



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرف
عليكم يا صابرين

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

مِصْبَاحُ الْعِلْمِ

فِي الْمَعَامِلَاتِ

بِرِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ الْخَلِيفِ
بِشْرَافِ الْوَلَدِ الْخَلِيفِ

بِشْرَافِ الْوَلَدِ

الْمَدِينِي الْمَدِينِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مصباح الفقاهه - المكاسب المحرمه

كاتب:

آيت الله سيد ابوالقاسم خوئي

نشرت في الطباعة:

الفاهاه

رقمى الناشر:

مركز القائمىة باصفهان للتحريات الكمبيوترىة

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	مصباح الفقاهه المكاسب المحرمه المجلد ١
٢٢	اشاره
٢٢	[البحث في مكاسب المحرمه]
٢٢	كلمه المؤلف
٢٥	(فيما يرجع الى روايه تحف العقول)
٢٥	اشاره
٢٧	وهم و دفع
٣٣	تذييل
٣٨	[في الفقه الرضوى]
٣٨	اشاره
٣٩	(اما الجبهه الأولى) [في صحه نسبه هذا الكتاب الى الرضا «ع»]
٣٩	اشاره
٣٩	(الأول) و هو عمده ما تمسك به المثبتون
٤٢	(الأمر الثاني) مما تمسك به المثبتون
٤٦	(و اما الجبهه الثانيه) [عدم إمكان الاستناد بهذه الروايه]
٤٧	[في اعتبار كتاب دعائم الإسلام]
٤٧	اشاره
٥٣	تذييل
٥٣	[القول في صحه النبوى المشهور و سقمه]
٥٣	اشاره
٥٣	أما الأول [في سنده]
٥٤	اشاره
٥٤	اما الكلام في الجبهه الأولى [حججه عند العامه]

- ٥٥ [حجيته عند الخاصه] (و اما الجبهه الثانيه)
- ٥٥ [في دلالتة] (و اما المقام الثاني)
- ٥٨ بطلان المعامله على الأعمال المحرمه
- ٥٩ تقسيم المكاسب إلى الثلاثه أو الخمسه
- ٦٣ معنى حرمه الاكتساب تكليفا
- ٦٣ اشاره
- ٦٣ فاعلم ان حرمه البيع تكليفا تتصور على وجوه
- ٦٣ الأول ما أفاده المحقق الايرواني في حاشيته
- ٦٥ (الوجه الثاني) أن يراد من حرمه البيع حرمه إيجاده بقصد ترتب إمضاء العرف و الشرع عليه
- ٦٦ (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري
- ٦٨ معنى حرمه الاكتساب وضعاً
- ٦٩ [الاكتساب المحرم أنواع]
- ٦٩ [النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه]
- ٦٩ جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه
- ٦٩ اشاره
- ٧٠ تنقيح و تهذيب
- ٧٤ وهم و دفع
- ٧٧ استطراد [في حرمه شرب أبوال ما يؤكل لحمه لغير التداوى]
- ٧٧ اشاره
- ٧٩ دفع توهم
- ٨٤ (حرمه بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه)
- ٨٦ جواز بيع العذره
- ١٠٠ جواز بيع الأرواث
- ١٠٣ جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا
- ١٠٣ اشاره
- ١٠٥ وهم و إزاله

- ١٠٨ تذكره
- ١٠٨ تذكره اخرى
- ١٠٨ [فى حرمة بيع المنى]
- ١١٨ جواز الانتفاع بالميتة و حرمة بيعها
- ١١٨ اشاره
- ١١٨ تحرير هذه المسألة فى مقامين
- ١١٨ اشاره
- ١١٨ أما المقام الأول [فى جواز الانتفاع بالميتة]
- ١٢٧ حرمة بيع الميتة
- ١٢٧ اشاره
- ١٣١ نقد و دفع
- ١٣٣ [أفرعان]
- ١٣٣ [الأول] حكم بيع المذكى المختلط بالميتة
- ١٣٣ اشاره
- ١٤٠ إزاحه وهم
- ١٤٢ [الثانى] جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل
- ١٤٤ حرمة التكسب بالكلب الهراش
- ١٤٤ اشاره
- ١٤٦ حرمة التكسب بالخنزير
- ١٥١ حرمة التكسب بالخمير و كل مسكر مائع
- ١٥١ اشاره
- ١٥٦ تذكره
- ١٥٨ تبصره
- ١٦٠ تنبيه
- ١٦١ جواز بيع المتنجس
- ١٦١ اشاره

- ١٦٣ جواز بيع السباع و المسوخ الا القرد
- ١٦٦ [أما المستثنى من الأعيان المتقدمه]
- ١٦٦ جواز بيع العبد الكافر
- ١٦٩ جواز بيع كلب الصيد
- ١٦٩ اشاره
- ١٧٥ حرمة بيع كلب الحراسه
- ١٨٣ تذييل
- ١٨٥ جواز بيع العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه
- ١٩١ جواز المعاوضه على الدهن المتنجس
- ١٩١ اشاره
- ١٩٤ تأسيس
- ١٩٦ عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع الدهن المتنجس
- ١٩٦ اشاره
- ١٩٦ الأول: جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح،
- ٢٠٢ وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع
- ٢٠٢ اشاره
- ٢٠٤ حرمة تغير الجاهل و إلقاءه فى الحرام الواقعى
- ٢١٩ جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال
- ٢٢٢ جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٤ الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس
- ٢٤٠ الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه
- ٢٤٠ اشاره
- ٢٤٨ حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته
- ٢٥٤ النوع الثانى مما يحرم التكبب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به]
- ٢٥٤ [الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام]

- ٢٥٤ حرمة بيع ميائل العباده المبتدعه
- ٢٥٤ اشاره
- ٢٥٨ بحث و تتميم
- ٢٦٢ حرمة بيع آلات القمار
- ٢٦٦ حرمة بيع آلات الملاهى
- ٢٦٨ حكم بيع آنيه الذهب و الفضة
- ٢٦٩ حكم بيع الدراهم المغشوشه
- ٢٧٦ [القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.]
- ٢٧٦ حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا
- ٢٧٦ اشاره
- ٢٧٧ و كيف كان فالكلام يقع فى ناحيتين:
- ٢٧٧ أما الناحيه الاولى [فى جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه]
- ٢٨٠ [و أما الناحيه الثانيه] حكم ما يقصد من إجارته الحرام
- ٢٨٤ حكم بيع الجاريه المغنيه
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٩٠ حرمة كسب المغنيه
- ٢٩٠ حكم بيع العنب ممن يجعله خمرا
- ٢٩٠ اشاره
- ٢٩٣ ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع تاره من حيث الروايات، و اخرى من حيث القواعد،
- ٢٩٣ أما الصوره الأولى
- ٢٩٨ و أما الصوره الثانيه (أعنى التكلم فى حكم المسأله من حيث القواعد)
- ٢٩٨ اشاره
- ٢٩٩ حقيقه الإعانه و مفهومها
- ٣٠٤ حكم الإعانه على الإثم
- ٣٠٤ اشاره
- ٣٠٩ تتميم و فيه تأسيس

- ٣١١ حرمة الإعانة على الإثم كحرمه الكذب تقبل التخصيص
- ٣١٤ [القسم الثالث] حرمة بيع السلاح من أعداء الدين
- ٣١٤ اشاره
- ٣٢٠ وهم و دفع
- ٣٢٣ [النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء]
- ٣٢٣ اشاره
- ٣٢٤ تحقيق و تكميل
- ٣٣١ فرع
- ٣٣١ [النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه]
- ٣٣١ حكم تدليس المشاطه
- ٣٤٥ تزيين الرجل بما يحرم عليه
- ٣٤٥ اشاره
- ٣٤٧ تشبه الرجل بالمرأه و تشبه المرأه بالرجل
- ٣٥٣ التشبيب بالمرأه الأجنبيه
- ٣٥٣ اشاره
- ٣٥٥ ما استدل به على حرمه التشبيب و الجواب عنه
- ٣٦٦ حرمة التصوير
- ٣٦٦ اشاره
- ٣٧٤ ما استدل به على اختصاص الحرمه بالصور المجسمه
- ٣٧٤ اشاره
- ٣٧٥ الوجه الأول: أن الأخبار المشتمله على نفخ الروح ظاهره في ذلك،
- ٣٧٨ الوجه الثاني: ما ذكره في متاجر الجواهر،
- ٣٧٩ الوجه الثالث: ما في الجواهر أيضا
- ٣٧٩ فروع مهمه
- ٣٧٩ تصوير الملك و الجن
- ٣٨١ ان حرمه التصوير غير مقيده بكون الصوره معجبه

- ٣٨٣ اعتبار قصد الحكايه فى حرمه التصوير
- ٣٨٤ اعتبار الصدق العرفى فى حرمه التصوير
- ٣٨٥ جواز أخذ العكس المتعارف
- ٣٨٦ ما استدل به على حرمه اقتناء الصور المحرمه و الجواب عنه
- ٣٨٦ اشاره
- ٣٨٧ الوجه الأول: أن الوجود و الإيجاد فى الحقيقه شىء واحد و إنما يختلفان بالاعتبار،
- ٣٨٨ الوجه الثانى: أن صنعه التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعيه،
- ٣٨٩ الوجه الثالث: قوله (ص) فى الخبر المتقدم: (لا تدع صوره إلا محتوها).
- ٣٨٩ الوجه الرابع: ما دل [١] على عدم صلاحية اللعب بالتمثيل.
- ٣٨٩ الوجه الخامس: صحيحه البقباق - المتقدمه عند الاستدلال على حرمه التصوير
- ٣٩١ الوجه السادس: حسنه زواره المتقدمه فى الحاشيه (لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك).
- ٣٩٢ الوجه السابع: ما دل [٢] على كراهه على «ع» وجود الصور فى البيوت،
- ٣٩٣ الوجه الثامن: روايه الحلبي [١] فقد أمر الإمام «ع» فيها بتغيير رأس الصوره و جعلها كهيئه الشجر،
- ٣٩٣ الوجه التاسع، صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه (عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان).
- ٣٩٨ حرمه التطفيف و البخس
- ٣٩٨ اشاره
- ٤٠٢ صحه المعامله المطفف فيها و فسادها
- ٤٠٥ التنجيم
- ٤٠٥ اشاره
- ٤٠٥ تحقيق المرام يبتنى على مقدمتين:
- ٤٠٥ المقدمه الاولى فى بيان أمرين:
- ٤٠٥ الأمر الأول: أن أصول الإسلام أربعة:
- ٤٠٥ الأول: الايمان بالله، و الإقرار بوجوده، و كونه صانعا للعالم،
- ٤٠٥ الثانى: الإقرار بتوحيده تعالى،
- ٤٠٥ الثالث: الإيمان بنبوه محمد (ص) و الاعتراف بكونه نبيا مرسلًا:
- ٤٠٦ الرابع: الايمان بالمعاد الجسماني، و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر،

- الأمر الثاني: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله (ص)، و بما جاء به النبي (ص)، ٤٠٦
- المقدمه الثانيه: أنه لا إشكال في اختلاف الأجرام العلويه ٤٠٦
- و تنقيح المسأله و تهذيبها يقع في أمور: ٤٠٧
- الأول: قال جمع من الفلاسفه: إن للأفلاك نفوسا ترسم فيها صور المقدرات، ٤٠٧
- الأمر الثاني: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكيه و الكيفيات الكوكبيه بنفسها في حوادث العوالم السفليه، ٤٠٩
- الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب [علامه على حوادث عالم العناصر] ٤١٠
- الأمر الرابع: أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضى حدوث بعض الحوادث ٤١٠
- حفظ كتب الضلال ٤١٦
- اشاره ٤١٦
- و قد استدل على حرمه الحفظ بوجوه: ٤١٧
- الأول: حكم العقل بوجوب قلع ماده الفساد. ٤١٧
- الوجه الثاني: قوله تعالى «١»: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْخَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ). ٤١٨
- الوجه الثالث: قوله تعالى «١»: (وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ). ٤١٩
- الوجه الرابع: ان جمله من فقرات روايه تحف العقول تدل على حرمه حفظ كتب الضلال: ٤١٩
- الوجه الخامس: حسنه عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم، ٤٢٠
- الوجه السادس: الإجماع. ٤٢٠
- حرمه حلق اللحيه ٤٢١
- اشاره ٤٢١
- و قد استدل عليها بوجوه: ٤٢١
- اشاره ٤٢١
- الوجه الأول: قوله تعالى «١» في التحدث عن قول الشيطان: (وَأْمُرْهُمْ فَلْيَعْبُدُوا خَلْقَ اللَّهِ). ٤٢١
- الوجه الثاني: ما في جمله من الروايات [٢] من الأمر بإعفاء اللحي و حف الشوارب، و النهي عن التشبه باليهود و المجوس. ٤٢٣
- الوجه الثالث: روايه الجعفریات [١] الداله على أن حلق اللحيه من المثله، و من مثل فعليه لعنه الله. ٤٢٥
- الوجه الرابع: ما دل [١] على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين. ٤٢٥
- الوجه الخامس: قوله ص «٢» لرسولى كسرى (ويلكما من أمركما بهذا؟) ٤٢٦
- الوجه السادس: قوله «ع» [١]: (أقوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمسخوا). ٤٢٦

- ٤٢٨ موضوع الرشوه و حقيقتها
- ٤٢٨ اشاره
- ٤٣٠ حرمه الرشوه
- ٤٣٨ جواز ارتزاق القاضى من بيت المال
- ٤٤٠ جواز أخذ القاضى للهديه
- ٤٤٣ الرشوه فى غير الاحكام
- ٤٤٥ من الرشوه فى الحكم المعامله المحابتيه مع القاضى
- ٤٤٥ اشاره
- ٤٤٧ فائده
- ٤٤٧ حكم الرشوه وضعاً
- ٤٤٩ اختلاف الدافع و القابض
- ٤٥٢ حرمه سب المؤمن
- ٤٦٠ حرمه السحر
- ٤٦٠ اشاره
- ٤٦٧ أقسام السحر
- ٤٦٧ اشاره
- ٤٦٨ النوع الأول: سحر الكذابين (أو الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر، و هم قوم يعبدون الكواكب،
- ٤٦٩ النوع الثانى: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه،
- ٤٦٩ النوع الثالث: من السحر الاستعانه بالأرواح الأرضيه،
- ٤٧٠ النوع الرابع: مما ذكره المجلسى (ره) من أقسام السحر: التخيلات و الأخذ بالعيون،
- ٤٧١ النوع الخامس: الاعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيه،
- ٤٧٢ النوع السادس من السحر: الاستعانه بخواص الأدوية
- ٤٧٢ النوع السابع من السحر: تعليق القلب،
- ٤٧٢ النوع الثامن: النميمه.
- ٤٧٥ عدم اختصاص حرمه السحر
- ٤٧٧ جواز دفع ضرر السحر بالسحر

٤٧٨	التسخير ليس من السحر
٤٧٩	الشعوذه
٤٨١	الغش الحرام
٤٨١	اشاره
٤٨٣	موضوع الغش
٤٨٣	اشاره
٤٨٤	تذييل
٤٨٥	لا يعتبر فى صدق الغش قصد مفهومه
٤٨٦	حكم المعامله المشتمله على الغش من حيث الصحه أو الفساد
٤٨٩	حرمة الغناء
٤٨٩	اشاره
٤٩٤	رأى المحدث القاسانى فى حرمة الغناء و الجواب عنه
٤٩٧	تحقيق موضوع الغناء
٥٠٣	مستثنيات حرمة الغناء
٥٠٣	منها رثاء الحسين عليه السلام
٥٠٤	جواز الحداء لسوق الإبل
٥٠٤	جواز الغناء فى زف العرائس
٥٠٦	الغناء فى قراءه القرآن
٥٠٩	تنبيه
٥١٠	حرمة الغيبه
٥١٠	اشاره
٥١٢	الغيبه من الذنوب الكبيره
٥١٧	حرمة الغيبه مشروطه بالإيمان
٥٢٠	حرمة غيبه الصبى المميز
٥٢٠	موضوع الغيبه
٥٢٣	تنبيهات موضوع الغيبه

- إشاره ٥٢٣
- الأول: انه لا يفرق في صدق الغيبه بين ان يكون المقول نقصا في دين المقول فيه أو بدنه، أو نسبه. ٥٢٣
- الثاني: أن ذكر أحد بالأوصاف العاديه أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبه إذا لم يستلزم نقصا في الجهات المزبوره في التنبيه السابق، ٥٢٤
- الثالث: ان يكون المقول أمرا قد ستره الله على المقول فيه] ٥٢٤
- الرابع: قد تحقق الغيبه بالتعريض و الإشاره قولاً، ٥٢٤
- الخامس: لا بد في صدق الغيبه من وجود احد يقصد بالتفهيم، ٥٢٤
- السادس: لا تتحقق الغيبه إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين، ٥٢٥
- السابع: [في موارد الشك في تحقق الغيبه و عدمه] ٥٢٦
- الثامن: أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبه ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبه مع حضور المغتاب (بالفتح)، ٥٢٦
- دواعى الغيبه ٥٢٦
- كفاره الغيبه ٥٢٨
- مستثنيات الغيبه ٥٣٦
- جواز غيبه المتجاهر بالفسق ٥٣٦
- إشاره ٥٣٦
- فروع ٥٤١
- الأول: هل يعتبر في جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهى عن المنكر و ردعه عن المعاصى، أو لا؟ ٥٤١
- الثاني: هل تجوز غيبه المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصى ٥٤١
- الثالث: ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به مما يوجب الفسق و الخروج عن العدالة، ٥٤٣
- الرابع: قد عرفت: ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبه المتجاهر مطلقا بمجرد تجاهره بمعصيه من المعاصى، ٥٤٣
- جواز تظلم المظلوم ٥٤٥
- إشاره ٥٤٥
- و قد يستدل على الجواز هنا بأمر غير ناهضه للدلاله على المقصود: ٥٤٧
- الأول: قوله تعالى «٢»: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابُهُمُ الْبُغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ). ٥٤٧
- الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما، ٥٤٧
- الثالث: ان في تشريع الجواز مظنه ردع الظالم، ٥٤٩
- الرابع: ما في روايه قرب الاسناد المتقدمه ٥٤٩

- الخامس: قوله «ص» [٢]: (و لصاحب الحق مقال). ----- ٥٥٠
- عدم جواز الغيبه فى ترك الاولى ----- ٥٥١
- نصح المستشار ----- ٥٥٣
- جواز الاغتياى فى مواضع الاستيفاء ----- ٥٥٨
- جواز الاغتياى لردع المقول فيه ----- ٥٦١
- جواز الاغتياى لحسم ماده الفساد ----- ٥٦٢
- جواز جرح الشهود ----- ٥٦٢
- جواز الاغتياى لدفع الضرر ----- ٥٦٣
- جواز الاغتياى بذكر الأوصاف الظاهره ----- ٥٦٤
- حرمة استماع الغيبه ----- ٥٦٦
- اشاره ----- ٥٦٦
- حرمة الغيبه لا تلازم حرمة استماعها ----- ٥٧١
- حرمة كون الإنسان ذا لسانين ----- ٥٧٥
- حقوق الاخوان ----- ٥٧٦
- حرمة القمار ----- ٥٨٢
- اشاره ----- ٥٨٢
- حرمة اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن ----- ٥٨٣
- حرمة المراهنه على اللعب ----- ٥٩٠
- حكم المسابقه بغير رهان فى ما عدا الموارد المنصوصه ----- ٥٩٨
- حرمة القيادة ----- ٦٠١
- حرمة إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله ----- ٦٠١
- حرمة الكذب ----- ٦٠٦
- اشاره ----- ٦٠٦
- الكذب من الكبائر ----- ٦٠٦
- حرمة الكذب فى الهزل و الجد ----- ٦١١
- بيان حقيقه الوعد و اقسامه ----- ٦١٣

- ٦١٣ اشاره
- ٦١٥ خلف الوعد
- ٦١٩ خروج المبالغه عن الكذب موضوعا
- ٦٢٠ خروج التوريه عن الكذب
- ٦٢٠ اشاره
- ٦٢٨ رفع غشاوه
- ٦٣١ مسوغات الكذب
- ٦٣١ جواز الكذب لدفع الضروره
- ٦٣١ اشاره
- ٦٤٢ تذييل
- ٦٤٣ الأقوال الصادره عن الأئمه (ع) تقيه
- ٦٤٨ جواز الكذب لإراداه الإصلاح
- ٦٥٠ حرمة الكهانه
- ٦٥٠ اشاره
- ٦٥٤ حرمة الرجوع الى الكاهن
- ٦٥٤ حكم الاخبار عن الأمور المستقبليه
- ٦٥٧ حرمة اللهو فى الجمليه
- ٦٥٧ اشاره
- ٦٦٠ اللعب و اللغو
- ٦٦٣ مدح من لا يستحق المدح
- ٦٦٥ حرمة معونه الظالمين
- ٦٦٥ اشاره
- ٦٦٧ حرمة إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم
- ٦٧٠ حرمة النجش
- ٦٧٣ حرمة النميمه
- ٦٧٥ النياحه

- ٦٧٨ حرمة الولاية من قبل الجائر
- ٦٧٨ اشاره
- ٦٨٠ ما استثني من حرمة الولاية
- ٦٨٠ منها أخذها للقيام بمصالح العباد
- ٦٨٠ اشاره
- ٦٨٢ أقسام الولاية من قبل الجائر
- ٦٨٨ قبول الولاية من قبل الجائر مكرها
- ٦٨٩ [تنبيهات المسأله]
- ٦٨٩ حكم الإضرار بالناس مع الإكراه
- ٦٩٥ جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير
- ٦٩٩ حكم اعتبار العجز عن التفصي في الإكراه
- ٧٠١ ان جواز الولاية عن الجائر
- ٧٠٢ حرمة قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيه
- ٧٠٥ ان المستحق للقتل قصاصا محقون الدم بالنسبه الى غير ولى الدم
- ٧٠٦ حكم التقيه و الإكراه في قتل المخالفين
- ٧٠٧ حرمة هجاء المؤمن
- ٧٠٩ حرمة الهجر
- ٧١١ النوع الخامس: مما يحرم التكسب به [أخذ الأجره على الواجبات
- ٧١١ اشاره
- ٧١٣ مقدمه نافعته في بيان موضوع أخذ الأجره على الواجب
- ٧١٥ ان صفه العباديه لا تنافى الإجاره
- ٧٢٤ ان صفه الوجوب لا تنافى الإجاره
- ٧٣١ حقيقه النياه على العبادات
- ٧٣٦ جواز أخذ الأجره على المستحبات
- ٧٣٦ من كان أجيرا لغيره في الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه
- ٧٣٨ حرمة أخذ الأجره على الأذان

- أخذ الأجره على الشهاده ----- ٧٤١
- الارتزاق من بيت المال ----- ٧٤٣
- [خاتمه تشتمل على مسائل] ----- ٧٤٥
- [الأولى] بيع المصحف ----- ٧٤٥
- اشاره ----- ٧٤٥
- معنى حرمه بيع المصحف و شرائه ----- ٧٥١
- حكم بيع أبعاض المصحف ----- ٧٥٤
- بيع المصحف من الكافر ----- ٧٥٥
- [الثانيه] جوائز السلطان ----- ٧٥٨
- جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله ----- ٧٥٨
- جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله ----- ٧٦١
- اشاره ----- ٧٦١
- ما استدتل به على كراهه أخذ المال من الجائر مع العلم بوجود الحرام في أمواله و الجواب عنه ----- ٧٦٣
- اشاره ----- ٧٦٣
- الأول: انه يحتمل ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهرا، فيكون مكروها. ----- ٧٦٣
- الوجه الثاني: الاخبار الكثيره «١» الداله على حسن الاحتياط، ----- ٧٦٣
- الوجه الثالث: أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم، ----- ٧٦٥
- الوجه الرابع: قوله «ع» في روايه الفضل [١]: (و الله لو لا اننى أرى من أزوجه بها من عزاب بنى أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها ابدا). ----- ٧٦٥
- ما استدتل به على رفع الكراهه عن جوائز السلطان و الجواب عنه ----- ٧٦٦
- فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرمة ----- ٧٧٧
- اشاره ----- ٧٧٧
- رد المأخوذ من الجائر إلى أهله ----- ٧٨٤
- وجوب الفحص عن المالك ----- ٧٨٦
- لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت شرعا ----- ٧٩١
- مقدار الفحص عن المالك و كفيته ----- ٧٩٢
- اشاره ----- ٧٩٢

- ٧٩٣ تنبيه
- ٧٩٤ ان اجره الفحص عن المالك هل هي على ذى اليد أو على المالك؟
- ٧٩٧ مصرف مجهول المالك
- ٨٠٥ التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان
- ٨١٢ فيما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام
- ٨١٢ اشاره
- ٨١٤ فرع
- ٨١٥ أخذ المال من الجائر ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسه
- ٨١٥ وظيفه الجائر فى نفسه بالنسبه الى ما أخذه من أموال الناس
- ٨١٧ ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاه
- ٨١٧ اشاره
- ٨١٨ ثم إن الكلام هنا يقع فى ثلاث نواحى:
- ٨١٨ الناحيه الأولى: إذا أخذ الجائر الحقوق المذكوره من المسلمين فهل تبرء دممهم عنها أم لا؟
- ٨١٩ لا يجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات من الناس
- ٨٢١ جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر المستحل لذلك
- ٨٢٧ [تنبيهات المسأله]
- ٨٢٧ لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضى الخراجيه
- ٨٢٨ شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس
- ٨٢٩ حكم الأراضى الخراجيه حال الغيبه
- ٨٣١ حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضى الخراجيه
- ٨٣٢ اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه
- ٨٣٣ عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولى الأمر
- ٨٣٤ تقدير الخراج منوط برضى الموجر و المستأجر
- ٨٣٤ شراء الصدقه من الجائر على وجه الإطلاق
- ٨٣٥ شرائط الأراضى الخراجيه
- ٨٣٥ اشاره

الشرط الأول: أن تكون الأرض مفتوحة عنوه أو صلحا أو تكون من الأنفال على الاحتمال المتقدم «٢» ٨٣٥

الشرط الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام (ع)، ٨٣٨

الشرط الثالث: أن تكون الأراضى المفتوحة محياه حال الفتح لتدخل فى الغنائم، ٨٤١

ملاحظات ٨٤٤

تعريف مركز ٨٤٥

شابک ۹۶۴-۹۱۸۰۷-۳-۲

پدیدآورنده (شخص) خویی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱-۱۲۷۸

عنوان مصباح الفقاهه فی المعاملات

تکرار نام پدیدآور تقریرالابحاث ابوالقاسم الموسوی "المحقق الخوئی"

مشخصات نشر قم: نشر الفقاهه، ۱۴۲۰ ق. = ۱۳۷۸.

...عنوان... مصباح الفقاهه المكاسب المحرمه

بها ۷۰۰۰۰ ریال (دوره)

یادداشت عنوان روی جلد: مصباح الفقاهه المكاسب المحرمه

یادداشت عربی

یادداشت کتاب حاضر در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع معاملات (فقه)

شناسه افزوده (شخص) توحیدی، محمدعلی، ۱۳۵۳-۱۳۰۳، گردآورنده

رده کنگره ۱۹۰، BP، /خ ۹م ۱۳۷۸، ۶

رده دیوئی ۲۹۷/۳۷۲

شماره مدرک م ۷۹-۳۳۰۶

[البحث فی مکاسب المحرمه]

کلمه المؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى هداانا إلى حقائق الايمان، و أنار قلوبنا بأنوار العلم و العرفان، و الصلوات الزاكيات على سيدنا و نبينا محمد الصادع بالدين الحنيف، و الشرع المنيف، و على آله الأطهار الدعاه الى الله و الناشرين لأحكام الله، (و بعد) فلما كان كتاب المكاسب الذى هو من مصنفات الشيخ الأعظم الصنّاع الفذ و العلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الأنصارى قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقيهيه شأنها و أكثرها ماده و أمتنها استدلالا و أجزلها عباره كان هو المعول عليه فى الدراسه الخارجيه عند البحث عن المعاملات و قد جمع قدس الله روحه و أكرم مثواه بين دفتى كتابه زبده أفكار العلماء المتقدمين و خلاصه أنظارهم الدقيقه و أضاف إليها من فكرته الوقاده و قريحته النقاده تحقيقات أنيقه و تأملات رشيقه و بذلك كان الكتاب صحيفه ناصعه تمثل سداد الرأى و نتاج المجهود الفكرى فى مراتبه الراقية و علماؤنا الأعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماما خاصا بهذا الكتاب و عنوا به عنايه فائقه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤

و تعرضوا اليه و أوسعوه دراسه

و شرحا و تعليقا حسب اختلاف أذواقهم فى الشرح و التعليق و بذلك تكونت مجموعته نفيه من الشروح لا- يستغنى عنها الباحث و لا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان ألفت العلوم الدينيه زعامتها و أسندت رئاستها الى سيدنا و استاذنا علم الأعلام آيه الله الملك العلام فقيه العصر و فريد الدهر البحر اللجى واسطه قلاده الفضل و التحقيق محور دائره الفهم و التدقيق إمام أئمه الأ-صول و زعيم أساتذه المعقول و المنقول المبين لاحكام الدين و المناضل عن شريعته جده سيد المرسلين قدوه العلماء الراسخين أسوه الفقهاء العاملين المولى الأعظم و الحبر المعظم مولانا و ملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوى الخويى النجفى أدام الله أيام إفاضاته و متع الله المسلمين بطول بقائه و هو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسه الخارجيه فى الحوزه المقدسه العلويه و أوسعه تهذيبا و تنقيحا و كشف النقاب عن غوامضه و أبان الموارد المعضله منه و أخذ بتلك المسائل و الآراء التى قيلت أو يمكن أن يقال فصهرها فى بوتقه خياله الواسع و فكره الجامع و أفرغها فى قوالب رصينه و شيدها على أسس متينه و كان النتاج دره لماعه على مفرق التشريع الإسلامى و الفقه الجعفرى و كنت ممن وفقه الله للاستفاده من محضره الشريف و الارتواء من منهله العذب فجمعت فى هذا المختصر ما استفدته من تلك الأبحاث ثم عرضت ذلك على السيد الأستاذ دام ظله فراجعه مراجعه كامله و كرر النظر فى أبحاثه و فصوله و ها أنا ذا أقدم كتابى هذا مصباح الفقاهه إلى أرباب العلم و الفضيله آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول و جعلت عملى هذا خالصا لوجهه الكريم سائلا

منه أن يجعل ذلك ذخرا اليوم لا- ينفع مال ولا- بنون. وقد كان المؤلفون القدماء كثيرا يقولون ان أسواق العلوم كاسده و تجارتها غير مربحه و ان الناس قد رغبت عنها الى ملاذ الدنيا و شهواتها و قصرت بأنظارها الى الخطام العاجل و العرض الزائل و انهم قد استأثروا الكسل على الجهد و النوم على السهر و الراحة على العمل و ان الدنيا قد أدبرت عن ورثه الرساله و أصحاب الامانه و أمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لفواتح الكتب و مستهلات الخطب و الرسائل و اما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله و إفضاله على هذا العهد الزاهى الذى ازدهرت فيه أنوار العلوم و أشرقت فيه شمس المعارف و أصبحت الأمم من كل حدب و صوب يتجهون الى هذه المدينه المقدسه مدينه سيد العلماء على الإطلاق بعد النبى صلى الله عليه و آله و سلم و ازدحمت المدارس بطلابها و ضاقت بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبه الجليله و النعمه الحسيمه و نسأله أن يوفقنا لخدمات الدين و إحياء شريعته سيد المرسلين و أن يجعلنا من المشمولين لقوله عز من قائل (يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) - وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥

(فيما يرجع الى روايه تحف العقول)

اشاره

قوله ره: و روى فى ثل «١»

أقول المذكور فى تحف العقول «٢» و البحار «٣» يشتمل على زيادات و قد أسقطها المصنف و ربما يخل بالمقصود و ما فى حاشيه العلامه الطباطبائى «ره» من انه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتى (بحث و تحقيق) اعلم ان

هذه الروايه و ان كانت حاويه للضوابط الكليه و القواعد الكبرى الراجعه إلى اعاشه عالم البشريه من حيث تدوينهم بالأحكام الشرعيه إلا انه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للابحاث الآنيه و دليلا لأحكام التجاره جزئيا و كليها بل لا بد في كل مسأله من ملاحظه مداركها بالخصوص فان كان فيها ما يدل على المنع أخذ به و إلا فالعمومات الداله على صحه المعاملات محكمه (الوجوه الداله على عدم جواز التمسك بها) و إنما لم يجر التمسك بهذه الروايه لوجوه «الأول» قصورها من ناحيه السند و عدم استيفائها لشروط حجيه اخبار الآحاد فان راويها أبو محمد بن الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحرائي أو الحلبي و إن كان رجلا و جيا فاضلا جليل القدر رفيع الشأن و كان كتابه مشتملا على الدرر و اليواقيت. من مواعظ أهل البيت «ع» و قد اعتمد عليه جملة من الأصحاب [٤] إلا انه لم يذكرها مسنده بل

[٤] ج ٣ ثل خاتمه الكتاب في الفائده الرابعه عد كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتره، و في ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحرائي أو الحلبي قال في روضات الجنات انه فاضل فقيه و متبحر نبيه و مترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب.

و قال المحدث القمي في الفوائد الرضويه ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني انه من قدماء الأصحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله، و هكذا المحدث الطهراني

فى ج ٣ ذرىعه ص ٤٠٠. و قال المجلسى فى البحار ج ١ ص ١٢: كتاب تحف العقول عثنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعه شأن مؤلفه و أكثره فى المواعظ و من الأصول المعلومه التى لا تحتاج الى سند. و قال السيد حسن الصدر فى تأسيس الشيعه ص ٤١٣ شيخنا الأقدم و إمامنا الأعظم له كتاب تحف العقول فى الحكم و المواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله و كان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزله. و فى حقه يقول الشيخ العالم الربانى الشيخ فى حسين بن على بن الصادق البحرانى فى رسالته فى الأخلاق كتاب تحف العقول للفاضل النبيل إلخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام فى اعتبار تحف العقول و وثاقه مؤلفه.

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التكبب بالمباحات من أبواب ما يكتسب به

(٢) ص ٨٠

(٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمه ص ١٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشموله لأدله حجيه خبر الواحد لاختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره و دعوى قيام القرينه على اعتبار رواتها المحذوفين جزافيه لأن القرينه على اعتبارهم ان كانت هى نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالإلتزام بالأعم لا يدل على الإلتزام بالأخص و ان كانت شيئاً آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم و لو سامنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوتنا لما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوتنا فعليه يعتمد على غير خبر الثقة أيضاً.

وهم و دفع

و ربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل

المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسدا كبرى و صغرى اما الوجه فى منع الكبرى فلعدم كون الشهره فى نفسها حجه فكيف تكون موجبه لحجيه الخبر و جابره لضعف سنده و إنما الشهره بالنسبه الى الخبر كوضع الحجر فى جنب الإنسان فلا بد من ملاحظه نفس الخبر فان كان جامعا لشرائط الحجيه عمل به و إلا فإن ضم غير حجه الى مثله لا ينتج الحجيه.

(لا- يقال) إذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها و لم تصل إلينا فيكون الخبر موثوقا به كما ان إعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه و سقوطه عن الاعتبار و من هنا اشتهر فى الألسن ان الخبر كلما ازداد صحه ازداد باعراض المشهور عنه و من هنا.

(فإنه يقال) مضافا الى كون ذلك دعوى بلا- برهان و رجما بالغيب و عملا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا ان المناط فى حجيه خبر الواحد هى وثاقه الراوى و يدل على ذلك للموثقه [١] التى ارجع الامام «ع» السائل فيها إلى العمري و ابنه حيث علل هذا الحكم فيها

[١] عن الحميرى عن أحمد بن إسحاق عن أبى الحسن «ع» قال سألته و قلت من أعامل و عمن آخذ و قول من أقبل فقال العمري ثقتى فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى و ما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له فإنه الثقة المأمون. و قال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري و ابنه ثقتان المأمونان- موثقتان، راجع ج ٣ نل باب ١١ وجوب الرجوع فى القضاء الى الرواه من كتاب القضاء:

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧

بأنهما ثقتان و يدل عليه أيضا الروايات

المتواتره «١» التي أرجع فيها إلى أشخاص موثقين فان من المعلوم انه لا خصوصيه لهؤلاء الرواه إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناطق هي الوثاقه فى الراوى و على هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق رواه الخبر و شهادتهم بذلك فيها و إلا فلا يوجب انجبار عفه و من هنا يعلم انه بعد ثبوت صحه الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف رواته، و بالجمله ان الملاك فى حجيه أخبار الآحاد هو وثاقه رواتها و المناطق فى عدم حجيتها عدم وثاقتهم و لأجل ذلك نهى «٢» عن الرجوع الى من لا وثاقه له و تفضيل الكلام فى الأصول، و اما الوجه فى منع الصغرى فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها و اما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم إليها فى فتياهم ممنوع جدا كما سيأتى فإن المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم فى الفتيا على غيرها، و إنما ذكروها فى بعض الموارد تأييدا للمرام لا تأسيا للكلام.

(لا يقال) ان شرائط الحجيه و ان كانت غير موجوده فيها إلا أن موافقتها فى المضمون مع الروايات الأخير الصحيحه أو الموثقه توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهره.

(فإنه يقال) إذا لم تستوف الروايه شرائط الحجيه فمجرد موافقتها مع الحججه فى المضمون لا تجعلها حجه، و اما قوله ان آثار الصدق منها ظاهره فلا تدرى ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أ هى غموض الروايه و اضطرابها أم تكرار جملها و ألفاظها أم كثره ضمائرها و تعقيدها أم اشتمالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب و من أهل السنه كحرمه بيع جلود

السباع و الانتفاع بها و إمساكها و جميع التقلب و التصرف فيها مع ان الروايات المعتمده إنما تمنع عن الصلاه فيها فقط لا عن مطلق الانتفاع بها كموثقه سماعه [٣] و غيرها و كحرمه الانتفاع بالميتة و لو كانت طاهره و سيأتى خلاف ذلك فى بيع الميتة و كحرمه التصرف و الإمساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد و سيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية و مما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالإجماع المنقول على تقدير حجته (الوجه الثانى) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الروايه فكيف ينجر

[٣] عن سماعه قال سألته عن لحوم السباع و جلودها فقال (ع) و اما الجلود فاركبوها عليها و لا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه. موثقه. راجع ج ١ ثل باب ٥ جواز لبس جلد ما لا يؤكل لحمه مع الذكاه من لباس المصلى و ج ٥ الوافى باب ٥٢ ص ٦٧ و الفقيه ص ٥٣ و ج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاه فيه ص ١٩٤ و لا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه فى رقم صحيفه التهذيب بين هذا الباب و باب فضل المساجد.

(١) راجع الباب المذكور من ثل.

(٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ ثل

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨

ضعفها بالشهره الفتوائيه بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمه بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل فى بعض فقراتها حرمه إمساكه و التقلب فيه و لم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الروايه هو حرمه بيع الأمور المذكوره تحريما تكليفيا و يدل على ذلك من الروايه قوله «ع» (فهو

حرام بيعه و شرائه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و التقلب فيه) فان الإمساك و التقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجى منه و لا- معنى لحرمة وضعها و الفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا فى أكثر المذكورات بذلك و إنما ذهبوا الى الحرمة الوضعيه و استفادوا ذلك من النهى فى أبواب المعاملات نظير النهى عن البيع الغررى فإن معناه الإرشاد إلى بطلان ذلك البيع كما يأتى فى محله ان شاء الله، نعم لو توجه النهى بذات المعامله مع اراده ما يظهر منه من المولويه لتوجه الالتزام بالحرمة التكلفيه كالنهى عن بيع الخمر و سيأتى (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل و ذلك يكشف عن اضطرابها فان تريب أقسام المعامله المعاشيه يجعل كل واحد من الولايات و الصناعات قسما مستقلا من تلك الأقسام فى قبال التجارات و الإجازات لا يسلم عن التكرار، أما الولايه فهى على قسمين لأنها اما عامه ثبتت من الله كالنبوه و الإمامه أو خاصه ثبتت من قبل الولايه العامه أما الولايه العامه فهى خارجه عن حدود الروايه فإن التقسيم فيها باعتبار المعامله المعاشيه فالولايه العامه خارجه عنها تخصصا و إنما هى من المناصب الإلهيه التى جعلت للعصمه الطاهره و اما الولايه الخاصه فمن حيث جواز ارتزاق الولايه من بيت المال تدخل تحت الإجاره المذكوره فى الروايه فلا تكون الولايه فى مقابل الإجاره قسما آخر فان المراد من الإجاره فيها ليس هى الإجاره المصطلحه بين الفقهاء و يدل على ذلك إدخال الجعاله تحتها و عدم ذكرها فى الروايه استقلا، و اما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحه من البنايه و الخياطه و التجاره

و نحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعه للاعاشه و إنما هي موضوع من الموضوعات و ان كان النظر فيها إلى الطوارئ و العوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصنائه و اما أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو مئنا في البيع فعلى الأول تدخل تحت الإجاره و على الثاني تحت التجاره فلا تكون وجها آخر في قباهما إلا أن يراد منها نفس الحرفه و الصنعه مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيله إلى المعاش فحينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل إلى التعيش، و فيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الروايه حاصرا لخروج كثير من وسائل الاعاشه عن المقسم كالحيازات و النتاجات و الاصطياد و احياء الموات و اجراء القنوات و الضيافات و أخذ الخمس و الزكاه و الصدقات و قد رد هذا الإشكال بأن الحصر في الروايه إضافي و لكن هذا الرد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩

فاسد فإنه ناشئ من الاغترار بما اشتهر في ألسنه الأدباء من حسابان الحصر الإضافي قسما آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا- يكون إلا- حقيقيا بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه إضافيا لا حقيقيا التزام بالمتناقضين كما هو واضح للناقد البصير.

نعم قد يكون الحصر في حصه خاصه كما يقال: زيد أعلم من في النجف، و قد يكون غير مقيد بحصه خاصه فيسمى الأول إضافيا و الثاني حقيقيا و هذا غير ما توهم (و توهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات و حينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش اليه و لكن هذا التوهم

مما لا يصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمه إلى الأقسام المذكوره ليست هي المعاملات المصطلحه كما عرفت.

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم فى الروايه بحسب المعاملات المعاشيه المعروفه كما يدل على ذلك صدرها [١] و قد أسقطه المصنف تبعاً لصاحب الوسائل و قد تحصل من مطاوى بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد إلى شىء من روايات تحف العقول فى شىء من الأحكام الشرعيه و مع ذلك لا ينقضى تعجبى من الشيخ حسين البحرانى «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمده للشيعة نصب عينيه.

تذييل

لا- يخفى عليك ان المناسب تقسيم المعاش العباد الى قسمين التجاره بالمعنى الأعم و العمل فان الاعاشه العقلائيه لا تخلو منهما، و اما مثل التسؤل و نحوه فليس من الطرق العقلائيه للاعاشه (كشف حقيقه و لطف قريحه) لا يخفى عليك ان الإضافات الموجوده بين المال و مالكه المسماه بالاضافات المالكيه تكون على أنحاء لأنها فى دار تقررها أما إضافه ذاتيه تكوينيه و اما إضافه عرضيه أى متكونه بواسطه الأمور الخارجيه.

أما الأولى فكالاضافات الموجوده بين الأشخاص و أعمالهم و أنفسهم و ذممهم فإن أعمال كل شخص و نفسه و ذمته مملوكه له ملكيه ذاتيه و له واجديه لها فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه و دون مرتبه الواجديه الحقيقه التى لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتى هنا الذاتى فى باب البرهان و هو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول و لا الذاتى فى باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا ما لا يحتاج فى تقرر و ظهوره فى صفحه الوجود إلى شىء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكيه و لا إلى إعدام موجود

[١] فقال «ع»: قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة و هذه الأجناس مسميات معروفة الجهات فأول هذه الجهات الأربعة، الخبر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠

إيجاد معدوم و لا الى ضم ضميمه و إنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى عله في الوجود ثم ان معنى الملكيه هنا ليس إلا-القدره و السلطنه بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله و نفسه و ما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته و يأتي لذلك زياده توضيح في أول البيع ان شاء الله، و من هنا يندفع ما ربما يتوهم من ان عمل الإنسان لا يعد من الأموال و وجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالإضافه الاعتباريه لا بالإضافه التكوينيّه.

و اما الإضافه العرضيه فهي اما أن تكون إضافه أوليه و اما أن تكون إضافه ثانويه و الأوليه إما أصليه استقلاليه أو تبعيه غيريه فالأوليه الأصليه كالإضافه الماليه الحاصله بالعمل أو بالحيازه أو بهما معا فالأول كالأعمال التي يعملها الإنسان فيحصل منها المال و الثاني كحيازه المباحات و الثالث كمن يحوز أشجارا فيجعلها سريرا فإن الصوره السريره توجب. تحقق إضافه ماليه أخرى في ماده الخشبيه وراء الماليه المتقومه بالخشبه فتلك الماليه القائمه في السرير حاصله من العمل و الحيازه معا فإطلاق الأوليه عليها باعتبار عدم سبق اضافه ذلك المال الى الغير و الأصليه باعتبار عدم تبعها للغير.

و اما الإضافه الأوليه التبعيه فهي ما تكون بين المالك و بين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكه و البيوض التي تبيضها الطيور المملوكه و الثمار التي تثمرها الأشجار المملوكه الى غير ذلك فإنها تضاف

الى مالك الأصول اضافته اوليه تبعيه اما إطلاق التبعيه فلكونها تابعه لما تحصل منه و اما إطلاق الأوليه فلعدم سبق اضافته إليها.

و اما الإضافة الثانويه فالمراد بها ما قابل الإضافة الأوليه و ان كانت طارئه على الأموال مرارا عديده فهي نظير المعقولات الثانويه فى مقابلتها للمعقولات الأوليه، و هى على قسمين لأنها تاره تكون قهريه و اخرى اختياريه.

(أما الأولي) فكالإضافه التى تحصل بسبب الإرث أو الوقف بناء على كونه من الإيقاعات كما اخترناه فى محله و وجه كونها قهريه هو حصول المالكه فى هذه الموارد للوارث و الموقوف عليه و الموصى له بالقهر لا بالفعل الاختيارى.

(و اما الثانيه) فكالإضافه الحاصله من المعاملات و منها ما يحصل من المكاسب التى نحن بصدد بحثها و تأسيس أصولها و مبانيها بعون الله و حسن توفيقه، و غير خفى على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الإضافات على أقسامها من البديهيات التى لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفيه قوله عليه السلام: كذلك المشتري أقول هو اسم فاعل مقابل البائع و ليس باسم مفعول ليكون المراد منه المبيع كما توهم.

قوله عليه السلام: فيجعل ذلك الشئ أقول يمكن أن يراد منه الحمل أى يحمل

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١

أو الأخذ أى يأخذ أو الوصف أى يوصف فى مقام الإيجار و ليس بمعناه المعروف ليكون الشئ مفعولا أولا و قوله «ع» (فى عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعاضم.

قوله «ع»: حلالا أقول ليس منصوبا على الحاليه و لا مجرورا لكونه وصفا لقوله ع (فى عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبريه فإن أصل النسخه هكذا (فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال).

قوله «ع»: أو سوقه أقول فى المجمع السوقه بالضم

الرعيه و من دون الملك و منه الحديث: ما من ملك و لا سوقه يصل الى الحج إلا بمشقه.

قوله «ع»: أو عمل التصاوير أقول فى تحف العقول (أو حمل التصاوير) و على هذا فعطف الخنازير و الميتة و الدم فى الروايه على التصاوير لا يحتاج إلى عناية.

قوله «ع»: اجاره نفسه فيه أو له أقول المراد من الأول هو الإيجار لنفس الشىء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر كإيجار نفسه فى هدم المساجد، و من الثانى الإيجار للمقدمات، و ليس المراد من الأول إيجار نفسه فى المصنوع كحمل الخمر و من الثانى إيجار نفسه لصنعه، و لا- ان المراد من الأول المباشريه و من الثانى التسيبيه، و لا- ان المراد من الأول الإيجار للمقدمات و من الثانى الإيجار لنفس المحرم، فان كل ذلك خلاف الظاهر من الروايه و من هنا ظهر المقصود من قوله «ع» (أو شىء منه أو له) غايه الأمر ان المراد منهما جزء العمل و جزء المقدمات و الضمائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهى عنه.

قوله «ع»: و ينحيا أقول فى المجمع نحى الشىء أزاله و نح هذا عنى أى أزاله و أبعدته عنى

قوله «ره»: و حكاه غير واحد

أقول ليس فى كتاب السيد من روايه تحف العقول عين و لا اثر و لم تذكر حتى بمضمونها فيه.

(نعم) ذكرت [١] فيه معائش الخلق على خمسه أوجه (وجه الاماره و وجه العماره

[١] فى ج ٢ ثل باب ٢ وجوب الخمس فى غنائم دار الحرب، من أبواب ما يجب فيه الخمس، عن على بن الحسين المرتضى فى

رساله المحكم و المتشابه نقلا عن تفسير النعمانى عن على «ع» قال: و اما ما جاء فى القرآن

من ذكر معاش الخلق و أسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الاماره و وجه العماره و وجه الإجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات. و فى ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعمانى قال فاما ما جاء فى القرآن من ذكر معاش الخلق و أسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الإشاره، الى أن قال «ع»: و اما وجه الإشاره فقوله تعالى: وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِاتِّدَى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسْكِينِ. الى أن قال «ع»: و اما وجه العماره فقوله هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَأَعْلَمْنَا سبحانه قد أمرهم بالعماره ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب و الثمرات و ما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاش للخلق، و اما وجه التجاره فقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِعَدَى إِلَى أَحْرَلٍ مُسِيٍّ فَاكْتُبُوهُ وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ، الآيه. فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع فى السفر و الحضر و كيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش. و اما وجه الإجاره فقوله عز و جل: نَحْنُ قَسِيْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًا وَ رَحِمْتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ. فأخبر سبحانه ان الإجاره أحد معاش الخلق و جعل ذلك قواما لمعاش الخلق و هو الرجل يستأجر الرجل فى صنعته و أعماله و أحكامه و تصرفاته و أملاكه، الى أن قال: و اما وجه الصدقات إنما هى لأقوام ليس لهم فى الاماره نصيب و لا فى العماره حظ و لا فى التجاره أما

ولا- فى الإجاره معرفه و قدره ففرض الله تعالى فى أموال الأغنياء، الخبر. و الظاهر من قوله «ع»: (إنما هى لأقوام ليس لهم فى الاماره نصيب) ان لفظ الإشاره فى مطلع التقسيم غلط من النساخ و ان الاماره هى النسخه الصحيحه كما فى ثل و فى سفينه البحار فى ماده حمد، محمد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعمانى صاحب كتاب الغيبه يروى عن الشيخ الكلينى و غيره جش محمد بن إبراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعمانى المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزله صحيح العقيدته كثير الحديث قدم بغداد و خرج الى الشام و مات بها له كتب منها كتاب الغيبه إلخ، و هكذا فى رجال المامقانى، و فى ج ٤ الذريعه ص ٣١٨ تلميذ الكلينى و شريك الصفوانى، و فى ج ٣ المستدرك فى الفئده الثانيه ص ٣٦٥ ان الكتاب فى غايه الاعتبار و صاحبه شيخ أصحابنا الأبرار، و مع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعمانى لأن أحمد بن يوسف و حسن بن على بن أبى حمزه و أباه الذين من جمله رواته من الضعفاء.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢

و وجه الإجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات) إلا ان ذلك غير مربوط بما فى تحف العقول سنخا و حكما و لعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهه الاعتماد على ما فى ثل فإنه قال بعد نقل روايه تحف العقول (و رواه المرتضى فى كتاب المحكم و المتشابه) و لا يخفى ان كتاب المحكم و المتشابه هذا هو بعينه تفسير النعمانى المعروف.

[فى الفقه الرضى]

اشاره

قوله

«ره»: و في الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع»

أقول تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صححه نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» و عدم صحتها و الثانيه في دلاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣

هذه الروايه على مقصد المصنف و عدم داليتها

(اما الجهه الأولى) [في صححه نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع»]

اشاره

فقد تمسك القائلون باعتباره بوجه كثيره و لكنها تؤل الى وجهين:

(الأول) و هو عمده ما تمسك به المبتون

ان ظهوره و ان كان في زمن المجلسى الأول و لكن الذى أخبرنا بالكتاب و رواه المجلسى هو الثقة الفاضل و المحدث الكامل القاضى السيد أمير حسين طاب ثراه [١] فإنه أول من اطلع عليه و استنسخه و قد استنسخه المجلسى من نسخته و هو ثقة فيصدق فى قوله لشمول أدله الخبر الواحد لخبره هذا.

(و فيه) ان اخباره هذا اما أن يكون مستندا إلى القرائن التى أوجبت حصول العلم العادى له من الخطوط الموجوده فيه للإمام «ع» و الإجازات المدونه فيه للاعلام على ما نقله المحدث المتبحر النورى فى المستدرک «١» عن المجلسى الأول.

و اما ان يكون مستندا الى اخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور بكون الكتاب للرضا «ع» كما فى المستدرک «٢» أيضا حيث قال: ان السيد الثقة الفاضل القاضى أمير حسين أخبر بأن هذا الكتاب له «ع» و أخبره بذلك أيضا ثقتان عدلان من أهل قم و هذا خبر صحيح داخل فى عموم ما دل على حجيه خبر العدل.

اما الطريق الأول فضعفه بين لان حصول العلم للسيد الأمجد و السند الأوحى من تلك القرائن على صححه النسبه لديه لا يوجب حصول العلم لنا باعتباره و عامه بذلك لا يفيد غيره بوجه و من الغرائب أن يتمسك لحجيه خبره هذا بعموم أدله أخبار الآحاد فان هذه العمومات لا- تشمل الأخبار الحدسيه و لو كان المخبر بها من الثقات و أغرب منه أن يقال ان المتيقن من الاخبار الحدسيه الخارجه عن هذه العمومات هى ما لا تعتمد على مبادئ محسوسه يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر و اما لو اعتمد على

مبادئ محسوسه يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما في الشجاعه و السخاوه و العداله بناء على تفسيرها بمعنى الملكه فلا يظن بأحد أن يتوقف في عموم أدله خبر العدل لها و اخبار السيد باعتبار الفقه الرضوى من قبيل الثانى لا الأول و وجه الغرابه فى هذه القول ان الاخبار بالأمور الحدسيه بواسطه أسبابها الحسيه إنما يكون مشمولاً لأدله الحجيه إذا كان بين الأسباب و مسيبتها ملازمه عاديه بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسيبات كما فى الأمثله المذكوره و اما إذا انتفت الملازمه العاديه فأدله حجيه الخير لا تشملها كما حقق ذلك فى علم الأصول و هذا الشرط مفقود فى موضوع البحث فان

[١] و هو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركى كما أشار إليه فى ج ٣ المستدرک ص ٣٥٤ ناقلاً عن الرياض الذى أستاذ هذه الصناعه و ما ذهب اليه صاحب الفصول و العلامه الطباطبائى من اتحادهما خطأ فاحش.

(١) راجع ج ٣ ص ٣٣٧.

(٢) راجع ج ٣ ص ٣٣٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤

الأمور التى استند إليها السيد فى اخباره قابله للمنع فإنه كيف يعلم احد ان الخطوط فى النسخه للإمام «ع» و ان الإجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصى إذن فإن الأمور المذكوره حدسيه لا حسيه، و أيضاً فلا ملازمه بينها و بين العلم بالنتيجه.

(فإن قلت) كيف يصح إنكار ما يدل على صدق نسبه الكتاب للإمام «ع» مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له «ع» مثلما قال فى أول الكتاب يقول عبد الله على بن موسى الرضا و فى بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت و أمرنى أبى وجدنا أمير المؤمنين «ع» و أروى عن أبى العالم،

الى غير ذلك من العبائر التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النورى جمله منها فى المستدرک «١» هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه و انفتاح باب الجعل و الفريه من المشمرين عن ساق الجدل للكذب على العتره الطاهره.

أفنسيت الأخبار المجهوله فى أمر الولاية كيف قامت و ان لكل واحد من الأئمه عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين.

و من هذا ظهر فساد توهم الصدق فى نسبه الكتاب من جهه موافقه تاريخه لزمان الرضا عليه السلام، و ثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من مجعولات الوضاعين فهل يصح أن نتمسك بقوله: نحن معاشر أهل البيت، أو جدنا أمير المؤمنين، لتصحيح كون الكتاب للإمام عليه السلام أ ليس احتمال كون مؤلفه رجلا- علويا بمكان من الإمكان (و اما الطريق الثانى) أعنى استناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم.

(ففيه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النورى فإنه مع نقله كلام المجلسى الأول بطوله الذى هو الأصل فى السماع عن السيد غفل عنه و سلك مسلكا آخر فقد قال المجلسى الأول كما فى المستدرک «٢» ثم حكى - أى السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالوا: ان هذه النسخه قد أتى بها من قم إلى مكه المشرفه و عليها خطوط العلماء و إجازاتهم و خط الامام عليه السلام فى عده مواضع قال: و القاضى أمير حسين قد أخذ من تلك النسخه و أتى بها الى بلدنا و انى استنسخت نسخه من كتابه. و هذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أفاده النورى.

و ثانيا

فننقل الكلام الى اخبار هذين العدلين فإن غايه ما يحصل لنا من أخبارهما كون الفقه الرضوى من جمله الأخبار المرسله فيتوجه عليه ما قدمناه فى روايه تحف العقول.

و مما يوهن حجيه خبر أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقة قول المجلسى الأول بعد

(١) راجع ج ٣ ص ٣٤٣.

(٢) راجع ج ص ٣٣٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥

كلامه المتقدم و العمده فى الاعتماد على هذا الكتاب مطابقه فتاوى على بن بابويه فى رسالته و فتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير فى بعض المواضع و من هذا الكتاب تبين عذر قدماء الأصحاب فيما أفتوا به.

و وجه الوهن انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجيه فى الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسى الأول: ان العمده فى إثباته هى مطابقته لفتوى الصدوقين، و بالجمله لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب.

(الأمر الثانى) مما تمسك به المثبتون

لنسبه الكتاب موافقته لرساله على بن بابويه الى ولده الصدوق و هى الكتاب المعروف بشرائع الصدوق و قد استند الى هذا الوجه بعض الأصحاب و عرفت ان المجلسى الأول من هؤلاء فقد جعل العمده فى تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجودا فى زمان الصدوق و معتمدا عليه عنده و لذا نقل عنه و ان لم يسم به.

(و فيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال أخذ مؤلفه ذلك من الرساله المذكوره بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جدا بل من المستحيل عاده ان يسند على بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو أو ابنه الصدوق الذى كتب لأجله هذه الرساله الى ان هذا

الكتاب من تأليف الرضا و هل يرضى احد ان ينسب مثل هذه السرقة إلى الصدوقين فلا بد و ان يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رساله على بن بابويه.

(و ربما قيل «١» ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذى كتبه الرضا لأحمد بن السكين الذى كان مقرباً عنده و هو بخطه «ع» موجود فى الطائف بمكة المعظمه فى جملة كتب السيد عليخان و عليه إجازات العلماء و خطوطهم و هذه النسخه بالخط الكوفى و تاريخها عام مائتين من الهجره و بعد ان نقل المحدث النورى هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله: و من هنا يتضح ان من عدم الاطلاع و من قله الخبره ان يقال ظهور الكتاب إنما كان فى زمن أمير حسين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين و لا أثر.

(أقول) نحن لا ندعى انه لم يكن للرضا «ع» كتاب و آثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لإثبات ان هذا الكتاب الذى عندنا كان له عليه السلام و انه هو الذى كان موجوداً فى مكتبه السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظه أن ظهوره كان من قم كما عرفت و من هنا يعلم ان نقد النورى للقول بظهوره فى زمن أمير حسين

(١) ملخص ما نقله النورى فى ج ٣ المستدرک ص ٣٤٠ عن كتاب رياض العلماء.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦

ناشئ من عدم التأمل.

ثم انه مع الغض عن جميع ما ذكرناه فان فى الكتاب قرائن قطعيه تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رساله عمليه ذكرت فيها الفتاوى و الروايات بعنوان الإفتاء كما يظهر لمن

يلاحظه كيف و أكثر رواياته اما بعنوان روى و راوى و نحوهما، و اما نقل عن الرواه خصوصا فى آخر الكتاب فإنه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابي عمير و زراره و الحلبي و صفوان و محمد بن مسلم و منصور و غيرهم.

على ان فيه عبارات يقبح صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلنى الله من السوء فداك و قوله فى باب القدر «١» صف لى منزلتين فان هذا القول ظاهر فى جهل القائل و هو مستحيل فى حق الامام «ع» الى غير ذلك و قد نقل جمله منها فى المستدرک «٢» مع انه ذكر فيه [١] من الاحكام المتناقضه و ما يخالف مذهب الشيعة بكثير و حملها على التقيه بديهى الفساد لما ورد فى هذا الكتاب أيضا مما يخالفها بل تكذيبهم و الإزراء عليهم كما فى المتعه [٢] و الالتزام بالتفصيل «٣» بأن بعض الكتاب إملاء منه «ع» و بعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري و ان موارد التقيه فى الكتاب إنما هى فيما سمع منه عليه السلام تكلف فى تكلف و قول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب، و قد أجاد صاحب الفصول فى بعض ما افاده [٣] هنا فليراجع إذن فقد حق القول انه لو أنيطت الأحكام الشرعيه بمثل هذه المدارك

[١] فى باب اللباس و ما لا يجوز فيه الصلاه ص ١٧ قال: يجوز الصلاه فى سنجاب و سنور و فنك، و فى باب اللباس و ما يكره فيه الصلاه ص ٤٢ قال: جلد الميته دباغته طهارته و قد يجوز الصلاه فيما لم تنبتة الأرض و لم يحل أكله مثل السنجاب و الفنك و السنور، و

فى باب المواقيت ص ٤ قال: و ان غسلت قدميك و نسيت المسح عليها فان ذلك يجزيك لأنك قد أتيت بأكثر ما عليك و قد ذكر الله الجميع فى القرآن.

[٢] و فى باب المتعه ص ٦٧ محمد بن أبى عمير عن ابن أذينة عن زراره قال: جاء عبد الله بن عمير الى أبى جعفر «ع» فقال: ما تقول فى متعه النساء؟ فقال: أحلها الله فى كتابه و على لسان نبيه فهى حلال الى يوم القيامة، فقال: يا أبا جعفر مثلك يقول هذا و قد حرمها أمير المؤمنين عمر فقال و ان كان فعل فقال انى أعينك ان تحل شيئاً قد حرمه عمر فقال فأنت على قول صاحبك و انا على قول رسول الله (ص) فهلم الا- عنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك أن نساؤك و بناتك و أخواتك و بنات عمك يفعن فأعرض عنه أبو جعفر «ع» و عن مقاله حين ذكر نسائه و بنات عمه.

[٣] راجع الفصول فصل انه لا يكفى عندنا فى حجيه الروايه مجرد وجودها فى الكتب الأربعة من فصول حجيه اخبار الأحاد ص ٣١٢

(١) ص ٤٨.

(٢) ج ٣ ص ٣٥٠.

(٣) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧

فبين أيدينا البخارى و مسند احمد و صحيح مسلم و على هذا فعلى الفقه السلام.

و اما توهم انجبار رواياته بالشهره إذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه فى روايه تحف العقول (و ربما يتخيل) اعتبار الكتاب لأجل عمل جملة من الأكابر عليه كالمجلسيين و غيرهما و لكنه فاسد لأنهم قد استندوا فى عملهم هذا

بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها بما لا مزيد عليه.

(و اما الجبهه الثانيه) [عدم إمكان الاستناد بهذه الروايه]

فمع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و الالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن الاستناد بهذه الروايه [١] التي نقلها العلامة الأنصاري «ره» في شىء من المباحث و ذلك لوجوه (الأول) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فإن الروايه صريحه بحرمة استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الإمساك مع انه لم يفت به أحد فيما نعلم و كيف يفتوه فقيه أو متفقه بحرمة إمساك الدم و الميتة و لحوم السباع كما ان ذلك مقتضى الروايه إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها.

(الثاني) ان مقتضى قوله (فحرام ضار للجسم و فساد للنفس) أن الضابطه فى تحريم هذه الأمور المذكوره فى الروايه هو أضرارها للجسم كما ان المناط فى جوازها عدم أضرارها له مع ان جملها ليس بضار للجسم كالملابس و المناكح و أكثر المشارب و المآكل ان لم يكن كلها كذلك و على فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعده فإنه لا شبهه ان كثيرا من هذه الاستعمالات للأشياء المحرمه لا تكون مضره قطعا كوضع اليد عليها مثلا أو الأكل منها قليلا أو شد اليد بجلد الميتة و شعر الخنزير و إنما المضره هى مرتبه خاصه من الاستعمالات بجميع الأشخاص و الأزمان و الأمكنه و الكميّه فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع

[١] اعلم يرحمك الله ان كل مأثور به مما هو من (و فى البحار مما هن «أو» هون) على العباد و قوام لهم فى أمورهم من وجوه الصلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون فهذا كله حلال

بيعه و شرائه و هبته و عاريتة و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهه أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه لوجه الفساد مثل الميتة و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم و فساد للنفس. ضعيفه كما عرفت. راجع فقه الرضا عليه السلام باب التجاره ص ٣٤ و ج ٢٣ البحار ص ١٦ و ج ٢ المستدرک باب تحريم التکسب، مما يكتسب به ص ٤٢٥.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ١٨

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» «١»: (فما أسکر كثيره فقليله حرام) للزم من ذلك القول بحرمه جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فان كل واحد من هذه المباحات لا بد و أن يكون مضرا في الجملة و لو باستعمال الشئ الكثیر منه.

على ان الأحكام الشرعيه بناء على مسلك العدليه تدور مدار ملاكاتها الواقعيه من المصالح و المفاسد و اما المنافع و المضار فهي خارجه عن حدودها، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعا للأحكام إلا ان ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام.

(الثالث) ان ظاهر الروايه هو حرمه بيع الأمور المذكوره تحريما تكليفيا كما تقدم نظير ذلك في روايه تحف العقول و كلامنا في الحرمة الوضعيه.

[في اعتبار كتاب دعائم الإسلام]

اشاره

قوله و عن دعائم الإسلام

أقول أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب ان صاحبه أبا حنيفه النعمان حيث كان رجلا إماميا اثني عشريا جليلا-فاضلا فقيها و من جمله النوايغ في عصره بل كان فريدا في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشموله لأدله حجيه خبر العدل الإمامي.

(و الذي)

ينبغي أن يقال انه لا شبهه في علو مكانه أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الإسلام و غيره من الكتب الكثيره و نبوغه في العلم و الفضل و الفقه و الحديث على ما نطقت به التواريخ و كتب الرجال و كتابه هذا كما لا شبهه في كونه إماميا في الجملة فإنه كان مالكي الأصل فتبصر و صار شيعيا إماميا كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته و تاريخه كالبهار [١] و تنقيح المقال للمامقاني «٢» و سفينه البحار [٢]

[١] ج ١ ص ١٥ قال: قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق و قد ظهر لنا انه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدوله الإسماعيليه.

[٢] ماده حنف: أبو حنيفة الشيعه هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيا أو لا ثم اهتدى و صار إماميا و صنف على طريق الشيعه كتبها منها كتاب دعائم الإسلام و في كتاب دائره المعاني: أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمه الفضلاء المشار إليهم ذكره الإمام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم و الفقه و الدين و النبيل على مالا مزيد عليه.

و له عدده مصنفات منها كتاب اختلاف أصول المذهب و غيره و كان مالكي المذهب ثم انتقل الى مذهب الإماميه.

و قال ابن زولاق: كان في غاية الفضل من أهل القرآن و العلم بمعانيه عالما بوجوه الفقه و علم اختلاف الفقهاء و اللغه و الشعر و المعرفه بأيام الناس مع عقل و انصاف و ألف لأهل البيت من الكتب آلاف أوراق بأحسن تأليف و

أفصح سجع و عمل فى المناقب و المثالب كتابا حسنا و له رد على المخالفين له رد على أبى حنيفه و مالك و الشافعى و على بن سريج و كتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت «ع» و له القصيده الفقيهيه لقبها بالمنتخبه و كان ملازما صحبه المعز العلوى توفى سنه ٣٦٣.

و كان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن على بن النعمان و أبو عبد الله محمد بن النعمان.

(١) راجع ج ١١ الوافى باب ١٥٦ ان كل مسكر حرام ص ٨٢.

(٢) ج ٣ ص ٢٧٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩

و المستدرک «١» و تأسيس الشيعه للسيد حسن الصدر «٢» و غيرها و قد نقلوا عن أئمه التاريخ و الرجال كونه إماميا و على هذا فلا يصغى الى قول ابن شهر آشوب فى المعالم انه لم يكن إماميا على ما فى تنقيح المقال.

إلا أن الذى يقتضيه الإنصاف إنا لم نجد بعد الفحص و البحث من يصرح بكونه ثقه و لا اثنى عشريا و إن كان المحدث النورى قد أتعب نفسه فى إثباتهما و بالغ فى اعتبار الكتاب و مع هذا الجهد و المبالغه لم يأتى بشىء تركن اليه النفس و يطمئن به القلب و لعل كلام السيد فى الروضات «٣» ينظر الى ما ذكرناه حيث قال: و لكن الظاهر عندى انه لم يكن من الإماميه الحقه و حينئذ فكيف يمكن إثبات حجيه رواياته بأدله حجيه خبر العدل.

و على تقدير تسليم وثاقته و كونه إماميا اثنى عشريا فلا يخرج بذلك ما احتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حجيته للإرسال.

و أما توهم انجباره بالشهره أو بموافقه أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمره فقد تقدم جوابهما فى ذيل روايه

تحف العقول.

(فان قلت) إذا سلمنا وثاقه أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحججه كتابه لأنه قال في أوله: نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقاً إجمالياً لما أسقطه من الرواه.

(قلت) نعم و لكن ثبوت الصحه عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الروايه بما لا نكتفى به نحن و الحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار «٤» ان رواياته إنما تصلح للتأكيد و التأييد فقط.

(إزاحه شبهه) و قد التجأ المحدث النورى «٥» في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه

(١) ج ٣ خاتمه الكتاب في الفائدة الثانيه ص ٣١٣.

(٢) ص ٣٨٢.

(٣) ص ٧٢٧.

(٤) ج ١ ص ١٥.

(٥) ج ٣ المستدرك ص ٢١٥

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠.

بمذهب الإسماعيليه و إثبات كونه ثقه اثني عشريا الى بيان نبذه من عقائد الإسماعيليه الفاسده كقولهم بأن محمد بن إسماعيل حتى لم يمت و يبعث برساله و شرع جديد ينسخ به شريعته محمد و انه من اولى العزم و أولو العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع و الأرضين سبع و بدن الإنسان سبع و الأئمة سبع و قلبهم محمد بن إسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان و كتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنيه و أثبت إمامه الأئمة الطاهره و كونهم مفترضى الطاعه و لم يصرح بإسماعيل و لا بابنه محمد و مع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعده من من الإسماعيليه، انتهى ملخص كلامه.

(و فيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبه و العقائده الفاسده و تصريحه بكفر الباطنيه لا يستلزم عدم كونه من الإسماعيليه لأن الباطنيه

قسم منهم و ليس كل اسماعيلي من الباطنيه و ان عدم ذكره إسماعيل و ابنه في عداد الأئمه لا يكشف عن عدم عقيدته بإمامتهما مع ان عقائده الاسماعيلين لم تصل إلينا بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم و لقد صادفت زعيما من زعمائهم في الحضرة الشريفه فسألته عن ولي الأمر و الحجه المنتظر «ع» هل هو حي أو ميت فقال هو لا حي و لا ميت بل يولد من امرأه قرشيه لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ما تذهب إليه الباطنيه في محمد بن إسماعيل.

(كشف حقيقه) لا ينقضى تعجبي من المحدث المتبحر النورى حيث قال في المستدرک «١» ما ملخصه: ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا و معه موافق معروف من الشيعة إلا في إنكار المتعه فليس له موافق عليه، ثم حمل إنكاره هذا على التقيه و جعل القرينه على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتع للمطلقه ثلاثا و ما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الإحصان لا- يتحقق بالمتع فإن المتعه لو لم تكن جائزه عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه و تكون من قبيل ذكر الزنا فيهما و لا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لا يتحقق به التحليل و الإحصان.

(و وجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيره تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية و لم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة و قد ذكرنا في الحاشيه [١] أنموذجا من هذه المخالفات لتكون حجه على منكرها.

[١] منها ما ذكره في المتعه و انها ليست بمشروعه، منها ما ذكره في ضمن ما

يسجد عليه المصلى قال: و عن جعفر بن محمد «ع» انه رخص فى الصلاه على ثياب الصوف و كلما يجوز لباسه و الصلاه فيه يجوز السجود عليه فاذا جاز لباس الثوب الصوف و الصلاه فيه فلذلك مما يسجد عليه و منها ما قال فى الوضوء انه من بدأ بالمياسير من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً و صلى لم تفسد صلاته.

و منها ما فى نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذى ينقض الوضوء الى أن قال المذى و قال بعد أسطر و رأوا ان كلما خرج من مخرج الغائط و من مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء و ينقض الوضوء و منها ما قال فى المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً و صلى لم تفسد صلاته. و منها ما قال فى صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً و مدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقه من الجبهه ثم يمار يديه من وسط الرأس إلى آخر الشعر من القفا و يمسخ من ذلك الأذنين ظاهرهما و باطنهما.

و منها ما قال فى هذا الباب و من غسل رجليه تنظفاً و مبالغه فى الوضوء و لا بتغاء الفضل و خلل أصابعه فقد أحسن.

و منها ما قال فى الوضوء التجديدى ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لا شىء عليه و قد روينا عن على بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء و السائل معه فنزل و توضأ و مسح على الخفين و على

عمامته و قال هذا وضوء من لم يحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة و ليس المقام مناسباً لذكره أجمع و من أراد الاطلاع عليه فليراجع إلى دعائم الإسلام.

(١) ج ٣ ص ٣١٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١

(و ثانيا) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منهما جواز المتعه لا يدل على التزامه بالجواز و نسبه ذلك إليه محتاجه إلى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلهما ملتفتا الى ما يستفاد منهما من مشروعيه المتعه فإن من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصورا على نفي التحليل و الإحصان بالمتعه كنفيهما بالشبهه مع عدم التفاته إلى جهه أخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن في حقه مثل هذا الاحتمال.

(اما) ان المتعه بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا و لا معنى له.

(فيدفعه) ان ذكر المتعه يكون من قبيل ذكر الشبهه في البابين و لا خفاء فيه و لا معنى للتهويل به.

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالروايه التي

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢

ذكرها المصنف [١] هنا لا يمكن الاستناد إليها بالخصوص لأن قوله فيها (و ما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضى حرمه بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهه ما مع انه ليس بحرام قطعاً على ان الظاهر منه هي الحرمة التكليفيه مع أنها منتفیه جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها و شرائها و إنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعيه ليس إلا فلا تكون الروايه معموله بها.

[القول في صحه النبوي المشهور و سقمه]

اشاره

قوله و في النبوي المشهور

أقول توضيح الكلام في صحه الحديث و سقمه يقع في مقامين الأول في سنده و الثاني في دلالته،

أما الأول [في سنده]

فالكلام فيه من جهتين الأولى في حجيته عند العامة و الثانية في حجيته عند الخاصة.

أما الكلام في الجهة الأولى [حجيته عند العامة]

فإن هذا النبوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضيه الشحوم المحرمه على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين إحداهما عن جابر و الثانية عن عمر و قد ذكر في ذيل بعض الروايات [٢] التي عن ابن عباس قوله «ص»: (ان الله إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه) مع اضافته لفظ (أكل) و على هذا فيكون غير النبوي المشهور.

(نعم) ورد في مسند أحمد [٣] بإسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (ان الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) بإسقاط لفظ (أكل) إلا ان أصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن

[١] عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» انه قال: الحلال من البيوع كلما هو حلال من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و صلاح و مباح لهم الانتفاع به و ما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه. راجع ج ٢ المستدرک باب ٢ جواز التكسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦.

[٢] عن ابن عباس قال: رأيت رسول الله «ص» جالسا عند الركن فرفع بصره الى السماء فضحك و قال: لعن الله اليهود- ثلاثا- ان الله حرم عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا أثمانها ان الله إذا حرم على قوم أكل شىء حرم عليهم ثمنه، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبى بكر أحمد بن الحسين بن على الشافعى البيهقى ص ١٣ و ج ١ مسند

أحمد ص ٢٤٧ و ص ٢٩٣ و ج ٢ المستدرک باب ٦ جواز بيع الزيت النجس، مما يكتسب به ص ٤٢٧، و ج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر و الميته ص ١٠٣.

[٣] عن ابن عباس ان النبي «ص» قال: لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها و ان الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه، راجع ج ١ ص ٣٢٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣

ابن عباس كما أشرنا إلى مصدره في الحاشيه، نعم قد أورده الفقهاء من العامه [١] و الخاصه [٢] في كتبهم الاستدلاليه كثيرا مع إسقاط كلمه أكل تأييدا لمرامهم.

و حاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها و إطباق أصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل و اتصال السند فيما يشتمل عليه و فيما لا يشتمل عليه الى ابن عباس و موافقه أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد و ان النبوى مشتمل على كلمه أكل.

(و اما الجبهه الثانيه) [حجته عند الخاصه]

فالنبوى و إن اشتهرت روايته في ألسنه أصحابنا في كتبهم قديما و حديثا متضمنه لكلمه أكل تاره و بدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله مرسلا و العذر فيه أنهم أخذوه من كتب العامه لعدم وجوده في أصولهم.

و حيث أثبتنا في الجبهه الاولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمه أكل كان اللازم علينا ملاحظه ما ثبت عندهم و إذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوى المشهور روايه فكيف بانجبار ضعفه بعمل المشهور.

(و اما المقام الثاني) [في دلالتة]

فبعد ما عرفت ان الثابت عند العامه و الخاصه اشتمال الروايه على كلمه أكل كان عمومه متروكا عند الفريقين فان كثيرا من الأمور يحرم أكله و لا يحرم بيعه و من هنا قال في جوهر النقى حاشيه البيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمه «أكل»: قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقا بجواز بيع الآدمي و الحمار و السنور و نحوها.

[١] راجع حياه الحيوان للدميري ماده الحمام ذيل الحكم قال: و اما بيع ذرق الحمام و سرجين البهائم المأكوله و غيرها فباطل و ثمنه حرام هذا مذهبا الى ان قال و احتج أصحابنا بحدث ابن عباس ان الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه و هو حديث صحيح رواه أبو داود بإسناد صحيح و هو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمه أكل فلاحظ، و ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٧ استدلال به على حرمه بيع الخمر، و غيرهما من كتبهم الاستدلاليه.

[٢] راجع ج ٢٣ البحار ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبعي، و ج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص

٢٢٥ استدلال به على حرمه بيع السرجين النجس، و ج ٢ الخلاف الأظعمه ص ٢١٢ استدلال به على حرمه بيع الدهن المتنجس و ج ٢ المستند ص ٣٣١ استدلال به على حرمه بيع الخمر، و الغنيه أول البيع، و غيرها من الكتب من غير أصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفه السند اما ما في كتب العامه فواضح، و اما ما في كتب الخاصه فللارسال.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤

(تبيين) لو فرضنا ثبوت النبوى على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضا للإرسال و عدم انجباره بالشهره و غيرها و ذلك لأن تحريم الشىء الذى يستلزم تحريم ثمنه اما أن يراد به تحريم جميع منافع ذلك الشىء و اما تحريم منفعه الظاهره و اما تحريم منفعه النادره و لو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى و إن كان و جيهها و موافقها لمذهب الشيعه لقولهم بأن ما يحرم جميع منفعه أو منفعه الظاهره يحرم بيعه إلا ان إثبات اعتمادهم فى فتياهم بذلك على النبوى مشكل و ذلك للوثوق بأن مستندهم فى تلك الفتيا ليس هو النبوى بل هو ما سيأتى فى البيع من اعتبار المالىه فى العوضين لأن مالىه الأشياء إنما هى باعتبار المنافع الموجوده فيها الموجهه لرغبه العقلاء و تنافسهم فيها فما يكون عديما لجميع المنافع أو للمنافع الظاهره لا تكون له مالىه و إذن فليست هنا شهره فتوائيه مستنده الى النبوى لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الأصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف و لم يكن فى البين ما يصلح لاستنادهم اليه.

(و اما على الثالث) فالحرمه لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار

النبوى بفتياهم «فتحمل» انه لا- يكون شىء من الروايات العامه التى ذكرها المصنف دليلا فى المسائل الآتية بل لا بد فى كل مسأله من ملاحظه مداركها فان كان فيها ما يدل على المنع أخذ به وإلا فالعمومات الداله على صحه العقود كقوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَتِجَارَةٌ عَن تِجَارَةٍ مُحْكَمَةٌ كَمَا تَقَدَّمَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ.

بطلان المعامله على الأعمال المحرمه

«تمهيد» لا يخفى عليك ان محل كلامنا فى المسائل الآتية انما هو فى الأعيان المحرمه من الخمر و الخنزير و الميته و نحوها.

و اما الأعمال المحرمه كالزنا و النميمه و الكذب و الغيبه فيكفى فى فساد المعامله عليها الأدله الداله على تحريمها لان مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرمه و مقتضى أدله تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها و إيقاف الحركه نحوها فاجتماعهما فى مراحل الامتثال من المستحيلات العقليه و على أقل التقادير فإن أدله صحه العقود و وجوب الوفاء بها مختصه بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغا فى نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمه العمل فى نفسه.

و بما ذكرنا يظهر ان الوجه فى فساد المعامله على الأعمال المحرمه هو استحاله الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعامله و بين حرمه هذه الأعمال أو الحكومه العرفيه المذكوره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥

و ربما يظهر من كلام شيخنا الأستاذ «١» فى حكم الأجره على الواجبات ان الوجه فى ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمه من الأموال أو عدم إمكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذى يأخذ الأجير أو العامل بإزائه الأجره و الجعل ملكا له بأن لا يكون

مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعى عليه، و بملاحظه ما تقدم يظهر لك ما فيه فإنك قد عرفت ان صحه المعامله عليها و وجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسيه سواء اعتبرنا المالىه أو القدره على التسليم فى صحه العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك.

تقسيم المكاسب إلى الثلاثة أو الخمسه

قوله قد جرت عاده غير واحد على تقسيم المكاسب

أقول المكاسب جمع مكسب و هو مفعول من الكسب اما مصدر ميمى بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب

قوله مما ندب اليه الشرع

أقول أى أمر به بالأمر الاستجابى و قد أشار بذلك الى الأخبار الوارده فى استحباب الرعى [١] و الزرع [٢].

قوله فتأمل

أقول لعله إشاره الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

[١] عن العيون. محمد بن عطيه قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: ان الله عز و جل أحب لأنبيائه من الاعمال الحرث و الرعى لثلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. راجع ج ٥ البحار ص ١٨ و ج ٢٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩. عن العيون. عقبه عن أبى عبد الله «ع» قال: ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس. راجع ج ٥ البحار ص ١٨. و فى الحديث انه (ص) قال: ما من نبى إلا و قد رعى الغنم قيل و أنت يا رسول الله؟ قال: و أنا. راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣.

[٢] كا. محمد بن عطيه قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: ان الله عز و جل اختار لأنبيائه الحرث و الزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. مرسله. كما و يب. سهل بن زياد رفعه قال: قال أبو عبد الله «ع»:

ان الله جعل أرزاق أنبيائه فى الزرع و الضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء. ضعيفه لسهل و مرفوعه.

كما. سيابه عن أبى عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعه مكروهه فقال له ازرعوا و اغرسوا فلا- و الله ما عمل الناس عملا- أحب و لا أطيب منه و الله ليزرعن الزرع و ليغرسن النخل بعد خروج الدجال. مجهوله لسيابه.

كما. يزيد بن هارون الواسطى قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: الزارعون كنوز الأنام يزرعون طيبا أخرجه الله عز و جل و هم يوم القيامة أحسن الناس مقاما و أقربهم منزله يدعون المباركين. مجهوله ليزيد بن هارون. راجع ج ١ كا باب ١٢٥ فضل الزراعه ص ٤٠٣ و ج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع. من المساقاه. و ج ١٠ الوافى باب ٢٣ فضل الزراعه ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجاره ص ١٨٢.

يب. يزيد بن هارون الواسطى قال: سألت جعفر بن محمد «ع» عن الفلاحين فقال:

هم الزارعون كنوز الله فى أرضه و ما فى الأعمال شىء أحب الى الله من الزراعه و ما بعث الله نبيا إلا زراعا إلا إدريس «ع» فإنه كان خياطا. مجهوله ليزيد بن هارون. راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الغرس و الزرع. من مقدمات التجاره. و الباب ٢٣ المتقدم من الوافى ثم ان الاخبار فى فضل الزرع و الغرس كثيره من الخاصه كالروايات المذكوره و غيرها فى الأبواب المزبوره و غيرها، و من العامه و قد أخرجها البيهقى فى ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧، و البخارى فى ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه.

«أقول» ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالمحقق في الشرائع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر و مكروه كبيع الأكفان و مباح كبيع الأشياء المباحه و أهملوا ذكر الواجب و المستحب بناء على عدم وجودهما في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع و الرعى و للواجب بالصناعات الواجبه كفايه إذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا إذا لم يوجد غير واحد.

(وفيه) ان الأمثله المذكوره لا تدل على شىء من مراده، إما الزراعه فاستحبابها إنما هو من جهه إيكال الأمر الى الله و انتظار الفرج منه كما فى روايه العياشى [١].

و اما الرعايه فاستحبابها لما فيها من استكمال النفس و تحصيل الأخلاق الحسنه و تمرين الطبع على اداره شؤون الرعيه و ازاله الأوصاف الرذيله من السبعيه و البهيميه فان من مصرف برهه من الزمان فى تربيه الحيوان صار قابلا لإداره الإنسان و من هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاه للاغنام كما فى روايه عقبه المتقدمه (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس) و فى النبوى المتقدم (ما من نبى إلا- و قد رعى الغنم قيل و أنت يا رسول الله قال و أنا) و على كل حال فالزراعه و الرعى مستحبان فى أنفسهما بما انهما فعلاان صادران من

[١] عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبي عبد الله «ع» فى قول الله و على الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون، مهمله لحسين بن ظريف، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع، من

المكلف لا بعنوان التكسب بهما كما هو محل الكلام فلا يصلحان مثلا لما نحن فيه.

(و اما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الأمور المباحه و لا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلا عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحا، نعم إنما يطرد عليها الوجوب إذا كان تركها يوجب إخلالا بالنظام و حينئذ يكون التصدي لها واجبا كفاثيا أو عينيا و هذا غير كونها واجبه بعنوان التكسب.

(أزاله شبهه) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهه أداء تركها ان اختلال النظام يقتضى أن يكون التكسب بها مجانيا و لكن هذا يفضى الى الإخلال بالنظام أيضا و مقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الأجره و على ذلك فتكون مثلا لما نحن فيه.

(و لكن يرد عليه) أولا ان هذا ليس إلا التزاما بوجوبها لأجل حفظ النظام و عليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجبا.

(و ثانيا) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبعه المطلقه العاريه عن لحاظ المجانيه و غيرها و ما يخل بالنظام إنما هو إيجاب العمل مجانا لا ما هو الجامع بينه و بين غيره و لا ملازمه بين عدم وجوب الصناعات مجانا و بين وجوب الجامع غير المقيد بحصه خاصه من الطبعه و من هنا نقول يجب الاقدام عليها عينا أو كفايه من حيث هي صناعه يخل بتركها النظام سواء كانت عليها أجره أم لا.

(و التحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثليث الأقسام كما تقدم و إن كان بلحاظ فعل المكلف و العناوين الثانويه الطاريه عليه فلا مانع من التخميس و لا يخفى عليك انه إذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات

بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد و بالكسب لقضاء الدين أو الإنفاق على العيال و نحو ذلك.

(لا يقال) إذا ملك الكافر عبدا مسلما وجب بيعه عليه و يكون بيعه هذا من قبيل الاكتساب بالواجب.

(فإنه يقال) الواجب هنا فى الحقيقه هو إزاله ملكيه الكافر للمسلم و بيع العبد المسلم إنما وجب لذلك و يدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كالعق و الهبه أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨

معنى حرمه الاكتساب تكليفا

اشاره

قوله: و معنى حرمه الاكتساب.

أقول الحرمة المتعلقة بالمعامله اما أن تكون وضعيه و اما أن تكون تكليفيه و بينهما عموم من وجه، فالبيع وقت الندى لصلاه الجمعه حرام تكليفا و البيع الغررى حرام وضعيا و بيع الخمر حرام وضعيا و تكليفا و كلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفيه فى البيع.

(إذا عرفت هذا)

فاعلم ان حرمه البيع تكليفا تصور على وجوه.

الأول ما أفاده المحقق الايروانى فى حاشيته

و هو ان معنى حرمه الاكتساب هو إنشاء النقل و الانتقال بقصد ترتب أثر المعامله أعنى التسليم و التسليم للمبيع و الثمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الإنشاء الساذج بالحرمة.

(و فيه) ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم و التسلم إنما يتم فى الجملة لا فى جميع البيوع المحرمة، و تحقيقه ان النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثه أقسام: الأول أن يكون النهى عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهى عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين فإن النهى عنه إنما هو لانطباق عنوان تقويه الكفر عليه و يدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم إذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين و لهذا حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضا كإجارته عليهم و هبته لهم و إعارته إياهم إذا لزم منه المحذور المذكور.

و من هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم و بين عنوان تقويه الكفر و إعانته عموما من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم و لا يلزم منه تقويتهم كبيعه منهم حال الصلح مثلا أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين و لكن بشرط تأخير التسليم الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور و لكن يؤخذ التسليم قهرا عليهم فان هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها اعانه كفر على

قد تحصل تقويه الكفر على الإسلام بغير البيع كالإجاره السلاح عليهم أو هبته منهم، وقد يجتمعان و إذن فتعلق النهى بتقويه الكفر على الإسلام لا يستلزم حرمه بيع السلاح لأعداء الدين إلا فى ماده الاجتماع، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجا لتوجه الالتزام بحرمه بيع السلاح منهم مطلقا و لكنك عرفت ان الأمر على خلافه.

(و الثانى) أن يتوجه النهى إلى المعامله من جهه تعلقها بشىء مبعوض كالنهي عن بيع الخمر و الخنزير و الصليب و الصنم و آلات القمار و غيرها من الآلات المحرمه فإن النهى عن بيع تلك الأمور إنما هو لمبعوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعامله كما فى القسم الأول.

(و الثالث) أن يكون النهى عن المعامله باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النداء

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩

لصلاه الجمع و النهى عن بيع المصحف و المسلم من الكافر بناء على حرمه بيعهما منه فإن النهى عن البيع فى هذا القسم ليس بلحاظ العنوانين الطاريه عليه و لا بلحاظ مبعوضيه متعلقه بل لأجل مبعوضيه نفسه.

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان تقييد موضوع حرمه البيع بالتسليم و التسلم المستلزم لتقييد أدله تحريمه إنما يتم فى القسم الأول فقط دون الثانى و الثالث فلا بد فيهما من الأخذ بإطلاق أدله التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم ما دل على حرمه الإعانه على الإثم أو الملازمه بين حرمه الشىء و حرمه مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمه البيع بالتسليم و التسلم فإن الإعانه على الإثم و المقدميه إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم و التسلم.

(الوجه الثانى) أن يراد من حرمه البيع إيجاده بقصد ترتب إمضاء العرف و الشرع عليه

بحيث لا يكفى مجرد صدوره من البائع حاليا

عن ذلك القصد.

(و فيه) انه لا وجه لتقييد موضوع حرمه البيع بذلك أيضا لما مر من إطلاق أدله تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها و من هنا لو باع أحد شيئا من الأعيان المحرمة كالخمر مثلا مع علمه بكونه منهيها عنه فقد ارتكب فعلا محرما و إن كان غافلا عن قصد ترتب إمضاء الشرع و العرف عليه فإنه لا دليل على دخاله قصد امضائهما في حرمه بيع الخمر.

(الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري

و حاصل كلامه ان المراد من حرمه البيع حرمه النقل و الانتقال مقيده بقصد ترتب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب و آلات القمار للعب و الصليب و الصنم للتعبد بهما.

(و فيه) ان تقييد ما دل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذا البيع كغيره من الأفعال إذا حكم الشارع بحرمة و جب التمسك بإطلاق دليله حتى يثبت له المقيد، نعم لو كان الدليل على حرمه البيع هو ما تقدمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمه الشيء و حرمه مقدمته أو عموم ما دل على تحريم الإعانة على الإثم لثم ما ذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك.

(و اما) ما في المتن من دعوى انصراف الأدله إلى صورته قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية، و نظيرها أن يدعى انصراف أدله تحريم الزنا مثلا إلى ذات البعل و الالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعى تأسيس فقه جديد، نعم لدخاله قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمه البيع و حليته في مثل بيع الصليب و الصنم وجه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمه البيع بقصد ترتب الأثر

المحرم عليه فان من الجائز قطعاً إعطاء الدرهم للخمر و أخذ خمره للاهراق مثلاً.

(فإنه يقال) ان ذلك و إن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل معامله بل هو من أنحاء النهى عن المنكر و قطع ماده الفساد.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحليه البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة، بيان ذلك ان البيع ليس عبارته عن الإنشاء الساذج سواء كان الإنشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الأصوليين أم كان بمعنى إظهار ما فى النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا و إلا- لزم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد، و لا- ان البيع عبارته عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر و إلا- لزم صدق البائع على من اعتبر ملكيه ماله لشخص آخر فى مقابل الثمن و ان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكيه ذلك المال للمشتري بذاك الاعتبار الساذج الحالى من المبرز، بل حقيقه البيع عبارته عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع إظهاره بمبرز خارجي سواء تعلق به الإمضاء من الشرع و العرف أم لم يتعلق بل سواء كان فى العالم شرع و عرف أم لم يكن، و إذن فذلك المعنى هو الذى يكون موضوعاً لحرمة البيع و هو الذى يكون موضوعاً لحليته و هكذا الكلام فى سائر المعاملات كما حققناه فى الأصول و سيأتى التعرض له فى أول البيع ان شاء الله.

قوله: فهو متفرع على فساد البيع.

أقول بعد أن أثبتنا ان موضوع الحليه و الحرمة فى المعاملات شىء واحد و ان ترتب الأثر على معامله من النقل و الانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها، و بعد أن أوضحنا عند

التكلم فى الروايات العامه المتقدمه ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعيه ظهر لك بطلان ما ذهب اليه المشهور من ان حرمة المعامله تستلزم فسادها، كما ظهر بطلان ما نسب الى أبى حنيفة من ان حرمة المعامله تستلزم صحتها، وانه لا بد فى إثبات صحتها و فسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية و قد أوضحناه فى الأصول، و تترتب على ذلك ثمرات مهمه فى المباحث الآتية.

قوله: اما لو قصد الأثر المحلل.

أقول قد بينا ان البيع المحرم لا- يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع، و ان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذا فى موضوع تحريم البيع فلا- مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله، نعم لو قصد حلته شرعا مع كونه محرما لتوجه عليه التحريم من جهة التشريع أيضا كما ان الأمر كذلك فى سائر المحرمات المعلومه إذا أتى بها بعنوان الإباحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١

معنى حرمة الاكتساب وضعيا

لا- يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعيه فى العقود عباره عن فساد المعامله و بطلانها بحيث لا يترتب عليها أثر من الآثار، و ان الفاسد و الباطل عندنا و عند غير الحنفية بمعنى واحد و هو ما اختل فى تلك المعامله شىء من الشروط التى اعتبرها الشارع ركنا لها بحيث يلزم من انتفائها انتفاء المشروط فى نظر الشارع.

و اما عند الحنفية «١» فان الباطل و الفاسد فى البيع مختلفان فلكل واحد منهما معنى يغاير معنى الآخر، فالباطل هو ما اختل ركنه أو محله و ركن العقد هو الإيجاب و القبول كما تقدم، فإذا اختل ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا

يعقل كان البيع باطلا غير منعقد، و كذلك إذا اختل المحل و هو المبيع كأن كان ميتة أو دما أو خنزيرا فان البيع يكون باطلا.

و اما الفاسد فهو ما اختل فيه غير الركن و المحل كما إذا وقع خلل فى الثمن بأن كان خمرا، فإذا اشترى سلعه يصح بيعها و جعل ثمنها خمرا انعقد البيع فاسدا ينفذ بقبض المبيع، و لكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر، و كذلك إذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما إذا باع شيئا مغصوبا منه لا يقدر على تسليمه، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتى، فإن البيع فى كل هذه الأحوال يكون فاسدا لا باطلا، و يعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعاً بأصله و وصفه، و يريدون بأصله ركنه و محله كما عرفت، و يريدون بوصفه ما كان خارجا عن الركن و المحل، و حكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فإنه لا يفيد الملك أصلا.

و قال ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير «٢»: و أيضا فإنه مأخوذ فى مفهومه - الفاسد - أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه، و فى الباطل غير مشروع بأصله فيبينهما تباين فان المشروع بأصله و غير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان. إلا ان أمثال تلك الأقاويل لا تبتنى على أساس صحيح من العقل و الشرع و العرف و اللغة.

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤.

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢

[الاكتساب المحرم أنواع]

[النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه]

جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه

اشاره

قوله: و يحرم المعاوضه على أبوال [١] ما لا يؤكل لحمه.

أقول فى كلام العلامة الأنصارى هنا و

فى المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلا من النجاسة و الحرمة و عدم جواز الانتفاع بها دليلا عليهما مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية و الثالث دليل على الحرمة الوضعية.

قوله: فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلالة.

أقول قال المحقق الايروانى:

لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعنى قوله يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم بتوهم شمول الإجماع المنقول على جواز بيع بول الإبل له.

(و فيه) أولا ان المصنف لم يستثن بول الإبل الجلالة فيما يأتى من أبوال ما لا يؤكل لحمه لا فى حرمة شربه و لا فى نجاسته، و ثانيا ان الفارق بين بول الإبل الجلاله و بين أبوال ما لا- يؤكل لحمه ليس إلا- كون الأول نجسا بالعرض و كون الثانيه نجسه بالذات و مجرد هذا لا يكون فارقا بينهما حتى يصح الاستثناء، و الظاهر انه استثناء من قوله (و عدم الانتفاع به) أى ليس لأبوال ما لا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلا بول الإبل الجلاله فإنه كبول الإبل غير الجلاله لها منفعه ظاهره.

تنقيح و تهذيب

قد انتقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع أبوال ما لا- يؤكل لحمه بل فى بعضها دعوى الإجماع بقسميه على ذلك، و فى المراسم «١» حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقا إلا- بول الإبل، و فى الغنيه «٢» منع عن بيع كل نجس لا- يمكن تطهيره، و فى نهايه الشيخ «٣» و جميع النجاسات محرم التصرف فيها و التكبسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذره و الأبوال

[١] و فى ج ٧ تاج العروس ماده بول ص ٢٣٧: البول معروف ج أبوال و قد بال يبول و الاسم البيله بالكسر كالركبه و

الجلسه، و من المجاز الولد، قال المفضل: بال الرجل يبول بولا شريفا فاخرا إذا ولد له ولد يشبهه في شكله و صورته و آسانه و آسالة و أعسانه و أعساله و تجاليدته، و البول بهاء بنت الرجل و البوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال إذا جعل البول يعتريه كثيرا و البول كهمزه الكثيره يقال رجل بوله.

(١) أول المكاسب.

(٢) أوائل البيع.

(٣) باب المكاسب المحظوره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣

و غيرهما، و في المبسوط «١»: فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول، و في التذكرة «٢»:

الإجماع على عدم صحه بيع نجس العين مطلقا، و في المستند «٣»: تحريم بيع الأبوال مما لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق، و في الجواهر «٤»: ادعى قيام الإجماع المحصل على الحرمة و ان نقل الإجماع بين الأصحاب مستفيض عليها، و على هذا الضوء المذاهب الأربعة، و في الفقه على المذاهب الأربعة «٥»: و من البيوع الباطله بيع النجس، و في شرح فتح القدير «٦»: إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد.

ثم انه قد استدل المصنف على حرمة بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه وضعا و تكليفا بالإجماع و الحرمة و النجاسة و عدم جواز الانتفاع بها، و جميعا لا يصلح لإثبات الحرمة التكليفية و لا الوضعية.

أما الجماع و ان نقله غير واحد و من أعظم الأصحاب إلا أن إثبات الإجماع التعبدى هنا مشكل جدا للاطمئنان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامه المتقدمه، و الروايات الخاصه المذكوره في بيع الأعيان النجسه، و الحكم بحرمة الانتفاع بها، مضافا الى ان المحصل منه غير حاصل و المنقول منه غير حجه.

أما الحرمة فإن أراد منها حرمة

الأكل و الشرب فالكبرى ممنوعه لعدم الدليل على ان كلما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه، و لو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص أكثر أفراده فإن كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و يجوز بيعها و ذلك مستهجن يوجب سقوط الدليل عن الحجية، و ان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها أو بالمنافع الظاهره فهو و ان استلزم حرمة البيع كما تقدم فى النبوى المشهور و لكن الصغرى ممنوعه لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهره لتلك الأبوال و سيأتى تفصيلها.

و اما النجاسه فإن روايه تحف العقول و ان دلت على حرمة بيع النجس لقوله «ع» فيها (أو شىء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهى عن اكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه فى ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه كلها محرمه كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها، و اما إذا كان للنجس منفعه محلله فلا دليل على حرمة بيعه و أبوال ما لا- يؤكل لحمه مما له منفعه محلله و مقتضى ذلك جواز بيعها، اللهم إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه فإذا كان كذلك حرم بيعه

(١) فصل فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

(٢) ج ١ شرائط العوضين.

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤.

(٤) ج متاجر أوائل المكاسب المحرمه.

(٥) ج ٢ ص ٢٣١

(٦) ج ٥ ص ١٨٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤

و شرائه و لكنه دعوى بلا دليل، هذا مضافا الى ضعف سندها و عدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت.

على انه لو سلمنا دلالة الحرمة و النجاسه

على حرمه البيع لدلتنا على الحرمة التكليفية دون الوضعيه كما تقدم فى أول المسأله.

و مما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا فى فتياهم بحرمه بيع النجس إلى روايه تحف العقول، و لا- الى غيرها من الروايات العامه المتقدمه كروايه فقه الرضا «ع» الداله على أن كلما يكون محرما من جهه يحرم بيعه، و لو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمه البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات و لو كانت من الأعيان الطاهره كأبوال ما لا يؤكل لحمه بناء على حرمه شربها.

و أما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع و إن لم يقدّم دليل على حرمه ذلك البيع تكليفا لأن حرمه الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التى لا- بد منها فى تحقق البيع و فيه أولا- انه لا دليل على اعتبار المالىه فى البيع و إنما المناط صدق عنوان المعاوضه عليه و أما ما عن المصباح من أنه مبادل مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حججه قوله.

و ثانيا إذا سلمنا اعتبار المالىه فى البيع فلا نسلم أن أبوال ما لا يؤكل لحمه ليست بمال فى جميع الأزمنه و الأمكنه كيف و أن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها فى العماره عند قله الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهره، و مثلها أكثر المباحات التى تختلف ماليتها بحسب الأزمنه و الأمكنه كالماء و الحطب و نحوهما، و من هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها، اللهم إلا أن يقال ان الشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها، و لكنه أول الكلام.

و ثالثا إذا سلمنا اعتبار المالىه فى البيع

فيكفي أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين إذا كان عقلائيا ولا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع.

و رابعا لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكوره مالا حتى في نظر المتبايعين فإن غايه ما يلزم كون المعامله عليها سفهيه و لا دليل على بطلانها بعد شمول أدله صحه البيع لها، و الفاسد شرعا إنما هو معامله السفهيه لا المعامله السفهائيه، و الدليل على الفساد فيها أن السفهيه محجور شرعا عن المعاملات، هذا كله مضافا الى صحه المعامله عليها بمقتضى آيه التجاره و إن لم يصدق عليها البيع، و قد اتضح مما قدمناه جواز بيع أبوال ما لا- يؤكل لحمه وضعا و تكليفا كما اتضح جواز بيع أبوال ما يؤكل لحمه مطلقا بل الجواز هنا بالأولويه إبلا كان أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يعد من منافع

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥

البول ليكون مالا باعتباره و يدور الحكم بجواز البيع مداره.

وهم و دفع

قد استدل المحقق الايرواني «ره» على فساد المعامله عليها بقوله تعالى «١»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي و الشرعي، و مراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أبوال ما لا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

(و فيه) أن دخول باء السببيه على الباطل و مقابله في الآيه للتجاره عن تراض- و لا ريب ان المراد بالتجاره هي الأسباب- قرينتان على كون الآيه ناظره إلى فصل الأسباب الصحيحه لا معامله عن الأسباب الباطله كما نبه عليه المستدل في أول البيع و غيره، و على ذلك

فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطله فلا يكون لها تعلق بما لا ماله له من العوضين كما يرومه المستدل، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق و إن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار و نحوها، و قد تعارف استعماله بذلك في القرآن و في كلمات الفصحاء بل و في غير العربية أيضا.

و على هذا فان كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر و الموافق للقواعد العربية، فيكون مفاد الآيه نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطله من القمار و الغصب و الغزو و بيع المنابذه و الحصاه و التقسيم بالأزلام و الأقداح، إلا بسبب يكون تجاره عن تراض فتفيد حصر الأسباب الصحيحه للمعاملات بالتجاره عن تراض، و إن كان الاستثناء منقطعا فظهور الآيه البدوى و إن كان هو بيان القاعده الكليه لكل واحد من أكل المال بالباطل و التجاره عن تراض و لا تعرض لها للحصر، و تظهر ثمره ذلك فيما لا يعد في العرف من الأسباب الباطله و لا من التجاره عن تراض فيكون مهما، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان. الأسباب المشروعه للمعاملات و تميز صحيحها عن فاسدها و كان الإهمال مما يخل بالمقصود فلا محاله يستفاد الحصر من الآيه بالقرينه المقاميه، و تكون النتيجة أن الآيه مسوقه لبيان حصر الأسباب الصحيحه بالتجاره عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا، و مما يدل على كون الآيه راجعه إلى أسباب المعاملات تطبقها في بعض الروايات [١] على القمار.

[١] أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال: قال أبو عبد الله «ع» في قول

راجع سورة النساء آية ٣٣.

مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦

قوله: كبول الإبل الجلاله.

أقول بعد ما عرفت جواز الانتفاع بالأبوال مطلقا و جواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء.

قوله: إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعه.

أقول قد ظهر مما تقدم ان جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعا و حرمة لعدم كون الشرب من المنافع

اللّه عز و جل: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» قال ذلك القمار. موثقه.

العياشى فى تفسيره عن أسباط بن سالم قال: كنت عند أبى عبد الله «ع» فجاء رجل فقال أخبرنى عن قول الله عز و جل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» قال: يعنى بذلك القمار، الحديث.

و عن محمد بن على عن أبى عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال: نهى عن القمار و كانت قريش يقامر الرجل بأهله و ماله فنهاهم الله عن ذلك، راجع ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار، مما يكتسب به.

«فائده» اعلم ان صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السلمى السمرقندى المعروف بالعياشى، و إن كان ثقة صدوقا عينا من عيون هذه الطائفة و كبيرها و لكن لم يثبت لنا اعتبار التفسير للإرسال، و فى ج ٣ ثل خاتمه الكتاب فى الفائده الرابعه، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشى و قد وصل إلينا النصف الأول منه، غير ان بعض النساخ حذف الأسانيد و اقتصر على راو واحد.

و فى ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشى روى عنه الطبرسى و غيره، و رأينا منه نسختين قديمتين و عدّ فى كتب الرجال من كتبه، لكن بعض الناسخين حذف أسانيد للاختصار و ذكر

فى أوله عذرا هو أشنع من جرمه.

و فى ج ٣ رجال المامقانى عد الشيخ «ره» الرجل فى رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله:

محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندى يكنى أبا النضر أكثر أهل المشرق علما و أدبا و فضلا و فهما و نبلا فى زمانه، صنف أكثر من مائتى مصنف ذكرناها فى الفهرست، و كان له مجلس للخاصى و مجلس للعامى.

و قال النجاشى: أبو النضر المعروف بالعيشى ثقه صدوق عين من عيون هذه الطائفة، و كان يروى عن الضعفاء كثيرا، و كان فى أول أمره عامى المذهب و سمع حديث العامه فأكثر ثم تبصر و عاد إلينا، و أنفق على العلم و الحديث تركه أبيه سائرهما و كانت ثلاثمائة ألف دينار و كانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوه من الناس.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧

الظاهره ليدور الحكم عليه وجودا و عدما، إذن فلا فرق بين أبوال ما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل لحمه.

استطراد [فى حرمه شرب أبوال ما يؤكل لحمه لغير التداوى]

إشارة

قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب فى جواز شرب أبوال ما يؤكل لحمه حال الاختيار و عدم جوازه، و ذهب جمع كثير الى الجواز، و جماعه أخرى إلى الحرمة و هو الحق، لمفهوم موثقه عمار [١] فإنه يدل على حرمه شربها لغير التداوى، كما تدل على ذلك أيضا عده روايات اخرى من الخاصة [٢] و العامه [٣].

[١] يب. عمار بن موسى عن أبى عبد الله «ع» قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال: إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه و كذلك أبوال الإبل و الغنم، موثقه.

[٢] كا. بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال: سمعت أشياخنا يقولون ألبان

اللقاح شفاء من كل داء و عاهه و لصاحب البطن أبوهاها، مرسله. و فى القاموس ماده لفتح اللقاح ككتاب الإبل و اللقوح كصبور واحده.

ثل. المفضل بن عمر عن أبى عبد الله «ع» انه شكى اليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسح الله دائى، موثقه. الربو التهيج و توارد النفس الذى يعرض للمسرع فى مشيه.

ثل. سماعه قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الإبل و البقر و الغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به، ضعيفه لأحمد بن فضل.

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الإبل من الأطمعه المباحه، و ج ٢ كا باب ٨٧ من الأطمعه ص ١٧٥، و ج ١ التهذيب ص ٨١، و ج ١١ الوافى باب ١٦٩ ص ٩٢ و باب ٦٨ ص ٤٩.

دعائم الإسلام. رويانا عن أبى عبد الله عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين «ع» قال:

قدم على رسول الله (ص) قوم من بنى ضبه مرضى فأخرجهم إلى إبل الصدقه و أمرهم أن يشربوا من ألبانها و أبوها يتداوون بذلك، الخبر. ضعيفه للإرسال. راجع ج ٣ المستدرک باب ٢٣ من الأشربه المباحه ص ١٣٣.

[٣] فى ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقى ص ٤ عن أنس ان النبى (ص) أمر العرنيين أن يشربوا ألبان الإبل و أبوهاها، و عن أنس أن رهطا من عرينه أتوا النبى (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينه و عظمت بطوننا و ارتهست اعضاءنا فأمرهم النبى (ص) ان يلحقوا برا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨

نعم هناك روايتان [١] إحداهما روايه قرب الاسناد تدل على جواز شرب أبوال مأكول اللحم على وجه الإطلاق

و الثانيه روايه الجعفرى تدل على جواز شرب بول الإبل مطلقا و انه خير من لبنه.

(و فيه) مضافا الى ضعف سنديهما، انه لا بد من تقيدهما بمفهوم موثقه عمار المتقدمه، و حيثئذ فيختص جواز شربها بالتداوى فقط، على أن روايه الجعفرى ليست بصدد بيان. الجواز التكليفى بل هى مسوقه إلى بيان الوجهه الطبيه و ان أبوال الإبل مما يتداوى بها الناس و يدل على ذلك قوله «ع» فى ذيل الروايه «و يجعل الله الشفاء فى ألبانها».

دفع توهم

قد استدل بعض الأعاظم «١» على حرمه شربها بقوله تعالى «٢»: «وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» حيث قال: و عندى ان هذا القول هو الأقوى و فى آيه تحريم الخبائث غنى و كفايه بعد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث.

(و فيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسده و رذائه و لو كان من الافعال المذمومه

الإبل فيشربوا من ألبانها و أبوالها فلحقوا براعى الإبل فشربوا من أبوالها و ألبانها حتى صلحت بطونهم و أبدانهم ثم قتلوا الراعى و ساقوا الإبل، الحديث، و رواه البخارى فى الصحيح ج ١ باب الأبوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت.

و فى القاموس ماده جوى اجتواه كرهه و أرض جويه غير موافقه، و فيه ارتهس الوادى امتلا.

و فى ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص): ان فى أبوال الإبل و ألبانها شفاء للذربه بطونهم، و فى القاموس الذربه محرکه فساد المعده.

[١] قرب الاسناد. ان النبى (ص) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه. ضعيفه لأبى البخترى وهب بن وهب.

كا و يب. الجعفرى قال: سمعت أبا الحسن موسى «ع» يقول: أبوال الإبل خير من ألبانها و يجعل الله الشفاء فى

ألبانها. مجهوله لبكر بن صالح. راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب بول الإبل من الأطحمه المباحه، و ج ٢ كا باب ٨٧ من الأطحمه ص ١٧٥، و ج ١١ الوافى باب ٦٨ ص ٤٩ و باب ١٦٩ ص ٩٢، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٧.

(١) المامقانى فى حاشيته على المتن.

(٢) سورة الأعراف آيه ١٥٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩

المعتبر عنه فى الفارسىه لفظ «بليد» و يدل على ذلك إطلاق الخبيث على العمل القبيح فى قوله تعالى «١»: وَ نَجِّنَا مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ» و يساعده العرف و اللغه [١] و إذن فالآيه ناظره إلى تحريم كل ما فيه مفسده و لو من الأعمال القبيحه فلا تعم شرب الأبوال الطاهره و نحوها مما تتنفر عنها الطبايع.

قوله: لا يوجب قياسه على الأدوية.

أقول هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف، و ذلك لان التداوى بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الأدوية، فكما

[١] فى المجمع. الخبيث ضد الطيب، و قيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور و نحوه، و الخبائث الأفعال المذمومه و الخصال الرديه، و فى الحديث لا- تعودوا الخبيث من أنفسكم و فى حديث أهل البيت لا- يبغضنا إلا من خبت ولادته أى لم تطب، و خبت الرجل بالمرأه من باب قتل زنى بها، و فى ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعنى القبائح، و فى ج ٢ ص ٢٩١ و نجيناه من القرية التى كانت تعمل الخبائث، يعنى انهم كانوا يأتون الذكران فى أدبارهم، و يتضارطون فى أنديتهم «مجالسهم» و هى قرية سدوم على ما روى.

و فى مفردات الراغب ماده خبت: المخبت و الخبيث ما يكره رداءه

و خساسه محسوسا كان أو معقولا و أصله الردى و ذلك يتناول الباطل فى الاعتقاد و الكذب فى المقال و القبيح فى أفعال «و يطلق على» مالا يوافق النفس من المحظورات، و إتيان الرجال، و الأعمال الفاسده و النفوس الخبيثه، و الحرام، و الأفعال الرديه، و الكفر و الكذب و النميمه.

و فى ج ١ تاج العروس ماده خبث ص ٦١٧ الخبيث ضد الطيب، الخابث و هو الردى من كل شىء، و من المجاز الخبث بالضم الزنا و قد خبث بها ككرم أى فجر، و فى الحديث إذا كثر الخبث كان كذا و كذا أراد الفسق و الفجور، و منه حديث سعد بن عباده انه أتى النبى (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأه يخبث بها أى يزنى، و فى حديث أنس ان النبى (ص) كان إذا أراد الخلاء قال أعوذ بالله من الخبث و الخبائث أراد بالخبث الشر و الخبائث الشياطين.

و قال ابن الأثير فى تفسير الحديث: الخبث بضم الباء جمع الخبيث و الخبائث جمع الخبيثه أى ذكور الشياطين و انائها، و قيل هو الخبث بسكون الباء و هو خلاف طيب الفعل من فجور و غيره و الخبائث يريد بها الأفعال المذمومه و الخصال الرديه، و الخبيث نعت كل شىء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون خبيث الفعل و الحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا و المال الحرام و الدم و ما أشبهها مما حرم الله تعالى.

(١) سورة الأنبياء آيه ٧٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠

يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسه، فكذلك يجوز بيع الأبوال مطلقا لكونها مصداقا للادويه و انطباق الكلى على أفراده غير مربوط بالقياس، و توضيح ذلك ان ماله الأشياء

تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الأزمنه و الأمكنه، و لا شبهه ان المرض من الحالات التي لأجلها يحتاج الإنسان إلى الأدوية و العقاقير طاهره كانت أم نجسه و لأجل ذلك يجلبها الناس من أقاصى البلاد، فإذا كانت الأبيوال عند العرف من الأدوية و يعد من الأموال فى غير حال المرض كانت كسائر الأدوية التي يحتاج إليها الناس فى حال المرض و لا مجال لتفريقها عنها.

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط ماليه الأبيوال لكثرتها.

(و فيه) مضافا الى كونه خلاف الظاهر من كلامه، و الى منع كثرتها فى جميع البلاد ان الكثره لا توجب سقوط ماليتها بعد إمكان الانتفاع بها فى بعض الأمكنه و إلا لزم سلب الماليه عن أكثر المباحات، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها فى محلها و لم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه.

و مما ذكرنا علم ان التداوى بالأبيوال من المنافع الظاهره لها فلا وجه لعددها فيما لا نفع فيه كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوى بها موجبا لصحة بيعها لجاز بيع كل شىء من المحرمات لقوله «ع» [١]: «ليس شىء مما حرمه الله إلا و قد أحله لمن اضطر اليه» و ذلك لما بينا من ان المرض من الأحوال المتعارفه للإنسان فلا يقاس بالاضطرار الذى لا يتفق فى العمر إلا نادرا.

و من هنا يتضح الفرق بين الأبيوال و بين الميتة و لحوم السباع و غيرها من المحرمات التي يحتاج إليها الإنسان عند الاضطرار، و لذلك فلا يتجر أحد بلحوم السباع و نحوها لاحتمال الحاجة إليها و هذا بخلاف الأدوية فإن بيعها و شرائها من التجارات المهمه.

قوله:

و لو عند الضروره المسوغه للشرب.

أقول لا تعرض فى شىء من الروايات العامه و غيرها للتعليق جواز بيع الأبوال الطاهره غير بول الإبل على جواز شربها.

قوله: و لا ينتقص أيضا بالأدويه المحرمه.

أقول قوله: لأجل الإضرار تعليل للحرمه، و حاصل النقض إن الأبوال الطاهره تكون بحكم الأدويه، فكما أن الأدويه محرمه الاستعمال فى غير حال المرض لاضرارها بالنفس و مع ذلك يجوز بيعها و استعمالها عند المرض

[١] عن سماعه عن أبى عبد الله «ع» قال. مرسله. راجع ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبه من كتاب اليمين، و ج ٢ المستدرک باب ٢٤ وجوب التقيه فى كل ضروره من الأمر بالمعروف ص ٣٧٤، و ج ١ البحار ص ١٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١

فى حال المرض لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع، و هذا بخلاف الأبوال فان حليتها ليست إلا لأجل الضروره فالنقض فى غير محله.

و لكن الإنصاف أن ما أفاده المصنف نقضا و جوابا غير تام، أما الجواب فلأننا لا نجد فرقا بين الأبوال و سائر الأدويه، و إذا كان الاحتياج إلى الأدويه موجه لتبدل عنوان الضرر الى النفع فليكن الاحتياج إلى الأبوال فى حال المرض كذلك، مع أن الأمر ليس كذلك فان من الواضح جدا ان الاحتياج إلى الأدويه و العقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام الى موضوع القصر، و إنما هو كاحتياج إلى سائر الأشياء بحسب الطبع.

و أما النقض ففيه (أولا) انه لا يجوز أن تعلق حرمه الأدويه فى غير حال المرض بالإضرار، لأنه من العناوين الثانويه فلا يمكن أن يكون عله لثبوت الحرمه للشىء بعنوانه الأولى، و لو صح ذلك

لم يوجد شىء يكون حلالاً- بعنوانه الأولى إلا- نادراً، وذلك لأنه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه فى مرتبه من مراتب استعماله فىكون حراماً.

و (ثانياً) ان عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و المقدار، و ربما يكون الشىء مضرراً بالإضافة إلى شخص جار المزاج دون غيره، و بالنسبه إلى منطقه دون منطقه، أو بمقدار خاص دون الأقل منه، بل لو كان عنوان الإضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شىء من المشروبات و المأكولات، إذ ما من شىء إلا و هو مضر للمزاج أزيد من حده، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيره فقليله حرام كما ورد «١» فى الخمر (فما أسكر كثيره فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض، و قد تمسك بعض العامه بذلك عند بحثنا معه فى حرمة شرب التتن، و أجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فان من الواضح أنه ما من شىء فى العالم إلا و تكون مرتبه خاصه منه مضره لامزاج.

(حرمة بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه)

قوله: و لا ينافيه النبوى [١] لعن الله اليهود.

أقول وجه التنافى هو توهم الملازمه

[١] جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح و هو بمكة ان الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميته و الخنزير و الأصنام فقليل يا رسول الله أ رأيت شحوم الميته

(١) قد تقدم فى ص ١٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢

بين حرمة الأكل و حرمة البيع، و أجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن

الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحریم شحوم غير مأكول اللحم علينا.

(و فيه) أنه لا منشأ لهذا الظهور لا من الروايه و لا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط، كما هو المستفاد من الآيه [١] أيضا فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعه ظاهره لها، إلا انك عرفت «١» في البحث عن النبوى المشهور أن حرمة الأكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا و تكليفا باتفاق من الشيعة و من العامه.

قوله: و الجواب عنه مع ضعفه.

أقول قال المحقق الايروانى ظاهر النبوى ما حرم أكله من المأكولات أعنى ما يقصد للأكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف و يلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر الى تضعيفه سندا و دلاله.

(و فيه) مضافا الى كونه حملا- تبرعيا انه يلزم تخصيص الأكثر أيضا لجواز بيع المأكولات و المشروبات المحرمة إذا كانت لها منافع محلله، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الروايه من عباره المصنف من غير جهه تخصيص الأكثر، إلا انه ناشئ من غلط النسخه و من زياده كلمه مع قبل كلمه ضعفه.

(لا يقال) لو سلمنا حرمة الإعانه على الإثم لكان الظاهر من الروايه هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم، و لم يعلم حرمة على غير اليهود، بل الظاهر من الآيه المباركه اختصاص التحريم بهم، مع انه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الروايه بما إذا كان البيع للأكل بلا موجب.

فإنها تطلى بها السفن و يدهن بها الجلود و يستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها حملوه- أى إذ أبوه- ثم باعوه و

أكلوا ثمنه. راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢، و ج ٢ سنبل السلام ص ٣١٦، و ج ٣ البخارى باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧، و باب بيع الميتة ص ١١٠، و تقدم أيضا بعض روايات الشحوم فى ص ٢٢.

[١] فى سورة الانعام آيه ١٤٧ وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا.

(١) ص ٢٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣

جواز بيع العذره

قوله: يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان على المشهور.

أقول المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمة بيع العذره النجسه من كل حيوان، بل فى التذكره «١» لا يجوز بيع سرجين النجس إجماعا منا، و فى الجواهر ادعى الإجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا- يؤكل لحمه، و فى النهايه «٢» جعل بيع العذره من المكاسب المحظوره، و فى الغنيه «٣» منع عن بيع سرقين ما لا يؤكل لحمه، و فى المراسم «٤» حكم بحرمة بيع العذره، و فى المستنده «٥» انه موضع وفاق، و على هذا اتفاق المذاهب الأربعة [١] ثم ان تحقيق هذه المسأله فى ضمن مقامين الأول من حيث القواعد و الإجماعات و الروايات العامه، و الثانى من حيث الروايات الخاصه الوارده فى خصوص هذه المسأله.

أما المقام الأول من حيث القواعد و الإجماعات و الروايات العامه فقد ظهر من المسأله السابقه و ما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشىء من تلك الأمور على حرمة البيع و فساده.

و أما المقام الثانى من حيث الروايات الخاصه فالروايات الوارده هنا على ثلث طوائف الأولى [٢] ما يدل على حرمة بيع العذره و كون ثمنها سحتا، الثانيه [٣] ما يدل على جواز بيعها و هى

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣١ عن المالكيه لا- يصح بيع زبل ما لا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرما كالخيل و البغال و الحمير أو مكروها كالسبع و الضبع و الثعلب و الذئب و الهرقان فضلات هذه الحيوانات و نحوها لا يصح بيعها.

و عن الحنابلة لا يصح بيع النجس، و كالزبل النجس، و كذلك عند الشافعيه، و فى ص ٢٣٢ عن الحنيفة لا ينعقد بيع العذره فإذا باعها كان البيع باطلا إلا إذا خلطها بالتراب فإنه يجوز بيعها إذا كانت لها مالیه، و يصح بيع الزبل يسمى سرجين و كذا بيع البعر.

[٢] يعقوب بن شعيب عن أبى عبد الله «ع» قال: ثمن العذره من السحت، مجهوله لعلی بن مسكين أو سكن. راجع ج ٢ نل باب ٦٩ حكم بيع عذره الإنسان مما يكتسب به، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣، و ج ١٠ الوافى باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢، دعائم الإسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذره و قال هى ميتة، مرسله راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧.

[٣] محمد بن مضارب عن أبى عبد الله «ع» قال لا بأس ببيع العذره، حسنه لابن

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

(٢) باب المكاسب المحظوره.

(٣) ص ٢ من البيع.

(٤) ص ١ من المكاسب.

(٥) ج ٢ ص ٣٣٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤

الثالثه [١] ما يدل على جواز بيعها و حرمتها معا و هى روايه سماعه.

و للجمع بينها وجوه للاعلام، الأول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل روايه المنع على عذره الإنسان، و روايه الجواز على عذره البهائم مما يؤكل لحمه،

و استشهد على ذلك بروايه سماعه، قال فى التهذيب بعد ما نقل روايه الجواز انه و لا ينافى ذلك ما رواه يعقوب ابن شعيب، لان هذا الخير محمول على عذره الإنسان، و الأول محمول على عذره البهائم من الإبل و البقر و الغنم، و لا تنافى بين الخبرين، و الذى يكشف عما ذكرناه روايه سماعه، و فى المبسوط «١» فلا يجوز بيع العذره و السرجين مما لا يؤكل لحمه، و فى الخلاف «٢» فالسرجين النجس محرم بالإجماع فوجب أن يكون بيعه محرماً.

إذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثه فلا- تغتر بإطلاق كلامه فى الاستبصار، حيث حمل روايه الجواز على عذره غير آدميين، و روايه المنع على عذره الناس، ثم استشهد عليه بروايه سماعه فإن مراده من غير آدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول.

(و فيه) أولاً- انه ثبت فى محله أن كون الدليل نصاً فى مدلوله غير كون بعض أفراده متيقناً فى الإبراده من الخارج على تقدير صدور الحكم، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الأول دون الثانى، ففى مثل الأمر [٢] بغسل الثوب من بول الخفاش الصريح فى المحبويه و الظاهر فى الوجوب، و ما ورد [٣] من ان بول الخفاش لا بأس به، الصريح فى جواز

مضارب. راجع ج ١ كا باب ١٠٣ من المعيشه ص ٣٩٣، و الأبواب المذكوره من التهذيب و ثل و الاستبصار و الوافى.

[١] سماعه قال سأل رجل أبا عبد الله «ع» و أنا حاضر قال انى رجل أبيع العذره فما تقول قال حرام يبيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذره. موثقه. راجع الأبواب المذكوره من التهذيب و ثل و الاستبصار و

[٢] داود الرقى قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجده فقال اغسل ثوبك. مجهوله ليحيى بن عمر. راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم بول الخفاش من أبواب النجاسات، و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥.

[٣] غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف، موثقه راجع البابين المذكورين من يب و ثل.

فى ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨، الخفاش كرم الوطواط الذى يطير بالليل، سمي به لصغر عينيه خلقه، و ضعف بصره بالنهار، و من الخواص أن دماغه ان مسح بالاحمسين

(١) فصل فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

(٢) ج ١ ص ٢٢٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥

الترك، و الظاهر فى الإباحه الخاصه، برفع اليد عن ظهور كل منهما بصريح الآخر فيثبت الاستحباب، و أما فى أمثال المقام حيث لا صراحه للدليل فى شىء، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعى محض و خارج عن صناعه الجمع الدلالى العرفى فلا يوجب رفع التعارض بوجه، إذن فلا بد إما من طرحهما و إما الرجوع الى المرجحات السنديه، أو الخارجيه من موافقه الكتاب أو مخالفه العامه.

و بعباره اخرى أن الجمع العرفى بين الدليلين بطرح ظهور كل منهما بنص الآخر إنما يجرى فيما كانت لكل منهما قرينيه لرفع اليد عن ظهور الآخر، كالجمع بين الأمر و الترخيص، بحمل الأول على الاستحباب و الثانى على الكراهه، و هذا بخلاف ما إذا ورد النفى و الإثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه، فإنه من أوضح موارد المتعارضين.

(و ثانيا) سلمنا ذلك إلا أن إطلاق العذره على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جدا،

و إنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين و هذا واضح لمن كان له انس بالعرف و اللغه [١] (و ثالثا) سلمنا جواز الإطلاق و صحته إلا ان أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

هيج الباه اى شبق النكاح، و ان أحرق و اكتحل به قلع البياض من العين و أحد البصر، و دمه ان طلى به على عانات المراهقين منع نبات الشعر، و مرارته ان مسح بها فرج المنهكه و هى التى عسر ولادها ولدت فى ساعتها ج خفافيش، و الأخفش الذى يغمض إذا نظر و فى حياه الحيوان للدميرى، الخفاش له أربعة أسماء خفاش و خشاف و خطاف و وطواط و ليس من الطير فى شىء، فإنه ذو أذنين و أسنان و خصيتين و منقار، و يحيض و يطهر، و يضحك كما يضحك الإنسان، و يبول كما تبول ذوات الأربع، و يرضع ولده، و من الخواص إن طبخ رأسه فى إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق و يغمر فيه مرارا حتى يتهرى و يصفى ذلك الدهن عنه و يدهن به صاحب النقرس و الفالج القديم و الارتعاش و التورم فى الجسد و الربو فإنه ينفعه ذلك و يبرئه و هو عجيب مجرب، و ان ذبح فى بيت و أخذ قلبه و أحرق فيه لم يدخله حيات و لا عقارب، و من نتف إبطه و طلاه بدمه مع لبن أجزاء متساويه لم ينبت فيه شعر، و ان صب من مرق الخفاش و قعد فيه صاحب الفالج انحل ما به.

[١] فى المنجد العذره الغائط، و فى المجمع العذره و زان كلمه الخرؤ و لم يسمع التخفيف و قد تكرر ذكرها فى الحديث، و

سمعى

فناء الدار عذره لمكان إلقاء العذره هناك. و كذلك فى نهايه ابن الأثير، و فى ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ و العاذر هو الغائط الذى هو السلح و الرجيع، و العذره بكسر الذال المعجمه و منه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذى يزرع بالعذره يريد غائط الإنسان الذى يلقى، و فناء الدار.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦

من الجموع العرفيه، لعدم ابتناؤه على أساس صحيح، بل لو جاز أحد المتيقن من الدليل لانسد باب حجيه الظواهر و لم يجز التمسك بها، إذ ما من دليل إلا و له متيقن فى إرادته المتكلم إلا ان يقال بتخصيص ذلك بصوره التعارض و هو كما ترى.

(و رابعاً) سلمنا ذلك أيضاً إلا ان أخذ المتيقن من دليلى الجواز و المنع لا ينحصر بما ذكر، بل يجوز أخذه منهما بوجه آخر أوجه منه، بأن تحمل روايه الجواز على فرض كون العذره المبيعه يسيره، و روايه المنع على فرض كونها كثيره، أو تحمل روايه الجواز على بلاد تعارف فيها بيع العذره لأجل التسميد و نحوه، و روايه المنع على بلاد لم يتعارف فيها بيعها أو غير ذلك.

(الثانى) أن تحمل روايه الجواز على بلاد ينتفع بها، و روايه المنع على بلاد لا ينتفع بها، و قد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسى ثم استبعده. (و فيه) مضافاً الى كونه جمعاً تبرعياً ان إمكان الانتفاع بها فى مكان يكفى فى صحه بيعها على وجه الإطلاق، على أنك عرفت فى بيع الأبوال ان غايه ما يلزم هو كون المعامله على أمثال تلك الخبائث سفهيه، و لم يقد دليل على بطلانها و صرف العمومات عنها، مع ان الظاهر من قول السائل فى روايه

سماعه (انى رجل أبيع العذره) هو كونه ببيع العذره و أخذه ذلك شغلا لنفسه، و إنما سئل عن حكمه الشرعى، و هذا كالصريح فى كون بيع العذره متعارفا فى ذلك الزمان ثم ان هذا الوجه و ان نسبه المصنف إلى المجلسى و لكن لم نجد فى كتبه، بل الموجود فى مرآه العقول «١» نفى البعد عن حمل روايه الجواز على الكراهه.

(الثالث) ما احتمله السبزواری «٢» من حمل روايه المنع على الكراهه، و روايه الجواز على الترخيص المطلق، و قد استبعده المصنف أيضا: و لعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ السحت فى الكراهه غير جار على المنهج الصحيح، فان السحت فى اللغه [١] عباره عن الحرام

[١] فى المجمع السحت كل مال لا يحل كسبه، و فى القاموس السحت الحرام و ما خبث من المكاسب، و فى المصباح السحت مال حرام لا- يحل أكله و لا- كسبه، و فى ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر، و قيل هو ما خبث من المكاسب و حرم فلزم عنه العار، و قبيح الذكر كثمن الكلب و الخمر و الخنزير، و الجمع أسحات، و السحت الحرام الذى لا يحل كسبه لأنه يسحت البركه أى يذهبها، و أسحتت تجارتها خبثت و حرمت و أسحت اكتسب السحت.

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء و البيع ص ٤١١.

(٢) راجع الكفايه المقصد الثانى من التجاره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧

إذن فروايه المنع آبيه عن الحمل عليها.

(و فيه) أولا ان لفظ السحت قد استعمل فى الكراهه فى عدده من الروايات [١] فإنه أطلق فيها على ثمن جلود السباع، و كسب الحجام، و اجره المعلمين الذين يشارطون فى

تعليم القرآن، و قبول الهديه مع قضاء الحاجه، و من الواضح جدا انه ليس شىء منها بحرام قطعاً، و إنما هي مكروهه فقط، و قد نص بصحه ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغه [٢] بل الروايات [٣] الكثيره تصرح بجواز بيع جلود السباع و أخذ الأجره للحجام

[١] الجعفریات. عن علی «ع» من السحت ثمن جلود السباع. موثقه. راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦، دعائم الإسلام. من السحت ثمن جلود السباع. مرسله. راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦.

کا. سماعه قال قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيره منها كسب الحجام إذا شرط ضعيفه لمحمد بن أحمد الجاموراني، و مثلها روايه أخرى لسماعه إلا أنه ليست فيها جمله شرطيه و لكنها موثقه، راجع ج ١ کا ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢.

الجعفریات. عن علی «ع» من السحت كسب الحجام. موثقه. راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧.

العيون. عن علی «ع» في قوله تعالى [□] أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجال يقضى لأخيه الحاجه ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به. و قد تعرض صاحب ثل لأسانيد الروايه في ج ١ ثل باب ٥٤ إسباغ الوضوء من أبوابه و لكن أكثرها من المجاهيل.

فقہ الرضا. عن ابن عباس في قوله تعالى [□] أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ قال اجره المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن. راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥.

[٢] في نهايه ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه و في ج ١ لسان العرب

ص ٣٤٦ السحت يرد فى الكلام على المكروه مره، و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن.

[٣] منها الروايات المجوزه لبيع جلود النمر و السباع كما سيأتى التعرض لها فى بيع المسوخ و منها موثقه زراره قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط و لا بأس عليك أن تشارطه و تماسكه و إنما يكره له و لا بأس عليك، راجع ج ٢ كا ص ٣٦٠، ج ٢ التهذيب ص ١٠٧، ج ١٠ الوافى ص ٣١، ج ٢ نل باب ٣٦ كراهه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨

و تعليم القرآن حتى مع الاشتراط، و الجمع العرفى يقتضى حمل المانع على الكراهه، و عليها فتاوى الأصحاب و إجماعهم، بل فتاوى أكثر العامه [١] إذن فلا وجه للتهويل على السبزوارى بأن كلمه السحت غير مستعمله فى الكراهه الاصطلاحيه.

(و ثانيا) لو سلمنا حجيه قول اللغوى فغايه ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على

كسب الحجام مما يكتسب به، لا- يخفى ان ظهور الروايه فى الكراهه الاصطلاحيه مما لا ينكر و ان كانت هى فى الأخبار أعم منها و من الحرمه.

و منها روايه حنان بن سدير و فيها ان النبى (ص) قد احتجم و أعطى الأجر و لو كان حراما ما أعطاه. ضعيفه لسهل. و قريب منها روايه جابر عن أبى جعفر «ع». و هى أيضا ضعيفه لعمر بن شمر. راجع الأبواب المذكوره من الكتب المزبوره.

و فى ج ٣ البخارى باب خراج الحجام من الإجازات ص ١٢٢، ج ٩ سنن البيهقى ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبى (ص) و أعطى الحجام أجره و لو علم كراهيه لم يعطه.

منها روايه قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حجه أبو طيبه و أعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر. ضعيفه لحسين بن علوان. راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ و ج ٢ ثل الباب ٣٦ المتقدم و ج ٣ صحيح البخارى ص ١٢٢، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧.

و منها روايه الفضل بن أبي قره قال قلت لأبي عبد الله «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن و لو أن المعلم أعطاه رجل ديه ولده كان للمعلم مباحا. ضعيفه للفضل. راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠، و ج ١ كا ص ٣٦٢، و ج ١٠ الوافي ص ٣٧، و ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهه أخذ الأجره على تعليم القرآن مما يكتسب به، ثم انه أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الأجره للتعليم، و أحاديث أخرى تدل على كراهه أخذها لتعليم القرآن.

[١] في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابله يصح بيع سباع البهائم، و عند الحنيفه يصح بيع الأسد و الفيل و سائر الحيوانات سوى الخنزير، و في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام إذا اشترط، و في ص ١٩٥ عن الحنابله كراهه اجره الحجام، و في ص ١٧١ المتأخرين من الحنيفه أجازوا أخذ الأجره على تعليم القرآن، و في ص ١٨٢ عن المالكيه يجوز أخذ الأجره على تعليم القرآن إذا عرف المعلم المتعلم، و في ص ١٨٨ عن الشافعيه تصح الإجاره على تعليم القرآن.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩

المكروه خلاف الظاهر، و لا بأس

به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين.

(لا يقال) و ان صح إطلاق كلمه السحت على الكراهه كصحه إطلاقها على الحرام، إلا أن نسبتة الى الثمن صريحه فى الحرمة، فإنه لا معنى لكراهه الثمن.

(فإنه يقال) ان عناية تعلق الكراهه بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به، فاراده الثانى من كلمه السحت دون الأول مع صحه استعمالها فيهما تحتاج إلى قرينه معينه، و من هنا ذكر فى لسان العرب السحت يرد فى الكلام على المكروه مره، و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن، غايه الأمر انه إذا تعلق الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعيه أعنى بها فساد البيع زائدا على حرمة التصرف فى الثمن، بخلاف تعلق الكراهه به، فإنه متمحض فى الدلاله على الحكم التكليفى كما فى ثمن جلود السباع و نحوه.

(الرابع) أن تحمل روايه الجواز على الجواز التكليفى لظهور كلمه لا بأس فى ذلك، و روايه المنع على الحرمة الوضعيه، فتصير النتيجة ان بيع العده فاسد و غير حرام.

(وفيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس فى الجواز التكليفى و مقابله فى البأس الوضعى من الغرابه بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط و لم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال، بل هما متمحضان لبيان الحكم الوضعى و ان كان يستفاد منهما الحكم التكليفى أحيانا بالالتزام، و من هنا ترون ان الفقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشىء و بالنهى عن شىء فى الصلاه لإثبات الجزئيه و المانعيه فيها، على أن قوله «ع» فى روايه سماعه (حرام بيعها و ثمنها) ظاهر فى الحرمة التكليفيه لو لم يكن نصا فيها فلا وجه لرفع اليد عنها و حملها على الحرمة الوضعيه.

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقانى

«ره» وقال الأقرب عندى حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذره على الاستفهام الإنكارى. و لعل هذا مراد المحدث الكاشانى حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظان مختلفين فى هيئه التلطف و المعنى و ان كانتا واحده فى الصوره.

(و فيه) مضافا الى كونه محتاجا الى علم الغيب، انه خلاف الظاهر من الروايه فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال.

و التحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين، الأول عدم استيفائها شرائط الحجيه بنفسها، أما روايه ابن شعيب فلضعف سندها، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر، اغترارا بإرسال العلامه فى المنتهى، بل لجهاله على بن مسكين أو سكن، و كذا روايه دعائم الإسلام، و توهّم انجبارهما بعمل المشهور توهّم فاسد، فإنه مضافا الى فساد الكبرى، ان الحكم غير مختص بالعذره، بل شامل لغيرها من النجاسات، و أما روايه سماعه فهى و إن كانت

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠

موثقه، إلا- انه لا يجوز الاعتماد عليها، اما لإجمالها لمعارضه صدرها مع ذيلها إن كانت روايه واحده، و إما للتعارض و التساقط لو كانت روايتين، و لكن يدل على التعدد من الروايه أمور: الأول اقتران كلمه قال فيها بالواو، و الثانى وضع المظهر فيها موضع المضمّر، فإنها لو كانت روايه واحده لكان للإمام «ع» أن يقول و لا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذره) الثالث انها لو كانت روايه واحده لكانت مجمله كما عرفت، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذره ثانيا فينكشف من تلك القرائن تعددها و ان سماعه لما نقل روايه المنع ألحقها بروايه الجواز تفهيمًا للمعارضه و على هذا فيحكم بالتساقط.

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحاليه

أو المقاله و إن لم تصل إلينا ترك التعرض للسؤال، فلا يلزم من ذلك تعدد الروايه.

(قلت) احتمال انه فهم المراد من القرائن و إن كان موجودا إلا أن أصله عدم القرينه التي من الأصول المسلمه عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال، ثم لو صحت روايه ابن مضارب كما هي كذلك و ان رماها المجلسي «١» بضعف السند لوجب الأخذ بها، و إلا- فالمرجع في الجواز التكليفي هي أصله الإباحه، و في الجواز الوضعي هي العمومات من أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و أحل الله البيع، و تجاره عن تراض.

(الوجه الثاني) انك بعدها عرفت تعدد روايه سماعه و كونها روايتين فتتخصر الروايات هنا في طائفتين، المانعه عن بيع العذره، و المجوزه لبيعها، و على هذا فإن أمكن الجمع بينهما بإحدى الوجوه المتقدمه فنأخذ بهما، و إلا فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجيه لتساوي روايتي سماعه من حيث المرجحات السنديه، و لما كان القول بحرمه بيع العذره مذهب العامه بأجمعهم فنأخذ بالطائفه المجوزه لبيعها، و من هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفه المانعه عن بيعها على التقيه، و العجب من الفاضل المامقاني «ره» فإنه وجه كلام المصنف و قال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامه لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفه المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقيه، و وجه العجب ان أبا حنيفه قد أفتى بحرمه بيع العذره كما عرفت.

و أعجب من ذلك ما نسبه إليه العلامة في التذكرة «٢» من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه

لزروعهم من غير نكير، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامه

(١) ج ٣ مرآه العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكاسب ص ٤١١.

(٢) ص ٣ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١

و آرائهم كيف خفى عليه مذهب أبي حنيفة فى هذه المسأله، نعم لا ينكر تجويز أبي حنيفة «١» بيع العذره إذا اختلطت بالتراب، و بيع الزبل الذى يسمى بالسرجين، و بيع البعر للانتفاع به و جعله وقودا.

قوله: فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

أقول الوجوه المشار إليها فى كلامه هى الإجماعات المنقوله، و الشهره الفتوائيه، و الروايات العامه المتقدمه، و ضعف سند ما يدل على الجواز، إلا أنها مخدوشه بأجمعها، و لا يصلح شىء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الإجماعات المنقوله فليست بتعبيديه، بل مدركها هى الوجوه المتقدمه، و لو كانت تعبيديه لكانت حجه مستقله، و ضمها إلى روايه المنع لا يزيد اعتبارها بل هى بنفسها لو كانت حجه لوجب الأخذ بها، و إلا فضم الإجماعات إليها لا يوجب حجيتها.

و أما الشهره الفتوائيه فهى و إن كانت مسلمه، إلا- أن ابتنائها على روايه المنع ممنوع جدا، فان تلك الشهره غير مختصه ببيع العذره، بل هى جاريه فى مطلق النجاسات، و لو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الروايه، على أن ما يوجب ترجيح احدى الروايتين على الأخرى عند المعارضه هى الشهره فى الروايه دون الشهره الفتوائيه.

و أما الروايات العامه فقد تقدم الكلام فيها، على أن النجاسه لم تذكر فى شىء منها إلا فى روايه تحف العقول، و الذى يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا، و هى و إن كانت مانعه عن

البيع، إلا- انه لم يقل بها أحد، و أما مانعيه النجاسه من حيث هي نجاسه فلا يستفاد من تلك الروايات، و لا من غيرها، نعم لا شبهه في حرمه الانتفاعات المتوقفه على الطهاره، و من هنا يظهر الجواب عن ذهاب الى حرمه الانتفاع بالعدره في التسميد و نحوه، و تمسك في ذلك بقوله «ع» في روايه تحف العقول (أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد) بدعوى ان التسميد و نحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد، بل قد ورد في بعض الروايات [١] جواز طرح العذره في المزارع.

و اما تخيل ضعف روايه الجواز من ناحيه السند، ففيه أولا انه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف و توهم ان الأول غير موجود في كتب الرجال فإنه مضافا الى كونه مذكورا فيها و منصوصا بحسنه، انه قد اتفقت أصول الحديث على نقل

[١] قرب الإسناد. عن علي «ع» انه كان لا يرى بأسا أن يطرح في المزارع العذره.

ضعيفه لأبي البختری وهب بن وهب. راجع ج ٣ نل باب ٢٨ انه لا بأس بطرح العذره في المزارع من الأطمه المحرمه.

(١) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٢٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢

روايه الجواز عنه، و لم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف.

و ثانيا ان اختصار الكليني بنقل روايه الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي كذلك لكون روايتها بين ثقات و حسان.

جواز بيع الأرواث

قوله: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره.

أقول المشهور بين أصحابنا جواز بيع الأرواث الطاهره، و في المستند «١» يجوز الاكتساب بها مطلقا وفاقا للأكثر بل عن السيد الإجماع عليه لطهارتها و عظم الانتفاع بها فيشملها الأصل و العمومات،

و فى الخلاف «٢» سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا و من منع منه فإنما منع لنجاسته و يدل على ذلك بيع أهل الأمصار فى جميع الأعصار لزروعهم و ثمارهم و لم نجد أحدا أكره ذلك و لا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا، نعم حكم فى النهايه «٣» بحرمه بيع العذره و الأبول إلا بول الإبل خاصه فإنه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضروره و فى المراسم «٤» حكم بحرمه التكبس بالعذره و البول إلا- بول الإبل خاصه، و كذلك ذهب الشافعيه «٥» إلى نجاسه فضله مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور و غيرها، مع ذهابهم «٦» الى عدم صحه بيع كل نجس إلا إذا كان مخلوطا بشىء طاهر لا يمكن فصله منه.

و الظاهر انه لا فرق بين العذره و الأرواث فى جواز البيع و عدمه من جهه مدرك الحكم إلا نجاسه الاولى و طهاره الثانيه، فإن الأخبار الخاصه الوارده فى حرمه بيع العذره لم تتم كما عرفت، و الاخبار العامه المتقدمه إنما تدل على حرمه بيع ما يكون منها عن أكله فتكون شامله للأرواث و العذره كليهما، و حيث عرفت انه لا يصلح شىء من ذلك لإثبات حرمه بيع العذره فتعرف عدم جريانه فى الأرواث أيضا، و أما ما فى روايه تحف العقول من قوله «ع»: (أو شىء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعيه النجاسه عن البيع، لما عرفت فى بيع الأبول أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة، و أما إذا كانت له منفعة محلله فلا تدل الروايه على حرمه بيعه، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا

الأنصاري من التفريق بين العذره و الأرواث.

و أما دعوى الإجماع على التفريق بينهما فهى دعوى جزافيه للاطمئنان بأن مدرك المجمعين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤.

(٢) ج ١ ص ٢٢٥.

(٣) باب المكاسب المحظوره.

(٤) باب المكاسب.

(٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢.

(٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣

تلك الوجوه المذكوره لمنع بيع العذره دون الأرواث، و إلا- فالإجماع التعبدى الكاشف عن رأى الحجه معلوم العدم، و قيام السيره على جواز الانتفاع و المعاوضه لا- يختص بالأرواث بل يعم العذره أيضا، كشمول العمومات لهما، و ما فى الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الأرواث فقط بخبر ابن مضارب، و بذيل روايه سماعه، بعد ما حملهما عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح إطلاق العذره على الأرواث بوجه، و ان الأرواث فى اللغه [١] لا تطلق إلا على رجيع ذى الحافر.

و قد يتوهم تحريم بيعها لآيه تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع أيضا.

(و فيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها، لا مطلق الانتفاعات بها.

و ثانيا انه قد تقدم فى بيع الأبوال ان الخبيث عباره عن مطلق ما فيه نقص و دنائه و لو كان من قبيل الافعال و يرادف فى الفارسيه بلفظ (بليد) فمثل الزنا و الافتراء و الغيبه و النميمه و غيرها من الأفعال المحرمه التى عبر عنها فى قوله تعالى «١» بالفواحش، من الخبائث أيضا، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث فى الآيه إلا بيان الكبرى الكليه من تحريم ما فيه مفسده، و أما تشخيص الصغرى و بيان ان فى هذا مفسده أو فى ذاك

فخارج عن حدود الآيه، و إلا فيلزم التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه و هو لا يجوز كما نقح في الأصول، و ان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه، فندفعه بعدم الملازمه بين تحريم الأكل و حرمة البيع، كما سبق في بيع الأبوال و غيره، إلا إذا كان الأكل من المنافع الظاهره

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

إشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف.

أقول المشهور بين أصحابنا شهره عظيمه حرمة بيع الدم النجس كما في النهايه «٢» و المراسم «٣» و المبسوط «٤» و في التذكره «٥»

[١] في ج ١ تاج العروس ماده راث ص ٦٢٦ الروثه واحده الروث و الأرواث و قد راث الفرس و غيره، و في المثل أحشك و تروثنى، قال ابن سيده الروث رجيع ذى الحافر و فى التهذيب يقال لكل ذى حافر قد راث يروث روثا. و فى المجمع راث الفرس يروث روثا من باب قال و الخارج روث، و منه الحديث نهى عن الروث يعنى رجيع ذات الحافر.

(١) سورة الأعراف آيه ٣١: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ.

(٢) المكاسب المحظوره.

(٣) أول المكاسب.

(٤) فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح

(٥) ج ١ ص ٣ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤

يشترط فى المعقود عليه الطهاره الأصلية و لو باع نجس العين لم يصح إجماعا.

و على هذا المنهج ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير «١» و عن المالكيه «٢» لا يصح بيع النجس، و عن الحنابله لا يصح بيع النجس كالدّم، و عن الشافعيه لا يصح بيع كل نجس، و عن الحنفيه لا يصح بيع الدم، و فى أخبارهم [١] أيضا شهاده على ذلك

إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف

قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمه المعاوضه عليه للإجماع و الاخبار السابقه أى الروايات العامه، و بين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضه عليه إذا فرضت له منفعه محلله كالصنغ و نحوه، لكونه من الأعيان التى يجوز الانتفاع بها منفعه محلله.

(و فيه) انه بعد اشتراكهما فى حرمه الأكل، و جواز الانتفاع بهما منفعه محلله كالصنغ و التسميد و نحوهما، فلا وجه للتفكيك بينهما، و أما النجاسه فقد عرفت مرارا انه لا- موضوعيه لها، فلا- تكون فارقه بين الدم الطاهر و النجس، و أما الاخبار السابقه فمضافا الى ضعف سندها أنها شامله لهما، فلو تمت لدلت على حرمه بيعهما معا و إلا فلا، على ان المستفاد من روايه تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس، و حيثئذ فإن وفقنا على ظاهرها فلانزمه الإفتاء بما لم يفت به أحد، و ان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه.

و أما الإجماع فهو لا يختص بالمقام، و إنما هو الذى ادعى قيامه على حرمه مطلق بيع النجس، و مدركه هى الوجوه المذكوره لحرمة بيعه من الروايات العامه و غيرها، و إلا فليس هنا إجماع تعبدى ليكشف عن رأى المعصوم، إذن فلا دليل على حرمه بيع الدم سواء كان نجسا أم طاهرا لا وضعا و لا تكليفا.

وهم و إزاله

و قد استدل على حرمه بيع الدم مطلقا بمرفوعه أبى يحيى الواسطى [٢] فإن فيها نهى

[١] عون بن أبى جحيفه قال ان رسول الله «ص» نهى عن ثمن الدم. راجع ج ٦ سنن البيهقى ص ٦ و ج ٣ صحيح البخارى باب موكل الربا ص ٧٨.

[٢] الواسطى رفعه قال مر أمير المؤمنين «ع» بالقصايين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من

الشاه نهاهم عن بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال و النخاع و الخصى و القضيب فقال له بعض القضايين يا أمير المؤمنين ما الكبد و الطحال إلا سواء فقال له كذبت يا لكع أتوني بثورين من ماء أنبئك بخلاف ما بينهما فأتى بكبد و طحال و تورين من ماء-

(١) ج ٥ ص ١٨٦.

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٥

على «ع» عن بيع سبعة منها الدم، فتدل على ذلك وضعا و تكليفا بعد ملاحظه انجبارها بالشهره، بل بعدم الخلاف بين الأصحاب.

(و فيه) أولا انها ضعيفه السند، و غير منجبره بعمل المشهور صغرى و كبرى، و الوجه فى ذلك هو ما تقدم «١» و لا انها منجبره بعدم الخلاف و إن ذكره المامقانى «ره» فإنه على تقدير عدم كونه حجه فضمامها لغير الحجه لا يفيد اعتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمه بيع الأمور المذكوره فيها. نعم إذا قلنا بشمول أدله التسامح فى السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بكراهه بيعها.

(و ثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور فى المرفوعه هو الدم النجس الذى تقذفه الذبيحه المسمى بالمسفوح لكثرتة و مرسوميه أكله فى زمن الجاهليه، دون الطاهر المتخلف فيها الذى يباع بتبع اللحوم كثيرا، فإنه من القله بمكان لم يكن مورد الرغبه لأهل الجاهليه لينجر ذلك الى أن يمر على «ع» بالقضايين و ينهاهم عن بيعه، و لعله لذلك لم يذكر الله تعالى فى القرآن «٢» إلا الدم المسفوح، إذن فالروايه لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمه بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى.

و لكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس و

غلبته فى الخارج لا- فوجب اختصاص المنع المذكور فى الروايه، بل يعم الدم الطاهر أيضا، و يدل على ذلك من الروايه ذكر الطحال فيها، فإن الإمام عليه السلام بين كونه من الدم، و فى روايه [١]

فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه و شقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فمر سافى الماء جميعا فايضت الكبد و لم ينقص شىء منه و لم يبيض الطحال و خرج ما فيه كله و صار دما كله حتى بقى جلد الطحال و عرقه فقال له هذا خلاف ما بينهما هذا لحم و هذا دم. مرفوعه. راجع ج ٢ كا باب ٧ من الأَطعمه ص ١٥٣، و ج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠، و ج ١١ الوافى باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠، و ج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحه من الأَطعمه المحرمه، أقول: النخاع مثله الخيط الأبيض فى جوف الفقار ينحدر من الدماغ و يتشعب منه شعب فى الجسم كما فى القاموس، و الخصى كمدى جمع خصيه كمدية، الغدد كغرف جمع غده كغرفه لحم أسود يستصحب الشحم، اللقع بضم اللام و فتح الكاف اللثيم و الأحمق، و التور إناء يشرب فيه، و مرس الشىء فى الماء انقاعه فيه و تليينه باليد.

[١] ابن مرار عنهم «ع» قال: لا يؤكل مما يكون فى الإبل الى أن قال الطحال لانه دم، مجهوله لإسماعيل بن مرار. راجع المصادر المذكوره عند ذكر روايه الواسطى

(١) ص ٦.

(٢) سوره الانعام آيه ١٤٦ أَوْ دَمًا مَشْفُوحًا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٦

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعه على أزيد من حرمه بيعه للأكل فقط تكليفا، أو وضعها أيضا،

كما نبه على ذلك العلامة الأنصاري «ره» و قال فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل و لا شك في تحريمه لما سيجي ء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه، و اما حرمة بيعه لغير الأكل فلا- دلالة عليه من الرواية لا- وضعا و لا تكليفا، و الشاهد لذلك انه لا ريب في جواز بيع الأمور المذكوره فيها لغير الأكل كإطعام الحيوان و نحوه.

تذكرة

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانه على الإثم فيكون محرما لذلك، و فيه مضافا الى ما سيأتي من عدم الدليل على حرمتها، ان النسبه بينها و بين بيع الدم هو العموم من وجه، فإنه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبيغ و التسميد و نحوهما، فلا يلزم منه إعانه على الإثم بوجه، و على تقدير كونه اعانه على الإثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد.

تذكرة اخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب «١» و السنه «٢» على تحريم الدم بضميمه قوله «ع» ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه.

(و فيه) مضافا الى ما تقدم في النبوي، ان المراد من تحريم الدم في الكتاب و السنه إنما هو تحريم أكله و قد عرفت مرارا انه لا ملازمه بينه و بين حرمة الثمن.

[في حرمة بيع المنى]

قوله: الرابعه لا إشكال في حرمة بيع المنى.

أقول قبل التعرض لبيان جهات المسأله و أحكامها لا- بد و أن يعلم ان المنى إنما يطلق على ما خرج من المخرج و أريق كما ذكره بعض

(١) سورة البقره آيه ١٦٩: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ.** و سورة المائده آيه ٥: **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمَ.**

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠، و ج ٣ نل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحه من الأطحمه المحرمة، و ج ٢ كا ص ١٥٣، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٧

أهل اللغه [١] في وجه تسميته، و هذا بخلاف عسيب الفحل فان له معان عديده، و الذي يناسب منها المقام أربعة، الطروقه، و ماء

الفحل فى الأصلاب؁ و اجره الضراب؁ و إعطاء الكراء على الضراب؁ فإن أريد منه المعنيين الأخيرين فىكون ذلك بنفسه موردا للنهى فى الروايات الناهيه عنه؁ و ان أريد المعنيين الأولين فىكون الذى فى الحديث بتقدير المضاف؁ فالتقدير فى نهى رسول الله؁ ص عن عسيب الفحل انه نهى عن بيعه أو عن كرائه؁ و قد نص على ذلك كثير من اللغويين [٢] و لكن الغرض فى ما نحن فيه هو الكسب كما أشير إليه فى النبوى الآتى و لعل الوجه فى

افراد المصنف و بعض آخر عسيب الفحل عن المنى هو الفرق المذكور بينهما.

[١] و فى المصباح المنى معروف، و امنى الرجل أمناء أراق منيه. و فى المجمع قوله تعالى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنِي قِيلَ أَي تَدْفِقُ فِى الرَّحْمِ يُقَالُ أَمْنَى الرَّجُلُ يَمْنَى إِذَا أَنْزَلَ الْمَنَى، و منى كإلى موضع بمكه فقيل سمي به لما يمنى من الدماء أى يراق. و فى ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه و استدعاء.

[٢] فى ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفحل و طرقه، أو العسب مأؤه أى الفحل فرسا كان أو بعيرا، أو نسله يقال قطع الله عسبه أى مأؤه و نسله، و العسب الولد، و العسب إعطاء الكراء على الضراب، و هو أيضا اسم للكراء الذى يؤخذ على ضرب الفحل، و الفعل كضرب يقال عسب الفحل الناقه يعسبها عسبا إذا طرقها، و عسب الفحل يعسبه إذا أكراه، و هو منهى عنه فى الحديث، أو ان الذى فى الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفحل، و إنما نهى عنه للجهاله.

و فى المجمع عسيب الفحل اجره ضرابه، و منه نهى عن عسيب الفحل، و عسيب الفحل مأؤه فرسا كان أو بعيرا أو غيرهما، و لم ينه عنه و إنما أراد النهى عن الكراء الذى يؤخذ عليه للجهاله.

و عن الجمهور نهى عن عسب الفحل أى لا يؤخذ لضرابه كراء. و عن نهايه ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل مأؤه، و عسبه أيضا ضرابه، و إنما أراد النهى عن الكراء. و عن فائق الزمخشري النبى ص نهى عن عسب الفحل أى عن كراء قرعه، و العسب القرع، و الفرق بينه و بين الملاقيح

ان المراد بها النطفه بعد استقرارها فى الرحم، و العسب الماء قبل استقرارها. و عن المصباح عسب الفحل الناقه عسبا من باب ضرب طرقها، و عسبت الرجل عسبا أعطيته الكراء على الضراب، و نهى عن عسب الفحل و هو على حذف مضاف و الأصل عن كراء عسب الفحل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٨

ثم ان تحقيق الكلام فى هذه المسأله يقع فى ثلاث جهات: الاولى فى بيع المنى إذا وقع فى خارج الرحم، و الثانيه فى بيعه بعد وقوعه فيه و يسمى بالملاقيح، و الثالثه فى بيع ماء الفحول فى أصلابها و يسمى بعسيب الفحل.

أما الجبهه الأولى فحكم المصنف بحرمه بيعه لنجاسته، و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و كذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسه مانعه عن البيع، و منهم المالكيه و الحنابله «١» غير الشافعيه فإنهم و إن ذهبوا الى مانعيه النجاسه عن البيع إلا انهم يرون طهاره المنى فى بعض الصور [١] أما النجاسه فظهر ما فى مانعيته عن البيع من المسائل المتقدمه، و اما عدم الانتفاع به فمانعيته عنه تتوقف على أمرين: الأول إثبات حرمه الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و الثانى اعتبار المالىه فى البيع، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه، و حيث عرفت و ستعرف عدم اعتبار المالىه فيه فيحكم بجواز بيعه فى هذه الصوره، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضع فقط كما هو واضح.

و اما الجبهه الثانيه فى التذكره «٢» لا نعرف خلاف بين العلماء فى فساد بيع الملاقيح للجهاله و عدم القدره على التسليم.

و لكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعيه النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع

المنى فى الرحم يصير ملكا لملك الحيوان بالتبعيه لكونه جزء منه، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل و ملكا لملكه بالتبع، و على هذا فلا يجوز بيعه لا- من صاحب الأنثى، و لا- من غيره، و ان قلنا بعدم الجزئيه و التبعيه، بل بكونه كالبذر المغروس فى أرض الغير، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الأنثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالىه فى العوضين، لكونه ما لا فى هذه الصوره فتجوز المعاوضه عليه، و أما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما فى المتن فمن العجائب كيف فإنها منتفيه قطعا إذا خرج من الباطن الى الباطن، على انها لو كانت مانعه لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التى تتوقف على عدمها لا مطلقا على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع، و ستعرف اعتراف المصنف بذلك فى بيع الميتة فإنه قال

[١] الشافعيه قالوا بطهاره منى الآدمى حيا و ميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين و لو خرج على صوره الدم إذا كان خروجه على هذه الحاله من طريقه المعتاد و إلا فنجس و قيس عليه منى خرج من حى غير آدمى لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا منى الكلب راجع ج ١ فقه المذاهب ص ١٣.

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٢٣٢.

(٢) ج ١ ص ٧ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٩

فمجرد النجاسه لا تصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميتة.

و اما الجهاله و عدم القدره على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيح، لأنها لا تختلف قيمتها باختلاف الكم و الكيف، و أن تسليم كل شىء بحسب حاله و هو فى

المنى وقوعه فى الرحم فهو حاصل على الفرض، و بعبارة اخرى ان الجهاله و عدم القدره على التسليم إنما تمنعان عن البيع لأجل الغرر المنهى عنه فى البيع كما يأتى فى البيع الغررى، ففى بيع الملائيح ليس غرر لا من ناحيه الجهاله و لا من ناحيه عدم القدره على التسليم.

و لكن الذى يسهل الخطب ان السيره القطعيه من العقلاء و المتشرعه قائمه على تبعية النتاج للأمهات فى الحيوانات، و قد أمضاها الشارع فلا- يمكن التخطى عنها، كما ان الولد للفراس فى الإنسان بالنص و الإجماع القطعيين، و من هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معامله الملك حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر، و إلا- فكان اللازم عليهم اما رد النتاج الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو معامله معه معامله مجهول المالك ان كان المالك مجهولا و هذا شىء لا يتفوه به ذو مسكه، و اما دعوى الإجماع التعبدى على البطلان فدعوى جزافيه بعد العلم و لا أقل من الاحتمال بكونه مستندا الى الوجوه المذكوره لبطلان بيع الملائيح و قياس ذلك بالبذر المغروس فى أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق.

و أما الجهه الثالثه فقد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حرمه بيع عسيب الفحل، قال فى التذكرة بعد كلامه المتقدم فى الجهه الثانيه يحرم بيع عسيب الفحل و هو نطفته لانه غير متقوم و لا معلوم و لا مقدور عليه و لا نعلم فيه خلافا. و قال فى الخلاف «١» اجاره الفحل للضراب مكروه و ليس بمحذور و عقد الإجاره عليه غير فاسد، ثم ادعى الإجماع على الكراهه. و فى المستند «٢» حكم بكراهه أجره الضراب و حمل عليها الاخبار الناهيه

عنها للإجماع و هكذا وقع الخلاف فى ذلك بين العامه [١].

[١] فى ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز و لم يكرهه، و قال أبو حنيفه و الشافعى ان الإجاره فاسده، و الأجره محظوره.

و فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنيفه و أما الأعيان التى لا يصح استجارها باتفاق فمنها نزو الذكور من الحيوانات على إناتها، فلا- يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غيره و لا- يؤجر حماره ليحبل حماره الغير و هكذا، لأن إقبال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح

(١) ج ١ ص ٢٢٢.

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٠

ثم ان تحقيق هذه الجهه يقع فى مقامين: الأول من حيث القواعد و الثانى بحسب الروايات أما الأول فقد استدل على بطلان المعامله على عسيب الفحل بالبيع أو بالإجاره بوجوه الأول بجهالته. و فيه انه لم يرد نص و لا انعقد إجماع على اعتبار العلم بعوضى المعامله ليلزم من جهالتهما بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهه الغرر المرتفع بالعلم بالطروقه و الاجتماع فان الغرض من المعامله على عسيب الفحل هو ذلك.

الثانى بعدم القدره على التسليم بدعوى أن إقبال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح الإجاره عليه لان ذلك ليس فى وسعه و الموجود فى أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه. و فيه ان اعتبار ذلك فى المعامله أيضا من جهه الغرر فحيث كان النظر فى ذلك الى الطروقه و الاجتماع فيرتفع الغرر عنها فان تسليم كل شىء بحسبه كما عرفت فى الجهه الثانيه و الثالث بعدم كون ما فى أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لا قيمه له فيكون العقد عليه

باطلا و فيه مضافا الى عدم اعتبار المالىه فى عوضى المعامله. أن قوامها إنما هو باعتبار العقلاء و رغبتهم، فلا شبهه فى ترتب الغرض المهم على ما فى أصلا ب الفحول، على انه لو تم شىء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعيه دون التكليفيه، و أما توهم مانعيه النجاسه عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفيه فما لا يصغى إليه، فإنه مع تسليم مانعيته عن المعامله فلا دليل على نجاسه ما فى الأصلا ب.

و أما المقام الثانى فالروايات الوارده هنا على طائفتين: الأولى [١] تدل على حرمة بيع

تاجيره. و فى ص ١٩٤ عن الحنابله و من الأشياء التى لا- تصح إجارتها ذكور الحيوانات التى تستأجر لإحبال انثاها، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقره، و لا- جملا- ليحبل ناقه و هكذا، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه و هو محرم لا قيمه له فلا يصح الاستئجار عليه.

و فى ج ٢ سبل السلام للصنعانى ص ٣٢٩ و عن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن عسب الفحل و فيه و فيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب و الأجره حرام، و ذهبت جماعه من السلف إلى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مده معلومه أو تكون الضرابات معلومه، و حملوا النهى على التنزيه و هو خلاف أصله.

و فى ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيبانى ص ٨٣ و المراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب و هو إنزاء الفحول على الإناث و ذلك حرام. و فى ج ١٦ ص ٤١ و إذا استأجر فحلا لينزيه لم يجز.

[١] فى حديث ان رسول الله ص نهى عن خصال تسعه عن عسيب الدابه يعنى كسب الفحل. و عن

خاتم الذهب و عن لبوس ثياب القسي و هي ثياب ينسج بالشام. ضعيفه لأبي

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦١

عسيب الدابه و إكراهها على الضراب، و ان ثمن ذلك سحت، و يدل عليه بعض الروايات من طرق العامه أيضا [١].

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٦١

الثانيه [٢] تدل على جواز إكراه التيوس و نفى البأس عن أخذ اجورها، فمقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفه الأولى المانعه على الكراهه، و لا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على ثمن عسيب الفحل في روايه الجعفریات، فإنك قد عرفت في بيع العذره إطلاقه على الكراهه الاصطلاحيه في مواضع شتى.

لا- يقال ان النبوى و روايه الجعفریات بنفسهما ظاهرتان في الكراهه المصطلحه لاشتغالهما على ما ليس بمحرم قطعاً، فإنه ذكر المنع في الجعفریات عن بيع جلود السباع و أجر القارى مع أنهما ليسا بمحرمين جزماً، و في النبوى نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة، على أن النبوى كمرسله الصدوق و دعائم الإسلام و المنقول من طرق العامه ضعيفه السند.

فإنه يقال إن ثبوت الترخيص في بعض الأمور المذكوره فيهما بدليل خارجي لا يوجب ثبوته في غيره، كيف و قد ثبت في الشرعيه المقدسه استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعة

الخطاب راشد المنقرى و أبى عروبه. راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجره مما يكتسب به، و ج ٢٣ البحار ص ١٤، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسيب الفحل و هو أجر الضراب، مرسله، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهه اجره فحل الضراب مما يكتسب به، و ج ١٠ الوافى باب ٣١ ص ٣١ و

الفقيه ص ٢٧١، و في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علی (ع) قال من السحت ثمن اللقاح و عسب الفحل و جلود السباع. موثقه.

و في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الإسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفحل.

[١] ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفحل، راجع ج ٣ صحيح البخارى باب عسب الفحل من الإجازات ص ١٢٣، و في ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا رسول الله ص عن بيع ضرباب الجمل، و في ج ١٥ المبسوط للشيبانى ص ٨٣ عن أبى نعيم عن بعض أصحاب النبى ص ان رسول الله نهى عن عسب التيس. و في ج ٦ السنن الكبرى للبيهقى ص ٦ عن أبى هريره نهى عن عسب الفحل

[٢] حنان بن سدير قال دخلنا على أبى عبد الله (ع) و معنا فرقد الحجام فقال له ان لى تيسا أكرهه فما تقول فى كسبه قال كل من كسبه فإنه لك حلال. ضعيفه لسهل بن زياد.

معاويه بن عمار عن أبى عبد الله (ع) فى حديث قال قلت له أجر التيس قال ان كانت العرب لتعاير به و لا بأس. موثقه. راجع ج ٢ نل باب ٣٩ كراهه اجره فحل الضراب مما يكتسب به، و ج ١٠ الوافى ص ٣١، و ج ١ كا ص ٣٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٢

و العيدين و غيرهما مع انها ذكرت فى جملة من الروايات [١] فى عداد الأغسال الواجبه كغسل الجنابه و الميت و مس الميت، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانع إلا وثاقه روايه الجعفریات على ان النهى عن

بيع عسيب الفحل في النبوى لا يوجب حرمه معامله وضعا بل التكسب به حرام تكليفاً، و الشاهد على ذلك ان فى الروايه نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب و ما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فإنه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه و التختم به حرام ثم لا وجه لحمل الطائفة المانعه على التقيه لما عرفت من كون المسأله محل الخلاف بين العامه أيضا

[١] عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (ع) قال ان الغسل فى أربعه عشر موطننا غسل الميت و غسل الجنب و غسل من غسل الميت و غسل الجمعة و العيدين الخبر. راجع ج ١ ثل باب ١ حصر أنواع الأغسال من أبواب الأغسال المسنونه.

جواز الانتفاع بالميتة و حرمه بيعها

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الميتة.

أقول

تحرير هذه المسأله فى مقامين

اشاره

و قد خلط المصنف بينهما، الأول فى جواز الانتفاع بالميتة، و الثانى فى حرمه بيعها، و تقديم الأول للبحث عنه أول من تقديم الثانى و إن عكسه المصنف.

أما المقام الأول [فى جواز الانتفاع بالميتة]

فإن مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا- أن المشهور إنما هى حرمه الانتفاع بها فى النهايه «١» بيع الميتة و التصرف فيها و التكسب بها حرام، و فى المراسم «٢» التصرف فى الميتة ببيع و غيره حرام، و فى الجواهر لا يجوز الانتفاع بشىء من الميتة مما تحله الحياه فضلا عن التكسب، و عليه فتاوى أكثر العامه [١].

ثم ان المهم هنا صرف عنان الكلام الى الروايات الخاصه الوارده فى ذلك و هى على طائفتين الأولى تدل على حرمه الانتفاع بالميتة، و الثانیه على جواز الانتفاع بها.

أما الطائفة الأولى فهى متظافره، منها مكاتبه قاسم الصيقل [٢] فإنه سأل الإمام «ع»

[١] فى ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها غير منتفع بها و تمسك فى ذلك بقوله ص: لا

تنتفعوا من الميتة بإهاب.

و فى ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ نسب إلى الأكثر انه لا ينتفع من الميتة بشىء إلا بجلدها إذا دبغ ثم حكم بحرمه بيعها لتحريمها.

[٢] قال كتبت الى الرضا (ع) انى أعمل أغماد السيوف من جلود الحرم الميتة فيصيب

(١) فى المكاسب المحظوره.

(٢) فى أول المكاسب.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٣

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحرم الميتة. فكتب «ع» فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس، فإن مفهومها يدل على حرمه الانتفاع بجلود غير الذكى، و فيه مضافا إلى ضعف سندها، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود

الحرمة الميتة، ليس إلا- من جهة إصابتها الثوب الذي يصلح فيه السائل، و من هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا لصلاته، و أما أصل الانتفاع بها بعمل الأغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصله الإباحه، بل يمكن أن يقال أن الروايه تدل على جواز الانتفاع بالميتة، و ذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين: أحدهما عمل الأغماد من جلود الحرمة الميتة، و الثاني إصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا- تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة، و إلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخالفاً بالمقصود، و من هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني (ع) (فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس.

و منها روايه الوشاء [١] فإنه (ع) قد منع فيها عن استصباح الاليات المبانه من الغنم الحى فإنه يستلزم إصابتها اليد و الثواب و هو حرام.

(و فيه) انه لما لم يكن إصابه اليد و الثوب للميتة، و سائر النجاسات، بل تلويث تمام البدن فهما، حراماً قطعاً، فلا بد إما من أخذ التحريم فى قوله ع (و هو حرام) إرشاداً إلى النجاسه كما فى الحدائق، أو إلى المانع عن الصلاه، أو إلى صورته المعامله معها معاملة المذكى بل عدم تعرضه ع لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه، و تصديه لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاه أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس، سلمنا ذلك و لكن

ثيابى فأصلحى فيها فكتب (ع) إلى اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الى أبى جعفر الثانى (ع) إلخ فكتب (ع) فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً

فلا بأس. ضعيفه لقاسم و معلى البصرى.

راجع ج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود و باب ٣٤ نجاسه الميتة من أبواب النجاسات و ج ١ كا ص ١١٣ و ج ٤ الوافى ص ٣٢.

[١] الحسن الوشاء قال سألت أبا الحسن (ع) فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى - فى الوافى هى ميت - فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال: أما علمت انه يصيب اليد و الثوب و هو حرام. ضعيفه لمعلى البصرى.

المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحى. راجع ج ٣ ثل باب ٣١ ان ما قطع من أليات الغنم من الأطحمه المحرمه، و ج ٢ كا ص ١٥٤، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠١، و ج ١١ الوافى ص ٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٤

لا بد من الاقتصار فيها على موردها أعنى صوره اصابتها اليد و الثوب، إلا أن يتمسك فى غير موردها بعدم القول بالفصل. نعم و فى دلالة الروايات المرويه عن الكاهلى [١] و على بن المغيره [٢] و الجرجانى [٣] و سماعه [٤] و غيرها [٥] على حرمة الانتفاع بالميتة غنى و كفايه، و قد ذكر ذلك فى أحاديث أهل السنه [٦] أيضا.

[١] سأل رجل أبا عبد الله (ع) و كنت عنده يوما عن قطع أليات الغنم الى أن قال (ع) إن فى كتاب على (ع) أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به. ضعيفه سهل بن زياد. راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ ان ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح، و الفقيه ص ٣٠٢، و ج ٢ يب ص ٣٠١، و ج ٢ كا ص ١٥٣، و ج ١١ الوافى

[٢] قال قلت. لأبي عبد الله (ع) جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا. الخبر.

موثقه. راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١١، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم طهاره جلد الميتة من أبواب النجاسات، و ج ٣ ثل باب ٣٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطحمة المحرمة، و ج ٢ كا ص ١٥٥، و ج ١١ الوافي ص ١٩.

[٣] عن أبي الحسن (ع) قال كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا فكتب (ع) لا ينتفع من الميتة بإهاب ولا عصب. الخبر. ضعيفه لمختار بن محمد بن المختار، راجع ج ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة من الأطحمة المحرمة، و ج ١١ الوافي ص ١٩، و ج ٢ كا ص ١٥٥، و في القاموس الإهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهبه، و فيه أيضا العصب محرکه أطناب المفاصل و عصب اللحم كفرح كثر عصبه.

[٤] قال سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده و أما الميتة فلا. موثقه. راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢، و ج ٣ ثل الباب ٣٣٣ المتقدم من الأطحمة المحرمة، و ج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود، من النجاسات، و ج ١١ الوافي ص ٢٠

[٥] في ج ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالى اللئالى صح عنه ص انه قال لا تنتفعوا من الميتة بإهاب و لا عصب. و مرسله.

و في دعائم الإسلام عن على (ع) قال سمعت رسول الله ص يقول لا ينتفع من الميتة بإهاب و لا عظم و لا عصب.

[٦] عن رسول الله

ص أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب.

و فى روايه اخرى، أن لا- تستمتعوا، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقى ص ١٤ و ص ١٥ و أخرج أيضا أحاديث أخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ و ذلك لذهابهم الى طهارتها به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٥

و أما الطائفة الثانيه فهى أيضا كثيره مستفيضه منها روايتى الصيقل و الوشاء المتقدمتين و منها روايه أبى القاسم الصيقل و ولده [١] و قد ظهر وجه الاستدلال بها من روايه الصيقل المتقدمه، على أن إصرار السائل فى هذه الروايه على الجواب بقوله (و نحن محتاجون الى جوابك فى هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة، فإن سكوتة (ع) عن حكم المسأله مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب.

و منها روايه البزنطى [٢] التى تدل على جواز الاستصباح بما قطع من أليات الغنم.

و منها [٣] ما عن على بن الحسين (ع) فإنه كان يلبس الفرو المجلوب من العراق و ينزعه وقت الصلاة، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهاره، و الوجه فى كون ذلك الفرو العراقى من جلود الميتة هو نزعه فى الصلاة، إلا أن يقال ان

[١] قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشه و لا تجاره غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما علاجنا من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهليه لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون الى جوابك فى

هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاه. مجهوله لأبي القاسم الصيقل. راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢.

[٢] محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا- عن جامع البزنطى صاحب الرضا «ع» قال سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء أ يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. موثقه. راجع ج ٢ نل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به.

[٣] عن أبى بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاه فى الفراء فقال كان على بن الحسين «ع» رجلا صردا لا تدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاه ألقاه و ألقى القميص الذى تحته الذى يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان دباغه ذكاته. ضعيفه لمحمد بن سليمان الديلمى. راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاه ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣، و ج ١ نل باب ٦١ عدم طهاره جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧، و فى القاموس صرد كفرح وجد البرد سريعا، و فيه أيضا الدفق بالكسر و يحرك نقيض حده البرد و أدفاه ألبسه الدفاء، و فيه أيضا القرظ محرکه ورق السلم و أديم مقروظ دبغ به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٦

لبسه سلام الله عليه إنما كان فى مورد الأخذ من يد المسلم و معه يحكم بالتذكيه و عدم كون الجلد من الميتة، إذن فلان مانع

من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها، فلا مناص من حمل فعله عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعيه، و عليه فلا- تبقى للروايه دلاله على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجرى في حق من كان جاهلا- بالأحكام الواقعيه و الموضوعات الخارجيه و أما العالمين بالواقعيات بل بحقائق الأشياء، و الأمور الكائنه و العوالم الكونيه، فلا يجرى الاحتياط في حقهم كالأئمه المعصومين عليهم السلام.

على ان العمل بالاحتياط يقتضى أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا. فإن الانتفاع بالميتة لو كان حراما فإنما هو حرام واقعى تكليفى فلا- يختص بحال الصلاة فقط، نعم ان ما يختص بالصلاه هى الحرمة الوضعيه و أنها تبطل إذا وقعت فى الميتة، إلا أن يتوهم أن عمدته غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاض صلاته عن احتمال البطلان، و اما الاحتياط فى غير حال الصلاة فليس بمحط لنظره «ع» و لكنه مما لا يمكن التفوه به فى حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمه، إلا أن الذى يسهل الخطب أن الروايه ضعيفه السند فلا تكون قابله للبحث عن دلالتها على المطلوب و عدمها.

و منها روايه سماعه [١] فإنها تدل على جواز الانتفاع بالكيمخت و هو جلد الميتة إذا كان مملوحا.

إذا عرفت هاتين الطائفتين المانعه عن جواز الانتفاع بالميتة و المجوزه له فتعرف وقوع المعارضه بينهما، و بما ان هذه الروايات المجوزه لذلك صريحه فى جواز الانتفاع بها فى غير ما اشترطت فيه التذكيه، فنرفع اليد بها عن ظهور تلك الروايات المانعه، فتقيد بغير ذلك و بصوره الانتفاع بها مثل المذكى،

أو تحمل الطائفة المانعه على الكراهه كما هو مقتضى الجمع العرفى بين الدليلين المتنافيين، و يدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصه خير أبى القاسم الصيقل، فان فيه قرر الامام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميته فى غير الصلاه حيث أمر السائل باتخاذ الثوب لصلاته، و أما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزه بالجلود و الاليات فهى دعوى جزافيه لعدم القول بالفصل فى أجزاء الميته قطعاً.

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقيه لتخيل ذهاب العامه إلى جواز الانتفاع بها.

[١] قال سألته عن جلد الميته المملوح و هو الكيمخت فرخص فيه الخبر. موثقه.

راجع ج ٣ نل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميته من الأطعمه المحرمه، و ج ١١ الوافى ص ٢٠. و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٧

و فيه أنك عرفت فى أول المسأله تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمه الانتفاع بالميته.

حتى بجلودها قبل الدبغ، و قد ورد ذلك فى أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعه، و من هنا منعوا عن بيع الميته و جلودها قبل الدبغ و أيضا عللوا «١» حرمه بيع الميته بانعدام ركن البيع فيه الذى هو مبادله مال بمال بدعوى أنها لا تعد ما لا عند من له دين سماوى فلو كان الانتفاع بها جائزا عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران ماله الأشياء وجودا و عدما مدار جواز الانتفاع بها و حرمة.

(تلويح آخر) قال المحقق الايروانى «ره» و أحسن جمع بينها و بين الطائفة المانعه عن الانتفاع حمل المانعه على صورته التلويث.

و فيه أنك قد عرفت عند التكلم فى روايه الوشاء أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات، إذن فلا وجه لحمل

الطائفه المانعه على صورته التلوين، و أما ما تخليه بعضهم من تخصيصه المجوزه بالأجزاء التي لا تحلها الحياه كالصوف و القرن و الانفحه و الناب و الحافر و غيرها من كل شىء يفصل من الشاه و الدابه فهو ذكى، و حمل المانعه على غيرها، فهو تخيل فاسد و ذلك لأن صدق الميته عليها ممنوع جدا، على أن هذا الجمع منافع لصراحه ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت.

حرمه بيع الميته

اشاره

و أما المقام الثانى فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه هى حرمه بيع الميته وضعا و تكليفا قال فى المستند «٢» حرمه بيعها و شرائها و التكسب بها إجماعى و كذلك فى التذكرة «٣» بل فى رهن الخلاف «٤» أنها لا تملك، و قد تقدم فى المقام الأول تحريم بيعها، من النهايه، و المراسم، و الجواهر. و شرح فتح القدير، و سبل السلام، و فى الفقه على المذاهب «٥» المالكيه قالوا: لا يصح بيع النجس كعظم الميته و جلدها و لو دبغ لانه لا يطهر بالدبغ. و الحنابله قالوا: لا يصح بيع الميته و لا بيع شىء منها، و كذلك عند الشافعيه، و الحنفيه.

و الذى استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأى وجوه، الأول قيام الإجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم، و فيه لو سلمنا قيام الإجماع المحصل فى المقام أو حجيه المنقول منه فلا نسلم كونه تعبديا محضا و كاشفا عن رأى الحجه «ع» أو عن دليل معتبر، للاحتمال بل الاطمئنان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكوره لعدم جواز بيعها و بيع كل نجس

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦.

(٢) ج ٢ ص ٣٣٣.

(٣) ج ١ ص ٣

من البيع.

(٤) ج ١ ص ٢٣٣.

(٥) ج ٢ ص ٢٣١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٨

كما عرفت في المسائل المتقدمه.

الثاني دعوى حرمه الانتفاع بها فإنها تستلزم سلب المالىه عنها المعبره فى العوضين بالإجماع إذن فتدخل المعامله عليها تحت عموم النهى عن أكل المال بالباطل، و فيه انه بعد ما أثبتنا فى المقام الأول جواز الانتفاع بها، و عرفت فى بيع الأبوال و ستعرف فى أول البيع عدم اعتبار المالىه فى العوضين، و كفايه الأغراض الشخصيه العقلانيه فى صدق المالىه على تقدير اعتبارها لكون تلك الأغراض موجب له خروج المعامله من السفهائيه، مع عدم الدليل على بطلانها، فلا وجه لهذا التوهم، و أما عموم آيه النهى عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظره إلى بيان أسباب التجاره كما تقدم فى بيع الأبوال.

الثالث انه قامت الضروره من المسلمين على نجاسه ميتة ماله نفس سائله، و بيع النجس محظور، و فيه أنها و إن ذكرت فى روايه تحف العقول، و لكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن، أنها لا تدل إلا على حرمه بيع الميتة النجسه و المدعى أعم من ذلك، و قد اعترف المصنف هنا بعدم مانعيه النجاسه عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقا من جعلها مانعه عنه و قال (فمجرد النجاسه لا تصلح عله لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميتة).

الرابع الروايات العامه المتقدمه، و فيه أنها و إن كانت تدل على حرمه بيعها، و لكنها لمكان ضعف أسانيدها لا تفى بالمقصود كما عرفت.

الخامس الروايات الخاصه الوارده فى المسأله منها روايه البنزطى المذكوره فى المقام الأول فإن الإمام «ع» و ان رخص فيها الانتفاع بالميتة، و لكنه «ع» منع

فيها أيضا عن بيعها بقوله (و لا يبيعها).

و منها روايات السكونى [١] و الصدوق [٢] و الجعفرىات [٣] فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها فاسدا.

[١] على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة الخبر. ضعيفه للنوفلى. راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به و ج ٢٣ البحار ص ١٤، و ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣، و ج ٢ التهذيب ص ١١٠

[٢] قال «ع» ثمن الميتة سحت. مرسله. و بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» فى وصيه النبى (ص) لعلى «ع» قال يا على من السحت ثمن الميتة. قال المحدث النورى فى خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها و اعتبارها من جهته، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور.

[٣] عن على «ع» قال من السحت ثمن الميتة الحديث. موثقه. راجع ج ٢ المستدرک

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٦٩

و منها روايه على بن جعفر [١] حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشيه و لبسها و (قال «ع» لا و لو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع و اللبس، و لكنه «ع» بين المانعيه عن الصلاه زائدا على المنع فى نفسه، و قد ورد النهى عن بيع الميتة فى بعض روايات العامه [٢] أيضا.

و فيه ان هذه الروايات و إن كانت ظاهره فى المنع عن بيعها، و لكنها معارضه مع ما هو صريح فى الجواز كمكاتبه الصيقل المتقدمه فإن فيها قرر الامام أسئلتهم عن

جواز بيع الميتة من جلود الحمير و البغال و شرائها و مسها فلو لا- جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة و سكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل و تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، و بضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه و غيره يتم المطلوب، و يؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق و يجلب الفرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء، إلا- أن يقال ان مقتضى السوق و يد المسلم هي التذكية، و كيف كان فلا بد في رفع المعارضه بينهما إما من طرح المانع لموافقتهما مع العامه لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسأله، و إما من حملها على الكراهه برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورته البيع ليعامل معها معاملة المذكى إذا بيعت بغير إعلام، و إن آيت عن هذه المحامل كلها فلا- بد من الحكم إما بالتخيير فنختار ما يدل على الجواز، و اما بالتساقط فيرجع الى العمومات و الإطلاقات و يحكم بصحة بيعها.

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسألتهم عن الأمور المذكوره و إن كان لا ينكر إلا أنه لأجل اضطرارهم الى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من الحمير و البغال مع عدم وجود معيشه لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك ما فى سؤالهم (لا يجوز فى أعمالنا غيرها) و لا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات، إذن فلا دلالة فى المكاتبه على جواز بيعها فى غير حال الاضطرار.

ص ٤٢٦، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحده مرويه عن علي عليه السلام بطرق متعدده.

[١] قال سألته عن الماشيه تكون

للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها قال لا و لو لبسها فلا يصلح فيها. مجهوله لعبد الله بن الحسن. راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المتقدم.

[٢] في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح و هو بمكة ان الله و رسوله حرم بيع الخمر و الميتة. الحديث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٠

(فإنه يقال) لا منشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لا تجوز في أعمالنا غيرها) الى جلود الميتة و لكنه فاسد، إذ لا- خصوصيه لها حتى لا يمكن جعل الأغمداد من غيرها، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير و البغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي و يدل على ذلك قوله «ع» في روايه القاسم الصيقل (فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) إذ لو كانت لجلود الحمر الميتة خصوصيه في جعل الأغمداد منها لكان هذا الجواب لغوا.

نقد و دفع

قد أشكل المصنف على الروايه بوجهين:

الأول أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتمله للتقيه. و فيه أولا- أن التقيه في المكاتبات و إن كانت كثيره لكونها معرضا لها من جهه البقاء، و لكنها في خصوص هذه الروايه غير محتمله لورودها على غير جهه التقيه لذهاب أهل السنه بأجمعهم إلى بطلان البيع الميتة كما عرفت، و أعجب من ذلك تشكيكه في كاشفيه التقرير عن الرضا و في كونه من الحجج الشرعيه، مع أنه كسائر الامارات مشمول لأدله الحجيه.

و ثانيا ان فعليه التقيه إنما هي بفعليه موضوعها، و أما

مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعا لها و سببا لرفع اليد عن الأدله الشرعيه، نعم إذا صارت فعليه وجب رفع اليد عما يخالفها مكاتبه كان أم غيرها.

الثانى ان مورد السؤال فيها عمل السيوف و بيعها و شرائها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغايه ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال، و قد تبعه بعض و قال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف و الغلاف تابع له بنحو الشرط.

و فيه ان هذا من الغرائب، فإن منشأ ذلك حسب ان الضمائر فى قول السائل (فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا) إلى السيوف. و لكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشتري السيف سيوفا من غيره، كما لا وجه لسؤاله عن مسها و إصراره بالجواب عن كلما سأله، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الحمر و البغال ميتة كانت أم غيرها، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الروايه، مع أن من المستبعد جدا بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير و البغال بمقدار يكون وافيا بشغلهم بلا شرائها من الغير، على أن مقتضى ذلك هى حرمة بيع الغلاف مستقلا مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمه الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعيه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧١

دائما، نعم تبعيه مثل الجمل و المسامير للفرس و الجدران فى بيع الفرس و الدار من الوضوح بمكان و ربما ترمى الروايه بالتقيه لذهاب العامه إلى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ لطهارتها به [١] و

أما قبل الدبغ فلا- تصلح للاغماد، وفيه أولا- ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوبا لصلاتهم على خلاف التقيه، و ثانيا لو كانت الروايه موردا للتقيه لكان الأليق أن يجاب بحرمة البيع و الشراء و يدفع محذور التقيه عند الابتلاء بها بإرادته حرمة بيعها قبل الدبغ، فان فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظه التقيه، و ثالثا ان الروايه خاليه عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليها، و مجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها لإمكان دبغها عند جعلها غمدا، إذن فالروايه أيضا على خلاف التقيه، و أما توهم أن الأخبار المانعه تشتمل على كلمه السحت التى تأبى عن حملها على الكراهه فهو توهم فاسد لما مر فى بيع العذره من أن إطلاق السحت على المكروه فى الروايات و اللغه كثير جدا.

هذا كله مع قصر النظر على المكاتبه، و لكنها ضعيفه السند فلا تقاوم الروايات المانعه لأن فيها روايه الجعفرىات و هى موثقه، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميته و أجزاءها التى تحلها الحياه، إلا أن يتمسك فى تجويز بيعها بحسنه الحلبي و صحيحه الواردتين فى بيع الميته المختلطه بالمذكى ممن يستحلها، فإنهما بعد إلغاء خصوصيتى الاختلاط و المستحل تدلان على جواز بيعها مطلقا، إلا أن الجزم بذلك مشكل جدا فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتى.

[فرعان]

[الأول] حكم بيع المذكى المختلط بالميته

إشاره

قوله: انه كما لا يجوز بيع الميته منفرده كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى المذكى.

أقول تاره تمتاز الميته من المذكى و اخرى لا تمتاز، أما الصوره الاولى فلا إشكال فى جواز البيع و صحته بالنسبه الى غير الميته، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم ترتب الأثر

على علم البائع و جهله، و أما بالنسبه إلى الميتة فيجرى فيها جميع ما تقدم فى بيعها منفردة لأن انضمام الميتة إلى المذكى لا يغير حكمها، نعم بناء على حرمه بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز و ما لا- يجوز فيسقط الثمن بالنسبه إليهما و يحكم بالصحة فيما يجوز و بالفساد

[١] فى ج ١ سنن البيهقى ص ١٧ ابن عباس عن النبى «ص» فى جلد الميتة قال ان دباغه قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه، و فى روايه أخرى دباغها طهورها، و فى ص ١٦ فى أحاديث كثيره فدبغوه فانتفعوا به. أى بجلد الميتة.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٢

فيما لا يجوز، و لا خيار للمشتري بالنسبه الى ما يجوز لأجل تبعض الصفقه لعلمه بالحال كما هو المفروض.

و أما الصوره الثانيه فهى محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و تحقيقها فى مقامين:

الأول من حيث القواعد العامه. و الثانى من حيث الروايات الخاصه الوارده فى خصوص ذلك.

أما المقام الأول فإن كان المدرك فى حرمه بيع الميتة منفردة هى النصوص و الإجماعات فلا شبهه فى أنهما لا تشملان صوره الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها إلى المشتري لكونه مقدمه لا قباض المبيع، و على هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لا يجوز أن ينتفع بهما فيما كان مشروطا بالطهاره و التذكيه و إن كان المدارك فى المنع هى حرمه الانتفاع بالميتة لكونها فى نظر الشارع مسلوب المالىه نظير الخمر و الخنزير و قلنا بتنجز العلم الإجمالى، فغايه ما يترتب عليه هو

عدم جواز بيعهما من شخص واحد للعلم الإجمالي بوجود ما لا- يجوز الانتفاع به فيهما فان العلم الإجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، إذن فيجرى هنا ما جرى في الميته المعلومه تفصيلا من الأحكام التكليفية و الوضعيه، و أما بيعهما من شخصين فلا- بأس فيه لأن حرمه الانتفاع لم تثبت إلا على الميته المعلومه أما إجمالاً أو تفصيلاً على سبيل منع الخلو و إذا انتفى أحد العامين انتفت حرمه الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل، فإن هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

قوله: فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل.

أقول قد عرفت ما فيه في بيع الأبوال

قوله: و جوز بعضهم البيع بقصد المذكى.

أقول قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميته هو الإجماع أو النص، فيبيعهما بقصد المذكى ثم يسلمهما إلى المشتري فينتفع بهما في غير ما يشترط فيه التذكية، نعم لو كان المانع هي حرمه الانتفاع فيجرى فيه ما ذكرناه.

قوله: و جواز ارتكاب أحدهما.

أقول لا دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكى، فإنه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره، نعم بناء على كون المانع من بيع الميته هو النص أو الإجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكى كما عرفت.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٣

قوله: لكن لا ينبغي القول به في المقام.

أقول قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز ارتكاب أحد المشتبهين و عدم

تنجيز العلم الإجمالى، و ذلك لأصالة عدم التذكية الجارية فى اللحوم، فإنها أصل موضوعى حاكم على سائر الأصول من أصالتى الحل و الطهاره، و فيه ان أصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التى هى أمر وجودى إلا على القول بالأصول المثبتة، لا يقال ان الميتة عبارته عما لم تلحقه الذكاه كما فى القاموس، إذن فلا شبهة فى ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور و المذكور، فإنه يقال ان الأصل المذكور و إن كان متكفلاً لإثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يغير الميتة و يلازمها و ليس متحداً معها، لأنها فى عرف الشرع و اللغة [١] إما عبارته عما مات حتف أنفه، و إما عبارته عما فارقت الروح بغير ذكاه شرعيه و على هيئته غير مشروعته إما فى الفاعل أو فى المفعول، فلا يثبت شىء منهما بأصالة عدم التذكية إلا على القول بحجيه الأصل المثبت فالمحذور فى محله، و أما ما فى القاموس فأمر لم تثبت صحته، و كذلك ما عن أبى عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته.

و أما المقام الثانى فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الأولى [٢] فتدل على حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة، و حرمة الانتفاع بهما، بل يرمى بهما الى الكلاب. و فيه أولاً- ان الرمى بهما الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بهما على نحو الانتفاع بالمذكى، كما حملنا على ذلك قوله «ع» فى روايه الوشاء المتقدمه (أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام) و إلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسى للرمى، و هو بديهى البطلان، إذ عمدته ما يكون محط النظر و مورد الرغبة من الميتة هو جلدها و ليس هذا مما تأكله

الكلاب، و هذا نظير ما سيأتى فى بيع الدراهم المغشوشه من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقه من نحاس و طبقه من فضه فإن المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئه الدرهميه لئلا يعامل عليها معاملة الدراهم الرائجه و إلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسيه كالصوم و الصلاه، و من هذا القبيل

[١] فى ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبى عمرو و الميته ما لم تدرك تذكيتيه، و قال النووى فى تهذيب الأسماء و اللغات قال أهل اللغه و الفقهاء الميته ما فارقت الروح بغير ذكاه، و فى المصباح المراد بالميته فى عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئه غير مشروعه إما فى الفاعل أو فى المفعول.

و فى مفردات الراغب و الميته من الحيوان ما زال روحه بغير تذكيه.

[٢] الجعفرىات عن على «ع» انه سئل عن شاه مسلوخه و اخرى مذبوحه عن عمى على الراعى أو على صاحبها فلا يدرى الذكيه من الميته قال يرمى بهما جميعا الى الكلاب. موثقه.

راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٤

أيضا أمره «ع» بإراقه الإنائين المشتبهين، و بإراقه المرق المتنجس كما سيأتى فى الانتفاع بالمتنجس و ثانيا ان حرمة الانتفاع بهما بحسب أنفسهما لا ينافى جواز بيعهما ممن هو فى حكم الكلب أو أضل سيلا، و يؤيده ما ورد فى بعض الروايات [١] من إطعام المرق المتنجس أهل الذمه أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سييلهما واحدا، و أما غير الذمى فهو مثله بل أولى.

و ثالثا لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه فغايه ما يستفاد من الروايه ليس إلا- حرمة الانتفاع بكلا المختلطين لوجود الميته فيهما فتكون مما

تدل على حرمة الانتفاع بهما وقد تقدم الكلام في ذلك و أما الطائفة الثانية [٢] فهي تدل على جواز بيع المذكى المختلط بالميتة ممن يستحلها، و بهما ترفع اليد عن ظاهر روايه الجعفریات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا- لعدم رغبه غيره إليهما فيكونان مسلوبى المالیه خصوصاً إذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع و ان كان يحرم أكله، و اما إذا وجد من يرغب إليهما و ينتفع بهما في غير ما اعتبرت فيه التذكيه و الطهاره كمن يشتريهما لينتفع بهما في مثل التسميد أو سد الساقية، أو يصرفهما في أكل السابغ و الطيور، أو كان المشتري ممن لا- يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين، فيجوز بيعهما من غير المستحل أيضاً، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة و مع التميز من المستحل أيضاً، ضروره أن الاختلاط و الاشتباه لا دخل له في الجواز، و عليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق.

[١] زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطره حمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلاب الحديث مهمله للحسن المبارك. راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسه الخمر من النجاسات، و ج ٢ التهذيب ص ٣١٢، و ج ١١ الوافي ص ٩٢.

[٢] الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول إذا اختلط الذكى و الميتة باعه ممن

يستحل الميتة و يأكل ثمنه. موثقه. و عنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر و كان يدرك الذكى منها فيعزله و يعزل الميتة ثم ان الميتة و الذكى اختلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة و يأكل ثمنه فإنه لا بأس به. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكى المختلط بالميت مما يكتسب به، و ج ١١ الوافى ص ١٧، و ج ٢ كا باب ١٢ من الأطعمه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٥

قوله: و عن العلامة «١» حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه.

أقول يرد عليه أولا- ان النسبه بين الكافر المستحل و بين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه، فإنه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعيه كالذمى، و قد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله.

و ثانيا انه لم يكن فى مكان صدور تلك الأخبار و زمانه كافر حربى يجوز استنقاذ ماله فإنها إنما صدرت من الصادق «ع» فى الكوفه فكانت هى و نواحيها فى ذلك الوقت خاليه عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمه و الأمان.

قوله: و يمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزائها التى لا تحلها الحياه.

أقول الظاهر أن هذا رأى إنما نشأ من عدم ملاحظه الروايتين، فإنه مضافا الى إطلاقهما و عدم وجود ما يصلح لتقييدهما، إن حسنه إنما اشتملت على اختلاط الذكى بالميتة من الغنم و البقر فبديهي انه ليس فى البقر من الأجزاء التى لا تحلها الحياه شىء ليمكن الانتفاع به حتى

يتوهم حمل الروائتين على ذلك.

قوله: و الروايه شاذه.

أقول لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها و الإجماع المحصل على حرمه التصرف فى الميته غير ثابت، و المنقول منه مع تصريح جماعه من الفقهاء بالجواز غير حجه، و أما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها.

قوله: يرجع الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميته.

أقول قد تقدم حمل الروايات المانعه على صورته الانتفاع بها كالمذكى بقرينه الروايات المجوزه أو على الكراهه.

إزاحه وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالأصول كما هو الحق و المشهور يكون بيع المذكى المختلط بالميته اعانه على الإثم فهى محرمة، و فيه مضافا الى منع كون المقام من صغريات الإعانه على الإثم، و منع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها و إنما هو كبيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يعلم انه يجعلها خمرا الذى لا شبهه فى جوازه كما سيأتى انه لا ريب فى جواز مثل هذا النحو من الإعانه على الإثم، و إلا فلم يجز سقى الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه ببشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانه عليه، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهه الإعانه على الإثم، كيف و قد ورد «٢» جواز إبراد الكبد

(١) فى ج ٤ المختلف ص ١٣١.

(٢) ضريس عن أبى جعفر «ع» قال ان الله يجب إبراد الكبد الحرى، و من سقى كبد حرى من بهيمه أو غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله. موثقه. فى القاموس ماده حر الحران العطشان و الأنثى الحرى مثل عطشى، مسمع عن أبى عبد الله «ع» أفضل الصدقه إبراد كبد حرى. ضعيفه لعبد الله. و

فى روايه اخرى امر «ع» بسقى نصرانى من قبيله الفراسين عند ضعفه من العطش. راجع ج ١ كا باب ٤١ سقى الماء من الزكاه ص ١٧٨ إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول و لا تصدقوا بشىء من نسككم إلا على المسلمين و تصدقوا بما سواه غير الزكاه على أهل الذمه. موثقه. راجع ج ٢ ثل باب ٢٠ استحباب الصدقه من أبواب الصدقات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٦

الحرى، و جواز تصدق غير النسك و الزكاه على أهل الذمه، و جواز سقى النصرانى، و أيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات و المشروبات من الكفار، و لا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات و المشروبات لتنجسها بالمباشره تكليف بما لا- يطاق فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. خلاف بداهه عن أول الشهيدين فى الدروس احتمال الرجوع فى المقام الى ما ورد [١] فى اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط فهو ميت.

و فيه مضافا الى ضعف السند فيه، ان ذلك على خلاف البداهه من الوجدان، فان من المقطوع انه لا تأثير لانقباض اللحم و لا لانبساطه إذا طرح على النار فى وقوع الذكاه عليه و عدم وقوعها، إذن فرد علمه إلى أهله طريق الاحتياط و سبيل النجاه، و ان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهره القريبه من الإجماع على العمل به فى مورده.

[١] إسماعيل بن عمرو عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) فى رجل دخل قريه فأصاب بها لحما لم يدر أ ذكى هو أم ميت قال يطرحه على الناس فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط

فهو ميت. ضعيفه لإسماعيل. راجع ج ١١ الوافى باب ١١ من المطاعم ص ١٧، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأطمعه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤، و ج ٣ ثل باب ٣٦ ان اللحم إذا لم يعلم كونه ميته من الأطمعه المحرمه، و فى هذا الباب من ثل محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق (ع) و إذا وجدت لحما و لم تعلم أ ذكى هو أم ميته فألق قطعته منه على النار فان انقبض فهو ذكى و إن استرخى على النار فهو ميته. مرسله.

[الثانى] جواز بيع ميته ما ليس له دم سائل

قوله: الثانى ان الميته من غير ذى النفس السائله يجوز المعاوضه عليها.

أقول المشهور بين الأصحاب شهره عظيمه بل الإجماع على جواز المعاوضه على ميته غير ذى النفس السائله

- سقى كبدا حرى من بهيمه أو غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله. موثقه. فى القاموس ماده حر الحران العطشان و الأنتى الحرى مثل عطشى، مسمع عن أبى عبد الله «ع» أفضل الصدقه إبراد كبد حرى. ضعيفه لعبد الله. و فى روايه أخرى أمر «ع» بسقى نصرانى من قبيله الفراسين عند ضعفه من العطش. راجع ج ١ كا باب ٤١ سقى الماء من الزكاه ص ١٧٨ إسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول و لا تصدقوا بشىء من نسككم إلا على المسلمين و تصدقوا بما سواه غير الزكاه على أهل الذمه. موثقه. راجع ج ٢ ثل باب ٢٠ استحباب الصدقه من أبواب الصدقات.

[١] إسماعيل بن عمرو عن شعيب عن أبى عبد الله (ع) فى رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أ ذكى هو أم ميت قال يطرحه

على الناس فكلما انقبض فهو ذكى و كلما انبسط فهو ميت. ضعيفه لإسماعيل. راجع ج ١١ الوافى باب ١١ من المطاعم ص ١٧، و ج ٢ كا باب ١٣ من الأَطعمه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤، و ج ٣ نل باب ٣٦ ان اللحم إذا لم يعلم كونه ميته من الأَطعمه المحرمه، و فى هذا الباب من نل محمد بن على بن الحسين قال قال الصادق (ع) و إذا وجدت لحما و لم تعلم أ ذكى هو أم ميته فألق قطعه منه على النار فان انقبض فهو ذكى و إن استرخى على النار فهو ميته. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٧

و قد ذهب الى ذلك أكثر العامه و ان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه [١] و ما ذهب اليه المشهور هو الوجيه، فإن المقتضى لجواز بيعها أعنى الانتفاع بها بالمنافع المحلله موجود خصوصا فى بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمه المقصوده للعقلاء، و المانع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمانعيه عن المعاوضه على الميتة الطهاره وضعا و تكليفا، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك فى وجود المنافع فيها لما عرفته مرارا و ستعرفه من عدم اعتبار الماليه فى المعاوضات، و توهم ان بيعها ممن يعلم البائع أنه يأكلها إعانه على الإثم فيكون حراما، توهم فاسد فإنها كبيع التمر و العنب و العصير ممن يجعلها خمرا و سيأتى جوازه و ورود الاخبار عليه و ان صدق عليه عنوان الإعانه على الإثم، و أما الروايات الخاصه التى تدل على حرمه بيع الميتة فلا ريب فى ظهورها بل صراحه بعضها

فى الميته النجسه، و أما الروايات العامه المتقدمه فمضافا الى ما تقدم فيها، أن الشهره بل الإجماع على خلافها هنا، فلا يكون ضعفها منجبرا بعمل الأصحاب.

حرمه التكبب بالكلب الهراش

اشاره

قوله: يحرم التكبب بالكلب الهراش و الخنزير البريين إجماعا.

أقول وجه التقييد بالبريين هو أن المشهور و المختار عنده طهاره البحرين منهما، و استدل على ذلك فى كتاب الطهاره فى مسأله نجاسه الكلب بصحيحه ابن الحجاج [٢] بل الظاهر أنهما من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصا، ثم ان تحرير البحث هنا يقع فى جهتين: الجهه الاولى فى بيع الكلب الهراش [٣] الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمه

[١] فى ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعيه قالوا بنجاسه ميته ما لا نفس له سائله إلا ميته الجراد، و فى ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لا يصح بيعه، فلا يصح بيعها عندهم، و أما غير الشافعيه ففى ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهاره ميته الحيوان الذى ليس له دم سائل يسيل عند جرحه، و قيدوا فى ج ٢ ص ٢٣١ الميته التى لا يصح بيعها بالنجاسه فيصلح بيعها عندهم

[٢] قال سأل أبا عبد الله ع رجل و أنا عنده عن جلود الخز فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها فى بلادى و إنما هى كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله «ع» إذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس. موثقه. راجع ج ٢ كا باب ١١ لبس الخز من التجمل ص ٢٠٥، و ج ١١ الوافى باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨، و ج ١ ثل باب ١٠ جواز لبس جلد الخز من

[٣] فى القاموس هرش كفرح ساء خلقه و التهريش التحريش بين الكلاب و الإفساد بين الناس

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٨

بيعه و كون ثمنه سحتا، قال فى التذكرة «١» الكلب ان كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا، بل عند أكثر العامه [١] لا يصح بيع الكلب مطلقا و لو كان كلب صيد.

و تدل على حرمه بيعه الروايات المتظافره [٢] إلا- أن أكثرها ضعيفه السند، و جمله منها و إن كانت مطلقه تشمل جميع أقسام الكلاب و لكنها مقيده بالأخبار الآتية فى جواز بيع كلب الصيد التى هى صريحه فى جواز بيع الصيد منها، و على هذا المنوال روايات العامه [٣] على كثرتها، و عليه فدعوى الإجماع التعبدى على حرمه بيعه فى غير محله، لأنه إن كان المراد بالحرمه هى الحرمة الوضعيه فهى و إن كانت مسلمه و لكن المدارك لها ليس إلا- تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للإجماع التعبدى و ان كان المراد بها هى الحرمة التكليفيه، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الإجماع بالحرمه الوضعيه، بل يكفينا الشك فى

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكيه لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهرا سواء كان كلب صيد أو حراسه أو غيرهما، و عن الحنابله لا يصح بيعه مطلقا، و كذلك عن الشافعيه، و اما عن الحنفيه و يصح بيع كلب الصيد و الحراسه، و فى ص ٤ عن بعض المالكيه يكره أكل الكلب.

[٢] كا و يب. السكونى عن أبى عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب ضعيفه للنوفلى كا و يب. الحسن الوشاء عن الرضا «ع» فى حديث قال و ثمن الكلب سحت

ضعيفه لسهل بن زياد.

يب. جراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب. ضعيفه لقاسم بن سليمان. وفي وصيه النبي «ص» لعل «ع» من السحت ثمن الكلب. مجهوله. الجعفریات. عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب. موثقه.

دعائم الإسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور. مرسله. الى غير ذلك من الروايات المذكوره في الأبواب المتفرقه من الكتب العديده، راجع ج ١ كما باب ٣٧ كسب المغنيه ص ٣٦١ و باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ و باب الغرر و المجازفه ص ١٥٥، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر و باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠.

[٣] و في ج ٣ البخارى آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله (ص) نهى عن ثمن الكلب و في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريره نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد.

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٧٩

ذلك لكونه دليلا ليا لا يؤخذ من إلا المقدار المتيقن.

حرمه التكب بالخنزير

و الجبه الثانيه في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه [١] هو عدم جواز بيعه، قال في التذكره «١» لو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعا. ثم ان الروايات الوارده في هذه المسأله على طائفتين: الأولى ما دل على حرمه بيعه وضعفا و تكليفا، منها قوله «ع» في روايه قرب الاسناد [٢] في نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلما (إنما له

الثلث فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام، و عليه فيستفاد من الروايه أمران: الأول حرمه بيع الخنزير بعد الإسلام و إلا لكان الحصر فيها لغوا، و الثاني صحه معامله عليه قبل الإسلام و إلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراما و أكلا للمال بالباطل.

و منها روايتى الجعفریات و دعائم الإسلام «٢» حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيهما من السحت. و منها جمله من الروايات [٣] الداله على حرمه ببيعه بل فى بعضها نهى عن إمساكه.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير. و فى ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فاسد.

[٢] على بن جعفر عن أخيه قال سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرا أو خنزيرا إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه. مجهوله لعبد الله بن الحسن. و رواه على بن جعفر فى كتابه إذن فهى موثقه.

راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذمى باع خمرا فأسلم مما يكتسب به، و ج ٢٣ البحار ص ٢٠.

[٣] معاويه بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألته عن نصرانى أسلم و عنده خمرة و خنازير و عليه دين هل يبيع خمرة و خنازيره فيقضى دينه فقال لا. ضعيفه لمعاويه. و مثلها رواه أبى عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسله.

إسماعيل بن مرار عن يونس فى مجوسى باع خمرا أو خنازير إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه و قال إن أسلم رجل و له خمرة و

خنزير ثم مات و هى فى ملكه و عليه دين قال بيع ديانه أو ولى له غير مسلم خمره و خنازيره و يقضى دينه و ليس له أن يبيعه و هو حى و لا يمسه مجهوله لإسماعيل. راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحريم بيع

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

(٢) راجع ج ٢ المستدرک باب ٥ مما يكتسب به ص ٤٢٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٠

و قد ذكر ذلك فى أحاديث أهل السنه أيضا [١].

و الثانيه [٢] ما دل على صحه بيع الخنزير وضعا، بدعوى أنها صريحه فى جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعا و ان كان للبائع حراما تكليفا و إلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلا للمال بالباطل.

و من هنا يظهر الوجه فى دلاله قوله ع فى روايه محمد بن مسلم (أما للمقتضى فحلال و أما للبائع فحرام) على صحه بيع الخنزير وضعا و حرمة تكليفا.

و جمع بينهما فى الوسائل بحمل المجوزه على فرض كون البائع ذميا، و استشهاد عليه بموثقه منصور [٣] لدلالته على جواز خصوص بيع الذمى الخنزير، فتكون مقيده لما يدل على جواز بيعه مطلقا

- الخنزير مما يكتسب به، و ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشه ص ٣٩٤ و ص ٣٩٥ و ج ١٠ الوافى باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨، و ج ٢ التهذيب باب المجازفه ص ١٥٥.

[١] جابر عن رسول الله ص ان الله حرم بيع الخنزير. و أبو هريره عن رسول الله ص ان الله حرم الخنزير و ثمنه. راجع ج ٦ سنن البيهقى ص ١٢، و ج ٣ البخارى باب

بيع الميتة ص ١١٠.

[٢] كا. محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرا أو خنازير و هو ينظر فقضاه فقال لا بأس به أما للمقتضى فحلل و اما للبائع فحرام. حسنه لإبراهيم بن هاشم، و في ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحه.

كا. زراره عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون لى عليه الدراهم فيبيع بها خمرا و خنزيرا ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها. حسنه لإبراهيم.

يب. الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر و الخنازير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء. مجهوله لقاسم بن محمد.

يب. عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرا و خنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس به. ضعيفه لعبد الله بن بحر. راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشه ص ٣٩٤، و ج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذمي إذا باع خمرا مما يكتسب به، و باب ٢٨ استيفاء الدين من الذمي من أبواب الدين، و ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥، و ج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨.

[٣] قال قلت لأبي عبد الله ع لى على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر و الخنزير و أنا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨١

و فيه ان حمل المطلق على المقيد و ان كان من المسلمات، إلا أنه فيما كان بينهما تناف و تعاند نظير أعتق رقبه

ولا- تعتق رقبه كافر، و لو لم يكن بينهما تناف كما فى المقام فلا وجه لذلك الحمل و الصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور، و من قوله «ع» فى روايه قرب الاسناد (إنما له الثمن فلا- بأس أن يأخذه) و من روايه عمار بن موسى [1] هو جواز بيع الذمى الخنزير قبل الإسلام، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقا، إذن فتقلب النسبه و تصير المانع أخص من المجوزه و مقيده لها، و عليه فلا- يجوز لغير الذمى بيع الخنزير، و قد اتضح مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضا لأنها مذكوره فى الأخبار المتقدمه مع الخنزير. ثم انه استدل غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامه المذكوره فى أول الكتاب، و قد عرفت ما فيها من ضعف السند و الدلاله، ثم لا ينقضى العجب من المصنف حيث اقتصر فى الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالإجماع فقط و لم يتعرض للروايات و هو أعرف بالحال.

قوله: و كذلك أجزاءهما.

أقول ظاهر النصوص و الإجماعات أنما تمنعان عن بيع الكلب و الخنزير بوصفهما العوانى و بصورتها النوعيه التى بها شبيته الأشياء فى دار تحققها و صقع تكونها، و بما أن الأحكام الشرعيه إنما تترتب على الموضوعات العرفيه فلا مانع من شمول المنع للميته منهما، لصدق عنوان الكلب و الخنزير عليها و لو بالمسامحه العرفيه، إذن فتكون المعامله عليها أيضا حراما، و أما أجزاءهما فلا شبهه فى أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب و الخنزير لا بالدقه العقليه و لا بالمسامحه العرفيه، و عليه فان كانت مما تحله الحياه شملتها أدله حرمة بيع الميته لصدقها عليها و ان جاز الانتفاع بها فى غير ما

هو مشروط بالطهاره و التذكيه، و إن كانت مما لا- تحله الحياه كالشعر و نحوه فحرمه البيع و الانتفاع هنا متوقفه على مانعيه النجاسه عنهما، إذ من الواضح جدا ان نجاسه الكلب و الخنزير لا- تختص بما تحله الحياه فقط، و حيث علمت أنها لا تصلح للمانعيه عن البيع و لا- عن الانتفاع، فلا- مانع عن بيعها للعمومات و لا عن الانتفاع بها بالمنافع المحلله لأصالة الإباحه، و من هنا أفتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير و الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهاره، و ان منع عن بيعه بعض

حاضر فيحل لي أخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك. موثقه. راجع الأبواب المتقدمه من ثل و كا و الوافى.

[١] عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمرا أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس. موثقه. راجع ج ١٠ الوافى ص ٣٩ و ج ٢ التهذيب الأطمعه المحرمه ص ٣١١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٢

فقهاء العامه «١» لأنه نجس العين فلا- يجوز بيعه إهانه له، نعم بناء على طهاره الخنزير كما ذهب اليه المالک [١] يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعه عنه.

على أنه ورد في جملة من الأحاديث [٢] جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهاره، و على هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا.

حرمه التكبب بالخمير و كل مسكر مائع

اشاره

قوله: يحرم التكبب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى.

أقول قد قامت الضروره من المسلمين [٣] و أطبقت الروايات من الفريقين على حرمه بيع الخمر و كل

[١] في ج ١ فقه المذاهب ص ١١ المالكيه قالوا كل حى

طاهر العين و لو كلبا أو خنزيرا و معه نقل في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكيه حرمه بيع النجس و مثله بالخمير و الخنزير

[٢] يب. زراره عن أبي جعفر «ع» قال قلت له ان رجلا من مواليك يعمل الحمامات بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده موثقه.

يب. برد الإسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فاغسله (فأغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء و يبقى ثلثاه ثم اجعله في فخاره جديده ليله بارده فإن حمد فلا تعمل به و إن لم يحمد فليس له دسم فاعمل به و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاه. ضعيفه لبرد. في القاموس الفخاره كجبانه الجره ج الفخار.

برد الإسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز و لا يستقيم علمنا إلا بشعر الخنزير نخرز به قال خذ منه و بره فاجعلها في فخاره ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفه لبرد. راجع ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٤، و ج ٢ ثل باب ٨٧ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به.

[٣] أما عند الخاصه فواضح، و أما عند العامه ففي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦ و ص ٧ الخمر و ما خامر العقل أى خالطه فأسكره و غيبه، فكل ما غيب العقل من الخمر و النبيذ و غيرهما من أقسام المسكرات فهو حرام، سواء كان مأخوذا من العنب أو التمر أو العسل أو الحنظله أو الشعير، بل و لو من اللبن و الطعام أو غير ذلك.

و في ج ١ ص ١٥ و من الأعيان النجسه المسكر المائع، سواء كان مأخوذا من عصير العتب أو

كان نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلك، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجسا و الرجس فى العرف النجس، أما كون كل مسكر مائع خمرا فلما رواه مسلم من قوله «ع»

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٣

مسكر مائع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ و الفقاع و غيرهما، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر و أشد الجرائم فى نظر الشارع المقدس، لما فيه من المضار الدينيه و الخلقيه

كل مسكر خمر و كل مسكر حرام، و فى ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمه بيع الخمر و ان كل نجس لا يصح بيعه. إذن فكل مسكر مائع و إن أخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامه كما لا يجوز شربه.

نعم فى ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ و الخمر ما أسكر من عصير العنب خاصه و هو مذهب أبى حنيفه. و فى ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعا فلا- يجوز بيعه و لا شرائه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافا للجمهور كاه. و قد عامت ان ظاهر كلماتهم على خلاف ما نسبه العلامة «ره» إليهم.

(روايات الخاصه) كا. محمد بن مسلم عن أبى عبد الله «ع» فى رجل ترك غلاما له فى كرم له يبيعه عنبا أو عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلا من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) روايتين من خمر فأمر بهما رسول الله (ص) فأهريقتا و قال ان الذى حرم شربها حرم ثمنها. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

كا. زيد بن على عن آبائه «ع» قال

لعن رسول الله (ص) الخمر و عاصرها. الحديث.

ضعيفه لحسين بن علوان.

يب. الجراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر. ضعيفه لقاسم بن سليمان. الى غير ذلك من الروايات الكثيره. راجع ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشه ص ٣٩٤، و ج ٢ كا باب شارب الخمر ص ١٩٠، و ج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٥ و ج ١٠ الوافي في باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر و باب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به، و ج ٢ المستدرک ص ٤٥٢، و ج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمه شرب الخمر و ج ٢٣ ص ١٤.

(روايات العامه) في ج ٣ البخارى باب تحريم التجاره في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشه قال النبي (ص) حرمت التجاره في الخمر، و في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريره ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر و ثمنها، و في روايه أخرى السحت ثمن الخمر، و في ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلا باع خمرا قال قاتل الله فلانا باع الخمر. الحديث. و في ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر و عاصرها. الحديث. الى غير ذلك من رواياتهم المتظافره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٤

و البدنيه و الاجتماعيه، و يدل على حرمه جميع شؤونها الخير المشهور بين الخاصه و العامه من أن رسول الله ص «لعن الخمر و عاصرها و معتصرها

و بائعها و مشتريها و ساقياها آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحموله إليه». و أما النبيذ المسكر فيدل على حرمه ببعه كلما دل على حرمه بيع الخمر وضعا و تكليفا لكونه خمرا واقعا، لقوله ع [١] «فما فعل فعل الخمر فهو خمر» و لقوله ع «فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر» فمن البديهي أن النبيذ يفعل ما تفعله الخمر و يسكر كاسكار الخمر، إذن فيكون ذلك مثلها في جميع الأحكام، و من هنا ورد في بعض الروايات [٢] «شه شه تلك الحمرة المنتنه» أي النبيذ المسكر، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في روايه عمار الآتيه، و هذه الروايه و ان لم يكن فيها دلالة على حرمه البيع تكليفا لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا ان في غيرها كفايه، فإنه بعد ما صدقت الخمر عليه حقيقه فيترتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمه البيع، و هكذا الفقاع لكونه خمرا مجهولا استصغرها الناس و قد نزل ذلك منزله الخمر في عدة من الروايات [٣] بل في بعضها ما يدل على

[١] على بن يقطين عن أبي إبراهيم قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها و لكن حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر. موثقه. راجع ج ٢ كا باب حرمه الخمر لفعالها ص ١٩٤ و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٠، و ج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمه الخمر لفعالها ص ٨٤ و ج ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الأشربه المخرمه.

[٢] الكلبي النسابه قال سألت أبا عبد الله ع عن النبيذ فقال حلال قلت إنا نبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى

ذلك فقال ع شه شه - كلمه تقييح- تلك الخمره المنتنه الحديث ضعيفه لمعلى بن محمد البصرى و سهل بن زياد، راجع ج ٢
كا باب النيذ ص ١٩٥، و ج ١١ الوافى باب ١٦٠ النيذ ص ٨٦، و ج ١ ثل باب ٢ النيذ من الماء المضاف، و ج ١ التهذيب باب
المياه ص ٦٢.

[٣] كا. الجعفرى قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لى أو الحكم
لقتلت بايعه و لجلدت شاربه. ضعيفه لسهل و محمد ابن إسماعيل الرازى.

كا. الحسين القلانسى قال كتبت الى أبى الحسن الماضى ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقربه فإنه من الخمر. ضعيفه لمحمد بن
سنان و القلانسى. كا. الوشاء قال كتبت إليه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٥

مبغوضيه بيعه كقوله ع: لو أن الدار دارى لقتلت بايعه.

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالمائعات المسكره كما يظهر من المصنف أم نعم جميع المسكرات و لو كانت من الجوامد خلاف، ربما
يقال بالثانى لوجوه:

الأول ان المستفاد من كلام بعض اللغويين [١] هو أن الخمر ما يخامر العقل و يخالطه فتشمل المسكرات الجامده أيضا.

و فيه انه لا نسلم اعتبار قول اللغوى خصوصا فى مثل المقام من جهه العلم بعدم صحه صدق الخمر على المجامد، على أن الظاهر
من كلام تاج العروس [٢] هو ذلك أيضا فإنه ذكر الخلاف فى اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصه و فى عمومه
المسكر من عصير كل شىء، و أما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف.

الثانى أن الظاهر من التنزيل فى قوله «ص» [٣] «كل مسكر خمر» ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهره

يعنى الرضاع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام و هو خمر و من شربه كان بمنزله شارب الخمر قال و قال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار دارى لقتلت بايعه و لجلدت شاربه و حدّه حد شارب الخمر و هى خمره استصغرها الناس. موثقه. راجع ج ٢ كا باب الفقاع ص ١٩٧، و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٣، و ج ١١ الوافى باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨، و ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربه المحرمه.

[١] فى ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ و اختلف فى وجه تسميه الخمر ف قيل لأنها تخمر العقل و تستره، أو لأنها تخامر العقل أى تخالطه كما فى الحديث، و فى المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل. و فى مفردات الراغب و الخمر و سميت لكونها خامره لمقر العقل و هو عند بعض الناس اسم لكل مسكر و عند بعضهم اسم للمتخذ من العنب و التمر.

[٢] فى ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ و الخمر ما أسكر من عصير العنب خاصه أو عام أى ما أسكر من عصير كل شىء و العموم أصح.

[٣] ضعيفه لعبد الرحمن بن زيد و أبيه و أحمد بن الحسن الميثمى و عطا بن يسار، راجع ج ٢ كا باب تحريم كل مسكر من الأشربه ص ١٩٣، و ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٠، و ج ١١ الوافى باب ١٥٦ حرمه كل مسكر من المشارب ص ٨٢، و ج ٣ ثل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربه المحرمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٦

و فيه أن الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بعمل المشهور و

ان قلنا بالانجبار فى موارد عمل المشهور فان مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسه المسكر الجامد، مع أنه لم يقل به أحد و أما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بإجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مائع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصه كما عرفت.

الثالث روايه عمار بن مروان [١] فإنها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهره فى الحكم الوضعى.

و فيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الروايه كما نقله التهذيب المطبوع و بعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفا على النبيذ، و أما إذا كان وصفا له بإسقاط الواو بينهما كما فى غير نسخه التهذيب و بعض نسخ الوسائل فهى لا محاله تسقط عن الدلاله، إذا عرفت ذلك فاعلم انه و إن كان لفظ المسكر معطوفا على النبيذ فى روايه التهذيب إلا أنها مذكوره فى الوافى و الكافى بدون العطف بل بالتوصيف، فترجيحهما على نسخه التهذيب من الوضوح بمكان و لو مع دوران الأمر بين الزياده و النقيصه، و يؤيد ذلك ما فى روايه الخصال على ما فى الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفا للنبيذ.

تبصره

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب و الإسكار، و أما لو كان الغرض منه شىء آخر و لم يكن معدا للإسكار عند العرف و لو كان من أعلى مراتب المسكرات كالماع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (أكل) لأجل المصالح النوعيه و الأغراض العقلانيه، فلا يحرم بيعه لانصراف أدله حرمه بيع الخمر عنه و وضعها و تكليفها كانصراف أدله عدم جواز الصلاه فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان.

قوله: و فى بعض الأخبار يكون

لى على الرجال دراهم.

أقول قد ورد فى جملة من

[١] كا. قال سألت أبا جعفر «ع» عن الغلول قال كل شىء غل من الامام فهو سحت و السحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر. ضعيفه لسهل بن زياد.

يب عنه «ع» و السحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ و المسكر. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠، و ج ١٠ الوافى باب ٤٣ السحت ص ٣٢ و ج ٢ نل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به

[٢] فى ج ٢ نل الباب ٣٢ المذكور و فى ج ٢٣ البحار ص ١٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٧

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح و نحوه، و عليه تحمل الروايه ابن أبى عمير [١] الظاهره فى جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه و إفسادها بعد الأخذ، و يؤيد ذلك الحمل تفسير على بن حديد الإفساد فيها بالتخليل.

قوله: و المراد به إما أخذ الخمر مجانا.

أقول حمل الروايه بنحو المانع الخلو إما على أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم، لا يستقيم، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجانا ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم و هى صريحه فى حصول الوفاء بمجرد الأخذ، و أما الوجه الثانى فهو خلاف ظاهر الروايه فإن الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها، على أن المالك لم يعط الخل وفاء عن الدراهم و إنما أعطى الخمر لذلك فقط، إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك إلى إذن جديد من المالك، و الروايه صريحه فى خلافه.

لا يتوهم أن الروايه

ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخلييل فنرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقا وضعا و تكليفا، و عليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبيه عن قضيه البيع و الشراء و إنما هي راجعه إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلما كان أو كافرا و فاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخلييل و الإفساد، نعم لو التزمتنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر) و أن (ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله) لتوجه القول بجواز بيع الخمر و شرائها بقصد التخلييل و لكنك عرفت ما فيه من الوهن.

تنبيه

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور روايه منصور و غيرها في صحه بيع الذمي خمره و خنازيره

[١] ابن أبي عمير و علي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لى على الرجل الدراهم فيعطني بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) و اجعلها خلا موثقه. راجع ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١١، و ج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلا ص ٩١، و ج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربه المحرمه، و فى الوافي بعد ما نقل الروايه قال زاد علي بن حديد فى حديثه قوله و اجعلها خلا و ربما يوجد فى بعض النسخ «نسخه التهذيب» لفظه عليه السلام و كأنه من غلط الناسخ و ذهاب و همه الى أمير المؤمنين «ع» ثم لا

يخفى أن نسبة التفسير الى ابن أبي عمير كما فى المتن ناشئ من سهو القلم

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٨

من ذمى آخر، فيقيد بها ما يدل على حرمه بيع الخمر و كون ثمنها سحتا، و عليه فتقلب النسبه و يكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقا كروايتى محمد بن مسلم و زراره المتقدمتين فى ذلك البحث، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذمى أن يبيع خمره من ذمى آخر.

جواز بيع المتنجس

إشارة

قوله: يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجسه الغير القابله للطهاره.

أقول المشهور بين الخاصه و العامه [١] حرمه المعاوضه على الأعيان المتنجسه الغير القابله للتطهير، قال فى التذكره «١» ما عرضت له النجاسه ان قبل التطهير صح بيعه و يجب إعلام المشتري بحاله، و ان لم يقبله كان كنجس العين.

و قال فى المبسوط «٢» ما حاصله ان كان المتنجس جامدا و كان النجاسه العارضه رقيقه و غير مانعه عن النظر اليه جاز بيعه و إلا فلا يجوز، و ان كان مائعا فإن قبل التطهير صح بيعه و إلا فلا يصح. بل فى بعض الحواشى ان هذا الحكم مما لا خلاف فيه بل هو مما قام عليه الإجماع و الاشكال فى كونه مجمعا عليه.

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس إذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحلله على الطهاره نظير المائعات المتنجسه المعده للشرب و المأكولات المتنجسه المعده للأكل، فإن بيعه لا يجوز للأخبار العامه المتقدمه، لظهورها فى أن حرمه الشئ ء تستلزم حرمه بيعه و ثمنه و من هذا القبيل المتنجس، و ان لم يتوقف الانتفاع به على الطهاره أو كان قابلا للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز، نعم

لا يجوز الاستدلال بقوله «ع» في روايه تحف العقول (أو شىء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمه بيعه، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه فإن وجه الشىء إنما هو عنوانه فلا- يشمل الأعيان المتنجسه فإن النجاسه فيها ليست إلا أمرا عرضيا فلا تكون وجهها و عنوانا لها.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكيه لا يصح بيع المتنجس الذى لا يمكن تطهيره على المشهور، أما الذى يمكن تطهيره فإنه يجوز بيعه مع الإعلام بالنجاسه و إلا فللمشترى حق الخيار. و عن الحنابله لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذى يمكن تطهيره فان بيعه يصح. و عن الحنفيه يصح بيع المتنجس و الانتفاع به فى غير الأكل.

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

(٢) فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٨٩

و فيه مضافا الى ما تقدم فى تلك الروايات من ضعف السند و الدلاله و عدم انجبارهما بشىء انه إن كان المراد بالحرمه فيها هى الحرمه الذاتيه فلا تشمل المتنجس، بدهاه أنها مختصه بالأعيان النجسه، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص، و إن كان المراد بها ما يعم الحرمه الذاتيه و الحرمه العرضيه فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينما يقبل التطهير و ما لا يقبله، فان موضوع حرمه البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسه سواء كانت ذاتيه أم عرضيه، فإمكان التطهير لا يؤثر فى زوال الحرمه الفعلية عن موضوعها الفعلي، و مع الإغضاء عما ذكرناه لا- دلالة فيها على حرمه بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمه فيها حرمه جميع منافع الشىء أو منافعه الظاهره فلا تشمل المتنجس، ضروره جواز

الانتفاع به في غير ما يتوقف على الطهاره كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحلله، و إن كان المراد بها حرمه الأكل و الشرب فقط فإنها لا نستلزم حرمه البيع لما عرفت مرارا من أنه لا ملازمه بين حرمه الأكل و الشرب و بين حرمه البيع فان كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و شربها و مع ذلك يجوز بيعها، و أما دعوى الإجماع التعبدى على ذلك فجزافيه فان مدرك المجمعين هي الوجوه المذكوره على حرمه بيع المتنجس.

جواز بيع السباع و المسوخ الا القرد

قوله: قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها.

أقول أما المسوخ فالمشهور بين أصحابنا و بين العامة [١] حرمه بيعها، بل في المبسوط «١» ادعى الإجماع عليها و على حرمه الانتفاع بها، و في الخلاف «٢» دليلنا على حرمه بيعها إجماع الفرقه و قوله (ص): ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و هي محرمه الأكل فيحرم ثمنها، و عن بعض فقهاءنا انه لا-يجوز بيعها لنجاستها، فالمتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ، لحرمه لحمها، و عدم وجود النفع فيها، و نجاستها و قيام الإجماع على حرمه التكبس بها، و الكل ضعيف، أما الحرمة فلا ملازمه بينها و بين حرمه البيع كما تقدم، و أما النجاسه فأیضا كذلك لو سلمنا نجاسه جميع أفراد المسوخ، و أما عدم النفع فيها ففيه مضافا الى عدم اعتبار المالىه فى العوضين و كفايه

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابله يجوز بيع سباع البهائم كالقيل و السبع و نحوهما، و كك عن الحنفیه، و فى ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعيه كلما ينتفع به يجوز بيعه

(١) في التجاره في حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

(٢) ج ١ ص ٢٢٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٠

الأغراض الشخصيه في خروجها عن السفهيه، أنه لا- شبهه في جواز الانتفاع بها منفعه محلله أما الإجماع فمنع كونه تعديا و كاشفا عن رأى الحجه «ع» بل هو كسائر الإجماعات المنقوله في المسائل المتقدمه في استناده الى المدارك المعلومه، و يؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات [١] من جواز بيع عظام الفيل.

(نعم) ورد النهى [٢] عن بيع القرد و كون ثمنه سحتا، فان ثبت عدم الفصل فهو و إلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد.

و أما السباع فلا شبهه في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد و نحوه و كذلك الانتفاع بجلودها على ما ورد في جملة من الروايات «١» بل في حديث [٣] جواز بيع الفهود و في آخر «٢» جواز بيع الهر و في الثالث [٤] جواز بيع جلود النمر و في روايه على بن جعفر [٥] جواز بيع جلود السباع و الانتفاع بها مطلقا.

[١] عبد الحميد بن سعيد قال سألت أبا إبراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الأمشاط فقال لا بأس قد كان لأبى منه مشط أو أمشاط. مجهوله لعبد الحميد راجع ج ١ كا باب ١٠٣ من المعيشه ص ٣٩٣، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١، و ج ٢ ثل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به.

[٢] مسمع عن أبى عبد الله «ع» قال ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن

تشتري أو تباع. ضعيفه لسهل و محمد بن الحسن بن شمون. راجع الأبواب المتقدمه من الكتب المذكوره، و في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد. موثقه.

[٣] عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الفهود و سباع الطير هل يلتمس التجاره فيها قال نعم. موثقه. راجع الأبواب المزبوره من كا و يب و الوافى و ثل.

[٤] أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما انى رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغه هى قال نعم قال ليس به بأس. ضعيفه لأبى مخلد راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به، و الأبواب المذكوره من يب و كا و الوافى.

[٥] على بن جعفر فى كتابه عن أخيه قال سألته عن جلود السباع و يبيعها و ركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها. موثقه. راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير مأكول اللحم مما يكتسب به.

(١) منها موثقه سماعه المتقدمه فى ص ٧.

(٢) فى موثقه عبد الرحمن لا بأس بثمان الهر. و سند كرها فى بيع كلاب الصيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩١

و بهذا نحمل ما يدل [١] على حرمه بيع جلود السباع على الكراهه، نعم ذكر فى بعض روايات العامه [٢] انه لا يجوز بيع السنور و من هنا وقع الخلاف بينهم فى ذلك.

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع. موثقه.

و فى ص ٤٣٦ عن دعائم الإسلام عن على «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع. مرسله.

[٢] راجع ج ٦ سنن البيهقى ص ١٠ و فى ج ٢

فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة و هل يصح بيع الهر خلاف و المختار انه لا يجوز.

[أما المستثنى من الأعيان المتقدمه]

جواز بيع العبد الكافر

قوله: يجوز بيع المملوك الكافر أصليا كان أم مرتدا مليا.

أقول إن المماليك من الكفار على أقسام ثلاث، فان كفرهم إما أصلى أو عرضى، و على الثانى فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن المله و إما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطره، أما الكافر الأصلى و المرتد الملى فيجوز بيعهما بلا اشكال بل فى المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد) و لا يتوجه الاشكال على هذا الرأى من ناحيه الأخبار العامه المتقدمه لما عرفت من وهنها، و لا من ناحيه النجاسه فإن الكافر و إن كان من الأعيان النجسه و يشمله قوله «ع» فى روايه تحف العقول (أو شىء من وجوه النجس) إلا- أن جميع منافعه غير متوقفه على الطهاره بل يجوز الانتفاع به فى غير ما اعتبرت فيه الطهاره، و الروايه لضعف سندها لا- تصلح للمانعيه، و توهم قيام الإجماع على عدم الجواز، إنما هو توهم فاسد، إذ مع كثره المخالف و دعوى انعقاد الإجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخييل، بل من القريب جدا أن يكون مدرك توهم الإجماع تلك الأخبار العامه، إذن فتكون المعاضه على المملوك الكافر الأصلى و المرتد الملى مشموله للعمومات و هذا مضافا الى ما يظهر من جمله من الروايات [٣] جواز بيع المملوك الكافر

[٣] إبراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن «ع» فى شراء الروميات قال اشترهن و بعهن موثقه. إسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكى أهل الذمه إذا أقرروا لهم بذلك فقال إذا أقرروا لهم بذلك فاشتر و

انكح. مرسله.

رفاعه النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالبه فيسرقون أولادهم من الجوارى و الغلمان فيعمدون الى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم الى بغداد الى التجار فما ترى فى شرائهم و نحن نعلم انهم قد سرقوا و إنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجوهم من الشرك إلى الإسلام. ضعيفه لسهل بن زياد. الصقالبه بالسین و الصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر و قسطنطينيه. زكريا بن آدم

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٢

و أما المرتد الفطرى ففى التذکره «١» المرتد إن كان عن فطره ففى صحه بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكيمين و من بقاء الملك فان كسبه لمولاه. و مراده ان الحكم بالقتل و الحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان. و التحقيق إن ما يظهر من مطاوى كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً فى منشأ الاشكال هنا وجهان، الأول من جهه نجاسته، و الثانى من جهه عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين فى شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

و فيه مضافاً الى منع مانعيه النجاسه عن البيع، انه لو كان جواز بيعه مبني على زوال نجاسته بالتوبه لما كان فرق بين أقسام الكفار فى ذلك، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً و سواء كان عروضه بالارتداد عن المله أم عن الفطره، و سواء تقبل توبتهم أم لم تقبل، و ذلك لما عرفت فى بيع المتنجس ان فعليه الحكم إنما هى بفعليه موضوعه، فإذا قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع كانت مانعه عنه بوجودها

الفعلى سواء كانت قابله للزوال أم لا كيف فإنه بعد صيروره الموضوع فعليا من جميع الجهات فتلك القابليه لا تؤثر فى انفكاك الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبه لا يستلزم تحقق الطهاره لاحتمال أن لا يتوب و لا يخرج الإمكان الاستقبالى من القابليه إلى الفعلية. إذن فلا تمنع النجاسه عن بيع العبد إذا ارتد عن الفطره.

و أما الوجه الثانى فربما يقال بأن النجاسه و إن لم تكن مانعه عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطره يخرج عن المليه لوجوب قتله و إن تاب، إذن فيكون فى معرض التلف، و كذلك المرتد الملى إذا لم يتب، و من هنا استشكل غير واحد من أعاضم الأصحاب فى رهن الفطرى بدعوى أن الغرض من الرهانه هى الوثاقه فهى متفيه فيه.

و فيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرجّه عن حدود الماليه، فإن الانتفاع به بالعتق بمكان من الإمكان، و لذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه، كيف فإنه من هذه الجهه ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن الماليه بحيث لا يوجب

قال سألت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال و سألته عن سبى الديلم يسرق بعضهم من بعض و يغيرون المسلمون عليهم بلا إمام أ يحل شرائهم قال إذا أقرؤا بالعبوديه فلا بأس بشرائهم. مجهوله لمحمد بن سهل. راجع ج ١ كا باب ٩٣ من المعيشه ص ٣٨٨، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧، و ج ١٠ الوافى باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩، و ج ٢ نل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمه و باب ٢ من بيع الحيوان.

إتلافه الضمان، و مع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانعيه إذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعى عليه و على إجراء الحدود لا مطلقاً، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى.

جواز بيع كلب الصيد

إشاره

قوله: يجوز المعاوضه على غير كلب الهراش فى الجملة بلا خلاف ظاهر.

أقول حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على جواز بيعه، فجعل المصنف الجواز المقيد بالإجمال مورداً لعدم الخلاف. فإنك ستعرف وقوع الخلاف فى بيع كلب الماشيه و الحائط و الزرع.

ثم ان تحقيق هذه المسأله فى ضمن جهات الجبهه الأولى الظاهر أنه لا خلاف بين الإماميه فى جواز بيع كلب الصيد الذى اتصف بملكه الاصطياد، و يطلق عليه الصيود بالحمل الشائع فى الخلاف «١» دليلنا إجماع الفرقه، بل دعوى الإجماع المحصل عليه فضلاً عن الإجماع المنقول غير جزافيه، إلا ما نسب الى ابن أبى عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً الى العمومات، و ما يظهر من النهايه «٢» من قصر جواز التكسب به على السلوقى و الماشيه و الزرع، إلا أنك قد عرفت فى بيع الكلب الهراش أن المطلقات و إن كانت متظافره و لكنها قيدت بالروايات الخاصه التى تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوقياً كان أم غير سلوقى و سند كرها فى الجبهه الثانيه، نعم عن أكثر العامه انه لا يجوز بيع الكلب و لو كان كلب صيد كما تقدم.

و قد ورد النص «٣» من طرقهم عن النبى (ص) على خلافه. و ربما يتوهم تخصيص روايات الجواز بالسلوقى بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد إليه لكثرة وقوع

الاصطياد به فى الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات، فيبقى غير السلوقى تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب.

و فيه مضافا الى كون الروايات خاليه عن ذكر السلوقى، و كثره الاصطياد بغيره و ان كان أقل بالنسبه اليه، و ان المراد بالسلوقى هو مطلق كلب الصيد و ان كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاظم، أنه يرد عليه ما فى المتن من (عدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤.

(٢) أول المكاسب.

(٣) فى ج ٦ سنن البيهقى ص ٦ عن جابر نهى عن ثمن الكلب و السنور إلا كلب الصيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٤

كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف) و عليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقى فقط.

ثم أجاب عنه المصنف ثانيا و قال (مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح عنه سلب صفه الاصطياد) و حاصل كلامه ان الكلب و ان كان طبيعه واحده نعم جميع افراد الكلاب و تصدق عليها صدق الكلى على جزئياته و الطبيعى على أفرادها، إلا أن لحاظ تلك الطبيعه عند جعلها موردا للحكم مع وصف الاصطياد تاره و بدونها اخرى، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين، و على هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن فى كل ماهيه ملحوظه مع الأوصاف الخارجيه المشخصه تاره و بدونها اخرى، إذن فلا يصغى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين و وحده المتقابلين فهو محال.

و فيه ان كلامه هذا إنما يصح فى أمثال

قوله «ع» في روايه محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيدا للموضوع إلا- انه لا يتم في قوله «ع» في مرسله الفقيه (ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت) فان من القريب جدا ان لا يصدق كلب الصيد و لو بحسب نوعه على غير السلوقى، و لكن المرسله ضعيفه السند، ثم ان السلوق قريه في ناحيه اليمن نسبت إليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيودا.

الجهه الثانيه انك قد عرفت ان مورد الروايات و معقد الإجماعات إنما هو الكلب المتصف بملكه الاصطياد و صار صيودا بالفعل، و حيث ان تلك الملكة التى هى مناط صحه بيع الكلاب و ملاكها لم تصر فعليه فى الجر و القابل للتعليم من السلوقى و الكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعهما.

و ربما يقال فى وجه الصحه فيهما. بأن الأخبار الوارده فى بيع الكلاب على ثلاث طوائف أما الطائفة الأولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الإطلاق كالمطلقات و قد تقدمت جملة منها فى بيع الكلب الهراش و سمعت ان أكثرها ضعيفه السند.

و أما الطائفة الثانيه [١] فتدل على جواز بيع ما كان صيودا بالفعل و متصفا بملكه

[١] كا و يب. أبو عبد الله العامرى قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذى لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس. مجهوله لقاسم بن وليد.

يب. محمد بن مسلم عن أبى عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت ثم قال و لا بأس بثمن الهر. موثقه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٥

الاصطياد سواء كان سلوقيا أم غير سلوقى.

أما الطائفة الثالثة [١] فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسله الصدوق وغيرها، و المحتمل في الطائفة الأخيره منها ثلاثه: الأول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيودا بالفعل و كلب صيد بشخصه و واجدا للملكه الاصطياد بنفسه، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه، و حينئذ فترجع هذه الطائفة إلى الطائفة الثانيه و يجرى فيها الاشكال المتقدم أيضا من دعوى انصرافها إلى السلوقى مع جوابها، و عليه فنقيدها بها و بالطائفة الثانيه الطائفة الأولى، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه.

الثانى أن يراد به نوع كلب الصيد و ان لم يتصف بعض أفراده بملكه الاصطياد، و عليه فتختص هذه الطائفة الأخيره بالسلوقى فقط، فتكون النسبه بينها و بين الطائفة الثانيه هو العموم من وجه، إذ قد يكون الكلب صيودا و لا يكون من أفراد الكلاب السلوقيه و قد يكون من أفرادها و لا يكون صيودا بالفعل كالغير المعلم من السلوقى، و قد يجتمعان و حينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانيه و الثالثه بناء على ما نقحناه فى الأصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم من وجه، كما إذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم و لا تكرم النحويين منهم، فإنه جاز تخصيص أكرم

يب. ليث قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الكلب الصيود يباع فقال نعم و يؤكل ثمنه موثقه. يب. عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت. ضعيفه لقاسم بن محمد. راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣، و ج ٢ التهذيب باب المكاسب

ص ١٠٧ و بيع الخمر ص ١٥٥ و كتاب الصيد ص ٣٠٢، و ج ١٠ الوافى باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ و باب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١، و ج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به.

[١] يب. أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا- بأس بثمانه و الآخر لا يحل ثمنه. ضعيفه لقاسم بن محمد.

الصدوق قال قال «ع» و ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت. مرسله. راجع ج ٢ يب ص ١٠٧، و ج ١٠ الوافى ص ٥٢، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجره و باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به، و فى دعائم الإسلام عن على «ع» انه قال لا بأس بثمان كلب الصيد. و فى فقه الرضا و ثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد. راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٦

العلماء بكلا الخاصين و ان كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه، و عليه فيجوز بيع الصيود من غير السلوقى و بيع غير الصيود من السلوقى.

الثالث أن يراد به ما يكون بينه و بين الصيد نسبه و علاقته، بدعوى كفايه أدنى الملايسه فى صحه الإضافه كما هو الظاهر و الموافق للاستعمالات الدائره بين المحاورين، ضروره ان جمله كلب الصيد فى اللغه العربيه لم توضع لمعنى خاص بل أطلقت على حصه من الكلاب بوجه من المناسبه و بعلاقته الملايسه، كيف فإنها ترادف فى اللغه الفارسيه بلفظ (سك شكارى) و لا يعتبرون فى صحه ذلك الإطلاق أزيد من تلك المناسبه الإجماليه، و عليه فالنسبه بينها و بين الطائفه الثانيه هو العموم المطلق

فإنه على هذا يصح إطلاق كلب الصيد على الصيد مطلقا سلوقيا كان أم غيره و على السلوقى كذلك صيودا كان أم غيره، و على ذلك أيضا فيجوز تخصيص العمومات بهما بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه فى محله.

و أظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الأخير لما عرفت من كفايه أدنى الملايسه فى صحه الإضافه ثم الثانى لكثره إضافه الموصوف الى وصف نوعه و بهذا صح جعله موضوعا للأحكام الشرعيه، و أما الاحتمال الأول فغير سديد جزما فان من المستبعد جدا اعتبار الانصاف الفعلى فى صحه إضافه الموصوف إلى الصفه و أن لا يكتفى فيها بأدنى المناسبه، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى جواز بيع السلوقى على الإطلاق.

و لكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلام الاحتمالين إنما يجوز فيما إذا لم يكن كل من الخاصين مقيدا بقيد به، يوافق العام و يسانخه، و إلا- فينفى ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من ماده الافتراق، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض.

و فى المقام ان الظاهر من قوله «ع» فى الطائفة الثانيه (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) (و أما الصيد فلا بأس) هو ان غير الصيد من الكلاب يحرم بيعه و ان كان سلوقيا، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمى، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام فى الطائفة الثالثه (و لا بأس بثمن كلب الصيد و الآخر لا يحل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيودا كان أم لم يكن، و أما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه و إن كان صيودا، فيتعارضان فى الصغير و الكبير

غير المعلمين من السلوقي على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين، و في الصيد من غير السلوقي أيضا على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه بينهما، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيد من

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٧

الكلاب لا يجوز بيعه و إن كان سلوقيا، و على الثاني فالصيد من غير السلوقي أيضا لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة، و إلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها، و عدم انجبارها بعمل المشهور، و حينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية، فترفع الغائله من أصلها.

حرمه بيع كلب الحراسه

قوله الثالث كلب الماشيه.

أقول: هذه هي الجبهه الثالثه من الكلام، الظاهر انه لا شبهه في حرمه بيع الكلاب الثلاثه: أى كلب الماشيه، و كلب الحائط، و كلب الزرع، و يسمى كل واحد منهما بالكلب الحارس، و هذا هو المشهور بين القدماء، و قد دلت عليه العمومات المتقدمه، كما ان المشهور بين الشيخ (ره) و من تأخر عنه الجواز.

و قد استدل عليه بوجوه: الوجه الأول، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من علامه في التذكره على ما حكاه المصنف (ره) قال: (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) و لكننا لم نجد ذلك في التذكره. نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف «١»: ان (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا و ما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف). و المحكى عن حواشى الشهيد: (ان أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة). و ظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع و عدمه.

و فيه ان ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمه بيعها، على ان دعواه في مثل هذه المسأله المختلف

فيها من الصعب المستصعب خصوصا مع عدم كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى الحجة لاحتمال ان المجمعين قد استندوا الى المدارك المعلومه المذكوره فى المقام.

ولا- ينقضى العجب من الشهيد (ره) كيف يدعى: ان أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فى حرمه البيع و جوازه، مع كثره الاختلاف فى المسأله!!.

إلا- أن يكون نظره الشريف فى ذلك الى العامه، فقد عرفت فى بيع كلب الهراش: ان طائفه منهم كالحنابله و الشافعيه و بعض فرق المالكيه ذهبوا الى ان بيع الكلاب مطلقا لا يصح حتى كلب الصيد و طائفه أخرى منهم كالحنفيه و بعض آخر من المالكيه ذهبوا الى صحه بيعها مطلقا حتى كلب الحراسه. أو يكون نظره الى جواز الانتفاع بها مطلقا و عدم جوازه كذلك، فان الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم لم يفرقوا فى ذلك بين الكلاب الأربعة.

الوجه الثانى: ان ثبوت الديه على قاتلها فى الشريعه المقدسه يدل على جواز المعاوضه عليها و الى هذا أشار العلامه فى المختلف «٢» و قال: (و لأن لها ديات منصوبه، فتجوز المعاوضه

(١) ج ١ كتاب الإجاره ص ٢٧٦.

(٢) ج ٢ ص ١٦٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٨

عليها). و قدرت هذه الديه فى كلب الماشيه بكبش، أو بعشرين درهما، و فى كلب الحائط بعشرين درهما، و فى كلب الزرع بقفيز من طعام.

و فيه ان ثبوت الديه لها فى الشريعه لا- يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضه عليها فقد ثبتت الديه فى الحر مع انه غير مملوك قطعا، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الديه كاشفا عن عدم الملك مع فرض كون الشىء محترما، و إلا لكان الثابت نقص القيمه، أو تخيير المالك بينه و بين الديه

كما في العبد و الأمه.

الوجه الثالث: انه لا- شبهه في جواز إجارتها لحفظ الماشيه و الحائط و الزرع اتفاقا كما في المتن، فيجوز بيعها لوجود الملازمه بينهما، و الى هذا الدليل أشار العلامة أيضا في المختلف « ١ » و قال: (و لأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها) و فيه انه لا ملازمه شرعيه بين صحه الإجاره و صحه البيع، فإن إجاره الحر و أم الولد جائزه بالاتفاق و لا يجوز بيعهما، كما لا ملازمه بين صحه البيع و صحه الإجاره، فإن بيع الشعير و الحنظله و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائز اتفاقا، و لا تصح إجارتها فإن من شرائط الإجاره ان العين المستأجره مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، و الأمور المذكوره ليست كذلك.

و بعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب و عدمه من الأحكام الشرعيه و هي أمور توقيفيه فلا محيص عن اتباع أدلتها، فإن كان فيها ما يدل على جواز بيعها أخذ به، و إلا فالعمومات الداله على المنع متبعه.

الوجه الرابع: ما ذكره العلامة أيضا في المختلف « ٢ » من انه (إذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الأربعة، و الأول ثابت إجماعا فكذا الثاني، بيان الشرطيه: ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به، و ثبوت الحاجه الى المعاوضه، و هذان المعنيان ثابتان في صورته النزاع فيثبت الحكم علماء بالمقتضى السالم عن المعارض إذا الأصل انتفائه). و زاد عليه بعض أصحابنا: ان ما يترتب على الكلاب الثلاثه من المنافع أكثر مما يترتب على كلب الصيد، فإذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثه أولى بالجواز.

و فيه انه قياس واضح، فقد نهينا عن العمل به في الشريعه المقدسه، بالأدله القاطعه،

و عليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب الصيد.

الوجه الخامس: ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات، لأننا إذا لاحظنا للعمومات الداله على المنع، مع قوله (ع) في روايه تحف العقول: (و كل شىء يكون لهم

(١) الموضع المتقدم.

(٢) الموضع المتقدم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٩٩

فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته) وجدنا ان النسبه بينهما هي العموم من وجه، فان العمومات تقتضى حرمه بيع الكلاب كلها، و إنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصه، و هذه الفقره من روايه تحف العقول تقتضى صحه بيع كلما كان فيه جهه صلاح، فتشمل بيع كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا، لجواز الانتفاع بها فى الحراسه، و بعد سقوطهما المعارضه يرجع فى إثبات الجواز التكلينى إلى أصاله الإباحه، و فى إثبات الجواز الوضعى إلى عمومات صحه البيع و التجاره عن تراض.

و فيه أولا: انا لو أغمضنا عما تقدم فى روايه تحف العقول. فإنها لا تقاوم العمومات المذكوره فى خصوص المقام، لأن كثره الخلاف هنا مانعه عن انجبار ضعفها بعمل المشهور.

و ثانيا: انه لا- مناص من ترجيح العمومات عليها، إذ قد بينا فى علم الأصول: ان من جمله المرجحات عند معارضه الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله، و إسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعيه، و حينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذى لا- يلزم منه المحذور المذكور، و فى المقام لو عملنا بروايه تحف العقول للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها، و لسقط عنوان الكلب

المذكور فيها عن الموضوعيه لخروج الكلب الصيد منها بالروايات الخاصه كما عرفت، و لو خرجت الكلاب الثلاثه منها بالروايه المذكوره لما بقى تحتها إلا الكلب الهراش فقط. و يكفى فى المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه، فلا يحتاج الى تلك العمومات المتظافره، و يلزم المحذور المذكور، و اما إذا علمنا بالعمومات، و رفعنا اليد عن الروايه فإن المحذور لا يتوجه أصلاً، لأن ما فيه وجه صلاح من الأشياء لا ينحصر فى الكلاب الثلاثه.

و نظير ذلك المعارضه بين ما ورد [١] من الأمر بغسل الثوب من أبواب ما لا يؤكل لحمه و ما ورد [٢] من نفى اليأس عن بول الطير و خرثه، فإننا لو قدمنا الخبر. الأول، و حكمنا

[١] عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله «ع»: اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسه البول من أبواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥، و ج ١ كا باب ٣٧ أبوال الدواب ص ١٨، و ج ٤ الوافى باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠.

[٢] أبو بصير عن ابى عبد الله «ع» قال: كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرثه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم ذوق الدجاج من النجاسات، و الأبواب المذكوره من كا و يب و الوافى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٠

بسببه بنجاسه خراء الطيور التى لا- يؤكل لحمها لكان ذكر الطير فى الخبر الثانى لغوا محضاً، إذ لا يبقى تحتها إلا ما يؤكل لحمه من الطيور، و يكفى فى طهاره ذرقها ما يدل [١] على طهاره

بول مأكول اللحم، و هذا بخلاف العكس، فانا إذا عملنا بالخير الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور.

و من هذا القبيل أيضا معارضه ما يدل «١» على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسه لما يدل «٢» على عدم انفعال الجارى بذلك، فان العمل بالطائفة الاولى، و الحكم بانفعال الجارى بملاقاته النجاسه إذا كان قليلا يوجب كون ذكر الجارى فى الطائفة الثانية لغوا، إذ لا يبقى فيها إلا الكر، و يكفى فى عدم انفعاله بملاقاته النجاسه ما يدل [٢] على عدم انفعال الكر بذلك على الإطلاق، و لو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجارى.

الوجه السادس: ما فى المتن من حكاية روايه ذلك عن الشيخ فى المبسوط، قال: (إنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشيه و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالة- لكون المنقول مضمون الروايه، لا- معناها، و لا- ترجمتها- باشتهاره بين المتأخرين).

و فيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تجبر ضعف الروايه، بل و لم يعلم استنادهم إليها فى فتياهم بالجواز، فلعلهم استندوا فى ذلك الى الوجوه المذكوره، كما يظهر ذلك ممن يلاحظ كلماتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكى عن الشيخ روايه فضلا عن انجباره هنا بالاشتهار، و توضيح ذلك: أن ناقل الروايه تاره ينقلها بألفاظها الصادره عن المنقول عنه، و اخرى بترجمتها بلغه اخرى غير لغه المروى عنه، و ثالثه بمعناها، كما هو المتعارف بين الرواه، خصوصا فى الأحاديث الطوال التى يعسر حفظ ألفاظها عادة، و رابعه بمضمونها، كما هو المرسوم بين الفقهاء فى مرحله الإفتاء.

[١] حريز و زراره انهما قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه. حسنه لإبراهيم ابن

هاشم. راجع ج ١ كا باب ٣٧ أبواب الدواب ص ٢٨. و ج ٤ الوافى باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ و ج ١ ثل باب ٩ طهاره البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات

[٢] محمد بن مسلم عن أبى عبد الله «ع» و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب؟ قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء. مجهوله لمحمد بن إسماعيل النيسابورى. راجع ج ١ كا باب الماء الذى لا ينجسه شىء ص ٢، و ج ١ التهذيب باب المياہ ص ١١٧، و باب الأحداث ص ١٢.

(١) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسه ما نقص عن الكر من أبواب ماء المطلق.

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسه الماء الجارى من أبواب ماء المطلق.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠١

أما غير القسم الأخير فلا شبهه فى شمول أدله اعتبار الخبر له، كما هو واضح، و أما القسم الأخير فلا تشمله تلك الأدله قطعاً، لانحصارها فى الاخبار الحسيه، و رأى الفقيه من الأمور الحدسيه، فلا- يكون حجه لغيره و لغير مقلديه، كما حقق فى علم الأصول.

و إذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكى عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولاً لأدله اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات، و أشار إليه بلفظ الإشاره بداهه أن الامام «ع» لم يبين الحكم على النحو المذكوره فى العبارة، و بلفظ الإشاره ابتداء من دون أن يكون مسبقاً أو ملحوقاً بكلام آخر يدل عليه، و عليه فلم يثبت كون المحكى روايه حتى ينجبر ضعفها بعمل المشهور، و تكون حجه لنا فى

مقام الفتوى، نعم لو كانت الروايه بأصلها و أصله إلينا، و قلنا بانجبار ضعف الخبر بشى ء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول فى المتن هو عين عبارته الشيخ (ره).

و لكنها ليست كك، فإنه قال فى تجارته المبسوط «١»: (و روى ان كلب الماشيه و الحائط كذلك) و على هذا فهى روايه مرسله، و قابله للانجبار.

و مع ذلك لا- يجوز الاستناد إليها أيضا، لما عرفت فى البحث عن روايه تحف العقول من منع انجبار ضعف الروايه بشى ء صغرى و كبرى. على أن من البعيد جدا بل من المستحيل عادة أن تكون هناك روايه، و لم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث، أو وصلوا إليها و لكنهم لم يوردوها فى أصولهم المعده للروايه، حتى هو (ره) فى تهذيبه.

و المظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها فى كتب العامه، و أوردها فى كتابه للمناسبه إلا أن أحاديثهم عن النبى (ص) فى النهى عن بيع الكلاب خاليه أيضا عن استثناء كلب الماشيه و كلب الحائط.

لا يقال: إن عدم اشتهاى المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره)، فيكون هذا عذرا لعدم عمل القدماء بها، و إنما يضر ذلك فيما إذا كانت الروايه بمرأى منهم و مسمع، ثم لم يعملوا بها لإعراضهم عنها.

فإنه يقال: إن ضعف الروايه إنما ينجر بالشهره إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها فى كتبهم من دون أن يستندوا فى ذلك الى نقل شخص واحد، و أما إذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فنسبتها إلى النقله و غيرهم سيات، فمثل هذه الشهره لا توجب الانجبار.

(١) راجع فصل حكم

ما يصح بيعه و ما لا يصح. و ج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٢

ضروره عدم اختصاص النقله بقرينه زائده ليمتازوا بها على غيرهم. و إذن فنسبه المرسله الى العاملين و الناقلين كنسبتها إلينا، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط: فلا يكون عملهم هذا جابرا لو هنها.

و يضاف الى ذلك ما قد عرفته مرارا من فساد البناء و المبنى، و أن الشهره لا تجبر ضعف الروايه صغرى و كبرى.

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع و أما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس فى إيقاعها عليها، كاجارتها، و هبتها، و الصلح عليه بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه إذا كانت نتيجه المبادله بين المالكين، فان المذكور فى تلك الأخبار هى حرمة ثمن غير الصيد من الكلاب، و لا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات.

ثم لا يخفى: أن اقتناء تلك الكلاب و لو فى غير أو ان الاصطياد و الحراسه مما لا- إشكال فيه لأنها من الأموال و لو باعتبار الانتفاع بها فى وقت الاصطياد و الحراسه، و حرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بجواز اقتنائها، إذ لا ملازمه بين حرمة بيع شىء و حرمة اقتنائه و الانتفاع به كيف و إن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيد، خصوصا لأهل الباديه، و أصحاب الماشيه و البساطين و الزروع و نحوها، و لم يستشكل أحد فى جواز ذلك فيما نعلم، بل ورد فى أخبار الفريقين [١] جواز اقتناء الكلاب الأربعة، إلا أن تلحق بالكلب الهراش.

[١] فى ج ٢ المستدرک

باب ٣٥ كراهه اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللثالي عن النبي (ص) انه قال: من اقتنى كلبا إلا كلب ماشيه أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط. مرسله.

أبو الفتوح فى تفسير قوله تعالى: (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) الآية، رخص النبي (ص) فى اقتناء كلب الصيد و كل كلب فيه منفعه مثل كلب الماشيه و كلب الحائط و الزرع رخصهم فى اقتنائه و نهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع، الخبر. مرسله.

و فى ج ٦ سنن البيهقى ص ٩ عبد الله بن عمر يقول: سمعت رسول الله (ص) يقول:

من اقتنى كلبا إلا كلب ضارى لصيد أو ماشيه نقص من أجره كل يوم قيراطان.

و فى روايه أخرى قيل لابن عمر: إن أبا هريره يقول: أو كلب زرع، فقال: إن لأبى هريره زرعاً. أقول: فى هذا الحديث إشاره إجماليه إلى مكانه أبى هريره فى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٣

و قد يقال: بجواز بيع كلب الماشيه لقول على «ع» فى روايه قيس [١]: (لا خير فى الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشيه). فإن جواز البيع من الخير الثابت فيه.

و فيه أن غايه ما يستفاد من الروايه هو جواز اقتنائه للانتفاع به فى حراسه الماشيه و اتصافه بالماليه بهذا الاعتبار، و أما جواز بيعه فلا يستفاد منها، لأنك قد عرفت عدم الملازمه بين كون الشىء مالا، و بين جواز بيعه، و إذن فالروايه من جمله ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشيه. و من هنا اتضح: أنه لا وجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثه بالخمير لإثبات عدم الماليه فيها، لا وجه لذلك لان الشارع قد ألغى ماليه الخمير، بخلاف

الكلاب الثلاثة، فإن ماليتها محفوظة في نظر الشارع و إن حرم بيعها.

جواز بيع العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه

قوله الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبي إذا غلى، و لم يذهب ثلثاه.

أقول:

الغليان عبارته عن القلب، كما في روايه الحماد [٢]، قال: (قلت: أى شىء الغليان؟ قال:

القلب). و المراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلامه أسفله، ثم ان العصير إذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء، و قد شيد أركان هذا القول البطل الباحثه شيخ الشريعة (ره) في رسالته العصيريه، و تبعه جمله ممن تأخر عنه و على هذا فلا تحصل الطهاره و الحليه فيه إلا بصيرورته خلا.

و يمكن تأييد هذا القول بروايه الكلبى النسابه المتقدمه فى بيع النبيذ (قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ؟ فقال: حلال، قلت: إنا ننبذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك فقال «ع»: شه شه تلك الخمره المنتنه): و قد كنا نجزم بذلك القول فى سالف الأيام، ثم عدلنا عنه، و تحقيق الحق فى محله.

وضع الأحاديث الكاذبه، حسب اقتضاء أغراضه الفاسده و آرائه الكاسده.

[١] محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال: قال: أمير المؤمنين «ع»: لا خير فى الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشيه. صحيحه. راجع ج ٢ كا باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣، و ج ١١ الوافى باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧، و ج ٢ ثل باب ٤٣ كراهه اتخاذ الكلب من أحكام الدواب.

[٢] عن أبي عبد الله «ع» قال: سألت عن شرب العصير؟ قال: تشرب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشربه، قلت: أى شىء الغليان؟ قال: القلب. راجع ج ٣ ثل باب ٢ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الأشربه المحرمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

و ان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام فى المقام، و مورد النقض و الإبرام من جهه طهارته و عدمها، و جواز شربه و بيعه و عدمهما، و فصل بعضهم بين العصير العنبى و التمرى و حكم بنجاسه الأول و طهاره الثانى، و تحقيق ذلك و تفصيله فى كتاب الطهاره، و وجهه الكلام هنا فى خصوص البيع فقط، و الظاهر جوازه.

و لنمهد لبيان ذلك مقدمه، و هى أنه لا إشكال فى ان العصير العنبى سواء غلى أم لم يغل من الأموال المهمه فى نظر الشارع و العرف، و عليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لمالكه، كما لو أغلاه الغاصب، فإنه يضمه بنقصان قيمته إذا كان الغليان موجبا للنقص، كأن أخذ للتداوى فى غير أو ان العنب، فإنه لا قصور فى شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيره القطعيه عليه و إن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته، أو كان سببا لزيادتها فلا وجه للضمنان، كأن أخذ للدبس و نحوه فغصبه الغاصب فأغلاه، و الوجه فى ذلك هو أن الغاصب و إن أحدث فى العصير المغصوب وصفا جديدا، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيبا فى العصير ليكون موجبا للضمنان، بل صار وسيله لازدياد قيمه.

و من هنا ظهر لك ضعف قول المتن: (لو غصب عصيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف، بل وجب عليه رده، و وجب عليه غرامه الثلثين، و اجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان) فقد عرفت عدم صحه ذلك على إطلاقه.

إذا علمت ذلك وقع الكلام فى ناحيتين، الناحيه الاولى: فى جواز بيع العصير العنبى و عدمه بحسب القواعد، و الناحيه الثانيه: فى جواز بيعه و عدم

جوازه بحسب الروايات.

أما الناحية الأولى: فقد يقال: بحرمة بيعه إذا غلى من جهه النجاسه، و الحرمة، و انتفاء المالىه، و لا يرجع شىء من هذه التعليلات الى معنى محصل، أما النجاسه فإنها لم تذكر إلا فى روايه تحف العقول، و المراد بها النجاسات الذاتيه، فلا تشمل المتنجسات، لأن نجاستها عرضيه، و لو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهه عرائها عن المنفعه المحلله، و لا شبهه فى أن العصير العنبى المغلى ليس كذلك، لوجود المنافع المحلله فيه بعد ذهاب ثلثيه، على أن مانعيه النجاسه عن البيع ممنوعه كما تقدم.

و أما الحرمة فقد يقال: إن الروايات العامه المتقدمه دلت على وجود الملازمه بين حرمة الشىء و حرمة بيعه، إلا أنه فاسد، فقد تقدم أنها ضعيفه السند، و أشرنا أيضا الى عدم الملازمه بين حرمة الشىء و حرمة بيعه، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشىء بعنوانه الذاتى الأولى، فلا تشمل الأشياء المحرمه بواسطه عروض أمر خارجى، و إلا للزم القول بحرمة بيع الأشياء المباحه إذا عرضتهم النجاسه أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضيه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٥

و أما انتفاء المالىه ففيه أن العصير العنبى المغلى من الأموال الخطيره فى نظر الشارع و العرف و لذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفت. على أن الظاهر ان المالىه لا تعتبر فى صحه المعاوضه على الشىء و أما الناحيه الثانيه: فقد استدل على حرمة بيعه بروايات: منها قوله «ع» فى روايه محمد ابن الهيثم [١]: إنه (إذا تغير عن حاله و غلى فلا- خير فيه حتى يذهب ثلثاه). فان البيع من جمله الخبير منفى فلا يجوز. و فيه أولا: انها روايه

مرسله، فلا تصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية. و ثانيا: إنها بعيدة عن حرمة البيع الظهور السؤال في حرمة الشرب فقط، فلا تشمل البيع.

و منها قوله «ع» في روايه أبي كهمس [٢]: (و إن غلى فلا- يحل بيعه) فان ظاهرها نفي الحليه المطلقه تكليفه كانت أم وضعيه، فتدل على حرمة بيع العصير إذا غلى و لم يذهب ثلثاه و فيه أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: ان ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار، فتكون غريبه عما نحن فيه، و راجعه إلى القسم الأول من العصير، و قد عرفت من بعض القدماء و من شيخ الشريعه أن الطهاره و الحليه فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا، على أن الظاهر من الحليه فيها بقرينه الصدر و الذيل هي التكليفه فقط دون الوضعيه وحدها، أو ما هو

[١] عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلى من ساعته فيشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه و يبقى ثلثه. مرسله. راجع ج ٢ كا باب العصير ص ١٩٧. و ج ٢ التهذيب باب الأشربه ص ٣١٢ و ج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧. و ج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الأشربه المحرمه

[٢] قال: سألت رجل أبا عبد الله «ع» عن العصير فقال: لى كرم أنا أعصره كل سنه و أجعله فى الدنان و أبيعته قبل ان يغلى؟ قال: لا بأس به و إن غلى فلا يحل بيعه ثم قال:

هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا. مجهوله لأبى كهمس. راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥.

و ج ١ كا باب ١٠٧ بيع العصير ص ٣٩٥. و ج ١٠ الوافى باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩. و ج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرا مما يكتسب به.

فى ج ٣ رجال المامقانى فى فصل الكنى ص ٣٢: كهمس بالكاف المفتوحه، و الهاء الساكنه و الميم المفتوحه و السين المهمله من أسماء الأسد قاله الليث. و الرجل القبيح الوجه عن ابن خاويه. و الناقه الكوماء، و هى العظيمة السنم عن ابن عباد، نص على ذلك كله فى التاج، و فى الصحاح ان الكهمس القصير، و أبو حى من العرب، و أبو كهمس كنيه الهيثم بن عبد الله، و ظاهر النقد كونهما رجلين، و الظاهر الاتحاد، و هو كنيه قاسم بن عبيد أيضا انتهى أقول: فى ج ٣ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبى كهمس اسمه هيثم بن عبيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٦

أغم منها و من التكليفه، إذن فالروايه ناظره إلى حرمه بيع العصير للشرب، فان إشراب النجس أو المتنجس للمسلم حرام، و أما حرمه بيعه للدبس و نحوه فلا يستفاد منها.

ثم لا يخفى: ان قوله «ع» فى ذيل الروايه: (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرا). إنما هو لدفع وسوسه السائل من تجويز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان، و إن كان المشتري ممن يصنعه خمرا، و سيأتى فى مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرا تعليلا لالامام «ع» جواز البيع بقوله بعته حلالا فجعله حراما فأبعده الله) و قد تكرر ذلك فى جملة من الروايات و منها ما فى روايه أبى بصير [١] من قوله «ع»: (إذا بعته قبل ان يكون خمرا و هو

حلال فلا بأس). فإن منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرا، و مفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمه العصير بالغليان.

و فيه أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: ان روايتها أبا بصير مشترك بين اثنين، و كلاهما كوفي، و من أهل الثقة، و من المقطوع به ان بيع العصير العنبي لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب إليها من الخارج فضلا عن زمان الراوى الذى كان العنب فيه قليلا جدا، و عليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمرى الذى ذهب المشهور الى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصر خمرا، فلا يستفاد من الروايه إلا حرمه بيع الخمر و جواز بيع العصير التمرى قبل كونه خمرا، فتكون غريبه عن محل الكلام، و إن أبيت عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصه بالعصير العنبي، فغايه الأمر أن تكون الروايه شامله لكلا العصيرين، إلا أنه لا بد من التخصيص بالتمرى، لان ظاهر قوله «ع»: (و هو حلال) هو أن العصير قبل كونه خمرا حلال و لو كان مغليا، و من الواضح ان هذا يختص بالتمرى دون العنبي.

قوله و الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث.

أقول: قد حكى المصنف عن المحقق الثانى فى حاشيه الإرشاد: انه (لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه اشكال؟) ثم ذكر المحقق الثانى: (ان الأقوى عدم، لعموم و لا تعاونوا على الإثم و العدوان).

و قد استظهر المصنف من كلامه هذا: أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث، إلا أن الذى يظهر لنا منه: أنه أراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه و غيره، و يدل على أن هذا هو

المراد من كلامه وجهان: الوجه الأول: عطف كلمه (نحوه) على

[١] قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلى لمن يتاعه ليطبخه أو يجعله خمرا؟ قال: إذا بعته قبل ان يكون خمرا و هو حلال فلا بأس. ضعيفه لقاسم بن محمد راجع المصادر المزبوره من الكتب المتقدمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٧

العصير، فان الظاهر أن المراد منها مطلق المائعات المضافه، فلا بد و أن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات، إذ لا خصوصيه العصير العنبي فى المقام. و الوجه الثانى: تقييده جواز البيع بمن يستحل، إذ لو كان مراده خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغوا، لجواز بيعه من غير المستحل أيضا، فقد عرفت حليته و طهارته و جواز الانتفاع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه.

و يؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثانى على حرمة البيع من حرمة الإعانه على الإثم. فان العصير العنبي و إن كان يتنجس و يحرم بمجرد الغليان، إلا أنه يطهر و يحل بذهاب ثلثيه، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانه على الإثم، و يستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه.

جواز المعاوضه على الدهن المتنجس

اشاره

قوله يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس.

أقول: المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضه على الدهن المتنجس، لفائده الاستصباح به تحت السماء خاصه، بل فى الخلاف «١» دعوى الإجماع على ذلك، قال: (يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء، و قال أبو حنيفه [١]: يجوز بيعه مطلقا، و قال مالك و الشافعى: لا- يجوز بيعه بحال، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم). و عن الحنابله أيضا لا يجوز، إلا ان الظاهر من أخبار العامه «٢» جواز ذلك، لاطباقتها على جواز

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز ان يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله فى الدبغ و الاستضاءه به فى غير المسجد، و فى ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذى لا يمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسه على المشهور، و ذهب بعضهم الى الجواز.

و عن الحنابلة الدهن الذى سقطت فيه نجاسه فإنه لا يحل بيعه. و فى هامش ج ٦ سنن البيهقى ص ١٣ فى قواعد ابن الرشد اختلفوا فى الزيت النجس و نحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله فمنعه مالك و الشافعى، و جوزه أبو حنيفة و ابن وهب إذا بين، و فى نواذر الفقهاء اجمع الصحابه على جواز بيع زيت و نحوه تنجس بموت شىء فيه إذا بين ذلك.

[٢] فى هامش ج ٦ سنن البيهقى ص ١٣ عن ابن عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزيت تموت فيه الفاره أ فبيعه؟ قال: نعم.

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥.

(٢) راجع ج ٩ سنن البيهقى ص ٣٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٠٨

جواز البيع صريحًا.

قوله و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه.

أقول: حاصل كلامه أن مسأله المعاوضه على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعله من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسه إذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به منفعه محله مقصوده، و إلا فيكون الاستثناء منقطعًا، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس و لا غيره من المتنجسات القابله للانتفاع بها فى المستثنى منه، و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلًا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة

المنفعة المقصوده، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع.

و فيه أولا: أنه قد تقدم مرارا عديده أن النجاسه بما هي نجاسه لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات و قد اعترف المصنف هنا و فى مسأله بيع الميتة الحكم الأول، و قد تقدم أيضا أن النجاسه لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محلل، بل و ستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسه فضلا عن المتنجسات، و إذن فلا مناص عن الاستثناء منقطعاً لا متصلاً.

و ثانيا: أنا لا نعرف وجهاً لابتناء كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس، إذا العنوان فى المستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس، أو المتنجس من حيث هما كذلك و لم يقيد بحرمة الانتفاع بهما، نعم يجوز تعليل جواز البيع، أو حرمة بجواز الانتفاع بهما أو حرمة، و عليه فتكون حرمة الانتفاع بهما من علة التشريع لحرمة بيعهما، و من قبيل الواسطه فى الثبوت لذلك، و قد ظهر مما ذكرناه: أن القاعده الأوليه تقتضى جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج الى الروايات، كما أنها تقتضى حرمة بيعه، و عدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع، و عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

و ثالثاً: أن جعل المصنف المعاوضه على الأعيان المتنجسه من جمله المسائل الثمانيه و ان كان يقتضى اتصال الاستثناء و شمول المستثنى منه للنجس و المتنجس كليهما، إلا أن تخصيصه الكلام فى عنوان هذه المسائل الثمانيه بالاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى يقتضى انقطاع الاستثناء، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل، و عليه فذكر مسأله المعاوضه على الأعيان المتنجسه فى عداد المعاوضه على الأعيان

تأسيس

لا- يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف، الأولى [١]: ما دل على جواز بيعه مقيدا بإعلام المشتري. الثانية [٢]: ما دل على جواز البيع من غير تقييد بالإعلام كروايه الجعفریات الداله على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابونا. الثالثه [٣]: ما دل على

[١] ابن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به. موثقه للحسن بن محمد بن سماعه.

أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الفاره تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه؟ فقال: إن كان جامدا فتطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته. مجهوله للحسن بن رباط. راجع ج ٢ نل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به. و ج ٢ التهذيب باب الغرر ص ١٥٣. و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحل بيعه و شراؤه ص ٤٢. قرب الاسناد بإسناده عن إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله «ع» قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن الزيت و السمن و العسل تقع فيه الفاره فتموت كيف يصنع به قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج، الخبر. ضعيفه لمحمد بن خالد. راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ نل.

[٢] الجعفریات بإسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت؟

قال: الزيت خاصه يبيعه لمن يعلمه صابونا و عن الراوندى مثله. راجع ج ٢ المستدرک ص

٤٢٧ أقول: قد أشرنا مرارا عديده الى وثاقه كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفریات، و لكن تبين أخيرا لسيدنا الأستاذ أدام الله أيام إفاضاته: أن الوجوه التي استند إليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهاله، فإن من جمله رواته موسى بن إسماعيل، و هو مجهول الحال فى كتب الرجال، و مهما بالغ المحدث النورى فى اعتباره و توثيق رواته، إلا أن ما أفاده لا يرجع الى معنى محصل تركن اليه النفس، و يطمئن به القلب.

[٣] قرب الاسناد عن على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن حب دهن ماتت فيه فاره قال: لا تدهن به و لا تبعه من مسلم. مجهوله لعبد الله بن الحسن. راجع ج ٢ نل باب ٣٤ بيع الذكى المختلط بالميت مما يكتسب به.

الجعفریات عن على «ع» قال: و إن كان شيئا مات فى الإدام و فيه الدم فى العسل أو فى زيت أو فى السمن إن كان ذائبا فلا يؤكل يسرج به و لا يباع. مجهوله لموسى بن إسماعيل -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٠

عدم جواز بيعه مطلقا، و مقتضى القاعده تخصيص الطائفة الثالثه الداله على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الإعلام، و بعد التخصيص تنقلب: نسبتها إلى الطائفة الثانيه الداله على جواز البيع مطلقا، فتكون مقيده لها لا محاله، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه، و على هذا فيجب الإعلام بالنجاسه مقدمه لذلك.

و لا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري فى محذور النجاسه، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهاره لجهله بالحال، و عليه فلو باع المتنجس الذى ليس من شأنه أن يستعمل فيما

يشترط بالطهاره كاللحاف و الفرش فلا يجب الاعلام فيه.

قوله منها الصحيح عن معاويه بن وهب.

أقول: لا دلالة في الروايه على جواز البيع و لا على عدمه، بل هي داله على جواز إسراج الزيت المتنجس.

قوله و منها الصحيح عن سعيد الأعرج.

أقول: الروايه للحلبى، و هي أيضا داله على الإسراج، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه.

قوله و زاد في المحكى عن التهذيب.

أقول: بعد ما نقل الشيخ (ره) روايه ابن وهب المشار إليها الداله على جواز إسراج الزيت المتنجس قال: (و قال: في بيع ذلك الزيت تباعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به) فأشار به الى روايه أخرى لابن وهب، و هي الروايه المتقدمه الداله على جواز بيع ذلك الزيت مع الإعلام، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة روايه كما صنعه المصنف، و إنما هي من كلام الشيخ (ره).

عدم اشتراط الاستصباح في صحه بيع الدهن المتنجس

إشارة

قوله إذا عرفت هذا فالإشكال يقع في مواضع: الأول)

أقول: ما قيل أو يمكن ان يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال،

الأول: جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح،

كما استظهره المصنف من عبارته السرائر الثاني: جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح و إن لم يستصبح به بالفعل، كما استظهره المصنف من الخلاف. الثالث جواز بيعه بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمه و إن كانت نادره سواء

راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩، و ج ٢ ص ٤٢٧.

دعائم الإسلام عنهم «ع» إذا وقعت (الدابه) فيه (الإدام) فماتت لم يؤكل و لم يبع و لم يشتر. ضعيفه. راجع ج ٣ المستدرک ص ٤٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١١

قصدًا مع ذلك المنافع المحلله أم لا- الرابع: صحه بيعه مع قصد المنفعه المحلله إلا إذا كانت شايعه، فلا يعتبر في صحه البيع ذلك القصد. الخامس: جواز بيعه على وجه الإطلاق من غير اعتبار شىء من القيود المذكوره. السادس: اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه، كما استظهره المحقق الايروانى من عبارتى الخلاف و السرائر، و جعلهما أجنبيتان عما ذكره المصنف (ره).

و قد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلق كلامه، و قال: يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح، و اختار الوجه الثالث في آخر كلامه، و قال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه، و الذى تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس.

و لنبدأ بذكر ما اختاره المصنف، و ذكر ما يرد عليه من الاشكال، و سيظهر من ذلك وجه القول المختار، فنقول: ملخص كلامه: أن ماله الأشياء عند العرف و الشرع إنما هى باعتبار منافعها المحلله الظاهره المقصوده منها لا باعتبار مطلق الفوائد و لو كانت غير

ملحوظه فى ماليتها، أو كانت نادره الحصول، و لا- باعتبار المنافع الملحوظه إذا كانت محرمة، و عليه فإذا فرض أن الشىء لم تكن له فائده محلله ملحوظه فى ماليتها فلا يجوز بيعه، لا مطلقاً لانصراف الإطلاق إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلاً للمال بالباطل. و لا مع قصد الفائده المحلله النادره، فإن قصدها لا يوجب المالىه مع حرمة منفعتة الظاهره، نعم لو دل نص خارجى على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حملته على ما إذا قصد المتبايعان المنفعه النادره، فإنها و إن لم توجب المالىه بحسب نفسها، و لكن توجيهها بحكم الشارع، فلا- يكون أكلاً للمال بالباطل، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالىه فى بعض الأحيان كما فى الخمر و الخنزير، فيكون أكل المال فى مقابلتهما أكلاً له بالباطل، و هكذا لو لم تقصد المنفعه النادره فى الصوره المتقدمه، فإن المال فى هذه الصوره يقع فى مقابل المنفعه الظاهره المحرمة.

و فيه أن جميع الأدهان و لو كانت من العطور مشتركه فى أن الإطلاء و الاستصباح بها أو جعلها صابوناً من منافعها المحلله الظاهره، و أنها دخيله فى مالىه الدهن، غايه الأمر أن توفى بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله، و الشم فيما قصد منه شمه أوجب لها زياده فى المالىه، و أوجب إلحاق المنافع الأخر المغفول عنها بالمنافع النادره و إن كانت فى نفسها من المنافع الظاهره، لأن اختلاف المرتبه فى المنفعه بمجرد لا يجعل المرتبه النازله من المنافع نادره فى حد ذاتها و إن خفيت فى نظر أهل العرف، و عليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو خصوص إباحه اكله، و اما

ما سواها من المنافع فهو باق على حاله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٢

و على الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهره المعروفه عن الأشياء، كذهاب رائحه الأدهان العطريه، و عروض حرمه الأكل لما قصد منه اكله من الادهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكليه، بل هي موجوده فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهره و إن كانت غير معروفه.

و من هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو أتلفها متلف، للسيره القطعيه العقلانيه، و لدليل اليد، و إذن فلا وجه لجعل الاستصحاب من المنافع النادره للدهن، بل هو كغيره من المنافع الظاهره، فإن اعتبر قصدها في صحه البيع اعتبر مطلقا، و ان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا.

و أما المنافع النادره للشئ ء فإنها لا توجب ماليته، فكيف يقال: باعتبار قصدها في صحه بيعه، و لا نظن ان أحدا يلتزم بماليه الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء!! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجودا و عدما في صحه البيع.

قوله نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه.

أقول: أشار به الى الوجه الثالث.

و يرد عليه: أن ماليه الأشياء قائمه بها بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء، إذ الرغبه فيها لا تكون إلا لأجل منافعها، فالمنافع المترتبه عليها من قبيل الجهات التعليليه: بمعنى أن رغبه العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجوده فيها، و حينئذ يبذل المال إنما هو بإزاء نفس العين فقط، و عله ذلك البذل هي المنافع، و عليه فلو قصد البائع المنفعه المحرمه لم يلزم منه بطلان البيع، فقد عرفت أن ماليه الأشياء قائمه بذواتها، و أن المنافع المترتبه عليها من قبيل العلل و الدواعي، فحرمه بعض المنافع لا توجب حرمه المعامله على الأشياء

إذا كانت حلالة بلحاظ المنافع الأخرى، و مثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمرا، و سيأتي البحث فيه و بعبارة واضحة الثمن إنما يقع بإزاء العين دون المنافع، غاية الأمر ان ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع اليه، فحرمه المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بإزائها، و مما يدلنا على ذلك أنه إذا استوفى المشتري منافع المال الأخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع، أو التي انصرف إليها الإطلاق لم يبطل البيع، و لا يكون هذا التصرف منه بغير استحقاق، و مما ذكرناه تجلّى: ان أكل الثمن في مقابله ليس أكلا للمال بالباطل كما في المتن فإنه مضافا الى ما تقدم من كون الآيه أجنبيه عن شرائط العوضين، و إنما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجاره عن تراص، و ناهيه عن الأسباب الباطله لها. ان اشتراط المنفعة المحرمه لا يوجب كون الثمن بإزائها، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالباطل إذ الشروط لا تقابل بالثمن، و سيأتي ذلك في مبحث الشروط ان شاء الله.

قوله و إلا فسد العقد بفساد الشرط.

أقول: يرد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٣

الشرط الفاسد فيه، و قد اختاره المصنف في باب الشروط، و الوجه فيه أن الالتزام الشرطى أمر آخر وراء الالتزام العقدى، فلا يستلزم فساد فساد العقد، و عليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمه فيه، لانه من صغريات الكبرى المذكوره.

قوله بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم يشترط في متن العقد.

أقول: يرد عليه ما ذكرناه سابقا من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين، و

المنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليقيه، ثم لتسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعه المحرمه. فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعد ما لم يكن مذكورا فى العقد، إذ لا عبره بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطا فى ضمن العقد، و قد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه و الأقوال بأجمعها. هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد.

و أما بحسب الروايات فقد يقال: بلزوم قصد الاستصباح فى بيع ذلك الدهن. لقول الصادق «ع» فى روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به). و لقوله «ع» فى روايه إسماعيل بن عبد الخالق: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج).

فإنهما ظاهرتان فى تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح، بل بالغ بعضهم و قال: إن الروايه الثانيه صريحه فى ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصوره الشراء للإسراج فقط.

و فيه أولا: أن الروايه الثانيه ضعيفه السند كما تقدم. و ثانيا: أن الظهور البدوى فى الروايتين و إن كان ذلك، و لكن الذى يظهر بعد التأمل فى مدلولهما هو أن الاستصباح و الإسراج من فوائد التبيين و متفرعاته، و قد أخذ غايه لذلك لكى لا يقع المشتري فى محذور النجاسه باستعماله الدهن المنتجس فيما هو مشروط بالطهاره كالأكل و نحوه، إذن فلا دلالة فى الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع.

و ثالثا: أن التوهم المذكور مبنى على جعل الأمر بالبيان فى الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن، و ليس كذلك، لأن الأوامر و النواهي إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتفت بالقرائن الصارفه عن ظهور الأمر فى الوجوب، و عن ظهور النهى فى التحريم، سواء أ كانت القرائن حالیه أم مقالیه، و سواء أ

كانت عامه أم خاصه، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاه و شرائطها، و كالأوامر والنواهي الوارده فى أبواب المعاملات، كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، و كانهى عن بيع ما ليس عندك، و النهى عن بيع الغرر، و سيأتى البحث عنها فى مواضعها، و أما فيما نحن فيه فلا قرينه توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان فى الوجوب النفسى، و حمله على الإرشاد.

قوله كما يومئ إلى ذلك ما ورد فى تحريم شراء الجاربه المغنيه و بيعها.

أقول: وجه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٤

الإيماء دلالتها على بطلان بيع الجاربه المغنيه إذا كان لأجل الغناء، فتكون مؤيده لما ذكره من كون قصد المنفعه المحرمه موجبا لبطلان البيع و إن لم يشترط فى ضمن العقد، و سيأتى الكلام فى تلك الروايات.

قوله فى روايه الأعرج المتقدمه.

أقول: ليست الروايه للأعرج، و ليس منها هو الذى ذكره المصنف (ره)، و قد عرفت ذلك فى أول المسأله.

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع

إشاره

قوله الثانى: أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الإعلام.

أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى وجوب إعلام المشتري بنجاسه الدهن و عدم وجوبه، و على الأول فهل يجب مطلقا، أو فيما إذا كان المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهاره؟ و على التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسى، أم شرطى بمعنى اعتبار اشتراطه فى صحه البيع؟

وجوه: المصرح به فى كلامهم هو الوجوب مطلقا، و قد تقدم فى عنوان المسأله نقل صاحب الحاشيه على سنن البيهقى عن بعض العامه دعوى الإجماع على ذلك، و استشهد على ذلك أيضا بما نقله من الروايه [١].

ثم لا يخفى أن موضوع البحث فى الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده، و أما هنا فموضوع البحث متمحض فى بيان

وجوب الإعلام و عدم وجوبه مطلقا أو فى الجملة نفسيا أو شرطيا، إذن فالنسبه بينهما هى العموم من وجه، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسه، و قد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها، و قد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها، و عليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفه

قوله و الذى ينبغى أن يقال: إنه لا إشكال فى وجوب الإعلام)

أقول: ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق فى بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها، و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر. و فيه أن كلا من الأمرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر، نعم قد يجتمعان، لما عرفته من النسبه المذكوره.

إذا عرفت ذلك فاعلم، أنه ربما يقال: بأن الاعلام بنجاسه الدهن واجب شرطى للبيع، لقوله «ع» فى روايه أبى بصير: (و أعلمهم إذا بعته). و فيه أن ظهور الروايه فى ذلك

[١] فى هامش ج ٦ سنن البيهقى عن أبى عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزيت تموت فيه الفاره أ فنيعه؟ قالا: نعم ثم كلوا ثمنه و بينوا لمن يشتره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٥

و إن كان لا ينكر، و لكن يجب رفع اليد عنه، لقوله «ع» فى روايه إسماعيل: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له). و لقوله «ع» فى روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به). إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر فى الوجوب النفسى، و لا يجوز المصير إلى إرادته الوجوب الشرطى منه إلا بالقرينه، و هى هنا منتفيه. و هكذا الحال فى مطلق الأوامر.

على أنا و إن قلنا بظهور

الأمر بالبيان فى الوجوب الشرطى ابتداءً، فإن روايه ابن وهب ظاهره فى الوجوب النفسى لوجهين: الأول ان الظاهر من قوله «ع» فيها: (بعه و بينه لمن اشتراه). ان الاعلام بالنجاسه إنما هو بعد وقوع البيع و تحققه كما يقتضيه التعبير بالماضى بقوله «ع» (لمن اشتراه). و من الواضح جدا ان البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر، و هو فى نفسه و إن كان جائزا كما حقق فى علم الأصول، و لكن لم يقل به أحد فى المقام، و عليه فلا- محيص عن إرادته الوجوب النفسى من الأمر بالبيان فى الروايه، إذ ليس فيها احتمال ثالث.

الثانى: أن الاستصباح قد جعل فيها غايه للبيان و فائده له، و ليس هذا إلا لبيان منفعه ذلك الدهن و مورد صرفه، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهاره، و إلا فلا ملازمه بينهما بوجه من الوجوه الشرعيه و العقليه و العاديه، و هذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسى، و يختص وجوب الإعلام بصورة التسليم، فلا يجب مع عدمه، أو مع العلم بأن المشتري لا ينتفع به فى غير الاستصباح و نحوه مما هو غير مشروط بالطهاره، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام، فيكون من صغريات ما ورد فى الحديث [١]: أن شرط الله قبل شركم، فلا يجوز البيع بدون الإعلام.

حرمه تغريير الجاهل و إلقاءه فى الحرام الواقعى

قوله و يشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار.

أقول: لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاءه فى الحرام الواقعى حكم بحرمته فى الشريعة المقدسه، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمه إلقاء الغير فى الحرام الواقعى.

و يدل على صدق هذه الكبرى الكليه مضافا إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام

[١] فى ج ٢ التهذيب باب الطلاق ص ٢٠٨. محمد بن قيس عن أبى جعفر «ع» قال:

قضى على «ع» فى رجل تزوج امرأه و شرط لها إن هو تزوج عليها امرأه أو هجرها أو اتخذ عليها سريره فهى طالق فقضى فى ذلك: أن شرط الله قبل شرطكم فان شاء و فى لها بالشرط و إن شاء أمسكها و اتخذ عليها و نكح عليها. موثقه لعلى بن الحسن الفضال.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٦

فى الأخبار الكثيره فى مواضع شتى الداله على حرمه تغير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات.

منها ما دل [١] على حرمه الإفتاء بغير علم، و لحوق وزر العامل به للمفتى، فإن ثبوت ذلك عليه، و استحقاق العقوبه الإلهيه و المهلكه الأبدية إنما هو لوجهين: أحدهما: افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتيه و المبغوضات الإلهيه، و قد توافق العقل و النقل على حرمته. و ثانيهما التغير و التسبب و إلقاء المسلم فى الحرام الواقعى، و هو أيضا حرام فى الشريعه المقدسه.

و منها ما دل [٢] على ثبوت أوزار المأمومين و إثمهم على الإمام فى تقصير نشأ من تقصير الامام، فيدل على حرمه تغير الجاهل بالحكم و إلقاءه فى الحرام الواقعى.

[١] أبو عبيده الحذاء عن أبى جعفر «ع» قال: من أفتى الناس بغير علم و لا هدى لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب و لحقه وزر من عمل فتياه!! صحيحه. راجع ج ١ أصول الكافى بهامش مرآه العقول ص ١٨، و ج ٣ نل باب ٤ عدم جواز القضاء و الإفتاء بغير علم من كتاب القضاء. و ج ١ الوافى باب النهى عن القول بغير علم ص ٤٨ و ج

و في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريره عن رسول الله (ص): من قال على ما لم أقل فليتبوأ بيتا في جهنم و من أفنى بغير علم كان إثمه على من أفناه.

أقول: قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك، و لكن خالفها أهل السنه في أصولهم و فروعهم.

[٢] كتاب الغارات بإسناده عن كتاب على «ع»: كتب أمير المؤمنين «ع» إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك تصليتها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلى يقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه و لا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلسي (ره) في روايه ابن أبي الحديد:

و انظر يا محمد صلاتك كيف تصليتها فإنما أنت إمام ينبغي لك أن تتمها و أن تخففها و أن تصليتها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلى يقوم فيكون في صلاته و صلاتهم نقص إلا- كان إثم ذلك عليه و لا ينقص ذلك من صلاتهم شيئا. و زاد في تحف العقول هكذا: ثم انظر صلاتك كيف هي فإنك إمام و ليس من إمام يصلى يقوم فيكون في صلاتهم تقصير إلا- كان عليه أوزارهم و لا ينقص من صلاتهم شىء و لا يتمها إلا كان له مثل أجورهم و لا ينقص من أجورهم شىء. مجهوله لإبراهيم بن حسن و عبايه و غيرهما. راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣، و ج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧، و تحف العقول ص ٤١ و يظهر ذلك من-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٧

و منها الروايات [١] المتضمنه لكراهه إطعام الأطمعه و الأشربه المحرمه للبهيمه، فقد استشعر منها المصنف حرمه ذلك بالنسبه إلى

المكلف، فتكون مؤيده للمدعى.

و فيه أنا إذا قلنا بالتعدى عن مورد الروايات لثبت الكراهه أو الكراهه المغلظه فى ذلك بالنسبه إلى المكلف بالأولويه القطعيه، و أما الحرمة فلا.

و منها ما دل [٢] على ضمان الإمام صلاه المأمومين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر، و معنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الإعاده على الامام دون المأمومين، و تحمله كل وزر يحدث على المأمومين من جهه النقص إذا كان عالماً.

و منها ما دل [٣] على حرمة سقى الخمر للصبى و الكفار، و أن على الساقى كوزر من شربها،

- جمله من روايات العامه. منها ما عن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت و أتم الصلاه فله و لهم و من نقص من ذلك شيئاً فعليه و لا عليهم. راجع ج ٣ سنن البيهقى ص ١٢٧

[١] كا و يب. غياث عن أبى عبد الله «ع» قال: ان أمير المؤمنين «ع» كره أن تسقى الدواب الخمر. موثقه لغياث بن إبراهيم. يب أبو بصير عن أبى عبد الله «ع» قال: سألته عن البهيمة البقره و غيرها تسقى أو تطعم ما لا- يحل للمسلم أكله أو شربه أ يكره ذلك؟ قال:

نعم يكره ذلك ضعيفه للحسن بن على بن أبى حمزه. و راجع ج ٢ التهذيب الأشربه ص ٣١٠ و ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقى الخمر الصبى من الأشربه المحرمه. و ج ٢ كا باب نوادر ص ٢٠٠. و ج ١١ الوافى ص ٩٣. و فى ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الإسلام عن رسول الله (ص) أنه نهى ان تسقى الأطفال و البهائم و قال (ص): الإثم على من سقاها. ضعيفه

[٢] معاويه بن وهب

قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: أضمن الإمام صلاه الفريضة فإن هؤلاء يزعمون أنه يضمن؟ فقال: لا يضمن أى شىء يضمن إلا أن يصلى بهم جنبا أو على غير طهر!. صحيحه راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعه ص ٢٠٠ و ج ١ ثل باب ٣٥ أنه إذا تبين كون الامام على غير طهاره من أبواب صلاه الجماعه و ج ٥ الوافى ص ١٨٧.

[٣] فى عقاب الأعمال بإسناده عن النبى (ص) فى حديث: و من سقاها- أى الخمر- يهوديا أو نصرانيا أو صابئا أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها. مجهوله لجهاله كثير من رواتها كموسى بن عمران و يزيد بن عمر و غيرهما.

و فى الخصال بإسناده عن على «ع» فى حديث الأربعمائه قال: من سقى صبيا مسكرا و هو لا يعقل حبسه الله عز و جل فى طينه خبال ضعيفه لقاسم بن يحيى. و مثله فى ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٨٨. و فيه قيل: و ما طينه الخبال يا رسول الله؟ قال: صديد أهل النار.

راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقى الخمر الصبى من الأشربه المحرمه. و فى ج ٣ المستدرک-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٨

و إذا كان التسبب و التغرير بالإضافه إلى الصبى و الكفار حراما فهو أولى بالحرمة فى غير الصبى و الكفار.

و منها الأخبار الآمره بإهراق المائعات المتنجسه، و سيأتى التعرض لها فى حكم الانتفاع بالمتنجس.

و منها الأخبار الداله على حرمة ارتكاب المحرمات، فإنه لا فرق فى إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشره أو بالتسبب. و يؤيد ما ذكرناه ما ورد [١] فى جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميته دون غيره. و ما ورد

من الاخبار الداله على حرمه بيع المذكى المختلط بالميته، و انه يرمى بهما إلى الكلاب، و قد تقدم ذكرها فى مبحث بيع الميته، و ما يدل على جواز إطعام المرق المتنفس لأهل الذمه أو الكلاب، و قد تقدم ذلك أيضا فى المبحث المذكور.

قوله و يؤيده ان أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل.

أقول:

توضيح كلامه: ان الاحكام الواقعيه كما حقق فى محله ليست مقيده بعلم المكلفين، و إلا لزم التصويب المستحيل أو الباطل، فالأحكام الواقعيه و ملاكاتها شامله لحالتي العلم و الجهل، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها و تكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالإتيان بالواجبات و ترك المحرمات، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع، و لا يترك ما هو مطلوب.

و نتيجة المقدمتين ان المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفه التكاليف الإلزاميه من ارتكاب المحرمات و ترك الواجبات، فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل فى الحرام الواقعي، لأن مناط الحرمة فى ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسده و ترك المصلحه الملزمتين، و هذا المنط موجود فى كلتا صورتين، فالأدله الأوليه كما تقتضى حرمه

- ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال فى حديث فى الخمر: ألا و من سقاها غيره يهوديا أو نصرانيا أو امرأه أو صبيا أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها

[١] فى ج ١١ الوافى باب ١٦ اختلاط ما يؤكل بغيره. ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابنا قال: و ما أحسبه إلا حفص بن البخترى قال: قيل لأبى عبد الله «ع» فى العجين يعجن من الماء النجس: كيف يصنع به؟

قال: يباع ممن يستحيل الميته. صحيحه لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر، وإلا فهي مرسله. ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١١ حكم العجين بالماء النجس من الأستار. و ج ٢ ثل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به. و لكن المذكور في الموضوع الثاني على ما هو الموجود في نسخه عين الدوله لا- يخلو عن الاشتباه من حيث المتن و السند.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١١٩

مخالفة التكاليف الإلزاميه بالمباشره، فكذلك تقتضى حرمة مخالفتها بالتسيب.

و بعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الأصول في الكلام على حديث الرفع: ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعيه ليس إلا خصوص الإلزام الظاهري و العقاب الذي تستلزمه مخالفه الواقع، و أما الأحكام الواقعيه و ملاكاتها فهي باقيه على حالها، و عليه فتغريب الجاهل بالأحكام الواقعيه و إن لم يوجب مخالفه المغرور التكاليف الإلزاميه، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام، و مثال ذلك في العرف ان المولى إذا نهى عبيده عن الدخول عليه في وقت خاص عينه لفراغه، فان نهيه هذا يشمل المباشره و التسيب، و لذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لاتحاد الملا-ك في كلتا الصورتين بحكم الضروره و البديهي، و مما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير المصنف تسامحا واضحا، فإنه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة، و من الضروري ان القبيح يرتفع عند الجهل بالتكليف، و لا يلزمه ارتفاع الحرمة، اللهم إلا إذا أراد بالقبيح الحرمة، و لكنه لا يرفع التسامح.

ثم إن الوجوه المتقدمه

إنما تقتضى حرمه تغرير الجاهل بالأحكام الواقعيه فيما إذا كان المغرور فى معرض الارتكاب للحرام، و إلا فلا موضوع للإغراء، و يترتب على ذلك تقييد وجوب الإعلام فى بيع الدهن المنتجس بذلك أيضا، فإنه إنما يجب فيما إذا كان المشتري فى معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهاره، و إلا فلا دليل على وجوبه.

قوله بل قد يقال: بوجوب الاعلام و إن لم يكن منه تسبيب.

أقول: قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمه إلقاء الجاهل فى الحرام الواقعي، و أما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغرير و لا تسبيب من الغير، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال؟ فيه وجهان:

فعن العلامة (ره) فى أجوبه المسائل المهنائيه التصريح بوجوب الاعلام، حيث سأله السيد المهنا عن رأى فى ثوب المصلى نجاسه؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهى عن المنكر.

و لكن يرد عليه أن أدله وجوب النهى عن المنكر مختصه بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكرا، و فى المقام ليس كذلك، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع.

خويى، سيد ابو القاسم موسى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١١٩

و قد يقال: بعدم الوجوب فى غير موارد التسبيب، لروايه ابن بكير [١] فإنها صريحه

[١] عن أبى عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلا ثوبا فصلى فيه و هو لا يصلى فيه فقال:

لا يعلمه، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد. موثقه لعبد الله بن بكير الفطحي. راجع ج ١ ثل باب ٤٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسه من أبواب النجاسات. و لا- يخفى ان ذيل الروايه محمول على الاعلام قبل الصلاه جمعا بينها و بين ما دل على عدم وجوب الإعاده فيما

فى عدم وجوب الإعلام بنجاسه ثوب المصلى. و فى ان الروايه أجنبيه عما نحن فىه، لان عدم وجوب الإعلام بالنجاسه إنما هو لأن الطهاره الخبيثه ليست من الشرائط الواقعيه للصلاه، و إنما هى من الشرائط العلميه، لأن تنبيه الجاهل و إعلامه ليس بواجب على العالم، و يرشدك الى ذلك ان الروايه مختصه بصوره الجهل، و لا تشمل صورته النسيان.

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الإطلاق بخبرين آخرين، الأول: خبر محمد بن مسلم [١] فإن الإمام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم فى ثوب المصلى، و (قال: لا يؤذنه حتى ينصرف) من صلاه. و لا يرد عليه الاشكال المتقدم فى روايه ابن بكير، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص بصوره الجهل بالواقع فقط، و هذا بخلاف مورد السؤال فى هذه الروايه فإنه مطلق يشمل صورتى الجهل و النسيان، و من الواضح ان الطهاره الخبيثه فى صورته النسيان من الشرائط الواقعيه للصلاه.

الثانى: خبر عبد الله بن سنان [٢] فإنه صريح فى عدم وجوب الاعلام فى صورته الجهل فى غير الصلاه أيضا، و فى هذا الخبر كفايه و إن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور و مع الإغضاء عما ذكرناه فالمرجع فى المقام هو أصله البراءه، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام، لنخرج به عن حكم الأصل.

ثم ان هذا كله إذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الأمور التى اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء و الفروج و الأحكام الكليه الإلهيه، كما إذا اعتقد الجاهل ان زيدا مهدور الدم شرعا، فتصدى لقتله و هو محترم الدم فى الواقع أو اعتقد ان امرأه يجوز له

نكاحها فأراد التزويج بها، و كانت فى الواقع محرمة عليه، أو غير ذلك من الموارد، فإنه يجب على الملتفت إعلام الجاهل فى أمثال ذلك، لكى لا يقع فى المحذور، بل تجب مدافعتة لو شرع فى العمل و ان كان فعله من غير شعور و التفات، و اما فى غير تلك الموارد فلا دليل عليه، بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للمؤمن.

قوله و الحاصل: ان هنا أموراً أربعة).

أقول: ملخص كلامه: ان إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على أربعة أقسام، الأول: ان يكون فعل احد الشخصين عله تامه لصدور

[١] عن أحدهما «ع» قال: سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دما و هو يصلى؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف. صحيحه. راجع ج ١ كا ص ١١٣. و ج ١ ثل الباب ٤٧ المتقدم.

[٢] عن ابى عبد الله «ع» قال: اغتسل ابى من الجنابه فقيل له: قد أبقيت لمعه فى ظهر ك لم يصبها الماء فقال له: ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللمعه بيده. صحيحه. راجع ج ١ كا ص ١٥ و الباب ٤٧ المتقدم من ج ١ ثل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢١

الحرام من الآخر، كإكراه الغير على الحرام، و هذا مما لا إشكال فى حرمة على المكروه بالكسر، و ثبوت وزر الحرام عليه، الثانى: أن يكون فعل أحدهما سببا لصدور الحرام من الآخر، كإطعام الشىء المحرم للجاهل بحرمة و هذا أيضا مما لا إشكال فى حرمة، فان استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر، فتكون نسبه الحرام إلى السبب أولى، كما يستقر الضمان أيضا على السبب دون المباشر فى موارد الإلتلاف.

و من هذا القبيل ما نحن فيه أعنى بيع الدهن المتنجس

ممن لا يعلم بنجاسته من دون بيان.

الثالث: أن يكون فعل أحدهما شرطا لصدور الحرام من الآخر، وهذا على وجهين: لأن عمل الشخص الأول تاره يكون من قبيل إيجاد الداعى للثانى على المعصيه، سواء كان باثاره الرغبه إلى الحرام فى نفس الفاعل بالتحريض و التوصيف و نحوهما، أو بإيجاد العناد فى قلبه، كسب آله الكفار الموجب لالقائهم فى سب الحق عنادا، و اخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمه من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعى كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا. الرابع:

أن يكون من قبيل رفع المانع، و هو أيضا على وجهين: لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعليه على أى تقدير، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و لا إشكال فى حرمة السكوت إذا اجتمعت شرائط النهى عن المنكر، و إما أن تكون غير فعليه على تقدير وجود المانع، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذى يريد أن يرتكبه، فان الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرما ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية، كما فيما نحن فيه، و هذا الأخير إن كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع حرم السكوت، و وجب رفع الحرام، و إلا ففيه إشكال.

أقول: هذا التقسيم الذى أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل، مضافا إلى جريه فى إطلاق العله و المعلول على غير ما هو المصطلح فيهما، و المناسب فى المقام تقسيم إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على نحو يمكن تطبيقه على القواعد، و استفاده حكمه من الروايات.

فقول: إن الكلام قد يقع فى بيان الأحكام الواقعيه، و قد يقع فى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العليه

أو السببية أو الداعويه، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكليه الإلهيه، وقد يكون في الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه.

أما الأحكام الكليه الإلهيه فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعيه على الناس جيلا بعد جيل إلى يوم القيامه، وقد دلت عليه آيه النفر [١]

[١] سورة التوبه آيه ١٢٣ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَنفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٢

و الروايات «١» الوارده في بذل العلم و تعليمه و تعلمه.

و أما الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه فان لم نقل بوجود الدليل على نفى وجوب الإعلام- كالروايه المتقدمه الداله على صحه الصلاه في الثوب النجس جهلا، و أنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسه- فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه، و على هذا فلو رأى أحد نجاسه في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه، كما أنه لا يجب تنبيه المصلى إذا صلى بالطهاره الترابيه مع الغفله عن وجود الماء عنده، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمه، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت.

و أما الثانى: (أعنى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سببا لوقوع الآخر في الحرام، و اخرى لا- يكون كذلك، أما الأول: فلا- شبهه في حرمة، كما كراه الغير على الحرام، و قد جعله المصنف من قبيل العله و المعلول، و الدليل على حرمة هي الأدله الأوليه الداله على حرمة المحرمات، فان العرف لا يفرق في إيجاد مبعوض المولى بين المباشره و التسبيب.

أما الثاني: فإن كان الفعل داعياً إلى إيجاب الحرام كان حراماً، فإنه نحو من إيقاع الغير في الحرام، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهه النجاسه إلى الجاهل ليأكله، أو توصيف الخمر بأوصاف مشقوقه ليشربها، ومن هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسه، و سب آلهه المشركين الموجب للجرأه على سب الإله الحق، و سب آباء الناس الموجب لسب أبيه، و قد جعل المصنف بعض هذه الأمثله من قبيل السبب، و بعضها من قبيل الشرط، و بعضها من قبيل الداعى، و لكنه لم يجر فى جعله هذا على المنهج الصحيح و قد أشير إلى حرمه التسبيب إلى الحرام فى بعض الآيات [١] و الروايات [٢]

[١] سورة الانعام آيه ١٠٨ قوله تعالى: (وَلَا تَشْتَبُوهَا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْتَجِيبُوا لِلَّهِ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ). و فى ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧. قال قتاده: كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فإنهم قوم جهله.

[٢] فى ج ٢ أصول الكافى بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠. و باب السفه ص ٣١٠. و ج ٣ الوافى باب السفه ص ١٥٩. و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشره. ابن حجاج البجلي عن أبى الحسن موسى «ع» فى رجلين يتسابان؟ فقال:

البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم. صحيحه. و فى حسنه

(١) راجع ج ١ أصول الكافى بهامش مرآت العقول. و ج ١ الوافى ص ٤٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٣

و إن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن

يكون مقدمه له، و إما أن لا- يكون كذلك أما الأول: فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم، فإن إعطاءه و إن كان مقدمه للحرام، إلا- أنه ليس بداع اليه، و الحكم بحرمة يتوقف على أمرين، الأول: كونه إعانه على الإثم، و الثاني: ثبوت حرمة الإعانه على الإثم فى الشريعة المقدسه، و سيأتى الكلام على ذلك فى مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرا.

و أما الثانى: فكمّن ارتكب المحرمات و هو بمراى من الناس، فإن رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدمه لفعل الحرام، نعم لا بأس بإدخاله تحت عنوان النهى عن المنكر فيجب النهى عنه إذا اجتمعت شرائطه.

لا- يخفى أن فى كلام المصنف تهافتا واضحا، حيث جعل ما نحن فيه تاره من القسم الثانى، و اخرى من القسم الرابع، و يمكن توجيهه بوجهين، الأول: أن يراد بالفرض الذى أدخله فى القسم الثانى هو فرض الدهن المتنجس، فإن إعطائه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام الذى سيق هذا القسم لبيان حكمه، و أن يراد بالفرض الذى جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المتنجس، كما تقدم فى مسأله السيد المهنا عن العلامة عمن رأى فى ثوب المصلى النجاسه، فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سببا لصدور الحرام من الشخص الآخر، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل، و لا شبهه فى مناسبه الثوب المتنجس لذلك. الوجه الثانى: أن يراد من كلامه الدهن المتنجس فى كلا الموردین مع الالتزام فيهما باختلاف الجهتين، بأن يكون الملحوظ فى القسم الثانى كونه تسيبا لإيقاع الجاهل فى الحرام، و الملحوظ فى إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع النظر عن التسبب.

قوله ثم

إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى فيجب إظهارها.

أقول: أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين، الأول: (أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات). والثاني:

(أن كون النجاسة عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعا وقيحا، فان ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب، وإلا لم يكن عيبا فتأمل).

أقول: إن ما أفاده أولا وإن كان وجيها، إلا أن الثانى غير وجيه، فإن النجاسة.

- اخرى باختلاف فى صدر السند. قال «ع»: ما لم يتعد المظلوم.

أبو بصير عن أبى جعفر «ع» قال: إن رجلا من بنى تميم أتى النبى (ص) فقال: أوصنى فكان مما أوصاه أن قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوه منهم - بينهم - لهم - صحيحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٤

لا- ينكر كونها عيبا فى الأعيان النجسه و المتنجسه. سواء كانت من القبائح الواقعيه أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره، كما إذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته و مزجه بدهنه الطاهر، ثم اطلع عليها، و لعله لذلك أمر بالتأمل.

و الذى يسهل الخطب أنه لا- دليل على وجوب إظهار العيب الخفى فى المعاملات، و إنما الحرام هو غش المؤمن فيها، كما سيأتى فى البحث عن حرمة الغش، و عليه فالعيب الخفى إن استلزم الغش فى المعاملات و جب رفع الغش، و إلا فلا دليل على وجوبه، و من المعلوم أن رفع الغش هنا لا- ينحصر بإظهار العيب الخفى، بل يحصل بالتبرى عن العيوب، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهاره، و من هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم: أن النجاسة عيب خفى و جب إظهارها

حتى لا يكون غشا للمسلم.

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسه فيما إذا كان المشتري مسلما مباليا في أمر الطهاره و النجاسه و أما إذا كان كافرا أو مسلما غير مبال في الدين فلا يجب الإعلام، لكونه لغوا، و إن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.

جواز استصباح الدهن المنتجس تحت الظلال

قوله الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء.

أقول:

المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءه بالدهن المنتجس على وجه الإطلاق، و ذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء، و ذهب المشهور من العامه «١» إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطمعه السرائر: و قال شيخنا أبو جعفر في مبسوط في كتاب الأطمعه: روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه، إلى أن قال: و أما ما يقطع بنجاسته فقال قوم: دخانه نجس، و هو الذى دل عليه الخير الذى قدمناه من روايه أصحابنا. و قال آخرون- و هو الأقوى-: إنه ليس بنجس و قال ابن إدريس بعده: و لا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد. ثم قال: و لا يجوز الإدهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء، ثم قال: ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محذور بغير خلاف بينهم، و قول شيخنا أبى جعفر محجوج بقوله فى جميع كتبه إلا ما ذكره هنا، فالأخذ بقوله و قول أصحابنا أولى من الأخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا.

(١) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٥

أقول: إن الروايات و إن استفاضت من الفريقين

على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط، و ستأتى الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة فى البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس. نعم استدل على ذلك بوجه: الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه. و فيه أن دعواه فى المقام مجازفه لمخالفه جمله من الأعظم كالشيخ و العلامه و غيرهما، على أن الإجماع التبعدى هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجود المذكوره فى المسأله.

الثانى: الشهره الفتوائيه. و فيه أنها و إن كانت مسلمه إلا أنها ليست بحجه.

الثالث: مرسله الشيخ المتقدمه، المنجبر ضعفها بعمل المشهور، و هى صريحه فى كون الإسراج به تحت السماء.

و فيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها فى أصولهم حتى الشيخ بنفسه فى تهذيبيه، و ظاهره قوله (ره): (روى أصحابنا: أنه يستصبح به تحت السماء) يقتضى كون الروايه مشهوره فى المقام، فلا وثوق بوجود الروايه المذكوره نعم لو كانت العبارة المذكوره روايه مرسله، فإن (روى: أنه يستصبح به تحت السماء) كانت حينئذ روايه مرسله.

و إذا سلمنا كون العبارة المذكوره روايه مرسله، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال، و توهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى و كبرى، كما هو واضح، خصوصا مع مخالفه الشيخ (ره)، فإنه حملها على الكراهه، و مخالفه العلامه (ره)، فإنه أعرض عنها، و جعل العله فى تحريم الإسراج به تحت الظلال هى حرمة تنجيس السقف، قال فى المختلف «١»:

(نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنيه بواسطه الحراره موجبا لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال، و إلا فيجوز مطلقا).

الرابع: ما نقلناه عن العلامه من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتصاعد بعض الأجزاء

الدهنيه قبل إحاله النار إياه إلى أن تلاقى السقف، فهو حرام.

و لكن يرد عليه أولاً: أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحاله، و مجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنيه إلى السقف قبل الاستحاله لا يمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكا.

و ثانياً: أن الدليل أخص من المدعى، لأن الدخان قد لا يؤثر فى السقف، إما لعلوه، أو لقله الزمان، أو لخروجه من الأطراف، أو لعدم وجود دخان فيه.

و ثالثاً: إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف، نعم لا يجوز تنجيسه فى

(١) ج ٤ كتاب الأطمه ص ١٣٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٦

المساجد و المشاهد، و عليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهه حرمة تنجيسه

قوله لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها.

أقول: محصل كلامه: أن المطلقات حيث كانت متظافره، و وارده فى مقام البيان فهى آبيه عن التقييد، و لو سلمنا جواز تقييدها إلا انه ليس فى المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ، و هى غير صالحه لذلك، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد، أو لحرمة تنجيس السقف، كما فهمها الشيخ، و كلا الوجهين بعيد، فلا بد من حمل المرسله على الإرشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان.

و فيه أن غايه ما يترتب على كون المطلقات متظافره أن تكون مقطوعه الصدور لا مقطوعه الدلاله، و إذن فلا مانع عن التقييد، إذ هى لا تزيد على مطلقات الكتاب القابله للتقييد حتى بالأخبار الآحاد، و أوهن من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهه ورودها فى مقام البيان فان ورودها فى مقام البيان مقوم لحجيتها، و من الواضح أن مرتبه التقييد متأخره عن مرتبه الحجيه فى المطلق، و

نسبه حجيته إلى التقييد كنسبه الموضوع إلى الحكم، و لا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه.

و أما ما ذكره من أن المرسله غير صالحه لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها و انجبار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات، و مجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك، و إنما الإشكال في أصل وجود المرسله كما تقدم.

و أما تقييد المطلقات بها من جهة أن المرسله تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غايته.

قوله لكن لو سلم الانجبار.

أقول: قد أشار به إلى أنها غير منجره بشىء، كما أشرنا إليه، لأن الشهره إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها اليه، و من المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستنده إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تنجيس السقف، لا إلى المرسله المذكوره.

قوله و لو رجع إلى أصاله البراءه حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جراه على مخالفه المشهور.

أقول: لا- يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءه فى شىء من الموارد، و أما الجراه على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهره ليست بحجه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٧

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح

اشاره

قوله هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح؟.

أقول: حاصل كلامه:

أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا روايه ضعيفه فى جعله صابونا، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد. ثم قرب الجواز. و عن الحنفية [١] التصريح بذلك.

و قد يتوهم عدم جواز استعماله فى غير الاستصباح مطلقا استنادا إلى روايه قرب الاسناد [٢] الداله على عدم جواز التدهن به. و لكن الروايه ضعيفه

لا- يقال: إن هذه الرواية لا- يجوز العمل بها و إن كانت صحيحة، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب، لفتواهم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضا. فإنه يقال قد ذكرنا في علم الأصول: أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها و قد أشرنا إليه في الكلام على روايه تحف العقول.

لا يقال: إن هذه الرواية مجمله لا تفي بإثبات المقصود فإنه يحتمل أن يكون قوله «ع»:

(لا تدهن به) من باب الافتعال بالتشديد، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن، أو من باب الإفعال، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جواز الاستعمال مطلقا. فإنه يقال:

إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلبى البدن بالدهن المتنجس، و من الواضح أن الأدهان من الإفعال بمعنى الخدعه، و أن الذى بمعنى الطلى هو من باب الافتعال.

و الذى ينبغى أن يقال: إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصه و عدم جوازه مبنى على تحقيق الأصل في الانتفاع بالمتنجس، فهل الأصل يقتضى جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثانى، و قال جمع من المتأخرين: بالأول، و هو الأقوى، و هو مقتضى أصالة البراءة الثابته بالأدله المستفيضة، و يدل هذا الأصل على إباحه ما لم يرد فيه نهى و حليته، و من البين أن الانتفاع بالمتنجس في

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله فى الدبغ و دهن عدد الآلات (الماكينات) و نحوها.

[٢] فى ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكى المختلط بالميت مما يكتسب به. على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن حب دهن

مات فيه تاره؟ قال: لا تدهن به ولا تبعه من مسلم. مجهوله لعبد الله بن الحسن.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٨

غير ما هو مشروط بالطهاره من صغريات ذلك.

قوله وقاعده حل الانتفاع بما فى الأرض.

أقول: لا وجه لهذه القاعده إلا قوله تعالى [١] هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا.

ولكن الآيه ليست بداله على جواز الانتفاع بجميع ما فى الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته، بل هى إما ناظره إلى بيان أن الغايه القصوى من خلق الأجرام الأرضيه و ما فيها ليس إلا خلق البشر و تربيته و تكريمه، و أما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعاً لخلق الإنسان و مقدمه له، و من البديهي أن هذا المعنى لا ينافى تحليل بعض المنافع عليه دون بعض.

و إما ناظره إلى أن خلق تلك الأجرام و تكوينها على الهيئات الخاصه و الاشكال المختلفه و الأنواع المتشتمه من الجبال و الأودية و الأشجار و الحيوانات على أنواعها، و أنحاء المخلوقات من النامى و غيره، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع و توحيد ذاته و صفاته و فعاله و على إتقان فعله و علو صنعه و كمال قدرته و سعه علمه، إذن فتكون اللام للانتفاع، فإنه أى منفعه أعظم من تكميل البشر، و لعل هذا هو المقصود من قوله «ع» فى دعاء الصباح:

(يا من دل على ذاته بذاته).

الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله و لا حاكم عليها سوى ما يتخيل)

أقول: قد استدل على حرمه الانتفاع بمطلق المتنجس بجمله من الآيات و الروايات.

اما الآيات فمنها قوله تعالى «١»: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْحَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾.

فان المتنجس رجس فيجب

الاجتناب عنه.

و فيه ان الرجس و إن أطلق على الأعيان النجسه كثيرا، كما أطلق على الكلب فى صحيحه البقباق [٢] إلا- ان الآيه لا ترتبط بالمدعى لوجوه، الأول: ان الظاهر من الرجس

[١] سورة البقره آيه ١٩. و فى ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى: أن الأرض و جميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقه لكم أما دينه فتستدلون بها على معرفته، و إما دناويه فتنتفون بها بضروب النفع عاجلا.

[٢] الفضل بن عبد الملك قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن فضل الهره و الشاه إلى ان قال: فلم اترك شيئا إلا سألت عنه؟ فقال: لا بأس به، حتى انتهيت إلى الكلب فقال:

(١) سورة المائده آيه ٩٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٢٩

هى الأشياء التى يحكم عليها بالنجاسه بعناوينها الأولى، فيختص بالأعيان النجسه، و لا يشمل الأعيان المتنجسه، لأن النجاسه فيها من الأمور العرضيه.

الثانى: أن الرجس فى الآيه لايراد منه القذاره الظاهريه لكى يناع فى اختصاصه بالأعيان النجسه، أو شموله الأعيان المتنجسه أيضا. بل المراد منه القذاره المعنويه: أى الحسه الموجوده فى الأمور المذكوره فى الآيه، سواء كانت قدره بالقذاره الحسيه أيضا أم لم تكن، و الذى يدل على ذلك من الآيه إطلاق الرجس على الميسر و الأنصاب و الأزلام، فان من البديهي أن قذاره هذه الأشياء ليست ظاهريه، و لا شبهه فى صحه إطلاق الرجس فى اللغه [١] على ما يشمل القذاره الباطنيه أيضا، و عليه فالآيه إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قذر بالقذاره الباطنيه التى يعبر عنها فى لغه الفرس بلفظ (پليد) فتكون المتنجسات خارجه عنها جزما.

الثالث: أن جعل المذكورات فى الآيه من عمل الشيطان، إما من جهه كون

الأفعال المتعلقة بالخمير و الأنصاب و الأزلام رجسا من عمل الشيطان، كما يشير اليه قوله تعالى [٢]:

(إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخُمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيدَ كُفْرًا عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ). فان الرجس قد يطلق على مطلق القبائح و المعاصي، و قد عرفت ذلك في الهامش من القاموس و غيره.

و إما من جهة كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان، فعلى الأول تكون الآية داله

- رجس نجس لا نتوضأ بفضله و اصبب ذلك الماء، الخبر. صحيحه. راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤. و ج ٤ الوافي باب أسرار الحيوانات ص ١٣. و ج ١ ثل باب ١ سور الكلب من أبواب الأسرار.

[١] في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩: رجس أى خبيث و فى مفردات الراغب:

الرجس الشىء القذر. يقال: رجل رجس و رجال أرجاس، و الرجس على أربعة أوجه:

إما من حيث الطبع، و إما من جهة العقل، و إما من جهة الشرع، و إما من كل ذلك.

و فى القاموس: الرجس بالكسر القذر، و المأثم، و كل ما استقدر من العمل، و العمل المؤدى إلى العذاب. و فى المنجد: رجس رجاسه عمل عملا قبيحا.

[٢] سورة المائدة آيه ٩٣. و فى ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠: و المعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالإغواء المزين لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم، و أقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم. قال قتاده: إن الرجل كان يقامر فى ماله و أهله، فيقمر، و يبقى حزينا سليبا، فيكسبه ذلك العداوة و البغضاء.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٠

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس، و

أما ما لم يحرز قبحه فلا- تشمله الآيه، و على الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان، و عليه فكل عين محرمه صدق هذا العنوان عليها تكون مشموله للآيه و من الواضح أن الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان، و كذلك النصب بلحاظ جعلها صليبا، و الأضرار بلحاظ التقسيم، كالحظ و النصيب فى الزمن الحاضر المعبر عنه فى لغة الفارس بكلمه (بليط آزمايش بخت) و أما ما لا يصدق عليه ذلك و إن كان من الأعيان النجسه كالكلب و الخنزير فضلا عن المتنجسات فلا تشمله الآيه الرابع: إذا سلمنا شمول الآيه للنجاسات و المتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فان الاجتناب عن الشئ إنما يكون بالاجتناب ما يناسب ذلك الشئ، فالاجتناب عن الخمر عبارته عن ترك شربه إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا، و الاجتناب عن النجاسات و المتنجسات عبارته عن ترك استعمالها فيما يناسبها، و من القمار عن ترك اللعب، و من الأمهات و البنات و الأخوات و الحالات و بقيه المحارم عبارته عن ترك تزويجهن، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العباده فيه، و الاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه، و الاجتناب عن التاجر ترك المعامله معه، و الاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم و هكذا و على الجملة نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد، و ليست فى جميعها على نسق واحد، و عليه فلا- دلالة فى الآيه على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقا، بل الأمر فى ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب

مطلقاً.

قوله مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

أقول: لا- يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلاً عما إذا كان الخارج بعضها، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلى على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم للمحذور المذكور.

ومنها قوله تعالى «١»: (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ). بناء على شمول الرجز للأعيان النجسه و المتنجسه، و قد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة، ثم إن نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجيه لا تصح إلا بالعنايه و المجاز، بخلاف نسبه إلى الأعمال، فإنها على نحو الحقيقه، و عليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحه و الأفعال المحرمه، و لا تشمل الأعيان المحرمه.

و يحتمل أن يراد من الرجز العذاب، كما فى قوله تعالى «٢»: (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ)

(١) سورة المدثر، آيه: ٥.

(٢) سورة البقره، آيه: ٥٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣١

و قد صرح بذلك بعض أهل اللغه، كصاحب القاموس و غيره، و على هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما أريد من المسارعه إلى المغفره، و من الاستباق إلى الخيرات المسارعه و الاستباق إلى أسبابهما فى آيتهما «١».

ومنها قوله تعالى «٢»: (وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) بناء على صدق الخبائث على المتنجسات و حيث إن التحريم فى الآية لم يقيد بوجه خاصه فهى تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات.

و أجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمه الأكل بقرينه مقابلته بحليه الطيبات. و فيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمه الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدل على حرمه الانتفاع بالمتنجس كذلك.

و الحق أن يقال:

إن متعلق التحريم فى الآيه إنما هو العمل الخبيث و الفعل القبيح، فالمتنجس خارج عن مدلولها لانه من الأعيان.

لا يقال: إذا أريد من الخبيث العمل القبيح و جب الالتزام بالتقدير، و هو خلاف الظاهر من الآيه.

فإنه يقال: إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، و قد أثبتنا فى مبحث بيع الأبوال (٣) صحه إطلاقه عليه بدون عنايه، و خصوصا بقريته قوله تعالى:

(وَ نَجِّينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط.

و أما الأخبار فهى كثيره: منها ما تقدم من روايه تحف العقول، حيث علل النهى فيها عن بيع و جوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فى ذلك حرام و محرم). فان الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من جوه النجس.

و فيه أولا: ما تقدم فى أول الكتاب من ضعف سند الروايه، و عدم انجباره بشىء.

و ثانيا: أن الظاهر من جوه النجس هى الأعيان النجسه، فإن وجه الشىء هو عنوانه الاولى، فلا تشمل المتنجسات، لأنها ليست نجسه بعناوينها الاولى.

و منها روايه السكونى [١] الأمره بإهراق المرق المتنجس بموت الفاره فيه فتدل على حرمة

[١] عن جعفر عن أبيه إن عليا «ع» سئل عن قدر طبخت و إذا فى القدر فاره؟ قال:

بهراق مرقها و يغسل اللحم و يؤكل. ضعيفه للنوفلى. راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطحه

(١) سورة آل عمران، آيه: ١٢٧ (وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ). سورة البقره آيه: ١٤٣ (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ).

(٢) سورة الأعراف، آيه: ١٥٦.

(٣) ص ٣٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٢

الانتفاع به، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبى و نحوه و

بضميمه عدم القول بالفصل يتم المطلوب. و أجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الأكل. و فيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقا، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصيه المورد، فان المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي و نحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك، و من الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان المراق قليلا، لا بمقدار القدر و نحوه.

و منها الأخبار [١] الداله على أن الفأره إذا ماتت في السمن الجامد و نحوه و جب أن تطرح الفاره و ما يليها من السمن، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه، لإمكان الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهاره، كتدهين السفن «١» و الأجر «٢» و نحوهما، فتدل على المدعى بضميمه عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات و قد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط، فان الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعا. و لكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقا، و أما الاستصباح به فإنما خرج بالنصوص الخاصه كما عرفت.

- ص ١٥٥. و ج ٢ التهذيب الأتعمه ٣٠٤. و ج ١١ الوافي ص ٢٢. و ج ١ ثل باب ٥ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المضاف.

[١] زراره عن أبي جعفر «ع» قال: إذا وقعت الفأره في السمن فمات فيه فان كان جامدا فألقها و ما يليها و كل ما بقي، الخبر. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأتعمه ص ١٥٥. و ج ٢ التهذيب الأتعمه ص ٣٠٣. و ج

١١ الوافى ص ٢٢ و ج ١ ثل باب ٥ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المضاف. و ج ٣ ثل باب ٤٣ أن الفأره إلخ من الأطعمه المحرمه. و ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت النجس مما يكتسب به.

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن الفاره و الكلب إذا أكلا من الجبن و شبهه أ يحل أكله؟ قال: يطرح منه ما أكل و يحل الباقي. مجهوله لعبد الله بن الحسن.

راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل.

إلى غير ذلك من الاخبار المزبوره فى المواضع المتقدمه من ج ٢ ثل. و الوافى.

و ج ٢ التهذيب. و ج ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧. و ج ١ ص ٢٩. و ج ٢ ص ٤٢٧.

و ج ٩ سنن البيهقى ص ٣٥٤.

(١) السفن محرکه جلد خشن يجعل على قوائم السيوف.

(٢) فى المنجد: الجرب و هو داء يحدث فى الجلد بثورا صغارها لها حكه شديده.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٣

و الصحيح فى الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما تلى الفأره من السمن للإرشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح و نحوه لقلته، فتكون الروايه غريبه عن المقام.

و من هنا ظهر ما فى روايه زكريا بن آدم [١] التى تدل على إهراق المرق المتنجس، فإن الأمر بهراقه فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قله نفعه، مضافا إلى أنها ضعيفه السند.

و منها قوله «ع» فى روايتى سماعه و عمار [٢] الواردتين فى الإنائين المشتبهين: (يهريقها جميعا و يتيمم) فإن أمره «ع» بهراقه الإنائين مع إمكان الانتفاع بهما فى غير ما هو مشروط بالطهاره ظاهر فى حرمة الانتفاع بالماء المتنجس، و

بضميمه عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب.

و فيه أن خصوصيه المورد تقتضى كون الأمر بالإهراق إرشادا إلى مانعيه النجاسه عن الوضوء، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيهما للمولويه التكليفيه فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تميم موضوع جواز التيمم، لأن جوازه فى الشريعة المقدسه مقيد بفقدان الماء، و قبل إراقه الإنائين لا يتحقق عنوان فقدان الماء الطاهر عنده و إن لم يعرفه بعينه، و لذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الإنائين.

و منها الأخبار الواردة [٣] فى إهراق الماء المتنجس، فإنه لو لا حرمة الانتفاع به فى

[١] قال: سألت أبا الحسن «ع» عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرات فى قدر فيه لحم كثير و مرق كثير؟ قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمه أو الكلب. مهمله للحسن المبارك و ضعيفه لمحمد بن موسى. راجع ج ٢ كا باب المسكر يقطر منه فى الطعام من الأشربه ص ١٩٧. و ج ٢ التهذيب الأطمعه ص ٣١٢. و ج ١١ الوافى ص ٩٢. و ج ١ نل باب ٣٨ نجاسه الخمر من أبواب النجاسات.

[٢] قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناء ان فيهما ماء وقع فى أحدهما قذر و لا يدري أيهما و ليس يقدر على ماء غيرهما؟ قال: يهريقهما جميعا و تيمم. ضعيفه لعثمان بن عيسى و مثلها روايه عمار الساباطى عن أبى عبد الله «ع» و لكنها موثقه لأجله و لمصدق بن صدقه. راجع ج ١ كا ص ٤. و ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٥ و باب تطهير الثياب ص ٧١. و ج ٤ الوافى ص ١١ و ج ١ نل

باب ٨ نجاسه ما نقص عن الكر بملاقاه النجاسه من أبواب الماء المطلق.

[٣] أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن الجنب يجعل الركوه أو التور فيدخل إصبغه فيه؟ قال: إن كانت يده قدزه فأهرقه، الحديث. صحيحه. في القاموس:

التور إناء يشرب فيه. راجع المصادر المتقدمه من ج ١ يب. و ج ١ ثل. و ج ٤ الوافى -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٤

غير ما هو مشروط بالطهاره لم يؤمر بذلك، وفيه أولا: ما عرفت من أن خصوصيه المورد تقتضى ذلك، لقله نفعه فى العاده. و ثانيا: أن الأمر بالهراقه فى تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضى من ذلك الماء للنجاسه المشتبهه، ولا يجوز التعدى من موردها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطا بالطهاره، و إذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضا.

و منها الأخبار المستفيضه عند الخاصه [١] و العامه [٢] الوارده فى استصباح الدهن المتنجس، فإنها ظاهره فى أن الانتفاع به منحصر فى الإسراج، فإنه لو جاز الانتفاع به فى غيره أيضا لتعرض له الامام «ع» فيها أو فى غيرها.

و فيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الاكل و الإسراج فقط، فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج، فلذا لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح، و إذن فلا دلالة فيها أيضا على المدعى.

على أنه قد ورد فى بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح، كقوله «ع» فى روايه قرب الاسناد [٣]: (و لكن ينتفع به كسراج و نحوه). و كقوله على «ع» المروى

- و فى موثقه سماعه: فإن أدخلت يدك فى الماء و فيها شىء من ذلك فأهرق ذلك الماء.

و فى موثقه أخرى

له: وإن كان أصاب «المنى» يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله. راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ثل. و ج ١ كا باب ٨ من المياها ص ٥. و ج ٤ الوافي باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياها ص ١١ و ١٢ و في صحيحه البقياق المتقدمه في ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال «ع»: و اصبب ذلك الماء.

[١] راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطمعه ص ١٥٥، و ج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣. و ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به. و ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧. و ج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من أليات الغنم. و باب ٤٢ أن الفأره إذا ماتت في السمن من الأطمعه المحرمه. و ج ٣ المستدرک ص ٧٧ و ج ١ ثل باب ٥ نجاسه المضاف بملاقاه النجاسه من أبواب النجاسات. و ج ١ المستدرک ص ٢٩. و ج ١١ الوافي ص ٢٢

[٢] في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفاره تقع في السمن أو الزيت؟ قال: استصبحوا به و لا تأكلوه، و غير ذلك من الأحاديث.

[٣] بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال: و سألت عن فأره أو كلب شربا في زيت أو سمن؟ قال: إن كان جره أو نحوها فلا تأكله و لكن ينتفع به كسراج و نحوه مجهوله لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفأره إذا وقعت في مائع من الأطمعه المحرمه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٥

عنه بطرق

شئى [١]: (الزيت خاصه يبيعه لمن يعلمه صابونا). فان الظاهر أنه لا خصوصيه للمورد فيهما، و نتيجة التعدى عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحلله.

بل ورد فى أحاديث العامه [٢] جواز الانتفاع به مطلقا من غير تقييد بنوع خاص من المنافع و قد يخطر بالبال أن الأمر فى الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح و لو فى الوجوه النادره من المنافع، و إلا فلا خصوصيه للتقييد بالاستصباح، كما لا خصوصيه للتقييد بجعله صابونا، و لذا جوز الامام «ع» أن ينتفع به بغيرهما أيضا فى روايه قرب الاسناد كما عرفت، و لكنها ضعيفه السند و قد يقال: بانعقاد الإجماع على حرمه الانتفاع بالمتنجس مطلقا، فيكون مقتضى الأصل هو حرمه الانتفاع به فى المقام. إلا- أن ذلك ممنوع، فإن الإجماع المنقول ممنوع الحجيه، و قد حققناه فى علم الأصول. على أن دعوى الإجماع فى المسأله موهونه بكثره المخالفين فيهما

[١] الجعفرىات عن على «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شئ ء له دم فيموت؟ قال: الزيت خاصه يبيعه لمن يعلمه صابونا. مجهوله لموسى بن إسماعيل. و مثلها فى دعائم الإسلام و نوادر الراوندى. راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧.

قال المحدث النورى نور الله مرقدہ فى ج ٣ المستدرک فى الفائده الثانيه من الخاتمه ص ٣٢٤: كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبى الرضا فضل الله بن على الراوندى الكاشانى حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبى عليه السلام، و وصفه العلامة فى إجازته بنى زهره: بالسيد الامام، و فى فهرست الشيخ منتجب الدين: علامه زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل و الحسب و

كان أستاذ أئمه عصره، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الأنساب: إنه من المشايخ و اليه تنتهي كثيرا أسانيد الإجازات و هو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة، و له تصانيف تشهد بفضله و أدبه و جمعه بين مورث المجد و مكتسبه و منه انتشرت الأدعية الجليله المعروفه بأدعية السر، انتهى ملخص كلامه.

أقول: لا شبهه في علو شأنه و رفعه منزلته و مكانه عامه و ثبوت وثاقته، و قد صرح بذلك غير واحد من المترجمين، و لكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن إسماعيل، و من هو مجهول الحال كمحمد بن الحسن التميمي البكري.

[٢] في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الأحاديث سئل رسول الله (ص) عن الفاره تقع في السمن؟ فقال: اطرحوها و ما حولها إن كان جامدا، فقالوا: يا رسول الله (ص) فان كان مائعا؟ قال: فانتفخوا به و لا تأكلوه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٦

و أما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضا.

و يضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتويه لنقله في ذلك المدعى، قال في الغنيه «١» بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله: (و قيدنا بكونها «المنفعه» مباحه تحفظا من المنافع المحرمه، و يدخل في ذلك كل نجس لا- يمكن تطهيره إلا- ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد، و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، و هو إجماع الطائفة).

و هذه العبارة و إن كانت صريحه في نقل الإجماع، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه: أعنى حرمه بيع النجس، فلا دلالة فيها على

حرمه الانتفاع بالمتنجس، و يحتمل قريبا أن يرجع إلى آخر كلامه: أعنى استثناء الكلب المعلم للصيد، و الزيت المتنجس للاستصباح من حرمه البيع.

و قال الشيخ في الخلاف «٢»: (إذا مات الفأره في سمن أو زيت أو شيرج أو بزر نجس كله، و جاز الاستصباح به، و لا يجوز أكله، و لا- الانتفاع به لغير الاستصباح). ثم ذكر المخالفين في المسأله من العامه و غيرهم إلى أن قال: (دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم).

و فيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل على حرمه الانتفاع به خاصه، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع، فلا يشمل سائر المتنجسات و قد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الاحكام المذكورات في عنوان المسأله، فإن الثاني يشمل الاحكام كلها، و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقه) و فيه أن ما أفاده و إن كان صحيحا بحسب الكبرى، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (ره)، فان ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكوره. فالصحيح في الجواب هو ما ذكرناه.

على أنا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم «ع». إذ من المحتمل القريب جدا، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه المذكوره في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس.

قوله أن بل الصبغ و الحناء.

أقول: الصبغ و الحناء ليسا من محمل النزاع هنا في شىء، و لم يتقدم لهما

ذكر سابق، فلا ترى وجها صحيحا لذكرهما.

(١) ص ٢ من البيع.

(٢) ج ٢ ص ٢١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٧

(قوله و مراده بالنص ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف).

أقول: قد عرفت عدم ورود النص بذلك.

قوله و الذى أظن و إن كان الظن لا يغنى لغيرى شيئا.

أقول: بل لا يغنيه أيضا، لعدم كونه من الظنون المعتبره، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطمئنانى، فيكون حجه له، لا لغيره.

قوله و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر.

أقول: قد عرفت:

أنها روايه واحده نقلت بطرق ثلاثه، و لم يقع السؤال عن الشحم فى شىء منها، فما نقل فى المتن ناشئ عن سهو القلم.

قوله ثم لو قلنا بجواز البيع فى الدهن،

أقول: كما يصح الإنتفاع بالمتنجس على وجه الإطلاق، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضيه لذلك من قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، وَ أَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، وَ تَبَايَعْتُمْ بَيْنَكُمْ، وَ عَلَيْهِ فَلَا نَحْتَاجُ فِي ذَلِكَ إِلَى التَّمَسُّكِ بِقَوْلِهِ «ع» فى روايه تحف العقول: (و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله) كما تمسك به المصنف هنا.

قوله و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس،

أقول: إذا سلمنا جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و أغمضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم الجعل كما نقحناه فى الأصول، فلا نسلم جريانه فى المقام، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعى بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده، و عليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من الاستصحاب التعليقى الذى لا نقول به.

قوله و أما قوله تعالى: فَاجْتَبِيَهُ، و قوله تعالى: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ.

أقول: قد يتوهم

أن إيراد المصنف (ره) الآيات المذكوره هنا لا يخلو من الاشتباه و سهو القلم، لأنه قد استدل بها فيما مضى على حرمه الانتفاع بالمتنجس، و كلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط، و لكنه توهم فاسد، فان ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس و القرينه على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه:

(فقد عرفت أنها لا تدل على حرمه الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمه البيع)

. قوله و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه.

أقول: وجه عدم الاندفاع هو أن الثوب المغسول بالصابون المتنجس و إن كان يقبل الطهاره بالغسل، إلا انه ليس معنى ذلك أن الصابون رجع إلى حاله يقبل معها الطهاره، فإن الأجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل و إن كانت في غايه النجاسه و الخبائثه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٣٨

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه

اشاره

قوله بقى الكلام فى حكم نجس العين.

أقول: الظاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه أيضا إلا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم و إن ذهب المشهور إلى حرمه الانتفاع بها، بل ادعى عليه الإجماع.

قال فى أول المكاسب من المراسم: التصرف فى الميتة و لحم الخنزير و شحمه و الدم و العذره و الأبوال بيع و غيره حرام. و فى المكاسب المحظوره من النهايه. جميع النجاسات محرم التصرف فيها. و فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح من المبسوط، نجس العين لا يجوز بيعه و لا إجارته و لا الانتفاع به و لا اقتناؤه بحال إجماعا إلا الكلب فان فيه خلافا، و على هذا النهج مذاهب فقهاء العامه [١].

و كيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجه، منها الآيات المتقدمه من قوله

تعالى (فَاجْتَنِبُوهُ) و قوله تعالى: (وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرُوهُ)، و قد عرفت الجواب عن ذلك آنفا.

و منها قوله تعالى « ١ »: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ). فان عموم التحريم فيها يقتضى حرمة الانتفاع بما ذكر فيها، و بعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب و فيه ان تحريم أى شىء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات، فما يناسب الميته و الدم و لحم الخنزير إنما هو تحريم الأكل، لا جميع التصرفات، كما أن المناسب لتحريم الام و البنت

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الحنابلة لا يصح الانتفاع بالدهن النجس فى أى شىء من الأشياء، و فى ص ٢٣٢ عن الحنفية لا يحل الانتفاع بدهن الميته لأنه جزء منها و قد حرّمها الشرع فلا تكون مالا، و فى ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بحرمة الانتفاع بالميته ثم جعل بطلان البيع دائرا مدار حرمة الانتفاع و هى عدم المالىة، و فى ج ٢ فقه المذاهب فى الموضوع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمه بين بطلان البيع و حرمة الانتفاع. و فى ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد انه لو وقع شعر الخنزير فى ماء قليل لا يفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته، و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعا، و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس، و نقضه بجواز الانتفاع بالسرقين، فإنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه و الانتفاع به بخلاف العذره.

(١) سورة المائدة،

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ۱، ص: ۱۳۹

فی قوله تعالى «۱»: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ) إنما هو تحريم النكاح فقط دون النظر و التكلم و منها ما أشار إليه المصنف بقوله و يدل عليه أيضا كلما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا- مع حرمة الانتفاع به) و لكننا لم نجد فيما تقدم، و لا فيما يأتي ما دل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به.

نعم تقدم في مبحث بيع الميته ما دل على حرمة الانتفاع بالميته، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها، و أن الترجيح للروايات المجوزه، على أنا إذا أخذنا بالروايات المانعه فهي أخص من المدعى لأنها مختصه بالميته، و موضوع كلامنا أعم منها و من سائر النجاسات.

نعم روايه تحف العقول صريحه في المدعى، فان دلالة قوله «ع» فيها: (أو شىء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لا ين ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام)، صريحه لا تكاد تنكر و لا وجه لحملها على الإمساك و التقلب لأجل الأكل و الشرب كما في المتن، إلا أن الروايه لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها و عدم انجباره بعمل المشهور بها.

منها قوله «ع» «۲» في دعائم الإسلام: (و ما كان محرما أصله منهيًا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الروايه قد علقت على حرمة الشىء من أصله، فلا بد و أن يكون

الانتفاع به محرما مطلقا، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه لا ملازمه بينهما.

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيها، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم، لا حرمة جميع التصرفات، و عليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنها لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغايه ما يستفاد منها: أن كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه، لا أن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به، كما هو المدعى و مما ذكرناه تجلى ما في النبوى المشهور المجعول: (إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه) و بالجمله: أنا لم نجد آيه و لا روايه تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا إلا في موارد خاصه كالخمر.

و منها الإجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها، و تقريره بوجهين، الأول: دعوى الإجماع على حرمة بيعها، و بما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمه بينهما (و قد عرفت

(١) سورة النساء، آيه: ٢٣.

(٢) قد تقدم فى ص ٢٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٠

ذلك فى الحاشيه عن بعض العامه) فيكون الثانى أيضا موردا للإجماع.

و فيه منع الملازمه بين الحرمتين، لجواز كون النهى عن بيعه تعبدا محضا، و عليه فإذا قام الإجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظنى، و من الواضح أن الظن لا يغنى من الحق شيئا، بل اللازم أن يقتصر من الإجماع على مورده المتيقن من دون أن يتعدى إلى غير.

الثانى: دعوى الإجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من فخر الدين و الفاضل المقداد. و فيه أن دعواه فى مثل هذه المسأله

مع ذهاب الأ-كثر إلى جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبة، و لو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعا تعبديا، لإمكان استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكوره.

قوله الجابر لروايه تحف العقول.

أقول: قد تقدم في أول الكتاب عدم انجبار ضعف الروايه بشىء من الشهره و الإجماع و غيرهما.

قوله مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات)

. أقول: إذا فرضنا اعتبار الروايه فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الأعيان النجسه على وجه الإطلاق و لو بالإمساك، و لا وجه لتقييدها بخصوص التعاطى، كما لا وجه لتقييد النهى عن الإمساك بالإمساك على وجه محرم.

قوله نعم يمكن أن يقال: أن مثل هذه الاستعمالات.

أقول: توضيحه أن النهى عن الانتفاع بشىء ينصرف إلى النهى عن الانتفاع به في منافعه الظاهره لأن المنفعه النادره لا تعد من المنافع عرفا، فهى خارجة عن حدود النهى و إن كان الإطلاق في نفسه شاملا لها، لا يقال: إن النهى عن الانتفاع بشىء يدل على تحريم جميع منافعه، لأن النهى عن الطبيعه يقتضى الانزجار عن جميع أفرادها، و لذلك كان دالا على العموم.

فإنه يقال: إن الدلاله على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط، و نظير ذلك العمومات الناهيه عن الصلاه في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنه ينصرف إلى غير الإنسان، فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به.

و لا يخفى: أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقا لا يقتضى حرمة اقتنائه و إن كان الاقتناء لغير الغرض العقلانى، و من هنا ورد في جملة من الأحاديث [١] جواز اقتناء الخمر،

[١] راجع ج ٢ كا باب الخمر يجعل خلا ص ١٩٩، و ج ٢ التهذيب باب الأشربه ص ٣١١،

وج ١١ الوافى باب ١٦٥ ص ٩١، وج ٣ نل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربه المحرمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤١

بل أخذها للتخليل، مع أنها من الخبائث الشديده، و ورد أيضا جواز اقتناء بعض الكلاب و قد تقدم ذلك فى البحث عن بيعها
«١».

قوله و العذره للتسميد.

أقول: التسميد فى اللغه [١] ما يصلح به الزرع.

قوله كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات [٢] عن الجص.

أقول:

قال المحدث القاسانى فى كتاب الوافى: (لعل المراد بالماء الماء الممزوج بالجص، أو بالماء ماء المطر الذى يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص، و كأنه كان بلا سقف، فإن السنه فيه ذلك. و المراد بالنار ما يحصل من الوقود التى يستحيل بها أجزاء العذره و العظام المختلطه بالجص رمادا، فإنها تطهر بالاستحاله، و الغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران:

هما النار و الماء فلم يبق ريب فى طهارته، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولا فكيف يحكم بتطهيره الماء له ثانيا!! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثانى تأثيره فى التطهير).

و قال فى الوسائل: تطهير النار للنجاسه بإحالتها رمادا أو دخانا، و تطهير الماء: أعنى ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافه و زوال النفره.

أقول: يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذى يصيب الموضوع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوبا و بلا سقف كما احتمله القاسانى، و أن يراد من النار الشمس فان الشمس إذا جفت شيئا طهرته.

و يمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازا كما احتمله فى المستند «٢» مطلقا، و صاحب الوسائل فى خصوص الماء، و مع الإغماض عما ذكرناه فالروايه مجمله يرد علمها إلى أهلها، فإن

الثابت فى الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رمادا، و هذا الشرط غير

[١] عن المصباح: السماد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب و سرجين، سمدت الأرض تسميدا أصلحها بالسماد. و فى القاموس: و سمد الأرض تسميدا جعل فيها السماد، أى السرجين برماد. و فى مجمع البحرين: و السماد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب و سرجين و تسميد الأرض هو أن يجعل فيها السماد.

[٢] الحسن بن محبوب قال: سألت أبا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى ثم يخصص به المسجد أ يسجد عليه؟ فكتب إلى بخطه: إن الماء و النار قد طهراه.

صحيحه. راجع ج ١ كا باب ما يسجد عليه ص ٩١، و ج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ٢٣٢، و ج ٤ الوافى ص ٣٩، و ج ١ ثل باب ٨١ طهاره ما أحالته النار من أبواب النجاسات

(١) ص ١٠٢.

(٢) راجع ج ١ ص ٥٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٢

حاصل فى الجص. و أن الماء القليل إنما يطهر الموضع المغسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه، و كلا الأمرين منتف هنا، إلا- أن يقال: بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص، و عدم اشتراط انفصال الغساله فى التطهير به كما أشار إليه المحدث القاسانى فى كلامه المتقدم، قال: (لعل المراد بالماء الممزوج بالجص) و كلا الأمرين مخدوش، و تفصيل الكلام فى محله.

و كيف كان فالمستفاد من الروايه أمران، أحدهما: اعتبار الطهاره فيما يسجد عليه و ثانيهما: جواز السجود على الجص و لو كان مطبوخا.

قوله ثم إن منفعه النجس المحلله للأصل أو للنص قد جعلها ما لا عرفا إلا أنه منع

الشرع عن بيعه كجلد الميتة.

أقول: قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمه بين حرمة بيع الأعيان النجسه و بين حرمة الانتفاع بها و سقوطها عن المالىه، بل لا بد من ملاحظه دليل الحرمة، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالىه من قبل الشارع كما فى الخمر و الخنزير؟

فان كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به و حكم بعدم ترتب آثار المالىه عليها من الإرث و الضمان و غيرهما، و إلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها، كيف و قد علمت جواز الانتفاع بالميتة و العذره و شعر الخنزير و كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع و غيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها!! و على ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار المالىه، فإذا أتلّفها أحد ضمنها لمالكها، و إذا مات مالكها انتقلت إلى ورائه، و لا يجوز للغير أن يزاحم الورثه فى تصرفاتهم، و كذلك تجوز إعارتها و إجارتها و هبتها و لو هبه معوضه، لأن حقيقه الهبه متقومه بالمجانیه، و اشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها، و فائدته جواز فسخ الواجب إياها إذا لم يف له المتهب بالشرط.

لا يقال: إن الشىء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولويه القطعيه.

فإنه يقال: ان الاحكام الشرعيه توقيفيه محضه. فلا يجوز التعدى عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل، و الموجود فى أدله النهى عن بيع الأعيان النجسه فى غير ما ألغى الشارع مالىته إنما هو حرمة ثمنها، فلا تشمل العوض فى سائر المعاملات، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا فى الصلح بناء على كونه بيعا و من قبيل المبادله بين المالىين.

قال المحقق

الايرواني: (أن المالىه لا تدور مدار المنفعه، فإن الجواهر النفيسه و منها النقود أموال، و لا فائده فيها، و فى الماء على الشط أهم المنافع، و لا يعد مالا، و التراب ينتفع به أهم الانتفاع من اصطناع آجر أو خزف أو أناه و ليس بمال).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٣

و فيه أنه لا شبهه فى دوران المالىه الشرعيه مدار المنفعه المحلله، و دوران المالىه العرفيه مدار مطلق المنافع و إن كانت محرمه، و لكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد، بل يختلف باختلاف ذى النفع، فنفع الجواهر و النقود بيعها و شرائها، و جعلها أثمانا للأمتعه و العروض، و أما عدم كون الماء على الشط و التراب فى البر من الأموال مع الانتفاع بها أهم الانتفاع فلكون الناس فى الانتفاع بهما شرعا سواء، و لذا لو اختصا بشخص واحد كبعض أقسام التراب فان الناس يبذلون بإزائهما المال المهم. و على الإجمال مالىه الأشياء إنما هى باعتبار منافعها فعديم المنفعه ليس من الأموال.

حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته

قوله و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور.

أقول: قد قامت السيره القطعيه الشرعيه و العقلانيه على ثبوت حق الاختصاص و الأولويه للمالك فى أموالهم التى سقطت عن المالىه للعوارض و الطوارى كالماء على الشط، و الحيوان المملوك إذا مات، و الأراضى المملوكه إذا جعلها الجائر بين الناس شرعا سواء كالطرق و الشوارع المغصوبه، بديهه عدم جواز مزاحمه الأجانب عن تصرف الملاك فى أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض و هذا مما لا ريب فيه.

و إنما الكلام فى منشأ ذلك الحق، و قد استدل عليه بوجه، الأول: أن حق الاختصاص سلطنه ثابتة فى الأموال و هى غير الملكيه، فإذا زالت الملكيه

بقى الحق على حاله، لأن كل واحد منهما ناشئ عن سبب خاص به.

و فيه أن ذلك و إن كان ممكنا في مقام الثبوت، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه.

الثاني: أن حق الاختصاص مرتبه ضعيفه من الملكيه، فإذا زالت الملكيه بحدها الأقوى بقيت منها المرتبه الضعيفه التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمه بينهما في الارتفاع، و يتضح ذلك بملاحظه الألوان و الكيفيات الخارجيه.

و فيه ان الملكيه الحقيقه من أيه مقوله كانت، جده أو إضافه ليست قابله للشده و الضعف حتى تعتبر بحدها الضعيف تاره، و بحدها القوى تاره أخرى، بل هي أمر بسيط فإذا زالت زالت بأصلها.

و لو سلمنا كون الملكيه الحقيقه ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتباريه فإن اعتبار كل مرتبه منها مغاير لاعتبار المرتبه الأخرى، و إذا زال اعتبار المرتبه القويه لم يبق بعده اعتبار

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٤

آخر للمرتبه الضعيفه، و عليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق.

و هذا لا ينافي ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبه ضعيفه من الملك. فان معنى هذا الكلام: أن الملك و الحق كليهما من مقوله السلطنه، و أن الملك سلطنه قويه، و الحق سلطنه ضعيفه، و هو أمر آخر غير اختلاف حقيقه الملك بالشده و الضعف، و الكمال و النقص نظير الألوان كما توهم.

و نظير ما نحن فيه تسميه الرجحان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب و الرجحان الشديد بالوجوب، و هو أمر وراء كون الاستحباب مرتبه ضعيفه من الوجوب.

الثالث: قد ثبت في الشريعه المقدسه أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه، و قد دلت على ذلك السيره القطعيه و جملة

من الاخبار [١] فإذا زالت الملكية، و شككنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه.

و فيه مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام، لمعارضته دائما بأصالة عدم الجعل كما نقحناه في علم الأصول. أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط

[١] في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي قال: كان فيما ورد عليّ من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال «ع»: و أما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها و أداء الخراج منها و صرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتسابا للأجر و تقربا إليكم؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في ما لنا!! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه و من أكل من أموالنا شيئا فإنما يأكل في بطنه نارا و سيصلى سعيرا.

و في ج ١ ثل باب ٣ حكم ما لو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلى.

سماعه عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال: من كانت عنده أمانه فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله إلا بطيئه نفس منه، موثقه لزرعه و سماعه الواقفيين.

و عن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبه حجه الوداع: أيها الناس إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ و لا- يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه، مرسله.

و في ج ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللئالی عن رسول الله (ص)

قال: المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه، مرسله. و عنه (ص) قال: لا يحلبن أحدكم ماشيه أخيه إلا بإذنه، مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٥

الشيء عن الماله سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقيا على صفه المملوكيه. إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير، فكيف إذا زالت عنه الملكيه أيضا!! الرابع: دعوى الإجماع على ذلك. وفيه أن دعوى الإجماع التعبدى فى المسأله بعيدة جدا، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره.

الخامس: دلالة المرسله المعروفه بين الفقهاء «من جاز ملكك» وقوله «ص»: [١] (من سبق إلى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو أحق به). على وجود ذلك الحق فى الأشياء التى سقطت عنها الماله.

وفيه أن حديث الحيازه وإن اشتهر فى ألسنه الفقهاء و كتبهم الاستدلاليه، ولكننا لم نجده فى أصول الحديث من الخاصه و العامه. و الظاهر انه قاعده فقيهه متصيده من الروايات الوارده فى الأبواب المختلفه، كإحياء الموات و التحجير و غيرهما كسائر القواعد الفقيهيه المضروبه لبيان الأحكام الجزئيه.

و لو سلمنا كون ذلك روايه، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعده فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكيه، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكيه المحيز للمحاز، و أما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه.

على انها ضعيفه السند، و غير منجبره بشيء، فإن الشهره إنما تكون جابره لضعف سند الروايه إذا علم استناد المشهور إلى الروايه الضعيفه، و لا ريب ان استناد أكثرهم هنا أو كلهم الى غيرها، و إنما ذكروها للتأييد و التأكيد. و يضاف الى ذلك: ان جبر الروايه الضعيفه بالشهره ضعيف المبنى، و قد

أشرنا إليه في أول الكتاب.

و أما حديث السبق ففيه أولاً: انه ضعيف السند، و غير منجبر بشىء صغرى و كبرى، و ثانياً: ان ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث، فان مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها، كالأوقات العامه من المساجد و المشاهد و المدارس و الرباط و غيرها، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم و اشغلها بالجهد التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته و ممانعته في ذلك. و لو عممناه الى موارد الحيازه فإنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز، و لا يدل على بقاء العلقه

[١] في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ أسمر بن مزرع قال: أتيت النبي (ص) فبايعته فقال: من سبق الى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو له قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون.

و في أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة، و في ج ٣ المستدرک باب إحياء الموات ص ١٤٩: روى عنه (ص) قال: من سبق الى ما لا يسبقه اليه مسلم فهو أحق به.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٦

بين المالك و ملكه بعد زوال الملكيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الايروانى من الوهن، حيث قال: (و الظاهر ثبوت حق الاختصاص: اما في الحيازه فلعموم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد «مسلم» فهو أولى به «أحق به» و اما فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه).

فقد علمت ان المورد ليس مما يجرى فيه الاستصحاب. و ان الحديث لا يدل على المدعى.

قوله ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع.

أقول: محصل كلامه انه يشترط في الاختصاص

قصد الحائز الانتفاع بالمحاز، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المحاز، و جاز لغيره مع العلم بذلك ان يزاحمه في التصرفات و لا فرق في ذلك بين الأوقات العامه و المباحات الأصليه، و عليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذره و بيعها لتسميد البساطين و الزروع، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته، و لم يحرزها للانتفاع بها، فيكون أخذ المال بإزائها أخذاً محرماً.

و لكن التحقيق ان يقال: ان المحاز قد يكون من الأمكنه المشتركه كالاقوات العامه، و قد يكون من المباحات الأصليه، اما الأول فلا-ريب في ان اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله و إلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف، و من هنا لم يجز بيعه، و لا هبته، و لا إجارته، و لا استملاكه.

على انا لو قلنا: بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد و معابد المسلمين بنحو من الحيازه و لو بإلقاء السجاده و وضع التربه ثم بيعها من المصلين، و من البديهي ان هذا على خلاف وجهه الوقف، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازه، و لم نشترط فيه قصد الانتفاع، و قلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضه عليه لا يرتفع الاشكال و أما الثاني: كالاحتطاب و الاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء، بل يكفي فيه مجرد الحيازه الخارجيه لعدم الدليل على التقييد، و من هنا ذهب جمع من الأصحاب و من العامه الى عدم الاشتراط. و يظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبه لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف « ١ »: (الأرضون الموات للإمام

خاصه لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام. وقال الشافعي: من أحيها ملكها أذن له الإمام أو لم يأذن.

وقال أبو حنيفة: لا- يملك إلا- بإذن، وهو قول مالك. دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم). و لو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك موردا للخلاف كالتقييد بإذن الإمام

(١) راجع ج ٢ ص ٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٧

و يؤيده عموم روايه: (من سبق إلى ما لا يسبقه اليه مسلم فهو أحق به) و قاعده الحيازه المتقدمتين، بل يمكن استفاده الإطلاق من الإخبار المتظافره الوارده فى إحياء الموات من الأراضى، كصحيحه محمد بن مسلم: (أيما قوم أحيوا شيئا من الأرض و عمروها فهم أحق بها و هى لهم). و كحسنه زراره لإبراهيم بن هاشم عن أبى جعفر «ع»: (قال: قال رسول الله (ص) من أحيأ مواتا فهو له). و غير ذلك من الروايات من طرق الشيعة «١» و من طرق العامه [١].

[النوع الثانى مما يحرم التكبب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به]

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

حرمه بيع مياكل العباده المبتدعه

اشاره

قوله النوع الثانى مما يحرم التكبب به ما يحرم لتحرير ما يقصد به و هو على أقسام:

الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام و هى أمور، منها هياكل العباده المبتدعه.

أقول: المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة و السنه [٢] هو تحريم بيع هياكل [٣] العباده المبتدعه، و فى المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه).

[١] فى ج ٦ سنن البيهقى ص ١٤١، و ج ٣ البخارى باب من أحيأ أرضا مواتا ص ١٤٠ عن عائشه إنه قال: من عمر أرض ليست لأحد فهو أحق بها. و غيرها من أحاديثهم.

[٢] فى ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ و أما عله تحريم بيع الأصنام

ف قيل: لأنها لا منفعه فيها مباحه، و قيل: إن كانت بحيث إذا كسرت انتفع بإكسارها جاز بيعها. و الأولى أن يقال: لا يجوز بيعها و هي أصنام للنهي، و يجوز بيع كسرها، إذ هي ليست بأصنام، و لا وجه لمنع بيع الأكسار أصلا.

أقول: قد أشار بالنهي إلى روايه جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢، و ج ٣ البخارى ص ١١٠.

[٣] فى المسالك الأصل فى الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهرى و غيره، و أما إطلاقه على نفسه الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقا لاسم المحل على الحال.

و فى ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠: الهيكل الضخم من كل شىء، و الهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورته مريم عليها السلام فيما يزعمون- مشى النصارى حول بيت الهيكل - زاد فى المحكم فيه صورته مريم و عيسى عليهما السلام، و ربما يسمى دهرهم هيكلا، و الهيكل البناء المشرف قيل: هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازا.

(١) راجع ج ١ كا ص ٤٠٩، و ج ٢ التهذيب ص ١٥٨، و ج ١٠ الوافى ص ١٣١، و ج ٣ نل إحياء الموات ص ١٤٩، و ج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٨

و قد استدل على ذلك أولا: بما فى روايه تحف العقول من قوله «ع»: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه) و قوله «ع» فيها: (إنما حرم الله الصناعات التى هى حرام كلها التى يجىء منها الفساد محضاً نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهه به و الصلبان و الأصنام) و قوله

«ع» أيضا فيها: (أو على التماوير و الأصنام).

و فيه أولا: ان روايه تحف العقول ضعيفه السند فلا يمكن الاستناد إليها في الأحكام الشرعيه، و قد تقدم ذلك في أول الكتاب. و ثانيا: أن النهى فيها ظاهر في الحرمة التكليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه، و هذا أيضا تقدم في أول الكتاب.

و ثانيا: بأن أكل المال بإزائها أكل له بالباطل، لآيه التجاره عن تراض، و فيه أنك عرفت مرارا عديده: أن الآيه ليست عن شرائط العوضين في شىء، و إنما هي راجعه إلى بيان أسباب المعاملات، و ستعرف ذلك أيضا فيما يأتى.

و ثالثا: بقوله تعالى «١»: (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ) و بقوله تعالى «٢»:

(إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) و بقوله تعالى «٣»: (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرُوا). بناء على أن بيع هياكل العباده و الاكتساب بها مناف للاجتناى المطلق، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان و الأصنام [١] و المراد من الرجز الرجز، و من الهجر الاجتناب.

و رابعا: بالنبوى المشهور المجعول (إن الله إذا حرم على قوم شيئا حرم عليهم ثمنه).

و بقوله «ع» في دعائم الإسلام «٤»: (نهى عن بيع الأصنام).

[١] فى ج ١ تاج العروس ص ٤٨٦: الأنصاب و هى حجاره كانت حول الكعبه تنصب فيهل عليها، و يذبح لغير الله تعالى، قاله ابن سيده. و أحدها نصب كعق و أعناق، أو نصب بالضم كقفل و أقفال، قال تعالى: وَ الْأَنْصَابُ، و قوله: و ما ذبح على النصب. الأنصاب الأوثان، و قال القتيبي. النصب صنم أو حجر و كانت الجاهليه تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم و فى مفردات الراغب: و النصب الحجاره تنصب على الشىء، و جمعه

نصائب و نصب، و كان للعرب حجاره تعبدها، و تذبح عليها.

و فى حديث أبى الجارود فى تفسير الآيه: و أما الأنصاب الأوثان التى يعبدها المشركون و سيأتى التعرض لهذا الحديث فى البحث عن بيع آلات القمار.

(١) سورة الحج، آيه: ٣٢.

(٢) سورة المائدة، آيه: ٩٠.

(٣) سورة المدثر، آيه: ٥.

(٤) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٤٩

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيهما، و عدم ثبوت النبوى على النحو المعروف أن الظاهر من النهى فى روايه الدعائم هى الحرمه التكليفية، و المراد إثبات ما هو أعم منها و من الحرمه الوضعيه.

و خامسا: بأنه قد ورد المنع [١] عن بيع الخشب ممن يجعله صليبا أو صنما فإذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب و الصنم أولى بالتحريم، و هذا هو الوجه الوجيه، و يؤيده قيام السيره القطعيه المتصله إلى زمان المعصوم «ع» على حرمه بيع هياكل العباده، و يؤيده أيضا وجوب إتلافها حسما لماده الفساد كما أئلف النبى (ص) و على «ع» أصنام مكه [٢] فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.

[١] ابن أذينه قال: كتبت إلى أبى عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا؟ قال: لا، حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و عن عمرو بن حريث قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيع به الصليب و الصنم؟ قال: لا. صحيحه. و فى بعض النسخ: عمرو بن حريز، و عليه فالروايه ضعيفه و لكن المشهور هو الأول. لا يخفى: أنه ذكر فى بعض نسخ نل أبان بن عيسى فى سند الروايه بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم. راجع ج ١ كا ص ٣٩٣، و

ج ٢ التهذيب ص ١١٢، و ج ١٠ الوافي ص ٤١، و ج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليعمل صليبا مما يكتسب به.

[٢] فى ج ٦ سنن البيهقى ص ١٠١ عن ابن مسعود قال: دخل النبى (ص) مكة يوم الفتح و حول البيت ثلاثمائة و ستون نصبا فجعل يطعنها بعود يده و يقول: جاء الحق و ما يبدئ الباطل (جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقا) و رواه البخارى و مسلم.

و فى ج ٩ البحار ص ٢٧٨، عن أبى هريره قال: قال لى جابر بن عبد الله: دخلنا مع النبى مكة و فى البيت و حوله ثلاثمائة و ستون صنما فأمر بها رسول الله (ص) فألقيت كلها لوجوهها و كان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبى (ص) إلى على و قال له: يا على تركب على أو أركب عليك لألقى هبل عن ظهر الكعبه؟ قلت: يا رسول الله بل تركبني، فلما جلس على ظهري لم أستطع حمله لثقل الرساله، قلت: يا رسول الله بل أركبك، فضحك و نزل و طأطأ لى ظهره و استويت عليه فو الذى فلق الحبه و برأ النسمه لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبه، فأنزل الله تعالى: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ).

و عن أحمد بن حنبل و أبى بكر الخطيب فى كتابيهما ما يقرب من ذلك. و عن أحمد بن حنبل و أبى يعلى الموصلى فى مسنديهما و أبى بكر الخطيب فى تاريخه. و محمد بن الصباح-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٠

بحث و تميم

إن كفيات الأشياء و أوصافها محسوسه كانت أم غير محسوسه و إن كانت

بحسب الدقه الفلسفيه من مقوله الأعراض، إلا أنها فى نظر العرف المبني على المسامحه و المساهله منقسمه إلى قسمين، الأول: أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة، و إلى أوصافها بالتبع، لفنائها فى المعروض و اندكاكها فيه، و مثال ذلك الأعراض التى هى من لوازم الوجود كالألوان، و من هذا القبيل أيضا الليرات العثمانية التى ألغيت عن الرواج، و الذهب و الفضة غير المسكوكين.

الثانى: أن يكون النظر فيها إلى الهيئه و الصورة بالأصالة، و إلى المادة و الهيولى بالتبع، لكون الأوصاف معدوده من الصور النوعية فى نظر العرف، و ذلك كالإشكال التى يكون عليها مدار التسميه و العنوان فى الخارج، كما فى الكأس و الكوز و نحوهما مع أن موادها من جنس واحد، و من هذا القبيل الفرش و الثوب و نحوهما.

أما القسم الأول: فالماليه فيها من ناحيه المواد، لائن أوصافها خارجه عن حدود الرغبات التى هى من علل ثبوت الماليه فى المرغوب فيه.

و أما القسم الثانى: فالماليه فيها لخصوص الهيئات، لخروج موادها عن حريم الماليه و حدودها، لكونها إما مرغوبا عنها كالنقود الرائجه المضروبه من القراطيس، أو مغفولا- عنها فى قبال الهيئه للتبعيه و الاندكاك، و من هنا اتضح أن الماليه إنما تقوم بمواد الأشياء، أما للرغبه فيها أنفسها، و إما للميل إلى هيئاتها، و إما للاشتياق إليهما معا، و لا تضر بذلك استحاله عراء المادة عن هيئه ما كما لا يخفى.

و قد انضح: ان المراد بالصوره النوعيه هنا هى العرفيه دون العقليه المبحوث عنها فى طبيعيات الفلسفه، و ان بينهما عموما من وجه، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعيه العرفيه مع كونه فى نظر العقل من الاعراض، كالرجوله و الأنوثه، فإنهما و

إن كانا عرضين للإنسان، إلا أنهما في نظر العرف من الصور النوعية، فالعبد و الأمه نوعان في نظر العرف و إن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعه واحده. و قد ينعكس الأمر، فيكون ما هو من الصور النوعيه في نظر العقل من الاعراض في نظر العرف، و ذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير و الآخر من الفتاز، فإنهما عند العقل ماهيتان متباينتان، و في نظر العرف

-الزعراني في الفضائل و الخطيب الخوارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى: (وَ رَفَعْنَا[□] مَكَانًا عَلِيًّا) أنه نزل في صعود علي «ع» على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥١

حقيقه واحده لا تعدد فيها، و قد يجتمعان كالفراشين المنسوجين بنسج واحد و من جنس واحد، و الكأسين المصوغين بصياغه واحده، و من فلز واحد.

و إذا عرفت ما تلوناه عليك نقول: الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب و الصنم إن كانت هي الهيئات العاريه عن المواد- إما لعدم ماله المواد كالمصنوع من الخزف، أو لكونها مغفولاً- عنها- فلا شبهه في حرمه بيعها وضعا و تكليفاً، لوقوع البيع في معرض الإضلال و لتمحض المبيع في جهه الفساد، و انحطاطه عن الماله لحرمه الانتفاع مهما بالهيئه الوثنيه، و لذا وجب إتلافها.

و ان كان الملحوظ في بيعهما هي المواد مجردة عن الصوره الوثنيه إلا باللحاظ التبعية غير المقصود فلا إشكال في صحه بيعهما، لآيه التجاره و سائر العمومات، لان البيع و المبيع لم يتصفان بجهه من الجهات المبعوضه المنهى عنها.

و إن كان المقصود من البيع هي المواد و إلهيه معا- كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسه أو الأشياء الثمينه- فلا إشكال في حرمه البيع وضعا و تكليفاً كالصوره

الأولى، لعموم أدله المنع عن البيع لهذا الغرض أيضا.

لا- يقال: إذا كان كل من الهيئه و المادة ملحوظا فى البيع كان المورد من صغريات بيع ما يملك و ما لا يملك، كبيع الخل مع الخمر، و بيع الشاه مع الخنزير فى صفقه واحده، و حكم ذلك أن يقسط الثمن عليهما، و سيأتى، و يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام، و على ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان.

فإنه يقال: إن الانحلال و التقسيط و إن كلما بحسب الكبرى موافقين للتحقيق، إلا ان الاشكال فى صحه الصغرى، لأن الهيئه الوثنيه فى الصليب و الصنم كالصوره النوعيه للماده فى نظر العرف، فلا- تكونان فى الخارج إلا- شيئا واحدا، فلا- موضع هنا للانحلال و التقسيط، كما لا موضع لهما فى الماده و الصوره العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحه فى الماده السيله المسماه بالهيولى الأولى، لأنها محفوظه فى جميع الأشياء و إن تبادلت عليها الصور و بالبطلان فى الهيئه، لأن المقصود منها غير واقع، و الواقع منها غير مقصود، و يتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبه.

و وجه الفساد ان الماده و الهيئه ليستا من الاجزاء الخارجيه لكى تنحل المعامله الواحده إلى معاملات متكرره حسب تكثر أجزاء المبيع، فالمعامله عليهما واحده لاتحاد متعلقها خارجا و الكثره إنما هى تحليليه عقليه. و لازم ذلك ان المعامله إذا بطلت فى جزء بطلت فى الجميع فلا منشأ للانحلال و التقسيط، و لا فرق فى ذلك بين ان تكون الصوره عقليه أو عرفيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٢

لا- يقال: ان بيع الماده مع قصد الصوره الوثنيه و ان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئه و فائتها يوجب صحه البيع و ترتب

الأثر عليه، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر، لأنها ليست بأصنام.

فإنه يقال: إذا تحقق موضوع الحرمة و ترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط فى الجواز، لأن الشىء لا ينقلب عما هو عليه.

ثم لا يخفى: أنه لو اتصف شىء من آلات الصنائع كالمكائن و نحوها بصورة الوثنيه لكان داخلا فى الأعيان ذات المنافع المحلله و المحرمة، و سيأتى الكلام عليها، و لو قلنا: بجواز بيعها باعتبار منافعها المحلله فإنما هو فيما إذا أوجبت هذه المنافع مآليتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمة و عن لحاظ الجبهه الوثنيه، و إلا فلا وجه لتوهم جواز البيع.

قوله لو أتلّف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها.

أقول: قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنيه، و عليه فإن كانت لأبعضها المكسوره قيمه كما إذا كانت مصوغه من الذهب أو الفضة فلا يجوز إتلافها بمواردها، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط، و لو أتلّف بموادها ضمنها المتلف لمالكها، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئه على إتلاف ماده. و ان لم تكن لرضاها قيمه فلا مانع من إتلاف ماده أيضا مع الهيئه.

لا يقال: إن توقف إتلاف الهيئه على إتلاف ماده لا ينافى ضمان ماده إذا كانت لها قيمه، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه فى المجاعه و المخصصه لا ينافى ضمان ذلك الطعام.

فإنه يقال: الفرق واضح بين المقامين، إذ الباعث إلى أكل طعام الغير فى المخصصه إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع فى ذلك، و أما هياكل العباده فإن الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف فلا يستتبع ضمانا.

حرمه بيع آلات القمار

قوله و منها آلات القمار.

أقول: قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمه بيع آلات القمار، بل فى المستند «١» دعوى الإجماع عليها محققا بعد

أن نفى عنها الخلاف أولاً. ثم إن مورد البحث هنا- سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإلتلاف- ما يكون معدا للمقامره و المراهنه كالنرد و الشطرنج. و نحوهما مما بعد آله قمار بالحمل الشائع، و إلا- فلا- وجه لحرمة بيعه و إن أنفقت المقامره به فى بعض الأحيان، كالجواز و البيض و نحوهما، كما لا يجوز إلتلافه، لكونه تصرفا فى مال الغير بغير إذن منه، و لا من الشارع،

(١) ج ٢ ص ٣٣٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٣

نعم يجب نهى المقامرين بذلك عن المقامره إذا اجتمعت فيه شرائط النهى عن المنكر.

و يظهر حكم هذه المسأله مما أسسناه فى المسأله السابقه من الضابطه الكليه فى حرمة بيع ما قصدت منه الجهه المحرمه، فلا يحتاج الى التكرار. على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جمله من الاخبار [١] منها روايه أبى الجارود الداله على حرمة بيع آلات القمار، و حرمة الانتفاع بها. و منها قوله «ع» فى روايه أبى بصير: (بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت) و منها ما فى حديث المناهى: (نهى رسول الله (ص) عن بيع النرد). و مورد الخبرين الأخيرين و إن كان خصوص بعض الآلات، و لكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

[١] فى ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به.

و فى ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج، و ج ٢٣ كتاب السبق. عن على بن إبراهيم فى تفسيره عن أبى الجارود عن أبى جعفر «ع» فى قول الله عز و جل: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ) و أما الخمر فكل مسكر من الشراب، الى أن قال: و أما

الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر و أما الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبدها المشركون و أما الأزلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشىء من هذا حرام من الله محرم و هو رجس من عمل الشيطان و قرن الله الخمر و الميسر مع الأوثان.

ضعيفه لأبى الجارود و هو زياد بن منذر يكنى بأبى النجم أيضا.

و فى ج ١ رجال المامقانى ص ٤٥٩ فى روايه أبى بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين و المكذبين و الكفار ثم لعن عليهم، و هو زيدى المذهب، و كان أعمى القلب و البصر، و يسمى سرحون و هو من أسماء الشيطان.

و فى ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج و تاليه من أبواب ما يكتسب به. محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطى عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» قال: بيع الشطرنج حرام و أكل ثمنه سحت و اتخاذها كفر و اللعب بها شرك و السلام على اللاهى بها معصيه و كبيره موبقه. صحيحه.

و عن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام فى المناهى قال: و نهى رسول الله (ص) عن بيع النرد.

و فى ج ١٦ البحار باب حرمه بيع الشطرنج. أضاف إليه الشطرنج.

و فى ج ٣ المستدرک فى الفائدة الخامسة من الخاتمه فى شرح مشيخه الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهاله بعض رواته و لكن تلوح من متنه آثار الصدق و ليس فيه من آثار الوضع علامه و الله العالم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٤

المعده لذلك. ثم انه قد

ورد في جملة من أحاديث العامه «١» الأمر بكسر النرد و إحراقها.

فتدل على حرمة بيعها، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم. وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس، و سيأتي التعرض له في المسألة الآتية.

قوله و في المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمه.

أقول: قال في التذكرة «٢»:

(ما أسقط الشارع منفعتة لا نفع له فيحرم بيعه، كآلات الملاهي و هياكل العباده المبتدعه، كالصليب و الصنم، و آلات القمار، كالنرد و الشطرنج إن كان رضاؤها لا يعد مالا، و به قال الشافعي، و إن عد مالا فالأقوى عندي الجواز مع زوال الصفه المحرمه). و ذكر المصنف: إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا- ينبغي الإشكال في الجواز، و لا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأ-كثر). و في حاشية السيد: (لعله أراد بزوال الصفه عدم مقامه الناس به و تركهم له بحيث خرج عن كونه آله القمار و ان كانت الهيئه باقيه).

و يرد على التوجيهين: أن ظاهر عباره العلامه أن الحرمة الفعلية لبيع الأمور المذكوره تدور مدار عدم صدق الماليه على اكسارها، و توجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمهما الله بعيد عن مساق كلامه جدا، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم و التأخير: بأن تكون عباره (و إن عد مالا مع زوال الصفه المحرمه فالأقوى عندي الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع إذا كانت الماده من الأموال. أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمه مع و كلمه زوال: بأن يكون التقدير (فالأقوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفه المحرمه). و كيف كان فهو أعرف بمرامه، و لا- ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنة.

قوله ثم

إن المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض.

أقول: فى مجمع البحرين: أصل القمار الرهن على اللعب بشىء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجواز، و سيأتى التعرض لحقيقه القمار و الميسر و الأزلام، و التعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنه و المغالبه أو المغالبه مع العوض فى مسأله حرمه القمار.

حرمه بيع آلات الملاهى

قوله و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها.

أقول: اتفق فقهاءنا بل الفقهاء

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٦.

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٥

كافه ظاهرا [١] على حرمه بيع آلات الملاهى وضعاً و تكليفاً، بل فى المستند «١» دعوى الإجماع على ذلك محققاً.

و قد يستدل على ذلك بالروايات العامه المتقدمه فى أول الكتاب و لكنه فاسد لما فيها من ضعف السند و الدلاله، و ظهورها فى الحرمة التكليفيه كما عرفت.

و الذى ينبغى ان يقال: ان الروايات «٢» قد تواترت من طرقنا و من طرق العامه على حرمه الانتفاع بآله اللهو فى الملاهى و المعازف، و أن الاشتغال بها و الاستماع إليها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه، و أن ضربها ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء الخضره، و يتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء، و أنه من عمل قوم لوط، و فى سنن البيهقى: يخسف الله بهم الأرض و يجعل منهم القردة و الخنازير، بل من الوظائف اللازمه كسرها و إتلافها حسماً لماده الفساد، و ليس فى ذلك ضمان بالضروره، و فى بعض أحاديث العامه «٣» ان رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمه.

إذن فالمسأله من صغريات الضابطه الكليه التى ذكرناها فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه، و عليه فالحق هو حرمه

بيع آلات اللهو وضعا و تكليفا، على أنه ورد في الحديث [٢] ما يدل على حرمه بيع آلات الملاهي و شرائها و حرمه ثمنها و التجاره فيها.

[١] في ج ٥ شرح فتح القدير: إذا كان احد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد.

و في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعيه: أن من شرائط المعقود عليه إن يكون منتفعا به شرعا. و في ص ١٦٧ عن الحنفيه: لا- ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعا. و في ص ١٦٨ عن المالكيه: من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعا به شرعا فلا يصح بيع آله اللهو. و في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥: تحرم إجاره آلات الطرب و ثمنها.

أقول: لا- شبهه في ظهور كلمات هؤلاء، بل صراحه بعضها في حرمه بيع آلات الملاهي فإن الانتفاع بها حرام في الشرعيه المقدسه بالإنفاق، و لا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمه الغناء من ذهاب العامه إلى جواز الغناء في نفسه.

[٢] في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامه عن رسول الله (ص) انه قال: ان الله بعثني هدى و رحمه للعالمين، و أمرني أن أمحو المزامير و المعازف و الأوتار و الأوثان و أمور الجاهليه، إلى أن قال: إن آلات المزامير شراؤها و بيعها و ثمنها و التجاره بها حرام مرسله.

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٥.

(٢) سنتعرض لهذه الأخبار المنقوله من الفريقين في البحث عن حرمه الغناء.

(٣) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٦

و لكنه ضعيف السند.

لا يخفى: أن موضوع الحرمه هنا هي آله اللهو، و قد حقق في محله أن

المضاف اليه خارج عن حدود المضاف، فلا يعد جزء له، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد، و حيث إن معرفه الحكم فرع معرفه الموضوع بقيوده و شؤونه فلا- بد هنا من العلم بحقيقه اللهو، و سيأتى التعرض له فى محله، و من أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغنى أهل الفسوق و لهوهم بالراديات و غيرها من آلات الملاهى.

حكم بيع آنيه الذهب و الفضة

قوله و منها أوانى الذهب و الفضة.

أقول: مفهوم الإناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفيه، و هو ما يكون معدا للأكل و الشرب، جمعه آنيه و أوان، و الظرف أعم منه، و مجمل القول هنا أن النهى عن آنيه الذهب و الفضة إن كان مختصا بالأكل أو الشرب فيها، و كانت محرمه الاستعمال فى خصوصهما، كما أنفق عليه الفقهاء كافه [١] و استفاضت الروايات بينهم من الفريقين «١» فلا شبهه فى جواز بيعها لسائر الجهات المحلله، و منها اقتناؤها لأنحاء الاستعمالات و أقسام الترتينات غير الأكل و الشرب فيها، و هكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمه استعمالها على وجه الإطلاق، كما ادعى عليه الإجماع أيضا، و ذكر النهى عنه فى بعض الأحاديث [٢] إذ لا يعم ذلك مثل الترتين لعدم صدق الاستعمال عليه، فيجوز بيعها لذلك.

و إن كان المستفاد حرمه جميع منافعها و جميع أنحاء التقلب و التصرف فيها حتى الترتين

[١] قال صاحب الجواهر فى أواخر كتاب الطهاره: لا يجوز الأكل و الشرب فى آنيه من ذهب أو فضه إجماعا منا. و على هذا النهج كثير من الأصحاب و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦: فيحرم اتخاذ الآنيه من الذهب و الفضة فلا يحل لرجل أو امرأه ان

يأكل أو يشرب فيها، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الأدهان أو غير ذلك، و كما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال.
و غير ذلك من كلمات العامه

[٢] فى ج ١ المستدرک ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أوانى الذهب و الفضة. مرسله.

(١) راجع ج ٢ كا ص ١٨٧، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٥، و ج ١١ الوافى ص ٧٥ و ج ١ ثل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أوانى الذهب و الفضة و من أبواب النجاسات، و ج ١ المستدرک ص ١٦٦، و ج ١٤ البحار ص ٩٢٣ الى ص ٩٢٥، و ج ١ سنن البيهقى ص ٢٧

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٧

بها فلا ريب فى حرمه المعاوضه عليها مطلقا، لكونها مما يجىء منها الفساد محضاً، و تكون من صغريات الكبرى المتقدمه فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه.

و قد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» [١]: (آنيه الذهب و الفضة متاع الدين لا يوقنون). و فيه مضافا الى ضعف السند فى الروايه، أنها ناظره إلى الجبهه الأخلاقية فلا تكون مدركا فى الأحكام الفرعية، و تفصيل الكلام فى كتاب الطهاره.

حكم بيع الدراهم المغشوشه

قوله و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس.

أقول: لا شبهه فى حرمه غش المؤمن فى البيع و الشراء وضعا و تكليفا، و سند ذكر ذلك عند التعرض لحرمه الغش، و إنما الكلام هنا يقع فى ناحيتين: الأولى جواز الانتفاع بها فى التزين و فى دفعه الى العشار فى المكوس و الكمارك، و إلى الظالم، و عدم جوازه. الثانى جواز المعاوضه عليها و عدم جوازها أما الناحيه الأولى فقد استدل على الحرمه بروايات، منها ما فى روايه

الجعفي [٢] من الأمر بكسر الدرهم المغشوش، فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه.

و فيه أن الأمر فيها ليس تكليفيا ليجب كسره، و يحرم تركه، بل هو إرشاد الى عدم صحه المعاوضه عليها، و عدم جواز أداء الحقوق الواجبه منها، و يدل على ذلك من الروايه تعليلا لامام «ع» الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه، إذ من البديهي أن الصد عن

[١] في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طريقى الكافي و المحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال: آنيه الذهب و الفضه إلخ. و لكن ما في الكافي ضعيف لسهل و ما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيره.

[٢] في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ١٤٨، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ إنفاق الدراهم ص ٨٨، و ج ٢ ثل باب ١٠ جواز إنفاق الدراهم المغشوشه من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفي قال: كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلى درهما منها فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: و ما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضه و طبقه من نحاس و طبقه من فضه، فقال: اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه.

ضعيفه لعلي بن الحسن الصيرفي.

قال في الوافي: الستوق بالضم و الفتح معا، و تشديد التاء، و تسوق بضم التاء الزيف البهرج الملبس بالفضه طبقتين فضه. الصواب طبقه من فضه، و كأنه مما صحفه النساخ، و حمل منع إنفاقه في التهذيبيين على ما إذا لم يبين أنه كذلك، فيظن الآخذ أنه جيد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٨

عن بيعه و إنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل

يحصل بغيره أيضا.

و منها ما فى روايه موسى بن بكر [١] من أن الامام «ع» قطع الدينار المغشوش بنصفين و أمره بإلقائه فى البالوعه حتى لا يباع ما فيه غش، إذ لو جاز الانتفاع به فى وجه لما قطعه بنصفين.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند، و غير منجره بشىء. و ثانيا: أن فعله «ع» و إن كان حجه كسائر الأمارات الشرعيه كما حقق فى محله، إلا- أن ذلك فيما تكون وجهه الفعل معلومه، و عليه فلا يستفاد من الروايه أكثر من الجواز الشرعى، و يكون مؤداها الإرشاد الى عدم نفوذ المعامله عليه، لوجود الغش فيه، و الشاهد على ذلك من الروايه قوله «ع»:

(حتى لا- يباع شىء فيه غش). بل الظاهر أنه كان غشا محضا، و إلا لما أمر الإمام «ع» بإلقائه فى البالوعه، لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف و التبذير. و من هنا ظهر ما فى روايه دعائم الإسلام [٢] من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش.

و أما الناحيه الثانيه فتوضيح الكلام فيها أن للدراهم المغشوشه حالتين، الاولى: أن تكون رائجه بين الناس حتى مع العلم بالغش، كالدراهم الرائجه فى زماننا. و الثانيه: أن لا تكون رائجه بينهم.

أما الصوره الاولى فلا شبهه فى جواز المعاوضه على الدراهم المذكوره لأن الفرض الأصيل منها أعنى الرواج غير تابع لخلوص المواد و نقائها من الغش، بل هو تابع لاعتبار سلطان الوقت لها، و جريان القانون الحكومى عليه من غير فرق بين اغتشاش الماده و خلوصها نعم إذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضه عليها من دون إعلام.

و أما الصوره الثانيه فإن المعاوضه قد تقع على الدرهم الكلبى ثم يدفع البائع الدرهم المغشوش عند الإقباض، و قد

تقع على شخص الدرهم الخارجى المغشوش، فعلى الأول لا وجه للبطلان أيضا، ولا خيار للمشتري، بل يجبر البائع على التبدل، فان حصل التبدل فيها،

[١] فى ج ١ كا باب ٦١ الغش من المعيشه ص ٣٧٤، و ج ٢ التهذيب ص ١٢٢، و ج ١٠ الوافى ص ٦٣، و ج ٢ ثل باب ١١٥
تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به، عن موسى ابن بكر قال: كنا عند أبى الحسن «ع» فإذا دنانير مصبوه بين يديه فنظر الى
دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لى: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شىء فيه غش. ضعيفه للإرسال و للحسن بن على بن
أبى عثمان.

[٢] فى ج ٢ المستدرک ص ٤٨١، دعائم الإسلام عن أبى عبد الله «ع» قال فى الستوق و هو المطبق عليه الفضة و داخل نحاس:
يقطع و لا يحل أن ينفق مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٥٩

و إلا كان للمشتري الخيار.

و على الثانى فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش، و قد يكونان جاهلين به، و قد يكونان مختلفين، أما الصوره الاولى
فلا-ريب فى إباحه البيع تكليفا و نفوذه وضعا للعمومات و دعوى أن الغش مانع عن صحه البيع للأخبار المتضافره الآتیه فى
البحث عن حرمه الغش دعوى جزافیه، ضروره خروج هذه الصوره عن موردها خروجا تخصيصا، إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار
و جهل المغرور، و قد فرضنا علم المتبايعين بالحال، و التمسك لذلك روايتى الجعفى و موسى بن بكر المتقدمتين بدعوى
ظهورهما فى رحمة بيع الدراهم و الدنانير المغشوشه توهم فاسد، فان الروايتين و إن كانا ظاهرتين فى ذلك، و لكن يجب حملها
على الكراهه لصراحه ما دل

من الروايات [١] على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال.

و أما للصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية، و اخرى في الحرمة الوضعية، أما الحرمة التكليفية فمفنيه جزما، لفقد موضوعا (و هو الغش) مع جهل المتبايعين.

و أما الحرمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمه قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة، و تعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط، و لا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالا، و ملخصها: أن القيود في المبيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعيه عرفيه، أو جهات كماليه.

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف، كما إذا اشترى جاريه على أنها شابه جميله فظهرت عبدا شائبا كربه الوجه، أو اشترى صندوقا فظهر أنه طبل.

و وجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع، و ما هو واقع لم يجر عليه العقد، فان ما تعلقت به المعامله و إن اتحد في الحقيقه مع ما تسلمه المشتري، إلا انهما في نظر العرف

[١] في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ إنفاق الدراهم المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨، و ج ٢ نل باب ١٠ جواز إنفاق الدراهم المغشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: الرجل يعمل الدراهم يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعهما؟ قال: إذا بين ذلك فلا بأس صحيحه.

التهذيب عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: اشترى الشيء بالدراهم فاعطى الناقص الحبه و الحبين؟ قال: لا حتى تبينه، الحديث. قال المحدث النورى في

خاتمه المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخه التهذيب: (و إلى محمد بن أبى عمير ثلاث طرق حسنات فى المشيخه و ست) و عليه فالروايه المذكوره حسنه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٠

متباينان، و لا يتوسط الثمن على ماده و الهيئه، لتبطل المعامله فيما قابل الهيئه، و تنفذ فيما قابل ماده، كما يتجزأ فيما إذا باع ما يملك و ما لا يملك صفقه واحده، كالشاه مع الخنزير، و ذلك لما عرفت من فساد الانحلال و التقسيط فيما إذا كانت الكثره تحليليه عقليه.

و إن كانت من القليل الثانى فلا وجه للبطلان، بل يثبت خيار تخلف الشرط، كما إذا باع عبدا على أنه كاتب فان أنه غير كاتب أو باع كبشا فظهر أنه نعهه. و الوجه فى ذلك هو أن الفأئ ليس إلا من الأوصاف الكماليه، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار.

ففى المقام إذا باع درهما على أنه مسكوك بسكه السلطان فبان أنه مسكوك بسكه التاجر بطل البيع، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف فى الصور النوعيه. و أما لو باع درهما على أنه طازج فبان أنه عتيق فان البيع صحيح، و إنما يثبت المشتري خيار تخلف الشرط.

و من هنا ظهر ما فى كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التديس مع تفاوت السكه، و وجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هى ماده المجرده فلا- بطلان و لا- خيار، و إن كان هى مع الهيئه أو الهيئه المحضه فلا- مناص عن البطلان، نعم لو كان الملحوظ هى ماده المجرده، و كان التفاوت بكثره الخليط و قلته لثبت خيار العيب، إلا أنه غير مفروض المصنف. و أما الصوره الثالثه فتاره يفرض علم البائع بالغش دون المشتري و اخرى بالعكس، أما

الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش فى المعامله، و يجرى فيه جميع ما ذكرناه فى الصوره الثانيه، و أما الثانى فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضعا و إباحته تكليفا للعمومات و توهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البائع و جهل المشتري، و المفروض عكسه.

قوله و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات.

أقول: أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو و القمار و بيع الدراهم المغشوشه، بدعوى استحاله صحته فى الآلات، لأن ماده و الهيئه اجزاء تحليليه عقليه فلا تقابل ماده بجزء من الثمن و الهيئه بجزء آخر منه، ليحكم بصحة البيع فى ماده و بفساده فى الهيئه، بل إذا بطل فى جزء بطل فى الجميع، و إذا صح فى جزء صح فى الجميع، و التقييد إنما يكون فى الاجزاء الخارجيه كنتقييد الثمن على الخل و الخمر إذا بيعا صفقه واحده، و هذا بخلاف الدراهم المغشوشه لنفوذ المعامله فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضه على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكه السلطان فان البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف.

و فيه ان التزامه بالانحلال و التقييد فى الاجزاء الخارجيه إذا ظهر الخلاف، و عدم التزامه بهما فى آلات اللهو و القمار و سائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلى متين و من الوضوح

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦١

بمكان، إلا أن الحال فى الدراهم أيضا كذلك، فإذا كان الاختلاف من جهه السكه لا يمكن التصحيح من جهه ماده و الابطال من جهه الهيئه، و أما الصوره الأخرى التى يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها و بين آلات القمار ليجتاج إلى إبداء الفارق

بينهما، و من المحتمل أن هذه العبارة قد حررها النساخ في غير موضعها اشتباها و الله العالم.

قوله و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد.

أقول: الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسده لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتى بيان ذلك في بابها، و عليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف، و دعوى الخصوصيه في المورد جزافيه.

[القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.]

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا

اشاره

قوله القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.

أقول: أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثه أقسام، و بيان حكم كل منها على حده، و منشأ القسمه هو أن المنفعه المحرمه التي يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضه بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بإزاء تلك المنفعه المحرمه لا غير، كالمعاوضه على العنب بشرط التخمير فقط، و على الخشب بشرط صنعه صنما فحسب، و إما أن تكون بنحو الداعى إلى المعاوضه من دون اشتراط فيها كالمعامله على العنب ليجعله خمرا من غير اشتراط لذلك في المعاوضه، و إما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضه إلى ضم الغايه المحرمه للغايه المحلله، و بذل المال بإزائهما، كبيع الجاربه المغنيه إذا لو حظ بعض الثمن بإزاء صفه الغناء، فهنا مسائل ثلاث. ثم إن الوجوه المذكوره جاربه في الإجاره أيضا، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع، و هو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا و النميمه و الغيبه و القتل و الافتراء، و من هذا القبيل إجاره الجاربه المغنيه للتغنى.

قوله الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما.

أقول: ادعى في المستند «١» و في متاجر الجواهر و غيرهما عدم الخلاف بل الإجماع على حرمه الإجاره و

البيع، بل كل معاملته و تكسب للمحرم سواء اشترطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه، كإجاره المساكن و الحمولات للخمر و ركوب الظلمه و إسكانهم للظلم، و بيع العنب و التمر و غيرهما مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمرا أو الخشب ليعمل صنما أو يربطاً، و إلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف [١] بل هو ظاهر جميعهم، لنصهم على حرمه الإجاره للأموار

[١] في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكيه قالوا: بحرمه بيع الدكان لبيع فيه الخمر

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٢

المحرمه، و سيأتي، و لا فرق في ذلك بين الإجاره و سائر المعاملات.

و كيف كان فالكلام يقع في ناحيتين:

الاولى في جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه. و الثانيه: في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام و ذكر أحكامه.

أما الناحيه الاولى [في جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه]

فالذى يمكن الاستدلال به على حرمه البيع وجوه، الوجه الأول:

أن بيع الأشياء المباحه على أن تصرف في الحرام- كبيع العنب للتخمير، و بيع الخشب لجعله صنما أو آله لهو- إعانه على الإثم، بل في المستند «١» أنه معاونه على الإثم المحرم كتابا و سنه و إجماعا.

و فيه أولا: أن الكبرى ممنوعه إلا- في موارد خاصه، كما سيأتي. و ثانيا: أنك علمت في بعض المباحث أن بين عنوان البيع و عنوان الإعانه على الإثم عموما من وجه، لتقوم مفهوم الإعانه بالإقباض و التسليط الخارجى على العين و لو بغير عنوان البيع، مع العلم بصرفها في الحرام و إن كان ينطبق عنوان الإعانه على البيع في بعض الأحيان، و عليه فلا تستلزم حرمه الإعانه على الإثم حرمه البيع في جميع الموارد.

و ثالثا: أن حرمه المعاوضه لو سلمت لا تدل على فساد المعامله وضعاً، لأنها حرمه تكليفيه محضه.

و رابعا: لو قلنا: بدلاله النهى التكليفى على فساد المعامله فإن ذلك فيما إذا كانت المعامله بعنوانها الاولى موردا للنهى، كبيع الخمر، لا بعنوانها العرضى كما في المقام. و هذا لا ينافى ما سلكناه في بعض المباحث، و أشرنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشادا إلى الفساد كالنهي عن البيع الغررى، كما أنها في أبواب الصلاه إرشاد إلى المانع، فإن ذلك فيما

لم تقصد المولويه التكليفية من النهى كانهى عن بيع الخمر.

و خامسا: أن تخلف الشروط الصحيحه إنما يوجب الخيار للمشترط، لان الشروط لا تقابل بجزء من الثمن، وقد حققناه فى

محلّه، و التزم به المصنّف فى باب الشروط، و من الواضح أن الشروط الفاسده لا تزيد على الصحيحه فى ذلك، فلا يسرى فساد الشرط إلى العقد و دعوى امتياز الموارد عن بقيه الشروط الفاسده موهونه جدا.

و لو سلمنا أن للشروط حصه من الثمن فيقسط عليها و على المشروط فإنما هو فى الشروط التى تجعل على البائع: كأن يشترط المشتري عليه فى ضمن العقد خياطه ثوبه أو بنائه داره أو نجاره بابه و نحوها مما يوجب زياده الثمن. و أما الشروط التى تجعل على المشتري: كأن

و نحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتا للدعاره أو محلا للفسق أو نحو ذلك.

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٣

يشترط البائع عليه صرف المبيع فى جهه خاصه سواء أ كانت محرمة أم محلله فلا تقابل بشىء من الثمن. و إذن فاشترط البائع على المشتري صرف المبيع فى الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط.

الوجه الثانى: أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآيه التجاره. و فيه أولا:

ما عرفته مرارا و ستعرفه من أن الآيه الشريفه مسوقه لبيان الضابطه الكليه فى الأسباب الصحيحه و الأسباب الفاسده للمعاملات، و أن شرائط العوضين خارجه عن حدودها.

و ثانيا: ما عرفته مرارا أيضا من أن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل، و إنما هى مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على الحرمة. و فيه مضافا إلى عدم حجيه الإجماع المنقول. أن دعوى الإجماع التعبدى فى المقام موهونه جدا، لإمكان استناد المجمعين الى الوجوه المذكوره فى المسأله.

الوجه الرابع: ما ذكره فى المستند «١» من كونه بنفسه فعلا

محرمًا لما بينا في موضعه:

أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم. وفيه أنا لو قلنا: بحرمة مقدمه الحرام فإنما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمه بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمه عن ترك ذي المقدمه، فيعاقب على ذلك. ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس عله لإيجاده، وإنما هو من الدواعي و التخلف فيها ليس بعزيز.

الرابع: ما توهم من شمول أدله النهي على المنكر للمقام، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب.

وفيه أنا لو استفدنا من الأدله وجوب النهي عن المنكر لدفعه فلا يمكن الالتزام و بوجوب النهي عنه لرفعه بالفحوى، و أما العكس فلا- و لو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط، و إلا فلا مقتضى للوجوب، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف، و النهي التكليفي في المعاملات لا يقتضى الفساد. قوله خبر جابر.

أقول: لا- وجه لذكره في المقام إلا- من جهة اتحاد حكم البيع و الإجاره فيما نحن فيه، و إلا فهو أجنبي عن البيع، و صريح في حرمة الإجاره للغايه المحرمه كما سيأتى.

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٤

[و أما الناحيه الثانيه] حكم ما يقصد من إجارته الحرام

و أما الناحيه الثانيه فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول: ان يكون متعلق الإجاره من الأمور المحرمه، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام، و هذا لا شبهه في حرمة من حيث الوضع و التكليف، بل لا نعرف فيه خلافا من الشيعه و السنه

[١] إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع [٢] وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدله المحرمات كافيته في حرمة هذا القسم من الإجاره، إذ هي تقتضى الانزجار عنها، و مقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد، و هما لا يجتمعان، و لعل المقصود من خبر جابر الآتى هو هذا القسم أيضا.

الثانى: أن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينتفع بالعين المستأجره بالمنافع المحرمه من دون ان يكون أصل الإجاره للحرام، كاستئجار الثياب و الحلى و الأمتعه و الخيام و السيارات و سائر المحموله بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمه، المشهور بيننا و بين العامه [٣] عدم جواز

[١] فى ج ١٦ المبسوط للسرخسى ص ٣٨: و لا تجوز الإجاره على شىء من الغناء و النوح و المزامير و الطبل و شىء من اللهوء، لأنه معصيه و الاستئجار على المعاصى باطل، فان بعقد الإجاره يستحق تسليم المعقود عليه شرعا، و لا يجوز ان يستحق على المرء فعل به يكون عاصيا شرعا.

و فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكيه قالوا: من جمله الإجازات الممتنعه الإجاره على تعليم الغناء فإنها لا تصح، و كلما لا يباح لا يصح تأجيرها، و من ذلك اجره آلات الطرب.

و فى ص ١٦٩: لا- يصح الاستئجار على المعاصى مثل الغناء و النوح و الملاهى كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفه و يتبادلون فى مجلسهم الخمر و المحرمات، فإن استئجارها كبيره لا يحل لمسلم أن يفعلها.

و فى ج ٧ الهدايه ص ١٨٠: و لا يجوز الاستئجار على الغناء و النوح و كذا سائر الملاهى لأنه استئجار على المعصيه و المعصيه لا تستحق بالعقد.

[٢] فى ج ٢

أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ فى تسميه الله المهر أجزا دليل على صحه قول أبى حنيفه فيمن استأجر امرأه فزنا بها انه لا حد عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أجزا فهو كمن قال: أمهرك كذا، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب و مثل هذا يكون نكاحا فاسدا لانه بغير شهود.

[٣] فى ج ١٦ المبسوط للسرخسى ص ٣٨: إذا استأجر الذمى من المسلم بيتا لبيع -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٥

ذلك، إلا ان الظاهر ان المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و بما أنك علمت إجمالا و ستعلم تفصيلا ان فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد و لا يسرى إليه، فلا موجب لفساد الإجاره من ناحيه الشرط المذكور.

و قد يستدل على الفساد بروايه جابر [١] حيث حكم الامام «ع» فيها بحرمة الأجره فى رجل آجر بيته فيباع فيه الخمر.

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيها. أولاً: أنها أجنبيه عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجره فى الحرام، إذ لا داعى للمسلم ان يؤاجر بيته و يشترط على المستأجر ان ينتفع منها بالمنافع المحرمه، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط.

و ثانياً: انها محموله على الكراهه لمعارضتها بحسنه ابن أذينه [٢] الداله على جواز إيجاز الحمله لحمل الخمر و الخنازير.

و جمع المصنف بينهما بأن روايه ابن أذينه محموله على ما إذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركنا أو شرطاً فى العقد، بتقريب ان خبر جابر نص فيما نحن فيه و ظاهر فى هذا، و أن حسنه ابن أذينه بالعكس، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر.

و فيه أنه قد تقدم فى البحث عن بيع العذره ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

الخمير لم يجرز، لأنه معصيه فلا ينعقد العقد عليه ولا أجر له، وعند أبي حنيفه و الشافعي يجوز هذا العقد، لعدم ورود العقد على بيع الخمر، بل على منفعه البيت فله ان يبيع فيه شيئاً آخر.

و فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦: إجاره الدكان لبيع فيه الخمر و نحوها مما يفسد العقل أو يضر بالبدن فإنها لا تصح، و كذلك إجاره المنازل للدعارة و الفسق.

و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ و قد صرح محمد فى الجامع الصغير بأنه لا بأس عند أبي حنيفه ان تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار أو كنيسه أو يبعه أو يباع الخمر فيه بالسواد

[١] عن جابر «و فى التهذيب صابر بدل جابر» قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: حرام أجره. مجهوله لجابر و على نسخه التهذيب حسنه فإن صابر من الحسان. راجع ج ١ كا ص ٣٩٣. و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ١٠ الوافى ص ٢٩. و ج ٢ ثل باب ٦٨ تحريم إجاره المساكن للمحرمات مما يكتسب به.

[٢] ابن أذينة قال: كتبت إلى ابي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤاجر سفينته و دابته ممن يحمل عليها أو فيها الخمر و الخنازير؟ قال: لا بأس. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع المصادر المتقدمه فى روايه جابر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٦

الدليلين لا يصح الجمع الدلالى بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل و الاعتبار، و إنما هو تبرعى محض.

و من هنا اندفع ما فى التهذيب من انه (إنما حرّم إجاره البيت لمن يبيع الخمر لأن يبيع الخمر حرام و أجاز إجاره السفينه

يحمل فيها الخمر، لأن حملها ليس بحرام، لأنه يجوز ان يحمل ليجعل خلا، و على هذا لا تنافى بين الخبرين). على انه ذكر في الحسنه جواز حمل الخمر و الخنازير، و ما ذكره من التوجيه فى حمل الخمر لا يجرى فى حمل الخنازير.

و قد يتوهم عدم نفوذ الإجاره وضعا و حرمتها تكليفا لروايه دعائم الإسلام [١] الظاهره فيهما، و لكنه توهم فاسد لأن هذه الروايه ضعيفه السند و غير منجره بشىء فلا تفى لإثبات المقصود. على انها معارضه بالحسنه المذكوره، فتحمل على الكراهه.

ثم انه بفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث و الرابع، أعنى صوره العلم بترتب الحرام على الإجاره من غير ان يجعل شرطاً فى العقد أو داعياً إليها، و صوره ان يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعامله. و يتضح ذلك وضوحاً من المسأله الثانيه و الرابعه.

(قوله بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد).

أقول: قد سمعت كون المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و دعوى الخصوصيه فيها و امتيازها عن سائر الشروط الفاسده مجازفه.

قوله مع ان الجزء اقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط)

. أقول: جواز الانحلال و التقسيط فى الاجزاء الخارجيه و إن كان صحيحاً كما أشرنا اليه، و سيأتى تفصيله فى بيع ما يملك و ما لا يملك، إلا- انه غير صحيح فى الاجزاء التحليليه العقلية فإن الانحلال فى ذلك باطل جزماً، و من ذلك يظهر ان بطلان بيع الآلات اللهويه لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط؟؟؟؟ الشرط إنما جعل بإزاء نفس المال فقط، و ليس للشرط حصه من الثمن، ليقاس ببيع الآلات المحرمه.

حكم بيع الجاريه المغنيه

اشاره

قوله المسأله الثانيه يحرم المعاوضه على الجاريه المغنيه.

أقول: محصل كلامه:

ان الصفات سواء كانت محلله أم محرمة قد تكون داعيه الى المعاوضه، و لا دخل لها فى المعاوضه

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ عن أبى عبد الله «ع» إنه قال: من اکترى دابته أو سفینته فحمل علیها المکترى خمرا أو خنازیر أو ما یحرم لم یکن علی صاحب الدابه شیء و إن تعاقدنا علی حمل ذلك فالعقد فاسد و الکرى علی ذلك حرام. مرسله.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ١٦٧

بأکثر من ذلك، و قد تكون دخيله فى ازدياد الثمن فيها، و قد تكون أجنبيه عنها أصلا، أما الأول و الثالث فلا ريب فى صحه المعاوضه فيهما، لأن المفروض أن الصفه المحرمة لم توجب زياده فى الثمن، و كذا الثانى لو كانت الصفه الموجبه لازدياد الثمن هى الصفه المحلله، و أما لو كان الموجب للزياده هى الصفه المحرمة فلا شبهه فى فساد المعاوضه حينئذ، كما لاحظته صفه التغنى فى بيع الجاریه المغنيه، و المهارة فى القمار و السرقة و اللهو فى بيع العبد، و وجه الفساد أن بذل شیء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمة أكل للمال بالباطل، و أما التفكيك بين القيد و المقيد فيحكم بصحه العقد فى المقيد و بطلانه فى القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد، لأن القيد أمر معنوى لا يوزع عليه شیء من المال.

أقول: تحقيق المسأله فى جهتين، الأولى: من حيث القواعد، و الثانیه: من حيث الروايات. أما الجهه الأولى: فالقاعده تقتضى صحه المعاوضه فى جميع الوجوه المذكوره، لوجهين، الوجه الأول: أن بعض الأعمال كالخياطه و نحوها و إن صح أن تقع عليه المعاوضه و أن يقابل بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال، إلا أنه إذا لوحظ وصفا فى

ضمن المعاوضه فإنه لا يقابل بشىء من الثمن، وإن كان بذل المال بملاحظه وجودها. و عليه فحرمه الصفه لا تستلزم حرمه المعاوضه فى الموصوف، و إنما هى كالشروط الفاسده لا توجب إلا الخيار.

الوجه الثانى: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فان ذلك لا يستلزم بطلان المعامله، إذ الحرام إنما هى الأفعال الخارجيه من التغنى و القمار و الزنا دون القدره عليها التى هى خارجه عن اختيار البشر.

على أنه قد ورد فى الآيات و الأحاديث «١»: أن قدره الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزله من الملائكه، فإن الإنسان يحتوى على القوه القدسيه التى تبعث إلى الطاعه، و القوه الشهويه التى تبعث إلى المعصيه، فإذا ترك مقتضى الثانى و انبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبوديه. و هذا بخلاف الملك، فإنه لاختصاصه بالقوه الروحيه و الملكه القدسيه الباعثه إلى الطاعه و الرادعه عن المعصيه، و لعرائه عن القوه الأخرى الشهويه لا يعصى الله، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك، و تفصيل الكلام فى محله.

و أما الجبهه الثانى فقد استفاضت الروايات من الشيعة [١]

[١] الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنيه؟ فقال: قد تكون للرجال الجاربه تلهيه و ما ثمنها إلا ثمن كلب و ثمن الكلب سحت و السحت فى النار. ضعيفه لسهل ابن زياد و غيره.

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٢٥٦-٣٦٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٨

و السنه [١] على حرمه بيع الجواز المغنيات، و كون ثمنهن سحتا كثمن الكلب، و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، و لكن فى المعتمد منها غنى و كفايه.

و قد يتوهم وقوع المعاوضه بينها و بين ما

- محمد الطاهري عن أبي عبد الله «ع» قال: سأله رجل عن بيع الجوارى المغنيات؟

فقال: شراؤهن و بيعهن حرام و تعلمهن كفر و استماعهن نفاق، ضعيفه للطاهري و سهل و غيرهما.

أبو البلاد قال: أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن يبيعهن و نحمل ثمنهن الى أبي الحسن «ع»، قال إبراهيم: فبعت الجوارى بثلاثمائة ألف درهم و حملت الثمن اليه فقلت: إن مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جواز له مغنيات و حمل الثمن إليك و قد بعتهن و هذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم فقال: لا- حاجه لي فيه إن هذا سحت و تعليمهن كفر و الاستماع منهن نفاق و ثمنهن سحت. مرسله راجع ج ١ كا ص ٣٦١. و ج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨. و ج ١٠ الوافي ص ٣٣. و ج ٢ ثل باب ٤٤ تحريم بيع المغنيه مما يكتسب به.

و فى الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل. و ج ١٦ البحار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال: قلت لأبي الحسن الأول «ع»: جعلت فداك إن رجلا من مواليك عنده جواز مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار و قد جعل لك ثلثها فقال: لا حاجه لي فيها إن ثمن الكلب و المغنيه سحت. صحيحه. و فى هذا الباب ٤٤ من ثل عن إسحاق بن يعقوب فى التوقيعات الى ان قال «ع»: و ثمن المغنيه حرام. مجهوله لمحمد بن عصام الكليني.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندى عن النبى (ص) إنه قال: لا يحل بيع المغنيات و

شراؤهن و ثمنهن حرام. مرسله.

و عن عوالى اللئالى عن النبى (ص) نهى عن بيع المغنيات و شرائهن و التجاره فيهن و أكل ثمنهن. مرسله.

[١] فى ج ٦ سنن البيهقى ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال: لا تبتاعوا المغنيات و لا تشتروهن و لا تعلموهن و لا خير فى تجاره فيهن و ثمنهن حرام و فى مثل هذا الحديث نزلت (وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ) الآيه.

و فى ج ١٠ ص ٢٢٥ عن مجاهد فى تفسير الآيه هو اشتراؤه المغنى و المغنيه بالمال الكثير و الاستماع اليه و الى مثله من الباطل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٦٩

و طلب الرزق كروايتى الدينوى و الصدوق [١].

و فيه أولا: أنهما ضعيفتا السند و غير منجرتين بشىء. و ثانيا: أن روايه الصدوق خارجه عن محل الكلام أصلا، فإن المفروض فيها شراء الجاريه التى لها صوت، و مورد البحث هنا بيع الجاريه المغنيه و بينهما بون بعيد، و أما روايه الدينورى فهى راجعه إلى البيع و الشراء لطلب الرزق و تحصيله فقط لا سوى ذلك، فلا يكون حراما على أن المحرم إنما هو التغنى الخارجى، و أما مجرد القدره عليه فليس بحرام جزما.

ثم الظاهر من الأخبار المانعه هو أن الحرام إنما هو بيع الجوارى المغنيه المعده للتلهى و التغنى كالمطربات اللاتى يتخذن الرقص حرفه لهن، و يدخلن على الرجال، إذ من الواضح جدا ان القدره على التغنى كالقدره على بقيه المحرمات ليست بمبغوضه ما لم يصدر الحرام فى الخارج كما عرفت. على أن نفعها لا ينحصر بالتغنى لجواز الانتفاع بها بالخدمه و غيرها.

و مع الإغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهه المحرمه لا يكون سببا لوقوع الحرام،

لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شاء أو بالمنافع المحللة، و عليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهة الإعانة على الإثم، و هي بنفسها لا تصلح للمانع قال السيد (ره) في حاشيته على المتن: (و يمكن الاستدلال بقوله «ع») في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصا بقرينه تمثيله بالبيع بالربا، و ذلك لأن المبيع في بيع الربا ليس مما لا يجوز بيعه، بل الوجه في المنع هو خصوصيه قصد الربا، ففي المقام أيضا الجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد).

و فيه مضافا إلى وهن الحديث من حيث السند، أنه لا مورد للقياس، لأن البيع الربوي

[١] في ج ٢ التهذيب ص ١١٥. و ج ١٠ الوافي ص ٣٥. و ج ٢ ثل باب ٤٤ تحريم بيع المغنيه مما يكتسب به. و عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال: قلت لأبي الحسن «ع»:

جعلت فداك فأشترى المغنيه أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال:

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ١٦٩

اشتر و بع. مجهوله للدينوري.

أقول: في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على روايه الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع».

و في الباب ٤٤ المذكور من ثل عن الصدوق قال: سألت رجلا على بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنه يعني بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء

حرام لذاته، و بيع الجاربه لو كان حراما فإنما هو حرام لأجل قصد التغنى، فالحرمة عرضيه و القياس مع الفارق.

حرمة كسب المغنيه

لا- بأس بالإشارة إلى حكم كسب المغنيه و إن لم يتعرض له المصنف. فنقول: إنه ورد في جملة من الروايات [١] عدم جواز كسب المغنيه، و أنها ملعونه، و ملعون من أكل من كسبها، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعا و تكليفا، على أنه يكفي في الحرمة جعلهن الأفعال المحرمة موردا للتكسب، كالتغنى و الدخول على الرجال و غيرهما، لما علمت سابقا، من أن أدله صحه العقود، و وجوب الوفاء بها مختصه بما إذا كان العمل سائغا في نفسه، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه، نعم لو دعين لزف العرائس، و لم يفعلن شيئا من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبهن، و قد ورد ذلك في روايه أبي بصير، و ذكرناها في الهامش. و من جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغنى أيضا.

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرا

إشارة

قوله المسأله الثالثه يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله إلخ.

أقول:

[١] أبو 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:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾. ضعيفه لعلى بن أبي حمزه بن سالم البطائني.

و عنه عن أبي عبد الله «ع» قال: المغنيه التي تزف العرائس لا بأس بكسبها. مجهوله حكم الحناط.

و عنه قال: قال أبو عبد الله «ع»: أجز المغنيه التي تزف العرائس ليس به بأس و ليست بالتي يدخل عليها الرجال. صحيحه.

النصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد «ع» يقول: المغنيه ملعونه ملعون من أكل كسبها حسنه لإسحاق بن إبراهيم. راجع ج ١ كا ص ٣٤١. و ج

٢ التهذيب ص ١٠٨. و ج ١٠ الوافي ص ٣٣. و ج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنيه مما يكتسب به.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا: كسب المغنيه حرام. ضعيفه. و كك عن المقنع مرسلا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧١

قد وقع الخلاف بين الفقهاء فى جواز بيع الأشياء المباحه ممن يعلم البائع أنه يصرفه فى الحرام و عدم جوازه، ففى المختلف «١»: (إذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنما أو شيئا من الملاهى حرم بيعه و إن لم يشترط فى العقد ذلك، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسده، فيكون محرما، لأنه إعانه على المنكر). و نقل عن ابن إدريس جواز ذلك، لأن الوزر على من يجعله كذلك، لا- على البائع، و فصل المصنف (ره) بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه، و بينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمة، لكونه إعانه على الإثم، فتكون محرمة بلا خلاف. و قد وقع الخلاف فى ذلك بين العامه أيضا [١].

أما ما ذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولا: أن مفهوم الإعانه على الإثم و العدوان كمفهوم الإعانه على البر و التقوى أمر واقعى لا يتبدل بالقصد، و لا يختلف بالوجه و الاعتبار.

و ثانيا: لا دليل على حرمة الإعانه على الإثم ما لم يكن التسبب و التسبب فى البين كما سيأتى.

و ثالثا: أنا إذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغايه المحرمه لصدق الإعانه على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام أيضا، لصدق الإعانه على الإثم عليه أيضا. و إن قلنا بالجواز فى الثانى من جهة الأخبار المجوزه فلا بد من القول بالجواز

فى الأول أفضا؁ لعدم اأآصاص الجواز الذى دلت عليه الأآبار بفرض عدم القصد.

و رابعا: أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين؁ فان القصد بمعنى الإرادة و الأآآار يستحيل ان ىتعلق بالغاىه المحرمه فى محل الكلام؁ لأنها من فعل المشتري؁ إذ هو الذى يجعل العنب خمرا و الخشب صنما؁ فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاىه المحرمه؁ و أما القصد بمعنى

[١] فى ج ٥ سنن البيهقى ص ٣٢٧ أفتى بكراهه بيع العصير ممن يعصر الخمر و السيف ممن يعصى الله عز و جل؁ و فى ج ٢٤ المبسوط للسرخسى ص ٢٤ و لا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرا؁ لان العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه و أكل ثمنه؁ و لا فساد فى قصد البائع؁ إنما الفساد فى قصد المشتري؁ و لا تزر و وازره و زر اخرى؁ و كره ذلك أبو يوسف و محمد استحسانا؁ لكونه إعانه على المعصيه؁ و ذلك حرام.

و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ و لا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه ىتخذه خمرا؁ لأن المعصيه لا تقام بعينه بل بعد تغييره؁ و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابله كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

(١) ج ١ ص ١٤٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)؁ ج ١؁ ص: ١٧٢

العلم و الألتفات فهو مفروض الوجود فى القسمين فلا وجه للتفصيل بينهما؁ نعم ىمكن ان يكون الداعى إلى بيع البائع هو ترتب الغاىه المحرمه تاره؁ و غير ذلك تاره أخرى؁ مع العلم بترتبها فى الخارج؁ و لكن هذا لا ىكون سببا فى اختلاف صدق الإعانه عليهما؁ لأن دعوه الحرام الى الفعل ليست شرطا فى صدق الإعانه على الإثم؁ و هو واضح؁ إذن فلا وجه

للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، و أخرى من حيث القواعد،

أما الصورة الأولى

فالكلام فيها من جهتين، الأولى: في الحرمة الوضعيه، و الثانية: في الحرمة التكليفيه.

أما الجبهه الأولى: فربما يقال بفساد المعاوضه مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجره في الجبهه المحرمه. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام أجرته). فإنه لا وجه لحرمة الأجره إذا كانت المعامله صحيحه، و بعدم القول بالفصل بين الإجاره و البيع يتم المقصود.

و فيه مضافا الى ضعف السند فيه، و اختصاصه بالإجاره، انه لا بد من حملة على الكراهه لمعارضته بحسنه ابن أذينه المتقدمه التي دلت على جواز إجاره الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

و أما الجبهه الثانيه فقد يقال: بحرمة البيع تكليفا، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا، و قد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آله الله، و بعدم القول بالفصل بين موردها و غيره يتم المطلوب.

و لكن يعارضها ما ورد من الاخبار المتظافره [١] الداله على جواز بيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يجعلها خمرا، بدعوى عدم الخصوصيه في موردها، لعدم القول بالفصل بين

[١] أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرا؟ قال: إذا بعته قبل ان يكون خمرا فهو حلال فلا بأس. ضعيفه لقاسم بن محمد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراما؟ فقال:

لا بأس به تبيعه حلالا فيجعله حراما أبعد الله و أسحقه. صحيحه.

ابن أذينه قال: كتبت الى أبي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب و التمر ممن يعلم انه يجعله خمرا أو سكرًا؟؟ فقال:

إنما

باعه حلالا في الإبان الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محرکه الخمر و نبيذ يتخذ من التمر، و فيه أيضا: إبان الشىء -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٣

هذه الموارد و بين غيرها، إذ لو قيل: بالجواز قيل به مطلقا، و إلا فلا.

و قد يوجه ما ذكر في روايتي رفاعه و أبى كهمس المذكورتين في الحاشيه من بيعهم «ع» تمرهم ممن يجعله خمرا: بأن يراد من لفظ الخمر فيهما العصير المغلى، و لم يذهب ثلثاه فان

- بالكسر و التشديد: حينه أو أوله.

رفاعه قال: سئل أبو عبد الله «ع» و انا حاضر عن بيع العصير ممن يخمره؟ فقال: حلال ألسنا نبيع تمرنا ممن يجعله شرابا خبيثا؟ صحيحه.

يزيد بن خليفه الحارثي عن أبى عبد الله «ع» قال: سأله رجل و انا حاضر قال: إن لى الكرم؟ قال: تبيعه عنبا، قال: فإنه يشتريه من يجعله خمرا؟ قال: بعه إذن عصيرا، قال:

إنه يشتريه منى عصيرا فيجعله خمرا في قربتي (و فى الوافى قريتي بدل قربتي) قال: بعته حلالا فجعله حراما فأبعده الله، ثم سكت هنيهة ثم قال: لا تدرن ثمنه عليه حتى يصيره خمرا فتكون تأخذ ثمن الخمر. ضعيفه ليزيد المذكور.

كا بسند ضعيف لسهل، و التهذيب بسند صحيح عن ابى بصير قال: سألت أبا الحسن «ع» عن بيع العصير فيصير خمرا قبل أن يقبض الثمن؟ قال: فقال: لو باع ثمرته ممن يعلم انه يجعله حراما لم يكن بذلك بأس فاما إذا كان عصيرا فلا يباع إلا بالنقد.

و فى روايه أبى كهمس المتقدمه فى البحث عن بيع العصير عن أبى عبد الله «ع» هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه

يصنعه خمرا. مجهوله لأبي كهمس.

أبو المعزى قال: سأل يعقوب الأحمر أبا عبد الله «ع» و أنا حاضر فقال: أصلحك الله إنه كان لى أخ و هلك و ترك فى حجرى يتيما ولى أخ يلى ضعيفه لنا و هو يبيع العصير ممن يصنعه خمرا، إلى أن قال «ع» و أما بيع العصير ممن يصنعه خمرا فليس به بأس خذ نصيب اليتيم منه. صحيحه.

أقول: أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلي الكوفى الثقه، و المعزى بكسر الميم و سكون العين و فتح الزاء المعجمه بمعنى المعز و هو خلاف الضأن، و قد وقع الخلاف فى كتابته أنه بالمد كحمراء، أو بالقصر كحبلى، فذهب الى كل فريق، و لكن الظاهر من كتب اللغه هو الثانى. و الى غير ذلك من الروايات.

راجع ج ١ كا ص ٣٩٤. و ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ و ص ١٧٨، و ج ١٠ الوافى ص ٣٨، و ج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرا مما يكتسب به.

و فى ج ٢ للمستدرک ص ٤٥٢ عن دعائم الإسلام عن أبى عبد الله «ع» جواز بيع العصير و نحوه ممن يصنعه خمرا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٤

ظاهر غير واحده من الروايات ان شربه كان متعارفا فى زمان الصادق «ع». إذن من المستبعد جدا انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم فى كل سنه ممن يصنعه خمرا.

و فيه أن استعمال الخمر فى العصير المغلى مجازا و ان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينه المجوزه على أن هذا الحمل إنما يصح على القول بنجاسه عصير التمر أو بحرمة بعد غليانه، و لم يثبت شىء منهما، بل الظاهر طهارته و

إباحته ما لم يكن مسكرا و عليه فلا مجوز لإطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه.

قال المصنف:

(فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه، كما أفتى به جماعه و يشهد له روايه رفاعه [١] عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا قال: بعه ممن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به- بالأول- بأسا).

و فيه أولا: أنه معارض بما فى بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شرابا خبيثا على ما أشرنا إليه، لبعده صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعه واحده فضلا عن الدفعات، و بما فى بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال و إنما المشتري جعله حراما أبعد الله و أسحقه، فلا تزر وازره وزر اخرى، و قد ذكرنا الروايات فى الحاشيه.

و ثانيا: أن كون بيع العصير ممن يجعله خلا أحب الى الامام «ع» لا يدل على كراهه بيعه ممن يجعله خمرا، خصوصا مع تصريحه «ع» فيها بالجواز ب

قوله و لا أرى بالأول بأسا

نعم لو كان لفظ الروايه: إنى لا أحب بيعه ممن يجعله خمرا، لكان دالا على كراهه البيع. ثم إنه لم نجد روايه تدل على الكراهه غير روايه الحلبي التى نسبها المصنف إلى رفاعه و قد عرفت عدم دلالتها على ذلك و إذن فلا وجه لقول المصنف: (لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه).

قال السيد فى حاشيته ما ملخصه: أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزه على صوره العلم بأن ذلك عمل المشتري و إن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص فى المحرم، و حمل الأخبار المانعه على صوره العلم بصرفه فى الحرام. و يمكن الجمع أيضا

بحمل المانعه على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام، و حمل المجوزه على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأن قصده ذلك.

و يرد على الوجهين: أنهما من الجموع التبرعية، فلا شاهد لهما.

[١] نسبه الروايه إلى رفاعه من سهو القلم، بل هي صحيحه الحلبي عن أبي عبد الله «ع» راجع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥، و ج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرا مما يكتسب به. و ج ١٠ الوافي ص ٣٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٥

و في المتن (و قد يجمع بينها و بين الاخبار المجوزه بحمل المانعه على صوره اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه).

و فيه مضافا الى إطلاق الروايات المانعه، و عدم تقيدها بصوره الاشتراط، و إطلاق الروايات المجوزه، و عدم تقيدها بصوره عدم الاشتراط. أنه يرد عليه أولا: ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه.

و ثانيا: أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط، و عدم جواز بيعه ممن يجعله صلبانا في روايتي ابن أذينة و المقنع [١] لا يلائم هذا الجمع ضروره أن حمل روايه واحده على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينهما، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهه الحرام فلا- يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله برابط، و إن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصنما أو صلبانا و الذي ينبغي أن يقال: إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزه و المانعه كان من قبيل تعارض الدليلين، فيؤخذ بالطائفة المجوزه، لموافقته لعمومات الكتاب، كقوله تعالى:

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)، (و تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ)، و إن لم يثبت عدم الفصل بين مواردھا كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفه على موردھا و لا تصل النوبه إلى التعارض بينهما، و العمل بقواعده، و هذا هو الظاهر من الروایات، و تشهد له أيضا روايه ابن أذینه المفصله بين الأصنام و البرابط.

و يقربه: أن شرب الخمر و صنعھا، أو صنع البرابط و ضربھا و إن كانت من المعاصی الکبیره و الجرائم الموبقه، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظیم، لان الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك، و عليه فيمكن اختلاف مقدمه الحرام من حيث الجواز و عدمه باختلاف ذی المقدمه من حيث الشده و الضعف. و دعوى الإجماع على عدم الفصل دعوى جزافیه، لذهاب صاحبی الوسائل و المستدرک في عناوين الأبواب من کتابيھما إلى التفصيل مضافا إلى عدم حجیه الإجماع المنقول في نفسه.

هذا كله بحسب الروایات، و حاصل جميع ما ذكرناه: أنه ليس في الروایات ما يدل على

[١] ابن أذینه قال: كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط؟ فقال «ع»: لا بأس به، و عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلبانا؟

فقال: لا، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٤٩.

و في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ عن المقنع: و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ برابط و لا يجوز بيعه لمن يتخذ صلبانا، مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٦

حرمه بيع المباح ممن يجعله حراما.

و أما الصورة الثانيه (أعنى التكلم في حكم المسأله من حيث القواعد)

إشاره

فالكلام فيها من نواحي شتى، الأولى: في تحقيق مفهوم الإعانه و بيان ما يعتبر فيه، الثانيه: في حكم الإعانه على الإثم، الثالثه:

أنه على القول بحرمة الإعانة على الإثم فهل هي كحرمه الظلم لا تختلف بالوجه والاعتبار، ولا تقبل التخصيص والتقييد، أو هي كحرمه الكذب التي تختلف بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة.

حقيقه الإعانه و مفهومها

ما حقيقه الإعانه و مفهومها؟ الظاهر أن مفهوم الإعانه كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب، فمفهوم الماء مثلا مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهاره.

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقه الإعانه على وجهه، الأول: ما استظهره المصنف من الأكثر، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمه من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد، والثاني: ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الإعانه هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه، لا مطلقا، ثم نسبه الى المحقق الثاني و صاحب الكفايه، و الثالث:

ما نسبه الى بعض معاصريه، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج، و الرابع: ما نسبه الى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الإعانه على القصد أو الصدق العرفي، بدهاه أن الإعانه قد تصدق عرفا في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه أباه، و نحو ذلك مما يعد معونه عرفا، و الخامس: الفرق بين الإعانه في المقدمات القريبه فتحرم و بين المقدمات البعيده فلا تحرم، السادس: عدم اعتبار شيء في صدق الإعانه إلا وقوع المعان عليه في الخارج.

و أوجهها هو الوجه الأخير، و تحقيق ذلك ببيان أمرين: الأول في بيان عدم اعتبار

العلم و القصد فى مفهوم الإعانه، و الثانى فى بيان اعتبار وقوع المعان عليه فى صدقها.

أما الأمر الأول: فإن صحه استعمال كلمه الإعانه و ما اقتطع منها فى فعل غير القاصد بل و غير الشاعر بلا عنايه و علاقته تقتضى عدم اعتبار القصد و الإراده فى صدقها لغه، كقوله «ع» فى دعاء أبى حمزه الشمالى: (و أعاننى عليها شقوتى) و قوله تعالى «(١):

(١) سورة البقره، آيه: ٤٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٧

□ (وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ). و فى بعض الروايات [١] أن المراد بالصبر هو الصوم.

و فى أحاديث الفريقين [٢]: (من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه). و من البديهي أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك، بل يرى أن حياته فيه. و فى روايه أبى بصير [٣]:

(فأعينونا على ذلك بورع و اجتهاد). و من المعلوم أن المعين على ذلك بالورع و الاجتهاد لا- يقصد الإعانه عليه فى جميع الأحيان، و كذلك ما فى بعض الأحاديث [٤] من قوله «ع»:

(من أعان على قتل مؤمن و لو بشرط كلمه). و كذلك قوله (ص) «(١): (من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام). و فى روايه أبى هاشم الجعفرى «(٢): (و رزقك

[١] فى ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشده من أبواب الصوم عن سليمان عن أبى عبد الله «ع» فى قول الله: (و استعينوا بالصبر) قال: الصبر الصيام. و فى روايه أخرى يعنى الصيام.

[٢] فى ج ٢ كا ص ١٥٦، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٤، و ج ١١ الوافى ص ٢٣، و ج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الأطمعه المحرمه، عن السكونى عن أبى

عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه، ضعيفه للنوفلى و فى روايه أخرى فإن أكلته و مت كنت قد أعنت على نفسك، ضعيفه لسهل.

و فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال: من انهمك فى أكل الطين فقد أعان على نفسه، و فى حديث آخر: من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه.

[٣] فى ج ١ ثل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد فى العباده من مقدمات العباده، عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» إن أباه قال لجماعه من الشيعة: و الله انى لأحب ريحكم و أرواحكم فأعينوا على ذلك بورع و اجتهاد، و فى روايه ابن يعفور عن أبى عبد الله «ع» فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع و الاجتهاد.

و فى ج ٣ الوافى باب تذاكر الاخوان ص ١١٦ فى روايه ميسر عن أبى جعفر «ع» فأعينوا بورع و اجتهاد.

[٤] فى ج ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونه على قتل المؤمن من العشره، و ج ٣ ثل باب ٢ تحريم الاشتراك فى القتل المحرم من القصاص، و ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٢: من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمه لقى الله و بين عينيه مكتوب: آيس من رحمه الله.

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩.

(٢) راجع ج ٣ الوافى باب تذاكر الاخوان ص ١١٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٨

العافيه فأعاتتك على الطاعه). و فى الصحيفه الكامله السجديه فى دعائه عليه السلام فى طلب الحوائج (و اجعل ذلك عوناً لى) و أيضا يقال: الصوم عون للفقير، و الثوب عون للإنسان، و سرت فى الماء و أعاننى

الماء و الريح على السير، و أعانتنى العصا على المشى، و كتبت باستعانه القلم، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيره الصحيحه، و دعوى كونها مجازات جزافيه لعدم القرينه عليها.

و نتيجه جميع ذلك أنه لا- يعتبر فى تحقق مفهوم الإعانه علم المعين بها. و لا اعتبار الداعى إلى تحققها، لبيدهه صدق الإعانه على الإثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم و ان لم يعلم بذلك، أو علم و لم يكن إعطاؤه بداعى وقوع الحرام كما لا يخفى.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشاره إليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإراده و الاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر فى مفهوم الإعانه.

و على الجملة لا- نعرف وجهها صحيحا لاعتبار القصد بأى معنى كان فى صدق الإعانه، و من هنا لا نظن أن أحدا ينكر تحقق الإعانه بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل و لو كان المعطى غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل، أو كان غافلا عنه. نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورته العلم و الالتفات.

و أما الأمر الثانى فالذى يوافق الاعتبار و يساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الإعانه بحسب الوضع بوقوع المعان عليه فى الخارج، و منع صدقها بدونه. و من هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم، و هيا له ثالث جميع مقدمات القتل، ثم أعرض عنه مريد القتل، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا- يقال: إن الثالث أعان على الإثم بتهيئه مقدمات القتل، كما لا تصدق الإعانه على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه فى الخارج، كما إذا رأى شبعا يغرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانه

منه له على التقوى فبان أنه خشبه و قد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج فى مفهوم الإعانه و صدقها، بدعوى أنه لو أراد رجلا التهجم على بيضه الإسلام أو على قتل النفوس المحترمه فهياً لهما آخراى جميع مقدمات القتال فمضى أحدهما و ندم الآخر، فإنه لا- شبيهه فى استحقاق كل من المهيئين الذا و اللوم من جهه الإعانه على الإثم و إن تحقق الفعل المعان عليه فى أحدهما و لم يتحقق فى الآخر، فلو كان ذلك شرا فى صدق الإعانه لم يتوجه الذا إلا على الأول.

و فيه أن الصادر من الناام ليس إلا التجرى، و هو على تقدير الالتزام بقبحه و استحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الإثم لتكون الإعانه عليه إعانه على الإثم. و أما إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فان الأمر أوضح، مع أنه لا مضايقه فى صحه ذم معينه، بل فى صحه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٧٩

عقابه أيضا بناء على حرمة الإعانه على الإثم و صحه العقاب على التجرى، فإن المعين حينئذ يرى نفسه عاصيا لتخيله أنه معين على الإثم فهو متجر فى فعله، و المفروض أن التجرى يوجب استحقاق العقاب.

و قد تجلى من جميع ما ذكرناه ما فى بقيه الوجوه و الأقوال المتقدمه من الوهن و الخلل.

كما اتضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقه الإعانه على الشىء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشىء سواء حصل فى الخارج أم لا، و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل فى الإعانه على الإثم.

ثم لا يخفى: أن عنوان الإعانه كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه فى الخارج

فكذلك يتوقف على تحقق المعين و المعان: بأن يكونا مفروضى الوجود مع قطع النظر عن تحقق الإعانه فى الخارج ليقع فعل المعين فى سلسله مقدمات فعل المعان، فىكون عنوان الإعانه بهذا الاعتبار من الأمور الإضافيه، و عليه فأيجاد موضوع الإعانه كتوليد المعين مثلا- خارج عن حدودها. و إلا- لحرم التناكح و التناسل. للعلم العادى بأن فى نسل الإنسان فى نظام الوجود من يرتكب المعاصى، و تصدر منه القبائح.

و أما مسير الحاج و متاجره التاجر مع العلم بأخذ المكوس و الكمارك، و هكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة كلها داخل فى عنوان الإعانه، فإنه لا- وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للإعانه و خروجها عن عنوانها، كما زعمه شيخنا الأستاذ و المحقق الايروانى، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الإعانه من حيث إن التاجر و الحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه، لما عرفت من عدم اعتبار القصد فى صدقها.

و قد ظهر من مطاوى جميع ما ذكرناه: أن المدار فى عنوان الإعانه هو الصدق العرفى، و عليه فلا يفرق فى ذلك بين المقدمات القرية و المقدمات البعيده، و لذلك صح إطلاق المعين على من تسبب فى قضاء حوائج الغير و لو بوسائط بعينه.

حكم الإعانه على الإثم

اشاره

ما حكم الإعانه على الإثم؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الأصل الاولى، و لا دليل يثبت حرمة الإعانه على الإثم و إن ذهب المشهور و بعض العامه [١] إلى الحرمة، و عليه

[١] فى ج ٢٤ المبسوط للسرخسى ص ٢٦ عن أبى يوسف و محمد إن بيع العصير و العنب ممن يتخذة خمرا إعانه على المعصيه و تمكين منها و ذلك حرام و إذا امتع

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٠

فالحكم هو جواز الإعانة عليه إلا ما خرج بالدليل، كإعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيئة مقدمات ظلمهم، لاستفاضه الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولو بمدى قلم أو بكتابه رقعته أو بجبايه خراج ونحوها، وسيأتي هذه الروايات في البحث عن معونه الظالمين، بل الحرمة في هذا النحو من الإعانة مما استقل به العقل، وقامت عليه ضروره العقلاء، بل قال في العروه في مسأله ٢٩ من صلاه المسافر: إنه لو كانت تبعيه التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعه فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر.

قوله بعموم النهي عن التعاون على الإثم والعدوان.

أقول: استدلووا على حرمة الإعانة على الإثم بوجهه، الوجه الأول: قوله تعالى «١»: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدُّوا). فان ظاهرها حرمة المعاونه على الإثم والعدوان مطلقا.

وفيه أن التعاون عباره عن اجتماع عده من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادرا من جميعهم، كنهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر. وهذا بخلاف الإعانة فإنها من الافعال، و هي عباره عن تهيئة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، و عليه فالنهي عن المعاونه على الإثم لا يستلزم النهي عن الإعانة على الإثم فلو عصى أحد فأعانه الآخر فإنه لا يصدق عليه التعاون بوجهه، فان باب التفاعل يقتضى صدور الماده من كلا الشخصين، و من الظاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام.

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبيب الى الحرام و جعل الداعى

إليه، لكن حرمه ذلك لا تستلزم الحرمه فى المقام.

الوجه الثانى: ادعاء الإجماع على ذلك. و فيه أنها دعوى جزافيه، لاحتمال كون مدرك المجمعين هى الوجوه المذكوره فى المسأله، فلا يكون إجماعا تعبديا. مضافا الى عدم حجيه الإجماع المنقول فى نفسه.

الوجه الثالث: أن ترك الإعانه على الإثم دفع للمنكر، و دفع المنكر واجب كرفعه، و اليه أشار المحقق الأردبيلى فى محكى كلامه، حيث استدل على حرمه بيع العنب فى المسأله

- يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان فى البيع منه تهيج الفتنة و فى الامتناع تسكينها.

و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابله كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

و فى ج ٨ الهدايه ص ١٢٧ و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنة لأنه تسبب إلى المعصيه

(١) سورة المائده، آيه: ٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨١

بأدله النهى عن المنكر، و استشهد له المصنف بروايه أبى حمزه [١] عن أبى عبد الله «ع» من أنه لو لا أن بنى أميه وجدوا لهم من يكتب و يجبى لهم الفىء و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا).

و فيه أولا: أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بانحصار دفع الإثم بتركه الإعانه عليه، و أما مع الجهل بالحال، أو العلم بوقوع الإثم بإعانه الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع.

و ثانيا: أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمه، و هتك الاعراض المحترمه، و نهب الأموال المحترمه، و هدم أساس الدين و كسر شوكة المسلمين، و ترويح بدع المضلين و نحو ذلك، فان دفع المنكر فى هذه الأمثله و نحوها واجب بضروره العقل و اتفاق المسلمين،

و قد ورد الاهتمام به فى بعض الأحاديث [٢] و أما فى غير ما يهتم الشارع بعدمه من الأمور فلا دليل على وجوب دفع المنكر، و على كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى.

و أما النهى عن المنكر فإنه و إن كان سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء و فريضه عظيمه بها تقام الفرائض و تحل المكاسب و ترد المظالم، إلا- أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر، فان معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الإتيان به و إيجاده فى الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد، و النهى عن المنكر ليس إلا ردع الفاعل و زجره عنه على مراتبه المقرره فى الشريعة المقدسه. و على الإجمال: إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه. و أما روايه أبى حمزه فمضافا الى ضعف السند فيها أنها أجنبيه عن رفع المنكر فضلا عن دفعه، لاختصاصها بحرمة إعانه الظلمه.

قال المحقق الايروانى: (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبه إلى جرعه شرب لا معنى للنهى عنه و بالنسبه الى ما لم يشرب كان النهى دفعا عنه).

[١] هذه الروايه ضعيفه لإبراهيم بن إسحاق الأحمري. راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم إلى أهلها مما يكتسب به.

[٢] فى ج ٢ التهذيب ص ٤٥١. و ج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلا فقتله آخر من أبواب القصاص. عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» إن ثلاثة نفر رفعوا الى أمير المؤمنين «ع» واحد منهم أمسك رجلا- و أقبل الآخر فقتله و الآخر يراهم فقضى فى الرؤيه «و فى بعض النسخ الربيئه» أن تسمل عيناه و فى الذى أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه

و قضى فى الذى قتل أن يقتل. ضعيفه للنوفلى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٢

و فيه أن مرجع الرفع و إن كان الى الدفع بالتحليل و التدقيق إلا- أن الاحكام الشرعيه و موضوعاتها لا- تبتنى على التدقيقات العقلية، و لا شبهه فى صدق رفع المنكر فى العرف و الشرع على منع العاصى عن إتمام المعصيه التى ارتكبها بخلاف الدفع. قوله و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره.

أقول: محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايروانى: من أن النهى عن الطبعه ينحل إلى نواهى متعدده حسب تعدد أفراد تلك الطبعه على سبيل العموم الاستغراقى فكان كل فرد تحت نهى مستقل، و على هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا الفرد و إن علم أن عنباً آخر يباع و يخمر لو لم يبع هو هذا، فإذا تراكت التروك بترك هذا للبيع و ترك ذاك له و هكذا حصل ترك التخمير رأساً، و كان كل ترك مقدمه لترك فرد من الحرام، لا أن مجموع التروك يكون مقدمه لترك حرام واحد.

و فيه أن النهى إنما ينحل إلى أفراد الطبعه، لأن معنى النهى عن الشىء عبارة عن الزجر عنه، لما فيه من المفسده الإلزاميه، فإذا توجه النهى إلى طبعه ما و كان كل واحد من أفرادها مشتملاً على المفسده الإلزاميه فلا محاله ينحل ذلك النهى إلى نواهى عديده حسب تعدد الافراد، و أما فى مثل المقام فإن منشأ النهى فيه هو أن لا- يتحقق الإثم فى الخارج، فالغرض منه إنما هو الوصول الى ذلك، فإذا علم صدور الإثم فى الخارج و لو مع ترك الإعانه من شخص خاص فلا

موجب لحرمتها، و هذا كما إذا نهى المولى عبيده عن الدخول عليه فى ساعه عينها لفراغه، فان غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم، فترتفع المبعوضيه عن دخول غيره.

و يدلنا على ذلك ما فى الروايات المتقدمه من تجويزهم عليهم السلام بيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يصنعها خمرا، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الإعانه على الإثم مطلقا فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقق الحرام فى الخارج على كل حال.

إذن فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذى لا يرفعه إلا جماعه من الناس، فان الوجوب يرتفع عن الجماعه بمخالفه شخص واحد منهم، و هكذا ما نحن فيه، لان عدم تحقق المعصيه من مشترى العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع، لان ترك المجموع سبب واحد لترك المعصيه، كما أن بيع أى واحد منهم على البدل شرط لتحقيق المعصيه من المشتري.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٣

تتميم و فيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم: أن جواز الإعانه على الإثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم، و يمكن الاستدلال عليه مضافا الى ذلك بأمور:

الأول: انه لو لم تجز الإعانه على الإثم لما جاز سقى الكافر، لكونه إعانه على الإثم، لتنجس الماء بمباشرته إياه، فيحرم عليه شربه، لكن السقى جائز، لقوله «ع»: (إن الله يحب إيراد الكبد الحرا). على ما تقدم تفصيله فى البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكى «١» فتجوز الإعانه على الإثم. و الاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهره فى حال الكفر اعتذار غير موجه، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

الثانى: أنك علمت سابقا استفاضه الروايات على جواز بيع العنب و

التمر و عصيرهما ممن يجعلها خمرا، و جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط، و من الواضح جدا كون هذا البيع إعانه على الإثم، و من أنكره فإنما أنكره بلسانه، أو هو مكابر لوجدانه، و بعدم القول بالفصل يثبت الجواز فى غير موارد الروايات.

على أن فى بعضها إشعارا إلى كليه الحكم، و عدم اختصاصه بالأمر المذكوره فيها، كقول الصادق «ع» فى روايه أبى بصير: (إذا بعته قبل أن يكون خمرا فهو حلال فلا بأس به). و فى روايه الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراما (فقال: لا بأس به تبعه حلالا فيجعله حراما أبعد الله و أسحقه). و فى روايه ابن أذينه عن بيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا (فقال: إنما باعه حلالا فى الإناء الذى يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه). فان الظاهر من هذه الروايات أن المناطق فى صحه البيع هى حليه المبيع للبائع حين البيع و إن كان يبعه هذه إعانه على المحرم، و مثل هذه الروايات غيرها أيضا.

الثالث: قيام السيره القطعيه على الجواز، ضروره جواز المعامله مع الكفار و غير المباليين فى أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم و لو كان متنجسا كاللحم و إعاره الأواني إياهم للطبخ و غيره، مع أنه إعانه على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه، و وجوب تمكين الزوجه للزوج و إن علمت بعدم اغتساله عن الجنابه، فيكون التمكين إعانه على الإثم، و أيضا قامت السيره القطعيه على جواز تجاره التاجر و مسير الحاج و الزرار و إعطائهم الضربه المعينه للظلمه، مع أنه من أظهر مصاديق الإعانه على الإثم.

و أيضا قضت الضروره بجواز إجاره الدواب و السفن و السيارات و الطيارات من

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٤

المسافرين، مع العلم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصيه. و أيضاً قامت السيره القطعيه على جواز عقد الأنديه و المجالس لتبليغ الاحكام، و إقامه شعائر الافراح و الأـحزان بل على وجوبها فى بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين و تعظيم الشعائر، مع العلم بوقوع بعض المعاصى فيها من الغيبه و الاستهزاء و الكذب و الافتراء و نظر كل من الرجال و النساء الى من لا يجوز النظر اليه و غيرها من المعاصى.

قوله ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفاً فى المشروط المحرم.

أقول: قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان فى حرمه المقدمه هو كونها سبباً لوقوع ذى المقدمه، و إلا فلا وجه للتحريم و ان انحصرت فائدته فى الحرام.

قوله و إنما الثابت من العقلاء و العقل القاضى بوجوب اللطف و جوب رد من هم بها

أقول: إن كان المنكر مثل قتل النفس و نحوه مما يهتم الشارع بعدم تحقيقه فلا ريب فى وجوب رفعه، بل دفعه شرعاً و عقلاً كما تقدم، و أما فى غير الموارد التى يهتم الشارع بعدم تحقيقها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلى فيها و ان ادعاه المشهور مطلقاً، لمنع استقلال العقل بذلك فى جميع الموارد، و لذا ذهب جمع من المحققين [١] الى الوجوب الشرعى.

حرمه الإعانه على الإثم كحرمه الكذب تقبل التخصيص

إن حرمه الإعانه على الإثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص و التقييد أم لا؟ قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن حرمه ذلك على فرض ثبوتها إنما هى كحرمه الكذب تقبل التخصيص و التقييد، و تختلف بالوجوه و الاعتبار، و ليست هى كحرمه الظلم التى لا تختلف بذلك قال

شيخنا الأستاذ: (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها. لان هذه من العناوين الغير القابله للتخصيص، فإنها كنفس المعصيه و كالظلم، فإنه كما لا يمكن أن يكون معصيه خاصه مباحه فكذلك لا يمكن أن تكون الإعانه على المعصيه مباحه، فما عن الحدائق بعد ما حكى عن الأردبيلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهه كونها إعانه على الإثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممن يعلم بأنه يعمله خمرا داخلا في عنوان الإعانه فلا يمكن أن يدل دليل

[١] قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد: الأمر بالمعروف واجب، و كذا النهى عن المنكر، و بالمندوب مندوب سمعا، و إلا لزم ما هو خلاف الواقع، و الإخلال بحكمته تعالى، و تبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامه و القوشجى و غيرهما.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٥

على جواز فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلا في هذا العنوان).

و لكن الوجوه المتقدمه الداله على الجواز حجه عليه، و من هنا لو أكره الجائر أحدا على الإعانه على الإثم أو اضطر إليها فإنه لا شبهه حينئذ في جوازها، و لو كانت حرمتها كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه و الاعتبار، و لا تقبل التخصيص و التقييد لما كانت جائزه في صورتى الإكراه و الاضطرار أيضا.

قوله و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصيه من الغير من دون قصد توصل الغير به الى المعصيه غير محرم

أقول: بعد ما علمت أنه لا دليل على حرمة الإعانه على الإثم، و لا على اعتبار القصد في مفهوم

الإعانة، و لا- فى حكمها فلا وجه لما ذهب اليه المصنف و أتعب به نفسه من التطويل و التقسيم. ثم على القول: بحرمة الإعانة على الإثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع فى شىء من الشقوق التى ذكرها المصنف، إذا الإعانة على الإثم إنما تتحقق بالتسليم و التسلم فى الخارج، و من الواضح أن بينهما و بين البيع عموماً من وجه.

قوله و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك.

أقول: إذا كان البيع على تقدير ترك الآخرين محرماً فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره، و أما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه. و الحكم بحرمة البيع، و أما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حجته لا يغنى من الحق شيئاً.

قوله ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع.

أقول: توضيح كلامه: أنه لا ملازمه بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية فى المعاملات، فالبيع وقت النداء لصلاه الجمعة مثلاً صحيح و إن كان محرماً بالاتفاق.

و لو سلمنا الملازمه بينهما فلا- نسلّمها فيما إذا تعلق النهى بعنوان عرضى ينطبق على البيع، كتعلقه بعنوان الإعانة فى بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً، إذ بين عنوان الإعانة على الإثم و بين البيع عموم من وجه. و على القول بالفساد مطلقاً أو فى الجملة فلا- يفرق فى ذلك بين علم المتبايعين بالحال و بين علم أحدهما مع جهل الآخر، فان حقيقه البيع عبارته عن المبادله بين العوض و المعوض فى جهه الإضافة، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضاً، إذ لا يعقل التبعض من حيث الصحه و الفساد فى بيع واحد، كما هو

واضح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٦

[القسم الثالث] حرمه بيع السلاح من أعداء الدين

إشاره

قوله القسم الثالث ما يحرم لتحریم ما يقصد منه شأنًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام.

أقول: هذا العنوان يعم جميع الأشياء و لو كانت مباحه، إذ ما من شىء إلا و له شأنه الانتفاع به بالمنافع المحرمه، فلا يصح أن يجعل عنوانا للبحث، و لا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصه، و لذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين.

ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع فى ناحيتين، الناحيه الاولى: فى حرمه بيعه و جوازه فى الجملة أو مطلقا، و الأقوال فى ذلك و إن كانت كثيره قد أنهاها السيد فى حاشيته الى ثمان إلا- أن الأظهر منها هى حرمه بيعه من الكفار مطلقا و من المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجيه. و ذهب بعض العامه [١] إلى حرمه بيعه فى حال الفتنة.

و فصل المصنف (ره) بين حالتى الحرب و الصلح، فذهب إلى الحرمه فى الاولى، و الى الجواز فى الثانيه، و ملخص كلامه: أن الروايات الوارده فى المقام على طوائف، الاولى [٢]

[١] فى ج ٨ هدايه ص ١٢٧: و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصيه. و فى ج ٤ هدايه و شرح فتح القدير ص ٢٩٧: و لا- ينبغى أن يباع السلاح من أهل الحرب و لا- يجهز إليهم لأن النبى (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب و حمله إليهم، و لان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك، و كذا الكراع لما بينا و كذلك الحديد لأنه أصل السلاح، و كذا بعد الموادعه.

و فى ج ٥ سنن البيهقى ص ٣٢٧ عن عمران بن

حصين قال: نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة.

[٢] في ج ١ كا ص ٣٥٩. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧. و ج ١٠ الوافي ص ٢٩.

و ج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. عن الحضرمي قال:

دخلنا على أبي عبد الله «ع» فقال له حكم السراج: ما ترى فيما يحمل الى الشام من السروج و أدواتها؟ فقال: لا بأس أنتم اليوم بمنزله أصحاب رسول الله إنكم في هدنه فإذا كانت المبائنه حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج و السلاح. ضعيفه للحضرمي.

و عن هند السراج قال: قلت لأبي جعفر «ع»: أصلحك الله انى كنت أحمل السلاح الى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت: لا أحمل إلى أعداء الله؟ فقال لى: احمل إليهم فإن الله عز و جل يدفع بهم عدونا و عدوكم- يعنى الروم- و بعهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٧

ما دل على جواز بيعه من أعداء الدين فى حال الهدنه الثانيه [١] ما دل على جواز بيعه منهم مطلقا، الثالثه [٢] ما دل على حرمه بيعه منهم كذلك.

و يمكن الجمع بينها بحمل الطائفه المانع على صوره قيام الحرب بينهم و بين المسلمين، و حمل الطائفه المجوزه على صوره الهدنه فى مقابل المبائنه و المنازعه، و شاهد الجمع الطائفه الأولى المفصله بين الحالتين «الهدنه و المنازعه».

و عن الشهيد فى حواشيه انه لا يجوز مطلقا، لان فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز

- فهو مشرك مجهوله لأبى ساره.

أقول: قد كثر من الرواه خطاب الأئمه عليهم

السلام بكلمه أصلحك الله، و المراد بذلك هو مطالبه إصلاح الشؤون الدنيويه، لا الأمور الأخرويه، و تغيير حال الجور و الظلم الى حال العدل و الانصاف لكى يلزم منه جهل القائل بمقامهم، و إلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسوما فى الزمن السابق.

و عن السراد عن أبى عبد الله «ع» قال: قلت له: انى أبيع السلاح، قال: لا- تبعه فى فتنه. أقول: ان كان المراد بالسراد هو ابن محبوب المعروف هو لا يروى عن الصادق «ع» بلا واسطه، و ان كان المراد منه غيره فلا بد و أن يبحث فى حاله، هذا على نسخه الكافى و التهذيب، و فى الاستبصار عن السراد عن رجل، و عليه فلا شبهه فى ضعف الروايه، و فى الوسائل «نسخه عين الدوله» عن السراج و هو غلط جزما لاتفاق جميع النسخ على خلافه

[١] فى ج ٢ التهذيب ص ١١٤. و ج ١٠ الوافى ص ٢٩. و ج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. عن أبى القاسم الصيقل قال: كتبت اليه انى رجل صيقل اشترى السيوف و أبيعها من السلطان أ جائز لى بيعها؟ فكتب «ع» لا بأس به مجهوله لأبى القاسم.

[٢] فى ج ٢٣ البحار ص ١٨. و الباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ثل. عن على بن جعفر فى كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجاره؟

قال: إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس. صحيحه.

و عن الصدوق فيما أوصى به النبى (ص) يا على كفر بالله العظيم من هذه الأمه عشره:

(١) القتال (٢) و الساحر، (٣) و الديوث، (٤) و ناكح

المرأه حراما فى دبرها، (٥) و ناكح البهيمة، (٦) و من نكح ذات محرم منه، (٧) و الساعى فى الفتنه، (٨) و بائع السلاح من أهل الحرب، (٩) و مانع الزكاه، (١٠) و من وجد سعه فمات و لم يحج. مجهوله لحماذ بن عمرو و أنس بن محمد و أبيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٨

على كل حال، و یرد علیه أولا: أنه لا يمكن المساعده على دليله، لان بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين، لإمكان كونه فى حال الصلح، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين، أو كان مشروطا بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب.

و ثانيا: أن رأيه هذا شبه اجتهاد فى مقابل النص، فإنه أخذ بظهور المطلقات الداله على المنع، و ترك للعمل بالمقيد الذى هو نص فى مفهومه، و هو و إن لم يكن اجتهادا فى مقابل النص، و لكنه شبيه بذلك. انتهى حاصل كلام المصنف.

و لكن الظاهر أن ما ذهب اليه الشهيد (ره) وجيه جدا، و لا یرد علیه شىء مما ذكره المصنف لوجوه، الأول: أن ما جعله وجها للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك، فان مورده هم الجائرون من سلاطين الإسلام، كما دل عليه السؤال فى روايتى الحضرمى و هند السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام، «و قد ذكرناهما فى الهامش» إذ لا شبهه فى إسلامهم فى ذلك الزمان و إن كانوا مخالفين، فتكون الطائفة الأولى المفصله بين الهدنه و قيام الحرب مختصه بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعة، و اما فى غير تلك الحاله فلا شبهه فى جوازه خصوصا عند حربهم مع الكفار، لان الله يدفع

بهم أعداءه، و أما المطلقات فأجنيبه عن الطائفة المفصله لاختصاصها بالمحاربين من الكفار و المشركين الثاني: أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تاره برمييه الى شبه الاجتهاد فى مقابل النص، و اخرى بتضعيف دليله، أما الأول فلانه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصله للتقييد، فلا يكون ترك العمل بها و الأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد فى مقابل النص، و أما الثانى فلان تقويه شخص الكافر بالسقى و نحوه و إن كان جائزاً، إلا أن تقويته لجهه كفره غير جائزه قطعاً، و من الواضح أن تمكين المشركين و المحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك، لان تقويتهم تؤدى الى قتل النفوس المحترمه.

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم و التسلم الخارجى، و إلا فلا شبهه فى جوازه، لما عرفت من أن بين البيع و عنوان الإعانه عموماً من وجه، فلا يلزم من البيع المجرّد تقويه الكافر على الإسلام.

الثالث: أنه قد أمر فى الآيه الشريفه «١» بجمع الأسلحه و غيرها، للاستعداد و التهيئه الى إرهاب الكفار و قتالهم، فبيعهها منهم و لو فى حال الهدنه نقض للغرض، فلا يجوز.

(١) سورة الأنفال، آيه ٦٢، قوله تعالى: (وَاعْتَدُوا لَهُمْ مِمَّا اسْبِغْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رَبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٨٩

و أما ما دل على الجواز فإنه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعه، و يضاف إليه أنه ظاهر فى سلاطين الجور من أهل الخلاف.

ثم إن السيد (ره) فى حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذى هو مورد بحثنا تحت

الإعانه على الإثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها، و كون المدار فيها هو الصدق العرفي، لحصول الصدق في المقام، و حينئذ فيتعدى الى كل ما كان كذلك، و يؤيده قوله «ع»: يستعينون به علينا.

و فيه أن الإعانه على الإثم و إن لم يعتبر في مفهومها القصد، إلا- أنك قد عرفت أنها ليست محرمة في نفسها و على القول بحرمتها فبينها و بين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح، و أما قوله «ع» في روايه هند السراج المتقدمه في الهامش: (فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك). فخارج عن حدود الإعانه على الإثم. و إنما يدل على حرمه إعانه الظلمه، و لا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجه لزوال حقوقهم.

قوله بل يكفي مظنه ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب.

أقول: قد علمت أن الروايات المانعه تقتضى حرمه بيع السلاح من أعداء الدين و لو مع العلم بعدم صرفه في محاربه المسلمين، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع، و عليه فلا- وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمه البيع بوجود المظنه بصرف السلاح في الحرب لغلبه ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع.

الناحيه الثانيه: الظاهر شمول التحريم لمطلق آله الحرب و حديدتها سواء كانت مما يدفع به في الحرب أم مما يقاتل، و ذلك لوجوه:

الأول: أن السلاح في اللغه [١] اسم لمطلق ما يكن. فيشمل مثل: المجن «١» و الدرع

[١] في ج ٢ تاج العروس ص ١٦٥: السلاح بالكسر و السلق كعنب و السلحان بالضم آله الحرب. و في المصباح: ما يقاتل به في الحرب و يدافع، أو حديدتها، أي ما كان من الحديد، كذا

خصه بعضهم، يذكر و يؤنث، و التذكير أعلى، لأنه يجمع على أسلحه، و هو جمع المذكر، مثل حمار و أحمره، و رداء و أردية، و السلاح القوس بلا وتر، و العصا تسمى سلاحا.

و فى مجمع البحرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هى جمع سلاح بالكسر و هو ما يقاتل به فى الحرب و يدافع، و التذكير فيه أغلب من التأنيث، و يجمع فى التذكير على أسلحه، و على التأنيث سلاحات.

(١) فى القاموس: المجن و المجنه بكسرهما الترس، و الجنه بالضم كل ما وقى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٠

و المغفر «١» و سائر ما يكن به «٢» فى الحرب.

الثانى: أنه تعالى أمر فى الآيه المتقدمه بالتهيئه و الاستعداد الى قتال الكفار و إرهابهم، فبيع السلاح منهم و لو بمثل المغفر و الدرع نقض لغرضه تعالى.

الثالث: أن تمكين الكفار من مطلق ما يكن به فى الحرب تقويه لهم فهو محرمة عقلا و شرعا كما علمت.

الرابع: أنه يحرم حمل السروج و أدواتها الى أهل الشام، و بيعها منهم و الإعانه لهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعة، لروايتى الحضرمى و هند السراج، فبيعهما من الكفار أولى بالتحريم و لكن هذا الوجه يختص بحال الحرب، على أن كلتا الروايتين ضعيفه السند.

وهم و دفع

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكوره فى روايه الحضرمى هى السيوف السريجييه، فلا تكون لها دلالة و لو بالفحوى على حرمه بيع ما يكن من أعداء الدين.

و لكن هذا التوهم فاسد، فإنه مضافا الى أن الظاهر من كون السائل سراجا أن سؤاله متصل بصنعتة (و هى عمل السروج و نقلها) فلا ربط له بالسيوف و بيعها، أن حمل السروج بالواو على السيوف السريجييه لا تساعده القواعد اللغويه،

لان السريجي يجمع على سرجيات، لا على سروج، و إنما السروج جمع سرج. على أنه لا يساعده صدر الروايه، لاشتماله على كلمه الأداة و ليست للسيف أدوات بخلاف السرج، و حملها على أدوات السيف من الغمد و نحوه بعيد جدا.

قوله بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركه.

أقول: قد يقال: بجواز بيع ما يكن من الكفار لصحيحه محمد بن قيس [١] عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل؟ فقال: بعهما ما يكنهما.

[١] فى ج ١ كا ص ٣٥٩، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧. و ج ١٠ الوافى ص ٢٩.

و ج ٢ ثل باب ٢٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به. قال: سألت

(١) فى القاموس: المغفر كمنبر زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوه، أو حلق يتقنع بها المتسلح.

(٢) فى ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣: الكن بالكسر وقاء كل شىء و ستره، و كن أمره عنه أخفاه، و قال بعضهم: أكن الشىء ستره، و فى التنزيل العزيز: (أو أكنتم فى أنفسكم) أى أخفيتم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩١

و فيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب، و توضيح ذلك: أن الامام «ع» فصل بين السلاح و بين ما يكن، فلا بد و أن يكون بيع السلاح حراما بعد ما جوز الامام بيع الثانى، لأن التفصيل قاطع للشركه فى الحكم، و إلا لكان التفصيل لغوا، و عليه فترتفع اليد عن ظهور الصحيحه، و تحمل على فريقين محقونى الدماء من أهل الخلاف، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم، و حينئذ فيجب ان يباع منهما ما يكن ليتحفظ كل منهما عن صاحبه، و يتترس به عنه، بل

لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً، فإن اضمحلّ لهم يوجب اضمحلال وجهه الإسلام في الجملة، ولذا سكت على «ع» عن مطالبه حقه من الطغاه خوفاً من انهدام حوزة الإسلام، و من هنا أفتى بعض الأعاظم في سالف الأيام بوجود الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية.

قوله ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق.

أقول: بيع السلاح من السرقة و قطاع الطريق و نحوهم خارج عن حریم بحثنا، و إنما هي من صغريات المسأله المتقدمه، فإن قلنا بحرمة الإعانه على الإثم فلا يجوز بيعه منهم، و إلا جاز كما هو الظاهر.

قوله إلا أن المستفاد من روايه تحف العقول إباطه الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق.

أقول: لم يذكر ذلك في روايه تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة و هن الحق و تقويه الكفر، و عليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق و نحوهم، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها: (أو شىء فيه وجه من وجوه الفساد). إلا أنك علمت في أول الكتاب ان الروايه ضعيفه السند.

قوله ثم النهى في هذه الاخبار لا يدل على الفساد.

أقول: لا- شبهه في ان الحرمة الوضعيه متقومه بكون النهى إرشادياً إلى الفساد، و لا نظر له إلى مبغوضيه المتعلق، كما ان قوام الحرمة التكليفيه بكون النهى مولوياً تكليفياً ناظراً إلى مبغوضيه متعلقه، و لا نظر له الى فساده، و عدم تأثيره، فهما لا يجتمعان في استعمال واحد.

و أيضاً النهى من حيث هو تحريم بحت لا يقتضى الفساد لا شرعاً. و لا عرفاً، و لا عقلاً، سواء تعلق بذات المعامله، أو بوصفها، أو بأمر خارج منطبق عليها، إذن

فلا ملازمه بين الحرمة الوضعيه و الحرمة التكليفيه على ما عرفت مرارا عديده.

أبا عبد الله «ع» عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل أبيعهما السلاح؟ فقال: بعهما ما يكنهما الدرع و الخفين و نحوه هذا. صحيحه. في القاموس: الفئه كجعه الطائفه أصلها فيء كقيع ج فئون و فئان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٢

و عليه فان كان المراد بالنهاى المتوجه إلى المعامله هو النهاى التكليفى المولوى كما هو الظاهر منه بحسب الوضع و اللغه لذل على خصوص الحرمة التكليفيه، كالنهاى عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعه، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضيه البيع.

و ان لم ترد منه المولويه التكليفيه كان إرشادا إلى الفساد، كالنهاى المتوجه إلى سائر المعاملات، أو الى المانعيه، كالنهاى المتوجه الى أجزاء الصلاه.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان النهاى عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا- لأجل مبغوضيه ذات البيع فى نظر الشارع، فيحرم تكليفا فقط، و لا يكون دالا على الفساد، و يتضح ذلك جليا لو كان النهاى عنه لأجل حرمة تقويه الكفر، لعدم تعلق النهاى به، بل بأمر خارج يتحد معه.

[النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء.]

اشاره

جواز بيع ما لا نفع فيه

قوله النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به مالا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء.

أقول: البحث فى هذا النوع ليس على نسق البحث فى الأنواع السابقه لنمحصه هنا لبيان الحرمة الوضعيه بخلافه فى المسأله السابقه فإن البحث فيها كان ناظرا إلى الحرمة التكليفيه و من ذلك يعلم انه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطرادا فان المناسب لهذا ذكره فى شرائط العوضين و العجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر فى شروط الصحه، مع انه اولى بالذكر هنا، لإمكان

دعوى كونه حراما تكليفاً!

ثم ان مالا نفع فيه تاره يكون لقلته كحبه من الشعير و الحنطه و غيرهما، فان هذه الأمور و ان كانت تعد عند العرف و الشرع من الأموال، بل من مهماتها، إلا- ان قلتها أخرجتها عن حدودها، و حدود إمكان الانتفاع بها. و اخرى يكون لخسته و ردائه، كحشرات الأرض من العقارب و الحيات و الخنافس و الجعلان و الضفادع و الديدان، و كبعض اقساط الطيور من بغائها «١» و النسر و الغربان و الرخم «٢» و نحوها.

تحقيق و تكميل

قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعامله على ما لا نفع فيه نفعا يعتد به. قال

(١) فى القاموس: البغاث مثله طائر أغبر ج كغزلان و شرار الطيور.

(٢) فى القاموس: الرخم طائر من الجوارح الكبيره الجته الوحشيه الطباع، الواحده رخمه ج رخم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٣

الشيخ فى المبسوط «١»: (و إن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات).

و فى التذكرة «٢» منع عن بيع تلك الأمور لحستها، و عدم التفات نظر الشرع الى مثلها فى التقويم، و لا يثبت لأحد الملكيه عليها، و لا اعتبار بما يورد فى الخواص من منافعها، فإنها مع ذلك لا تعد مالا، و كذا عند الشافعى.

و فى الجواهر ادعى الإجماع محصلا و منقولا- على حرمه بيع ما لا- ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك. و على هذا المنهج فقهاء العامه أيضا [١] و ان جوز بعضهم بيع الحشرات و الهوام إذا كانت مما ينتفع بها.

إذا عرفت ذلك فنقول: المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع ما لا نفع فيه وجوه:

الوجه الأول: أن

حقيقه البيع كما عن المصباح عباره عن مبادله مال بمال، فلا يصح بيع ما ليس بمال.

و فيه أولا: انه لا- يعتبر في مفهوم البيع و صدقه لغه و عرفا عنوان المبادله بين المالين، و من هنا ذكر في القاموس: أن كل من ترك شيئا و تمسك بغيره فقد اشتراه، و من الواضح جدا عدم تحقق الاشتراء بدون البيع، للملازمه بينهما، و لذا قال الراغب الأصفهاني الشراء و البيع يتلازمان، بل كثر في الكتاب [٢] العزيز استعمال البيع و الشراء في غير المبادله الماليه.

و أما ما عن المصباح فمضافا الى عدم حجيه قوله. أنه كسائر التعاريف ليس تعريفا حقيقيا، بل لمجرد شرح الاسم. فلا يبحث فيه طردا و عكسا نقضا و إبراما.

و ثانيا: أنه لو ثبت ذلك فغايه ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الداله

[١] في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢: يصح بيع الحشرات و الهوام كالحيات و العقارب إذا كان ينتفع بها. و عن الحنابله لا يصح بيع الحشرات. و في ص ٢٣٧: فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبه من الحنطه فلا يجوز بيعه.

[٢] في مفردات الراغب: شريت بمعنى بعث أكثر. و أتبع بمعنى اشترت أكثر.

قال الله تعالى: وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ، أَى باعوه، و كذلك قوله: يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ. و يجوز الشراء و الاشتراء في كل ما يحصل به شىء، نحو: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ، لَأَيَّاتِ اللَّهِ، اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا، اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ- إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ. فمعنى يشري يبيع.

(١) في فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح من فصول البيع.

(٢) ج ١

على صحة البيع، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الداله على صحة العقد و التجاره عن تراض، بداهه صدقها على تبادل مالا نفع فيه بمثله، أو بما هو مال.

الوجه الثاني: ما عن الإيضاح من أن المعامله على ما ليس له نفع محلل أكل المال بالباطل فتكون فاسده.

و فيه ما سمعته مرارا من أن الآيه أجنبيه عن بيان شرائط العوضين، بل هي ناظره إلى تمييز الأسباب الصحيحه للمعامله عن الأسباب الفاسده لها، و عليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجاره عن تراض.

الوجه الثالث: أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفهيه فهى فاسده. و فيه أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه في منع الصغرى فهو أن المعامله إنما تكون سفهيه إذا انتفت عنها الأغراض النوعيه و الشخصيه كليهما، و ليس المقام كذلك، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصيه باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات و غيرها، و هى كافيه في خروج المعامله عن السفهيه، و أما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعامله السفهيه بعد أن شملت العمومات كما أشرنا الى ذلك مرارا، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفهيه، لكونه محجورا عن التصرف، و المعامله السفهيه غير معاملة السفهيه.

الوجه الرابع: ما استدل به المصنف (ره) من قوله «ع» في روايه تحف العقول: (و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه). إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلا لعم الأشياء كلها. و قوله «ع» فى آخرها (إنما حرم الله الصناعات التى يجىء منها الفساد محضا

نظير كذا و كذا). الى آخر ما ذكره، فان كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلله، فالاشربه المحرمه مثلا كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل الأمراض، فجعلها مما يجىء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها.

و فيه أن هاتين القطعتين من الروايه إنما سيقتا لبيان حكم الأشياء التى تمحضت للصالح أو للفساد، أو تساوت فيها الجهتان، أو غلبت إحداهما على الأخرى، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجبهه التعليليه المكنونه فيها، و أما الأشياء التى لها نفع محلل نادر فخارجه عن حدود الروايه، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه، لا من حيث صحه البيع و لا من حيث فسادها، و عليه فلا مانع من صحه المعامله عليها للعمومات.

على أنها لو تمت فإنما تدل على فساد بيع ما لا نفع فيه لخسته، لكونه مما يجىء منه الفساد محضا، و لا تشمل ما لا نفع فيه لقلته كحبه من الحنطه، إذ ليست فيه جبهه فساد أصلا.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى مختصه بالحرمة التكليفيه على ما تقدم فى أول الكتاب

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٥

فلا تشمل الحرمة الوضعيه، و يضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفه السند فلا يصح الاستدلال بها.

الوجه الخامس: دعوى غير واحد من الأعظم الإجماع على ذلك. و فيه أن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجه، على أنا لا- تطمئن بوجود الإجماع التعبدى الكاشف عن الحجه المعبره، لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه المذكوره فى المسأله.

و ربما يؤيد القول بالجواز بصحيحه محمد بن مسلم [١] الصريحه فى جواز بيع الهر، مع أنه مما لا نفع فيه، بل كثيرا ما يضر

الناس، و فى التذكرة «١»: لا- بأس ببيع الهر عند علمائنا و به قال ابن عباس و الحسن و ابن سيرين و الحكم و حماد و الثورى و مالك و الشافعى [٢] و إسحاق و أصحاب الرأى.

و العجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحه المقصوده منه: أعنى حفظ المتاع نادره بخلاف الهره، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها، و وجه العجب أن منافع القرد المحلله ليست بنادره، بل هى من مهمات المنافع!! و إنما الوجه فى المنع عن بيع القرد هو الروايات التى تقدمت فى بيع المسوخ.

قوله و لو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك فى صدق البيع.

أقول: العلم بعدم صدق المال على شىء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلا عن الشك فى صدقه عليه، و إذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحة البيع و التمسك بعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوضه و غيرها كما صنعه المصنف. قوله لان ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه.

أقول:

[١] قد تقدمت الروايه فى ص ٩٤.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الإسلام عن على «ع» إنه رأى رجلا يحمل هره فقال: ما تصنع؟ قال: أبيعها فلا حاجه لى بها، قال: تصدق بثمانها. مرسله.

[٢] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفیه: يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير. و عن الحنابله انه هل يصح بيع الهر خلاف و المختار انه لا يجوز.

أقول: الظاهر ان القائلين بحرمه بيع الهر قد استندوا إلى جملة من الأحاديث المرويه عن النبى (ص)، و قد أخرجها البيهقى فى ج ٦ من سننه

ص ١١: منها ما عن جابر قال: نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب و السنور. و منها ما عن عبد الرزاق ياسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر. و منها ما عن جابر أيضا: نهى رسول الله عن أكل الهر و أكل ثمنه.

(١) ج ١ ص ٣ من البيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٦

هذا ينافى ما تقدم منه فى بيع الأبوال من حمل النبوى على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات.

قوله و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليهما

. أقول: يجوز بيع جلود السباع و الانتفاع بها على وجه الإطلاق لجملة من الاخبار التى ذكرناها فى بيع المسوخ و السباع، و عليه فلا وجه لدعوى ان النص إنما ورد ببعضها فقط، فيجب تقييد جواز البيع به كما فى المتن.

ثم ان السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور، بل عن السرائر الإجماع عليه. و تدل عليه موثقه سماعه التى تقدمت فى مبحث جواز الانتفاع بالميتة، عن جلود السباع ينتفع بها؟

قال «ع»: (إذا رميت و سميت فانتفع بجلده). إلا- أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمه الانتفاع بالميتة، و إلا فلا مانع من بيعها فى حال الحياه للانتفاع بجلودها بعد الموت.

قوله و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا.

أقول الدليل على الضمان إنما هو السيره القطعيه من العقلاء و المتشرعه، و عليه فلا بد و أن يخرج من عهده الضمان إما برد عينه أو مثله، و مع فقدهما لا- يمكن الخروج منها بأداء قيمه، بل أصبح الغاصب مشغول الذمه لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المفلس، إذ الانتفاع إلى

القيمه إنما هو فيما إذا كان التالف من الأموال. فلا ينتقل إليها إذا لم يكن التالف مالا.

و ربما يتمسك للقول بالضمان بقاعده ضمان اليد، لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الأموال أو من غيرها.

و فيه ان القاعده و إن ذكرت في بعض الأحاديث [١] و استند إليها المشهور في موارد الضمان. و لكنها ضعيفه السند و غير منجره بشىء كما سيأتى التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد.

[١] في ج ٢ مستدرک الوسائل ص ٥٠٤. و ج ٥ كنز العمال للمتقى الهندي ص ٢٥٢ و ج ٥ مسند احمد ص ٨. و ج ٣ سنن أبى داود السجستاني ص ٢٩٦. و ج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠. و ج ٥ نيل الأوتار للشوكاني ص ٢٥٢. عن سمره بن جندب قال:

قال رسول الله (ص): على اليد ما أخذت حتى تؤدي الحديث. في ج ١ شرح النهج لابن أبى الحديد ص ٣٦٣: ان سمره هو الذى كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع»، و كان تائباً عن ابن زياد فى البصره عند مجيئه إلى الكوفه، و هو صاحب النخله فى بستان الأنصارى و من المنحرفين عن أمير المؤمنين «ع».

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٧

و قد يتمسك للضمان بقاعده الإلتلاف (من أتلّف مال الغير فهو له ضامن) و لكنه واضح الفساد لاختصاص موردّها بالأموال، فلا تشمل غيرها. نعم لو انفصلت كلمه ألما عن اللام و أريد من الأول الموصول و من الثانى حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا: (من أتلّف ما للغير إلخ) لشمّلت هذه القاعده صوره الإلتلاف و غيره، إلا انه بعيد جدا. على ان القاعده المذكوره متصيده و ليست بمتن روايه. و كيف كان فموردّها. خصوص

الإتلاف، فلا تدل على الضمان عند عدمه، فلا دليل على الضمان إلا السيره كما عرفت.

قوله خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئا كغير المثلى

(أقول: ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره تدريجا. و يرد عليه ان نظر العلامه (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقا، بل فيما إذا لم يكن المغصوب مقدارا يصدق عليه عنوان المال، و من البديهي ان كل حبه من الصبره و إن لم تكن مالا بشرط لا و مجردة عن الانضمام إلى حبه أخرى، إلا انها إذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا، فتشملها أدله الضمان.

فرع

لو حاز مالا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به، فيكون أولى به من غيره، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيره القطعيه. على ان أخذ المحاز من المحيز قهرا عليه ظلم، فهو حرام عقلا و شرعا. و أما حديث (من سبق الى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند، و غير منجر بشىء.

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

حكم تدليس الماشطه

قوله النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه.

أقول:

قد جرت عادة الأصحاب بالبحث عن جمله من الأعمال المحرمه فى مقدمه أبحاث التجاره و تبعهم المصنف بذكر أكثرها فى مسائل شتى بترتيب حروف أوائل عنواناتها، و نحن أيضا نقتفى أثرهم.

ثم إنك قد علمت فى البحث عن معنى حرمة البيع تكليفا انه يكفى فى عدم جواز المعامله على الأعمال المحرمه ما دل على حرمتها من الأدله الأوليه، إذ مقتضى أدله صحه العقود لزوم الوفاء، بها و مقتضى أدله المحرمات حرمة الإتيان بها، و هما لا يجتمعان. و عليه فلا موجب للبحث فى كل مسأله من المسائل الآتية عن صحه المعامله عليها و فسادها، بل فى جهات اخرى، و أما ما فى حاشيه السيد من عدم جواز أخذ الأجره على العمل المحرم لقوله «ع»:

إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه، فان المراد من الثمن مطلق العوض، فهو فاسد، فإنه مضافا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٨

الى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض.

قوله المسأله الأولى: تدليس الماشطه المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها حرام.

أقول: الماشطه و المشاطه التي تحسن المشط. و تتخذ ذلك حرفه لنفسها.

و الظاهر انه لا خلاف في حرمه تدليسها إذا أظهرت

فى المرأه التى يراد تزويجها، أو الأمه التى يراد بيعها ما ليس فيهما من المحاسن، بل ادعى عليه الإجماع كما فى الرياض و غيره، قال فى تجاره المقنع: (و لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها). و فى المكاسب المحظوره من النهايه: (كسب المواشط حلال إذا لم يغشش و لا يدلن فى عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس و يوشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز فى شريعته الإسلام) و فى فتاوى العامه [١] انه لا يجوز وصل شعر الإنسان بشعر المرأه.

و تحقيق هذه المسأله فى ثلاث جهات، الجبهه الاولى: فى تدليس الماشطه. الظاهر انه لا دليل على حرمه التدليس و الغش من حيث هما تدليس و غش إلا فى بيع أو شراء أو تزويج للروايات الخاصه التى ستتعرض لها فى البحث عن حرمه الغش، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء، كترتين الدور و الألبسه و الأمتعه، لإظهار العظمه و الشوكه و حفظ الكيان و إراءه انها جديده، نعم لو قلنا بحرمه الإعانه على الإثم لكان تزيين المرأه التى فى معرض التزويج أو الأمتعه التى فى معرض البيع حراما، لكونه مقدمه للغش المحرم.

و قد أجاد المحقق الايروانى حيث قال: (إن الماشطه لا ينطبق على فعلها غش و لا تدليس و إنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش و المدلس فيه على البيع، نعم الماشطه أعدت المرأه لأن يغش بها، و حالها كحال الحائك الذى بفعله تعد العامه لأن يدلن بلبسها، و كفعل صانع السبحه لان يدلن بالتسبيح بها رياء. و اما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق، بل

الوجه الثانيه: في تمشيط الماشطه. الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق و إن

[١] في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الإنسان بشعر المرأة لحديث لعن الله الواصله و المستوصله، و في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية: و من البيوع الباطله بيع شعر الإنسان، لأنه لا يجوز لحديث لعن الله إلخ، و قد رخص في الشعر المأخوذ من الوبر ليزيد في ضفائر النساء.

و في ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٠٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصله و المستوصله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ١٩٩

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر، بل يتجلى من الاخبار [١] الكثيره جوازه

[١] في ج ١ كا ص ٣٦١، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٨، و ج ١٠ الوافي ص ٣٢، و ج ٣ ثل باب ٤٧: انه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به. عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في حديث أم حبيب الخافضه قال: و كانت لام حبيب أخت يقال لها: أم عطيه، و كانت مقنيه - يعنى ماشطه - فلما انصرفت أم حبيب إلى أختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ص) فأقبلت أم عطيه إلى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها أختها فقال لها ادنى منى يا أم عطيه إذا أنت قنيت الجاريه فلا تغسلى وجهها بالخرقه فإن الخرقه تذهيب بماء الوجه «و في نسخه اخرى: تشرب ماء الوجه» صحيحه.

أقول: تقيين الجوارى تزيينها. و عن الصحاح: اقتان الرجل إذا حسن، و اقتان الروضه أخذت زخرفها، و منه قيل للماشطه: مقنيه، و قد قنيت العروس تقيينا زينها.

و عن ابن

أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله «ع» قال: دخلت ماشطه على رسول الله فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلا- ان تنهاني عنه فأنتهى عنه، فقال: افعلى فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه فإنه يذهب بماء الوجه ولا تصلى الشعر بالشعر. ضعيفه لابن أشيم و مرسله. و زاد فى المتن: و اما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة. و هو من سهو القلم.

و عن سعد الإسكاف قال: سئل أبو جعفر «ع» عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال: فقلت بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة و الموصولة؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التى تزنى فى شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة و الموصولة. ضعيفه لسعد المذكور أقول: القرملة كزبرج ما تشد المرأة فى شعرها من شعر أو صوف أو إبريسم، و يقال له فى لغة الفرس «گيسو بند» و فى لغة الترك «صاج باغى».

و عن القاسم بن محمد عن على «ع» قال: سألته عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشه غير ذلك و قد دخلها ضيق؟ قال: لا بأس و لكن لا تصل الشعر بالشعر. ضعيفه لقاسم المذكور.

و فى ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساباطى قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة الموصولة قال فقال: نعم، قلت: التى تمشط و تجعل فى الشعر القرامل؟ قال: فقال لى: ليس بهذا بأس قلت: فما الواصلة و

الموصوله؟ قال: الفاجره و القواده. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٠

مطلقا سواء اشترت فيه الأجره أ لم تشترط، بل فى روايه قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطه بالتمشيط إذا لم تصل الشعر بالشعر.

و قد يقال: بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه و فقه الرضا [١] فإنهما تدلان على جواز كسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى، إذ مفهومهما يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين أو أحدهما، فتقيد به المطلقات، و عليه فالنتيجه انه لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط الأجره و قبلت ما تعطى، و الا فيحرم كسبها.

و فيه أولا: انهما ضعيفتا السند، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة. نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهه بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات. و ما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع»: إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته). بين الخلل، فإنه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر و وقوعه. فلا غرو فى تأثير عدم القبول بعد العمل فى كراهه ذلك العمل، كتأثير الأغسال الليليه فى صحه الصوم على القول به.

و ثانيا: ما ذكره المصنف (ره)، و ملخص كلامه: أن الوجه فى أولويه قبول ما تعطى و عدم مطالبتها بالزياده إنما هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: ان ما يعطى للماشطه و الحجام و الختان و الحلاق و أمثالهم لا ينقص غالبا عن اجره مثل عملهم، إلا أنهم لكثرة حرصهم و دناءه طباعهم يتوقعون الزياده، خصوصا من أولى المروه و الثروه، بل لو منعوا عما يطلبونه بادروا الى السب و هتك العرض، و لذا أمروا فى

الشريعة المقدسه بالقناعه بما يعطون و ترك المطالبه بالزائد عنه.

الثانى: ان المشارطه و المماكسه فى مثل تلك الأمور لا تناسب المحترمين من ذوى المجد و الفخامه، كما أن المسامحه فيها ربما توجب المطالبه بأضعاف أجره المثل، فلذلك أمر الشارع أصحاب هذه الاعمال بترك المشارطه و الرضا بما يعطى لهم، و هذا كله لا- ينافى جواز المطالبه بالزائد، و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه أقل من اجره المثل، إذ لا يجوز الإعطاء أقل من ذلك لاحترام عملهم.

[١] فى ج ٢ ثل باب ٤٧ انه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به عن الصدوق قال:

قال «ع»: لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و اما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأه. مرسله.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن فقه الرضا «ع»: و لا- بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بغير شعرها و اما شعر المعز فلا بأس. ضعيفه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠١

قوله و لأن الاولى فى حق العامل قصد التبرع.

أقول: المرسله إنما دلت على عدم المشارطه المستلزمه لعدم تحقق الإجاره المعتبر فيها تعيين الأجره، و هذا لا يستلزم قصد التبرع، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الأمر، فيكون امره هذا موجبا للضمان بأجره المثل، كما هو متعارف فى السوق كثيرا. قوله: «فلا ينافى ذلك ما ورد».

أقول: إن تم ما ذكره المصنف من حمل المرسله على ان الاولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت المرسله خارجه عن حدود الإجاره موضوعا.

و إن لم يتم ذلك فلا بد و ان يلتزم بتخصيص ما

دل [١] على اعتبار تعيين الأجره قبل العمل بواسطة المرسله إذا كانت حجه، و إلا فيرد علمها إلى أهلها.

الجهه الثالثه: قد ورد فى بعض الاخبار [٢] لعن الماشطه على خصال أربع: الوصل،

[١] فى صحيحه سليمان بن جعفر الجعفرى إن الرضا «ع» أقبل على غلمانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجره الأجير قبل العمل.

مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله «ع» قال: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يستعملن أجيرا حتى يعمل ما أجره. ضعيفه لمسعده. راجع ج ١ كا باب ١٤٧ من المعيشه ص ٤١٢. و ج ٢ التهذيب ص ١٧٥. و ج ١٠ الوافى ص ١٢٨. و ج ٢ نل باب ٣ كراهه استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الإجازات.

[٢] فى ج ٢ نل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال: لعن رسول الله (ص) النامصه و المتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه. ضعيفه لعلى بن غراب و غيره من رجال الحديث.

قال الصدوق: قال على بن غراب: النامصه التى تنتف الشعر، و المتمصه التى يفعل ذلك بها، و الواشمه التى تشم و شما فى يد المرأه، و فى شىء من بدنها: و هو أن تعزر بدنها، أو ظهر كفيها، أو شيئا من بدنها بإبره حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنوره فتخضر، و المستوشمه التى يفعل ذلك بها. و الواشره التى تشر أسنان المرأه و تفلجها و تحددتها و الموتشره التى يفعل ذلك بها، و الواصله التى تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها، و المستوصله

التي يفعل ذلك بها.

وقد ورد اللعن أيضا من طرق العامه على الواصله والمستوصله، والواشمه والمستوشمه، والواشره والموتشره، والنامصه و المنتمصه. راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦. و ج ٧ ص ٣١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٢

و النمص، والوشم، والوشر. أما الوصل فان كان المراد به ما هو المذكور فى روايتى سعد الإسكاف والاحتجاج المتقدمين فى الحاشيه من تفسير الواصله بالفاجره والقواده فحرمته من ضروريات الإسلام، وسيأتى التعرض لذلك فى البحث عن حرمه القيادة.

و إن كان المراد به ما فى تفسير على بن غراب من أن (الواصله التى تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها). فقد يقال بحرمته أيضا لظهور اللعن فيها.

ولكن يرد عليه أولا: أنه لا حجيه فى تفسير ابن غراب، لعدم كونه من المعصوم، مع ورود الرد عليه فى روايتى سعد الإسكاف والاحتجاج، وتفسير الواصله والموصوله فيها بمعنى آخر، ويحتمل قريبا أنه أخذ هذا التفسير من العامه فإن مضمونه مذكور فى سنن البيهقي «١».

و ثانيا: لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد و أن يحمل على الكراهه، كما هو مقتضى الجمع بين الروايات، و توضيح ذلك أن الروايات الوارده فى وصل الشعر بشعر امرأه على ثلاث طوائف الأولى: ما دل على الجواز مطلقا كروايه سعد الإسكاف المتقدمه (عن القرامل التى تضعها النساء فى رؤوسهن يصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأه بما تزينت به لزوجها) و كروايه الاحتجاج [١].

الثانيه: ما دل على التفصيل بين شعر المرأه و شعر غيرها، و جوّز الوصل فى الثانى دون الأول، كقوله «ع» فى مرسله الفقيه المتقدمه: (لا بأس بكسب الماشطه ما

لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأ غيرها و أما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة) الثالثة: ما تظهر منه الحرمة فى مطلق وصل الشعر بالشعر كجملة من الروايات المتقدمة من الفريقين، و كروايتى عبد الله بن الحسن [٢]

[١] فى ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح، عن أبى بصير قال: سألته عن قصه النواصى تريد المرأة الزينه لزوجهها و عن الخف و القرامل و الصوف و ما أشبه ذلك؟؟ قال: لا بأس بذلك كله. مرسله.

[٢] قال: سألته عن القرامل؟ قال: و ما القرامل؟ قلت: صوف تجعله النساء فى رؤوسهن فقال: إن كان صوفا فلا بأس به و إن كان شعرا فلا خير فيه من الواصلة و الموصولة. مجهوله ليحيى بن مهران و عبد الله بن الحسن. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ و ج ١٠ الوافى ص ٣٢. و ج ١٢ ص ١٢٦. و ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به.

(١) ج ٧ ص ٣١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٣

و ثابت بن أبى سعيد [١] و هاتان الروايتان تدلان أيضا على جواز وصل الصوف بالشعر.

و مقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة فلا كراهه، و بجواز وصل شعر المرأة بشعر امرأ أخرى مع الكراهه، فإن ما دل على المنع مطلقا يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر المعز، و ما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأ أخرى يحمل على الكراهه، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجهها مطلقا، فإن روايه سعد الإسكاف و ان كانت بصراحتها تدفع

توهم السائل من حيث الموضوع و هو إرادته وصل الشعر بالشعر من الواصلة و الموصولة، و لكنها ظاهره أيضا في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا، إذ لو لم يكن جائزا لكان على الامام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم، فيقول له مثلا:

إن وصل شعر المرأة بشعر امرأه أخرى حرام، على أن روايتي عبد الله بن الحسن و ثابت غير ظاهرتين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما.

بقي هنا أمران، الأول: أن روايه سعد مختصه بزينة المرأة لزوجها. فلا تدل على جواز الوصل مطلقا.

و فيه أنها و إن كانت وارده في ذلك إلا أن من المقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لا يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر و لو بشعر امرأه كان من الأمور السائغة في نفسها.

الثاني: أن روايه سعد مطلقه تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا و لو كان شعر امرأه أخرى، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأه غيرها.

و فيه أن روايه سعد و إن كانت مطلقه و لكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر، فلو كان في بعض أفراده فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام، هذا كله مع صحه الروايات، و لكنها جميعا ضعيفه السند، و إذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقا.

و ربما يقال: إن لعن الواصلة في النبوى صريح في الحرمة، فلا يجوز حمله على الكراهه،

[١] قال: سئل أبو عبد الله «ع» عن النساء يجعلن في رؤوسهن القرامل؟ قال: يصلح الصوف و ما كان من شعر امرأه لنفسها و كره للمرأة أن

تجعل القرامل من شعر غيرها فان وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر. مجهوله لثابت. و عن الاحتجاج مثله مرسلا و مضمرا. راجع ج ٢ كا ص ٦٤. و ج ١٢ الوافي ص ١٢٦. و ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأه بصوف من مقدمات النكاح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٤

و فيه مضافا الى ضعف سنده، و استعمال اللعن في الأمور المكروهه في بعض الأحاديث [١] أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهه. و إنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهه أيضا، نظير الرجحان المطلق الشامل للوجوب و الاستحباب كليهما، غايه الأمر أن يدعى كونه ظاهرا في التحريم، لكنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره و حمله على الكراهه إذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت.

و من هنا ظهر جواز بقيه الأمور المذكوره في النبوى كالمص و الوشم و الوشر و إن كانت مكروهه، بل ربما يشكل الحكم بالكراهه أيضا، لضعف الروايه إلا أن يتمسك في ذلك بقاعده التسامح في أدله السنن بناء على شمولها للمكروهات أيضا. بل ورد جواز المص: أعنى حف الشعر من الوجه في الخبر [٢] و من جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضا عن روايه عبد الله بن سنان [٣] المشتمله على اللعن على الواشمه و الموتشمه.

[١] عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصيه النبي (ص) لعلى «ع» قال: يا على لعن الله ثلاثه: آكل زاده وحده، و راكب الفلاه وحده، و النائم في بيت وحده. راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهه أكل الإنسان زاده وحده من أحكام المائده. و ج ١٧ البحار ص

و فى الاحتجاج ص ٢٦٧. و ج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاه. عن الكلينى رفعه عن الزهرى فى التوقيع: ملعون ملعون من آخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من آخر الغداه إلى ان تنقضى النجوم.

و فى ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كثر الفوائد:

ملعون ملعون من وهب الله له مالا فلم يتصدق منه شىء أما سمعت أن النبى (ص) قال صدقه درهم أفضل من صلاه عشر ليال.

[٢] فى ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطه مما يكتسب به قرب الاسناد بإسناده عن على بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأه التى تحف الشعر من وجهها؟ قال: لا بأس. مجهوله لعبد الله بن الحسن.

و فى ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأه بصوف من مقدمات النكاح عن على بن جعفر مثلها، و لكنه صحيح.

[٣] فى ج ٢ كا ص ٧٦. و ج ١٢ الوافى ص ١٢٦. و ج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمه من مقدمات النكاح. عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): الواشمه و الموتشمه و الناجش و المنجوش ملعونون على لسان محمد (ص). ضعيفه لمحمد بن سنان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٥

و قد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضه المذكوره فى أبواب النكاح، و بالسيره القطعيه جواز تزين المرأه لزوجهها، بل كونها من الأمور المستحبه. و مقتضى ما دل على حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالأمور المذكوره للزوج،

و يتساقطان، فيرجع الى الأصول العمليه و فيه أنه لو تم ما دل على حرمه الأمور المزبوره فالنسبه بينه و بين ما دل على جواز التزين هو العموم المطلق. فيحكم بجواز التزين مطلقا إلا بالأشياء المذكوره. بيان ذلك:

أن المذكور في الروايات و إن كان هو جواز تزين الزوجه لزوجها فقط، و لكننا نقطع بعدم مدخلية الزوجيه في الحكم بحيث لولاها لكان التزين للنساء حراما، بل هو أمر مشروع للنساء كلها، كما عليه السيره القطعيه، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمه الأمور المذكوره في النبوى.

قوله خصوصا مع صرف الإمام للنبوى الوارد في الواصله عن ظاهره.

أقول:

صرف النبوى عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصله و المستوصله بإرادته القياده من الواصله يقتضى حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر المذكوره في النبوى، لاتحاد السياق، دون الكراهه.

نعم لو كان معنى اللعن في الروايه هو مطلق الابعاد الذى يجتمع مع الكراهه لصار مؤيدا لحمل ما عدا الوصل على الكراهه.

قوله نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحه)

. أقول: لا- شبهه أن الوشم لا- يلزم الإيذاء دائما، بل بينهما عموم من وجه، فإنه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير، و قد يتحقق الوشم حيث لا- يتحقق الإيذاء، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفه في اليوم، و قد يجتمعان. و على تقدير الملازمه بينهما فالسيره القطعيه قائمه على جواز الإيذاء إذا كان لمصلحه التزين، كما في ثقب الآذان و الآناف

قوله ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري)

. أقول: التدليس في اللغة «١» عباره عن تلبيس الأمر على الغير، أو كتمان عيب السلعه عن المشتري و

إخفائه عليه بإظهار كما ليس فيها، و أما ما يوجب رغبه المشتري و الخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال، و إلا لحرم تزيين السلعه، لكون ذلك سببا لرغبه المشتري، و لحرم أيضا لبس المرأه الثياب الحمر

(١) في القاموس: التدليس كتمان عيب السلعه عن المشتري. و في المنجد دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٦

و الحضر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه، بداهه كونه سببا لرغبه الخاطبين، و لا نظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه.

تزيين الرجل بما يحرم عليه

إشاره

قوله المسأله الثانيه تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الجريير و الذهب حرام).

أقول: اتفق فقهاءنا و فقهاء العامه [١] و استفاضت الاخبار و من طرقنا «١» و من طرق السنه «٢» على حرمه لبس الرجل الحرير و الذهب إلا في موارد خاصه، و لكن الأخبار خاليه عن حرمه تزيين الرجل بهما، فعقد المسأله بهذا العنوان كما صنعه المصنف (ره) فيه مسامحه واضحه، نعم ورد في بعض الأحاديث «٣»: (لا تختم بالذهب فإنه زينتك في الآخره) و في بعضها الآخر «٤»: (جعل الله الذهب في الدنيا زينه النساء فحرم على الرجال لبسه و الصلاه فيه). و لكن مضافا الى ضعف السند فيهما، أنهما لا تدلان على حرمه تزيين الرجل بالمذهب حتى يشمل النهى غير صورته اللبس أيضا، بل تفريعه «ع» في الروايه الثانيه حرمه لبس الذهب على كونه زينه النساء في الدنيا لا يخلو عن الاشعار بجواز تزيين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

[١] في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعيه قالوا: يحرم على الرجال لباس الحرير، فلا يجوز للرجال

أن يجلسوا على الحرير ولا- أن يستندوا اليه من غير حائل، و يحرم ستر الجدران به في أيام الفرح و الزينه إلا لعذر، و الحنابله قالوا: بحرمه استعمال الحرير مطلقا و لو كان بطانه لغيره، و مثل الرجل الخنثى و كذلك الصبي و المجنون فيحرم الباسهما الحرير.

و في ص ١٢ الحنفية قالوا: يحرم على الرجال لبس الحرير إلا لضروره. و في ص ١٣ المالكيه قالوا: يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير و في الصغار خلاف.

و في ص ١٤ يحرم على الرجل و المرأه استعمال الذهب و الفضه.

(١) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦. و باب ٢٣ الخواتيم من التجميل ص ٢١٠. و ج ١١ الوافى باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣. و باب ١٧٦ أجناس اللباس من التجميل ص ٩٨. و ج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاه الرجل فى الحرير. و باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلى.

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقى ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤.

(٣) ضعيفه لغالب بن عثمان. راجع أبواب الخواتيم المتقدمه من كا و الوافى و ثل.

(٤) مرسله. راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل المذهب من لباس المصلى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٧

و قد يقال: إن عنوان التزين بالذهب و الفضه و إن لم يذكر فى الاخبار، إلا أن لبس الحرير و الذهب يلازم التزين بهما، فالنهي عن لبسهما يلازم النهى عن التزين بهما.

و فيه أنها دعوى جزافيه، لمنع الملازمه، بل بين العنوانين عموم من وجه. فان التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس، كما إذا جعلت أزرار الثوب من الذهب، أو من الحرير، و كما إذا

خيطة بهما الثوب، كما تتعارف خياطه الفراء بالحريير والديباج، و كما إذا صاغ الإنسان أسنانه من الذهب، و قد يصدق اللبس و لا يصدق التزين، كلبس الحريير و الذهب تحت سائر الألبسه، و تختم الرجل بالذهب للتجربه و الامتحان، و قد يجتمع العنوانان، و تفصيل الكلام فى البحث عن لباس المصلى فى كتاب الصلاة.

و من هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه فى العروه فى المسأله ٢٢ من مسائل الباس المصلى قال: (نعم إذا كان زنجير الساعه من الذهب و علقه على رقبتة أو وضعه فى جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لانه تزين بالذهب و لا تصلح الصلاة فيه أيضا).

تشبه الرجل بالمرأه و تشبه المرأه بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأه و بالعكس أولاً: بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسه، و تلبس المرأه ما يختص بالرجل منها، كالمنطقه و العمامه و نحوهما، و لا ريب ان ذلك يختلف باختلاف العادات؟.

فقول: إنه ورد النهى عن التشبه فى الاخبار المتظافره [١] و لعن الله و رسوله المتشبهين

[١] فى ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكتذب به ص ٥٦١ عن جابر عن أبى جعفر «ع» قال: قال رسول الله (ص) فى حديث: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، الحديث. ضعيفه لعمر و بن شمر.

و فى ج ٣ المستدرك ص ٤٥٥ عن الطبرسى فى مجمع البيان عن أبى أمامه عن النبى (ص) قال: اربع لعنهم الله عن فوق عرشه و أمنت عليه الملائكه: الرجل و تشبه بالنساء و قد خلقه الله ذكراً، و المرأه تشبه بالرجال و قد خلقها الله أنثى مرسله.

و فى ج ١ المستدرك ص ٢٠٨ عن الصدوق عن

جابر بن يزيد الجعفي قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر «ع» يقول: لا يجوز للمرأة ان تشبه بالرجال. ضعيفه لجعفر بن محمد بن عماره و لأبيه.

و عن المفيد عن عروه بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال: دخلت على فاطمه بنت علي بن أبي طالب و هي عجوزه كبيره و في عنقها خرز و في يدها مسكتان فقالت: يكره للنساء-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٨

من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، و لكن هذه الاخبار كلها ضعيفه السند، فلا تصلح دليلا للقول بالحرمة. و مع الإغضاء عن ذلك فلا- دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس، لان التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه أو التشبه في الطبيعه، كتأثت الرجل و تذكره المرأة، أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعه و التشبه في اللباس.

أما الأول فبيدهى البطلان، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة، كالغزل و غسل الثوب و تنظيف البيت و الكنس و نحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العاده، و حرمة اشتغال المرأة بشغل الرجال، كالاختطاب و الاصطياد و السقى و الزرع و الحصد و نحوها، مع انه لم يلتزم به احد، بل و لا يمكن الالتزام به.

و اما الثالث فلا يمكن أخذه كذلك، إذ لا جامع بين التشبه في اللباس و التشبه في الطبيعه فلا يكون امرا مضبوطا، فيتعين الثاني، و يكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأثت الرجل باللواط، و تذكر المرأة بالسحق، و هو الظاهر من لفظ التشبه في المقام.

و يؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على المخنثين و المساحقات في جملة روايات من الخاصه [١]

أن يتشبهن بالرجال، الخبر. مجهول لعروه و

لغيره.

عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد «ع»: إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلى ان يتشبهن بالرجال و لعن من فعل ذلك منهن. مرسله.

و عن فقه الرضا «ع»: قد لعن رسول الله (ص) سبعة: المتشبهه من النساء بالرجل و الرجال بالنساء. ضعيفه.

[١] فى ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء و النساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢. و ج ٣ ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من أبواب النكاح المحرم ص ٤٢ عن الصدوق فى العلل عن زيد بن على عن آبائه عن على «ع» إنه رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله «ص» فقال: اخرج من مسجد رسول الله يا لعنه رسول الله ثم قال على «ع»: سمعت رسول الله يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال. ضعيفه لحسين بن علوان.

و فى حديث آخر: أخرجوهم من بيوتكم فإنهم أفذر شىء. مرسله. و فى ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٢٤ عن ابن عباس: أخرجوهم من بيوتكم.

و بهذا الاسناد عن على «ع» قال: كنت مع رسول الله (ص) جالسا فى المسجد حتى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٠٩

و طرق العامه [١] و لكنها ضعيفه السند.

و قد اتضح مما تلوناه بطلان ما ادعاه المحقق الايروانى من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه فى كل شىء، و دعوى انصرافه الى التشبه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه، لا ما هو مختص به بالجعل كاللباس فى حيز المنع، بل كون المساحقه من تشبه الأثنى بالمذكر ممنوع، بل التخث أيضا ليس تشبها بالأثنى). و كذلك ما فى حاشيه السيد من: (عدم اختصاص النبوى بالتشبه فى

التأنت و التذكر، لإمكان شموله للتشبه في اللباس أيضا).

و العجب من المحقق الايروانى حيث قال فى توجيه روايه العامل: (لعل الرجل الذى أخرجه على «ع» من المسجد كان متزينا بزينه النساء كما هو الشائع فى شبان عصرنا و كان هو المراد من التأنت، لا التخث) و هو أعرف بمقاله.

- أتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله الى الأرض يسترجع ثم قال: مثل هؤلاء فى أمتى! انه لم يكن مثل هؤلاء فى أمه إلا عذبت قبل الساعه. ضعيفه للحسين بن علوان.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ عن الجعفریات عن أبى هريره قال: لعن رسول الله (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء و المترجلات من النساء المتشبهات بالرجال، الحديث. ضعيف لأبى هريره و غيره.

و فى ج ٢ كا باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من أبواب النكاح ص ٧٢. و ج ٣ ثل باب ٢٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣. و ج ٩ الوافى باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبى خديجه عن أبى عبد الله «ع» قال: لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال، قال: و هم المخنثون و اللاتى ينكحن بعضهن بعضا. مجهوله لأبى خديجه و غيره. و قال فى ثل بعد نقل الروايه: (و رواه البرقى فى المحاسن) و عليه فلا بأس بالعمل بها.

و فى ج ٢ كا باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٢٣. و ج ٩ الوافى باب السحق من الحدود ص ٣٨. و الباب ٢٤ المذكور من ج ٣ ثل ص ٤٤. عن أبى عبد الله فى الراكبه و المركوبه قال: و فيهن قال رسول الله

(ص): لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء و المتشبهين من الرجال بالنساء. مجهوله للحسين بن زياد و يعقوب بن جعفر.

[١] فى ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٢٤ عن أبى هريره أتى بمخنث قد خشب يديه و رجليه بالحنا، فقال النبى (ص): ما بال هذا؟ فقيل: يا رسول الله يتشبه بالنساء، فأمر به فنفى إلى النقيع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٠

ثم إنه قد ورد فى بعض الأحاديث [١] النهى عن التشبه فى اللباس، كروايه سماعه فى الرجل يجر ثيابه (قال: إني لأكره أن يتشبه بالنساء). و فى روايه اخرى: كان رسول الله ينهاى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها. فإنه يستفاد منهما تحريم التشبه فى اللباس.

و فيه أنه ليس المراد من التشبه فى الروايتين مجرد لبس كل من الرجل و المرأه لباس الآخر، و إلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعى كبرد و نحوه، بل الظاهر من التشبه فى اللباس المذكور فى الروايتين هو أن يتزيب كل من الرجل و المرأه بزى الآخر، كالمطربات اللاتى أخذن زى الرجال، و المطربين المدين أخذوا زى النساء، و من البديهي أنه من المحرمات فى الشريعة، بل من أخبث الخبائث و أشد الجرائم و أكبر الكبائر.

على ان المراد فى الروايه الأولى هى الكراهه، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات فى الشريعة المقدسه.

و قد تجلى مما ذكرناه أنه لا شك فى جواز لبس الرجل لباس المرأه لإظهار الحزن، و تجسم قضيه الطف، و إقامة التعزیه لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام، و توهم حرمة لاخبار النهى عن التشبه ناشئ من الوسوس الشيطانيه، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه.

و قد علم مما تقدم

أيضاً أنه لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه و صدقه، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم و الالتفات، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإعانة، على أنه قد أطلق التشبه في الاخبار، على جر الثوب و التخث و المساحقه مع أنه لا يصدر شىء منها بقصد التشبه، و دعوى أن التشبه من التفعّل الذى لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافيه، لصدقه بدون القصد كثيراً.

قوله و فيها خصوصاً الأولى بقرينه المورد ظهور في الكراهه.

أقول: قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحمل ما ورد في التشبه في اللباس على الكراهه، بدعوى ظهوره فيها، إذ لا نعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله «ع» في روايه سماعه في رجل يجر ثيابه: (إنى لأكره أن يتشبه بالنساء) و من الواضح جداً أن الكراهه المذكوره في الروايات أعم من

[١] في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨ عن الحسن الطبرسى في مكارم الأخلاق عن سماعه في عن أبي عبد الله و أبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه؟ قال: إنى لأكره أن يتشبه بالنساء. مرسله.

و عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال: كان رسول الله (ص) يجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١١

الكراهه الاصطلاحيه.

على أن روايه الصادق «ع» عن آبائه عن رسول الله (ص) إنه (كان يجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها). كالصريحه في الحرمة، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهه الاصطلاحيه.

قوله ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين إلخ.

أقول: اختلفوا في الخنثى هل

هو من صنف الرجال، أو من صنف الإناث، أو هو طبيعه ثالثه تقابل كلا من الصنفين على أقوال؟ قد ذكرت في محلها، و ما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة) مبنى على كونه داخلا تحت أحد العنوانين «الذكر و الأنثى» و إلا فأصالة البراءه بالنسبه إلى التكاليف المختصه بهما محكمه.

قوله و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمه التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورته علم المتشبهه.

أقول: لا- إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضا، فهو موجود في الخنثى

التشيب بالمرأه الأجنبية

إشاره

قوله المسأله الثالثه: التشيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه و هى كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار حبها بالشعر حرام.

أقول: لا شبهه فى حرمه ذكر الأجنبية و التشيب بها، كحرمه ذكر الغلمان و التشيب بهم بالشعر و غيره إذا كان التشيب لتمنى الحرام و ترجى الوصول إلى المعاصى و الفواحش، كالزنا و اللواط و نحوهما، فان ذلك هتك لاحكام الشارع، و جرأه على معصيته، و من هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء، و لا يفرق فى ذلك بين كون المذكوره مؤمنه أو كافره، و على كل حال فحرمه ذلك ليس من جهه التشيب.

و أما التشيب بالمعنى الذى ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد مع القيود التى اعتبرها المصنف فى حرمته خلاف، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمه، و ذهب بعض آخر الى الجواز، و ذهب جمع من العامه إلى حرمه مطلق التشيب [١].

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢. بعد أن حكم بإباحه الغناء قال: فلا يحل التغنى

بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأه معينه باقيه على قيد الحياه، لأن ذلك يهيج الشهوه إليها و يبعث على الافتتان بها. و مثلها في ذلك الغلام الأمرد.

و في ص ٤٣ عن الغزالي: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان في-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٢

و قد استدل القائلون بالحرمة بوجوه، الوجه الأول: أن التشبيب هتك للمشيب بها و إهانه لها، فيكون حراما.

و فيه أولا: لو سلمنا كون التشبيب هتكا لها فان ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنه المعروفه المحترمه، فإنه لا فرق في حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم و غير المحرم، و الزوجه و غير الزوجه، و المخطوبه و غير المخطوبه، فإن هتك جميعها حرام عقلا و شرعا و أيضا لا فرق في الشعر بين الإنشاء و الإنشاد.

و ثانيا: أن النسبه بين عنواني الإهانه و التشبيب هي العموم من وجه، فان الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأه أجنبيه في حال الخلوه بحيث لا- يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك، أو يكون التوصيف و إظهار محاسنها و ذكر جمالها مطلوبا، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعظم و الملووك ليخطب منهن واحده، فهل يقوم أحد أن توصيفها بالجمال و الكمال و الأدب و الأخلاق حرام؟؟ و كثيرا ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب، و قد يجتمعان، و عليه فلا ملازمه بينهما دائما.

و ثالثا: أن كلامنا في المقام في حرمة التشبيب بعنوانه الأولى، فإثبات حرمة لعنوان آخر عرضي- كعنوان الهتك أو الإهانه أو غيرهما- خروج عن محل الكلام.

الوجه الثاني: أنه إيذاء للمشيب بها، و هو حرام.

و فيه أنه

لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهرا إذا كان الفعل سائغا في نفسه، و لم يقصد العامل أذيه الغير من فعله. و إلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير و إن كان الفعل في نفسه مباحا أو مستحبا أو واجبا، كتأذى بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجاره و التعليم و التعلم و العباده و نحوها، و كثيرا ما يتأذى بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجاره، و يتأذى الجار بعلو جدار جاره أو من كثره أمواله، مع أن أحدا لا يتفوه بحرمة ذلك.

على أن النسبه بين التشيب و الإيذاء أيضا عموم من وجه، إذ قد يتحقق التشيب و لا يتحقق الإيذاء كالتشيب بالمتبرجات، و قد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشيب، و هو واضح، و قد يجتمعان.

- الأوصاف. و عن الحنفية: التغنى المحرم ما كان مشتملا على ألفاظ لا- تحل كوصف الغلمان. و المرأه المعينه التي على قيد الحياه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٣

ما استدل به على حرمة التشيب و الجواب عنه

قوله و يمكن أن يستدل عليه بما سيجي ء.

أقول: بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمه، و اعترف بعدم نهوضها لإثبات حرمة التشيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضيه:

الوجه الأول: أن التشيب من اللهو و الباطل، فيكون حراما، لما سيأتى من دلالة جمله من الآيات و الروايات على حرمتها.

و فيه أن هذه الدعوى ممنوعه صغرى و كبرى: أما الوجه في منع الصغرى فلانه لا دليل على كون التشيب من اللهو و الباطل، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشب به على المطالب الراقية و المدائح العاليه المطلوبه للعقلاء خصوصا إذا كان شعرا كما هو مورد البحث.

و أما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل

بها مطلقا، لان اللهو و الباطل لو كان على إطلاقهما من المحرمات لزم القول بحرمه كل ما فى العالم، فان كل ما أشغل عن ذكر الله- و ذكر الرسول و ذكر القيامة و ذكر النار و الجنة و الحور و القصور- لهو و باطل، و قد نطق بذلك القرآن الكريم أيضا فى آيات عديده [١] و سيأتى من المصنف الاعتراف بعدم حرمه اللهو إلا على نحو الموجه الجزئيه.

الوجه الثانى: أنه ورد النهى فى الكتاب العزيز [٢] عن الفحشاء و المنكر، و منهما التشبيب فيكون حراما.

و فيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء و المنكر، على ان هذا الوجه، مع الوجه السابق، و سائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لدلت عليها مطلقا، سواء أ كان بالشعر أم بغيره و سواء أ كان التشبيب بأثى أم بذكر، و سواء أ كانت الأثى مؤمنة أم غير مؤمنة، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر.

[١] كقوله تعالى فى سورة الانعام، آيه: ٣٢ (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

و قوله تعالى فى سورة العنكبوت، آيه: ٦٤ (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ).

و قوله فى سورة محمد، آيه: ٣٨ (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ). و فى سورة الحديد، آيه ١٩ (اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

[٢] فى سورة النحل آيه: ٩٢ قوله تعالى: (وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ).

و غيرها من الآيات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٤

و يضاف الى ذلك ان النسبه بين التشبيب و بين تلك العناوين المحرمه هى العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشبيب دائما، مع ان الكلام فى التشبيب بعنوانه الاولى، فحرمة بعنوان اللهو أو الفحشاء

أو غيرهما من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث و محل النزاع.

الوجه الثالث: انه مناف للعفاف الذى اعتبر فى العدالة بمقتضى بعض الروايات [١] و حيث إن العفاف واجب، فيحرم الإخلال به.

و فيه انا نمنع اعتبار أى عفاف فى العدالة، و إنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات، و كون التشيب منها أول الكلام.

الوجه الرابع: الأخبار الداله على حرمة ما يثير الشهوه الى غير الحليله حتى بالأسباب البعيده و هى كثيره قد ذكرت فى مواضع شتى: منها ما دل [٢] على النهى عن النظر إلى الأجنبية لأنه سهم مسموم من سهام إبليس: و النكته فى إطلاق لفظ السهم على النظر هى تأثيره فى قلب الناظر و إيمانه، كتأثير السهم الخارجى فى الغرض، و من هنا أطلق عليه زنا العين كما فى روايه أبى جميله و وجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشيب هو ان النظر الى

[١] فى ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦. عن أبى يعفور قال: قلت لأبى عبد الله: بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال: أن تعرفوه بالستر و العفاف و كف البطن و الفرج و اليد و اللسان، الخبر. صحيح.

[٢] فى ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦. و ج ١٢ الوافى باب ١٣٥ العفه من النكاح ص ١٢٧. و ج ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله «ع» قال: سمعته يقول: النظر سهم من سهام إبليس مسموم و كم من نظره أورثت حسره طويله. ضعيفه لعقبه.

و عن ابن

أبي نجران عمن ذكره عن أبي عبد الله «ع». ويزيد بن حماد وغيره عن أبي جميله عن أبي جعفر و أبي عبد الله «ع» قالاً: ما من أحد إلا- وهو يصيب حظاً من الزنا فرنا العين النظر، الخبر. السند الأول مرسل. والثاني ضعيف لأبي جميله. راجع المصادر المزبوره فى خير عقبه. و فى البابين المذكورين من الوافى و ثل عن الفقيه عن عقبه بن خالد قال: قال أبو عبد الله «ع»: النظر سهم من سهام إبليس مسموم من تركها لله لا لغيره أعقبه الله إيماناً يجد طعمه. ضعيفه لعقبه.

و عن الكاهلى قال: قال أبو عبد الله «ع»: النظره بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٥

الأجنيبات إذا كان سهما مسموما مؤثرا فى هدم الايمان و قلعه عن قلوب الناظرين، فالتشيب أولى بالتحريم، فإن تأثير الكلام أشد من تأثير النظر.

و فيه انك قد عرفت عدم الملازمه بين التشيب و بين سائر العناوين المحرمه، و كذلك فى المقام، إذ قد يكون التشيب مهيجاً للقوه الشهويه. فلا يكون حراماً كالتشيب بالزوجه، و قد يكون التشيب غير مهيج للشهوه كما إذا شبب بإحدى محارمه، و قد يجتمعان فلا ملازمه بينهما.

و منها الأخبار الداله على المنع عن الخلوه بالأجنيبه، و هى كثيره [١] منها قوله «ع» فى

و كفى بها لصاحبها فتنه.

و فى الباب ١٣٥ المذكور من الوافى عن بعض أصحابنا قال: قال أبو عبد الله «ع» إياكم و النظر فإنه سهم من سهام إبليس. مرسله.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعه قال الصادق «ع»: إياكم و النظر الى المحذورات فإنه بذر الشهوات. مرسله.

و عن القطب الراوندى عن النبى

(ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس.

مرسله. الى غير ذلك من الاخبار الكثيره الداله على حرمه النظر إلى الأجنبيه. و على هذا المنهج أحاديث العامه: راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩.

[١] فى ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤. و ج ١٢ الوافى باب ١٣٤ ما لا ينبغى للنساء من النكاح ص ١٢٦. و ج ٣ نل باب ٩٩ عدم جواز خلوه الرجل مع المرأه الأجنبيه من مقدمات النكاح ص ٢٣. عن مسمع عن أبى عبد الله «ع» قال: فيما أخذ رسول الله (ص) من البيعه على النساء ان لا يحتبين و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء.

ضعيفه لسهل و محمد بن الحسن بن شمون.

قال فى الوافى: الاحباء الجمع بين الظهر و الساقين بعمامه و نحوها.

و فى الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ نل عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آبائه «ع» عن رسول الله (ص) قال: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيت فى موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم. ضعيفه لموسى بن إبراهيم.

و عن الحسن الطبرسى فى مكارم الأخلاق عن الصادق «ع» قال: أخذ رسول الله على النساء ان لا ينحن و لا يخمشن و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء مرسله.

خمش الوجه خدشه و لطمه و ضربه و قطع عضوا منه.

و فى ج ٢ نل باب ٣١ ان من استأجر بيتا له باب الى بيت آخر فيه أجنبيه من الإجازات

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٦

روايه مسمع فى قضيه أخذ الرسول ص البيعه على النساء: و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء، و هكذا فى روايه مكارم الأخلاق، و

منها ما فى روايه موسى بن إبراهيم من قوله ع:

من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا- بيت فى موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم، و منها قوله (ع) فى روايه محمد بن الطيار: فان الرجل و المرأه إذا خليا فى بيت كان ثالثهما

- ص ٦٥٠. و الفقيه ص ٢٨٧. و ج ١٢ الوافى باب ١٣٧ النوادر من النكاح. عن محمد ابن الطيار حيث استأجر دارا و فيها باب الى بيت امرأه أجنبيه فسأل ذلك عن أبى عبد الله فقال: تحول منه فان الرجل و المرأه إذا خليا فى بيت كان ثالثهما الشيطان. مرسله.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣. عن الجعفریات عن على «ع» قال: ثلاثه من حفظهن كان مصونا من الشيطان الرجيم و من كل بليه من لم يخل بامرأه لا يملك منها شيئا إلخ.

مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و عن دعائم الإسلام عن على «ع» انه قال: لا يخلو بامرأه رجل فما من رجل خلا بامرأه إلا كان الشيطان ثالثهما. مرسله.

و عنه «ع» انه قال: أخذ رسول الله (ص) البيعه على النساء ان لا ينحن و لا يخمشن و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء. مرسله.

و عن الصدوق فى الخصال عن أبى جعفر «ع» قال: لما دعا نوح ربه على قومه أتاه إبليس فقال: يا نوح إن لك عندى يدا أريد أن اكافيك عليها، الى ان قال: اذكرنى إذا كنت مع امرأه خاليا و ليس معكما احد ضعيفه لعمر و بن شمر.

و عن القطب الراوندى روى ان إبليس قال: لا أغيب عن العبد فى ثلاث مواضع: إذا هم بصدقه و إذا خلا بامرأه و عند الموت مرسله و عنه مرسلا قال إبليس لموسى:

لا تخلون بامرأه غير محرم.

و عن المفيد فى أماليه بإسناده عن رسول الله (ص) قال إبليس لموسى بن عمران: أوصيك بثلاث خصال: يا موسى لا تخل بامرأه و لا تخل بك فإنه لا يخلو رجل بامرأه و لا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون أصحابى. مجهوله لسعدان بن مسلم.

و عن الشيخ ابى المفتوح فى تفسيره عن رسول الله انه قال: لا يخلون رجل بامرأه فإن ثالثهما الشيطان. مرسله.

و فى ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسه أهل المعاصى من الأمر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله: أربعه مفسده للقلوب: الخلوه بالنساء و الاستماع منهن و الأخذ برأيهن.

مجهوله لجهااله أكثر رواتها.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٧

الشيطان. الى غير ذلك من الروايات التى دلت على حرمه الخلوه مع الأجنبيه، ففى بعضها:

لا يخلون رجل بامرأه فإن ثالثهما الشيطان، و فى بعضها: إن الشيطان لا يغيب عن الإنسان فى موضع خلّو الرجال مع امرأه أجنبيه. و على هذا النهج أحاديث العامه «١» فيستفاد من جميعها حرمه خلو الرجل مع امرأه أجنبيه، لأن الشيطان لا يغيب عنه فى هذه الحاله، فيهيج قوته الشهويه ليلقيه الى المهلكه و المضله، و بما أن التشيب بالمرأه الأجنبيه يهيج الشهوه أزيد مما تهيجه الخلوه بها فيكون أولى بالتحريم.

و فيه أنه لا دلالة فى شىء من تلك الأخبار على حرمه الخلوه مع الأجنبيه فضلا عن دلالتها على حرمه التشيب، أما روايتا مسمع و مكارم الأخلاق فالمستفاد منهما حرمه قعود الرجل مع المرأه فى بيت الخلاء، فقد كان من المتعارف فى زمان الجاهليه أنهم يهيئون مكانا لقضاء الحاجه، و يسمونه بيت الخلاء، و يقعد فيه الرجال و النساء و الصبيان، و لا يستتر بعضهم

عن بعض، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر، و لما بعث نبى الرحمة نهى عن ذلك، و أخذ البيعه على النساء أن لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء، على أن الخلوه مع الأجنبيه إذا كانت محرمة فلا تختص بحاله القعود، بل هى محرمة مطلقه و إن كانت بغير قعود.

و يؤيد ما ذكرناه من المعنى أن النهى فى الروائين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء فى الخلاء مطلقا و إن كن من المحارم، و من الواضح أنه لا-مانع من خلوه الرجل مع محارمه، و إن لم يكن للروائين ظهور فيما ادعيانه، فلا ظهور لهما فى حرمه الخلوه أيضا، و لا أقل من الشك، فتسقطان عن الحجية.

على ان من جملة ما أخذ رسول الله (ص) البيعه به على النساء أن لا يزينين، و لعل أخذ البيعه عليهن أن لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء من جهه عدم تحقق الزنا، فان حاله الخلوه مظنه الوقوع على الزنا، و عليه فلا-موضوعيه لعنوان الخلوه بوجه، و الغرض المهم هو النهى عن الزنا، و إنما تعلق بالخلوه لكونها من المقدمات القريبه له.

و يدل على ما ذكرناه أيضا ما ورد فى جملة من الروايات من تعليل النهى عن الخلوه بأن الثالث هو الشيطان، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا-الرجل مع المرأه الأجنبيه فإن الشيطان يكاد أن يوقعهما فى البغى و الزنا، و من هنا ظهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضا بهذه الروايات المشتمله على التعليل المذكور. و قد ذكرنا جميع هذه الروايات فى الحاشيه.

و أما روايه موسى بن إبراهيم فهى خارجه عما نحن فيه، فإنها دلت على حرمه نوم الرجل فى موضع يسمع نفس الامرأه الأجنبيه، و لا

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٩٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٨

بينهما عموم من وجه، كما أن النهى عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما فى بعض الأحاديث «١» لا يدل على حرمه عنوان الخلوه.

ويمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم فى مكان يسمع نفس المرأة الأجنبيه من جهه كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبه للزنا، كما أن النهى عن النوم تحت لحاف واحد كذلك، فان سماع النفس فى الأشخاص العاديه لا يكون إلا مع نومهم فى محل واحد، و من القريب جدا أن هذا يوجب الزنا كثيرا.

بل يمكن أن يقال: إنه لو ورد نص صريح فى النهى عن الخلوه مع الأجنبيه فلا موضوعيه لها أيضا، و إنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبه للزنا، فان أهميه حفظ الاعراض فى نظر الشارع المقدس تقتضى النهى عن الزنا، و عن كل ما يؤدى إليه عرفا.

و أما الروايات المشتمله على أن إبليس لا يغيب عن الإنسان فى مواضع منها موضع خلوه الرجل مع امرأه أجنبيه، فإن المستفاد منها أن الشيطان يقظان فى تلك المواضع يجر الناس الى الحرام، فلا دلالة فيها على المدعى. و على الجملة فلا دليل على حرمه الخلوه بما هى خلوه، و إنما النهى عنها للمقدميه فقط.

و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايات الوارده فى النهى عن الخلوه بالأجنبيه كلها ضعيفه السند و غير منجبره بشىء.

و لو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمه بين حرمه الخلوه و حرمه التشبيب و لو بالفحوى، إذ لا طريق لنا الى العلم بأن ملاك الحرمه فى الخلوه هو إثارة القوه الشهويه

حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها. و من هنا على أنه لا وجه لقياس التشيب على شىء يوجب تهيج القوه الشهويه.

قوله و كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأه حتى يبرد المكان.

أقول: استدل المصنف على حرمه التشيب بفحوى أمور مكروهه: منها ما ورد [١] فى كراهه الجلوس فى

[١] فى ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨. و ج ١٢ الوافى باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩. و الفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠. و ج ٣ نل باب ١٤٤ كراهه الجلوس فى مجلس المرأه من مقدمات النكاح ص ٣٢. عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): إذا جلست المرأه مجلسا فقامت عنه فلا-

(١) راجع ج ٣ نل باب ١٣ تحريم خلوه الرجال بالمرأه تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١. و ج ٢ كا باب ٥ ما يوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧. و ج ٩ الوافى باب المجردين وجدا فى لحاف واحد من الحدود ص ٤٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢١٩

مجلس المرأه حتى يبرد المكان، و منها ما ورد [١] فى رجحان تستر المرأه عن نساء أهل الذمه و منها ما ورد [٢] فى التستر عن الصبى المميز الى غير ذلك من الموارد التى نهى الشارع عنها تنزيها، لكونها موجهه لتهيج الشهوه. فتدل بالفحوى على حرمه التشيب، لكونه أقوى فى إثارة الشهوه.

و لكنها لا نعرف وجهها صحيحا لهذا الاستدلال، إذ لا معنى لإثبات الحرمه لموضوع لثبوت الكراهه لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس. على أننا لا نعلم أن مناط الكراهه فى تلك الأمور هو تهيج الشهوه حتى يلتزم بالحرمه

فيما إذا كان التهييج أشد و أقوى، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي «١»، حيث استدل على الحرمة بکراهه إطعام النجس للبهيمه.

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمه إنما هو لثلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين، و رجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزا في نفسه، كما يظهر من الروايه الداله على ذلك.

قوله و النهى في الكتاب العزيز)

أقول: قد ورد النهى في الكتاب الشريف «٢» عن خضوع النساء بالقول لثلا يطمع الذي في قلبه مَرَضٌ. و عن أن يضربن بأرجلهنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ «٣».

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبه لذات البعل و لذات العده الرجعيه، و التعريض هو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبه في النكاح مع كونه ظاهرا في النكاح، كأن يقول: رب راغب فيك، و حريص عليك،

يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد. ضعيفه للنوفلي.

[١] في ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤. و ج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١. و ج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأه بين يدي اليهوديه من مقدمات النكاح ص ٢٣. عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال: لا ينبغي للمرأه أن تنكشف بين يدي اليهوديه و النصرانيه فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن. صحيحه.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢١٩

[٢] في ج ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الأجنبيه من مقدمات النكاح ص ٣٠. عن السكوني عن أبي عبد

اللّه «ع» قال: سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة؟ قال: إذا كان يحسن يصف فلا. ضعيفه للنوفلى.

(١) ص ١١٧.

(٢) سورة الأحزاب، آيه ٣٢.

(٣) سورة النور، آيه: ٣١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٠

أو انى راغب فيك، أو أنت على كريمه، أو عزيزه، أو إن الله لسائق إليك خيرا، أو رزقا، أو نحو ذلك.

قوله سواء علم السامع إجمالا بقصد معينه أم لا ففيه إشكال.

أقول: إذا ثبت حرمة التشبيب و حرمة سماعه فلا- يحرم سماعه إذا كان المشبب بها امرأه غير معينه، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الأمور.

قوله و فيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمه للتحريم.

أقول: قد عرفت عدم دلالة شىء من الوجوه المتقدمه على حرمة التشبيب. و لو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأه مبهمه أو خياليه إلا إذا كان مرجعه إلى تمنى الحرام. و قد عرفت أنه خارج عما نحن فيه.

قوله أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال.

أقول: التشبيب بالغلام إن كان داخلا فى عنوان تمنى الحرام فلا ريب فى حرمة، لكونه جرأه على حرمة المولى كما تقدم و إلا فلا وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال. بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا. و لذا يجوز مداح الأبطال و الشجعان، و مدح الشبان بتشبيهم بالقمر و النجوم، و لا شبهه فى صدق التشبيب عليه لغه [١] و عرفا.

قوله لأنه فحش محض.

أقول: لا- شبهه فى حرمة الفحش و السب كما سيأتى، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولى الذى هو محل الكلام فى المقام.

حرمة التصوير

إشارة

قوله المسأله الرابعه تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصوره مجسمه بلا خلاف.

أقول: لا خلاف

[١] فى أقرب الموارد: تشيبب الشاعر بفلاانه قال فيها: النسب و وصف محاسنها.

[٢] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكيه: إنما يحرم التصوير بشروط أربعة:

أحدها: أن تكون الصورة لحيوان. ثانيها: أن تكون مجسده و قيدها بعضهم بكونها من ماده تبقى و إلا- فلا- تحرم، و فى غير السجده خلاف، فذهب بعضهم إلى الإباحه مطلقا، و بعضهم يرى إباحتها إذا كانت على الثياب و البسط. ثالثها: أن تكون كامله الأعضاء رابعها: أن يكون لها ظل.

و عن الشافعيه: يجوز تصوير غير الحيوان. و أما الحيوان فإنه لا يحل تصويره.

و بعد التصوير إن كانت الصورة مجسده فلا يحل التفرج عليها إلا إذا كانت ناقصه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢١

ففى المستند «١» ادعى الإجماع على حرمه على الصور لذوات الأرواح إذا كانت الصورة مجسده، و ذكر الخلاف فى غير هذا القسم.

و فى المختلف «٢»: (مسأله: قال ابن براج: يحرم التماثيل المجسده و غير المجسده، و قال ابن إدريس: و سائر التماثيل و الصور ذوات الأرواح مجسده كانت أو غيرها. و أبو الصلاح قال: يحرم التماثيل و أطلق). و عن المحقق الثانى إنه قسم التصوير إلى أربعة أقسام، و قال: أحدها محرم إجماعا، و هو عمل الصور المجسده لذوات الأرواح، و باقى الأقسام مختلف فيها.

فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال فى حرمه التصوير أربعة، الأول: أن التصوير حرام إذا كانت الصورة مجسده لذى روح، و هذا مما لا خلاف فى حرمة بين الأصحاب، بل ادعى عليه الإجماع.

الثانى: أن تصوير ذوات الأرواح حرام سواء كانت الصورة مجسده أم غير مجسده، و قد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب إليه الحلّى

و القاضى و غيرهما من الأصحاب.

الثالث: حرمة التصاوير مطلقا إذا كانت مجسمة. الرابع: القول بحرمتها على وجه الإطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها، و سواء كانت لذوات الأرواح أم غيرها، و القولان الأخيران و إن كانا أيضا مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار إليه النراقى و المحقق الثانى: إلا أنا لم نجد قائلا بهما عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبائر.

و كيف كان فالمهم فى المقام هو التكلم فى مدرك الأقوال، فنقول: الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة [١]

- و غيره المجسده لا- يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار. و يجوز التفرج على خيال الظل «السينما» و يستثنى من المذكورات لعب البنات.

و عن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان، و أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا إذا كان موضوعا على ثوب يفرش.

و عن الحنفية: تصوير غير الحيوان جائز، أما تصوير الحيوان فإنه لا يحل إلا إذا كان على بساط مفروش أو كانت الصورة ناقصه.

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ عن محمد بن مسلم عن على «ع» قال: إياكم و عمل. الصور إلخ. ضعيفه لقاسم بن يحيى.

(١) ج ١ ص ٣٣٧.

(٢) ج ٢ ص ١٦٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٢

و من طرق العامه «١» حرمة التصاوير مطلقا و لو كانت لغير ذوات الأرواح. و لم تكن مجسمة، كقول على «ع»: (إياكم و عمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة) و كالنبوى

و عن الحضرمى عن أبى عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل، ضعيفه لعبد الله بن طلحه. و لأن كتاب الحضرمى لم يثبت اعتباره.

و عن القطب الراوندى: من صور التماثيل فقد ضاد الله. مرسله.

و عن الشهيد فى

المنيه عن النبي (ص) إنه قال: أشد الناس عذابا يوم القيامة مصور يصور التماثيل. مرسله.

و فى ج ٢ كا ص ٢٢٦. و ج ١١ الوافى ص ١٠٧. و ج ١ نل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧. عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): أتانى جبرئيل و قال: يا محمد إن ربك يقرؤك السلام و ينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل.

ضعيفه لقاسم بن محمد الجوهري، و على بن أبى حمزه. التزويق التزيين و التحسين.

و فى ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠. و ج ١٣ الوافى باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣. و ج ١ نل الباب ٣ المذكور عن الأصبع بن نباته قال: قال أمير المؤمنين «ع»:

من جدد قبرا أو مثل مثلا فقد خرج عن الإسلام. ضعيفه لأبى جارود. الى غير ذلك من المطلقات.

قال فى التهذيب و حاصله. انه اختلف أصحابنا فى روايه هذا الخبر و تأويله على وجوه:

فقال محمد بن الحسن الصفار: من جد بالجم، لا غير، فمعناه: انه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندراس و إن جاز تعميره أولا. و قال سعد بن عبد الله: من حدد قبرا بالحاء غير المعجمه يعنى به من سنم قبرا. و قال أحمد البرقى: إنما هو من جدث قبرا بالجم و الثاء، و لم يفسر ما معناه. إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر (الذى دفن فيه الميت) قبرا للإنسان آخر لأن الجدث هو القبر. و قال محمد بن على بن الحسين: إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد ابن عبد الله فى

معنى التحديد، إلا ان جميع المعانى المذكوره داخل فى معنى الحديث. و قال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول: إن الخير بالخاء و الدالين، و ذلك مأخوذ من الخد بمعنى الشق، يقال: خدت الأرض خدا: أى شقتها.

و فى الوافى عن الفقيه: (و الذى أقوله فى قوله «ع»: من مثل مثالا، إنه يعنى من أبدع بدعه و دعا إليها، أو وضع ديننا فقد خرج عن الإسلام).

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقى ص ٢٤٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٣

المذكور فى سنن البيهقى: (إن أشد الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون).

و لكن لا بد من تقييد هذه المطلقات بما دل [١] على جواز التصوير لغيرها ذوات الأرواح و عليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح. و يحكم بجواز التصوير لغيرها سواء كانت الصورة مجسمه أم غير مجسمه، و هو الموافق للأصل و الإطلاقات و العمومات من الآيات و الروايات الواردة فى طلب الرزق و جواز الاكتساب بأى كيفية كان إلا ما خرج بالدليل.

و يضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكوره بأجمعها ضعيفه السند و غير منجره بشىء.

على ان مقتضى السيره القطعيه المستمره إلى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير ذوات الأرواح، و لم نر و لم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار و الفواكه و الجبال و البحار و الشطوط و الحدائق، بل السيره المذكوره ثابتة فى تعلم بعض الأشياء، خصوصا فى بعض العلوم الرياضيه حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى بعض الأحاديث [٢] من ان رسول الله (ص) بعث عليا (ع)

[١] فى ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من أبواب التجمل ص ٢٢٤. و ج ١١ الوافى

باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجمل ص ١٠٧. و ج ٢ ثل باب ١٢٢. تحريم عمل الصور المجسمه مما يكتسب به ص ٥٦٤. و ج ١
ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧. عن ابى العباس البقباق عن ابى عبد الله «ع» فى قول
الله عز و جل: يَعْْمَلُونَ لَهُ مِمَّا يُشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ؟ فقال: و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه. و
موثقه لابان بن عثمان.

و فى الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ثل عن زراره عن أبى جعفر «ع» قال: لا بأس بتمائيل الشجر. صحيحه.

و عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟

فقال: لا- بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان. صحيحه. أقول: يحتمل قريبا ان يكون السؤال فى هذه الروايه عن اقتناء الصور و
إبقائها. و سيأتى التعرض لذلك. و فى أحاديث العامه أيضا ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح. راجع ج ٧ سنن
البيهقى ص ٢٧٠.

[٢] فى ج ٢ كا ص ٢٢٦، و الباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل. و ج ١١ الوافى ص ١٠٨ و ج ١٤ البحار ص ٧١٧: عن عبد الله بن
ميمون الأسود القداح عن ابى عبد الله «ع» قال:

قال أمير المؤمنين (ع): بعثنى رسول الله فى هدم القبور و كسر الصور، ضعيفه لسهل.

و عن السكونى عن ابى عبد الله «ع» قال: قال أمير المؤمنين (ع): بعثنى رسول الله الى المدينة فقال: لا تدع صوره إلا محوتها و
لا قبرا إلا سويته و لا كلبا إلا قتلته، ضعيفه للنوفلى

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

فى هدم القبور و كسر الصور، و أيضا قال له: لا تدع صورته إلا محوتها. فإنه ليس من المعهود ان عليا (ع) كسر الصور التى لغير ذوات الأرواح، و ان رسول الله (ص) أمره أيضا على ذلك.

و يضاف الى ما ذكرناه ان الصورة فى اللغة [١] و إن كانت مساوقة للشكل و شامله لصور ذوات الأرواح و غيرها، إلا ان المراد بها فى المقام صور ذوات الأرواح فقط، لما ورد فى جملة من الروايات التى سنذكرها: ان من صور صورته كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها و ليس بنافخ.

و من الواضح ان الأمر بالنفخ و لو كان تعجيزا إنما يمكن إذا كان المورد قابلا لذلك، و لا شبهه ان نفس الأشجار و الأحجار و البحار و الشطوط و نحوها غير قابله للنفخ فضلا عن صورها، فان عدم القدره على النفخ فيها ليس من جهه عجز الفاعل فقط، بل لعدم قابليه المورد.

و اما القول الثانى - أعنى حرمه تصوير الصور لذى الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين [٢] التى تقدمت الإشارة إليها،

[١] فى أقرب الموارد: شكل الشئ ء صورته. و فيه أيضا: صورته تصويرا جعل له صورته و شكلا. و هكذا فى المنجد و غيره.

[٢] فى ج ٢ كا ص ٢٢٦. و ج ١١ الوافى ص ١٠٨ و الباب ٣ المزبور من ج ١ ثل ص ٣١٧: عن ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله (ع) قال: من مثل تمثالا كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح. و مرسله.

و عن الحسين بن المنذر قال: قال: أبو عبد الله (ع) قال: ثلاثه معذبون يوم

القيامه، الى ان قال: و رجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها و ليس بنافخ. ضعيفه للحسين.

و فى الباب ٣ المذكور من ج ١ ثل عن سعد عن ابى جعفر (ع): إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، هم المصورون و يكلفون يوم القيامه ان ينفخوا فيها الروح. ضعيفه لسعد و ابى جميله المفضل بن صالح الأسدى.

و فى ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ فى حديث المناهى قال: نهى رسول الله (ص) عن التصاوير و قال: من صور صورته كلفه الله تعالى يوم القيامه أن ينفخ فيها و ليس بنافخ الى أن قال: و نهى ان ينقش شىء من الحيوان على الخاتم. ضعيفه لشعيب بن واقد.

و عن الخصال عن ابن عباس قال: قال رسول الله (ص) من صور صورته عذب-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٥

فإنه قد ذكر فيها أن من صور صورته يعذب يوم القيامه، و يكلف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ، و فى بعضها «١»: (أحيوا ما خلقتكم). و لكنها مع كثرتها ضعيفه السند. و غير منجره بشىء، فلا تكون صالحه للاستناد إليها فى الحكم الشرعى.

و يضاف الى ما ذكرناه ما تقدم فى الحاشيه من الروايات الداله على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح، كصحيحه البقباق عن أبى عبد الله (ع): (فى قول الله يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلٍ؟ فقال: و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه).

فان ذكر الرجال و النساء فيها من باب المثال، و يدل على ذلك من الروايه قوله (ع) (و لكنها الشجر و شبهه). و غيرها من الروايات المعتمده.

ما استدل به على اختصاص الحرمة بالصور المجسمه

اشاره

و قد يقال: إن التحريم

مختص بالصور المجسمه لوجوه قد أشار الى جملة منها فى متاجر الجواهر:

الوجه الأول: أن الأخبار المشتمله على نفخ الروح ظاهره فى ذلك،

فان الظاهر منها أن الصوره التى صنعها المصور جامعه لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح، وهذا إنما يكون فى الصوره إذا كانت مجسمه، و واجده للجهه و الهيكل، و مشتمله على الأبعاد الثلاثه، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح فى النقوش الخاليه عن الجسم، فإن الأمر بالنفخ لا- يكون إلا- فى محل قابل له، و الصور المنقوشه على الألواح و الأوراق و نحوهما غير قابله لذلك، لاستحاله انقلاب العرض الى الجوهر. و دعوى إرادته تجسيم النقش مقدمه للنفخ ثم النفع فيه خلاف الظاهر من الروايات.

و أجاب عنه المصنف بوجهين، الأول:

و كلف ان ينفخ فيها و ليس بفاعل. مجهوله لعكرمه و غيره.

و فى روايه أخرى عن أبى عبد الله (ع): من صور صوره من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها و ليس بنافخ فيها. مجهوله لمحمد بن مروان الكلبي. و على هذا النهج أحاديث العامه. راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩.

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧. و ج ٧ سنن البيهقي ص ١٦٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٦

(أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظه محله، بل بدونها، كما فى أمر الإمام (ع) [١] الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفه).

و فيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها، و أما أمر الإمام (ع) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتى الجواب عنه.

الثانى: أن النفخ إنما هو (بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقه أجزاء لطيفه من الصبغ، و الحاصل: أن مثل هذا لا يعد قرينه عرفاً على تخصيص الصوره

بالمجسمه).

و هذا الجواب متين، و بيان ذلك: أنه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ فى النقوش الخاليه عن الجسم التى هى ليست إلا أعراضا صرفه، فإنه لا مناص عن الاشكال المذكور، و هو واضح. و إذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظه لون النقش، و أجزاء الصبغ اللطيفه فهو متين، إذ النفخ حيثئذ إنما هو فى الأجزاء الصغار، و لا ريب فى قابليتها للنفخ لتكون حيوانا، و لا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر. و عليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمه (أعنى الأخبار المشتمله على نفخ الروح) لصور ذى الروح مطلقا و إن كانت غير مجسمه. و لكن قد عرفت أنها ضعيفه السند.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه ففى ما دل على حرمه تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقا غنى و كفايه كما عرفت.

و يضاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التى دلت على حرمه التصوير، فان الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذى الروح، فيبقى الباقي تحتها. و لكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفه السند.

و من هنا يعلم أنه لا استحاله فى صيروره الصوره الأسيديه المنقوشه على البساط أسدا

[١] فى ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن على بن يقطين قال: استدعى الرشيد رجلا- يبطل به أمر أبى الحسن موسى بن جعفر (ع) و يقطعه و يخجله فى المجلس فانتدب له رجل معزم فلما أحضرت المائده عمل ناموسا على الخبز فكان كلما رام خادم أبى الحسن (ع) تناول رغيفا من الخبز طار من بين يديه و استقر هارون الفرح و الضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه

الى أسد مصور على بعض الستور فقال: يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترت ذلك المعزم فخر هارون و ندمائه على وجوههم مغشيا عليهم و طارت عقولهم خوفا من هول ما رأوه، الخبر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٧

حقيقيا و حيوانا مفترسا بأمر الإمام (ع)، غاية الأمر أنه من الأمور الخارقة للعادة، لكونه إعجازا منه (ع)، و قد حققنا في مبحث الإعجاز من مقدمه التفسير أن الإعجاز لا بد و أن يكون خارجا عن النواميس الطبيعيه، و خارقا للعادة.

و توضيح ذلك أن الخلق و الإيجاد على قسمين، الأول: أن يكون بحسب المقدمات الإعداديه و النواميس الطبيعيه، فإنه تعالى و إن كان قادرا على خلق العوالم بمجرد الإراده التكوينيّه، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي، و طى المراتب المختلفه بلبس الصور و خلعها حتى تصل الى المقصد الأقصى و الغايه القصوى.

مثلا- إذا تعلق المشيه الإلهيه بخلق الإنسان بحسب المقدمات الإعداديه و السير الطبيعي جعل الله موادة الأصلية في كمون الأغذيه فيا كلها البشر فتحللها القوى المكونه فيه الى أن تصل الى حد المنويه، ثم يستقر المنى في الرحم، فيكون دما ثم علقه ثم مضغه ثم لحما ثم عظما ثم إنسانا، و هذا هو الخلق بالنوانيس الطبيعيه. و كذلك الحال في سائر المخلوقات.

الثاني: أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعيه، بل أمرا دفعيا و خارقا للعادة، و تكون المقدمات الطبيعيه كلها مطويه فيه، كجعل الحبوب أشجارا و زروعا، و الأحجار لؤلؤا و يواقيتا دفعه واحده، و يسمى ذلك بالإعجاز، و هذا من المواهب الإلهيه التي خص الله بها أنبياءه و رسله (ص) و الأئمه الطاهرين

(ع). و صيروره الصوره الاسديه حيوانا مفترسا بأمر الإمام (ع) من القبيل الثاني.

الوجه الثاني: ما ذكره في متاجر الجواهر،

و هو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاه من أنه لا بأس إذا غير رؤوسها [١] و في آخر [٢] قطعت و في ثالث [٣])

[١] في ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨.

و ج ١١ الوافي ص ١٠٨. و ج ٢ كا ص ٢٢٦. عن زراره عن أبي جعفر (ع) قال:

لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

[٢] في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠.

و ج ٢ كا ص ٢٢٦. و ج ٥ الوافي ص ٧٣ عن علي بن جعفر عن أبي الحسن (ع) قال: سألت عن الدار و الحجره فيها التماثيل أ يصلي فيها؟؟ فقال: لا تصل و فيها شيء يستقبلك إلا أن لا تجديدا فتقطع رؤوسها و إلا فلا تصل فيها. صحيحه.

[٣] في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ثل ص ٣٠٠. عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (ع) قال: سألت عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل يصلي فيه؟ فقال:-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٨

كسرت نوع إشعار بالتجسم).

و فيه أولا: أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمه إلا في روايه قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل و تلتخ رؤوس التصاوير) و هي ضعيفه السند، و الوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمه، فكذلك يصدق في غيرها.

و ثانيا: أن الكلام

فى المقام فى عمل الصور، و هو لا ىرتبط بالصلاه فى بىء فىه تماثل، بل الصلاه فىه كالصلاه فى الموارد المكروهه.

الوجه الثالث: ما فى الجواهر أىضا

من أنه (ىظهر من مقابله النقش للصوره فى خبر المناهى ذلك أىضا) أى كون الصور المحرمه مجسمه.

و فىه أولا: أن خبر المناهى ضعيف السند و مجهول الراوى، كما عرفت مرارا.

و ثانيا: ما ذكره السىء فى حاشيته: و هو أن ما اشتمل على كلمه النقش (خبر آخر عن النبى (ص) نقله الامام (ع): فلا مقابله فى كلام النبى، و الامام أراد أن ىنقل اللفظ الصادر عنه (ع)).

فروع مهمه

تصویر الملك و الجن

الأول: هل ىلحق الجن و الملك بالحوان فىحرم تصویرهما أولا؟ ففىه قولان، و قد ىقال بالثانى، كما فى الجواهر، و حكاه عن بعض الأساطین فى شرحه على القواعد.

و الوجه فىه أن المطلقات المتقدمه و ان اقتضت حرمة التصویر مطلقا إلا أنك قد عرفت أنها مقیده بالروایات المعتمره كصحیحه محمد بن مسلم: (لا بأس ما لم ىکن شیئا من الحوان) و غیرها، و قد عرفت ذلك آنفا، و علیه فنفى البأس عن تصویر غیر الحوان ىقتضى اندراج الملك و الجن تحت الحكم بالجواز، فان من الواضح أنهما لیسا من جنس الحوان.

و فىه أن المراد من الحوان هنا ما هو المعروف فى مصطلح أهل المعقول من كونه جسما حساسا متحرکا بالإرادہ، و من البدیهى أن هذا المفهوم ىصدق على كل ماده ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه، و علیه فلا قصور فى شمول صحیحه محمد بن مسلم للملك و الجن و الشیطان، فىحكم بحرمة تصویرهم.

- تكسر رؤوس التماثل و تلتخ رؤوس التصاویر و ىصلى فىه و لا بأس مجهوله لعبد الله ابن الحسن.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٢٩

و دعوى أن الملك من عالم المجردات فلیس له ماده، كما اشتهر فى ألسنه الفلاسفه، دعوى

جزايفه. فإنه مع الخدشه فى أدله القول بعالم المجردات ما سوى الله كما حقق فى محله. انه مخالف لظاهر الشرع. و من هنا حكم المجلسى (ره) فى اعتقاداته بكفر من أنكر جسميه الملك. و تفصيل الكلام فى محله.

و إن أبيت إلا- إرادته المفهوم العرفى من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الإنسان أيضا، كانصرافه عن الملك و الجن، و لذا قلنا: إن العمومات الداله على حرمة الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه منصرفه عن الإنسان قطعاً، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك و الجن.

و فى حاشيه السيد (ره) ما ملخصه: أن كلا من صحيحه ابن مسلم، و ما فى خبر تحف العقول (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحانى) مشتمل على عقدين عقد ترخيصى و عقد تحريمى، فلا- يكونان من الأعم و الأخص المطلقين، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحه و بين مفهوم الخبر بالعموم من وجه فى الملك و الجن، فان مقتضى الصحيحه هو جواز تصويرهما، و مقتضى مفهوم روايه تحف العقول هو حرمة تصويرهما، و حيث إن الترجيح بحسب الدلاله غير موجود، و المرجح السندى مع الصحيحه، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند.

و فيه أولاً: أن خبر تحف العقول ضعيف السند، و مضطرب الدلاله، فلا يجوز العمل به فى نفسه فلا عما إذا كان معارضا لخبر صحيح، و قد تقدم ذلك.

و ثانياً: أنا سلمنا جواز العمل به، و لكننا قد حققنا فى باب التعادل و الترجيح من الأصول أن أقوائيه السند لا تكون مرجحه فى التعارض بالعموم من وجه، بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الأخر، و حيث لا

ترجيح لكل منهما على الآخر، فيحكم بالتساقط و يرجع الى المطلقات الداله على حرمه التصوير مطلقا، و عليه فيحرم تصوير الملك و الجن لهذه المطلقات، إلا أنك قد عرفت آنفا أن المطلقات بأجمعها ضعيفه السند، فلا تكون مرجعا فى المقام، فلا بد و أن يرجع الى البراءه.

و سيأتى ان صحيحه محمد بن مسلم غريبه عن حرمه التصوير.

اللهم إلا- أن يقال: إن المتعارف من تصوير الملك و الجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجبهه، و لكن يرد عليه أن من يصور صوره الملك و الجن إنما يقصد صورتهم لا- صوره الحيوان، و لا- بما هو أعم منهما و من الحيوان، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت.

نعم يمكن استفاده الحرمه من صحيحه البقباق المتقدمه، بدعوى أن الظاهر من قوله (ع)

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٠

فيها: (و الله ما هي تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه هو المقابله بين ذى الروح و غيره من حيث جواز التصوير و عدمه، و ذكر الأمور المذكوره فيها إنما هو من باب المثال و الله العالم).

ان حرمه التصوير غير مقيده بكون الصوره معجبه

الفرع الثانى: ما ذكره المصنف و حاصله: انا إذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقا أو مع التجسيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئه خاصه معجبه للناظر، و إلا فلا وجه للحرمه، و على هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر و إن كان على هيئه معجبه كالسيوف و الابنيه و القصور و السيارات و الطيارات و الدبابات و غيرها.

و كذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله و لكن لا بهيئه معجبه كالخشب و القصب و الشطوط

و البحار و الأودية و العرصات و نحوها. و من هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثل من أنه (لو عمت الكراهه لتماثل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها، و الثياب المحشوه لشبه طرائقها المخيطه بها، بل الثياب قاطبه أشبه خيوطها الأخشاب و نحوها).

و فيه أولا: أن ما دل على حرمه التصوير لم يقيد بكون الصوره أو ذى الصوره معجبه فلا وجه لجعل الإعجاب شرطا فى حرمه التصوير.

و ثانيا: ما ذكره المحقق الايروانى من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدته الصوره إنما هو من نفس الصوره لكشفها عن كمال مهاره النقاش و لو كانت صوره نمل أو دود، و لذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدته ذى الصوره).

و أما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولا: أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال فى العرف: إن هذا صوره ذاك، و من البديهي أن مجرد كون الأعلام و الطرائق و الخيوط فى الثياب على هيئه الأخشاب و القصب لا يحقق الشبه المذكوره، و إلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الأرواح لشبه أعلام الثياب و طرائقها المخيط بالحيات و الديدان و نحوهما.

و ثانيا: أنه يعتبر فى حرمه التصوير قصد الحكايه كما سيأتى فى الفرع الآتى، فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشىء من ذوات الأرواح و غيرها، بل غرضه نسج الثوب فقط،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣١

و عليه فلا بأس بشباهته بشىء من الحيوانات و غيرها شباهه اتفاهيه.

نعم إذا قلنا بتعميم الحكم الغير الحيوان مطلقا أو فى الجملة فلا

مناص من الالتزام بانصرافه الأدله عما هو مصنوع للعباد بديهه أن إيجاد نفس ذى الصوره جائز فيجاء صورته أولى بالجواز.

اعتبار قصد الحكايه فى حرمه التصوير

الفرع الثالث: ما ذكره المصنف ب

قوله هذا كله مع قصد الحكايه و التمثيل، فلو دعت الحاجه الى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكايه فلا بأس قطعاً).

و توضيح كلامه: أنه لا شبهه فى اعتبار قصد حكاية ذى الصوره فى حرمه التصوير، لأن المذكور فى الروايات النهى عن التصوير و التمثيل، و لا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفه و الاتفاق من غير قصد للحكاية، و هذا نظير اعتبار قصد الحكايه فى صحه استعمال الألفاظ فى معانيها، و بدون ذلك ليس هناك استعمال.

و عليه فإذا احتاج أحد إلى عمل شىء من المكائن أو آلاتها أو غيرهما من الأشياء اللازمه على صوره حيوان فلا يكون ذلك حراماً، لعدم صدق التصوير عليه بوجه. و المثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعه فى زماننا، فإنها شبيها بالطيور و مع ذلك لم يفعل صانعها فعلاً محرماً، و لا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صوره الطير، بل إنما غرضه صنع شىء آخر للمصلحه العامه، و لكونه على هيئه الطير إنما هو اتفاقى. و من هنا لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهه لتمثيل ذى الروح و غيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالأخشاب). فان النساج لم يقصد الحكايه فى فعله.

و توهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه فى هذا الفرع هو أن يكون الداعى إلى التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور و التماثيل و إعطاء

شىء بإزاء ذلك.

و فيه أنه من العجائب، لكونه غريبا عن كلام المصنف، على أنه من أوضح أفراد التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه!!

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٢

اعتبار الصدق العرفى فى حرمه التصوير

الفرع الرابع: ما ذكره المصنف أيضا، و هو

(أن المرجع فى الصورة إلى العرف، فلا يقدر فى الحرمه نقص بعض الأعضاء).

و توضيح ذلك: أنه يعتبر فى تحقق الصورة فى الخارج الصدق العرفى، فإن الأدله المتقدمه التى دلت على حرمه التصوير إنما تقتضى حرمه الصورة العرفيه التامه الأعضاء و الجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالحمل الشائع و عليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فإن قدر الباقي موجودا فهو حرام، كما إذا صور إنسانا جالسا لا يتبين نصد بدنه، أو كان بعض أجزائه ظاهرا و بعضه مقدرًا بأن صور إنسانا وراء جدار أو فرس أو يسبح فى الماء و رأسه ظاهر و إن قصد النصف فقط فلا يكون حراما، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله و يده و رأسه. نعم إذا صدق الحيوان على هذا النصف كان تصويره حراما، و على هذا فإذا صور صور حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراما، فإذا ركبها كان حراما لصدق التصوير على التركيب، و إذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدئ له الإكمال حرم الإتمام فقط، فإنه مع قطع النظر عن الإتمام ليس تصويرا لذى روح و مما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الايروانى: (إن من المحتمل قريبا حرمه كل جزء جزء أو حرمه ما يعم الجزء و الكل، فنقش كل جزء حرام مستقل إذا لم ينضم اليه نقش بقيه الاجزاء، و إلا كان الكل مصداقا واحدا للحرام)

الى أن قال: (و يحتمل أن يكون كل فاعلا للحرام، كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد. فإن الهيئه تحصل بفعل الجميع، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقه لم تحصل الهيئه بفعل اللاحق).

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد، فإن الإعانه على القتل حرام بالروايات المستفيضه بل المتواتره، بخلاف ما نحن فيه، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق، و تحصل الهيئه المحرمه بذلك.

غايه الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقه يكون إعانه على الإثم، و هى ليست بحرام كما عرفت فيما سبق.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٣

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس: الظاهر من الأدله المتقدمه الناهيه عن التصوير و التمثيل هو النهى عن إيجاد الصوره، كما أن النهى عن سائر الأفعال المحرمه نهى عن إيجادها فى الخارج، و عليه فلا يفرق فى حرمه التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغه أو بالنسج، سواء أ كان ذلك أمرا دفعا كما إذا كان بالآله الطابعه أم تدريجيا.

و على هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف فى زماننا، لعدم كونه إيجادا للصوره المحرمه، و إنما هو أخذ للظل، و إبقاء له بواسطه الدواء، فإن الإنسان إذا وقت فى مقابل المكينه العكاسه كان حائلا بينها و بين النور، فيقع ظله على المكينه، و يثبت فيها لأجل الدواء فيكون صورته لذى ظل، و اين هذا من التصوير المحرم؟.

و هذا من قبيل وضع شىء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقليه لتثبت فيها الاضلال و الصور المرتسمه، فهل يتوهم أحد حرمته من جهه حرمه التصوير، و إلا لزمه القول بحرمه النظر إلى المرآه، إذ لا يفرق فى حرمه التصوير بين بقاء الصوره مده قليله أو مده مديده!!.

قد اشتهر انطباع صور الأشياء فى شجره الجوز فى بعض الأحيان، و لا نحتمل أن يتفوه أحد بحرمه الوقوف فى مقابلها فى ذلك الوقت، بدعوى كونه تصويرا محرما.

و على الاجمال لا تصور حرمه أخذ العكس المتعارف، لا من جهه الوقوف فى مقابل المكينه العكاسه، و لا من جهه إبقاء الظل فيها كما هو واضح.

الفرع السادس: قد عرفت آنفا أن المناط فى حرمه التصوير قصد الحكايه و الصدق العرفى، و عليه فيحرم تصوير الصوره للحيوانات مطلقا سواء ما كان منها فرد لنوع من الحيوانات الموجوده، و ما لم يكن كذلك كالعنقاء و نحوه من الحيوانات الخياليه، و ذلك لإطلاق الأدله.

الفرع السابع: إذا صور صوره مشتركه بين الحيوان و غيره لم يكن ذلك حراما إلا إذا قصد الحكايه عن الحيوان، ثم إذا اشترك أشخاص عديده فى صنعه صوره محرمة، فان قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام، و إلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المتشتمه الفرع الثامن: قد عرفت فى البحث عن حرمه تغيير الجاهل: أن إلقاء الغير فى الحرام الواقعى حرام، و عليه فلا فرق فى حرمه التصوير بين المباشره و التسبيب. بل قد عرفت فى المبحث المذكور: أن نفس الأدله الأوليه تقتضى عدم الفرق بين المباشره و التسبيب فى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٤

إيجاد المحرمات، و على هذا فلا نحتاج فى استفاده التعميم إلى القرينه و ملاحظه المناط كما فى حاشيه السيد (ره).

ما استدل به على حرمه اقتناء الصور المحرمه و الجواب عنه

إشاره

قوله بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

أقول: هل يجوز اقتناء الصور المحرمه أو لا-؟ ففيه قولان: فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي، و عن جامع المقاصد للمحقق الثانى هو الجواز، إلا أن المعروف بين القدماء

حرمه بيع التماثيل و ابتاعها و التكسب بها. بل حرمه اقتنائها.

و قد استدل على حرمه اقتنائها بوجوه،

الوجه الأول: أن الوجود و الإيجاد فى الحقيقه شىء واحد و إنما يختلفان بالاعتبار،

فان الصادر من الفاعل بالنسبه إليه إيجاد، و بالنسبه إلى القابل وجود، فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود.

و فيه أن حرمه الإيجاد و إن كان ملازما لحرمه الوجود إلا ان الكلام هنا ليس فى الوجود الاولى الذى هو عين الإيجاد أو لازمه، بل فى الوجود فى الآن الثانى الذى هو عبارته عن البقاء، و من البديهي انه لا- ملازمه بين الحدوث و البقاء، لا- حكما، و لا موضوعا، و عليه فما يدل على حرمه الإيجاد لا يدل على حرمه الوجود بقاء، سواء كان صدوره من الفاعل عصيانا أو نسيانا أم غفله إلا إذا قامت قرينه على ذلك، كدلاله حرمه تنجيس المسجد على وجوب إزاله النجاسه عنه.

بل ربما يجب إبقاء النتيجة و إن كان الفعل حراما، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب، أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجدا بدون إذنه أو تولد احد من الزنا، فان فى ذلك كله يجب حفظ النتيجة و إن كانت المقدمه محرمة.

و على الجملة ما هو متحد مع الإيجاد ليس موردا للبحث، و ما هو مورد للبحث لا دليل على اتحاده مع الإيجاد.

لا- يقال: إن النهى عن الإيجاد كاشف عن مبغوضيه الوجود المستمر فى عمود الزمان، كما أن النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثا يكشف عن حرمه ملكيته له بقاء.

فإنه يقال: إن النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزاله علاقه الكافر عنه كما سيأتى بيان ذلك فى محله، و لا يفرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء، بخلاف ما

نحن فيه، إذ قد عرفت: أن مجرد وجود الدليل على حرمة الإيجاد لا يدل على

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٥

حرمة الإبقاء إلا إذا كان محفوظا بالقرائن المذكوره.

على أنا إذا سلمنا الملازمه بين مبغوضيه الإيجاد و بين مبغوضيه الوجود فإنما يتم بالنسبه إلى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه.

الوجه الثاني: أن صنعه التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعيه،

و قد دل عليه قوله «ع» في روايه تحف العقول: (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني) و كل صنعه يجي ء منها الفساد محضا من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلح فهي محرمة، و قد دل على ذلك ما في روايه تحف العقول من الحصر: (إنما حرم الله الصنعه التي هي حرام كلها التي يجي ء منها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شى ء من وجوه الصلاح) و كل ما يجي ء منه الفساد محضا يحرم جميع القلب فيه، و منه الاقتناء و البيع، و قد دل عليه قوله «ع» فيها: (و جميع القلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و قوله «ع» فيها أيضا: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه، الى ان قال: فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع القلب فيه).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند فلا يجوز الاستناد إليها في شى ء من المسائل الشرعيه كما عرفت في أول الكتاب.

و ثانيا: قد عرفت انه لا ملازمه بين حرمة عمل شى ء و بين حرمة بيعه و اقتنائه و التصرف فيه و التكسب به، و من هنا نقول بحرمة الزنا، و لا نقول بحرمة تربيته أو لاد

الزنا، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء.

و ثالثا: لا- نسلم أن عمل التصاوير مما يجىء منه الفساد محضاً، فإنه كثيرا ما تترتب عليه المنافع المحللة من التعليم و التعلم و حفظ صور بعض الأعاضم و نحوه ذلك من المنافع المباحه.

الوجه الثالث: قوله (ص) فى الخبر المتقدم: (لا تدع صورہ إلا محوتها).

و فيه أولا: أنه ضعيفه السند. و ثانيا: ما ذكره المحقق الايروانى من انه (وارد فى موضوع شخصى فلعل تصاوير المدينة كانت أصناما و كلابها مؤذيات و قبورها مسنمات).

الوجه الرابع: ما دل [١] على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: ان عدم الصلاحيه أعم من الحرمة، فلا يدل

[١] فى ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن مثني رفعه قال: التماثيل لا يصلح ان يلعب بها. مرسله. و مرفوعه. و مجهوله للمثني.

و فى ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمه مما يكتسب به ص ٥٦٥: عن -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٦

عليها. و ثالثا: لو سلمنا دلالاته على حرمة اللعب بها فلا ملازمه بين حرمة و حرمة اقتنائها، فإن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء.

و رابعا: انه غريب عما نحن فيه، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل فى هذه الطائفة من الروايه الشطرنج و الوجه فى صحه إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التى يلعب بها فى الشطرنج على سته أصناف، و كل صنف على صورته، كالشاه و الفرزان «١» و الفيل و الفرس و الرخ «٢» و البيذق «٣» و قد صور هذه القطع فى كتاب المنجد فراجع.

و يؤيد ما ذكرناه من إرادته الشطرنج من التماثيل انا لا نتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفه كما هو واضح، و عليه فما دل على حرمة اللعب بها إنما هو من أدله حرمة اللعب بالشطرنج، و لا- أقل من الاحتمال، فلا- يبقى له ظهور فى إرادته الصور المتعارفه.

الوجه الخامس: صححه الباقى - المتقدمه عند الاستدلال على حرمة التصوير

(عن أبى عبد الله «ع» فى قول الله تعالى «٤»: يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُونَ مِنْ مَّحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ؟ فقال:

و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و لكنها الشجر و شبهه). و بدعوى ان ظاهر الروايه ان الامام «ع» أنكر ان شاء سليمان «ع»

هذا الصنف من التماثيل،

فتكون داله على مبعوضيه وجود التماثيل، و حرمة اقتنائها.

و فيه ان الظاهر من الروايه رجوع الإنكار إلى كون التصاویر المعموله لسليمان «ع» تصاویر الرجال و النساء، فلا تدل الروايه على مبعوضيه العمل فضلا عن مبعوضيه المعمول و الوجه فيه هو ان عمل تصاویر الرجال و النساء و اقتنائها من الأمور اللاهيه غير اللائقه بمنصب الأعاظم و المراجع من العلماء و الروحانيين فضلا عن مقام النبوه، فإن النبي (ص) لا بد و ان يكون راغبا عن الدنيا و زخرفها، و اما عمل الصور و جمعها فمن لعب الصبيان و شغل المجانين و السفهاء، فلا يليق بمنصب النبوه، بخلاف تصاویر الشجر و شبهه، فإنها

على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال: سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها؟ قال: لا- مجهوله لعبد الله بن الحسن.

(١) الفرزان بضم الفاء و سكران الراء المهمله الملكه في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء، و الكلمه من الدخيل.

(٢) الرخ بضم الراء المهمله و الخاء المعجمه طائر و همى كبير، الواحده رخه قطعه من قطع الشطرنج ج رخاخ و رخخه بكسر الراء.

(٣) البيذق بفتح الباء و سكون الياء الماشى راجلا و منه بيذق الشطرنج ج بياذق.

(٤) سوره سبأ، آيه: ١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٧

غير منافيه لذلك.

و قد يقال: ان الصانعين للتماثيل هم الجن، و إنما يتم الاستدلال بالروايه على حرمة اقتناء الصور إذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس، و هو أول الكلام.

و فيه ان الكلام ليس في عمل الصور، بل في اقتنائها، و من الواضح انه يعود الى سليمان.

الوجه السادس: حسنه زواره المتقدمه في الحاشيه (لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك).

فإنها بمفهومها داله على ثبوت البأس إذا لم يغير الرأس.

و فيه ما ذكره المصنف

من حمل البأس فيها على الكراهه للصلاه. و عليه فتدل الروايه على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاه.

و يؤيده ما فى روايه قرب الاسناد [١] من انه (ليس فيما لا يعلم شىء فاذا علم فلينزح الستر و ليكسر رؤوس التماثيل). فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاوير لأجل كون البيت معدا للصلاه. و مع الإغضاء عما ذكرناه و تسليم ان البأس ظاهر فى المنع فالروايه معارضه بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتى. و يضاف الى جميع ذلك انها ضعيفه السند و مجهوله الراوى.

الوجه السابع: ما دل [٢] على كراهه على «ع» وجود الصور فى البيوت،

فإنه بضميمه ما دل [٣] على ان عليا «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور فى البيوت.

و فيه ان المراد من الحلال الذى كان على «ع» لا يكرهه المباح المتساوى طرفاه، لا ما يقابل الحرمة، لأن عليا «ع» كان يكره المكروه أيضا. و من هنا يظهر ان الكراهه المذكوره فى الروايه الأولى أعم من الحرمة و الكراهه المصطلحه. و إذن فلا دلالة فيها أيضا على حرمة اقتناء الصور.

[١] مجهوله لعبد الله بن الحسن. راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ٢٧٤.

[٢] فى ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه ان عليا كان يكره الصورة فى البيوت. مجهوله لحاتم

[٣] فى ج ١ كا ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضه فى الطعام من المعيشه. و ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنين ص ١٤٤. و ج ١٠ الوافى باب ٩١ المعاوضه فى الطعام ص ٧٩.

و ج ٢ ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل فى الجنس الربوى

من أحكام الربا ص ٦٠١ في صحيحه أبي بصير «و لم يكن على يكره الحلال».

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٨

الوجه الثامن: روايه الحلبي [١] فقد أمر الإمام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة و جعلها كهيئه الشجر،

فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها.

وفيه ان أمر الإمام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسه التي أهديت إليه ليس إلا كفعله بنفسه، و من الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب، و لا- يقاس ذلك بسائر الأوامر الصادره منه «ع» الداله على الوجوب، و قد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدراهم المغشوشه من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش، و إلقائه في البالوعه، على ان الروايه مرسله، فلا يجوز الاستناد إليها.

الوجه التاسع، صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه (عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟ فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان).

فإنها ظاهره في حرمة اقتناء الصور المحرمه، فإن التماثيل جمع تماثل بالفتح، و يجمع على تماثلات. و عليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجوده في الخارج، فلا بد و أن يحمل على الأمور المناسبه لها من البيع و الشراء و الاقتناء و التزين و نحوها، لا- على نفس عمل الصور، كما أن السؤال عن بقيه الأشياء الخارجيه- من المأكولات و المشروبات و المركوبات و المنكوحات و نحوها- سؤال عن الأفعال المناسبه لها، و الطارئه عليها بعد كونها موجوده في الخارج. و إذن فالصحيحه داله على حرمة اقتناء الصور المحرمه و بيعها و شرائها و التزين بها، كما هو واضح.

قال المحقق الايرواني: (و الجواب أما عن الصحيحه فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء و كون اقتنائها من منافعها. أن غايه ما يستفاد منهما ثبوت البأس، و هو أعم من التحريم.

و فيه أن كلمه البأس ظاهره في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحاليه أو المقاليه، كما أن مقابلها: أعنى كلمه لا بأس ظاهر في الجواز المطلق.

فالإنصاف أنها ظاهره في التحريم، إلا أنها معارضه بما دل [٢] على جواز اقتناء الصور

[١] في ١ ثل

باب ٤ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨: عن الطبرسي في المكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال: وقد أهديت إلى طنفسه من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئته الشجر. مرسله. الطنفسه بالمثلثة في الطاء و الفاء البساط و الحصير و الثوب ج طنفس، و الكلمه من الدخيل.

[٢] عن الحلبي قال: قال أبو عبد الله «ع»: ربما قمت فأصلي و بين يدي الوساده و فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا. صحيحه.

و عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي جعفر «ع»: أصلي و التماثيل قدامي و أنا أنظر إليها؟-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٣٩

فلا بد من حملها على الكراهه، كغيرها من الأخبار المتقدمه لو سلمت دلالتها على الحرمة،

- قال: لا- اطرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك و إن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا و صل. صحيحه. و أخرجها في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير.

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠. و ج ٥ الوافي باب ٥٨ ما لا ينبغى الصلاة عنده ص ٧٣. و ج ١ ثل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠.

و عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال: لا بأس أن تصلي على كل التماثيل إذا جعلتها تحتك. صحيحه.

و عنه قال: سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي و في ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال لا بأس بذلك. صحيحه.

و عن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل

أ يصلى الرجل و هى معه؟؟ فقال: لا بأس بذلك إذا كانت مواراه. صحيحه. و أخرجها فى ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذى تكره فيه الصلاه ص ١١٢. و لكن لم يذكر كلمه «بذلك» و تدل على ذلك روايه ليث المرادى، و لكنها ضعيفه السند لمحمد بن سنان. راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاه فيه من اللباس و المكان ص ٢٤٠. و ج ٥ الوافى ص ٢٣.

و ج ١ ثل باب ٤٤ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ٢٧٤.

و فى هذه المصادر من يب و الوافى و ثل، و فى ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبى عمير عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله «ع» سألته عن التمثال تكون فى البساط فتقع عينك عليه و أنت تصلى؟ قال: إن كان بعين واحده فلا بأس و إن كان له عينان فلا. مرسله.

أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديما و حديثا أن مراسلات ابن أبى عمير من الامارات المعتمبره التى يجب العمل بها كسائر الإمارات المعتمبره. و لكن يرد عليه أولاه: أنا نرى بالعيان و نشاهد بالوجدان أن فى مسندات ابن أبى عمير رجال ضعفاء، كما يتضح ذلك جليا لمن يلاحظ أصول الحديث و كتب الرجال، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضا على هذا النهج. و دعوى انه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافيه. إذ لم يثبت لنا ذلك من العقل و النقل.

و ثانيا: لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة، و لكن ثبوت الصحه عنده لا يوجب ثبوتها عندنا، لاحتمال اكتفائه فى تصحيح الروايه بما لا نكتفى به نحن، و لعلنا نعتبر شيئا فى -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص:

بل الظاهر من بعضها ان النهى عن اقتناء الصور فى البيوت إنما هو من جهة كراهه الصلاه إليها، و عليه فلا يكره الاقتناء فى غير بيوت الصلاه. و قد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات [١] و لكنها ضعيفه السند.

ثم ان مقتضى العمومات الداله على حليه البيع و نفوذه هو جواز بيع الصور و ان كان عملها حراما، لعدم الدليل على حرمه بيعها وضعا و تكليفا، بل الظاهر من بعض الأحاديث الداله على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب و البسط و الوسائد التى فيها الصور، و من الواضح جدا انها تبتاع من السوق غالبا، و قد ذكرنا جملة منها فى الحاشيه، و المتحصل من جميع ما ذكرناه: أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط، و أما اقتناؤها و تزيين البيوت بها و بيعها و شراؤها فلا إشكال فى جوازها.

قوله و يؤيد الكراهه الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل فى البيت.

أقول: قد عرفت

رواه الحديث لم يعتبره ابن أبى عمير فى هؤلاء. و لا يقاس ذلك بتوثيق النجاشى و أمثاله، و هو واضح.

و فى ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨: عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال: قال له رجل: رحمك الله ما هذه التماثيل التى أراها فى بيوتكم؟

فقال: هذا للنساء أو بيوت النساء. صحيحه.

و فى روايه جعفر بن بشير: كانت لعلى بن الحسين (ع) و ساء و أنماط فيها تماثيل يجلس عليها. مرسله.

الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المزبوره و غيرها.

[١] قوله و روايه أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الوساده؟.

أقول:

ضعيفه لعثمان بن عيسى. راجع ج ٢ كا ص ٢٢٦. و ج ١١ الوافى باب ١٩٧ الفرش ص ١٠٨. و ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ قوله و روايه أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: إنا نبسط عندنا الوسائد. أقول: ضعيفه لعلى بن أبى حمزه البطائنى. راجع ج ١١ الوافى ص ١٠٩.

قوله و روايه على بن جعفر عن أخيه عن الخاتم إلخ. و قوله: و عنه عن أخيه «ع» عن البيت إلخ. و قوله: و عن قرب الاسناد عن على بن جعفر إلخ. أقول: كلها مجهوله لعبد الله بن الحسن. راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهه الصلاه فى التماثيل من لباس المصلى ص ٢٧٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤١

أنه لا- دليل على حرمه اقتناء الصورة المحرمه، و أن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء و بين ما دل على الحرمه هو حمل الثانى على الكراهه.

و يؤيد ذلك أيضا الأخبار المستفيضه [١] المصرحه بأن الملائكه لا تدخل بيتا فيه صوره أو كلب أو إناء يبال فيه، و فى بعض أحاديث العامه «١»: لا- تدخل الملائكه بيتا فيه كلب و لا- صوره تماثيل. و فى بعض أحاديثنا [٢] إضافه الجنب إلى الأمور المذكوره.

و وجه التأييد أن وجود الجنب و الكلب و الإناء الذى يبال فيه فى البيوت ليس من الأمور المحرمه فى الشريعة المقدسه، بل هو مكروه، و اتحاد السياق يقتضى كون اقتناء الصور فيها أيضا مكروها.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور و بيعها و شرائها بين كونها مجسمه و غير مجسمه، لاتحاد الأدله نفيًا و إثباتًا كما عرفت.

[١]

فى ج ٢ كا ص ٢٢٦. و ج ١ التهذيب آخر باب اللباس و المكان من الصلاه ص ٢٤٣. و ج ١١ الوافى ص ١٠٧. و ج ١ ثل باب ٣٣ كراهه الصلاه فى بيت فيه كلب من مكان المصلى ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): إن جبرئيل أتانى فقال: إنا معاشر الملائكه لا ندخل بيتا فيه كلب و لا تمثال جسد و لا إناء ييال فيه. مجهوله لابن مروان.

و فى روايه عمرو بن خالد إنا لا ندخل بيتا فيه صورته إنسان. مرسله. و رواها فى ج ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلى بن محمد. و رواها فى الموضوع المتقدمه من ثل عن المحاسن بطريق معتبر.

و فى ج ٢ كا ص ٢٢٧. و ج ١١ الوافى ص ١٠٨. و ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التى توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل: إنا لا ندخل بيتا فيه تمثال لا يوطأ، الحديث مختصر. ضعيف لعمرو بن شمر و عبد الله بن يحيى و أبيه. و غير ذلك من الروايات الكثيره.

[٢] فى ج ١ ثل باب ٣٣ كراهه الصلاه فى بيت فيه كلب من مكان المصلى ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ص) فى حديث: إن جبرئيل «ع» قال: إنا لا ندخل بيتا فيه كلب و لا جنب و لا تمثال يوطأ. ضعيفه لعمرو بن شمر و عبد الله بن يحيى و أبيه.

الظاهر أن النسخه الصحيحه: و لا تمثال لا يوطأ.

(١) راجع ج ٧ ص ٢٤٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٢

حرمه التطيف و البخس

اشاره

قوله الخامسه التطيف حرام):

أقول: التطيف

[١] مثل التقليل و زنا و معنى، و المراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كيالا أو وزانا، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه و استيفائه على وجه الخيانه. و البخس [٢] نقص الشىء عن الحد الذى يوجبه الحق على سبيل الظلم. و كيف كان فلا إشكال فى حرمتها عند المسلمين قاطبه. و تدل على ذلك الأدله الأربعة.

أما الكتاب فقوله تعالى [٣]: (وَيَلِّ لِلْمُطَفِّينَ). و قوله تعالى: «١» (وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ). و قوله تعالى «٢»: (وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ). و أما السنه فقد ورد النهى عن البخس و التطفيف فى جمله من الروايات [٤] و أما الإجماع فإنه و إن كان

[١] فى ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسى ص ٧٦٠: المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق فى كيل أو وزن، و التطفيف التنقيص على وجه الخيانه فى الكيل أو الوزن و فى مفردات الراغب: طفف الكيل قلل نصيب المكيل له فى إيفائه و استيفائه. و عن المصباح: طففه فهو مطفف إذا كان أو وزن و لم يوف.

[٢] فى مفردات الراغب: البخس نقص الشىء على سبيل الظلم. و فى القاموس:

البخس النقص و الظلم. و فى المنجد: بخسه بخسا نقصه و ظلمه.

[٣] سوره المطففين، آيه: ٢. فى ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠. و ج ٦ سنن البيهقى ص ٣٢ عن ابن عباس: لما قدم النبى (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلا فأنزل الله (وَيَلِّ لِلْمُطَفِّينَ) فأحسنوا الكيل بعد ذلك.

[٤] فى ج ١ كا ص ٣٧١. و ج ٢ التهذيب ص ١٢٠. و ج ١٠ الوافى ص ٥٩.

و ج ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجاره ص ٥٧٤:

عن الأصمغ بن نباته قال:

سمعت أمير المؤمنين «ع» يقول على المنبر: يا معشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثا - الى أن قال: التاجر فاجر و الفاجر فى النار إلا من أخذ الحق و أعطى الحق. ضعيفه لأبى جارود و عثمان بن عيسى. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المزبوره. و ج ٢ المستدرک باب ٣ ما يستحب للتاجر من آداب التجاره ص ٤٦٣.

(١) راجع سورة الأعراف، آيه: ٨٣. و سورة هود، آيه ٨٦. و سورة الشعراء آيه: ١٨٠.

(٢) سورة هود، آيه: ٨٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٣

قائما على حرمة التطيف و البخس، إلا أنه ليس إجماعا تعديا، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب و السنه، و أما العقل فلأن تنقيص حق الناس و عدم الوفاء به ظلم.

و قد استقل العقل بحرمته.

و مما ذكرناه ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى من الوهن حيث قال: الظاهر بل المقطوع به أن التطيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرمه: أعنى الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس فى الميزان مع وفاء الحق كاملا). و وجه الوهن أن التطيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق، و البخس هو نقص الشىء على سبيل الظلم، و هما بنفسهما من المحرمات الشرعيه و العقليه.

على أنه قد ثبت الذم فى الآيه الشريفه على نفس عنوان التطيف، فان الويل كلمه موضوعه للوعيد و التهديد، و تقال لمن وقع فى هلاك و عقاب، و كذلك نهى فى الآيات المتعدده عن البخس كما عرفت آنفا. و ظاهر ذلك كون التطيف و البخس بنفسهما من المحرمات الإلهيه

و فى ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤: عن عيون الأخبار عن

الرضا «ع» فإنه «ع» جعل البخس فى المكيال و الميزان من الكبائر.

أقول: فى خاتمه الوسائل ص ٥١٩: و من ذلك طريقه الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فى كتابه إلى المأمون، و قد رواه فى عيون الأخبار بالسند الأول و الثانى جميعا و رواه أيضا عن حمزه بن محمد العلوى.

أقول: أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيشابورى و على ابن قتيبه النيشابورى. و أما الثانى فهو مجهول للحاكم أبى محمد جعفر بن نعيم. و أما الثالث فهو مجهول لحمزه بن محمد العلوى.

و فى ج ٢ المستدرک باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢:

عن أبى القاسم الكوفى فى كتاب الأخلاق عن أبى جعفر «ع» محمد بن على «ع» قال: إذا ظهر الزناء فى أمتى كثر موت الفجأه فيهم و إذا طففت المكيال أخذهم الله بالسنين و النقص. مرسله و فى ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١: كما بإسناده عن أبى جعفر «ع» قال: وجدنا فى كتاب رسول الله (ص): إذا ظهر الزناء من بعدى كثر موت الفجأه و إذا طفف الميزان و المكيال أخذهم الله بالسنين و النقص. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و فى روايه حمران عن أبى عبد الله «ع» فى حديث طويل عدّ جملة من الأوصاف المحرمة الى ان قال: و رأيت الرجل معيشته من نجس المكيال و الميزان. حسنه لإبراهيم بن هاشم و حمران

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٤

قوله ثم إن البخس فى العدد و الذرع يلحق به حكما و إن خرج عن موضوعه)

. أقول: قد عرفت أن التطفيف و البخس مطلق التقليل و النقص على

سبيل الخيانه و الظلم فى إيفاء الحق و استيفائه. و عليه فذكر الكيل و الوزن فى الآيه و غيرها إنما هو من جهه الغلبه، فلا وجه لإخراج النقص فى العدد و الذرع عن البخس و التطفيف موضوعا، و إلحاقهما بهما حكما.

صحة المعامله المطفف فيها و فسادها

قوله و لو وزن الربوى بجنسه فطفف فى أحدهما فإن جرت المعاوضه إلخ.

أقول قد عرفت أنه لا إشكال فى حرمه التطفيف تكليفا، فإجاره نفسه عليه - كإجاره نفسه على سائر الأفعال المحرمه - محرمه و ضعا و تكليفا، كما عرفت مرارا.

و أما الكلام فى صحة المعامله المطفف فيها و فسادها فنقول: إن المعامله قد تقع على الكلى فى الذمه، و قد تقع على الكلى فى المعين الخارجى، و قد تقع على الشخص المعين الموجود فى الخارج المشار إليه بالإشاره الحسيه.

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال فى صحة المعامله و عدم فسادها بالتطفيف الخارجى فإن المعامله قد انعقدت صحيحه، و لكن البائع، أو من يباشر الإقباض و التسليم طفف فى الكيل و الوزن، أو فى الذرع و العدد، و هو لا يوجب فسادها، بل يكون الدافع مشغول الذمه بما نقص عن الحق، و لا يفرق فى ذلك بين كون المعامله ربويه أو غير ربويه كما هو واضح.

و على الجملة: إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه.

و أما على الصوره الثالثه فربما يقال: ببطلان المعامله إذا وقعت على المتاع الخارجى بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ فى البيع على المشار إليه الخارجى و وجه البطلان أن ما هو معنون بعنوان كذا غيره موجود فى الخارج، و ما هو موجود فى الخارج غير معنون بذلك العنوان، و توهم إلغاء الإشاره أو الوصف فاسد، فان اللازم هو

الأخذ بكليهما، لتعلق قصد المتبايعين بهما.

و فيه أنه لا- وجه للبطلان إذا تخلف العنوان، فإنه ليس من العناوين المقومه، بل هو إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية، أو على نحو الجزئية كما سيجىء. ولا يقاس ذلك بتخلف العناوين التي تعد من الصور النوعية عند العرف، كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب، أو باع بغلاً فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثالها ليس

مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٥

من انفكاك العنوان عن الإشارة، بل من جهه عدم وجود المبيع أصلاً، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العباده و عن بيع الدراهم المغشوشه.

و ربما يقال: إن المورد من صغريات تعارض الإشارة و العنوان، و تقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد.

و فيه أن الكبرى و إن كانت المذكوره في كتب الشيعة و السنه [١] إلا- أنها لا- تنطبق على ما نحن فيه، فإن البيع من الأمور القصديه، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها. نعم قد يقع التردد منهما في مقام الإثبات من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات.

و الذى ينبغى أن يقال: إن الصور المتصوره في المقام ثلاث، الاولى: أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفه خاصه، بأن يقول: بعثك هذا المتاع الخارجى على أن يكون منا فظهر الخلاف، و هذا لا- إشكال في بطلانه، لا- من جهه التطفيف، و لا من جهه تخلف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق فى الإنشاء.

الثانيه: أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجى بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف، و هذا لا إشكال فى صحته، فإن تخلف الأوصاف غير المقومه للصوره النوعيه

لا يوجب بطلان المعامله، غايه الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري.

الثالثه: أن يكون مقصود البائع - من قوله: بعتك هذا المتاع الخارجى بدينارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجى فقط، و كان غرضه من الاشتراط الإشاره إلى تعيين مقدار العوضين، و وقوع كل منهما فى مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء المثلين، و عليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره، نظير بيع ما يملكك و ما لا- يملكك، كالخنزير مع الشاه و الخمر مع الخل.

و الظاهر هى الصوره الأخيره، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط، من غير تعليق فى الإنشاء، و لا اعتبار شرط فى المعامله كما هو واضح، هذا كله إذا لم يكن البيع ربويًا.

و أما إذا كان ربويًا، فإن كان من قبيل الصوره الأولى بطل البيع للتعلق، مع قطع النظر

[١] فى ج ٢ شرح فتح القدير فى المهر ص ٤٦٤: إن الإشاره و التسميه إذا اجتمعا و المشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبره للتسميه، لأنها تعرف الماهيه و الإشاره تعرف الصوره، فكان اعتبار التسميه أولى، لأن المعانى أحق بالاعتبار، و إن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا- أنهما اختلفا وصفا فالعبره للإشاره، لأن المسمى موجود فى المشار اليه ذاتا و الوصف يتبعه، إلى أن قال: و الشأن فى التخريج على هذا الأصل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٦

عن التخلف، و كون المعامله ربويه، و إن كان من قبيل الصوره الثانيه بطل البيع، لكونه ربويًا، مع قطع النظر عن تخلف الشرط. و إن كان من قبيل الصوره الثالثه قسط الثمن على الاجزاء، و صح البيع فى المقدار الموجود،

و بطل في غيره.

التنجيم

اشاره

قوله السادسة: التنجيم «١» حرام، و هو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم.

أقول:

تحقيق المرام بيتنى على مقدمتين:

المقدمه الاولى في بيان أمرين:

الأمر الأول: أن أصول الإسلام أربعة:

الأول: الايمان بالله، و الإقرار بوجوده، و كونه صانعا للعالم،

و بجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع، و آثار الرحمه، و عجائب الخلق، و اختلاف الموجودات من الشمس و القمر و النجوم و الرياح و السحاب و الجبال و البحار و الأشجار و الاثمار، و اختلاف الليل و النهار، فمن أنكر ذلك كان كافرا، كالدهريه القائلين: بكون الأمور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج الى الصانع، و كفره ثابت بالضروره من المسلمين، بل و من جميع المليين، و قد دلت الآيات الكثيره على أن من لم يؤمن بالله و أنكره فهو كافر.

الثاني: الإقرار بتوحيده تعالى،

و يقابله الشرك، و القول: بأن للعالم أكثر من صانع واحد، كما يقوله الثنويه و غيرهم، و كفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى «٢»: (إِنَّمَا الْمُسْرِكُونَ نَجَسٌ) - و الروايات.

الثالث: الإيمان بنبوه محمد (ص) و الاعتراف بكونه نبيا مرسلا:

□
(لا- ينطق عن الهوى إنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) و من أنكر ذلك - كاليهود و النصرى و أشباههم - كان كافرا يحكم الضروره من المسلمين، و قد دلت عليه جمله من الآيات و الروايات. و أما الإقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل في الإقرار بما جاء به النبي (ص)، فإنكاره يوجب الكفر من جهه التكذيب النبي (ص).

الرابع: الايمان بالمعاد الجسماني، و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر،

و جمع العظام الباليه، و إرجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانيا فهو كافر بالضروره و لا بد و أن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعيه في التلبس بحليه الإسلام، و إنكار أى واحد منها فى حد نفسه موجب للكفر، سواء كان مستندا الى العناد و اللجاج

(١) نجم من التفعيل رعى النجوم و راقبها ليعلم منها أحوال العالم.

(٢) سورة التوبه، آيه: ٢٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٧

أم كان مستندا إلى الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، و قد دلت الآيات الكثيره أيضا على كفر منكر المعاد.

الأمر الثانى: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله (ص)، و بما جاء به النبي (ص)،

فمن تركها جاحدا و هو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر، و إلا فلا ملازمه بين الإنكار و بين الكفر، و من هنا لا يحكم بكفر المخالفين فى الظاهر مع إنكارهم الولايه.

و قد دلت الآيات و روايات الفريقين على اعتبار الأمور المذكوره فى الإسلام، و حقن الدماء، و حفظ الأموال، ففى موثقه سماعه «١»: (الإسلام شهاده أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله به حققت الدماء و عليه جرت المناكح و المواريث و على ظاهره جماعه الناس). و فى روايه داود بن كثير الرقى «٢»: (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضه من الموجبات و جحدها كان كافرا). و من طرق العامه «٣» عن رسول الله (ص): (أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و يؤمنوا بى و ما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم و أموالهم).

المقدمه الثانيه: أنه لا إشكال فى اختلاف الأجرام العلويه

و الكيفيات الخاصه الحاصله بين الفلكيات بعضها مع بعض، و تأثيرها فى الأوضاع الأرضيه و الأجسام العنصريه، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء و بعدها عنه فى اختلاف الفصول، و كزياده الرطوبه فى الأبدان بزياده نور القمر و نقصانها بنقصانه، و زياده أدمغه الحيوانات و ألبانها بزياده نوره و نقصانها بنقصانه، و زياده البقول و الثمار نموا و نضجا احمرارا و اخضرارا عند زياده نور القمر، بل ذكر المحقق البهائى فى الحديقه الحلاليه ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء و القرع و البطيخ عند تمدده وقت زياده النور، و كزياده المياه فى البحار و الشطوط و الينابيع فى كل يوم من النصف الأول من الشهر و نقصانها يوما فيوما فى النصف الأخير منه،

الى غير ذلك من الآثار الواضحه التى يجوز الاعتقاد بها، و الإخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعا.

و أيضا لا إشكال فى جواز النظر إلى أوضاع الكواكب و سيرها، و ملاحظه اقتران بعضها مع بعض، و الإذعان بها و الإخبار عنها، كالإخبار عن سير الكواكب حركه سريعه من المشرق الى المغرب فى يوم و ليله التى بها يتحقق طلوعها و غروبها، و يتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ الوافى ص ١٨.

(٢) راجع ج ٣ الوافى ص ٤٠.

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٠٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٨

و النهار، كما حقق فى الهيئه القديمه، و كالإخبار عن الخسوف و الكسوف، و عن مميزات الكواكب و مقارناتها، و اختفائها و احتراقها، و نحوها من الأمور الواضحه المقره فى علم معرفه التقويم و علم الهيئه، فإن الإخبار عنها- نظير الإخبار عن طلوع الشمس فى أول اليوم و عن غروبها فى آخره- مبنى على التجربه و الامتحان و الحساب الصحيح الذى لا يتخلف غالبا، و من الواضح جدا أنه لا يرتبط شىء منها بما نحن فيه، بل هى خارجه عن علم النجوم.

نعم إذا استند المخبر عن تلك الأمور إلى الظنون غير المعتمده عقلا، و كان كلامه ظاهرا فى الإخبار الجزمى كان الإخبار حراما من جهه الكذب، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الأخبار عن سير الكواكب مع الاستناد إلى الأمارات الظنيه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: قد اختلفت الأقوال فى جواز تعلم النجوم و تعليمها و النظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلا و عدم جوازه.

و تنقيح المسأله و تهذيبها يقع فى أمور:

الأول: قال جمع من الفلاسفه: إن للأفلاك نفوسا ترسم فيها صور المقدرات،

و يقال لها: لوح المحو و الإثبات، و إن الأفلاك متحركه على الاستداره و الدوام حركه

إراديه اختياريه للشبه بعالم العقول: و الوصول الى المقصد الأقصى، و إنما مؤثره في ما يحدث في عالم العناصر من الموت و المرض و الصحه و الفقر و الغنى، و إن نظام الكل بشخصيته هو الإنسان الكبير، و العقول و النفوس بمنزله القوى العاقله و العامله التى هى مبادئ الإدراكات و التحريكات و النفوس مفوضه إلى النفوس المنطبعه بمنزله الروح الحيوانى. و على الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنه برمتها مفوضه إلى النفوس الفلكيه، و العقول الطويله، و أن الله تعالى بعد خلقه العقل الأول منعزل عن التصرف فى مخلوقه.

و فيه أنه على خلاف ضروره الدين، و إجماع المسلمين، و الاعتقاد به كفر و زندقه، لكونه إنكاراً للصانع، فإن الأدله العقلية و السمعيه من الآيات و الروايات مطبقه على إثبات الصانع، و إثبات القدره المطلقه له تعالى، و أن أزمه المخلوقات كلها فى قبضه قدرته، يفعل فيها ما يشاء، و لا يستل عما يفعل و هم يسألون.

إلا- أن يكون مراد الفلاسفه أن الفياض على الإطلاق فى جميع الحالات هو البارى تعالى و لكن إفاضه الوجود بواسطه النفوس الفلكيه، و هى طرق لوصول الفيض، و ليست مؤثره فى عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع. و يظهر هذا من كلام جماعه منهم.

على أن الظاهر من الآيات و الروايات أن حركه الأفلاك إنما هى حركه قسريه،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٤٩

و بمباشره الملائكه، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع، و تكذيب النبى الصادق (ص) فى إخباره، فيكون كفراً، و إرادته النفوس الفلكيه من الملائكه من تأويلات الملاحده، كما صرح به المجلسى (ره) فى اعتقاداته.

ثم إن الاعتقاد بالأمر المذكوره إنما يوجب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمه بينها و بين إنكار

الصانع، أو تكذيب النبي (ص)، وإلا فلا محذور فيه، كما عرفت في المقدمه الثانيه.

الأمر الثاني: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكيه و الكيفيات الكوكبيه بنفسها في حوادث العوالم السفليه،

كتوسعه الرزق و أنوثه الولد و رجولته و صحه المزاج و سقمه و ازدياد الأموال و نقصانها و غيرها من الخيرات و الشرور، سواء قلنا بالنفوس الفلكيه أم لم نقل.

و هو على وجهين، الأول: أن يكون ذلك عله تامه لحدوث الحوادث. و الثاني: أن يكون شريكا للعله في الأمور المذكوره.

و كلا- الوجهين باطل، لأنه إنكار للصانع، أو لتوحيده جل و علا، و الظاهر أنه لا خلاف في ذلك بين الشيعه و السنه [١] بل قامت الضروره بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك.

قال العلامه المجلسي في مرآه العقول: (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر و خلاف لضروره الدين، و أن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق). و قال المحقق البهائي في الحديقه الهلاليه: إن الالتزام بأن (تلك الأجرام هي العله المؤثره في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر. الى غير ذلك من كلمات الأعظم الصريحه فيما ذكرناه.

[١] عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغه: إن المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و الزجر عن تصديق المنجمين.

و في ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهني قال الشافعي: و أما من قال:

مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك بعنوان من إضافه المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفره.

و في الموضع المزبور عن الجهني عن رسول الله (ص) قال الله: أصبح من عبادي مؤمن و كافر فأما من قال: مطرنا بفضل الله و رحمته فذلك

مؤمن بي كافر بالكوكب و أما من قال مطرنا بنوء كذا و كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب. و رواه العلامة (ره) مرسلًا في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء: و رواه صاحب الوسائل أيضا مرسله في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١.

في لسان العرب مادة نوأ، قال أبو عبيد: الأنواء ثمانية و عشرون نجما معروفة

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٠

الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب [علامة على حوادث عالم العناصر]

من التقارن و التباعد و الاتصال و التربيع و الاختفاء و غيرها من الحالات - علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدره الله و إرادته: بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجوله الولد، و الوضع الفلاني علامة أنوثته و هكذا، كما أن سرعه حركة النبض علامة على الحمى، و اختلاج بعض الأعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبله، و نصب العلم علامة على التعزیه و الرثاء.

و هذا الوجه قد اختاره السيد بن طاوس في محكي كلامه في رسالته النجوميه، و وافقه عليه جمع من الأعظم، كالمحقق البهائي في الحديقته الهالقيه، و السيد الجزائري في شرح الصحيفة السجديه «١». و المحدث النوري في المستدرک «٢» و غيرهم، و حملوا عليه ما روى من صحه علم النجوم و جواز تعلمه.

الأمر الرابع: أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضى حدوث بعض الحوادث

من غير أن يكون لها استقلال في التأثير و لو بنحو الشركه، و تلك الخصوصيات كالحراره و البروده المقتضيتين للإحراق و التبريد.

و هذان الوجهان و إن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما، إلا أنهما باطلان لوجوه الأول: أنه لا طريق لنا الى كشف هذا المعنى في مقام الإثبات و إن كان ممكنا في مقام الثبوت.

الثاني: أن ذلك مناف لإطلاق الروايات [١] الداله على حرمة العمل بعلم النجوم و جعلها

المطالع في أزمته السنه، و كانت العرب في الجاهليه إذا سقط منها نجم و طلع آخر قالوا:

لا بد من ان يكون عند ذلك مطر أو رياح، فينسبون كل غيث عند ذلك الى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا إلخ و إنما سمي نوءا لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق: أي نهض و طلع.

[١] في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر

ص ١٨١. و ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأحمر قال: لما أراد أمير المؤمنين «ع» المسير الى النهر و ان أتاه منجم فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعه و سر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع»: و لم ذاك؟ قال: لأنك إن سرت في هذه الساعه أصابك و أصاب أصحابك أذى و ضر شديد و إن سرت في الساعه التي أمرتك ظفرت و ظهرت و أصبت كلما طلبت، فقال له أمير المؤمنين «ع»: تدرى ما في بطن هذه الدابه أذكر أم أنثى؟ قال: ان حسبت علمت، قال له أمير المؤمنين «ع»: من صدقك على هذا القول

(١) ص ١٨١.

(٢) ج ٢ ص ٤٣٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥١

علامه على الحوادث، و ظاهر جمله من

كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فى الأرحام و ما تدرى نفس ماذا تكسب غدا و ما تدرى بأى أرض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعى ما ادعيت أ تزعم أنك تهتدى إلى الساعه التى من سار فيها حاق به الضر؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله فى ذلك الوجه و أحوج إلى الرغبه إليك فى دفع المكروه عنه و ينبغى له ان يوليئك الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله ندا و ضدا، ثم قال «ع»: اللهم لا- طير إلا طيرك و لا ضير إلا ضيرك و لا خير إلا خيرك و لا إله غيرك بل نكذب و مخالفك و نسير و نسير فى الساعه التى نهيت عنها. ضعيفه

لعبد الله ابن عوف و عمر بن سعد و محمد بن على القرشى و غيرهم، و لكن آثار الصدق منها ظاهره.

و قريب منه ما نقله السيد فى نهج البلاغه مرسلًا: أعنى الخطبه ٧٦ من خطبه «ع» قوله:

حاق به الضر، أى أحاط به.

و فى الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الاخبار عن الكابلى قال: سمعت زين العابدين الى ان قال: و الذنوب التى تظلم الهواء السحر و الكهان و الايمان بالنجوم. ضعيفه لأحمد ابن يحيى بن زكريا و بكر بن عبد الله بن حبيب و غيرهما.

و فى ج ٤ مرآه العقول ص ٤١٤. و ج ١٤ الوافى ص ١٣٢. و ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١: عن عبد الملك بن أعين قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: انى قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجه فإذا نظرت الى الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا رأيت الطالع الخير ذهبت فى الحاجه؟ فقال لى:

تقتضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبك. حسنه لعبد الملك.

و فى ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤. و ج ٢ المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ٢٣. و ج ٤ مرآه العقول ص ٤١١. و الاحتجاج للطبرسى ص ١٩١ فى حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق، قال: فما تقول فى علم النجوم؟ قال «ع»: هو علم قلت منافعه و كثرت مضراته لانه لا يدفع به المقدور و لا يتقى و المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء و ان أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و ان حدث به

سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه. مرسله.

و في الباب المذكور من ثل عن المحقق في المعبر و العلامه في التذكره و الشهيدان قالوا:

من صدق كاهنا أو منجما فهو كافر بما أنزل على محمد (ص). مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٢

الروايات [١] ان لعلم النجوم حقيقه واقعيه، و لكن لا يحيط بها غير علام الغيوب، و من

[١] في ج ٤ مرآه العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال: كنت كثيرا أساير أمير المؤمنين «ع» إذا سار الى وجه من الوجوه فلما قصد النهروان و صرنا بالمدائن و كنت يومئذ مسيرا له إذ خرج اليه قوم من أهل المدائن، الى ان قال: و كان فيمن تلقاه دهقان و كانت الفرس تحكم برأيه- في النجوم فجرى بينه و بين على «ع» بعض الأسئلة فقال الدهقان لا أدري، ثم قال: على «ع»:- لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الأجمه و مضى أمير المؤمنين فهزم أهل النهروان فقتلهم و عاد بالغنيمه و الظفر، فقال الدهقان: ليس هذا العلم بما في أيدي أهل زماننا هذا علم مادته من السماء. ضعيفه لأبي جارود زياد من المنذر و في الاحتجاج ص ١٩٣. و الموضع المذكور من مرآه العقول عن أبان بن تغلب قال: كنت عند ابي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن، الى أن قال «ع»:

ما صناعتك يا سعد؟ فقال: جعلت فداك أنا من أهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال: إن باليمن أحدا أعلم بالنجوم منا، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» أمورا فقال له اليماني: ما ظننت أن أحدا

يعلم هذا و ما يدري ما كنهه. مرسله.

و فى ج ٤ كا بهامش مرآه العقول. و ج ١٤ الوافى ص ١٣١. و ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال: قال لى أبو عبد الله كيف بصيرك بالنجوم؟ قال: قلت: ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى، الى أن قال «ع»:

إن أصل الحساب حق و لكن لا- يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم. مجهوله لحماذ الأزدى و فى ج ٤ كا بهامش مرآه العقول ص ٣٣٤. و ج ١٤ الوافى ص ١٣٠. و ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣: عن عبد الرحمن بن سيابه عن أبى عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال: انكم تنظرون فى شىء منها كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به. ضعيفه لعبد الرحمن بن سيابه. و مجهوله للحسن بن أسباط.

و فى ج ١٤ الوافى ص ١٣٢. و ج ٤ كا بهامش مرآه العقول ص ٣٩٦: عن سليمان ابن خالد قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر و البرد مما يكونان؟ فأجاب الإمام «ع» بما حاصله: أن المريخ كوكب حار و زحل كوكب بارد فكلما ارتفع المريخ درجه انحط زحل درجه فلذلك يشتد الحر فى الصيف و إذا انعكس الأمر اشتد البرد كما فى الشتاء و شده البرد فى الصيف أحيانا مستنده الى القمر و شده الحر فى الشتاء أحيانا مستنده الى الشمس.

حسنه لإبراهيم بن هاشم. الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المتقدمه و غيرها و أكثرها مذكوره فى ج ٤ مرآه العقول ص ٤٠٨-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٣

ارتضاه لغيبه، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامه على الحوادث.

و من هنا قال الشهيد فى محكى قواعدہ: (و أما ما يقال: من أن استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، و غيرها من العاديات. الى أن قال: فهذا لا يكفر معتقده، و لكنه مخطئ أيضا).

الثالث: أن ذلك مناف للاخبار المتواتره الوارده فى الحث على الدعاء و الصدقات و سائر وجوه البر، و الدلاله على أنها ترد القضاء الذى نزل من السماء، و أبرم إبراما، و أنها ترد البلاء المبرم، و من الواضح جدا أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك، و هو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب النبى (ص)، و لا يفرق فى ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع الكواكب مجرد علامه على الحوادث، أو مؤثره فيها و لو بغير شعور و اختيار نظير الحراره و البروده.

لا- يقال: قد ورد فى بعض الأحاديث [١] أنه يكره التزويج فى بعض الإيلام و الساعات لنحوستها كمحاق الشهر، و عند كون القمر فى برج العقرب، فيستفاد من ذلك أن سير الكواكب و أوضاعها علامه على بعض الحوادث.

فان ذلك لا ينافى ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على ألسنه أمنائه، و قد عرفت دلاله بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقه، و لكن لا يعلم بها غير علام الغيوب، و من ارتضاه لغيبه.

على أن ذلك أجنبى عما نحن فيه، فان كراهه التزويج فى تلك الأوقات ككراهه الصلاه فى المواضع المكروهه، و كراهه الجماع فى الأوقات المخصوصه، فلا- دلاله فى ذلك على المطلوب الأمر الخامس: هل يجوز تعلم علم النجوم فى حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا؟ نسب

[١] فى ج ٢ التهذيب باب من الزيادات فى فقه النكاح ص ٢٤٢. و ج ٣ ثل باب ٥٤ كراهه التزويج و القمر فى العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥: عن محمد بن حمران عن أبى عبد الله «ع»: من تزوج امرأه و القمر فى العقرب لم ير الحسنى. و عن الصدوق روى أنه يكره التزويج فى محاق الشهر.

و فى ج ٢ ثل باب ١١ كراهه السفر و القمر فى برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١ عن الكلينى و الصدوق و المحاسن عن أبى عبد الله «ع» قال: من سافر أو تزوج و القمر فى العقرب لم ير الحسنى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٤

من بعض الأحاديث [١] هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد معرفه سير الكواكب و أوضاعها الخاصه وفاقا لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم. و أما ما يوهم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة «١» و السنه «٢» فمحمول على غير هذه الصوره و الله العالم.

حفظ كتب الضلال

اشاره

قوله السابعه حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف.

أقول: قال الشيخ فى غنائم المبسوط: إذا وجد فى المغنم كتب نظر فيها- الى أن قال:- و إن كانت كتبنا لا يحل إمساكه كالكفر و الزندقه و ما أشبه ذلك لا يجوز بيعه. ثم حكم بوجوب تمزيقها و إتلافها، و حكم بكون التوراه و الإنجيل من هذا القبيل، لوقوع التحريف فيهما. و نحوه العلامه فى غنائم التذكرة.

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال و إغواء الناس، و أوجب الضلاله و الغوايه فى الاعتقادات أو الفروع. فيشمل كتب الفحش و الهجو و

السخرية، و كتب القصص و الحكايات و الجرائد المشتمله على الضلاله، و بعض كتب الحكمة و العرفان و السحر و الكهان و نحوها مما يوجب الإضلال.

و قد استدل على حرمه الحفظ بوجوه:

الأول: حكم العقل بوجوب قلع ماده الفساد.

و فيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل و قبح الظلم - بدعوى أن قلع ماده الفساد حسن، و حفظها ظلم و هتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، و إلا لوجب على الله و على الأنبياء و الأوصياء الممانعه عن الظلم تكويناً، مع أنه تعالى هو الذى أقدر الإنسان على فعل الخير و الشر، و هداه السبيل إما شاكراً، و إما كفوراً.

[١] فى ج ٤ مرآه العقول ص ٤١٤: عن ابن أبى عمير إنه قال: كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء فشكوت ذلك الى أبى الحسن موسى بن جعفر «ع» فقال: إذا وقع فى نفسك شىء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله يدفع عنك. حسنه لإبراهيم بن هاشم. و قد تقدم فى روايه عبد الملك بن أعين. و روايه عبد الرحمن بن سيبه ما يدل على ذلك.

(١) راجع المصادر المذكوره و ج ١٤ البحار ص ١٤٥-١٥٦.

(٢) راجع ج ٨ سنن البيهقى ص ١٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٥

و إن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعه و حرمه المعصيه، لأمره تعالى بقلع ماده الفساد فلا دليل على ذلك إلا فى موارد خاصه، كما فى كسر الأصنام و الصلبان و سائر هياكل العباده. و أما التمسك بروايه تحف العقول فى استفاده كليه الحكم فسيأتى الكلام فيه.

نعم إذا كان الفساد موجب لوهن الحق و سد بابه، و إحياء الباطل و تشييد كلمته و جب

دفعه، لأهميه حفظ الشريعه المقدسه، و لكنه أيضا وجوب شرعى فى مورد خاص، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع ماده الفساد.

الوجه الثانى: قوله تعالى «[□]۱»: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ).

فقد قيل «[□]۲» فى تفسير الآيه: أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا.

و فيه أولًا: أن المذموم فى ظاهر الآيه هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، و من الواضح ان هذا المعنى أجنبى عن حفظ كتب الضلال، لعدم العلم بترتب الغايه المحرمه عليه، غايه الأمر احتمال ترتب الإضلال على الحفظ.

و ثانيا: أنا إذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآيه حرمه اشتراء كتب الضلال، و لا دلالة فيها على حرمه إبقائها و حفظها بعد الشراء، كما أن التصوير حرام، و أما اقتناؤه فليس بحرام، و الزناء حرام و تربيته أولاد الزناء ليس بحرام. و قد تقدم ذلك فى البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمه.

و ثالثا: أنه قيل «[□]۳»: إن الآيه قد نزلت فى الضر بن الحارث بن كلده، فإنه كان يشتري كتبها فيها احاديث الفرس من حديث رستم و إسفنديار، و كان يلهى الناس بذلك، و يظرف به ليصدهم عن سماع القرآن و تدبر ما فيه. نظير الجرائد المعروفه فى هذا الزمان فإنها مشتمله على الأمور اللاهيه التى تصد الناس عن الحق.

و رابعا: ما ذكره المحقق الايروانى من ان المراد من الاشتراء هو التعاطى، و هو كناية عن التحدث به، و هذا داخل فى الإضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بلهو الحديث و لا- إشكال فى حرمه الإضلال، و ذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال.

(۱) سوره لقمان، آيه: ۵.

(۲) فى ج ۲ تفسير التبيان ص ۴۲۹: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ): أى يستبدل لهو الحديث، قيل فى معناه

قولان: أحدهما: أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث.

الثاني: انه يشتري لهو الحديث عن الحديث.

(٣) راجع الموضوع المزبور من التبيان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٦

الوجه الثالث: قوله تعالى «١»: (وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ).

و فيه ان قول الزور قد فسر بالكذب [١]. و سيأتى فى مبحث حرمه الغناء تفسير قول الزور بالغناء فى جملة من الروايات، و لا منافاه بين التفسيرين، فان كلا منهما لبيان المصداق، و قد ذكرنا فى مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفه، و لا بمصداق و إلا لفسد بنفاد تلك الطائفه و انعدم ذلك المصداق، بل القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر، كما فى عده من الروايات، و قد ذكرنا جملة منها فى مقدمات التفسير، و جمعها فى مشكاه الأنوار المعروف بمقدمه تفسير البرهان، و كيف كان فالآيه غريبه عما نحن فيه.

لا يقال: إن الآيه تدل على إعدام كتب الضلال، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل فى كذب على الله و رسوله.

فإنه يقال: غايه ما يستفاد من الآيه وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب، و أما إعدامه فلا، و إلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ و نحوها، و لم يلتزم به احد من المحصلين فضلا عن الفقهاء.

الوجه الرابع: ان جملة من فقرات روايه تحف العقول تدل على حرمه حفظ كتب الضلال:

منها قوله «ع»: (إنما حرم الله الصناعه التى يجىء منها الفساد محضا) بدعوى أن مفهوم الحصر يقتضى حرمه الصناعه المحرمه بجميع منافعها، و منها الحفظ.

و فيه ان حرمه الصناعه لا- تلتزم حرمه إبقاء المصنوع كما تقدم فى مبحث إبقاء الصور المحرمه، فغايه ما تدل عليه الروايه ان تأليف كتب الضلال أو استنساخها من المحرمات، لصدق الصناعه عليهما، و لا تدل على حرمه الإبقاء.

و منها قوله «ع»: (و ما يكون منه و فيه الفساد محضا- الى قوله «ع»- و جميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و فيه ان صدق الثقلب على الحفظ ممنوع خصوصا إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال فى

أيدى الناس لتوجب إضلالهم.

و منها قوله «ع»: (أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه).

و فيه ان الكبرى و ان كانت مسلمه، و لكن للمناقشه فى الصغرى مجالا واسعا، لمنع كون الحفظ تقويه للكفر و اهانه للحق، كما هو واضح، الا ان يكون بهذا الداعى.

[١] فى ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤: (و اجتنبوا قول الزور): يعنى الكذب، و روى أصحابنا انه يدخل فيه الغناء و سائر الأقوال الملهيه.

(١) سورة الحج، آيه: ٣١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٧

و يضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبه أنها ضعيفه السند و غير منجره بشىء كما تقدم، فلا تصلح أن تكون مستندا لشيء من الأحكام الشرعيه.

الوجه الخامس: حسنه عبد الملك بن أعين التى تقدمت فى مبحث التنجيم،

حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرق كتبت).

و فيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركه هو جواز الحفظ مع عدم الحكم.

الوجه السادس: الإجماع.

و فيه أولا: أنا لا نسلم تحققه على المطلوب، و لذا قال فى الحدائق، ما حاصله: أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال. و أما الوجوه التى أقاموها على حرمة فهى تخمينيه اعتباريه لا يجوز الاعتماد عليها فى الأحكام الشرعيه.

و ثانيا: لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعا تعديا، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكوره فى المسأله. و لو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجا، و لا ريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين، فلا يحتاج فى إثباتها إلى الإجماع.

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فإنه لا بأس بحفظها لردّها، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافيه و القصص المضحكه و

الأحكام الواهيه، و مما ذكرناه ظهر حكم المعامله عليها وضعا و تكليفا، و كذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونه فى الفقه و العقائد و الأخبار و غيرها.

حرمه حلق اللحيه

اشاره

و لا بأس بالتعرض لحرمه حلق اللحيه إجابته لالتماس بعض الأفاضل. فنقول: المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة و السنه [١] هو حرمه حلق اللحيه،

و قد استدل عليها بوجوه:

اشاره

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥: الحنفيه قالوا: يحرم حلق لحيه الرجل، و يسن ألا تزيد فى طولها على القبضه. المالكيه قالوا: يحرم حلق اللحيه. و فى ص ٤٦ الحنابله قالوا يحرم حلق اللحيه. و فى ص ٤٤ الشافعيه قالوا: أما اللحيه. فإنه يكره حلقها و المبالغه فى قصها و فى ج ١ سنن البيهقى ص ٥٢ باب سنه المضمضه عن عائشه قالت: قال رسول الله (ص) عشر من الفطره قص الشوارب و إعفاء اللحيه، الحديث.

و فى ص ١٤٩: عن ابن عمر عن النبى (ص) قال: أعضوا اللحي و أحفوا الشوارب و فى ص ١٥٠ عنه (ص): جزوا الشوارب و أرخوا اللحي و خالفوا المجوس.

و فى ج ٧ سنن البيهقى ص ٣١١ عن النبى (ص) نهى عن نتف الشيب و قال: إنه من نور الإسلام. و عنه (ص): لا ننزعوا الشيب، الحديث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٨

الوجه الأول: قوله تعالى «١» فى التحدث عن قول الشيطان: (و لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ).

بدعوى أن حلق اللحيه من تغيير الخلقه، و كل ما يكون تغييرا لها فهو حرام.

و فيه أنه إن كان المراد بالتغيير فى الآيه المباركه تغييرا خاصا فلا شبهه فى حرمة على إجماله، و لكن لا دليل على كون المراد به ما يعم حلق اللحيه، و إن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعه، ضروره عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقه على وجه الإطلاق، و إلا- لزم القول بحرمة التصرف فى مصنوعات تعالى حتى بمثل جرى الأنهار و غرس الأشجار و حفر الآبار و قطع

الأخشاب و قلم الأظفار و غيرها من التغييرات فى مخلوقاته سبحانه.

و الظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذى فطر الناس عليها وفاقا للشيخ الطوسى (ره) فى تفسيره [١]. و يدل

عليه قوله تعالى «٢»: (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ). وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآيه أقوالاً شتى، وليس منها ما يعم خلق اللحيه.

الوجه الثاني: ما في جملة من الروايات [٢] من الأمر بإعفاء اللحي و حف الشوارب، و النهي عن التشبه باليهود و المجوس.

[١] في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ و قوله تعالى: (وَ لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ).

اختلفوا في معناه، فعن ابن عباس فليغيرن دين الله، و روى ذلك عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام. و قال مجاهد: كذب عكرمه في قوله: إنه الإحصاء، و إنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله: فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. و قال قوم: هو الوشم. و قال عبد الله: لعن الله الواشمات و الموتشمت و المتفلجات المتغيرات خلق الله.

و أقوى الأقوال قول من قال: فَلْيُغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ، بمعنى دين الله، بدلاله قوله: فَطَرَتِ اللَّهُ، الآيه. و يدخل في ذلك جميع ما قاله المفسرون، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآيه تتناوله، انتهى كلامه بأدنى تفاوت.

[٢] في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز خلق اللحيه من آداب الحمام ص ٨٠. و ج ٤ الوافي باب جز اللحيه ص ٩٩: عن الصدوق قال: قال رسول الله (ص): حفوا الشوارب و أعفوا اللحي و لا تشبهوا باليهود. مرسله.

قال: و قال رسول الله (ص): إن المجوس جزوا لحاهم و وفروا شواربهم و أما نحن نجز الشوارب و نعفى اللحي و هي الفطره. مرسله.

و في الباب المزبور من ثل عن معاني الأخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله (ص): حفوا الشوارب و أعفوا اللحي

ولا تشبهوا بالمجوس. ضعيفه للحسين بن إبراهيم و موسى بن عمران النخعي و الحسين بن يزيد و علي ابن غراب.

(١) سورة النساء، آيه: ١١٨.

(٢) سورة الروم، آيه: ٢٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٥٩

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنها لا تدل على الوجوب، فان من الواضح جدا أن إعفاء اللحى ليس واجبا، بل الزائد عن القبضه الواحده مذموم. نعم غايه الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب. أقول: الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحاهم، بل يطيلونها، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهى عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل و يؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير و إبقاء بحيث لا يتجاوز القبضه فتستحق النار). و على هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء و إبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضه، و هو ليس بواجب قطعا.

و أما النهى عن التشبه بالمجوس عقيب الاعفاء و الإحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحية، و تترك الشوارب، كما يصنعون (قال رسول الله: إن المجوس جزوا الحاهم و وفروا شواربهم و أما نحن نجز الشوارب و نغنى اللحى و هى الفطره) و عليه فلا يدل هذا النهى على حرمة حلق اللحية و ترك الشوارب معا، فان نفى التشبه يحصل بفعل أى منهما.

و أما ما يقال: من أن الروايات لا تدل على وجوب الاعفاء: لاشتمالها على قص الشوارب، و هو مستحب اتفاقا.

ففيه أن ظهور الأمر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت

فيه الترخيص، و قد حققنا ذلك في موضعه.

الوجه الثالث: روايه الجعفریات [١] الداله على أن حلق اللحيه من المثلثه، و من مثل فعليه لعنه الله.

و فيه أولا: أنها مجهوله السند. و ثانيا: أن المثلثه هو التنكيل بالغير بقصد هتكه و إهانتته

[١] في ج ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي «ع» قال: قال رسول الله (ص): حلق اللحيه من المثلثه و من مثل فعليه لعنه الله. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٠

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به، و عليه فتكون الروايه داله على حرمة هتك الغير بإزاله لحيته، لكون ذلك مثله و المثلثه محرمة، فلا ترتبط بحلق اللحيه بالاختيار، سواء أ كان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره.

و ثالثا: أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهه أيضا، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينه المعينه. و يدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديده، و قد تقدمت في مسأله الوصل و النمص «١» و من تلك الموارد ما في وصيه النبي «ص» لعلي «ع» (قال: يا علي لعن الله ثلاثه: آكل زاده وحده و راكب الفلاه وحده و النائم في بيت وحده).

و من ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق و بين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول يجتمع مع الكراهه، لكونه ظاهرا في العبد المطلق، بخلاف الثاني، فإنه يختص بالحرمة، لكونه ظاهرا في إنشاء الحرمة. اللهم إلا أن يقال: إن الروايه المذكوره ضعيفه السند، و لم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه، و عليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة.

الوجه الرابع: ما دل [١] على عدم جواز السلوك مسلک أعداء الدين.

و من شعارهم حلق اللحيه.

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن السلوك مسلک أعداء الدين عبارته عن اتخاذ سيرتهم شعارا و زيا، و هذا لا يتحقق

بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

الوجه الخامس: قوله ص «٢» لرسولي كسرى (ويلكما من أمركما بهذا؟)

قالا: أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص): (لكن ربي أمرني بإعفاء لحيتي و قص شواربي).

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الإعفاء و هو ليس بواجب قطعاً.

[١] فى ج ١ ثل باب ١٩ كراهه لبس السواد من لباس المصلى ص ٢٦٦: عن الفقيه بإسناده عن الصادق «ع» إنه قال: أوحى الله الى نبي من أنبيائه: قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائى و لا تطعموا مطاعم أعدائى و لا تسلكوا مسالك أعدائى فتكونوا أعدائى كما كما هم أعدائى. ضعيفه للنوفلى.

(١) ص ٢٠٤.

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦١

الوجه السادس: قوله «ع» [١]: (أقوام حلقوا اللحي و قتلوا الشوارب فمسخوا).

و فيه أن الروايه و إن كانت ظاهره فى الحرمه، إلا أنها ضعيفه السند.

الوجه السابع: و هو العمده صحيحه البنظلى [٢] الدلاله على حرمه حلق اللحيه و أخذها و لو بالنتف و نحوه. و تدل على ذلك أيضا السيره القطعيه بين المتدينين المتصله إلى زمان النبي (ص)، فإنهم ملتزمون بحفظ اللحيه، و يذمون حالقها، بل يعاملونه معاملة الفساق فى الأمور التى تعتبر فيها العداله. و يؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه، كما فى كلمات جملة من الأعلام، و عدم نقلهم الخلاف فى المقام من الشيعة و السنه، كما هو كذلك و الله العالم.

[١] فى ج ١ كا بهامش مرآه العقول باب ما يفصل به بين دعوى المحق و المبطل فى أمر الإمامه ص ٢٥٤. و ج ٢ الوافى ص ٣٣.

و ج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز حلق اللحيه من آداب الحمام ص ٨٠ عن جبابه الواليه قالت: رأيت أمير المؤمنين «ع» فى شرطه الخميس و معه دره

لها سبابتان يضرب بها يباعى الجرى و المارماهى و الزمار و يقول لهم: يا يباعى مسوخ بنى إسرائيل و جند بنى مروان، فقام إليه فرات بن أحنف فقال: يا أمير المؤمنين و ما جند بنى مروان؟ قال فقال له: أقوام حلقوا اللحى و قتلوا الشوارب فمسخوا إلخ.

مجهوله لمحمد بن إسماعيل و عبد الله بن أيوب و عبد الله بن هاشم و غيرهم.

قال فى مرآه العقول: الوالبيه نسبة الى والبه موضع بالبادية من اليمن. و فى النهاية:

الشرطه أول طائفه من الجيش تشهد الواقعة. و الخميس و منهم من يشدد و لعله تصحيف الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسه أقسام: المقدمه و الساقه و الميمنه و الميسره و القلب.

و قيل: لأنه تخمس فيه الغنائم، انتهى.

و الدرره بكسر الدال و تشديد الراء السوط. و السبابه بالتخفيف رأس السوط.

و الجرى بكسر الجيم و تشديد الراء و الياء نوع من السمك لا فلوس له، و كذا المارماهى بفتح الراء، و كذا الزمار بكسر الزاء و تشديد الميم.

و المسوخ بضم الميم و السين جمع المسخ بالفتح و إنما سموا بالمسوخ، لكونها على خلقتها، و ليست من أولادها، لأنهم ماتوا بعد ثلاثه أيام كما ورد فى الخبر. و جند بنى مروان قوم كانوا فى الأمم السالفه. انتهى كلام المجلسى.

[٢] فى ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحيه من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البزنطى صاحب الرضا «ع» قال: و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ قال: أما من عارضيه فلا بأس و أما من مقدمها فلا.

صحيحه. و رواها على بن جعفر فى كتابه، إلا أنه قال فى آخرها:

فلا يأخذ.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٢

و موضوع حرمه حلق اللحيه هو إعدامها، و عليه فلا- يفرق في ذلك بين الحلق و النتف و غيرهما مما يوجب إزاله الشعر عن اللحيه. أما مقدار اللحيه في جانب الفله فلم يرد في تحديده نص خاص، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي، و على هذا فإذا أخذت بمثل المكينه و المقراض أو غيرهما- بحيث لم تصدق اللحيه على الباقي- كان حراما.

موضوع الرشوه و حقيقتها

اشاره

قوله الثامنه الرشوه حرام.

أقول: لم نجد نصا من طرق الخاصه و من طرق العامه يحقق موضوع الرشوه، و يبين حقيقتها، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام، و لكنها لم توضح أن الرشوه هل هي بذل المال على مطلق الحكم، أو على الحكم بالباطل؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام، و إلا لما صح إطلاقها في غيرها.

و كيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف و اللغه و كلمات الأصحاب.

ففي المستند «١» أن مقتضى كلام الأكثر و المتفاهم في العرف أن الرشوه عامه لكل ما يدفع من المال للحاكم، سواء أ كان لحق أم كان لباطل، و حكى ذلك عن تصريح والده، ثم قال و هو الظاهر من القاموس و الكنز و مجمع البحرين.

و يدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره؟ قال: لا بأس فإن الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقه، كما حقق في موضعه. انتهى ملخص كلامه، و سنذكر الروايه في البحث عن حكم الرشوه في غير الاحكام و عن حاشيه الإرشاد إن الرشوه ما يبذله المتحاكمان. و في كلمات جماعه ان الرشوه

ما يبذله المحقق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه، و لحكم عليه بالباطل، الى غير ذلك من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفه.

و المتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم، و من أهل العرف و اللغه [١] مع ضم

[١] فى مجمع البحرين: رشا، فى الحديث لعن رسول الله (ص) الراشى و المرتشى و الرائش: يعنى المعطى للرشوه و الآخذ لها و الساعى بينهما يزيد لهذا و ينقص لهذا و هو الرائش. و الرشوه بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد و قل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشيه باطل.

و كذلك ما عن المصباح. و فى القاموس: الرشوه مثلته الجعل ج رشى «بالفتح»

(١) ج ٢ ص ٥٢٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٣

بعضها الى بعض أن الرشوه ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشيه باطل أو للتملق، أو الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، أو فى عمل لا يقابل بالأجره و الجعل عند العرف و العقلاء و إن كان محطاً لغرضهم و مورداً لنظرهم.

بل يفعلون ذلك العمل للتعاون و التعاضد فيما بينهم، كإحقاق الحق، و إبطال الباطل، و ترك الظلم و الإيذاء أو دفعهما، و تسليم الأوقاف- من المدارس و المساجد و المعابد و نحوها- الى غيره، كأن يرشو الرجل على ان يتحوله عن منزله فيسكنه غيره، أو يتحوله عن مكان فى المساجد فيجلس فيه غيره، الى غير ذلك من الموارد التى لم يتعارف أخذ الأجره عليها.

نعم ما ذكره فى القاموس من تفسير الرشوه بمطلق الجعل محمول على التفسير بالأعم، كما هو شأن اللغوى أحياناً، و إلا لشمّل الجعل فى مثل قول

القائل: من رد عبدي فله ألف درهم، مع انه لا يقول به أحد.

حرمه الرشوه

ما حكم الرشوه؟ الظاهر بل الواقع لا خلاف بين الشيعة و السنه [١] في الجملة للآخذ و المعطى، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الإسلام على تحريم الرشا في الحكم، سواء أ كان الحكم لحق أم لباطل، و سواء أ كان للباذل أم عليه. و في تجاره المسالك على تحريمه إجماع المسلمين.

و تدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافره «و سئذ كرها في الحاشيه». و قوله تعالى «١»: (وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ).

و رشى «بالكسر». و في المنجد: الرشوه مثلته ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل. و في أقرب الموارد: رشاه مرشاه صانعه، و الرشوه مثلته ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل، و ما يعطى للتملق.

و عن النهايه: الرشوه الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، فالراشى الذى يعطى ما يعينه، فاما ما يعطى توصلا إلى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه.

[١] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٣٩: عن عبد الله بن عمر قال: لعن رسول الله (ص) الراشى و المرتشى. و فى حديث آخر عن السحت فقال: الرشا.

و فى ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧: يحرم قبول الهديه عند الخصوصيه.

(١) سوره البقره، آيه: ١٨٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٤

و وجه الدلاله انه تعالى نهى عن الأدلاء بالمال الى الحكام لإبطال الحق و إقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقا من أموال الناس بالإثم و العدوان. و هذا هو معنى الرشوه، و إذا حرم الإعطاء حرم الأخذ أيضا، للملازمه بينهما.

لا يقال: إن الآيه إنما نزلت فى خصوص أموال

اليتامى و الوديعه و المال المتنازع فيه، و قد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الأموال للقضاء و الحكام لأكل البقيه بالإثم و العدوان، و على هذا فهى أجنيه عن الرشوه.

فإنه يقال: نعم قد فسرت الآيه الشريفه بكل واحد من الأمور المذكوره [١] إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق، و القرآن لا يختص بطائفه، و لا بمصداق، بل يجرى كجرى الشمس و القمر، كما دلت عليه جملة من الروايات، و قد ذكرناها فى مقدمه التفسير على أن فى مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى: (وَتُذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) يعنى الرشوه و قد يتوهم ان الآيه ليست لها تعرض لحكم الرشوه، فإن قوله تعالى: (وَتُذَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) ظاهر فى ان المحرم هو الأدلاء بأموال الناس الى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من أموال الناس بالإثم، و من المعلوم ان الرشوه هى ما يعطيها الراشى من مال نفسه لإبطال حق أو إحقاق باطل.

و فيه أولا: ان الرشوه فى العرف و اللغه أعم من ذلك، كما تقدم، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص.

و ثانيا: انه لا ظهور فى الآيه المباركه فى كون المدفوع الى الحكام مال الغير، بل هى أعم من ذلك، أو ظاهره فى كون المدفوع مال المعطى. و مجمل القول ان حرمة الرشوه فى الجملة من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين، فلا حاجه الى الاستدلال عليها.

ثم ان تفصيل الكلام فى أحكام الرشوه ان القاضى قد يأخذ الرشوه من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان، الحكم، و قد يأخذها ليحكم للباذل مع جهله، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق، و قد يأخذها

ليحكم له بالحق مع العلم و الهدى من الله تعالى.

اما الصورتان الأوليان فلا شبهه في حرمتها، فان الحكم بالباطل، و الإفتاء و القضاء مع الجهل بالمطابقه للواقع محرمان بضروره الدين و إجماع المسلمين، بل هما من الجرائم

[١] في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى: (وَتُدَلُّوا بِهِ إِلَى الْحُكْمِ). و قيل في معناه قولان: أحدهما: قال ابن عباس و الحسن و قتاده: إنه الوديعه و ما تقوم به بينه.

الثاني: قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الأوصياء.

و في مجمع البحرين عن الصحاح (و تدلوا بها الى الحكام): يعنى الرشوه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٥

الموبقه و الكبائر المهلكه.

و يدل على حرمتها أيضا العقل و الكتاب [١] و السنه [٢].

و على هذا فمقتضى القاعده حرمة الرشوه في كلتا الصورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعامله على الأعمال المحرمه وضعا و تكليفا، على أن الروايات من الشيعة [٣]

خويى، سيد ابو القاسم موسى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٢٦٥

[١] في سورة المائده، آيه: ٤٨، قوله تعالى: (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ).

و في سورة الانعام آيه: ١١٦ قوله تعالى (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) و في سورة يونس، آيه: ٣٧. و سورة النجم، آيه: ٢٩ قوله تعالى (إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا).

و في سورة يونس أيضا آيه: ٦٠ قوله تعالى (قُلْ آَللهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ الله تَفْتَرُونَ).

وفى سورة بنى إسرائيل آيه: ٣٨ قوله تعالى (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ).

[٢] راجع ج ٣ ئل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأى من

أبواب صفات القاضى، و ج ٢ كا ص ٣٥٧. و ج ٩ الوافى باب خطر الحكومه ص ١٣٢. و ج ١ الوافى باب النهى عن القول بغير علم ص ٤٨. و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأى من صفات القاضى ص ١٧٥. و ج ١٠ سنن البيهقى ص ١١٦.

[٣] فى ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به ص ٥٣٨: عن الصدوق فى وصيه النبى (ص) قال: يا على من السحت ثمن الميتة و الرشوة فى الحكم. أقول: رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها و اعتبارها من جهته.

و عن الخصال بإسناده عن عمار بن مروان قال: قال أبو عبد الله «ع»: و أما الرشا يا عمار فى الاحكام فان ذلك الكفر بالله العظيم و برسوله (ص). صحيحه.

و عن الطبرسى فى مجمع البيان عن النبى (ص): إن السحت هو الرشوة فى الحكم و عن أبى عبد الله -الى أن قال- فأما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله. مرسله.

و فى الباب ٣٢ المذكور من ثل. و ج ١ كا باب ٤٢ السحت من المعيشه ص ٣٤٣.

و ج ١٠ الوافى ص ٤٢ عن أبى عبد الله «ع»: فأما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله العظيم جل اسمه و برسوله. ضعيفه لسهل. و رواها الشيخ فى ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بسند صحيح و فى ج ٢ التهذيب ص ٦٩. و ج ٢ كا باب ٥ من القضاء ص ٣٥٨. و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦: عن سماعه عن أبى عبد الله «ع» قال: الرشا فى الحكم هو الكفر بالله.

موثقه لزوجه و سماعه.

الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المتقدمه.

و ج ٢ المستدرک باب ٥ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به ص ٤٢٦. و ج ٢٣ البحار ص ١٧. و غير ذلك من المواضع.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٦

و السنه [١] قد أطبقت على حرمه الرشاء فى الحكم.

و أما الصوره الثالثه فمقتضى القاعده فيها جواز أخذ المال على القضاء و الإفتاء، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرا، و أما الآيه المتقدمه فلا تشمل المقام، لاختصاصها بالحكم بالباطل كما عرفت. نعم الحرمة فيها هى مقتضى إطلاق الروايات المتقدمه الداله على ذلك، و هذا المعنى هو الذى تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع، فان القضاء من المناصب الإلهيه التى جعلها الله للرسول، فلا ينبغى لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الأجره.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فى الروايات الداله على حرمه أخذ الأجره على القضاء غنى و كفايه «و ستعرض لهذه الروايات فى البحث عن حكم أخذ الأجره على القضاء» إذ الظاهر من الأجره فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الأجر المقرر من قبل السلطان و لو كان جائزا، فإنه لا- شبهه فى جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محلل كعلى بن يقطين و النجاشى و أمثالهما.

لا يقال: إن الرشوه فى اللغه ما يؤخذ لإبطال حق أو إحقاق باطل، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق.

فإنه يقال: إن مفهوم الرشوه أعم من ذلك كما عرفت، فلا وجه للحصر، و تقييد المطلقات. على أن الأمور التى يكون وضعها على المجانيه فإن أخذ الأجره عليها بعد رشوه فى نظر العرف، و من هذا القبيل القضاوه و الإفتاء. نعم لو فرضنا

قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة، بل و هو مقتضى عمومات صحة المعاملات، كأوفوا بالعقود، و تجاره عن تراض، و أحل الله البيع، و غيرها.

قوله و ظاهر روايه حمزه بن حمران.

أقول: ربما يقال بجواز أخذ الأجره على القضاوه الحقه، لقوله «ع» فى روايه حمزه بن حمران [٢] عن المستأكلين بعلمهم: إنما

[١] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٣٩ فى جملة من الأحاديث: إن الرشا فى الحكم هو الكفر.

[٢] فى ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع فى القضاء الى رواه الحديث من أبواب صفات القاضى ص ٣٨٥. و ج ١ الوافى باب المستأكل بعلمه ص ٥٢: عن معانى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٧

ذلك الذى يفتى الناس بغير علم، و لا هدى من الله ليطلب به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا، فان الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل الحكم بالباطل، أو مع عدم معرفه الحق، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق.

و قد يدعى كون الحصر إضافيا بالنسبه إلى الفرد الذى ذكره السائل، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الأفراد التى لا تدخل فى الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها مسوقه لدفع توهم السائل أن من تحمل علوم الأئمه و بثها فى شيعتهم و وصل اليه منهم البر و الإحسان بغير مطالبه كان من المستأكلين بعلمه. فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم، و إنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لإبطال الحقوق. و على هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور فى الروايه صريحا و ليس فيها تعرض لأخذ الأجره

على الحكم بالحق، لا مفهوما و لا منظوقا.

و أما ما ذكره أخيرا من كون الحصر ليس إضافيا فهو متين، و لكن لا- من جهه كونه خلافا للظاهر، بل من جهه أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر الحقيقي، غايه الأمر أن دائره الحصر تختلف سعه و ضيقا، و قد تقدم ذلك في أول الكتاب «١».

و قال العلامة في المختلف «٢»: (إن تعين القضاء عليه- إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره، أو بكونه الأفضل، و كان متمكنا- لم يجز الأجر عليه. و إن لم يتعين- أو كان محتاجا- فالأقرب الكراهه. لنا الأصل الإباحه على التقدير الثاني، و لأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه. أما مع التعيين فلأنه يؤدي واجبا، فلا يجوز أخذ الأجره عليه كغيره من العبادات الواجبه).

و فيه أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل في المقام، فإن حرمة الأجره على القضاء لكونه واجبا عينيا أو كفائيا من صغريات البحث عن أخذ الأجره على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه. و كلامنا هنا في حكم أخذ الرشوه على القضاء من حيث هي رشوه، لا عن جهات

الاجبار عن ابن حمران قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم و يثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصله و الإكرام؟ فقال: ليس أولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يفتي بغير علم و لا هدى من الله ليبتل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا. ضعيفه لمحمد بن سنان و تميم بن بهلول و أبيه.

(١) ص ٩.

(٢) ج ٢ ص ١٦٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٨

أخر، و عليه فمقتضى الإطلاقات الداله على حرمة أخذ

الأجره على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحتياج إلى أخذ الأجره و الانحصار و بين عدمهما، كما هو واضح.

و من هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف: (و أما اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدله المنع بصوره الاستغناء).

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الأجره و الرشوه على تبليغ الأحكام الشرعيه و تعليم المسائل الدينيه، فقد عرفت فيما تقدم: أن منصب القضاوه و الإفتاء و التبليغ يقتضى المجانيه.

و يدل على الحرمة أيضا ما فى روايه يوسف بن جابر [١] من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا- احتاج الناس اليه لفقئه فسألهم الرشوه. و لكن الروايه ضعيفه السند، و العمده فى المقام التمسك بالإطلاقات المتقدمه الناهيه عن أخذ الرشوه على الحكم.

جواز ارتزاق القاضى من بيت المال

قوله و أما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فى جوازه للقاضى.

أقول: الفرق بين الأجره و الارتزاق ان الأجره تفتقر الى تقدير العمل و العوض و ضبط المده. و أما الارتزاق من بيت المال فمروط بنظر الحاكم من غير ان بقدر بقدر خاص.

و لا إشكال فى جواز ارتزاق القاضى من بيت المال فى الجملة كما هو المشهور. لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين و القضاء من مهماتها. و لما كتبه على أمير المؤمنين «ع» الى مالك الأشر فى عهد طويل «١» فقد ذكر «ع» فيه صفات القاضى ثم قال: (و افسح له فى البذل ما يزيل علته و تقل معه حاجته الى الناس). و العهد و إن نقل مرسلا إلا ان آثار الصدق منه لائحه، كما لا يخفى للناظر اليه. و يدل على ذلك أيضا بعض الفقرات من مرسله الحماد [٢] الطويله.

[١] قال: قال أبو جعفر «ع»: لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقئه

فسألهم الرشوه. مجهوله لعبد الرحمن و يوسف بن جابر. راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦. و ج ٢ التهذيب ص ٧٠.

[٢] فى ج ١ كا كتاب الخمس ص ٤٢٤. و ج ٦ الوافى باب ٣٤ جمله الغنائم ص ٣٩ و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشا فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦: عن حماد عن بعض

(١) راجع ج ٣ نهج البلاغه فى العهد ٥٣ الذى كتبه للأشتر النخعى. و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القاضى. و ج ٢ المستدرک ص ٤٤٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٦٩

ثم إن القاضى قد يكون جامعا لشرائط القضاوه على النحو المقرر فى الشريعة، و منصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما. و قد يكون جامعا لشرائط القضاء، و لكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور، و لم يكن له غرض فى قبولها إلا التوادد و التحبب الى فقراء الشيعة و قضاء حوائجهم و إنفاذ أمورهم و إنقاذهم من المهلكه و الشده، و قد لا يكون جامعا للشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا.

أما الأولان فلا شبهه فى جواز ارتزاقهم من بيت المال، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين و القضاء من مهماتها، و لا مجال فى هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسأله من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج و عدم التعيين، لأن الفرض ان القاضى أعرف بموارد مصرف بيت المال، و عدالته المفروضه تمنعه عن الحيف.

و أما الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال، لعدم قابليته لمنصب القضاوه، كخلفاء الجور، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال.

و قد

يستدل على حرمه ارتزاق القاضى بحسنه عبد الله بن سنان «١»: (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت).

و فيه ان الروايه محموله على الصوره الثالثه من عدم كونه قابلا- للقضاوه، لأنه إذا كان جامعا للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال أو من جوائز السلطان، و هو واضح، و يمكن حملها على كون الرزق اجره على القضاء، فقد عرفت: ان أخذ الأجره على القضاء حرام.

جواز أخذ القاضى للهديه

قوله و اما الهديه فهى ما يبذله على وجه الهبه.

أقول: قد عرفت حكم الرشوه و الأجره على الحكم و القضاء، و اما الهديه ففي حرمتها خلاف: و هى كما عن المصباح

- أصحابنا عن العبد الصالح- الى ان قال:- فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير. مرسله.

(١) راجع ج ٢ كا باب ٥ أخذ الأجره على الحكم من القضاء ص ٣٥٨. و ج ٩ الوافى باب أخذ الرشوه من القضاء ص ١٣٥. و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٠

العطيه على سبيل الملاطفه.

ثم إنها قد تكون للملاطفه و التودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعى الأخرى. و قد تكون على وجه الهبه لتورث الموده التى توجب الحكم له حقا كان أم باطلا، إذا علم المبدول له ان ذلك من قصد البازل و إن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق. و قد تكون لأجل الحكم للبازل و لو باطلا، و لكن المبدول

له لم يكن ملتفتا الى ذلك و إلا لكان رشوه محرمة و قد تكون متأخره عن الفعل المحرم و لكنها بداعى المجازاه و أداء الشكر.

و مقتضى القاعده جواز أخذها للقاضى فى جميع الصور و إن حرم الدفع على المعطى إذا كان غرضه الحكم له. و قد استدل على حرمه الأخذ بوجوه، الأول: قوله «ع» فى روايه الأصبع [١]: (و ان أخذ هديه كان غلولا).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها وارده فى هدايا الولاه دون القضاء، فتكون أجنبيه عن المقام، و بما أن الهديه إلى الولاه جائزه فلا بد من حمل الروايه على غير ذلك من الوجوه الممكنه:

الأول: ان تحمل على الكراهه، لأن إهداء الهديه إلى الوالى قد يحجب إليه أخذ الرشوه المحرمه.

الثانى: ان تحمل على ظاهرها، و لكن يقيد الإعطاء بكونه لدفع الظلم، أو إنقاذ الحق أو لأجل أن يظلم غيره، فإنها فى هذه الصور كلها محرمة على الوالى، و فى الصوره الأخيره محرمة على المعطى أيضا.

الثالث: ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطه بعدم أخذ شىء من الرعيه، لأنهم يرتزقون منه. و على الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب.

الوجه الثانى: ما ورد [٢] من ان هدايا العمال أو الأمراء غلول أو سحت.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: انه أجنبي عما نحن فيه لوروده فى هدايا العمال

[١] فى ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن أمير المؤمنين عليه السلام: أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامه و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا و إن أخذ الأجره فهو مشرك. ضعيفه لأبى الجارود

و سعد الإسكاف.

[٢] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٣٨ عن أبى حميد الساعدى قال: قال رسول الله (ص) هدايا الأمراء غلول. و فى آداب القاضى من المبسوط للطوسى عن النبى (ص) انه قال:

هديه العمال غلول. و فى بعضها: هديه العمال سحت. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧١

و هم غير القضاء، و وجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمه. و ثالثا: انه يمكن ان يراد من إضافه الهدايا الى العمال إضافه المصدر الى الفاعل دون المفعول: بمعنى أن الهدايا التى تصل إلى الرعيه من عمال سلاطين الجور غلول، فتكون الروايه راجعه إلى جوائز السلطان و عماله، و سنتكلم عليها. و هذا الوجه الأخير و إن كان فى نفسه جيدا، إلا أنه إنما يتم فيما إذا علم كون الهديه من الأموال المحرمه، و إلا فلا وجه لكونها غلولا. على أنه بعيد عن ظاهر الروايه.

الوجه الثالث: ما استدل به فى المستند [١] على حرمة أخذ القاضى للهديه من أن النبى زجر عمال الصدقه عن أخذهم الهدايا.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند، لكونها منقوله من طرق العامه. و ثانيا: أنها وردت فى عمال الصدقه فلا ترتبط بما نحن فيه، و لعل حرمتها عليهم من جهه الوجوه التى ذكرناها فى حرمتها على الولاه.

الوجه الرابع: ما تقدم فيما سبق «١»: (عن الرضا عن آبائه عن على «ع» فى قوله تعالى «٢»: أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ؟ قال: هو الرجل يقضى لأخيه الحاجه ثم يقبل هديته).

و فيه أولا: أن الروايه مجهوله. و ثانيا: أنها وردت فى خصوص الهديه بعد قضاء حاجه المؤمن، و لم يقل أحد بحرمتها هناك، لما دل على جواز قبول الهديه من المؤمن، بل من الكافر، و لما

دل على استحباب الأهداء على المسلم، و إذن فلا بد من حمل الروايه على الكراهه، و رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لثلا يقع يوما في الرشوه الوجه الخامس: أن المناط في حرمه الرشوه للقاضى هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل، و هو موجود في الهديه أيضا، فتكون محرمه. و فيه أن غايه ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك، و الظن لا يغنى من الحق شيئا.

[١] عن أبى حميد الأنصارى ثم الساعدى أنه أخبره: أن رسول الله (ص) استعمل عاملا على الصدقه فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال: يا رسول الله (ص) هذا الذى لكم و هذا الذى أهدى إلى- الى أن قام فصعد المنبر- ثم قال: أما بعد فما بال العامه نستعمله فيأتينا فيقول: هذا من عملكم و هذا الذى أهدى لى فهلا قعد فى بيت أبيه و امه فنظر هل يهدى له أم لا؟؟ و الذى نفسى بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامه يحمله على عنقه. نبوى ضعيف. راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦. و المبسوط للشيخ الطوسى آداب القاضى. و ج ١٠ سنن البيهقى لأبى بكر الشافعى ص ١٣٨.

(١) ص ٤٨.

(٢) سورة المائده، آيه: ٤٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٢

الرشوه فى غير الاحكام

قوله و هل يحرم الرشوه فى غير الحكم.

أقول: الرشوه فى غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم، و قد تكون لإصلاح أمر مباح، و قد تكون لإنهاء أمر مشترك الجبهه بين المحلل و المحرم.

أما الأول فلا شبهه فى حرمة من غير احتياج إلى أدله حرمه الرشوه، لما عرفت من حرمه أخذ المال على عمل محرم.

و أما الثانى

فلا شبهه فى جوازه، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغا فى نفسه و صالحا لأن يقابل بالمال و إن كان كثيرون يفعلونه للتعاقد و التعاون، و لا يأخذون عليه مالا و اما الثالث: فان قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام، و إن قصدت به الجهة المحلله فهو حلال، و إن بذل المال على إصلاح أمره حلالا أم حراما فقد استظهر المصنف حرمة، لوجهين، الوجه الأول: أنه أكل للمال بالباطل، فيكون حراما.

و فيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل و المحرم ليس من أكل المال بالباطل، فإن أكل المال إنما يكون باطلا إذا كان بالأسباب التى علم بطلانها فى الشريعة، كالقمار و الغزو و نحوهما، و لم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال و الحرام، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل.

الوجه الثانى: إطلاق فحوى ما تقدم فى هديه الولاه و العمال.

و فيه أولا: أن الروايات المتقدمة فى هديه الولاه و العمال ضعيفه السند. و قد عرفت ذلك آنفا. و ثانيا: أن حرمة الهدية لهما إنما تقتضى حرمة إعطاء الرشوه لهما، و لا دلالة لهما على حرمة الرشوه على غيرهما من الناس.

و قد يقال: بحرمة الرشوه مطلقا حتى فى غير الأحكام، لإطلاق بعض الروايات المتقدمة فى الحاشيه من طرق الخاصه، و من طرق العامه.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند، و قد عرفت ذلك آنفا. و ثانيا: أنها منصرفه إلى الرشا فى الحكم كما فى المتن. و ثالثا: أنها مقيدة بما دل [١] على جواز الرشوه لأمر مباح

[١] عن حكم بن حكيم الصيرفى قال: سمعت أبا عبد الله «ع» و سأله حفص الأعور فقال: إن السلطان يشترى منا القرب

و الأداوى فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منها و نرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعه ثم قال: أ رأيت

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٣

و للتحويل [١] عن المنزل المشترك، كالأوقاف العامه.

و قد يتوهم أن موضوع الرشوه مختص بالأحكام، لما ورد فى جمله من الروايات الماضيه من أن الرشا فى الحكم حرام، أو كفر، أو سحت.

و فيه أولا: أن المستفاد منها ليس إلا حرمه الرشوه فى الحكم، لاختصاص موضوعها به، و هو واضح. بل قد يدعى أنها مشعره بعموم مفهوم الرشوه لغير الأحكام، و إلا للزم إلغاء التقييد فى قوله «ع»: (و أما الرشا فى الحكم فهو الكفر بالله العظيم).

و ثانيا: أن مفهوم الرشوه فى اللغه غير مختص بما يؤخذ فى الحكم، بل هو أعم من ذلك

من الرشوه فى الحكم المعامله المحاباته مع القاضى

أشاره

قوله و مما يعد من الرشوه أو يلحق بها المعامله المشتمله على المحاباه.

أقول:

الكلام فى المعامله المشتمله على المحاباه بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوه، فإذا باع من القاضى ما يساوى عشره دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرم، و إن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضى - أو التودد المحض أو التقرب الى الله - فلا وجه للحرمه.

ثم إن فى حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار و ركوب المراكب و نحوهما من المنافع كما لا يخفى. و أما ما يرجع الى الأقوال كمدح القاضى و الثناء عليه فلا يعد رشوه فضلا عن كونه محرما لذلك. نعم لو كان ذلك إعانه على الظلم كان حراما من هذه الجبهه.

قوله و فى فساد المعامله المحابى فيها وجه قوى.

أقول: لا وجه لفساد المعامله المشتمله

إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قال: نعم،

قال: فسدت رشوتك. ضعيفه لإسماعيل بن أبي سماك. راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧. و ج ٢ ثل باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥.

أقول: القرب بكسر القاف جمع القربه و هي ما يستقى فيه الماء. الأداوى جمع الإداوه و هي إناء صغير من جلد، و تسمى المطهره. ثم إنه نقل المصنف الروايه عن أبي الحسن «ع» و ذكر الإداوه بدل الأداوى، و كلاهما من سهو القلم، و لعله تبع فى ذلك لصاحب الوسائل

[١] فى ج ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجه الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٢ و الموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو الرشوه على أن يتحوله عن منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس. صحيحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٤

على المحاباه المحرمه إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها، و قلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فيحكم بالبطان.

فائده

الظاهر من الأخبار المتقدمه أن منزله الرشوه منزله الربا، فكما أن الربا حرام على كل من المعطى و الآخذ و الساعى بينهما، فكذلك الرشوه، فإنها محرمة على الراشى و المرتشى و الرائش أى الساعى بينهما يستزيد لهذا و يستنقص لذاك.

نعم لا بأس بإعطائها إذا كان الراشى محققاً فى دعواه، و لا يمكن له الوصول الى حقه إلى بالرشوه، كما استحسنته فى المستند «١» (لمعارضه إطلاقات تحريمها مع أدله نفى الضرر، فيرجع الى الأصل لو لم يرجح الثانى) بل يتعين ترجيحه لحكومته أدله نفى الضرر على أدله الأحكام بعناوينها الأولى كما هو واضح.

حكم الرشوه وضعاً

قوله ثم إن كلما حكم بحرمه أخذه و جب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف).

أقول: قد ذكرنا أن الباذل قد يعطى الرشوه للقاضى أو غيره ليحكم له على خصمه، و قد يحاييه فى معاملته ليحكم له فى الخصومات و الدعاوى، و قد يرسل اليه هديه بداع الحكم له أما الأول فلا شبهه فى ضمان القابض المال الذى أخذه من الدافع بعنوان الرشوه، كما لا شبهه فى الحرمة عليهما تكليفاً، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمه مع التلف.

قال فى الجواهر: (لا-خلاف و لا إشكال فى بقاء الرشوه على ملك المالك، كما هو مقتضى قوله «ع»: إنها سحت، و غيره من النصوص الداله على ذلك- الى أن قال:- فإذا أخذ ما لم ينتقل اليه من مال غيره كان ضامناً).

و وجه الضمان أن الرشوه فى هذه الصوره إنما وقعت فى مقابل الحكم، فتكون فى الحقيقه إجاره فاسده، أو شبيهه بها، فيحكم بالضمان، لكونها من صغريات كل عقد يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، و هذه القاعده و إن لم يرد عليها

نص بالخصوص، و لكنها متصيده من الأخبار الواردة فى موارد الضمان، فتكون حجه، و سيأتى ذكرها فى محلها. و من هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة، لكون التسليط حينئذ مجانيا.

(١) ج ٢ ص ٥٢٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٥

و أما الثانى فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفيه، و لكن لا وجه للضمان لما نقص من قيمه، فإن غايه الأمر أن المعامله كانت المشروطه بالشرط الفاسد، و قد عرفت إجمالاً، و ستعرف تفصيلاً: أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن، و أن الفاسد منها لا يوجب فساد المعامله، و إنما يثبت الخيار فقط للمشروط له.

و أما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً، لأن الدافع لم يقصد المقابله بين الحكم و المال المبذول للقاضى، و إنما إعطاء مجاناً ليحكم له، فيكون مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، لأن الداعى ليس قابلاً للعوضيه، و لا مؤثراً فى الحكم الشرعى وضعاً، و لا تكليفاً. و عليه فيكون المورد من صغريات الضابطه الكليه (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده).

و قد يقال: بالضمان لقاعده الضمان باليد. و فيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعه على التسليط المجانى، و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

قوله و فى كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقاً غير بعيد)

أقول: علله القائل فى محكى كلامه بوجهين: الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان. و الثانى: أنها تشبه المعاوضه، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط فى المقام ليس بمجانى، بل هو فى مقابل الحكم للباذل كما عرفت.

و أما الثانى

فیرد علیه أن عملهم هذا إما إجاره فاسده أو شبيهه بها، و على أى حال يكون موجبا للضمان، لقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

اختلاف الدافع و القابض

قوله فروع فى اختلاف الدافع و القابض.

أقول: ذكر المصنف هنا فروعاً ثلاثه و تعرض لحكمها. و تحقيق الكلام فى مسأله المترافعين فى الدفع و القبض، و بيان الضابطه الكليه فيها أن الفروض المتصوره فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصوره الرابعه.

و لعل المصنف لذلك أهملها.

الصوره الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الأخذ و الإعطاء و لكن الدافع يدعى كون المدفوع رشوه على سبيل الإجاره و الجعاله، فتكون موجبه للضمان، لأن الإجاره الصحيحه توجب الضمان، فكذلك الإجاره الفاسده، و القابض يدعى أنه على سبيل الهديه إلا أنها فاسده، فلا تكون موجبه للضمان، لأن الهبه الصحيحه لا ضمان فيها، فكذا الهبه الفاسده

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٦

و قد رجح المصنف القول الأول (لأن عموم خبر على اليد يقضى بالضمان إلا مع تسليط المالك مجاناً و الأصل عد تحققة، و هذا حاكم على أصاله عدم سبب الضمان فافهم).

و فيه أن موضوع قاعده الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجانى، و التسليط هنا محرز بالوجدان، و عدم كونه مجانياً محرز بالأصل (فليتيم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، و يترتب عليه الحكم، و لا يلزمه المحذور المذكور. نعم یرد علیه أن خبر على اليد ضعيف السند، و غير منجر بشىء، فلا يجوز الاستناد اليه، و قد عرفته فيما سبق «١» و يأتى التعرض له فى أحكام الضمان.

و التحقيق أنه ثبت فى الشريعه المقدسه عدم جواز التصرف فى مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه، و قد تقدمت الإشاره إليه فيما سبق «٢». و ثبت

فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضی مالكة موجب للضمان، للسيرة القطعية، و من الواضح جدا ان وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان، فإذا ضممنا إليه أصله عدم رضی المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والأصل، و حكم بالضمان، و لا يلزم شىء من المحاذير، و ليس المراد من الأصل المذكور استصحاب العدم الأزلى ليرد عليه ما أورده في علم الأصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي، و هو واضح، و إن قلنا بحجية الأول أيضا.

الصورة الثانية: أن يتسالم المترافعان على شىء واحد، و لكن القابض يدعى صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع، و يدعى الباذل فساده، كما إذا ادعى الباذل كون المبذول هديه على سبيل الرشوة، و ادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمه.

و هذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين، مع عدم كون الهبة لذى رحم أو على وجه قربي، فإنه يترتب على النزاع ح استرجاع العين من الموهوب له و أما إذا كان النزاع بعد التلف فلا- أثر له بوجه، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف، سواء أ كانت فاسده أم صحيحة، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من

قوله و لأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف).

و قد يقال هنا: بالضمان، لعموم قاعده على اليد، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان، و عدم كونه بالهبة الصحيحة الناقله محرز بالأصل فيلتمم الموضوع منهما، و يترتب عليه الحكم بالضمان، و لا- يعارض ذلك الأصل بأصالة عدم الهبة الفاسده. لأنها لا أثر لها.

و التحقيق هو القول بعدم الضمان، لأن أصله الصحة في العقود

(١) ص ١٩٦.

(٢) ص ١٤٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٧

الموضوعيه، و عليه اتفاق كافة العلماء، و بناء العقلاء.

لا- يقال: الدافع إنما يدعى ما لا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه، لأنه أعرف بضميره. فإنه يقال: لا دليل على ثبوت هذه القاعده في غير الموارد الخاصه، كإخبار المرأه عن الحمل أو الحيض أو الطهر، فلا يجوز التعدى إلى غيرها.

الصوره الثالثه: أن يكون مصب الدعوى أمرا مختلفا، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوه محرمة أو أجره على الحرام، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه. و الظاهر هنا تقديم قول الدافع، لأصالة عدم تحقق الهبه الصحيحه الناقله، فإنها أمر وجودى و موضوع للأثر، فالأصل عدمها. و لا تعارضها أصاله عدم تحقق الرشوه المحرمة أو الإجاره الفاسده لأنهما لا أثر لهما، وإنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل، سواء تحقق معه شىء من الأسباب الفاسده أم لم يتحقق.

و ربما يقال: بتقديم أصاله الصحه على الأصول الموضوعيه، لحكومتها عليها فى باب المعاملات على حذو ما تقدم.

و فيه أن مدرك أصاله الصحه هو الإجماع و بناء العقلاء كما عرفت، و هما من الأدله اللبيه فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، و هو ما كان مصب الدعوى أمرا واحدا معلوما للمترافعين و كان الاختلاف فى الخصوصيات، و قد فرضنا أن المقام ليس كذلك.

الصوره الرابعه: ان يدعى كل منهما عنوانا صحيحا غير ما يدعيه الآخر، كأن يدعى الباذل كونه بيعا ليتحقق فيه الضمان، و يدعى القابض كونه هبه مجانيه لكى لا- يتحقق فيه الضمان، فإن أقام أحدهما بينه أو حلف مع نكول الآخر حكم له، و إلا- وجب التحالف، و يفسخ العقد، و عليه

فيجب على القابض رد العين مع البقاء، أو بدلها مع التلف، و هذه الصورة لا تنطبق على ما نحن فيه.

حرمه سب المؤمن

قوله التاسع سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الأربعة.

أقول: قد استقل العقل بحرمه سب المؤمن في الجملة، لكونه ظلماً و إيذاءً، و على ذلك إجماع المسلمين من غير نكير و قد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم [١].

[١] ج ٣ ص ١١٠-١١١. و لا ينقضى العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود و المجوس و الخوارج و منع عن لعن يزيد!!.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٨

و قد استفاضت الروايات من طرقنا [١] و من طرق العامه [٢] على حرمة.

[١] في ج ٢ كا بهامش مرآه العقول باب السباب ص ٣٥٠. و باب السفه ص ٣١٠ و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩. و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشره ص ٢٤٠: عن ابن الحجاج البجلي عن ابي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان؟

فقال: البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يتعذر الى المظلوم. صحيحه.

و في روايه أخرى باختلاف في صدر السند: ما لم يتعد المظلوم. حسنه لإبراهيم بن هاشم أبو بصير عن ابي جعفر «ع» قال: إن رجل من بني تميم أتى النبي (ص) فقال: أوصني فكان مما أوصاه ان قال: لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوه منهم - بينهم - لهم - صحيحه.

و في روايه جابر عن ابي جعفر «ع» فإياكم و الطعن على المؤمنين. ضعيفه لعمر و بن شمر السكوني عن ابي عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): سباب المؤمن كالمشرف على الهلكه. ضعيفه للنوفلي.

أبو بصير عن ابي جعفر «ع» قال:

قال رسول الله (ص): سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصيه و حرمة ماله كحرمة دمه. موثقه لعبد الله بن بكير.

أبو حمزه الثمالي قال: سمعت أبا جعفر «ع» يقول: إن اللعنه إذا خرجت من في صاحبها ترددت بينهما فان وجدت مساعا و إلا رجعت على صاحبها. موثقه للحسن بن علي ابن فضال.

و غير ذلك من الروايات المذكوره في المصادر المذكوره. و في ج ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم الطعن على المؤمن و باب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من أحكام العشره ص ٢٤٠. و باب ٧٠ تحريم الفحش. و باب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦. و ج ٢ المستدرک باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشره ص ١٠٩، و باب ٧١ تحريم الفحش من جهاد النفس ص ٣٣٩. و ج ٣ الوافي باب البذاء ص ١٦٠. و ج ٢ كا بهامش مرآه العقول باب البذاء ص ٣١٢. و غير ذلك من الموارد.

[٢] في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهاده أهل المعصيه ص ٢٣٥: عن أبي هريره عن رسول الله (ص): المستبان ما قاله فعلى البادى ما لم يتعد المظلوم.

و في روايه عياض بن حمار عن رسول الله (ص): المستبان شيطانان يتهاوران و يتكاذبان إلخ. و في روايه أخرى جعل الشتم من الكبائر.

و في ص ٢٠٩: سباب المسلم فسوق و قتاله كفر. و غير ذلك من أحاديث العامه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٧٩

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو المراد في روايات العامه، و من هنا منعوا عن سب أبي حنيفه [١] و أشباهه، و يدل على الحرمة أيضا قوله تعالى «١»: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) فان

سبب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور، ولا ينافي ذلك ما ورد من تطبيق الآيه على الكذب كما سيأتي.

قوله وروايه ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال: البادى منهما أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم. و في مرجع الضمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى.

أقول: محصول كلامه: أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في روايه بحسب المعنى، فإنه إذا رجع الضمير ان المجرور ان في قوله «ع»: (و وزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادى، و ليس على الراد شىء، و يمكن ان يكون لفظ الروايه (مثل وزره على صاحبه) فتكون داله على ان البادى يستحق وزرين: أحدهما للمباشرة. و الثانى للتسيب من غير ان يخفف عن الراد شىء، و لكن الراوى أخطأ فحذف كلمه مثل.

و عليه فشأن الروايه شأن ما عن ابى جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنه هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من أجورهم شىء و أيما عبد من عباد الله سن سنه ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من أوزارهم شىء). و غير ذلك من الروايات المستفيضه «٢» الوارده بهذا المضمون.

و لكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الروايه، فإن الظاهر منها ان الضمير المضاف إليه في كلمه (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع»: (يتسابان)، نظير قوله تعالى «٣»: (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله، و لا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب، لهتك كل من المتساين صاحبه و ظلمه إياه، و على هذا

فلا اغتشاش في الضمائر.

و لكن الذى يسهل الخطب انا لم نجد الروايه على النحو الذى نقله المصنف، بل هي مرويه هكذا: (و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم. و في روايه أخرى:

[١] فى ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ فى عداد من لا تقبل شهادته قال: و لا من يظهر سب السلف كالصحابه و التابعين و منهم أبو حنيفه و كذا العلماء.

(١) سورة الحج آيه: ٣١.

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٦ إقامه السنن الحسنه من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦.

(٣) سورة المائده آيه: ١١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٠

(ما لم يتعد المظلوم) أى ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل. و قد ذكرنا هما فى الحاشيه آنفا، أما الأولى فتدل على ان البادى منهما يستحق وزرين: أحدهما بالأصالة و الآخر بالتسيب.

و إلقاء غيره فى الحرام الواقعى، و قد عرفت فى البحث عن حرمه تغيير الجاهل ان التسيب الى الحرام حرام بالأدله الأولى، مع قطع النظر عن الروايات الخاصه.

و اما الثانيه فتدل على جواز الاعتداء بالمثل، و كون وزر الاعتداء على البادى من دون ان يكون للمظلوم شىء من الوزر ما لم يتجاوز و إذا تجاوز كان هو البادى فى القدر الزائد و قد ذهب الى ذلك جمع من الأكابر، قال العلامة المجلسى «١»: إن أثم سباب المتساين على البادى، اما إثم ابتدائه فلأن السب حرام و فسق، لحديث: سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر، و اما إثم سب الراد فلأن البادى هو الحامل له على الرد- الى ان قال:-

لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم، إلا ان الشرع أسقط عنه المؤاخذة، و جعلها على البادى، لعله المتقدمه، و إنما

أسقطها عنه ما لم يتعد، فان تعدى كان هو البادى فى القدر الزائد.

و عن المحقق الأردبيلى فى آيات الاحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة فى الاعتداء بالمثل قال: فيها دلالة على جواز القصاص فى النفس و الطرف و الجروح، بل جواز التعويض مطلقا حتى ضرب المضروب و شتم المشتوم بمثل فعلهما- الى أن قال- و تدل على عدم التجاوز عما فعل به و تحريم الظلم و التعدى. و من هنا ظهر أن هذا الرأى لا بعد فيه خلافا لما استظهرناه فى دوره السابقه. و قد وقع التصريح بذلك فى جملة من أحاديث العامه، و تقدم بعضها فى الهامش.

قوله ثم إن المرجع فى السب الى العرف.

أقول: الظاهر من العرف و اللغه [١] اعتبار الإهانه و التعبير فى مفهوم السب، و كونه تنقيصا و إزرءا على المسبوب، و أنه متحد مع الشتم، و على هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانه المسبوب و هتكه كالكذف و التوصيف بالوضيع و اللاشئى ء و الحمار و الكلب و الخنزير و الكافر و المرتد و الأبرص و الأجذم و الأعور و غير ذلك من الألفاظ الموجبه للنقص و الإهانه، و عليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

[١] فى لسان العرب: سب أى غير بالبخل، و السب الشتم، و السبه العار. و يقال:

صار هذا الأمر سبه عليهم بالضم أى عارا يسب به. و عن المصباح: السبه العار. و فى مفردات الراغب: السب الشتم الوجيع، و السبابه سميت للإشاره بها عند السب و تسميتها بذلك كتسميتها بالمسبحه لتحريكها بالتسيح.

(١) راجع ج ٢ مرآه العقول ص ٣١١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨١

و اما مواجهه المسبوب فلا تعتبر فيه.

قوله فالنسبه بينه و بين

الغيبه عموم من وجه.

أقول: ذكر المصنف فى البحث عن مستثنيات الغيبه ما هذا نص عبارته: (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه حيث إن مناط الأول المذمه و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصه) و التحقيق ان النسبه بينهما هى العموم من وجه، فإنه قد يتحقق السب و لا يتصف بعنوان الغيبه، كأن يخاطب المسبوب بصفه مشهوره مع قصد الإهانه و الإذلال، فإن ذلك ليس إظهارا لما ستره الله، و قد تتحقق الغيبه حيث لا يتحقق السب، كأن يتكلم بكلام يظهر به ما ستره الله من غير قصد للتنقيص و الإهانه، و قد يتعدد العقاب فى مورد الاجتماع، لكون كل من العنوانين موضوعا للعقاب، فلا وجه للتداخل، و لعل هذا مراد المصنف هنا و فى مبحث الغيبه.

و قال المحقق الايروانى: ان النسبه بين السب و الغيبه (هو التباين فان السب هو ما كان بقصد الإنشاء و اما الغيبه فجملة خبريه).

و فيه انه لا دليل على هذه التفرقه فان كلا منهما يتحقق بكل من الإنشاء و الإخبار.

قوله ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق.

أقول: يجوز سب المتجاهر بالفسق بالمعصيه التى تجاهر فيها، لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات، كما فى بعض الأحاديث، و سيأتى ذكره فى البحث عن مستثنيات الغيبه، و اما المعاصى التى ارتكبها العاصى و لكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها، و اما السب بما ليس فى المسبوب فافتراء عليه فيحرم من جهتين.

قوله و يستثنى منه المبدع أيضا.

أقول: قد دلت الروايات المتظافره [١] على جواز

سب المبدع فى الدين و وجوب البراءه منه و اتهامه، و لكن الظاهر أنه لا وجه لجعله من

[١] فى ج ٢ ثل باب ٣٩ و وجوب البراءه من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ و ج ١ الوافى باب البدع ص ٥٦. و ج ٢ كا بهامش مرآه العقول ص ٣٦٦: عن داود ابن سرحان عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعه و باهتوهم كى لا- يطمعون فى الفساد فى الإسلام و يحذروهم الناس و لا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات فى الآخره. صحيحه. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى الأبواب المزبوره. الوقيعه: الغيبه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٢

المستثنيات باستقلاله، فإنه إن كان المراد به المبدع فى الأحكام الشرعيه فهو متجاهر بالفسق، و إن كان المراد به المبدع فى العقائد و الأصول الدينيه فهو كافر بالله العظيم، فيكون خارجا عن المقام موضوعا، لعدم كونه متصفا بالايمان.

قوله و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا.

أقول: مقتضى الإطلاقات المتقدمه أن سب المؤمن حرام مطلقا سواء تأثر أم لم يتأثر، نعم إذا لم يوجب إهانته المسبوب فى نظر العرف كان خارجا عن عنوان السب موضوعا، لما عرفت من اعتبار الإهانته و الاستنقاص فى مفهوم السب.

و عليه فلا- وجه لاستثناء بعض الأمثله عن مورد البحث كسب الوالد ولده، و سب المعلم متعلمه، و سب المولى عبده، لأنه إن كان موجبا لإهانتهم فلا يجوز للاستثناء و إن لم يكن موجبا لذلك فهو

خارج عن السب موضوعاً.

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال: من أن السب في الأمثلة المذكورة فخر للمسبوب و تأديب له فلا يحرم. و وجه الفساد أن مفهوم السب ينافي مفهوم الفخر و التأديب، فلا- يجتمعان في مورد واحد، و أضعف من جميع ذلك دعوى السيره على الجواز في الموارد المزبوره، فإننا لو سلمنا تحقق السيره من المتدينين فإنما هي في غير موارد الهتك و الظلم، فلا- تكون إلا- على جواز التأديب دون السب.

قوله و أما الوالد فيمكن استفاده الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت و مالك لأبيك.

أقول: قد وردت هذه الجملة المباركه في الروايات المتظافره «١» الصحيحه و غيرها، و لكنها راجعه إلى الجهات الأخلاقية الناشئه من الجهات التكوينية، فإن الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهيه للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته.

و يؤيد ذلك المعنى ما في روايه محمد بن سنان الضعيف، من تعليل حليه مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى «٢»: (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِئَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) و عليه فليس لفظ اللام في قوله «ع»: (أنت و مالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبه الجليله و المعطوفه الغريزيه المنافيه للإيذاء و الإذلال و لو بالسب و الشتم.

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكيه حقيقه كانت أم تنزليه، أو على الولاية المطلقه و السلطنه التامه كان لكلام المصنف وجه.

و لكن كلا الاحتمالين بديهى البطلان. أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الولد و الأب مما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سوره الشورى آيه: ٤٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص:

فى ما يرجع الى أولاده، و يتصرف فى شؤونهم تصرف الموالى فى عبيدهم و أمورهم مع أنه لم يلتزم به أحد.

على أنه مخالف للروايات «١» المعتبره الصريحه فى أن للأب أن يستقرض من مال ابنه، و يقوم جاريتة بقيمه عادله، و يتصرف فيها بالملك، فان من الواضح أنه لو كان الابن و ماله للأب لما احتاج فى جواز التصرف فى ماله و جاريتة الى الاستقراض و التقويم.

و أما الثانى فأيضاً فاسد، لأن مورد بعضها الولد الكبير، و من المقطوع به أنه لا- ولايه للأب عليه، و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى معارضه بما دل على حرمه سب المؤمن بالعموم من وجه، ففى مورد التعارض يرجع الى عمومات ما دل على حرمه الظلم، و هو واضح

حرمه السحر

اشاره

قوله العاشره السحر حرام فى الجمله بلا خلاف.

أقول: لا خلاف فى حرمه السحر فى الجمله، بل هى من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين، و قد استفاضت بها الروايات من طرقنا [١].

[١] فى ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الى الحج ص ١٨١ و ج ٤ مرآه العقول ص ٤١٠ فى نهج البلاغه: المنجم كالكاهن و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فى النار. مرسله.

و فى ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤. و ج ٤ مرآه العقول ص ٤١٢ عن الصدوق فى روايه نضر: و الساحر ملعون. ضعيفه للحسن بن على الكوفى و إسحاق بن إبراهيم.

و قال: قال «ع»: المنجم كالكاهن. الى آخر ما تقدم من النهج. مرسله.

و فى ج ٢ كا باب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١. و

ج ٣ ثل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقيه الحدود ص ٤٦٠ و ج ٩ الوافى باب حد الساحر ص ٦٩. و ج ٢ التهذيب باب من الزيادات فى الحدود ص ٤٣٠: عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكافر لا يقتل، قيل يا رسول الله و لم لا يقتل ساحر الكفار؟ فقال: لأن الكفر أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان.

ضعيفه للنوفلى. (و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤، و ج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفریات مثله بتفاوت يسير. مجهول لموسى بن إسماعيل).

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ و باب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٤

و من طرق العامه [١] و هذا لا شبهه فيه، و إنما الكلام فى تحقيق موضوع السحر و بيان حقيقته.

و قد اختلفت كلمات أهل اللغة [٢] فى ذلك، فذكر بعضهم أنه الخدعه و التمويه،

- و عن زيد الشحام عن أبى عبد الله «ع» قال: الساحر يضرب بالسيف ضربه واحده على رأسه. مجهوله لحبيب بن الحسن و بشار.

و فى روايه أخرى قال: سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال: إذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه. ضعيفه للحسين بن علوان العامى.

و عن إسحاق بن عمار: إن عليا «ع» كان يقول: من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه و حده القتل إلا أن يتوب. حسنه لإبراهيم بن هاشم. فى ج ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله. ضعيفه لأبى البختري.

و عن الخصال: ثلاثه لا يدخلون الجنة، و

عدّ منهم مدمن السحر. مجهوله لجهاله أكثر روايتها و فى قصه هارون و ماروت ما يدل على حرمه السحر و كفر الساحر و لكنها ضعيفه السند و فى كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٢٦٢. و فى ج ٣ الوافى باب الكبائر ص ١٧٥.

و ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ فى صحيحه عبد العظيم الحسينى عدّ السحر من الكبائر.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن على «ع» إنه قال: من السحت ثمن الميتة- الى أن قال- و أجر الساحر. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و فى ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفریات إن ابن أعصم سحر النبى (ص) فقتله. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و غير ذلك من الروایات الكثيره الصريحه فى حرمه السحر و قد ذكرت هذه الاخبار الكثيره فى المصادر المزبوره و غيرها.

[١] فى ج ٨ سنن البيهقى ص ١٣٥ عن رسول الله (ص): من أتى عرفا أو كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد.

و فى روايه أخرى كتب عمر: أن اقتلوا كل ساحر و ساحره، و فى ثلثه: حد الساحر ضربه بالسيف. و غيرها من الأحاديث من طرق العامه.

[٢] فى لسان العرب: و من السحر الأخذه التى تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كما يرى و ليس الأصل على ما يرى. و السحر الأخذه و كل ما لطف مأخذه و دق فهو سحر. قال الأزهرى: و أصل السحر صرف الشىء عن حقيقته الى غيرها، فكأن الساحر لما أرى-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٥

و قال بعضهم: إنه إظهار الباطل بصوره الحق. و قيل: هو الأخذه فى العين. و فى القاموس: إنه ما لطف مأخذه و

دق. وقال بعضهم: إنه صرف الشىء عن وجهه الى غير حقيقته بالأسباب الخفيه على سبيل الخدعه و التمويه، الى غير ذلك من التعاريف.

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب فى ذلك أيضا، فعن علامه فى القواعد إنه كلام يتكلم به، أو يكتبه أو رقيه، أو يعمل شيئا يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره.

وعن المنتهى إنه زاد أو عقد، و فى المسالك إنه زاد أو أقسام و عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير، و عن الدروس إنه زاد الدخنه و التصوير و النفث و تصفيه النفس الى غير ذلك من كلماتهم.

و التحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمه السحر- و الظاهر من استقراء موارد استعمالها و ما اشتق منها عند أهل اللسان، و المتصيد من مجموع كلمات اللغويين فى تحديد معناها- أن السحر هو صرف الشىء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق، و يظهره بصوره الواقع فيرى الناس الهياكل الغريبه و الاشكال المعجبه المخوفه.

□
- الباطل فى صورته الحق خيل الشىء على غير حقيقته، فقد سحر الشىء عن وجهه أى صرفه. و قال الفراء فى قوله تعالى: (فَأَنى تُسْحَرُونَ) معناه: فأنى تصرفون. و قال يونس: تقول العرب للرجل: ما سحرك عن وجه كذا و كذا؟ أى صرفك.

و فى أقرب الموارد: سحره سحرا عمل له السحر و خدعه. و سحر فلانا عن الأمور صرفه. و يقال: سحرت الفضه إذا طليتها بالذهب. و قيل: السحر و التمويه يجريان مجرى واحدا.

و فى مجمع البحرين: فأنى تسحرون، أى فكيف تخدعون عن توحيد و يموه لكم.

و يسمى السحر سحرا لانه صرف جهته.

و فى مفردات الراغب: نحن قوم

مسحورون، أى مصروفون عن معرفتنا بالسحر.

و فى المنجد: سحره خدعه. و سحره عن كذا صرفه و أبعدته. و سحر الفضة طلاها بالذهب.

و عن الطبرسى عن صاحب العين: السحر عمل يقرب الى الشياطين. و من السحر الأخذه التى تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى و ليس الأمر كما ترى فالسحر عمل خفى لخداء سببه يصور الشىء بخلاف صورته و يقبله عن جنسه فى الظاهر و لا يقبله عن جنسه فى الحقيقة، ألا ترى الى قول الله تعالى (يُحَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَلَّا تَشْعُرَ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٦

و الوجه فى ذلك أن السحر عمل خفى يحصل بالأسباب الخفيه، و يصور الشىء على خلاف صورته الواقعيه، و يصرفه عن وجهه بالخدعه و التمويه، و يقبله من جنسه فى الظاهر، لا فى الحقيقة، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف فى الأمور التكوينية، و غيرها عن حقيقتها إلى حقيقه أخرى، فيريهم البرحرا عجبا تجرى فيه السفن و تتلاطم فيه الأمواج، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعه و تمويهها. و إظهارا للباطل بصوره الحق و قصه السحره مع موسى «ع» المذكوره فى القرآن «١» حين ألقوا (فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَلَّا تَشْعُرَ).

لا يقال: قد تكون للسحر حقيقه واقعيه كالتصرف فى عقل المسحور أو بدنه، أو ما يرجع اليه، و عليه فلا يتم تعريفه المذكور.

فإنه يقال: ليست للسحر حقيقه واقعيه، و لكن قد يترتب عليه أمر واقعى، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا، فيخاف هذا و يصبح مجنونا، أو يريه بحرًا و فيه سفينه جاريه، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق و يموت، فان الجنون و الموت و

إن كانا من الأمور الواقعيه، إلا أنهما ترتبا على الأمور التخيلي الذي هو السحر، و يقرب ما ذكرناه ما عن صاحب العين من أنه (يقلب الشئ من جنسه في الظاهر، و لا يقلبه عن جنسه في الحقيقه). و قد أشير الى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج [١] حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أ يقلب الواقع الى الواقع آخر؟؟ فقال «ع»: هو أضعف من ذلك.

و على ما ذكرناه من المعنى قد استعملت كلمه السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز [٢] و أطلق المشركون صفه الساحر على النبي الصادق المصدق، فقد زعموا أن محمدا (ص) يظهر الباطل بصوره الحق بكلمات فصيححه و خطب بليغه حتى يسحر بها أعين الناظرين و قلوبهم،

[١] في الاحتجاج ص ١٨٥ و ج ٤ البحار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق «ع» على الزنديق قال لعنه الله: أ فيقدر الساحر أن يجعل الإنسان بسحره في صوره الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟ قال «ع»: هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله و صوره و غيره فهو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفه الحديث. مرسل.

[٢] في مفردات الراغب نحن قوم مسحورون، أي مصروفون. و في لسان العرب فأنى تسحرون أي تصرفون. و في مجمع البحرين: إن تتبعون إلا رجلا مسحورا، أي مصروفا عن الحق. و غير ذلك من الموارد

(١) سورة طه آيه: ٦٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٧

و من هنا أيضا أطلق السحر على البيان الجيد [١] بلحاظ المدح و الذم، فإنه يصرف حواس الحاضرين

و آذان السامعين الى المتكلم.

و بهذا الاعتبار أيضا أطلق السحر على تمويه الفضه بالذهب. و على الجملة أن الناظر الى كلمات أهل اللغة و موارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقه واقعيه، و إنما هو ما ذكرناه، و من جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الأخيار المتظافره الداله على حرمه السحر و قد ذكرناه بعضها فى الهامش.

و أما ما ذكره فى القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه و دق فإنه و إن انطبق على ما ذكرناه، لأن صرف الشىء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جدا، إلا أنه تعريف بالأعم، فإن الأمور التى يلفظ مأخذها- و هى ليست من السحر فى شىء- كثيره جدا، كالقوى الكهربائيه، و الراديو، و الطائرات، و بعض أقسام أدوات الحرب، و غير ذلك مما لا يعرفه أكثر الناس، خصوصا الصناعات المستحدثه.

و قد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر و بين المعجزه و الشعوذ، فإنك قد عرفت فى البحث عن حرمه التصوير «١» إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقى له واقعيه، إلا أنه غير جار على السير الطبيعى، بل هو أمر دفعى خارق للعادة، و اما المقدمات الطبيعيه فكلها مطويه فيه، كجعل الحبوب أشجارا و زروعا، و الأحجار لؤلؤا و يواقيت دفعه واحده، و منه صيروره عضا موسى «ع» ثعبانا، و صيروره الأسد المنقوش على البساط حيوانا مفترسا بأمر الإمام عليه السلام فى مجلس الخليفه، و قد تقدم ذلك فى المبحث المذكور، و اما السحر فقد عرفت انه ليست لها حقيقه واقعيه أصلا.

[١] فى لسان العرب: السحر البيان فى فطنه، كما جاء فى الحديث عن رسول الله (ص) الى ان قال: إن من البيان لسحرا. قال

أبو عبيده: كان المعنى انه يبلغ من ثنائه انه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك.

و في ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله: و سمي النبي (ص) بعض البيان سحرا لوجهين:

الأول: انه لدقته و لطفه يستميل القلوب الى المتكلم.

و الثاني: أن المقتدر على البيان يكون قادر على تحسين ما يكون قبيحا و تقييح ما يكون حسنا، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه.

(١) ص ٢٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٨

و أما الشعوذه فسيأتى انها عباره عن الخفه فى اليد و السرعه فى الحرکه المعبر عنها فى لغه الفارس بكلمه (تردستى و تند كارى) فان المشعوذ الحاذق يفعل الأمور العاديه، و الأفعال المتعارفه بتمام السرعه، بحيث يشغل أذهان الناظرين بأشياء، و يأخذ حواشيمهم إليها، ثم يعمل شيئا آخر بسرعه شديده و بحرکه خفيفه فيظهر لهم غير ما انتظروه، و يتعجبون منه و لكن الصادر منه أمر واقعى، كأخذ الأشياء من موضع و وضعها فى موضع آخر بالسرعه التامه حتى يتخيل الناظر إليها أنها انتقلت بنفسها، فالنقل و الانتقال أمر حقيقى، و لكن الناظر لا يلتفت الى الناقل، و هذا بخلاف السحر، فإنه أمر خيالى محض كما عرفت التنبيه عليه و من هنا اتضح الفرق بين الشعوذه و المعجزه أيضا. و اما ما ذكره الأصحاب من بيان حقيقه السحر و أسبابه و اقسامه فكلها تقريبيه، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو، و إلا فيرد الى قائله، و هو أعرف بمقاله.

أقسام السحر

اشاره

و لا بأس بالتعرض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر ليعلم هل انما مشموله لما

دل على حرمه السحر أم لا؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار «١» و أطال الكلام فيها موضوعا و حكما، نقضا و إبراما.

و حاصل كلامه في تحقيق أقسام السحر: انه على أنواع شتى،

النوع الأول: سخر الكذابين (أو الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر، و هم قوم يعبدون الكواكب،

و يزعمون كونها مدبره للعالم السفلى، و مبادئ لصدور الخيرات و الشرور، و قد بعث الله إبراهيم «ع» مبطلا لمقاتلتهم و هدم أساس مذهبهم، و هم على فرق ثلاث:

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبه الخالقه للعالم، و منهم من يزعم أنها قديمه لقدم العله المؤثره فيها، و منهم من يزعم أنها حادثه مخلوقه، و لكنها فعاله مختاره فوض خالقها أمر العالم إليها.

و الساحر من هذه الفرق الثلاثه من يعرف القوى العاليه الفعاله: بسائطها و مركباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و حوادثه، و يعرف معدات هذه الحوادث ليعدها، و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكنا من استحداث ما يخرق العاده. انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الأول.

أقول: قد عرفت ان السحر هو صرف الشىء عن وجهه على سبيل الخديعه و التمويه

(١) راجع ج ١٤ ص ٢٥١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٨٩

من دون أن يكون له واقعيه، فاستحداث الأمور الخارقه للعاده ليس من السحر، و لو تمكن أحد من إحداث الأمور الغريبه بواسطه القوه النفسانيه الحاصله بالرياضه، أو بصرف المقدمات فلا يقال له: إنه ساحر، بل لا دليل على حرمة، فان هذا شعار أهل الكرامه.

نعم لا شبهه في كفر الفرق المذكوره، كما اعترف به المجلسي (ره) حتى الفرقه الثالثه القائله: بتفويض أمر العالم الى الكواكب، فان قولهم هذا مخالف لضروره الدين، فان الله هو الذى يحيى و يميت، و يهب لمن يشاء ذكورا، و يهب

لمن يشاء إناثا، و يصور فى الأرحام كيف يشاء.

النوع الثانى: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه،

فقد ثبت بالوجوه العديده إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير و أعضائه، فتسخره للقيام بحركات و تأديه أعمال على غير اراده منه، و من دون وساطه شىء آخر.

و هذه النفوس قد تكون لرياضاتها قويه صافيه عن الكدورات البدنيه، فتستغنى فى تأثيرها عن الاستعانه بأدوات من خارجها، و تصدر عنها الأمور الغريبه الخارقه للعادة، و قد تكون ضعيفه و ممزوجه بأوساخ المواد، فتحتاج فى إتمام تأثيرها إلى الاستعانه بأدوات سحريه أخرى، انتهى حاصل كلامه فى النوع الثانى.

أقول: لا- شبهه أن بعض النفوس لصفائها بالرياضات تؤثر فى الأمور التكوينية، و تصرفها عن وجهها صرفا حقيقيا، كإيقاف الماشى عن المشى، و المياه الجاريه عن الجريان، بل قيل إن هذا المعنى مكنون فى الأسد بحسب الغريزه و الطبيعه، فإنه إذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشى و الحرکه، إلا- أنه لا دليل على حرمة بعنوان الأولى ما لم يترتب عليه شىء من العناوين المحرمه، بل نمنع عن صدق السحر عليه، و إنما هو نحو من الكرامه إن كان بطريق حق، و من الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل.

و لا نظن أن يتوهم أحد أن تصفيه النفس بالرياضات الحقه حتى تصير مؤثره فى الأمور التكوينية من المحرمات، بل هو مطلوب فى الشريعة المقدسه إذا كان بالإطاعه و التقوى، و من المعروف المشهور أن سلمان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته و تقواه و عظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الأمور التكوينية لإرادته و التزمت فرض طاعته.

النوع الثالث: من السحر الاستعانه بالأرواح الأرضيه،

و اعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفه و المعتزله. و أما أكابر الفلاسفه فإنهم لم ينكروا القول بوجود الجن، و لكنهم سموها بالأرواح الأرضيه.

و هى بأنفسها مختلفه

الأصناف، فإن منها خيره و منها شريره. و قد شاهد أهل الصنعه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٠

و التجربه أن الاتصال بها يحصل بأمور خفيفه و بأفعال سهله لا مشقه فى إيجادها، كالرق و الدخن و التجريد، و قد سموا هذا النوع بالعزائم و عمل تسخير الجن، انتهى حاصل كلام المجلسى فى النوع الثالث.

أقول: لا-ريب فى خروج هذا النوع أيضا من السحر موضوعا و حكما، تعليما و تعليما، بل لا دليل على حرمة فى نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان و الإضرار به، أو كانت مقدماتها محرمة، فيحرم الاشتغال بها، و إلا فلا يحرم استخدام الجن، و كشف الغائبات بواسطتهم، بل لا دليل على حرمة إيذاهم.

النوع الرابع: مما ذكره المجلسى (ره) من أقسام السحر: التخيلات و الأخذ بالعيون،

و هذا النوع يتضح بأمور:

الأول: وقوع الاغلاط فى البصر كثيرا، فان الساكن قد يرى متحركا و بالعكس، كما أن راكب السفينه إذا نظر الى البحر يرى السفينه ساكنه و يرى الماء متحركا، و القطره النازله من السماء ترى خطا مستقيما، و الشعلة الجواله ترى دائره من النار، و الأشياء الصغيره ترى فى الماء كبيره، و غير ذلك من أغلاط البصر.

الثانى: أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركه بسرعه النظر، لأن القوه الباصره إذا وقفت على محسوس و قوفا تاما فى زمان معتد به أدركته على نحو لا يشتهه غيره كثيرا، و أما إذا أدركته فى زمان قليل، ثم أدركت محسوسا آخر و هكذا، فإنه يختلط بعضه ببعض.

الثالث: أنه قد تشغل النفس بشىء فلا تشعر حينئذ بشىء و إن كان حاضرا عند الإنسان كالوارد على السلطان، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه، و لكن لا يلتفت اليه، و الناظر فى المرآه يرى القذاره

فى عينيه ولا يرى أكبر منها.

إذا عرفت هذه الأمور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر، فان المشعبذ الحاذق يشغل أذهان الناظرين بأمور، و يأخذ بأبصارهم، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعه شديده، و بحركه خفيفه، فيظهر لهم غير ما انتظروه، فيتعجبون منه.

أقول: هذا النوع هو المعروف بالشعوذه، فلا يرتبط بالسحر، و سيأتى أنه لا دليل على حرمتها، فإنها ليست إلا الحركه السريعه فى الأعضاء، فلا- معنى لحرمتها فى نفسها، إلا- إذا اقترنت بعناوين محرمة. نعم أطلق عليها السحر فى خبر الاحتجاج المتقدم فى الحاشيه، فإنه قد ذكر الامام «ع» فيه: (و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه) إلا أنه على سبيل المجازيه، فقد عرفت الفرق بين السحر و الشعوذه، و عدم صدق كل منهما على الآخر

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩١

النوع الخامس: الاعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيه،

كراقص يرقص، و كفارسين يقتتلان، و كراكب على فرسه، و فى يده بوق كلما مضى ساعه من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، و من هذا القبيل الصور المصنوعه لأهل الروم و الهند بحيث يراها الناظر إليها إنسانا على كفيات مختلفه ضاحكه و باكيه حتى يفرق فيها بين ضحك السرور و ضحك الخجل و ضحك الشامت، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخيل، و كان سحر سحره فرعون من هذا الضرب.

و من ذلك أيضا تركيب صندوق الساعات، و علم جر الأثقال و الأجسام العظيمه بآلات خفيفه، و هذا النوع فى الحقيقه لا ينبغى أن يعد من السحر، فان لها أسبابا معلومه معينه، و من اطلع عليها قدر على إيجادها، و حيث لم يصل إليها إلا- الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر، انتهى ملخص كلامه.

أقول:

إن إيجاد الصنائع المعجبه و تركيب الأمور الغريبه- كما هو المعروف كثيرا فى العصر الحاضر، كالتائرات و القطارات و السيارات و سائر أدوات النقل و الآلات العجيبه المعده للحرب- ليس من المحرمات بعناوينها الأولىه إلا إذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى، و ليس من مقوله السحر، كما اعترف به المجلسى، و لم يثبت كون سحر سحره فرعون من هذا القبيل.

النوع السادس من السحر: الاستعانه بخواص الأدوية

مثل أن تجعل فى الطعام بعض الأدوية المبدله، أو المزيله للعقل، أو الدخن المسكر «البخور» أو عصاره البنج المجعول فى الملبس، و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره، فإن أثر المغناطيس شاهد. انتهى ملخص كلام المجلسى.

أقول: هذا النوع أيضا خارج عن السحر موضوعا و حكما، و إنما هى أسرار يكتشفها علم الكيمياء، و قد يستعان بها فى علم الطب، و لو كانت الاستعانه بالأدويه محرمة للزم القول بحرمه علم الطب، و لم يلتزم به أحد، بل وجوبه من الضروريات عند الملل و عقلاء العالم

النوع السابع من السحر: تعليق القلب،

و هو أن يدعى الساحر علم الكيمياء و علم الليميا و الاسم الأعظم، و يدعى أن الجن يطيعونه، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التميز اعتقد بذلك و تعلق قلبه به، و يلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب و الخوف، و يفعل فيه الساحر ما يشاء، مع أن تلك الدعوى ليس لها أصل، و من جرب هذا المعنى و أهله علم أن لتعليق القلب أثرا عظيما من حيث الخوف و الرجاء كليهما.

و فيه أنه لا وجه لجعله من أقسام السحر، و إنما هو قسم من الكذب، إذا لم يكن له

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٢

واقع، على أن تعليق القلب لو كان سحرا لكانت الاستماله بمطلقها سحرا محرما، سواء كانت بالأمر الواقعيه أم بغيرها.

النوع الثامن: النميمه.

و فيه أنها و إن كانت محرمة بالضروره عند الفريقين، بل عند العقلاء، إلا أنها أجنبيه عن السحر و عن مورد الأخبار الداله على كفر الساحر و وجوب قتله، فان من البديهي أن التمام ليس بكافر و لا يجوز قتله.

و على الجملة لم يتحصل لنا من الأقسام المذكوره ما يكون سحرا و محرما بعنوانه، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه: أعنى صرف الشىء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه. و قد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الداله على حرمه السحر.

ثم إنه ورد فى جملة من الروايات المتقدمه ما دل على كفر الساحر. و فى الروايات الأخرى المتقدمه فى الحاشيه أنه يقتل.

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح فى الشرعيه المقدسه. ضروره عدم جريان أحكام الكفر عليه، و من قسمه الأموال، و بينونه زوجته و الحكم بنجاسته، فيشملة ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين و المعاد،

على أنا لم نر و لم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) و الأئمه.

و يؤيد ما ذكرناه ما سيأتى فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذى أخذ السحر صناعه لنفسه: (حل و لا تعقد). فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم أبو عبد الله بكفره، و لكن الروايه مجهوله.

و كيف كان فما دل على كفر الساحر لا بد من حمله إما على مستحل السحر، و إما على من يعارض به القرآن و النبوه، و يدعى به الرساله أو الإمامه، أو يدعى ما لا يقدر عليه إلا الله، و يدل على الأخير ما فى روايه العسكرى «ع» فى قصه هاروت و ماروت من قوله عليه السلام: (فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس الى أن يعتقدوا أنك تحيى و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر).

و لكن الروايه ضعيفه السند. و سنتعرض لها فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر و أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، بل فى كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل و غيره.

و فى حدود الرياض: (يقتل الساحر إذا كان مسلما، و يعزر إذا كان كافرا، بلا خلاف فتوى و نصاب، ثم قال: إن مقتضى إطلاق النص و الفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلا أم لا، و به صرح بعض الأصحاب، و حكى آخر من متأخر المتأخرين قولاً بتقييده

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٣

بالأول، و وجهه غير واضح).

أقول: (قد ورد فى الروايات العديده المتقدمه فى أول المسأله أن حد الساحر هو القتل، إلا

أنها روايات ضعيفه، و غير منجبره بالشهره الفتوائيه، فقد عرفت مرارا أنها لا تجبر ضعف الروايه. و عليه فان تم الإجماع و التسالم على ذلك أخذ به، و إلا فعمومات ما دل على حرمه قتل النفس محكمه.

نعم إذا كان الساحر مستحلا للسحر، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهيه و جب قتله، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر، بل بما أنه منكر لما هو من ضروريات الإسلام.

قوله و بعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج.

أقول: قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكوره في خبر الاحتجاج- كالسرعه و الخفه و النميمه- إنما هو بنحو من العنايه و المجاز، على أن الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بشىء.

قوله و أما الأقسام الأربعة المتقدمه من الإيضاح إلخ.

أقول: قال في محكى الإيضاح: إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانيه: و هو السحر، أو بالاستعانه بالفلكيات فقط: و هو دعوه الكواكب، أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه: و هى الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه: و هى العزائم، و يدخل فيه التيرنجات، و الكل حرام فى شريعه الإسلام و مستحله كافر.

و تبعه المصنف فى ذلك، لوجهين: الأول شهاده المجلسى (ره) فى البحار بدخولها فى السحر عند أهل الشرع، فتشملها الإطلاقات.

الثانى: دعوى فخر الدين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و هذا الوجه يوجب الاطمئنان بالحكم، و باتفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

أما الوجه الأول: فيرد عليه أولاً انه لا حجه فى شهاده المجلسى، لاستناده الى اجتهاده و قد اعترف به المصنف أيضا فيما سيأتى. فقد قال: (لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد).

و ثانيا: أنا لم نجد فى كلام المجلسى شهاده على كون

الأقسام المذكوره من السحر عند عرف الشارع، فإنه قال: (إن لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل مخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته، و يجرى مجرى التمويه و الخداع). ثم ذكر الأنواع المتقدمه، و أى شهاده فى ذلك على مقصود المصنف.

و ثالثا: أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبوره بل كلها عن حقيقه السحر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٤

بل يكفى الشك فى منع شمول الإطلاقات لها، لعدم جواز التمسك بها عند الشك فى الصدق.

و رابعا: ما ذكره المصنف فيما سيأتى من معارضه شهاده المجلسى بما ذكره الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر، و بما ذكره صاحب لك و غيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضررا، و بما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله، و هذه الشهادات من هؤلاء الأعيان تكشف عن عدم العموم فى لفظ السحر لجميع ما تقدم، و عن كون الإطلاق فى جملة منها مجازا.

و من هنا ظهر الجواب عن الوجه الثانى أيضا. على أن الدعوى المذكوره لا توجب الاطمئنان بالحكم إلا فى المورد المتيقن، كالإضرار بالمسحور فى عقله أو بدنه أو ماله أو ما يرجع إليه من شؤونه، و أما فى غير الموارد المتيقنه فإنه لا دليل على حرمه الاستعانه بالأمر المتقدمه، بل ربما تكون مطلوبه لإبطال سحر مدعى النبوه و الإمامه، و مع الشك فيه فأصالة البراءه محكمه.

عدم اختصاص حرمه السحر

بالمضر منه هل تختص حرمه السحر بالمضر منه أو تعم غير المضر أيضا؟ فيه خلاف. فالمحكى عن الشهيدى فى الدروس و لك ان المعتبر فى السحر الإضرار، و عن شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار

أو تمويه على المسلمين أو الاستهانه بشىء من حرمان الله فهو حرام، سواء عد من السحر أم لا، و عن جمله من الأكاير انه حرام مطلقا سواء أ كان مضرا أم لا تمسكا بظاهر الإطلاقات المتقدمه، و من هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر بما كان مؤثرا فى بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشره كما عرفته عن العلامه فى القواعد.

و قد يستدل على اختصاص حرمه السحر بالمضر منه ببعض الروايات الوارده فى قصه هاروت و ماروت، و سيأتى ذكرها.

و فيه أولا: أن هذه الروايات ضعيفه السند. و ثانيا: أنه لا تنافى بينها و بين المطلقات الداله على حرمه السحر مطلقا.

قوله فمثل احداث حب مفرط فى الشخص بعد سحرا.

أقول: الوجه فيه ما ورد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٥

فى بعض الأحاديث [١] من تشديد النبى (ص) المرأه التى صنعت ذلك لزوجها، و استقباله إياها باللعن و التوبيخ، و حكمه عليها بعدم قبول التوبه.

و فيه أولا: أنه ليس فى الروايه ما يدل على كون المصنوع سحرا. و ثانيا: أن العمل بها يقتضى حرمه إدخال الزوجه حبتها فى قلب الزوج و إن كان ذلك بالأخلاق الحسنه و الأفعال المرضيه، مع انه مطلوب فى الشريعه المقدسه، و قد أمر به فى الأخبار المتظافره، بل المتواتره المذكوره فى أبواب مقدمات النكاح، و عليه فلا بد من حمل الروايه على كون المصنوع أمرا غير مشروع يوجب تكدر البحار و الطين، و استحقاق المرأه باللعن و ثالثا: ان الروايه مخالفه للقواعد، فإنها مشتمله على عدم قبول التوبه من المرأه التى صنعت لزوجها شيئا يوجب المحبه و العطف، مع ان الثابت فى الإسلام جواز توبه المرأه المرتده، سواء

أ كانت فطريه أو مليه، و من المقطوع به ان سحرها لا يزيد على الارتداد، و يضاف الى جميع ما ذكرناه ان الروايه ضعيفه السند.

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

أقول: و قد يستدل على الجواز بالروايات [٢] الواردة فى قصه هاروت و ماروت و غيرها، فإنها تدل على جواز

[١] فى ج ٣ ثل باب ١٤٣ انه يحرم على المرأه سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٢ عن الصدوق بإسناده عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال: قال رسول الله (ص) لامرأه سألته: ان لى زوجا و به على غلظه و انى صنعت شيئا لأعطفه على؟ فقال لها رسول الله (ص): أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكه الاخبار و ملائكه السماوات و الأرض، قال: فصامت المرأه نهاره و قامت ليلها و حلقت رأسها و ليست المسوح فبلغ ذلك النبى (ص) فقال: إن ذلك لا يقبل منها. ضعيفه للنوفلى. و قريب منها ما فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

أقول: المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه، و الكساء من شعر، و ما يلبس من نسيج الشعر على البدن تقشفا و قهراج أمساح و مسوح.

[٢] فى ج ٢ التهذيب ص ١٠٩. و ج ١ كا باب ٣٣ الصناعات من المعيشه ص ٣٦٠ و ج ١٠ الوافى باب ٣٠ الصناعات ص ٣٠: على عن أبيه قال: حدثنى شيخ من أصحابنا قال: دخل عيسى بن سيفى «و فى نسخه كاشفقى» على ابى عبد الله «ع» و كان ساحرا-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٦

دفع ضرر السحر بالسحر. و فيه انها

و إن كانت ظاهره الدلاله على ذلك، و لكنها ضعيفه السند، فلا يمكن الاستناد إليها.

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآيه الوارده فى قصه هاروت و ماروت [١] بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى فى مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلا، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به فى الجملة، و القدر المتيقن منه هو صورته دفع ضرر الساحر، و كيف كان فلا ريب فى انه قد يجب إذا توقفت عليه مصلحه ملزمه، كما إذا ادعى الساحر منصبا من المناصب الإلهيه، كالنبوه و الإمامه.

التسخير ليس من السحر

و قد يقال: بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات، بدعوى أن تعاريف السحر صادقه عليها، حتى ان الشهيدين مع أخذهما الإضرار فى تحريم السحر ذكروا ان استخدام الملائكه و الجن من السحر، و عليه فتشملها الإطلاقات المتقدمه الداله على حرمه السحر بجميع شؤونه.

و فيه أنك قد عرفت خروج الاستعانه بالأرواح الأرضيه و استخدام الجن من السحر موضوعا و حكما. و حينئذ فإن انطبق على ذلك شىء من العناوين المحرمه حكم عليه بالحرمه لتلك الجبهه المحرمه، لا لكونه سحرا، كما إذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمه،

- يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر- و سألته عن ذلك قال «ع»: حل و لا تعقد. مرسله أقول: ظاهر الروايه أن الحل و العقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعيه و نحوها بعيد عنها.

و فى ج ٤ البحار ص ١٣٠. و الاحتجاج ص ١٨٥ فى قصه الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر، و لكن الروايه مرسله.

و فى ج ٢ ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون

ما فى روايه العسكرى «ع» ما يدل على ذلك. و لكنها مجهوله.

و فى روايه جهم عن الرضا «ع» فى الحديث قال: و أما هاروت و ماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحره و يبطلوا به كيدهم. الحديث. مجهول.

[١] سورة البقره آيه: ٩٦. قوله تعالى: (وَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مَارُوتَ وَ مَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٧

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضا للتضرر أو التلف أو الجنون، أو لارتكاب شىء آخر من الأمور غير المشروعه، أو كان المسخر بالفتح مؤمنا من الإنس أو ملكا، و كان التسخير ظلما عليهم، و مع انتفاء العناوين المحرمه فلا وجه للحرمه، كتسخير الكفار من الانس و الجن و إن اشتمل ذلك على إيذائهم، و إلا لما جاز قتل الكفار، و أخذ الجزيه منهم و هم صاغرون.

و كذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا، خصوصا المؤذيات منهم كالعقارب و الحيات و السباع، و إلا- لما جاز استخدام الحموله، و قتل المؤذيات منها، و قد أجاد المحقق الايروانى و قال: (فالأمر فى تسخير الحيوانات أوضح، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر و الغلبه و الضرب، و مع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمه طوعا)

الشعوذه

قوله الحاديه عشره الشعبذه حرام بلا خلاف.

أقول: الشعوذه [١] هى اللعبه المعروفه: أعنى الخفه فى الحركه المعبر عنها فى لغه الفرس بكلمه (تردستى) و أما الذى يترتب على الشعوذه فهو أمر واقعى، فان المشعوذ يفعل ما يفعله سائر الناس من الأمور العاديه، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعه حر كته و خفه يده بحيث يتعجبون من أفعاله من

غير أن تكون تلك الأفعال الصادره منه خياليه محضه كما فى السحر أو غير جاريه على السير الطبيعى كما فى المعجزات، على ما عرفت من التفرقه بينها وبين السحر و المعجزه فى المسأله السابقه. و يمكن أن تكون الشعوذه أعم من السحر، و يظهر ذلك من ملاحظه ما ذكره

[١] فى لسان العرب: الشعوذه خفه فى اليد و أخذ كالسحر يرى الشىء بغير ما هو عليه أصله فى رأى العين، و الشعوذه السعده، و قيل: هى الخفه فى كل أمر.

و عن المصباح: شعوذ الرجل شعوذته، و منهم من يقول: شعبده شعبده، و هو بالذال المعجمه، و ليس من كلام أهل الباديه، و هى لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقه كالسحر و فى أقرب الموارد: الشعبده كشعوذته زنه و معنى. و فيه أيضا: الشعوذته و هى خفه فى اليد و أخذ كالسحر يرى الشىء فى رأى العين بغير ما عليه أصله.

و فى المنجد: الشعبده كشعوذته زنه و معنى. و فيه أيضا: الشعوذته و هى خفه فى اليد و أعمال كالسحر ترى الشىء فى العين بغير ما هو عليه.

و فى مجمع البحرين: الشعبده هى الحرکه الخفيفه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٨

بعض اللغويين مع ملاحظه ما ذكرناه فى معنى الشعوذته بحسب المتفاهم العرفى. و لكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائنه بينهما.

و قد استدل المصنف (ره) على حرمة الشعوذته بأمر:

الأول: الإجماع. و فيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكوره فى المسأله.

الثانى: أنه من اللهو و الباطل. و فيه أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه فى منع الصغرى فلأننا لا نسلم كونها من اللهو و الباطل إذا ترتب عليها غرض

عقلاني. و أما الوجه في منع الكبرى فالأئنه لا دليل على حرمتها على الإطلاق، بل الحرام منهما هو القسم الخاص.

الثالث: قوله «ع» في خبر الاحتجاج: (و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه). و فيه أولاً: إنه ضعيف السند و غير منجبر بشيء و قد تقدم ذلك آنفاً. و أما جبره بالإجماع المحكى، فإن الإجماع إن كان حجه في نفسه لزم اتباعه لذلك، و إلا فإن ضم غير الحجه إلى مثله لا يفيد الاعتبار.

الرابع: صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذه، فتكون مشموله لما دل على حرمة السحر. و فيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعاً، و عدم صدقه عليها.

الغش الحرام

إشارة

قوله الثانيه عشره الغش حرام بلا خلاف.

أقول: لا شبهه في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة و أهل السنه [١] لتواتر الروايات من طرفنا [٢]

[١] في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش و التدليس و مدح السلعه بما ليس فيها و كتم ما بها من عيب و نحو ذلك.

[٢] في ج ١ كا ص ٣٧٤. و ج ٢ التهذيب ص ١٢٢. و ج ١٠ الوافي ص ٦٣.

و ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس منا من غشنا. صحيحه.

و بهذا الاسناد عن أبي عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر:

يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم. صحيحه.

و عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال: دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال: إياك و الغش فان من غش غش في ماله فان لم

يكن له مال غش في أهله. مرسله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٢٩٩

و من طرق العامه «١» بل هي من ضروريات مذهب المسلمين.

و العجب من المحقق الايرواني حيث ألغى عنوان الغش عن الموضوعيه و التزم بحرمته للعناوين الثانويه من الكذب و أكل أموال الناس بلا رضی منهم!

ولا- ريب أن الروايات حجه عليه، لظهورها في حرمه الغش في نفسه، فإذا تحقق موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه، كسائر القضايا الحقيقيه، و سيأتى أن موضوع الغش أمر عرفي.

فقد ظهر أنه لا- وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السير و التقسيم في نفي موضوعيه الغش بدعوى أنه لا دليل على حرمه شوب اللبن بالماء و لا- على حرمه عرض المشوب على البيع، و لا- على حرمه مجرد الإنشاء، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ قيمه غير المغشوش بإزاء المغشوش

و عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال: نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع. ضعيفه للتوفلي.

و عن هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن موسى «ع» فقال لي: يا هشام إن البيع في الظلال غش و الغش لا يحل. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

أقول: السابري ثوب رقيق جيد.

و في الموضوعين المتقدمين من الوافي و ثل و في كما بهامش ج ٤ مرآه العقول ص ٣١٩ في روايه زينب العطاره الحولاء عن رسول الله (ص): إذا بعت فأحسنى و لا تغشى فإنه أنقى لله و أبقى للمال. حسنه للحسين بن زيد.

و في الباب المزبور من ثل في حديث المناهى عن رسول الله (ص) إنه قال: و من غش مسلما في شراء أو بيع فليس منا و يحشر يوم القيامه

مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين.

مجهوله لشعيب بن واقد.

و فى ج ١ كا ص ٣٨٠. و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧. و ج ١٠ الوافى ص ٦٤. و ج ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧ عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد و سعرهما شتى واحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه. حسنه لإبراهيم بن هاشم. الى غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المتقدمه. و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥، و ج ١٥ البحار العشره ص ١٩٥.

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٠

موضوع الغش

اشاره

لا شك فى أن الغش ليست له حقيقه شرعيه، و لا متشرعيه، بل المراد به ما جرى عليه العرف و اللغه [١] من كونه بمعنى الكدر و الخديعه و الخيانه، و يعبر عنه فى لغه الفرس بكلمه (گول زدن) و لا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش و جهل المغشوش، فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع، أو جاهلين به، أو كان الغاش جاهلا و المغشوش عالما انتفى مفهوم الغش.

ثم إنه لا- يعتبر فى مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش، فإن أكثر أفراد الغش يعرفه نوع الناس يامعان النظر، خصوصا من كان من أهل الفطانه و التجربه، و من كان شغله الغش، فإنه لا شبهه أن من الغش جعل الجيد من الحبوب على ظاهر الصبره و رديه فى باطنها و بيع الأمتعه فى الظلال، و من الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى

الغش فى أمثال ذلك بتدقيق النظر، و لو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر.

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كمزج اللبن بالماء، و خلط الدهن الجيد بالدهن الردى، و وضع الحرير و نحوه فى مكان بارد ليكتسب ثقلا، و بيع الحيوان مسموما لا- يبقى أزيد من يوم و يومين، و غير ذلك من الموارد التى لا- يطلع على الغش إلا خصوص الغاش فقط، و لكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد، و عدم تحقق مفهومه فى غيرها.

و قد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا- يصدق لغه و لا- عرفا على الخلط الظاهر الذى لا تحتاج معرفته إلى إمعان النظر، فإذا مزج الردى بالجيد مزجا يعرفه أى ناظر اليه من الناس- بغير تدقيق النظر، و جعل الردى فى ظاهر الصبره و الجيد فى باطنها- فان ذلك لا يكون غشا، و يدل على ذلك بعض الأحاديث [٢].

[١] فى لسان العرب: غشش نقيض النصح و هو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر، أنشد ابن الأعرابى: «و منهل تروى به غير غشش) أى غير كدر و لا قليل، قال: و من هذا الغش فى البياعات.

و فى مجمع البحرين: المغشوش الغير الخالص.

و فى المنجد: غشه أظهر له خلاف ما أضمره. و خدعه. الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانه. المغشوش غير الخالص.

[٢] فى ج ١ كا باب ٧٧ من المعيشه ص ٣٨٠. ج ١٠ الوافى ص ٦٤. و ج

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠١

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمه هو حرمه الغش على وجه الإطلاق سواء أ كان فى المعامله أم فى غيرها، إلا أنه لا بد من صرفها الى خصوص المعاملات فى

الجملة، بداهه أنه لا- بأس بتزيين الدور و الألبسه و الأمتعه لإراءه أنها جديده، مع أنها عتيقه، و كذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش و سقى اللبن الممزوج للضيف و غيره، و بذل الأموال المغشوشه للفقراء. بل يمكن دعوى عدم صدق الغش فى هذه الموارد، أو فى بعضها. نعم لو أخبر بموافقه الظاهر فى ذلك للواقع كان حراما من جهه الكذب، سواء كان إخباره قوليا أم فعليا، و هو أجنبى عما نحن فيه.

لا يعتبر فى صدق الغش قصد مفهومه

قوله و يمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكوره إلا على ما قصد التلبيس.

أقول:

ظاهر المصنف أنه يعتبر فى حقيقه الغش قصد مفهومه من التلبيس و الخديعه. و أما ما يكون ملتبسا فى نفسه فلا- يجب عليه الإعلام به.

و فيه أنه لا- دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعى فى مفهوم الغش. بداهه كونه من الأمور الواقعيه، و هى لا تختلف باختلاف الدواعى كالأموال القصديه، و إنما المعبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه.

و عليه فإذا اختلط الجيد بالردى أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك، و لا رضى و باعهما بدون التنبيه كان ذلك أيضا غشا محرما، لإطلاق الروايات، و عدم دلالة شىء منها على اعتبار القصد فى تحقق الغش.

و مما ذكرناه ظهر بطلان ما فى الرياض من قوله ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل و اختصاص ما مر من النص بحكم التبادر بصوره القصد).

٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠. و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا

جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردى. صحيحه.

و يظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمه الداله على حرمه الغش.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٢

حكم المعامله المشتمله على الغش من حيث الصحه أو الفساد

قوله ثم إن فى جامع المقاصد ذكر فى الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين فى صحه المعامله و فسادها.

أقول: ضابط الصحه و الفساد فى المقام هو ما حققناه فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشه و غيره، و إجماله: أن المبيع إما أن يكون كلياً، و يكون الغش فى الفرد المقبوض، كما إذا باع منا من الحنطه الجيده. و دفع عنها حنطه مغشوشه فإنه لا شبهه فى صحه البيع فى هذه الصوره، لعدم كون الغش فى البيع، و إنما هو فى تطبيق المبيع الكلى على الفرد الخارجى، فللمشترى تبديله بغيره.

و إما أن يكون المبيع شخصياً، و هو على أقسام، لأن الأوصاف المأخوذه فى المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعيه فى نظر العرف، و لا- شبهه فى بطلان البيع فى هذه الصوره إذا ظهر المبيع مغشوشاً، كما إذا باع فلزا على أنه ذهب فبان مذهباً. و وجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود، و ما هو موجود لم يقع عليه العقد.

و قد تكون الأوصاف المأخوذه فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحه، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا- يحسن الكتابه و التجاره أو أنه أعمى، و حينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفى البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل، للتعلق بالمجمع على كونه مبطلاً للعقد، و إن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحه.

و عليه فإذا كان التخلف فى الأوصاف الكماليه ثبت خيار تخلف الشرط للمشترى. و

إذا كان التخلف في وصف الصحة كان المشتري مخيرا بين الأمور الثلاثة الفسخ، أو الإمضاء بدون الأرش، أو الإمضاء معه.

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين، أو من أجزاء، وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في ازدياد الثمن، بأن كانت واسطه في زياده ماليه المبيع و إن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن، كما هو الشأن في عامه الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعيه.

و عليه فلا- شبهه في بطلان البيع في الجزء الفاتت و كون المشتري مخيرا في الباقي بين الفسخ و الإمضاء. و مثاله أن يبيع دوره البحار، فيظهر ان احد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغه، أو يبيع مصراعى الباب، فيبين أنه مصراع واحد، أو يبيع زوجي

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٣

الخف فيبين أنه فرد واحد، أو يبيع عدلى الغاراه- أى الجوالق- فيبين أنه عدل واحد.

و غير ذلك من الأمثله. فإنه لا- شبهه في دخل الهيئة الاجتماعية في زياده الماليه في الأمور المذكوره، فيترتب عليها الحكم المزبور.

و ثانيهما: ان لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زياده ماليه المبيع أصلا، بل كان الانضمام كوضع الحجر في جنب الإنسان، و عليه فلا شبهه في صحة البيع و لزومه بالنسبه إلى الجزء الموجود، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف، كما إذا باع صبره حنطه بدينارين على انها وزنتان فوجد نصفها ترابا، فيصح البيع في الوزن الموجوده و يبطل في الأخرى، فإن مرجع ذلك الى بيع كل وزنه من هذه الحنطه بدينار. و من هنا ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطه كان له حكم تبعض الصفقه

و نقص الثمن بمقدار التراب الزائد).

و من جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال فى شرائط الاقتداء من الذكرى: (الثالث يشترط القصد الى إمام معين) الى ان قال: (و لو نوى الاقتداء بالحاضر على أنه زيد فبان عمروا ففى ترجيح الإشاره على الاسم، فيصح، أو بالعكس، فيبطل نظر، نظير ان يقول المطلق لزوجه اسمها عمره: هذه- هنا- زينب طالق، و يشير البائع إلى حمار، فيقول: بعثك هذا الفرس). و منشأ للتردد فى ذلك تغليب الإشاره أو الوصف و يضاف الى ما ذكرناه انك قد عرفت فى مبحث التطفيف: ان البيع من الأمور القصديه فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها.

و كذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقا من أن العقد لم يتعلق بذات المبيع بأى عنوان اتفق، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش، فإذا ظهور الغش فقد ظهر ان ما هو المبيع غير موجود، و ما هو موجود غير المبيع.

و وجه البطلان انه إنما يتم فيما إذا كانت الأوصاف المختلفه من قبيل الصور النوعيه لا مطلقا، و قد أوضحنا ذلك فيما تقدم.

و قد يستدل على الفساد بوجه آخر، قد أشار إليها المصنف:

الأول: النهى الوارد عن بيع المغشوش، فإنه يدل على فساد. و فيه انا لم نجد ما يدل على النهى عن بيع المغشوش فى نفسه غير خبر موسى بن بكر، و خبر الجعفى، و سيجىء الكلام عليهما.

الثانى: النهى عن الغش الوارد فى الروايات الكثيره، و قد تقدم ذكرها فى الحاشيه، و من الواضح ان الغش متحد مع البيع، كما تدل عليه روايه هشام المتقدمه (أما علمت ان

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٤

البيع فى الظلال غش). فيدل على الفساد.

و فيه

ان النهى إنما تعلق بالغش، و هو أمر خارج عن البيع، و النهى إذا تعلق بأمر خارج عن الشىء لا يدل على فساد ذلك الشىء، و قد حقق ذلك فى محله. و اما روايه هشام فهى لا تدل على أزيد من ذلك، خصوصا بعد ملاحظه قوله «ع» فى ذيلها: (و الغش لا يحل) فإنه ظاهر فى الحكم التكليفى فقط.

الثالث: خبر موسى بن بكر عن أبى الحسن «ع» فإنه (أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال: ألقه فى البالوعه حتى لا- يباع شىء فيه غش). فان تعليله عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شىء فيه غش يدل على فساد هذه المعامله.

و نظير ذلك خبر الجعفى، و قد تقدم الكلام عليهما فى البحث عن البيع الدراهم المغشوشه «١» مع انها ضعيفتا السند كما تقدم فى المبحث المذكور.

حرمه الغناء

اشاره

قوله الثالثه عشره الغناء، لا خلاف فى حرمة فى الجملة.

أقول: لا خلاف فى حرمه الغناء فى الجملة بين الشيعه، و اما العامه فقد التزموا «٢» بحرمة لجهات خارجيه، و إلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم.

قال فى المستند «٣» بعد ان ذكر موضوع الغناء: (فلا خلاف فى حرمه ما ذكرناه انه غناء قطاعا، و لعل عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقق قطاعا، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨.

(٢) فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢: فالتغنى من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شىء فيه. و لكن قد يعرض له ما يجعله حراما أو مكروها. و على هذا المنهج تفصيل المذاهب الأربعة. ثم قال: فما عن أبى حنيفه من انه يكره الغناء و يجعل سماعه من الذنوب فهو محمول

على النوع المحرم منه. و في ص ٤٣ نقل الغزالي في الإحياء عن الشافعي: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع. و قد استدل الغزالي على الجواز بقرص الحبشه و الزنوج في المسجد النبوي يوم عيد و أقرهم الرسول (ص). ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجيه. أقول قد تضافرت الأحاديث من طرفهم في حول الغناء إثباتا و نفيًا. راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ - ٢٣٠.

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٥

ضروره دينيه).

و في متاجر الرياض: (بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلاء، و هو الحجبه).

و غير ذلك من كلمات الأصحاب المشتمله على دعوى الإجماع و الضروره على حرمة الغناء.

و يدل على حرمة وجوه، الوجه الأول: قيام الإجماع عليها محصلا و منقوله.

و فيه أن دعوى الإجماع على الحرمة في الجملة و إن لم تكن جزافيه، بل في كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضروره عليها، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا، فان من المحتمل القريب استناد المجمعين الى الآيات و الروايات الداله على حرمة الغناء.

الوجه الثاني: جملة من الآيات الكريمة و لو بضميمه الروايات، منها قوله تعالى «١»:

(وَ اجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ) و منه الغناء، للروايات [١] الوارده في تطبيقه عليه، و لا فرق في هذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقوله الكلام، أو هو كيفيه مسموعه تقوم به، لاتحادهما في الخارج على كل حال، فلا وجه للخدشه في الروايات الوارده في تفسير الآيه:

بأن مقتضاها أن الغناء من مقوله الكلام، مع أنه كيفيه تقوم به.

و منها قوله تعالى «٢»:(وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) فقد ذكرت عدة من الروايات [٢] أن

[١] فى ج ٢ كا باب الغناء ص ٢٠٠. و ج ١٠ الوافى باب ٣٤ الغناء ص ٣٣. و ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عن قول الله (و اجتنبوا قول الزور)، قال: هو الغناء. ضعيفه لسهل.

و فى الباب المزبور من ثل فى روايه زيد الشحام عن أبى عبد الله «ع» قال: قول الزور الغناء. ضعيف لدرست بن منصور. و عن ابن أبى عمير مثله مرسلا.

و عن عيون الأخبار قول الزور الغناء. ضعيف لمظفر العلوى. و عن تفسير على بن إبراهيم مثله. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا.

[٢] فى المصادر المتقدمه من كا و الوافى و ثل عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال الغناء مما وعد الله عليه النار و تلا هذه الآية. حسنه لإبراهيم و على بن إسماعيل.

و عن مهران بن محمد بن أبى عبد الله «ع» قال: سمعته يقول: الغناء مما قال الله: و من الناس الآيه. مجهوله لمهران.

(١) سورة الحج آيه: ٣١.

(٢) سورة لقمان آيه: ٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٦

الكريمه، بل نسبه الطبرسى «١» الى أكثر المفسرين، و لفظ الاشتراء فى الآية يجرى على ضرب من المجاز، أو على بعض التعاريف التى يذکرها فريق من اللغويين، و قد تقدم ذلك فيما سبق «٢»، فلا- ضير فى أن يتعلق بلهو الحديث و بالغناء كما ذكرته الروايات و إن لم يكونا من الأعيان.

و منها قوله تعالى «٣»: (وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ) بضميمه ما فى تفسير القمى «٤»

من تطبيق الآيه على الغناء.

و منها قوله تعالى «٥»: (وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) فإنه قد ورد في بعض الأحاديث [١] تفسير الزور في الآيه بالغناء، و يؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى: (وَ اجْتَبُوا قَوْلَ الزُّورِ). و الروايات المذكوره في تفسير الآيات المزبوره و إن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المعبر منها غنى و كفايه.

و قد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمه الغناء بأن الروايات الوارده في تفسيرها بالغناء معارضه بما ورد في تفسيرها بغيره.

و فيه أن الأحاديث المذكوره في تفسير القرآن كلها مسوقه لتنقيح الصغرى و بيان المصداق، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضه بينهما، و قد أشرنا الى هذا

و عن الوشاء قال: سمعت أبا الحسن «ع» يقول: سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء؟

فقال: هو قول الله: و من الناس الآيه. ضعيفه لسهل.

و في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال: و من الناس من يشتري الآيه، قال: هو و الله الغناء.

و في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جمله من الروايات في تطبيق الآيه على الغناء، و لكنها ضعيفه السند.

[١] في المواضع المتقدمه من كا و الوافي و ثل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى: (وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ)، قال: الغناء. صحيحه.

و في روايه أخرى عنه مثلها، و لكنها حسنه لإبراهيم.

و في تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآيه على الغناء.

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢.

(٢) ص ١٩٣.

(٣) سورة المؤمنين آيه: ٣.

(٤) ص ٤٤٤ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ، عن الغناء و الملاهى.

(٥) سورة الفرقان آيه: ٧٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

فيما سبق مرارا، و تكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلا.

الثالث: الروايات [١] الداله على حرمه الغناء، و حرمه تعليمه و تعلمه، و حرمه التكسب به و استماعه. و أنه ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضره. و أنه يورث الفقر و القساوه و ينزع الحياء. و أنه رقيه الزناء، و يرفع البركه، و ينزل البلاء، كما نزل البلاء على المغنين من بنى إسرائيل. و أنه مما وعد الله عليه النار و بئس المصير. و أنه غش النفاق و أن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله. و أن استماع الغناء نفاق و تعلمه كفر. و أن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى و أخرس و أبكم. و أن من ضرب في بيته شيئا من الملاهي أربعين يوما فقد باء بغضب من الله فان مات في أربعين مات فاجرا فاسقا مأواه النار و بئس المصير. و أن من أصغى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان. و أن الغناء أحب ما خلق الله و شر ما خلق الله و أنه يورث الفقر و النفاق. و أن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الإفك.

و غير ذلك من المضامين المدهشه التي اشتملت عليها الأخبار المتواتره. و الروايات الوارده في حرمه الغناء و إن كان أكثرها ضعيف السند، و لكن في المعبر منها غنى و كفايه.

و العجب من المحقق الأردبيلي، حيث قال في محكى شرح الإرشاد: ما رأيت روايه صحيحه صريحه في التحريم. و هو أعرف بمقاله.

رأى المحدث الفاسانى في حرمه الغناء و الجواب عنه

قال في الوافى «١» ما حاصله: الذى يظهر من مجموع الأخبار الوارده في الغناء هو اختصاص حرمة، و حرمه التكسب به، و حرمه تعليمه

و تعلمه و استماعه بما كان متعارفا من بنى أميه و بنى العباس، من دخول الرجال على النساء، و تكلمهن بالأباطيل، و لعبهن بالملاهي على أقسامها، و أما غير ذلك فلا محذور فيه، و عليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنه

[١] راجع ج ٢ كا آخر أبواب الأشربه باب الغناء ص ٢٠٠. و ج ١٠ الوافى باب ٣٤ ما جاء فى الغناء ص ٣٣. و ج ٢ ثل باب ١٢٧
تحريم الغناء، و باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي، و باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦. و ج ٢
المستدرک ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨. و ج ١٦ البحار.

(١) ج ١٠ ص ٣٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٨

و النار، و التشويق الى دار القرار، و الترغيب الى الله، و الى عبادته و طاعته.

ثم حمل على هذا كلام الشيخ فى الاستبصار. و قد استشهد على رأيه هذا بوجوه:

الأول: مرسله الفقيه (سأل رجل على بن الحسين «ع» عن شراء جاريه لها صوت؟

فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنه).

الثانى: روايه أبى بصير (قال: قال أبو عبد الله «ع»: أجر المغنيه التى تزف العرائس ليس به بأس و ليست بالتى يدخل عليها الرجال).

الثالث: الروايات «١» المشتمله على مدح الصوت الحسن. و على استحباب قراءه القرآن به و بألحان العرب، و أن لكل شىء حليه و حليه القرآن الصوت الحسن. و أن الامام على ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتا بالقرآن. فان الاستفادة من جميعها جواز الغناء فى نفسه، بل استحبابه فى خصوص القرآن، و أن حرمة إنما تكون للأمر الخارجيه التى قد تقارنه فى الوجود.

أقول: يرد عليه أمور،

الأول: أن الظاهر من الروايات المتظافره، بل المتواتره (من حيث المعنى) الناهيه عن الغناء، و عن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرمه، و قد عرفت جمله منها فى الهامش، و عرفت مصادرهما، فراجع.

الثانى: أنه إذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمه كان الاهتمام بالمنع عنه فى هذه الروايات لغوا محضاً، لورود النهى عن سائر المحرمات بأنفسها.

الثالث: ان ما استشهد به على مقصده لا يفى بمراده، أما مرسله الفقيه فمضافاً الى ضعف السند فيها أنها أجنبيه عن الغناء نفيًا و إثباتاً، كما تقدم فى بيع الجاربه المغنيه «٢».

و اما روايه أبى بصير فإنها و إن كانت صحيحه إلا انها لا دلالة فيها على مقصد المحدث المذكور، فإن غايه ما يستفاد منها و من روايه أخرى لأبى بصير «٣» انه لا بأس بأجر المغنيه التى تدعى إلى العرائس، و لا يدخل عليها الرجال، اما الغناء فى غير زف العرائس فلا تعرض فى الروايتين لحكمه.

و اما الروايات الوارده فى قراءه القرآن بصوت حسن فلا صلها بالمقام، إذ لا ملازمه بين حسن الصوت و بين الغناء، بل بينهما عموم من وجه، فيقع التعارض فى مورد الاجتماع، و تحمّل الطائفه المجوزه على التقيه، لما عرفت من ذهاب العامه إلى جواز الغناء فى نفسه.

على ان هذه الروايات ضعيفه السند، و ستأتى الإشاره الى ذلك.

(١) سنشير الى مصادرهما فى البحث عن مستثنيات الغناء.

(٢) ص ١٦٩.

(٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين فى ص ١٧٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٠٩

و يضاف الى ذلك كله ان ما ذهب اليه المحدث المذكور مخالف للإجماع بل الضروره من مذهب الشيعة و قد عرفت ذلك فى أول

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفايه، و لكنه بعيد، فإن المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء فى القرآن، و من الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمه الغناء.

و قد يستدل على ما ذهب إليه القاسانى بروايه قرب الاسناد «١»: (عن على بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الغناء هل يصلح فى الفطر و الأضحى و الفرع؟ قال: لا- بأس به ما لم يعص به) و هى و إن كانت مجهوله لعبد الله بن الحسن، و لكن رواها على بن جعفر فى كتابه، إلا- انه قال: ما لم يزمر به، و عليه فهى صحيحه. فتدل على جواز الغناء فى نفسه و حرمة إذا اقترن بالمعاصى الخارجيه.

و فيه ان الظاهر من قوله «ع»: ما لم يزمر به، ان الصوت بنفسه صوت مزمارى، و لحن رقصى، كألحان أهل الفسوق: و يعبر عنها فى الفارسىه بكلمه (پسته و سرود و دو بيت و آوازه خواندن) لا أنه صوت يكون فى المزمار، و إلا لقال ما لم يكن فى المزمار أو بالنفخ فى المزمار، و عليه فتدل الروايه على تحقق الغناء بالصوت المزمارى، و اللحن الرقصى لا مطلقا، و سيأتى، و على هذا يحمل قوله «ع»: ما لم يعص به، فى روايه قرب الاسناد على تقدير صدورها من المعصوم.

و اما إطلاق الغناء على غير هذا القسم فى هاتين الروايتين فى قول السائل: (سألته عن الغناء)، و تقرير الامام «ع» صححه الإطلاق بالجواب عن حكمه ب قوله لا بأس به)، فهو كإطلاق نوع أهل اللغه لفظ الغناء على المعنى الأعم.

تحقيق موضوع الغناء

قوله و إن اختلف فيه عبارات الفقهاء و اللغويين.

أقول: عرفوا الغناء بتعاريف مختلفه [١] إلا انها ليست تعاريف حقيقيه،

[١] في لسان العرب مادة غنا: كل من رفع صوته و ولاه فصوته عند العرب غناء «و قال بعد ثلاث صفحات»: الغناء من الصوت ما طرب به.

و في مجمع البحرين: الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمى في العرف غناء و إن لم يطرب، سواء كان في شعر أو قرآن أو غيرهما.

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنيه مما يكتسب به ص ٥٤١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٠

و تفريط، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و على قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوى على القيدين المذكورين، فان من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل الفسوق، و هي لا توجب الطرب إلا أحيانا، و لذا التجأ الطريحي في المجمع و بعض آخر في غيره إلى توسعه التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت و إن لم يشتمل على ترجيع.

و عرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت، أو رفعه، مع الترجيع أو بدونه، و بأنه تحسين الصوت فقط، أو ترجيعه كذلك، و يلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراد قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد، و رفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن و المراثي و المدائح و الخطب، بل التكلم العنيف، مع أن الشارع قد ندب الى قراءة القرآن بصوت حسن، و بألحان العرب.

بل في بعضها (كان على بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتا بالقرآن). و في بعضها:

إنه (كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) و في

بعضها: (و رجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعا) و ستأتى الإشارة الى هذه الروايات، فان جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكوره، و هى ليست منه قطعاً.

و أيضا ثبت فى الشريعة المقدسه استحباب رفع الصوت بالأذان، و لم يتوهم أحد أنه غناء

و فى المنجد: الغناء من الصوت ما طرب به. و عن الصحاح: الغناء من السماع.

و عن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب.

و عن الشافعى: إنه تحسين الصوت و ترفيقه. و فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢: إنه ترديد الصوت بالالحن.

و فى ص ٤٤ عن الحنابلة: أنه تحسين الصوت و الترنم.

و فى ج ٢ المستند ص ٣٤٠ أشار الى جميع ما قيل فى معنى الغناء، و قال: إن كلمات العلماء من اللغويين و الأدباء و الفقهاء مختلفه فى تفسير الغناء، فسره بعضهم بالصوت المطرب و آخر بالصوت المشتمل على الترجيع، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع و الإطراب معا و ٤ بالترجيع، و ٥ بالتطريب، و ٦ بالترجيع مع التطريب، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت، و ٩ بمده مع احد الوصفين أو كليهما، و ١٠ بتحسين الصوت، و ١١ بمد الصوت و مولاته، ١٢ و هو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرم للقلب.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١١

و قد ورد «١» أنه (ما بعث الله نبيا إلا حسن الصوت) و من الواضح جدا أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد و الرفع و الترجيع.

و قد دلت سيره القطعيه المتصله إلى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءه المراثى، بل ورد الحث على قراءه الرثاء للأئمه و

أولادهم، ودلت الروايات على مدح بعض الراثين كدعبل وغيره، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله. و توهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف.

و التحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبرى. و توضيح ذلك: أن الغناء المحرم عبارته عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو و الباطل و الإضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق، و سماه في الصحاح بالسمع، و يعبر عنه في لغة الفرس بكلمته: (دو بيت و سرود و پسته و آوازه خواندن).

و يصدق عليه في العرف أنه قول زور و صوت لهوى. فان اللهو المحرم قد يكون بآله اللهو من غير صوت كضرب الأوتار. و قد يكون بالصوت المجرد، و قد يكون بالصوت في آله اللهو كالنفخ في المزمارة و القصب، و قد يكون بالحركات المجردة كالرقص، و قد يكون بغيرها من موجبات اللهو.

و على هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً و معدوداً في الخارج من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو غناء محرم، و من أظهر مصاديقه الأغاني الشائعه بين الناس في الراديو و نحوها، و ما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة و إن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمه.

ثم إن الضابطه المذكوره إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعه الخلو، الأول: أن تكون الأصوات المتصفه بصفه الغناء مقترنه بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلاً، لعدم اشتماله على المعاني الصحيحه، بحيث يكون لكل واحد من اللحن و بطلان الماده مدخل في تحقق معنى السماع و الغناء.

و مثاله الألفاظ المصوغه على

هيئه خاصه المشتمله على الأوزان و السجع و القافيه، و المعانى المهيجه للشهوه الباطله و العشق الحيوانى من دون أن تشتمل على غرض عقلائى، بل قد لا تكون كلماتها متناسبه، كما تداول ذلك كثيرا بين شبان العصر و شبابه، و قد يقترن

خوبى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٣١١

(١) راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٥٣٢، و ج ٥ الوافى ص ٢٦٧. مرسله و ضعيفه لسهل، و موسى بن عمر الصيقل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٢

بالتصفيق، و ضرب الأوتار، و شرب الخمر، و هتك الناس، و غيرها من الأمور المحرمه.

و عليه فلو وجد اللحن المذكور فى كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء.

و مثاله قراءه القرآن و الأدعيه و الخطب و الأشعار المشتمله على الحكم و المواعظ، و مدائح الأنبياء و الأوصياء و أعظم الدين و مصائبهم و رثائهم.

نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت و ترجيعه بالأمور المذكوره لجمله من التعاريف المتقدمه، فيكون مشمولاً لإطلاقات حرمه الغناء.

و لكنك قد عرفت: أنها تعاريف لفظيه، و إنما سيقت لمجرد شرح الاسم فقط و إن كان بلفظ أعم، فلا تكون مطرده، و لا منعكسه. و عليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد المرائى من المستثنيات من حرمه الغناء، فإنها خارجه عنه موضوعاً كما عرفت. و إذا ثبت كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذى يدعيه هؤلاء القائلون، و سيأتى بيانه إنشاء الله.

الثانى: أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء و قول الزور و اللهو المحرم، كألحان أهل الفسوق و الكبائر التى لا تصلح إلا للرقص و الطرب، سواء تحققت بكلمات

باطله أم تحققت بكلمات مشتمله على المعانى الراقية، كالقرآن و نهج البلاغه و الأدعيه. نعم و هى فى هذه الأمور المعظمه و ما أشبهها أبغض، لكونها هتكا للدين، بل قد ينجر الى الكفر و الزندقه، و من هنا نهى فى بعض الأحاديث [١] عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر، أو بألحان أهل الكتابين كما فى بعض الأحاديث «١». و يريدون بأهل الكتابين اليهود و النصارى.

و من هذا القبيل ما ذكر فى غناء جوارى الأنصار [٢]: (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

[١] كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٥٣٢. و ج ٥ الوافى ص ٢٦٧. و ج ١ ثل باب ٢٤ تحريم الغناء فى القرآن ص ٣٧٣: عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): اقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها و إياكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر فإنه سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه. ضعيفه لإبراهيم الأحمر.

[٢] فى ج ٢ كا ص ٢٠٠. و ج ١٠ الوافى ص ٣٤. و ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥: عن عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الغناء و قلت: إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص فى أن يقال جئناكم الى أن قال «ع»:

كذبوا، الحديث. مجهول لعبد الأعلى.

(١) راجع ج ١ المستدرك ص ٢٩٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٣

نحيكم)، و منه أيضا الرجز [١] الذى يشبه ما جاء فى غناء جوارى الأنصار، فان التكلم العادى بذلك ليس من المحرمات فى الشريعة المقدسه، بل هو مطلوب، لكونه مصداقا للتحية و الإكرام، و إنما

يكون حراما إذا تكيف في الخارج بكيفيه لهويه، و ظهر في صوره السماع و الغناء.

و على الجملة لا ريب أن للصوت تأثيرا في النفوس، فان كان إيجاده للحزن و البكاء و ذكر الجنه و النار بقراءه القرآن و نحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته، بل يكون القارى مأجورا عند الله، و إن كان ذلك للرقص و التلهي كان غناء و سماعا، و مشمولا للروايات المتواتره الداله على حرمه الغناء و الله العالم.

مستثنيات حرمه الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين و سائر المعصومين «ع»، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكى شرح الإرشاد: (و قد استثنى مراثي الحسين «ع» أيضا، و دليله أيضا غير واضح) ثم قرب الجواز، لعدم الدليل على حرمه الغناء مطلقا، ثم قال: (و يؤيده أن البكاء و التفجع عليه عليه السلام مطلوب و مرغوب، و فيه ثواب عظيم، و الغناء معين على ذلك، و أنه متعارف دائما في بلاد المسلمين في زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير، و هو يدل على الجواز غالبا). ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحه في الشريعة المقدسه، و بأن التحريم إنما هو للطرب، و ليس في المراثي طرب، بل ليس فيها إلا الحزن. و استدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدله البكاء و الرثاء.

أقول: قد عرفت آنفا ان المراثي خارجه عن الغناء موضوعا، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمه الغناء، و لو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمه الغناء المتقدمه و لا دليل على الاستثناء، و وجود السيره على الرثاء و إقامة التعزیه على المعصومين «ع»

- و الإنكار في هذه الروايه إشاره الى ما في ج ٢ مصابيح السنه للبعوى باب إعلان النكاح و

الخطبه عن عائشه إن جاريه من الأنصار زوجت فقال النبي (ص): ألا أرسلتم معها من يقول: (أتيناكم فحيانا و حياكم).

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤: أتيناكم أتيناكم- فحيونا نحبيكم- و لو لا الحبه السمراء- لم نحلل بواديكم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٤

فى بلاد المسلمين و إن كان مسلما، و لكنها لا تدل على جواز الغناء فيها الذى ثبت تحريمه بالآيات و الروايات.

و أما ما دل على ثواب البكاء على الحسين «ع»، أو ما دل على جواز النوح على الميت، فلا يعارض بما دل على حرمه الغناء، و سيأتى.

و أما ما ذكره الأردبيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع، فان الغناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء و التفجع. و أما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب، و ليس فى المراثى طرب فهو يدل على خروج الغناء عن المراثى موضوعا، لا حكما.

جواز الحداء لسوق الإبل

و منها الحداء لسوق الإبل، و قد اشتهر فيه استثناء الغناء، و لكنه ممنوع، لعدم الدليل عليه، نعم ذكر فى جملة من النبويات المنقوله من طرق العامه «١» جواز ذلك. و لكنها ضعيفه السند، و غير منجبره بشىء. و لو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذى جوزه النبي (ص) غناء، فإن القضييه التى ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأى كيفية، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعا، و قد مال اليه صاحب الجواهر، قال: (بل ربما ادعى أن الحداء قسيم للغناء بشهاده العرف، و حينئذ يكون خارجا عن الموضوع، لا عن الحكم، فلا بأس به).

جواز الغناء فى زف العرائس

و منها غناء المغنيه فى زف العرائس، و قد استثناءه جمع كثير من أعظم الأصحاب، و هو كذلك، للروايات الداله على الجواز، كصحيحه أبى بصير (قال: قال أبو عبد الله «ع» أجر المغنيه التى تزف العرائس ليس به بأس، و ليست بالتى يدخل عليها الرجال). و غيرها من الروايات المتقدمه فى البحث عن بيع الجاريه المغنيه «٢».

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم، و إلا كان حراما، كالتكلم بالأباطيل و الكذب و ضرب الأوتار و دخول الرجال عليهن و غيرها من الأمور المحرمه، و قد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨.

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠.

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد.

لا يقال: إن الظاهر من قوله «ع»: (و ليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجيه، كما ذهب اليه المحدث القاساني (ره). و لذا جوزة الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها.

فإنه يقال: الظاهر من

هذه الروايه، و من قوله «ع» فى روايه اخرى: (لا- بأس بمن تدعى إلى العرائس أن الغناء على قسمين، أحدهما: ما يختلط فيه الرجال و النساء. و الثانى:

ما يختص بالنساء. أما الأول فهو حرام مطلقا. و أما الثانى فهو أيضا حرام إلا فى زف العرائس.

الغناء فى قراءه القرآن

و منها الغناء فى قراءه القرآن، و قد اشتهر بين المتأخرين نسبه استثناء الغناء فى قراءه القرآن الى صاحب الكفايه، قال فى تجاره الكفايه: (إن غير واحد من الاخبار [١] يدل على جواز الغناء فى القرآن، بل استحبابه، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به، و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغه و غيرهم، على ما فصلنا فى بعض رسائلنا).

و فيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعا كما عرفت، فلا- دلالة فى شىء منها على جواز الغناء فى القرآن، بل بعضها صريح فى النهى عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و قد ذكرنا هذه الروايه فى البحث عن موضوع الغناء.

و على الجملة أن قراءه القرآن بالصوت الحسن و إن كان مطلوبا للشارع، و لكنها محدوده

[١] فى كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٥٣٢. و ج ٥ الوافى ص ٢٦٦. و ج ١ ثل باب ٢٤ تحريم الغناء فى القرآن من أبواب قراءه القرآن ص ٣٧٣ عن أبى بصير قال:

قلت لأبى جعفر «ع» إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتى جائنى الشيطان فقال: إنما ترائى بهذا أهلك و الناس؟ قال: يا أبا محمد اقرأ قراءه ما بين القرائتين تسمع أهلك و رجع بالقرآن صوتك فان الله

عز و جل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا. ضعيفه لأبى حمزه.

الى غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المزبوره. و فى ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ و لكن كلها ضعيفه السند. نعم كثرتها توجب الاطمئنان بصدور بعضها عن المعصوم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٦

بما إذا لم تنجر الى الغناء، و إلا- كانت محرمة. نعم لا- شبهه فى صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة، و لكنك قد عرفت: أنها ليست بجامعه، و لا مانعه.

و لقد أجاد صاحب الكفايه فى الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار، قال: (أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعه بما عدا القرآن، و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق). ثم أيد بروايه عبد الله بن سنان الناهيه عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق.

و قد يقال: بجواز الغناء فى القرآن، بدعوى أن أخبار الغناء معارضه بالأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالعموم من وجه، و بعد التساقط فى مورد الاجتماع يرجع الى أصاله الإباحه، و قد ذكر المصنف هذا الوجه فى خلال كلام صاحب الكفايه، و لكن ليس فى تجاره الكفايه من ذلك عين و لا أثر، و لا لما نسبه اليه المصنف من جمله من العبارات، و لا تأييد مذهبه بروايه على بن جعفر.

و قد أشكل عليه المصنف بما حاصله: أن أدله الأحكام غير الإلزاميه لا تقاوم أدله الأحكام الإلزاميه. و الوجه فى ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامى إذا خلا فى طبعه عما يقتضى الوجوب أو الحرمة.

و مثاله أن إجابته دعوه المؤمن - و قضاء حاجته و

إدخال السرور في قلبه و كشف كربته- من الأمور المستحبه في نفسها، و لكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم و الصلاة، أو إيجاد حرام كالزنا و اللواط- تخرج عن الاستحباب، و تكون محرمة.

و فيه أن ما ذكرناه لا- يرتبط بكلام المستدل، و تحقيق ذلك أن ملاحظه اجتماع الأحكام الإلزاميه مع الاحكام غير الإلزاميه يتصور على وجوه:

الأول: أن تقع المزامحه بين الطائفتين في مرحله الامتثال من دون أن ترتبط إحداهما بالأخرى في مقام الجعل و الإنشاء، كالمزامحه الواقعه بين الإتيان بالواجب و بين الإتيان بالأمور المستحبه، فإنه لا شبهه حينئذ في تقديم أدله الأحكام الإلزاميه على غيرها و كونها معجزه عنه، كما ذكره المصنف.

الثاني: أن يكون الموضوع فيهما واحدا من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتى الثبوت و الإثبات، و لا يقع بينهما تراحم و تعارض أصلا. كما إذا حكم الشارع بجواز شىء في نفسه و طبعه، و بحرمة بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويه.

و مثال ذلك إباحه الشارع أكل لحم الضأن مثلا في حد نفسه، و حكمه بحرمة إذا كان الحيوان جلالا أو موطوءا، فإنه لا تنافى بين الحكمين ثبوتا و إثباتا، إذ لا إطلاق لدليل

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٧

الحكم غير الإلزامى حتى بالنسبه إلى العناوين الثانويه لتقع المعارضه بينهما.

الثالث: أن يتحد موضوع الحكمين أيضا، و لكن يقيد الحكم غير الإلزامى بعدم المخالفه للحكم الإلزامى.

مثاله أن قضاء حاجه المؤمن و إجابته دعوته و إدخال السرور في قلبه و تفريجه غمه من الأمور المرغوبه في الشريعه المقدسه. إلا أنها مقيدته بعدم ترك الواجب، و فعل الحرام، لما ورد [١] من أنه لا طاعه للمخلوق في معصيه الخالق. فتقديم دليل الوجوب

أو الحرمة في هذه الصورة على أدله الأمور المذكورة و إن كان مسلماً إلا أنه لدليل خارجي، لا لما ذكره المصنف. فهذه الصور الثلاثة كلها غريبه عن كلام المستدل.

نعم لو صحت روايه عبد الله بن سنان المتقدمه- التي دلت على استحباب قراءه القرآن بألحان العرب، و حرمة قراءته بألحان أهل الفسوق و الكبائر- لوجب تقييد ما دل على استحباب قراءه القرآن بصوت حسن بغير الغناء. و لكن الروايه ضعيفه السند.

الرابع: أن يكون الحكم متحدا في مقام الثبوت. و لكن الأدله متعارضه في إثبات كونه إلزاميا أو غير إلزامي.

الخامس: ان يكون الحكمان الإلزامي و غير الإلزامي في مرحله جعلهما مطلقين. بحيث لا يرتبط أحدهما بالآخر، و لكنهما قد يتصادقان على مورد في الخارج، و يتعارضان بالعموم من وجه، لا بنحو التباين، و في هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدله الأحكام غير الإلزاميه لا تقاوم أدله الأحكام الإلزاميه، بل لا بد من ملاحظه المرجحات في تقديم إحداها على الأخرى، و قد حقق ذلك في محله.

و ما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعه، و عليه فلا وجه للحكم بالتساقط، و الرجوع الى أصله الإباحه، بل يقدم ما دل على حرمة الغناء، لكونه مخالفا للعامه، و يترك ما دل على الجواز لموافقته لهم. و نتيجة ذلك أنه لا دليل على استثناء الغناء في القرآن و الأدعيه و الأذكار.

[١] راجع ج ٢ ثل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاه المخلوق حتى الوالدين و وجوب العكس من أبواب الأمر بالمعروف ص ٤٩٣. و ج ٢ المستدرک باب ١٠ تحريم إسقاط الخالق في مرضاه المخلوق ص ٣٦٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٨

تنبيه

هل يجوز تعلم الغناء و

تعليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالتغنى و استماعه و قد يكون بالتوصيف و السؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهه في حرمة، فان التغنى و الاستماع اليه كلاهما حرام. و أما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات [١] و لكنها ضعيفه السند. فمقتضى الأصل هو الجواز، إلا أن يطراً عليه عنوان محرم.

حرمه الغيبه

اشاره

قوله الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة.

أقول: لا إشكال في حرمه الغيبه في الجملة، للآيه و الروايات المتظافره المتواتره من طرق الشيعة «١» و من طرق العامه «٢» و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، و لكن في المعتبر منها غنى و كفايه. على أنها متواتره معنى. بل حرمتها من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين. و قد حكم العقل بحرمتها أيضاً، لكونها ظلماً للمغتتاب بالفتح و هتكا له.

و يكفى في إثبات الحرمة قوله تعالى «٣»: (وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ). فإنه تعالى بعد نهيه عن الغيبه صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه. فشبّه المغتتاب بالكسر بآكل الميتة، إما لأنه يأكل

[١] في ج ٢ المستدرک باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد «ع» إنه قال: لا يحل بيع الغناء و لا شراؤه و استماعه نفاق و تعلمه كفر. مرسله.

(١) راجع كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤١-٣٥٠. و ج ٣ الوافي باب الغيبه ص ١٦٣. و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشره ص ٢٣٧.

و ج ٢ المستدرک باب ١٣٢ تحريم اغتياي المؤمن من العشره ص ١٠٥-١٠٧. و

ج ١٥ البحار العشره ص ١٧٧.

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥-٢٤٧. و ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤.

(٣) سورة الحجرات آيه: ١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣١٩

الجيف فى الآخره كما فى بعض الروايات [١] أو لتشبيبه بالسباع و الكلاب، أو لكون حرمه الغيبه كحرمه أكل الميتة، بل أعظم، كما فى روايه العسكرى «ع» [٢].

و قد شبه عرض المؤمن باللحم، فإنه ينتقص بالهتك، كما ينتقص اللحم بالأكل. و شبه الاغتيا ببالأكل، لحصول الالتذاذ بهما، و وصف المؤمن بأنه أخ، فإن المؤمنين إخوه، و من طبيعه الإخوه أن يكون بينهم تحاب و توادد.

و شبه المغتاب (بالفتح) بالميت، لعدم حضوره فى أكثر حالات الاغتيا ب. و صدر سبحانه و تعالى الجملة بالاستفهام الإنكارى إشعارا للفاعل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت، لاشتمزاز طبعه عنه، و شدة رأفته به. و كذلك لا بد و أن يشتمر عقله عن الغيبه، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن.

و قد استدل على حرمه الغيبه بآيات أخرى، و لكن لا دلالة فى شىء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجيه، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات، بل بتلك الأمور الخارجيه.

منها قوله تعالى «١»: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ﴾. و فيه أو لا أنه ليس فى الآية ما يدل على أن الغيبه من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجيه. و ثانيا: لا يستفاد منها التحريم، فان عدم المحبوبيه أعم منه و من الكراهه المصطلحه.

و منها قوله تعالى «٢»: ﴿وَيَلِلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾. و فيه أن الهمزه و اللمزه بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق، سواء كان فى الغياب أم فى

الحضور. و سواء كان باللسان أم بغيره، و سيأتي أن الغيبه عباره عن إظهار ما ستره الله. و بين العنوانين عموم من وجه.

و منها قوله تعالى «٣»: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). و فيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشه من المحرمات. و قد أوعد الله

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٧: عن القطب الراوندى عن النبى (ص) إنه نظر فى النار ليله الإسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال: يا جبرئيل من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس. مرسله.

[٢] فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٥: عن الإمام أبى محمد العسكري «ع» فى تفسيره:

اعلموا أن غيبتكم لأخیکم المؤمن من شيعه آل محمد «ع» أعظم فى التحريم من الميتة قال الله:

(و لا یغتب) الآية.

أقول: لم یثبت لنا اعتبار هذا التفسیر.

(١) سورة النساء آیه: ١٤٧.

(٢) سورة الهمزة آیه: ١.

(٣) سورة النور آیه: ١٨.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ٣٢٠

عليه النار، و الغيبه إخبار عن الفاحشه و العيب المستور، و هما متباينان. إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستوره بنفسه من الفواحش، كما هو مقتضى الروایات الداله على حرمه الغيبه.

بل فى بعض الروایات [١] عن أبى عبد الله «ع» (قال: من قال فى مؤمن ما رأته عيناه و سمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز و جل: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ، الآية).

و یرد عليه أولا: أنه خروج عن الاستدلال بالآیه إلى الروایه.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى، فان الآیه لا یندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبه لا مطلقا و یضاف الى ذلك أن الروایه ضعيفه السند.

قوله ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبه من الكبائر.

أقول: وجه الظهور ما

ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة، و أن عد المعصيه كبيره يثبت بأمور: قال: (الثانى النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب، أو أخبر النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار، لدلاله الصحاح المرويّه فى الكافى و غيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار). و من الواضح أن الغيبه كذلك.

و توضيح المسأله على نحو الإجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيره و الصغيره حكما و موضوعا. و اختلف كلماتهم فى تفسيرهما على نحو لا يمكن الجمع بينهما.

فقيل: إن الكبيره كل ذنب توعد الله عليه بالعذاب فى كتابه العزيز، بل ربما نسب هذا القول الى المشهور. و قيل: إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حدا، أو صرح فيه بالوعيد. و قيل: إنها كل معصيه تؤذن بقله اعتناء فاعلها بالدين. و قيل:

كلما علمت حرمة دليل قاطع فهو من الكبائر. و قيل: كلما توعد عليه توعدا شديدا فى الكتاب أو السنه فهو من الكبائر. الى غير ذلك من التفاسير. ثم قالوا: إن الكبائر تنافى العدالة دون الصغائر.

و التحقيق ما ذكرناه فى مبحث العدالة من كتاب الصلاه من أن المعاصى كلها كبيره

[١] مرسله. و رواها الصدوق بطريق آخر. و لكنها مجهوله لمحمد بن حمران.

و توجد الروايه فى كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٨. و فى ج ٣ الوافى ص ١٦٣ و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ٢٣٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢١

و إن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر، كالشرك بالله العظيم، فإنه من أعظم المعاصى و قتل النفوس محترمه، فإنه أعظم من بقيه الذنوب. و هكذا

و إنما أطلقت الكبيره عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شده و ضعفها. و عليه فلا وجه للنزاع فى أن الغيبه من الكبائر أم من الصغائر.

و قد اختار هذا الرأى جمع من الأصحاب، بل ظاهر ابن إدريس فى كتاب الشهاده من السرائر دعوى الإجماع عليه، فإنه بعد ما نقل كلام الشيخ فى المبسوط الظاهر فى أن الذنوب على قسمين: صغائر و كبائر قال: (و هذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا فى هذا الكتاب أعنى المبسوط، و لا ذهب إليه أحد من الأصحاب، لأنه لا صغائر عندنا فى المعاصى إلا بالإضافة إلى غيرها).

و من هنا يتضح أن الاخبار الوارده فى عد الكبائر إنما هى مسوقه لبيان عظمها بين سائر الذنوب: لحصر المعاصى الكبيره بالأمور المذكوره، و عليه يحمل قوله تعالى «١»: (إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ).

و مع الإغضاء عما ذكرناه فلا ثمره للنزاع فى الفرق بين الكبائر و الصغائر، فإن الذنوب كلها تضر بالعداله و تنافىها، فإن العداله هى الاعتدال فى الدين، و الاستقامه على طريقه سيد المرسلين، و ارتكاب أيه معصيه و إن كانت صغيره يوجب الانحراف فى الدين، و الخروج عن الصراط المستقيم، لكون ذلك هتكا للمولى و جراه عليه، كما أن الخروج عن الطرق التكوينييه انحراف عنها.

و لو سلمنا أن الصغائر لا تنافى العداله إلا ان الغيبه من الكبائر، فإن الكبيره ليست لها حقيقه شرعيه لنبحث فيها، بل المراد بها هو معناها اللغوى، و هو الذنب العظيم عند الشارع و يعرف عظمه تاره بالنص على كونه من الكبائر كالشرك و الزناء و قتل النفس المحترمه و غيرها من الكبائر المنصوصه. و اخرى بالتوعد عليه فى الكتاب أو السنه المعتمره.

ثالثه بترتيب آثار الكبيره عليه. و رابعه بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموبقه، كقوله تعالى «(٢): (وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ). و قد ثبت فى السنه المعتمره التوعيد على الغيبه، فتكون من الكبائر.

و تدل على ذلك أيضا الروايات الداله على أن الخيانه من الكبائر، و بديهي أن الغيبه من أعظم الخيانات. و يدل على كون الغيبه من الخيانه قول النبي ص [١] فى وصيته

[١] ضعيفه لأبى الفضل و رجاء بن يحيى و محمد بن الحسن بن ميمون و غيرهم. راجع

(١) سورة النساء آيه: ٣٥

(٢) سورة البقره آيه: ١٨٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٢

لأبى ذر: (يا أبا ذر المجالس بالأمانه و إفشاء سر أخيك خيانه فاجتنب ذلك و اجتنب مجلس العشره). و لكنها ضعيفه السند.

و قد يستدل أيضا على كون الغيبه كبيره بالروايات [١] الداله على أن الغيبه أشد من الزناء، و هو من الكبائر، فالغيبه أولى منه بأن تكون كبيره.

و لكن يرد عليه أولا: أن ما ورد بهذا المضمون كله ضعيف السند. و ثانيا: أن هذه الروايات عللت ذلك بأن الغيبه لا تغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزناء.

و يؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهه من المبعوضيه لا توجد فى غيره من المعاصى، فلا عجب فى كونه أشد من غيره فى هذه الخصوصيه و إن كان غيره أشد منه من جهات شتى، و اختلافها فى ذلك كاختلاف المعاصى فى الآثار.

نعم هذه الأخبار صالحه لتأييد ذلك. و يصلح لتأييده أيضا ما روى مرسلا [٢]: أن أربى الربا عرض المؤمن، فيكون تناول عرضه بالغيبه كبيره. فإنه ثبت فى الشريعه المقدسه أن الربا من الذنوب الكبيره. بل فى جمله

من الروايات «١» أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنيه كلها بذات محرم.

مكارم الأخلاق ص ٢٦٣. و ج ١٤ الوافى ص ٥٦.

[١] فى ج ١٤ الوافى ص ٥٦. و مكارم الأخلاق ص ٢٦٣. و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ٢٣٧. و ج ٢ المستدرک ص ١٠٥: عن رسول الله (ص) فى وصيته لأبى ذر قال: يا أبا ذر إياك و الغيبه فإن الغيبه أشد من الزناء، قلت:

يا رسول الله و لم ذاك بأبى أنت و أمى؟ قال: لأن الرجل يزنى فيتوب الى الله فيتوب الله عليه و الغيبه لا تغفر لا حتى يغفرها صاحبها. ضعيفه لأبى الفضل و رجاء و ابن ميمون.

و هذه الروايه و إن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسندا و مرسلا، و لكن الظاهر أنها روايه واحده مأخوذه من وصيه النبى (ص) لأبى ذر (ره) و ذكر الروايه الغزالي فى ج ٣ الإحياء ص ١٢٤.

[٢] فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن الشيخ و رام عن أنس قال: خطبنا رسول الله (ص) فذكر الربا و عظم شأنه الى أن قال: و أربى الربا عرض الرجل المسلم. مرسله.

و ذكره الغزالي فى ج ٣ الإحياء ص ١٢٥.

و فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤١ عن النبى (ص) إنه قال: من أربى الربا الاستطاله فى عرض المسلم بغير حق

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١ تحريم الربا ص ٥٩٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٣

حرمه الغيبه مشروطه بالإيمان

قوله ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن.

أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله و برسوله و بالمعاد و بالأئمه الاثنى عشر عليهم السلام: أولهم على بن أبى طالب «ع»،

آخرهم القائم الحجه المنتظر عجل الله فرجه، و جعلنا من أعوانه و أنصاره و من أنكر واحدا منهم جازت غيبته لوجه:

الوجه الأول: أنه ثبت فى الروايات «١» و الأدعيه و الزيارات جواز لعن المخالفين، و وجوب البراءه منهم، و إكثار السب عليهم، و اتهامهم، و الوقيعه فيهم: أى غيبتهم، لأنهم من أهل البدع و الريب [١].

بل لا- شبيهه فى كفرهم، لأن إنكار الولايه و الأئمه حتى الواحد منهم، و الاعتقاد بخلافه غيرهم، و بالعقائد الخرافيه، كالجبر و نحوه يوجب الكفر و الزندقه. و تدل عليه الأخبار «٢» المتواتره الظاهره فى كفر منكر الولايه، و كفر المعتقد بالعقائد المذكوره، و ما يشبهها من الضلالات.

و يدل عليه أيضا قوله «ع» فى الزياره الجامعه: (و من جحدكم كافر). و قوله «ع» فيها أيضا: (و من وحده قبل عنكم). فإنه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده، بل هو مشرك بالله العظيم.

و فى بعض الأحاديث «٣» الوارده فى عدم وجوب قضاء الصلاه على المستبصر (إن الحال

[١] مورد البحث هنا عنوان المخالفين. و من الواضح أن ترتب الأحكام المذكوره عليه لا يرتبط بالأشخاص على ما ذكره الغزالي (فى ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فإنه جوز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود و النصرارى و الخوارج و القدرية بزعم أنه على الوصف الأعم.

(١) راجع ج ١ الوافى باب البدع و الرأى ص ٥٦. و كا بهامش ج ١ مرآه العقول باب البدع ص ٣٨ و ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءه من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠.

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ جمله ما يثبت به الكفر و الارتداد من أبواب المرتد ص

(٣) راجع ج ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العباده ص ٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٤

التي كنت عليها أعظم من ترك ما ترك من الصلاة).

و فى جملة من الروايات «١» الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود و النصارى، و أهون من الكلب، و أنه تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، و أن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. و من البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الأمور المذكوره. بل قد عرفت جواز الوقيعه فى أهل البدع و الضلال، و الوقيعه هى الغيبه. نعم قد ثبت حكم الإسلام على بعضهم فى بعض الاحكام فقط تسهيلا للأمر، و حقنا للدماء.

الوجه الثانى: أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق. لبطان عملهم رأسا، كما فى الروايات المتظافره «٢». بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، كما عرفته، و سيجى ء أن المتجاهر بالفسق تجوز غيبته.

الوجه الثالث: أن المستفاد من الآيه و الروايات هو تحريم غيبه الأخ المؤمن، و من البديهي أنه لا أخوه و لا عصمه بيننا و بين المخالفين. و هذا هو المراد أيضا من مطلقات أخبار الغيبه، لا من جهه حمل المطلق على المقيد، لعدم التنافى بينهما، بل لأجل مناسبه الحكم و الموضوع.

على ان الظاهر من الاخبار الوارده فى تفسير الغيبه هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط و سيأتى، فتكون هذه الروايات مقيده للمطلقات. فافهم. و قد حكى عن المحقق الأردبيلى تحريم غيبه المخالفين. و لكنه لم يأت بشى ء تركن اليه النفس.

الوجه الرابع: قيام السيره المستمره بين عوام الشيعة و علمائهم على غيبه المخالفين، بل سبهم و لعنهم فى جميع الأعصار و الأمصار. بل فى الجواهر أن جواز ذلك من

حرمه غيبه الصبي المميز

قوله ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها.

أقول: لم يشترط في حرمه الغيبه كون المغتاب بالفتح مكلفا، بل المستفاد من الروايات المتقدمه و غيرها ان المناط في حرمه الغيبه صدق المؤمن على المغتاب بالفتح، كما أن الظاهر من معنى الغيبه هي كشف

(١) راجع ج ١ ثل باب ١١ كراهه الاعتسال بغساله الحمام من أبواب الماء المضاف ص، ٣.

(٢) راجع ج ١ ثل باب ٢٩ بطلان العباده بدون ولايه الأئمه من مقدمات العبادات ص ١٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٥

أمر قد ستره الله، و سيأتى و من الضرورى ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن إذا أقر بما يعتبر في الايمان، بل قد يكون أكمل إيمانا من أكثر البالغين.

و أيضا لا- شبهه ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين، فذكرهم بالمساوى الموجوده فيهم كشف لما ستره الله عليهم. نعم لا بأس بذكر الأمور التي هي من مقتضيات الصباوه بحيث لا تعد من العيوب و المساوى، كاللعب بالجواز و الكعب و الكره و نحوها.

أما الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهه في جواز اغتياهم، لأن الأمور الصادره منهم لا تعد عيبا حتى يكون ذكرها كشفا لما ستره الله عليهم.

موضوع الغيبه

قوله بقى الكلام فى أمور، الأول: الغيبه اسم مصدر لاغتاب.

أقول: وقع الخلاف فى تحديد مفهوم الغيبه، و بيان حقيقتها، فالمروى من الخاصه [١] و العامه [٢]، و المعروف بيننا و بين السنه «١» و بعض أهل اللغه ان الغيبه ذكر الإنسان بما يكرهه و هو حق. بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الإجماع و الأخبار متطابقان على ان حقيقه الغيبه ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه.

و لكن هذا

التعريف لا- يرجع الى معنى محصل، فان المراد من الموصول فيه إن كان هو الذكر- بحيث يكون حاصله ان الغيبه ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه- دخل فى التعريف ما ليس بغيبه قطعاً إذا كره المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات. بل و بعض المستحبات من المواظبه على الأدعيه و الأذكار، و القيام على النوافل و العبادات، و الالتزام

[١] فى مكارم الأخلاق ص ٢٦٣. و ج ١٤ الوافى ص ٥٦. و ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٢. و ج ٢ نل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ٢٣٨: عن أبى ذر فى وصيه النبى (ص) له قال: قلت: يا رسول الله و ما الغيبه؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره قلت: يا رسول الله فان كان فيه ذاك الذى يذكر به؟ قال: اعلم انك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته و إذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته. ضعيفه لأبى الفضل و ابن ميمون أو شمون و رجاء بن يحيى و غيرهم.

[٢] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٧: عن أبى هريره عن النبى (ص) قال: أ تدررون ما الغيبه؟ قالوا: الله و رسوله اعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، الحديث.

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١١٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٦

بالزيارات و إعطاء الصدقات، و عليه فالتعريف المذكور تعريف بالأعم. كما ان تعريف المصباح بقوله (اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبه) يكون تعريفا بالأخص.

و إن كان المراد من الموصول فى التعريف الأوصاف المذمومه و الأفعال القبيحه الصادره من المقول فيه- و يقربه التعريف المتقدم من المصباح- خرج عن الغيبه

ما لا يشك أحد كونه منها، كذكر الغير بالأمر المحرمه التي ارتكبتها عن رغبه و شهوه من غير ان يشمئز منها، و من ذكرها، و عليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد.

و التحقيق ان يقال: إنه لم يرد نص صحيح فى تحديد مفهوم الغيبه، و لا- تعريف من أهل اللغه كى يكون جامعا للأفراد و مانعا للأغيار، و على هذا فلا بد من أخذ المتيقن من مفهوم الغيبه و ترتيب الحكم عليه: و هو ان تقول فى أخيك ما ستره الله عليه، و اما فى المقدار الزائد فيرجع الى الأصول العمليه. و قد ذكر هذا فى جمله من الروايات [١] و هى و إن كانت ضعيفه السند. و لكن مفهومها موافق للذوق السليم و الفهم العرفى.

و يؤيده ما فى لسان العرب و غيره من ان الغيبه (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء أو بما يغمه لو سمعه). بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء و أهل اللغه، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبه، كما عرفت.

و قد أشير إليه فى بعض أحاديث العامه [٢].

و توضيح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس. و التعرض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث، الصوره الأولى: ذكر الإنسان بما يوجب تعظيمه و ترفيعه بين الناس، كأن

[١] عن عبد الرحمن بن سيابه عن الصادق «ع»: الغيبه ان تقول فى أخيك ما ستره الله عليه، و اما الأمر الظاهر فيه مثل الحده و العجله فلا، و البهتان ان تقول فيه ما ليس فيه.

ضعيفه لعبد الرحمن.

و عن داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبه؟ قال: هو ان تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تثبت عليه أمر اقد

ستره الله عليه لم يرق عليه فيه حد ضعيفه لمعلی بن محمد. راجع كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩. و ج ٣ الوافي ص ١٦٣. و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياى المؤمن و باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبه من العشره ص ٢٣٨.

[٢] فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٦: و من ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه و إن شاء غفر له.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٧

يقول: إن فلانا عالم زاهد مجتهد، يصلى النوافل، و يعطى الفقراء، و يهتم بأمور المسلمين و حوائجهم، و نحو ذلك من المدائح، و لا نظن ان يعد احد هذه الصوره من الغيبه.

نعم فى لسان العرب و تاج العروس عن ابن الأعرابى (غاب إذا ذكر إنسانا بخير أو شر) إلا- انه أجنبي عن المقام، فإنه غير الاغتيال. و الوجه فى خروج هذه الصوره عن مفهوم الغيبه ان هذه المذكورات ليست من السوء، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا.

الصوره الثانيه: ان يذكر إنسانا بشىء من صفاته العاديه المتعارفه التي لا توصف بالمدح أو الذم. و لا ريب فى عدم اندراج هذه الصوره أيضا تحت الغيبه، فإن الأمور العاديه ليست مما سترها الله على المقول فيه، و ذكرها لا يوجب نقصه و افتضاحه سواء أ كان كارها لها أم لا.

الصوره الثالثه: ان يذكر إنسانا بالأوصاف الذميه و الأفعال القبيحه الموجوده فيه التي قد سترها الله عليه، و موضوع الغيبه هو هذه الصوره. و ما ذكرناه من الصور المذكوره يشمل ما لو نفى عن المقول فيه بعض الأوصاف.

تنبيهات موضوع الغيبه

اشاره

و لا بد من التنبيه على أمور:

الأول: انه لا يفرق فى صدق الغيبه بين ان يكون المقول نقصا فى دين المقول فيه أو بدنه، أو نسبه.

أو أخلاقه، أو فعله، أو قوله، أو عشيرته، أو ثوبه، أو داره أو دابته، أو خادمه، أو تعيشه أو فى أى شأن من شؤونه.

إلا ان الظاهر من روايه داود بن سرحان المتقدمه فى الحاشيه أن الغيبه ذكر الإنسان بما يكون نقصا فى دينه فقط.

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند، و قد عرفت. و ثانيا: ان روايه ابن سيابه المتقدمه فى البحث عن معنى الغيبه صرحت بأن الغيبه قولك فى أخيك ما ستره الله عليه، و هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقول نقصا دينيا و غير ديني، و توهم حمل المطلق على المقيّد هنا فاسد، لعدم التنافى بينهما، على ان روايه ابن سيابه فصلت بين ذكر الأمور المستوره و الأمور الظاهره، و صرحت

بخروج الثانيه عن حدود الغيبه، و من الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركه هو عموم مفهوم الغيبه بذكر مطلق العيوب غير الأمور الظاهره.

و لكنك عرفت: ان هذه الروايه أيضا ضعيفه السند.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٨

و قد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص فى موضوع الغيبه. و لكنه توهم فاسد، إذ لا دليل عليه، فان صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفى لا يرتبط بالقصد، و لا يقاس هذا بالتعظيم و الهتك المتقومين بالقصد.

الثانى: أن ذكر أحد بالأوصاف العاديه أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبه إذا لم يستلزم نقصا فى الجهات المزبوره فى التنبيه السابق،

و إلا- فلا شبهه فى كونه غيبه، كنفى العداله عنه، فإنه يدل بالملازمه على ارتكابه المعاصى. و كقوله: إن فلانا يقرء علم النحو منذ ثلاثين سنه، فإنه يدل بالملازمه على بلاده المقول فيه و بلاهته، أو مماطلته و بطالته.

الثالث: [ان يكون المقول أمرا قد ستره الله على المقول فيه]

ان مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبه، و مورد الروايات الداله على حرمه الغيبه) ان يكون المقول أمرا قد ستره الله على المقول فيه و اما ذكر الأمور الظاهره فليس من الغيبه. و قد ذكره الأصحاب فى مستثنياتها، و سيأتى ذكره. و تدل على ذلك روايه ابن سيابه المتقدمه، و روايه الأزرق [١]، إلا أنهما ضعيفتا السند.

نعم فى إحياء العلوم «١» عن عائشه إنها (دخلت علينا امرأه فلما ولت أو مات بيدي انها قصيره فقال «ص»: اغتبتها) فان الظاهر منها تحقق الغيبه بحكاية الأمور الظاهره. و لكنها ضعيف السند.

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهره حراما، لانطباق شىء من العناوين المحرمه عليه، كالتعير و الهجاء و السب و الهتك و الظلم و نحوها، و عليه فيكون حراما من غير جهه الغيبه

الرابع: قد تحقق الغيبه بالتعريض و الإشاره قولاً،

كأن يقول: الحمد لله الذى لم يتلبنى بالسلطان و بالميل الى الحكام، أو فعلا، كأن يحكى مشيه الغائب، بل هو أشد من الذكر باللسان، لكونه أعظم فى الانتقاص، أو كتابه، فقد قيل: ان القلم احد اللسانين فان المناط فى تحقق الغيبه كشف ما ستره الله، و لا خصوصيه للكاشف.

الخامس: لا بد فى صدق الغيبه من وجود احد يقصد بالتفهيم.

فقد عرفت: أنها إظهار ما ستره الله، و هو لا يتحقق بمجرد حديث النفس، فإنه لا يزيد على الصور العلميه

[١] قال: قال لى أبو الحسن «ع»: من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته. مجهوله ليحي الأزرق. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٩.

و ج ٣ الوافى ص ١٦٣. و ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التى تجوز فيها الغيبه من العشره ص ٢٣٩

(١) راجع ج ٣ باب الغيبه ص ١٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٢٩

و الملكات النفسانيه. و من هنا علم عدم تحقق الغيبه أيضا بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهه أخرى.

السادس: لا تحقق الغيبه إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين،

فلو كان مرددا عندهم بين أشخاص، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص و المعايب المستوره لا يكون غيبه، فإنه ليس كشافا لما ستره الله.

و مثاله أن تقول: رأيت اليوم رجلا- بخيلا، أو جاءنى اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين، أو من يعيش معيشه ضنكا، فكل ذلك لا يكون من الغيبه فى شىء، و لا يكون حراما إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر، و لا يفرق فى ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارها لذلك الذكر أم لا، لما عرفت من أن كراهه المقول فيه ليست شرطا فى تحقق الغيبه.

نعم لو عرفنا الغيبه بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبه، و شملته أدله تحريمها. و لكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق.

و لا يخفى أن ما

ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتتاب في مفهوم الغيبه إنما هو بالإضافة الى الأفراد. أما إذا كان المذكور نقصا للعنوان الكلى- و كسفا لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصداق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلى على الفرد- كان ذلك غيبه لجميع أفراد الكلى الموجوده فى الخارج، لانحلاله إليها كسائر القضايا الحقيقه، بل بالنسبه الى الأفراد الماضيه أيضا، بل ربما يكون ذلك بالنسبه الى بعض الأفراد بهتاناً. و مثاله أن يذكر إنسانا بالسوء المستور لكونه عجمياً أو عربياً أو بقالاً، أو لكونه من أهل البلد الفلانى أو من الصنف الفلانى و هكذا.

السابع: [فى موارد الشك فى تحقق الغيبه و عدمه]

قد عرفت أنه ليس فى المسأله ما يعتمد عليه فى تعريف الغيبه و تفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفه. و عليه فكلما شككنا فى تحقق موضوع الغيبه للشك فى اعتبار قيد فى المفهوم أو شرط فى تحققه يرجع الى أصاله العدم.

الثامن: أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبه ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبه مع حضور المغتتاب (بالفتح)،

بل هذا هو الظاهر من الآيه، فإن تشبيه المغتتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه. و أما على ما ذكرناه فى تعريف الغيبه فلا فرق فى انطباقها بين حضور المغتتاب و عدمه ما دام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله.

قوله نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد.

أقول: نفى الاجتهاد ليس نقصاً فى حق أحد كما ذكره المصنف، و لكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغاوه المنفى عنه، لطول اشتغاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٠

بالتحصيل، و إلا فلا شبهه فى كونه غيبه.

قوله لعموم ما دل على حرمه إيذاء المؤمن.

أقول: قد دلت الروايات المتواتره «١» على حرمه إيذاء المؤمن و إهانتته و سبه، و على حرمه التنازب بالألقاب، و على حرمه تعيير المؤمن بصدور معصيه منه فضلاً عن غير المعصيه، إلا أنها خارجه عن المقام كما ذكره المصنف، فإن النسبه بين ما نحن فيه و بين المذكورات هى العموم من وجه. و قد أشرنا الى ذلك فى البحث عن حرمه سب المؤمن.

دواعى الغيبه

قوله ثم إن دواعى الغيبه كثيره.

أقول: الأسباب التى ذكرها باعته للغيبه عشره. و قد أشر إليها فى ما روى عن الصادق «ع» فى مصباح الشريعه «٢» و لكن الروايه

ضعيفه السند. و تكلم عليها الشهيد الثانى رضوان الله عليه فى كشف الريه بما لا مزيد عليه و تذكر منها اثنين، فان لهما مأخذا
دقيقا لا يلتفت اليه نوع الناس فيقعون فى الغيبه، و من حيث لا يشعرون.

الأول: أن يرفع نفسه بتنقيص غيره، بأن يقول: فلان ضعيف الرأى و ركيك الفهم، و ما ذكره بديهى البطالان و نحوها من
الكلمات المشعره بالذم. و أكثر من يتلى به هم المزاولون للبحث و

التدريس و التأليف فيما إذا أخذهم الغرور و العجب.

الثانى: أن يغتم لأجل ما يبئلى به أحد فيظهر غمه للناس، و يذكر سبب غمه، و هو شىء ستره الله على أخيه، فيقع فى الغيبه من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه، فان اغتمامه له رحمه، و لكن ذكره سبب ذلك عليه شر. و قد يتصنع ذلك بعض المنافقين، و يأخذه و سيله لهتك أعراض الناس و كشف عوراتهم: بأن يظهر الاغتمام و التحسر لابتلاء شخص محترم، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه فى الأنظار و انحطاطه عن درجه الاعتبار. فيلقى نفسه فى جهنم و بئس المصير، و بذلك يكون إداما لكلاب النار، كما فى بعض الأحاديث [١] أستعيد بالله من الحقد و الحسد و غيظ القلوب.

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبى (ص): كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه اجتنبوا الغيبه فإنها إدام كلاب النار. مرسله.

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشره من الحج.

(٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣١

كفاره الغيبه

قوله الثانى: فى كفاره الغيبه الماحيه لها.

أقول: الذى قيل أو يمكن أن يقال فى بيان كفاره الغيبه وجوه، الأول: الاستحلال من المغتاب (بالفتح). الثانى: الاستغفار له فقط. الثالث: كلا الأمرين معا. الرابع: أحدهما على سبيل التخير. الخامس:

التفصيل بين وصول الغيبه إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه، و بين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط. السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، و بين عدمه لموت، أو بعد مكان، أو كون الاعتذار موجبا لإثاره الفتنة و الإهانه، فعلى الأول يجب الاستحلال منه، و على الثانى يجب الاستغفار له. السابع: عدم وجوب شىء

منهما في جميع الصور، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه و التوبه من ذنبه.

أقول: قبل التكلم في الوجوه المذكوره لا بد و أن يعلم أنه إذا شك في وجوب شىء منها فإن أصاله البراءه محكمه للشك في ثبوت التكليف المقتضى للامثال.

و قال المصنف (ره): إن (أصاله بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر يقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصه).

و فيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاءه، و يجب الخروج عن عهده فان من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه، و إذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب، و لم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب. و عليه فلا وجه لما أفاده المحقق الايروانى من أن الأصل فى المسأله هو الاحتياط، و الإتيان بكل ما احتمال دخله فى رفع العقاب من الاستحلال و التوبه و الاستغفار للمغتاب (بالفتح) و غير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: أما الاستحلال من المغتاب مطلقا فذهب الى وجوبه جمع من الأصحاب. قال الشهيد فى كشف الرية: (اعلم أن الواجب على المغتاب ان يندم و يتوب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه و تعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته) و يمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبه من حقوق الناس، و حقوق الناس لا ترتفع إلا بإسقاط ذى الحق منهم. أما الوجه فى الصغرى فلأنها ظلم للمغتاب. و لما ورد فى الاخبار الكثيره من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه.

و أما الوجه فى الكبرى فهو جمله من الروايات: منها ما دل على أن الغيبه لا تغفر حتى يغفرها صاحبها. و قد تقدمت هذه الروايه فى البحث انها

صغيره أو كبيره. وفيه انها

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٢

و إن كانت واضحة الدلاله على المقصود. و لكنها ضعيفه السند.

و منها ما عن الكراجكى «١» عن على «ع» في روايه قال فيها: إن للمؤمن على المؤمن ثلاثين حقا، و ذكرها على التفصيل (ثم قال «ع»: سمعت رسول الله يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه يوم القيامة فيقضى له و عليه).

و فيه أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: انها لا تدل على وجوب الاستحلال، لاشتمالها على حقوق لا قائل بوجوب أدائها، كعياده المريض، و حضور الميت، و قضاء الحاجه و غيرها و لم يتوهم احد و لا- يتوهم ان من لم يعمل بالحقوق المذكوره في هذه الروايه و غيرها من الروايات المتواتره الوارده في حقوق الاخوان و جب عليه ان يستحل من ذى الحق مع التمكن، و من و ليه مع عدمه، نظير الحقوق الماليه، و إنما هي حقوق اخلاقيه ينبغى للإنسان أن يراعيها، و يواظب عليها، لكونها مقومه لاجتماعهم، بل هي في الجمله من مقتضيات طبع البشر و العقلاء مع قطع النظر عن الشريعه. و عليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعامله معه معامله مر لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها).

و منها النبوى «٢»: (من كانت لأخيه عنده مظلمه في عرض أو مال فليستحلها).

و فيه انه ضعيف السند. و لا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدله السنن. نعم قد ثبت بالأدله القطعيه الضمان في الحقوق الماليه فقط.

و منها ما عن عائشه «٣» انها قالت لامرأه: (قالت لأخرى: إنها طويله الذيل: قد اغتبتها فاستحلها). و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: ان

ما ذكر فيها ليس من الغيبه، لأنه من الأمور الظاهره. و ثالثا: انه لا حجه في قول عائشه.

و منها ما دل «٤» على ان من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلواته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلا ان يغفر له صاحبه.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: انه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار على

(١) ضعيفه للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي. راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشره ص ٢٢٩.

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣. و كشف الريبه ص ٨٧. و ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٩. و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

(٤) كروايه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٣

الاحكام الأخلاقيه، فإنه لم يتفوه احد ببطلان عبادته المغتاب بالكسر، و وجوب القضاء عليهم بعد التوبه.

و منها ما دل «١» على انتقال الأعمال الصالحه باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح، فإذا استحل منه رجعت الى صاحبها. و فيه

مضافا الى كونه ضعيف السند. انه لا دلالة له على وجوب الاستحلال.

و قد ذكر المصنف ان «في الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه السجديه و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على

هذا المعنى أيضا».

و فيه ان ما فيهما أجنبى عما نحن فيه، أما الأول فهو مسوق لطلب العفو و الرحمه لذى الحق و المظلمه فى حال عدم التمكن من

استحلاله، و لا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه أصلا. و اما الثانى فيدل على طلب المغفره له مع عدم التمكن من التحلل و الرد

من غير

تعرض لوجوب الاستحلال، كما سيأتي.

و أما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الأصحاب، و يمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأول: ما تقدم من دعاء السجاد «ع» فى طلب العفو و الرحمه لذوى الحقوق و المظلّمه، و فيه أن الفعل الصادر من المعصوم «ع» لا يدل على الوجوب لكونه أعم منه و من المستحب الثانى: روايه (حفص بن عمر [١] عن ابى عبد الله «ع» قال: سئل النبى ص ما كفاره الاغتيال؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب بالفتح كلما ذكره، أو كل وقت ذكر الاغتيال، و من الواضح ان هذا خلاف الضروره، و لم يلتزم به فقيه فيما نعلم و ان ذكره بعض أهل الأخلاق، و عليه فتحمل الروايه على الجهات الأخلاقيه.

نعم بناء على كون النسخه «كما ذكرته» بدل «كلما ذكرته» على ما ذكره المجلسى فى مرآه العقول «٢» لا يتوجه عليها الإشكال الثانى.

[١] مجهوله لحفص بن عمر. راجع كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٨. و ج ٣ الوافى ص ١٦٤. و ج ٢ نل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتيال من العشره ص ٢٣٩.

أقول: قد نسب المصنف هذه الروايه إلى السكونى، و هو من سهو القلم.

(١) كروايه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦.

(٢) ج ٢ ص ٣٤٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٤

الثالث: ما فى روايه السكونى [١] من قول الإمام «ع»: (من ظلم أحد ففاته فليستغفر الله له فإنه كفاره له). بدعوى أن الضمير المنسوب فى كلمه فاته يرجع الى الظلم المفهوم من كلمه ظلم نظير قوله تعالى: (اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ

لِلتَّقْوَى^١). و من الواضح أن الغيبه من الظلم، فيجب على من اغتاب أحدا أن يستغفر له.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسى (ره) فى مرآه العقول «١»، فالمعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءه الذمه، و يسترضيه عن المظلمه فليستغفر الله له، و عليه فتدل الروايه على وجوب طلب المغفره للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه، لا مطلقا.

و مما ذكرناه فى الروايه الثانيه و الثالثه ظهر الجواب عن روايتى الجعفرىات [٢] أيضا.

و من جميع ما حققناه فى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار تكليفا ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا- الأمرين تعيينا أو تخيرا. و علم أيضا أنه لا وجه لما نقله المامقانى عن بعض مشايخه من العمل بطائفتى الأخبار الداله إحداهما على الاستغفار، و الأخرى منهما على الاستحلال، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما: بأن يستغفر للمقول فيه، و يستحل منه و أما التفصيل بين وصول الغيبه للمقول فيه و بين عدم وصولها اليه، فيجب الاستحلال منه فى الصوره الاولى، و يجب الاستغفار له فى الصوره الثانيه، فقد ذهب اليه جمع من أعاضم الأصحاب كالشهيدين الثاني و المجلسى و غيرهما.

قال المحقق الطوسى فى مبحث التوبه من التجريد: (و يجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) و تبعه العلامه و القوشجى فى شرحهما على التجريد.

و يدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعه [٣] و هو قوله «ع»: (إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه و لم تلحقه فاستغفر الله له).

[١] ضعيفه للنوفلى. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٠. و ج ٣ الوافى ص ١٦٢. و ج

٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩.

[٢] في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن النبي (ص): من ظلم أحدا فغابه فليستغفر الله له كما ذكره فإنه كفاره له. مجهوله لموسى بن إسماعيل.

و في ص ٣٤٣ عن النبي (ص): من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله كلما ذكره فإنه كفاره له. مجهوله لموسى.

[٣] مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥.

(١) ج ٢ ص ٣٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٥

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن الغيبه إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا، و إلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمه إلى الأبد، و يكون شأن الغيبه في ذلك شأن الحقوق الماليه، و إن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه و إن بلغت الغيبه. و على كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور و لا بد إما من حمل الروايه على الجهات الأخلاقية، أو رد علمها إلى قائلها و مما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الريبه و المجلسي في مرآه العقول «١» من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات.

و أما التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه فألحقه الشهيد في كشف الريبه بالتفصيل المتقدم حكما، و قال: (و في حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبه) و يمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجاد «ع» يوم الاثنين [١] من طلب العفو و المغفره لذوى الحقوق و المظلمه مع عدم إمكان الخروج عنها.

و فيه أولا: أن الأدعيه الوارده في أيام الأسبوع لم يثبت كونها من زين

العابدين «ع» و لذا عدوها من الملحقات للصحيفه المعروفه.

و ثانيا: أن فعل المعصوم و إن كان حجه كسائر الأمارات المعبره، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب. كما عرفته آنفا.

و أما الاكتفاء بالتوبه فى محو تبعات الغيبه، كما يكتفى بها فى محو تبعات سائر المعاصى فهو المتعين، لقيام الضروره، و دلالة الآيات المتظافره، و الروايات المتواتره من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له.

و فى إحياء العلوم «٢» عن مجاهد: أن كفاره أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه و تدعو له بخير. و فيه أنه و إن كان حكما أخلاقيا، و لكن قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه لا دليل عليه.

و كذلك لا وجه لما حكاه عن عطا من أنه سئل (عن التوبه من الغيبه؟ قال: أن تمشى

[١] قال «ع»: فأيا عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلى مظلمه ظلمتهما إياه فى نفسه أو فى عرضه أو فى ماله أو فى أهله و ولده أو غيبه اغتبت به- الى أن قال:-

فقصرت يدى و ضاق و سعى عن ردها اليه و التحلل منه فأسألك- الى أن قال:- أن ترضيه عنى بما شئت.

(١) ج ٢ ص ٣٤٨.

(٢) ج ٣ ص ١٣٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٦

الى صاحبك فتقول له: كذبت فيما قلت و ظلمتك و أسأت و إن شئت أخذت بحقك و إن شئت عفوت و هذا هو الأصح).

على أن ما ذكره فى طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه: (كذبت فيما قلت) كذب محرم، لما عرفت أن الغيبه كشف العيوب المستوره الموجوده فى المقول فيه فلا يكون الاغتياى من الأكاذيب.

قوله و الانصاف أن الاخبار الوارده فى

هذا الباب كلها غير نقيه السند.

أقول:

ربما قيل: إنه لا وجه لمناقشه المصنف فى اعتبار الروايات، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضه على أنه (ره) جعل من أدله وجوب الاستحلال الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيحه، و من البديهي أن الصحيحه وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه و على آبائه ألف تحيه و سلام و فيه أن مراد المصنف من الأخبار التي ناقش فى اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر، و إنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال، لأن الدعاء غير تام الدلاله عليه، و أما الاستفاضه فهى لا تنافى عدم الاعتبار، فان الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق فى محله، و لذا يجعلونه فى مقابل المتواتر.

مستنبات الغيبه

جواز غيبه المتجاهر بالفسق

اشاره

قوله الثالث: فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم.

أقول: ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن الاستفادة من الاخبار أن الغيبه المحرمه هى ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن و هتك عرضه، أو التفكه به، أو إضحاك الناس منه.

و أما إذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحه من احترام المؤمن و جب العمل على طبق أقوى المصلحتين، و هذا كنصح المستشير و التظلم و نحوهما، و عليه فموارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين، بل المدار فيها وجود مصلحه أهم من مصلحه احترام المؤمن. و على هذا المنهج جميع موارد التراحم فى الواجبات و المحرمات، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس.

و أقول: مقتضى الأدله المتقدمه هو تحريم الغيبه بعنوانها الأولى، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمه أم لا. و عليه فلا وجه لجعل حرمه الغيبه تابعه لقصده هتك المؤمن،

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

أو التفكه به، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرمة.

نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطه ترجيح الأهم على المهم فهو في غايه المتانه و الجوده على ما نقحناه في علم الأصول، و لا- تحصى ثمراته في علم الفقه، إلا- أنه لا- وجه لذكر هذه الضابطه في المقام، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبه بحسب التعبد بالأدله الخاصه، فلا مساس له بلحاظ المناط و العمل بطبق أقوى الملاكين، و كيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبه أموراً:

الأول: المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة و السنه «١» و تدل على جواز غيبته جمله من الروايات. منها روايه هارون بن جهم [١] عن الصادق (قال: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه). و فيه أن الروايه و إن كانت ظاهره الدلاله على المدعى. و لكنها ضعيفه السند.

و منها النبوى «٢»: (من ألقى جلباب الحياء فلا عيبه له. أقول: ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه و بين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه، و إلا- لدل الخبر على جواز اغتياب كل مذنب، لهتكهم الستر المرخى بينهم و بين ربهم. و ليس المراد به أيضاً من لا- يبالي بارتكاب الأمور العاديه غير المناسبه لنوع الناس، كالأكل في السوق، و الجلوس في المقاهى، و الاعتياد على الأكل في الضيافه زائداً على المتعارف. بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع و الجراء على مخالفته بالإقدام على القبائح و المعاصى علناً، فيدل على المقصود، إلا أنه ضعيف السند.

و منها الروايات [٢] الداله على أن الفاسق المعلن بفسقه لا غيبه له و لا

[١] ضعيفه لأحمد بن هارون. راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبه من العشره ص ٢٣٩. و ج ١٥ البحار العشره ص ١٨٧.

[٢] فى ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبه من العشره ص ٢٣٩ عن قرب الاسناد قال «ع»: ثلاثة ليس لهم حرمه: صاحب هوى مبتدع، و الامام الجائر، و الفاسق المعلن بالفسق. ضعيفه لأبى البخترى. و رواها الغزالي فى ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن.

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

(٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨. و ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٠. و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٣٨

و منها ما روى عنه «ع» [١] بطرق عديده: «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 اخوته». فهذه الروايه دلت بمفهومها على أن من ارتكب الأمور المذكوره فهو جائز الغيبه. و من الواضح أن من ظلم الناس فى معاملاتهم و كذبهم فى حديثهم كان متجاهرا بالفسق و لكن الروايه بجميع طرقها ضعيفه السند. على أن الظاهر من هذه الروايه و من صحيحه ابن أبى يعفور و روايه علقمه الآيتين اعتبار العدالة فى حرمه الغيبه، و لم يلتزم به أحد و منها صحيحه ابن أبى يعفور «١» فقد دلت على أن حرمه التفتيش عن أحوال الناس مترتب على الستر و العفاف منهم، و مقتضى ذلك أن حرمه التفتيش تنتفى إذا انتفت الأمور المذكوره.

و فيه ان التفتيش غير الغيبه، و حرمه أحدهما لا تستلزم حرمه الآخر. نعم

قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان مقتضى ذلك اعتبار العدالة فى حرمه الغيبه.

و منها ما فى روايه علقمه [٢] عن الصادق «ع» و هو قوله: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبوله و إن كان

- و فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٧: عن القطب عن النبى (ص): لا- غيبه لثلاث: سلطان جائر، و فاسق معلن، و صاحب بدعه. مرسله.

و عن السيد فضل الله: أربعه ليس غيبتهم غيبه: الفاسق المعلن بفسقه. مرسله.

و فى ص ١٠٨ عن عوالى اللئالى عن النبى «ص» قال: لا غيبه لفاسق أو فى فاسق. مرسله

[١] ضعيفه لعثمان بن عيسى. راجع ج ٢ مرآه العقول ص ٢١٧. و ج ٣ الوافى باب صفه الأخ ص ١٠٤. و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياى المؤمن من العشره ص ٢٣٧ و فى ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال و العيون. و لكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد و عبد الله ابن أحمد الطائى و أبيه. و أما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثه و كلها مجهوله.

و فى ج ٣ المستدرک ص ٣١٤ رواه بطريقتين مجهولين، لداود بن سليمان و أحمد بن عامر الطائى و غيرهما. و إذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث و الله العالم.

[٢] ضعيفه الصالح بن عقبه و علقمه. راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٧.

(١) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد

فى نفسه مذنباً و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله و داخل فى ولايه الشيطان».

قال المصنف: «دل على ترتب حرمه الاغتياى و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللف و النشر، أو على اشتراط الكل يكون الرجل غير مرئى منه المعصيه و لا مشهوداً عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياى مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر».

و فيه أولاً: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانياً: أن ظاهرها اعتبار العدالة فى حرمه الغيبه، و هو بديهى البطلان، كما عرفت آنفاً.

و ثالثاً: أن ظاهر مفهومها هو أن غيبه الرجل جائزه لمن يشاهد صدور المعصيه منه، أو إذا شهد عليه بها شاهدان، و عليه فتتخصص موارد الأدله الداله على حرمه الغيبه بالعيوب البدنيه و الأخلاقيه، فان المغتاب «بالكسر» لا بد له من العلم حين يغتاب، و إلا كان من البهتان، لا من الغيبه، و هذا خلاف صراحه غير واحد من الروايات الداله على حرمتها، على أنه لم يلتزم به احد.

نعم لو أريد من الخطاب فى قوله «ع»: «فمن لم تره بعينك» العنوان الكلى و القضييه الحقيقيه - و كان معناه أن صدور المعصيه منه بمراى من الناس و مسمع منهم بحيث ير الناس و يرونه و هو يوقع المعصيه - لسلم عن هذا الاشكال.

و منها ما فى روايه أبى ابن يعفور [١] المتقدمه من قوله «ع»: (و قال رسول الله «ص»:

لا غيبه إلا لمن صلى فى بيته و رغب عن جماعتنا و من رغب عن جماعه المسلمين و جبت على المسلمين غيبته). فإنه يدل على جواز غيبه من رغب

عن الجماعة، بل على وجوبها.

و فيه أولا: أن أصل الرواية و إن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعه قد زيدت عليها في روايه الشيخ، و هي مشتمله على ضعف في السند. و ثانيا: أنها مختصه بمن رغب عن الجماعة، فلا تعم غيره.

و ثالثا: أن ظاهر الروايه هو دوران الغيبه و العداله إثباتا و نفيا مدار حضور الجماعة، و الرغبه عنها. و يدل على هذا من الروايه أيضا قوله «ع» بعد القطعه المذكوره: (و سقطت بينهم عدالته و وجب هجرانه و إذا رفع الى إمام المسلمين أنذره و حذره فان حضر جماعه المسلمين و إلا أحرق عليه بيته و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته و ثبتت عدالته بينهم).

و حاصل ما تقدم: أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبه المتجاهر بالفسق، ليكون مقيدا

[١] ضعيفه لمحمد بن موسى. راجع الباب المتقدم من ج ٣ ثل. و ج ٩ الوافى باب عداله الشاهد ص ١٤٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٠

للإطلاقات الداله على حرمة الغيبه مطلقا.

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبه أنها عباره عن كشف ما ستره الله على العباد، و أيدناه ببعض الروايات، فيكون المتجاهر بالفسق خارجا عن حدود الغيبه تخصصا و موضوعا، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب (بالكسر).

فروع

الأول: هل يعتبر في جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر و ردعه عن المعاصي، أو لا؟

مقتضى العمل بالإطلاقات المتقدمه الداله على نفى الغيبه عن المتجاهر بالفسق هو الثانى، إذ لم تقيّد بالقصد المذكور، كما أن ذلك أيضا مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبه موضوعا. إذا لم يتقيّد عنوان الغيبه بأكثر من كونها كشافا لما ستره الله.

الثانى: هل تجوز غيبه المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي

و إن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق، أولا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثانى (ره)؟.

و فصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح و بين غيرها، فيجوز اغتيابه في الأول، و لا يجوز اغتيابه في

الثانى.

و مثاله: من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للاجنيبات، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة. و من تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور- يقتل الناس، و يمثل بهم، و ينكل- جاز اغتيابه بشرب الخمر و الزناء و اللواط. و من تجاهر بنفس المعصيه جاز اغتيابه فى مقدماتها. و من تجاهر بالمعاصى الكبيره جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح. و لعل هذا هو المراد من قوله (ص): (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له). لا من تجاهر بمعصيه خاصه و عد مستورا فى غيرها، كبعض عمال الظلمه. انتهى ملخص كلامه.

أقول: أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه، فان بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيره، كقتل النفوس المحترمه، و شرب الخمر، و أكل أموال الناس، و مع ذلك يتستر فيما هو دونها، كإيذاء الجار، و النظر إلى الأجنيبات، و ترك العبادات الواجبه.

نعم إذا تجاهر فى معصيه جاز اغتيابه بها و بلوازمها، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئه مقدمات الشرب من الشراء و الحمل، أو الصنع، فان الالتزام بالشىء الترام بلوازمه.

و من ألقى جلباب الحياء

فى معصيه ألقى جلبابه فى لوازمه أيضا. و عليه فيدور الأمر بين

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤١

القول بالجواز مطلقا، و بين القول بعدم الجواز كك.

و قد يقال: إن الظاهر هو جواز اغتياى المتجاهر مطلقا، كما عن الحدائق. بل استظهره من كلام جملة من الأعلام، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك.

و الوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة، فإنه دال على جواز غيبه المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصى التى لم يتجاهر فيها. فكأن تجاهره بمعصيه واحده أسقط احترامه فى نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمه. كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم، و لكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكوره، فلا يمكن التمسك بإطلاقها. و عليه فالإقتصار على المقدار المتيقن يقتضى عدم جواز غيبه المتجاهر بغير ما تجاهر فيه و فى لوازمه.

الثالث: ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه يعتبر فى صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به مما يوجب الفسق و الخروج عن العدالة،

فلو ارتكب أحد الحرام الواقعى لشبهه حكميه أو موضوعيه، فإنه ليس بمذنب فضلا عن كونه متجاهرا بالفسق.

أما الشبهه الحكميه فكما إذا شرب العصير التمرى المغلى قبل ذهاب ثلثيه- أو أكل لحم الأرنب، لأنه يعتقد بإحتمالهما بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده- فإنه يكون معذورا فى هذا الارتكاب إذا تمت له أو لمقلده مقدمات الاجتهاد.

و اما الشبهه الموضوعيه فكشرب الخمر باعتقاد انها ماء، و كوطى امرأه أجنبيه باعتقاد انها زوجته، و كقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم. فإنه أيضا معذور فى هذه الأعمال إلا إذا كان مقصرا فيها.

الرابع: قد عرفت: ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبه المتجاهر مطلقا بمجرد تجاهره بمعصيه من المعاصى،

فيكون التجاهر و لو فى معصيه واحده عله تامه لجواز الغيبه، و عليه فلا يفرق فى ذلك بين ان يكون معروفا بالتجاهر فى الفسق بين جميع الناس، و فى جميع الأمكنه و الأصقاع، أو بين بعضهم و فى بعض البلاد و القرى.

و على هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصه فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا، فرب متجاهر فى بلد متستر فى بلاد الغربه أو فى طريق الحج و الزياره لثلا يقع عن عيون الناس). نعم لو تجاهر بذلك بين جماعه هم أصحاب سره و رفقاءه فى العمل فإنه لا يعد متجاهرا بالفسق.

و لكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكوره، فلا يمكن الاستناد إليها فى تجويز هتك عرض المؤمن و افتضاحه بين الناس، و لا تصلح لتقييد المطلقات الداله على حرمه الغيبه.

و إذن فلا تجوز غيبه المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصيه عنده، لا من جهه الروايات، بل لعدم

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٢

تحقق مفهوم الغيبه مع التجاهر، على ما ذكرناه فى تفسيرها، و الله العالم.

و لقد أجاد المصنف حيث قال: (و

بالجمله فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه).

قوله و هذا هو الفارق بين السب و الغيبه.

أقول: قد تقدم توضيح ذلك فى البحث عن حرمه سباب المؤمن، و قلنا: إن النسبه بين الغيبه و سب المؤمن هى العموم من وجه.

جواز تظلم المظلوم

اشاره

قوله الثانى: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان مستترا به.

أقول:

ذكر الشيعة و السنه «١» من مستثنيات حرمه الغيبه تظلم المظلوم، و إظهار ما أصابه من الظالم و إن كان مستترا فى ظلمه إياه. كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ما له أو هجم على داره فى مكان لا يراهما أحد أو لا يراهما من يتظلم إليه، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها الى الناس.

و يدل عليه قوله تعالى «٢»: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾. فقد ثبت من الخارج ان الغيبه من الجهر بالسوء، فإنها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجهه لهتك المقول فيه و إهانتة، كما عرفت. و عليه فتنتطبق الآيه على ما نحن فيه. و تكون النتيجة ان الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم، فان له ان يتظلم الى الناس بذكر مساوى الظالم و إن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه.

و أما الروايه «٣» المفسره للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا الى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافى انطباقه على الغيبه أيضا، لما عرفت مرارا من ان الروايات الوارده فى تفسير القرآن كلها لبيان المصداق و تنقيح الصغرى.

و قيد الشهيد فى كشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه جواز الغيبه هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصارا فى مخالفه

الأصل الثابت بالعقل و النقل على المتيقن، إذ لا عموم فى الآيه لىتمسك به فى إثبات الإباحه مطلقا. و ما ورد فى تفسير الآيه من الأخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٣٣.

(٢) سورة النساء، آيه: ١٤٨.

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٣

لا- ينهض للحجيه، مع أن المروى عن الباقر «ع» فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان: أنه لا- يحب الشتم فى الانتصار إلا من ظلم.

و فيه أن الآيه و إن لم تشتمل على شىء من ألفاظ العموم و أدواته إلا ان قوله (إِلَّا مَنْ ظَلِمَ) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم. و عليه فيجوز للمظلوم اغتياى الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا.

و يدل على الحكم المذكور ما فى تفسير القمى «١» من الرخصه للمظلوم فى معارضه للظالم و كذلك يدل عليه ما ورد [١] فى تطبيق الآيه على ذكر الضعيف إساءه المضيف إياه، و لكن جميع ذلك ضعيف السند.

ثم إن المراد من إساءه الضيافه هو هتك الضعيف و عدم القيام بما يليق بشأته و بما تقتضيه وظائف الضيافه و المعاشره المقرره فى الشريعه المقدسه، و يسمى ذلك فى لغه الفرس بكلمه (پذيرايى) و ليس المراد بها ترك ما يشتهيه الضيف و يتمناه زائدا على المقدار المتعارف.

و بعباره أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه و يحترمه بالحد الأوسط، فلا- تجوز له مطالبته بالحد الأعلى، و لا يجوز للمضيف ان يعامل ضيفه بالحد الأدنى، و إلا لجاز لأى منهما ان يذكر ما فعله الآخر معه من المساءه، لأنه نوع من التظلم، فيكون مشمولا للآيه من دون احتياج إلى الروايه، و حينئذ فيكون تطبيق

الآية على إساءه الضيفه مؤيده لما ذكرناه.

وقد يستدل على الجواز هنا بأمر غير ناهضه للدلاله على المقصود:

الأول: قوله تعالى «٢»: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ).

و قوله تعالى:

(وَ لَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مِمَّا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ). بدعوى ان ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين.

و فيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء و الانتقام

[١] في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١. و ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشره ص ١٣٩ في قوله تعالى: لا يُحِبُّ اللَّهُ الْإِلْحَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ «ع» انه الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيفته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله. مرسله.

(١) ص ١٤٥.

(٢) سورة الشورى، آيه: ٣٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٤

بالمثل، نظير قوله تعالى «١»: (فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ).

وقد ذهب الى هذا جمع من الأكابر حتى صرح الأردبيلي في محكى كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب و المشتوم بالشتيم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمة السب.

و يدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينهما: (وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا). و دعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء، دعوى جزافيه، فإنه لا إطلاق للآيتين بالنسبه إلى المجازات بالمحرمات، و إلا لجاز الاعتداء بالزناء و نحوه، و لم يلتزم به احد، بل هو ضرورى البطلان.

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما،

بل ربما لا- يتحمله إلا- الأوحدي من الناس. وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد، فان رب شخص يتحمل ما لا يحصى من المصائب الشديده و النوائب العسره حتى من الأشخاص الدينيه بغير حرج و مشقه.

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا، بل منعاً، لأنه مناف للامتنان في حق المغتاب (بالفتح) وقد

حققنا فى معنى أدله الحرج و الضرر انها أدله امتنانيه، و إنما تجرى إذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان فى حق الآخرين.

الثالث: ان فى تشريع الجواز مظهره ردع الظالم،

و هى مصلحه خاليه عن المفسده، فتوجب الجواز، فإن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسدات على مسلك العديله.

و فيه أن الاحكام الشرعيه و إن كانت تابعه للملاكات الواقعيه، إلا ان المصلحه المظنونه لا تقاوم المفسده المقطوعه، لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً. على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه، بل قد لا يرتدع بما هو أعظم من الاغتياب، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم، فان الظن بالارتداع موجود فيهما، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد فى ردع الظالم.

الرابع: ما فى روايه قرب الاسناد المتقدمه

فى البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق و هو قوله «ع»: (ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق). بدعوى ان عدم احترام الإمام الجائر إنما هو لجوره، لا لتجاهره بالفسق و إلا لم يكن قسيماً للفاسق المعلن بفسقه.

و فيه أولاً: انها ضعيفه السند كما عرفته فى المبحث المذكور. و ثانياً: يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقصد بقميص الخلافه على غير استحقاق، و ينتصب منصب الإمامه بغير رضى من الله و رسوله. و يمكن ان يراد به مطلق القاعد الذى يجوز على الناس

(١) سورة البقره، آيه: ١٩٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٥

و بظلمهم، سواء ادعى الخلافه مع ذلك أم لا، و يعبر عنه فى لغه الفرس بلفظ (زامدار) و عليه فيدخل فيه من يقضى بين الناس، أو يفتيهم على غير هدى من الله و رسوله.

و على كل حال، فلا- دلالة فى توصيف الإمام بالجور على عليته لجواز الغيبه، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص. على أن الروايه المذكوره مرويه عن النبى بسند آخر [١] و

هى تشتمل على توصيف الامام بالكذاب. على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم. فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد. فعموم العله: أعنى الجور يقتضى عموم الحكم.

الخامس: قوله «ص» [٢]: (و لصاحب الحق مقال).

و فيه أولا: أنه ضعيف السند و غير منجبر بشىء. و ثانيا: أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى: أى فى موارد ثبوت الحق له بالفعل. و أما إحراز الصغرى فلا بد و ان يكون بأدله أخرى.

و معنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلى على أحد من الحقوق المالىة و العرضية و البدنيه و غيرها فله مقال فى المطالبه به، و المرافعه عليه. و على هذا فلا تشمل المظلوم الذى أضيع حقه، و فات بالظلم عليه، إذ ليس له حق فعلى حتى يكون له مقال فى المطالبه به، و المرافعه عليه.

و يحتمل اختصاصه بالدين فقط، فيكون مساوقا لقوله «ص» [٣]: (لى الواجد بالدين

[١] مجهوله لموسى بن إسماعيل. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧.

[٢] فى ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٥. و ج ٦ سنن البيهقى باب ما جاء فى التقاضى ص ٥٢. و ج ٢ البخارى باب الوكاله فى قضاء الدين ص ٣٧: عن أبى هريره إن أعرابيا تقاضى النبى (ص) دينا كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبى (ص) فقال النبى: دعوه فان لصاحب الحق مقالا، ثم قال: أقضوه، فقالوا: لا نجد إلا سنا أفضل من سنه، قال:

اشتروه و أعطوه فان خيركم أحسنكم قضاء.

و فى ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ ذكر هذه الجملة: (إن لصاحب الحق مقالا). فى مسوغات الغيبه، و لم يذكر المصدر.

[٣] ضعيفه لهارون. راجع ج ٢ ثل باب

٨ تحريم المماطله بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢. و في ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة: (لى الواجد يحل عرضه و عقوبته) فى أحاديث شتى. و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة: (لى الواجد يحل عقوبته) عن عوالى اللئالى مرسلا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٦

يحل عرضه و عقوبته ما لم يكن دينه فيما يكره الله عز و جل).

عدم جواز الغيبه فى ترك الاولى

لا- يجوز للمظلوم أن يغتاب الظالم بترك الأولى، لعدم الدليل عليه. و قد يستدل على الجواز بروايتين، الأولى: روايه حماد بن عثمان [١] الوارده فى استقصاء الدين، فإنها ظاهره فى جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى، لأن الإمهال فى قضاء الدين من الأمور المستحبه و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أن ظاهر الفرض فى الروايه أن الدائن قد تعدى على المديون، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو غيره، و لا شبهه ان ذلك ظلم تباح معه الغيبه.

و يؤيد ذلك أن الامام «ع» لم يوجب على المديون أداء الدين، و لو كان واجدا، و لم يكن له عذر لكان أداء الدين واجبا عليه بلا ريب، لما ورد (أن لى الواجد يحل عرضه و عقوبته). و قد عرفت ذلك آنفا.

هذا كله على النسخه المعروفه التى تبعها صاحب الوسائل و المصنف فى النقل. و أما على نسختى الوافى و المستدرک، و ما ذكره المجلسى «١» عن بعض النسخ القديمه. من تبديل الضاد المعجمه فى استقصيت فى الموضوعين بالصاد المهمله فالروايه تكاد تكون نصا فيما ذكرناه فان معنى الاستقصاء فى الحق البلوغ إلى الغايه فى المطالبه. و من الواضح ان ذلك قد يؤدى الى الهتك و

الظلم، فيكون حراما. و عليه فتكون الروايه من جمله ما دل على جواز اغتياى

[١] فى ج ١ كا ص ٣٥٥. و ج ١٠ الوافى ص ١٠٨. و ج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين إلخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال: دخل رجل على أبى عبد الله «ع» فشكى إليه رجلا من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما لفلان يشكوك؟ فقال له: يشكونى أنى استقصيت منه حقى، قال: فجلس أبو عبد الله مغضبا ثم قال: كأنك إذا استقصيت حقك لم تسئ أ رأيت ما حكى الله عز و جل فقال:

وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ، أ ترى انهم خافوا الله ان يجوز عليهم لا- و الله ما خافوا إلا الاستقصاء فسماه الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء. ضعيفه لمعلى بن محمد.

و رواها فى ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهاله لمحمد بن يحيى الصيرفى. و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشى مرسلا.

(١) راجع ج ٣ مرآه العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٧

الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرمه كما تقدم.

و من تأمل الروايه، و تشديد الامام «ع» فيها على المشكو عليه، و استشهاده بالآيه يطمئن بصحه نسخه الوافى. على ان المحدث القاسانى دقيق فى نقله. و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه. و تسليم عدم ظهور الروايه فيما يقول فليس لها لظهور فيما ذكره المصنف أيضا، فتكون مجمله.

الثانيه مرسله ثعلبه بن ميمون [١]: قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله (ع):

و أنى لك بأخيك كله و أى الرجال المهذب) فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

و فيه أولاً: انها ضعيفه السند. و ثانياً: ان جواب الامام (ع) ظاهر فى ان الصنع الذى شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس، و ليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي و عليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبه، فقد عرفت انها كشف ما ستره الله.

و قد يستدل على جواز الغيبه بترك الأولى بما ورد فى ذكر الضيف مساوى ضيفه المضيف، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى.

و فيه مضافا الى ضعف السند فيه. انك قد عرفت: ان المراد من إساءه الضيفه فى الروايه هو الهتك و الظلم و الإهانه، و إلا لما صح تطبيق الآيه على الموارد. و اما ما فى حاشيه الايروانى من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له.

نصح المستشير

قوله و يبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها، منها نصح المستشير.

أقول: مستثنيات الغيبه التى ذكروها تدرج فى واحد من ثلاثه عناوين:

الأول: ما كان خارجا عنها موضوعا كذلك التجاهر بالفسق إذا خصصنا الجواز

[١] عمّن ذكره عن أبى عبد الله (ع) قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقه فيه و شكاه فقال له أبو عبد الله (ع): و أنى لك بأخيك كله و أى الرجال المهذب، مرسله.

راجع ج ٣ الوافى باب من تجب مصادقته ص ١٠٥، و ج ٢ ثل باب ٥٦ الإغضاء عن الإخوان من العشره ص ٢١٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٨

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصى، و قد تكلمنا عليه مفصلا. و

من هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة. كما هو كذلك في كثير من الرواه. و الوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبه من كونها إظهارا لما ستره الله على المقول فيه، فذكر الأمور الظاهره ليس منها شىء .

الثانى: أن تكون فى الغيبه مصلحه تراحم المفسده فى تركها، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمه أو الأموال الخطيره أو صيانه العرض عن الخيانه على الغيبه. و لا بدح من ملا-حظه قواعد التراحم، و العمل على طبق أقوى الملاكين. و عليه فتتصف الغيبه بالأحكام الخمسه كما هو واضح.

الثالث: ما كان خارجا عن الغيبه بالتخصص و هو على قسمين، الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبه كتظلم المظلوم، و قد تقدم الكلام فيه. الثانى: أن يكون الخروج بدليل عام جار فى أبواب الفقه، و لا- يختص بالغيبه فقط. كأدله نفى الحرج و الضرر هذا كله بحسب الكبرى.

و أما بحسب الصغرى فقد ذكروا لها موارد عديده، الأول: نصح المستشار، قال المصنف: (فإن النصيحة واجبه للمستشير فان خيانتة قد تكون أقوى مفسده من الوقوع فى المغتاب، و كذلك النصح من غير استشاره). و عليه فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم من وجه، لأن الغيبه قد تتحقق بإظهار العيوب المستوره حيث لا- يتحقق النصح، كما هو الكثير، و قد يتحقق النصح حيث لا تتحقق الغيبه، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء و قد يجتمعان، كما إذا استشاره أحد فى التزوج بامرأه معلومه، و هو يعلم أنها فأجره و متبرجه أو استشاره فى مصاحبه رجل فى السفر أو التجاره أو المجالسه، و

هو يعلم أنه خائن و شىء الخلق و شارب الخمر و مرتكب الفجور و آكل أموال الناس بالظلم و العدوان، أو استشاره فى التلمذه عند شخص و هو يعلم أنه شىء العقيدة أو شىء العمل، فان النصح فى الموارد المذكوره يتوقف على الغيبه. و على هذا فان كان دليل وجوب النصح و دليل حرمه الغيبه من قبيل المتعارضين تساقطا معا فى ماده الاجتماع. و كان المرجع إلى أصله الإباحه. و إن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد فى ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظه أقوى الملاكين.

و لكن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التراحم، لا التعارض، فإن الغيبه فى موارد الاجتماع مأخوذه فى مقدمات النصح. و أنه يتولد منها و يتوقف عليها، نظير توقف

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٤٩

إنقاذ الغريق و الإتيان بالصلاه على التصرف فى ملك غيره. و عليه فيتصرف كل من النصح و الغيبه بالأحكام الخمسه حسب اختلاف الموارد بقوه الملاك و ضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه، فإن تساوى الملاك كان النصح و الغيبه مباحين، و إن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفا بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زياده الملاك، و كان الناقص محرما أو مكروها بمقدار ما فيه من نقصه، هذا كله مع تسليم وجوب النصح.

و لكن بعد التأمل فى الأخبار الموهمه لوجوب النصح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب، فإنها على أربع طوائف:

الأولى [١]: ما دل على حرمه خيانه المؤمن لأخيه. و من المعلوم أنها أجنبيه عما نحن فيه. لعدم الملازمه بين الخيانه و ترك النصيحة حتى مع الاستشاره، لإمكان رده الى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشار

أم لا، و من الواضح أنه لو كان النصح واجبا لما جاز رده.

الثانية: الأخبار [٢] الداله على وجوب نصح المؤمن ابتداء بدون سبق استشاره

[١] فى ج ٣ الوافى باب حقوق الاخوه ص ١٠٢. و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشره ص ٢٢٨ فى روايه أبى المأمون الحارثى عن أبى عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه. مجهوله للحارثى.

و فى الباب المزبور من ثل و ج ٣ الوافى باب التراحم ص ١٠٠: عن أبى المعزى عن أبى عبد الله «ع» قال: المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله و لا يخونه. صحيحه.

و فى الموضوع المتقدم من ثل و ج ٣ الوافى باب اخوه المؤمنين ص ١٠١: عن على بن عقبه عن أبى عبد الله «ع» قال: إن المؤمن أخو المؤمن عينه و دليله لا يخونه. صحيحه.

و فى روايه الحارث عن أبى عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم - لا يخونه. ضعيفه.

لسهل، و مجهوله للمثنى الحنطا. الى غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المزبوره و ج ٢ المستدرک ص ٩٢.

[٢] فى ج ٣ الوافى ص ٩٩. و ج ٢ أصول الكافى بهامش مرآه العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦. و ج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحه المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص): أنسك الناس نسكا أنصحهم حبا. ضعيفه للنوفلى.

و فى ج ٣ الوافى ص ١٢١. و ج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحه المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦. و ج ٢ أصول الكافى بهامش مرآه العقول ص ١٩٠ باب نصيحه المؤمن عن عيسى عن أبى عبد الله «ع» قال:

يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه صحيحه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٠

و استهداء، و هي و إن كانت كثيره و معتبره، و لكنها راجعه إلى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب.

و الوجه فى ذلك هو لزوم العسر الأكيد و الحرج الشديد من القول: بوجوب النصح على وجه الإطلاق، و تقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يفى بحقوق الاخوه من غير أن يضيع منها شيئاً و إن كان يرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضروره على عدم وجوبه هنا أيضا.

الثالثه: الأخبار الوارده فى خصوص نصح المستشار، و قد ادعى غير واحد من المحدثين و غيرهم ظهورها فى الوجوب. منها قوله «ع» [١]: فى روايه ابن عمر عن أبى عبد الله «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض رأى سلبه الله عز و جل رأيه). و منها قوله «ع» [٢] فى روايه النوفلى: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحصه النصيحة سلبه الله له).

و فيه أن التوعيد فى هاتين الروايتين بالعقوبه الدينويه من سلب اللب و رأى لا يدل على أزيد من الاستحباب و رجحان العمل، فان العقل من أعظم النعم الإلهيه، و قد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه الى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال و هو من النقمات الشديده. كما أن صرفه الى ما خلق لأجله يوجب المزيه و الاستكمال، و لا شبهه فى رجحانه و من هنا ظهر أن قوله «ع» فى روايه عبايه [٣]: (و أنصح لمن استشارك). إرشاد الى ما ذكرناه. فيكون محمولاً- على الاستحباب. على أن الروايات المذكوره كلها مجهوله الرواه. و يدل على عدم الوجوب أيضا ما أشرنا إليه سابقا من جواز إرجاع المستشار الى

ابن وهب عنه «ع» قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب صحيحه. وغير ذلك من الروايات المذكوره في المصادر المتقدمه. وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤. وج ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦. وج ٢ أصول الكافي بهامش مرآه العقول ص ٣٥٣. وج ٢ المستدرک باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢.

و باب ٣٤ وجوب نصيحه المؤمن و باب ٣٥ تحريم ترك نصيحه المؤمن ص ٤١٢.

(١) مجهوله للحسين بن حازم و الحسين بن عمر. راجع ج ٢ ثل باب ١٣ وجوب نصح المستشار من العشره ص ٢٠٨.

[٢] مجهوله لعبد الله بن سليمان النوفلي. راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٢ وجوب نصح المستشار من العشره ص ٦٦.

[٣] مجهوله ليحيى و مالك و عبايه. راجع الباب المذكور من المستدرک.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥١

غيره، فإنه ينافى وجوب النصح.

الرابعه: الروايات «١» الأمره بإعانه المؤمن و كشف كربته و قضاء حاجته، و من الواضح أن نصح المؤمن نوع منها، فيكون واجبا.

وفيه أن جميع ما ورد في حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقية، فيحمل على الاستحباب، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعه، كرد السلام و نحوه، ضروره أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضروره على عدم الوجوب فتكون الضروره قرينه على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب.

و حاصل جميع ما قدمناه: أنه لا دليل على وجوب النصح بعنوانه الأولى مطلقا، إلا إذا كان تركه موجبا لتلف النفس، و هتك العرض، و ذهاب المال الخطير، فإنه يجب ح لأهميه الأمور المذكوره.

جواز الاغتيا ب في مواضع الاستيفاء

الثاني: الاستفتاء إذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان

فى حقى فكيف طريقى فى الخلاص.

و الذى تقتضيه القاعده هو الجواز إذا كان السؤال موردا للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسميه المغتاب. و الوجه فى ذلك هو قيام الأدله النقليه و العقليه و ضروره المذهب على وجوب تعلم الأحكام الشرعيه التى تكون فى معرض الابتلاء بها، و عليه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فان العمل ح يكون على طبق أقوى الملاكين، و من الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبه. فإن ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين و أما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين.

الاولى: شكايه هند [١] زوجه أبى سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت: إن أبى سفيان رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى، و لم يزرها النبى (ص) عن قولها.

[١] فى ج ٢ المستدرک باب ١٣٤ المواضع التى تجوز فيها الغيبه ص ١٠٨. و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبى (ص) إنه قال لهند بنت عتبه امرأه أبى سفيان حين

(١) راجع مصادقه الاخوان للصدوق. و ج ٣ الوافى الفصل الخامس أبواب ما يجب على المؤمن من الحقوق فى المعاشره. و ج ٢ ثل أبواب العشره فى السفر و غيره من كتاب الحج.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٢

و فيه أولاد: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن القضية شخصيه، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبى سفيان و نفاقه، أو لمعروفيته بالبخل، حتى قيل: إنه كان مضرب المثل فى البخل.

على أن مورد الروايه من صغريات تظلم المظلوم، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه، فلا تدل على جواز الغيبه فى مورد الاستفتاء مطلقا. و من هنا ظهر الجواب عما ورد «١» فى قصه

بيعه النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك، و لم يردعها الرسول (ص).

الثانيه صحيحه ابن سنان [١] المشتمله على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لا مس، و لم يردعه رسول الله (ص)، فتدل على جواز الغيبه عند الاستفتاء.

و فيه أولا: أنه لم يظهر لنا من الروايه كون المرأه معروفه عند النبي (ص)، و قد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتتاب (بالفتح) فى تحقيق الغيبه، و ذكرها بعنوان الأمومه لا يستلزم التعيين، و يتفق نظير ذلك كثيرا للمراجع و المجتهدين.

و ثانيا: أن المذكور فى الروايه قضيه شخصيه، و خصوصياتها مجهوله لنا، فيحتمل أن تكون الام متجاهره بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها: (إن أمى لا تدفع يد لا مس إلخ) و على هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول: بالأصل المثبت.

قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى و ولدى ما يكفينى؟ فقال: لها: خذى لك و لولدك بالمعروف. مرسله.

[١] فى الفقيه باب نواذر الحدود ص ٣٧٤. و ج ٩ الوافى باب النوادر من الحدود ص ٨١. و ج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الامام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله «ع» قال: جاء رجل الى رسول الله (ص) فقال:

إن أمى لا تدفع يد لا مس، قال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: فقيدها فإنك لا تبرها بشىء أفضل من أن ثمنها من محارم الله عز و جل. صحيحه.

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦.

مصباح الفقاهه

جواز الاغتيا ب ردع المقول فيه

عن المنكر الثالث: قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذى يفعله، و قد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين، الأول: أن الغيبة هنا إحسان فى حقه، فإنها و إن اشتملت على هتكه و إهانته إلا أنه توجب إنقاذه من المهلكة الأبدية و العقوبة الأخرى. الثانى: أن عمومات النهى عن المنكر شامله لذلك.

أما الوجه الأول ففيه أولا: أن الدليل أخص من المدعى، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر.

و ثانيا: أن الغيبة محرمه على المغتاب بالكسر، و لا- يجوز الإحسان بالأمر المحرم، فإنه إنما يتقبل الله من المتقين، و هل يتوهم أحد جواز الإحسان بالمال المغصوب و المسروق إلا إذا كان أعمى البصيره، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم، و دعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافيه. فإنها مضافا الى بعدها، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفيه.

و أما الوجه الثانى: ففيه أنه لا- يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف أدلته عن ذلك، و إلا لجاز ردع الزناه بالزناه بأعراضهم، و ردع السراق بسرقة أموالهم.

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر فى موارد خاصه كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهى عن المنكر و أبواب الحدود، و قد تقدم فى البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع و الوقيعه فيه، و البهت عليه، بل و جوبها، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمه فى المبحث المذكور.

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوبا من كل أحد و إلا و جب ردعه على كل من اطلع عليه بأى نحو اتفق، كمن تصدى لقتل النفوس المصونه، و هتك الاعراض المحترمه، و أخذ الأموال الخطيره، فإن منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلا عنها، لأن

حفظ الأمور المذكوره أهم فى نظر الشارع من ترك الغيبه و نحوها، و قد تقدمت الإشاره إلى حكم مزاحمه ترك الغيبه بما هو أهم منه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٤

جواز الاغتياى لحسم ماده الفساد

الرابع: قصد حسم ماده الفساد عن الناس كاغتياى المبدع فى الدين الذى يخاف إضلاله للناس، و قوده إياهم الى الطريقه الباطله.

و يدل على جواز الغيبه هنا أمور:

الأول: أن مصلحه دفع فتنه عن الناس أولى من الستر عليه، بل ربما يجب هتكه و حطه عن الانظار إذا لم يرتدع بالغيبه و حدها، فإن حرمه الدين فى نظر الشارع أهم من حرمه هذا المبدع فى الدين.

الثانى: قوله «ع» فى صحيحه داود بن سرحان المتقدمه فى البحث عن حرمه سبب المؤمن (إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الواقعيه- الغيبه- و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام).

الثالث: ما تقدم فى البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق (ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع). و لكنه ضعيف السند.

جواز جرح الشهود

الخامس: جرح الشهود، و قد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم و إظهار فسقهم، بل إقامه البيه على ذلك صونا لأموال الناس و أعراضهم و أنفسهم، إذ لو لا ذلك لبغى الفساق فى الأرض و أظهروا فيها الفساد، فيدعى الواحد منهم على غيره حقا ماليا أو عرضيا أو بدنيا، أو يدعى زوجه امرأه أجنبيه لنفسه، أو يدعى نسبا كاذبا ليرث من ميت، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس و أعراضهم و دمائهم ما يشاء.

و أولى بالجواز من ذلك جرح الرواه الضعفاء، إذ يتوقف عليه حفظ الدين، و صيانه شريعه سيد المرسلين، و قد جرى عليه ديدن الأصحاب فى جميع الأمصار و الأعصار و دونوا فى ذلك كتابا مفصله للتمييز الموثق منهم عن غيره، بل على هذا سيره الأئمه «ع».

و يومئ الى هذا قوله

تعالى «١»: (إِنْ لَجَأَ كُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا) فان التبين عن حال

(١) سورة الحجرات، آيه: ٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٥

الفاسق الحامل للخبر لا- يخلو عن الجرح غالبا. و من هنا يظهر حكم الشهاده على الناس- بالقتل و الزناء و السرقة و القذف و شرب الخمر و نحوها- لإقامه الحد عليهم، و قد ثبت جواز الشهاده، بل وجوبها بالكتاب و السنه المعتمده، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات.

جواز الاغتيا ب لدفع الضرر

عن المقول فيه السادس: جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المغتاب (بالفتح) كما إذا أراد احد ان يقتله أو يهتك عرضه، أو يأخذ أمواله، أو يضره بما يرجع إليه فإن غيبته جائزه لدفع الأمور المذكوره عنه، فان حفظها أهم في الشريعه المقدسه من ستر ما فيه من العيوب، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعا.

وقد حمل المصنف على هذا ما ورد في ذم زراره بن أعين (ره) من الأحاديث المذكوره في كتب الرجال، و استوضح ذلك من صحيحه الكشي «١» الصريحه في تنزيه زراره و تقديسه عن المطاعن و المعاييب، و ان ذم الامام «ع» إياه في بعض الأحيان إنما هو كتعييب الخضر «ع» سفينه المساكين لثلا يأخذ الغاصب من ورائهم. بل تبقى صالحه لأهلها.

وقد أورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديده مشتمله على اعتذار الامام «ع» عن قدح زراره و ذمه و التبري منه لكي يسان زراره عن كيد الخائنين، و لا- تصيينه فتنه المعاندين و لكن الظاهر انه لا دلاله في شىء من الروايات المذكوره على مقصود المصنف من جواز الغيبه لدفع الضرر عن المقول فيه، فإنك قد عرفت: ان الغيبه إظهار ما ستره الله عليه و من الواضح انه

لم يكن في زواره عيب ديني ليكون ذكره غيبه، وإنما ذمه الإمام «ع» وتبرأ منه لحفظ دمه و شؤونه عن الأخطار، كما عرفت التصريح بذلك فيما أشرنا إليه من الأخبار المتقدمه.

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعه شأنه و عظم مقامه و جلاله مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين.

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١. و قد ذكرها المصنف في المتن.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٦

جواز الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهره

السابع: أن يكون الإنسان معروفا بوصف يدل على عيب، كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و الأصم، فإنه لا محذور في ذكر المقول فيه بالأوصاف المذكوره، و ما يجري مجراها.

فقد كثر بين الفقهاء و علماء الرجال ذكر الرواه و حمله الأحاديث بالأوصاف الظاهره المعربه عن العيوب، بل و عليه السيره القطعيه من حديث الأيام و قديمها، بل و كان هذا مرسوما بين الأئمه «ع» أيضا، كما يومئ اليه بعض الأحاديث [١] الوارده في توثيق بعض الرواه.

و في بعض الأحاديث (جاءت زينب العطاره الحولاء الى نساء رسول الله (ص) و قد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش.

و الوجه في جواز ذلك ان ذكر الأوصاف الظاهره خارج عن تعريف الغيبه كما تقدم، لأنها ليست مما ستره الله، إلا إذا كان ذكرها بقصد التنقيص و التعبير، فإنه حرام من غير جهه الاغتياب.

الثامن: قال الشهيد في كشف الريبه: (قيل: إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبه ذلك العاصي جاز، لأنه لا يؤثر عند السامع شيئا). ثم قال:

الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصا مع احتمال النسيان و لكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبه

موضوعا. و هو واضح.

التاسع: رد من ادعى نسبا ليس له، وقد استدل عليه المصنف (بأن مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب).

أقول: أهميه حفظ الأنساب ثابتة فيما إذا ترتب على النسب أثر شرعى من التوارث، و النظر الى النساء و نحوهما، و اما إذا لم يترتب عليه أثر شرعى، أو ترتب الأثر على دعوى النسب: كأن ادعاه لصيانته نفسه أو عرضه أو ماله من إصابه الظالم إياها فلا تجوز الغيبه برد هذه الدعوى. و مع الشك فى مورد يرجع الى المطلقات الداله على حرمه الغيبه

[١] فى ج ٣ نل باب ١١ وجوب الرجوع فى القضاء الى رواه الحديث من أبواب صفات القاضى ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: أحب الناس إلى أحياء و أمواتا أربعه. فذكر منهم الأحول.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٧

على وجه الإطلاق، لأن الشبهه و إن كانت مصداقيه، إلا أن التخصيص من جهه المزاحمه فلا بد من الاقتصار على المتيقن.

العاشر: القدح فى مقاله باطله، فإن وجوب حفظ الحق و إضاعه الباطل أهم من احترام المقول فيه. و أما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبه إلى الأعاضم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كالطلاق الغبى و البله و نحوهما من الألفاظ القبيحه فلا شبهه فى حرمة، لكونه من الفحش و الشتم، كما تقدمت الإشارة إليه فى البحث عن حرمه السب.

قوله ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة الى ذكرها.

أقول: منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم و إن استلزم انتقاص الآخر، و لا ريب فى جوازه، لتوقف الغرض الأهم عليه، و قد جرى على هذا ديدن الأصحاب فى جميع الأزمان و الأقطار، خصوصا

فى تعيين مراجع التقليد. و لكن هذه مرحله كم زلت فيها الاقدام، عصمنا الله من الزلل.

حرمه استماع الغيبه

اشاره

قال المصنف (ره): (يحرم استماع الغيبه بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبه أحد المغتائبين، و الأخبار فى حرمة كثيره، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالروايه المذكوره و نحوها ضعيفه السند).

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعه و السنه «١» فى حرمه استماع الغيبه، و لكننا لم نجد دليلا صحيحا يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبه من المحرمات فضلا عن كونه من الكبائر، إذ ما ورد فى حرمة من طرق الخاصه [١] و من طرق العامه [٢] كله لا يخلو عن الإرسال و ضعف السند، فلا يكون قابلا للاستناد إليه.

[١] فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضه عن أبى عبد الله «ع» إنه قال:

الغيبه كفر و المستمع لها و الراضى بها مشرک. مرسله.

و عن الشيخ أبى الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال: السامع للغيبه أحد المغتائبين. مرسله و عن القطب الراوندى عن النبى (ص) إنه قال: من سمع الغيبه و لم يغير كان كمن اغتاب. مرسله.

[٢] فى ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص): المستمع أحد المغتائبين.

و غير ذلك من الأحاديث.

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٨

نعم قال فى كتاب الاختصاص «١»: (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال: يا بنى نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخبث ما فى وعائه فأفرغه فى وعائك). فإنه ربما يدعى كونه روايه مسنده، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار، فيدل ذلك على وثاقه روايتها المحذوفين عنده، إذ فرق بين

كلمه روى عنه كذا و بين كلمه قال فلان كذا، فان القول الأول ظاهر فى كون المنقول مرسلًا دون الثانى، و عليه فهى روايه معتبره تدل على حرمه استماع الغيبه.

و لكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا، إذ لعله يعتمد على ما لا نعتمه.

و قد يستدل على الحرمة مطلقًا بحديث المناهى [١]، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبه و الاستماع إليها و نهى عن التميمه و الاستماع إليها).

و فيه أولًا أنه ضعيف السند كما عرفته مرارًا. و ثانيًا: أن صدره و إن كان ظاهرًا فى الحرمة مطلقًا، إلا أن ذيله قرينه على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط، و هو قوله (ص) (و من تطوع على أخيه فى غيبه سمعها فيه فى مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فى الدنيا و الآخرة فإن و هو لم يردا و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مره).

و حملها على السماع القهرى خلاف الظاهر منها. على أنه أمر نادر.

و قد يجاب عن حديث المناهى بعدم ظهوره فى الحرمة التكليفيه، فإن النهى فيه عن استماع الغيبه نهى تنزيهى، و إرشاد إلى الجهات الأخلاقيه. و يدل عليه من الحديث ذكر الأمور الأخلاقيه فيه من آثار الغيبه ككونها موجب لبطلان الوضوء «٢» و الصوم.

خوبى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٣٥٨

و فيه أن ما ثبت كونه راجعًا الى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهى فى الحرمة، و أما غيره فيؤخذ بظهوره لا محاله كما حقق فى محله.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و تسليم صحه الروايات

المتقدمه الظاهره فى حرمه استماع الغيبه مطلقا، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثره [٢] الظاهره فى جواز استماعها

[١] مجهوله لشعيب بن واقد. راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ١٣٨. و مكارم الأخلاق ص ٢٣٥.

[٢] فى ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد غيبه المؤمن من العشره ص ٢٣٩ فى وصيه

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨.

(٢) راجع مكارم الأخلاق ص ٢٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٥٩

لردها عن المقول فيه، و تخصيصها بصوره السماع القهرى قد تقدم الجواب عنه آنفا، و عليه فإنما يحرم استماع الغيبه مع عدم الرد.

و قد يقال: إن النسبه بين الاخبار الوارده فى سماع الغيبه للرد و بين المطلقات المتقدمه الداله على حرمه سماع الغيبه هى العموم من وجه. فإن الطائفه الأولى أعم من الثانيه من حيث شمولها للسماع القهرى الاتفاقى، و أخص منها من حيث اختصاصها بصوره الاستماع للرد فقط. و الطائفه الثانيه أعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعى الرد، و أخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختيارى، فيقع التعارض بينهما فى مورد الاجتماع، و يؤخذ بالطائفه الأولى لكونها صحيحه السند دون الطائفه الثانيه بناء على ان صحه السند من المرجحات، كما هو المشهور بين المتأخرين.

و لكن يرد عليه ان مجرد صحه السند لا- يكون من المرجحات فى معارضه الدليلين (و قد حققناه فى علم الأصول) و عليه فتسقطان للمعارضه، و يرجع الى عمومات ما دل على رجحان إعانه المؤمن، و إلا فيرجع الى البراءه.

على انك قد عرفت: ان الطائفه الثانيه ضعيفه السند، فلا تعارض الطائفه الأولى

- النبى (ص) لعلى «ع»: يا على من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره

خذ له الله في الدنيا والآخرة، رجال سند هذه الوصيه مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها.

و عن أبي الورد عن أبي جعفر «ع» قال: من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره و أعانه نصره الله و أعانه في الدنيا و الآخرة و من لم ينصره و لم يعنه و لم يدفع عنه و هو يقدر على نصرته و عونه إلا خفضه الله في الدنيا و الآخرة. حسنه لأبي الورد.

و عن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبه له: و من رد عن أخيه غيبه سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا و الآخرة فان لم يرد عنه و أعجبه كان كوزر من اغتاب. ضعيفه لموسى بن عمران، و الحسين بن يزيد النوفلي، و أبي هريره و غيرهم.

و في الموضوع المزبور من ثل. و ج ١٤ الوافي ص ٥٦. و مكارم الأخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصيه له قال: يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبه كان حقا على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا و الآخرة فإن خذله و هو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا و الآخرة، ضعيفه لأبي الفضل و رجاء و ابن ميمون- أو شمون. و غير ذلك من الروايات الداله على وجوب رد الاغتياب المذكوره في الباب المزبوره من ثل و ج ٢ المستدرک ص ١٠٨.

و ج ١٥ البحار العشره ص ١٨٩. و غيرها من المصادر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٠

فضلا عن وصول النوبه إلى الترجيح.

و على ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح

على حرمه استماع الغيبه فإنما يلتزم بالجواز إذا لم يرض السامع بالغيبه، أو لم يكن سكوته إمضاء لها أو تشجيعا للمتكلم عليها، أو تسبباً للاغتيا ب من آخر، و إلا كان حراما من هذه الجهات.

و قد ورد فى أحاديث عديده [١] أن الراضى بفعل قوم الداخل معهم. و تقدم فى البحث عن بيع المتنفس حرمه التسبب لوقوع الجاهل فى الحرام الواقعى. بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافره الداله على حرمه المجالسه مع أهل المعاصى (و سنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسه من يكفر بآيات الله للآيه [٢].

و قد يستدل على حرمه الاستماع بأدله حرمه الغيبه، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع.

و فيه ان حرمه الغيبه لا- تلازم حرمه الاستماع و إن كان بينهما تلازم خارجا، فان التلازم فى الخارج لا يستدعى التلازم فى الحكم. و قد جاز سماع الغيبه للرد جزما.

قوله و الظاهر ان الرد غير النهى عن الغيبه.

أقول: الغرض من رد الغيبه هو نصره المغتاب و تنزيهه عن تلك الواقعه و إن أفاد النهى عن المنكر أيضا، و أما النهى عن الغيبه فهو من صغريات النهى عن المنكر، فيجرى عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبه أملا.

ثم إن نصره الغائب برد الغيبه عنه تختلف باختلاف المعايب، فان كان العيب راجعا إلى الأمور الدنيويه فنصرته بأن يقول مثلا: العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصى.

و إن كان راجعا إلى الأمور الدينيه وجهه بما يخرجه عن كونه معصيه، و إذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتلى بالذنوب، فإنه ليس بمعصوم، و هكذا ينصره فى ذكر سائر العيوب.

[١] راجع ج ٩ الوافى باب حد الأمر بالمعروف ص ٣١. و ج ٢ ثل باب ٥ و جوب إنكار المنكر

بالقلب من الأمر بالمعروف ص ٤٩١. و ج ٢ المستدرك ص ٣٦١. و فى ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٩١ قال على «ع»: الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم و على كل داخل إثمان: إثم العمل به و إثم الرضا به.

[٢] سورة النساء آية: ١٤٠ قوله تعالى: (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَتَّبِعُوا مَعَهُمْ) الآية.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦١

حرمه الغيبه لا تلازم حرمه استماعها

قوله ثم إن المحرم سماع الغيبه المحرمه دون ما علم حليتها.

أقول: إذا سلمنا حرمه سماع الغيبه بالإرادته و الاختيار فهل هو حرام مطلقا حتى مع جواز الاغتياب كما فى الموارد المتقدمه؟ أو أنه يحرم مع حرمه الاغتياب فقط؟ أو يفصل بين علم السامع بالحليه، فيلتزم بالجواز و بين جهله بها، فيلتزم بالحرمه؟

و ظاهر المصنف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمه الغيبه، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و أما حديث السامع أحد المغتابين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبه كالمتكلم بتلك الغيبه فى الحرمه و الحليه، فيكون دليلا على الجواز هنا.

إلا- أن يقال: إن الحديث ينزل السامع للغيبه منزله المتكلم بها. فإذا جاز للسامع التكلم بالغيبه جاز له سماعها، و إلا فلا، و لكنه خلاف الظاهر من الحديث.

و التحقيق أن جواز الغيبه قد يكون حكما واقعيًا، و قد يكون حكما ظاهريا. أما الجواز الواقعي فلا ملازمه فيه بين جواز الغيبه و جواز الاستماع إليها، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثه:

الأول: أن يكون المقول فيه جائز الغيبه عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص: بأن كان متجاهرا فى الفسق و مظاهرا فى مخالفه المولى، فان

مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد إما مطلقا أو فى خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على الخلاف المتقدم.

بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبه رأسا، و عليه فالاستماع إليها أولى بالجواز.

و كذلك الكلام فى غيبه المبدع فى الدين، و الإمام الجائر.

الثانى: أن يكون جواز الغيبه الواقعى مختصا بالمغتتاب (بالكسر) كالصبي المميز، و المكره على اغتياب الناس، و عليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتياب، لعدم الملازمه بينهما، فان ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر.

و على الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المغتتاب (بالفتح) و مع عدمه كان حراما و إن لم يكن المغتتاب (بالكسر) مكلفا. فتحصل: أن الاغتياب جائز و الاستماع حرام، كما أنه قد يكون السماع جائزا و الاستماع حراما. نظير ما إذا كان المغتتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده، و لا الفرار عنه كالسلطان الجائر و نحوه، و لذا سكت الامام المجتبي «ع» عند سب أبيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٢

و نظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربى، و نحن نعلم أنه محقون الدم، فإنه يحرم علينا السكوت و إن جاز له القتل، و نظائره كثيره فى باب الرشوه و غيره.

الثالث: أن تكون هنا ملازمه عرفيه بين جواز الغيبه و جواز الاستماع إليها، كتظلم المظلوم، فان مناط جواز الغيبه هنا هو ظهور ظلامته، و اشتهاؤها بين الناس. و هذا المعنى لا يتحقق فى نظر العرف إلا بسماع التظلم منه، و كذلك الشأن فى سماع الغيبه فى موارد الاستفتاء.

و على الجملة فجواز الغيبه واقعا لا يلزم جواز السماع ملازمه دائميه، بل النسبه بينهما عموم من وجه، فقد تحرم

الغيبه دون الاستماع، كالمكره على السماع، وقد يحرم الاستماع دون الغيبه، كما إذا كان القائل معذورا في ذلك دون السماع، و قد يجتمعان.

و أما الجواز الظاهري للغيبه فهل يلازم جواز استماعها أم لا كما إذا احتمل السماع، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبه. ففي كشف الريبه عند ذكر مستثنيات الغيبه إنه (إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبه، و لا عدمه قيل: لا يجب نهى القائل، لإمكان استحقاق المقول عنه، فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده، لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة و هو أحد المحرمين).

و أجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور: بأن (الأولى التنبيه على ذلك الى أن يتحقق المخرج منه، لعموم الأدله، و ترك الاستفصال فيها، و هو دليل إرادته العموم، حذرا من الإغراء بالجهل، و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبه إلى السماع، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله، و هو هدم قاعده النهى عن الغيبه).

و رده المصنف بأن في ذلك خلطا بين رد الغيبه و النهى عنها، و الذى نفاه القائل بعدم وجوب النهى هو الثانى الذى هو من صغريات النهى عن المنكر دون الأول.

و تحقيق مراد المصنف أن النسبه بين وجوب رد الغيبه و وجوب النهى عنها عموم من وجه، فإنه قد يجب النهى عن الغيبه، لوجوب النهى عن المنكر حيث لا يجب ردها و لو من جهه كون المقول فيه جائز الغيبه عند السماع، مع كونه مستورا عند القائل، و مع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهى عن المنكر، و قد يجب رد الغيبه حيث

لا- مورد النهى عن المنكر، كما إذا كان المغتاب (بالكسر) صبيا، فإن فعله ليس بمنكر لكى يجب النهى عنه، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبه حفظا لاحترام أخيه المؤمن. وقد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٣

يجتمعان، كما إذا علم السامع بكون الاغتياب حراما، فإنه من حيث كونه من المنكرات فى الشريعة يجب النهى عنه، و من حيث كونه هتكا للمؤمن و كشفا لعورته يجب رده.

و إذا شك فى استحقاق المقول فيه الغيبه و عدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته و وجب ردها على النحو الذى تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرج عن المعصيه و مع هذا لا يجب نهى القائل، بل لا يجوز، لإمكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل القائل على الصحه ما لم يعلم فساده، فان رده يستلزم انتهاك حرمة، و هو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدله النهى عن المنكر تمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه، و هو لا يجوز لا يقال: كما لا يجب نهى القائل عن الغيبه فكذلك لا يجب ردها، لاحتمال كون المقول فيه مستحقا للغيبه عند القائل، و مسلوب الاحترام فى عقيدته، و عليه فإثبات وجوب الرد فى الفرد المشكوك بالأدله الداله على وجوب احترام المؤمن، و وجوب رد غيبته تمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه.

فإنه يقال: أولا: أنه لا شبهه فى كون المقول فيه مؤمنا وجدانا، و عدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم، فان المقول فيه كان فى زمان و لم يكن فيه ما يجوز غيبته، و الأصل بقاؤه فى تلك الحاله.

و قد ذكرنا فى محله أن عنوان المخصص إذا كان أمرا وجوديا، فإنه ينفى بالأصل الموضوعى فى مورد الشك،

و ينقح به موضوع التمسك بالعام، و لا- يلزم منه التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه. و كذلك في المقام. إذا شككنا أن المقول فيه جائز الغيبه عند القائل أم لا نستصحب عدمه، و ينقح به موضوع التمسك بعموم ما دل على حرمه استماع الغيبه على تقدير ثبوته، و بعموم ما دل على وجوب رد الغيبه.

و ثانيا: أن المتعارف من أفراد الغيبه هو أن السامع لا- يعلم نوعا بحال المقول فيه، و الظاهر من الروايات الداله على وجوب رد الغيبه أن ذلك هو المراد، إذ لو حملناها على خصوص ما إذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبه كان ذلك حملا لها على المورد النادر

حرمه كون الإنسان ذا لسانين

قوله ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره).

أقول: توضيح كلامه أنه إذا كان للإنسان لسان مدح في الحضور، و لسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين: أحدهما للاغتياب. و الثاني: لكونه ذا لسانين، و يسمى هذا منافقا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٤

أيضا. و إذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب: للاغتياب، و الكذب، و النفاق.

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحه و إن كان جائزا في نفسه، بل ربما يكون مطلوبا للعقلاء، و لكنه إذا كان مسبوqa بالذم أو ملحقا به كان من الجرائم الموبقه و الكبائر المهلكه. و قد ورد في الأخبار المستفيضه «١» أن ذا لسانين يجيىء يوم القيامه و له لسانان من النار، فان لسانه المدح في الحضور و إن لم يكن لسانا من النار، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك.

ثم إن النسبه بين المغتاب (بالكسر) و

بين ذى اللسانين هي العموم من وجه، فإنه قد توجد الغيبه و لا يوجد النفاق، و قد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبه، كأن يمدح المقول فيه حضوراً، و يذمه بالسب و البهتان غياباً. و قد يجتمعان كما عرفت.

قوله و قد يطلق الاغتياب على البهتان.

أقول: قد عرفت: أن الغيبه هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبه ذكرك أخاك بما ليس فيه، فهما متباينان مفهوماً و مصداقاً. نعم بناء على مقاله المشهور من أن الغيبه ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعهما في بعض الموارد.

و أما إطلاق الغيبه على البهتان في روايه علقمه [١] فبنحو من المسامحه و التجوز.

على أنها ضعيفه السند. و أما كون عقاب التهمه أشد من الغيبه فلاشتمالها على الفريه و الهتك معا

حقوق الاخوان

قوله خاتمه في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه.

أقول: قد ورد في الروايات «٢» المتظافره، بل المتواتره أن للمسلم على أخيه حقوقاً كثيره، و في روايه

[١] عن الصادق «ع» عن رسول الله (ص) قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما و كان المغتاب في النار خالداً فيها و بثس المصير، الحديث. ضعيف لعلقمه بن محمد و صالح بن عقبه و غيرهما. راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشره ص ٢٣٨.

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفه السر و العفن ص ١٥٨. و ج ٢ ثل باب ١٤٣ تحريم كون الإنسان ذا وجهين من العشره ص ٢٣٥. و ج ٢ المستدرک ص ١٠٢.

(٢) راجع

مصادقه الاخوان للصدوق. و كما بهامش ج ٢ مرآه العقول باب حق المؤمن على أخيه ص ١٧١. و ج ٣ الوافى باب حقوق الاخوه ص ١٠١ و باب صفه الأخ ص ١٠٣. و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشره ص ٢٢٧.

و ج ١٥ البحار العشره ص ٦١. و ج ٢ المستدرک ص ٩٢. و غير ذلك من الأبواب من الكتب المذكوره و غيرها.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٥

الکراجکی أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً، و عدها واحداً بعد واحد، ثم قال «ع»:

(سمعت رسول الله يقول: و إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه). و قد عرفت فى البحث عن كفاره الغيبه أنها ضعيفه السند.

و فى صحيحه مرازم عن أبى عبد الله «ع» قال: (ما عبد الله بشىء أفضل من أداء حق المؤمن).

و قد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر.

أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبه اليه، و لا- يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصه، فإن التهاثر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال) و استشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعده روايات قاصره الدلاله عليه. منها ما رواه الصدوق و الكلينى عن أبى جعفر «ع» [١]، و قد ذكر فيها إخوان الثقه و إخوان المكاشره و قال فى إخوان المكاشره: (و أبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان).

و فيه أن هذه الروايه غريبه عما ذكره المصنف، فإنها مسوقه لبيان وظيفه العمل بحقوق الاخوان على حسب مراتب الإخوه، فإن منهم من هو فى أرقى مراتب الاخوه فى

[١] فى ج ٣ الوافى باب صفه الأخ ص ١٠٤. و مصادقه الاخوان للصدوق ص ١.

و ج ٢ ثل باب ٣ كيفيه المعاشره من العشره ص ٢٠٤ عن أبى مريم الأنصارى عن أبى جعفر عليه السلام قال: قام رجل بالبصره الى أمير المؤمنين «ع» فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن الاخوان؟ فقال: الاخوان صنفان إخوان الثقه و إخوان المكاشره فأما إخوان الثقه فهم الكف و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على حد الثقه فابذل له مالك و بدنك و صاف من صافه و عاد من عاداه و اکتتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أقل من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشره فإنك تصيب لذتك منهم فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك عن ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان صحيحه و رواها الصدوق فى الاخوان مرسلًا. و فى الخصال بسند فيه ضعف، لعبد الله بن أحمد الرازى و بكر بن صالح و محمد بن حفص و غيرهم.

الكشر: التبسم. كاشره: كشف له أنيابه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٦

حقوقها حتى يطمئن به الإنسان على عرضه و ماله، و سائر شؤونه، و هذا الأخ كالکف و الجناح، فيبذل له المال و اليد، و يعادى من عاداه، و يضافى من صافاه، و منهم إخوان الانس و الفرح و المجالسه و المفاكهه، فلا يبذل لهم إلا ما يبذلون من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان، و لا يطمأن إليهم فى الأمور المذكوره.

و منها روايه عبيد الله الحلبي [١] فإنها تدل على أن للصدقه حدودا، و لا يلقى بها

إلا- من كانت فيه هذه الحدود. ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (إذا لم تكن الصداقه لم تكن الاخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه اليه).

و فيه أن الصداقه المنفيه عنن لا- يفى بحدودها غير الإخوه الثابته بين المؤمنين بنص الآيه [٢] و الروايات، و من الواضح أن الحقوق المذكوره إنما ثبتت للاخوه المحضه، سواء أ كانت معها صداقه أم لا. و عليه فنفي الصداقه فى مورد لا يدل على نفي الإخوه، لأن الصداقه فوق الاخوه، و نفي المرتبه الشديده لا يدل على نفي المرتبه الضعيفه. على أن الروايه ضعيفه السند.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما فى نهج البلاغه [٣] من نفي الصداقه عنن لا- يحفظ أخاه فى ثلاث. مع أنه ضعيف للإرسال.

و منها ما دل [٤] على سلب الاخوه عنن لا يلبس المؤمن العارى، كروايتى الوصافى و ابن أبى عمير.

[١] عن أبى عبد الله «ع» قال: لا تكون الصداقه إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقه و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقه: فأولها أن تكون سريره و علانيته لك واحده. و الثانيه: أن يرى زينك زينه و شينك شينه. و الثالثه: أن لا- تغيره عليك ولايه و لا مال. و الرابعه، أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته. و الخامسه: و هى تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات. ضعيفه لعبيد الله الدهقان. الإسلام: الخذلان.

راجع ج ٣ الوافى باب من تجب مصادقته ص ١٠٤. و ج ٢ نل باب ١٣ استحباب مصادقه من يحفظ صديقه من العشره ص ٢٠٥.

[٢] سورة الحجرات آيه: ١٠، قوله تعالى: (إِنَّمَا

الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ).

[٣] فى ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال «ع»: لا يكون الصديق صديقا حتى يحفظ أخاه فى ثلاث: فى نكبته، و غيبته، و وفاته. مرسله.

[٤] فى مصادقه الإخوان للصدوق باب مواساه الإخوان ص ٨. و ج ٢ ثل -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٧

و فيه أن المراد من سلب الاخوه فى الروايتين كناية عن سلب الاخوه الكامله. فقد تعارف بين المتجاورين نفى المحمول بلسان نفى الموضوع لأجل المبالغه فى التعبير، كما يقال يا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاه لجار المسجد إلا فيه، و لا شك لكثير الشك، و يقال لمن لا يعمل بعلمه: إنه ليس بعالم، الى غير ذلك من الإطلاقات الفصيحه. و عليه فلا دلالة فى الروايتين على نفى الاخوه حقيقه الذى هو مفاد ليست التامه.

و يدل على ما ذكرناه أنه لو أريد من السلب نفى الاخوه حقيقه لزم القول بعدم وجوب مراعاة سائر الحقوق الثابته. من رد الاغتياب و نحوه، و هو بديهى البطلان.

و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند.

و منها روايه يونس بن ظبيان [١] الداله على اختبار الاخوان بإتيانهم بالصلاه فى وقتها و برهم فى الاخوان، و إذا لم يحفظوهما فأعزبوا عنهم.

و فيه أن ظاهر الروايه كونها راجعه إلى ترك العشره و المجالسه مع من لا يهتم بالإتيان بالصلاه فى أوقاتها، و الإحسان للإخوان فى اليسر و العسر، فان المجالسه مؤثره كتأثير النار فى الحطب، و لذا نهى [٢] عن المجالسه مع العصاه و الفساق.

باب ١٤ استحباب مواساه الاخوان من العشره ص ٢٠٥: عن على بن عقبه عن الوصافى عن أبى جعفر «ع» قال: قال لى: يا أبا إسماعيل أ رأيت

من قبلكم إذا كان الرجل ليس له رداء و عند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء؟ قال: قلت لا، قال:

فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزارا؟ قلت:

لا، فضرب بيده على فخذه ثم قال: ما هؤلاء ياخوه. مرسله.

و عن خلاد السندی رفعه قال: أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال: ما أبطأ بك؟

فقال: العرى يا رسول الله، فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ قال: بلى يا رسول الله (ص)، فقال: ما هذا لك بأخ. مرفوعه، و مجهوله لخلاد.

[١] فى ج ٣ الوافى باب من تجب مصادفته ص ١٠٥. و ج ٢ ثل باب ١٠٣ استحباب اختيار الاخوان من العشره ص ٢٢٠: عن المفضل بن عمر و يونس بن ظبيان، قالوا: قال أبو عبد الله «ع»: اختبروا إخوانكم بخصلتين فان كانتا فيهم و إلا فأعزب ثم أعزب: المحافظه على الصلاه فى مواقيتها و البر بالإخوان فى العسر و اليسر. مجهوله لعمر بن عبد العزيز أقول: العزوب بالعين المهمله و الزاء: البعد و الغيبه.

[٢] راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاوره أهل المعاصى، و باب ٣٨ تحريم المجالسه لأهل المعاصى من الأمر بالمعروف ص ٥٨، و باب ١٧ تحريم مصاحبه الكذاب-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٦٨

و أمر «١» بمجالسه العلماء و الصلحاء، و عليه فلا- دلالة فيها على نفى الاخوه عمن لا- يقوم بحقوق الاخوان. على أن الروايه مجهوله.

و على الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الوارده فى حقوق الإخوان بصوره قيامهم بذلك.

ولا- يخفى أن الميزان فى تأديه حقوق الاخوه هو الميزان فى الامتثال فى بقيه الأعمال المستحبه من أن الإتيان بجميعها تكليف بما

لا يطاق، فتقع المزاحمه بينها فى مرحله الامتثال، فيؤتى الأهم فالأهم.

حرمه القمار

اشاره

قوله الخامسه عشره القمار حرام إجماعا.

أقول: تحقيق الكلام فى حرمه القمار يقع فى جهتين، الاولى: فى حرمه بيع الآلات المعده للقمار وضعا و تكليفا، و قد تقدم الكلام فيه تفصيلا فى النوع الثانى.

الثانيه فى حرمه اللعب بها، و تنقيح الكلام هنا فى ضمن مسائل أربع، المسأله الاولى أنه لا خلاف بين الفقهاء من الشيعه و السنه [١] فى حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار مع المراهنه، و من هذا القبيل الحظ و النصيب المعروف فى هذا الزمان المعبر عنه فى الفارسيه بلفظ (بليط آزمايش بخت) نظير اللعب بالأقداح فى زمن الجاهليه «و ستعرض لتفسير اللعب بالأقداح فى الهامش» بل على حرمه القمار ضروره مذهب الإسلام.

و تدل عليها الآيات [٢] المتظافره و الروايات المتواتره من طرقنا [٣]

و الفاسق من العشره ص ٢٠٦.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ و كذلك نهت الشريعه نهيا شديدا عن الميسر (القمار) فحرمته بجميع أنواعه، و سدت فى وجه المسلمين سبله و نوافذه، و حذرتهم من الدنو من أى ناحيه من نواحيه.

[٢] منها قوله تعالى فى سوره المائده، آيه: ٩٢ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

[٣] راجع ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ٢ كا كتاب الأشربه باب النرد ص ٢٠١. و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ١٠ الوافى باب القمار ص ٣٥. و ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦. و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٥٩

و من طرق السنه «١» و قد أشير الى حكمه التحريم فى قوله تعالى «٢»: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيدَكُمُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ). فإن أخذ مال الناس بغير تجاره و مشقه موجب لالقاء العداوه و البغضاء، و الاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله، و عن امتثال الأحكام الإلهيه.

حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن

المسأله الثانيه: فى اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن: بأن كان الغرض منه مجرد الانس و الفرح، كما هو المرسوم كثيرا بين الأمراء و السلاطين. و هذا أيضا لا إشكال فى حرمة، بل فى المستند «٣» بلا خلاف فيها، و قد وقع الخلاف فى ذلك بين العامه [١].

و كيف كان فقد استدل المصنف على حرمة بوجهين:

الأول: قوله «ع» فى روايه تحف العقول: (إن ما يجىء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات).

وفيه أولا: أنها ضعيفه السند، و قد تقدم. و ثانيا: أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمه التقلب و التصرف فى كل ما يجىء منه الفساد محضا. و أما إحراز الصغرى فلا بد

و فى ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣. و ج ١١ الوافى باب الاضطرار إلى الميتة ص ١٧. و ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المنخنقه من الأطعمه المحرمه ص ٢٦٠: فى روايه عبد العظيم الحسنى: (و أن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق) يعنى حرام.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١: عن المالكيه يحرم اللعب بالنرد و الشطرنج و لو بغير عوض. و فى ص ٥٢ عن الشافعيه

يحل اللعب بالشطرنج و الكره و حمل الأثقال و المشابكه بالأصابع.

و عن الحنفية تحل المسابقه بدون عوض فى كل ما ذكر عند الشافعيه إلا الشطرنج.

و عن الحنابله يكره اللعب بالشطرنج و كلما أفضى إلى محرم فهو حرام.

و فى ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٣٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحه ذلك لما فيه من تشجيد الخواطر، و هو محكى عن الشافعى.

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٣.

(٢) سوره المائده آيه: ٩٣.

(٣) ج ٢ ص ٣٣٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٠

و أن يثبت من الخارج، و من الواضح أن كون الآلات المعده للقمار كذلك أول الكلام، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزا لم تكن كذلك، فلا يمكن إثبات الحرمة به، فإنه دور ظاهر.

الثانى: ما فى روايه أبى الجارود [١] من تفسير الميسر بالنرد و الشطرنج و بكل قمار الى أن قال «ع»: (و كل هذا يبيعه و شراؤه و الانتفاع بشىء من هذا حرام من الله محرم).

فإنها تشمل بإطلاقها اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن.

و قد يقال: إن المراد بالقمار المذكور فى الروايه هو المعنى المصدرى «أعنى العمل الخارجى»، و عليه فتكون الروايه منصرفه إلى اللعب بالآلات المذكوره مع الرهن، كما أن المطلقات منصرفه إليه أيضا، و لكنها دعوى جزافيه، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات. و يدل عليه من الروايه قوله «ع»: (بيعه و شراؤه) و قوله «ع»:

(و أما الميسر فالنرد و الشطرنج).

و فيه أن الروايه و إن كانت صريحه الدلاله على المقصود، و لكنها ضعيفه السند.

ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد، و ادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجى: منها ما

عن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» [٢] و هو قوله «ع»:

(كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر).

و فيه أولا: أن هذه الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها محموله على الكراهه، فإن كثيرا من الأمور يلهى عن ذكر الله و ليس بميسر، و لا بحرام، و إلا لزم الالتزام بحرمه كثير من الأمور الدنيويه، لقوله تعالى «١»: (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ).

بل قد أطلق اللهو على بعض الأمور المستحبه فى جمله من الروايات [٣] كسباق الخيل،

[١] مرسله. و ضعيفه لأبى الجارود. راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

[٢] ضعيفه لابن الصلت و غيره. راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهى مما يكتسب به ص ٥٦٦.

[٣] فى ج ٣ ثل باب ١ من كتاب السبق و الرمايه ص ٦٦٠. و ج ٢ كا ص ٣٤١ و ج ٩ الوافى ص ٢٦: فى حديث قال رسول الله (ص): كل اللهو باطل إلا فى ثلاث:

فى تأديبه الفرس و رميه عن قوسه و ملاعبته امرأته فإنهن حق. مرفوعه. و رواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن. و رواها البيهقى الشافعى فى ج ١٠

(١) سوره محمد، آيه: ٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧١

و مفاكهه الاخوان، و ملاعبه الرجل أهله، و متعه النساء، فإنها من الأشياء المندوبه فى الشريعه، و مع ذلك أطلق عليها اللهو، و توهم أن الملاهى غير المحرمه خارجه عن الحديث توهم فاسد، فإنه مستلزم لتخصيص الأكثر، و هو مستهجن.

و منها روايه الفضيل [١] عن النرد و الشطرنج و غيرهما من آلات القمار التى يلعب بها (فقال «ع»: إذا ميز الله بين

الحق و الباطل فى أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل؟ قال «ع» فمالك و الباطل).

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنه لا ملازمه بين البطلان و الحرمة.

و منها روايه زراره [٢] عن لعبه بعض أقسام القمار (فقال «ع»: أ رأيتك إذا ميز الله الحق و الباطل مع أيهما يكون؟ قال: قلت: مع الباطل؟ قال «ع»: فلا خير فيه). و فيه أن نفى الخير أعم من الحرمة و الكراهه.

و منها روايه عبد الواحد بن المختار [٣] إنه سأل الإمام «ع» عن اللعب بالشطرنج؟

قال «ع»: (إن المؤمن لمشغول عن اللعب). فان إباطه الحكم باللعب تقتضى عدم اعتبار الرهن فى حرمة اللعب بالآلات المزبوره.

و فيه أن الروايه غريبه عما نحن فيه، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعا للاجتناب عن اللعب المطلق، و بما أنه لا دليل على حرمة على وجه الإطلاق حتى اللعب باليد و الأصابع و اللحيه و السبحه و نحوها، فتكون الروايه إرشادا إلى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالأموال الاغيه، فإنها غير مفيده له فى دينه و دنياه.

و قد استدل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهيه عن الميسر و القمار من الآيات و الروايات (و قد أشرنا إلى مصادرها فى هامش ما تقدم).

و أجاب عنه المصنف بوجهين، الأول: ان المطلقات منصرفه إلى الفرد الغالب، و هو

- من سننه الكبرى ص ١٤. و فى ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤: عن ابى جعفر عليه السلام قال: لهو المؤمن فى ثلاثه أشياء التمتع بالنساء و مفاكهه الاخوان و الصلاه بالليل

[١] ضعيفه لسهل. راجع ج ٢ كا ص ٢٠١. و ج ١٠ الوافى ص ٣٦. و ج ٢ ثل باب

١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧.

[٢] موثقه لابن فضال و ابن بكير. راجع ج ٢ كا ص ٢٠١. و ج ١٠ الوافى ص ٣٦. و ج ٢ نل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

[٣] ضعيفه لسهل. و مجهوله لابن المختار و غيره. راجع ج ٢ نل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٢

اللعب بالآلات المذكوره مع الرهن.

و فيه أولا: ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير فى نفسه لو لم يكن أكثر من اللعب بها مع المراهنه، أو مساويا له فى الكثره.

و ثانيا: ان مجرد غلبه الوجود فى الخارج لا توجب الانصراف، نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح إذا كان لها منشأ صحيح، كأن يكون الفرد النادر أو غير الغالب على نحو لا- يراه العرف فردا للعمومات و المطلقات، كانصراف الحيوان عن الإنسان فى نظر العرف، مع انه من أكمل افراده، و لذا قلنا بانصراف الروايات المانعه عن الصلاه فى غير المأكول عن الإنسان. و الوجه فى ذلك ان العرف يرى الإنسان مباينا للحيوان حتى انه لو خوطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب.

الثانى: ما أشار إليه ب

قوله و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت)

. و توضيح ذلك ان المستفاد من كلمات أهل العرف و اللغه [١] ان القمار و كك الميسر موضوع للعب بأى شىء مع الرهان، و يعبر عنه فى لغه الفارس بكلمه (برد و بأخت) و عليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعا و تخصصا.

[١] فى القاموس و لسان العرب: تقمره راهنه فغلبه، و فى مجمع البحرين: القمار بالكسر

اللعب بالآلات المعده له على اختلاف أنواعها، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز، و أصل القمار الرهن على اللعب بشىء
ء. و فى أقرب الموارد: قمر الرجل قمرأ راهنه و لعب القمار. و فى المنجد قمر قمرأ راهن و لعب فى القمار.

و فى القاموس و تاج العروس و لسان العرب و أقرب الموارد و غيرها فى ماده يسر:

الميسر كمنزل و مجلس اللعب بالقдах، أو هو الجزور التى كانوا يتقامرون عليها، و كانوا إذا أرادوا أن ييسروا اشترىوا جزورا
نسته، و نحروه قبل أن ييسروا، و قسموه ثمانيه و عشرين قسما، أو عشره أقسام، فإذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوز
من لهم ذوات الأنصباء و غرم من خرج له الغفل، أو هو النرد، أو كل قمار.

و فى مجمع البحرين ماده زلم: و المراد بها فى المشهور و دلاله الروايه عن النبى (ص) هو أن الأزلام القдах العشره المعروفه
فيما بينهم فى الجاهليه، و القصه فى ذلك: انه كان يجتمع العشره من الرجال، فيشترىون بعيرا، و ينحرونه، و يقسمونه عشره أجزاء،
و كان لهم عشره قдах لها أسماء، و هى الفذ، له سهم، و التوأم، و له سهمان، و الرقيب، و له ثلاثه، و الحلس (بكسر الحاء و
سكون اللام)، و له أربعه، و النافس، و له خمس، و المسبل (كمحسن)، و له ستة، و المعلى (بضم الميم و سكون العين و فتح
اللام)، و له سبعة،-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٣

نعم فى الجواهر (عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكملة و الذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن و دونه). و الظاهر
انه من باب المجاز، لعلاقه المشابهه

و المشاكله، و لا- أقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه، و من المعلوم انه مع الشك في الصدق لا- يجوز التمسك بالمطلقات.

و كذلك لا- يجوز التمسك بقوله تعالى «١»: «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ». فان العداوه إنما تتحقق مع الرهان، لا بدونه.

و التحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات «٢» الكثيره الناهيه عن اللعب بالنرد و الشطرنج و بكل ما يكون معدا للتقامر، فإنه لا شبهه أن اللعب بالأموال المذكوره يعم بما كان مع المراهنه أو بدونها.

و قد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكوره إلى صوره اللعب بآلات القمار مع الرهن. و قد عرفت جوابه. و العجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في روايه أبي الربيع الشامي [١] الناهيه عن الاقتراب من النرد و الشطرنج. ثم التزم به في المطلقات المذكوره! مع أنهما من باب واحد، فإن النهي عن الاقتراب من النرد و الشطرنج كناية عن حرمة اللعب بهما. فشان روايه أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف و عدمه، و لكن الروايه ضعيفه السند.

و ثلاثه لا أنصباء لها: و هي المنيح و السفيح و الوغد.

أقول: إن ما ذكره في المجمع من تقسيم البعير إلى العشره لا يمكن تصديقه، ضروره استحاله كونها مخرجا لتلك السهام، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية و عشرين، كما عرفته من القاموس و غيره. نعم تنقسم العشره بغير القسمه المذكوره.

[١] عن أبي عبد الله «ع» قال: سئل عن الشطرنج و النرد؟ فقال: لا تقر بهما مجهوله لأبي الربيع. راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧.

(١) سورة المائده آيه: ٩١.

(٢) في ج ٢ كا

ص ٢٠١. و ج ١٠ الوافى ص ٣٦. و ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ص ٥٤٦، و باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد و باب ١٣٠
تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به. و ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٤

حرمه المراهنه على اللعب

بغير الآلات المعده للقمار المسأله الثالثه: المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار، كالمراهنه على حمل الحجر الثقيل، و على المصارعه، و نطاح الكباش، و صراع البقر، و مهارشه الديكه و مضاربتها، و المراهنه على الطيور، و على الطفره و نحو ذلك مما عدوها فى باب السبق و الرمايه من غير الأفراد التى نص على جوازها.

و الظاهر أنه لا خلاف فى الجملة بين الشيعه و أكثر العامه [١] فى حرمه المراهنه على اللعب مطلقا و إن كان بغير الآلات المعده للقمار، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمه بما إذا كان اللعب بالآلات المعده له، و أما مطلق الرهان و المغالبه بغيرها فلا حرمه فيه. نعم تفسد المعامله عليه، و لا يملك الرهن الجعل، فيحرم عليه التصرف فيه.

و ذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار فى الحرمه و الفساد، بل صرح العلامة الطباطبائى (ره) فى مصابيح بعدم الخلاف فى ذلك، ثم

قال المصنف: (و هو ظاهر كل من نفى الخلاف فى تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض، و جعل محل الخلاف فيها بدون العوض).

و توضيح كلامه أن الخلاف فى حكم المسابقه بدون الرهن فى غير الموارد المنصوصه لا معنى له إلا فى الحرمه التكليفيه، فإن الحرمه الوضعيه عباره عن فساد المعامله و عدم انتقال المال الى غير مالكة، و المفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف فى

انتقاله الى غير مالكة و عدم انتقاله، فتعين أن يكون الخلاف فى هذه الصورة فى الحرمة التكليفيه فقط دون الحرمة الوضعيه.

و عليه فمقابله مورد الوفاق- أعنى حرمة المسابقه مع الرهن فى غير الموارد المنصوصه- بمورد الخلاف تقتضى أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفيه، أو الأعم منها و من الحرمة الوضعيه. و أما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعيه كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ لا تصح المسابقه بجعل (رهان) فى غير الخيل و الجمال و الرمى إلا عن الشافعيه، فإنهم قالوا: تصح المسابقه بالرهان أيضا على البغال و الحمير و الفيله أيضا

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٥

و كيف كان فقد استدل القائلون بالحرمة و الفساد بوجوه:

الأول: الإجماع. و فيه أن دعواه فى المقام على الحرمة و إن لم تكن جزافيه كما عرفت، و لكننا لا نطمئن بكونه إجماعا تعبديا، بل من المحتمل القريب استناده إلى سائر الوجوه المذكوره فى المسأله.

الثانى: صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية و علاقته، فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف و اللغه أن القمار هو الرهن على اللعب بأى شىء كان. و تفسيره باللعب بالآلات المعده للقمار دور ظاهر.

و يدل على ما ذكرناه ترادف كلمه القمار فى لغه الفرس لكلمه (برد و بأخت) بأى نحو تحقق، و من أوضح أفراده فى هذا الزمان الحظ و النصيب المعبر عن ذلك فى الفارسيه بلفظ (بليط آزمايش بخت) و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الداله على حرمة القمار و الميسر و الأزلام، و حرمة ما أصيب به من الأموال، غايه الأمر أن الموارد المنصوصه فى باب السبق و الرمايه

قد خرجت عن هذه المطلقات.

الوجه الثالث: الروايات الكثيره الظاهره فى حرمه الرهان على المسابقه فى غير الموارد المنصوصه: منها ما دل [١] على نفاذ الملائكه عند الرهان و لعنها صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل، و لكن جميعه ضعيف السند.

[١] فى ج ١ كا ص ٣٤١. و ج ٩ الوافى ص ٢٥. و ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الرمى من السبق و الرمايه ص ٦٦٠: عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» قال: ليس شىء تحضره الملائكه إلا الرهان و ملاعبه الرجل أهله. مجهوله لسعدان بن مسلم.

و فى ج ٩ الوافى ص ٢٥. و ج ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٦٦٠ عن الصدوق قال: قال الصادق «ع»: إن الملائكه لتتفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل. مرسله.

و فى ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرمايه ص ٦٦٠ فى روايه العلاء بن سيبه عن رسول الله (ص) إن الملائكه تحضر الرهان فى الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك فهو قمار. ضعيفه لابن سيبه.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٥١٦ فى روايه زيد النرسى تنفر- الملائكه- عند الرهان و إياكم و الرهان الإرهان الخف إلخ. مجهوله للنرسى. بل ربما يناقش فى انتساب الأصل المعروف اليه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٦

و منها ما عن تفسير العياشى [١] من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين، فيدل على الحرمة وضعاً و تكليفاً، و عليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعية فقط، كما صنعه المحقق الأيروانى، و لكنه ضعيف السند.

و منها ما دل [٢]

على أن كل ما قوم به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز و اللوز و الكعاب، و معنى المقامرة هو المراهنه على اللعب كما عرفته فى الهامش آنفا.

و منها روايه إسحاق بن عمار [٣] الصريحه فى حرمه المقامرة بالجوز و البيض و حرمه أكلهما، فإنها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعده له.

و تدل على هذا أيضا الروايه المشتمله على قى الإمام «ع» البيض الذى قامر به الغلام «و سيأتى الكلام فى هذه الروايه و بيان أنها ضعيفه السند».

[١] فى ج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الرضا «ع» قال: سألته عن الميسر؟ قال: الثقل من كل شىء قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم. مجهوله لياسر. على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا.

[٢] فى الباب المذكور من ج ٢ ثل. و ج ٢ كا ص ٢٠١. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبى الحسن «ع» قال: النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزله واحده و كل ما قوم عليه فهو ميسر. صحيحه.

و فى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥. و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧:

عن جابر عن ابى جعفر «ع» قال: لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر و الميسر الخ قيل:

يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلما تقوم به حتى الكعاب و الجوز. ضعيفه لعمر و بن شمر.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ عن فقه الرضا «ع»

ما يدل على ذلك، ولكنه ضعيف.

[٣] فى ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى ص ٣٥.

و ج ٢ التهذيب ص ١١١. و ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون؟ فقال: لا تأكل منه فإنه حرام.

أقول: من جملة رجال السند فى هذه الروايه محمد بن أحمد النهدى، و قد رماه النجاشى بالاضطراب، و ضعفه ابن الغضائرى، و وثقه الكشى، و عليه فلا بد من التوقف كما عليه علامه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٧

و الحاصل: أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعده للقمار حرام وضعا و تكليفا، فلا- وجه لإنكار الحرمة التكليفيه، و الالتزام بخصوص الفساد، كما صنعه صاحب الجواهر.

و قد يستدل على ما ذهب اليه صاحب الجواهر بما فى صحيحه محمد بن قيس [١] الوارده فى مؤاكلة الشاه من أنه قال «ع»: (لا شىء فى المؤاكلة من الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه). بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنه فى الطعام، و أنه ليس لها أثر يترتب عليها، و لو كانت المراهنه المزبوره محرمة تكليفا لردع عنها أيضا.

و أجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم، لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا فتأمل). و توضيح كلامه: أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة فى جهه لا يستلزم ثبوت الجواز فيها، و إلا لكانت الروايه داله على جواز التصرف فى مال الغير بناء على فساد هذه المعامله،

لأن الإمام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضا.

أقول: الظاهر أن الرواية أجيبه عن المقام، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المؤاكلة في الطعام، فإن مالك الشاه قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر، وهو

قوله إن أكلتموها فهي لكم)

. و اشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور، و قال: (و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا). و قد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعامله، و عدم ترتب الأثر عليها ب قوله لا- شىء في المؤاكلة). و أنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعه و المضاربه و المساقاه و غيرها.

و على هذا فمفاد الروايه ينحل الى قضيتين: إحداهما موجهه، و هى إباحه الشاه بشرط متأخر إباحه مالكيه. و الثانيه سالبه، و هى عدم تحقق الإباحه المالكيه مع تخلف الشرط المذكور. و حكم القضييه الاولى هو الجواز وضعاً و تكليفاً من غير غرامه على الأكلين.

و حكم القضييه الثانيه هو عدم الجواز وضعاً، لا تكليفاً. فثبت عليه غرامه الأكل، لكونه مشمولاً لعمومات أدله الضمان، لا لأنها معامله خاصه توجب الضمان بنفسها.

و يدل على ذلك من الروايه أمران، أحدهما: قوله «ع»: (لا شىء في المؤاكلة).

[١] فى ج ٢ كا باب ١٩ نواذر القضاء ص ٣٦٤. و ج ٢ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ٨٨. و ج ٩ الوافى أواخر القضاء ١٦٩. عن محمد بن قيس عن أبى جعفر «ع» قال: قضى أمير المؤمنين «ع» فى رجل أكل و أصحاب له شاه فقال: إن أكلتموها فهي لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه أن ذلك باطل لا شىء فى المؤاكلة من الطعام ما قل منه و ما كثر و

منع غرامه فيه. صحيحه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٨

فإن ظاهره ان الصادر بين مالك الشاه و أصحابه إنما هو عقد المؤاكلة في الشاه.

و ثانيهما: قول المالك: (إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا) فان ظاهره أن هذا القول من المالك صيغه لعقد المؤاكلة، و أن المتعاملين بها يحاولون إيجاد معامله خاصه كسائر المعاملات المقرره في الشريعه المقدسه.

و قد علم من الوجهين المذكورين: أن كلمه (أكل) في قول السائل: (في رجل آكل و أصحاب له شاه). إنما هو فعل ماض من باب المفاعله، و ليس باسم فاعل من الثلاثي المجرد، و لا فعل ماض منه كما هو واضح. و نظير هذه المعامله كثير الوقوع بين أهل العرف، فيقول أحدهم لصاحبه: إن أكلت كذا مقداراً من الثمره أو إن سكنت في هذه الدار سنه واحده فليس عليك شىء، و إلا فعليكم كذا و كذا.

قوله ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده)

. أقول: حكم المأخوذ بالقمار و كذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسده هو وجوب رد عينه مع البقاء، و رد بدله من المثل أو قيمه مع التلف، و يأتي الكلام إنشاء الله على هذا في البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد.

قوله و ما ورد [١] من قى الإمام (ع) البيض الذى قامر به الغلام.

أقول: لم يتوهم أحد و لا موقع للتوهم أيضا ان القى من جهه رد البيض الى المالك، فان آكل الحرام لا يجب عليه رد عينه و لو كان عالما عامدا فضلا عما إذا تناوله جاهلا، لأن الطعام بعد المضع يعد في العرف تالفا، خصوصا بعد وصوله إلى المعده، أما بعد القى فإنه يعد من القذارات

العرفيه، و إنما الوجه في ذلك هو تنزه الامام (ع) ان لا يصير الحرام الواقعي جزءا من بدنه، بل الظاهر من الروايه ان البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) و لكنه قامر به في الطريق، فلا موضوع هنا للضمان.

و لو سلمنا ان الامام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن ان يقال: إن الأموال كلها للإمام (ع)، لأنه أولى بالناس من أنفسهم، و يؤيده ما دل على ان الأرض و ما يخرج منها له (ع). و على هذين الوجهين ففي الامام البيض إنما هو لئلا يكون ما أصيب به

[١] في ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافي ص ٣٥.

و ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦: عن عبد الحميد بن سعيد قال: بعث أبو الحسن (ع) غلاما يشتري له بيضا أو بيضتين فقامر بها فلما أتى به أكله فقال مولى له: إن فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقاءه. مجهول له لعبد الحميد.

و ضعيفه لسهل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٧٩

القمار جزءا من بدنه.

و كيف كان فقد أورد المصنف على الروايه (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه الغير المتبدله بالعلم، لا- جهلا- و لا- غفله، لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك).

و يمكن ان يقال: إن الاعتراض على الروايه مبني على كون علم الأئمه بالموضوعات حاضرا عندهم من غير توقف على الإراده، و قد دلت عليه جمله من الروايات، كما أن علمهم بالأحكام كذلك.

و أما بناء

على ان علمهم بالموضوعات تابع لإيراداتهم و اختيارهم (كما دلت عليه جملة أخرى من الروايات) فلا- يتوجه الاشكال على الروايه، لإمكان صدور الفعل عنهم (ع) جهلا- قبل الإراده. و لكن الذى يسهل الخطب أن البحث فى علم الامام من المباحث الغامضه، و الأولى رد علم ذلك الى أهله، كما ذكره المصنف (ره). على ان الروايه المذكوره ضعيفه السند.

حكم المسابقه بغير رهان فى ما عدا الموارد المنصوصه

قوله الرابعه المغالبه بغير عوض فى غير ما نص على جواز المسابقه فيه.

أقول:

المشهور بين الأصحاب هو عدم جواز المسابقه بغير رهان فى ما عدا الموارد المنصوصه، كالمصارعه، و حمل الأثقال، و الجرى على الاقدام، و كالمسابقه على السفن و البقر و الكلاب و الطيور، و المكث فى الماء، و حفظ الأخبار و الأشعار، و رمى البنادق، و الوقوف على رجل واحده و غيرها. و قد ذهب بعض الأصحاب و جمع من العامه [١] إلى الجواز.

و يمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه:

الأول: دعوى الإجماع عليها، و قد ادعاه غير واحد من الأصحاب.

وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية، فليس هنا إجماع تعبدى، و من هنا علله بعض الأعظم من الأصحاب بعموم النهى عن المسابقه إلا فى ثلاثه.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الأربعة جواز المسابقه بدون رهن

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٠

الثانى: ما ورد فى جملة من الأحاديث [١] من نفي السبق إلا فى خوف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمه سبقه الى كذا أى تقدمه و خلفه و غلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعيه المسابقه و المغالبه و إن لم يكن فيها رهان. فيكون مفاده كمفاد لا رهبانيه و لا نجش فى الإسلام.

فيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء، و لم يثبت ذلك، بل فى المسالك أن قراءة الفتح هى المشهور. و السبق بالفتح هو العوض الذى يتراهن عليه المتسابقون و عليه فلا تدل الروايه إلا على تحريم المراهنه فقط. بل قال المصنف: إنها (غير ظاهره فى فى التحريم أيضا، لاحتمال إرادته فسادها. بل هو الأظهر، لأن نفي العوض ظاهر فى نفي استحقاقه، و إرادته نفي جواز العقد عليه فى غايه البعد). و مع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح، فالروايه مجمله، فلا- يجوز التمسك بها إلا فى الموارد المتيقنه على أنها ضعيفه السند.

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقه على العوض).

و فيه أولا: أن المسابقه بدون المراهنه كثيره فى نفسها. و ثانيا: أن غلبه الوجود بمجردها لا توجب الانصراف.

الثالث: أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبه و لو بدون العوض، كما يدل عليه ما تقدم فى بعض الروايات من تسميه اللعب بالشطرنج بدون المراهنه قمارا، و عليه فتشملة الإطلاقات الداله على حرمه القمار.

و فيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفا: أن الرهان مأخوذ فى مفهوم القمار، سواء كان اللعب بالآلات المعده له أم لا، فالمسابقه بغير المراهنه خارجه عن القمار موضوعا. و إطلاق القمار عليها أحيانا لا يدل على الحقيقه، فإنه أعم من الحقيقه و المجاز، و حرمه اللعب بالترد و الشطرنج من جهة الأدله الخاصه، لا من جهة صدق مفهوم القمار عليه.

[١] فى ج ١ كا ص ٣٤١. و ج ٩ الوافى ص ٢٤. و ج ٢ ئل باب ٣ من كتاب السبق

ص ٦٦٠: عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال: سمعته يقول: لا- سبق إلا- فى خف أو حافر أو نصل: يعنى النضال. ضعيفه لمعلى بن محمد. وقد ذكرت هذه الروايه فى جملة من أحاديث العامه. راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٦.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٥١٧: عن دعائم الإسلام لا سبق إلا فى ثلاث: فى خف أو حافر أو نصل. مرسله. و عن الشهيد الثانى إضافه الجناح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨١

و لو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقه الخاليه عن العوض على سبيل الحقيقه فإن السيره القطعيه قائمه على جوازها، كالسباحه و المصارعه و المكاتبه و المشاعره و غيرها، خصوصا إذا كان الفعل أمرا قريبا، كبناء المساجد و القناطر و المدارس، فان فى ذلك فليتنافس المتنافسون.

الرابع: أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد و الشطرنج فى بعض الأخبار المتقدمه فى الهامش آنفا: بأنه من اللهو و الباطل، و هو جار فيما نحن فيه أيضا، بل ورد من طرق الخاصه و العامه أن كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث (و قد تقدم فى الحاشيه) و هو بإطلاقه شامل للمقام، و قد تقدم أيضا أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر). و من الواضح ان المسابقه و إن كانت بغير عوض تلهى عن ذكر الله.

و فيه أنه لا- دليل على حرمة مطلق اللهو كما عرفت، و ستعرفه فى البحث عن حرمة اللهو فان كثيرا من الأمور لهو و هو ليس بحرام كاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحة و اللحيه و أزرار الثوب و نحوها. على أنه لا ملازمه بين ما نحن فيه و بين اللهو، فإن

النسبه بينهما هي العموم من وجه، إذ كثيرا ما تكون المسابقيه للأغراض العقلانيه من تربيته البدن و معالجته و التنزه و التفريخ كما هو واضح.

حرمه القياده

قوله السادسة عشره القياده حرام.

أقول: و هي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم، و قد يعبر عنها بكلمه الدياته، و لا شبهه في حرمتها وضعا و تكليفا بل ذلك من ضروريات الإسلام، و هي من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه.

و في مرسله الشيخ الورام «١» عن النبي (ص) عن جبرئيل قال: (اطلعت على النار فرأيت في جهنم و أديا يغلى فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: ثلاثه: المحتكرين و المدمنين للخمر و القوادين). و قد تقدم في روايه سعد الإسكاف و غيرها «٢» تفسير الواصله و المستوصله بذلك.

و في روايه ابن سنان «٣» عن حد القواد؟ قال «ع»: (يضرب ثلاثه أرباع حد الزاني

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجاره ص ٥٧٩.

(٢) ص ١٩٩.

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٥ من حد القياده ص ٤٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٢

خمسه و سبعين سوطا و ينفي من المصر الذي هو فيه). و في بعض الأحاديث «١»: (لا يدخل الجنه عاق و لا منان و لا ديوث). و في عيون الأخبار «٢»: (و أما التي كانت تحرق وجهها و بدننها و هي تجر أمعاؤها فإنها كانت قواده). و قد ورد اللعن و التوعيد على القواد في بعض الأحاديث [١].

حرمه إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله

قوله السابعه عشره القيافه حرام في الجملة.

أقول: القيافه في اللغة [٢] معرفه الآثار و شبه الرجل بأخيه و أبيه، و الظاهر أنه لا شبهه في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافه و بقول القافه، و لم يرد في الشريعه المقدسه ما يدل على حرمه ذلك. و ما ورد في حرمه إتيان العراف و القائف لا مساس

له بهذه الصورة، و إنما المراد منه حرمة العمل بقول القافه، و ترتيب الأثر عليه كما سيأتى، و مع الشك فى الحرمة و الجواز فى هذه الصورة يرجع الى الأصول العمليه.

ثم إنه لا- شبهه فى حرمة الرجوع الى القائف و ترتيب الآثار على قوله، و فى الكفايه لا- أعرف فيها الخلاف. و فى المنتهى الإجماع على ذلك. خلافا لأكثر العامه [٣] فإنهم جوزوا

[١] فى ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القياده من النكاح المحرم ص ٤٤: عن إبراهيم بن زياد الكرخى قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: لعن الله الواصله و المستوصله، يعنى الزانيه و القواده.

و عن عقاب الاعمال عن رسول الله (ص) فى حديث قال: و من قال بين امرأه و رجل حرم الله عليه الجنة و مأواه جهنم و ساءت مصيرا و لم يزل فى سخط الله حتى يموت.

[٢] فى ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨: و القائف من يعرف الآثار ج قافه. و قال ابن الأثير: القائف الذى يتبع الآثار، و يعرفها، و يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه. و منه إن مجززا كان قائفا.

[٣] فى ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٢: أثبت العمل بالقافه الشافعى، و نفاه أبو حنيفه، و المشهور عن مالك فى الإمامه دون الحرائر، و روى عنه ابن وهب إثباته فى

(١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥.

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جمله ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٣

العمل بقول القافه استنادا إلى جمله من الروايات الوارده من طرقهم «و سنشير إليها».

و تدل على حرمة العمل بقول

القافه الآيات الداله على حرمه العمل بغير علم، و على حرمه اتباع الظنون، و أنها لا تغنى من الحق شيئاً «و قد تقدمت هذه الآيات «١» فان نفى النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصله من ملاحظه أعضاء البدن على النحو الذى تقرر فى علم القيافه لا يتفق و القواعد الشرعيه، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبه على التوالد الشرعى، و أيضا قد ثبت فى الشريعة أن الولد للفراش، بل هو من القواعد المسلمه بين الفريقين، و العمل بالقيافه ينافيها فى كثير من الموارد.

و يضاف الى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أماره شرعيه فإن الاستصحاب يقتضى نفيه، و لا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتمده شرعا، و ليست القيافه منها.

و أما ما ورد فى أحاديث العامه [١] من العمل بقول القافه فلا يصلح أن يكون رافعا للاستصحاب، فإنه مضافا الى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد فى المنع عن العمل بعلم

الحرائر. و لا- خلاف عند القائلين بالقافه أنها إنما تكون فيما أشكل من الفراشين ثابتين كأمه يطؤها البائع و المشتري فى طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع، فتأتى بولد أكثر من سته أشهر من وطئ المشتري، و أقل من أقصى الحمل من وطئ البائع.

و إن ألحقه القائف بأحدهما لحق، و إلا- ترك الولد حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه منهما و إن ألحقه القائف بهما فان مذهب عمر بن الخطاب و مالك و الشافعى يترك حتى يبلغ فينتسب الى من يميل اليه. و قال أبو ثور: يكون ابنا لهما. و قال الماجشون و محمد بن مسلمه المالكيان: يلحق بأكثرهما شهما.

و فى هامش ج ١٠ سنن البيهقى

ص ٢٦٤. عن الثوري قال: إذا قال القافه الولد منهما لحق بهما و ورثهما و ورثاه.

[١] منها ما عن عائشه إن النبي (ص) دخل عليها و هو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال أ لم تسمعي ما قال مجزز المدلجي و رأى أسامه و زيدا نائمين و قد خرجت إقدامهما فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض.

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى و البيئات ص ٢٦٢. و ج ٤ البخارى آخر كتاب الفرائض. و ج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥. و ج ٢ سنن أبى داود كتاب الطلاق ص ٢٨٠. و ج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨. و ج ٨ جامع الترمذى مع شرح ابن العريى آخر باب الولاء و الهبه و الوصايا ص ٢٩٠. أسارير: الخطوط -

(١) فى البحث عن حرمه الرشوه ص ٢٦٥

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٤

القيافه فى بعض أحاديث الشيعة [١]. و فى روايه الجعفرىات «١» جعل من السحت أجر القافى و قد استشهد المصنف (ره) على حرمه العمل بقول القافه بروايه زكريا بن يحيى [٢] الوارده فى قصه أبى الحسن الرضا «ع»، و إثبات بنوه ابنه الجواد «ع» و إمامته بالرجوع إلى القافه حيث زعموا ما كان فىنا إمام قط حائل اللون.

و لكن لم نجد فى الروايه ما يستشهد به لذلك، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضا كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافه، و أن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك.

نعم یرد على الروايه وجوه، الأول: أنها ضعيفه السند.

الثانى: أنها مخالفه لضروره المذهب، فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام و عماته على القافه، و هو حرام لا يصدر من الإمام «ع». و توهم أن ذلك

من جهة الاضطرار و هو يبيح المحظورات توهم فاسد، إذ لم تتوقف معرفه بنوه الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء.

الثالث: أن الجماعه الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوه الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بامامه الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافه بعد إخباره بالبنوه.

التي تكون بالجبهه.

و فى إرشاد السارى فى شرح البخارى ص ٤٤٦: مجرز بضم الميم و كسر الجيم و الزاء الأولى المشدده و آخره زاء معجمه سمي بذلك لأنه كان يجز ناصيه الأسير فى الجاهليه و يطلقه. و قال العسقلانى فى ج ١٢ فتح البارى ص ٤٤: لم أر من ذكر اسمه.

[١] فى ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان القافه مما يكتسب به ص ٥٤٥: عن الخصال عن أبى بصير عن أبى عبد الله «ع» قال: قلت: فالقيافه؟ قال: ما أحب أن تأتيهم - الى أن قال «ع» -: القيافه فضله من النبوه ذهبت فى الناس حين بعث النبى (ص).

[٢] جاء إخوه الرضا «ع» اليه فقالوا له: (ما كان فينا إمام قط حائل اللون، فقال لهم الرضا «ع»: هو ابنى، قالوا: فان رسول الله (ص) قد قضى بالقافه فيننا و بينك القافه، قال: ابعثوا أئتم إليهم و أما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم - إلى أن قال -: ثم جاؤا بأبى جعفر «ع» فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس ههنا أب و لكن هذا عم أبيه و هذا عمه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه و قدميه واحده، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا: هذا أبوه). مجهوله لذكريا بن يحيى.

(١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافه مما يكتسب

حرمه الكذب

إشاره

قوله الثامن عشره: الكذب حرام بضروره العقول و الأديان، و يدل عليه الأدله الأربعة.

أقول: لا شبهه في حرمه الكذب، فإنه من قبائح الذنوب، و فواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور، و رأس الفجور، و من أشد الجرائم، و أكبر الكبائر و حرمة من ضروريات مذهب الإسلام، بل جميع الأديان، و قد استدل عليها المصنف بالأدله الأربعة.

أما الكتاب و السنه الوارده لدى الخاصه «١» و العامه «٢» في ذلك فذكرهما مما لا يحصى.

و أما الإجماع فمن المحتمل القريب، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب و السنه، فلا يكون هنا إجماع تعبدى، كما هو واضح.

و أما العقل فإنه لا يحكم بحرمه الكذب بعنوانه الأولى مع قطع النظر عن ترتب المفسده و المضره عليه، و كيف يحكم العقل بقبح الإخبار بالأخبار الكاذبه التي لا تترتب عليها مفسده دنيويه أو أخرويه. نعم إذا ترتب عليه شىء من تلك المفساد، كقتل النفوس المحترمه و هتك الأعراض المحترمه، و نهب الأموال، أو إيذاء الناس و ظلمهم، و نحوها من العناوين المحرمه، فإن ذلك محرم بضروره العقل، و لكنه لا يختص بالكذب، بل يجرى في كل ما استلزم شيئاً من الأمور المذكوره و لو كان صدقاً.

الكذب من الكبائر

قوله أحدهما في أنه من الكبائر.

أقول: قد عرفت في مبحث الغيبه تحقيق الحال في كون معصيه كبيره. و قد استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعده من الروايات:

منها روايتا الأعمش و عيون الأخبار «٣» حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكبائر

(١) راجع أصول الكافي بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٤. و ج ٣ الوافي ص ١٥٧. و ج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشره الحجج ص ٢٣٣. و

ج ٢ المستدرک ص ١٠٠.

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥. و ج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣.

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٦

في هاتين الروايتين. وفيه أنهما وإن كانتا ظاهرتين في المقصود، ولكنهما ضعيفه السند [١] ومنها قوله «ع» في روايه عثمان بن عيسى [٢]: (إن الله جعل للشرا أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب و الكذب شر من الشراب).

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنها مخالفه للضرورة، إذ لا يلتزم فقيه، بل و لا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبعي الكذب- و لو بأن يقول المكروه (بالفتح): إن عمر فلان مائه سنه مع أنه ابن خمسين- و بين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب.

و مما ذكرناه ظهر الجواب عما دل [٣] على أن المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه أهونها كمن يزني مع أمه. و من الواضح أن الزناء بالأم من أكبر الكبائر، فكك، على أن هذه الروايه أيضا ضعيفه السند. و يضاف الى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبه، و هو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالبا على خصوصيه لا توجد في غيره، و كونه أشد من غيره في هذه الخصوصيه لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات.

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر و الزناء، كالكذب على الله، و على رسوله، و كالكذب لقتل النفس المحترمه، و لإثاره الفتنة و نحوها، و لا

مضايقه فى جعله حينئذ من الكبائر.

و منها ما عن العسكرى «ع» «١» فإنه قال: (جعلت الكبائر كلها فى بيت و جعل مفتاحها الكذب). بدعوى أن ما يكون مفتاحا للكبائر كلها لا بد و أن يكون كبيره.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: لا ملازمه بين كون الشىء مفتاحا للكبائر و بين كونه معصيه فضلا عن كونه من الكبائر، فإنه قد يكون الشىء غير محرم، و مع ذلك يكون مفتاحا للحرام، كالثبتهات و مقدمات الحرام، و عليه فشان هذه الروايه شأن الروايات الآمره بالاجتناب عن الثبتهات، فهى غير داله على حرمه الكذب فضلا عن

[١] أما روايه العيون فلما تقدم فى ص ٢٤٣. و أما روايه الأعمش فلاحمد بن يحيى ابن زكريا و غيره.

[٢] ضعيفه لعثمان بن عيسى. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٥. و ج ٣ الوافى ص ١٥٧. و ج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشره الحج ص ٢٣٣.

[٣] مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠.

(١) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٧

كونه من الكبائر.

قوله و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى «١»: «إِنَّمَا يَفْتَرِى الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ».

أقول: وجه الدلاله أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بايات الله كافرا بها.

و فيه أن الآيه و إن كانت ظاهره الدلاله على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، و لكن الظاهر من ملاحظه الآيه و ما قبلها أن المراد بالكاذبين فى الآيه الشريفه هم الذين يفترون على الله و على رسوله فى آيات الله، كاليهود و المشركين، لزعمهم أن ما جاء به النبى (ص) كله من تلقاء

نفسه و مفتریات شخصه، و قد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل: (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ). و على هذا فالكذابون المذكورون فى الآيه لم يؤمنوا بالله و برسوله و بالمعاد من الأول، لا أن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكى تدل الآيه على مقصد المصنف.

قوله كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده و أن لا يترتب عليه شىء أصلا.

أقول: ذهب المصنف تبعا لظاهر الفاضلين و الشهيد الثانى الى أن الكذب مطلقا من الكبائر، سواء ترتبت عليه مفسده أم لا، و استند فى رأيه هذا إلى الإطلاقات المتقدمه التى استدلت بها على كون الكذب من الكبائر، ثم أيدته بقول النبى (ص) فى وصيته [١] لأبى ذر رضوان الله عليه: (ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له). بدعوى أن الأكاذيب المضحكه لا يترتب عليها الإيقاع فى المفسده إلا نادرا.

و الوجه فى جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف فى مبحث الكبائر من رسالته فى العداله و هو أن من الموازين التى تعد به الخطيئه كبيره ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار). و من الواضح أن الوصيه المذكوره ضعيفه السند.

أقول: قد عرفت أن الإطلاقات المتقدمه لا تنهض لإثبات المطلوب، إما لضعف السند فيها، أو لضعف الدلاله، و كذلك الشأن فى روايه أبى ذر، فهى و إن كانت ظاهره فى المقصود، و لكن قد عرفت أنها ضعيفه السند.

و التحقيق أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقا من الكبائر، بل المذكور فى روايه أبى

[١] راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب فى الصغير من عشره الحجج ص ٢٣٤.

(١) سورة النمل، آيه: ١٠٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٨

خديجه [١]: (الكذب على الله و على رسوله و على الأوصياء (ص) من الكبائر) فإن الظاهر منها أنها مسوقه للتحديد، و بيان أن الكذب الذى يعد كبيره إنما هو الكذب الخاص، و عليه فتقيد بها المطلقات المتقدمه الظاهره فى كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند و الدلاله، و لكن روايه أبى خديجه المذكوره ضعيفه السند.

و فى مرسله الفقيه «١»: (من قال على ما لم أقله فليتوبأ مقعده من النار). فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيره بما أوعده الله عليه النار فى الكتاب العزيز أو فى السنه المعتمده. و عليه فيدخل فيه الكذب على الله و على أوصيائه «ع» لملازمتها للكذب على النبي (ص)، و لكن الروايه ضعيفه السند.

و فى بعض الأحاديث «٢» أن شهاده الزور و اليمين الغموس «الكاذبه التى يتعمدها صاحبها» من الكبائر.

و مما يؤيد أن الكذب ليس مطلقا من الكبائر ما ورد فى مرسله سيف بن عميره «٣» من التحذير عن الكذب الصغير و الكبير، فان انقسام الكذب الى الصغير و الكبير يدل على عدم كونه مطلقا من الكبائر إلا أن الروايه مرسله.

و فى روايه ابن الحجاج [٢] ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقا من الكبائر.

[١] ضعيفه بمحمد بن على. راجع ج ٣ الوافى ص ١٧٥. و ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤. و فى ج ٣

الوافى ص ١٥٧. و كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٥. و ج ٢ ثل باب ١٣٩

تحريم الكذب على الله من عشره الحج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجه عن أبي عبد الله «ع» الكذب على الله و على رسوله من الكبائر. ضعيفه.

[٢] قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء قال: لا من أحد إلا يكون ذلك منه و لكن المطبوع على الكذب. حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٥. و ج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشره الحج ص ٢٣٣.

أقول: المطبوع على الكذب المجبول عليه بحيث صار عادة له، و من لا يكون

(١) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤.

(٢) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣.

(٣) راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٤. و ج ٣ الوافى ص ١٥٧. و ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب فى الصغير و الكبير من عشره الحج ص ٢٣٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٨٩

و لكن الذى يعظم الخطب ما تقدمت الإشارة إليه فى مبحث الغيبه من أنه لا أثر لهذه المباحث، فان الذنوب كلها كبيره و إن كان بعضها أكبر من بعض، و لذا اختلفت الاخبار فى تعدادها. و لو سلمنا انقسامها إلى الصغيره و الكبيره فإن جميعها مضره بالعداله، فإن العداله هى الاستقامه و الاعتدال، فأى ذنب ارتكبه المكلف فإنه يوجب الخروج عنها.

حرمه الكذب فى الهزل و الجد

هل يحرم الكذب مطلقا و إن كان صادرا بعنوان الهزل، أو تختص حرمة بالكذب الجدى؟ فنقول: إن الكذب المسوق للهزل على قسمين: فإنه قد يكون الهازل بكذبه مخبرا عن الواقع، و لكن بداع المزاح و الهزل من دون أن يكون إخباره مطابقا للواقع، كأن يخبر أحدا

بقدم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجه ليغتر المخاطب بقوله، فيرتب عليه الأثر، فيضحك منه الناس، وهذا لا شبهه في كونه من الكذب، فإنه عباره عن الخبر غير الموافق للواقع، و اختلاف الدواعى لا يخرجها عن واقعها و حقيقتها، و إذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمه الكذب.

و قد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعانى بداعى الهزل المحض من غير أن يقصد الحكايه عن واقع ليكون إخباراً، و لا يستند الى داع آخر من دواعى الإنشاء.

و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعى الهزل، كإطلاق البطل على الجبان و الزكى على الأبله و العالم على الجاهل، و هذا لا دليل على حرمة مع نصب القرينه عليه كما استقر به المصنف.

و الوجه في ذلك هو أن الصدق و الكذب إنما يتصف بهما الخبر الذى يحكى عن المخبر به، و قد عرفت: أن الصادر عن الهازل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً.

و قد يقال: بالحرمة هنا أيضاً، لإطلاق جمله من الروايات: منها مرسله سيف المتقدمه، فإنها ظاهره في وجوب الاتقاء عن صغير الكذب و كبيره في الجحد و الهزل على وجه الإطلاق و فيه مضافاً الى كونها ضعيفه السند، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً كما عرفت، فلا يشملها ما دل على حرمه الكذب. و من هنا ظهر الجواب عن التمسك بروايه

كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذى من الصيغ المبالغه، و هو واضح.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٠

أبى ذر المتقدمه من إثبات الويل لمطلق الكاذب، كما ظهر الجواب عن روايه الحارث الأعور [١] على أن كلمه (لا يصلح)

فيها ظاهره في الكراهه المصطلحه دون الحرمة، كما أن قوله «ع» في روايه الأصمغ [٢]: (لا يجد العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده).

لا- يستفاد منه أزيد من الكراهه، فإن المكروهات مانعه أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه و كذلك ظهر الجواب عن روايه الخصال [٣].

بيان حقيقه الوعد و اقسامه

اشاره

قوله و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب،

أقول: لا- بأس بتوضيح حقيقه الوعد، و بيان حكم الخلف فيه. أما حقيقه الوعد فإنه يتحقق بأحد أمور ثلاثه، الأول: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشي ء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهما، أو انى ملتزم بالمجي ء الى ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لا شبهه في كون هذا من أفراد الخبر، غايه الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانيه أعنى العزم على الفعل الخارجى نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانيه من العلم و الظن و الشك و الوهم. و عليه فان كان حين الإخبار عازما فهو صادق و إلا فهو كاذب، فتشمله أدله حرمة الكذب، و يكون خارجا عن المقام.

الثانى: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس الجملة؟؟ التى تكلم بها بأن يقول: لك على كذا درهما أو دينارا أو ثوبا، و نظيره صيغ النذر و العهد، كقولك لله على ان أفعل كذا، و لا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائيه محضه، فلا تتصف بالصدق، و لا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق و الكذب فى ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به.

الثالث: ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غدا، أو أعطيك

[١] عن على «ع» قال: لا يصلح الكذب جد و هزل. ضعيفه بأبى و كيع. راجع ج ٢

ئل باب ١٤٠ تحريم الكذب فى الصغير و الكبير من عشره الحج ص ٢٣٤.

[٢] مجهوله لقاسم بن عروه. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٢٥. و ج ٣ الوافى ص ١٥٧. و الباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ئل ص ٢٣٤.

[٣] عن رسول الله (ص) قال: أنا زعيم بيت فى ربض الجنة و بيت فى وسط الجنة و بيت فى أعلى الجنة لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا و لمن حسن خلقه. مجهوله. راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩١

درهما بعد ساعه، أو أدعوك إلى ضيافتى بعد شهر، و هذه جمل خبريه بالحمل الشائع و لكنها مخبره عن أمور مستقبله، كسائر الجمل الخبريه الحاكيه عن الحوادث الآتية، كالإخبار عن قدوم المسافر غدا، و عن نزول الضيف يوم الجمعة، و عن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر. و لا شبهه فى انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق و الكذب، فإنها عباره عن موافقه الخبر للواقع و عدم موافقه له من غير فرق بين أنواع الخبر، و هو واضح.

و أما حرمه الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إحراز تحقق المخبر به فى ظرفه، فيكون النهى عنه منجزا ح. و أما لو أحرز حين الإخبار تحقق الوفاء بوعدده فى ظرفه، و لكن بدا له، أو حصل له المانع من باب الاتفاق، و أصبح مسلوب الاختيار عن الإتمام و الإنهاء لم تكن الحرمه منجزه و إن كان إخباره هذا فى الواقع كذبا. و أما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتى التكلّم عليه.

و من هنا اتضح أن النسبه بين حرمه

الكذب و بين خلف الوعد هي العموم من وجه، فإنه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد، و قد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم، و قد يجتمعان.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ان الإخبار إذا كان عن الأمور المستقبله كان صدق الخبر و كذبه منوطين بتحقق المخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر و عدم تحققه فيه.

و عليه فإذا كان عازماً على الوفاء بوعدده حين الإخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوتاً لكلامه عن الاتصاف بالكذب، أو لا يجب عليه ذلك؟

الظاهر هو الثاني، فإنه لا دليل على وجوب إتمام العزم، و على حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب، و نظير ذلك الإخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج، كإرادته السفر و نحوه، و لم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر، و اما الأدلة الناهية عن الكذب فهي مختصه بالكذب الفعلى، فلا تشمل غيره كما سيأتى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٢

خلف الوعد

قد عرفت: ان حقيقه الوعد إنما تتحقق بأحد أمور ثلاثه. و اما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به و ترك ما وعده و عدم إنجائه و إتمامه. فهل هذا حرام أم لا؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة.

و لكنها دعوى جزافيه، فإن ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الفعلى الابتدائى، فلا يشمل الكذب فى مرحله البقاء، و إن شئت قلت: المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفه الكذب فى كلام سابق.

و نظير ذلك

ما حققناه فى كتاب الصلاه فى البحث عن معنى الزيادة فى المكتوبه، و قلنا:

إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية: أى الشىء الذى لا يطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل، بحيث إذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة.

و عليه فإذا أوجد المصلى شيئاً فى صلاته بعنوان الجزئيه أو الشرطيه، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولى، و ألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة فى الفريضه، فلا تشمله قوله «ع» «أ»: (من زاد فى صلاته فعليه الإعاده).

و كذلك فى المقام، فان ما دل على حرمه الكذب مختص بالكذب الابتدائى الفعلى المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم. اما إذا وجد كلام فى الخارج، و هو غير متصف بالكذب، و لكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً، لانصراف ما دل على حرمه الكذب عنه و إن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقه من حيث مخالفه المتكلم لوعده و عدم جريه على وفق عهده، و لذا يطلق عليه وعد كاذب و وعد مكذوب، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق و وعد غير مكذوب.

و قد استدل على حرمه مخالفه الوعد على وجه الإطلاق بالأخبار الكثيره [١] الداله

[١] فى كما بهامش ج ٢ مرآه العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤. و ج ٣ الوافى ص ١٥٧. و ج ٢ نل باب ١٠٩ استحباب الصدق فى الوعد من عشره الحج ص ٢٢٢:

عن هشام بن سالم قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: عدّه المؤمن أخاه نذر لا كفاره له فمن أخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض و ذلك قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ إلخ. حسنه لإبراهيم بن

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٣

على وجوب الوفاء به.

أقول: الروايات الواردة في هذا المقام كثيره جدا، و كلها ظاهره في وجوب الوفاء بالوعد، و حرمة مخالفته، و لم نجد منها ما يكون ظاهرا في الاستحباب. و لكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك، و كونها بمراى منهم و مسمع، و مع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهه مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبى الوسائل و المستدرك و غيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينه الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها.

و لكننا قد حققنا في علم الأصول أن إعراض المشهور عن العمل بالروايه الصحيحه لا يوجب وهنها، كما أن عملهم بالروايه الضعيفه لا يوجب اعتبارها، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الروايه، و رجع عملهم الى توثيقها. و إذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكوره على كثرتها، و حملها على الاستحباب.

و لكن الذى يسهل الخطب أن السيره القطعيه بين المتشرعه قائمه على جواز خلف الوعد، و على عدم معامله من أخلف بوعده معامله الفساق. و لم نعهد من أعظم الأصحاب ان ينكروا على مخالفه الوعد كانكارهم على مخالفه الواجب و ارتكاب الحرام، فهذه السيره القطعيه تكون قرينه على حمل الأخبار المذكوره على استحباب الوفاء بالوعد، و كراهه مخالفته نعم الوفاء به و الجرى على طبقه من مهمات الجهات الأخلاقيه، بل ربما توجب مخالفته سقوط

الشخص عن الاعتبار فى الأنظار، لحكم العقل و العقلاء على مرجوحيته.

و مع ذلك كله فرغ اليد عن ظهور الروايات، و حملها على الاستحباب يحتاج إلى الجراء و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد.
و قد يستدل على الحرمة أيضا بقوله تعالى «١»: (لَمْ تَقُولُوا مَا لَمْ تَفْعَلُوا كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَمْ تَفْعَلُوا). حيث قيل «٢»:
(كبر أن تعدوا من أنفسكم ما لا تفون

و عن شعيب العرقوفى عن أبى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد. حسنه
لإبراهيم.

و غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصدر المذكور من ثل و ج ٢ المستدرک ص ٨٥ و ص ٩٢. و ج ٢ ثل باب ١٢٢
و جوب أداء حق المؤمن من عشره الحج.

(١) سورة الصف، آيه: ٢.

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٤

به مقتا عند الله). و قد استشهد الامام «ع» بهذه الآيه أيضا على ذلك فى بعض الروايات المتقدمه فى الحاشيه.

و فيه ان الآيه أجنبيه عن حرمة مخالفه الوعد فإنها راجعه إلى ذم القول بغير العمل و عليه فموردها أحد الأمرين على سبيل مانعه
الخلو.

الأول: ان يتكلم الإنسان بالأقويل الكاذبه بأن يخبر عن أشياء مع علمه بكذبها و عدم موافقتها للواقع و نفس الأمر، فإن هذا حرام
بضروره الإسلام كما تقدم.

الثانى: موارد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر: بأن يأمر الناس بالمعروف، و يتركه هو، و ينهاهم عن المنكر، و يرتكبه، و هذا
هو الظاهر من الآيه، و من الطبرسى فى تفسيرها «١».

و عليه فشان الآيه شأن قوله تعالى «٢»: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ

أَنْفُسَكُمْ).

و هذا أيضا حرام بالضرورة بل هو أقوى من الأمر بالمنكر و النهى عن المعروف بالقول، لكونه ترويجا للباطل بالعمل، و من البديهي أن تأثيره فى الترويج أقوى من تأثير القول فيه و اما الوعيد فمن حيث القاعده يجرى فيه ما جرى فى الوعد إنشاء و إخبارا، و اما من حيث الروايات فلا تشملها الأحاديث المتقدمه فى الحاشيه الظاهره فى الوجوب، بداهه انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعا، بل قد يحرم ذلك فى بعض الموارد جزما.

خروج المبالغه عن الكذب موضوعا

قوله ثم إنه لا ينبغي الإشكال فى أن المبالغه فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب.

أقول: إذا كانت المبالغه بالزيادة على الواقع كانت كذبا حقيقه، كما إذا اعطى زيدا درهما فيقول: أعطيته عشره دراهم، أو إذا زار الحسين (ع) أو بقيه المشاهد المشرفه أو الكعبه المكرمه مره واحده فيقول: زرت عشرين مره، و من هذا القبيل تأديه المعنى بلفظ واحد موضوع للكثره و المبالغه، كإطلاق الضراب على الضارب، فإنه إخبار عن الكثره بالهيئه. نعم لو قامت قرينه خارجيه على إرادته الواقع، و كون استعمال اللفظ فيه لأجل المبالغه فقط لما كان كذبا.

و مثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الاعداد فى مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨.

(٢) سورة البقره، آيه: ٤١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٥

التكثير و الاهتمام، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف، فيقول المولى لعبدته مثلا: لو اعتذرت منى ألف مره لما قبلت عذرک، و من ذلك قوله تعالى «١»: (إِنْ تَسِيءُ تَعْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ). كما ذكره الطبرسى [١] فإن الغرض من الآيه هو نفي الغفران رأسا.

و تجوز المبالغه أيضا بالتشبيه و الاستعاره،

كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه، و تشبيه الوجه الحسن بقلقه القمر، و كالكنايه عن الجود بكثره الرماد، و هزال الفصيل، و جين الكلب، و استعاره الأسد و السيف البتار للرجل الشجاع، و لا يعد شئء منها كذبا، و كيف و القرآن الكريم و خطب الأئمه و كلمات الفصحاء مشحونه بذلك، بل ربما تكون هذه الخصوصيات و أمثالها موجب لقيه الكلام، و وصوله الى حد الاعجاز أو ما يقرب منه.

و الوجه فى خروج المبالغه بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط، إلا- أنه بالغ فى كيفية الأداء، فتخرج عن الكذب موضوعا، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغه من وجه الشبه و نحوه كان الكلام كاذبا.

خروج التوريه عن الكذب

إشاره

قوله و أما التوريه و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع.

أقول: المعروف بين أهل اللغه و غيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقه، و كذبه بعدم المطابقه و إنما الكلام فى بيان معنى المطابق (بالكسر)- و أنه عباره عما يظهر من كلام المتكلم أو عباره عن مراده منه- و بيان المطابق (بالفتح): و أنه عباره عن الواقع و النسبه الخارجيه، أو عن اعتقاد المخبر، أو عن كليهما.

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر مطابقته بظهوره للواقع، و كذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئه الجمله الخبريه إنما وضعت لتحقق النسبه فى الخارج، سواء كانت النسبه ثبوتيه أو سلبيه، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعه للمعان التصوريه من الموضوع و المحمول و متعلقاتها، فمطابقه الخبر لتلك النسبه الخارجيه الواقعيه صدق، و عدمها كذب، فإذا قيل:

[١] فى ج ٣ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥: الوجه فى تعليق الاستغفار بسبعين مره المبالغه، لا العدد المخصوص، و

المراد بذلك نفي الغفران جملة. وقيل: إن العرب تبالغ بالسبعة و السبعين، و لهذا قيل للأسد: السبع، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات.

(١) سورة التوبة: آية ٨١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٦

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبه الخبريه فى الخارج أعنى اتصاف زيد بالقيام، فان طابقتها كان صادقا، و إن خالفها كان كاذبا.

و فيه أولا: أنه قد لا تكون للنسبه خارجيه أصلا كقولنا شريك البارى ممتنع، و اجتماع النقيضين محال، و الدور أو التسلسل باطل، و ما سوى الله ممكن، إذ لا وجود للامتناع و الإمكان و البطلان فى الخارج. إلا أن يقال: إن المراد بالخارج ما هو أعم منه و من نفس الأمر، و من البين أن الأمثله المذكوره مطابقه للنسبه فى نفس الأمر، و تفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازانى حيث قال فى المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقه الخبر للواقع، و الكذب بعدم مطابقته للواقع: (و هذا معنى مطابقه الكلام للواقع و الخارج و ما فى نفس الأمر).

و ثانيا: أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضييه بأنها تحتمل الصدق و الكذب، فإن دلالة الجملة على وقوع النسبه فى الخارج تقتضى الجزم بالوقوع، و مقتضى التعريف المذكور هو الشك فى ذلك، و هما لا يجتمعان.

و ثالثا: لو كانت الجملة خبريه بهيئاتها موضوعه للنسبه الخارجيه لكانت دلالتها عليها قطعيه. كما أن دلالة الألفاظ المفردة على معانيها التصوريه قطعيه، فإن الشك لا يتطرق إلى الدلاله بعد العلم بالموضوع له و إرادته اللفظ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة خبريه غير احتمال وقوع النسبه فى الخارج، و قد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها.

لا يقال: قد

يحصل العلم بوقوع النسبه فى الخارج من إخبار المتكلم لقوه الوثوق به، فإنه يقال: ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجملة خبريه على قرائن خارجيه تدل على صدقها، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العارى عن القرائن، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم، و مورد البحث أعم من ذلك.

لا يقال: إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم، فكيف يسوغ القول: بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً.

فإنه يقال: إن ما يحصل للمخاطب من المعانى التصوريه و غيرها فيما سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجمل الخبريه للنسب الخارجيه، و ما هو مقصوده لا يحصل من ذلك.

و عن النظام و من تابعه: إن صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، و كذبه عدمها و إن كان الاعتقاد خطأ، و استدل عليه بآيه المنافقين «١» بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

(١) سورة المنافقين، آيه: ١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٧

لكاذبون فى قولهم: إنك لرسول الله، لعدم اعتقادهم بالرساله المحمديه و إن كان قولهم مطابقا للواقع.

و أجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون فى شهادتهم للرساله، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد. و توضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين:

الاولى: أن الشهاده فى العرف و اللغه «١» بمعنى الحضور سواء كان حضورا خارجيا- كقوله تعالى «٢»: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ). و كقول المسافر: شاهدت البلد الفلانيه و أقمت فيها- أم حضورا ذهنيا، كحضور الواقعه فى ذهن الشاهد.

الثانيه: أن المخبر به قد يكون أمرا خارجيا، و قد يكون أمرا اعتباريا، و قد يكون أمرا ذهنيا كالإخبار عن الصور النفسانيه.

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الأخبار عن الشهاده بالرساله مبنى على حضور المخبر به و المشهود

به في صقع الذهن، لأن الشهاده ليست من الأعيان الخارجيه، و حيث إن المنافقين غير معتقدين بالرساله، و لم يكن المخبر به و هو الاعتقاد بالنبوه موجودا في أذهانهم فرماهم الله الى الكذب و الفريه، فلا دلاله في الآيه على مقصود النظام.

و يضاف الى ذلك انه لو أخبر أحد عن قضيه لم يعتقد بوقوعها في الخارج و هي واقعه فيه، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب، مع أنه صادق بالضرورة.

و عن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقتة للواقع و الاعتقاد معا، و كذبه عدم مطابقتة لهما معا، و غير ذلك لا صدق و لا كذب، و استدل على رأيه هذا بقوله تعالى «٣»: (أَفْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ). فإن الأخبار حال الجنه غير الكذب، لأنهم جعلوه قسيما للافتراء و غير الصدق، لعدم مطابقتة للواقع في عقيدتهم.

و فيه أنا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان و بحكم الضروره انحصار الخبر بالصدق و الكذب و عدم الواسطه بينهما. و أما الآيه المذكوره فهي غريبه عن مقصود الجاحظ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا أخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص، أو الى الإخبار حال الجنه الذي لا أثر له عند العقلاء.

و التحقيق أن الجمل بأجمعها خبريه كانت أم إنشائية قد وضعت بهيئاتها النوعيه لابرز الصور الذهنيه، و إظهار الدعاوى النفسانيه (ما شئت فعبر) فان الواضع (أى شخص كان) إنما تعهد (و تابعه بقيه الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئا من دعاويه و مقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد: شهد المجلس حضره.

(٢) سورة البقره، آيه: ١٨١.

(٣) سورة سبأ، آيه: ٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٨

بجمله مشتمله على هيئه خاصه تفي بمراده و أداء دعواه

فى مقام المحادثه و المحاوره، و هذه الجهه: أعنى إبراز المقاصد النفسانيه بمظهر إنما هى فى مرحله دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، فيشترك فيها جميع الجمل خبريه كانت أم إنشائيه، بل يشترك فيها جميع الألفاظ الموضوعه مفرده كانت أم مركبه.

و الوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلقه الوضعيه أمر ضرورى، فلا يعقل الانفكاك بينهما فى مرحله الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجيه.

و هذه الدعاوى النفسانيه على قسمين:

الأول: ان تكون أمرا اعتباريا محضا و قائما بنفس المعترف: بأن يعتبر فى نفسه شيئا ثم يظهره فى الخارج ببرز من لفظ أو غيره من دون قصد للحكاية عن شىء، و هذا يسمى إنشاء، و لا يتصف بالصدق و الكذب بوجه، لأنه شىء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت.

الثانى: ان تكون حاكيه عن شىء آخر، سواء كان هذا المحكى من القضايا الخارجيه كقيام زيد فى الخارج أم من الأوصاف النفسانيه كالعلم و الشجاعه و السخاوه و نحوها، و هذه الحكايات إن طابقت للواقع المحكى اتصفت الدعاوى المذكوره بالصدق، و إلا فهى كاذبه و أما اتصاف الجمل خبريه بهما فمن قبيل اتصاف الشىء بحال متعلقه، كرجل منيع جاره و مؤدب خدامه، و رحب فئاؤه.

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم: أى الدعاوى النفسانيه، لا ظهور كلامه كما توهم، و ان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع و نفس الأمر المحكى بالدعاوى النفسانيه.

و إذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول: لا شبهه فى خروج التوريه عن الكذب موضوعا فإنها فى اللغه [١] بمعنى الستر، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب بإظهار غيره، و خيل إليه انه أراد ظاهر كلامه، و قد عرفت

آنفا ان الكذب هو مخالفه الدعوى النفسانيه للواقع، لا- مخالفه ظاهر الكلام له، و يتفرع على هذا ان جواز التوريه لا يختص بمورد الاضطرار و نحوه، لأنها ليست من مستثنيات الكذب، بل هي خارجة عنه موضوعا، و من هنا ذهب الأصحاب «فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضروره» إلى وجوب التوريه مع التمكّن منها، و عللوا ذلك بتمكّن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب.

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهرا في بيان مراد المتكلم، و لكن المخاطب

[١] في مجمع البحرين: وريت الخبر بالتشديد توريه إذا سترته و أظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان أحدهما أشيع من الآخر و تنطق به و تريد الخفى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٣٩٩

لغباوته و قصور فهمه لا- يلتفت اليه، و هذا خارج عن التوريه، بل هو كسائر الخطابات الصادره من المتكلم في مقام المحادثه و المحاوره، و من هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجله ان شخصا اقترح عليه ان يعطيه شيئا من الدراهم، و كان يراه غير مستحق لذلك، فألقى السبحة من يده، و قال: و الله إن يدي خاليه، و تخيل السائل من كلامه انه غير متمكّن من ذلك و قد يكون الكلام ظاهرا في غير ما اراده المتكلم، و هو مورد التوريه، كما إذا أراد احد ان ينكر مقالته الصادره منه فيقول: علم الله ما قلته، و يظهر كلمه الموصول على صورته أداءه النفي، و يخيل الى السامع انه ينكر كلامه.

و من هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشيه المعالم في البحث عن المجمل. من (انه سئل احد العلماء عن على «ع» و أبى بكر أيهما خليفه رسول الله (ص) فقال:

من بنته فى بيته، و منه قول عقيل «ع» أمرنى معاويه أن ألعن عليا ألا فالعنوه).

و من هذا القبيل أيضا ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال: أربعة أربعة أربعة، و إنما قصد منها الأئمة الاثنى عشر، و زعم السائل انه أراد الخلفاء الأربع.

و مما يدل على جواز التوريه، و خروجها عن الكذب الأمور:

الأول: نقل ابن إدريس فى آخر السرائر «١» من كتاب عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله «ع» (فى الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولى ليس هو ههنا؟ قال: لا بأس ليس بكذب).

الثانى: روى سويد بن حنظله [١]: قال: خرجنا و معنا و إبل بن حجر يريد النبى (ص) فأخذه أعداء له فخرج القوم ان يحلفوا و حلفت بالله انه أخى فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبى (ص) فقال: صدقت المسلم أخو المسلم). و هى و إن كانت ظاهره الدلالة على جواز التوريه، و عدم كونها من الكذب، و لكنها ضعيفه السند.

الثالث: ما ورد [٢] من نفي الكذب عن قول إبراهيم «ع»: (بل فعله كبيرهم هذا).

[١] مرسله. و ضعيفه لسويد. راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص ٩٨. و المبسوط باب الحيل آخر الطلاق.

و لا- يخفى انه وقع اشتباه عجيب فى المبسوط حين الطبع!! حيث وقعت قطعه من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ فى آخر أحكام المكاتب فى ذيل ما لو جنى بعض عبيد المولى بعضا، و وقعت قطعه من أحكام جنايه العبد فى آخر الطلاق، فراجع.

[٢] فى كا بهامش ج ٢ مرآه العقول باب الكذب ص ٣٢٦. و ج ٣ الوافى

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٤١ جواز الكذب فى الإصلاح من عشره الحجج ص ٢٣٤.

مصباح الفقاهه

مع أن كبيرهم لم يفعله، و عن قوله «ع»: (إِنِّي سَيِّئٌ) و ما كان سقيماً، و عن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) و ما كانوا سراقاً، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكوره من التوريه، و أن التوريه خارجه عن الكذب موضوعاً.

نعم يمكن أن يقال: إن نفي الكذب عن قول إبراهيم و يوسف «ع» إنما هو بلحاظ نفي الحكم، و أنهما قد ارتكبا الكذب لإرادته الإصلاح.

و يدل على قوله «ع» في روايه الصيقل: (إن إبراهيم إنما قال: بل فعله كبيرهم هذا، إرادته الإصلاح و قال يوسف إرادته الإصلاح). و قوله «ع» في روايه عطا: (لا كذب على مصلح، ثم تلا: أيتها العير إلخ). و قد تقدمت الروايتان في الحاشيه.

و يؤيده ما في بعض أحاديث العامه «١»: (إن إبراهيم كذب ثلاث كذبات: قوله: إِنِّي سَيِّئٌ، و قوله: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، و قوله في ساره: إنها أختي).

و لكن الروايات المذكوره كلها ضعيفه السند، كما أن بقيه الأحاديث التي اطلعت عليها في القصص المزبوره مشتمله على ضعف في السند أيضاً و جهاله في الراوى، فلا يمكن الاستناد إليها بوجه.

ص ١٥٨. و ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشره الحجج ص ٢٣٤ عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله «ع»: إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع»: أيتها العير إنكم لسارقون؟ قال: و الله ما سرقوا و ما كذب. و قال إبراهيم «ع»: بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون؟ فقال: و الله ما فعلوا و ما كذب- الى أن قال أبو عبد الله «ع»: - إن إبراهيم «ع» إنما قال: بل فعله كبيرهم

هذا إرادته الإصلاح- و قال يوسف «ع» إرادته الإصلاح. مجهوله للحسن الصيقل.

و عن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص): لا كذب على مصلح، ثم تلا: أيتها العير إلخ، ثم قال: و الله ما سرقوا و ما كذب. ثم تلا: بل فعله إلخ، ثم قال:

و الله ما فعلوه و ما كذب. مجهوله بمعمر بن عمرو و عطا.

و فى الوافى فى روايه أبى بصير عن أبى جعفر «ع» و لقد قال إبراهيم «ع»: إني سقيم و ما كان سقيما و ما كذب. و لقد قال إبراهيم «ع»: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، و ما فعله و ما كذب. و لقد قال يوسف «ع»: أيتها العير إنكم لسارقون، و الله ما كانوا سارقين و ما كذب. ضعيفه لمعلى بن محمد. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ و سيأتى فى روايه الاحتجاج ما يدل على ذلك.

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ١٩٨. و ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٤٥٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠١

رفع غشاوه

قد يتوهم أنه لا محيص أن تكون أقوال إبراهيم و يوسف المذكوره كاذبه، غايه الأمر أنها من الأكاذيب الجائزه، أما قول إبراهيم «ع»: (إِنِّي سَقِيمٌ). و قول يوسف «ع»:

(أَيُّتَهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ). فصدق الكذب عليهما واضح.

و أما قول إبراهيم «ع»: (بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون). فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه، و إما أن يرجع الى الفعل، فان كان راجعا الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين: إحداها حمليه: و هى قوله تعالى (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) و الثانيه إنشائه مشروطه، و هى قوله

تعالى (فَسَيُلْوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ) أما القضية الأولى فهي كاذبه لكونها غير مطابقه للواقع. و أما القضية الثانيه فهي إنشائيه لا تتصف بالصدق و الكذب.

و إن كان راجعا الى الفعل الذى نسبه الى كبيرهم كانت الآيه مسوقه لبيان قضيه شرطيه مقدمها قوله تعالى: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) و تاليها قوله تعالى: (كَانُوا يَنْطِقُونَ) فقد دخلت عليها أداء الشرط، و جعلتهما قضيه واحده شرطيه، و من البديهي أنها أيضا كاذبه، فإن الصدق و الكذب فى القضايا الشرطيه يدوران مدار صحه الملازمه و فسادها، و لا شبهه أنها منتفيه فى المقام، بدهاه أنه لا ملازمه بين نطق كبير الأصنام و بين صدور الفعل منه، بل الفعل قد صدر من إبراهيم على كل تقدير، سواء نطق كبيرهم أم لم ينطق.

أقول: أما رمى قول إبراهيم: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) بالكذب فجوابه أنا قد حققنا فى مبحث الواجب المشروط من علم الأصول أن الشروط فى الواجبات المشروطه إما أن ترجع إلى الإنشاء: أعنى به إبراز الاعتبار النفسانى. و إما أن ترجع الى متعلق الوجوب: أى ماده المحضه كما فى الواجب المعلق على ما نسب الى المصنف فى التقارير. و إما أن ترجع إلى المنشأ، و هو ما اعتبره فى النفس ثم أبرزه بالإنشاء، فيكون مرجع القيد فى قولنا: إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام، فيصير مقيدا بمجىء زيد.

أما الأول فهو محال، لأن الإنشاء من الأمور التكوينييه التى يدور أمرها بين الوجود و العدم، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شىء آخر، لاستحاله انقلاب الشىء عما هو عليه.

و أما الثانى فهو و إن كان ممكنا فى مرحله الثبوت، و لكنه خلاف ظاهر الأدله فى مقام

مصباح الفقاهه (المكاسب)،

الإثبات، و لا يمكن المصير اليه بدون دليل و قرينه، و إذن فيتعين الاحتمال الثالث.

و هذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من الجمل الخبرية أيضا، فإن إرجاع القيد فيها الى نفس الإخبار: أى الألفاظ المظهره للدعاوى النفسانية غير معقول، لتحققه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية، و لا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفه على حصول قيد أو شرط.

و اما إرجاعه إلى متعلق الخبر و هو و إن كان سائغا في نفسه، و لكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية. و ح فيتعين إرجاعه إلى المخبر به، و هو الدعاوى النفسانية، مثلا إذا قال أحد: إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس، و مع عدم طلوعها فالدعوى منتفيه.

و عليه فتقدير الآيه (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم) فقد علقت الدعوى على نطق كبيرهم، و لما استحال نطقه انتفت الدعوى، فلا تكون كاذبه. و نظير ذلك قولك:

فلاذ صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء، و كقولك أيضا: لا اعتقد إلاها إن كان له شريك، و لا اعتقد خليفه للرسول (ص) إن لم يكن منصوبا من الله. هذا فاغتم.

و يؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج [١] عن الصادق «ع» إنه قال: (ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: إن كانوا ينطقون، فان نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم).

و قد ذكر المفسرون وجوها لتفسير الآيه «١» فراجع.

و أما رمى قول إبراهيم: (إنى سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيما فى دينه أى مرتادا و طالبا فى دينه. و يؤيده ما

فى خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله (ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب و إنما عنى سقيما فى دينه: أى مرتادا). و معنى المرتاد فى اللغة هو الطلب و الميل: أى إنى طالب فى دينى و مجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدإ و المعاد، فقد خيل بذلك الى عبده الأصنام و النجوم انه مريض لا يقدر على التكلم، فتولوا عنه مدبرين، و أخروا المحاكمة إلى وقت آخر، و للعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون فى تفاسيرهم.

و أما رمى قول يوسف «ع»: (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكروا فى الجواب عنه وجوها: أظهرها ان المؤذن لم يقل: أيتها العير انكم لسرقتم صواع الملك، بل قال: انكم لسارقون، و لعل مراده انكم سرقتم يوسف من أبيه، ألا ترى انهم لما سألوا:

[١] مرسله. ص ١٩٤.

(١) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٣

ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك، و لم يقولوا: سرقتم ذلك.

و يؤيده ما فى خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله انهم سرقوا يوسف من أبيه ألا ترى إلخ).

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

إشارة

قوله فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين: أحدهما الضرورة إليه فيسوغ معها بالأدلة الأربعة.

أقول: لا شبهه فى كون الكذب حراما فى نفسه و مبعوضا بعينه، لظاهر الأدلة المتقدمة المطبقة على حرمة. و على هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي «١» من (ان الكذب ليس حراما بعينه، بل فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره، فإن أقل درجاته أن يعتقد المخبر الشىء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا، و قد يتعلق به ضرر غيره).

نعم الظاهر ان حرمه الكذب ليست ذاتيه كحرمه الظلم، و لذا يختلف

حكمه بالوجوه والاعتبارات، و عليه فإذا توقف الواجب على الكذب، و انحصرت به المقدمه وقعت المزاحمه بين حرمه الكذب و بين ذلك الواجب فى مقام الامتثال، و جرت عليهما أحكام المتزاحمين.

مثلا إذا توقف إنجاء المؤمن و دفع الهلكه عنه على الكذب كان واجبا.

و قد استدل المصنف على جواز الكذب فى مورد الاضطرار بالأدله الأربعة: اما الإجماع فهو و إن كان محققا، و لكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم، فان الظاهر ان المجمعين قد استندوا فى فتياهم بالجواز الى الكتاب و السنه، فلا وجه لجعله دليلا مستقلا فى المسأله، و قد مر نظير ذلك مرارا.

و أما العقل فهو و إن كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات فى الجملة، كحفظ النفس المحترمه و نحوه، إلا انه لا يحكم بذلك فى جميع الموارد، فلو توقف على الكذب حفظ مال يسير لا يضر ذهابه بالمالك فان العقل لا يحكم بجواز الكذب ح.

و اما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين: الاولى قوله تعالى «٢»: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَيْدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ). و تقرير الاستدلال ان الآيه الشريفه تدل بالمطابقه على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١.

(٢) سورة النحل، آيه: ١٠٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٤

التكلم بكلمه الكفر و الارتداد عن الإسلام عند الإكراه و الاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقدا بالله و مطمئنا بالايمن، فتدل على جواز الكذب فى غير ذلك للمكروه بطريق أولى الثانيه: قوله تعالى «١»: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ

مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) أى لا- يجوز للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لأنفسهم يستعينون بهم، و يلتجئون إليهم، و يظهرون المحبه و الموده لهم إلا- ان يتقوا منهم تقاه، فإنه ح يجوز إظهار مودتهم تقيه منهم، فتدل هذه الآيه أيضا على جواز الكذب فى سائر موارد التقيه بالأولى.

و لكن لا دلالة فى الآيتين على جواز الكذب فى جميع موارد الاضطراب غير مورد الخوف و التقيه.

و أما الأخبار المجوزة للكذب فى موارد الخوف و التقيه فهى أكثر من ان تحصى، و قد استفاضت، بل تواترت على جواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو عن أخيه، و ستأتى الإشارة إلى جملة منها.

قوله إنما الاشكال و الخلاف فى انه هل يجب ح التوريه لمن يقدر عليها أم لا؟.

أقول:

قد وقع الخلاف بين الاعلام فى ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التوريه أم لا؟

فنسب المصنف القول الأول إلى ظاهر المشهور.

و لكن العبارات التى نقلها عنهم إما غير ظاهره فى مقصوده، و إما ظاهره فى خلافه.

أما الأول: فكالمدعى عن الغنيه و السرائر و نعت وعد و اللمعه و شرحها و جامع المقاصد و غيرها من الكتب، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التوريه. و أما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم، فإنهم قالوا فى مسأله جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعه: انه يجوز الحلف كاذبا إذا لم يحسن التوريه، و إلا فيورى بما يخرججه عن الكذب.

و اما الثانى: فكالمدعى عن المقنعه حيث قال: (من كانت عنده امانه فطالبها ظالم فليجحد و إن استحلفه ظالم على ذلك

فليحلف، و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب- الى ان قال:-

فان لم يحسن التوريه و كانت نيته حفظ الأمانه أجزأته النيه و كان مأجورا).

اما ان هذه العبارة ظاهره فى خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها أمران:

الأول: إذا طلب الظالم الوديعه من الودعى جاز له إنكارها مطلقا سواء تمكن من التوريه أم لا.

(١) سورة آل عمران، آيه: ٢٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٥

الثانى: إذا استحلف الظالم الودعى على إنكار الوديعه جاز له الحلف مع عدم التمكن من التوريه. و لو كان نظر صاحب المقنعه إلى اعتبار التمكن من التوريه فى جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف و غيره. و على الاجمال فلا دلالة فى شىء من هذه العبارات المنقوله عن الأصحاب على مقصود المصنف. ثم إن المصنف وجه ما نسبه الى المشهور بوجهين، و سنتعرض لهما فيما بعد إنشاء الله.

قوله إلا ان مقتضى إطلاقات أدله الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك)

. أقول: بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور، و وجهه بوجهين آتيين حاول استفاده حكم المسأله من الاخبار و جعل اعتبار عدم التمكن من التوريه فى جواز الحلف كاذبا موافقا للاخبار و ذكر جملة منها و ترك جملة أخرى، و أحال بعضها الى ما يأتى من جواز الكذب فى الإصلاح، و هى بأجمعها [١] ظاهره فى جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو عن أخيه على وجه الإطلاق، و ليست مقيدة بعدم التمكن من التوريه، و هى تدل بطريق الأولويه على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر.

و قد استحسنت المصنف عدم اعتبار القيد المزبور، لأن إيجاب

[١] فى ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبه من الأيمان ص ٢٢٠ عن إسماعيل عن أبى الحسن الرضا «ع» فى حديث قال: سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف؟ قال: لا جناح عليه، و عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو به منه؟ قال: لا جناح عليه، و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم.

خويى، سيد ابو القاسم موسى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٤٠٥

و عن السكونى عن رسول الله (ص): احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل.

ضعيفه للنوفلى.

و عن الصدوق قال: و قال الصادق «ع»: اليمين على وجهين - الى ان قال-: فأما الذى يوجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفاره فهو ان يحلف الرجل فى خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره.

و عن زراره عن أبى جعفر «ع» قال: قلت له: انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها؟ فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤا. موثقه لابن بكير و فى ج ٢ ثل باب ١٤١ من عشره الحج ص ٢٣٦ فى كتاب الاخوان عن الرضا (ع):

و ان الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٦

عن الإلزام بالعسر و الخرج (فلو قيل: بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التوريه كان حسنا).

ثم انه (ره) احتاط فى المسأله، و رجع الى ما نسبه الى ظاهر

المشهور، وجعله مطابقاً للقاعده، وقال: (إلا- ان الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد في هذه المطلقات، لأن النسبه بين هذه المطلقات و بين ما دل كالروايه الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه، فيرجع الى عمومات حرمه الكذب فتأمل). فمراده من التقييد ما ذكره قبيل هذا بقوله يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصوره عدم القدره على التوريه). و مراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الوارده في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالى عن نفسه أو عن أخيه، و ما يأتى من الأخبار الوارده في جواز الكذب للإصلاح.

و توضيح مرامه: أنه إذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فان ما ذهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط، و المطابق للقواعد، لأن النسبه بين المطلقات المزبوره و بين روايه سماعه [١] و ما فى معناها [٢] هى العموم من وجه، فان بعض المطلقات ظاهره فى جواز الكذب لمجرد إرادته الإصلاح، و بعضها ظاهر فى جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالى عن نفسه أو عن أخيه، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا، و روايه سماعه و ما يساويها فى المضمون ظاهره فى اختصاص جواز الحلف كاذباً بصوره الخوف و الاضطرار و الإكراه، فتدل بمفهومها على حرمة فى غير الموارد المذكوره. و ح فتقع المعارضه بين مفهوم روايه سماعه و بين مطلقات الحلف الكاذب فى غير الموارد المذكوره، كما تقع المعارضه بينها و بين مطلقات الكذب لإرادته الإصلاح فى غير الموارد المذكوره أيضاً. فيتساقطان فى مورد الاجتماع، و يرجع الى عمومات حرمه الكذب.

و لا بعد فى

تقييد المطلقات، فإنها وارده بلحاظ حال عامه الناس الذين لا يلتفتون إلى التوريه ليقصدوها، و يلتجئوا إليها عند الخوف و التقيه. و عليه فلا بأس بتقييدها بمن يتمكن من التوريه.

[١] في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبه من الأيمان ص ٢٢٠ عن سماعه عن أبي عبد الله «ع» قال: إذا حلف الرجل تقيه لم يضره إذا هو أكره و اضطر اليه و قال:

ليس شيء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه. مرسله.

[٢] في المصدر المذكور في موثقه ابن بكير فقال «ع»: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شأوا. و غير ذلك من الروايات.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٧

و قد أورد المحقق الايرواني على المصنف بوجهين:

الوجه الأول: أنه لا- مفهوم لروايه سماعه، فإنها ناظره إلى جواز الكذب لأجل الإكراه و الاضطرار. و أما جوازه في غير مورد الضروره أو حرمة فيه فخارج عن الروايه.

و فيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفى المفهوم عن الروايه، لأنه لم ينظر إلا الى ذيلها، و هو مسوق لضرب قاعده كلييه ليس لها مفهوم، و من المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للروايه نظرا الى صدرها، و لا شبهه أنه قضيه شرطيه مشتمله على عقد شرطى إيجابى، و هو المنطوق، و على عقد شرطى سلبى و هو المفهوم.

الوجه الثانى: أنا لو سلمنا المعارضه المذكوره التى أبدتها المصنف بين مفهوم روايه سماعه و بين المطلقات المزبوره، فإنه لا وجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب، إذ النسبه بين الإطلاقين هى العموم من وجه، و بعد تعارضهما فى ماده الاجتماع و تساقطهما فيها يرجع الى أصاله الحل.

و فيه أنه لم يظهر لنا مراده من

هذا الإشكال، فإن النسبه بين الإطالقين هي العموم المطلق، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على حرمة، و إذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصه.

و التحقيق أنه لا- وجه لرفع اليد عن المطلقات الداله على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه من الهلكه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف، فقد ذكرنا في مبحث التعادل و الترجيح من علم الأصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم أحدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعيه بخلاف العكس، و قد مثلنا له في بعض المباحث السابقه «١» بأمثله متعدده، و واضح أن ما نحن فيه من هذا القبيل، فان المطلقات المذكوره دلت على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه، و هي مشتركه مع روايه سماعه و ما في معناها في تجويز الحلف كاذبا للإكراه و الاضطرار، و إنما تمتاز المطلقات عن روايه سماعه و ما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف و الاضطرار أيضا.

و عليه فلو قدمنا روايه سماعه و ما في مضمونها على المطلقات المزبوره، و حكمنا لذلك بحرمة الحلف كاذبا في غير موارد الإكراه و الاضطرار لكانت العناوين المأخوذه في تلك

(١) ص ٩٩ و ص ١٠٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٨

المطلقات: أعنى حفظ النفس و المال لنفسه أو لأخيه كلها لاغيه.

و اما لو قدمنا المطلقات و حفظنا العناوين المذكوره فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن روايه سماعه و ما في معناها. و نتیجه ذلك

أنه يجوز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق، فيقيد بها ما دل على حرمه الكذب على وجه الإطلاق.

لا- يقال: إن حرمه الكذب ذاته، لاستقلال العقل بقبحه، فليست قابله للتخصيص، و أما ارتكابه في موارد الضروره فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

فإنه يقال: قد عرفت أننا أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسده، فلا تكون حرمة ذاته لا تقبل التخصيص، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح، لا- أنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين.

و قد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين: الأول: أن الكذب حرام، و مع التمكن من التوريه لا يحصل الاضطراب اليه، فيدخل تحت العمومات.

الثاني: أن قبح الكذب عقلي، فلا- يسوغ إلا- مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه، و هذا لا- يتحقق إلا- مع العجز عن التوريه. و لكن قد ظهراك مما قدمناه أننا ضعف الوجهين المذكورين.

و أما المطلقات الداله على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضة بينها و بين روايه سماعه و ما في معناها، و وجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للإصلاح، و روايه سماعه و ما في مضمونها انما دلت على حرمه الحلف كاذبا في غير موارد الإكراه و الاضطراب و الخوف، فلا وجه لوقوع المعارضه بينهما كما يرومه المصنف.

لا يقال: ان ما دل على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس و المال دل على جواز الكذب لهما بطريق الأولويه كما أشرنا إليه سابقا، و عليه فتقع المعارضه بينهما و بين روايه سماعه و ما في مضمونها في مطلق الكذب أيضا.

فإنه يقال: لا منافاه بين جواز

الكذب لحفظ النفس و المال و بين مفهوم روايه سماعه من تخصيص حرمه الحلف كاذبا بغير موارد الإكراه و الاضطرار.

قوله ثم ان أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدره على التوريه إلخ)

أقول: حاصل كلامه: أن أكثر الأصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التوريه و مع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات، و لم يقيدوا ذلك بعدم القدره على التوريه، و صرح الشهيد الثانى (ره) فى الروضه و لك فى باب الطلاق

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٠٩

بعدم اعتبار العجز عنها، بل فى كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه.

و قد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع انما أكره على التلفظ بصيغه البيع، و لم يكره على حقيقته، فالإكراه على البيع الحقيقى يختص بغير القادر على التوريه، كما ان الاضطرار على الكذب مختص بالعاجز عنها، و عليه فإذا أكره على البيع فلم يوزع مع قدرته على التوريه فقد أوجد البيع بإرادته و اختياره، فىكون صحيحا.

و أجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين، و حاصله: أن ما أكره عليه فى باب المعاملات إنما هو نفس المعامله و واقعها، و الأخبار الداله على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع و نحوه لم تقيد ذلك بعدم القدره على التوريه، فإذا أوجد المكره المعامله فقد أوجد نفس ما أكره عليه، و يرتفع أثره بالإكراه. و هذا بخلاف الكذب، فإنه لا يجوز إلا- فى مورد الاضطرار، و من المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التوريه.

و فيه أولا: أنه لا فارق بين الإكراه و الاضطرار، لأن الإكراه فى اللغه حمل المكره على أمر و إجباره عليه من غير رضى منه،

و لا شبهه فى أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصلى، كما هو الحال فى الاضطرار.

و ثانيا: أنا لو لم نعتبر فى مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكره من التفصلى فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها و إن كان قادرا على التخلص، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر، و كان متمكنا من هراقتها على جيبه. و كما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم و العدوان، و كان متمكنا من أن يدفع مال الظالم اليه، و يوهمه أنه إنما يعطيه من مال غيره، و لا شبهه فى حرمه الارتكاب فى أمثال هذه الصور. هذا كله بناء على المشهور، كما نسبه المصنف الى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدره على التوريه و التحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية و بين الأحكام الوضعيه فى باب المعاملات العقود منها و الإيقاعات. أما الأحكام التكليفية و جوبيه كانت أم تحريميه فان تنجزها على المكلفين، و وصولها إلى مرتبه الفعلية لتبعثهم على الإطاعه و الامتثال مشروطه بالقدره العقليه و الشرعيه، و اختلاف الدواعى فى ترك الواجبات و ارتكاب المحرمات لا يؤثر فى تبديلها أو فى رفعها بوجه.

و مثال ذلك: أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام و إن كان شربه بداعى رفع العطش أو غيره من الدواعى عدا الإسكار، كما أن المناط فى رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدره على الامتثال و لو بالتوريه و نحوها. مثلا إذا أكره الجائر أحدا على شرب الخمر و لم يتمكن المجبور من تركه بالتوريه أو بطريق آخر، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٠

و نحوه. و أما إذا تمكن من موافقه

التكليف بالتوريه، أو بجهه أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة.

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضيه، و جملة أخرى من الروايات الآتیه هو جوار الكذب و الحلف الكاذب فى موارد خاصه على وجه الإطلاق حتى مع التمکن من التوريه، و عليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقيه الأحكام التكليفیه. و من هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات).

و أما الأحكام الوضعیه فى المعاملات، كصحه العقود و الإيقاعات أو فسادهما فهى تدور من حيث الوجود و العدم مدار أمرين: الأول: كون المتعاملين قادرين على المعامله بالقدره التى هى من الشرائط العامه المعتمره فى جميع الأحكام.

الثانى: صدور إنشاء المعامله عن الرضى و طيب النفس، لآیه التجاره عن تراض، و الروايات الداله على حرمة التصرف فى مال غيره إلا بطيب النفس و الرضى، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعامله، و لم تترتب عليها الآثار.

و عليه فلو أكره الظالم أحدا على بيع أمواله فباعها بغير رضى و طيب نفس كان البيع فاسدا سواء تمکن المكروه فى دفع الإكراه من التوريه أم لم يتمکن، و إذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحا. و على الاجمال فالمناطق فى صحه المعاملات صدورها عن طيب النفس و الرضى.

تذيل

لا شبهه فى عدم ثبوت أحكام المكروه على المضطر فى باب المعاملات، و وجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد فى مقام الامتنان على الأمه. و على هذا فلو اضطر أحد إلى بيع أمواله لأداء دينه، أو لمعالجه مريضه، أو لغيرهما من حاجاته فان الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان، و أما الإكراه فليس كك. كما عرفت.

قوله نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف.

أقول: حاصل كلامه:

أنه يستحب تحمل الضرر

المالى الذى لا يجحف، و التجنب عن الكذب فى موارد جوازه لحفظ المال، و حمل عليه قول أمير المؤمنين «ع» فى نهج البلاغه «١»: «علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضررك على الكذب حيث ينفعك».

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب فى الإصلاح من عشره الحج ص ٢٣٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١١

و فيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب، فان الضرر المالى إن بلغ إلى مرتبه يعد فى العرف ضررا جاز الكذب لدفعه، و إلا فهو حرام، لانصراف الأدله المجوزه عن ذلك، فلا دليل على وجوب الواسطه بينهما لكى تكون مستحبه، و أما قوله «ع» فى نهج البلاغه فأجنبى عن الكذب الجائز الذى هو مورد كلامنا، بل هو راجع الى الكذب المحرم، و أن يتخذة الإنسان وسيله لانتفاعه، و من الواضح جدا أن ترك ذلك من علائم الايمان.

و يؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيله لتحصيل المنافع، و يكون المراد من الصدق المصرح عدم النفع، لكثرة إطلاق الضرر عليه فى العرف.

و عليه فشأن الحديث شأن ما ورد «١» من أنه (لا يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن و لا يسرق السارق حين يسرق و هو مؤمن).

نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح فى أدله السنن بقوله «ع» «٢»:

(اجتنبوا الكذب و إن رأيتم فيه النجاه. فإن فيه الهلكه). و لكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف.

الأقوال الصادره عن الأئمه (ع) تقيه

لا خلاف بين المسلمين، بل بين عقلاء العالم فى جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمه.

قال الغزالي «٣»: (فمهما كان فى الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب). و قد تقدمت «٤»

دلالة جملة من الآيات و الروايات على هذا. بل هو من المستقلات العقلية، و من الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين، و على ذلك فمن أنكره كان منكراً لإحدى ضروريات الدين، و لحقه حكم منكر الضرورى من الكفر، و وجوب القتل، و بينونه الزوجه، و قسمه الأموال.

(١) راجع ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى باب القمار ص ٣٦. و ج ٣ ثل باب تحريم الزناء من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠. و ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤، و ج ٢ مرآه العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠.

(٢) مرسله. راجع ج ٢ المستدرک باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشره الحج ص ١٠٠

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١.

(٤) فى البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٢

و إذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال فى الأقوال الصادره عن الأئمه «ع» فى مقام التقيه، فإننا لو حملناها على الكذب السائغ لحفظ أنفسهم و أصحابهم لم يكن بذلك بأس، مع أنه يمكن حملها على التوريه أيضا كما سيأتى.

و بذلك يتجلى لك افتضاح الناصبى المتعصب إمام المشككين، حيث لهج بما لم يلهج به البشر، و قال فى خاتمه محصل الأفكار حاكيا عن الزنديق سليمان بن جرير: إن أئمه الرافضه وضعوا القول بالتقيه لئلا يظفر معها أحد عليهم، فإنهم كلما (أرادوا شيئا تكلموا به فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا: إنما قلناه تقيه).

على أن التفوه بذلك افتراء

على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا. قال الله تعالى «١»: (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ).

قوله الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه.

أقول: حاصل مراده أن ما صدر عن الأئمة «ع» تقيه فى بيان الأحكام و إن جاز حمله على الكذب الجائز حفظا لأنفسهم و أصحابهم عن الهلاك. و لكن المناسب لكلامهم و الأليق بشأنهم حمله على إرادته خلاف ظاهره من دون نصب قرينه على المراد الجدى، كأن يراد من قولهم «٢»: لا بأس بالصلاه فى ثوب أصابه خمر جواز الصلاه فى الثوب المذكور مع تعذر غسله و الاضطرار الى لبسه.

و يؤيده تصريحهم «ع» بإرادته المحامل البعيده فى بعض المقامات، ففى روايه عمار عن أبى عبد الله «ع» «٣»: (فقال له رجل: ما تقول فى النوافل؟ قال: فريضه، قال: ففرعنا و فرع الرجل فقال أبو عبد الله: إنما أعنى صلاه الليل على رسول الله «ص»).

و فيه أنك قد عرفت أنفا عدم استقلال العقل بقبح الكذب فى جميع الموارد، و إنما هو تابع للدليل الشرعى، و عليه فمهما حرمه الشارع يكشف منه أنه قبيح، و مهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح. و حينئذ فالكذب الجائز و التوريه سواء فى الإباحه و لا ترجيح لحمل الأخبار الموافقه للتقيه على الثانى.

قوله و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع إلخ.

أقول: ملخص كلامه: أنه إذا ورد عن الأئمة «ع» أمر و ترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعى التقيه

(١) سوره النحل، آيه: ١٠٧.

(٢) راجع ج ١ نل باب ٣٨ نجاسه الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠.

(٣) راجع ج ١ نل

باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض و النوافل ص ٢٢٠. و ج ٥ الوافى ص ٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٣

أو على الاستحباب بداعى بيان الواقع تعيين الحمل على الثانى: بأن يراد من الأمر معناه المجازى أعنى الاستحباب من دون نصب قرينه ظاهره.

و مثاله أن يرد أمر بالوضوء عقيب ما يعده العامه «١» حدثا و ناقضا للوضوء، كالمذى و الودى و مس الفرج و الأنثيين و غيرها من الأمور التى يراها العامه إحدانا ناقضه للوضوء فإنه يدور الأمر ح بين حمله على الوجوب بداعى التقيه و بين حمله على الاستحباب بداعى بيان الواقع، و من المعلوم أن الحمل على الثانى أولى، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الأمور المذكوره، و لكن ثبت عندهم أنها لا تنقض الوضوء جزما، و عليه فتأدى التقيه بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

أقول: لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعده كليه و ضابطه شريفه، تتفرع عنها فروع كثيره، و من شأنها أن يبحث عنها فى علم الأصول فى فصل من فصول أبحاث الأوامر.

و تحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحمل على التقيه و بين الحمل على الاستحباب على ثلاثه أقسام، الأول: أن يكون ظهوره فى بيان الحكم الوضعى المحض، كما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامه مثلا من النواقض للوضوء، فإنه لا ريب فى حمل هذا القسم على التقيه: بأن يكون المراد أنها ناقضه حقيقه للوضوء، و لكن صدور هذا الحكم بداعى التقيه، لا بداعى الإراده الجديه.

الثانى: أن يدل بظهوره على الحكم التكليفى المولوى المحض، كما إذا فرضنا أن قراءه الدعاء عند رؤيه الهلال واجبه عند العامه

و مستحبه عندنا، و وردت روايه من أئمتنا «ع» ظاهره فى الوجوب، فإن الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الروايه على الوجوب بداعى التقيه و بين حملها على الاستحباب بداعى الجد. غايه الأمر أن الامام «ع» لم ينصب قرينه على مراده الجدى.

و على هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقه فى الوجوب و مجازا فى غيره يدور الأمر بين حمله على التقيه فى بيان الحكم، و رفع اليد عن المراد الجدى: أعنى الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعنى الوجوب حال التقيه، و رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءه الدعاء عند رؤيه الهلال واجبه حال التقيه، أو حمله على الاستحباب و رفع اليد عن ظهور الكلام فى الوجوب من دون نصب قرينه على ذلك، و حيث لا مرجح لأحد الأمور الثلاثة بعينه، فيكون الكلام مجملا.

(١) راجع ج ١ سنن البيهقى جماع أبواب الحدث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٤

و أما بناء على ما حققناه فى محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب: أعنى إظهار الاعتبار النفسانى على ذمه المكلف، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فان العقل يحكم بالوجوب و إذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجيه حمل على الاستحباب، و عليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءه الدعاء عند رؤيه الهلال على الاستحباب، للقطع الخارجى بعدم وجوبها عند رؤيه الهلال، فيتعين الاستحباب، إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكى يلزم الاجمال.

الثالث: ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهرا فى بيان الحكم التكليفى، إلا انه فى الواقع بيان للحكم الوضعى الصرف، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقب المذى و الودى و مس الفرج و الأثنيين

أو غيرها من الأمور التي يراها العامه إحدائنا ناقضه للوضوء فإن الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضيه الأمور المذكوره للوضوء، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول و النوم إرشاد الى ذلك أيضا، و ح فيدور الأمر بين حمله على ظاهره من الناقضيه بداعى التقية، لا الجد، و بين حمله على الاستحباب، فالظاهر هو الأول، فإن حمله على الثاني يستلزم مخالفه الظاهر من جهتين:

الاولى: حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضيه على خلاف ظاهره من إرادته الحكم التكليفي. الثانيه: حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب. و أما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفه الظاهر في جهه واحده، و هي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدى.

جواز الكذب لإرادته الإصلاح

قوله الثاني من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح.

أقول: لا شبهه في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصا [١] و فتوى، و تفصيل ذلك

[١] في كا بهامش مرآه العقول ص ٣٢٦. و ج ٣ الوافى ص ١٥٧. و ج ٢ نل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشره الحج ص ٢٣٤: عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله «ع» قال: الكلام ثلاثه صدق و كذب و إصلاح بين الناس الحديث. مرسل.

و عن عيسى بن حسان قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما إلا كذبا في ثلاثه: رجل كائد في حربته فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما أو رجل وعد أهله شيئا و هو لا يريد ان يتم لهم. مجهوله بعيسى بن حسان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٥

النزاع و البغضاء بين المتخاصمين تاره يكون من كلا الطرفين: بأن يكون كل منهما حربا للآخر، و قاصدا لإيقاع الضرر به، و اخرى يكون الحقد و النفاق من طرف واحد، كأن وشى اليه تمام على أخيه كاذبا فحقد عليه، و كلا القسمين مشمولان لإطلاق ما دل على جواز الكذب فى مورد الإصلاح.

و يمكن الاستدلال على جواز الكذب للإصلاح بقوله تعالى «١»: (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) أى أصلحوا بين المؤمنين إذا تخاصموا و تقاتلوا (وَ اتَّقُوا اللَّهَ) فى ترك العدل و الإصلاح (لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ) فإن إطلاق الآيه يشمل الإصلاح بالكذب أيضا و ح فتكون الآيه معارضه لعموم ما دل على حرمه الكذب بالعموم من وجه، و بعد تساقطهما فى ماده الاجتماع: أعنى الكذب للإصلاح يرجع الى البراءه، أو الى عموم المصلح ليس بكذاب، فإنه ينفى الكذب عن المصلح على سبيل الحكومه.

و لا فرق فى جواز الكذب للإصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين أو غيرهما، و يدل على تأكيد الحكم فى الأول بعض الأحاديث الوارده فى حرمه هجران المؤمن فوق ثلاثه أيام. كقوله «ع» فى روايه حمران [١]: (ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلا برأت منهما فى الثالثه قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول: أنا الظالم حتى يصلح).

و من الواضح جدا ان قول المظلوم: انا الظالم كذب، و قد ذمه الإمام «ع» على تركه فيكون مستحبا مؤكدا.

قوله ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل)

. أقول: إن كان الوعد على سبيل الإنشاء فهو خارج عن الكذب موضوعا على ما عرفته سابقا. و إن كان على سبيل الإخبار، و لم

و عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله «ع» قال: المصلح ليس بكذاب. صحيحه. و غير ذلك من الروايات المذكوره في المصادر المذكوره. و في ج ٢ المستدرک ص ١٠١. و ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١.

و في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من أصلح بين الناس فقال: خيرا أو نمى خيرا. و غير ذلك من أحاديث العامه.

[١] مجهوله بمحمد بن حمران. راجع ج ٢ نل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من عشره الحج ص ٢٣٥.

(١) سورة الحجرات، آيه: ١٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٦

كذب محرم على صورته الوعد، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد.

و لكن ظاهر جمله من الروايات التي تقدم بعضها في البحث عن جواز الكذب للإصلاح هو جواز الوعد الكاذب للزوجه، بل لمطلق الأهل، و عليه فيقيد بها ما دل على حرمه الكذب، كما يقيد بها أيضا ما دل على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به، و الله العالم. إلا أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد، لضعف السند.

حرمه الكهان

إشارة

قوله التاسعه عشره: الكهان).

أقول: ما هي الكهان؟ و ما حكم الرجوع الى الكاهن؟ و ما حكم الإخبار عن الأمور المستقبله؟.

أما الكهان فهى فى اللغة [١] الإخبار عن الكائنات فى مستقبل الزمان، و قيل هى عمل يوجب طاعه الجان للكاهن، و من هنا قيل: إن الكاهن من كان له رأى من الجن يأتية الأخبار. و هى قريبه من السحر أو أخص منه. و العراف [٢] هو المنجم و الكاهن، و قيل:

العراف كالكاهن، إلا ان العراف يختص بمن يخبر عن الأحوال المستقبله، و الكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضيه.

كان فالكهانه على قسمين:

الأول: ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبله لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

[١] فى تاج العروس: كهن له قضى بالغيب، و فى التوشيح: الكهانه بالفتح، و يجوز الكسر ادعاء علم الغيب. قال ابن الأثير: الكاهن الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان، و يدعى معرفه الأسرار. فمنهم من يزعم ان له تابعا من الجن و رأيا يلقي اليه الأخبار. و منهم من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها. و هذا يخصونه باسم العراف الذى يدعى معرفه الشئ المسروق و مكان الضاله و نحوها. و فى مجمع البحرين: ان الكهانه كانت فى العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص) حرست السماء و بطلت الكهانه. و عمل الكهانه قريب من السحر أو أخص منه.

[٢] فى تاج العروس: العراف كشداد، قال ابن الأثير: العراف المنجم، أو الذى يدعى علم الغيب.

و فى مفردات الراغب: العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالأحوال المستقبله و الكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٧

استراق السمع من السماء، فيطلعون على أسرارها، ثم يرجعون إلى أوليائهم لكي يؤدوها إليهم.

الثانى: ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضيه، و الحوادث السفليه لاتصاله بطائفه من الجن و الشياطين التى تلقى إليه الأخبار الرجعه إلى الحوادث الأرضيه فقط، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع الى السماء و أخبارها بعد بعثه النبي (ص).

و فى خبر الاحتجاج [١] أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين، أما إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جمله من فقراته. و أما إطلاقه على القسم الثانى فقد وقع منه فى فقرتين:

الأولى: قوله «ع»: (لأن ما يحدث فى الأرض من الحوادث الظاهره فذلك

يعلم الشياطين و يؤديه إلى الكاهن و يخبره بما يحدث فى المنازل و الأطراف).

الثانيه: قوله: «ع» بعد ما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، و يقذفونها الى الكاهن: (فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانه و اليوم إنما يؤدى الشيطان الى كهانها أخبارا للناس مما يتحدثون به- الى أن قال:- ما يحدث فى البعد من الحوادث).

فقد أطلق الكاهن فى هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفليه بواسطه الشياطين.

و لا ينافيه قوله «ع»: (انقطعت الكهانه). فإن المراد منها هو الكهانه الكامله: أعنى القسم الأول.

و تدل على حرمه كلا القسمين مضافا الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصه [٢].

[١] ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق. مرسله.

[٢] فى ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ فى حديث المناهى إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد (ص). ضعيفه لشعيب بن واقد.

و عن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ص).

ضعيفه لأبى حمزه. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤. و فى ج ١ كا باب ٤٢ السحت من المعيشه ص ٣٦٣. و ج ١٠ الوافى ص ٤٢. و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به ص ٥٢٧: عن السكونى عن أبى عبد الله «ع» جعل من السحت أجر الكاهن. ضعيفه للنوفلى.

و فى ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النميمه من عشره الحج ص ٢٤١: عن المجالس عن الصادق «ع»: أربعه لا يدخلون الجنة: الكاهن إلخ. ضعيفه

و من طرق العامه «١» و قد تقدم بعضها فى البحث عن حرمه التنجيم و السحر.

حرمه الرجوع الى الكاهن

و أما الرجوع الى الكاهن، و العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه فى الأمور الدينيه، و الاستناد إليه فى إثبات أمر أو نفيه فلا شبهه فى حرمته، بل لا خلاف فيها بين المسلمين، لكونه افتراء على الله، و عملا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا.

و تدل على الحرمه أيضا جملة من روايات الفريقين الناهيه عن إتيان الكاهن و العراف فإن الإتيان إليهم كناية عن تصديقهم، و العمل بقولهم، كما فى تاج العروس قال: (من أتى كاهنا أو عرافا إلخ: أى صدقهم). و قد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن.

و فى روايه الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد «ص»): أى من جاء الى الكاهن و أخذ منه الرأى فليس بمسلم «و قد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات فى الحاشيه».

حكم الاخبار عن الأمور المستقبله

و أما الإخبار عن الأمور المستقبله جزما فيقع البحث عن حكمه تاره من حيث القاعده، و اخرى من حيث الروايه.

أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكا فى وقوعها فى مستقبل الزمان.

و قد يكون جازما بذلك. أما الأول فلا شبهه فى حرمته، لكونه من الكذب المحرم و من القول بغير علم. و قد عرفت فى البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازما بوقوع المخبر به فى الخارج فهو كاذب فى إخباره. نعم لو صادف الواقع فى هذه الحال كان حراما من جهه التجرى.

و أما الثانى فلا وجه لحرمته، فإنه خارج عن الكذب و عن القول بغير علم موضوعا و حكما و لكن المصنف التزم بحرمته لأمر:

الأول: خبر الهيثم [١]: (قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: إن عندنا بالجزيره رجلا ربما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤١٩

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: قال رسول الله (ص): من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب) بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا، سواء أ كان بالكهانة أم غيرها، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراما.

وفيه أولا: أن الرواية بقريته السؤال ظاهره في الإخبار عن الأمور الماضية من السرقة والضالة ونحوها، ولا إشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان المخبر جازما بوقوعها، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم على الحوادث الآتية، فمورد الرواية أجنبي عن محل الكلام.

و ثانيا: لا- دلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الأمور المغيبي بالكاهن والساحر والكذاب، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث.

فالإمام «ع» بين ضابطه حرمة الإخبار عن الغائبات، ونظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمرى؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبذ والعصير العنبي إذا غلى، فان هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمر المذكور. و إذن فلا- دلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب.

و ثالثا: أن غايه ما تدل عليه الرواية أن تصديق المخبر

فى إخباره حرام، لأنه غير حجه و أما حرمه إخبار المخبر فلا تدل الروايه على حرمة، كما هو الحال فى إخبار الفاسق و غيره فيما لا يكون قوله حجه.

الثانى: قوله «ع» فى حديث المناهى المتقدم فى الهامش: (إنه نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد «ص»). بدعوى أن المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يختص باسم العراف.

و فيه أولاً أنه ضعيف السند. و ثانياً: أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه، كما عرفته آنفاً، فلا دلالة فيه على حرمه الإخبار عن الأمور المستقبله بأى نحو كان.

الثالث: قوله «ع»: فى بعض الأحاديث [١]: (لثلا يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحي إلخ). فإن الإخبار عن الغائبات و الكائنات فى مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

[١] مرسل. راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الزنديق ص ١١٥

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٠

و من المقطوع به أنه مبعوض للشارع.

و فيه أن الممنوع فى الروايه هو الإخبار عن السماء بوساطه الشياطين، فإنهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء، و يطلعون على مستقبل الأمور، و يحملونها إلى الكهنة، و يثونها فيهم، و قد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لثلا يقع فى الأرض ما يشاكل الوحي. و أما مجرد الإخبار عن الأمور الآتية بأى سبب كان فلا يرتبط بالكهانه.

قوله فتيين من ذلك إلخ.

أقول: حاصل كلامه: أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمه الإخبار عن الغائبات من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره، كنبذ من الرمل و الجفر و فيه أن المناط فى جواز الإخبار عن الغائبات فى مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان

بوقوع المخبر به كما عرفت. و عليه فلا فرق بين الرمل و الجفر و غيرهما من موجبات الاطمئنان.

ثم إن ظاهر عبارته المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل و الجفر. و لكنه عجيب منه (ره)!! إذ لم يقد دليل على اعتبارهما فى الشريعة المقدسه غاية الأمر أنهما يفيدان الظن، و هو لا يغنى من الحق شيئاً.

حرمه اللهو فى الجملة

إشارة

قوله العشرون: اللهو حرام.

أقول: لا- خلاف بين المسلمين قاطبه فى حرمه اللهو فى الجملة، بل هى من ضروريات الإسلام، و إنما الكلام فى حرمة على وجه الإطلاق.

فظاهر جملة من الأصحاب، بل صريح بعضهم، و ظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً، فعن المحقق فى المعتبر: (قال علمائنا: اللاهى بسفره كالمتمتزه بصيده بطراً لا يترخص، لنا أن اللهو حرام، فالسفر له معصية).

و قال العلامة «١»: حرم الحلبى (الرمى عن قوس الجلاهق و الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغى التقييد بطلب اللهو و البطر). و فى كلمات غير واحد من الأصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو و البطر.

و فى الرياض «٢» قد استدل على حرمه المسابقيه فى غير الموارد المنصوصه بما دل على حرمه مطلق للهو.

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤.

(٢) ج ٢ ص ٤١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢١

و عن المالكيه «١» (إن كان الغرض من المسابقيه المغالبه و التلهى فيكون حراماً).

و قد استظهر المصنف من الأخبار الكثيره حرمه اللهو على وجه الإطلاق، ثم قال:

(و لكن الإشكال فى معنى اللهو فإن أريد به مطلق للهو كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمة شاذ مخالف للمشهور و السيره، فإن اللعب هى الحركة لا لغرض عقلايى، و لا خلاف ظاهراً فى عدم حرمة على الإطلاق، نعم لو

خص الله بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه).

و لكن الأخبار لا دلالة لها على حرمة اللهو على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:

الأولى «٢»: هي الروايات الدالة على وجوب الإتمام على المسافر إذا كان سفره للصيد للهوى، فقد يقال: إن هذه الطائفة تدل بالالتزام على حرمة اللهو أيضا، إذ لا نعرف وجهاً لإتمام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد للهوى.

ولكنه ضعيف، إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد للهوى لا يوجب القصر، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية، إذ لا ملازمه بين وجوب الإتمام في السفر وبين كونه معصية، بل هو أعم من ذلك. و إلى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره).

الثانية: ما دل على أن اللهو من الكبائر، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش [١] قال المصنف: (حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار، فإن الملاهي جمع الملهي مصدرا أو الملهي و صفا، لا الملهاه آله، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء).

و لكن يرد عليه أولا: أن هذه الرواية ضعيفة السند. و ثانيا: لا دلالة فيها على حرمة اللهو المطلق، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللهو الذي يصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و نحوهما.

و ثالثا: أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن

[١] ضعيفه لبكر بن عبد الله بن حبيب. و مجهوله لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان و غيره من رجال السند.

راجع ج ٢ نل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥.

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١.

(٢) راجع ج ٥

الوافى باب من كان سفره باطلا ص ٣٢. و ج ١ ثل باب ٩ من خرج الى الصيد للهو من صلاة المسافر ص ٥٤٨. و ج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاة المسافر ص ١٨٤. و ج ١ المستدرک ص ٥٠٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٢

ظهوره و حملها على الفعل و بين رفع اليد عن ظهور الغناء و حمله على الغناء فى آله اللهو، و لا-وجه لترجيح أحدهما على الآخر، فتكون الروايه مجمله. بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء، كما يدل عليه عطف ضرب الأوتار على الغناء.

ثم إن روايه الأعمش لم يذكر فيها إلا عد الملاهى التى تصد عن ذكر الله من الكبائر.

و أما زياده كلمه الاشتغال قبل كلمه الملاهى فهى من سهو قلم المصنف (ره)، و لو كانت النسخه كما ذكره لما كان له حمل الملاهى على نفس الفعل، فان الاشتغال بالملاهى من أظهر مصاديق الغناء.

الثالثه: الأخبار المستفيضه. بل المتواتره الداله على حرمه استعمال الملاهى و المعازف، و فى روايه العيون [١]: (الاشتغال بها من الكبائر). و فى روايه عنبيه: (استماع اللهو و الغناء يثبت النفاق كما يثبت الماء الزرع). و قد تقدمت الإشاره إلى جملة منها، و الى مصادرها فى مبحث حرمه الغناء.

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمه قسم خاص من اللهو: أعنى الاشتغال بالملاهى و المعازف و استعمالها، و لا نزاع فى ذلك، بل حرمه هذا القسم من ضروريات الدين، بحيث يعد منكرها خارجا عن زمره المسلمين، و إنما الكلام فى حرمه اللهو على وجه الإطلاق، و واضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلك.

الرابعه: الأخبار الظاهره ظهورا بدويا فى حرمه اللهو مطلقا، كقوله «ع» فى

خبر العياشي: (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر). و في بعض روايات المسابقيه «١»:

(كل لهو المؤمن باطل إلا- في ثلاث). و في روايه أبي عباد: إن السماع في حيز الباطل و اللهو «و سند كرها». و في روايه عبد الأعلى «٢» في رد من زعم ان النبي (ص) رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم إلخ: (كذبوا إن الله يقول: لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إلخ). و في جملة من روايات الغناء أيضا ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضمنا ذلك الى ما يظهر من الأدله من حرمة الباطل كجملة من الروايات الداله على حرمة الغناء «٣» كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقا.

و يرد عليه أن الضروره دلت على جواز اللهو في الجملة، و كونه من الأمور المباحه، كاللعب بالسبحه أو اللحيه أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه

[١] ضعيفه كما تقدم في ص ٢٤٣. راجع المصدر المزبور من ج ٢ نل.

(١) قد تقدما في ص ٣٧٠.

(٢) قد تقدم في ص ٣١٢.

(٣) قد أشرنا إلى مصادرها في ص ٣٠٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٣

الروايات على تقدير صحتها، و قد أشرنا إليه في مبحث حرمة القمار «١» و عليه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللهو أعنى الغناء و نحوه، كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغيه إلى مرتبه يصد فاعله عن ذكر الله، فإنه ح يكون من المحرمات الإلهيه.

و الحاصل: أنه لا دليل على حرمة اللهو على وجه الإطلاق، و مما ذكرناه ظهر أيضا أنا لا نعرف وجهها صحيحا لما ذكره المصنف (ره) من تقويه حرمة الفرح الشديد.

اللعب و اللغو

قوله و

اعلم أن هنا عنوانين.

أقول: قد فرق جمع من أهل الفروق بين اللهو و اللعب، و لا- يهمننا التعرض لذلك، و إنما المهم هو التعرض لحكهما، و قد عرفت: أنه لا دليل على حرمه مطلق اللهو، و أما اللعب فان كان متحدا في المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك، و إن كانا مختلفين مفهوما فلا بد من ملاحظه الأدله الشرعيه، فإن كان فيها ما يدل على حرمه اللعب أخذ به، و إلا فيرجع الى الأصول العمليه.

و أما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن أريد به ما يرادف اللهو كما يظهر من بعض الاخبار [١] كان في حكمه. و إن أريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها الكراهه أقول: لا دليل على حرمه مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفا للهو و الباطل كما هو الظاهر من أهل اللغه أم لا، لما عرفت من عدم الدليل على حرمه اللهو على وجه الإطلاق و أما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفه اللغو مع اللهو ففيه أن الروايات المذكوره ناظره إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللهو، و هو القسم المحرم، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومهما مطلقا. على أنها ضعيفه السند.

[١] في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥: في روايه محمد بن أبي عباد و كان مشتهرا بالسماع و يشرب النبيذ قال: سألت الرضا (ع) عن السماع؟ فقال:

لأهل الحجاز فيه رأى و هو في حيز الباطل و اللهو أما سمعت الله يقول: و إذا مروا باللغو مروا كراما. ضعيفه بأبي عباد و غيره.

و يقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب

وقد يقال: بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لروايه الكابلي [١] فإن الإمام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جمله الذنوب التي تهتك العصم.

وفيه أولاً: أنها ضعيفه السند، و مجهوله الرواه. و ثانياً: أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجبا لهتك عصم الناس و أعراضهم من الاستهزاء و السخرية و التعبير و الهجاء و نحوها من العناوين المحرمه.

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس و إدخال السرور في قلوبهم بالأموال المباحه و الجهات السائغه، بل هو من المستحبات الشرعيه و الأخلاق المرضيه فضلاً كونه موجبا لهتك العصم، و إثارة للعداوه و البغضاء.

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمه شرح النهج في علي بن أبي طالب (ع): (و أما سجاحه الأخلاق و بشر الوجه و طلاقه المحيا و التبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه). و كان الأصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب و عمرو بن العاص.

و قد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقا بوصيه النبي (ص) لأبي ذر [٢].

ثم إن روايه الكابلي عدت شرب الخمر و اللعب بالقمار من جمله الذنوب التي تهتك العصم أما الأول فلأنه يجر الى التعرض لإعراض الناس، بل نفوسهم، فان شارب الخمر في حال سكره كالمجنون الذي لا يبالي في أفعاله و حركاته.

و أما اللعب بالقمار فلأنه يورث العداوه بين الناس، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض و استحقاق. و قد أشير إلى كلا الأمرين في الآيه [٣].

[١] في ج ٢، باب ٤١، تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١: عن زين العابدين (ع) «الذنوب

التي تهتك العصم شرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح. مجهوله بأحمد بن الحسن القطان و أحمد بن يحيى، و ضعيفه بيكر ابن عبد الله بن حبيب.

[٢] يا أبا ذر و أن الرجل يتكلم بالكلمه فى المجلس ليضحكهم بها فيهوى فى جهنم ما بين السماء و الأرض. ضعيفه لما تقدم فى ص ٣٨٧. راجع ج ١٤ الوافى ص ٥٦.

[٣] إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوه إلخ. و قد تقدمت فى ص ٣٦٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٥

مدح من لا يستحق المدح

قوله الحاديه و العشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم.

أقول: حكى المصنف أن العلامه عد مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم فى عداد المكاسب المحرمه ثم وجه كلامه بوجوه:

الأول: حكم العقل بقبح ذلك. الثانى: قوله تعالى «(١) (وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ)». الثالث: ما رواه الصدوق عن النبى ص [١]: (من عظم صاحب دنيا و أحبه لطمع فى دنياه سخط الله عليه و كان فى درجه مع قارون فى الثابوت الأسفل من النار). الرابع: ما فى حديث المناهى [٢] من قوله (ص): (من مدح سلطانا جائرا أو تحفف أو تضعضع له طمعا فيه كان قرينه فى النار).

و لكن الظاهر أن الوجوه المذكوره لا تدل على مقصود المصنف: أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولى ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها، كتقويه الظالم، و إهانته المظلوم و نحوهما. و أما آيه فهى تدل على حرمة الركون الى الظالم و الميل اليه، فلا ربط لها بالمقام. و سيأتى الاستدلال بها على حرمة معونه الظالمين.

اما النبوى الذى رواه الصدوق فإنه يدل على حرمه تعظيم صاحب المال و إجلاله طمعا فى ماله، فهو بعيد عما نحن فيه. و اما حديث المناهى ففيه أولا: انه ضعيف السند.

و ثانيا: انه دال على حرمه مدح السلطان الجائر، و حرمه تعظيمه طمعا فى ماله، أو تحصيله لرضاه.

[١] راجع ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨، مجهوله بموسى بن عمران النخعى النوفلى، و عمه الحسين بن يزيد، و مبشر، و ابى عائشه، و يزيد ابن عمر و غيرهم.

[٢] مجهوله لشعيب بن واقد. راجع ج ٣ ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩.

و ج ٣ الوافى ص ١٧٩.

أقول: الحنف بالحاء المهملة: الضيق و قله المعيشه، و الحفوف: الاعتناء بالشىء و مدحه التضعع: الخضوع.

(١) سورة هود، آيه: ١١٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٦

و على الجملة أن الوجوه التى ذكرها المصنف لا- تدل على حرمه مدح من لا يستحق المدح فى نفسه، فإن النسبه بينه و بين العناوين المحرمه المذكوره هى العموم من وجه، و عليه فلا- وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمه، كما صنعه العلامه و تبعه غيره.

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخبريه، و قد يكون بالجملة الإنشائيه أما الأول فهو كذب محرم إلا إذا قامت قرينه على إرادته المبالغه. و اما الثانى فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شىء من العناوين المحرمه المذكوره، أو كان المدح لمن وجبت البراءه منه، كالمبدء فى الدين، و قد تقدم ذلك فى مبحث الغيبه و مبحث حرمه سب المؤمن.

لا يخفى ان حرمه مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان

محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي، وإلا فلا شبهة في الجواز.

و يدل عليه قولهم (ع) [١] في عده روايات: (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم). و كك تدل عليه أخبار التقيه، فإنها تدل على جوازها في كل ضروره و خوف.

حرمه معونه الظالمين

إشارة

قوله الثانيه و العشرون: معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة، و هو من الكبائر.

أقول: ما هو حكم معونه الظالمين؟ و ما هو حكم أعوان الظلمه؟ و ما هو حكم إعانتهم في غير جهه الظلم من الأمور السائغه كالبنايه و النجاره و الخياطه و نحوها؟.

أما معونه الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزه بلا خلاف بين المسلمين قاطبه، بل بين عقلاء العالم، بل التزم جمع كثير من الخاصه و العامه [٢] بحرمه الإعانه على مطلق الحرام، و حرمه مقدماته.

[١] راجع أصول الكافي بهامش ج ٢ مرآه العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤.

و ج ١٤ الوافي وصيه النبي (ص) لعلی (ع) ص ٤٦.

و في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥: إن شر الناس منزله يوم القيامة من و دعه أو تركه الناس اتقاء فحشه.

[٢] قد تقدم ذلك في ص ١٧٩. و في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤: نهى عن الإعانه على ظلم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٧

و يدل على حرمة العقل. و الإجماع المستند إلى الوجوه المذكوره في المسأله. و قوله تعالى «١»: (وَلَا تَزَكُّوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ الذَّارُ). فان الركون المحرم هو الميل إليهم، فيدل على حرمه إعانتهم بطريق الأولويه. أو المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم.

و اما الاستدلال

على حرمتها بقوله تعالى: (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ). كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الإعانة على الإثم، وقلنا: إن التعاون غير الإعانة، فإن الأول من باب الإفعال، والثاني من باب التفاعل، فحرمة أحدهما لا تسرى الى الآخر.

و تدل على حرمة معونه الظالمين أيضا الروايات [١] المستفيضة، بل المتواتره.

و اما دخول الإنسان في أعوان الظلمه فلا شبهه أيضا في حرمة، و يدل عليها جميع ما دل على حرمة معونه الظالمين في ظلمهم، و غير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزبهم و تسويد الاسم في ديوانهم. و قد أشرنا إلى مصادرها في الهامش.

[١] في ج ١ كا ص ٢٥٧. و ج ١٠ الوافي ص ٢٦. و ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨: عن أبي بصير قال: سألت أبا جعفر (ع) عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد لا ولا مده بقلم إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله. حسنه لإبراهيم بن هاشم.

و في البابين المذكورين من الوافي و ثل و ج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد:

من سود اسمه في ديوان ولد سبع حشره الله يوم القيامة خنزيرا. مجهوله بابن بنت الوليد و في الباب ٧١ المزبور من ثل، و باب ٣٨ تحريم المجالسه لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٥٠٩: عن الكافي عن أبي حمزه عن السجاد (ع) قال: إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين و مجاوره الفاسقين احذروا فتنهم و تباعدوا عن ساحتهم. صحيحه. و غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره في المصادر المتقدمه، و في

ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ و باب ٧٣ تحريم صحبه الظالمين، و باب ٧٤ تحريم الولايه من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩.

و فى الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل. و ج ٣ الوافى باب الظلم ص ١٦٢. و أصول الكافى بهامش ج ٢ مرآه العقول باب الظلم ص ٣١٩: عن طلحه عن ابى عبد الله (ع) قال: العالم بالظلم و المعين له و الراضى به شركاء ثلاثتهم. ضعيفه بطلحه و محمد بن سنان. و فى روايه ابن سنان عنه (ع): من أعان ظالما يظلمه سلط الله عليه من يظلمه. مجهوله لابن نهشل

(١) سورة هود، آيه: ١١٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٨

حرمه إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم

و أما إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم. بالأمور السائغه، كالبنايه و الخبازه و نحوهما فلا بأس بها، سواء أ كان ذلك مع الأجره أم بدونها، بشرط ان لا يعد بذلك من أعوان الظلمه عرفا، و إلا كانت محرمه كما عرفت.

و قد يستدل على حرمتها بروايات:

منها روايه محمد بن عذافر عن أبيه [١] الظاهره فى حرمه المعامله مع الظلمه.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن قوله «ع»: (يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب و الربيع فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمه). ظاهر فى أن عذافر كان يدأب على المعامله مع الظلمه، بحيث ألحقه بأعوانهم، و عليه فمورد الروايه أجنبى عن المقام.

و منها روايه ابن أبى يعفور [٢] الظاهره فى ردع السائل عن إعانه الظالمين فى الجهات السائغه و فيه أن الظاهر من قول السائل: (ربما أصاب الرجل منا الضيق و الشده فيدعى إلى البناء إلخ). أن الرجل منهم تصيبه الشده، فيلتجئ الى الظالمين، و

يتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمه، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم، و لذلك طبق الامام «ع» عليهم قوله إن أعوان الظلمه يوم القيامة فى سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد). فهذه الروايه أيضا خارجه عن مورد الكلام. على أنها ضعيفه السند.

و مع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع»: (ما أحب أنى عقدت لهم عقده إلخ) لو لم يكن ظاهرا فى الكراهه فلا ظهور له فى الحرمة، فتكون الروايه مجمله.

و منها روايه العياشى [٣] الداله على أن السعى فى حوائج الظالمين عدل الكفر. و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أن الظاهر من إضافه الحوائج إلى الظالمين و لو بمناسبه الحكم و الموضوع كون السعى فى حوائجهم المتعلقة بالظلم.

[١] ضعيفه بسهل. راجع ج ١ كا ص ٣٥٧. و ج ١٠ الوافى ص ٢٦. و ج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨.

[٢] مجهوله ببشير؟؟؟. راجع المصادر المتقدمه فى الحاشيه السابقه.

[٣] مرسله. راجع ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولايه من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٢٩

و من هنا ظهر الجواب عن روايه السكونى [١] عن رسول الله (ص) قال: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمه و من لاق لهم دوات أو ربط كيسا أو مد لهم مده فاحشروهم معهم). و كك ظهر الجواب عن روايه أبى حمزه عن على بن الحسين «ع» قال: (إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين). و قد تقدمت هذه الروايه فى الحاشيه.

و منها روايه الشيخ [٢] عن ابن أبى عمير عن يونس

بن يعقوب قال: قال لى أبو عبد الله «ع»: (لا تعنهم على بناء مسجد).

و فيه أن المنع عن إعانتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد الضرار الذى ذكره الله فى الكتاب [٣] و تبعد الروايه عما نحن بصدده.

و منها روايه صفوان [٤] الظاهره فى ردعه عن إكراء الجمال من هارون الرشيد.

و فيه أولاً: أنها ضعيفه السند. و ثانياً: أن الروايه أدل على الجواز، فإن الإمام «ع» إنما ردعه عن محبه بقائهم، و يدل على هذا من الروايه قوله «ع»: (أ تحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحب بقائهم فهو منهم و من كان منهم كان وروده الى النار).

و مع الإغضاء عن جميع ذلك، و تسليم دلالة الروايات المذكوره على الحرمة فالسيره القطعيه قائمه على جواز إعانه الظالمين بالأمر المباحه فى غير جهه ظلمهم، فتكون هذه السيره قرينه لحمل الروايات على غير هذه الصوره.

و الحاصل: أن المحرم من العمل للظلمه على قسمين، الأول، إعانتهم على الظلم. و الثانى:

صيوروه الإنسان من أعوانهم، بحيث يعد فى العرف من المنسوين إليهم، بأن يقال: هذا كاتب الظالم. و هذا معماره. و ذاك خزانه. و قد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدله المتقدمه. و أما غير ذلك فلا دليل على حرمة.

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانتة ليس هو مطلق العاصى الظالم لنفسه، بل المراد به هو الظالم للغير، كما هو ظاهر جملة من الروايات التى تقدم بعضها، بل هو صريح

[١] موثقه بالسكونى. راجع ج ٢ نل باب ٧١ تحريم معونه الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨.

[٢] طريقه الى ابن أبى عمير ثلاث طرق حسنات فى المشيخه و الفهرست. راجع الباب ٧١

المزبور من ثل. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢. و ج ١٠ الوافي ص ٢٧.

[٣] سورة التوبة، آية: ١٠٨ قوله تعالى (وَ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا).

[٤] مجهوله بمحمد بن إسماعيل الرازي، راجع الباب ٧١ المتقدم من ج ٢ ثل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٠

جملة أخرى منها، و عليه فمورد الحرمة يختص بالثاني.

على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الإعانة على الإثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه الإطلاق ما لم يكن في البين تسييب، و قلنا في المبحث المذكور: إن الإعانة على الظلم حرام للأدلة الخاصة، فلا ربط لها بمطلق الإعانة على الإثم.

حرمة النجش

قوله الثالثه و العشرون: النجش بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه حرام)

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة و السنه [١] في حرمة النجش في الجملة، و قد فسروه بوجهين كما يظهر من أهل اللغه [٢]:
الأول: أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها. و لكن ليسمعه غيره. فيزيد بزيادته و هذا هو المروى عن الأكثر.

الثاني: أن تمدح سلعه غيرك و تروجها لبيعهها، أو تدمها لثلا تنفق عنه. و ظاهر الوجهين هو تحقق النجش بهما، سواء أ كان ذلك عن مواطاه مع البائع أم لا.

أما الوجه الأول فإن كان غرض الناجش غش المشتري و تغريبه في المعامله فإن مقتضى القاعده حينئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعامله في الخارج. فقد عرفت في البحث عن

[١] في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهيا لا- يستلزم بطلانها بيع النجش، و هو حرام نهى عنه رسول الله (ص). و في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩:

نهى رسول الله (ص) عن

النجش. و في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة من الأحاديث نهى عن النجش و التناجش.

[٢] في تاج العروس: النجش أن تواطىء رجلا إذا أراد بيعا أن تمدحه. أو هو أن يريد الإنسان أن يبيع بياعه فتساومه فيها بثمن كثير لينظر إليك ناظر فيقع فيها. و قال أبو عبيد: النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة، و هو لا يريد شراءها، و لكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته. و قال ابن شميل: النجش أن تمدح سلعة غيرك لبيعها. أو تدمها لثلاث تنفق عنه. و قال الجوهري: النجش أن تزايد في المبيع ليقع غيرك، و ليس من حاجتك.

و قال إبراهيم الحربى: النجش أن تزايد في ثمن مبيع أو تمدحه فيرى ذلك غيرك فيغتر لك.

و الأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان، أو البحث عن الشيء.

و عن المصباح: نجش الرجل إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها، و ليس قصده أن يشتريها بل ليغر غيره فيوقعه فيه.

مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣١

حرمه الغش: أن غش المؤمن في المعاملة حرام، لاستفاضه الروايات عليه، و إن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش و تغرير فلا- دليل على حرمة إلا- من حيث التجري و قد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى، لكونه إضرارا للمشتري، و هو حرام.

و فيه أولا: أن المشتري إنما أقدم على الضرر بإرادته و اختياره و إن كان الدافع له على الإقدام هو التناجش.

و ثانيا: أن الدليل أخص من المدعى، فان التناجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية، و أما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما

يساويها فان النجش لا- يوجب إضراراً للمشتري. إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح و تاج العروس و غيرهما، و قد تقدمت كلماتهم فى الهامش. و قد يستدل على حرمه النجش فى هذه الصورة بقول النبى «ص» «١»: (لعن الناجش و المنجوش له). و بقوله «ص»: (و لا تناجشوا [١]).

و فيه أولاً: ان هذين النبوين ضعيفا السند. و دعوى انجبارهما بالإجماع المنقول كما فى المتن دعوى غير صحيحه، فإنه إن كان حجه و جب الأخذ به فى نفسه، و إلا فإن ضم غير الحجه إلى مثله لا يفيد الحجيه.

و ثانياً: انهما مختصان بصوره مواطاه الناجش مع البائع على النجش، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له فى النبوى الأول، و النهى عن التناجش فى النبوى الثانى، و كلامنا أعم من ذلك.

و اما الوجه الثانى (أعنى مدح السلعه لترغيب الناس فيها) فان كان المدح بما ليس فيها من الأوصاف كان حراماً من جهه الكذب، و إن كان مدحه للسلعه بما فيها من الأوصاف و لكن بالغ فى مدحها مع قيام القرينه على إرادته المبالغه فلا بأس به، فقد ذكرنا فى مبحث حرمه الكذب: أن المبالغه جائزه فى مقام المحاوره و المحادثه ما لم تجر الى الكذب.

و اما الروايتان المتقدمتان فمضافا الى ضعف السند فيهما كما عرفت، انهما راجعتان إلى الصوره الأولى، إذ لا وجه لحرمه مدح السلعه إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب

[١] مجهوله لعلى بن عبد العزيز و غيره. راجع ج ٢ ثل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء و النجش من آداب التجاره ص ٥٨٣.

و فى ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من

(١) قد تقدم فى البحث عن وصل شعر المرأه بشعر غيرها ص ٢٠٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٢

أو العش أو غيرهما من العناوين المحرمه. فيكون محرما من تلك الجهه، لا من جهه كونه مدحا للسلعه.

و الحاصل: انه لا دليل على حرمه النجش فى نفسه، إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر محرم فإنه يكون حراما من هذه الجهه.

حرمه النميمه

قوله الرابعه و العشرون: النميمه [١] محرمه بالأدله الأربعة.

أقول: لا خلاف بين المسلمين فى حرمتها، بل هى من ضروريات الإسلام، و هى من الكبائر المهلكه، و قد تواترت الروايات من طرق الشيعة [٢] و من طرق العامه «١» على حرمتها، و على كونها من الكبائر، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمه الغيبه، و قد استقل العقل بحرمتها، لكونها قبيحه فى نظره.

و اما الإجماع فهو بقسميه و إن كان منعقدا على حرمتها. و لكن الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجوه المذكوره فى المسأله، و ليس إجماعا تعديا. و قد تقدم نظيره مرارا.

و قد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات: منها قوله تعالى «٢»: «و يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْمَأْرُضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ». بدعوى ان المنام قاطع لما أمر الله بصلته، و يفسد فى الأرض فسادا كبيرا، فتلحق له اللعنه و سوء الدار.

و فيه ان الظاهر من الآيه و لو بمناسبه الحكم و الموضوع هو توجه الذم الى الذين أمروا

[١] فسروا النميمه فى اللغه بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجهه الإفساد و الشر بأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا، و هى مأخوذه من نم الحديث،

بمعنى السعى لإيقاع الفتنة وإثارة الفساد.

[٢] فى صحيحه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله «ع» قال: قال رسول الله (ص):

الأ- أنبئكم بشراركم، قالوا: بلى يا رسول الله، قال: المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الأحبه. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٦٢. و ج ٣ الوافى ص ١٦٤.

و ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النميمة من عشره الحج ص ٢٤١. و ج ٢ المستدرک ص ١١١

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٦.

(٢) سورة الرعد، آيه: ٢٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٣

بالصله و التوادد فأعرضوا عن ذلك. و من هنا قيل «١» إن معنى الآية: أنهم أمروا بصله النبى و المؤمنين فقطعوهم. و قيل: أمروا بصله الرحم و القرابه فقطعوها. و قيل:

أمروا بالايامن بجميع الأنبياء و الكتب ففرقوا و قطعوا ذلك. و قيل: أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففرقوا بينهما.

و قيل: معنى الآية أنهم أمروا بوصل كل من أمر الله بصلته من أوليائه و القطع و البراءه من أعدائه، و هو الأقوى لأنه أعم، و يدخل فيه جميع المعانى، و على كل حال فالنمام لم يؤمر بإلقاء الصله و التوادد بين الناس لكى يحرم له قطع ذلك فالآيه غريبه عنه.

و أما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى: (وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ إِخ). فإنه و إن كان صحيحا فى الجملة، كما إذا كانت النميمة بين العشائر و السلاطين، فإنها كثيرا ما تترتب عليها مفسده مهمه.

و لكن الاستدلال بها أخص من المدعى، إذ لا تكون النميمة فسادا فى الأرض فى جميع الموارد و إن أوجبت العداوه و البغضاء غالبا.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى «٢»: (وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ).

فإن النميمة

قد تجر الى قتل النفوس المحترمه، و هتك الأعراض، و نهب الأموال.

و لكنها ليست ككك فى جميع الأحوال، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسى «(٣)» إنما سمي الشرك فتنة، لانه يؤدي الى الهلاك، كما أن الفتنة تؤدي الى الهلاك ثم إن النسبه بين النميمه و الغيبه هي العموم من وجه، و يشتد العقاب فى مورد الاجتماع و قد تراحم حرمه النميمه عنوان آخر مهم فى نظر الشارع، فتجرى فيها قواعد التراحم المعروفه، فقد تصبح جائزه إذا كان المزاحم أهم منها، و قد يكون واجبه إذا كانت أهميته شديده، و يتضح ذلك بملاحظه ما تقدم «(٤)».

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠.

(٢) سورة البقره، آيه: ١٨٧.

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦.

(٤) فى نصح المستشار من مستثنيات الغيبه ص ٣٤٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٤

النياحه

قوله الخامسه و العشرون: النوح بالباطل.

أقول: اختلفت كلمات الأصحاب فى هذه المسأله على ثلاثه أقوال، الأول: القول بحرمه النوح مطلقاً، و قد ذهب اليه جمع من الأصحاب، الثانى: القول بالكراهه مطلقاً، و هو المحكى عن مفتاح الكرامه. الثالث القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم و النوح بالحق فيجوز، و قد اختاره المصنف.

ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم الى جواز النوح بالحق من غير كراهه، و ذهب بعضهم الى جواز ذلك على كراهه، و ذهب بعضهم الى أن النوح بالحق إذا اشترط فيه الأجره كان مكروهاً و إلا فلا بأس به.

و التحقيق أن الاخبار الوارده فى مسأله النياحه على طوائف شتى، الاولى [١] ما دل على المنع من النياحه مطلقاً، سواء كانت بالباطل أم بالحق.

الثانيه [٢]: ما دل على جوازها و جواز

أخذ الأجره عليها كك مطلقا. الثالثه [٣]:

[١] فى ج ٢ ثل باب ٤٥ جواز كسب النائحه مما يكتسب به ص ٥٤٢: عن الزعفرانى عن أبى عبد الله «ع»: و من أصيب بمصيبته فجاء عند تلك المصيبه بنائحه فقد كفرها.

ضعيفه بسلمه بن الخطاب.

و فى روايه الخصال: إن النائحه إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة و عليها سريال من قطران. مجهوله لسليمان بن جعفر البصرى.

و فى حديث المناهى: نهى عن النياحه. مجهوله لشعيب بن واقد.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣: لعن رسول الله النائحه. مرسله. و فى ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٦ ما يدل على كفر النياحه على الميت.

[٢] كصحيحه يونس بن يعقوب عن أبى عبد الله «ع» قال: قال لى أبى: يا جعفر أوقف لى من مالى كذا و كذا للنوادر تندبنى عشر سنين بمنى أيام منى. و كصحيحه الثمالى. و فى جملة من الروايات لا بأس بأجر النائحه.

راجع ج ١ كا ص ٣٦٠. و ج ١٠ الوافى ص ٣١. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٨.

و ج ٢ ثل باب ٤٥ جواز كسب النائحه مما يكتسب به ص ٥٤١.

[٣] فى المصدرين المزبورين من الوافى و ثل عن الفقيه قال: قال «ع» لا بأس بكسب النائحه إذا قالت صدقا. مرسل.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٥

ما دل على جواز كسب النائحه إذا قالت صدقا و عدم جوازه إذا قالت كذبا.

الرابعه [١]: ما يدل بظاهره على الكراهه و هى روايتان: تضمنت إحداهما أن السائل سأل عن النياحه. و الأخرى عن كسب النائحه، فكرههما الامام «ع»، على أنهما غير ظاهرتين فى الكراهه المصطلحه، فكثيرا ما يراد بالكراهه فى الأخبار التحريم، و ح فتكون هاتان الروايتان

من الطائفة الأولى الداله على المنع مطلقا.

و مقتضى الجمع بينها حمل الأخبار المانعه على النوح بالباطل، و حمل الأخبار المجوزه و ما هو ظاهر فى الكراهه على النوح بالصدق، و عليه فالنتيجه هى جواز النياحه بالصدق على كراهه محتمله.

و بتقريب آخر أن قوله «ع»: (لا- بأس بكسب النائحه إذا قالت صدقا). و ما فى معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق، فيقيد به إطلاق الروايات المانعه. و بعد تقييدها تنقلب نسبتها الى الروايات الداله بإطلاقها على الجواز، فتكون مخصصه لها، فيكون النوح بالباطل حراما، و النوح بالحق جائزا على الكراهه المحتمله، هذا ما يرجع الى حكم النياحه و قد يقال: بأنها حينئذ معارضه بما دل على حرمه الكذب، و حرمه الغناء، و حرمه إسماع المرأه صوتها للأجانب، و حرمه النوح فى آلايت اللهوى، و المعارضه بينها بنحو العموم من وجه.

و لكنها دعوى جزافيه، فإن هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولى، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمه عليه، فلا تكون معارضه لها يوجه.

و أما كسب النائحه فما دل على جوازه مطلقا مقيد بمفهوم ما دل على جوازه إذا كان النياح بالحق. و لكن هذه الروايه الظاهره فى تقييد ما دل على جواز كسب النائحه مطلقا ضعيفه السند. نعم يكفى فى التقييد ما تقدم مرارا من أن حرمه العمل بنفسه يكفى فى حرمه الكسب، مع قطع النظر عن الأدله الخارجيه.

و قد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» فى روايه حنان بن سدير [٢]: (لا- تشارط و تقبل ما أعطيت). و عليه فالنتيجه أن كسب النائحه جائز إذا قالت حقا، و لم تشارط.

[١] فى الأبواب المذكوره من يب و الوافى و ثل عن سماعه قال:

سألته عن كسب المغنيه و النائحه؟ فكرهه. ضعيفه بعثمان بن عيسى.

و فى الباب المزبور من ثل: عن على بن جعفر عن أخيه «ع» قال: سألته عن النوح على الميت أ يصلح؟ قال: يكره، صحيحه.

[٢] موثقه بحنان بن سدير، راجع المصادر المزبوره من كا و يب و ثل و الوافى.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٦

و فيه أنه قد تقدم فى البحث عن كسب الماشطه أن النهى عن الاشتراط فى أمثال هذه الصنائع، و الأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد الى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس، و أن المبذول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل، و هذا لا ينافى جواز رد المبذول إذا كان أقل من أجره المثل، و على هذا فلا دلالة فيها على التقييد.

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات و صونها عن الطرح، و إلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر فى جواز النياح على وجه الإطلاق، و ما هو ظاهر فى الكراهه، و ما هو ظاهر فى جواز كسب النائحه إذا لم تشارط، كروايه حنان المتقدمه. و إذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض.

حرمه الولايه من قبل الجائر

إشاره

قوله السادس و العشرون: الولايه من قبل الجائر، و هى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه.

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب فى حرمه الولايه من قبل الجائر فى الجملة.

و تدل عليها الأخبار المستفيضه، بل المتواتره «١» و قد تقدم بعضها فى البحث عن حرمه معونه الظالمين، كقوله «ع»: (من سود اسمه فى ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيرا). و غير ذلك من الروايات.

و يدل على الحرمه أيضا ما فى روايه تحف العقول من قوله

«ع»: (إن في ولايه الوالى الجائر دروس «٢» الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنه الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميته). و هذه الروايه و إن كانت ضعيفه السند، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب، إلا أن تلك التعليقات المذكوره فيها تعليقات صحيحه، فلا بأس بالتمسك بها.

ثم إن ظاهر جمله من الروايات كون الولايه من قبل الجائر بنفسها محرمة، و هى أخذ

(١) راجع ج ١ كا باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشه ص ٢٥٧. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٠. و ج ١٠ الوافي ص ٢٥. و ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولايه من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩. و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٨.

(٢) فى نسخه تحف العقول ص ٨٠: (دوس الحق): أى وطئه برجله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٧

المنصب منه، و تسويد الاسم فى ديوانه و إن لم ينضم إليها القيام بمعصيه عمليه أخرى من الظلم و قتل النفوس المحترمه، و إصابه أموال الناس و أعراضهم، و غيرها من شؤون الولايه المحرمه، فأى وال من ولاه الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمه يعاقب بعقابين:

أحدهما من جهه الولايه المحرمه. و ثانيهما: من جهه ما ارتكبه من المعاصى الخارجيه.

و عليه فالنسبه بين عنوان الولايه من قبل الجائر و بين تحقق هذه الأعمال المحرمه هى العموم من وجه، فقد يكون أحد واليا من قبل الجائر، و لكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمه و إن كانت

الولاية من الجائر لا- تنفك عن المعصية غالباً، وقد يرتكب غير الوالى شيئاً من هذه المظالم الراجعه إلى شؤون الولاة تزلفا إليهم، و طلبا للمنزله عندهم، و قد يجتمعان بأن يتصدى الوالى نفسه لأخذ الأموال و قتل النفوس، و ارتكاب المظالم.

ما استثنى من حرمه الولاية

منها أخذها للقيام بمصالح العباد

إشارة

قوله ثم إنه يسوّغ الولاية المذكوره أمران: أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف إلخ.

أقول: قد استثنى من الولاية المحرمه أمران، الأول: أن يتولاها للقيام بمصالح العباد. الثانى: أن يتولاها مكرها على قبولها و العمل بأعمالها.

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه:

الأول: (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاصد التى هى أهم من مفسده انسلاك الشخص فى أعوان الظلمه بحسب الظاهر و ان كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا).

و فيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس و الأعراض و نحوهما فالمدعى أعم من ذلك و إن كان المراد منها أن القيام بأمر المسلمين، و الإقدام على قضاء حوائجهم، و بذل الجهد فى كشف كرياتهم من الأمور المستحبه، و الجهات المرغوب بها فى نظر الشارع المقدس فلا- شبهه أن مجرد ذلك لا- يقاوم الجبهه المحرمه، فإن المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام فى نفسها، و كيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبه عليها.

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصيه، و عليه فلا يجوز الإقدام على المعصيه لرعايه الأمور المستحبه. و قد اعترف أيضاً فى البحث عن جواز الغناء فى قراءة القرآن بأن أدله الأحكام الإلزاميه لا- تراحم بأدله الأحكام الترخيبيه، و قد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٣٨

أوضحنا المراد فى المبحث المذكور.

الثانى: الإجماع. و فيه

أنه وإن كان موجودا في المقام، ولكنه ليس بتعدي.

الثالث: وهو العمده الأخبار [١] المتظافره الظاهره في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين. وبعضها وإن كان ضعيف السند، ولكن في المعبر منها غنى وكفايه، وبهذه الأخبار نقيده المطلقات الظاهره في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الإطلاق.

لا يقال: إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضروره.

فإنه يقال: إن غايه ما يستفاد من الأدله هي كون الولاية بنفسها محرمة، وأما الحرمة الذاتيه فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل، وإن ذهب إليه العلامه الطباطبائي في محكي الجواهر.

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى «١» حاكيا عن يوسف «ع» (اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمٌ).

وفيه أولا: أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب.

و ثانيا: أن يوسف «ع» كان مستحقا للسلطنه، وإنما طلب منه حقه، فلا يكون واليا من قبل الجائر.

[١] عن الفقيه عن علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن «ع»: إن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه. صحيحه.

وفي خبر آخر: أولئك عتقاء الله من النار. وغير ذلك من الروايات الكثيره.

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشه ص ٢٨. وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١.

وج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠. و باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثني ص ٥٤٩ مما يكتسب به. وج ١ كا باب

(١) سورة يوسف، آیه: ٥٥.

مصباح الفقاهه (المکاسب)، ج ١، ص: ٤٣٩

أقسام الولایه من قبل الجائر

إذا جازت الولایه عن الجائر فهل تتصف بالکراهه و الرجحان أم هی مباحه؟ فنقول:

قد عرفت: أنه لا- إشکال فی جواز الولایه عن الجائر إذا کان الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنین، فشأنها ح شأن الکذب للإصلاح علی ما تقدم الکلام علیه، و إنما الکلام فی اتصافها بالرجحان تاره، و بالمرجوحیه أخرى.

الذی ظهر لنا من الاخبار: أن الولایه الجائزه قد تكون مباحه، و قد تكون مکروهه و قد تكون مستحبه، و قد تكون واجبه.

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروایات [١] المسوغه للولایه عن الجائر فی بعض الأحوال، كما ذكره المصنف.

و أما المكروه فيستفاد من روايه أبي نصر [٢] الداله على أن الوالى عن الجائر الذى يدفع الله به عن المؤمنین أقل حظا منهم يوم القيامة. فإن الظاهر منها أن الولایه الجائزه عن الجائر مکروهه مطلقا.

و أما المستحب فتدل علیه جملة من الروایات، إذ الظاهر من روايه محمد بن إسماعيل [٣]

[١] فى ج ٢ التهذيب ص ١٠٣. و ج ١٠ الوافى ص ٢٧. و ج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولایه من الجائر مع الضروره ص ٥٥١: عن الحلبي قال: سئل أبو عبد الله «ع» عن رجل مسلم و هو فى ديوان هؤلاء و هو يحب آل محمد «ع» و يخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعث الله على نيته. صحيحه. و فى غير واحد من الروایات ما يدل على إباحه الولایه عن الجائر مع الموساه و الإحسان إلى الإخوان.

[٢] فى ج ١ كا ص ٣٥٩. و ج ٢ التهذيب ص

١١٢. و ج ١٠ الوافى ص ٢٨، و ج ٢ ثل باب ٧٣ تحريم صحبه الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩: عن أبى نصر عن أبى عبد الله «ع» قال: سمعته يقول: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخرة. يعنى أقل المؤمنين حظا لصحبه الجبار. مجهوله بمهران بن محمد ابن أبى نصر. و فى نسخه الوافى «عن مهران بن محمد عن أبى بصير» و هو من سهو القلم.

[٣] فى ج ١٥ البحار كتاب العشره ص ٢١٣ جش حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال: و فى روايه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا «ع»: إن لله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان و مكن له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٠

و غيرها أن الولاية الجائزه عن الجائر مستحبه على وجه الإطلاق، فيقع التنافى بينها و بين ما تقدم من دليل الكراهه.

و جمعهما المصنف (ره) بحمل روايه أبى نصر على (من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا للإحسان فى خلال ذلك الى المؤمنين و دفع الضرر عنهم) و حمل ما هو ظاهر فى الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين). إلا أنه لم يذكر وجهه.

و التحقيق أن روايه أبى نصر ظاهره فى مرجوحه الولاية الجائزه مطلقا، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين، أم كانت لخصوص إصلاح شئونهم، و روايه محمد بن إسماعيل ظاهره فى محبوبيه الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة، و يدل على ذلك من الروايه قوله «ع»: (فهنيئا لهم ما

على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت: بما ذا جعلني الله فداك؟ قال: تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد).

و عليه فتقيد هذه الرواية روايه أبي نصر و ح فتختص الكراهه بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه، و كان قصد الإحسان إلى الشيعة ضمنا في خلال ذلك، و إذا فتقلب النسبه، و تصبح روايه أبي نصر مقيده لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزه، سواء كانت لحفظ المعاش، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة، كروايته المفضل و هشام ابن سالم [١] و تكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهي مكروهه، و إن كانت للإحسان إليهم فقط فهي مستحبه هذا.

و لكن روايه أبي نصر لضعف سندها قاصره عن إثبات الكراهه، إلا على القول بشمول

- و يصلح الله به أمور المسلمين إليهم يلجأ المؤمن من الضرر و إليهم يفرح ذو الحاجه من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعه المؤمن في دار الظلمه أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيتهم يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدريره لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة تفيء منهم القيامة خلقوا و الله للجنه و خلقت الجنه لهم الحديث. مرسل.

[١] في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله «ع»: إن لله مع ولاء الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقا. مرسل.

و عن المفضل قال: قال أبو عبد الله

«ع»: ما من سلطان إلا و معه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوفر حظا في الآخرة. مرسل. و غير ذلك من الأحاديث.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤١

قاعده التسامح لأدله الكراهه. و أما روايتنا المفضل و هشام فإنهما و إن كانتا ضعيفتي السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق، بناء على قاعده التسامح في أدله السنن المعروفه.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ما في كلام المحقق الايروانى حيث حمل الروايات الداله على أن في أبواب السلاطين و الجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاة (من وجوه البلد و أعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس)!. و أعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله و فوض إليهم من شؤون الولاية!!.

و وجه العجب أنه لا شبهه في تمكنهم من الشفاعات و اقتدارهم على المسامحه في المجازات و اطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات، و لا سيما من كان من ذوى المناصب العاليه و أما الواجب من الولاية فهو على ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجب، فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدره. ثم استظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب في هذه الصوره أيضا، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره.

و الذى يهمنى في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب، و الكلام يقع فيه تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات: أما الناحيه الأولى ففي الجواهر يمكن أن يقال و لو بمعونه كلام الأصحاب بناء على حرمه الولاية في نفسها: (إنه

تعارض ما دل على الأمر بالمعروف و ما دل على حرمه الولايه من الجائر و لو من وجه، فيجمع بينهما بالتخير المقتضى للجواز رفعا لقيد المنع من الترك مما دل على الوجوب و المنع من الفعل مما دل على الحرمة).

و فيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي و الإثبات على مورد واحد بحيث يقتضى كل منهما نفي الآخر عن موضوعه. و مثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد، فيحكم أحدهما بوجوبه و الآخر بحرمة، و حيث إنه لا يعقل اجتماع الحكيم المتضادين فى محل واحد، فيقع بينهما التعارض، و يرجع الى قواعد. و من المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود فى المقام.

و الوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر، و موضوع الحرمة هو الولايه من قبل الجائر، و كل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولى، فلا شىء من أفراد أحد الموضوعين فردا للآخر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٢

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمه محرمه، و عليه فيقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمه و بين الوجوب المتعلق بذى المقدمه، نظير الدخول إلى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو إنجاء الحريق، و يرجع الى قواعد باب التراحم المقرره فى محله، و على هذا فقد تكون ناحيه الوجوب أهم فيؤخذ بها، و قد تكون ناحيه الحرمة أهم فيؤخذ بها، و قد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهميه فيتعين الأخذ بها كذلك، و قد يتساويان فى الملاك، فيتخير المكلف فى اختيار أى منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعده، إلا أن كشف أهميه الملاك و العلم بوصوله الى حد الإلزام فى غايه الصعوبه.

و أما الكلام فى الناحيه

الثانيه فقد دلت الآيات المتظافره و الروايات المتواتره من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و كك دلت الروايات المستفيضه، بل المتواتره على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لإصلاح أمور المؤمنين من الشيعة و قد تقدم بعضها، و بها قيدنا ما دل على حرمه الولاية عن الجائر مطلقا، و من الواضح أن الأمور الجائزه إذا وقعت مقدمه للواجب كانت واجبه شرعا، كما هو معروف بين الأصوليين، أو عقلا- كما هو المختار، و عليه فلا- مانع من اتصاف الولاية الجائزه بالوجوب المقدمى إذا توقف عليها الواجب، كالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

على أنه إذا جازت الولاية عن الجائر لا صلاح أمور المؤمنين جازت أيضا للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، إما بالفحوى، أو لأن ذلك من جملة إصلاح أمورهم، و قد أشار المحقق الايروانى الى هذا. و قد اتضح ان المقام من صغريات باب التزام دون التعارض، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم.

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول فى الولاية غير جائز ابتداء، إلا أن الإحسان إلى المؤمنين يكون كفاره له. و مما يدل على ذلك قوله «ع» فى مرسله الصدوق «١» عن الصادق «ع» قال: (كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان). و قوله «ع» فى روايه زياد بن أبى سلمه [١]: (فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك تكون واحده بواحد).

و لكن هذا رأى على إطلاقه ممنوع، فان الظاهر من هاتين الروايتين و من غيرهما من

[١] ضعيفه زياد بن أبى سلمه، و صالح بن أبى حماد، و مجهوله بالحسين بن الحسن الهاشمى راجع المصدر المزبور من ثل. و

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٣

الاخبار هو اختصاص ذلك بما إذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداء ثم أصبح جائزا بعد ذلك، ثم تبدل قصده إلى إصلاح أمور المؤمنين و الإحسان إلى إخوانه في الدين، كيف و قد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين و إصلاح شؤونهم. على أن الروايتين ضعيفتا السند.

و لا يخفى ان كلمات الأصحاب هنا في غاية الاختلاف، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب و بعضهم الى الاستحباب، و بعضهم الى مطلق الجواز، و قد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الأمر بالمعروف إنما أراد به الجواز بالمعنى الأعم، فلا ينافى الوجوب، و من عبر بالاستحباب إنما أراد به الاستحباب التعييني، و هو لا ينافى الوجوب الكفائي، نظير قولهم: يستحب تولى القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائي أو كان مرادهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك أو منكر مفعول لتجب الولاية مقدمه للأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر. و على الجملة لا شبهه في وجوب الولاية عن الجائر إذا توقف عليها الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر الواجبين.

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

و أما الأمر الثاني و هو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه، و لا شبهه في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يتلى بها أكثر الناس، و يتفرع عنها فروع كثيرة و هي من صغريات جواز مخالفه التكليف بالإكراه

أو الاضطرار بحيث يشق على المكره أو المضطر ان يتحمل الضرر المتوقع به، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا و سواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الأقربين.

و هذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصا و فتوى. و يدل على صدقها في الجملة قوله تعالى: (إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً). و قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ). و قد تقدم الكلام عليهما في البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره.

أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة « ١ » الواردة في قبول الولايه عن الجائر مكرها.

(١) راجع ج ١ كا باب ٣٠ عمل السلطان من المعيشه ص ٣٥٧. و ج ٢ التهذيب ص ١١٣. و ج ١٠ الوافي ص ٢٦. و ج ٢ نل باب ٧٧ جواز قبول الولايه من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٤

[تنبيهات المسأله]

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه

قوله و ينبغي التنبيه على أمور: الأول.

أقول: قد عرفت انه لا شبهه في أن الإكراه يسوغ الدخول في الولايه من قبل الجائر، و كذلك لا شبهه في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقه الدم، فإن التقيه إنما شرعت لتحقق بها الدماء فإذا بلغت الدم فلا تقيه فيه، و إنما الإشكال في انه هل يجوز الإضرار بالناس إذا أكره على الإضرار بهم، كنهب أموالهم، و هتك أعراضهم، و إيقاع النقص في شؤونهم و عظام أمورهم، سواء كان الضرر الذي توعد به المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر، أو لا بد من الإقدام على أقل الضررين و ترجيحه على الآخر.

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استنادا إلى أدله الإكراه،

ولأن الضرورات تبيح المحظورات، وقد يقال بالثاني، إذ الاستفادة من أدله الإكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر، و واضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتى فيما إذا كان ضرر الغير أقل فضلاً عما إذا كان أعظم.

و الوجه في ذلك ان حديث رفع الإكراه و الاضطرار مسوق للامتنان على الأمة، و من المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان، فلا يكون مشمولاً للحديث، ثم إنه (ره) اختار الوجه الأول، و استدل عليه بوجوه سنذكرها.

و تحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي، الناحية الاولى: ان يتوجه الضرر ابتداء الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه، كتوجه السيل الى داره أو بستانه، و كتوجه الظلمه أو السراق الى نهب أمواله أو هتك إعراضه، و لا شبهه في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكاً بأدله نفي الإكراه و الضرر و الحرج، بداهه انها مسوقه للامتنان على جنس الأمة، و بديهى ان دفع الضرر المتوجه الى احد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الأمة، فلا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه و لو بالإضرار بالغير لجاز للآخر ذلك أيضاً، لشمول الأدله لهما معاً، فيقع التعارض في مضمونها، و ح فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بال مرجح، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى أدله حرمة التصرف في أموال الناس و اعراضهم و شؤونهم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٥

نعم إذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على

كل احد، كقتل النفس المحترمه و ما يشبهه، و أمكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التزاحم فيرجع الى قواعده.

الناحية الثانيه: أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقه، و قد ظهر حكم ذلك من الناحيه الأولى كما هو واضح.

الناحية الثالثه: أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء، و الى المكره على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر، و كان الضرر الذى توعد المكره (بالكسر) أمرا مباحا فى نفسه، كما إذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره و جلبه اليه، و إلا فيحمل أموال نفسه اليه، و فى هذه الصورة لا بد للمكره من تحمل الضرر بترك النهب، و من الواضح أن دفع المكره أمواله للجائر مباح فى نفسه حتى فى غير حال الإكراه، و نهب أموال الناس و جلبه إلى الجائر حرام فى نفسه، و لا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام.

و قد استدل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه، الأول: أن دليل نفي الإكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر إلى إراقه الدم. الثانى:

أن تحمل الضرر حرج عظيم، و هو مرفوع فى الشريعة المقدسه. و جواب الوجهين يتضح مما قدمناه فى الجبهه الاولى.

الثالث: الأخبار [١] الداله على أن التقيه إنما جعلت لتحقق بها الدماء، فإذا بلغت الدم فلا تقيه، فإن ظاهرها جواز التقيه فى غير الدماء بلغت ما بلغت.

و فيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقيه إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمه، كالنفوس و ما أشبهها، فإذا أدت الى إتلاف ما شرعت لأجله فلا تقيه، لأن ما يلزم من وجوده

[١] عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال: إنما

جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيه. صحيحه.

و عن الثمالي قال: قال أبو عبد الله «ع»: إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه. موثقه لابن فضال.

راجع ج ٣ الوافي باب التقيه ص ١٢٤. و كما بهامش مرآه العقول ص ١٩٧. و ج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز التقيه فى الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥. و ج ١٥ البحار كتاب العشره ص ٢٢٥ و ص ٢٣٥.

و فى ج ٢ المستدرک ص ٣٧٨: عن الصدوق فى الهدايه مرسلًا و التقيه فى كل شىء حتى يبلغ الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٦

عدمه فهو محال، و ليس مفاد الروايات المذكوره هو جواز التقيه فى غير تلف النفس لكى يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه.

و الغرض من تشريع التقيه قد يكون حفظ النفس، و قد يكون حفظ العرض، و قد يكون حفظ المال و نحوه، و ح فلا يشرع بها هتك الأعراس، و نهب الأموال، لانتهاه آمادها بالوصول الى هذه المراتب. و بعبارة أخرى المستفاد من الروايات المذكوره أن الغرض من التقيه هو حفظ الدماء و إن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصى ما لم يصل الى مرتبه قتل النفس.

على أنه لو جازت التقيه بنهب مال الغير و جلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضا، لشمول أدله التقيه لهما معا، فيقع التعارض فى مضمونها، و ح فلا يجوز الاستناد إليها فى دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر، لانه ترجيح بلا مرجح، و عليه فنرفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى

عموم حرمة التصرف فى مال الغير و شؤونه.

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه و الاضطراب، حيث التزم بحرمه دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره فى مورد الاضطراب دون الإكراه، و حاصل كلامه: أن الضرر فى موارد الاضطراب قد توجه ابتداء الى الشخص نفسه، كما إذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح، و لا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطروا إليه، فإن حديث الرفع قد ورد فى مورد الامتنان، و لا شبهه أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات.

و أما فى موارد الإكراه فإن الضرر قد توجه الى الغير ابتداء بحسب إلزام الظالم و إكراهه و من المعلوم أن مباشره المكره (بالفتح) لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشره استقلاليه ليرتب عليها الضمان، كما يترتب على بقيه الأفعال التوليديه، بل هى مباشره تبعيه، و فاعلها بمنزله الآله، فلا ينسب اليه الضرر، نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً. و لكن الشارع لم يوجب هذا.

و لكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى و كبرى، أما عدم صحه الصغرى فلأن الضرر فى كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداء، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزله الآله المحضه، بل الفعل يصدر منه بإرادته و اختياره، و يكون فعله كالجاء الأخير من العله التامه لنهب مال الغير مثلاً حتى أنه لو لم يأخذه و لم يجلبه الى الظالم

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٧

لكان المال مصوناً، و ان توجه الضرر ح الى نفسه فمباشرتة للإضرار بالغير

لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختياريه. فتترتب عليها الأحكام الوضعية و التكليفية.

و بعباره اخرى أن مرجع الإكراه إلى تخيير المكره بين نهب مال الغير و بين تحمل الضرر فى نفسه على فرض المخالفه، و حيث كان الأول حراما وضعا و تكليفا فتعين عليه الثانى. نعم لو كان الضرر متوجها الى الغير ابتداء، و لم يكن له مساس بالواسطه أصلا فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه، و من هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف أخيرا من أن الفارق بين المقامين هو أدله الحرج.

و أما عدم صحه الكبرى فلأنه لا وجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإيقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما إذا أوعده الظالم بأمر مباح فى نفسه و كان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراما، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفا، لأنه بعد سقوط أدله نفى الضرر و الإكراه و الحرج فأدله حرمة التصرف فى مال الغير بدون إذنه محكمه.

الخامس: ما أفاده المصنف أيضا من أن أدله نفى الحرج كافيه فى الفرق بين المقامين، فان الضرر إذا توجه الى المكلف ابتداء، و لم يرخص الشارع فى دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لا يكون حرجيا، أما إذا توجه الضرر الى الغير ابتداء فإن إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجى قطعاً، فيرتفع بأدله نفى الحرج.

و فيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشه فى الصغرى، و وجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداء و عدمه.

الناحية الرابعة: أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير، و الى المكروه على تقدير مخالفته حكم الظالم، كما إذا أكرهه

على أن يلجئ شخصا آخر الى فعل محرم كالزنا، وإلا- أجبره على ارتكابه بنفسه، و حينئذ فلا- موضع لأدله نفى الإكراه و الاضطراب و الحرج و الضرر بداهه أن الإضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزما، فدفعه عن أحدهما بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح، و إذن فتقع المزاحمه و يرجع الى قواعد باب التزاحم.

الناحية الخامسة: أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداء، و الى المكروه على فرض مخالفته الظالم، و لكن فيما إذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره، كما إذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد، و إما من عمرو، و إلا أجبره على إراقه دم محترم مثلا، و فى هذه الصورة يجب على المكروه أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بأحد الشخصين، فان حفظ النفس المحترمه واجب على كل احد، و يدور الأمر بين الإضرار

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٨

بأحد الشخصين، و يرجع فى ذلك الى قواعد باب التزاحم.

جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير

قوله الثانى: أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر.

أقول: الكراهه فى اللغة هى ضد الحب، و الإكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه، و هذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه، أو على عشيرته، أو على الأجانب من المؤمنين، و إذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الإكراه، و عليه فلا نعرف وجهها صحيحا لما ذكره المصنف من تخصيص الإكراه ببعض ما ذكرناه.

قال: (إن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه، أو بأهله ممن يكون ضررا راجعا الى تضرره و تألمه، و أما إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه

إلا- الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفا، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به).

نعم يختلف موضوع الكراهه باختلاف الأشخاص والحالات، فان بعض الأشخاص يكره مخالفه أى حكم من الأحكام الإلهيه فى جميع الحالات، و بعضهم يكره ذلك فى الجهر دون الخفاء، و بعضهم يكره مخالفه التكاليف المحرمه دون الواجبات، و بعضهم بالعكس، و بعضهم لا يكره شيئا من مخالفه التكاليف حتى قتل النفوس فضلا عن غيره.

ثم إن الفارق بين الأمرين أن الضرر المتوقع به متوجه الى المكروه (بالفتح) فى الأول و الى غيره من الأجانب فى الثانى الذى أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الإكراه فيه.

و تحقيق الكلام هنا فى جهات ثلاث، كلها مشتركه فى عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما اكره عليه، و لايه كانت أم غيرها.

الجهه الاولى: ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين، و يتوقف دفعه على قبول الولايه من الجائرين، و الدخول فى أعمالهم، و الحشر فى زمرتهم للتقيه فقط، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولايه، و لا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها، و من دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم.

و الظاهر أنه لا شبهه فى جواز الولايه عن الجائر حينئذ تقيه، فإن التقيه شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات، بل تعد التقيه فى مواردنا من جمله العبادات التى يترتب

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٩

عليها الثواب، و لا-ريب أن تلك الغايه حاصله فى المقام، و مما يدل على جواز الولايه هنا لأجل التقيه الروايات الكثيره «١»
الآمره بالتقيه صونا لنفوس المؤمنين و

أعراضهم و أموالهم عن التلف، بل ورد في عده من الروايات «٢» جواز التقيه بالتبرى عن الأئمه «ع» لسانا إذا كان القلب مطمئنا بالايمان، و مما يدل على ذلك أيضا تجويز الأئمه «ع» فى جمله من الأحاديث «٣» لعلى بن يقطين و غيره أن تقلبوا الولايه عن الجائر تقيه لإصلاح أمور المؤمنين و دفع الضرر عنهم.

و يضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحده من الروايات مشروعيه التقيه لمطلق التوادد و التجب و إن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره، فيدل بطريق الأولويه على جواز الولايه عن الجائر تقيه لدفع الضرر عن المؤمنين.

قوله لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقيه الإضرار بالغير.

أقول: الوجه فيه هو ما تقدم آنفا من كون الأدله الوارده فى نفي الإكراه و شبهه وارده فى مقام الامتنان على الأمه بعمومها، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره، لأن ذلك على خلاف الامتنان فى حق ذلك الغير، و ليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الإكراه إذا لم يتوجه الضرر على المكره، فقد عرفت أن مفهوم الإكراه أوسع من ذلك الجبهه الثانيه: أن يكون قبول الولايه من الجائر عاصما عن توجه الضرر إلى المؤمنين، و سببا لنجاح المكرويين منهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها و مثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولايه من قبله، و أوعده على تركها بإضرار المؤمنين و هتكهم و التنكيل بهم و ما أشبه ذلك، و لا شبهه هنا أيضا فى جواز الولايه عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين.

و تدل على الروايات المقدمه الداله على جواز الولايه عن

الجائر لإصلاح أمور المؤمنين، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين، الأول: وجوده الإكراه. و الثاني: القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية.

الجهة الثالثة: أن يكره الظالم أحدا على ارتكاب شيء من المحرمات الإلهية، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلا، ولكن الظالم أو عده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصية من حرمت الله، و مرجع ذلك في الحقيقة إلى دوران

(١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٤٤٥.

(٢) راجع ج ٢ نل باب ٢٩ جواز التقيه في إظهار كلمه الكفر من الأمر بالمعروف ص ٥٠٤.

(٣) قد تقدمت الإشارة إليها و الى مصادرها في ص ٤٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٠

الأمر بين إقدام المكره (بالتفتح) على معصية لا يتضرر بتركها، و بين إقدام شخص آخر عليها.

و مثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر، و إلا- أكرهه غيره عليه، و الظاهر أنه لا ريب في حرمه ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا مجوز للإقدام عليها من الأدله العقلية و النقلية، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها، كصيانته النفس عن التلف و ما أشبه ذلك، و ح يكون المقام من صغريات باب التزاحم، فتجربى فيه قواعده.

قوله و كيف كان فهنا عنوانان: الإكراه و دفع الضرر المخوف إلخ.

أقول:

توضيح كلامه: أن الشارع المقدس قد جعل الإكراه موضوعا لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمه كما تقدم، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين، فإنه من صغريات باب التزاحم، و لكنك قد عرفت أن دليل الإكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره،

و عليه فكاد العنوانين من صغريات باب التزاحم، و على كل حال فتجاوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه و عن سائر المؤمنين.

و أما إحراز ملاكات الأحكام و كشف أهميه بعضها من بعض فيحتاج الى الاطلاع على أبواب الفقه، و الإحاطه بفروعه و أدلته، و قد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاحمه في الموارد المناسبه، و لا يناسب المقام ذكره.

حكم اعتبار العجز عن التفصي في الإكراه

قوله الثالث: أنه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين إلخ.

أقول: حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثه، ثالثها التفصيل بين الإكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص و بين غيرها من المحرمات، فيعتبر فيه ذلك. و لعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق: (إذا أكره الجائر على الولاية جاز له الدخول، و العمل بما يأمره مع عدم قدره على التفصي).

و حاصل ما ذكره في لك: أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط و المشروط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطه بالإكراه فقط و يكون العمل بما يأمر الجائر بانفراده مشروطا بعدم قدره المأمور على التفصي.

و يرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقا بالإكراه، فإن جواز قبولها لا يتوقف

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥١

على الإكراه إذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر، و لذا قد تكون مباحه، و قد تكون مستحبه، و قد تكون مكروهه، و قد تكون واجبه، و أما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالإكراه خاصه، و لا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على

خلافه.

و يمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمرا وحدانيا مركبا من أمرين (الولاية و العمل بما يأمره الجائر) و يكون مشروطا بشرطين: (الإكراه و عدم قدره على التفصي) و يرد عليه أنه يكفي الإكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص، فلا وجه للشرط الثاني.

و قد تجلى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك إلى ثلاثه محتملات، الأول: أن الولاية عن الجائر غير مشروطه بالإكراه، و إنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر. الثاني:

أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالإكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه. الثالث: التفصيل بين الولاية و بين العمل بما يأمره الجائر، فيقيد الأول بالإكراه و الثاني بالإلجاء اليه، و العجز عن التخلص، و كأن المتوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه.

أقول: يرد على هذا المتوهم أولا: أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به.

و ثانيا: أنا لا- نعرف وجهها صحيحا للقول بالتفصيل. فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الإكراه أنه لا خلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الإكراه، أما إذا أمكن التفصي فلا تترتب تلك الأحكام، إلا إذا كان التفصي حرجيا، و لم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمه، و بين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمه المترتبه على الولاية، و بين بقيه المحرمات، فإن أدله المحرمات محكمه، و لا- تحتل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الإكراه حتى مع قدره على التخلص، و كذلك لا- خلاف بين الفقهاء أيضا في أنه لا- يعتبر في باب الإ-كراه العجز عن التفصي إذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه،

كما انهم لم يشترطوا فى ترتب الأحكام أن يلجأ إلى المكره عليه بحيث لا- يقدر على خلافه كما صرح به فى المسالك، فان مرجع ذلك الى العجز العقلى، و لم يعتبره أحد فى الإكراه جزماً.

نعم قد تترتب على المعصية التى أكره عليها مصلحه هى أهم منها، و لا يعتبر فى هذه الصورة العجز عن التفصى. و مثاله ما إذا أكره الجائر أحداً على معصيه، و كان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذى يعصى الله فيه، إلا ان ارتكابه لتلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٢

المعصيه مع الظالم يتيح له الدخول فى أمر يترتب عليه حفظ الإسلام، أو النفس المحترمه، أو ما أشبه ذلك.

ان جواز الولايه عن الجائر

مع الضرر المالى رخصه لا عزمه

قوله الرابع: ان قبول الولايه مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصه لا عزمه)

أقول: إذا أجبر الجائر أحداً على الولايه من قبله، أو على عمل محرم، و كان المجبور متمكناً من التخلص و لو بتحمل الضرر المالى و إن بلغ ما بلغ جاز له ذلك. فإن أدله نفى الإكراه إنما هى مسوقه لرفع الإلزام فقط عن مورد الإكراه، و ليست ناظره إلى بيان حكم المورد.

و عليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الأخرى، فقد يكون المكره عليه من قبيل قتل النفس و ما يشبهه، فيحرم الإقدام عليه، و قد يكون من قبيل الضرر المالى على نفسه فيجوز تحمله، لأن الناس مسلطون على أموالهم «١». و من هنا يعلم ان تقييد الضرر المالى بعدم إضراره بالحال كما فى المتن لا يخلو عن مسامحه.

و بعبارة اخرى: ان أدله الإكراه لا تشمل المقام، و عليه فان كان المورد كقتل النفوس و

نحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه، بل يجب دفعه، و إن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنه.

لا يقال: إن بذل المال للجائر دفعا للولايه المحرمه إعانه على الإثم.

فإنه يقال: لا وجه له صغرى و كبرى، أما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج و الزوار و تجاره التجار مع إعطاء المكوس و الكمارك و الضرائب، و لا يصدق على شىء منها عنوان الإعانه على الإثم، و اما الثانيه فقد تقدم فى البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمرا أنه لا دليل على حرمه على الإعانه على الإثم.

(١) راجع ج ١ البحار ص ١٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٣

حرمه قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيه

قوله: الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو تواعد على تركه بالقتل إجماعا).

أقول: هل يشرع بالتقيه أو بالإكراه قتل النفوس المحترمه أو لا؟ اما التقيه فهى فى اللغه اسم لا تقى يتقى بمعنى الخوف و التحذير و التجنب، و المراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقه فى فعل أو قول مخالف للحق.

و الظاهر انه لا خلاف فى جوازها لحفظ الجهات المهمه الشرعيه، بل قد عرفت فى مبحث الكذب عند البحث عن أقوال الأئمه الصادره تقيه إجماع الفريقين و ضروره العقلاء و تظافر الآيات و الروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمه.

على انه ورد فى بعض الأحاديث «١»: (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه). فإن الظاهر من ذلك انه إذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أى محرم فإنه يصبح مباحا مقدمه لصيانته النفس المحترمه عن التلف، إلا ان التقيه إذا اقتضت إراقه دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع ح، لما عرفت

آنفا ان كلا من الشخصين مشمول للحديث، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح.

بل قد عرفت سابقا ان الغرض الأقصى من جعل التقيه فى الشريعة المقدسه إنما هو حفظ أموال المؤمنين و اعراضهم و نفوسهم و ما أشبه ذلك من شؤونهم، فإذا توقف حفظ شىء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقيه ح لارتفاع الغايه منها.

و مثاله ما إذا اقتضت التقيه إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه تقيه. و الوجه فيه ان شمول أخبار التقيه لهما على حد سواء، و إذن فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت، فيرجع فى ذلك الى الأدله الداله على حرمه التصرف فى مال الغير بدون إذنه، و هكذا الحال فى جميع الموارد التقيه.

غايه الأمر ان ما دل على ان التقيه إنما شرعت ليحققن به الدم ناظر الى بيان المرتبه العليا من التقيه، و ليس فيه ظهور فى اختصاص الحكم بهذه المرتبه فقط.

و من هنا ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى، حيث قال: (و يقرب عندى ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجدانى يدركه العقل، و هو ان التقيه لما شرعت لغايه حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغايه موجوده، بل كان الشخص مقتولا لا محاله اتقى أو لم يتق فلا تقيه

(١) قد تقدمت الروايه فى البحث عن الإضرار بالناس مع الإكراه عليه ص ٤٤٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٤

لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيه).

و مع الإغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» فى روايه محمد بن مسلم: (إنما جعلت التقيه ليحققن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيه). فإنه يمكن ان يتوهم منها أن

الغايه من التقيه هي حفظ الدم و إذا كان لا بد للظالم من إراقه الدم فلا موضوع للتقيه.

و لكن بباينه قوله «ع» في روايه أبي حمزه الثمالي: (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه). فإن هذه الروايه ظاهره، بل صريحه في أن التقيه إذا توقفت على إراقه الدم فلا- تقيه، فتكون هذه الروايه قرينه لبيان المراد من الروايه الأولى أيضا.

خويي، سيد ابو القاسم موسوي، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٤٥٤

ثم إنه لا فرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر، و لا من حيث الرجوله و الأنوثة، و لا من حيث العلم و الجهل، و لا من حيث الحريه و العبوديه، لإطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه).

و أما الإي-كراه- و قد تقدم معناه في الأمر الثاني- فهو لا يسوغ قتل النفس المحترمه بلا خلاف بين الفريقين، و الوجه فيه هو ما تقدم من أن الأدله الداله على نفى الإي-كراه و الضرر و الحرج و ارده في مقام الامتنان، و من الواضح ان الإضرار بالغير مناف للامتنان، فلا يكون مشمولاً لها، فتبقى الأدله الداله على حرمة قتل النفس المحترمه سليمه عن المزاحم.

نعم إذا أجبر الظالم أحدا على قتل أحد شخصين محقوني الدم، أو اضطر اليه نفسه، كما إذا وقع من شاهق، و كان لا بد له من الوقوع على رأس أحدهما، فلا- بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التراحم، و يتضح ذلك بلحاظ ما حققناه في دوران الأمر بين إنقاذ أحد الغريقين، فإنه لم يستشكل أحد في وجوب المبادره لإنقاذ الأهم منهما و ترك الآخر.

هذا نظير الإكراه على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين، و قد تقدم الكلام فيه.

لا- يقال: قد نطق القرآن الكريم في آيه محكمه [١] بالتكافؤ بين الدماء المحترمه و معه فأى معنى لملاحظه الأهم و المهم فى ذلك، و قد ورد ذلك فى الاخبار المستفيضه المذكوره فى أبواب القصاص.

فإنه يقال: نعم و لكن مورد التكافؤ الذى دلت عليه الآيه و الروايات إنما هو القصاص فقط، فلا مساس له بما نحن فيه، و من هنا اتضح حكم ما لو أكره الجائر أحدا إما على قتل نفسه و إما على قتل غيره. و قد انجلى الصبح، و انكشف الظلام، و ظهر الفارق بين التقيه و الإكراه موضوعا و حكما، و الله العالم بالحقائق و الاسرار.

[١] سورة المائده آيه: ٤٩ قوله تعالى (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ).

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٥

ان المستحق للقتل قصاصا محقون الدم بالنسبه الى غير ولى الدم

قوله و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبه الى غير ولى الدم).

أقول: مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد، لكونه مسلوب الاحترام، كالنواصب الذين يظهرون العداوه و البغضاء لآكل محمد (ص)، و قد يكون مهدور الدم بالنسبه الى جميع الناس، و لكن بإجازة حاكم الشرع، كمن ثبت عليه الحد الشرعى الموجب للقتل، و قد يكون مهدور الدم لفريق معين، كمن قتل مؤمنا عن عمد و اختيار.

أما الأول فلا شبهه فى خروجه عن حد النفوس المحترمه قطعاً، لأن الشارع المقدس سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه و رذالته، فيكون مهدور الدم لجميع الناس و لا يكون مشمولاً لقوله «ع»: (فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه). و عليه فلو اقتضت التقيه أو الإكراه قتل ناصبى فلا محذور فى الاقدام

عليه، لثبوت جوازه قبل التقيه و الإِـكراه فمعهما يكون أولى بالجواز، إلا أن تترتب الفتنة على قتله، فإنه لا يجوز ح الإقدام على قتله، لوجوب سد أبواب الفتنة.

و أما الثانى فحكمه حكم بقيه النفوس المحترمه، فلا- يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعى حتى مع التقيه و الإِـكراه، لكونه محقون الدم بالنسبه الى غير الحاكم الشرعى، و من هنا يعلم حكم الثالث أيضا. فإن الكتاب العزيز [١] إنما أثبت السلطنة على دم القاتل لولى المقتول، فلا- يسوغ لغيره الإقدام عليه فى حال من الحالات، إلا مع الإذن الشرعى، و قد انجلى مما ذكرناه ما فى كلام المحقق الايروانى، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد من محقون الدم ما يكون محقونا بقول مطلق، و يرجع فى غيره الى عموم رفع ما استكروهوا عليه «١».

[١] سورة بنى إسرائيل، آيه: ٣٥، قوله تعالى: «وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا».

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٦

حكم التقيه و الإِـكراه فى قتل المخالفين

قوله و مما ذكرنا ظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف.

أقول:

قد أشرنا آنفا الى أن الغرض الأقصى من التقيه هو حفظ دماء الشيعة، و إن حداها بلوغ التقيه إلى الدم، و حينئذ فما دل على عدم جريان التقيه فى الدماء المحترمه ساكت عن حكم التقيه فيما إذا أدت إلى قتل غير الشيعة من أى فرق المسلمين، و عليه فحكم قتل المخالفين بالتقيه أو بالإِـكراه حكم سائر المحرمات التى ترتفع حرمتها بهما.

قوله بقى الكلام فى أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل وجهان)

أقول: إن الظاهر من قوله «ع»: (إنما جعلت التقيه ليحقن بها

الدم). و إن كان هو الدم الذى كان عله لبقاء الحياه، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقيه، فإن دليل جواز التقيه كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد فى مقام الامتنان فلا يشمل ما إذا كان شموله منافيا له، و عليه فيجرى فى موردها ما ذكرناه فى مورد الإكراه فراجع.

قوله فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته.

أقول: قد ورد فى الروايات الكثيره [١] حكم الوالى فى نفسه، و حكمه مع رعيته، فلا بد و أن يلاحظها المتقصد بمنصب الولايه لكى لا يكون فى عداد الظالمين، بل يتصدى لإعمال الولايه بالقسط و العدل

حرمه هجاء المؤمن

قوله السابعه و العشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة.

أقول: الهجو فى اللغه عد معائب الشخص، و الوقيعه فيه، و شتمه، و لا- خلاف بين المسلمين فى حرمه هجاء المؤمن، و إن اختلفت الشيعه مع غيرهم فى ما يراد بكلمه المؤمن، بل فى كلام بعض العامه «١» تعميم الحرمه إلى هجاء أهل الذمه أيضا.

[١] فى ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢: و لا يحل التغنى بالألفاظ الداله على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين.

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٨ ما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ و ج ٢ المستدرک باب ٤٢ ما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٧

و قد استدل المصنف على حرمة بالأدله الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز و اللمز و أكل اللحم و التعيير و إزاعه الستر، و كل ذلك كبيره موبقه، و جريمه مهلكه، بالكتاب و السنه و العقل

و الإجماع.

و تحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجمله الإنشائية، و قد يكون بالجمله الخبرية، أما الأول فلا شبهه فى حرمة، لكونه من اللمز و الهمز، و الإهانة و الهتك، و قد دلت الروايات «١» المتواتره على حرمة هتك المؤمن و إهاتته، و نطق القرآن الكريم بحرمة الهمز و اللمز «٢».

و أما الثانى فإن كان الخبر مطابقا للواقع كهجو المؤمن بما فيه من المعاييب كان حراما من جهة الغيبة و الهتك و الإهانة و التعبير و الهمز، و إن كان الخبر مخالفا للواقع كان حراما أيضا من نواحي شتى، لكونه كذبا و بهتا، و إهانة و ظلما، و همزا و لمزا.

و لا- فارق فى أفراد المؤمن بين العادل و الفاسق غير المعلن و قد تقدم الكلام عليه فى مبحث الغيبة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه، فقد تقدم فى البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمده الدليل على جواز غيبه المتجاهر فى الفسق خروج ذلك عن دائره الغيبة موضوعا، فإنها أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه، و ما ارتكبه الفاسق المتجاهر الهجو لانتقاص المتجاهر، و ذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبه.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر فى الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحه أهم من مصلحه احترامه، أو كان ممن لا يبالى بما قيل فيه، و بذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصولا ذنوبكم بذكر الفاسقين).

و أما هجو المخالفين أو المبدعين فى الدين فلا شبهه فى جوازه، لأنه قد تقدم فى مبحث الغيبة «٣» أن المراد بالمؤمن هو القائل بإمره الأئمة الاثنى عشر، و كونهم مفترضى الطاعة و من الواضح أن ما دل

على حرمة الهجو مختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعا، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام، و يقنعك

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب عشره الحج. و ج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشره.

(٢) سورة الهمزه آيه: ١، قوله تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ).

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبه ص ٣٢٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٨

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه.

و هل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعايب أو لا بد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجوده فيهم؟ هجوهم بذكر المعايب غير الموجوده فيهم من الأقاويل الكاذبه، و هي محرمة بالكتاب و السنه، و قد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب، إلا أنه قد تقتضى المصلحه الملزمه جواز بهتهم و الإزراء عليهم، و ذكرهم بما ليس فيهم افتضاحا لهم، و المصلحه في ذلك هي استبانه شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بآرائهم الخبيثه و أغراضهم المرجفه، و بذلك يحمل قوله «ع» «١»: (و باهتوهم كى لا- يطمعوا فى الإسلام) و كل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوهم مفسده و فتنه، و إلا فيحرم هجوهم حتى بالمعائب الموجوده فيهم.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحا، و قد يكون مستحبا و قد يكون واجبا و قد يكون مكروها، و قد يكون حراما، و بهذا الأخير يحمل قوله «ع» فى روايه أبى حمزه «٢» عن قذف المخالفين: (الكف عنهم أجمل).

حرمة الهجر

قوله الثامنه و العشرون: الهجر.

أقول: الهجر بالضم هو الفحش، و القبيح من القول، و لا خلاف بين

المسلمين، بل بين العقلاء في مبعوضيته و حرمة، و قد ورد في الروايات المتواتره «٣» إن البذاء و الفحش على المؤمن حرام، و في روايه سليم بن قيس:

(إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذىء قليل الحياء لا يبالي ما قال و لا ما قيل له). و في

(١) قد تقدمت هذه الروايه في البحث عن حرمه سب المؤمن ص ٢٨١، و في البحث عن جواز الاغتياب لحسم ماده الفساد ص ٣٥٤.

(٢) في ج ١ كا كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص ٤٢٧. و ج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥. عن أبي حمزه عن أبي جعفر «ع» قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم؟ فقال لي: الكف عنهم أجمل، الحديث. مجهوله للحسن بن عبد الرحمن، و ضعيفه لعلي بن العباس.

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠. و ج ٢ ثل باب ٦٩ تحريم السفه، و باب ٧٠ تحريم الفحش، و باب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦. و ج ٢ المستدرک ص ٣٣٩.

و كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٥٩

صحيحه عبد الله بن سنان (و من خاف الناس لسانه فهو في النار). و في صحيحه أبي عبيده (البذاء من الجفاء و الجفاء في النار). و في موثقه ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالي ما قال و لا ما قيل فيه). و في بعض الأحاديث: (من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركه رزقه و وكله الى نفسه و

أفسد عليه معيشته).

و فى أصول الكافى بسند صحيح عن أبى عبد الله «ع» قال: (كان فى بنى إسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاما ثلاث سنين، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال: يا رب أبعد أنا منك فلا تسمعنى، أم قريب أنت منى فلا تجيبنى؟؟ قال: فأتاه آت فى منامه فقال: إنك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذى ء و قلب عات «الجبار المتجاوز عن حده فى الاستكبار» غير تقى، و نيه غير صادقه، فأقلع عن بذائك، و لبتق الله قلبك، و لتحسن نيتك قال: ففعل الرجل ذلك، ثم دعا الله فولد له غلام).

و فى وصيه النبى (ص) لعلى «ع» قال: (يا على أفضل الجهاد من أصبح لا يهم بظلم أحد، يا على من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار، يا على شر الناس من أكرمه الناس اتقاء شره و أذى فحشه، يا على شر الناس من باع آخرته بدنياه و شر منه من باع آخرته بدنياه غيره).

[النوع الخامس: مما يحرم التكسب به] أخذ الأجره على الواجبات

أشاره

قوله: الخامس: مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور.

أقول: اختلفت كلمات الأصحاب فى هذه المسأله على أقوال:

الأول: ما ذكره المصنف من المنع مطلقا. الثانى: ما حكاه المصنف عن المصاييح عن فخر المحققين من التفصيل بين التعبدى فلا يجوز، و بين التوصلى فيجوز. الثالث: ما نقله المصنف عن فخر المحققين فى الإيضاح من التفصيل بين الكفائى التوصلى فيجوز و بين غيره فلا يجوز.

الرابع: ما ذكره فى متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التى تجب على الأجير عينا أو كفايه وجوبا ذاتيا فلا يجوز، و بين الواجبات الكفائيه التوصليه فيجوز كالصناعات الواجبه كفايه لانتظام المعاش. الخامس:

ما نسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز فى الكفائى كتهيز الميت، و هذه النسبه موهونه بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف فى وجوب تهيز الميت على غير الولى، لا فى حرمة أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه، فهو

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٠

مخالف فى الموضوع، لا فى الحكم.

السادس: التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخره فلا يجوز، و بين ما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، و قد ذهب اليه مفتاح الكرامه.

السابع: ما حكاه فى البلغه عن جده فى المصايح من التفصيل بين التبعدى منه و التوصلى فممنع فى الأول مطلقا، و فصل فى الثانى بين الكفائى منه و العينى، فجوز فى الأول مطلقا، و فصل فى الثانى بين ما كان وجوبه للضروره أو لحفظ النظام، فجوز فى الأول، و ممنع فى الثانى مطلقا، سواء كان الواجب ذاتيا أم غيريا.

الثامن: ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعينى و الكفائى التبعدى، فلا يجوز و بين الكفائى التوصلى و التخييرى، فيجوز و يظهر منه التردد فى التخييرى التبعدى.

التاسع: ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الأجره على الواجب مطلقا، و قد وقع الخلاف أيضا فى هذه المسأله بين فقهاء العامه [١].

و لا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكوره قد ادعى الإجماع على رأيه، و لكنه ليس من الإجماع التبعدى، فإنه من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى فتياهم بالحرمة الى غير الإجماع من الوجوه المقرره فى المسأله.

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الإجماع على نحو الموجه الكليه، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات و التفاصيل. نعم قد نقل الإجماع تلويحا أو تصريحاً فى بعض الموارد الجزئيه، كالقضاء

[١] فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستتجار على كل طاعه يختص بها المسلم، و لكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الأجره على الأذان و تعليم القرآن و الإمامه و الوعظ. و فى ص ١٧٦ عن المالكيه لا يصح الاستتجار على طاعه مطلوبه من الأجير طلب عين إذا لم تقبل النيايه كالصلاه و إلا- فيصح، و أما الأعمال المطلوبه كفايه فتجوز الإجاره عليها بلا خلاف. و فى ص ١٨١: التزموا بجواز أخذ الأجره على الإمامه مع الأذان و فى ص ١٨٨ عن الشافعيه لا تصح الإجاره على الطاعات، و قد استثنى منها الإجاره على بعض الأمور المستحبه، كالإمامه و التدريس و الأذان و تعليم القرآن و الفقه و الحديث. و فى ص ١٩٥ عن الحنابله: لا- تصح الإجاره على فعل قربي كالصلاه و الأذان و غيرهما، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجعاله.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦١

مقدمه نافعه فى بيان موضوع أخذ الأجره على الواجب

قبل التعرض لحكم المسأله، و بيان الحقيقه فيها تقدم أمرا لبيان موضوعها، و إجماله أن موضوع البحث فى المقام إنما هو جهه العباده، و جهه الوجوب فقط، و مانعتهما عن صحه الإجاره و عدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات و الحثيات التى اعتبرها الشارع المقدس فى عقد الإجاره، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانيه فيه عند الشارع.

و هذا لا- يختص بالواجب، بل يجرى فى المستحبات أيضا، كاستتجار المؤذن للأذان، و استتجار المعلم للتدريس، و استتجار الفقيه للإفتاء، و استتجار القارى لقراءه القرآن.

و قد يجرى فى المكروهات أيضا، كاستتجار فحل الضراب للطروقه. و هذه الأمثله مبنيه على تعلق غرض الشارع بمجانيه

الأمر المذكور، و حرمة أخذ الأجره عليها، أو كراهته.

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الإجاره أن تكون منفعه العين المستأجره عائده إلى المستأجر، و رتب عليه بطلان إجاره المكلف لامتثال فرائضه من الصلاه و الصوم و الحج و غيرها، و بطلان الإجاره للإتيان بالمستحبات لنفسه، كالنوافل اليوميه و الليلية، و غير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعا إلى الأجير أو الى شخص آخر غير المستأجر.

و الوجه في ذلك أن حقيقه الإجاره هي تبادل منفعه معلومه بعوض معلوم، فلا بد من وصول المنفعه إلى المستأجر، لأنه الدافع للعوض المعلوم، و إلا انتفت حقيقه الإجاره، إذ يعتبر في التبادل أن يقوم كل من العوض و المعوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منهما في المكان الذي خرج منه الآخر، و سيأتي اعتبار ذلك أيضا في حقيقه البيع.

و في البلغه أن الإجاره بدون هذا الشرط سفهيه، و أكل للمال بالباطل، و لذا لا تصح الإجاره على الأفعال العبيثه، و إبداء الحركات اللاغيه، كالذهاب إلى الأمكنه الموحشه، و رفع الأحجار الثقيله، انتهى ملخص كلامه.

و التحقيق أن يقال: إن حقيقه الإجاره لا تقتضى إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أما كون المنفعه راجعه إليه فلا موجب له.

و أما حديث سفهيه معامله فيرد عليه أولا: أنك قد عرفت مرارا، و ستعرف في مبحث البيع إنشاء الله: أنه لا دليل على بطلان معامله السفهيه، و إنما الدليل على بطلان

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٢

معامله السفهيه، و الدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله.

و ثانيا: قد تقدم في البحث عن بيع الأبوال و غيره، و سنعود عليه في مبحث البيع أن آيه التجاره غريبه عن

شروط العوضين، بل هي راجعه إلى حصر أسباب المعامله فى الصحيح و الباطل. هذا مع أن الدليل أخص من المدعى، فان المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره، كما إذا استأجر شخصا على امتثال فرائض نفسه لكى يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف، و الناهين عن المنكر، و أراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمه الإسلام و إخضاع المتمردين و العاصين.

و على الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفه الوجوب أو صفه العباديه مانعه عن انعقاد الإجاره أم لا، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التى اعتبرت فى عقد الإجاره.

ان صفه العباديه لا تنافى الإجاره

مقتضى القاعده جواز أخذ الأجره على مطلق العبادات، سواء أ كان الأخذ بعنوان الإجاره أم بعنوان الجعاله إذا تم سائر الشروط المعتره فيهما، و لا شبهه أن صفه العباديه لا تنافى الإجاره، و الجعاله، و إذن فعمومات صحه المعاملات محكمه.

و قد أورد على هذا الرأى بوجه:

الوجه الأول: أن العبادات لا بد و أن تؤتى بقصد القريه، و أخذ الأجره عليها ينافى القريه و الإخلاص.

و الوجه فيه أن عقد الإجاره يوجب انقلاب داعى الإخلاص فى العمل المستأجر عليه إلى داعى أخذه الأجره، و من الواضح أن قيد الإخلاص مأخوذ فى العمل المستأجر عليه فيلزم من صحه الإجاره فسادها.

و فيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل، و توضيح ذلك: أنه يدعى تاره أن العمل الخارجى إنما يؤتى به بداعى تملك الأجره و هو ينافى قصد الإخلاص. و اخرى يدعى أنه يؤتى به بداعى تسلم الأجره خارجا. و ثالثه: يدعى أنه يؤتى به بداعى استحقاق مطالبتها.

أما الدعوى الأولى فهى واضحه البطلان ضروره ان تملك الأجره إنما يكون بنفس الإيجار،

لا بالعمل الخارجى، فالعمل أجنبى عنه بالمره.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٣

و أما الدعوى الثانىه فهى أيضا كك ضروره أنه يتمكن الأجير من التسلم بغير العمل فى بعض الموارد، و بالعمل الخالى من قصد القربه فى جميعها، فلا يكون الداعى إلى العمل بما هو عبادى غير قصد القربه و لو من جهه خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل الى مالكة.

و أما الدعوى الثالثه فهى و إن كانت صحيحه فى بعض الموارد، و هو ما إذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل، إلا ان الإتيان به لأجل ذلك (أى لأجل أن يستحق المطالبه شرعا) لا ينفك عن قصد القربه فى العمل، و ذلك من جهه تمكن المكلف من الإتيان به بغير قصد القربه و إلزامه المستأجر تسليم الأجره، فإتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعا لا ينفك عن قصد القربه.

و على الجملة بعد ما كان الأجير متمكنا من المطالبه و تسليم الأجره بغير العمل الصحيح فلا يكون داعيه الى الإتيان بالعمل الصحيح غير قصد القربه، و لعله الى ذلك نظر من أجاب عن الاشكال المزبور بأن دعوه أخذ الأجره فى طول دعوه الأمر لغو من باب الداعى إلى الداعى.

الوجه الثانى: أنه يعتبر فى دواعى امتثال العبادات كونها جهات قربه بحيث تنتهى سلسله العلل و الدواعى فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى، و متى كان فيها داعى غير قربى خرج العمل عن العباديه و عن تمحضه لله و إن لم يكن الداعى غير القربى فى عرض الداعى الإلهى.

الوجه الثانى: أنه يعتبر فى دواعى امتثال العبادات كونها جهات قربه بحيث تنتهى سلسله العلل و الدواعى فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى، و متى كان فيها داعى غير قربى

خرج العمل عن العباديه و عن تمحض لله و إن لم يكن الداعى غير القربى فى عرض الداعى الإلهى.

و فيه أنا قد حققنا فى مبحث النيه من كتاب الصلاه أنه يشذ فى العباد من يأتى بالعباده بجميع مقدماتها و مقارناتها و مؤخراتها و دواعيها خالصه لوجه الله الكريم، و طلبا لرضاه، و كونه أهلا للعباده و الإطاعه، بل يقصد غالب الناس فى عباداتهم الجهات الراجعه إليهم من المنافع الدنيويه و الأخرويه، و لا تنافى هذه الدواعى الراجعه إليهم عباديه العباده، إلا إذا دل دليل على إبطال بعضها للعباده كما فى الرياء، فقد ورد فى الاخبار المتظافره «١» ان الرياء لا يدخل عملا إلا و أفسده.

و توضيح الجواب إجمالا: ان الغايه القصوى من العباده قد تكون هى الله فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الجهات الأخرويه، و ضرورى ان هذا النمط من الامثال منحصر فى الأئمه الطاهرين «ع» و الأنبياء المرسلين (ص).

(١) راجع ج ١ نل باب ١٢ بطلان العباده بالرياء من مقدمه العباده ص ١١. و ج ١ المستدرک ص ١١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٤٤

فقد قال أمير المؤمنين «ع» «١»: (ما عبدتك خوفا من نارک و لا طمعا فى جنتک لكن وجدتك أهلا للعباده فعبدتك).

و قد تكون الغايه من العباده هى الله، و لكن بداعى التملق و الخضوع لحفظ الجهات الدنيويه، بأن يجعلها العبد وسيله لازدياد النعمه و العزه، و سببا لارتفاع الشأن و المنزله، و ترسا لدفع النقمه و الهلكه، و قد أشير الى هذا فى الكتاب بقوله تعالى «٢»: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ).

و قد تكون الغايه من العباده هى الله بداعى

الخشية من غضبه و الخوف من ناره التي أعدت للعاصين، و بداعى التعرض لرحمته الواسعه، و الوصول الى الحور و القصور و الجنة التي عرضها كعرض السماوات و الأرض، و هذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه.

و قد أشار الى هذا بقوله تعالى «٣٣»: (وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا). و بقوله تعالى «٤٤»:

(وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا).

و قد ورد فى كثير من الأدعيه كدعاء أبى حمزه الثمالى و غيره تعليل الايمان بالله و العباده له بالخوف و الخشيه و الطمع، و هذا واضح لا غبار عليه.

و قد تكون الغايه من العباده هى التقرب الى الله، و تحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الأخرويه، و هذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه و الثالثه، و هى مختصه بالعارفين بالله و السالكين اليه، و لا يناله إلا القليل من الموحدين، كسلمان و المقداد و ابى ذر و فريق من الأكابر.

و قد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العباده فى هذه الدرجات الثلاث الأخيره هو انتفاع العبد حتى فى الدرجه الأخيره: أعنى المرتبه الرابعه، فإن مآل تحصيل رضى الله و التقرب اليه هو صيروره العبد محبوبا لدى الله لكى يجيب دعوته و يدفعه شدته و يقضى حوائجه.

و على هذه المناهج المذكوره فى السير الى الله و التوجه الى رحمته و غفرانه و الفوز بنعمه و رضوانه لا- تخلو عباده إلا- و قد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض و قد عرفتها. نعم الدرجه الاولى و هى عباده الأئمه خاليه عن هذا القصد. و لكنها مختصه بهم عليهم السلام.

و قد انجلى ان رجوع شىء من دواعى العباده

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ١٠١. و ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢.

(٢) سورة إبراهيم آية: ٧.

(٣) سورة الأعراف آية: ٥٤.

(٤) سورة الأنبياء آية: ٩٠.

مصباح الفقاهة (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٥

و التقرب الى الله بها. و يشير الى ما ذكرناه ما رواه الكليني [١] عن أبي عبد الله «ع» (قال: العباد ثلاثة:

قوم عبدوا الله عز و جل خوفا فتلك عباده العبيد. و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عباده الأجراء. و قوم عبدوا الله حبا له فتلك عباده الأحرار و هى أفضل العبادة). و من هنا اتضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم [٢] من فساد العبادة المأتى بها لأجل الثواب و دفع العقاب.

الوجه الثالث: أن دليل صحه الإجاره هو عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و يستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشىء عبارة عن إتمامه و إنهائه، فالوفاء بعقد الإجاره هو الإتيان بالعمل المستأجر عليه أداء الحق المستأجر، و واضح أن هذا لا يجتمع مع الإتيان به أداء لحق الله و امتثالا لأمره، و إذن فلا بد من قصد أحد الأمرين: إما الوفاء بالعقد. أو الامتثال لأمر المولى و حيث لا يعقل اجتماعهما فى محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الإجاره بلا دليل على الصحه.

و فيه أولا: أن الوفاء بالعقد و إن كان عبارة عن إتمامه و إنهائه، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص، بل يكفى فيه إيجاد متعلق العقد فقط فى الخارج بأى نحو اتفق و عليه فلا مانع فى كون العمل الواحد الذى تعلقت به الإجاره مصداقا لعنوانى العبادة و العمل المستأجر عليه معا، نعم لو كان

الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج بداعى اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحالة اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله، و لكنه دعوى جزافيه.

و ثانيا: ان دليل صحه الإجاره لا ينحصر بآيه الوفاء بالعقد لكى يلزم من عدم شمولها للمقام بقاءه خاليا عن دليل الصحه، بل فى آيه التجاره عن تراض غنى و كفايه.

[١] حسنه لإبراهيم بن هاشم. راجع كا بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ١٠٠.

و ج ٣ الوافى ص ٧١. و ج ١ نل باب ٩ ما يجوز قصده من غايات النيه من مقدمات العبادات ص ١٠.

[٢] فى ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢: عن الفخر الرازى فى تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب لم تصح عبادته، و أورده عند تفسير قوله تعالى (ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً).

و عن المحقق البهائى: إنه ذهب كثير من العلماء الخاصه و العامه إلى بطلان العباده إذا قصد بفعالها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب، و قالوا إن هذا مناف للإخلاص.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٦

فان قيل: إن الأمر الإجارى المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلى، و الأمر العبادى المتعلق به عبادى، و عليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأمورا به بأمرين متخالفين و هو محال قلنا: إن الأمر الإجارى المتعلق بالعباده أيضا أمر عبادى، فإن وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلى انحلالى من غير أن يكون له شأن من التعبدية أو التوصلية بل يتصف بهما بلحاظ وصف متعلقه، و عليه فان كان متعلق الأمر الإجارى توصلية فهو توصلى، و إن

كان تعبديا فهو تعبدى، و على هذا فإذا تعلق الإجاره بعباده كان الأمر الناشئ منها عباديا أيضا، فأصبح مؤكدا للأمر العبادى المتعلق بها فى نفسها مع قطع النظر عن الإيجار، كما ذهب اليه كاشف الغطاء و تلميذه صاحب الجواهر.

و توضيح ذلك: أنا قد ذكرنا فى البحث عن التعبدى و التوصلى من علم الأصول أن قصد القربه مأخوذ فى متعلق الأمر الأول على ما قويناه، و فى متعلق الأمر الثانى على ما اختاره شيخنا الأستاذ، و على كل حال فالأمر قد تعلق بامتنال العمل بقصد القربه، و من الواضح ان الأمر الإجارى قد تعلق بهذا أيضا، إذ المفروض كون العمل المذكور موردا للإجاره، فمتعلق الأمرين شىء واحد، فلا محاله يندك أحدهما فى الآخر و يكون الوجوب مؤكدا كما فى غير المقام.

و قد اتضح مما ذكرناه انه فلا وجه لما ذكره بعض مشايخنا المحققين من استحاله التأكد حتى فى النذر و نحوه. و حاصل ما ذكره: ان الأمر الصلاتى متعلق بذات العمل، و الأمر الإجارى أو النذرى أو نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القربه و الامتنال، و من الواضح انه لا يعقل التأكد فى ذلك (الذى معناه خروج الطلب فى موضوعه عن مرتبه الضعف إلى مرتبه الشده) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء، بداهه انه لا يعقل ان يكون الأمر الإجارى بمنزله صل، بل هو بمنزله صل عن قصد القربه فيكون توصليا دائما.

و يدل على ما اخترناه من صحه تعلق الإجاره بالعباده أمور:

الأول: ان الموجر كما عرفت إنما يملك الأجره بعقد الإجاره من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج، و إنما اشتغلت ذمه الأجير بإيجاد متعلق

الإجاره و لو كان الغرض فى الإتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الأجره فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيل للحاصل.

و عليه فالداعى إلى الإتيان بما اشتغلت به ذمه الأجير من العباده ليس إلا أمر المولى و الخوف الإلهى، دون تملك الأجره. و لا يفرق فى ذلك بين مراقبه المستأجر على الأجير

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٧

للإتيان بالعمل و عمل مراقبته عليه، فان شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجيه المحضه كالبنايه و النجاره و نحوها لكى يكون حضور المستأجر دخيلا- فى تحقق العمل و إتقانه، بل العبادات مشروطه بالنيه، و هى أمر قلبى لا يطلع عليها فى أفق النفس إلا علام الغيوب، أو من ارتضاه لغيبه.

الثانى: انه لا شبهه فى صحه تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل، و صيرورتها لازمه بذلك، كما لا شبهه فى صحه اشتراطها فى العقود اللازمه و كونها واجبه بذلك، و لم يستشكل أحد فى كون هذه الأوامر الطاريه عليها منافيه للإخلاص المعتبر فيها، و واضح انه لا فارق بين ذلك و بين ما نحن فيه.

الرابع: قد ورد فى الاخبار المستفيضه، بل المتواتره الترغيب الى العبادات بذكر فوائدها و ثواباتها، و الترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكه و العقوبه، و يتجلى لك من هذه الاخبار انه لا بأس بامثال العبادات الجلب المنافع المترتبه على فعلها و دفع المضرات المترتبه على تركها، و لا فرق فى هذه الجبهه بين المقام و بينها.

و من هذا القبيل ما وردت فى الشريعه المقدسه عبادات من الأدعيه و النوافل لشتى الأغراض الدنيويه، كسعه الرزق، و قضاء الحوائج، و أداء الدين، و ارتزاق الولد، و دفع الشرور، و علاج المصاب. و

غيرها من الجهات الدنيوية، و لم يتوهم احد منافاتها للإخلاص، مع انها من المنافع الدنيوية. و الظاهر انه لا فارق بينها و بين المقام.

و قد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب اليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره، و هو استحقاق الأجره، فإن طلب الحاجه من الله سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله، فلا يقدر فى العباده، بل ربما يؤكدها). و قد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعظم كصاحب البلغه و غيره.

و فيه ان غرض المكلف من الإتيان بالصلاه مثلا قد يكون سعه الرزق و غيرها بحيث لا يتوسط التقرب فى البين أصلا، فلا شبهه فى بطلان هذا النحو من العباده من غير فرق بين ما نحن فيه، و بين العبادات ذات النتائج الدنيويه كصلاه جعفر «ع» و غيرها. و قد تكون غايه المكلف غايه من العباده و التقرب من الله بحيث يكون طالبا لها بعبادته و تقربه من المولى، فهذا لا ينافى العباديه، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و عليه فلا فارق بين المقامين.

و قد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى فى خصوص الإجاره، لأنك قد عرفت أن الأجره فيها تملك بمجرد العقد، و أن امثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٨

إلا- أن ذلك لا يجرى فى الجعاله، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل، و لا يملكه إلا بإتمام العمل فيستند امثال العباده إلى داعى تحصيل الجعل و هو منافع للإخلاص فيها.

و جوابه يظهر مما تقدم، فان تحصيل الجعل و إن كان داعيا الى الامثال، و لكن الداعى إلى الإتيان بالعباده على

وجهها الصحيح هو أمر الشارع، و الخوف الإلهي، إذ لو لا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لا يطلع عليها غير علام الغيوب، و يخيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح.

و على الجملة لا- نعرف وجهها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخـره إلى استحقاق الأجره، و لا- نرى فيها جهه مخالفه للإخلاص و التقرب.

ان صفه الوجوب لا تنافى الإجاره

قد انقسم الواجب إلى تخييري، و كفائي، و عيني، فإن وقع احد القسمين الأولين موضوعا للإجاره أو الجعاله، و كان مصب الإجاره أو الجعاله هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الأجره على الواجب، و سيتضح لكم حكمه، و إن كان مصب الإجاره أو الجعاله هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامثال فإنه لا شبهه في جواز أخذ الأجره و الجعل عليه، بل هو خارج عن موضوع أخذ الأجره على الواجب.

و الوجه في ذلك أن ما تعلق به الوجوب في الواجبين التخييري و الكفائي إنما هو الجامع أعنى عنوان أحد الأفراد في الأول، و عنوان أحد المكلفين في الثاني، و من الواضح أن إيقاع الإجاره أو الجعاله على الإتيان بفرد خاص، أو على مباشره شخص معين، و أخذ الأجره أو الجعل على تلك الخصوصيه ليس من قبيل أخذ الأجره على الواجب، فان ما أخذت عليه الأجره ليس بواجب، و ما هو واجب لم تؤخذ عليه الأجره.

و بما ذكرناه يظهر الحال فيما إذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع، فإنهما و إن تعينا في ذلك النوع، أو على ذلك الشخص حينئذ، و لكن الواجب على المكلف هو طبعي الدفن مثلا في الكفائي

و طبيعى العتق مثلا فى التخييرى بحيث له أن يمدفن الميت فى أى مكان يريد، و له أن يعتق أى فرد من أفراد الرقاب، فإذا وقعت الإجاره أو الجعالة على تعيين فرد خاص منهما صح ذلك، و لم يكن أخذ الأجره عليه من قبيل أخذ الأجره على الواجب.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٦٩

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونهما تعبديين، و كونهما توصليين، و قد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام فى تحقيق الواجبين التخييرى و الكفائى، كما فعله بعض مشايخنا المحققين و غيره.

و قد يقال: إن الخصوصيات الفرديه و إن لم تكن واجبه بالأصالة على الفرض، إلا أنها واجبه بوجوب تبعى مقدمى، فيكون أخذ الأجره عليها من قبيل أخذ الأجره على الواجب و فيه أنا قد حققنا فى علم الأصول أن وجوب المقدمه إنما هو وجوب عقلى، فلا يقاس بالوجوب الشرعى، و يضاف الى ذلك أن مقدميه الفرد للكللى ليست من المقدميه المصطلحه كما هو واضح.

و أما الواجب العينى فإن كان مصب الإجاره أو الجعالة فيه الخصوصيه الفرديه صح ذلك بلا شبهه، و قد تقدم نظيره فى الواجبين: التخييرى و الكفائى، و إن كان مصبهما مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا و فقهاء العامه فى حكم أخذ الأجره على الواجب فمقتضى القاعده هو الجواز مطلقا، للعمومات الداله على صحه العقود و المعاملات.

و لكن أشكل عليه بوجوه:

الأول: أن عمل الحرفى حد ذاته ليس بمال، و إنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم و مع الوجوب يسقط عن الاحترام.

و لكنك قد عرفت فى أول الكتاب: أن أعمال كل شخص مملوكه له ملكيه ذاتيه تكوينيه، و له واجديه له فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه،

و دون مرتبه الواجديه الحقيقه لمكون الموجودات، و عليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافيه، و لا شبهه أن هذه الأعمال المضافه إلى الحر موضع لرغبات العقلاء و منافساتهم، فتكون أموال في نفسها، و تجوز مقابلتها بالمال، و مع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموال بمجرد وقوع المعامله عليها، و شأنها ح شأن الكلى، إذ الكلى قبل إضافته إلى شخص خاص لا يتصف بالمملوكيه و الماليه كليهما، و إذا أضيف اليه و لو حين قوله بعتك منا من الحنطه مثلا أنصف الكلى بالماليه و الملكيه، و من هنا يجوز بيع الكلى فى الذمه، و يحكم بضمن عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجاره و غيرها.

الثانى: ما ذكره المصنف من أن عمل الحر و إن كان مالا و لكن الإنسان إذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه، لأنه عامله مقهور على إيجاده، فيكون أخذ الأجره عليه أكلا للمال بالباطل.

و فيه أولا: أن آيه النهى عن أكل المال بالباطل غريبه عن شرائط العوضين،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٠

و قد تقدم بيان ذلك مرارا عديده.

و ثانيا: أن المقهوريه على الفعل من قبل الشارع و كونه واجبا بأمره لا تنافى المقهوريه عليه من قبل الإجاره أيضا، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين، و هذا نظير شرط امتثال الواجب فى ضمن العقد، و تظهر الثمره فيما إذا خالف الأجير عن أمر ربه، و لم يمثل الواجب و لم يمكن إجباره على الامتثال من ناحيه الأمر بالمعروف، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال و لو بمراجعته المحاكم المختصه.

الثالث: ما أفاده شيخنا الأستاذ من أن الإجاره و الجعاله قد اعتبر فيهما أن لا

يكون العامل أو الأجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعى، بل لا بد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته و اختياره، وإلا فلا يكون مالا فى نظر العرف.

ولكنك قد عرفت فى البحث عن معنى حرمه البيع: أنه لا تجوز المعامله على الأفعال المحرمه، كالكذب و الغيبه و الزناء و غيرها، فإن الأدله الداله على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الداله على صحه المعاملات و لزومها، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعامله الواقعه على الأفعال المحرمه و لزومها، و أدله المحرمات تقتضى المنع عن إيجادها فى الخارج، فهما متناقضان، و مع الإغضاء عن ذلك فهما لا يجتمعان فى نظر العرف.

و هذا المحذور لا يجرى فى الواجبات. فإنه لا تنافى بينهما و بين العمومات المذكوره، كما لا منافاه بينها و بين الأوامر العباديه، و قد أوضحنا ذلك آنفا، و عليه فالتكاليف التحريميه و إن كانت تسلب القدره الشرعيه عن المكلف، و لكن التكاليف الوجوبيه لا تنافيهما، بل تساعداه و تضاعفها.

و قد يتوهم أنه لا فارق فى عدم القدره على التسليم بين تعلق الإجاره بالمحرمات و الواجبات فان المكلف فى كليهما يكون عاجزا شرعا عن إيجاد متعلق التكليف، إذ القدره لا بد و أن تكون متساويه النسبه إلى الطرفين: الفعل أو الترك.

و فيه أن اعتبار القدره على التسليم إن كان مدركه الإجماع فإنه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه إلى المستأجر، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الأخير فعلا و تركا، و إن كان مدركه اقتضاء العقد بداهه و جوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لا ينافيه، بل يتأكد كل منهما بالآخر، و إن كان مدركه النبوى

المشهور (نهى النبي عن بيع الغرر).

ففيه أولاً: أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة، وسيأتى بيان ذلك فى البحث عن بيع الغرر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧١

و ثانياً: أنه لا غرر فى المقام، لأن العمل ممكن الوصول إلى المستأجر، و لا دليل على اعتبار قدره على التسليم أزيد من ذلك.

الرابع: ما نسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد من أن التنافى بين صفه الوجوب و أخذ العوض على الواجب ذاتى، لأن العمل الواجب مملوك لله، كالعمل المملوك للغير، فلا- يصح أن يكون موردا للإجاره، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول، و لذا لا يجوز أخذ الأجره على عمل خاص قد وقعت عليه الإجاره قبل ذلك.

و فيه أنا لو سلمنا استحاله توارد الملكين على مملوك واحد فإنما هى فى الملكيتين العرضيتين بأن يكون شىء واحد مملوكاً لاثنتين فى زمان واحد على نحو الاستقلال. و لا تجرى هذه الاستحاله فى الملكيتين الطوليتين: بأن تكون سلطنه أحد الشخصين فى طول سلطنه الآخر، فان هذا لا محذور فيه، بل هو واقع فى الشريعة المقدسه، كسلطنه الأولياء و الأوصياء و الوكلاء على التصرف فى مال المولى عليهم و الصغار و الموكلين، فإن ملكيه هؤلاء فى طول ملكيه الملاك و من هذا القبيل مالكيه العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيتهم فى طول مالكيه مواليتهم. و كذلك فى المقام، فإن مالكيه المستأجر للعمل المستأجر عليه فى طول مالكيته تعالى لها، بل مالكيه الملاك لأموالهم فى طول مالكيته تعالى لها، فإنه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكيه تكوينيه إيجاديه، و هى المعبر عنها فى اصطلاح الفلاسفه بالإضافة الإشراقية، و قد سلط الإنسان

على سائر الموجودات، و جعله مالكا لها، إما مالكيه ذاتيه كملك الشخص لأعماله و ذمته، و إما مالكيه اعتباريه، كمالكيته لأمواله، و لعل الى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي و تملكه الذى ينافي تملك الغير و استحقاقه) الخامس: ما نسب الى الشيخ الكبير أيضا، و هو أن من لوازم الإجاره أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه، بحيث يكون له الإبراء و الإقاله و التأجيل، لدليل السلطنه و كل ذلك مناف لوجوب العمل المستأجر عليه.

و فيه أنك قد عرفت من مطاوى ما ذكرناه: أن للواجب المستأجر عليه ناحيتين، إحداهما: حيثه وجوبه من قبل الله بأمر مولوى تكليفى. و ثانيتهما حيثه تعلق الأمر الإجارى به، و من المقطوع به أن عدم صحه الإقاله و الإبراء و التأجيل فى الواجب إنما هو من ناحيته الاولى، و لا ينافي ذلك أن تجرى فيه تلك الأمور من ناحيته الثانيه.

السادس: ما ذكره شيخنا الأستاذ ثانيا من أن الإجاره أو الجعالة الواقعه على الواجب العينى من المعاملات السفهيه، فتكون باطله من هذه الجهه، فإن من شرائط الإجاره أو الجعالة

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٢

ان يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، و فى الواجب العينى ليس كذلك.

و لكنك قد عرفت مرارا: انه لا دليل على بطلان المعامله السفهيه، فتكون العمومات محكمه، على انه لا شبهه فى إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه، و إذن فتخرج المعامله عن السفهيه، و قد تقدم بيان ذلك فى المقدمه التى مهدناها للبحث عن أخذ الأجره على الواجب السابع: ما احتمله بعض مشايخنا المحققين، و نسبه الى أستاذه فى مبحث القضاء،

و هو أن بذل العوض بإزاء ما تعين فعله على الأجير لغو محض، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن: ما نسبه الى بعض الاعلام من ان الإيجاب ينبعث عن مصلحه تعود الى المكلف و أخذ الأجره على ما يعود نفعه إليه أكل للمال بالباطل.

و قد ظهر جواز هذين الوجهين من الأجوبه المتقدمه. و قد تجلى مما حققناه أن الإشكالات المذكوره لا ترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس. و العجب من هؤلاء الأعلام، فإنهم ناقشوا فى جواز أخذ الأجره على الواجب، و أضافوا إليه شبهه بعد شبهه و نقدا بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمه. و يندهش منها الناقد البصير فى نظرتة الاولى!! (فأما الزيد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض). و قد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمه غير ما بنينا عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق. و الله العالم.

قوله ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالأجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجره، و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته، و إلا عوقب على تركه)

. أقول: لا- يخفى ما فى هذه العبارة من القلق و الاضطراب، و حاصل مرامه: ان الإتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال أمر المولى و استحقاق الأجره كلاهما، كما إذا استأجر أحدا لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال أمر المولى، فإنه ح يستحق الأجره، و يعد ممتثلا، و كذلك الحال فى الواجبات التعبيديه على مسلكنا، إذ قد عرفت ان أخذ الأجره عليها لا ينافى جهه عباديتها و قد يكون الإتيان بالواجب المستأجر عليه موجبا لاستحقاق الأجره و

سقوط الوجوب بغير امتثال، كتطهير المسجد و إنقاذ الغريق و الجهاد و غيرها من الواجبات التوصليه فإن الأجير حين ما يأتي بها بغير داعى الأمر يستحق الأجره. و لا يكون عمله هذا امثاله للواجب على الفرض، نعم يسقط عنه الواجب، لفرض كونه توصليا، كما انه يسقط عن بقيه المكلفين إذا كان الواجب كفائيا.

و قد يكون الإتيان بذلك العمل موجبا لاستحقاق الأجره و سقوط الوجوب لا من

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٣

جهه الإتيان بالواجب، بل لارتفاع موضوع الوجوب، كما إذا أوجب الشارع عملا بعنوان المجانيه فأتى به العبد مع الأجره، و هذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجانا فلو أتى به لا- مجانا لم يتحقق الواجب، فلا- يكون مصداقا للواجب فى الخارج، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانيه، و قد أتى به مع الأجره، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك، لارتفاع موضوعه، ففى جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب، و استحقاق الأجره.

و هناك صوره رابعه لا- يسقط الوجوب بالإتيان بالعمل المستأجر عليه فيها و إن كان الآتى بالعمل مستحقا لأخذ الأجره على عمله، لكونه محترما، و هذا كالعبادات الواجبه على المكلفين عينا، فإنه إذا أتى بها المكلف بإزاء الأجره و قلنا بمنافاتها لقصد القربه و الإخلاص كما عليه المصنف و جمع آخر لم يمثل الواجب و ان كان يستحق الأجره لاحترام عمله، و عليه فان بقى وقت الواجب وجبت عليه الإعاده و إلا عوقب على تركه إذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء.

حقيقه النيابة على العبادات

قد ذكرنا فى مبحث التعبدى و التوصلى من علم الأصول أن الأصول اللفظيه و العمليه تقتضى عدم سقوط التكاليف العباديه عن كل مكلف ياتيان غيره بها، فلا بد لكل

مكلف أن يمثل تكاليفه العباديه بالمباشره.

و عليه فنيابه الشخص عن غيره فى امتثال عباداته مع التقرب و الإخلاص تحتاج الى الدليل و إن ثبت إمكانها فى مقام الثبوت، و لا- شبهه فى وقوع النيابة فى العبادات الواجبه و المستحبه بضروره الفقه نضا و فتوى، و لا- بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها فى ذلك دفعا لما توهمه بعض الأجله من استحاله التقرب من النائب و حصول القرب للمنوب عنه، نظرا الى أن التقرب المعنوى كالتقرب الحسى المكانى لا يقبل النيابة.

و قد ذكر غير واحد من الأعلام وجوها فى تصوير النيابة عن الغير فى امتثال وظائفه بقصد التقرب و الإخلاص:

الأول: ما ذكره المصنف و حاصله: أن الأجير يجعل نفسه بدلا عن الميت فى الإتيان بتكاليفه متقربا بها الى الله تعالى، فالمنوب عنه يتقرب الىه تعالى بفعل نائبه و تقربه، و لا شبهه أن هذا التنزيل فى نفسه مستحب، و إنما يصير واجبا بالإجاره وجوبا توصليا من غير أن يعتبر فيه قصد القربه فى ذاته، بل اعتباره فيه من جهه اعتباره فى وظيفه المنوب عنه،

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٤

لأن الأجير لا يخرج عن عهده التكليف إلا بالإتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يجعل نفسه نائبا عن الغير فى امتثال وظائفه متقربا بها الى الله، و إنما يأخذ الأجره للنيابه فقط دون الإتيان بالعبادات، فان للنائب حين ما يأتى بالعمل فعلين: أحدهما قلبى من أفعال الجوانح، و هو النيابة. و ثانيهما خارجى من أفعال الجوارح، و هو العمل المنوب فيه كالصلاه مثلا، و إذا تعدد الفعل ذاتا و وجودا فإنه لا بأس بتعدد الغايه المترتبه عليهما، و لا تنافى بين أخذ الأجره على النيابة و

بين الإتيان بالعبادات متقربا بها الى الله تعالى.

و فيه أن أخذ الأجره إما لتنزيل نفسه منزله الميت و نيابته عنه في الإتيان بوظائفه، و إما للإتيان بالعمل في الخارج، فعلى الأول يلزم استحقاق الأجره بمجرد النيايه القلبي، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا و هو بديهي البطلان. و على الثاني فيعود المحذور، و هو أخذ الأجره على الأمر العبادي، فإن الموجود في الخارج ليس إلا نفس العباده.

الثاني: ما ذكره المصنف في رساله القضاء من أن (النيه مشتمله على قيود منها كون الفعل خالصا لله سبحانه، و منها كونه أداء و قضاء عن نفسه أو عن الغير بأجره أو بغيرها، و كل من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص، و الأجره فيما نحن فيه إنما وقعت أولا و بالذات بإزاء المقيّد الثاني، أعنى النيايه عن زيد، بمعنى أنه مستأجر على النيايه عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرب بها، و قيد القربه في محله على حاله، لا تعلق للإجاره إلا من حيث كونه قيّدا للفعل المستأجر عليه، نعم لو اشترط في النيايه عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط في صحه العباده اتجه منافاه الأجره لذلك، إلا أنه ليس بشرط إجماعا).

و فيه أولا: أن أخذ الأجره في مقابل العمل المقيّد بقصد القربه يستلزم وقوع الأجره بإزاء نفس العمل أيضا، و عليه فيعود المحذور المذكور.

و ثانيا: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من (أن الفعل القلبي و الفعل الخارجي و إن كانا متغايرين ماهيه و وجودا، و لكل منهما غايه خاصه، إلا أنه لا شك في أنه لو لا الفعل القلبي بما له من الغايه و هي استحقاق الأجره لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغايه، و

هى القربه فالإخلاص الطولى غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجى بغايته على الفعل القلبى بغايته.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ توجيهها لكلام المصنف فى المكاسب. و ملخصه: أنه لا شبهه فى عدم اعتبار المباشره فى فعل المنوب عنه، بل جاز للغير الإتيان بالفعل عنه نيابه، و يجوز التبرع عنه فى ذلك من دون أن يعتبر قصد القربه فى الأمر التبرعى، بل اعتباره فى فعل النائب لأجل اعتباره فى المنوب فيه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٥

ثم إنه لا ريب فى أن هذا الأمر التبرعى يصبح واجبا إذا وقعت عليه الإجاره، و ح لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القربه و الإخلاص، و واضح أنه لا تنافى بين اعتبار التقرب فيه، و بين جواز أخذ الأجره للنيابه، فإن الأجره إنما هى بإزاء قصد النائب النيابه فى عمله عن المنوب عنه، لا على نفس العمل بحيث إذا قصد النائب الإتيان بذات العمل المستأجر عليه للأجره، أو قصد الإتيان به بداعى أمره سبحانه بإزاء الأجره كان عمله باطلا- و لكن يرد عليه أولا: ما ذكرناه فى جواب المصنف. و ثانيا: أن الأوامر المتوجهه إلى شخص غريبه عن شخص آخر، و عليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب فى الأمر المتوجه إلى النائب بلحاظ اعتباره فى الأمر المتوجه الى المنوب عنه. و التوجيه المذكور أشبه شىء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاه، و أشبه شىء أيضا بدعوى اعتبار قصد التقرب فى الأمر بغسل الثوب بلحاظ الأمر العبادى المتعلق بالحج.

و ثالثا: أنا لو سلمنا صحه ذلك، و لكنه إنما يجرى فى النيابه عن الاحياء، فان الأوامر

المتوجهه إلى الأموات في حياتهم قد انقطعت بالموت. فلا يبقى هنا أمر لكى يقصد النائب فى امتثال العمل المنوب فيه، و يأتى به بقصد التقرب و الإخلاص، و هذا لا ينافى اشتغال ذمه الميت بالعبادات الفائته كما هو واضح.

و رابعاً: أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضاً، و لكنه إنما يتم مع توجه الأمر إلى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان صحه النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه إليه أمر أصلاً، كنيابه أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره فى جهات مستحبه، كالطواف و نحوه، بدهاه انتفاء الأمر ح عن المنوب عنه، فان توجهه عليه مشروط بالقدره، و واضح أن المنوب عنه لا يقدر على الإتيان بأمر غير محصوره، و كك تجوز النيابة فى الحج عمن لا يقدر عليه، مع أنه لا أمر حيثئذ للمنوب عنه أصلاً.

و التحقيق أن الأمر الاستحبابى «١» متوجه الى جميع الناس للنيابه فى العباده عن الميت بل الحى فى بعض الموارد، و لا شبهه أن هذا الأمر الاستحبابى المتوجه الى كل أحد أمر عبادى، فيعتبر فيه قصد التقرب و الإخلاص، و قد يكون واجبا إذا تعلق به الإجاره، و قد تقدم بيان ذلك آنفاً، و عليه فالنائب عن الغير فى امتثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادى المتوجه الى

(١) راجع ج ١ نل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب القضاء من كتاب الصلاه ص ٥٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٦

المنوب عنه، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه، و يمثله أمره، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب

عنه، و يمثله، و على ما ذكرناه فمورد الإجاره هو الواجبات، أو العبادات المنوب فيها، و قد تقدم أن صفه الوجوب أو صفه العباده لا تنافى الإجاره

جواز أخذ الأجره على المستحبات

قوله و أما المستحب.

أقول: العمل المستأجر عليه قد يكون حراما، و قد يكون واجبا، و قد يكون مكروها، و قد يكون مباحا، و قد يكون مستحبا. أما الحرام و الواجب فقد تقدم الكلام عليهما، و أما المكروه و المباح فلم يستشكل أحد فى صحه الإجاره لهما.

و أما المستحب فالمعروف بين الشيعة و السنه [١] هو جواز أخذ الأجره عليه، بل هو مقتضى القاعده الأوليه، إذ لا نرى مانعا عن شمول العمومات الداله على صحه المعاملات لذلك، فقد عرفت آنفا: أن صفه العباديه و كذا صفه الوجوب لا تنافى الإجاره أو الجعالة و كذلك صفه الاستحباب، فإنها لا تنافيهما بطريق الأولويه.

و على هذا فلا- وجه لتطويل الكلام فى تصوير النياه فى المستحبات، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب و الإخلاص، كالاتيان بالنوافل و الزيارات و بين ما لا يتوقف ترتب الثواب على ذلك، كبناء المساجد و القناطر و نحوهما.

من كان أجيرا لغيره فى الطواف لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله فلو استؤجر لإطافه صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه.

أقول: قد ذكر الأصحاب هنا وجوها، بل أقوالا: الأول: جواز الاحتساب

[١] فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكيه جوزوا أخذ الأجره على بعض الأمور المستحبه. و فى ص ١٨٨ عن الشافعيه تصح الإجاره على كل مسنون كالأذان و الإقامة و على ذكر الله كالتهاليل. و فى ص ١٩٥ عن الحنابله لا تصح الإجاره على كل فعل قربى.

و قد تقدم رأى الحنفيه فى الإجاره على الطاعه فى ص ٤٦٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٧

مطلقا، و قد استظهره المصنف من الشرائع و القواعد على الإشكال فى الثانى. الثانى: عدم جواز الاحتساب مطلقا حتى فى صوره

التبرع، وقد حكاه بعض الأعاظم عن بعض الشافعية الثالث: عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما إذا استؤجر للإطافه بغيره، أو لحمله في الطواف، وقد نسبه المصنف إلى جماعه منهم الإسكافى. الرابع ما ذكره العلامة فى المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به، و بين الاستئجار لحمله فى الطواف، فإنه منع عن احتساب ذلك لنفسه فى الأول دون الثانى. و الخامس: ما ذكره فى المسالك من انه إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعله أو كان مستأجرا للحمل فى طوافه أمكن ان يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه. و أما لو كان مستأجرا للحمل مطلقا لم يحتسب، لأن الحركة المخصوصه قد صارت مستحقه عليه لغيره، فلا يجوز صرفها الى نفسه.

و التحقيق ان المؤجر قد يكون أجيرا عن الغير فى الطواف و نائبا عنه فى إيجاد العمل المعين فى الخارج، و قد يكون أجيرا للإطافه به، و قد يكون أجيرا لحمله فى الطواف.

أما الصورة الأولى فإنه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتى بالعمل المستأجر عليه، لأن الإجاره تقتضى اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر، و لذا لو فوته احد يضمه له، و الأمر بالطواف المتوجه إلى الأجير يقتضى الإتيان به عن نفسه و عدم إجزائه عن غيره، كما هو مقتضى القاعده فى جميع الأوامر المسوقه لبيان الأحكام التكليفية.

و بعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصه على الأجير، لكونها مملوكه له، فلا يجوز للأجير أن يحتسبها عن نفسه. و لعله الى هذا أشار فى المسالك فى عبارته المتقدمه.

و اما إذا كان أجيرا لحمل غيره فى الطواف أو للإطافه به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم

لا؟ فقد يقال بالثاني، لأن الحركات المخصوصه الصادره من الأجير مملوكه للمستأجر، فلا تقع عن الأجير، نظير الصوره السابقه.

و لكن الظاهر هو الجواز تبعا لجم غفير من الأصحاب، و قد تقدم رأيهم. و الوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط، و من الواضح أنه حاصل على كل حال، لأن شأن الأجير في هذه الصوره شأن الدابه التي يركبها العاجز عن المشى للطواف، و عليه فلا تنافى بين كون شخص أجيروا لحمل غيره في الطواف، و بين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحاله.

و الذى يدلنا على ذلك أمران: الأول: أنه إذا لم يتصف الحامل في هذه الصوره بما

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٨

اعتبر في الطائف من الشرائط - كالمشى على القهقري مثلا- لم يضر بطواف المحمول إذا كان واجدا لشرائط الطواف، و من المقطوع به أنه لو كان مصب الإجاره هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج.

الثانى: أنه ورد في جملة من الاخبار [١] جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه، فهى بإطلاقها تدل على ما ذكرناه. على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الإجاره فإنها تدل أيضا على صحه ذلك، لأنها ظاهره فى أن حمل غيره فى الطواف لا ينافى قصد الحامل الطواف لنفسه، لكون كل منهما بعيدا عن الآخر

حرمه أخذ الأجره على الأذان

قوله لا يجوز أخذ الأجره على أذان المكلف لصلاه نفسه.

أقول: المعروف بين الأصحاب حرمه أخذ الأجره على الأذان، بل فى المستند حكى الإجماع عليها، و على هذا النهج بعض فقهاء العامه «١».

و التحقيق أن مقتضى القاعده هو جواز أخذ الأجره على الواجبات و على المستحبات تعبيده كانت

أم توصليه، لكونها من الأعمال المحترمه التي تقابل بالمال، فتكون المعامله عليها مشموله للعمومات، و أن صفه الوجوب أو صفه العباديه أو اقتران العمل العبادى بالدواعى غير القريبه لا- تنافى التقرب و الإخلاص إلا- مع الدليل الخارجى، كامتثال العبادات بداعى الرياء، و قد عرفت ذلك كله آنفا.

[١] عن هيثم التميمى قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: رجل كانت معه صاحبتة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها فى محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت و بالصفاء و المروه أ يجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ قال: أيها الله إذا. حسنه لإبراهيم ابن هاشم. قوله أيها إلخ: معناه إى و الله يكون ذا، فالهاء عوض عن و أو القسم، كما ذكره جمع من النحاه.

و عن حفص بن البختري عن أبى عبد الله «ع» فى المرأه تطوف بالصبي و تسعى به هل يجزى ذلك عنها و عن الصبي؟ قال: نعم. حسنه لإبراهيم.

راجع ج ٨ الوافى ص ١٣٥. و ج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنسانا فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى آرائهم فى ص ٤٦٠

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٧٩

و من هنا يتجلى لك جواز أخذ الأجره على الأذان و على الإمامه إذا كانا مما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لأجله الاستئجار، كالأعلام بدخول الوقت أو الاجتراء به فى الصلاه، و الاقتداء بالإمام.

و لكن قد سمعت فى مقدمه البحث عن أخذ الأجره على الواجب أن مورد الكلام فيما إذا كان العمل المستأجر عليه حاويا لشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجبا أو مستحبا و عن كونه تعبديا أو توصليا، و عليه فلو منع الشارع

عن أخذ الأجره على عمل خاص، و تعلق غرضه بكونه مجانيا فإنه خارج عن حريم البحث، و لا يختص ذلك بالعبادات، و لا بالواجبات و المستحبات، و من الواضح جدا أنه ثبت في الشريعة المقدسه [١] عن أهل بيت العصمه «ع» حرمة أخذ الأجره على الأذان و على الإمامه.

قوله و على الأشهر كما فى الروضه.

أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، فإنه ذكر الشهيد (ره) فى الروضه: (و الأجره على الأذان و الإقامه على أشهر القولين).

[١] فى ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز أخذ الأجره على الأذان من أبواب الأذان ص ٣٣٦: فى روايه السكونى قال النبى (ص) لعلى «ع»: و لا تتخذن مؤذنا يأخذ على أذانه أجزاء. ضعيفه للتوفلى.

و فى ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١٢ فى حسنه حمران بابن هاشم الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين: و رأيت الأذان بالأجر و الصلاه بالأجر.

و فى باب ٥٨ عدم جواز أخذ الأجره على الأذان مما يكتسب به ص ٥٤٥: عن زيد ابن على عن أبيه عن آبائه عن على «ع» إنه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين و الله إنى أحبك لله، فقال له: لكنى أبغضك لله! قال: و لم؟ قال: لأنك تبغى فى الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجرا. ضعيفه بعبد الله بن منبه، و الحسين بن علوان. و رواها الصدوق مرسلا إلا أنه قال: تبغى فى الأذان كسبا.

و فى ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥: عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر «ع» قال: لا تصلى خلف من يبغى على الأذان و الصلاه بالناس أجرا و

لا تقبل شهادته. صحيحه.

و فى ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الأجره على الأذان من أبواب الأذان ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٠

أخذ الأجره على الشهاده

قوله ثم إن من الواجبات التى يحرم أخذ الأجره عليه عند المشهور تحمّل الشهاده بناء على وجوبه.

أقول: ذهب المشهور من فقهاءنا و فقهاء العامه إلى وجوب الشهاده تحملاً و أداء كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم فى مواردنا. و هذا هو الظاهر من الكتاب الكريم [١] و من الروايات المذكوره فى أبواب الشهادات، و عليه فأخذ الأجره على الشهاده من صغريات أخذ الأجره على الواجب، و قد عرفت سابقا ذهاب المشهور إلى حرمة أخذها عليه.

و لكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعده هو جواز أخذ الأجره على الواجبات مطلقا ما لم يثبت منع من الخارج، و من المعلوم أنا لم نجد فى أدله وجوب الشهاده ما يمنع عن ذلك.

بل الظاهر من بعض الروايات «١» الواردة فى قوله تعالى: (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا). أن المنفى فى الآيه هو ان يقول المدعو إلى الشهاده: لا أشهد على الواقعه، و واضح ان هذا لا ينافى جواز أخذ الأجره على الشهاده. نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الأجره وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعه مجانا.

هذا كله إذا كان تحمّل الشهاده أو أدائها واجبا عينيا. و اما إذا كان كل منهما واجبا كفاثيا فقد تقدم ان أخذ الأجره على الواجب الكفاثى مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام، فإنه واجب على جميع المكلفين، لا على شخص واحد معين. ثم إنه لا يستفاد من أدله وجوب الشهاده إلا كونها واجبه على نهج بقية الأحكام التكليفية

الكفائيه أو العينيه من غير ان يستفاد منها كون التحمل أو الأداء حقا للمشهود له.

ثم إنه قد يقال بحرمة أخذ الأجره على مطلق التعليم أو على تعليم القرآن. ولكنه فاسد.

فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار [٢] وفي بعضها وقع الإزراء على القائلين بالحرمة

[١] سورة البقره، آيه: ٢٨٢ قوله تعالى (وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا) وفي آيه ٢٨٣ قوله تعالى: (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ).

[٢] في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهه الأجره على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥.

و ج ١ كا باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافي ص ٣٧

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمل الشهاده من أبواب الشهادات ص ٤٠٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨١

و رميهم الى الكذب و عداوه الحق. نعم لا- نضايق من القول بالكراهه، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهه، و على هذا المنهج المشهور من العامه «١» على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعلم و جوازه ضعيفه السند، فيرجع الى عمومات ما دل على جواز الكسب.

ثم إنه لا- يجوز أخذ الأجره على القضاء للروايات الخاصه [١] و أن الظاهر من آيه. النفر «٢» الأمره بالتفقه في الدين، و إنذار القوم عند الرجوع إليهم أن الإفتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسه. فيحرم أخذ الأجره عليه. و يؤيده قوله تعالى «٣»: (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى).

في روايه حسان المعلم عن أبي عبد الله «ع»: لا تأخذ على التعليم أجرا. ضعيفه بحسان و فضل بن كثير.

و في روايه الفضل عنه

«ع» إن هؤلاء يقولون: إن كسب المعلم سحت؟ فقال:

كذبوا أعداء الله الحديث. ضعيف بفضل. وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨.

و في المصدر المزبور من ثل عن الصدوق قال «ع»: من أخذ على تعليم القرآن أجرا كان حظه يوم القيامة. مرسل. و في ج ٢ المستدرک ص ٣٣٥. ما يدل على حرمة تعليم القرآن. و لكنه ضعيف السند.

و قد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الأجره للتعليم. و أحاديث أخرى تدل على كراهه أخذها لتعليم القرآن.

[١] في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجر مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحه عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت أجور القضاء.

و في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي.

و في حسنه ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت. و قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٢٦٩.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى آرائهم في ص ٤٨

(٢) سورة التوبة، آيه: ١٢٣.

(٣) سورة الشورى، آيه: ٢٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٢

الارتزاق من بيت المال

قوله بقى الكلام فى شىء إلخ.

أقول: حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الأجره على الإتيان بالواجبات كالقضاء و الإفتاء و تجهيز الميت، أو الإتيان بالمستحبات كالأذان و نحوه. و الوجه فى ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين، و هذه الموارد من جملتها، لعود النفع إليهم، فإن أى شخص إذا أتى بأى شىء يرجع الى الجهات الراجعه إلى

مصالح المسلمين كالأمور المذكوره و غيرها جاز لولى الأمر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته.

ولا يفرق فى ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساويا لها أو أكثر منها، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقرره عليهم أو بعده، بل يجوز لولى المسلمين أن يقول لأحد منهم: اقض فى البلد، أو أذن و أنا أكفيك مؤنتك من بيت المال، ولا يكون ذلك إجاره و لا جعله.

نعم يشترط فى جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدى للمناصب المذكوره و الوظائف المقرره من ناحيه الشرع محتاجا اليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه و عياله و لو بالتكسب، و إلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال، فإنه تضييع لحقوق المسلمين.

أقول: لو قلنا بحرمة أخذ الأجره على الواجبات أو المستحبات فإن الأدله الداله على الحرمة مختصه بعنوان الأجره و الجعل فقط، فلا تشمل بقيه العناوين المنطبقه على المتصدى لتلك الوظائف، كالارتزاق من بيت المال، فإنه معد لمصالح المسلمين، فيجوز صرفه فى أى جهه ترجع إليهم و تمس بهم، بل يجوز لهؤلاء المتصدى للجهات المزبوره أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال إذا كان العمل من الأمور المستحبه، و عليه فلا وجه لاعتبار الفقر و الاحتياج فى المرتزقه كما ذهب اليه جمع كثير من أعاضم الأصحاب.

لا يقال: إذا صار القضاء و أمثاله من الواجبات العينيه كان شأن ذلك شأن الواجبات العينيه الثابته على ذمم أشخاص المكلفين، كالصلاه و الصوم و الحج و نحوها، و من الواضح جدا أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بإزائها.

فإنه يقال: إن القضاء

و نحوها و ان كانت من الواجبات العينيه فيما إذا انحصر القاضى بشخص واحد، و لكنها مما يقوم به نظام الدين، فتكون من الجهات الراجعه إلى مصالح المسلمين، فقد عرفت: أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح، فلا يقاس القضاء و أمثاله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٣

بالواجبات العينيه ابتداء خصوصا إذا أراد القاضى أن ينتقل من بلده الى بلد آخر، بل الأمر كذلك فى جميع الواجبات العينيه إذا توقف على الإتيان بها ترويج الدين و مصلحه المسلمين

[خاتمه تشتمل على مسائل]

[الأولى] بيع المصحف

اشاره

قوله خاتمه تشتمل على مسائل: الأولى - صرح جماعه.

أقول: ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمه بيع المصحف، و ذهب جمع آخر كصاحب الجواهر و غيره الى الجواز. و المراد بالمصحف الأوراق المشتمله على الخطوط، كبقية الكتب، دون الخط فقط، كما اختاره المصنف (ره) تبعا للدروس، فان الخط بما هو خط غير قابل للبيع، لكونه عرضا محضا تابعا لمعروضه، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا. و على تقدير كونه من قبيل الجواهر، كالخطوط المخطوطه بالحبر و نحوه، فإنه لا يقبل النقل و الانتقال، و كيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالى عن الأوراق و عدم جوازه.

نعم شأن الخطوط بالنسبه إلى الأوراق شأن الصور النوعيه العرفيه التى يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأسا كما سيأتى.

و أما حسن الخط و جودته فذلك من قبيل الأوصاف الكماليه، فتوجب زياده فى الثمن و لا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكى يترتب عليه بطلان البيع، بل يثبت الخيار للمشروط له، إلا- إذا كان الخط بمرتبته من الجوده صار مبينا لسائر الخطوط فى نظر العرف، كخط المير المعروف، و ح فتكون صفه

الحسن أيضا من الصور النوعيه العرفيه، و يلزم من انتفائها انتفاء المبيع، فيحكم بطلان البيع.

و نظير ذلك ما إذا باع فراشا على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فإن الأول لجوده نساخته يعد في نظر العرف مباينا للثاني، فيبطل البيع، لأن ما جرى عليه العقد غير واقع، و ما هو واقع غير ما جرى عليه العقد. و على الجملة متعلق البحث في بيع المصحف أما الأوراق المجرده عن الخطوط، أو العكس، أو هما معا، و حيث لا سبيل إلى الأول و الثاني فيتعين الثالث.

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين:

الأولى: ما دل [١] على حرمة بيعه، أى الأوراق المقيده بالخطوط، و تدل هذه الطائفه

[١] كا. عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله «ع» قال: سمعته يقول: إن

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٤

على جواز بيع غلافه و حديدته و حليته. الثانيه ما دل [١] على جواز بيعه فتقع المعارضه بينهما.

و قد جمع المصنف بينهما بأن الطائفه المجوزه و ان كانت ظاهره في جواز البيع، و لكنها

- المصاحف لن تشتري فإذا اشترت فقل: إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدل بكذا و كذا. مجهوله لعبد الرحمن.

كا. عن سماعه عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن بيع المصاحف و شراءها؟ قال:

لا- تشتري كتاب الله عز و جل و لكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين و قل: اشترت منك هذا بكذا و كذا. ضعيفه لعثمان بن عيسى. و رواها الشيخ في يب بأدنى تفاوت.

يب. عن جرّاح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال: لا

تبع الكتاب و لا تشتره و بع الأديم و الورق و الحديد. ضعيفه لقاسم بن سليمان و جراح.

يب. عن سماعه قال: سمعت أبا عبد الله «ع» يقول: لا تبيعوا المصاحف فان بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها؟ قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما. ضعيفه لعبد الله الرازي و ابن أبي حمزه البطائني. راجع ج ١ كا ص ٣٤٢. و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ و ج ٢ التهذيب ص ١١٠. و ج ٢ نل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦.

[١] كا. عن عنبسه الوراق قال: سألت أبا عبد الله فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبعها؟ فقال: ألسنت تشتري ورقا و تكتب فيه؟ قلت: بلى و أعالجها. قال:

لا بأس به. مجهوله بعنسه.

كا و يب. عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال: سألته عن شراء المصاحف و بيعها؟ قال: إنما كان يوضع الورق عند المنبر و كان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمر الشاه أو رجل منحرف قال: فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتري أحب إلي من أن أبيعه، قلت: فما ترى أن أعطى على كتابه أجرا؟ قال: لا بأس و لكن كذلك كانوا يصنعون. ضعيفه بغالب ابن عثمان.

يب. عن أبي بصير قال: سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف و شرائها؟ فقال «ع» إنما كان يوضع عند القامه و المنبر الى ان قال «ع»: أشتريه أحب إلي من

أن أبيعته.

صحيحه. راجع المصادر المتقدمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٥

لم تتعرض لبيان كفيته، فلا تعارض ما دل على حرمه بيعه المتضمن للبيان.

و احتمال فى الجواهر حمل الأخبار المجوزه (على إرادته شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد فى الحقيقه متضمنا لمورد البيع و مورد الإجاره بقريته قوله عليه السلام: و ما عملته يدك بكذا، ضروره عدم صلاحيه العمل موردا للبيع، فلا بد من تنزيهه على الإجاره).

و يرد على الوجهين أن كلا- من النفي و الإثبات فى الروايات الوارده فى بيع المصاحف إنما ورد على مورد واحد، و عليه فلا ترتفع المعارضه بين الطائفتين بشىء من الوجهين، لأنهما من الجمع التبرعى المحض، و لا شاهد لهما من العقل و النقل.

و يرد على خصوص ما فى الجواهر أنه لا- وجه لجعل العقد الواحد متضمنا لموردى الإجاره و البيع معا تمسكا بروايه عبد الرحمن بن سليمان المذكوره فى الحاشيه، فإنه مضافا الى كونها ضعيفه السند. أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر، إذ الظاهر من عمل اليد فى قوله (ع): (فقل إنما أشتري منك الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا). هو الأثر الحاصل من العمل، لا نفس الفعل، فإنه لا وجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقا للإجاره.

و التحقيق أن تحمل الطائفه المانعه من الروايات على الكراهه بدعوى أن الغايه القصوى من النهى عن بيع المصحف إنما هو التأدب و الاحترام لكلام الله عز و جل، فإنه أجل من أن يجعل موردا للبيع، كسائر الكتب و الأمتعه، و أرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدوده، إذ الدنيا و ما فيها لا

تساوى عند الله جناح بعوضه، فكيف يمكن أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذى اشتمل على جميع ما فى العالم و يدور عليه مدار الإسلام!! و من هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معامله الهدايا، و يسمون ثمن القرآن هديه، و عليه فيحمل النهى الوارد عن بيعه على الكراهه، لإرشاده الى ما ذكرناه.

و يدلنا على ذلك قوله (ع) فى روايه روح بن عبد الرحيم: (أشترى أحب إلى من أن أبيع). و قوله (ع) فى صحيحه أبى بصير: (أشترى أحب إلى من أن أبيع). و قد ذكرناهما فى الهامش. فان كون الشراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهه البيع و كونه منافيا لعظمه القرآن، و لو كان النهى تكليفيا لم يفرق فيه بين البيع و الشراء.

و لو سلمنا دلالة الروايات المانعه على الحرمة، و لكنها ظاهره فى الحرمة التكليفيه، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه: أعنى فساد البيع و عدم نفوذه، لعدم الملازمه بينهما. و قد تقدم ذلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٦

مرارا. و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعه كلها ضعيفه السند. و غير منجبره بشىء، فلا يجوز الاستناد إليها.

لا يقال: إن ما دل على جواز بيع الورق أيضا معارض بما دل على عدم جواز بيعه كروايه سماعه المتقدمه فى الحاشيه المصرحه بحرمة بيع الورق الذى فيه القرآن، فإنه يرد عليه مضافا الى ضعف السند فى روايه سماعه أنها صريحه فى المنع عن بيع الورق الذى فيه القرآن، لا الورق المجرد، فلا معارضه بينهما.

ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرأته، للروايات المتقدمه فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك، و أنه لا

يقبل النقل و الانتقال مطلقا، و عليه فمقتضى القاعده أنه كسائر الأموال يجرى عليه حكمها من أنحاء النقل و الانتقال حتى الهبه المعوضه، لوقوع العوض فى مقابل الهبه دون المصحف، إلا البيع فقط.

و يدل على ما ذكرناه جريان السيره القطعيه على معامله المصاحف معامله بقيه الأموال، و تدل على ذلك أيضا الروايات «١» الداله على أن المصحف من الحبه ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد، و إذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل إلى سائر الورثه، فلو لم يكن المصحف مملوكا، أو لم يكن قابلا للانتقال لم تصح الأحكام المذكوره، و يدل على ما ذكرناه أيضا أنه لو أتلّف أحد مصحف غيره، أو أحدث فيه نقضا ضمن ذلك لصاحبه. و من الواضح أنه لو لم يكن مملوكا فإنه لا وجه للحكم بالضمان.

و مما تقدم يظهر ضعف ما قاله المحقق الايروانى: من أن (مورد الأخبار المانعه هو البيع و يمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختياريه، بل إشاره الى عدم قبوله للنقل و لو بالأسباب الغير الاختياريه كالإرث).

ثم إنه على القول: بحرمه بيع المصحف، أو بكراهته فلا- يجرى ذلك فى مبادله مصحف بمصحف آخر، لانصراف أدله المنع عن هذه الصوره كما ذكره السيد (ره)، لإمكان منعه بإطلاق الأدله، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور. بل لما عرفت سابقا من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته، و أنه يفوت عن الإنسان متاع ثمين يازاء ثمن بخس، فإذا كانت المبادله بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعا.

ثم إنه لا ملازمه بين بيع المصحف، و بين أخذ الأجره على كتابته، فلا يلزم من حرمه

(١) راجع ج ٢ كا باب ١٢ ما يرث الكبير من الولد دون

غيره ص ٢٥٨. و ج ١٣ الوافى باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤. و ج ٣ ثل باب ٣ ما يحبى به الولد الذكر الا كبر من تركه
أبيه دون غيره. من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد ص ٣٤٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٧

الأول أو كراهته حرمة الثانى أو كراهه، بل مقتضى القاعده هو الإباحه. و تدل عليه جملة من الروايات [١].

معنى حرمة بيع المصحف و شرائه

قوله بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء.

أقول: حاصل كلامه: انه لا- شبهه فى أن القرآن يملك و لو بكتابته فى الأوراق المملوكة، و عليه فاما ان تكون النقوش من
الأعيان المملوكة أولاً، و على الثانى فلا حاجة الى النهى عن بيع الخط، إذ لم يقع بإزائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً، و على
الأول فاما ان يبقى الخط فى ملك البائع أو ينتقل إلى المشتري و على الأول فيلزم ان يكون المصحف مشتركاً بين البائع و
المشتري، و هو بديهي البطلان، و مخالف للاتفاق. و على الثانى فإن انتقلت هذه النقوش إلى المشتري فى مقابل جزء من الثمن
فهو البيع المنهى عنه، و إن انتقلت اليه تبعا لغيره- كسائر ما يدخل فى المبيع قهرا من الأوصاف التى تتفاوت قيمته بوجودها و
عدمها- فهو خلاف مفروض المتبايعين و التحقيق ان نقوش القرآن و خطوطه من قبيل الصور النوعية العرفيه، و هى مملوكة
للمالك الأوراق ملكيه تبعيه، و دخيله فى ماله الورق كبقية الأوصاف التى هى من الصور النوعيه فى نظر العرف، و عليه فمورد
الحرمة أو الكراهه هو بيع الورق الذى كتب فيه كلام الله.

و توضيح ذلك انك قد عرفت فى بعض المباحث السابقه و ستعرف إنشاء

اللّه تعالى فى مبحث الشروط ان كىفيات الأشياء و ان كانت بحسب الدقه الفلسفيه من مقوله الاعراض و لكنها تختلف فى نظر أهل العرف، فقد يكون نظرهم إلى الأشياء أنفسها بالأصالة و الى أوصافها بالتبع، كالأوصاف التى هى من لوازم الوجود. و قد يكون نظرهم فيها إلى الهيئه بالأصالة و الى المادة بالتبع. لكون الهيئه من الصور النوعيه فى نظرهم، كما فى الكأس و الكوز المصنوعين من الخزف، فإنهما فى نظر العرف نوعان متباينان و إن كانا من مادة واحده، و قد يكون نظرهم الى كليتهما كالفرش المنسوج من الصوف، فان الاعتبار فى

[١] فى ج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦: عن على ابن جعفر قال: و سألته عن الرجال هل يصلح له ان يكتب المصحف بالأجر؟ قال: لا بأس صحيح. و رواه ابن إدريس فى آخر السرائر نقلا عن جامع البنزطى صاحب الرضا (ع) و قريب منه خبر قرب الاسناد، و تقدم فى روايه روح بن عبد الرحيم من دل على ذلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٨

نظر أهل العرف بمادته و هيئته، فهو مبين فى نظرهم مع العباء المنسوجه من الصوف، و مع الفرش المنسوخ من القطن.

أما القسم الأول فالماليه فيه من ناحيه المواد لخروج أوصافها عن الرغبات، و أما القسم الثانى فالماليه فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظه بالتبع، و أما القسم الثالث فالماليه فيه للهيئه و المادة معا، فان النظر فيه الى كل منهما، و عليه فإذا تخلفت أوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعيه بطل البيع، كما إذا باع كوزا فبان كأسا، أو باع فراشا فظهر عباده، و وجه البطلان هو أن

الواقع غير مقصود و المقصود غير واقع، و ان كانت من الأوصاف الكماله فإن كان لوجودها دخل فى زياده الثمن ثبت عند تخلفها الخيار، و إلا فلا يترتب عليه شىء، نعم لا يجوز للبائع تغيير الهيئه، لكونه تصرفا فى مال الغير بدون إذنه، و هو حرام، إلا إذا كانت الهيئه مبعوضه، كهياكل العباده الباطله.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إن النقوش فى المصحف سواء كانت من الاعراض الصرفه أم من الجواهر و إن لم تكن مالا و لا مملوكه بنفسها، و لكنها دخيله فى ماله الأوراق، فإن هذه النقوش فى نظر أهل العرف من الصور النوعيه التى يدور عليها مدار التسميه، بحيث لو باع احد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان أوراقا خاليه عن الخطوط، أو كتاب آخر بطل البيع، لعدم وجود المبيع فى نظر العرف، فالمصحف و كتاب المفاتيح مثلا نوعان، و الجواهر و البحار متباينان، و قد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمة أو الكراهه فى بيع المصحف هو الورق المنقوش الذى يسمى مصحفا، و يؤيد ذلك ما فى روايه سماعه من قوله (ع): (و إياك ان تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب).

ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعه عليه فى الخارج بأحد وجهين، و هما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانع:

الأول: ان يكون المبيع هو الجلد و الغلاف و الحديد و الحلييه، و لكن يشترط المشتري على البائع فى ضمن العقد ان يملكه الأوراق- التى كتب فيه القرآن- مجانا، و لا يلزم التصريح بذلك الشرط، فإنه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينه القطعيه قائمه على اعتبار ذلك الشرط فى العقد، بدهاه ان غرض المشتري ليس هو

شراء الأديم و الحديد و الغلاف فقط، و إلا لا اشترى غيرها، بل غرضه تملك المصحف.

الثانى: ان يكون المبيع بالأصالة هو الأمور المذكوره، و لكن تنتقل الخطوط إلى المشتري تبعا و قهرا، فتكون مملوكه له ملكيه تبعيه، إذ لا يعقل انفكاك الصوره عن ماده لكي تبقى الهيئه فى ملك البائع و تنتقل ماده إلى المشتري.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٨٩

لا- يقال: إذا كان المبيع هو الأمور المذكوره لزم القول بصحة بيع المصحف و لزومه على وجه الإطلاق حتى إذا ظهر عيب فى النقوش الموجوده فى الأوراق.

فإنه يقال: لا بأس بالالتزام بذلك إلا إذا اشترط المشتري على البائع صحة الخطوط، فيثبت للمشتري حينئذ خيار تخلف الشرط.

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمه بيع المصحف أو بكرهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين، أو يسرى إلى الأبعاض أيضا؟ ربما قيل بالثانى، لقوله «ع» فى روايه سماعه المتقدمه:

(و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما فان هذه الروايه ظاهره فى شمول الحكم لأى ورق كتب فيه القرآن، و عليه فيشمل الحكم لكتب التفسير، و لكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد و الاستدلال، ككتب الفقه و اللغه و النحو و غيرها، أو ذكرت فيه لمناسبه الأبواب، كبعض كتب الحديث.

و لكن الذى يسهل الخطب أن السيره القطعيه قائمه على جواز بيع الكتب المزبوره و شرائها من غير نكير حتى من المتورعين فى أفعالهم و معاملاتهم. بل لم نر و لم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكرهه البيع فضلا عن الفقيه، و إذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنيه، كالكتب المزبوره و غيرها، بل قد يقال:

إنه إذا جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها، لاتحاد الملاك فيهما، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح، فان دليل المنع: أعنى به روايه سماعه لم يفرق فيه بين مجموع القرآن و أبعاضه، و حيث قامت السيره القطعيه على جواز البيع فى الأبعاض كان ذلك كاشفا عن جواز بيع المجموع، و يكون ذلك وجهاً آخر لحمل الأخبار المانعه على الكراهه.

و لكن الذى يعظم الخطب أن السيره دليل لى فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن، فلو تمت الأدله المانعه عن بيع المصحف لم يجر الخروج عنها إلا- بمقدار ما قامت عليه السيره: أعنى به الكتب المشتمله على الآيات القرآنيه، و لا- يمكن التعدى منها إلى الأبعاض المأخوذه من المصحف فضلا عن التعدى إلى مجموع ما بين الدفتين و الحكم بجواز بيعه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٠

بيع المصحف من الكافر

قوله ثم إن المشهور بين العلامه ره و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم.

أقول: تحقيق الكلام هنا يقع فى ناحيتين:

الأولى: جواز تملك الكافر للمصحف و عدم جوازه. الثانيه: أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أولاً؟ و أما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولويه القطعيه.

إما الناحيه الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل، فان مقتضاه جواز تملك كل شخص لأى شىء إلا ما خرج بالدليل، و من الواضح جدا أنا لم نجد ما يدل على حرمة تملك الكافر للمصحف، بل الظاهر مما ذكرناه آنفا هو جواز ذلك لأى أحد من الناس.

و يلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) فى فصل ما يغنم و ما لا يغنم من المبسوط،

أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف و الكتب التي ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل في الغنيمه، و يجوز بيعها. إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمه، بل تكون من قبيل مجهول المالك. و أما الوجوه المذكوره لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه، كما سيأتي.

و أما الناحيه الثانيه فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه:

الأول: فحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم.

و فيه أولاً: أنه لا دليل على ذلك، بل ما دل على وجوب بيعه يدل بالالتزام على تملكه إياه، إذ لا يبيع إلا في ملك، و أيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه ينعق عليه، مع أنه لا عتق إلا في ملك، و سيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين.

و ثانياً: لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه، فإنه مضافا الى بطلان القياس في نفسه، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه، كما إذا جعله في مكتبه نظيفه للاطلاع على آياته و براهينه، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام.

الثاني: النبوى «١» المعروف (الإسلام يعلو و لا يعلى عليه). بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ ان الكافر لا يرث المسلم من كتاب الإرث. و رواه في كنز العمال ج ١ ص ١٧ عن الدارقطنى و البيهقى و الضياء عن عائذ بن عمر.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩١

للمصحف يوجب الاستعلاء على الإسلام، فلا يجوز.

و فيه أولاً: أن النبوى المذكور ضعيف السند. و ثانياً: أنه

مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب، إذ يمكن أن يراد به أن الإسلام يغلب على بقية الأديان في العالم. و يمكن أن يراد به أن الإسلام أشرف من سائر المذاهب. و يمكن أن يراد به علو حجته و سمو برهانه، لأن حقيقه الإسلام مستنده الى الحجج الواضحه و البراهين اللائحه بحيث يفهمها كل عاقل مميز حتى الصبيان، و يتضح ذلك جليا لمن يلاحظ الآيات القرآنيه، و كيفيه استدلاله تعالى على المبدء و المعاد و غيرهما بيان واضح يفهمه أى أحد، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان، فإنها تبنى على خيالات واهيه. و توهمات بارده تشبه بأضغاث الأحكام الثالث: أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه، لعدم مبالاته بهتك حرمت الله.

و فيه أن بين هتك القرآن، و بين بيعه من الكافر عموما من وجه، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكاً له، كما إذا اشتراه و جعله فى مكتبه نظيفه، و احترامه فوق ما يحترمه نوع المسلمين. و قد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر، كما إذا كان تحت يد مسلم لا يبالى بهتك حرمت الله، فيجعله فى مكان لا يناسبه، و يعامله معامله المجلات و القراطيس الباطله، و قد يجتمعان، كما إذا اشتراه الكافر و نبذه وراء ظهره.

على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً، لا على مجرد بيعه منه، و عليه فإذا و كل مسلماً فى بيعه و شرائه و التصرف فيه و الانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه.

الرابع: أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه، للعلم العادى بمس الكافر إياه بالرطوبه، فيكون حراماً من هذه الجهه.

و فيه أولاً: أن

بيعه منه لا يلازم تنجسه، فان بينهما عموما من وجه، كما هو واضح.

و ثانيا: أن ذلك من صغريات الإعانة على الإثم، و قد علمت فى البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمرا أنه لا دليل على حرمتها إلا فى موارد خاصة.

و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن المستفاد من الوجوه المذكوره هو حرمة البيع تكليفا، و قد تقدم مرارا أنه لا ملازمه بينها و بين الحرمة الوضعيه.

ثم إن الوجوه المذكوره لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فإنها تقتضى حرمة بيع الأدعيه و الروايات منه أيضا، خصوصا إذا كانت مشتمله على أسماء الله و أسماء الأنبياء و الأئمه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٢

ثم إن المصنف (ره) ذكر: (أن أبعاض المصحف فى حكم الكل إذا كان مستقلا، و أما المتفرقه فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحق، لعدم تحقق الإهانه و العلو).

و يرد عليه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماما إذا كان جزء من كتاب آخر، و المفروض حرمة.

[الثانيه] جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله

قوله الثانيه: جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا)

أقول: إن مورد البحث هنا كل مال أخذ من أى شخص يأكل فريقا من أموال الناس بالظلم و العدوان، و تخصيص الكلام بجوائز السلطان و عماله إنما هو من جهه الغلبه، و عليه فيعم البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعامله، و المال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس بالسرقة و الغصب.

ثم إن المال المأخوذ من الجائر لا- يخلو من أربعه أقسام، لأن الآخذ إما أن لا يعلم- و لو إجمالا- بوجود مال محرم فى أموال الجائر أو هو يعلم بذلك، و على الثانى

فاما أن لا- يعلم بوجود الحرام فى خصوص المال المأخوذ، أو هو يعلم بذلك، و على الثانى فاما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلا أو إجمالا، فهنا أربع صور:

الصورة الاولى: أن يأخذ المال من الظالم مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله، و لا شبهه فى جواز ذلك، لعموم قاعده اليد المتصيده من الاخبار الكثيره الوارده فى موارد عديده، و للروايات الخاصه [١] الوارده فى خصوص المقام.

[١] يب. عن أبى ولاد قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به فأنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال لى: كل و خذ منه فلك المهنه و عليه الوزر. صحيحه.

يب. عن أبى المعزى قال: سألت رجل أبا عبد الله «ع» و أنا عنده فقال: أصلحك الله أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم أخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحج بها؟ قال: نعم صحيحه.

يب. عن يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٣

و قد استدلت المصنف (ره) على ذلك مضافا الى الروايات الخاصه بالأصل و الإجماع، أما الإجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعده اليد، و الاخبار الخاصه الوارده فى المقام، فلا يكون إجماعا تعبديا.

و أما الأصل فإن كان المراد به قاعده اليد- و إنما عبر عنها بالأصل للمساهله و المسامحه- فهو متين، لأنها من القواعد المسلمه بين الفقهاء، فحال الجائر فى هذه الصوره حال بقيه الناس فان الاحتمال المذكور موجوده حتى فى أموال العدول من المسلمين، بل يمكن شمول قاعده اليد

للكفار أيضا، و إن أراد بالأصل غير قاعده اليد فلا نعلم له وجها صحيحا.

و قد يقال: إن المراد به أصاله الصحه، فإن القاعده تقتضى حمل فعل المسلم على الصحه، و المفروض أن الجائر من المسلمين، فيعامل معاملة بقيه المسلمين.

و لكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظى على اعتبار أصاله الصحه، لكى يتمسك بإطلاقه فى كل مورد يشك فيه، و دليلها إنما هو السيره، و هى من الأدله اللبى، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها، و هو نفس العقود و الإيقاعات. مع إحراز أهليه المتصرف للتصرف، و عليه المتيقن منها، و هو نفس العقود و الإيقاعات. مع إحراز أهليه المتصرف للتصرف، و عليه فإذا شك فى أن العقد الفلانى تحقق صحيحا أو فاسدا لخلل فى إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحه، و أما إذا شك فيه من جهه أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحه.

و من هنا لو أشار أحد إلى دار معينه و قال بعتك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحه هذه المعامله اعتمادا على أصاله الصحه إذا انتفت قاعده اليد، أو إذا قطعنا النظر عنها.

و من هنا أيضا لو شك فى أن البائع أصيل أو فضولى فإنه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصاله الصحه.

و قد يقال: إن المراد بالأصل هو أصاله الإباحه الثابته بالأدله العقليه و النقليه. و فيه أن أصاله الإباحه إنما تجرى فى الأموال إذا لم تكن مسبوقة بيد اخرى، كالمباحات الأصلية التى ملكها الجائر بالحيازه. و أما إذا كانت مسبوقة بيد أخرى فإن أصاله الإباحه محكوم به بأصل آخر، و هو عدم انتقال الأموال المذكوره إلى الجائر من مالكها السابق، فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر، إذ

ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

- والحسين «ع» كانا يقبلان جوائز معاويه مجهوله ليحيى.

يب. عن محمد بن مسلم و زراره قالوا: سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس.

مضمرة. و مجهوله بعلى بن السندی. و غير ذلك من الروايات. راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٢. و ج ١٠ الوافي ص ٢٧. و ج ٢ نل باب ٨٠ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٣.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٤

قاعده اليد، و المفروض أنها لا تجرى في المقام.

و قد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشمال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال، و قد استند في ذلك الى روايه الحميرى [١].

و يرد عليه أولاً: أن الروايه مرسله فلا- يجوز الاستناد إليها. و ثانياً: إنها غريبه عن محل البحث، فان مورد كلامنا هي الصوره الاولى، و هي ما إذا لم يعلم باشمال أموال الجائر على مال محرم. و مفروض الروايه عكس ذلك. فتكون راجعه إلى الصوره الآتيه.

و لعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها، و قد وقع نظيره في كتب الشيخ و الله العالم.

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله

إشاره

الصوره الثانيه: أن يعلم الآخذ إجمالاً باشمال أموال السلطان على الحرام، و لكن لا يعلم باشمال الجائزه عليه، فيقع الكلام هنا في ناحيتين:

الاولى: أن لا تكون الأصول و الأمارات معارضه في أطراف العلم الإجمالي. و الثانيه:

أن تقع المعارضه بينهما في ذلك.

أما الناحيه الاولى فذكر المصنف ان التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصوره جائز بأحد شرطين على سبيل مانعه الخلو، الأول: أن تكون الشبهه

فى أطراف العلم الإجمالى غير محصوره. و الثانى: أن يكون أحد الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و ان كانت الشبهه محصوره، كما إذا دفع الجائر الى أحد جاريه، و علم المدفوع إليه بأن إحدى الجاريتين مغصوبه إما هذه الجاريه و إما الجاريه الأخرى التى اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له و من خواص نساءه، و من الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

[١] عن الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلا لما فى يده و لا ير عن أخذ ماله ربما نزلت فى قريه و هو فيها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه إلخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما فى يده فكل طعامه و اقبل بره و إلا فلا. مرسله. راجع كتاب الاحتجاج للطبرسى ص ٢٧٠. و ج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٥

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الإجمالى منجزا فى أمثال ذلك.

و قد استدل على هذا الرأى فى فرائده بوجوده شىء، و أشار هنا الى واحد منها.

و حاصله: أن العلم الإجمالى إنما يوجب التنجيز إذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعليا على كل تقدير من غير ان يكون مشروطا بالابتلاء فى بعض الأطراف، و إلا فتكون الشبهه بدويه بالنسبه الى ما هو فى معرض الابتلاء.

و يرد عليه ما ذكرناه مفصلا فى علم الأصول، و حاصله: أن كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، أو خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطا فى تنجيز العلم الإجمالى، لعدم الدليل عليه من العقل أو النقل، بل

الحجر الاساسى فى تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من أطراف الشبهه مقدورا للمكلف بالقدره العقلية، و إلا فهو لا يوجب التنجيز، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف، و عليه فان كان جميع أطراف الشبهه هنا مقدورا للمكلف كان العلم الإجمالى منجزا للتكليف، و إلا فلا، سواء أ كانت الشبهه محصوره أم غير محصوره، و سواء أ كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء أم لا، و على هذا فلا وجه لتفصيل المصنف فى المقام.

و التحقيق أنه لا مانع من التصرف فى هذه الصوره أيضا سواء كان أخذ المال من الجائر مجانا أم مع العوض، و ذلك من جهه الاعتماد على قاعده اليد، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقا على ما بيد الجائر دون ما أعطاه للغير، و لا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط فى تنجيز العلم الإجمالى نفس العلم أو تعارض الأصول.

و الوجه فى ذلك ان جريان قاعده اليد فى المال المأخوذ لا مانع عنه. و أمال المال الآخر الباقى تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعده للعلم بحرمه التصرف فيه على كل من تقديرى كونه غصبا و عدمه، و سيجىء بيان ذلك قريبا، و من هنا ظهر انه لو كان للجائر مركوبان، و كان أحدهما غصبا فأباح أحدهما لشخص و أبقى الآخر فى يده فإنه جاز للمباح له ان يتصرف فى ذلك، و اما لو أباح أحدهما و ملكه الآخر ببيع و نحوه فإنه يحرم عليه التصرف فى كليهما.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٦

ما استدل به على كراهه أخذ المال من الجائر مع العلم بوجود الحرام فى أمواله و الجواب عنه

أشاره

قوله ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ.

أقول: كره جماعه أخذ الجائزه من الجائر مع قيام الحجه على الجواز، و استدلوا عليه بوجوه:

الأول: انه يحتمل ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهرا، فيكون مكروها.

و فيه انه لو كان الاحتمال موجبا لكراهه التصرف فى المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهه التصرف فيما أخذ من أى أحد من الناس حتى المتورعين فى أمورهم، لوجود الاحتمال المذكور فى أموالهم، مع انه لم يلتزم بها أحد فى غير جوائز السلطان.

الوجه الثانى: الاخبار الكثيره «١» الداله على حسن الاحتياط،

كقوله «ع»: (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) و قولهم «ع»: (فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات) و كقوله «ع»: (الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه) و كقول على «ع»: لكميل بن زياد: (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت). و فى الحديث (إن لكل ملك حمى و حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى أو شك ان يقع فيه). و غير ذلك من الروايات.

و فيه انه إن كان المراد بالريب أو الشبهه التى جعلت موضوعا للحكم فى هذه الاخبار الريب فى الحكم الظاهرى - بأن كانت

واقعه خاصه مشتبهه فى حكمها الظاهرى- فهو ممنوع فى المقام، لارتفاعه بقاعده اليد التى ثبت اعتبارها فى الشريعة المقدسه، و ان كان المراد به الريب فى الحكم الواقعى فالاموال كلها إلا- ما شذ و ندور مشتبهه من حيث الحكم الواقعى حتى الأموال المشتبهه فى أيدى عدول المؤمنين، لوجود احتمال الحرمة الواقعيه فى جميع ذلك، و لازم ذلك ان يحكم بكراهه التصرف فى جميع الأموال غير ما أخذ من المباحات الأصلية، و على هذا فطريق التخلص من الكراهه ان يعامل بها معامله مجهول المالك، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من الساده.

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشده و الضعف بحسب الموارد، فالاحتياط فى أموال الجائرين أشد من الاحتياط فى أموال بقيه الناس. و على الجملة لا طريق لنا إلى إثبات

(١) راجع ج ٣ ثل باب

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٧

الكراهه فى جوائز السلطان، لأنه إن كان المراد بالكراهه الكراهه الشرعيه فالأخبار المذكوره غريبه عنها، و إن كان المراد بها الكراهه الإرشاديه الناشئه من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام.

الوجه الثالث: أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم،

فان القلوب مجبوله على حب من أحسن إليها. و قد نهى فى الاخبار المتواتره عن موادتهم و معاشرتهم، و قد أشرنا إليها فى البحث عن حرمه معونه الظالمين.

و فيه أنه لا- شبهه فى ورود النهى- إما تحريماً كما فى جملة من الاخبار أو تنزيهاً كما فى جملة أخرى منها- عن صحبه الظالمين و موادتهم و مجالستهم، و لكن بين ذلك و بين أخذ جوائزهم عموماً من وجه، إذ قد يكون احد محباً للظلمه و أعوانهم من دون ان يأخذ شيئاً منهم، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله حتى صاروا من أولياء الظلمه و محبيهم، و قد يأخذ أحد جوائزهم و أموالهم، و هو لا يحبهم، بل ربما أوجب ذلك بغضهم و عدائهم، كما إذا كان أجيراً للظالم و أعطاه أقل من اجره المثل. و دعوى كون الإجاره خارجه عن مورد البحث دعوى جزافيه. فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الأخذ مجاناً أو مع العوض.

الوجه الرابع: قوله «ع» فى روايه الفضل [١]: (و الله لو لا- اننى أرى من أزوجه بها من عزاب بنى أبى طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها ابداً).

فان هذه الروايه صريحه فى ان الإمام (ع) إنما قبل هديه الرشيد ليزوج بها العزاب من آل أبى طالب لثلا ينقطع نسله و لو لا هذه الناحيه المهمه لكان الرد أولى، فتدل على الكراهه ما لم تكن فى الأخذ مصلحه راجحه.

و لكن يرد عليه ان اشمئزاز الإمام (ع) عن قبول هديه الرشيد ليس من جهه كونها من أموال الظلمه، بل لاستلزامها المنه، فإن من أشق الأحوال ان يغضب احد حق غيره، ثم يهدى إليه هديه بعنوان التفضل و إظهار العظمه.

و الوجه فيما ذكرناه ان ما أعطاه الرشيد للإمام (ع) لا يخلو إما ان يكون من أمواله الشخصيه، أو من بيت المال، أو من مجهول المالك، أو من

معروف المالك، فان كان من الأول فلا شبهه في جواز أخذه، و هو واضح، و كذلك إن كان من الثاني أو الثالث، فإن ولايه بيت المال و مجهول المالك للإمام (ع)، و إن كان من الرابع فللإمام (ع)،

[١] مجهوله بمحمد بن الحسن المدني و عبد الله بن الفضل. راجع ج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم و طعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٨

ان يأخذه و يوصله الى مالكه، و له ان لا يأخذه أصلا. اما ان يأخذه و يزوج به عزاب بنى أبي طالب فذلك غير جائز، اللهم إلا ان يقال: إنه من جهة كون الامام (ع) أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و لكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الروايه.

ما استدل به على رفع الكراهه عن جوائز السلطان و الجواب عنه

قوله ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بأمور: منها إخبار المجيز).

أقول: ذكر الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهه بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين. منها إخبار الظالم بحليه الجائزه و كونها من أمواله الشخصيه، كأن يقول: هذه الجائزه من تجارتي أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه.

و يرد عليه أن ارتفاع الكراهه بذلك بناء على ثبوتها و إن كان مشهورا بين الأصحاب، بل مما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعا لظاهر الحدائق، إلا أنا لم نجد له مستندا صحيحا، و قد اعترف بذلك صاحب المناهل.

و قد يتوهم أن المستند في رفع الكراهه هنا ما دل على حجيه قول ذي اليد، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتمره شرعا.

و فيه أن إخباره بحليه ماله لا يزيد على يده، فكما أن إخباره يدل على الملكيه الظاهريه فكذلك يده. و احتمال

مخالفه الواقع متحقق في كليهما، و عليه فحسن الاحتياط يقتضى الاجتناب في كلا- الموردين، و لكنه لا- تثبت به الكراهه المصطلحه الناشئه من الحزازه في الفعل. الثانى: إخراج الخمس، نقل المصنف حكايته عن المنتهى و المحقق الأردبيلي، بل عن ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه. و قد استدل على كونه رافعا للكراهه عن الجوائز بوجه الوجه الأول: فتوى النهايه و السرائر باستحباب الخمس في الجوائز، بدعوى أن أخبار من بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه، بل ذكر المصنف أن فتوى النهايه و السرائر كالروايه و عليه فلا نحتاج الى ذلك التعميم.

و فيه أن استحباب الخمس فيها لا يلازم رفع الكراهه عن التصرف في البقيه.

الوجه الثانى: ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذى اختلط بالحرام قطعاً يطهر بالتخميس، فما احتمل وجود الحرام فيه يطهر به بالأولويه القطعيه.

و يرد عليه أولاً: ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٤٩٩

البدل عن الحرام الواقعى، فيكون ذلك نظير المصالحه في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعنى به وجوب الاجتناب. و أما المال الذى يحتمل أن يكون حراماً كله و قدراً في ذاته فلا معنى لتطهره بإخراج خمسه، فإنه لو كان المال بمجموعه حراماً في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلاً عنه لكى يكون ذلك بمنزله المصالحه في نظر الشارع.

و ثانياً: أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة و حليته من الأموال لا- استحبابه، فان اتحاد الملاك في الموردين يقتضى اتحاد الحكم فيهما، و عليه فتوهم وجوب الخمس في مورد و استحبابه في مورد آخر مع فرض وحده الملاك فيهما شبيه بالمتناقضين.

و ثالثاً:

أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع، و هو لا يغنى من الحق شيئاً.

و رابعاً: لو سلمنا جميع ذلك فإنما يدل على طهاره المال بإخراج الخمس، و لا منافاه بين ذلك، و بين كراهه التصرف فى الباقي.

الوجه الثالث: الأخبار الداله على وجوب الخمس فى مطلق الجوائز، و حيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

و فيه أولاً: أن اعراض المشهور عن الروايه المعتبره لا- يوجب رفع اليد عنها، و عليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس فى الجائزه، لا استحبابه.

و ثانياً: أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس فى الهدايا، لكونها من الغنائم و الفوائد و الأرباح التى تحصل للإنسان يوماً فيوماً. ف شأنها شأن أرباح المكاسب التى يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنه و مضى السنه، و لازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه فى الجائزه بعنوانها، لا- من حيث اندراجها فى الأرباح، فلا- بد من الالتزام بثبوتها فيها مرتين، و لم يلتزم بذلك فقيه.

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا- يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا- مع الالتزام بكون التخميس بمنزله المصالحه فى نظر الشارع، و قد عرفت جوابه آنفاً.

و يضاف الى ما ذكرناه أنا لم نجد فى الروايات ما يدل على وجوب الخمس فى الجائزه بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب، نعم ذكرت الجائزه و الهديه فى بعض الأحاديث [١]

[١] فى ج ٢ ثل باب ٨ ووجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنه السنه من كتاب الخمس ص ٦١. فى صحيحه على بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر «ع» و قرأت أنا كتابه إليه فى طريق مكه الى أن قال «ع»: قال

اللّٰه تعالى: (وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ) الآيه، الى أن قال (ع): و الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمه بغنمها المرء و الفائده يفيدها و الجائزه من الإنسان للإنسان التي لها خطر-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٠

و لكن لا- على نحو الموضوعيه، بل لكونهما من أفراد الغنائم و الفوائد و من الأرباح الحاصله يوما فيوما. و من جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموثقه [١] الداله على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان.

الوجه الرابع: ما ذكره المصنف من (أن المستفاد مما تقدم- من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزه بتزويج عزاب الطالبين لثلا ينقطع نسلهم، و من غيره- أن الكراهه ترتفع بكل مصلحه هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه). و قد تقدم أن الوجه في إباطه (ع) عن قبول هديه الرشيد لزوم المنه، و إلا فلا شبهه في جواز أخذ الإمام عليه السلام إياها.

ثم إننا لو سلمنا كراهه أخذ الجائزه من الجائز فلا رافع لها إلا معاملتها معامله مجهول المالك، كما هو كك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني، و قد كان ذلك دأب بعض الأعظم من الساده (ره).

و أما الناحيه الثانيه- و هي ما كانت الأصول معارضه في أطراف الشبهه- فتفصيل الكلام فيها يقع تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات، أما من حيث القواعد أن الجائز قد يحيز التصرف في شىء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض، و قد يحيز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي، و قد يحيز التصرف في شىء منها على نحو العموم البدلي.

أما القسم الأول فلا شبهه في انحلال العلم الإجمالي

فيه الى شك بدوى و علم تفصيلى، لأن الآخذ يعلم تفصيلا بحرمة التصرف فى بقيه أموال الجائر، إما لكونها مغصوبه، أو لأنه لم يجز التصرف فيها. و أما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استنادا الى يد الجائر التى هى أماره الملكيه، و لا تكون معارضه بيده فى الطرف الآخر، لما عرفت

و فى الباب المذكور من ثل و فى ج ١ كا ص ٤٢٥. و ج ٦ الوافى ص ٤٢ باب ٣٦ ما فيه الخمس عن يزيد قال: كتبت جعلت لك الفداء تعلمنى ما الفائدة و ما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن على بيان ذلك لكى لا أكون مقيما على حرام لا صلاه لى و لا صوم؟ فكتب الفائدة مما يفيد إليك فى تجاره من ربحها و حرث بعد الغرام أو جائزه. ضعيفه بيزيد.

[١] فى ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١. و ج ١٠ الوافى ص ٢٩ عن عمار عن أبى عبد الله (ع) انه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا إلا أن لا يقدر على شىء و لا يأكل و لا يشرب و لا يقدر على حيله فإن فعل فصار فى يده شىء فليبعث بخمسه الى أهل البيت. موثقه لعمار و مصدق و غيرهما

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠١

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير، و مع الإغضاء عن الاستناد إلى قاعده اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التى كانت مسبوقة بيد اخرى، و بين الأموال التى أخذت من المباحات الأصلية، فإن أصاله عدم الانتقال فى الأول حاكمه على أصاله الحل.

و أما القسم

الثانى فلا ريب فى تنجيز العلم الإجمالى فيه، لتعارض الأصول و تساقطها فى أطرافه، و كون التكليف منجزا على كل تقدير. كما إذا كان للجائر عشرون دينارا فأجاز لأحد ان يتصرف فى جميعها، و كان المجاز يعلم ان احد هذه الدينارين حرام، فإنه يحرم عليه التصرف فى جميعها.

و أما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الإجمالى إلى شك بدوى و علم تفصيلى على التقريب المتقدم فى القسم الأول و مثاله إذا أعطى الجائر كيسه لشخص، و قال له: خذ منه دينارا، و كان الآخذ يعلم إجمالا باشتمال الكيس على دينار محرم، فان اختياره دينارا خاصا إنما يعين متعلق إذن الجائر، فكأنه من الأول إنما أذن فى التصرف فى ذلك الدينار المعين، فيجرى فى هذا القسم جميع ما ذكرناه فى القسم الأول.

و لكن التحقيق انه لا فرق فى تنجيز العلم الإجمالى بين القسم الثانى و الثالث. و الوجه فى ذلك ما فصلناه فى علم الأصول. و مجمله ان العلم الإجمالى بالتكليف الثابت بين الأطراف المعينه التى هى بأجمعها فى معرض الابتلاء يقتضى الاجتناب عن الجميع، و عليه فالترخيص فى ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص فى مخالفه الحكم المنجز من غير وجود مؤمن فى البين، و أصله عدم كون ما يختاره المجاز حراما معارضه بأصله عدم كون الباقي حراما، و إذن فيجب الاجتناب عن الجميع.

و بعبارة اخرى ان المناط فى تنجيز العلم الإجمالى إنما هو تعارض الأصول فى أطرافه، سواء أ كان المكلف مع ذلك متمكنا من ارتكابها على نحو العموم الشمولى، أو على نحو العموم البدلى: بأن لا يتمكن من ارتكاب المجموع، كما إذا قال المولى لعبده: يحرم عليك السكنى فى الدار المعينه عند طلوع

الفجر فاشتبه عليه متعلق التكليف بين دارين فإنه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين، مع أنه غير متمكن من السكنى فيهما معا عند طلوع الفجر، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الأطراف لا- يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي إذا تمكن من ارتكابها على البدل.

و قد يقال بانحلال العلم الإجمالي أيضا في هذا القسم لوجوه:

الأول: قاعده اليد، و فيه أن قاعده اليد إنما توجب الانحلال إذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الأول، و أما إذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٢

العموم البدلي فإن قاعده اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضه لها في الطرف الآخر، فلا توجب انحلال العلم الإجمالي.

الثاني: قاعده من ادعى شيئا و لم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكا له.

و فيه أن القاعده المذكوره و إن وردت في بعض الأحاديث [١] و لكنها غريبه عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر. على أن الروايه وارده في قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدى منها الى غيرها، للجهد بخصوصياتها.

الثالث: أن حمل فعل المسلم على الصحه يقتضى معامله ما بيد الجائر معامله الملكيه. و فيه مضافا الى ما أوردناه على الوجه الأول. أنه قد يراد من أصاله الصحه حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال و الحرام) و لا شبهه أن حملة على الوجه الحلال لا- يوجب ترتب آثاره عليه، كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب، فحمل فعله على الصحه يقتضى أن لا يكون سبابا، و لكن ذلك لا يثبت كونه سلاما فيجب رد جوابه، فإذا حملنا فعل الجائر على

الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئا و لم تترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكه المأخوذ، و جواز التصرف فيه.

و قد يراد بها أصالة الصحة فى العقود، و لا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين، و إنما تثبت بها صحة العقود إذا شك فيها لأمر يرجع الى الصيغة، لعدم الدليل عن أزيد من ذلك، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية، أو لا تثبت بها لوازمها.

و أما من حيث الروايات فقد استدل على جواز التصرف فى المأخوذ إذا علم إجمالا باشمال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات، الأولى: الأخبار «١» الواردة فى باب الربا الداله على وجوب رد الزائد عن رأس المال الى مالكة إذا كان معلوما، و أما إذا كان المالك مجهولا فهو حلال للآخذ.

و قد استدل بها السيد فى حاشيته على جواز التصرف فى الجائزه و لو مع العلم إجمالا باشمالها على الحرام.

[١] عن منصور بن حازم عن أبى عبد الله «ع» قال: قلت: عشره كانوا جلوسا وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضا أ لكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، و قال واحد منهم: هو لى فلمن هو؟ قال: للذى ادعاه. مرسله. راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعه جلوسا من أبواب كيفية الحكم ص ٤٠٢.

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الربا بجهاله ثم تاب من أبواب الربا ص ٥٩٨ و ج ١٠ الوافى باب ٥٥ الربا ص ٥٣. و ج ١ كا باب ٥١ من المعيشه ص ٣٦٩.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٣

و فيه أن هذه الأخبار غريبه عما نحن فيه، لأنها راجعه إلى حليه الربا بعد التوبه،

و داله على عفو الله عن ذلك تسهيلا للمكلفين و ترغيبا في التوبه. و عليه فالتوبه شرط متأخر لحليه الربا مع الجهل بصاحبه. و قد ورد «١» في تفسير قوله تعالى «٢»: (فَلَهُمْ أَجْرٌ سَائِلُونَ) ما يدل على العفو عن الربا وضعا و تكليفا بعد التوبه. و ح فشان الربا شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه، كأكل طعام الغير في المجاعه، و التصرف في اللقطه بعد التعريف، و في الأراضي المتسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف في الأراضي المنصوبه لإنقاذ الغريق، الى غير ذلك من الموارد.

الطائفه الثانيه: الأخبار «٣» الداله على حليه الأشياء ما لم تثبت حرمتها، فإنها تدل بإطلاقتها على جواز التصرف فيما أخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة تفصيلا.

و لكن يرد عليها أن العمل بإطلاقها يقتضى الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات، سواء كانت مقرونه بالعلم الإجمالى أم لا، و سواء كانت الشبهه محصوره أم لا، و من الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به، و عليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهه بدويه.

و بعباره اخرى أن تلك الأخبار منصرفه عن موارد العلم الإجمالى إذا كانت في معرض الابتلاء، فان شمولها لجميع الأطراف يستلزم المخالفه القطعيه، و لأحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، و عنوان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجيه، و الفرد المردد لا- وجود له حتى في علم الله، على أن القائلين بجواز أخذ الجائزه من الجائر كالشهيدين و المحقق و غيرهم لم يقولوا بجواز المخالفه القطعيه في أطراف العلم الإجمالى.

قوله و قد تقرر حكومه قاعده الاحتياط على ذلك.

أقول: العجب من المصنف فإنه قد أسس المباني الأصوليه،

و شيد أساس تقديم أدله البراءه على أدله الاحتياط، و مع ذلك التزم هنا بحكومته قاعده الاحتياط على البراءه.

قوله على أن اليد لا تؤثر فيه.

أقول: الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعده اليد في بعض الأطراف معارض بجريانها في الطرف الآخر، للعلم بمخالفتها للواقع في أحد الطرفين.

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي و ثل.

(٢) سورة البقره، آيه: ٢٧٦.

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٣٥ حكم السمن و الجبن و غيرهما من أبواب الأطمعه المحرمه ص ٢٦٢. و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢. و ج ١ البحار ص ١٥٦. و ج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز الإنفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٤

قوله فهو على طرف النقيض مما تقدم عن لك.

أقول: الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهه المحصوره تخصصا يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصيصا.

الطائفه الثالثه: الأخبار الداله على جواز أخذ الجوائز من الجائر سواء كان الأخذ مع العوض أم بدونه، و قد تقدمت «١» جمله من هذه الروايات.

و فيه أن المستدل بهذه الاخبار إما ان يدعى ظهورها في الحليه الواقعيه، أو يدعى ظهورها في الحليه الظاهريه أما الدعوى الاولى فحاصلها ان الشارع قد حكم بأن أخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهرا للمال المذكور واقعا و هذه الدعوى و إن كانت لا غرابه فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه إباحه واقعيه في موارد كثيره، كأكل طعام الغير في المجاعه، و التصرف في أرضه لإنجاء الغريق، و

أكل الماره من ثمرته، و أكل اللقطه بعد التعريف المقرر فى الشريعه، و التصرف فى الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس، فإن الأئمه قد جعلوا شيعتهم فى حل من ذلك واقعا لطيب نسلهم و لكن لا يمكن الذهاب الى ذلك فى مقام الإثبات إلا- فيما دل الدليل عليه كما فى الموارد المذكوره. نعم يظهر ذلك من إطلاق جمله من الروايات، كقوله «ع» فى روايه أبى ولاد المتقدمه «٢»: (فلك المهنا و عليه الوزر) و غير ذلك من الاخبار. و لكن العمل بإطلاقها يقتضى إباحه أخذ الجائزه من الجائر حتى مع العلم التفصيلى باشمالها على الحرام، و لم يتفوه به احد، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها و حمله على الشبهات البدويه، أو المقرونه بالعلم الإجمالى الذى لا يوجب التنجيز.

و لنا ان نمنع دلالة تلك الروايات على جواز أخذ الجائزه من الجائر مطلقا، فإن السؤال فيها من جهه ما هو مرتكز فى أذهان الناس من أن الجائر لا يبالى بالحرام، و ح فتكون أمواله مشتبهه بالحرام، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعه الحرمه ليكون ذلك احتمالا موهونا فى حقهم.

و يلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات، كصحيحه أبى ولاد التى تقدمت، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصوره الشك فقط، كروايه إسحاق بن عمار [١].

[١] قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال: يشتري منه ما لم-

(١) فى البحث عن أخذ المال من الجائر مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله ص ٤٩٢

(٢) فى ص ٤٩٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٥

و أما الدعوى الثانيه فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه

حراما فهو باق على حرمة الواقعيه، و لكنه حلال فى الظاهر بترخيص الشارع، كبقية الأحكام الظاهريه.

و يرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، فإنه ترخيص فى مخالفه حكم الشارع فهو حرام، و لبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، و إذن فتخرج موارد العلم الإجمالى الذى يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصا.

فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرمة

إشارة

الصورة الثالثة: و هى ما علم تفصيلا بكون الجائزه محرمة، و قد ظهر حكمها من الصورة السابقة، فلا تحتاج إلى الإعادة، و إنما المهم هو التعرض للأمور التى ذكرها المصنف فى ذيل هذه الصورة.

الأمر الأول: ما هو حكم الجائزه إذا علم الآخذ تفصيلا بأنها مغصوبه؟ أقول: إن علم الآخذ بحرمه الجائزه تاره يكون قبل استقرارها فى يده و اخرى بعده. أما الجهة الأولى فيحرم عليه أخذها اختيارا بقصد التملك، للعلم بكونها مال الغير، و أنه يحرم التصرف فى مال الغير بدون إذن صاحبه، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده، فان التصرف فى مال الغير إنما يجوز إذا كان المالك راضيا به حال التصرف. و أما الرضاء المتأخر فلا يؤثر فى مشروعيه التصرف المتقدم، فيكون الآخذ ضامنا للمالك مع التلف، لأن يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لإيصاله إلى مالكه إذا كان معلوما، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك إذا كان المالك مجهولا. هذا كله إذا لم يخش ضررا من الجائر لعدم أخذه، و إلا فلا شبهه فى جوازه، للأخبار «١» الداله على مشروعيه التقيه عند كل ضروره.

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزه عند التقيه مطلقا، أم لا يجوز أخذها إلا بنيه الرد الى مالكها؟ ذهب المصنف الى الثانى بدعوى أن أخذه بغير نيه الرد تصرف فى

مال الغير بدون إذنه. و أما التقيه فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد.

و توضيح مراده: أن عدم المندوحه و إن لم يعتبر فى التقيه بالنسبه إلى أصل العمل، و لكن لا شبهه فى اعتباره حال العمل، مثلا إذا اقتضت التقيه أن يكفر فى صلاته مع سعه

- انه ظلم فيه أحدا. موثقه بإسحاق بن عمار. راجع ج ٢ ثل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥.

(١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها فى ص ٤٤٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٦

الوقت، و تمكن المكلف من الإتيان بها بغير تكفير فى بيت مظلم لا- يراه أحد لصحت صلاته لإطلاق الروايات الداله على مشروعيه التقيه، فإن موضوعها متحقق حين الإتيان بالعمل على وجه التقيه.

و أما إذا كانت له مندوحه حال العمل، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقيه فلا شبهه فى فساد عمله إذا أوقعه على وجه التقيه، فإذا تمكن المصلى مثلا من السجود على الأرض و على الفراش كليهما فلا ريب فى وجوب السجود على الأرض، و عدم كفايه السجود على الفراش، و كذلك إذا تمكن المتوضى من المسح على الرجل و على الخف كليهما، بأن كانت عنده فرقتان من العامه، فرقه تجوز المسح على الخف، و فرقه لا- تجوزه عليه، فإنه لا ريب فى وجوب المسح على الرجل، لوجود المندوحه. و الوجه فى ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقيه، لعدم تحقق موضوعها إذا وجدت المندوحه حال العمل.

و أما الإكراه على أخذ الجائزه من الجائر فقد تقدم فى البحث عن الإكراه على الولايه من الجائر أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحه، فإذا أكره الجائر شخصا على شرب أحد إنائين: أحدهما

خل، و الآخر خمر، فإنه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه، إذ الإكراه إنما هو على الجامع، لا على الفرد الخاص. و من هنا ظهر حكم الاضطرار أيضا.

و على هذا فإذا اقتضت التقيه، أو الإكراه و الاضطرار أخذ الجائزه من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مغصوبه جاز أخذها، بل وجب في بعض الأحيان، و لكن التقيه و أمثالها تتأدى بأخذها بنيه الرد الى مالكتها، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النيه.

ثم إذا أخذت لا بنيه الرد ضمن الآخذ ما أخذه و وجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها لمالكتها، لأن يده مشموله لقاعده اليد الحاكمه بضمان ما أخذت.

و أما إذا كان الآخذ بنيه الرد الى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور، لأن الآخذ قد يكون عالما بعدم رضاء المالك بأخذ ماله من الجائر، و قد يكون عالما برضاه بذلك و قد يكون شاكا فيه، فعلى الأول لا يجوز أخذ المال من الجائر، فإن دليل سلطنه الناس على أموالهم يقتضى كون زمام المال بيد مالكة، و ليس لغيره أن يعارضه فى سلطنته على ماله، مثلا إذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب الى البيداء لغرض عقلائي، و لم يرض برده فإنه لا يجوز لأحد أن يأخذه و يحفظه لمالكة بزعم أنه إحسان إليه، لأنه تصرف فى مال الغير بدون إذنه، فهو حرام. و على هذا فلو أخذ أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه، لقاعده ضمان اليد.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٧

و على الثانى لا شبهه فى جواز الآخذ بنيه الرد الى المالك، و لا يكون الآخذ حينئذ منافيا لسلطنته، و يكون المال المأخوذ أمانه مالكيه، لا شرعيه كما

يظهر من المصنف. و الوجه فى ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعه المأخوذه من نفس المالك.

ثم لا- يخفى أنه ليس لقصد الرد الى المالك و عدمه موضوعيه لعنوانى الإحسان و الظلم، كسائر الموارد التى يكون القصد موضوعا للحكم، و ليس مأخوذا على نحو الطريقيه كما هو واضح.

و على الثالث لا ريب فى جواز الأخذ بنيه الرد الى صاحبه، لكونه عدلا و إحسانا.

و يكون المأخوذ ح أمانه شرعيه عند الأخذ، فلا يضمه مع التلف بغير تفريط، لأنه محسن، و مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، و لا يكون المورد مشمولاً لقاعده ضمان اليد، لا من جهه اعتبار التعدى فى مفهوم الأخذ، كما ذهب اليه شيخنا الأستاذ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك، بل من جهه تخصيص القاعده بالروايات الداله على عدم الضمان فى الأمانه، نعم لو أخذه بغير قصد الرد الى المالك فتلف عند الأخذ ضمن للمالك، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير، و معارضه لسلطانه، فهو حرام و ضعا و تكليفاً.

و قد يقال: بحرمه التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا، سواء كان الأخذ بنيه الرد الى المالك أم لا، لقوله لا يحل دم امرئ مسلم و لا- ماله إلا- بطيه نفس منه). و لقوله «ع»: (فلا- يحل لأحد أن يتصرف فى مال غيره بغير إذنه) «١». فان الأخذ تصرف فى مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه، فهو حرام و ظلم، لا عدل و إحسان.

و نظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسه دنانير، و أراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانيه دنانير مع عدم رضى المالك فان ذلك لا

يجوز يزعم أنه إحسان اليه و هو ضعيف، أما الروايه الأولى فإن الحليه و الحرمة فيها حكمان لموضوع واحد، و سبب الاختلاف إنما هو إذن المالك و عدمه، و من الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود الى المتصرف من الأكل و الشرب و البيع و الهبه و نحوها، فوضع اليد على مال الغير بنيه الرد الى المالك خارج عن حدود الروايه، فإنه ليس من المنافع العائده إلى الآخذ، بل هو من المنافع التي تعود الى المالك، و ليس للآخذ منها إلا العناء و الكلفه.

و أما الروايه الثانيه فإننا نمنع صدق التصرف على مجرد الآخذ بنيه الرد الى المالك، إذ التصرف عباره عن التقلب و التقلب، و لا نسلم صدقه على ذلك، و إذا سلمنا صدقه عليه

(١) قد تقدمت الروايتان في ص ١٤٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٨

لغه، فإنه منصرف عنه عرفا، فيكون المأخوذ أمانه شرعيه عند الآخذ، فتترتب عليه أحكامها الوضعيه و التكليفيه.

و على الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه و إيصاله إلى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا و حكما، و هذا معنى يحكم به الوجدان و أهل العرف، و يؤيده ما فى موثقه أبى بصير «١» من أن (حرمه مال المؤمن كحرمه دمه). نعم إذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى بقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضا. كما أن دق أبواب الناس جائز للسيره القطعيه فإذا منع المالك عنه كان حراما. و أما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان و أما الجهه الثانيه:- و هى ما إذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوبا- فظاهر المصنف و

صريح السيد فى حاشيته أن هنا مسألتين، الأولى: هل الأخذ من الجائر بنيه التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا- الثانية: إذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى إذا نوى الأخذ حفظ المال و إيصاله إلى مالكه بعد العلم بالحال، أم لا يبقى ذلك الحكم، بل يتغير بتغير العنوان.

أما المسألة الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الأصحاب، و ظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا، قال: (لأنه يد أمانه فيستصحب). إلا أنه لا يفهم وجهها صحيحا لهذا الاستصحاب، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانه حتى نستصحبها.

و يمكن توجيه كلامه بأحد وجهين، الأول: أن معنى الضمان عندنا عبارته عن انتقال القيمة أو المثل إلى ذمه الضامن، و من الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف، و حيث إن يد الأخذ كانت يد أمانه لا توجب الضمان، لكونه جاهلا بالحال، فإذا شك فى تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعده هو الاستصحاب.

و هذا التوجيه بديهى البطلان، و لا يناسب مقام الشهيد، بداهه أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعى من غير فرق بين العلم و الجهل. و بين كون المستولى كبيرا أو صغيرا، عاقلا- أو مجنوننا، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف و لكن هذا الانتقال أجنبى عن أصل الضمان، و لم يثبت فى المقام كون اليد يد أمانه حتى تستصحب.

الوجه الثانى: أن الشارع قد رخص فى أخذ الجائزه عند الجهل بكونها مغصوبه، فتكون يد الأخذ يد أمانه شرعيه، فإذا شك فى ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانه.

(١) قد تقدم هذه الروايه فى البحث عن حرمه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٠٩

و لكن يرد عليه أن ترخيص الشارع فى ذلك ترخيص ظاهرى فى ظرف الجهل لا ترخيص واقعى، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعى ثابت فى حالتى العلم و الجهل، و لا منافاه بين الحكمين على ما حققناه فى علم الأصول، و عليه فوضع اليد على مال الغير بنيه التملك يوجب الضمان. فإذا انكشف الواقع فان كانت العين باقيه فلا بد من ردها الى مالكها، و إلا فلا بد من رد مثلها، أو قيمتها اليه. و يدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان فى مسأله تعاقب الأيدى على المال المغصوب مع الجهل بالحال، و لم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) و أما المسأله الثانيه:- و هى أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان- فهل يرتفع هذا الحكم بنيه الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا؟ فيه وجهان: الضمان، كما ذهب اليه المصنف (ره). و عدمه، كما ذهب اليه السيد فى حاشيته.

و قد استدل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله: أن أخذ الجائزه من الجائر بنيه التملك و إن كان جائزا بمقتضى الحكم الظاهرى، إلا أنه يوجب الضمان واقعا، لقاعده ضمان اليد، فإذا انكشف الخلاف- و تبدل قصد الآخذ. و بنى على حفظ المال للمالك و رده اليه- شككنا فى ارتفاع الضمان الثابت بقاعده ضمان اليد و عدمه، فنستصحب بقاءه.

و أشكل عليه السيد بأن عله الضمان و إن كانت هى الأخذ العدوانى، إلا أنها قد زالت بنيه الرد الى المالك فى مسألتنا و أمثالها، لأن اليد قد انقلبت من العدوان و الخيانه إلى الإحسان و الامانه، فيكون المال أمانه شرعيه عند

الآخذ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف، لأن قاعده ضمان اليد مخصصه بما دل على عدم الضمان في الامانه، وبأن الودعي محسن، و **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**، و عليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه و التحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان، و ليس الوجه فيه هو الاستصحاب، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكميه، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك عله لحدوث الضمان و بقاءه، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانه أم لا، لان ضمان اليد لا يرتفع إلا بحصول غايته، و هي الأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان.

و عليه فكون اليد الفعلية الحادثه يد أمانه لا تزاحم اليد السابقه المقتضيه للضمان بقاء، فان يد الأمين لا تقتضى الضمان، لا أنها تقتضى عدم الضمان، و من البديهي أن مالا- اقتضاء له لا- يزاحم ماله الاقتضاء، و مجرد نيه الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء، كما أن الاحكام الثابته على الأشياء بعناوينها الأوليه لا تنافى الأحكام الثابته عليها بعناوينها الثانويه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٠

رد المأخوذ من الجائر إلى أهله

الأمر الثاني: في رد ما أخذ من الجائر إلى أهله. و تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين:

الاولى: أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك. و الثانيه: أن يكون مجهول المالك.

أما الناحيه الاولى فلا شبهه في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم، لكونه أمانه في يد الآخذ، و قد دلت الآيه [١] على وجوب رد الأمانات إلى أهلها، و لا- يفرق في ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده وإنما الكلام في

معنى الأداء فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخليه بينه و بين ماله، أم حملة اليه و إقباضه منه.

قد يستظهر الثانى من الآيه، فإن الظاهر من رد الأمانات إلى أهلها هو الرد الحقيقى، أى حملها إليهم و إقباضها منهم و لكن المرتكز فى أذهان عامه أهل العرف، و الظاهر من ملاحظه موارد الأمانات أن المراد بأداء الأمانه إنما هو التخليه بينها و بين صاحبها، كما عليه أكثر الفقهاء.

و يؤيد ما ذكرناه، بل يدل عليه أن المودع إذا طلب من الودعى حمل الوديعه إليه ذمه العقلاء، خصوصا إذا بعد موضع أحدهما عن الآخر، و احتاج النقل الى المؤنه، بل ربما يستلزم الحمل الحرج و الضرر، و هما منفيان فى الشريعه المقدسه. فافهم.

نعم لو نقلها الودعى من بلد الإيداع إلى بلد آخر بغير داعى الحفظ، و بدون إذن المالك و جب عليه ردها الى بلد الوديعه.

و أما الناحيه الثانيه:- أعنى ما إذا كان المالك مجهولا- فيقع الكلام فيها من جهات شتى الجبهه الأولى: هل يجب الفحص عن المالك أم لا؟ قد يقال بعدم الوجوب، كما احتمله المصنف، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه، استنادا إلى إطلاق جملة من الروايات [٢].

[١] سورة النساء آيه ٦١ قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا)

[٢] كا و يب عن ابن أبى حمزه قال: كان لى صديق من كتاب بنى أميه فقال لى:

استأذن لى على أبى عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم و جلس ثم قال:

جعلت فداك انى كنت فى ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا- كثيرا و أغمضت فى مطالبه؟؟؟ (ثم قال) الفتى: جعلت فداك فهل لى مخرج منه؟ قال:

إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعل قال له فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرف منهم رددت عليه ماله و من -

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١١

وجوب الفحص عن المالك

و قد يقال بوجوب الفحص لوجهين: الوجه الأول: الاخبار الداله على وجوب الفحص عن المالك، فان مقتضى القاعده تقييد المطلقات بهذه الاخبار.

- لم تعرف تصدقت له و انا أضمن لك على الله الجنه. الخبر ضعيف بإبراهيم بن إسحاق، و على بن أبي حمزه البطائنى. راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم إلى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١. و ج ١٠ الوافى ص ٢٥. و ج ١ كا باب ٣٠ من المعيشه ص ٣٥٧ كا و يب. عن على بن ميمون الصائغ قال: سألت أبا عبد الله «ع» عما يكتس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال: تصدق به فإما لك و إما لأهله الحديث. ضعيف لعلى الصائغ.

يب. عنه قال: سألته عن تراب الصواغين و أنا نبيعه؟ قال: أما تستطيع أن تستحله من صاحبه؟ قال قلت: لا إذا أخبرته اتهمنى، قال: بعه، قلت: فبأى شىء نبيعه؟ قال:

بطعام، قلت: فأى شىء أصنع به؟ قال: تصدق به إما لك و إما لأهله الخبر. ضعيف للصائغ المذكور، و مضمّر. راجع ج ١٠ الوافى باب ٩٧ بيع تراب الصياغه ص ٨٥.

و ج ١ كا باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١، و ج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغه من أحكام الصرف ص ٦٠٧. و ج ٢ التهذيب ص ١١٤.

و فى ج ٢ ثل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقا من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢. عن أبى على بن راشد قال: سألت أبا الحسن «ع» قلت: جعلت

فداك اشترت أرضا إلى جنب ضيعتي بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف؟ فقال «ع»: لا يجوز شراء الوقف و لا تدخل الغله فى مالك و ادفعها الى من وقفت عليه، قلت: لا اعرف لها ربا، قال تصدق بغلتها. مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز.

و فى ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر، مما يكتسب به ص ٥٥٥. عن محمد بن مسلم عن أبى عبد الله «ع» فى رجل ترك غلاما له فى كرم له يبيعه عنبا أو عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه؟ قال: لا يصلح ثمنه - الى أن قال «ع»: - إن أفضل خصال هذه التى باعها الغلام أن يتصدق بثنمه. حسنه بإبراهيم. و هكذا فى روايه أخرى. و فى ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم إلى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣. ما يدل على ذلك

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٢

فمنها ما ورد [١] فى إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم، فإنه دل على أن الوديعة بمنزله اللقطة، فيعرفها الودعى حولا، فإن أصاب صاحبها ردها اليه، و إلا تصدق بها عنه و منها ما دل [٢] على وجوب الفحص عن الأجير لإيصال حقه اليه. و منها الأخبار «١» الواردة فى وجوب تعريف اللقطة. و منها ما دل [٣] على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقده الرجل المديون.

خويى، سيد ابو القاسم موسوى، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

مصباح الفقاهه (المكاسب)؛ ج ١، ص: ٥١٢

[١] فى ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣. و ج ٢ التهذيب ص ١١٨. عن حفص بن غياث

قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم هل يرد عليه؟ فقال: لا يرده فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل و إلا كان في يده بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم فان اختار الأجر فله الأجر و ان اختار الغرم غرم له و كان الأجر له. ضعيفه بقاسم بن محمد و حفص بن غياث.

[٢] عن هشام بن سالم قال: سألت حفص الأعمش أبا عبد الله (ع) و أنا عنده جالس قال: إنه كان لأبى أجير كان يقوم في رحاه و له عندنا دراهم و ليس له وارث؟ فقال أبو عبد الله (ع): تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا و إلا فهو كسبيل مالك ثم قال:

ما عسى أن يصنع بها؟ ثم قال: توصى بها فان جاء لها طالب و إلا فهي كسبيل مالك.

موثقه بابن سماعه و غيره. الى غير ذلك من الروايات. راجع ج ٢ كا باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩. و ج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١. و ج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ و ج ٣ ثل باب ٦ ميراث المعقود من أبواب ميراث الخنثى ص ٣٦٦.

[٣] في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل. و ج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق ففقده و لا يدرى أين يطلبه و لا يدرى أحي هو

أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا؟ قال: اطلبه، قال: إن ذلك طال فأتصدق به؟ قال: اطلبه. صحيحه.

و في الوافي عن عن الفقيه و قد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا و علم الله منك الجهد فتصدق بها، مرسله.

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطه ص ٤٧. و ج ١ كا باب ٤٩ اللقطه ص ٣٦٧ و ج ٣ ئل باب ٢ و جوب تعريف اللقطه من كتابها ص ٣٣٠. و ج ٢ التهذيب ص ١١٦.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٣

و منها روايه يونس بن عبد الرحمن [١]: (قال: سئل أبو الحسن الرضا «ع» و أنا حاضر الى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكه فرحل منها إلى منزله لو رحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شىء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه، قال: لسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولاية). فإن قوله (ع): (إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه) مترتب على اليأس من الوصول الى المالک و يدل مفهومه على عدم جواز التصدق به قبل اليأس. و هذه الروايات و إن كانت خاصه بحسب الموارد، إلا أن المالک فيها هو عدم إمكان إيصال المال الى مالک، فيتعدى منها الى مطلق مجهول المالک.

و لكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه، أما ما ورد في قضيه إيداع اللص ففيه أولا:

أنه ضعيف السند، و دعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحه،

لما حققناه فى علم الأصول، و أشرنا إليه مرارا فيما تقدم من أن الشهره الفتوائيه لا تجبر ضعف الروايه. و ثانيا: أنه وارد فى قضيه خاصه، فلا وجه للتعدى منها الى غيرها.

و أما ما ورد فى تعريف اللقطه حولا، و التصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطه، و لا يعم غيرها. و أما بقيه الروايات فهى وارده فى معلوم المالك الذى يتعذر الوصول اليه، و مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك. و على الجملة لا نعرف وجهها للتعدى عن مورد الروايات الى غيره. و دعوى اتحاد الملاك بين مواردنا و بين مجهول المالك- و هو عدم الوصول الى المالك- دعوى جزافيه، إذ لا طريق لنا الى كشف ذلك.

الوجه الثانى: أن الآيه المتقدمه فى أول المسأله تقتضى وجوب الفحص عن المالك مقدمه للرد الواجب، سواء أ كانت الأمانه مالكيه، كالوديعة و العاريه و نحوهما أم شرعيه، كاللقطه و مجهول المالك، و مال السرقة و الخيانه و الغصب، و المال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا، و لكنه مقيّد بالتمكن العقلى من الأداء و الفحص، لقبح التكليف بغير المقدور، و عليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه، و المطلقات المتقدمه ظاهره فى وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص، و إذن فالنسبه بينهما هى العموم من وجه، فإن الآيه أعم من حيث المورد، لشمولها الأمانات المالكيه و الشرعيه، و أخص

[١] صحيح. و فى الوافى عن الكافى بسند صحيح مثله على اختلاف فى بعض ألفاظه راجع ج ٣ ثل باب ٧ جواز الصدقه باللقطه بعد التعريف من أبواب اللقطه ص ٣٣١.

و ج ١٠ الوافى باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١.

من حيث وجوب الفحص، لاختصاصها بصوره التمكّن منه، و المطلقات المتقدمه أعم من جهه الفحص، لشمولها صورتى التمكّن من الفحص و عدمه، و أخص من حيث المورد، لاختصاصها بمجهول المالك، فتقع المعارضه بينهما فى مجهول المالك مع التمكّن من الفحص، فمقتضى الآيه هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكّن منه، و مقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه، سواء تمكّن منه أم لا- و قد حققنا فى مبحث التعادل و الترجيح من علم الأصول أنه إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضه العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر، و يؤخذ بعموم الكتاب أو بإطلاقه، و عليه فلا بد من الأخذ بإطلاق الآيه و الحكم بوجوب الفحص مع التمكّن منه، و رفع اليد عن المطلقات الظاهره فى عدم وجوبه. و مع الإغضاء عما ذكرناه، و الحكم بالتساقط يرجع الى ما دل على حرمه التصرف فى مال الغير بدون إذنه.

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت شرعا

الجهه الثانيه: هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكة، و اليأس من العلم به استنادا الى ما دل على سماع قول المدعى إذا لم يعارضه أحد فى دعواه، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقا له باللقطه، أو يعتبر الثبوت الشرعى، لبطلان الوجهين المتقدمين، فإنه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالكة الواقعى، أو الى مالكة الشرعى، و الوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك.

أما الوجه الأول: فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعى إذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال، أما إذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى

أحد عليه إلا بالطرق الشرعيه، ضروره أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه، فلا يخرج من عهده إلا بإيصاله إلى مالكة، أو صرفه فيما قرره الشارع، و على هذا جرت السيره القطعيه.

على أنه لا دليل على هذه القاعده إلا روايه منصور «١» و قد تقدم الاشكال فيها.

و أما الوجه الثاني: فيرده أن التوصيف ليس له موضوعيه لإعطاء اللقطه لمن يدعيها.

بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعى فى دعواه.

و أما الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجرده و إن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه،

(١) قد تقدمت الروايه و الجواب عن الاستدلال بها فى ص ٥٠٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٥

و ح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعى إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه.

و أما حمل فعل المسلم على الصحه فغايه ما يفيد أنه لا يعامل المدعى معاملة الكاذب، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع.

و أما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق، لاشتغال ذمه ذى اليد بمجرد وضع يده على مال الغير، فلا تبرا ذمته إلا بإيصاله إلى مالكة الواقعي أو الشرعي، و قد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك و كفيته

إشاره

الجهه الثالثه: فى مقدار الفحص عن المالك، و بيان كفيته، أما مقدار الفحص فهل يكفى فيه طبيعى الفحص عن المالك، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم إمكان الوصول اليه، أو يجب الفحص عنه سنه كامله؟.

أما الوجه الأول فهو و إن كان غير بعيد فى نفسه، لكفايه الإتيان بصرف الوجود من الطبيعه فى امثال الأمر، و لكنه بعيد عن المتفاهم العرفى و المرتكز الشرعى، على أن الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك فى روايه ابن وهب المتقدمه «١».

و أما تقدير الفحص بالسنة

و بالأقل فلا موجب له بعد وجود الإطلاقات الواردة في جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه. على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح بلا مرجح. نعم ورد تحديد التعريف بالنسبة في جملة من روايات اللقطة و في روايه حفص المتقدمه «٢».

إلا- أنها غريبه عن مطلق مجهول المالك، أما روايات اللقطة فهى مختصه بها، فلا- يجوز التعدى منها الى غيرها. و أما روايه حفص بن غياث ففيها أولا: أنها ضعيفه السند، و غير منجره بشىء كما تقدم.

و ثانيا: أنها وارده في خصوص إيداع اللص، فلا يتعدى إلى غيره. و إن سلمنا عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التعدى عنه إلا- الى خصوص إيداع الغاصب، أو الى كل ما يؤخذ منه و لو بغير عنوان الوديعة، و أما التعدى عن موردها الى مطلق مجهول المالك فلا وجه له أصلا.

(١) ص ٥١٢.

(٢) ص ٥١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٦

تنبیه

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنه كامله، و قد أفيدت ههنا أمور ثلاثه، الأول: ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنه تحديد للمنتهى، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنه و إن لم يحصل اليأس من وجدان المالك، و عليه فلو حصل اليأس من الأول، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص.

الوجه الثانى: أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول الى المالك. و أما التحديد بالسنه فمحمول على الغالب، لحصول اليأس عن الوصول الى المالك بعد السنه غالبا.

الوجه الثالث: أن التحديد بالسنه أمر تعبدى، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنه أم بعده.

أما الأول و

الثاني فلا وجه لهما، إذ لا مجوز لرفع اليد عن الروايه الظاهره في اعتبار السنه في تعريف اللقطه. و إذن فيتعين الوجه الثالث، سواء حصل الاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنه أم بعده، فإن الاطمئنان حجه عقلائييه فيما إذا لم تقم أماره شرعيه على خلافه. و قد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنه في وجوب الفحص عن مالك اللقطه.

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات [١] أن اللقطه يعرف بها ثلاثه أيام، و ظاهره المعارضه مع الروايات الداله على اعتبار السنه، و لكن لا بد من جمله إما على صورته اليأس عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمال، و وجوب التعريف به الى سنه، فإذا مضت السنه و لم يجد المالك سقط الضمان عنه. و يمكن أن يقال: إن تعريفها ثلاثه أيام مقدمه للتصديق و وجوب التعريف إلى سنه كامله مقدمه لجواز التملك. على أن ما دل على كفايه ثلاثه أيام في التعريف ضعيف السند.

[١] كروايه أبان بن تغلب. و لكنها ضعيفه السند بمحمد ابن موسى الهمداني، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطه ص ٤٩. و ج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطه سنه من أبواب اللقطه ص ٣٣٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٧

ان اجره الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد أو على المالك؟

الجهه الرابعه: إذا احتاج الفحص عن المالك الى بذل أجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك، أو على المالك؟ قال المصنف: (لو احتاج الفحص الى بذل كأجره دلال صائح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد، بل يتولاه الحاكم ولايه عن صاحبه، و يخرج عن العين أجره الدلال، ثم يتصدق الباقي إن لم يوجد صاحبه، و يحتمل وجوبه عليه، لمتوقف الواجب

عليه).

و تحقيق المسأله أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعيه: بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعى، كالغصب و السرقة و الخيانه و نحوها ثم يندم، و لكن لا يقدر على إيصاله إلى ملاكه. و قد يستند الى وجه شرعى، كأخذ المال من السارق، أو الجائر، أو الصبى الذى لا يعرف له ولى، و كأخذ المال المشرف على التلف، و كاللقطه و نحوها. فإن أخذ المال فى جميع هذه الموارد لحفظه لمالكة و إيصاله إليه جائز من جهه الحسبه.

أما الصوره الاولى فلا- شبهه فى أن مؤنه الفحص على الغاصب، لوجوب رد المغصوب الى مالكة و إن توقف ذلك على بذل الأجره. و دعوى أن إيجاب أجره الفحص على ذى اليد ضرر عليه، و هو منفى فى الشريعه دعوى جزافيه، لأن حديث نفى الضرر إنما ورد فى مقام الامتنان، و من الضرورى أن كون مؤنه الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث. و حيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم و العدوان فان الشارع يلزمه رغماً لأنفه برد المغصوب الى مالكة حتى مع الاحتياج الى بذل الأجره. و قد ورد فى بعض الروايات [١] أنه لو غصب أحد حجراً و وضعه فى أساس البناء فإنه يجب عليه رده الى مالكة و إن توقف ذلك على هدم البناء و تضرر الغاصب و من هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال.

و أما الصوره الثانيه- و هى أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعى- فالظاهر أن مؤنه الفحص على المالك، بمعنى أن الواحد يصرفها من كيسه عن المالك، فإذا

[١] فى ج ٣

ثل باب ١ وجوب رد المغصوب الى مالكة من أبواب الغصب ص ٣٢٥.

عن نهج البلاغه قال أمير المؤمنين «ع»: الحجر الغصب فى الدار رهن على خرابها. مرسله

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٨

وجده أخذها منه، وإلا فمن المال الذى فى يده. والوجه فىه أن يده أمانه وإحسان و **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**. على أن كون أجره الفحص على الواجد ضرر عليه، وهو منفى ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى، فإن اليد فيها كانت يد عدوان، لا يد أمانه وإحسان كما عرفت.

لا يقال: إن الفحص عن المالك واجب على الواجد، ومن الواضح أن إعطاء والأجره من مقدماته، فتحسب عليه.

فإنه يقال: الفحص واجب على الواجد، ومقدمته طبعى بذل المال، سواء كان من كيسه، أم من كيس المالك. وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص، وهو منفى فى المقام، وعليه فإذا بذل الواجد أجره الفحص من كيسه رجع على المالك مع الإمكان وإلا أخذها من المال الذى هو تحت يده، وإن امتنع الواجد من بذل أجره الفحص رجع الى الحاكم الشرعى، فيعطيها من بيت المال، أو من مجهول المالك.

هذا مع ان دليل المقدميه المذكور لو تم فإنما يتم فيما لو كان الفحص يتوقف دائما على بذل المال، مع أنه ليس كذلك، بل هو أمر قد يكون، وقد لا يكون، وعليه فإذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفى الضرر، كسائر التكاليف الضرريه التى ترتفع به.

هذا كله إذا لم تقم قرينه على عدم رضاء المالك بأخذ ماله وحفظه له، وإلا فلا يجوز لأحد ان

يضع يده عليه، و يحفظه لمالكه، لأن الناس مسلطون على أموالهم.

مصرف مجهول المالك

الأمر الثالث: ما هو مصرف مجهول المالك؟ فهل يتصدق به، أو يحفظه الواجد ما دام حيا لمالكه، و يوصى به بعد مماته، أو يتملكه، أو يعطيه للحاكم الشرعي، أو هو للإمام «ع»؟؟

وجوه: الأول: ان يكون ذلك للإمام، لقوله «ع» في روايه بن أبي يزيد «١»: (و الله ماله صاحب غيري).

و فيه أولًا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيًا: أنها وردت في قضيه شخصيه، فلا تكون مستندا لكبرى كليه، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الوقعه مفقودا من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطه ص ٤٨. و ج ٣ ثل باب ٧ جواز الصدقه باللقطه من أبوابها ص ٣٣١. و ج ١ كا باب ٤٩ اللقطه من المعيشه ص ٣٦٧

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥١٩

الإمام نفسه. فيكون حلفه «ع» في محله، لكون المال له واقعا. و أما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فلعله دفع للتهمة عن نفسه، أو إحسان منه الى الفقراء. و يحتمل أن يكون حلفه على ان المال له، لعلمه بموت مالكه، و أنه لم يترك وارثا غير الامام، و يحتمل ان يكون المال المذكور من صنفو دار الحرب الذي هو خاص للإمام (ع)، و من الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الروايه على المقصود.

الوجه الثاني: ان يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه، لقوله (ع) في صحيحه على بن مهزيار «١» التي تبين موارد الخمس: (و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب).

و قد استظهر هذا الرأي من الروايه المذكوره المحقق الهمداني، بل ذكر المحقق الايرواني أن (هذه الصحيحه صريحه في جواز

تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس).

و فيه أولا: ان هذه الروايه وارده فى بيان موارد الخمس على نحو القضييه الحقيقيه، فيكون مفادها انه كلما تحقق شىء من تلك الموارد وجب فيه الخمس. و عليه فلا- دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكى يتمسك بإطلاقها، نعم لا ننكر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك المجهول المالك كباب اللقطه. فقد دلت الروايات الكثيره المذكوره فى أبواب اللقطه على ان واجدها مخير بين تملكها، و بين التصديق بها عن مالكةا بعد ان يعرف بها سنه واحده.

و من هذا القبيل ما ورد فى بعض الروايات «٢» من انه إذا وجد المشتري مالا فى بطن حيوان اشتراه من شخص، فإنه يرجع فى ذلك المال إلى البائع، و إذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري، و اعطى خمسه، و كذلك ما ورد فى جمله من الأحاديث «٣» من انه إذا وجد مالا فى بطن سمك اشتراه من الصياد فإنه يملكه و يعطى خمسه من غير مراجعه إلى المالك.

و ثانيا: انا إذا لو سلمنا كون الروايه فى مقام البيان من هذه الجبهه أيضا فلا نسلم كونها صريحه فى جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسه، و إنما هى مطلقه بالنسبه إليه، فتقيد بالروايات الداله على لزوم التصديق بمجهول المالك.

الوجه الثالث: انه يجوز للواجد ان يعمل فى مجهول المالك، و يخرج صدقه قليلا قليلا

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنه السنه من كتاب الخمس ص ٤١.

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٩ من أبواب اللقطه ص ٣٣١. و ج ١٠ الوافى باب ٥١ اللقطه ص ٤٨. و ج ١ كا باب ٤٩ اللقطه

(٣) راجع ج ٣ نل باب ١٠ من وجد مالا فى جوف سمكه من اللقطه ص ٣٣٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٠

حتى يخرج، و يدل عليه بعض الأحاديث [١].

و فيه انه لا دلالة فى هذه الروايه على جريان الحكم المذكور فى مجهول المالك، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات، و لم يترك وارثا غير الإمام، فانتقل ميراثه اليه، و أنه (ع) بما هو وارث و مالك أجاز لصاحب الخان ان يتصرف فى ذلك المال، و يتصدق به قليلا قليلا حتى يخرج، و احتمال وجود وارث له غير الأب و الأم مدفوع بالأصل.

و جريانه فى الشبهات الموضوعيه غير محتاج الى فحص، و أما احتمال وجود الأب و الأم فلعله كان مقطوع العدم، لمضى مده لا يحتمل بقاؤهما فيها، و لذا لم يأمر الإمام (ع) بالفحص عنهما، و يؤيد ما ذكرناه قول السائل فى هذه الروايه: (و لم أعرف له ورثه) فإن ظاهر هذه العبارة أنه تفحص عن الوارث، و لم يجده فافهم. و مع الإغضاء عما ذكرناه و تسليم دلالتها على المقصود فالنسبه بينها، و بين الروايات الداله على التصديق بمجهول المالك هى العمومات المطلق، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات.

لا يقال: إن هذه الروايه تنافى روايه الهيثم [٢] صاحب الفندق الداله على عدم جواز التصرف فى مال مات عنه صاحبه.

فإنه يقال: لا منافاه بينهما، فان الظاهر من هذه الروايه أن صاحب الفندق لم يفحص عن ورثه الميت، و هذا بخلاف الروايه الأولى، فإنك قد عرفت ظهورها فى أن السائل تفحص عن الورثه، و لم يصل إليهم، فمورد كل من الخبرين غير مورد الآخر. و الذى يسهل الخطب أن كلتا الروايتين

[١] كما عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الى عبد صالح «ع» قد وقعت عندي مائتا درهم و أربعه دراهم و أنا صاحب فندق و مات صاحبها و لم أعرف له ورثه فأريك فى إعلامى حالها و ما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعا؟ فكتب: اعمل فيها و أخرجها صدقه قليلا قليلا حتى تخرج. مجهوله لنصر. راجع ج ٢ كا باب ٤٧ ميراث المفقود من الموارث ص ٢٧٩. و ج ١٠ الوافى باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠.

و ج ٣ ثل باب ٦ حكم ميراث المفقود من أبواب ميراث الخثى و ما أشبهه ص ٣٦٦.

[٢] فى المصادر المذكوره عن الهيثم أبى روح صاحب الخان قال: كتبت الى عبد صالح «ع»: انى أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأه لا- أعرفه و لا- أعرف بلاده و لا- ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به و لمن ذلك المال؟؟ فكتب «ع»: اتركه على حاله. مجهوله بهيثم.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢١

الوجه الرابع: انه يجب حفظ مجهول المالك لمالكة، و الإيضاء به عند الوفاء للروايات «١» الوارده فى مستأجر فقد أجيده، و لم يقدر على إيصال حقه اليه.

و يرد عليه أولا: أن هذه الروايات إنما وردت فى معلوم المالك الذى لا يمكن الوصول اليه، فلا صلح لها بمجهول المالك. و دعوى أن الملاك بين الموردين واحد- و هو تعذر إيصال المال الى مالكة- دعوى جزافيه، فإنه لا طريق لنا الى كشف هذا الملاك كما عرفت.

و ثانيا: أنها وردت فى الحق الكلى الثابت فى الذمه، و هو ليس فى معرض التلف لكى يخاف عليه من بقائه، و كلامنا فى العين الخارجيه.

و ثالثا: أنها

وردت فى قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدى عن موردها الى غيرها.

و إذن فلا- دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك لصاحبه و لو بالإيضاء به. نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول الى المالك.

لا- يقال: إن التصرف فى مال الغير حرام مطلقا، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الحظر، فلا- يدل على الوجوب. و عليه فلا مانع من كون الواجد مخيرا بين التصديق به، و بين حفظه لصاحبه و لو بالإيضاء به عند الموت.

فإنه يقال: الميزان فى ورود الأمر مورد توهم الحظر هو ان يتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهى، أو كان معرضا له كالصيد الذى نهى عنه فى الإحرام، و أمر به بعد الإحلال و ما نحن فيه ليس كذلك، فإن النهى قد تعلق بالتصرف فى أموال الناس بدون إذنهم، و الأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص و اليأس من الظفر بصاحبه، فلا يرتبط أحد الأمرين بالآخر.

و لئن سلمنا ذلك فى الروايات التى وقع السؤال فيها ابتداء عن الصدقه فهو لا يجرى فى روايه ابن أبى حمزه التى وردت فى قصه الفتى الذى كان من كتاب بنى أميه، فإنها صريحه فى عدم ورود الأمر بالتصدق فى مقام توهم الحظر، إذ الفتى انما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من أموال الناس، فأجاب الإمام (ع) بقوله فاخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به). و لكن قد عرفت انها ضعيفه السند.

الوجه الخامس: وجوب التصديق بمجهول المالك، و هذا الوجه هو الموافق للتحقيق، و تدل عليه المطلقات المتقدمه، بل الروايات الخاصه الوارده فى موارد عديده التى تقدمت الإشارة إليها

آنفًا. لأنها و إن وردت فى المال المفقود صاحبه إلا انها تدل على ثبوت

(١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها فى ص ٥١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٢

التصدق بمجهول المالك بالأولويه القطعيه. و لا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآيه وجوب رد الأمانه إلى أهلها مع التمكن منه.

و أما صورته اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشموله للآيه، بل تبقى تحت الروايات المذكوره.

الوجه السادس: وجوب دفعه الى الحاكم، فإنه ولى الغائب، و قد استقر به المصنف (ره) و لكن قد عرفت أن الروايات المتقدمه ظاهره فى أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداءً و جب عليه التصديق به، و إذا تصرف فيه تصرفاً آخر و لو بدفعه الى الحاكم ضمنه. و دعوى أن الحاكم ولى الغائب دعوى غير صحيحه، لأن ولايته على الغائب إنما هى من جهه الحسبه، فلا بد من الاقتصار فيها على المورد المتيقن، و هو ما إذا لم يكن له ولى آخر غير الحاكم و قد عرفت أن الروايات المتقدمه قد أثبتت ولايه مجهول المالك لمن وضع يده عليه، فلا تصل النوبه إلى غيره، كما أنه لا تثبت للحاكم ولايه على اليتيم مع وجود الجد له.

لا يقال: يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء و المساكين، و من الواضح أن الحاكم وليهم. أو من حيث إنه أعرف بموارده من وضع يده عليه.

فإنه يقال: أما الاحتمال الأول فلا- دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولايه للواجد. و أما الاحتمال الثانى فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهه الحكميه فهو

مسلم، لأن ذلك وظيفه العالم، إلا- أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه إليه، بل الواجب على العامى أن يسأل العالم عن حكم الواقعة، و يعمل على طبق ما أفتى به. و إن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهه الموضوعيه فهو ممنوع، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء، و اطلاعـه على أحوالهم. و كما لا- يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم، فكذلك لا يجب تحصيل الإجازة منه فى إيصاله إلى موارد، لإطلاق الروايات المتقدمه. نعم الأولى اختيار أحد الأمرين، لوجود القائل بوجوبه. لكن لا بد و أن يكون الدفع الى الحاكم بعنوان أنه يوصله الى موارد، و إلا ضمنهم الواجد كما عرفت.

و قد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلى، فيجب إما دفعه الى الحاكم، و إما تحصيل الإذن منه فى التصديق به عن المالك، لأن الكلى لا يتعين إلا بإذن المالك أو وليه، و بين الحق الشخصى، فلا يجب فيه ذلك، لتعيينه فى نفسه.

و لكنه توهم فاسد، لأن مقتضى الإطلاقات المتقدمه هو عدم الفرق بينهما، و أن الولاية لمن عليه الحق على وجه الإطلاق.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٣

قوله ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك.

أقول: المال الذى لا يمكن إيصاله الى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات، و هو مورد المطلقات المتقدمه «١»، و قد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبه بين أفراد غير محصورين. و هو أيضا مورد روايات اخرى قد تقدمت «٢» و حكم كلا القسمين قد تقدم مفصلا. و قد يكون المالك معلوما من جميع الجهات. و لكن يتعذر إيصال المال اليه لمانع خارجى، فأن يكون المالك فى سجن، أو مكان بعيد يتعذر الوصول

اليه. و يجرى عليه حكم القسم الثانى، للروايات المتقدمه أيضا، لأن المستفاد منها أن المناط فى ذلك إنما هو تعذر إيصال المال الى مالكة.

قوله ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير.

أقول: حكى عن صاحب الجواهر جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملا بإطلاق الروايات المتقدمه. و بهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء، بدعوى أن الإمام و إن كان معلوما إلا أنه يتعذر إيصال ماله اليه، للعوارض الخارجيه. و قد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك.

و فيه أولا: أن المتبادر من مفهوم الصدقه و إطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء، كما ذهب اليه المصنف.

و ثانيا: أن قوله تعالى «٣»: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ) قد بين مصرف الصدقات و لم يجعل الغنى من ذلك، فيكون خارجا عن حدود أخبار التصدق موضوعا.

ثم إن وجوب التصدق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله فى مورد خاص، و إلا فلا تصل النوبه إلى التصدق به. و عليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم و الجهات التى توجب ترويج الدين، و مع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك فى رضاه.

قوله و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان.

أقول: لا- دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين، و إنما تحرم عليهم الصدقه الخاصه، أعنى زكاه المال و البدن، و لا يبعد أن تحرم عليهم أيضا الصدقات التى تعطى لدفع البلاء ورد القضاء، فان فى ذلك مذله و مهانه لا تناسب الذريه الطاهره. و من هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبى عبد الله «ع» و

ترميه الى أهل الكوفه و تقول: ويلكم يا أهل الكوفه إن الصدقه علينا حرام. و عليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين، لكونه خارجا عن

(١) ص ٥١٠.

(٢) ص ٥١٢.

(٣) سورة التوبه، آيه: ٦٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٤

القسمين المذكورين. و يضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» فى روايه ابن أبى يزيد المتقدمه «١» قسم بين إخوانك). يقتضى عدم الفرق بين الهاشمى و غيره. و أما الصدقه التى تحرم على بنى هاشم فهى الصدقه الخاصه، أعنى بها الزكاه المفروضه.

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله ثم إن فى الضمان لو ظهر المالك.

أقول: هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا؟ فيه وجوه، ثالثها: التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له، و بين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان. و رابعها: التفصيل بين ما يكون المال مسبقا باليد العاديه، فيحكم بالضمان، و بين عدمه، فيحكم بعدمه.

و قبل التعرض للوجوه المذكوره لا بأس بالإشاره إلى الفرق بين اللقطه و مجهول المالك.

فنقول: الفارق بين مجهول المالك و اللقطه جهات كثيره، و نحن نشير هنا الى جهتين منها:

الاولى: أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مده الفحص عن المالك. و قد دلت الروايات الكثيره المذكوره فى أبواب اللقطه على أن أخذ اللقطه يعرفها سنه فان جاء لها طالب، و إلا فهى كسبيل ماله. و لا يجوز ذلك فى مجهول المالك، فقد عرفت: أنه لا يجوز أخذه ابتداء إلا بنيه الإحسان إلى المالك بحفظه له و إيصاله إليه، ثم يتصدق به عن مالكة بعد التعريف. و من هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المغصوب من الغاصب إلا بنيه الرد

الى المالك.

الثانيه: أن اللاقط إذا تملك اللقطه بعد التعريف، أو تصدق بها عن مالكةا ضمنها له مع المطالبه بها، للروايات الكثيره المذكوره أيضا فى أبواب اللقطه الداله على ذلك. أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوها شتى تقدمت الإشاره إليها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع فى مقامين، الأول: أن تكون اليد الموضوعه على مجهول المالك ابتداء يد أمانه. الثانى: أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان، ثم تنقلب الى يد أمانه و إحسان، كمن أخذه بنيه التملك، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه، و كمن غصبه من المالك، ثم تاب، و عزم على إيصاله اليه، و لم يتمكن من ذلك، لفقد المالك، أو لكونه مجهولا بين أشخاص غير محصورين.

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها، و ليس ذلك من جهه أن الشارع قد أذن

(١) ص ٥١٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٥

فى التصدق بمجهول المالك، و هو ينافى الحكم بالضمان، لأن إذن الشارع فى التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفه، و لا ينافى ذلك ضمانه. بل من جهه أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثه: إما قاعده ضمان اليد، و إما قاعده الإتلاف، و إما قيام دليل خاص عليه.

أما الأولى فهى منتفيه هنا قطعاً، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانه و إحسان، و **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**.

و أما قاعده الإتلاف فهى مردوده لوجوه عديده، الأول: أنها ليست بروايه لكى يتمسك بها و إنما هى قاعده متصيده من موارد شتى. فلا- يمكن التمسك بها فى غير الموارد المسلمه. الثانى: أن الإتلاف إنما يقتضى الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك، و إلا فلا يوجب الضمان، و من هنا إذا أشرف

أحد على الهلكه، و توقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فان ذلك يكون واجبا من غير ضمان. الثالث: أن التصدق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان ببذله لكان البذل أيضا مجهول المالك و مشمولاً لما دل على وجوب التصدق به و هكذا، فيلزم التسلسل، و من الضروري أن ذلك مقطوع العدم.

و أما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا روايه حفص المتقدمه الوارده في إيداع اللص، فإنها ظاهره في أن التصدق بالوديعة التي هي بمنزله اللقطة يوجب الضمان مع مطالبه المالك، إلا أنها ضعيفه السند، و وارده في قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها، كما عرفته سابقا.

و الحاصل أن التصدق بمجهول المالك لا- يوجب الضمان. على أن الإطلاقات الداله على وجوب التصدق به بعد التعريف تقتضى عدم الضمان. و مع الشك في الإطلاق يرجع الى البراءة.

و أما المقام الثانى - أعنى ما إذا كانت يد الأمانه مسبوقة بالضمان- فقد يقال: إن اليد الموضوعه ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان، كما هو المفروض فتكون موجبه للضمان بقاء أيضا ما لم تؤد، لما ذكرناه سابقا من أن الشارع قد جعل ضمان اليد منوطا بالأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان. و عرفت أيضا أن نيه الرد الى المالك و إن كانت توجب صيروره اليد يد أمانه، إلا أنه هذه اليد لا توجب ضمانا، لا أنها لا تقتضى عدم الضمان. و واضح أن مالا اقتضاء فيه لا يراحم ما فيه الاقتضاء.

و لكن يرد عليه أولا: ما عرفته آنفا من أن التصدق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان للزم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصا عقليا لقاعده ضمان اليد. و

ابن أبي حمزه المتقدمه «١» كالصريحه فى عدم الضمان، فان الفتى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس، فأجابه الإمام «ع» بالتصدق بجميع ما تحت يده، وضمن له بذلك الجنه، و لو كان التصديق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته، و قد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيله للتوبه و سببا لفراغ الذمه تسهيلا للأمر على الغاصبين التائبين و لكن الروايه ضعيفه السند.

و يدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمه - كروايه ابن أبي حمزه و غيرها - الأمر بالتصدق بمجهول المالك، و لا- فرق فى ذلك بين ما كان مجهول المالك عينا خارجيه أو دينا ثابتا فى الذمه، فإن الدين و ان كان كليا فى الذمه، إلا أنه يتشخص بالتصدق، و تبرأ به ذمه المديون. و توهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك، توهم فاسد، لإطلاق تلك الروايات المتقدمه، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقيه عنده، لأن أخذ الصدقه هو الله، و ما كان لله لا يرجع.

و على الجملة لا يجرى على مجهول المالك حكم اللقطه لعدم الدليل عليه، إلا فى إيداع اللص و قد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند، و وارد فى قضيه شخصيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب اليه المصنف من أن الأوجه هو الضمان مطلقا (إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءه و لو بضميمه عدم القول بالفصل، و إما للمرسله المتقدمه عن ثر) و هى ما روى من أنه بمنزله اللقطه (و إما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه).

و وجه الضعف أنه لا موضوع للأصل

بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك، و أنك قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبوقة به فضلا عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل. و أما استفادته حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه. و أما مرسله السرائر فهي غير قابلة للاعتماد عليها. على أن من المظنون أنها بعينها رواه حفص الوارده في إيداع اللص. فيتوجه عليه ما وجهناه على الاستدلال بهذه الروايه

قوله ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق)

، أقول: قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان. فإذا أغمضنا النظر عن ذلك و قلنا بالضمان، أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطه فهل يحكم بثبوته من حين الأخذ، أو من حين التصديق، أو من حين مطالبه المالك بماله و عدم رضاه بالتصدق؟ وجوه.

و التحقيق أن يقال: إن الحكم بالضمان ان كان لقاعده الضمان بالإتلاف فاللزام هو الحكم

(١) في ص ٥١٠ الوارده في قصه الفتى الذى كان من كتاب بنى أميه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٧

بثبوته من حين التصديق، إلا أنك قد عرفت أننا أن القاعده لا تشمل المقام. و ان كان مدرك الضمان هو ما ورد في اللقطه من أن المالك إذا جاء و طلب ماله فله الغرم، أو الرضا بالأجر فاللزام هو ثبوته من حين مطالبه المالك. و ان كان مدرك الضمان هو قاعده ضمان اليد فاللزام ثبوته من حين الأخذ إذا كانت اليد الموضوعه عليه يد ضمان.

قوله و لو مات المالك.

أقول: توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك، و قد يقع في موت المتصدق. و على الأول فقد يكون موت المالك بعد التصديق، و

قد يكون قبل التصديق، فإذا كان التصديق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث، و لم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم و الأجر، لقوله (ع) في روايه حفص المتقدمه فى البحث عن رد المأخوذ من الظالم إلى أهله: (فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الأجر و الغرم).

و ان كان التصديق قبل موت المالك فإنه لا شىء للورثه إذا المالك لم يبق حيا بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم و الأجر، و الورثه ليسوا بملاك حتى يجرى فيهم هذا الحكم.

لا- يقال: إذا وجد المالك بعد التصديق كان مخيرا بين الغلام و الأجر، فيكون هذا حقا من حقوقه، فإذا مات انتقل إلى الورثه، لأن ما تركه الميت لوارثه.

فإنه يقال: لا دليل على أن كل حق يقبل النقل و الانتقال أو الإسقاط، إلا فى موارد خاصه، و مع الشك فى ذلك فالأصل عدمه.

و أما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع): (خير بين الأجر و الغرم). أنه لا شىء للمالك ح إذا لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين.

نعم يمكن أن يقال: بخروج الغرامه من تركته، لاین ضمان الصدقه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بفعله، و لا غرامه فى ذلك فقد ثبت نظيره فى الفقه كثيرا كما إذا رمى أحد رجلا بحجر و مات الرامى قبل وصول الحجر، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله، فإن ديه المقتول تؤخذ من تركه القاتل، لاستناد القتل اليه. بل قد يملك الميت من جهه إيجاد سبب الملك قبل موته، كما إذا نصب شبكه، و وقع فيها السمك بعد موته، فإنه يكون من تركته.

قوله و لو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس.

أقول: ظاهر كلام المصنف أن دفع المال

الى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب، أو وليه فلا ضمان على المدافع لأن دفعه الى الولي، أو الوكيل كدفعه الى نفس الأصيل. و ان كان دفعه اليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبرأ ذمته بذلك.

و تحقيق الكلام هنا يكون في جهتين، الاولى: هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا؟

الثانية: إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٨

أم لا؟ أما الجهة الأولى فهي ممنوعه صغرى و كبرى، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائباً، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد. و ان لم يعرفه بعينه. و يتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك، و هو ينادى يا صاحب المال، و يسمعه المالك، و لا يلتفت الى كون اللقطة له. و أما الكبرى فلعدم الدليل اللفظى على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك بإطلاقه، وإنما هي ثابتة بالحسبه، فلا بد من الاقتصار على المقدم المتيقن، و هو أخذ مال الغائب لحفظه و إيصاله اليه، و لا يجوز إتلافه و لو بالتصدق عنه.

و ان سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فإنما هي فيما لم يكن للغائب ولي خاص، و الظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالها في التصديق بها.

و أما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم، فان اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله اليه، و لا نحتمل أن يلتزم بذلك أحد.

و يتضح ما ذكرناه بمراجعته الوجدان، و بالنظر الى سيره العقلاء، فإنهم لا يعتبرون

القصد المذكور فى دفع أموال الموكلين و المولى عليهم إليهم، أو الى و كلائهم و أوليائهم.

ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفا بجميع أحكامها من وجوب الفحص و غيره. و إذا ظهر مالها بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال. فقد ثبت فى الشريعة أن ما أخطأت القضاء فهو من بيت المال، و ما نحن فيه من صغرياته.

فيما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام

إشارة

الصورة الرابعة: ما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام. قد ذكر المصنف هنا

أن ما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام يقع على وجوه، لأن الاشتباه إما أن يكون موجبا للشركة و الإشاعة، كخلط الخل بالخل و السمن بالسمن و الحنطة بالحنطة، و إما أن لا يكون موجبا لذلك، كما إذا اشترى فراشا و غصب فراشا آخر و اشتبه أحدهما بالآخر. و على الأول فيما ان يكون المالك و مقدار المال معلومين، و إما ان يكونا مجهولين، و إما ان يكونا مختلفين. فإذا كانا معلومين فلا- شبهه فى وجوب رد المال الى صاحبه. و ان كانا مجهولين فالمورد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام، فيجب فيه الخمس. و إن كانا مختلفين فان كان القدر معلوما و المالك مجهولا فقد تقدم تفصيله فى الصورة السابقة.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٢٩

و ان كان القدر مجهولا- و المالك معلوما و جب التخلص عن اشتغال الذمه بالمصالحة مع المالك و على الثانى- و هو ما لا يوجب الاشتباه الشركة- فلا بد من الرجوع الى القرعة، لأنها لكل أمر مشكل. أو يباع المأخوذ من الحائر، و يشترك فى ثمنه. ثم ذكر ان تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس.

أقول: فى كلامه نظر من وجهين، الأول: أنه لا وجه للرجوع

إلى المصالحه مطلقا فيما إذا كان المالك معلوما و القدر مجهول، لأن المال المذكور قد يكون فى يد أحد، و قد لا يكون كذلك. و على الأول فالمقدار الذى يعلم صاحبه ىرد اليه، و المقدار الذى لا يعلم صاحبه فهو لذى اليد، لأنها أماره الملكيه. و على الثانى فما هو معلوم المالك أيضا ىرد الى صاحبه، و فى المقدار المشتبه ىرجع الى القرعه. و ىحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحه القهرىه و ىستأنس حكم ذلك مما ورد «١» فى الودعى. و لكن الظاهر أن الروايه غير نقيه السند.

الثانى: أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور فى القسم الثانى - أعنى ما لا يكون الاشتباه موجبا للشركه و الإشاعه- و لذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعه، أو بيع المال المشتبه و الاشتراك فى ثمنه. و لكن الظاهر أن الأقسام المذكوره كلها جاريه فى القسم الثانى أيضا. و تقرىبه أن المأخوذ من الجائر إذا كان مشتبه بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركه فاما أن يكون المالك و القدر كلاهما معلومين، فلا بد من رد المال الى صاحبه و إما أن يكون القدر معلوما و المالك مجهولا، و قد تقدم حكمه فى الصوره الثالثه. و إما أن يكون القدر مجهولا و المالك معلوما، فىرجع الى القرعه، أو يباع، و ىشترك فى ثمنه، كما ذكره المصنف. و إما أن يكون القدر و المالك كلاهما مجهولين، فىجب فيه الخمس على المشهور، و ذكرنا تفصيل ذلك فى كتاب الخمس، و ظاهر المصنف عدم وجوبه هنا. و لكنه مدفوع بإطلاق ما دل «٢» على وجوب الخمس فى المال المختلط بالحرام على القول به، و دعوى اختصاصه بصوره الإشاعه لا شاهد له

٢ نل باب ١٢ حكم من أودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٤٣٣.

(٢) راجع ج ٢ نل باب ١ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٤١.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٠

فرع

قال السيد (ره) فى حاشيته: (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين ما لو شك فى كون الحرام بمقدار الخمس، أو أقل أو أكثر. و ما لو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره، و هو الأقوى وفاقا لسيد المناهل على ما نقل. و ذهب بعضهم الى الاختصاص بالصورة الاولى، و أنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس، و لو علم الزيادة لا يكفى، بل يجب دفع الأزيد) و لكن الظاهر هو ما ذهب اليه ذلك البعض، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس فى المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائدا على مقدار الخمس، أو ناقصا عنه، أما فى صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» فى روايه الحسن بن زياد «١»: (فان الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس). أن الرضا بالخمس للامتنان على العباد، و التسهيل عليهم، و من الواضح أنه لا امتنان الا مع احتمال زياده الحرام على الخمس، و يضاف الى ذلك أنه لا قائل بوجود الخمس فى هذه الصورة، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره.

و أما فى صورة العلم بزياده الحرام عنه فان الجزء الزائد كبقية المحرمات، فلا ترتفع الحرمة عنه، و إلا كان ذلك حليه لأكل أموال الناس. و يضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتى العلم بالزيادة و العلم بالنقصه، و حيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العدم بالنقصه فلا بد

من القول بعدم وجوبه أيضا مع العلم بالزيادة.

و على الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحة الشرعية بين الحرام والخمس، و لا- يجرى ذلك إلا- مع احتمال كونه بمقدار الحرام.

أخذ المال من الجائر ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسه

قوله و اعلم أن أخذ ما فى يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه)

أقول: حاصل كلامه: أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس فى الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣١

الخمس، و بلحاظ نفس المال الى المحرم و المكروه و الواجب. فالحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه. و المكروه هو المال المشتبه. و الواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس، و حقوق الساده و الفقراء و لو كان ذلك بعنوان المقاصه.

أقول: الظاهر أن الأخذ بنفسه لا يتصف بشىء من الأحكام الخمسه حتى بالإباحه، بل شأنه شأن سائر الأفعال التى لا تتصف بها إلا- باعتبار العوارض و الطوارئ، فإن الأخذ قد يتصف بالحرمه، كأخذ مال الغير بدونه إذنه، و قد يتصف بالوجوب، كأخذ حقوق الناس من الجائر، و قد يتصف بالكراهه، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته، كما ذهب اليه بعض الأصحاب، و قد تقدم ذلك فى البحث عن كراهه أخذ الجائزه من الجائر مع عدم اشتمال أمواله على الحرام و قد يتصف بالاستحباب، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزياره المشاهد و التوسعه على العيال و نحو ذلك من الغايات المستحبه. و قد يتصف بالإباحه، كأخذ المال منه لغير الدواعى المذكوره.

وظيفة الجائر فى نفسه بالنسبه الى ما أخذه من أموال الناس

قوله و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جمله ديونه).

قد فصلنا الكلام فى حكم أخذ المال من الجائر. و أما وظيفته فى نفسه فلا شبهه فى اشتغال ذمته بما أتلفه من أموال

الناس، لقاعده الضمان بالإتلاف، فيجب عليه أن يخرج من عهده. ولا شبهه أيضا في أن ما أخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده إليهم لقاعده ضمان اليد. هذا إذا كان الجائر حيا. و أما إذا مات كانت الأموال المذكوره من جمله ديونه، فتخرج من أصل التركة، لقوله تعالى «(١): (مَنْ بَعْدَ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ)» وللروايات الواردة في هذه المسأله.

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره)، فحكم بكونه من الثلث مع الإيصاء به، و منع كونه من الديون. و استدل على رأيه هذا بعدم المقتضى، و بوجود المانع، أما الأول فبأن ذمه الظالم و إن اشتغلت بالحقوق، و وجب عليه الخروج من عهدها إلا- ان الدين الذى يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفه، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآيه و ما بمعناها.

(١) سورة النساء، آيه: ١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٢

و أما المانع فلأن الآيه الشريفه و إن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة، و بها خصص ما دل على أن ما تركه الميت ينتقل الى وارثه. و لكن السيره القطعيه قائمه على أن الضمانات الثابته بقاعده ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة، بل تخرج من الثلث مع الإيصاء به، و إلا بقى الميت مشغول الذمه به الى يوم القيامه. و عليه فالآيه قد خصصت بالسيره.

أقول: أما منع المقتضى فقد أشكل عليه المصنف بوجوه، الأول: (منع الانصراف، فإننا لا نجد بعد مراجعه العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا، و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه) فكما أن الأول يخرج من أصل التركة فكذا الثانى.

و ثانيا: أنه (لا إشكال في

جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص «١» و عدم تعلق الخمس و الاستطاعه و غير ذلك).

و ثالثا: انه (لو تم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين وجودا من غير فرق بين حياته و موته). و دعوى إطلاق الغنى عليه عرفا لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجه شرعيه. كما أنهم يرون القمار و بيع المنابذه و الحصاه و المعامله الربويه من المعاملات الصحيحه، و قد نهى الشارع عنها، و أزرى عليهم بها.

و أما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضا بأن السيره المذكوره ناشئه (من قله مبالاه الناس، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمروا عليها، و لذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء، أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاته). و غيرها من حقوق الناس. فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصه المجمع عليها في الشريعه المقدسه بمثل هذه السير الواهيه، بل سيره المتدينين على عكس السيره المذكوره فإنهم لا يفرقون في الديون بين المظالم و غيرها.

ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاه

اشاره

قوله. (الثالثه: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج.

أقول: الحقوق الشرعيه الثابته في أموال الناس، أو في ذممهم أربعه: الخمس و الزكاه و الخراج و المقاسمه. و لا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما يكتسب به ص ٥٦١ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٥.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٣

يجعل الأخيرين قسما واحدا، و إذن فهي ثلاثه. أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب، و تبعه قومه. و ذكر بعض

المفسرين من العامه أن عمر قد أسقط الخمس فى شريعته الإسلام و تبعه أصحابه، فصارت المسأله إجماعيه، و على ذلك فلا جدوى فى البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكى يأخذه من الناس حتى نبحت فى أحكامه، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثه هى الغلات الأربع، و الأنعام الثلاثه، و أراضى المسلمين. و أما الأراضى التى أحيها العامل فلا شىء عليه و إن كان المحبى من غير المسلمين على ما ذهب اليه بعض الأصحاب.

ثم إن الكلام هنا يقع فى ثلاث نواحي:

الناحية الأولى: إذا أخذ الجائر الحقوق المذكوره من المسلمين فهل تبرء ذمهم عنها أم لا؟

مقتضى القاعده الأولى هو العدم، فان الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق فى ذم هؤلاء فلا تبرء عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع. و واضح أن الجائر خارج عنه. على أنها لا تتعين فى خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذمهم، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية فى الناحية الثالثه هو جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر، بل الظاهر من السؤال فى روايه الحذاء الآتية هو جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر، بل الظاهر من السؤال فى روايه الحذاء الآتية أن ذلك من المسلمات، فتدل تلك الروايات بالملازمه على أن الأموال التى يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات و المقاسمات، و إلا لكان على الآخذ أن يردده الى صاحبه. فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر فى زمان الغيبه منزله يد السلطان العادل و يضاف الى ما ذكرناه ما فى جمله من الروايات [١] من أن العشور التى تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاه، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم، كما أشار إليه الإمام «ع» فى روايه عيص ب قوله لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم). و أما ما ورد

فى صحيفه أبى أسامه زىء الشحام «١» من منع الاحساب، لأنهم قوم غضبوا ذلك فىمكن حملة على استحباب الإءاءه، كما صنعه الشىخ فى التهذىب.

[١] كا. عن يعقوب بن شعىب قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التى تؤخذ من الرجل أ يحتسب بها من زكاته قال: نعم ان شاء. صحيفه.

كا. عن عىص بن قاسم عن أبى عبد الله «ع» فى الزكاه قال: ما أخذوا منكم بنو أميه فاحتسبوا به و لا تعطوهم شىئا ما استطعتم فان المال لا ببقى على هذا أن يزكىه مرتىن. صحيفه و غير ذلك من الرواىات. راجع ج ١ كا ص ١٥٣. و ج ٦ الوافى ص ٢١ و ج ٢ ثل باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاه من أبواب المستحقىن ص ٣٣

(١) راجع البابىن المزبور بن من ج ٢ ثل ص ٣٣. و ج ٦ الوافى ص ٢١.

مصباح الفقااه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٤

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات من الناس

الناحیه الثانیه: هل يجوز للجائر أخذ الصدقه و الخراج و المقاسمه من الناس أم لا؟

و على القول بالجواز فهل تبرء ذمته إذا أعطاها لغير أهلها أم لا؟ قد یقال: إن الولاییه فى زمان الغیبه و ان كانت راجعه إلى السلطان العادل الذى وجبت على الناس طاعته، و حرمت علیهم معصیته، فإذا غضبها غاصب و تقمصها متقمص كان عاصیا و آثما، إلا أن هذه الولاییه الجائره تترتب علیها الأحكام الشرعیه المترتبه على الولاییه الحقه من حفظ حوزة الإسلام، و جمع الحقوق الثابته فى أموال الناس، و صرفها فى محلها، و غير ذلك، لأن موضوع تلك الاحكام هو مطلق السلطنه، سواء أ كانت حقه أم باطله، كما إذا وقف أحد أرضا، و جعل تولیتها لسلطان

الوقت.

و على الجملة إن المحرم إنما هو تصدى الجائر لمنصب السلطنة، لا الأحكام المترتبة عليها، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافه و تقمصها، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدى الجائر للأمر العامه.

و لكن يرد عليه أن هذا الاحتمال و ان كان ممكنا في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه، و على هذا فالجائر مشغول الذمه بما يأخذه من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدها.

و ذهب السيد في حاشيته إلى براءة ذمه الجائر لوجه آخر و حاصله: أن الأئمة «ع» - و هم الولاه الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر و يكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثه كتصرف الفضولى في مال الغير إذا انضم إليه إذن المالك، و ح فترتب عليه أمران، أحدهما: براءة ذمه الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المذكوره. و ثانيهما: براءة ذمه الجائر من الضمان و إن ترتب عليه الإيثم من جهه العصيان و العدوان، و نظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر، و أجازته المالك.

و يرد عليه أولا: أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكوره من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لثلا يقعوا في المضيقه و الشده، فإنه يأخذون الأموال المذكوره من الجائر، و أن إذنه هذا و إن كان يدل بالالتزام على براءة ذمه الزارع و إلا لزم منه العسر و الحرج المرفوعين في الشريعة، إلا أنه لا اشعار فيه ببراءه ذمه الجائر فضلا عن الدلاله عليها، و على هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم و عدوان، فتشمله قاعده ضمان اليد

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٥

و تلحقه جميع تبعات الغصب

وضعا و تكليفا.

و أما تنظير المقام بهبه الغاصب المال المنصوب مع لحقوق إجازه المالك فهو قياس مع الفارق، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكوره لأهلها حتى تبرء ذمته بل أعطاهم لغيرهم إما مجانا، أو مع العوض، و على الأول فقد أتلّف المال، فيكون ضامنا له و إن جاز للآخذ التصرف فيه، و عليه فالعوض يكون للآخذ، و ينتقل المال إلى ذمه الجائر، و على الثاني فالمعامله و إن صحت على الفرض، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلا عن الصدقه يكون صدقه، و يضمّنه الجائر لا محاله.

و نظير ذلك أن الأئمه قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاه ممن لا يعطيها أو لا يعتقد بهما مع ان ذلك يحرم على المعطى وضعا و تكليفا.

جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر المستحل لذلك

الناحيه الثالثه: هل يجوز أخذ مال الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر المستحل لذلك أم لا يجوز؟ و على القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا؟. المشهور، بل المجمع عليه بين الأصحاب هو الأول. و عن المسالك انه أطبق عليه علمائنا، و لا نعلم فيه مخالفا. و عن المفاتيح انه لا خلاف فيه. و فى الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه. و قد خالف فى ذلك الفاضل القطيفى. و المحقق الأردبيلى.

و لكن التحقيق يقتضى الأول، لإطلاق الروايات الكثيره الداله على إباحه أخذ الجوائز من الجائر، و قد تقدمت الإشارة إليها فى البحث عن جوائز السلطان. و تدل عليه أيضا الروايات الخاصه الوارده فى خصوص المقام، منها روايه الحذاء [١] و هى تدل على المقصود بثلاث فقرات: الفقره الاولى: ان السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروغا عنه، و إنما سأل عما إذا أخذ

الجائر من الناس أكثر من الحق الذي يجب عليهم. فقال الامام «ع»: (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه).

و قد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه (بأن قوله «ع»: لا بأس به حتى تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا، بل مشتبهها، و عدم جواز

[١] صحيحه. راجع ج ٢ ثل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٤. و ج ٢ التهذيب ص ١١٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٦

ما كان معروفا أنه حرام بعينه، و لا- تدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك. لكن لا ينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل. و يمكن ان تكون سبب الإجمال منه التقيه).

و يرد عليه أولا: ان الروايه صريحه في المطلوب، فان الضمير في قوله «ع»: (لا بأس به) يرجع الى شراء إبل الصدقه و غيرها، فلا وجه لإنكار الأردبيلي صراحه هذه الفقره في المقصود.

و ثانيا: ان حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إنه و ان كان ما لا ريب فيه و كذا لا شبهه في دلالة جمله من الروايات «١» على حرمة، إلا ان إذن الشارع فيه أحيانا يوجب ارتفاع القبح، و تخصيص العمومات، و عليه فجواز أخذ الصدقات من الجائر لا- ينافي حكم العقل و النقل، لأن أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين و ان كان على وجه الظلم و العدوان، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه، و من هنا لم يتوهم احد ان إذن الشارع في التصرف في الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار و غيرهما ينافي حكم العقل و النقل و ثالثا: انه لا وجه

لإنكاره صراحه هذه فقره فى المطلوب، و دعواه ظهورها فيه، ثم إنكاره الظهور أيضا، لمنافاته العقل و النقل. نعم له إنكار حجيتها من الأول سواء كانت صريحه فى المطلوب أم ظاهره فيه، كما هو كك فى كل دليل ينافى العقل و النقل.

و رابعا: انه لا- وجه لاحتمال التقيه فى الروايه و جعلها سبب الاجمال فيها، لأن مجرد معارضه الروايه لعموم آيه أو روايه، أو إطلاقهما لا يسوغ حملها على التقيه، بل يلتزم بالتخصيص أو التقييد.

لا يقال: لا وجه لحمل لفظ السلطان الوارد فى الروايه على السلطان الجائر، و لماذا لا يحمل على السلطان العادل، فتعبد الروايه عما نحن فيه.

فإنه يقال: ظاهر قول السائل: (و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم) انه فرض الكلام فى الجائر، لأن العادل لا يعمل ذلك. و يضاف الى ما ذكرناه انا لم نسمع بوجود السلطان العادل فى زمان السائل و ما يقاربه.

الفقره الثانيه: ان السائل قد احتمل حرمه شراء الإنسان صدقات نفسه من الجائر.

مسائل الامام «ع» عنها، فقال «ع»: (إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس) فهذه الفقره أيضا صريحه فى المطلوب. و إنما قيد الإمام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ و العزل معا، و لم يكتف بالعزل فقط، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل، فإذا

(١) قد تقدم التعرض لها فى ص ١٤٤

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٧

اشتراها قبل الأخذ و العزل فقد اشترى مال نفسه، و هو بديهى البطلان، فان البيع تبديل المالىين فى طرفى الإضافه، و هو غير معقول فى شراء الإنسان مال نفسه. و سنتعرض لذلك فى أوائل البيع إنشاء الله.

و قد يقال: إن المراد من المصدق فى

قول السائل: (فما ترى فى مصدق يجيئنا إلخ).

هو العامل من قبل السلطان العادل، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا- فى بيعها، فتكون الروايه أجنبيه عن المقام. و يردده أن الروايه وارده فى الجائر، و قد تقدم ما يدل على ذلك.

الفقره الثالثه: أن السائل قد احتمل عدم كفايه الكيل السابق فى الشراء، فسأل الإمام «ع» عن ذلك فقال: (إن كان قبضه بكيل و أنتم حضور ذلك فلا- بأس بشرائه منه من غير كيل). لأن الكيل إنما اعتبر طريقا الى تعيين مقدار المكيل بأى نحو اتفق، و لا دليل على اعتباره عند البيع. فهذه الفقره أيضا صريحه فى جواز شراء الصدقات من الجائر و لا يقال: المراد من القاسم المذكور فى السؤال هو المزارع أو وكيله، فلا مدخل للروايه فيما نحن فيه.

فإنه يقال: اتحاد السياق يقتضى أن يراد من القاسم عامل الصدقه، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذى هو من المشتقات) هو من كانت القسمه حرفه له، و لا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمه حاصله.

و قد يتوهم أن الروايه إنما تعرضت لحكم الصدقه فقط، فلا تشمل الخراج و المقاسمه.

و لكن يرد عليه أولا: أن مقابله القاسم بالمصدق فى الروايه تدل على إرادته كل من المقاسمه المصطلحه و الصدقات. و ثانيا: أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج و المقاسمه الزكائيه، فلا- وجه لصرفه الى الثانى. و ثالثا: يكفيننا تعرض الروايه لخصوص الصدقات، فيثبت الحكم فى غيرها بعدم القول بالفصل، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال:

بجواز أخذ الخراج و المقاسمه منه.

و منها روايه إسحاق بن عمار «١» قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل

و هو يظلم قال: (يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا). فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكوره منه، فتدل هذه الروايه أيضا على المطلوب.

و أشكل عليها الفاضل القطيفى بأن المراد من العامل هو عامل الظلمه، و قد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام، فتكون الروايه بعيده عن المقام

(١) قد ذكرنا هذه الروايه فى ص ٥٠٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٨

وفيه أن هذه الدعوى و ان لم تكن بعيده فى نفسها، و لكن يدفعها إطلاق الروايه، و عدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين.

و منها روايه أبى بكر الحضرمى [١] فإنها ظاهره فى حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال، سواء كان ذلك بعنوان البذل، أم الأجره على عمل. و قد ذكر المحقق الكركى أن هذا الخبر نص فى الباب. و قد تعجب منه الأردبيلى و قال: (أنا ما فهمت منه دلالة ما، و ذلك لأن غايتها ما ذكر ذلك، و قد يكون شىء من بيت المال، و يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين، بأن يكون مندورا، أو وصيه لهم، و يعطيهم ابن أبى شمال و غير ذلك).

و لكن يرد عليه أنه إذا تحقق للروايه ظهور فان مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه، و إلا لانسد باب الاجتهاد، فان كان ظاهر يحتمل خلافه، نعم لا يجوز الاستدلال بالروايه المذكوره على المقصود من جهه أخرى، و هى أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبى شمال بأنه لم يبعث الى أبى بكر الحضرمى بعطائه حيث قال: (أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا). و ظاهر هذا

التعلييل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق فى بيت المال، فىجوز له الأخذ بمقدار حقه، إلا- أنه لا- دلالة فىها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقا، لكون الدليل أخص من المدعى.

و منها الأخبار [٢] الواردة فى جواز تقبل الأراضى الخراجيه، و تقبل خراجها،

[١] قال: دخلت على أبى عبد الله (ع) و عنده إسماعيل ابنه فقال: ما يمنع ابن أبى شمال أن يخرج شباب الشيعة فىكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس؟ ثم قال لى: لم تركت عطاءك؟ قال: قلت مخافه على دينى، قال: ما منع ابن أبى شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا. مجهوله لعبد الله بن محمد الحضرمى. فى نسخه ثل شمال و فى يب سماك. راجع ج ١٠ الوافى ص ٢٧. و ج ٢ ثل باب ٨٠ جوائز الظالم حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢.

[٢] راجع ج ١٠ الوافى باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ و باب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فىؤاجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠. و ج ٢ ثل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج و الجزية و باب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ و ص ٤٣٩.

و ج ١ كا باب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠. و باب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمه و جزية رؤوسهم و من يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦. و باب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧.

و فى ج ١٠ الوافى باب ١٠٦ بيع الغرر و المجازفه ص ٩١. و ج ٢ ثل باب ١٢ أنه-

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٣٩

خراج الرجال و الرؤوس من الجائر، فإنها تدل بالملازمه على جواز شراء الخراج و المقاسمه و الصدقه منه.

و توضيح الدلاله أن التقبل قد يتعلق بالأرض، و قد يتعلق بالخراج. أما الأول فتشهد به جملة من الروايات. و لعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا- تبقى الأرض معطله، و لا شبهه أن هذه الجهه لا ترتبط بما نحن فيه. و أما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخرى من الرايات. و لا ريب في دلاله هذه الجملة على المطلوب، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكوره من الجائر، أو أخذها منه مجاناً، و بين تقبلها، فان الغرض هو مطلق الأخذ، و لذا نوهنا في صدر المسأله بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه.

[تنبيهات المسأله]

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجيه

و ينبغي التنبيه على أمور، الأول: هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجيه و تخصيصها به أم لا؟ الظاهر هو الثاني، لدلاله الأخبار «١» الكثيره على أن الأراضي الخراجيه للمسلمين، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم، إلا الإمام «ع» أو من كان مأذوناً من قبله. و عليه فان قلنا بكون الجائر ولى الأمر في زمان الغيبه، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (ع) في التصدي للأمر العامه فلا بأس بتصرفه في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أى نحو شاء، و ان لم نقل بهما كما هو الظاهر لعدم الدليل عليهما فيحرم عليه التصرف فيها وضعاً و تكليفاً.

لا يجوز بيع ما يضرب الصياد بشبكته من أبواب عقد البيع ص ٥٧١. عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال: سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و

المصائد و السمك و الطير و هو لا يدري لعل هذا لا يكون أبدا أو يكون أ يشتريه و فى أى زمان يشتريه و يتقبل به منه؟ فقال:
إذا علمت أن من ذلك شيئا واحدا قد أدرك فاشتره. موثقه لابن بن عثمان. و رواها الكليني باختلاف يسير فى ج ١ كا باب ٨٣
بيع المجازفه ص ٣٨٤. إلا أن فى طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى و هو مهمل

(١) راجع ج ١٠ الوافى ص ١٣٣. و ج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٠

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الأمر الثانى: هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذها إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ؟ ظاهر عبارات
الأكثر، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين، فلا يجوز شراء ما فى ذمه مستعمل الأراضى الخراجيه أو
الحواله عليه، و صريح جماعه جواز ذلك لأخبار الوارده فى تقبل الأراضى الخراجيه و تقبل خراجها و جزية الرؤوس من الجائر
قبل أخذه إياها (و قد تقدمت الإشارة إليها آنفا) فان تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه.

و أما اختصاص عبارات الفقهاء بصوره الشراء بعد الأخذ فمبنى على الغالب.

لا يقال: ان قوله (ع) فى روايه الحذاء المتقدمه: (ان كان قد أخذها و عزلها فلا بأس). يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ و العزل،
و لا اختصاص لذلك بالصدقات، لعدم القول بالفصل بينهما، و بين الخراج و المقاسمه.

فإنه يقال: ان الروايه و ان كانت ظاهره فى ذلك، الا أنه ظهور بدوى يزول بالتأمل فيها، فإنها بعيدة عما نحن فيه. لأن الظاهر من
قول السائل: (فما ترى فى

مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول: بعناها إلخ). أن الجابي هو العامل من قبل الجائر، إذ لم يتعارف تصدى الجائر لذلك بنفسه، و على هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه، لقاعده اليد المقتضيه لحمل معاملاتة على الصحة، فإنه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأذون في الجبايه.

و لكن ذلك لا يجرى فيما قبل الأخذ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائده إلى العقد فقط. و أما شرائط العوضين و أشباهها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعده اليد و نحوها، و هي منتفيه في هذه الصوره، فإذا باع أحد شيئا، و لم نحرز مالكته له، أو كونه وكيلا مفوضا في البيع فإن الأثر لا يترتب على بيعه، و قد ظهر مما تقدم أن الروايه إنما وردت على طبق القواعد. و يضاف الى ذلك ما تقدم سابقا من أن الروايه ناظره الى عدم جواز الشراء قبل الأخذ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه، و هو واضح البطلان.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤١

حكم الأراضى الخراجيه حال الغيبه

الأمر الثالث: لا شبهه في أن الأراضى الخراجيه ملك لجميع المسلمين، كما عرفت في الأمر الأول، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامه، كما لا شبهه في أن أمر التصرف فيها و في خراجها الى الامام (ع)، و إنما الإشكال في حكم حال الغيبه. و قد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته، و لا- يهمننا ذكره، و الذى يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافه.

و قائم فى صف المعانده لله، إلا أنه ذهب جمع منهم إلى حرمه التصرف فى تلك الأراضى و فى خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولى الأمر فى ذلك بعد غصبه الخلافه، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنه و ان كانت باطله فإذا تحققت يترتب عليها حكمها.

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك، بل غايه ما ثبت لنا من الأخبار الكثيره- التى تقدم بعضها- هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز فيما أخذها منه، و ببراءه ذمه الدافع منها و ان بقى الجائر مشغول الذمه بها ما لم يؤدها إلى أهلها، و قد عرفت ذلك فيما سبق.

و تقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معامله الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لكيلا يقعوا فى العسر و الحرج فى معاملاتهم، و أمور معاشهم، و لم يدل دليل على مزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكوره من الجائر و لو بالسرقه و الخيانه، و إيصالها إلى أهلها و جب ذلك فضلا عن أن ترد إليه.

ثم لا يخفى أن المستفاد من بعض الاخبار «١» إنما هو حرمه دفع الصدقات إلى الجائر اختيارا، و بعدم القول بالفصل بينها و بين الخراج و المقاسمه نحكم بحرمه دفعهما إليه أيضا اختيارا، بل يمكن استيناس التعميم من روايه على بن يقطين [١] حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية، و يردها إليهم سرا. و أيضا يمكن استيناس التعميم من صحيحه زاره «٢» فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيرة أرزا بثلثمائه ألف، و أدى المال إلى

[١] مجهوله. راجع ج ١ كا

ص ٣٥٩. و ج ٢ ثل باب جوار الولايه من الجائر، مما يكتسب به ص ٥٥٠.

(١) قد تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٢٣.

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما يأخذه الظالم باسم المقاسمه مما يكتسب به ص ٥٥٤.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٢

بنى أميه، و عض الإمام «ع» إصبغه على ذلك، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء، و كان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم، بل كان ذلك باختيار ضريس، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار. و قال المصنف: (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمه)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجيه

الأمر الرابع: هل يختص جواز شراء الخراج و المقاسمه بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجيه، أو يعم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج و المقاسمه و ان لم تكن الأرض خراجيه، و توضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجيه، كالأراضي التي فتحت عنوه أو صلحا. فهي لجميع المسلمين. و قد تكون شخصيه، كالأراضي المحياه، فإنها ملك للمجيب، و كالأراضي التي أسلم أهلها طوعا، فإنها لمالكها الأول، و قد تكون من الأنفال، كالجبال، و بطون الأودية و نحوها.

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمه الداله على جواز شراء الحقوق الثلاثه من الجائر على النحو الذي عرفته آنفا.

و أما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعاً، و لم يقل أحد بثبوت الخراج فيها. و عليه فإذا أخذ الجائر منها الخراج كان غاصبا جزماً، و لا يجوز شراؤه منه.

و أما القسم الثالث فهو و ان لم يكن من الأراضي الخراجيه، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم

الخراج المصطلح، و مشمولاً للروايات الداله على جواز شراء الخراج من الجائر بعد ما كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج و لو كان ذلك بجعل نفسه.

و يرد عليه أن هذه القسم خراج عن موضوع الأخبار المذكوره، فإنها مسوقه لبيان جواز المعامله على الحقوق الثلاثه من التقبل و الشراء و نحوهما، و ليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج و كفيته و مقداره، بل لا بد في ذلك كله من التماس دليل آخر، و لا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجاً و ان لم يكن من الخراج في الشريعه المقدسه.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٣

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه

الأمر الخامس: ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله، فلا يشمل من تسلط على قريه أو بلده خروجاً على سلطان الوقت، فيأخذ منهم حقوق المسلمين). فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمه، و لا- يجوز شراؤها منه. و الوجه في ذلك أن الاخبار المذكوره لم ترد على سبيل القضايا الحقيقيه، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافه و السلطنه تترتب على دعواه الأحكام المزبوره، بل موردها القضايا الخارجيه، أعنى السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرهم، و يدعون عليهم الولايه العامه في الظاهر و ان كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم، كجمله من الخلفاء السابقين. و من الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابته على المسلمين و عليه فليس في تلك الروايات عموم، و لا- إطلاق لكى يتمسك به في الموارد المشكوكه و في كل متزعم أطلق عليه لفظ السلطان، و ح فلا بد من الاقتصار في الأحكام المذكوره

على المقدار المتيقن، و هي القضايا الشخصية الخارجيه، و لا يجوز التعدي منها إلا الى ما شاكلها فى الخصوصيات. و من هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبوره لسلاطين الشيعة الذين اتصفوا بأوصاف المخالفين فضلا عن شمولها لمن تسلط على قريه أو بلده خروجا على سلطان الوقت، و أخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، فلا تبرء بذلك ذمم الزارعين، و لا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم و العدوان.

و قد يقال بشمول الأحكام المتقدمه لكل من يدعى الرئاسة و منصب الخلافه و لو على على قريه أو بلده، لقاعده نفى العسر و الحرج. و لكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكوره من هؤلاء الظلمه المدعين للخلافه، و هو واضح البطلان، و أى حرج فى ترك شراء ما فى يد السراق و الغصاب مع العلم بكونه غصبا و سرقة. على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المحرمه من أى شخص كان، و هو بديهى البطلان.

و قد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين و أولياء الأراضى، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانيا، فيرتفع بدليل نفى الحرج، و لكنه أيضا بين الخلل، فان لازم ذلك أن

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٤

الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرء ذمته بالدفع اليه، لتلك القاعده، و لم يلتزم بذلك فقيه، و لا متفق.

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولى الأمر

الأمر السادس: قد عرفت أنه لا شبهه فى جواز أخذ الصدقه و الخراج من الجائر، فهل يختص ذلك بالحقوق التى أخذها من المعتقدين بخلافته و ولايته، أم يعم غيرها؟

الظاهر أنه لا فارق بينهما، لإطلاق الروايات المتقدمة، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمنا كروايتي الحذاء وإسحاق بن عمار، وبعض ما ورد في تقبل الأرض- وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات آنفا- و من الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر و كونه ولى أمر المسلمين.

تقدير الخراج منوط برضى الموجر والمستأجر

الأمر السابع: ليس للخراج قدر معين، بل المناطق فيه ما رضى به السلطان و مستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض، فإن الخراج هو اجره الأرض، فبناط تقديره برضى الموجر و المستأجر، كالنصف و الثلث و الرابع و نحوها، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر. و يدل على ما ذكرناه قوله «ع» فى مرسله حماد الطويله «١» (و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل و رجال فهى موقوفه متروكه فى يد من يعمرها و يحييها و يقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق: النصف و الثلث و الثلثين و على قدر ما يكون صالحا و لا يضرهم).

شراء الصدقه من الجائر على وجه الإطلاق

الأمر الثامن: الاستفادة من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر على وجه الإطلاق، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف و الاستحقاق، أم أزيد.

(١) راجع ج ١ كا ص ٤٢٤. و ج ٦ الوافى ص ٤٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٥

و أما الأخذ المجانى فيحرم من أصله إن كان الأخذ غير مستحق لذلك، و إلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق. و يشعر بما ذكرناه قوله «ع» فى روايه الحضرمى (أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا). و قد تعرضنا لها سابقا «١» و رميناها إلى الجهاله.

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ، و ح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعى مع التمكن منه، و إلا أوصلها إلى المستحقين.

و قد يتوهم جواز الأخذ مطلقا، للأخبار الداله على حليه أخذ الجوائز من السلطان.

و قد تقدمت جملة منها فى البحث عن ذلك. و لكن هذا التوهم فاسد، فان تلك الأخبار غير متعرضه لحكم الحقوق الثلاثه

شروط الأراضي الخراجيه

إشارة

الأمر التاسع: الأراضي الخراجيه إنما تثبت بشروط ثلاثه،

الشرط الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا أو تكون من الأنفال على الاحتمال المتقدم «٢»

و يثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم، و بشهاده العدلين، و كذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم إذا قلنا بكفايته في كل ما تعسرت إقامه البيئه عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق و نحوها، و بقول العدل الواحد إذا قلنا بحجتيه في الموضوعات، و هذه الإمارات حاكمه على أصاله عدم كون الأرض مفتوحه عنوه.

و قد يقال بثبوت الفتح عنوه بالسييره و بحمل فعل الجائر على الصحه فإن أصاله الصحه لا تختص بفعل العادل، أما السييره فإن كان المراد بها سيره الجائرين فهي مقطوعه البطلان لأنهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعيه، بل يرتكبون الأفعال الشنيعه، و لا يفرقون بين الحلال و الحرام، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسير الدائره بينهم، و يزداد ذلك وضوحا بمراجعته التواريخ و ملاحظه أحوال الخلفاء السابقين و أفعالهم.

و إن كان المراد بها سيره الفقهاء على معامله جملة من الأراضي كمعامله الأراضي الخراجيه فهو متين. و لكن الإشكال في الصغرى، فأى أرض تثبت كونها مفتوحه عنوه أو صلحا لكي يحكم بكونها خراجيه.

و من هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائده، فإن الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية و الاستحقاق، بل لا يعتقدون بذلك، و معه يأخذون

(١) في ص ٥٤٥.

(٢) في ص ٥٤٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٦

فريقا من أموال الناس باسم الخراج، كالمكوس و الكمارك و غيرهما.

و أما حمل فعل الجائر على الصحه فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطه للأراضي.

والتحقيق أن تحرير البحث فى المقام يقع فى ثلاث نواحي، الناحية الأولى: أن الأرض التى تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد،

وقد لا تكون كذلك، و على الأول فقد تمضى مده يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عادة، وقد لا يكون كذلك. فعلى الأول تكون الأرض و خراجها للإمام «ع» لأنه وارث من لا- وارث له، و مع الشك فى وجود الوارث فالأصل عدمه إذا كان هنا علم عادى بموت الأبوين.

و على الثانى تعامل الأراضى و خراجها معاملة مجهول المالك، و من هنا يتضح ما فى كلام المصنف من إثبات عدم الفتح عنوه، و عدم تملك المسلمين و غيرهم بأصالة العدم. و وجه الضعف هو أن كون الأرض معلمه بما يدل على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع الى الأصل.

و على الثالث- و هو ما إذا لم تكن فى الأرض علامه تدل على كونها مسبوقة باليد- فإن ثبت كونها خراجيه فلا كلام لنا فيه، و إن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحه أم لا؟ الظاهر هو الثانى، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحه فى غير المعاملات هو أن لا- يعامل معاملة الكاذب، و من المعلوم أنه لا دلالة فى ذلك على ترتيب آثار الصدق عليه.

على أن الحمل على الصحه إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح و السداد، و إلا فلا موجب له، كما فى الخبر [١] و لكنه ضعيف السند.

و قد يقال بحمل فعل الجائر على الصحه من ناحيه وضع يده عليها و أخذه الخراج منها.

و لكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحه فيما إذا احتملت صحته، و أحرز واضح اليد جواز ذلك، و من المعلوم جزما أن الجائر لم يحرز كون الأراضى التى هى تحت تصرفه خراجيه، فتكون

يده عليها يد غضب و عدوان. و على هذا فمقتضى القاعده أن الأرض ملك للزارع، لأن من أحیی أرضا فهی له.

الناحيه الثانيه: أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معموره قبل أخذها من

[١] عن الجلاب قال: سمعت أبا الحسن «ع» يقول: إذا كان الجور أغلب من الحق لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيرا حتى يعرف ذلك منه. ضعيف بسهل. و محمد بن الحسن ابن شمون. و مجهول بجلاب. راجع ج ١ كا باب ١٥٥ نادر من المعيشه ص ٤١٥. و ج ٢ ثل باب ٩ عدم جواز ايتمان الخائن من كتاب الوديعة ص ٦٤٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٧

الجائر أو مواتا، و على الثاني فهی لمن أحيها، للأخبار الداله على أن من أحیی أرضا فهی له (و قد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) و على الأول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولا، و على الأول تكون الأرض من مجهول المالك، و على الثاني فهی ملك للإمام لأنه وارث من لا- وارث له، و احتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل، إلا إذا احتل بقاء العمودين فتكون الأرض أيضا من مجهول المالك.

الناحيه الثالثه: أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فإن احتل في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجيه، و يعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حمل فعله على الصحه، و عوامل معامله المالك، و إلا كان المقام من قبيل تعاقب الأيدي على المال المغصوب.

الشرط الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام (ع)،

و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء، و ذهب صاحب المستند و بعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجيه. و تحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في

الشبهه الحكيمه، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الإمام (ع) في الفتح أم لا؟ وقد يقع في الشبهه الموضوعيه، و أنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأى طريق يثبت كون الأرض خراجيه عند الشك في ذلك.

أما اعتبار إذن الإمام (ع) في الفتح فتدل عليه روايه الوراق [١].

و يرد عليه أولاً: أن الروايه مرسله لا- يصح الاعتماد عليها. و ثانياً: أن النسبه بينها و بين الروايات «١» الداله على أن الأرض الخراجيه التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه، لأن المرسله أعم من حيث شمولها للمنقولات، و تلك الروايات أعم، لإطلاقها من ناحيه إذن الامام (ع)، فتقع المعارضه بينهما في الأراضى التي أخذت بغير إذن الإمام فتكون بمقتضى المرسله ملكا للإمام (ع)، و بمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين، فيحكم بالتساقط، و يرجع الى عموم قوله تعالى «٢»: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) و الحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثانى في كون الأراضى المفتوحه للمسلمين.

و يضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم [٢] فان ظاهرها أن الأراضى المفتوحه بعد رسول الله (ص)

[١] عن رجل سماء عن أبى عبد الله (ع) قال: إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلها للإمام و إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس. مجهوله.

[٢] عن أبى جعفر (ع) قال: سألته عن سيره الإمام في الأرض التي فتحت بعد

(١) تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٣٩.

(٢) سورة الأنفال، آيه: ٤٢.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٨

حكمها حكم أرض العراق، و أنها ملك للمسلمين.

و أما الكلام من حيث الشبهه الموضوعه فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح بإذن الإمام «ع»، و لا يكون هذا مثبتاً،

فان الفتح محرز بالوجدان، و عدم كونه بإذن الإمام محرز بالأصل، فيترتب الأثر على الموضوع المركب. نعم لو قلنا بأن الأثر- أعنى كون المفتوح ملكا للمسلمين- يترتب على الفتح المستند إلى إذن الامام «ع» كان الأصل مثبتا.

و نتمسك مع ذلك بالعدم الأزلى، و نقول: إن الأصل عدم الاستناد.

و قد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور. الوجه الأول: أن المفتوحات الإسلاميه كلها كانت بإذن الإمام «ع». و تدل على ذلك روايه الخصال [١] الداله على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) فى غوامض الأمور، و من الواضح أن الخروج الى الكفار، و دعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، بل لا أعظم منه.

و يرد على هذا الوجه أولا: أن الروايه ضعيفه السند فلا يصح الاعتماد عليها. و ثانيا:

أن عمر كان مستقلا فى رأيه، و لم يشاور الإمام فى كثير من الأمور المهمه بل فى جميعها الرجعه إلى الدين. و ثالثا: أن هذا الوجه إنما يجرى فى الأراضي التى فتحت فى خلافه عمر و لا يجرى فى غيرها.

الوجه الثانى: أن الأئمه (ع) راضون بالمفتوحات الواقعه فى زمن خلفاء الجور، لكونها موجه لقوه الإسلام و عظمته.

و فيه أن هذه الدعوى و ان كانت ممكنه فى نفسها، إذ المناط فى ذلك هو الكشف عن رضاء المعصوم (ع) بأى طريق كان، و لا موضوعيه للاذن الصريح. و لكنها أخص من المدعى، فإنه ليس كان فتح مرضيا للأئمه حتى ما كان من الفتوح موجبا لكسر الإسلام و ضعفه

رسول الله (ص)؟ فقال: إن أمير المؤمنين (ع) قد سار فى أهل العراق بسيره فهى إمام لسائر الأرضين الخبر. صحيح. راجع ج ٢

ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص

[١] عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودى أمير المؤمنين (ع) فى منصرفه عن وقعه نهروان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبى (ص) و فيها يقول (ع): (و أما الرابعه يا أبا اليهود فإن القائم بعد صاحبه كان يشاورنى فى موارد الأمور فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا أعلمه أحدا و لا يعلمه أصحابى يناظره فى ذلك غيرى و لا يطمع فى الأمر بعده سوى فلما أتته منيته على فجأه بلا مرض كان قبله الحديث. ضعيفه راجع ج ٢ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعه ص ٢٠.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٤٩

الوجه الثالث: ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على وجه الصحيح، و هو كونه بأمر الإمام).

و فيه مضافا الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصحه ما إذا كان الفعل ذا وجهين: الصلاح و الفساد، و دار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد فإنه يحمل على الأول، للقاعده المذكوره، و أما إذا كان كلا وجهى الفعل صحيحا كما فى المقام فلا مورد لها أصلا، فإن الغزوات الواقعه إن كانت بإذن الإمام «ع» فالغنائم للمسلمين، و إلا فهى لإمام، و لا شبهه أن كلا الوجهين صحيح، فلا مورد لثنى أحدهما و إثبات الآخر بتلك القاعده.

الشرط الثالث: أن تكون الأراضى المفتوحه محياه حال الفتح لتدخل فى الغنائم،

و يخرج منها الخمس أولا- على المشهور، و يبقى الباقي للمسلمين، و إن كانت مواتا حين الفتح فهى للإمام (ع)، و قد أباحها للمسلمين.

و يدل على ذلك مضافا الى الشهرة و الإجماعات المنقوله أمران، الأول: أنه ورد فى الشريعه المقدسه أن أموال الكفار الحربيين من

الغنائم، فيخرج منها الخمس، و يبقى الباقي للمسلمين، و لا شبهه أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعه عند الكفار، أو المعامره لهم، أو المغصوبه عندهم، لأنها ليست من أموالهم، و قد ثبت أيضا أن الأراضى الموات للإمام (ع)، و قد أباحها للمسلمين، أو لمن أحيها و لو كان كافرا. و نتيجة المقدمتين أن الأراضى المفتوحه إنما تكون ملكا للمسلمين إذا كانت محياه حال الفتح، و إلا فهى للإمام (ع).

الأمر الثانى: أن الأراضى كلها كانت بيد الكفار، و قد أخذها المسلمون بالحرب و نحوه فلو لم تكن الموات من تلك الأراضى ملكا للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الداله على أن موات الأرض للإمام فتكون ملغاه. (و قد ذكرت هذه الاخبار فى أبواب الأنفال).

قوله نعم لو مات المحياه حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين.

أقول:

الأراضى الموات على ثلاثه أقسام، الأول: ما كانت مواتا فى الأصل بحيث لم تكن محياه فى وقت ما. الثانى: ما كانت محياه حال الفتح، ثم ماتت بعد و لم يحيها أحد. الثالث:

ما كانت مواتا حال الفتح، ثم أحيها أحد المسلمين، ثم تركها فصارت مواتا.

و الظاهر أن هذه الأقسام كلها مشموله للأخبار الداله على أن الأراضى الموات كلها للإمام ضروره صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتا بالأصل أو بالعرض.

لا يقال: الأراضى التى كانت محياه حال الفتح باقيه فى ملك المسلمين، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا، كما أن كل أرض كانت مواتا حال الفتح، ثم أحيها أحد فهى باقيه فى

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٥٠

ملك من أحيها و إن عرضها الموت بعد ذلك، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل، و مع

الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب.

فإنه يقال: الأحكام المجعوله على الموضوعات المقدره إنما تكون فعليه بفعليه موضوعاتها فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية، كما ينعدم المعلول بانعدام علته. و من الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثا و بقاء فيما دل على أن من أحيى أرضا فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياه، فإذا زالت الحياه زالت الملكية أيضا. فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا. و اما الاستصحاب فهو محكوم بالإطلاقات الداله على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجرى فى الشبهات الحكميه، كما حققناه فى علم الأصول.

على أن شمول بعض الروايات-الداله على أن موات الأرض للإمام- للأراضى التى كانت محياه ثم ماتت بالعموم، و شمول الروايات-الداله على أن من أحيى أرضا فهي له- لذلك بالإطلاق، فيتعارضان بالعموم من وجه، فيقدم ما كانت دلالتة بالعموم على ما كانت دلالتة بالإطلاق، و قد حققنا ذلك فى علم الأصول.

ثم إن الأمور التى تثبت بها الحياه حال الفتح من الشيع المفيد للعلم و غيره مما قدمناه آنفا يثبت بها الفتح عنوه. و مع الشك فى ذلك يرجع الى الأصل.

ثم إذا علم إجمالا باشتمال الأراضى التى بيد أحد المسلمين على أرض محياه حال الفتح بأن كانت لأحد أراضى متعدده فى نقاط العراق، كالبصره و الكوفه و كربلاء، و علم إجمالا باشتمالها على أرض محياه حال الفتح- فان ادعى من بيده الأراضى ملكيه جميعها مع احتمال كونها له عوامل معامله المالك، إذ يحتمل أن المحياه حال الفتح ماتت بعد ذلك، ثم طرأت عليها الحياه ثانيا و إن لم يدع ملكيه كلها، أو بعضها رجع فيها الى حكام الشرع. إلا أنه لا

يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج.

ثم إذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوه بإذن الإمام (ع) و كانت محياه حال الفتح فإنه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج و ملكا للمسلمين مع ثبوت اليد عليها، لأننا تحتل خروجها عن ملكهم بالشراء و نحوه. و على هذا فلا فائده لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم. و قد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهه في المعاملات بعون الله و حسن توفيقه، و يتلوه الجزء الثاني إنشاء الله. و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا، و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و كان الفراغ من ذلك صبيحه يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ.

مصباح الفقاهه (المكاسب)، ج ١، ص: ٥٥١

ملاحظات

- ١- قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفریات في مواضع شتى. و لكن أشرنا إلى جهالته في ص ١٠٩.
- ٢- قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الإشاره إلى اعتبار الروایات بكلمه (الموثقه) و لم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال.
- ٣- قد جعلنا الروایات و ما يرجع إليها و كلمات أهل اللغه و فتاوى العامه في هامش الكتاب.

خوبی، سید ابو القاسم موسوی، مصباح الفقاهه (المكاسب)، ٧ جلد، ه ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

