



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

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

مُصَيَّبًا الْعَمَّا

فِي الْمَعَامِلِ

بِإِذْنِ الْمَوْلَانَا
السَّيِّدِ الْوَالِدِ الْوَالِي

لَهُ

الْبَرَاءَةُ بِرَأْسِ الْوَالِي

لِلْبَرَاءَةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مصباح الفقاهه

كاتب:

آيت الله العظمى سيد ابوالقاسم خوئي

نشرت في الطباعة:

انصاريان

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٠	مصباح الفقاهه المجلد ١
٢٠	اشاره
٢٠	اشاره
٢٢	البحث فى مكاسب المحرمه
٢٤	(فيما يرجع الى روايه تحف العقول)
٢٤	اشاره
٢٥	وهم و دفع
٢٨	تذييل
٣١	فى الفقه الرضى
٣١	اشاره
٣٢	(اما الجهه الأولى) فى صحه نسبه هذا الكتاب الى الرضا«ع»
٣٢	اشاره
٣٢	(الأول)و هو عمدته ما تمسك به المثبتون
٣٤	(الأمر الثانى)مما تمسك به المثبتون
٣٤	(و اما الجهه الثانيه) عدم إمكان الاستناد بهذه الروايه
٣٧	فى اعتبار كتاب دعائم الإسلام
٣٧	اشاره
٤٠	تذييل
٤١	القول فى صحه النبوى المشهور و سقمه
٤١	اشاره
٤١	أما الأول فى سنده
٤١	اشاره
٤١	اما الكلام فى الجهه الأولى حجتيه عند العامه

- ٤٢ و اما الجبهه الثانيه حجيتيه عند الخاصه
- ٤٢ و اما المقام الثاني في دلالتيه
- ٤٣ بطلان المعامله على الأعمال المحرمه
- ٤٤ تقسيم المكاسب إلى الثلاثه أو الخمسه
- ٤٧ معنى حرمه الاكتساب تكليفا
- ٤٧ اشاره
- ٤٧ فاعلم ان حرمه البيع تكليفا تتصور على وجوه.
- ٤٧ الأول ما أفاده المحقق
- ٤٩ (الوجه الثاني) أن يراد من حرمه البيع حرمه إيجاديه بقصد ترتب إمضاء العرف
- ٤٩ (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري
- ٥١ معنى حرمه الاكتساب وضعاً
- ٥٢ الاكتساب المحرم أنواع
- ٥٢ النوع الأول الاكتساب بالأعيان النجسه
- ٥٢ جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه
- ٥٢ اشاره
- ٥٢ تنقيح و تهذيب
- ٥٥ وهم و دفع
- ٥٧ استطراد في حرمه شرب أبوال ما يؤكل لحمه لغير التداوى
- ٥٨ دفع توهم
- ٦١ (حرمه بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه)
- ٦٣ جواز بيع العذره
- ٧٢ جواز بيع الأرواث
- ٧٣ جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا
- ٧٣ اشاره
- ٧٤ وهم و إزاله
- ٧٦ تذكره

- ٧٦ تذكرة اخرى
- ٧٦ فى حرمه بيع المنى
- ٨٢ جواز الانتفاع بالميتة و حرمه بيعها
- ٨٢ اشاره
- ٨٢ تحرير هذه المسألة فى مقامين
- ٨٢ أما المقام الأول فى جواز الانتفاع بالميتة
- ٨٧ المقام الثانى حرمه بيع الميتة
- ٩٠ نقد و دفع
- ٩١ فرعان
- ٩١ الأول حكم بيع المذكى المختلط بالميتة
- ٩٥ إزاحه وهم
- ٩٧ الثانى جواز بيع ميتته ما ليس له دم سائل
- ٩٨ حرمه التكبب بالكلب الهراش
- ٩٨ اشاره
- ١٠٠ حرمه التكبب بالخنزير
- ١٠٣ حرمه التكبب بالخمير و كل مسكر مائع
- ١٠٣ اشاره
- ١٠٦ تذكرة
- ١٠٧ تبصره
- ١٠٨ تنبيه
- ١٠٩ جواز بيع المتنجس
- ١٠٩ اشاره
- ١١٠ جواز بيع السباع و المسوخ الا القرد
- ١١٢ أما المستثنى من الأعيان المتقدمه
- ١١٢ جواز بيع العبد الكافر
- ١١٤ جواز بيع كلب الصيد

- ١١٨ حرمة بيع كلب الحراسه
- ١٢٣ تذييل
- ١٢٤ جواز بيع العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه
- ١٢٨ جواز المعاوضه على الدهن المتنجس
- ١٣٠ تأسيس
- ١٣١ عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع
- ١٣١ الأول:جواز بيعه على أن يشترط
- ١٣٥ وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع
- ١٣٦ حرمة تغريير الجاهل و إلقاءه فى الحرام الواقعى
- ١٤٥ جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال
- ١٤٨ جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى
- ١٤٩ الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس
- ١٥٩ الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه
- ١٦٤ حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته
- ١٦٨ النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به
- ١٦٨ الأول:ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام
- ١٦٨ حرمة بيع مياكل العباده المبتدعه
- ١٧١ بحث و تتميم
- ١٧٣ حرمة بيع آلات القمار
- ١٧٥ حرمة بيع آلات الملاهى
- ١٧٧ حكم بيع أنيه الذهب و الفضة
- ١٧٨ حكم بيع الدراهم المشوشه
- ١٨٢ القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.
- ١٨٢ حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا
- ١٨٣ و كيف كان فالكلام يقع فى ناحيتين:
- ١٨٣ أما الناحيه الاولى فى جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه

- ١٨٥ ----- و أما الناحيه الثانيه حكم ما يقصد من إجارتة الحرام
- ١٨٧ ----- حكم بيع الجاريه المغنيه
- ١٩١ ----- حرمه كسب المغنيه
- ١٩١ ----- حكم بيع العنب ممن يجعله خمرا
- ١٩٣ ----- ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع تاره من حيث الروايات،و اخرى من حيث القواعد،
- ١٩٣ ----- أما الصوره الأولى
- ١٩٧ ----- و أما الصوره الثانيه(أعنى التكلم فى حكم المسأله من حيث القواعد)
- ١٩٧ ----- حقيقه الإعانه و مفهومها
- ٢٠٠ ----- حكم الإعانه على الإثم
- ٢٠٤ ----- تتميم و فيه تأسيس
- ٢٠٥ ----- حرمه الإعانه على الإثم كحرمه الكذب
- ٢٠٧ ----- القسم الثالث حرمه بيع السلاح من أعداء الدين
- ٢٠٧ ----- اشاره
- ٢١١ ----- وهم و دفع
- ٢١٣ ----- النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء.
- ٢١٣ ----- اشاره
- ٢١٣ ----- تحقيق و تكميل
- ٢١٨ ----- فرع
- ٢١٨ ----- النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه
- ٢١٨ ----- حكم تدليس الماشطه
- ٢٢٧ ----- تزيين الرجل بما يحرم عليه
- ٢٢٧ ----- اشاره
- ٢٢٨ ----- تشبه الرجل بالمرأه و تشبه المرأه بالرجل
- ٢٣٢ ----- التشبيب بالمرأه الأجنبيه
- ٢٣٢ ----- اشاره
- ٢٣٤ ----- ما استدل به على حرمه التشبيب

- ٢٤١ حرمة التصوير
- ٢٤١ اشاره
- ٢٤٦ ما استدل به على اختصاص الحرمه
- ٢٤٦ الوجه الأول: أن الأخبار المشتمله على نفخ الروح ظاهره في ذلك،
- ٢٤٨ الوجه الثاني: ما ذكره في متاجر الجواهر،
- ٢٤٩ الوجه الثالث: ما في الجواهر أيضا -
- ٢٤٩ فروع مهمه
- ٢٤٩ تصوير الملك و الجن
- ٢٥١ ان حرمة التصوير غير مقيده
- ٢٥٢ اعتبار قصد الحكايه في حرمة التصوير
- ٢٥٣ اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير
- ٢٥٤ جواز أخذ العكس المتعارف
- ٢٥٥ ما استدل به على حرمة
- ٢٥٥ الوجه الأول: أن الوجود و الإيجاد في الحقيقه
- ٢٥٦ الوجه الثاني: أن صنعه التصاوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعيه،
- ٢٥٦ الوجه الثالث: قوله (صلى الله عليه و آله) في الخبر المتقدم: (لا تدع صوره إلا محتوها).
- ٢٥٦ الوجه الرابع: ما دل على عدم صلاحية اللعب بالتمثيل.
- ٢٥٧ الوجه الخامس: صحيقه البقباق - المتقدمه عند الاستدلال على حرمة التصوير
- ٢٥٨ الوجه السادس: حسنه زراه المتقدمه في الحاشيه (لا بأس بأن يكون التمثيل في البيوت
- ٢٥٨ الوجه السابع: ما دل على كراهه على «ع» وجود الصور في البيوت،
- ٢٥٩ الوجه الثامن: روايه الحلبي ا فقد أمر الإمام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة و جعلها
- ٢٥٩ الوجه التاسع، صحيقه محمد بن مسلم المتقدمه (عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر؟
- ٢٦٣ حرمة التطفيف و البخس
- ٢٦٣ اشاره
- ٢٦٥ صحه المعامله المطفف فيها و فسادها
- ٢٦٧ التنجيم

- ٢٦٧ اشارة
- ٢٦٧ تحقيق المرام يبتنى على مقدمتين:
- ٢٦٧ المقدمه الاولى فى بيان امرين:
- ٢٦٧ الأمر الأول: أن أصول الإسلام أربعة:
- ٢٦٧ الأول: الايمان بالله، و الإقرار بوجوده، و كونه صانعا للعالم،
- ٢٦٧ الثانى: الإقرار بتوحيده تعالى،
- ٢٦٧ الثالث: الإيمان بنبوه محمد(صلى الله عليه و آله) و الاعتراف بكونه نبيا مرسلا:
- ٢٦٧ الرابع: الايمان بالمعاد الجسمانى، و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر،
- ٢٦٩ الأمر الثانى: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله(صلى الله عليه و آله)، و بما جاء
- ٢٦٩ المقدمه الثانيه: أنه لا إشكال فى اختلاف الأجرام العلويه
- ٢٧٠ و تنقيح المسأله و تهذيبها يقع فى أمور:
- ٢٧٠ الأول: قال جمع من الفلاسفه: إن للأفلاك نفوسا ترسم فيها صور المقدرات،
- ٢٧١ الأمر الثانى: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكيه و الكيفيات الكوكبيه بنفسها فى حوادث
- ٢٧٢ الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب علامه على حوادث عالم العناصر
- ٢٧٢ الأمر الرابع: أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع فى طبائع أوضاع الكواكب
- ٢٧٦ حفظ كتب الضلال
- ٢٧٦ اشارة
- ٢٧٦ و قد استدل على حرمه الحفظ بوجوه:
- ٢٧٦ الأول: حكم العقل بوجوب قلع ماده الفساد.
- ٢٧٧ الوجه الثانى: قوله تعالى : (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ)
- ٢٧٨ الوجه الثالث: قوله تعالى : (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ)
- ٢٧٨ الوجه الرابع: ان جمله من فقرات روايه تحف العقول تدل على حرمه حفظ كتب
- ٢٧٩ الوجه الخامس: حسنه عبد الملك بن أعين التى تقدمت فى مبحث التنجيم،
- ٢٧٩ الوجه السادس: الإجماع.
- ٢٧٩ حرمه حلق اللحيه
- ٢٧٩ اشارة

- ٢٧٩ و قد استدل عليها بوجوه:
- ٢٨٠ الوجه الأول: قوله تعالى في التحدث عن قول الشيطان: (وَ لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ) .
- ٢٨٠ الوجه الثاني: ما في جملة من الروايات ٢ من الأمر بإعفاء اللحي و حف الشوارب،
- ٢٨١ الوجه الثالث: روايه الجعفریات الداله على أن حلق اللحيه من المثله، و من مثل
- ٢٨٢ الوجه الرابع: ما دل ١ على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين.
- ٢٨٢ الوجه الخامس: قوله ص لرسولى كسرى (ويلكما من أمركما بهذا؟)
- ٢٨٣ الوجه السادس: قوله «ع ١»: (أقوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمسخوا).
- ٢٨٤ موضوع الرشوه و حقيقتها
- ٢٨٤ اشاره
- ٢٨٥ حرمة الرشوه
- ٢٩٠ جواز ارتزاق القاضى من بيت المال
- ٢٩١ جواز أخذ القاضى للمهديه
- ٢٩٤ الرشوه فى غير الاحكام
- ٢٩٥ من الرشوه فى الحكم
- ٢٩٦ فائده
- ٢٩٦ حكم الرشوه وضعاً
- ٢٩٧ اختلاف الدافع و القابض
- ٢٩٩ حرمة سب المؤمن
- ٣٠٥ حرمة السحر
- ٣٠٥ اشاره
- ٣١٠ أقسام السحر
- ٣١٠ النوع الأول: سحر
- ٣١١ النوع الثانى: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه،
- ٣١١ النوع الثالث: من السحر الاستعانه بالأرواح الأرضيه،
- ٣١٢ النوع الرابع: مما ذكره المجلسى (ره) من أقسام السحر: التخيلات و الأخذ بالعيون،
- ٣١٣ النوع الخامس: الاعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيه،

٣١٣	النوع السادس من السحر:الاستعانة بخواص الأدوية
٣١٣	النوع السابع من السحر:تعليق القلب،
٣١٤	النوع الثامن:النميمة.
٣١٤	عدم اختصاص حرمه السحر
٣١٧	جواز دفع ضرر السحر بالسحر
٣١٨	التسخير ليس من السحر
٣١٩	الشعوذه
٣٢٠	الغش الحرام
٣٢٠	اشاره
٣٢٢	موضوع الغش
٣٢٣	تذليل
٣٢٣	لا يعتبر فى صدق الغش قصد مفهومه
٣٢٤	حكم المعامله المشتمله على الغش
٣٢٤	حرمه الغناء
٣٢٤	اشاره
٣٢٩	رأى المحدث القاسانى فى حرمه الغناء
٣٣٢	تحقيق موضوع الغناء
٣٣٤	مستثنيات حرمه الغناء
٣٣٤	منها رثاء الحسين عليه السلام
٣٣٧	جواز الهداء لسوق الإبل
٣٣٧	جواز الغناء فى زف العرائس
٣٣٨	الغناء فى قراءه القرآن
٣٤١	تنبيه
٣٤١	حرمه الغيبه
٣٤١	اشاره
٣٤٣	الغيبه من الذنوب الكبيره

- ٣٤٦ ----- حرمة الغيبة مشروطه بالإيمان
- ٣٤٧ ----- حرمة غيبه الصبي المميز
- ٣٤٨ ----- موضوع الغيبه
- ٣٥٠ ----- تنبيهات موضوع الغيبه
- ٣٥٠ ----- الأول: انه لا يفرق في صدق الغيبه بين ان يكون المقول نقصا في دين المقول فيه
- ٣٥١ ----- الثاني: أن ذكر أحد بالأوصاف العاديه أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبه إذا لم يستلزم
- ٣٥١ ----- الثالث: ان يكون المقول أمرا قد ستره الله على المقول فيه
- ٣٥١ ----- الرابع: قد تحقق الغيبه بالتعريض و الإشاره قولاً،
- ٣٥١ ----- الخامس: لا بد في صدق الغيبه من وجود احد يقصد بالفهيم.
- ٣٥٢ ----- السادس: لا تتحقق الغيبه إلا بكون المغتاب(بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين،
- ٣٥٢ ----- السابع: في موارد الشك في تحقق الغيبه و عدمه
- ٣٥٢ ----- الثامن: أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبه ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم
- ٣٥٤ ----- دواعى الغيبه
- ٣٥٥ ----- كفاره الغيبه
- ٣٦٠ ----- مستثنيات الغيبه
- ٣٦٠ ----- جواز غيبه المتجاهر بالفسق
- ٣٦٤ ----- فروع
- ٣٦٤ ----- الأول: هل يعتبر في جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهى عن
- ٣٦٤ ----- الثاني: هل تجوز غيبه المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصى
- ٣٦٦ ----- الثالث: ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون
- ٣٦٦ ----- الرابع: قد عرفت: ان مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبه المتجاهر مطلقا بمجرد
- ٣٦٨ ----- جواز تظلم المظلوم
- ٣٦٩ ----- و قد يستدل على الجواز هنا بأمور غير ناهضه للدلاله على المقصود:
- ٣٦٩ ----- الأول: قوله تعالى : (وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) .
- ٣٧٠ ----- الثانى ان فى منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما،
- ٣٧٠ ----- الثالث: ان فى تشريع الجواز مظنه ردع الظالم،

- الرابع: ما في روايه قرب الاسناد المتقدمه ٣٧٠
- الخامس: قوله «ص» ٢: (و لصاحب الحق مقال). ٣٧١
- عدم جواز الغيبه في ترك الاولى ٣٧٢
- نصح المستشير ٣٧٣
- جواز الاغتيا ب في مواضع الاستيفاء ٣٧٧
- جواز الاغتيا ب لردع المقول فيه ٣٧٩
- جواز الاغتيا ب لحسم ماده الفساد ٣٨٠
- جواز جرح الشهود ٣٨٠
- جواز الاغتيا ب لدفع الضرر ٣٨١
- جواز الاغتيا ب بذكر الأوصاف الظاهره ٣٨٢
- حرمة استماع الغيبه ٣٨٣
- حرمة الغيبه لا تلازم حرمة استماعها ٣٨٧
- حرمة كون الإنسان ذا لسانين ٣٨٩
- حقوق الاخوان ٣٩٠
- حرمة القمار ٣٩٤
- اشاره ٣٩٤
- حرمة اللعب بالآلات المعده للقمار ٣٩٥
- حرمة المراهنه على اللعب ٤٠٠
- حكم المسابقه بغير رهان ٤٠٥
- حرمة القيادة ٤٠٧
- حرمة إتيان القائف ٤٠٨
- حرمة الكذب ٤١١
- اشاره ٤١١
- الكذب من الكبائر ٤١١
- حرمة الكذب في الهزل و الجد ٤١٥
- بيان حقيقه الوعد و اقسامه ٤١٦

- ٤١٨ خلف الوعد
- ٤٢٠ خروج المبالغه عن الكذب موضوعا
- ٤٢١ خروج التوريه عن الكذب
- ٤٢٧ رفع غشاوه
- ٤٢٩ مسوغات الكذب
- ٤٢٩ جواز الكذب لدفع الضروره
- ٤٣٦ تذييل
- ٤٣٧ الأقوال الصادره عن الأئمه (عليهم السلام) تقيه
- ٤٤٠ جواز الكذب لإراداه الإصلاح
- ٤٤٢ حرمة الكهانه
- ٤٤٢ اشاره
- ٤٤٤ حرمة الرجوع الى الكاهن
- ٤٤٤ حكم الاخبار عن الأمور المستقبليه
- ٤٤٦ حرمة اللهو فى الجمليه
- ٤٤٦ اشاره
- ٤٤٩ اللعب و اللغو
- ٤٥١ مدح من لا يستحق المدح
- ٤٥٢ حرمة معونه الظالمين
- ٤٥٢ اشاره
- ٤٥٤ حرمة إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم
- ٤٥٦ حرمة النجش
- ٤٥٨ حرمة النميمه
- ٤٦٠ النياحه
- ٤٦٢ حرمة الولايه من قبل الجائر
- ٤٦٢ اشاره
- ٤٦٣ ما استثنى من حرمة الولايه

- منها - ٤٦٣ -----
- أقسام الولاية من قبل الجائر - ٤٦٥ -----
- قبول الولاية من قبل الجائر مكرها - ٤٦٩ -----
- تنبيهات المسأله - ٤٧٠ -----
- حكم الإضرار بالناس مع الإكراه - ٤٧٠ -----
- جواز قبول الولاية من الجائر - ٤٧٤ -----
- حكم اعتبار العجز عن التفصى فى الإكراه - ٤٧٦ -----
- ان جواز الولاية عن الجائر - ٤٧٨ -----
- حرمة قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيه - ٤٧٩ -----
- ان المستحق للقتل قصاصا - ٤٨١ -----
- حكم التقيه و الإكراه فى قتل المخالفين - ٤٨٢ -----
- حرمة هجاء المؤمن - ٤٨٢ -----
- حرمة الهجر - ٤٨٤ -----
- النوع الخامس:مما يحرم التكسب به أخذ الأجره على الواجبات - ٤٨٥ -----
- اشاره - ٤٨٥ -----
- مقدمه نافع - ٤٨٧ -----
- ان صفه العباديه لا تنافى الإجاره - ٤٨٨ -----
- ان صفه الوجوب لا تنافى الإجاره - ٤٩٤ -----
- حقيقه النيباه على العبادات - ٤٩٩ -----
- جواز أخذ الأجره على المستحبات - ٥٠٢ -----
- من كان أجيرا لغيره فى الطواف - ٥٠٢ -----
- حرمة أخذ الأجره على الأذان - ٥٠٤ -----
- أخذ الأجره على الشهاده - ٥٠٦ -----
- الارتزاق من بيت المال - ٥٠٨ -----
- خاتمه تشتمل على مسائل - ٥٠٩ -----
- الأولى بيع المصحف - ٥٠٩ -----

- ٥٠٩ اشارة
- ٥١٣ معنى حرمه بيع المصحف و شرائه
- ٥١٥ حكم بيع أبعاض المصحف
- ٥١٦ بيع المصحف من الكافر
- ٥١٨ الثانيه جوائز السلطان
- ٥١٨ جواز أخذ المال منه مع الشك فى وجود الحرام فى أمواله
- ٥٢٠ جواز أخذ المال من الجائر
- ٥٢٠ اشارة
- ٥٢٢ ما استدل به على كراهه أخذ المال
- ٥٢٢ الأول: انه يحتمل ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا، لكن قام الدليل على جواز
- ٥٢٢ الوجه الثاني: الاخبار الكثيره الداله على حسن الاحتياط،
- ٥٢٣ الوجه الثالث: أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم،
- ٥٢٣ الوجه الرابع: قوله «ع» فى روايه الفضل ١: (و الله لو لا اننى أرى من أزوجه بها من
- ٥٢٤ ما استدل به على رفع الكراهه
- ٥٣١ فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرمة
- ٥٣١ اشارة
- ٥٣٦ رد المأخوذ من الجائر إلى أهله
- ٥٣٧ وجوب الفحص عن المالك
- ٥٤٠ لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه
- ٥٤١ مقدار الفحص عن المالك و كفيته
- ٥٤٢ تنبيه
- ٥٤٣ ان اجره الفحص عن المالك
- ٥٤٤ مصرف مجهول المالك
- ٥٥٠ التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان
- ٥٥٤ فيما علم إجمالا اشتمال الجائزه
- ٥٥٤ اشارة

- ٥٥٦ فرع
- ٥٥٦ أخذ المال من الجائر
- ٥٥٧ وظيفه الجائر فى نفسه
- ٥٥٨ ما يأخذه الجائر من الناس
- ٥٥٨ اشاره
- ٥٥٩ ثم إن الكلام هنا يقع فى ثلاث نواحى:
- ٥٥٩ الناحيه الأولى: إذا أخذ الجائر الحقوق المذكوره من المسلمين فهل تبرء دممهم عنها أم لا؟
- ٥٦٠ لا يجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات
- ٥٦١ جواز أخذ الصدقات و المقاسمات
- ٥٦٥ تنبيهات المسأله
- ٥٦٥ لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً
- ٥٦٦ شراء الصدقات من الجائر
- ٥٦٧ حكم الأراضى الخراجيه حال الغيبه
- ٥٦٨ حكم شراء ما يأخذه الجائر
- ٥٦٩ اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه
- ٥٧٠ عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد
- ٥٧٠ تقدير الخراج منوط برضى الموجر و المستأجر
- ٥٧٠ شراء الصدقه من الجائر على
- ٥٧١ شرائط الأراضى الخراجيه
- ٥٧١ الشرط الأول: أن تكون
- ٥٧٤ الشرط الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام)،
- ٥٧٦ الشرط الثالث: أن تكون الأراضى المفتوحه محياه حال الفتح لتدخل فى الغنائم،
- ٥٧٩ تعريف مركز

سرشناسه: خوئی، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور: مصباح الفقاهه / من تقرير بحث... ابوالقاسم الموسوی الخوئی؛ لمولفه محمدعلی التوحیدی التبریزی

مشخصات نشر: قم: موسسه انصاریان، ۱۴۱۷ق. = ۱۹۹۶م = ۱۳۷۵.

مشخصات ظاهری: ۷ ج. نمونه

یادداشت: کتابنامه

موضوع: معاملات (فقه)

شناسه افزوده: توحیدی، محمدعلی، ۱۳۵۳ - ۱۳۰۳، محرر

رده بندی کنگره: BP۱۹۰/خ ۹ م ۶ ۱۳۷۵

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۷۰۸۹

ص: ۱

مصباح الفقاهه

من تقرير بحث... ابوالقاسم الموسوي الخوئي

لمولفه محمدعلي التوحيدى التبريزى

ص: ٢

البحث فى مكاسب المحرمه

كلمه المؤلف

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

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 الصناع الفذ و العلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الأنصارى قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقيهيه شأننا 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 الراقيه و علماؤنا الأعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماما خاصا بهذا الكتاب و عنوا به عنايه فائقه

و تعرضوا اليه و أوسعوه دراسه و شرحا و تعليقا حسب اختلاف أذواقهم فى الشرح و التعليق و بذلك تكونت مجموعه 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 الأصول و زعيم أساتذه المعقول و المنقول المبين لاحكام الدين و المناضل عن شريعه 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 أوسعته 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 و لا بنون. و قد 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 الجد 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 الجسيمه و نسأله أن يوفقنا لخدمات الدين و إحياء شريعه سيد المرسلين و أن يجعلنا من المشمولين لقوله عز من قائل (يَزِفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ) - وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ .

قوله ره: وروى في ثل (١) أقول المذكور في تحف العقول (٢) و البحار (٣) يشتمل على زيادات و قد أسقطها المصنف و ربما يخل بالمقصود و ما في حاشيه علامه الطباطبائي «ره» من انه لا- يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث و تحقيق) اعلم ان هذه الروايه و ان كانت حاويه للضوابط الكليه و القواعد الكبرىه الراجعه إلى اعاشه عالم البشريه من حيث تدينهم 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 الحراني أو الحلبي و إن كان رجلا- و جياها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن و كان كتابه مشتملا على الدرر و اليواقيت. من مواظ أهل البيت (ع) و قد اعتمد عليه جملة من الأصحاب [٤] إلا انه لم يذكرها مسنده بل

ص: ٥

١-١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أبواب ما يكتسب به

٢-٢) ص ٨٠

٣-٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمه ص ١٤.

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشموله لأدله حجيه خبر الواحد لا اختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره و دعوى قيام القرينه على اعتبار روايتها المحذوفين جزافيه لأن القرينه على اعتبارهم ان كانت هي 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 ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعله 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 شيئاً ان المناط فى حجيه خبر الواحد هي وثاقه الراوى و يدل على ذلك للموثقه [١] التى ارجع الامام «ع» السائل فيها إلى العمري و ابنه حيث علل هذا الحكم فيها

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 فالمناط هي الوثاقه فى الراوى و على هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق رواه الخير 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، وبالجملة ان الملا-ك فى حجيه أخبار الآحاد هو وثاقه رواتها و المناط 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 تأسيسا 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 ضمائها و تعقيدها أم اشتغالها 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 المعتمره 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 حجيته (الوجه الثانى) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الروايه فكيف ينجبر

ص: ٧

١- ١) راجع الباب المذكور من ثل.

٢- ٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ ثل

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 يبيعه 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 التكليفيه كالنهى عن بيع الخمر و سيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا- يرجع الى أمر محصل و ذلك يكشف عن اضطرابها فان تريب أقسام المعامله المعاشيه بجعل 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 الولاه العامه أما الولايه العامه فهى خارجة عن حدود الروايه فإن التقسيم فيها باعتبار المعامله المعاشيه فالولايه العامه خارجة عنها تخصصا و إنما هى من المناصب الإلهيه التى جعلت للعصمه الطاهره و اما الولايه الخاصه فمن حيث جواز ارتزاق الولاه 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 استقلالا، 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 هى موضوع من الموضوعات و ان كان النظر فيها إلى الطوارى و العوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعات و اما أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو مثمنا فى البيع فعلى الأول تدخل تحت الإجاره و على الثانى تحت التجاره فلا تكون وجها آخر فى قبالتها 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 فى 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 فى الروايه إضافى و لكن هذا الرد

فاسد فإنه ناشئ من الاغترار بما اشتهر في ألسنه الأدباء من حسان 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،وقد يكون غير مقيد بحصه خاصه فيسمى الأول إضافيا و الثانى حقيقيا وهذا 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 في الروايه بحسب المعاملات المعاشيه المعروفه كما يدل على ذلك صدرها[١]و قد أسقطه المصنف تبعا 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 تعجبي من الشيخ حسين البحرانى«ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمده للشيعه 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 مالكة 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 و لا الى

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 اضافه أوليه تبعيه اما إطلاق التبعيه فلكونها تابعه لما تحصل منه و اما إطلاق الأوليه فلعدم سبق اضافه إليها.

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

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

(و اما الثانيه)فكالاضافه الحاصله من المعاملات و منها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها و تأسيس أصولها و مبانيها بعون الله و حسن توفيقه،و غير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الإضافات على أقسامها من البديهيّات التي 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 الشيء أقول يمكن أن يراد منه الحمل أي يحمل

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

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 الميته و الدم فى الروايه على التصاوير لا يحتاج إلى عنايه.

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 التسبيبيه، 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 خمسسه أوجه (وجه الاماره و وجه العماره

ووجه الإجاره ووجه التجاره ووجه 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 فى الفقه المنسوب الى مولانا الرضا«ع» أقول تحقيق الكلام هنا يقع فى جهتين الاولى فى صحه نسبه هذا الكتاب الى الرضا«ع»و عدم صحتها و الثانيه فى دلاله

ص:١٢

هذه الروايه على مقصد المصنف و عدم دلالتها

(اما الجبهه الأولى) فى صحه نسبه هذا الكتاب الى الرضا«ع»

اشاره

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

(الأول) و هو عمدته ما تمسك به المثبتون

ان ظهوره و ان كان فى 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 الأوحد من تلك القرائن على صحه 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 فى الشجاعه و السخاوه و العداله بناء على تفسيرها بمعنى الملكه فلا يظن بأحد أن يتوقف فى عموم أدله خبر العدل لها و اخبار السيد باعتبار الفقه الرضوى من قبيل الثانى لا الأول و وجه الغرابه فى هذه القول ان الاخبار بالأمر 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 الخبر لا تشملها كما حقق ذلك فى علم الأصول و هذا الشرط مفقود فى موضوع البحث فان

ص: ١٣

١-١) راجع ج ٣ ص ٣٣٧.

٢-٢) راجع ج ٣ ص ٣٣٩.

الأمر التي استند إليها السيد في اخباره قابله للمنع فإنه كيف يعلم احد ان الخطوط في النسخة للإمام «ع» و ان الإجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصى إذن فإن الأمور المذكوره حدسيه لا حسيه، و أيضا 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 في أول الكتاب يقول عبد الله على بن موسى الرضا و في بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت و أمرنى أبى وجدنا أمير المؤمنين «ع» و أروى عن أبى العالم، الى غير ذلك من العبارات التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (عليه السلام) و قد ذكر المحدث النورى جملة منها في المستدرک (1) 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 في أمر الولاية كيف قامت و ان لكل واحد من الأئمه عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين.

و من هذا ظهر فساد توهم الصدق في 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 أليس 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 (2) 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 جملة الأخبار المرسله فيتوجه عليه ما قدمناه فى روايه تحف العقول.

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

ص: ١٤

١- ١) راجع ج ٣ ص ٣٤٣.

٢- ٢) راجع ج ص ٣٣٧.

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 موجودا فى مكتبه السيد عليخان خصوصا مع ملاحظه أن ظهوره كان من قم كما عرفت و من هنا يعلم ان نقد النورى للقول بظهوره فى زمن أمير حسين

ص: ١٥

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 ابى عمير و زراره و الحلبى 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

ص: ١٤

١-١ (١) ص ٤٨.

٢-٢ (٢) ج ٣ ص ٣٥٠.

٣-٣ (٣) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣.

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 التى عرفت جوابها بما لا مزيد عليه.

(و اما الجبه الثانيه) عدم إمكان الاستناد بهذه الروايه

فمع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و الالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن الاستناد بهذه الروايه [١] التى نقلها العلامة الأنصارى «ره» فى 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.

(الثانى) 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 بضرار 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 المحرمة 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 الكميه فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١): (فما أسكر 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 الشيء الكثير منه.

على ان الأحكام الشرعيه بناء على مسلك العدليه تدور مدار ملاكاتها الواقعيه من المصالح و المفساد 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

إشاره

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 جملة النوايح في عصره بل كان فريدا في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشموله لأدله حجه خبر العدل الإمامي.

(و الذي) ينبغي أن يقال انه لا شبهه في علو مكانه أبي حنيفه 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]

ص: ١٨

١-١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ ان كل مسكر حرام ص ٨٢.

٢-٢) ج ٣ ص ٢٧٣.

والمستدرک (١) وتأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرها وقد نقلوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلی 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 ثقة و لا اثنى عشريا و إن كان المحدث النورى قد أتعب نفسه فى إثباتهما و بالغ فى اعتبار الكتاب و مع هذا الجهد و المبالغة لم يأتى بشيء 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 أبى حنيفه النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجيه كتابه لأنه قال فى أوله: نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمه من أهل بيت رسول الله (صلى الله عليه و آله) فيكون كلامه هذا توثيقا إجماليا لما أسقطه من الرواه.

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

(إزاحه شبهه) و قد التجأ المحدث النورى (٥) فى تنزيه أبى حنيفه النعمان عن اتهامه

ص: ١٩

١- ١) ج ٣ خاتمه الكتاب فى الفائده الثانيه ص ٣١٣.

٢- ٢) ص ٣٨٢.

٣- ٣) ص ٧٢٧.

٤- ٤) ج ١ ص ١٥.

٥- ٥) ج ٣ المستدرک ص ٢١٥

بمذهب الإسماعيلية و إثبات كونه ثقه اثني عشريا الى بيان نبذه من عقائد الإسماعيلية الفاسده كقولهم بأن محمد بن إسماعيل حتى لم يمت و يبعث برسالة 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 الباطنية و أثبت إمامه الأئمة الطاهرة و كونهم مفترضى الطاعة و لم يصرح بإسماعيل و لا بابنه محمد و مع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعده من من الإسماعيلية، انتهى ملخص كلامه.

(و فيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبه و العقائده الفاسده و تصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الإسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم و ليس كل اسماعيلي من الباطنية و ان عدم ذكره إسماعيل و ابنه في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بإمامتهما مع ان عقائده الاسماعيليين 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 ولى الأمر و الحجة المنتظر «ع» هل هو حتى أو ميت فقال هو لا- حتى و لا- ميت بل يولد من امرأه قرشيه لا- تحيض فيعلم من ذلك انهم لا- يرون ما تذهب إليه الباطنية في محمد بن إسماعيل.

(كشف حقيقته) لا ينقضى تعجبي من المحدث المتبحر النورى حيث قال في المستدرك (1) ما ملخصه: ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا و معه موافق معروف من الشيعة إلا في إنكار المتعة فليس له موافق عليه، ثم حمل إنكاره هذا على التقية و جعل القرينه على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة للمطلقه ثلاثا و ما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الإحصان لا- يتحقق بالمتعة فإن المتعة 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 كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشريه و لم يوافق عليه أحد من علماء الشيعة و قد ذكرنا في الحاشيه [1] أنموذجا من هذه المخالفات لتكون حجه على منكرها.

ص: ٢٠

(و ثانيا) ان نقل روایتين فى 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 فى الروایتين مقصورا على نفي التحليل و الإحصان بالمتعه كنفيهما بالشبهه مع عدم التفاته إلى جهه أخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن فى حقه مثل هذا الاحتمال.

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

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

تذليل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه فى عدم اعتبار الكتاب فالروايه التى

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

القول فى صحه النبوى المشهور و سقمه

اشاره

قوله و فى النبوى المشهور أقول توضيح الكلام فى صحه الحديث و سقمه يقع فى مقامين الأول فى سنده و الثانى فى دلالتة،

أما الأول فى سنده

اشاره

فالكلام فيه من جهتين الاولى فى حجيته عند العامه و الثانيه فى حجيته عند الخاصه.

اما الكلام فى الجبهه الأولى حجيته عند العامه

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

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

ابن عباس كما أشرنا إلى مصدره في الحاشية، 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 القضيه 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 الجبه الثانيه حجيته 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 الجبه 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.

(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 منافعه الظاهره و اما تحريم منافعه النادره و لو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى و إن كان وجيها و موافقها لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منافعه أو منافعه 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) فالحرمة 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 و إلا- فالعمومات الداله على صحه العقود كقوله تعالى أَحْرَجَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَأَوْفُوا بِالْعُقُودِ وَتِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ محكمه كما تقدمت الإشاره الى ذلك فى أول الكتاب.

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.

و ربما يظهر من كلام شيخنا الأستاذ (١) في 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 جعل 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

ص: ٢٥

(١-١) ج ١ منه الطالب ص ١٥.

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.

(و فيه) ان الأمثله المذكوره لا تدل على شيء من مراده، إما الزراعه فاستحبابها إنما هو من جهه إيكال الأمر الى الله و انتظار الفرج منه كما في روايه العياشي [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 في تربيته الحيوان صار قابلا لإداره الإنسان و من هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاه للاغنام كما في روايه عقبه المتقدمه (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس) و في 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 في أنفسهما بما انهما فعلاان صادران 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 يطرء عليها الوجوب إذا كان تركها يوجب إخلالا بالنظام و حيثئذ يكون التصدى لها واجبا كفاثا أو عينيا و هذا غير كونها واجبه بعنوان التكسب.

(ازاله 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 الطبيعه 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 الطبيعه و من هنا نقول يجب الاقدام عليها عينا أو كفايه من حيث هي صناعه يختل بتركها النظام سواء كانت عليها أجره أم لا.

(و التحقيق)ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثلث 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.

قوله: ومعنى حرمه الاكتساب. أقول الحرمه 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 الحرمه التكليفيه فى البيع.

(إذا عرفت هذا)

فاعلم ان حرمه البيع تكليفا تتصور على وجوه.

الأول ما أفاده المحقق

الإيروانى 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 بالحرمه.

(و فيه) ان تقييد موضوع الحرمه بالتسليم و التسلم إنما يتم فى الجملة لا فى جميع البيوع المحرمه، 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 إعانتة 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 إسلام، و قد تحصل تقويه الكفر على الإسلام بغير البيع كالإجاره السلاح عليهم أو هبته منهم، و قد 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 مبغوض كالنهى 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 لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعامله كما فى القسم الأول.

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

لصلاه الجمعه و النهى عن بيع المصحف و المسلم من الكافر بناء على حرمه بيعهما منه فإن النهى عن البيع فى هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطاريه عليه و لا بلحاظ مبغوضيه متعلقه بل لأجل مبغوضيه 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 الشئ 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 حرمه إيجاده بقصد ترتب إمضاء العرف

و الشرع عليه

بحيث لا يكفى مجرد صدوره من البائع خاليا 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 المحرمه 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 امضاءهما فى حرمه بيع الخمر.

(الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصارى

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 الملازمه بين حرمه الشئ و حرمه مقدمته أو عموم ما دل على تحريم الإعانه على الإثم لثم ما ذكره فى الجمله لكن الكلام أعم من ذلك.

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

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمه البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من الجائز قطعاً إعطاء الدرهم للخمار و أخذ خمره للاهراق مثلاً.

(فإنه يقال) ان ذلك و إن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعامله بل هو من أنحاء النهي 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 النفسانى 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 النفسانى مع إظهاره بمبرز خارجى 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 المعامله من النقل و الانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها، و بعد أن أوضحنا عند التكلم فى الروايات العامه المتقدمه ان الحرمة التكليفيه لا تستلزم الحرمة الوضعيه ظهر لك بطلان ما ذهب اليه المشهور من ان حرمة المعامله تستلزم فسادها، كما ظهر بطلان ما نسب الى أبى حنيفه من ان حرمة المعامله تستلزم صحتها، و انه لا بد فى إثبات صحتها و فسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفيه 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 مأخوذاً فى موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله، نعم لو قصد حليته شرعاً مع كونه محرماً لتوجه عليه التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الأمر كذلك فى سائر المحرمات المعلومه إذا أتى بها بعنوان الإباحه.

لا- يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعيه فى العقود عبارته 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 ركناً 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 باطلاً غير منعقد، و كذلك إذا اختل المحل و هو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلاً.

و اما الفاسد فهو ما اختل فيه غير الركن و المحل كما إذا وقع خلل فى الثمن بأن كان خمرًا، فإذا اشترى سلعه يصح بيعها و جعل ثمنها خمرًا انعقد البيع فاسداً 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 شيئاً مغصوباً 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 فاسداً لا باطلاً، و يعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعاً بأصله و وصفه، و يريدون بأصله ركنه و محله كما عرفت، و يريدون بوصفه ما كان خارجاً عن الركن و المحل، و حكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فإنه لا يفيد الملك أصلاً.

و قال ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير (٢): و أيضاً 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 اللغه.

ص: ٣١

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

٢- (٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥.

إشاره

قوله: ويحرم المعاوضه على أبوال[١] ما لا يؤكل لحمه. أقول فى كلام العلامه الأنصارى هنا و فى المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعيه فقد جعل هنا كلا من النجاسه و الحرمة و عدم جواز الانتفاع بها دليلا عليهما مع ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية و الثالث دليل على الحرمة الوضعيه.

قوله: فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلاله. أقول قال المحقق الأيروانى:

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 الجلاله فيما يأتى من أبوال مالا 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

ص: ٣٢

١- ١) أول المكاسب.

٢- ٢) أوائل البيع.

٣- ٣) باب المكاسب المحظوره.

وغيرهما، و في المبسوط (١): فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول، و في التذكرة (٢):

الإجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقاً، و في المستند (٣): تحريم بيع الأبوال مما لا يؤكل لحمه شرعاً 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 الباطلة بيع النجس، و في شرح فتح القدير (٦): إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد.

ثم انه قد استدل المصنف على حرمة بيع أبوال ما لا- يؤكل لحمه وضعاً و تكليفاً بالإجماع و الحرمة و النجاسة و عدم جواز الانتفاع بها، و جميعاً 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 جداً للاطمئنان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة، و الروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسه، و الحكم بحرمة الانتفاع بها، مضافاً 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 كلماً يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه، و لو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص أكثر أفراده فإن كثيراً 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 في النبوى المشهور و لكن الصغرى ممنوعه لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهره لتلك الأبوال و سيأتى تفصيلها.

و اما النجاسة 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 منفعه كلها محرمة 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 منفعه فإذا كان كذلك حرم بيعه

ص: ٣٣

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

٢-٢) ج ١ شرائط العوضين.

٣-٣) ج ٢ ص ٣٣٤.

٤-٤) ج متاجر أوائل المكاسب المحرمة.

٥-٥) ج ٢ ص ٢٣١

٦-٦) ج ٥ ص ١٨٦.

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 النجاسة على حرمة البيع لدلنا على الحرمة التكليفية دون الوضعيه كما تقدم فى أول المسأله.

و مما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا فى فتياهم بحرمة 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 بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات و لو كانت من الأعيان الطاهره كأبوال ما لا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها.

و أما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع و إن لم يقد دليل على حرمة ذلك البيع تكليفا لأن حرمة 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 مبادله مال بمال فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجيه 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 فيكفى أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين إذا كان عقلايا و لا يجب كونه مالا فى نظر العقلاء أجمع.

و رابعا لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكوره مالا حتى فى 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 وضعفا 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

وهم و دفع

قد استدل المحقق الايرواني «ره» على فساد معامله عليها بقوله تعالى (١): «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم 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 مالا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

(و فيه) أن دخول باء السببيه على الباطل و مقابله في الآية للتجاره عن تراض -و لا ريب ان المراد بالتجاره هي الأسباب-قرنتان على كون الآية 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 الازدرداد 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 الآية 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 الآية البدوي 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 المشروعيه للمعاملات و تميز صحيحها عن فاسدها و كان الإهمال مما يخل بالمقصود فلا محاله يستفاد الحصر من الآية بالقرينه المقاميه، و تكون النتيجة أن الآية مسوقه لبيان حصر الأسباب الصحيحه بالتجاره عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا، و مما يدل على كون الآية راجعه إلى أسباب المعاملات تطبقها في بعض الروايات [١] على القمار.

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

ص: ٣٦

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

استطراد في حرمه شرب أبوال ما يؤكل لحمه لغير التداوى

قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب في 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 الخاصه [٢] و العامه [٣].

ص: ٣٧

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 تقييدهما بمفهوم موثقه عمار المتقدمه، و حيثئذ فيختص جواز شربها بالتداوى فقط، على أن روايه الجعفرى ليست بصدد بيان. الجواز التكليفي بل هي مسوقه إلى بيان الوجهه الطيبه و ان أبوال الإبل مما يتداوى بها الناس و يدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الروايه «و يجعل الله الشفاء فى ألبانها».

دفع توهم

قد استدل بعض الأعظم (١) على حرمه شربها بقوله تعالى (٢): «و يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» حيث قال: و عندي 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 رداءه و لو كان من الافعال المذمومه

ص: ٣٨

١- ١) المامقانى فى حاشيته على المتن.

٢- ٢) سوره الأعراف آيه ١٥٦.

المعتبر عنه في الفارسيه لفظ «بليد» ويدل على ذلك إطلاق الخيـث على العمل القبيح في قوله تعالى (١): وَ نَجِّنَاهُ مِنَ 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 الطبائع.

قوله: لا يوجب قياسه على الأدويه. أقول هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف، و ذلك لان التداوى بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الأدويه، فكما

ص: ٣٩

١-١) سورة الأنبياء آيه ٧٢.

يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسه، فكذلك يجوز بيع الأبوال مطلقا لكونها مصداقا للأدوية و انطباق الكلى على أفراد غير مربوط بالقياس، و توضيح ذلك ان ماله الأشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الأزمنة 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 أقصى البلاد، فإذا كانت الأبوال عند العرف من الأدوية و يعد من الأموال في غير حال المرض كانت كسائر الأدوية التي يحتاج إليها الناس في حال المرض و لا مجال لتفريقها عنها.

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط ماله الأبوال لكثرتها.

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

و مما ذكرنا علم ان التداوى بالأبوال 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 شيء من المحرمات لقوله «ع» [١]: «ليس شيء مما حرمه الله إلا و قد أحله لمن اضطر اليه» و ذلك لما بينا من ان المرض من الأحوال المتعارفه للإنسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يتفق في العمر إلا نادرا.

و من هنا يتضح الفرق بين الأبوال و بين الميتة و لحوم السباع و غيرهما 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 في شيء من الروايات العامه و غيرها للتعليق جواز بيع الأبوال الطاهره غير بول الإبل على جواز شربها.

قوله: و لا ينتقص أيضا بالأدوية المحرمه. أقول قوله: لأجل الإضرار تعليل للحرمه، و حاصل النقض إن الأبوال الطاهره تكون بحكم الأدوية، فكما أن الأدوية محرمه الاستعمال في غير حال المرض لا ضرارها بالنفس و مع ذلك يجوز بيعها و استعمالها عند المرض

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 الأدوية، و إذا كان الاحتياج إلى الأدوية 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 الأدوية 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 (أولاً-) انه لا- يجوز أن تعلق حرمة الأدوية فى غير حال المرض بالإضرار، لأنه من العناوين الثانويه فلا يمكن أن يكون عله لثبوت الحرمة للشىء بعنوانه الأولى، و لو صح ذلك لم يوجد شىء يكون حلالا بعنوانه الأولى إلا نادرا، و ذلك لانه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه فى مرتبه من مراتب استعماله فيكون حراما.

و(ثانيا) ان عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمرا مضبوطا بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و المقدار، و ربما يكون الشىء مضرا بالإضافة إلى شخص جار المزاج دون غيره، و بالنسبه إلى منطقته دون منطقته، 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 (1) 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 [1] لعن الله اليهود. أقول وجه التنافى هو توهم الملازمه

ص: ٤١

بين حرمه الأكل و حرمه 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 حرمه أكلها فقط، كما هو المستفاد من الآيه [١] أيضا فإن الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعه ظاهره لها، إلا أنك عرفت (١) في البحث عن النبوى المشهور أن حرمه الأكل لا يستلزم حرمه البيع و ضعا 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 دلالة.

(و فيه) مضافا الى كونه حملا- تبرعيا انه يلزم تخصيص الأ- أكثر أيضا لجواز بيع المأكولات و المشروبات المحرمه 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 حرمه الإعانه على الإثم لكان الظاهر من الروايه هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم، و لم يعلم حرمته 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.

ص: ٤٢

١- (١) ص ٢٣.

قوله: يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان على المشهور. أقول المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم حرمه بيع العذره النجسه من كل حيوان، بل فى التذكره (١) لا- يجوز بيع سرجين النجس إجماعاً منا، و فى الجواهر ادعى الإجماع بقسميه على حرمه 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 بحرمه 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 بشيء من تلك الأمور على حرمه البيع و فساد.

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

ص: ٤٣

١- ١) ج ١ ص ٣ من البيع.

٢- ٢) باب المكاسب المحظوره.

٣- ٣) ص ٢ من البيع.

٤- ٤) ص ١ من المكاسب.

٥- ٥) ج ٢ ص ٣٣٤.

الثالثة[١] ما يدل على جواز بيعها و حرمتها معا و هي 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 في التهذيب بعد ما نقل روايه الجواز انه و لا ينافي ذلك ما رواه يعقوب ابن شعيب، لان هذا الخبر محمول على عذره الإنسان، و الأول محمول على عذره البهائم من الإبل و البقر و الغنم، و لا تنافي 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 محرما.

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

(و فيه) أولا- انه ثبت فى محله أن كون الدليل نصا فى مدلوله غير كون بعض أفراده متيقنا 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 المحبوبيه و الظاهر فى الوجوب، و ما ورد [٣] من ان بول الخفاش لا بأس به، الصريح فى جواز

ص: ٤٤

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

٢- ٢) ج ١ ص ٢٢٥.

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

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

(و رابعا) سلمنا ذلك أيضا إلا ان أخذ المتيقن من دليلي 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.

(الثاني) أن تحمل روايه الجواز على بلاد ينتفع بها، و روايه المنع على بلاد لا ينتفع بها، و قد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده. (و فيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان إمكان الانتفاع بها في مكان يكفى في صحه بيعها على وجه الإطلاق، على أنك عرفت في 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 في روايه سماعه (اني رجل أبيع العذره) هو كونه بيع العذره و أخذه ذلك شغلا لنفسه، و إنما سئل عن حكمه الشرعي، و هذا كالصريح في كون بيع العذره متعارفا في ذلك الزمان ثم ان هذا الوجه و ان نسبه المصنف إلى المجلسي و لكن لم نجده في كتبه، بل الموجود في مرآه العقول (1) نفى البعد عن حمل روايه الجواز على الكراهه.

(الثالث) ما احتمله السبزواری (2) 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 في الكراهه غير جار على المنهج الصحيح، فان السحت في اللغه [١] عباره عن الحرام

ص: ٤٤

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

٢- ٢) راجع الكفايه المقصد الثاني من التجاره.

إذن فروايه المنع آبيه عن الحمل عليها.

(وفيه)أولاً- 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 هى 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

ص:٤٧

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

المكروه خلاف الظاهر، ولا بأس به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين.

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

(فإنه يقال) ان عنايه تعلق الكراهه بالثمن لا تزيد على عنايه 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 التكليفي كما فى ثمن جلود السباع و نحوه.

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

(و فيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس فى الجواز التكليفي 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 التكليفي 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» و قال الأقرب عندى حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذره على الاستفهام الإنكارى. و لعل هذا مراد المحدث الكاشانى حيث قال و لا- يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين فى هيئه التللفظ و المعنى و ان كانتا واحده فى الصورة.

(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 العلامة فى المنتهى، بل لجهاله على بن مسكين أو سكن، و كذا روايه دعائم الإسلام، و توهم انجبارهما بعمل المشهور توهم فاسد، فإنه مضافا الى فساد الكبرى، ان الحكم غير مختص بالعذره، بل شامل لغيرها من النجاسات، و أما روايه سماعه فهى و إن كانت

موثقه، إلا انه لا يجوز الاعتماد عليها، اما لإجمالها لمعارضه صدرها مع ذيلها إن كانت روايه واحده، و إما للتعارض و التساقت 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 بالتساقت.

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحاليه أو المقاليه 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 التكليفى هي أصله الإباحه، و فى الجواز الوضعى هي العمومات من أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و أحل الله البيع، و تجاره عن تراض.

(الوجه الثانى) انك بعدها عرفت تعدد روايه سماعه و كونها روايتين فتتخصر الروايات هنا فى 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 لتساوى روايتى سماعه من حيث المرجحات السنديه، و لما كان القول بحرمه بيع العذره مذهب العامه بأجمعهم فنأخذ بالطائفه المجوزه لبيعها، و من هنا ظهر ما فى كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفه المانعه عن بيعها على التقيه، و العجب من الفاضل المامقانى «ره» فإنه وجه كلام المصنف و قال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامه لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذى صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبى حنيفه المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقيه، و وجه العجب ان أبى حنيفه قد أفتى بحرمه بيع العذره كما عرفت.

و أعجب من ذلك ما نسبه إليه العلامة فى التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامه

ص: ٥٠

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

٢- (٢) ص ٣ من البيع.

و آرائهم كيف خفى عليه مذهب أبي حنيفة في 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 جاربه فى مطلق النجاسات، و لو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الروايه، على أن ما يوجب ترجيح احدى الروائتين 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 حرمه الانتفاع بالنجس مطلقا، و هى و إن كانت مانعه عن البيع، إلا انه لم يقل بها أحد، و أما مانعيه النجاسه من حيث هى نجاسه فلا يستفاد من تلك الروايات، و لا من غيرها، نعم لا شبهه فى حرمه الانتفاع المتوقفه على الطهاره، و من هنا يظهر الجواب عن من ذهب الى حرمه الانتفاع بالعذره فى التسميد و نحوه، و تمسك فى ذلك بقوله «ع» فى 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 فى بعض الروايات [١] جواز طرح العذره فى 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 فى كتب الرجال فإنه مضافا الى كونه مذكورا فيها و منصوبا بحسنه، انه قد انفقت أصول الحديث على نقل

ص: ٥١

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: الأقفى 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 فيشملمها الأصل و العمومات، و في 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 في جميع الأعصار لزروعهم و ثمارهم و لم نجد أحدا أكره ذلك و لا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمة بيع العذره و الأبول إلا بول الإبل خاصة فإنه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضروره و في المراسم (٤) حكم بحرمة التكسب بالعذره و البول إلا بول الإبل خاصة، و كذلك ذهب الشافعيه (٥) إلى نجاسه فضله مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور و غيرها، مع ذهابهم (٦) إلى عدم صحه بيع كل نجس إلا إذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه.

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

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

ص: ٥٢

١-١) ج ٢ ص ٣٣٤.

٢-٢) ج ١ ص ٢٢٥.

٣-٣) باب المكاسب المحظوره.

٤-٤) باب المكاسب.

٥-٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢.

٦-٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢.

تلك الوجوه المذكوره لمنع بيع العذره دون الأرواث، وإلا فالإجماع التعبدى الكاشف عن رأى الحجه معلوم العدم، وقيام السيره على جواز الانتفاع و المعاوضه لا يختص بالارواث 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 (پلید) فمثل الزنا و الاقتراء 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 فى الشبهات المصادقيه و هو لا يجوز كما نقح فى الأصول، و ان آيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه، فندفعه بعدم الملازمه بين تحريم الأكل و حرمة البيع، كما سبق فى بيع الأبوال و غيره، إلا إذا كان الأكل من المنافع الظاهره

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف. أقول المشهور بين أصحابنا شهره عظيمه حرمة بيع الدم النجس كما فى النهايه (٢) و المراسم (٣) و المبسوط (٤) و فى التذكره (٥)

ص: ٥٣

١- ١) سورة الأعراف آيه ٣١: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ .

٢- ٢) المكاسب المحظوره.

٣- ٣) أول المكاسب.

٤- ٤) فى فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح

٥- ٥) ج ١ ص ٣ من البيع.

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

و على هذا المنهج ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير (1) و عن المالكية (2) لا يصح بيع النجس، و عن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدم، و عن الشافعية لا يصح بيع كل نجس، و عن الحنفية لا يصح بيع الدم، و فى أخبارهم [1] 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 كالصبغ 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 كالصبغ 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 حينئذ فإن وفقنا على ظاهرها فلازمه 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 [2] فإن فيها نهى

ص: ٥٤

١- ١) ج ٥ ص ١٨٦.

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

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 (1) 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» بالقصايين و ينهاهم عن بيعه، و لعله لذلك لم يذكر الله تعالى فى القرآن (2) 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 يوجب 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 [1]

ص: ٥٥

١- ١) ص ٦.

٢- ٢) سورة الانعام آيه ١٤٦ أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا .

أخرى لأنه دم إلا أنه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعه على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفا، أو وضعا أيضا، كما نبه على ذلك العلامة الأنصاري «ره» وقال فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل و لا- شك في تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعه المحرمه في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه، و اما حرمة بيعه لغير الأكل فلا- دلالة عليه من الروايه لا وضعا و لا تكليفا، والشاهد 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 كالصبغ 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

ص: ٥٦

١- ١) سورة البقره آيه ١٦٩ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ . و سورة المائده آيه ٥ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ .
٢- ٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠، و ج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحه من الأَطعمه المحرمه، و ج ٢ كا ص ١٥٣، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٠.

أهل اللغة [١] في وجه تسميته، وهذا بخلاف عسيب الفحل فان له معان عديدة، والذي يناسب منها المقام أربعة، الطروقه، و ماء الفحل في الأصلاب، و اجره الضراب، و إعطاء الكراء على الضراب، فإن أريد منه المعنيين الأخيرين فيكون ذلك بنفسه موردا للنهي في الروايات الناهيه عنه، و ان أريد المعنيين الأولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف، فالتقدير في 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 في ما نحن فيه هو الكسب كما أشير إليه في النبوى الآتى و لعل الوجه في افراد المصنف و بعض آخر عسيب الفحل عن المنى هو الفرق المذكور بينهما.

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

أما الجهه الأولى فحكم المصنف بحرمة 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 حرمة 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 الجهه الثانيه ففى 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 لمالك الحيوان بالتبعيه لكونه جزء منه، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل و ملكا لمالكه بالتبع، و على هذا فلا يجوز بيعه لا من صاحب الأنثى، و لا- من غيره، و ان قلنا بعدم الجزئيه و التبعية، 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 منتفیه قطعاً إذا خرج من الباطن الى الباطن، على انها لو كانت مانعه لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التى تتوقف على عدمها لا مطلقاً على انك عرفت عدم مانعيته عن البيع، و ستعرف اعتراف المصنف بذلك فى بيع الميته فإنه قال

ص: ٥٨

١- ١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٢٣٢.

٢- ٢) ج ١ ص ٧ من البيع.

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 الملاقيح 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 تبعيه النتاج للأمهات فى الحيوانات، و قد أمضاها الشارع فلا يمكن التخطى عنها، كما ان الولد للفراش 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 معلوماً أو المعامله معه معامله مجهول المالك ان كان المالك مجهولاً 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 الملاقيح 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 خلافاً. و قال فى الخلاف (١) اجاره الفحل للضراب مكروه و ليس بمحظور 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].

ص: ٥٩

١-١) ج ١ ص ٢٢٢.

٢-٢) ج ٢ ص ٣٣٠.

ثم ان تحقيق هذه الجبهه 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 إحبال 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 الجبهه 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 المالیه فى عوضى المعامله.أن قوامها إنما هو باعتبار العقلاء و رغبتهم،فلا شبهه فى ترتب الغرض المهم على ما فى أصلاب 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 مانعيتها عن المعامله فلا دليل على نجاسه ما فى الأصلاب.

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

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

الثانيه[٢] تدل على جواز إكراء 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 فى روايه الجعفریات، فإنك قد عرفت فى بيع العذره إطلاقه على الكراهه الاصطلاحيه فى مواضع شتى.

لا- يقال ان النبوى و روايه الجعفریات بنفسهما ظاهرتان فى الكراهه المصطلحه لاشتغالهما على ما ليس بمحرم قطعاً، فإنه ذكر المنع فى الجعفریات عن بيع جلود السباع و أجر القارى مع أنهما ليسا بمحرمين جزماً، و فى 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 فى بعض الأمور المذكوره فيهما بدليل خارجى لا- يوجب ثبوته فى غيره، كيف و قد ثبت فى الشرعيه المقدسه استحباب بعض الأغسال كغسل الجمعه

و العيدين و غيرهما مع انها ذكرت فى جمله من الروايات [١] فى عداد الأغسال الواجبه كغسل الجنابه و الميت و مس الميت، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانع إلا- وثاقه روايه الجعفرىات على ان النهى عن بيع عسيب الفحل فى النبوى لا يوجب حرمه المعامله وضعا بل التكسب به حرام تكليفا، والشاهد 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 الطائفه المانع على التقيه لما عرفت من كون المسأله محل الخلاف بين العامه أيضا

جواز الانتفاع بالميتة و حرمه بيعها

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على الميتة. أقول

تحرير هذه المسأله فى مقامين

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 ففى 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 بشيء 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 الثانى على جواز الانتفاع بها.

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

ص: ٦٢

١- ١) فى المكاسب المحظوره.

٢- ٢) فى أول المكاسب.

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة. فكتب «ع» فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس، فإن مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي، وفيه مضافا إلى ضعف سندها، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، ليس إلا. من جهة إصابتها الثوب الذي يصلح فيه السائل، و من هنا أمره الرضا (عليه السلام) بأن يتخذ ثوبا لصلاته، و أما أصل الانتفاع بها بعمل الأغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصاله 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 الحمر الميتة، و الثاني إصابتها الثوب فجوابه (عليه السلام) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريرا 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 (عليه السلام) (فان كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جمله ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس.

و منها روايه الوشاء [١] فإنه (عليه السلام) 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، حراما قطعاً، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله ع (و هو حرام) إرشادا إلى النجاسه كما في الحدائق، أو إلى المانعيه عن الصلاه، أو إلى صورته المعامله معها معاملة المذكى بل عدم تعرضه ع لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه، و تصديه لبيان نجاستها أو مانعيته عن الصلاه أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس، سلمنا ذلك و لكن

لا بد من الاقتصار فيها على موردها أعنى صوره اصابتها اليد و الثوب، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل. نعم و في دلاله الروايات المرويّه عن الكاهلي [١] و علي بن المغيره [٢] و الجرجاني [٣] و سماعه [٤] و غيرها [٥] على حرمه الانتفاع بالميته غنى و كفايه، و قد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنه [٦] أيضا.

و أما الطائفه 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 بالميته، فإن سكوته (عليه السلام) عن حكم المسأله مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب.

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

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

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم و معه يحكم بالتذكية 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 دلالة 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 كالأئمة 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 بالصلاة هي الحرمة الوضعيه و أنها تبطل إذا وقعت في الميتة، إلا أن يتوهم أن عمدته غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاض صلاته عن احتمال البطلان، و اما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمحط لنظره «ع» و لكنه مما لا يمكن التفوه به في 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 بالكيمة 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 في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكية، فنرفع اليد عنها 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 الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل باتخاذ الثوب لصلاته، و أما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزه بالجلود و الاليات فهي دعوى جزافيه لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعا.

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

و فيه أنك عرفت في أول المسألة تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمة الانتفاع بالميتة.

حتى بجلودها قبل الدبغ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة، و من هنا منعوا عن بيع الميتة و جلودها قبل الدبغ و أيضا عللوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي 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 المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورته التلويث.

و فيه أنك قد عرفت عند التكلم في روايه الوشاء أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورته التلويث، و أما ما تخليه بعضهم من تخصيص المجوزه بالأجزاء التي لا تحلها الحياه كالصوف و القرن و الانفحة و الناب و الحافر و غيرها من كل شىء يفصل من الشاه و الدابه فهو ذكى، و حمل المانعة على غيرها، فهو تخيل فاسد و ذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جدا، على أن هذا الجمع منافع لصراحه ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت.

المقام الثانى حرمة بيع الميتة

و أما المقام الثانى فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه هى حرمة بيع الميتة وضعا و تكليفا قال فى المستند (٢) حرمة 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) المالكية قالوا: لا يصح بيع النجس كعظم الميتة و جلدها و لو دبغ لانه لا يظهر بالدبغ. و الحنابلة قالوا: لا يصح بيع الميتة و لا يبيع شىء منها، و كذلك عند الشافعية، و الحنفية.

و الذى استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأى و جوهه، 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 الحجة «ع» أو عن دليل معتبر، للاطمئنان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكوره لعدم جواز بيعها و بيع كل نجس

ص: ٦٧

١- (١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦.

٢- (٢) ج ٢ ص ٣٣٣.

٣- (٣) ج ١ ص ٣ من البيع.

٤- (٤) ج ١ ص ٢٣٣.

٥- (٥) ج ٢ ص ٢٣١.

كما عرفت في المسائل المتقدمه.

الثانى دعوى حرمه الانتفاع بها فإنها تستلزم سلب المالىه عنها المعتره 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 موجه لخروج 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 ميته 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 الميته 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 الميته).

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 بالميته، و لكنه «ع» منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (و لا يبيعه).

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

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 المانع 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 الحاجه، و بضميمه عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه و غيره يتم المطلوب، و يؤيد ذلك فعل على 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 هى التذكيه، و كيف كان فلا بد فى رفع المعارضه بينهما إما من طرح المانع لموافقتهما مع العامه لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت فى أول المسأله، و إما من حملها على الكراهه برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح فى الجواز أو على صوره البيع ليعامل معها معامله المذكى إذا بيعت بغير إعلام، و إن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا- بد من الحكم إما بالتخير فتختار ما يدل على الجواز، و اما بالتساقط فيرجع الى العمومات و الإطلاقات و يحكم بصحه بيعها.

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلتهم 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.

(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 خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأعماد 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 خصوصية في جعل الأعماد منها لكان هذا الجواب لغوا.

نقد و دفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين:

الأول أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصا في المكاتبات المحتملة 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 و جب رفع اليد عما يخالفها مكاتبه كان أم غيرها.

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

و فيه ان هذا من الغرائب، فإن منشأ ذلك حسابان أن الضمائر في قول السائل (فيحل لنا عملها و شرائها و بيعها و مسها بأيدينا) إلى السيوف. و لكنه فاسد فإنه لا وجه لأن يشتري السيوف 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 هي حرمة بيع الغلاف مستقلا مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمه الغلاف أكثر من السيوف فكيف يحكم بالتبعيه

دائماً، نعم تبعيه مثل الجل 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، و فيه أولاً ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوباً لصلاتهم على خلاف التقيه، و ثانياً لو كانت الروايه مورداً 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 الواقعى مع ملاحظه التقيه، و ثالثاً 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 غمداً، إذن فالروايه أيضاً 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 جداً.

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 الميتة و أجزاءها التى تحلها الحياه، إلا- أن يتمسك فى تجويز بيعها بحسنه الحلبي و صحيحه الواردتين فى بيع الميتة المختلطه بالمذكى ممن يستحلها، فإنهما بعد إلغاء خصوصيتى الاختلاط و المستحل تدلان على جواز بيعها مطلقاً، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتى.

فرعان

الأول حكم بيع المذكى المختلط بالميتة

قوله: انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمه إلى المذكى. أقول تاره تمتاز الميتة من المذكى و اخرى لا تمتاز، أما الصورة الأولى فلا- إشكال فى جواز البيع و صحته بالنسبه الى غير الميتة، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشترى 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 بغير حكمها، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز و ما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبه إليهما و يحكم بالصحة فيما يجوز و بالفساد

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

و أما الصورة 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 الميته منفرده هى النصوص و الإجماعات فلا شبهه فى أنهما لا تشملان صورته الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميته 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 بالميته 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 الإجمالى بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيهما فان العلم الإجمالى يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، إذن فيجرى هنا ما جرى فى الميته المعلومه تفصيلا من الأحكام التكليفيه و الوضعيه، و أما بيعهما من شخصين فلا بأس فيه لأن حرمه الانتفاع لم تثبت إلا- على الميته المعلومه أما إجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو و إذا انتفى أحد العامين انتفت حرمه الانتفاع أيضا فلم يبق فى البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل، فإن هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الإجمالى عن التأثير.

قوله: فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل. أقول قد عرفت ما فيه فى بيع الأبوال قوله: و جوز بعضهم البيع بقصد بيع 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 فى غير ما يشترط فيه التذكيه، نعم لو كان المانع هى حرمه الانتفاع فيجرى فيه ما ذكرناه.

قوله: و جواز ارتكاب أحدهما. أقول لا- دخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما فى 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.

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 الإجمالي، و ذلك لأصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم، فإنها أصل موضوعي حاكم على سائر الأصول من أصالتي الحل و الطهاره، و فيه ان أصالة عدم التذكية لا- تثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا- على القول بالأصول المثبتة، لا- يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاه كما في القاموس، إذن فلا شبهة في 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 في عرف الشرع و اللغة [١] إما عبارة عما مات حتف أنفه، و إما عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاه شرعيه و على هيئته غير مشروعه إما في الفاعل أو في المفعول، فلا- يثبت شيء منهما بأصالة عدم التذكية إلا على القول بحجيه الأصل المثبت فالمحذور في محله، و أما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته، و كذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته.

و أما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الأولى [٢] فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة، و حرمة الانتفاع بهما، بل يرمى بهما الى الكلاب. و فيه أولاً- ان الرمي بهما الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بهما على نحو الانتفاع بالمذكي، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في روايه الوشاء المتقدمه (أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام) و إلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسى للرمى، و هو بديهي 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 في بيع الدراهم المغشوشه من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقه من نحاس و طبقه من فضة 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 الصلاة، و من هذا القبيل

أيضا أمره «ع» بإراقه الإنائين المشتبهين، و بإراقه المرق المتنجس كما سيأتى فى الانتفاع بالمتنجس و ثانيا ان حرمه 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- حرمه الانتفاع بكلا المختلطين لوجود الميته فيهما فتكون مما تدل على حرمه الانتفاع بهما و قد تقدم الكلام فى ذلك و أما الطائفه الثانيه [٢] فهى تدل على جواز بيع المذكى المختلط بالميته ممن يستحلها، و بهما ترفع اليد عن ظاهر روايه الجعفریات لو سلم لها ظهور فى حرمه البيع على الإطلاق، بل يمكن أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا- لعدم رغبه غيره إليهما فيكونان مسلوبى المالىه خصوصا 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 فى غير ما اعتبرت فيه التذكيه و الطهاره كمن يشتريهما لينتفع بهما فى مثل التسميد أو سد الساقيه، أو يصرفهما فى أكل السابغ و الطيور، أو كان المشتري ممن لا يبالى بأكل الميته كفساق المسلمين، فيجوز بيعهما من غير المستحل أيضا، إلا أن الجزم بذلك مشكل جدا فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميته منفرده و مع التميز من المستحل أيضا، ضروره أن الاختلاط و الاشتباه لا- دخل له فى الجواز، و عليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمه بيع الميته على الإطلاق.

قوله: و عن العلامة (١) حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميته بذلك برضاه. أقول يرد عليه أولاً 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 كالذمي، و قد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله.

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

قوله: و يمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياه. أقول الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظه الروايتين، فإنه مضافا الى إطلاقهما و عدم وجود ما يصلح لتقييدهما، إن الحسنه إنما اشتملت على اختلاط المذكى بالميته من الغنم و البقر فبيدهى انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياه شيء ليتمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروايتين على ذلك. قوله: و الروايه شاذه. أقول لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها و الإجماع المحصل على حرمة التصرف في 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 فهي 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 الذي لا شبهه في جوازه كما سيأتى انه لا ريب في 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 جهة الإعانه على الإثم، كيف و قد ورد (٢) جواز إبراد الكبد

ص: ٧٥

١- (١) في ج ٤ المختلف ص ١٣١.

٢- (٢) ضريرس عن أبي جعفر «ع» قال ان الله يجب إبراد الكبد الحرى، و من سقى كبدا حرى من بهيمه أو غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله. موثقه. في القاموس ماده حر الحران العطشان و الأنثى الحرى مثل عطشى، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفضل الصدقه إبراد كبد حرى. ضعيفه لعبد الله. و في روايه أخرى أمر «ع» بسقى نصراني 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 بشيء 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

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 مورد.

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

وقد 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 في بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمه المقصوده للعقلاء، و المانع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمانع عن المعاوضه على الميتة الطهاره وضعا و تكليفا، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات صحتها، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مرارا و ستعرفه من عدم اعتبار المالىه 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 الميتة 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 التمسك بالكلب الهراش

إشارة

قوله: يحرم التمسك 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

بيعه و كون ثمنه سحتا، قال في التذكرة (1) الكلب ان كان عقورا حرم بيعه عند علمائنا، بل عند أكثر العامة [1] لا يصح بيع الكلب مطلقا و لو كان كلب صيد.

و تدل على حرمه بيعه الروايات المتضافره [2] إلا- أن أكثرها ضعيفه السند، و جمله منها و إن كانت مطلقه تشمل جميع أقسام الكلاب و لكنها مقيده بالأخبار الآتیه في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحه في جواز بيع الصيد منها، و على هذا المنوال روايات العامة [3] على كثرتها، و عليه فدعوى الإجماع التعبدی على حرمه بيعه في غير محله، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعیه فهي و إن كانت مسلمه و لكن المدارك لها ليس إلا- تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للإجماع التعبدی و ان كان المراد بها هي الحرمة التکلیفیه، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الإجماع بالحرمة الوضعیه، بل يكفينا الشك في

ص: ٧٨

(١-١) ج ١ ص ٣ من البيع.

ذلك لكونه دليلا ليا لا يؤخذ من إلا المقدار المتيقن.

حرمه التكبب بالخنزير

و الجبه الثانيه فى بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه [١] هو عدم جواز بيعه، قال فى التذكره (١) لو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعا. ثم ان الروايات الوارده فى هذه المسأله على طائفتين: الأولى ما دل على حرمه بيعه وضعا و تكليفا، منها قوله «ع» فى روايه قرب الاسناد [٢] فى نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلما (إنما له الثمن 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 الثانى صحه المعامله عليه قبل الإسلام و إلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراما و أكلا للمال بالباطل.

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

ص: ٧٩

(١-١) ج ١ ص ٣ من البيع.

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

وقد ذكر ذلك في 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 دلالة 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] الدالته على جواز خصوص بيع الذمى الخنزير، فتكون مقيده لما يدل على جواز بيعه مطلقا

ص: ٨٠

و فيه ان حمل المطلق على المقيد و ان كان من المسلمات، إلا أنه فيما كان بينهما تناف و تعاند نظير أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر، و لو لم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا- وجه لذلك الحمل و الصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور، و من قوله «ع» في روايه قرب الاسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) و من روايه عمار بن موسى [١] هو جواز بيع الذمى الخنزير قبل الإسلام، فيقيد بها ما يدل على حرمه 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 المذكوره في الأخبار المتقدمه مع الخنزير. ثم انه استدل غير واحد من الأعظم على حرمه بيعه بالأخبار العامه المذكوره في أول الكتاب، و قد عرفت ما فيها من ضعف السند و الدلاله، ثم لا ينقضى العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمه 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 شئيه 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 حرمه 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 فى غير ما هو مشروط بالطهاره، و ان منع عن بيعه بعض

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 المانع 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 التکسب بالخمير و کل مسکر مائع

اشاره

قوله:يحرم التکسب بالخمير و کل مسکر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى. أقول قد قامت الضروره من المسلمین [٣]و أطبقت الروايات من الفريقين على حرمه بيع الخمر و کل

ص: ٨٢

١-١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢.

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

ص: ٨٣

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 بيعه كلما دل على حرمه بيع الخمر وضعاً و تكليفاً لكونه خمراً واقعاً، 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 المنته» 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 تكليفاً 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 خمراً مجهولاً استصغرها الناس و قد نزل ذلك منزله الخمر في عده من الروايات [٣] بل في بعضها ما يدل على

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

تذکره

هل تختص حرمه 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 عليه التى منها حرمه البيع.

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 الزيادة و النقصه، 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 كالماعى المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (أكل) لأجل المصالح النوعيه و الأغراض العقلائيه، فلا يحرم بيعه لانصراف أدله حرمه بيع الخمر عنه وضعا و تكليفا 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 جمله من

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح ونحوه، و عليه تحمل الروايه ابن أبي 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 مجاناً. أقول حمل الروايه بنحو المانع الخلو إما على أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل و فاء عن الدراهم، لا يستقيم، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجاناً 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 و فاء 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 ظاهره فى جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فنرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمه بيعها مطلقاً و ضعا و تكليفاً، و عليه فتختص حرمه بيع الخمر بغير هذه الصوره، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبيه عن قضيه البيع و الشراء و إنما هى راجعه إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلماً كان أو كافراً و فاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل و الإفساد، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمه الاكتساب حرمه 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 التخليل و لكنك عرفت ما فيه من الوهن.

تنبيه

قد تقدم فى بيع الخنزير ظهور روايه منصور و غيرها فى صحه بيع الذمى خمره و خنازيره

من ذمی آخر، فقیید بها ما یدل علی حرمة بیع الخمر و کون ثمنها سحتاً، و علیہ فتنقلب النسبه و یكون ما یدل علی المنع أخص مما یدل علی الجواز مطلقاً کروایتی محمد بن مسلم و زراره المتقدمین فی ذلك البحث، إذن فنحمل المطلق علی المقید فتصیر نتیجہ أنه یجوز للذمی أن یبیع خمره من ذمی آخر.

جواز بیع المتنجس

اشاره

قوله: یحرم المعاوضه علی الأعیان المتنجسه الغير القابله للطهاره. أقول المشهور بین الخاصه و العامه [١] حرمة المعاوضه علی الأعیان المتنجسه الغير القابله للتطهیر، قال فی التذکره (١) ما عرضت له النجاسه ان قبل التطهیر صح بیعه و یجب إعلام المشتري بحاله، و ان لم یقبله کان کنجس العین.

و قال فی المبسوط (٢) ما حاصله ان کان المتنجس جامدا و کان النجاسه العارضه رقیقه و غیر مانعه عن النظر الیه جاز بیعه و إلا فلا یجوز، و ان کان مانعا فإن قبل التطهیر صح بیعه و إلا فلا یصح. بل فی بعض الحواشی ان هذا الحکم مما لا خلاف فیہ بل هو مما قام علیہ الإجماع و الأشکال فی کونه مجمعا علیہ.

ثم ان محصل کلام المصنف ان المتنجس إذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحلله علی الطهاره نظیر المائعات المتنجسه المعده للشرب و المأكولات المتنجسه المعده للأکل، فإن بیعه لا یجوز للأخبار العامه المتقدمه، لظهورها فی أن حرمة الشیء تستلزم حرمة بیعه و ثمنه و من هذا القییل المتنجس، و ان لم یتوقف الانتفاع به علی الطهاره أو کان قابلاً للتطهیر مع توقف الانتفاع به علیها فان بیعه یجوز، نعم لا- یجوز الاستدلال بقوله «ع» فی روایه تحف العقول (أو شیء یكون فیہ وجه من وجوه النجس) علی حرمة بیعه، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه فإن وجه الشیء إنما هو عنوانه فلا یشمل الأعیان المتنجسه فإن النجاسه فیها لیست إلا أمراً عرضياً فلا تكون وجهاً و عنواناً لها.

ص: ٨٨

(١-١) ج ١ ص ٣ من البیع.

(٢-٢) فی حکم ما یصح بیعه و ما لا یصح.

و فيه مضافا الى ما تقدم فى تلك الروايات من ضعف السند و الدلاله و عدم انجبارهما بشىء انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس، بدهاه أنها مختصه بالأعيان النجسه، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص، و إن كان المراد بها ما يعم الحرمة الذاتية و الحرمة العرضيه فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينما يقبل التطهير و ما لا يقبله، فان موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسه سواء كانت ذاتيه أم عرضيه، فإمكان التطهير لا يؤثر فى زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلى، و مع الإغضاء عما ذكرناه لا دلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه ان كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشىء أو منافعه الظاهره فلا تشمل المتنجس، ضروره جواز الانتفاع به فى غير ما يتوقف على الطهاره كاطعامه الصبى لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به فى غير ذلك من الانتفاعات المحلله، و إن كان المراد بها حرمة الأكل و الشرب فقط فإنها لا نستلزم حرمة البيع لما عرفت مرارا من أنه لا ملازمه بين حرمة الأكل و الشرب و بين حرمة البيع فان كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و شربها و مع ذلك يجوز بيعها، و أما دعوى الإجماع التعبدى على ذلك فجوابه فان مدرك المجمعين هي الوجوه المذكوره على حرمة 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] حرمة بيعها، بل فى المبسوط (١) ادعى الإجماع عليها و على حرمة الانتفاع بها، و فى الخلاف (٢) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقه و قوله (صلى الله عليه و آله): ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و هي محرمة الأكل فيحرم ثمنها، و عن بعض فقهاءنا انه لا يجوز بيعها لنجاستها، فالمتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ، لحرمة لحمها، و عدم وجود النفع فيها، و نجاستها و قيام الإجماع على حرمة التكبس بها، و الكل ضعيف، أما الحرمة فلا ملازمه بينها و بين حرمة 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

ص: ٨٩

١- ١) فى التجاره فى حكم ما يصح بيعه و ما لا يصح.

٢- ٢) ج ١ ص ٢٢٥.

الأغراض الشخصية 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 فى آخر (٢) جواز بيع الهر و فى الثالث[٤] جواز بيع جلود النمر و فى روايه على بن جعفر[٥] جواز بيع جلود السباع و الانتفاع بها مطلقا.

ص: ٩٠

١- ١) منها موثقه سماعه المتقدمه فى ص ٧.

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

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.

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 المعاوضه على المملوك الكافر الأصلى و المرتد الملى مشموله للعمومات و هذا مضافا الى ما يظهر من جمله من الروايات [٣] جواز بيع المملوك الكافر

و أما المرتد الفطرى ففى التذكره (١) المرتد إن كان عن فطره ففى صحه بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين 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 و جهان، 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 بفعله موضوعه، فإذا قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع كانت مانعه عنه بوجودها الفعلى سواء كانت قابله للزوال أم لا كيف فإنه بعد صيروره الموضوع فعلياً 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 أعظم الأصحاب فى رهن الفطرى بدعوى أن الغرض من الرهانه هى الوثاقه فهى منتفيه فيه.

و فيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج 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

ص: ٩٢

إتلافه الضمان، و مع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانع 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

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 المقيّد بالإجمال مورداً لعدم الخلاف. فإنك ستعرف وقوع الخلاف فى بيع كلب الماشيه و الحائض 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 التكبس به على السلوقى و الماشيه و الزرع، إلا- أنك قد عرفت فى بيع الكلب الهراش أن المطلقات و إن كانت متظافره و لكنها قيّدت بالروايات الخاصه التى تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوكياً كان أم غير سلوكياً و سندكرها 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 (صلى الله عليه و آله) 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 و لا ينساق غيره من تلك الروايات، فيبقى غير السلوقى تحت مطلقات المنع عن التكبس بالكلاب.

و فيه مضافاً 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 الأعاضم، أنه يرد عليه ما فى المتن من (عدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم

ص: ٩٣

١-١ (١) ج ١ ص ٢٢٤.

٢-٢ (٢) أول المكاسب.

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

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 صفة 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 بدونه 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 أخرى، 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» فى روايه محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيما للموضوع إلا- انه لا- يتم فى قوله «ع» فى 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 السلوقى قريه فى 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 جمله 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

الاصطياد سواء كان سلوقيا أم غير سلوقى.

و أما الطائفة الثالثه[١]فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسله الصدوق و غيرها، و المحتمل فى 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 هى اضافه 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 فنقيد 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

ص:٩٥

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 الملابسه 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 بعلاقه الملابسه، 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 الصيود 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 الملابسه فى صحه الإضافه ثم الثانى لكثرة 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 غايه 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 الطائفه الثانيه (ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت) (و أما الصيود فلا بأس) هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه و ان كان سلوقيا، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمى، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام فى الطائفه 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 السلوقى على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين، و فى الصيود من غير السلوقى أيضا على الاحتمال الثانى من دعوى العموم من وجه بينهما، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من

الكلاب لا يجوز بيعه و إن كان سلوقيا، و على الثاني فالصيود من غير السلوقى أيضا لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثه، و إلا فهى لا تقاوم الطائفة الثانيه لضعف سندها، و عدم انجبارها بعمل المشهور، و حينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات فى الطائفة الثانيه، فترفع الغائله من أصلها.

حرمه بيع كلب الحراسه

قوله الثالث كلب الماشيه. أقول: هذه هى الجبهه الثالثه من الكلام، الظاهر انه لا- شبيهه فى 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 العلامة فى التذكرة على ما حكاه المصنف(ره) قال: (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) و لكننا لم نجد ذلك فى التذكرة. نعم ذكر الشيخ(ره) فى الخلاف (1): 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 فى جواز البيع و عدمه.

و فيه ان ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمه بيعها، على ان دعواه فى 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.

و لا 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 الشريعة المقدسه يدل على جواز المعاوضه عليها و الى هذا أشار العلامة فى المختلف (2) و قال: (و لأن لها ديات منصوصه، فتجوز المعاوضه

ص: ٩٧

١-١) ج ١ كتاب الإجاره ص ٢٧٦.

٢-٢) ج ٢ ص ١٦٣.

عليها). و قدرت هذه الدية في كلب الماشيه بكيش، أو بعشرين درهما، و في كلب الحائط بعشرين درهما، و في كلب الزرع بقفيز من طعام.

و فيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا- يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضه عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفا عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً، و إلا لكان الثابت نقص قيمه، أو تخيير المالك بينه و بين الدية كما في العبد و الأمة.

الوجه الثالث: انه لا- شبهه في جواز إجارتها لحفظ الماشيه و الحائط و الزرع اتفاقاً كما في المتن، فيجوز بيعها لوجود الملازمه بينهما، و الى هذا الدليل أشار العلامة أيضاً في المختلف (1) 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 الحنطه و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائز اتفاقاً، و لا تصح إجارتها فإن من شرائط الإجاره ان العين المستأجره مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، و الأمور المذكوره ليست كذلك.

و بعباره 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 أيضاً في المختلف (2) من انه (إذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقى الكلاب الأربعة، و الأول ثابت إجماعاً فكذا الثانى، بيان الشرطيه: ان المقتضى للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به، و ثبوت الحاجه الى المعاوضه، و هذان المعنيان ثابتان في صوره 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 الشريعة 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 (عليه السلام) في روايه تحف القول: (و كل شيء يكون لهم

ص: ٩٨

١- ١) الموضوع المتقدم.

٢- ٢) الموضوع المتقدم.

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال يبيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته) وجدنا ان النسبه بينهما هي العموم من وجه، فان العمومات تقتضى حرمة 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 بالمعارضه يرجع فى إثبات الجواز التكليفى 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 أصلا، لأن ما فيه جهه 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 خثرته، فإننا لو قدمنا الخبر الأول، و حكمنا

بسببه بنجاسه خرم الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير فى الخبر الثانى لغوا محضاً، إذ لا يبقى تحته 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 بالخبر الثانى لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور.

و من هذا القبيل أيضاً 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 قليلاً يوجب كون ذكر الجارى فى الطائفة الثانى 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 دلالتة- لكون المنقول مضمون الروايه، لا معناها، و لا ترجمتها- باشتهاه بين المتأخرين).

و فيه أن الشهره 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 فضلاً عن انجبارها 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، خصوصاً فى الأحاديث الطوال التي يعسر حفظ ألفاظها عادة، و رابعه بمضمونها، كما هو المرسوم بين الفقهاء فى مرحله الإفتاء.

ص: ١٠٠

-
- ١-١) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسه ما نقص عن الكر من أبواب ماء المطلق.
٢-٢) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسه الماء الجارى من أبواب ماء المطلق.

أما غير القسم الأخير فلا- شبهه في شمول أدله اعتبار الخبر له، كما هو واضح، و أما القسم الأخير فلا- تشمله تلك الأدلة قطعاً، لانحصارها في الاخبار الحسية، و رأى الفقيه من الأمور الحدسية، فلا يكون حجه لغيره و لغير مقلديه، كما حقق في 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 الإشارة بدهاه أن الامام(ع) لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة، و بلفظ الإشارة 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 في مقام الفتوى، نعم لو كانت الروايه بأصلها و أصله إلينا، و قلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارته الشيخ(ره).

و لكنها ليست كك، فإنه قال في تجارته المبسوط (1): (و روى ان كلب الماشيه و الحائظ كذلك) و على هذا فهي روايه مرسله، و قابله للانجبار.

و مع ذلك لا يجوز الاستناد إليها أيضاً، لما عرفت في البحث عن روايه تحف العقول من منع انجبار ضعف الروايه بشيء 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 في أصولهم المعده للروايه، حتى هو(ره) في تهذيبه.

و المظنون أن الشيخ(ره) اطلع عليها في كتب العامه، و أوردها في كتابه للمناسبه إلا- أن أحاديثهم عن النبي(صلى الله عليه و آله) في النهي عن بيع الكلاب خاليه أيضاً عن استثناء كلب الماشيه و كلب الحائظ.

لا يقال: إن عدم اشتهار المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ(ره)، فيكون هذا عذراً 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 ينجبر بالشهره إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك الى نقل شخص واحد، و أما إذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فنسبتها إلى النقلة و غيرهم سيان، فمثل هذه الشهره لا توجب الانجبار.

ص: ١٠١

ضروره عدم اختصاص النقله بقرينه زائده ليمتازوا بها على غيرهم. و إذن ففسبه 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 نتيجة 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.

و قد يقال: بجواز بيع كلب الماشيه لقول علي «ع» في روايه قيس [١]: (لا خير في 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 للاقتناع به في حراسه الماشيه و اتصافه بالماليه بهذا الاعتبار، و أما جواز بيعه فلا يستفاد منها، لأنك قد عرفت عدم الملازمه بين كون الشئ مالاً، 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 الخمر، بخلاف الكلاب الثلاثه، فإن ماليتها محفوظه 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 عباره عن القلب، كما في روايه الحماد [٢]، قال: (قلت: أى شئ الغليان؟ قال:

القلب). و المراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله، ثم ان العصير إذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء، و قد شيد أركان هذا القول البطل البحاثه شيخ الشريعه (ره) في رسالته العصريه، 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 في 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 في سالف الأيام، ثم عدلنا عنه، و تحقيق الحق في محله.

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 للضمان، كأن أخذ للذبس 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 للضمان، 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 الأولى: فى جواز بيع العصير العنبى و عدمه بحسب القواعد، و الناحيه الثانيه: فى جواز بيعه و عدم جوازه بحسب الروايات.

أما الناحيه الأولى: فقد يقال: بحرمه بيعه إذا غلى من جهه النجاسه، و الحرمة، و انتفاء المالىه، و لا يرجع شىء من هذه التعليقات 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 بحرمه بيع الأشياء المباحه إذا عرضتهم النجاسه أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضيه

و أما انتفاء المالىه ففیه أن العصیر العنبی المغلی من الأموال الخطیره فی نظر الشارع و العرف و لذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته. علی أن الظاهر ان المالىه لا- تعتبر فی صحه المعاوضه علی الشىء و أما الناحیه الثانيه: فقد استدل علی حرمه بیعه بروایات: منها قوله «ع» فی روايه محمد ابن الهيثم [١]: إنه (إذا تغير عن حاله و غلی فلا خیر فیہ حتی یذهب ثلثاه). فان البیع من جمله الخیر منفی فلا یجوز. و فیہ أولا: انها روايه مرسله، فلا تصلح للاستناد إليها فی الأحكام الشرعیه. و ثانيا: إنها بعیده عن حرمه البیع الظهور السؤال فی حرمه الشرب فقط، فلا تشمل البیع.

و منها قوله «ع» فی روايه أبی كهيمس [٢]: (و إن غلی فلا یحل بیعه) فان ظاهرها نفی الحلیه المطلقه تکلیفیه كانت أم وضعیه، فتدل علی حرمه بیع العصیر إذا غلی و لم یذهب ثلثاه و فیہ أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: ان ظهورها فی غلیان العصیر بنفسه لا بالنار، فتكون غریبه عما نحن فیہ، و راجعه إلى القسم الأول من العصیر، و قد عرفت من بعض القدماء و من شیخ الشریعه أن الطهاره و الحلیه فیہ لا تحصلان إلا بصیورته خلا، علی أن الظاهر من الحلیه فیها بقربینه الصدر و الذیل هی التکلیفیه فقط دون الوضعیه وحدها، أو ما هو

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 للامام «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 كوفى، و من أهل الثقة، و من المقطوع به ان بيع العصير العنبى لم يتعارف فى الكوفه فى 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 العنبى، 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 العنبى.

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 العدم، 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 و جهان: الوجه الأول: عطف كلمه (نحوه) على

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

قوله يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس. أقول: المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضه على الدهن المتنجس، لفائده الاستصحاب 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، لاطباقها على جواز الانتفاع به. بل فى بعضها [٢] ذكر

ص: ١٠٧

(١-١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥.

(٢-٢) راجع ج ٩ سنن البيهقى ص ٣٥٤.

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 حرمه بيع الأعيان النجسه إذا قلنا بحرمه الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، أو قلنا بحرمه بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به منفعه محلله مقصوده، وإلا- فيكون الاستثناء منقطعاً، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس و لا- غيره من المتنجسات القابله للانتفاع بها فى المستثنى منه، و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمه المنفعه المقصوده، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع.

و فيه أولاً: أنه قد تقدم مرارا عديده أن النجاسه بما هى نجاسه لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمه 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 فضلاً عن المتنجسات، و إذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً.

و ثانياً: أنا لا نعرف وجهاً لابتناء كون الاستثناء متصلاً على حرمه الانتفاع بالمتنجس، إذا العنوان فى المستثنى منه إنما هو حرمه بيع النجس، أو المتنجس من حيث هما كذلك و لم يقيد بحرمه الانتفاع بهما، نعم يجوز تعليل جواز البيع، أو حرمة جواز الانتفاع بهما أو حرمة، و عليه فتكون حرمه الانتفاع بهما من علة التشريع لحرمه بيعهما، و من قبيل الواسطه فى الثبوت لذلك، و قد ظهر مما ذكرناه: أن القاعده الأولى تقتضى جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج الى الروايات، كما أنها تقتضى حرمه 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 النجسه من باب الاستطراد.

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 كرواية الجعفریات الداله على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابونا. الثالثة [٣]: ما دل على

عدم جواز بيعه مطلقاً، ومقتضى 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 مطلقاً،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 فى الروايه على جواز البيع و لا على عدمه،بل هى داله على جواز إسراج الزيت المتنجس.

قوله و منها الصحيح عن سعيد الأعرج. أقول:الروايه للحلبى،و هى أيضا داله على الإسراج،فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه.

قوله و زاد فى المحكى عن التهذيب. أقول:بعد ما نقل الشيخ(ره)روايه ابن وهب المشار إليها الداله على جواز إسراج الزيت المتنجس قال:(و قال:فى بيع ذلك الزيت تبيعه و تبينه لمن اشتراه ليستصبح به)فأشار به الى روايه أخرى لابن وهب،و هى الروايه المتقدمه الداله على جواز بيع ذلك الزيت مع الإعلام،إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة روايه كما صنعه المصنف،و إنما هى من كلام الشيخ(ره).

عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع

الدهن المتنجس

قوله إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع:الأول) أقول:ما قيل أو يمكن ان يقال فى حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال،

الأول:جواز بيعه على أن يشترط

على المشتري الاستصباح،

كما استظهره المصنف من عباره 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 فى جواز بيعه المنافع المحرمه و إن كانت نادره سواء

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 شيء من القيود المذكوره. السادس: اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه، كما استظهره المحقق الايرواني من عبارتي الخلاف و السرائر، وجعلهما أجنبيتان عما ذكره المصنف (ره).

و قد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلق كلامه، وقال: يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرمه، والذي 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 هي باعتبار منافعها المحلله الظاهره المقصوده منها لا باعتبار مطلق الفوائد و لو كانت غير ملحوظه في ماليتها، أو كانت نادره الحصول، و لا باعتبار المنافع الملحوظه إذا كانت محرمه، و عليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائده محلله ملحوظه في ماليتها فلا يجوز بيعه، لا مطلقا لانصراف الإطلاق إلى كون الثمن بإزاء المنافع المقصوده منه، و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل. و لا مع قصد الفائده المحلله النادره، فإن قصدها لا يوجب الماله مع حرمه منفعته الظاهره، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حملته على ما إذا قصد المتبايعان المنفعه النادره، فإنها و إن لم توجب الماله بحسب نفسها، و لكن توجبها بحكم الشارع، فلا يكون أكلا للمال بالباطل، كما أن حكمه قد يوجب سلب الماله في بعض الأحيان كما في الخمر و الخنزير، فيكون أكل المال في مقابلهما أكلا له بالباطل، و هكذا لو لم تقصد المنفعه النادره في الصوره المتقدمه، فإن المال في هذه الصوره يقع في مقابل المنفعه الظاهره المحرمه.

و فيه أن جميع الأدهان و لو كانت من العطور مشتركه في أن الإطلاء و الاستصباح بها أو جعلها صابونا من منافعها المحلله الظاهره، و أنها دخيله في ماله الدهن، غايه الأمر ان توفق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله، و الشم فيما قصد منه شمه أو جب لها زياده في الماله، و أوجب إلحاق المنافع الأخر المغفول عنها بالمنافع النادره و إن كانت في نفسها من المنافع الظاهره، لأن اختلاف المرتبه في المنفعه بمجرد لا يجعل المرتبه النازله من المنافع نادره في حد ذاتها و إن خفيت في نظر أهل العرف، و عليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو خصوص إباحه أكله، و اما ما سواها من المنافع فهو باق على حاله.

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 بالضممان إذا غصبها غاصب أو أتلفها متلف، للسيره القطعيه العقلائيه، 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 فإنها لا توجب ماليتها، 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 فبذل 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 حلالا- بلحاظ المنافع الأخر، و مثال ذلك صحه بيع العنب ممن يجعله خمرا، و سيأتي البحث فيه و بعبارة واضحه الثمن إنما يقع بإزاء العين دون المنافع، غايه الأمر ان ترتب المنفعه عليها غايه للشراء و داع اليه، فحرمه المنفعه المشروطه 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 تجلئ: 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 ناظره إلى حصر المعاملات الصحيحه بالتجاره عن تراض، و ناهيه عن الأسباب الباطله لها. ان اشتراط المنفعه المحرمه لا- يوجب كون الثمن بإزائها، لكي يكون أكل المال في مقابله 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

الشرط الفاسد فيه، وقد اختاره المصنف في باب الشروط، ووجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي، فلا يستلزم فساد العقد، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة 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 التعليلية، ثم لتسلم أنا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة. فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعد ما لم يكن مذكورا في العقد، إذ لا عبره بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطا في ضمن العقد، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه و الأقوال بأجمعها. هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد.

و أما بحسب الروايات فقد يقال: بلزوم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن. لقول الصادق «ع» في روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به). و لقوله «ع» في روايه إسماعيل بن عبد الخالق: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج).

فإنهما ظاهران في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح، بل بالغ بعضهم و قال: إن الروايه الثانيه صريحه في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للإسراج فقط.

و فيه أولا: أن الروايه الثانيه ضعيفه السند كما تقدم. و ثانيا: أن الظهور البدوي في الروايتين و إن كان ذلك، و لكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولهما هو أن الاستصباح و الإسراج من فوائد التبيين و متفرعاته، و قد أخذ غايه لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور النجاسه باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهاره كالأكل و نحوه، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع.

و ثالثا: أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن، و ليس كذلك، لأن الأوامر و النواهي إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب، و عن ظهور النهي في التحريم، سواء أ كانت القرائن حاله أم مقالیه، و سواء أ كانت عامه أم خاصه، كالأوامر و النواهي المتعلقة بأجزاء الصلاه و شرائطها، و كالأوامر و النواهي الواردة في أبواب المعاملات، كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)، و كالنهي عن بيع ما ليس عندك، و النهي عن بيع الغرر، و سيأتي البحث عنها في مواضعها، و أما فيما نحن فيه فلا قرينه توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسى، و حملة على الإرشاد.

قوله كما يومئ إلى ذلك ما ورد في تحريم شراء الجارية المغنيه و بيعها. أقول: وجه

الإيماء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنيه إذا كان لأجل الغناء، فتكون مؤيده لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمه موجبا لبطلان البيع وإن لم يشترط في ضمن العقد، وسيأتي الكلام في تلك الروايات.

قوله في روايه الأعرج المتقدمه. أقول: ليست الروايه للأعرج، وليس متنها هو الذى ذكره المصنف (ره)، وقد عرفت ذلك فى أول المسأله.

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع

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 [1].

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

و إن كان لا ينكر، و لكن يجب رفع اليد عنه، لقوله «ع» في روايه إسماعيل: (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له). و لقوله «ع» في روايه ابن وهب: (بعه و بينه لمن اشتراه ليستصيح به). إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسى، و لا يجوز المصير إلى إرادته الوجوب الشرطى منه إلا بالقرينه، و هى هنا منتفيه. و هكذا الحال فى مطلق الأوامر.

على انا و إن قلنا بظهور الأمر بالبيان فى الوجوب الشرطى ابتداء، 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 بصوره 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 تغريب 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 ما ورد

فى الأخبار الكثره فى مواضع شتى الداله على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات.

منها ما دل [١] على حرمة الإفتاء بغير علم، و لحوق وزر العامل به للمفتى، فإن ثبوت ذلك عليه، و استحقاق العقوبه الإلهيه و المهلكه الأبديه إنما هو لوجهين: أحدهما: افتراءه على الله فهو بالضروره من المحرمات الذاتيه و المبعوضات الإلهيه، و قد توافق العقل و النقل على حرمة. و ثانيهما التغرير 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 حرمة تغرير الجاهل بالحكم و إلقاءه فى الحرام الواقعى.

ص: ١١٤

و منها الروايات [١] المتضمنه لكراهه إطعام الأظعمه 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 لثبتت الكراهه أو الكراهه المغلظه فى ذلك بالنسبه إلى المكلف بالأولويه القطعيه، و أما الحرمه 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 حرمه سقى الخمر للصبى و الكفار، و أن على الساقى كوزر من شربها،

ص: ١١٧

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 الميتة دون غيره. و ما ورد من الاخبار الداله على حرمة بيع المذكى المختلط بالميتة، و انه يرمى بهما إلى الكلاب، و قد تقدم ذكرها فى مبحث بيع الميتة، و ما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس 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 الملزميتين، و هذا المنط موجود فى كلتا صورتين، فالأدله الأوليه كما تقتضى حرمة

مخالفة التكليف الإلزامية بالمباشرة، فكذلك تقتضى حرمة مخالفتها بالتسيب.

و بعبارة أخرى قد ذكرنا فى علم الأصول فى الكلام على حديث الرفع: ان المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكليف الواقعيه ليس إلا- خصوص الإلزام الظاهري و العقاب الذى تستلزمه مخالفه الواقع، و أما الأحكام الواقعيه و ملاكاتها فهى باقيه على حالها، و عليه فتغريير الجاهل بالأحكام الواقعيه و إن لم يوجب مخالفه المغرور التكليف الإلزاميه، إلا انه يوجب تفويت غرض الشارع فهو حرام، و مثال ذلك فى العرف ان المولى إذا نهى عبده عن الدخول عليه فى وقت خاص عينه لفراغه، فان نهيه هذا يشمل المباشرة و التسيب، و لذلك لو سبب أحد العبيد لدخول أحد على مولاه فى ذلك الوقت لصح عقابه، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه لاتحاد الملا- ك فى كلتا صورتين بحكم الضروره و البديهيه، و مما ذكرناه ظهر لك ان فى تعبير المصنف تسامحا واضحا، فإنه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة، و من الضرورى 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 حرمة تغريير 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 المتنجس 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 تسيب. أقول: قد عرفت بما لا- مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل فى الحرام الواقعي، و أما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغريير و لا- تسيب من الغير، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال؟ فيه وجهان:

فعن العلامة (ره) فى أجوبه المسائل المهنايه 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 و وجوب النهى عن المنكر مختصه بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكرا، و فى المقام ليس كذلك، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع.

و قد يقال: بعدم الوجوب فى غير موارد التسيب، لروايه ابن بكير [١] فإنها صريحه

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 صوره 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 صوره النسيان من الشرائط الواقعيه للصلاه.

الثانى: خبر عبد الله بن سنان [٢] فإنه صريح فى عدم وجوب الاعلام فى صوره 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 أصاله 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 أمورا أربعة). أقول: ملخص كلامه: ان إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على أربعة أقسام، الأول: ان يكون فعل احد الشخصين عله تامه لصدور

الحرام من الآخر، كإكراه الغير على الحرام، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المكروه بالكسر، وثبوت وزر الحرام عليه، الثاني: أن يكون فعل أحدهما سببا لصدور الحرام من الآخر، كإطعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة و هذا أيضا مما لا إشكال في حرمة، فان استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى، كما يستقر الضمان أيضا على السبب دون المباشر في 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 الداعي للثاني على المعصية، سواء كان باثاره الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض و التوصيف و نحوهما، أو بإيجاد العناد في قلبه، كسب آله الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عنادا، و اخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمه من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي 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 في 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 المهمة في 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 في إطلاق العله و المعلول على غير ما هو المصطلح فيهما، و المناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعى على نحو يمكن تطبيقه على القواعد، و استفاده حكمه من الروايات.

فنقول: إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية، و قد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية، و قد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية.

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة، و قد دلت عليه آية النفر [١]

و الروايات (١) الواردة في بذل العلم و تعليمه و تعلمه.

و أما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فان لم نقل بوجود الدليل على نفى وجوب الإعلام-كالرواية المتقدمة الداله على صحة الصلاه فى الثوب النجس جهلا، و أنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسه-فلا ريب فى عدم الدليل على وجوبه، و على هذا فلو رأى أحد نجاسه فى 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 فى الحرام، و اخرى لا يكون كذلك، أما الأول: فلا شبهه فى حرمة، كما كراه الغير على الحرام، و قد جعله المصنف من قبيل العله و المعلول، و الدليل على حرمة هى الأدله الأوليه الداله على حرمة المحرمات، فان العرف لا يفرق فى إيجاد مبعوض المولى بين المباشره و التسيب.

و أما الثانى: فإن كان الفعل داعيا إلى إلى إيجاد الحرام كان حراما، فإنه نحو من إيقاع الغير فى الحرام، و مثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهه النجاسه إلى الجاهل ليأكله، أو توصيف الخمر بأوصاف مشقوقه ليشربها، و من 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 حرمة التسيب إلى الحرام فى بعض الآيات [١] و الروايات [٢]

ص: ١٢٢

و إن لم يكن الفعل داعيا إلى الحرام فاما أن يكون مقدمه له، و إما أن لا يكون كذلك أما الأول: فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم، فإن إعطائه و إن كان مقدمه للحرام، إلا- أنه ليس بداع إليه، و الحكم بحرمة يتوقف على أمرين، الأول: كونه إعانه على الإثم، و الثانى: ثبوت حرمة الإعانه على الإثم فى الشريعة المقدسه، و سيأتى الكلام على ذلك فى مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرا.

و أما الثانى: فكمن ارتكب المحرمات و هو بمرأى 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 تسببا 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 النجاسه عيب خفى فيجب إظهارها. أقول: أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين، الأول: (أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات). و الثانى:

(أن كون النجاسه عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعا و قبيحا، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله وجوب إظهار العيب، و إلا لم يكن عيبا فتأمل).

أقول: إن ما أفاده أولا و إن كان وجيها، إلا أن الثانى غير وجيه، فإن النجاسه.

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 حرمه 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 النجاسه عيب خفى و جب إظهارها حتى لا يكون غشا للمسلم.

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسه فيما إذا كان المشتري مسلما مباليا فى أمر الطهاره و النجاسه و أما إذا كان كافرا أو مسلما غير مبال فى الدين فلا يجب الإعلام، لكونه لغوا، و إن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالأصول.

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء. أقول:

المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءه بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق، و ذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء، و ذهب المشهور من العامه (١) إلى جواز الاستصباح به فى غير المسجد ففى أطعمه السرائر: و قال شيخنا أبو جعفر فى مبسوط فى كتاب الأَطعمه: روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف، و هذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندى 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 التبعد. 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 محظور 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.

ص: ١٢٤

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 المستفيضه فى البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس. نعم استدل على ذلك بوجوه: الأول دعوى غير واحد من أعاضم الأصحاب الإجماع عليه. و فيه أن دعواه فى المقام مجازفه لمخالفه جمله من الأعاضم كالشيخ و العلامه و غيرهما، على أن الإجماع التعبدى هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه 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 تهذيبه، 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 أنه (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 (1):

(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 أولا: 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 ثانيا: 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 ثالثا: إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف، نعم لا يجوز تنجيسه فى

ص: ١٢٥

المساجد و المشاهد، و عليه فلا- وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه قوله لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها. أقول: محصل كلامه: أن المطلقات حيث كانت متظافره، و وارده في مقام البيان فهي آيبه عن التقييد، و لو سلمنا جواز تقييدها إلا انه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ، و هي 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 هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابله للتقييد حتى بالأخبار الآحاد، و أوهن من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فان ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها، و من الواضح أن مرتبه التقييد متأخره عن مرتبه الحجيه في 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 منجبره بشيء، كما أشرنا إليه، لأن الشهره إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه، و من المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستنده إلى ما ذهب إليه العلامه من حرمة تنجيس السقف، لا إلى المرسله المذكوره.

قوله و لو رجع إلى أصاله البراءه حينئذ لم يكن إلا- بعيدا عن الاحتياط و جرأه على مخالفه المشهور. أقول: لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءه في شيء من الموارد، و أما الجرأه على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهره ليست بحجه.

غير الاستصباح

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 في جعله صابونا، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد. ثم قرب الجواز. و عن الحنفية [١] التصريح بذلك.

و قد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقا استنادا إلى روايه قرب الاسناد [٢] الداله على عدم جواز التدهن به. و لكن الروايه ضعيفه السند.

لا يقال: إن هذه الروايه لا يجوز العمل بها و إن كانت صحيحه، 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 الروايه الصحيحه لا يوجب الوهن فيها و قد أشرنا إليه في الكلام على روايه تحف العقول.

لا يقال: إن هذه الروايه 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 الروايه هو النهى 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 أصاله البراءه الثابته بالأدله المستفيضه، و يدل هذا الأصل على إباحه ما لم يرد فيه نهى و حليته، و من البين أن الانتفاع بالمتنجس في

غير ما هو مشروط بالطهاره من صغريات ذلك.

قوله و قاعده حل الانتفاع بما فى الأرض. أقول: لا وجه لهذه القاعده إلا قوله تعالى [١] هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً .

و لكن الآيه ليست بداله على جواز الانتفاع بجميع ما فى الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته، بل هى إما ناظره إلى بيان أن الغايه القصى 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 البديهى 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): (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ 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

ص: ١٢٨

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 لإيراد منه القذاره الظاهريه لكى ينازع 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 (بليد) 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 الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيدَكُمُ عَنِ الذِّكْرِ اللّهِ). فان الرجس قد يطلق على مطلق القبائح و المعاصي، و قد عرفت ذلك فى الهامش من القاموس و غيره.

و إما من جهه كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان، فعلى الأول تكون الآيه داله

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس، و أما ما لم يحرز قبحه فلا تشمله الآية، و على الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان، و عليه فكل عين محرمة صدق هذا العنوان عليها تكون مشموله للآية 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 الأزلام بلحاظ التقسيم، كالحظ و النصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في 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 الآية الرابع: إذا سلمنا شمول الآية للنجاسات و المتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس، فان الاجتناب عن الشيء إنما يكون بالاجتناب ما يناسب ذلك الشيء، فالاجتناب عن الخمر عباره عن ترك شربه إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا، و الاجتناب عن النجاسات و المتنجسات عباره عن ترك استعمالها فيما يناسبها، و من القمار عن ترك اللعب، و من الأمهات و البنات و الأخوات و الحالات و بقيه المحارم عباره 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 نسبه الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد، و ليست في جميعها على نسق واحد، و عليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقا، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقا.

قوله مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد. أقول: لا- يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها، فان الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلى على أفراده نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفراده للزم المحذور المذكور.

و منها قوله تعالى (١): (وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ). بناء على شمول الرجز للأعيان النجسه و المتنجسه، و قد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقه، ثم إن نسبه الهجر إلى الأعيان الخارجيه لا تصح إلا بالعايه 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 في قوله تعالى (٢): (فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ)

ص: ١٣٠

١-١) سورة المدثر، آيه: ٥.

٢-٢) سورة البقره، آيه: ٥٦.

وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة، كصاحب القاموس وغيره، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما أريد من المسارعة إلى المغفرة، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابهما في آيتهما (١).

و منها قوله تعالى (٢): (وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) بناء على صدق الخبائث على المتنجسات و حيث إن التحريم فى الآيه لم يقيد بجهه خاصه فهى تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات.

و أجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقريته مقابلته بحليه الطيبات. و فيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقا، فتدل على حرمة 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 نَجِّنَاهُ مِنَ الْقَوَيْهِ 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 وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع الثقلب فى ذلك حرام و محرم). فان الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من وجوه النجس.

و فيه أولا: ما تقدم فى أول الكتاب من ضعف سند الروايه، و عدم انجباره بشيء.

و ثانيا: أن الظاهر من وجوه النجس هى الأعيان النجسه، فإن وجه الشئ 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

ص: ١٣١

١- ١) سورة آل عمران، آيه: ١٢٧ (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ). سورة البقره آيه: ١٤٣ (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ).

٢- ٢) سورة الأعراف، آيه: ١٥٦.

٣- ٣) ص ٣٩.

الانتفاع به، إذ لو لا- ذلك لجاز الانتفاع به بإطعامه الصبي 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 مطلقاً، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصيه المورد، فإن 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 المرق قليلاً، لا بمقدار القدر و نحوه.

و منها الأخبار [١] الدالة على أن الفأره إذا ماتت في السمن الجامد و نحوه و جب أن تطرح الفأره و ما يليها من السمن، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه، لإمكان الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة، 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، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعاً. و لكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً، و أما الاستصباح به فإنما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت.

ص: ١٣٢

١- ١) السفن محرکه جلد خشن يجعل على قوائم السيوف.

٢- ٢) في المنجد: الجرب و هو داء يحدث في الجلد بثورا صغارها لها حكة شديده.

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 بالهراقه 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 تتميم موضوع جواز التيمم، لأن جوازه فى الشريعه المقدسه مقيد بفقدان الماء، و قبل إراقه الإنائين لا يتحقق عنوان فقدان لوجود الماء الطاهر عنده و إن لم يعرفه بعينه، و لذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الإنائين.

و منها الأخبار الوارده [٣] فى إهراق الماء المتنجس، فإنه لو لا حرمة الانتفاع به فى

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 الا- كل 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

عنه بطرق شتى [١]: (الزيت خاصه يبيعه لمن يعلمه صابونا). فان الظاهر أنه لا خصوصيه للمورد فيهما، و نتيجته التعدى عنه هو جواز الانتفاع بكل منتجس 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 بالمنتجس 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 بكثرة المخالفين فيهما

و أما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضا.

و يضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى، قال في الغنيه (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله: (و قيدنا بكونها «المنفعة» 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 الطائفه).

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 المسألة 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 المسألة، 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 لحرمه الانتفاع بمطلق المتنجس.

قوله أن بل الصبغ و الحناء. أقول: الصبغ و الحناء ليسا من محمل النزاع هنا في شيء، و لم يتقدم لهما ذكر سابق، فلا ترى وجهها صحيحا لذكرهما.

ص: ١٣٦

١- (١) ص ٢ من البيع.

٢- (٢) ج ٢ ص ٢١٢.

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 شيئاً. أقول: بل لا يغنيه أيضاً، لعدم كونه من الظنون المعتره، 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 الانتفاع بالمتنجس على وجه الإطلاق، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضيه لذلك من قوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ، وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ، وَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ) و عليه فلا نحتاج فى ذلك إلى التمسك بقوله «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 دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقحنه فى الأصول، فلا نسلم جريانه فى المقام، لأن نمحل 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: فَأَجْتَبَاهُ ، و قوله تعالى: وَ الرَّجَزَ 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) فى 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 الصابونيه تنفصل عن الثوب بالغسل و إن كانت فى غايه النجاسه و الخبائثه.

قوله بقى الكلام فى حكم نجس العين. أقول:الظاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه أيضا إلا- ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعاضم و إن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها، بل ادعى عليه الإجماع.

قال فى أول المكاسب من المراسم:التصرف فى الميتة و لحم الخنزير و شحمه و الدم و العذرة 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].

كيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه،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 الميتة و الدم و لحم الخنزير إنما هو تحريم الأكل،لا جميع التصرفات،كما أن المناسب لتحريم الام و البنت

ص:١٣٨

فى قوله تعالى (١): (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 يأتى ما دل من الاخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلا عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به.

نعم تقدم فى مبحث بيع الميتة ما دل على حرمة الانتفاع بالميتة، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها، و أن الترجيح للروايات المجوزه، على أنا إذا أخذنا بالروايات المانعه فهى أخص من المدعى لأنها مختصه بالميتة، و موضوع كلامنا أعم منها و من سائر النجاسات.

نعم روايه تحف العقول صريحه فى المدعى، فان دلالة قوله «ع» فيها: (أو شىء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لان ذلك كله منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و الثقلب فيه فجميع ثقلبه فى ذلك حرام)، صريحه لا تكاد تنكر و لا وجه لحملها على الإمساك و الثقلب لأجل الأكل و الشرب كما فى المتن، إلا أن الروايه لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها و عدم انجبارها بعمل المشهور بها.

منها قوله «ع» (٢) فى دعائم الإسلام: (و ما كان محرما أصله منهيها عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه) بدعى أن حرمة البيع فى الروايه قد عقلت 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 فى الروايه حرمة التصرفات المناسبه لذلك الشىء المحرم، لا حرمة جميع التصرفات، و عليه فلا- يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنا 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 فى 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 فى 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

ص: ١٣٩

(١-١) سورة النساء، آيه: ٢٣.

(٢-٢) قد تقدم فى ص ٢٢.

ذلك في الحاشية عن بعض العامة) فيكون الثاني أيضا موردا للإجماع.

و فيه منع الملازمه بين الحرمتين، لجواز كون النهى عن بيعه تعبدا محضاً، 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 شيئاً، 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 المسألة مع ذهاب الأكثر إلى جواز الانتفاع بها من الأمور الصعبة، و لو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعاً تعبدياً، لإمكان استناد المجمعين فى ذلك إلى الوجوه المذكوره.

قوله الجابر لروايه تحف العقول. أقول: قد تقدم فى أول الكتاب عدم انجبار ضعف الروايه بشىء من الشهره و الإجماع و غيرهما. قوله مع احتمال أن يراد من جميع القلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات).

أقول: إذا فرضنا اعتبار الروايه فلا مناص من القول بحرمة التصرف فى الأعيان النجسه على وجه الإطلاق و لو بالإمساك، و لا وجه لتقيدها 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 فى منافعه الظاهره لأن المنفعه النادره لا تعد من المنافع عرفاً، فهى خارجة عن حدود النهى و إن كان الإطلاق فى نفسه شاملاً 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 دالاً على العموم.

فإنه يقال: إن الدلاله على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف اليه اللفظ فقط، و نظير ذلك العمومات الناهيه عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنه ينصرف إلى غير الإنسان، فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به.

و لا يخفى: أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضى حرمة اقتنائه و إن كان الاقتناء لغير الغرض العقلانى، و من هنا ورد فى جملة من الأحاديث [١] جواز اقتناء الخمر،

بل أخذها للتخلييل، 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 المجصص 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 المجصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوبا و بلا سقف كما احتمله القاسانى، و أن يراد من النار الشمس فان الشمس إذا جففت 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 الشريعه أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رمادا، و هذا الشرط غير

ص: ١٤١

١-١) ص ١٠٢.

٢-٢) راجع ج ١ ص ٥٧.

حاصل في الجص. و أن الماء القليل إنما يطهر الموضع المغسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه، وكلا الأمرين منتف هنا، إلا- أن يقال: بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص، وعدم اشتراط انفصال الغساله في التطهير به كما أشار إليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم، قال: (لعل المراد بالماء الممزوج بالجص) وكلا الأمرين مخدوش، وتفصيل الكلام في 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 حرمه بيع الأعيان النجسه و بين حرمه الانتفاع بها و سقوطها عن الماليه، بل لا بد من ملاحظه دليل الحرمة، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء الماليه من قبل الشارع كما في الخمر و الخنزير؟ فان كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به و حكم بعدم ترتب آثار الماليه عليها من الإرث و الضمان و غيرهما، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمه الانتفاع بها لمجرد حرمه بيعها، كيف و قد علمت جواز الانتفاع بالميتة و العذرة و شعر الخنزير و كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع و غيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمه بيعها!! و على ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار الماليه، فإذا أتلها أحد ضمنها لمالكها، و إذا مات مالكها انتقلت إلى ورائه، و لا يجوز للغير أن يزاحم الورثه في 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 الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولويه القطعيه.

فإنه يقال: إن الاحكام الشرعيه توقيفيه محضه. فلا يجوز التعدى عن مورد ثبت فيه التبعيد إلى غيره إلا بدليل، و الموجود في أدله النهى عن بيع الأعيان النجسه في غير ما ألغى الشارع ماليته إنما هو حرمه ثمنها، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعا و من قبيل المبادله بين المالين.

قال المحقق الايرواني: (أن الماليه لا تدور مدار المنفعه، فإن الجواهر النفيسه و منها النقود أموال، و لا فائده فيها، و في 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).

و فيه أنه لا شبهه في دوران المايه الشرعيه مدار المنفعه المحلله، و دوران المايه 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 ماليه 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 العقلائييه على ثبوت حق الاختصاص و الأولويه للمالك فى أموالهم التى سقطت عن المايه 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 بوجوه، 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 فى مقام الثبوت، إلا أنه ممنوع فى مقام الإثبات لعدم الدليل عليه.

الثانى: أن حق الاختصاص مرتبه ضعيفه من الملكيه، فإذا زالت الملكيه بحددها الأقوى بقيت منها المرتبه الضعيفه التى نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمه بينهما فى 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 بحددها الضعيف تاره، و بحددها القوى تاره أخرى، بل هى أمر بسيط فإذا زالت زالت بأصلها.

و لو سلمنا كون الملكيه الحقيقه ذات مراتب لم يجر ذلك فى الاعتباريه فإن اعتبار كل مرتبه منها مغاير لاعتبار المرتبه الأخرى، و إذا زال اعتبار المرتبه القويه لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبه الضعيفه، و عليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكى يسمى بالحق.

و هذا لا- ينافى ما هو المعروف من أن الحق فى 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 فى باب الأوامر بالاستحباب و الرجحان الشديد بالوجوب، و هو أمر وراء كون الاستحباب مرتبه ضعيفه من الوجوب.

الثالث: قد ثبت فى الشريعه المقدسه أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف فى مال غيره إلا بطيب نفسه، و قد دلت على ذلك سيره القطعيه و جمله من الاخبار [١] فإذا زالت الملكيه، و شككنا فى زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه.

و فيه مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام، لمعارضته دائما بأصاله عدم الجعل كما نفتحناه فى علم الأصول. أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط

الشيء عن المالىه سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقيا على صفه المملوكيه. إذ لا دليل على حرمة التصرف فى ملك الغير، فكيف إذا زالت عنه الملكيه أيضا!! الرابع: دعوى الإجماع على ذلك. وفيه أن دعوى الإجماع التعبدى فى المسأله بعيده جدا، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره.

الخامس: دلالة المرسله المعروفه بين الفقهاء «من جاز ملك» وقوله «ص»: [١] (من سبق إلى ما لم يسبقه اليه مسلم فهو أحق به). على وجود ذلك الحق فى الأشياء التى سقطت عنها المالىه.

وفيه أن حديث الحيازه و إن اشتهر فى ألسنه الفقهاء و كتبهم الاستدلاليه، و لكننا لم نجده فى أصول الحديث من الخاصه و العامه. و الظاهر انه قاعده فقهيه متصيده من الروايات الوارده فى الأبواب المختلفه، كإحياء الموات و التحجير و غيرهما كسائر القواعد الفقهيه 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 منجره 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 ذكرها للتأييد و التأكيد. و يضاف الى ذلك: ان جبر الروايه الضعيفه بالشهره ضعيف المبنى، و قد أشرنا إليه فى أول الكتاب.

و أما حديث السبق ففيه أولا: انه ضعيف السند، و غير منجره بشيء صغرى و كبرى، و ثانيا: ان ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث، فان مورده الموارد المشتركه 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 بالجهه التى انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته و ممانعته فى ذلك. و لو عممناه الى موارد الحيازه فإنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز فى المحاز، و لا يدل على بقاء العلقه

بين المالك و ملكه بعد زوال الملكيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ما فى كلام المحقق الايروانى من الوهن، حيث قال: (و الظاهر ثبوت حق الاختصاص: اما فى الحيازه فلمعوم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد «مسلم» فهو أولى به «أحق به» و اما فيما إذا كان أصله ملكا للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه).

فقد علمت ان المورد ليس مما يجرى فيه الاستصحاب. و ان الحديث لا يدل على المدعى.

قوله ثم انه يشترط فى الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع. أقول: محصل كلامه انه يشترط فى الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمحاز، فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص فى المحاز، و جاز لغيره مع العلم بذلك ان يزاحمه فى التصرفات و لا فرق فى ذلك بين الأوقات العامه و المباحات الأصلية، و عليه فيشكل الأمر فيما يتعارف فى 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 كالأوقات العامه، و قد يكون من المباحات الأصلية، اما الأول فلا-ريب فى 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 البديهى ان هذا على خلاف وجهه الوقف، نعم لو اكتفينا فى 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 الثانى: كالاختطاب و الاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشئ، بل يكفى 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 فى الخلاف (1): (الأرضون الموات للإمام خاصه لا يملكها أحد بالإحياء إلا أن يأذن له الإمام. و قال الشافعى: من أحيها ملكها أذن له الإمام أو لم يأذن).

و قال أبو حنيفه: لا يملك إلا بإذن، و هو قول مالك. دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم). و لو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بإذن الإمام

ص: ١٤٦

و يؤيده عموم روايه:(من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) وقاعده الحيازه المتقدمتين، بل يمكن استفاده الإطلاق من الإخبار المتظافره الوارده فى إحياء الموات من الأراضى، كصحيحه محمد بن مسلم:(أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عمروها فهم أحق بها و هى لهم).و كحسنه زراره لإبراهيم بن هاشم عن أبى جعفر«ع»:قال:قال رسول الله(صلى الله عليه و آله)من أحيأ مواتا فهو له).و غير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١)و من طرق العامه [١].

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

الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

حرمه بيع مياكل العباده المبتدعه

قوله النوع الثانى مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحریم 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).

ص: ١٤٧

١- ١) راجع ج ١ كا ص ٤٠٩، و ج ٢ التهذيب ص ١٥٨، و ج ١٠ الوافى ص ١٣١، و ج ٣ ئل إحياء الموات ص ١٤٩، و ج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩.

وقد استدل على ذلك أولا: بما فى روايه تحف العقول من قوله «ع»: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه) وقوله «ع» فيها: (إنما حرم الله الصناعه التى هى حرام كلها التى يجىء منها الفساد محضاً نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهوبه و الصلبان و الأصنام) وقوله «ع» أيضا فيها: (أو على التصاوير و الأصنام).

و فيه أولا: ان روايه تحف العقول ضعيفه السند فلا يمكن الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيه، و قد تقدم ذلك فى أول الكتاب. و ثانيا: أن النهى فيها ظاهر فى الحرمة التكليفيه فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه، و هذا أيضا تقدم فى 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 فى شىء، و إنما هى 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 وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) و بقوله تعالى (٣): (وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرُوا). بناء على أن بيع هياكل العباده و الاكتساب بها مناف للاجتنب المطلق، كما أن المراد من الأنصاب هى 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» فى دعائم الإسلام (٤): (نهى عن بيع الأصنام).

ص: ١٤٨

١-١) سورة الحج، آيه: ٣٢.

٢-٢) سورة المائدة، آيه ٩٠.

٣-٣) سورة المدثر، آيه: ٥.

٤-٤) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧.

و فيه مضافا إلى ضعف السند فيهما، و عدم ثبوت النبوى على النحو المعروف أن الظاهر من النهى فى روايه الدعائم هى الحرمة التكليفيه، و المراد إثبات ما هو أعم منها و من الحرمة 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 حرمة بيع هياكل العباده، و يؤيده أيضا وجوب إتلافها حسما لماده الفساد كما أتلف النبى (صلى الله عليه و آله) و على «ع» أصنام مكه [٢] فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.

ص: ١٤٩

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 بالأصاله، و إلى أوصافها بالتبع، لفنائها فى المعروض و اندكاكها فيه، و مثال ذلك الأعراض التى هى من لوازم الوجود كالالوان، و من هذا القبيل أيضا الليرات العثمانيه التى ألغيت عن الرواج، و الذهب و الفضة غير المسكوكين.

الثانى: أن يكون النظر فيها إلى الهيئه و الصوره بالأصاله، و إلى الماده و الهيولى بالتبع، لكون الأوصاف معدوده من الصور النوعيه 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، لاین 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 كالتقود الرائج 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 الماده 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 الأعراض، كالرجوله و الأ-نوته، فإنهما و إن كانا عرضين للإنسان، إلا انهما فى نظر العرف من الصور النوعيه، فالعبد و الأمه نوعان فى نظر العرف و إن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعه واحده. و قد ينعكس الأمر، فيكون ما هو من الصور النوعيه فى نظر العقل من الأعراض فى نظر العرف، و ذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير و الآخر من الفنتاز، فإنهما عند العقل ماهيتان متباينتان، و فى نظر العرف

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 فى بيع الصليب و الصنم إن كانت هى الهيئات العاربه عن المواد- إما لعدم مالىه المواد كالمصنوع من الخزف، أو لكونها مغفولاً- عنها- فلا- شبهه فى حرمة بيعها وضعا و تكليفاً، لوقوع البيع فى معرض الإضلال و لتمحض المبيع فى جهه الفساد، و انحطاطه عن المالىه لحرمة الانتفاع مهما بالهيئه الوثنيه، و لذا وجب إتلافها.

و ان كان الملحوظ فى بيعهما هى المواد مجردة عن الصورة الوثنيه إلا- باللاحظ التبعى غير المقصود فلا- إشكال فى 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 هى المواد و إلهيه معا- كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسه أو الأشياء الثمينه- فلا إشكال فى حرمة البيع وضعا و تكليفاً كالصوره الأولى، لعموم أدله المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً.

لا- يقال: إذا كان كل من الهيئه و الماده ملحوظاً 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 شيئاً واحداً، فلا موضع هنا للانحلال و التقسيط، كما لا موضع لهما فى الماده و الصوره العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحه فى الماده السياله 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 اجزاء المبيع، فالمعامله عليهما واحده لاتحاد متعلقها خارجاً 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.

لا- يقال: ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنيه و ان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئه و فنائها 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 الشيء لا ينقلب عما هو عليه.

ثم لا يخفى: أنه لو اتصف شيء من آلات الصنائع كالمكائن و نحوها بصورة الوثنيه لكان داخلا فى الأعيان ذات المنافع المحلله و المحرمه، و سيأتى الكلام عليها، و لو قلنا: بجواز بيعها باعتبار منافعها المحلله فإنما هو فيما إذا أوجبت هذه المنافع ماليتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمه و عن لحاظ الجبهه الوثنيه، و إلا فلا وجه لتوهم جواز البيع.

قوله لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها. أقول: قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنيه، و عليه فان كانت لأبعضها المكسوره قيمه كما إذا كانت مصوغه من الذهب أو الفضة فلا يجوز إتلافها بمواردها، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط، و لو أتلفت بموادها ضمنها المتلف لمالكها، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئه على إتلاف المادة. و ان لم تكن لرضاضها قيمه فلا مانع من إتلاف المادة أيضا مع الهيئه.

لا يقال: إن توقف إتلاف الهيئه على إتلاف المادة لا ينافى ضمان المادة 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.

حرمة بيع آلات القمار

قوله و منها آلات القمار. أقول: قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار، بل فى المستند (1) دعوى الإجماع عليها محققا بعد أن نفى عنها الخلاف أولا. ثم إن مورد البحث هنا- سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف- ما يكون معدا للمقارمه و المراهنه كالنرد و الشطرنج. و نحوهما مما بعد آله قمار بالحمل الشائع، و إلا فلا وجه لحرمة بيعه و إن أنفقت المقارمه به فى بعض الأحيان، كالجواز و البيض و نحوهما، كما لا يجوز إتلافه، لكونه تصرفا فى مال الغير بغير إذن منه، و لا من الشارع،

ص: ١٥٢

نعم يجب نهى المقامرین بذلك عن المقامرة إذا اجتمعت فيه شرائط النهى عن المنكر.

و يظهر حكم هذه المسأله مما أسسناه فى المسأله السابقه من الضابطه الكليه فى حرمه بيع ما قصدت منه الجهه المحرمه، فلا يحتاج الى التكرار. على أن حرمه البيع هنا قد دلت عليها جمله من الاخبار[١] منها روايه أبى الجارود الداله على حرمه بيع آلات القمار، و حرمه 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 صلى الله عليه و آله) عن بيع النرد). و مورد الخبرين الأخيرين و إن كان خصوص بعض الآلات، و لكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

ص: ١٥٣

المعده لذلك. ثم انه قد ورد فى جملة من أحاديث العامه (١) الأمر بكسر النرد و إحراقها.

فتدل على حرمه بيعها، لان ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم. وقد تقدم ذلك فى البحث عن جواز الانتفاع بالنجس، و سيأتى التعرض له فى المسأله الآتية.

قوله و فى المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمه. أقول: قال فى التذكرة (٢):

(ما أسقط الشارع منفعتة لا- نفع له فيحرم بيعه، كآلات الملاهى و هياكل العباده المبتدعه، كالصليب و الصنم، و آلات القمار، كالنرد و الشطرنج إن كان رضاؤها لا يعد مالا، و به قال الشافعى، و إن عد مالا فالأقوى عندى الجواز مع زوال الصفه المحرمه). و ذكر المصنف: إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا- ينبغى الإشكال فى الجواز، و لا- ينبغى جعله محلا للخلاف بين العلامه و الأكثر). و فى حاشيه 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 المالىه على اكسارها، و توجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمهما الله بعيد عن مساق كلامه جدا، نعم يحتمل وقوع التحريف فى كلامه بالتقديم و التأخير: بأن تكون عباره (و إن عد مالا مع زوال الصفه المحرمه فالأقوى عندى 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 عندى الجواز مع اشتراط زوال الصفه المحرمه). و كيف كان فهو أعرف بمرامه، و لا- ندرى ما الذى 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 فقهاؤنا بل الفقهاء

ص: ١٥٤

١-١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٦.

٢-٢) ج ١ ص ٤ من البيع.

كافه ظاهرا[١]على حرمه بيع آلات الملاهي وضعا و تكليفا،بل في المستند (١)دعوى الإجماع على ذلك محققا.

و قد يستدل على ذلك بالروايات العامه المتقدمه في أول الكتاب و لكنه فاسد لما فيها من ضعف السند و الدلاله،و ظهورها في الحرمه التكليفيه كما عرفت.

و الذى ينبغى ان يقال:ان الروايات (٢)قد تواترت من طرقنا و من طرق العامه على حرمه الانتفاع بآله اللهو في الملاهي و المعازف،و أن الاشتغال بها و الاستماع إليها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه،و أن ضربها ينبت النفاق في القلب كما ينبت الماء الخضره،و يتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء،و أنه من عمل قوم لوط،و في سنن البيهقي:يخسف الله بهم الأرض و يجعل منهم القرده و الخنازير،بل من الوظائف اللازمه كسرها و إتلافها حسما لماده الفساد،و ليس في ذلك ضمان بالضروره،و في بعض أحاديث العامه (٣)ان رجلا كسر طنبورا لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمه.

إذن فالمسأله من صغريات الضابطه الكليه التي ذكرناها في 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.

ص: ١٥٥

١-١) راجع ج ٢ ص ٣٣٥.

٢-٢) سنتعرض لهذه الأخبار المنقوله من الفريقين في البحث عن حرمه الغناء.

٣-٣) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١.

و لكنه ضعيف السند.

لا يخفى: أن موضوع الحرمة هنا هي آله الله، وقد 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 الله، و سيأتى التعرض له في 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 محرمة 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 الترينات غير الأكل و الشرب فيها، و هكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق، كما ادعى عليه الإجماع أيضا، و ذكر النهى عنه فى بعض الأحاديث [٢] إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه، فيجوز بيعها لذلك.

و إن كان المستفاد حرمة جميع منافعها و جميع أنحاء التقلب و التصرف فيها حتى التزين

ص: ١٥٦

١ - ١) راجع ج ٢ كا ص ١٨٧، و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٥، و ج ١١ الوافى ص ٧٥ و ج ١ نل 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

بها فلا- ريب في حرمه المعاوضه عليها مطلقا، لكونها مما يجيء منها الفساد محضا، و تكون من صغريات الكبرى المتقدمه في البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه.

و قد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع»[١]:(آنيه الذهب و الفضه متاع الذين لا يوقنون). و فيه مضافا الى ضعف السند في الروايه، أنها ناظره إلى الجبهه الأخلاقيه فلا تكون مدركا في الأحكام الفرعيه، و تفصيل الكلام في كتاب الطهاره.

حكم بيع الدراهم المغشوشه

قوله و منها الدراهم الخارجه المعموله لأجل غش الناس. أقول: لا شبهه في حرمه غش المؤمن في البيع و الشراء و ضعا و تكليفا، و سنذكر ذلك عند التعرض لحرمه الغش، و إنما الكلام هنا يقع في ناحيتين: الأولى جواز الانتفاع بها في التزين و في دفعه الى العشار في المكوس و الكمارك، و إلى الظالم، و عدم جوازه. الثاني جواز المعاوضه عليها و عدم جوازها أما الناحيه الأولى فقد استدل على الحرمه بروايات، منها ما في روايه الجعفي[٢] من الأمر بكسر الدرهم المغشوش، فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه.

و فيه أن الأمر فيها ليس تكليفا 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 الامام «ع» الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه، إذ من البديهي أن الصد عن

عن بيعه و إنفاقه فى الخارج لا ینحصر فى الكسر بل ینحصل 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 ینباع 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 ینباع 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 فتوضیح الكلام فيها أن للدرهم المغشوشه حالتين، الاولى: أن تكون رائجه بين الناس حتى مع العلم بالغش، كالدرهم الرائجه فى زماننا. و الثانيه: أن لا تكون رائجه بينهم.

أما الصوره الاولى فلا شبهه فى جواز المعاضه على الدرهم المذكوره لأن الفرض الأصل من هنا 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 اغتشاف ماده و خلوصها نعم إذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاضه عليها من دون إعلام.

و أما الصوره الثانيه فإن المعاضه قد تقع على الدرهم الكلبى ثم یندفع البائع الدرهم المغشوش عند الإقباض، و قد تقع على شخص الدرهم الخارجى المغشوش، فعلى الأول لا وجه للبطلان أيضا، و لا خيار للمشتري، بل ینجبر البائع على التبديل، فان حصل التبديل فيها،

و إلا كان للمشتري الخيار.

و على الثانى فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمين بالغش، و قد يكونان جاهلين به، و قد يكونان مختلفين، أما الصورة الاولى فلا ريب فى إباحه البيع تكليفا و نفوذه وضعا للعمومات و دعوى أن الغش مانع عن صحه البيع للأخبار المتظافره الآتیه فى البحث عن حرمه الغش دعوى جزافیه، ضروره خروج هذه الصورة 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 رحمه بيع الدراهم و الدنانير المغشوشه توهم فاسد، فان الروائتين 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 الثانيه فالتحقيق فيها أن الكلام تاره يقع فى الحرمة التكليفيه، و اخرى فى الحرمة الوضعيه، أما الحرمة التكليفيه فمنفيه جزما، لفقد موضوعا (و هو الغش) مع جهل المتبايعين.

و أما الحرمة الوضعيه بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمه قد أوضحناها فى البحث عن بيع هياكل العباده، و تعرض المصنف لها فى خيار تخلف الشرط، و لا بأس هنا بالإشاره إليها إجمالا، و ملخصها: أن القيود فى المبيع -سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط- إما صور نوعيه عرفيه، أو جهات كماليه.

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب فى بطلان البيع مع التخلف، كما إذا اشترى جاريه على أنها شابه جميله فظهرت عبدا شائبا كرهه 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 تعلق به المعامله و إن اتحد فى الحقيقه مع ما تسلمه المشتري، إلا انهما فى نظر العرف

متباينان، ولا يتقسط الثمن على المادة 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 القبيل الثاني فلا وجه للبطلان، بل يثبت خيار تخلف الشرط، كما إذا باع عبدا على أنه كاتب فإن أنه غير كاتب أو باع كبشا فظهر أنه نعمه. و الوجه في ذلك هو أن الفأئ ليس إلا من الأوصاف الكماليه، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار.

ففي المقام إذا باع درهما على أنه مسكوك بسكه السلطان فبان أنه مسكوك بسكه التاجر بطل البيع، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في 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 في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكه، و وجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي ماده المجرده فلا بطلان و لا خيار، و إن كان هي مع الهيئه أو الهيئه المحضه فلا مناص عن البطلان، نعم لو كان الملحوظ هي 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 في المعامله، و يجرى فيه جميع ما ذكرناه في الصوره الثانيه، و أما الثاني 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 في الآلات، لأن ماده و الهيئه اجزاء تحليليه عقليه فلا تقابل ماده بجزء من الثمن و الهيئه بجزء آخر منه، ليحكم بصحه البيع في ماده و بفساده في الهيئه، بل إذا بطل في جزء بطل في الجميع و إذا صح في جزء صح في الجميع، و التقسيط إنما يكون في الأجزاء الخارجيه كتقسيط 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 التقسيط في الاجزاء الخارجيه إذا ظهر الخلاف، و عدم التزامه بهما في آلات اللهو و القمار و سائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين و من الواضح

بمكان، إلا أن الحال في الدراهم أيضا كذلك، فإذا كان الاختلاف من جهة السكه لا يمكن التصحيح من جهة المادة و الإبطال من جهة الهيئه، و أما الصوره الأخرى التى يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها و بين آلات القمار ليحتاج 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 فى كل قيد فاسد. أقول:الشروط سواء كانت صحيحه أم فاسده لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتى بيان ذلك فى بابها، و عليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف، و دعوى الخصوصيه فى المورد جزافيه.

القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه.

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا

قوله القسم الثانى 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 القسمة هو أن المنفعه المحرمه التى يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع فى 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 فى المعاوضه، و إما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضه إلى ضم الغايه المحرمه للغايه المحلله، و بذل المال بإزائهما، كبيع الجاريه المغنيه إذا لو حظ بعض الثمن بإزاء صفه الغناء، فهنا مسائل ثلاث. ثم إن الوجوه المذكوره جاريه فى الإجاره أيضا، بل هى 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 الجاريه المغنيه للتغنى.

قوله الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما. أقول:ادعى فى المستند (1) و فى متاجر الجواهر و غيرهما عدم الخلاف بل الإجماع على حرمه الإجاره و البيع، بل كل معامله و تكسب للمحرم سواء اشترطه فى 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 بربطا، و إلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف [1] بل هو ظاهر جميعهم، لنصهم على حرمه الإجاره للأموار

ص: ١٤١

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 (1) 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 و ضعا، 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 سلكتناه 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 التكليفيه من النهى كالنهي عن بيع الخمر.

و خامسا: أن تخلف الشروط الصحيحه إنما يوجب الخيار للمشتري، لأن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن، و قد حققناه في محله، و التزم به المصنف في باب الشروط، و من الواضح أن الشروط الفاسده لا تزيد على الصحيحه في 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 في الشروط التى تجعل على البائع: كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطه ثوبه أو بنائه داره أو نجاره بابه و نحوها مما يوجب زياده الثمن. و أما الشروط التى تجعل على المشتري: كأن

ص: ١٦٢

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 (1) من كونه بنفسه فعلا محرما لما بينا فى موضعه:

أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرّم. و فيه أنا لو قلنا: بحرمة مقدمه الحرام فإنما ذلك فى المقدمات التى لا يمكن التفكيك بينها و بين ذى المقدمه بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمه عن ترك ذى المقدمه، فيعاقب على ذلك. و من الضرورى أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس عله لإيجاده، و إنما هو من الدواعى و التخلف فيها ليس بعزیز.

الرابع: ما توهم من شمول أدله النهى على المنكر للمقام، بدعوى أنه إذا وجب النهى عن المنكر لرفعه فإن النهى عنه لدفعه أولى بالوجوب.

و فيه أنا لو استفدنا من الأدله وجوب النهى عن المنكر لدفعه فلا يمكن الالتزام و بوجوب النهى عنه لرفعه بالفحوى، و أما العكس فلا. و لو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع فى الحرام على حسب الاشتراط، و إلا فلا مقتضى للوجوب، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف، و النهى التكليفى فى المعاملات لا يقتضى الفساد.

قوله خبر جابر. أقول: لا. وجه لذكره فى المقام إلا من جهه اتحاد حكم البيع و الإجاره فيما نحن فيه، و إلا فهو أجنبى عن البيع، و صريح فى حرمة الإجاره للغايه المحرمه كما سيأتى.

ص: ١٦٣

و أما الناحيه الثانيه حكم ما يقصد من إجارتة الحرام

و أما الناحيه الثانيه فقد علمت أن ما يقصد من إجارتة 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 الشيعة و السنه [١] إلا ما يظهر مما نسب إلى ابى حنيفه في بعض الفروع [٢] و قد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدله المحرمات كافيه 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 الإيجار 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

ذلك، إلا ان الظاهر ان المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و بما أنك علمت إجمالاً و ستعلم تفصيلاً 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 مضافاً 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 الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

و جمع المصنف بينهما بأن روايه ابن أذينه محموله على ما إذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً 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

الدليلين لا يصح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل و الاعتبار، وإنما هو تبرعى محض.

و من هنا اندفع ما فى التهذيب من انه(إنما حرّم إجاره البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع 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 فى 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 وضعاً و حرمتها تكليفاً لروايه دعائم الإسلام [١] الظاهره فيهما، و لكنه توهم فاسد لأن هذه الروايه ضعيفه السند و غير منجره بشيء 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 وضحاً من المسأله الثانيه و الرابعه.

(قوله بل الأظهر فساد 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 العقليه 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

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

بأكثر من ذلك، وقد تكون دخيله في ازدياد الثمن فيها، وقد تكون أجنيبه عنها أصلاً، أما الأول و الثالث فلا ريب في صحه المعاوضه فيهما، لأن المفروض أن الصفه المحرمه لم توجب زياده في الثمن، وكذا الثاني لو كانت الصفه الموجهه لازدياد الثمن هي الصفه المحلله، و أما لو كان الموجب للزياده هي الصفه المحرمه فلا شبهه في فساد المعاوضه حينئذ، كملاحظه صفه التغنى في بيع الجاريه المغنيه، و المهاره في القمار و السرقة و اللهو في بيع العبد، و وجه الفساد أن بذل شىء من الثمن بملاحظه الصفه المحرمه أكل للمال بالباطل، و أما التفكيك بين القيد و المقيد فيحكم بصحه العقد في المقيد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد، لأن القيد أمر معنوى لا يوزع عليه شىء من المال.

أقول: تحقيق المسأله في جهتين، الأولى: من حيث القواعد، و الثانية: من حيث الروايات. أما الجهه الأولى: فالقاعده تقتضى صحه المعاوضه في جميع الوجوه المذكوره، لوجهين، الوجه الأول: أن بعض الأعمال كالخياطه و نحوها و إن صح أن تقع عليه المعاوضه و أن يقابل بالمال إذا لو حظ على نحو الاستقلال، إلا أنه إذا لوحظ و صفا في ضمن المعاوضه فإنه لا يقابل بشىء من الثمن، و إن كان بذل المال بملاحظه وجودها. و عليه فحرمه الصفه لا تستلزم حرمه المعاوضه في الموصوف، و إنما هي 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 هي الأفعال الخارجيه من التغنى و القمار و الزنا دون قدره عليها التي هي خارجه عن اختيار البشر.

على أنه قد ورد في الآيات و الأحاديث (١): أن قدره الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزله من الملائكه، فإن الإنسان يحتوى على القوه القدسيه التي تبعث إلى الطاعه، و القوه الشهويه التي تبعث إلى المعصيه، فإذا ترك مقتضى الثانى و انبعث بمقتضى الأولى فقد حصل على أرقى مراتب العبوديه. و هذا بخلاف الملك، فإنه لا اختصاصه 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 في محله.

و أما الجهه الثانى فقد استفاضت الروايات من الشيعة [١]

ص: ١٦٧

و السنه [١] على حرمه بيع الجواز المغنيات، و كون ثمنهن سحتا كئمن الكلب، و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند، و لكن فى المعبر منها غنى و كفايه.

و قد يتوهم وقوع المعاوضه بينها و بين ما دل على جواز البيع و الشراء للتذكير بالجنه

ص: ١٦٨

و فيه أولا: أنهما ضعيفتا السند و غير منجرتين بشىء. و ثانيا: أن روايه الصدوق خارجه عن محل الكلام أصلا، فإن المفروض فيها شراء الجاربه التى لها صوت، و مورد البحث هنا بيع الجاربه 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 فى أن ينتفع بها بالمنافع المحرمه إن شاء أو بالمنافع المحلله، و عليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهه الإعانه على الإثم، و هى بنفسها لا تصلح للمانعيه قال السيد (ره) فى حاشيته على المتن: (و يمكن الاستدلال بقوله «ع» فى حديث تحف العقول أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصا بقريته تمثيله بالبيع بالربا، و ذلك لأن المبيع فى بيع الربا ليس مما لا يجوز بيعه، بل الوجه فى المنع هو خصوصيه قصد الربا، ففى المقام أيضا الجاربه من حيث هى ليست مما لا يجوز بيعها، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن فى بيعها وجه الفساد).

و فيه مضافا إلى وهن الحديث من حيث السند، أنه لا مورد للقياس، لأن البيع الربوى

حرام لذاته، وبيع الجارية 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 صحة العقود، و جوب الوفاء بها مختصه بما إذا كان العمل سائغا في نفسه، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه، نعم لو دعين لذف 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

قوله المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله إلخ. أقول:

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 بحرمته، 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 بالوجوه و الاعتبار.

و ثانيا: لا دليل على حرمه الإعانه على الإثم ما لم يكن التسبيب و التسبب فى البين كما سيأتى.

و ثالثا: أنا إذا سلمنا حرمه البيع مع قصد الغايه المحرمه لصدق الإعانه على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمه 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 أيضا، لعدم اختصاص الجواز الذى دلت عليه الاخبار بفرض عدم القصد.

و رابعا: أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين، فان القصد بمعنى الإراده و الاختيار يستحيل ان يتعلق بالغايه المحرمه فى محل الكلام، لأنها من فعل المشتري، إذ هو الذى يجعل العنب خمرا و الخشب صنما، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغايه المحرمه، و أما القصد بمعنى

ص: ١٧١

العلم و الالتفات فهو مفروض الوجود فى القسمين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن ان يكون الداعى إلى بيع البائع هو ترتب الغايه المحرمه تاره، و غير ذلك تاره أخرى، مع العلم بترتبها فى الخارج، و لكن هذا لا يكون 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 فى كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع تاره من حيث الروايات، و اخرى من حيث القواعد،

أما الصوره الأولى

فالكلام فيها من جهتين، الأولى: فى الحرمة الوضعيه، و الثانيه: فى الحرمة التكليفيه.

أما الجهه الأولى: فربما يقال بفساد المعاوضه مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجره فى الجهه 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 التى دلت على جواز إجاره الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

و أما الجهه الثانيه فقد يقال: بحرمة البيع تكليفا، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذه صلبانا، و قد تقدم ذكرها فى 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 فى موردها، لعدم القول بالفصل بين

هذه الموارد و بين غيرها، إذ لو قيل: بالجواز قيل به مطلقا، وإلا فلا.

و قد يوجه ما ذكر في روايتي رفاعه و أبي كهمس المذكورتين في الحاشيه من بيعهم «ع» تمرهم ممن يجعله خمرا: بأن يراد من لفظ الخمر فيهما العصير المغلى، و لم يذهب ثلثاه فان

ص: ١٧٣

ظاهر غير واحده من الروايات ان شربه كان متعارفا في زمان الصادق «ع». إذن من المستبعد جدا انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم في كل سنه ممن يصنعه خمرا.

و فيه أن استعمال الخمر في 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 في 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 في 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 و زر اخرى، و قد ذكرنا الروايات في الحاشيه.

و ثانيا: أن كون بيع العصير ممن يجعله خلا- أحب الى الامام «ع»- 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 فى الحرام، و حمل المجوزه على العلم بالتخمير مع عدم العلم بأن قصده ذلك.

و يرد على الوجهين: أنهما من الجموع التبرعيه، فلا شاهد لهما.

و فى المتن (وقد يجمع بينها و بين الاخبار المجوزه بحمل المانع على صورته 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 فى المتن من أنه لا داعى 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 فى روايتى ابن أذينه 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 فى 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 أصناما أو صلبانا و الذى ينبغى أن يقال: إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزه و المانع كان من قبيل تعارض الدليلين، فيؤخذ بالطائفة المجوزه، لموافقته لعمومات الكتاب، كقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) ، (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ، (وَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ) ، و إن لم يثبت عدم الفصل بين موارد كما احتمله المصنف و جب أن يقتصر بكل طائفة على موردها و لا تصل النوبه إلى التعارض بينهما، و العمل بقواعده، و هذا هو الظاهر من الروايات، و تشهد له أيضا روايه ابن أذينه المفصله بين الأصنام و البرابط.

و يقربه: أن شرب الخمر و صنعها، أو صنع البرابط و ضربها و إن كانت من المعاصى الكبيره و الجرائم الموبقه، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم، لأن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك، و عليه فيمكن اختلاف مقدمه الحرام من حيث الجواز و عدمه باختلاف ذى المقدمه من حيث الشده و الضعف. و دعوى الإجماع على عدم الفصل دعوى جزافيه، لذهاب صاحبى الوسائل و المستدرک فى عناوين الأبواب من كتابيهما الى التفصيل مضافا الى عدم حجيه الإجماع المنقول فى نفسه.

هذا كله بحسب الروايات، و حاصل جميع ما ذكرناه: أنه ليس فى الروايات ما يدل على

حرمه بيع المباح ممن يجعله حراما.

و أما الصورة الثانية (أعنى التكلم فى حكم المسأله من حيث القواعد)

فالكلام فيها من نواحي شتى، الأولى: فى تحقيق مفهوم الإعانه و بيان ما يعتبر فيه، الثانية: فى حكم الإعانه على الإثم، الثالثة: أنه على القول بحرمه الإعانه على الإثم فهل هى كحرمه الظلم لا تختلف بالوجه و الاعتبار، و لا تقبل التخصيص و التقييد، أو هى كحرمه الكذب التى تختلف بذلك و عليه فتتصف بالأحكام الخمسه.

حقيقه الإعانه و مفهومها

ما حقيقه الإعانه و مفهومها؟ الظاهر أن مفهوم الإعانه كسائر المفاهيم التى لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب، فمفهوم الماء مثلا مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك فى صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف فى أول كتاب الطهاره.

و قد وقع الخلاف فى بيان حقيقه الإعانه على وجه، الأول: ما استظهره المصنف من الأكثر، و هو أنه يكفى فى تحققها مجرد إيجاد مقدمه من مقدمات فعل الغير و إن لم يكن عن قصد، و الثانى: ما أشار إليه فى مطلع كلامه من أن الإعانه هى فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه، لا مطلقا، ثم نسبه الى المحقق الثانى و صاحب الكفايه، و الثالث:

ما نسبه الى بعض معاصريه، من أنه يعتبر فى تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه فى الخارج، و الرابع: ما نسبه الى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الإعانه على القصد أو الصدق العرفى، بداهه أن الإعانه قد تصدق عرفا فى 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 فى المقدمات القريبه فتحرم و بين المقدمات البعيده فلا تحرم، السادس: عدم اعتبار شىء فى صدق الإعانه إلا وقوع المعان عليه فى الخارج.

و أوجهها هو الوجه الأخير، و تحقيق ذلك بيان أمرين: الأول فى 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 عنائه 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):

ص: ١٧٦

(وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ). و في بعض الروايات [١] أن المراد بالصبر هو الصوم.

و في 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 في روايه أبي بصير [٣]:

(فأعينونا على ذلك بورع و اجتهاد). و من المعلوم أن المعين على ذلك بالورع و الاجتهاد لا يقصد الإعانه عليه في جميع الأحيان، و كذلك ما في بعض الأحاديث [٤] من قوله «ع»:

(من أعان على قتل مؤمن و لو بشطر كلمه). و كذلك قوله (صلى الله عليه و آله) [\(١\)](#): (من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام). و في روايه أبي هاشم الجعفرى [\(٢\)](#): (و رزقك

ص: ١٧٧

١-١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩.

٢-٢) راجع ج ٣ الوافى باب تذاكر الاخوان ص ١١٦.

العافية فأعانتك على الطاعة). و فى الصحيفه الكامله السجاديه فى دعائه عليه السلام فى طلب الحوائج (و اجعل ذلك عوناً لى) و أيضاً 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، بلديه 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 صحيحاً لاعتبار القصد بأى معنى كان فى صدق الإعانه، و من هنا لا نظن أن أحداً 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 غافلاً 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 بدونها. و من هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم، و هياً 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 شبحاً 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 رجلاً- التهجم على بيضه الإسلام أو على قتل النفوس المحترمه فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال فمضى أحدهما و ندم الآخر، فإنه لا- شبهه فى استحقاق كل من المهين الدم و اللوم من جهه الإعانه على الإثم و إن تحقق الفعل المعان عليه فى أحدهما و لم يتحقق فى الآخر، فلو كان ذلك شرطاً فى صدق الإعانه لم يتوجه الدم إلا على الأول.

و فيه أن الصادر من النادم 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

صححه

عقابه أيضا بناء على حرمة الإعانة على الإثم و صحه العقاب على التجري، فإن المعين حينئذ يرى نفسه عاصيا لتخيله أنه معين على الإثم فهو متجر في فعله، و المفروض أن التجري 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، فيكون عنوان الإعانه بهذا الاعتبار من الأمور الإضافيه، و عليه فإيجاد 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 القريبه و المقدمات البعيده، و لذلك صح إطلاق المعين على من تسبب فى قضاء حوائج الغير و لو بوسائط بعيده.

حكم الإعانه على الإثم

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

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 بمداه قلم أو بكتابه رقعته أو بجباية 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 النهى عن التعاون على الإثم والعدوان. أقول: استدلو على حرمة الإعانة على الإثم بوجوه، الوجه الأول: قوله تعالى (١): (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّوَدُّانِ). فان ظاهرها حرمة المعاونه على الإثم والعدوان مطلقا.

و فيه أن التعاون عباره عن اجتماع عدده من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادرا من جميعهم، كنهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر. و هذا بخلاف الإعانة فإنها من الافعال، و هي عباره عن تهيئه مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله، و عليه فالنهي عن المعاونه على الإثم لا يستلزم النهى 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 التسبب الى الحرام و جعل الداعى إليه، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة 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 تعديا. مضافا الى عدم حجيه الإجماع المنقول فى نفسه.

الوجه الثالث: أن ترك الإعانة على الإثم دفع للمنكر، و دفع المنكر واجب كرفعه، و اليه أشار المحقق الأردبيلى فى محكى كلامه، حيث استدل على حرمة بيع العنب فى المسأله

ص: ١٨٠

بأدله النهى عن المنكر، واستشهد له المصنف بروايه أبي حمزه [١] عن أبي 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 أولاً: أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بانحصار دفع الإثم بتركه الإعانة عليه، و أما مع الجهل بالحال، أو العلم بوقوع الإثم بإعانة الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع.

و ثانياً: أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه، كقتل النفوس المحترمة، و هتك الأعراس المحترمة، و نهب الأموال المحترمة، و هدم أساس الدين و كسر شوكة المسلمين، و ترويع بدع المضلين و نحو ذلك، فإن دفع المنكر فى هذه الأمثلة 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 الصالحاء و فريضه عظيمه بها تقام الفرائض و تحل المكاسب و ترد المظالم، إلا - أنه لا - يدل على وجوب دفع المنكر، فإن معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الإتيان به و إيجادها 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 أبي حمزه فمضافا الى ضعف السند فيها أنها أجنبيه عن رفع المنكر فضلا عن دفعه، لا اختصاصها بحرمه إعانة 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).

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 الطبيعه ينحل إلى نواهى متعدده حسب تعدد أفراد تلك الطبيعه 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 الطبيعه، لأن معنى النهى عن الشىء عبارته عن الزجر عنه، لما فيه من المفسده الإلزاميه، فإذا توجه النهى إلى طبيعه 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، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم، فترفع المبعوضيه عن دخول غيره.

و يدلنا على ذلك ما فى الروايات المتقدمه من تجويزهم عليهم السلام بيع العنب و التمر و عصيرهما ممن يصنعها خمرًا، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الإعانه على الإثم مطلقاً 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، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعه بمخالفه شخص واحد منهم، و هكذا ما نحن فيه، لأن عدم تحقق المعصيه من مشترى العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصيه، كما أن بيع أى واحد منهم على البدل شرط لتحقيق المعصيه من المشتري.

قد عرفت فيما تقدم: أن جواز الإعانة على الإثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم، ويمكن الاستدلال عليه مضافا الى ذلك بأمر:

الأول: انه لو لم تجز الإعانة على الإثم لما جاز سقى الكافر، لكونه إعانة على الإثم، لتنجس الماء بمباشرته إياه، فيحرم عليه شربه، لكن السقى جائز، لقوله «ع»: «إن الله يحب إيراد الكبد الحرا». على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكى (1) فتجوز الإعانة على الإثم. والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهره في حال الكفر اعتذار غير موجه، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

الثاني: 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 إعانة على الإثم، و من أنكره فإنما أنكره بلسانه، أو هو مكابر لوجدانه، و بعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات.

على أن في بعضها إشعارا إلى كليه الحكم، و عدم اختصاصه بالأمر المذكوره فيها، كقول الصادق «ع» في روايه أبي بصير: (إذا بعته قبل أن يكون خمرا فهو حلال فلا بأس به). و في روايه الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراما (فقال: لا بأس به تبيعه حلالا فيجعله حراما أبعد الله و أسحقه). و في روايه ابن أذينة عن بيع العنب و التمر ممن يعلم أنه يجعله خمرا (فقال: إنما باعه حلالا في الإثناء الذي يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه). فان الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحه البيع هي حليه المبيع للبائع حين البيع و إن كان يبيعه هذه إعانة على المحرم، و مثل هذه الروايات غيرها أيضا.

الثالث: قيام السيره القطعيه على الجواز، ضروره جواز المعامله مع الكفار و غير المباليين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم و لو كان متنجسا كاللحم و إعاره الأواني إياهم للطبخ و غيره، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه، و وجوب تمكين الزوجه للزوج و إن علمت بعدم اغتساله عن الجنابه، فيكون التمكين إعانة 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 الإعانة على الإثم.

و أيضا قضت الضروره بجواز إجاره الدواب و السفن و السيارات و الطيارات من

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 في بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين و تعظيم الشعائر، مع العلم بوقوع بعض المعاصي 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 المعاصي.

قوله ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته و منفعتة عرفاً في المشروط المحرم. أقول: قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمه المقدمه هو كونها سبباً لوقوع ذى المقدمه، و إلا فلا وجه للتحريم و ان انحصرت فائدته في 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 تحققه فلا ريب في وجوب رفعه، بل دفعه شرعاً و عقلاً كما تقدم، و أما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها و ان ادعاه المشهور مطلقاً، لمنع استقلال العقل بذلك في 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 هي كحرمه الكذب تقبل التخصيص و التقييد، و تختلف بالوجوه و الاعتبار، و ليست هي كحرمه الظلم التي 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 بالحرمه في مسألتنا من جهة 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 خمراً داخلاً في عنوان الإعانه فلا يمكن أن يدل دليل

على جواز فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلا فى 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 فى جوازها،و لو كانت حرمتها كحرمه الظلم لا تختلف بالوجوه و الاعتبار،و لا تقبل التخصيص و التقييد لما كانت جائزه فى 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 حرمه الإعانه على الإثم،و لا على اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه،و لا فى حكمها فلا-وجه لما ذهب اليه المصنف و أتعب به نفسه من التطويل و التقسيم.ثم على القول:بحرمه الإعانه على الإثم فلا وجه للحكم بحرمه البيع فى شىء من الشقوق التى ذكرها المصنف،إذا الإعانه على الإثم إنما تتحقق بالتسليم و التسلم فى الخارج،و من الواضح أن بينهما و بين البيع عموما من وجه.

قوله و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك. أقول:إذا كان البيع على تقدير ترك الآخرين محرما فلا إشكال فى ارتفاع الحرمه عند العلم ببيع غيره، و أما مع الشك فيه فلا-مانع من استصحاب تركه.و الحكم بحرمه البيع،و أما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حجيته لا يغنى من الحق شيئا.

قوله ثم كل مورد حكم فيه بحرمه البيع من هذه الموارد الخمسه فالظاهر عدم فساد البيع. أقول:توضيح كلامه:أنه لا ملازمه بين الحرمه التكليفيه و الحرمه الوضعيه فى المعاملات،فالبيع وقت النداء لصلاه الجمعه مثلا صحيح و إن كان محرما بالاتفاق.

و لو سلمنا الملازمه بينهما فلا-نسلمها فيما إذا تعلق النهى بعنوان عرضى ينطبق على البيع، كتعلقه بعنوان الإعانه فى بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا،إذ بين عنوان الإعانه على الإثم و بين البيع عموم من وجه.و على القول بالفساد مطلقا 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 الإضاافه،فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضا،إذ لا يعقل التبعض من حيث الصحه و الفساد فى بيع واحد،كما هو واضح.

إشاره

قوله القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام. أقول: هذا العنوان يعم جميع الأشياء ولو كانت مباحه، إذ ما من شيء إلا- وله شأنه الانتفاع به بالمنافع المحرمه، فلا- يصح أن يجعل عنوانا للبحث، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصه، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين.

ثم إن تحقيق هذه المسأله يقع في ناحيتين، الناحيه الاولى: في حرمه بيعه و جوازه في الجملة أو مطلقا، والأقوال في ذلك و إن كانت كثيره قد أنهاها السيد في حاشيته الى ثمان إلا- أن الأظهر منها هي حرمه بيعه من الكفار مطلقا و من المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجيه. و ذهب بعض العامه [١] إلى حرمه بيعه في 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]

ما دل على جواز بيعه من أعداء الدين في 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 في مقابل المباته و المنازعه، و شاهد الجمع الطائفه الأولى المفصله بين الحالتين «الهدنه و المنازعه».

و عن الشهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقا، لان فيه تقويه الكافر على المسلم، فلا يجوز

على كل حال، و يرد عليه أولاً: أنه لا- يمكن المساعدة على دليبه، لا-ن بيع السلاح عليهم قد لا- يوجب تقويتهم على المسلمين، لإمكان كونه في حال الصلح، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب.

و ثانياً: أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص، فإنه أخذ بظهور المطلقات الداله على المنع، و ترك للعمل بالمقيد الذى هو نص في مفهومه، و هو و إن لم يكن اجتهادا في مقابل النص، و لكنه شبيه بذلك. انتهى حاصل كلام المصنف.

و لكن الظاهر أن ما ذهب اليه الشهيد(ره) ووجهه جدا، و لا يرد عليه شيء مما ذكره المصنف لوجهه، الأول: أن ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك، فان مورده هم الجائرون من سلاطين الإسلام، كما دل عليه السؤال في روايتى الحضرمى و هند السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام، «و قد ذكرناهما في الهامش» إذ لا شبهه في إسلامهم في ذلك الزمان و إن كانوا مخالفين، فتكون الطائفة الأولى المفصلة بين الهدنه و قيام الحرب مختصه بغير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعة، و اما في غير تلك الحاله فلا- شبهه في جوازه خصوصا عند حربهم مع الكفار، لان الله يدفع بهم أعداءه، و أما المطلقات فأجنيبه عن الطائفة المفصلة لاختصاصها بالمحاربين من الكفار و المشركين الثانى: أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تاره برميه الى شبه الاجتهاد في مقابل النص، و اخرى بتضعيف دليبه، أما الأول فلانه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد، فلا يكون ترك العمل بها و الأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص، و أما الثانى فلان تقويه شخص الكافر بالسقى و نحوه و إن كان جائزا، إلا أن تقويته لوجهه 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 في جوازه، لما عرفت من أن بين البيع و عنوان الإعانه عموماً من وجه، فلا يلزم من البيع المجرد تقويه الكافر على الإسلام.

الثالث: أنه قد أمر في الآية الشريفه (١) بجمع الأسلحه و غيرها، للاستعداد و التهيئه الى إرهاب الكفار و قتالهم، فبيعهها منهم و لو في حال الهدنه نقض للغرض، فلا يجوز.

ص: ١٨٨

١- ١) سورة الأنفال، آيه ٦٢، قوله تعالى: (وَاعْتَدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ). .

و أما ما دل على الجواز فإنه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعه، و يضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف.

ثم إن السيد(ره) في 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 العرفى، لحصول الصدق فى 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 فى مفهومها القصد، إلا- انك قد عرفت أنها ليست محرمة فى نفسها و على القول بحرمتها فبينها و بين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح، و أما قوله«ع» فى روايه هند السراج المتقدمه فى 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 يكفى 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 فى محاربه المسلمين، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمه البيع بوجود المظنه بصرف السلاح فى 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 فى الحرب أم مما يقاتل، و ذلك لوجوه:

الأول: أن السلاح فى اللغه [١] اسم لمطلق ما يكن. فيشمل مثل: المجن (١) و الدرع

ص: ١٨٩

(١- ١) فى القاموس: المجن و المجنه بكسرهما الترس، و الجنه بالضم كل ما وقى.

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 حرمة 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.

ص: ١٩٠

١- ١) فى القاموس: المغفر كمنبر زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوه، أو حلق يتقنع بها المتسلح.

٢- ٢) فى ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣: الكن بالكسر و قاء 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.

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 فترفع اليد عن ظهور الصحيحه، و تحمل على فريقين محقونى الدماء من أهل الخلاف، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهذور 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 و جب إعطاؤهم إياه مجانا، فان اضمحلهم يوجب اضمحلال وجهه الإسلام فى الجملة، و لذا سكت على «ع» عن مطالبه حقه من الطغاه خوفا من انهدام حوزة الإسلام، و من هنا أفتى بعض الأعظم فى سالف الأيام بوجود الجهاد مع الكفار حفظا للدولة العثمانية.

قوله ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق. أقول: بيع السلاح من السرقة و قطاع الطريق و نحوهم خارج عن حريم بحثنا، و إنما هى 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 فى روايه تحف العقول بل المذكور فيها هى 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 فى أول الكتاب ان الروايه ضعيفه السند.

قوله ثم النهى فى هذه الاخبار لا يدل على الفساد. أقول: لا شبهه فى ان الحرمة الوضعيه متقومه بكون النهى إرشاديا إلى الفساد، و لا نظر له إلى مبغوضيه المتعلق، كما ان قوام الحرمة التكليفيه بكون النهى مولويا تكليفيا ناظرا إلى مبغوضيه متعلقه، و لا نظر له الى فساد، و عدم تأثيره، فهما لا يجتمعان فى استعمال واحد.

و أيضا النهى من حيث هو تحريم بحت لا يقتضى الفساد لا شرعا. و لا عرفا، و لا عقلا، 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.

و عليه فان كان المراد بالنهاى المتوجه إلى المعامله هو النهى 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.

إشاره

جواز بيع ما لا نفع فيه قوله النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا 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 تكليفا!.

ثم ان ما لا 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 ردايته، كحشرات الأرض من العقارب و الحيات و الخنافس و الجعلان و الضفادع و الديدان، و كبعض اقساط الطيور من بغائها (1) و النسر و الغربان و الرخم (2) و نحوها.

تحقيق و تكميل

قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعامله على ما لا نفع فيه نفعا يعتد به. قال

ص: ١٩٢

١- ١) فى القاموس: البغات مثلته طائر أغبر ج كغزلان و شرار الطيور.

٢- ٢) فى القاموس: الرخم طائر من الجوارح الكبيره الجته الوحشيه الطباع، الواحده رخمه ج رخم.

الشيخ في المبسوط (١): (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات).

و في التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الأمور لحستها، و عدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقييم، و لا يثبت لأحد الملكيه عليها، و لا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعتها، فإنها مع ذلك لا تعد مالا، و كذا عند الشافعي.

و في الجواهر ادعى الإجماع محصلا و منقولا- على حرمة بيع ما لا- ينتفع به نفعاً مجوزاً 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 عبارته عن مبادله مال بمال، فلا يصح بيع ما ليس بمال.

و فيه أولاً: انه لا يعتبر في مفهوم البيع و صدقه لغه و عرفاً عنوان المبادله بين المالين، و من هنا ذكر في القاموس: أن كل من ترك شيئاً و تمسك بغيره فقد اشتراه، و من الواضح جدا عدم تحقق الاثراء بدون البيع، للملازمه بينهما، و لذا قال الراغب الأصفهاني الشراء و البيع يتلازمان، بل كثر في الكتاب [٢] العزير استعمال البيع و الشراء في غير المبادله الماليه.

و أما ما عن المصباح فمضافاً الى عدم حجيه قوله. أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً، بل لمجرد شرح الاسم. فلا يبحث فيه طرداً و عكساً نقضاً و إبراماً.

و ثانياً: أنه لو ثبت ذلك فغايه ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الداله

ص: ١٩٣

١- ١) في فصل ما يصح بيعه و ما لا يصح من فصول البيع.

٢- ٢) ج ١ ص ٤ من البيع.

على صحة البيع، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الداله على صحة العقد و التجاره عن تراض، بدهاه صدقها على تبديل 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 فى 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 فى 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 فى خروج المعامله عن السفهيه، و أما الوجه فى منع الكبرى فلانه 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» فى 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 الصناعه 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 للصلاح أو للفساد، أو تساوت فيها الجهتان، أو غلبت إحدهما على الأخرى، فيحكم بصحة بيعها أو فساده حسب ما اقتضته تلك الجهه التعليليه المكونه فيها، و أما الأشياء التى لها نفع محلل نادر فخارجه عن حدود الروايه، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه، لا من حيث صحة البيع و لا من حيث فساده، و عليه فلا مانع من صحة 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 جهه فساد أصلا.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى مختصه بالحرمة التكليفيه على ما تقدم فى أول الكتاب

فلا تشمل الحرمة الوضعيه، و يضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفه السند فلا يصح الاستدلال بها.

الوجه الخامس: دعوى غير واحد من الأعاظم الإجماع على ذلك. و فيه أن المحصل منه غير حاصل و المنقول منه ليس بحجه، على أن لا تظمن 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 التذكره (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 صحه 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:

ص: ١٩٥

(١-١) ج ١ ص ٣ من البيع.

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 القيامه مثل المفلس،إذ الانتفاع إلى قيمه 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 فى بعض الأحاديث[١]و استند إليها المشهور فى موارد الضمان.و لكنها ضعيفه السند و غير منجره بشىء كما سيأتى التعرض لها فى المقبوض بالعقد الفاسد.

و قد يتمسك للضمان بقاعده الإلتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لاختصاص موردتها بالأموال، فلا تشمل غيرها. نعم لو انفصلت كلمه ألما عن اللام و أريد من الأول الموصول و من الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا: (من أتلف ما للغير إلخ) لشملت هذه القاعده صورته الإلتلاف و غيره، إلا انه بعيد جدا. على ان القاعده المذكوره متصيده و ليست بمتن روايه. و كيف كان فموردتها. خصوص الإلتلاف، 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 غضب صبره تدريجا. و يرد عليه ان نظر العلامه (ره) ليس إلا- عدم الضمان مطلقا، بل فيما إذا لم يكن المغضوب 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 إلى 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 إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند، و غير منجر بشيء.

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه

حكم تدليس الماشطه

قوله النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه. أقول:

قد جرت عادة الأصحاب بالبحث عن جمله من الأعمال المحرمه في مقدمه أبحاث التجاره و تبعهم المصنف بذكر أكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف أوائل عنواناتها، و نحن أيضا نقتفى أثرهم.

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفا انه يكفي في 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 المبحث في كل مسأله من المسائل الآتية عن صحه المعامله عليها و فسادها، بل في جهات اخرى، و أما ما في 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

الى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض.

قوله المسأله الأولى: تدليس الماشطه المرأه التى يراد تزويجها أو الأمه التى يراد بيعها حرام. أقول: الماشطه و الماشطه التى تحسن المشط. و تتخذ ذلك حرفه لنفسها.

و الظاهر انه لا- خلافاً فى 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 الأولى: 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 تزوين المرأه التى فى معرض التزويج أو الأمتعه التى فى معرض البيع حراماً، 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 بالتسييح بها رياء. و اما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق، بل الاخبار رخصت فيه).

الجبهه الثانيه: فى تمشيط الماشطه. الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق و إن

ورد النهى عن خصوص وصل الشعر بالشعر، بل يتجلى من الاخبار [١] الكثيره جوازه

ص: ١٩٩

مطلقا سواء اشترت فيه الأجره أ لم تشتط،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 القيدىن 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:إنهما 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).يبين 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 مطالبتهما 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 لكثرتهم و دناءه طباعهم يتوقعون الزياده،خصوصا من أولى المروه و الثروه،بل لو منعوا عما يطلبونه بادرروا الى السب و هتك العرض،و لذا أمروا فى الشريعه 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.

قوله و لأن الاولى فى حق العامل قصد التبرع. أقول: المرسله إنما دلت على عدم المشارطه المستلزمه لعدم تحقق الإجاره المعتبر فيها تعيين الأجره، وهذا 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 بواسطه المرسله إذا كانت حجه، و إلا فيرد علمها إلى أهلها.

الجهه الثالثه: قد ورد فى بعض الاخبار [٢] العن الماشطه على خصال أربع: الوصل،

و النمص، و الوشم، و الوشر. أما الوصل فان كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد الإسكاف و الاحتجاج المتقدمين في الحاشيه من تفسير الواصله بالفاجره و القواده فحرمته من ضروريات الإسلام، و سيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمه القيادة.

و إن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصله التي تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها). فقد يقال بحرمته أيضا لظهور اللعن فيها.

و لكن يرد عليه أولا: أنه لا حجه في تفسير ابن غراب، لعدم كونه من المعصوم، مع ورود الرد عليه في روايتي سعد الإسكاف و الاحتجاج، و تفسير الواصله و الموصوله فيها بمعنى آخر، و يحتمل قريبا أنه أخذ هذا التفسير من العامه فإن مضمونه مذكور في 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 في وصل الشعر بشعر امرأه على ثلاث طوائف الأولى: ما دل على الجواز مطلقا كروايه سعد الإسكاف المتقدمه (عن القرامل التي تضعها النساء في 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 جَوَز الوصل في الثاني دون الأول، كقوله «ع» في مرسله الفقيه المتقدمه: (لا- بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها و أما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأه) الثالثه: ما تظهر منه الحرمه في مطلق وصل الشعر بالشعر كجمله من الروايات المتقدمه من الفريقين، و كروايتي عبد الله بن الحسن [٢]

ص: ٢٠٢

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 امرأة أخرى مع الكراهه، فإن ما دل على المنع مطلقا يقيد بما دل على جواز الوصل بشعر المعز، و ما دل على حرمه وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يحمل على الكراهه، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها 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 فى 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 امرأة أخرى حرام، على أن روايتى عبد الله بن الحسن و ثابت غير ظاهرتين فى الحرمه كما هو واضح لمن يلاحظهما.

بقى هنا أمران، الأول: أن روايه سعد مختصه بزينة المرأة لزوجها. فلا تدل على جواز الوصل مطلقا.

و فيه أنها و إن كانت وارده فى 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 امرأة كان من الأمور السائغة فى نفسها.

الثانى: أن روايه سعد مطلقه تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا و لو كان شعر امرأة أخرى، فتقيد بما اشتمل على النهى عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و فيه أن روايه سعد و إن كانت مطلقه و لكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر، فلو كان فى بعض أفراد فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة فى 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 فى النبوى صريح فى الحرمه، فلا يجوز حمله على الكراهه،

و فيه مضافا الى ضعف سنده، واستعمال اللعن في الأمور المكروهه في بعض الأحاديث [١] أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا- يجوز حمله الكراهه. وإنما 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.

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح، وبالسيره القطعيه جواز تزين المرأة لزوجها، بل كونها من الأمور المستحبه. ومقتضى 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 بالأمر المذكوره للزوج، ويتساقطان، 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 مدخله 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- يلانزم 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 الأناف قوله ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبه الخاطب أو المشتري).

أقول: التدليس في اللغه (1)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 لحرمت تزيين السلعه، لكون ذلك سببا لرغبه المشتري، و لحرمت أيضا لبس المرأة الثياب الحمر

ص: ٢٠٥

١- (١) في القاموس: التدليس كتمان عيب السلعه عن المشتري. و في المنجد دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري.

و الحضرة الموجهة لظهور بياض البدن و صفائه، بداهة كونه سببا لرغبة الخاطبين، و لا نظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه.

تزيين الرجل بما يحرم عليه

أشاره

قوله المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الجريز و الذهب حرام).

أقول: اتفق فقهاؤنا و فقهاء العامه [١] و استفاضت الاخبار و من طرقنا (١) و من طرق السنه (٢) على حرمه ليس الرجل الحرير و الذهب إلا- في موارد خاصه، و لكن الأخبار خاليه عن حرمه تزيين الرجل بهما، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (ره) فيه مسامحه و اوضحه، نعم ورد في بعض الأحاديث (٣): (لا تختم بالذهب فإنه زيتك في الآخرة) 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 النهي غير صورته اللبس أيضا، بل تفريعه «ع» في الروايه الثانيه حرمه ليس الذهب على كونه زينه النساء في الدنيا لا يخلو عن الاشعار بجواز تزيين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

ص: ٢٠٦

١-١) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦. و باب ٢٣ الخواتيم من التجميل ص ٢١٠. و ج ١١ الوافي باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣. و باب ١٧٦ أجناس اللباس من التجميل ص ٩٨. و ج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاه الرجل في الحرير. و باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلى.

٢-٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤.

٣-٣) ضعيفه لغالب بن عثمان. راجع أبواب الخواتيم المتقدمه من كا و الوافي و ثل.

٤-٤) مرسله. راجع ج ٣ ثل ٣٠ عدم جواز لبس الرجل المذهب من لباس المصلى.

وقد يقال: إن عنوان التزين بالذهب و الفضه و إن لم يذكر فى الاخبار، إلا أن ليس الحرير و الذهب يلزم التزين بهما، فالنهي عن لبسهما يلزم النهي 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 خيط بهما الثوب، كما تتعارف خياطه الفراء بالحرير و الديقاج، و كما إذا صاغ الإنسان أسنانه من الذهب، و قد يصدق اللبس و لا يصدق التزين، كلبس الحرير و الذهب تحت سائر الألبسه، و تختتم الرجل بالذهب للتجربه و الامتحان، و قد يجتمع العنوانان، و تفصيل الكلام فى البحث عن لباس المصلى فى كتاب الصلاه.

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 رقبته أو وضعه فى جيبه لكن علق رأس الزنجير يحرم لانه تزين بالذهب و لا تصلح الصلاه 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؟.

فنقول: إنه ورد النهي عن التشبه فى الاخبار المتظافره [١] و لعن الله و رسوله المتشبهين

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 فى اللباس، لان التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه أو التشبه فى الطبيعه، كتأنت الرجل و تذكره المرأة، أو التشبه الجامع بين التشبه فى الطبيعه و التشبه فى اللباس.

أما الأول فبديهي البطلان، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة، كالغزل و غسل الثوب و تنظيف البيت و الكنس و نحوها من الأمور التى تعملها المرأة فى 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 فى اللباس و التشبه فى الطبيعه فلا يكون امرا مضبوطا، فيتعين الثانى، و يكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأنت الرجل باللواط، و تذكر المرأة بالسحق، و هو الظاهر من لفظ التشبه فى المقام.

و يؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوى على المختنين و المساحقات فى جملة روايات من الخاصه [١]

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 التأنث و التذكر، لإمكان شموله للتشبه فى اللباس أيضا).

و العجب من المحقق الايروانى حيث قال فى توجيه روايه العامل: (لعل الرجل الذى أخرجته على «ع» من المسجد كان متزينا بزينه النساء كما هو الشائع فى شبان عصرنا و كان هو المراد من التأنث، لا التخث) و هو أعرف بمقاله.

ص: ٢٠٩

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث [١] النهي عن التشبه في اللباس، كروايه سماعه في الرجل يجر ثيابه (قال: إنى لأكره أن يتشبه بالنساء). وفي روايه اخرى: كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها. فإنه يستفاد منهما تحريم التشبه في اللباس.

و فيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل و المرأة لباس الآخر، و إلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد و نحوه، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيب كل من الرجل و المرأة بزى الآخر، كالمطربات اللاتي أخذن زى الرجال، و المطربين الذين أخذوا زى النساء، و من البديهي أنه من المحرمات في الشريعة، بل من أخبث الخبائث و أشد الجرائم و أكبر الكبائر.

على ان المراد في الروايه الأولى هي الكراهه، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسه.

و قد تجلى مما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن، و تجسم قضيه الطف، و إقامة التعزیه لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام، و توهم حرمة لاخبار النهي عن التشبه ناشئ من الوسوس الشيطانيه، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه.

و قد علم مما تقدم أيضا 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 الإعانه، على أنه قد أطلق التشبه في الاخبار، على جر الثوب و التخنث و المساحقه مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه، و دعوى أن التشبه من الفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافيه، لصدقه بدون القصد كثيرا.

قوله و فيها خصوصا 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 جدا أن الكراهه المذكوره في الروايات أعم من

على أن روايه الصادق «ع» عن آبائه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها). كالصريحه فى الحرمة، لعدم إطلاق الزجر فى موارد الكراهه الاصطلاحيه.

قوله ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين إلخ. أقول: اختلفوا فى الخنثى هل هو من صنف الرجال، أو من صنف الإناث، أو هو طبيعه ثالثه تقابل كلا من الصنفين على أقوال؟ قد ذكرت فى محلها، و ما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأه) مبنى على كونه داخلا تحت أحد العنوانين «الذكر و الأنثى» و إلا فأصالة البراءه بالنسبه إلى التكليف المختصه بهما محكمه.

قوله و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورته علم المتشبه. أقول: لا إشكال فى اعتبار العلم بصدور الفعل فى تحقق عنوان التشبه، إلا- أنه لا- يختص بالعلم التفصيلي، بل يكفى فى ذلك العلم الإجمالى أيضا، فهو موجود فى 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 حرمة ذكر الأجنبية و التشيب بها، كحرمة 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 فحرمة ذلك ليس من جهه التشيب.

و أما التشيب بالمعنى الذى ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد مع القيود التى اعتبرها المصنف ففى حرمة خلاف، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة، و ذهب بعض آخر إلى الجواز، و ذهب جمع من العامه إلى حرمة مطلق التشيب [١].

و قد استدل القائلون بالحرمة بوجهه،الوجه الأول:أن التشيب هتك للمشيب بها و إهانه لها،فيكون حراما.

و فيه أولا:لو سلمنا كون التشيب هتكا لها فان ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنه المعروفه المحترمه،فإنه لا فرق فى 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 فى الشعر بين الإنشاء و الإنشاد.

و ثانيا:أن النسبه بين عنوانى الإهانه و التشيب هى العموم من وجه،فان الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأه أجنبيه فى 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 الملوك 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 التشيب،و قد يجتمعان،و عليه فلا ملازمه بينهما دائما.

و ثالثا:أن كلامنا فى المقام فى حرمة التشيب بعنوانه الأولى،فإثبات حرمة لعنوان آخر عرضى-كعنوان الهتك أو الإهانه أو غيرهما-خروج عن محل الكلام.

الوجه الثانى:أنه إيذاء للمشيب بها،و هو حرام.

و فيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهرا إذا كان الفعل سائغا فى نفسه،و لم يقصد العامل أذيه الغير من فعله.و إلا-لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير و إن كان الفعل فى 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.

و الجواب عنه

قوله و يمكن أن يستدل عليه بما سيجيء. 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 دلاله جمله من الآيات و الروايات على حرمتها.

و فيه أن هذه الدعوى ممنوعه صغرى و كبرى: أما الوجه فى منع الصغرى فلانه لا دليل على كون التشيب من اللهو و الباطل، إذ قد يشتمل الكلام الذى يشبب به على المطالب الراقيه و المدائح العاليه المطلوبه للعقلاء خصوصا إذا كان شعرا كما هو مورد البحث.

و أما الوجه فى منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقا، لان اللهو و الباطل لو كان على إطلاقهما من المحرمات لزم القول بحرمة 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 حرمة اللهو إلا على نحو الموجه الجزئيه.

الوجه الثانى: أنه ورد النهى فى الكتاب العزيز [٢] عن الفحشاء و المنكر، و منهما التشيب فيكون حراما.

و فيه أنا نمنع كون التشيب 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 التشيب بأنثى أم بذكر، و سواء أ كانت الأنثى مؤمنه أم غير مؤمنه، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر.

و يضاف الى ذلك ان النسبه بين التشيب و بين تلك العناوين المحرمه هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمه التشيب دائما، مع ان الكلام فى التشيب بعنوانه الاولى، فحرمته بعنوان اللهو أو الفحشاء أو غيرهما من العناوين المحرمه 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 حرمه ما يثير الشهوه الى غير الحليله حتى بالأسباب البعيده و هي كثيره قد ذكرت فى مواضع شتى: منها ما دل [٢] على النهى عن النظر إلى الأجنبيه لأنه سهم مسموم من سهام إبليس: و النكته فى إطلاق لفظ السهم على النظر هي 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 حرمه التشيب هو ان النظر الى

الأجنيات 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 مهيجا للقوه الشهويه.فلا يكون حراما 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 بالأجنيه،و هى كثيره [١]منها قوله «ع»فى

ص: ٢١٥

روايه مسمع فى قضيه أخذ الرسول ص البيعه على النساء: ولا 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 يبيت فى موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم، و منها قوله (عليه السلام) فى روايه محمد بن الطيار: فان الرجل و المرأة إذا خليا فى بيت كان ثالثهما

ص: ٢١٤

الشیطان.الی غیر ذلك من الروایات التی دلت علی حرمة الخلوہ مع الأجنبيہ،ففى بعضها:

لا یخلون رجل بامرأه فإن ثالثهما الشیطان،و فى بعضها:إن الشیطان لا یغیب عن الإنسان فى موضع خلوة الرجال مع امرأه أجنبيہ.و علی هذا النهج أحادیث العامه (١)فستفاد من جميعها حرمة خلو الرجل مع امرأه أجنبيہ،لأن الشیطان لا یغیب عنه فى هذه الحاله، فیهیج قوته الشهویہ لیلقيه الی المهلكه و المضله،و بما أن التشیب بالمرأه الأجنبيہ یهیج الشهوه أزيد مما تهیجه الخلوہ بها فىكون أولى بالتحريم.

و فيه أنه لا دلالة فى شىء من تلك الأخبار علی حرمة الخلوہ مع الأجنبيہ فضلا عن دلالتها علی حرمة التشیب،أما روايتنا مسمع و مكارم الأخلاق فالمستفاد منهما حرمة قعود الرجل مع المرأه فى بیت الخلاء،فقد كان من المتعارف فى زمان الجاهلیه أنهم یهیئون مكانا لقضاء الحاجه،و یسمونه بیت الخلاء،و یقعد فيه الرجال و النساء و الصبيان،و لا یستتر بعضهم عن بعض،كبعض أهل البادیه فى الزمن الحاضر،و لما بعث نبى الرحمة نهى عن ذلك، و أخذ البیعه علی النساء أن لا یقعدن مع الرجال فى الخلاء،علی أن الخلوہ مع الأجنبيہ إذا كانت محرمة فلا تختص بحاله القعود،بل هی محرمة مطلقه و إن كانت بغير قعود.

و یؤید ما ذكرناه من المعنى أن النهی فى الروایتین قد تعلق بقعود الرجال مع النساء فى الخلاء مطلقا و إن كن من المحارم،و من الواضح أنه لا مانع من خلوہ الرجل مع محارمه، و إن لم یكن للروایتین ظهور فیما ادعیناه،فلا ظهور لهما فى حرمة الخلوہ أيضا،و لا أقل من الشك،فتسقطان عن الحجیه.

علی ان من جمله ما أخذ رسول الله (صلی الله علیه و آله)البیعه به علی النساء أن لا یزنین،و لعل أخذ البیعه علیهن أن لا یقعدن مع الرجال فى الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا،فان حاله الخلوہ مظنه الوقوع علی الزنا،و علیه فلا موضوعیه لعنوان الخلوہ بوجه،و الغرض المهم هو النهی عن الزنا،و إنما تعلق بالخلوہ لكونها من المقدمات القریبه له.

و یدل علی ما ذكرناه أيضا ما ورد فى جمله من الروایات من تعلیل النهی عن الخلوہ بأن الثالث هو الشیطان،فان الظاهر منها هو أنه لو خلا-الرجل مع المرأه الأجنبيہ فإن الشیطان یكاد أن یوقعهما فى البغى و الزنا،و من هنا ظهر أنه لا یجوز الاستدلال أيضا بهذه الروایات المشتمله علی التعلیل المذكور.و قد ذكرنا جميع هذه الروایات فى الحاشیه.

و أما روايه موسى بن إبراهيم فهى خارجه عما نحن فيه،فإنها دلت علی حرمة نوم الرجل فى موضع یسمع نفس الامرأه الأجنبيہ،و لا ملازمه بین سماع النفس و الخلوہ دائما،بل

ص:٢١٧

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.

و يمكن 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 الاستفادة 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 منجره 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 الحرمة فى الخلوه هو إثارة القوه الشهويه حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها. و من هنا على أنه لا وجه لقياس التشبيب على شىء يوجب تهيج القوه الشهويه.

قوله و كراهه جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان. أقول: استدل المصنف على حرمه التشبيب بفحوى أمور مكروهه: منها ما ورد [١] فى كراهه الجلوس فى

ص: ٢١٨

١- (١) راجع ج ٣ نل باب ١٣ تحريم خلوه الرجال بالمرأة 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 و جدا فى لحاف واحد من الحدود ص ٤٧.

مجلس المرأة حتى يبرد المكان، و منها ما ورد[١] فى رجحان تستر المرأة 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 موجهة لتهييج الشهوة. فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب، لكونه أقوى فى إثارة الشهوة.

و لكنها لا تعرف وجهها صحيحا لهذا الاستدلال، إذ لا معنى لإثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس. على أن لا نعلم أن مناط الكراهة فى تلك الأمور هو تهييج الشهوة حتى يلتزم بالحرمة فيما إذا كان التهييج أشد و أقوى، و قد تقدم نظير ذلك من المصنف فى البحث عن حرمة إلقاء الغير فى الحرام الواقعى (١)، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبهيمه.

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمه إنما هو لثلاث يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين، و رجحان التستر عن الصبى المميز إنما هو لكونه مميزا فى نفسه، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك.

قوله و النهى فى الكتاب العزيز) أقول: قد ورد النهى فى الكتاب الشريف (٢) عن خضوع النساء بالقول لثلاث يطعم الذى فى قلبه مَرَضٌ . و عن أن يضربن بأرجلهن لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ (٣).

إلا أنه لا دلالة فى شىء من ذلك على حرمة التشبيب، كما لا دلالة عليها فى حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل و لذات العده الرجعية، و التعريض هو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبة فى النكاح مع كونه ظاهرا فى النكاح، كأن يقول: رب راغب فيك، و حريص عليك،

ص: ٢١٩

١-١) ص ١١٧.

٢-٢) سورة الأحزاب، آية ٣٢.

٣-٣) سورة النور، آية: ٣١.

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 ثبتت 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 في عنوان تمنى الحرام فلا ريب في حرمة، لكونه جرأه على حرمت المولى كما تقدم و إلا فلا. وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال. بل ربما يكون التشبيب به مطلوباً. و لذا يجوز مداح الابطال و الشجعان، و مدح الشبان بتشبيهم بالقمر و النجوم، و لا شبهه في صدق التشبيب عليه لغه [١] و عرفا.

قوله لأنه فحش محض. أقول: لا شبهه في حرمة الفحش و السب كما سيأتى، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولى الذى هو محل الكلام فى المقام.

حرمة التصوير

إشارة

قوله المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصوره مجسمه بلا خلاف. أقول: لا خلاف بين الشيعة و السنه [٢] فى حرمة التصوير فى الجملة.

ففى المستند (١) ادعى الإجماع على حرمة على الصور لذوات الأرواح إذا كانت الصورة مجسمة، و ذكر الخلاف فى غير هذا القسم.

و فى المختلف (٢): (مسأله: قال ابن براج: يحرم التماثيل المجسمة و غير المجسمة، و قال ابن إدريس: و سائر التماثيل و الصور ذوات الأرواح مجسمة 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 إجماعاً، و هو عمل الصور المجسمة لذوات الأرواح، و باقى الأقسام مختلف فيها.

فالمتحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال فى حرمة التصوير أربعة، الأول: أن التصوير حرام إذا كانت الصورة مجسمة لذى روح، و هذا مما لا خلاف فى حرمة بين الأصحاب، بل ادعى عليه الإجماع.

الثانى: أن تصوير ذوات الأرواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة، و قد اختاره المصنف وفاقاً لما ذهب إليه الحلّى و القاضى و غيرهما من الأصحاب.

الثالث: حرمة التصاوير مطلقاً 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 أيضاً مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار إليه التراقي و المحقق الثانى: إلا أنا لم نجد قائلاً 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]

ص: ٢٢١

١-١) ج ١ ص ٣٣٧.

٢-٢) ج ٢ ص ١٦٣.

و من طرق العامه (1) حرمة التصاوير مطلقا و لو كانت لغير ذوات الأرواح. و لم تكن مجسمه، كقول على «ع»: (إياكم و عمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة) و كالنبوى

ص: ٢٢٢

١-١) راجع ج ٧ سنن البيهقى ص ٢٦٨.

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 مجسمة أم غير مجسمة، 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 (صلى الله عليه و آله) بعث عليا (عليه السلام)

فى هدم القبور و كسر الصور، و أيضا قال له: لا تدع صورته إلا محتوها. فإنه ليس من المعهود أن عليا (عليه السلام) كسر الصور التي لغير ذوات الأرواح، و أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) أمره أيضا على ذلك.

و يضاف الى ما ذكرناه أن الصورة فى اللغة [١] و إن كانت مساوقة للشكل و شامله لصور ذوات الأرواح و غيرها، إلا أن المراد بها فى المقام صور ذوات الأرواح فقط، لما ورد فى جملة من الروايات التي سنذكرها: أن من صور صورته كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ.

و من الواضح أن الأمر بالنفخ و لو كان تعجيزا إنما يمكن إذا كان المورد قابلا لذلك، و لا شبهة أن نفس الأشجار و الأحجار و البحار و الشطوط و نحوها غير قابله للنفخ فضلا عن صورها، فإن عدم قدرته على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط، بل لعدم قابلية المورد.

و أما القول الثانى - أعنى حرمة تصوير الصور لذى الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الأخبار المستفيضة من الفريقين [٢] التي تقدمت الإشارة إليها،

فإنه قد ذكر فيها أن من صور صورته يعذب يوم القيامة، ويكلف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ، و في بعضها (١): (أحيوا ما خلقتم). و لكنها مع كثرتها ضعيفه السند. و غير منجره بشيء، فلا تكون صالحه للاستناد إليها في الحكم الشرعي.

و يضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشيه من الروايات الداله على حرمه خصوص التصوير لذوات الأرواح، كصحيحه البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام): (في قول الله يَعْْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلٍ؟ فقال: و الله ما هي 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 (عليه السلام) (و لكنها الشجر و شبهه). و غيرها من الروايات المعتمده.

ما استدل به على اختصاص الحرمه

بالصور المجسمه

و قد يقال: إن التحريم مختص بالصور المجسمه لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر:

الوجه الأول: أن الأخبار المشتمله على نفخ الروح ظاهره في ذلك،

فان الظاهر منها أن الصوره التي صنعها المصور جامع لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح، و هذا إنما يكون في الصوره إذا كانت مجسمه، و واجده للجنه و الهيكل، و مشتمله على الأبعاد الثلاثه، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخاليه عن الجسم، فإن الأمر بالنفخ لا يكون إلا في 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:

ص: ٢٢٥

(أن النفخ يمكن تصويره فى النقش بملاحظه محله، بل بدونها، كما فى أمر الإمام (عليه السلام) [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 (عليه السلام) 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 عرفا على تخصيص الصورة 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 حينئذ 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 فى 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، فإن 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 صيوره الصورة الأسيه المنقوشه على البساط أسدا

حقيقيا و حيوانا مفترسا بأمر الإمام(عليه السلام)،غايه الأمر أنه من الأمور الخارقه للعادة، لكونه إعجازا منه(عليه السلام)،و قد حققنا فى مبحث الاعجاز من مقدمه التفسير أن الإعجاز لا بد و أن يكون خارجا عن النواميس الطبيعیه،و خارقا للعادة.

و توضیح ذلك أن الخلق و الإيجاد على قسمين،الأول:أن يكون بحسب المقدمات الإعداديه و النواميس الطبيعیه،فإنه تعالى و إن كان قادرا على خلق العوالم بمجرد الإراده التكوينيّه،إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعى،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 الطبيعى جعل الله موادہ الأصلية فى كمون الأغذيه فى أكلها البشر فتحللها القوى المكونه فيه الى أن تصل الى حد المنويه،ثم يستقر المنى فى الرحم،فيكون دما ثم علقه ثم مضغه ثم لحما ثم عظما ثم إنسانا،و هذا هو الخلق بالنوانيس الطبيعیه.و كذلك الحال فى سائر المخلوقات.

الثانى:أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعیه،بل أمرا دفعيا و خارقا للعادة، و تكون المقدمات الطبيعیه كلها مطويه فيه،كجعل الحبوب أشجارا و زروعا،و الأحجار لؤلؤا و يواقيتا دفعه واحده،و يسمى ذلك بالاعجاز،و هذا من المواهب الإلهيه التى خص الله بها أنبياءه و رسله(صلى الله عليه و آله)و الأئمه الطاهرين(عليه السلام).و صيروره الصوره الاسديه حيوانا مفترسا بأمر الإمام(عليه السلام)من القبيل الثانى.

الوجه الثانى:ما ذكره فى متاجر الجواهر،

و هو أن(فى بعض النصوص التى تقدمت فى كتاب الصلاه من أنه لا بأس إذا غير رؤوسها[١]و فى آخر[٢]قطعت و فى ثالث[٣])

كسرت نوع إشعار بالتجسم).

و فيه أولاً: أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة 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 المجسمة، فكذلك يصدق في غيرها.

و ثانياً: أن الكلام في المقام في عمل الصور، و هو لا- يرتبط بالصلاه في بيت فيه تماثيل، بل الصلاه فيه كالصلاه في الموارد المكروهه.

الوجه الثالث: ما في الجواهر أيضا

من أنه (يظهر من مقابله النقش للصوره في خبر المناهى ذلك أيضا) أى كون الصور المحرمه مجسمة.

و فيه أولاً: أن خبر المناهى ضعيف السند و مجهول الراوى، كما عرفت مرارا.

و ثانياً: ما ذكره السيد في حاشيته: و هو أن ما اشتمل على كلمه النقش (خبر آخر عن النبي صلى الله عليه و آله) نقله الامام (عليه السلام): فلا مقابله في كلام النبي، و الامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه (عليه السلام).

فروع مهمه

تصوير الملك و الجن

الأول: هل يلحق الجن و الملك بالحيوان فيحرم تصويرهما أولاً؟ ففيه قولان، و قد يقال بالثاني، كما في الجواهر، و حكاه عن بعض الأساطين في شرحه على القواعد.

و الوجه فيه أن المطلقات المتقدمه و ان اقتضت حرمة التصوير مطلقاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيده بالروايات المعتمده كصحيحه محمد بن مسلم: (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) و غيرها، و قد عرفت ذلك آنفاً، و عليه فنفي البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضى اندراج الملك و الجن تحت الحكم بالجواز، فان من الواضح أنهما ليسا من جنس الحيوان.

و فيه أن المراد من الحيوان هنا ما هو المعروف في مصطلح أهل المعقول من كونه جسماً حساساً متحركاً بالإرادته، و من البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل ماده ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه، و عليه فلا قصور في شمول صحيحه محمد بن مسلم للملك و الجن و الشيطان، فيحكم بحرمة تصويرهم.

و دعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له ماده، كما اشتهر في ألسنه الفلاسفه، دعوى جزافيه. فإنه مع الخدشه في أدله القول بعالم المجردات ما سوى الله كما حقق في محله. انه مخالف لظاهر الشرع. و من هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسميه الملك. و تفصيل الكلام في محله.

و إن أبيت إلا إرادته المفهوم العرفي من الحيوان فاللازم هو القول بانصرافه عن الإنسان أيضا، كانصرافه عن الملك و الجن، و لذا قلنا: إن العمومات الداله على حرمة الصلاه في أجزاء ما لا- يؤكل لحمه منصرفه عن الإنسان قطعا، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك و الجن.

و في حاشيه السيد (ره) ما ملخصه: أن كلا من صحيحه ابن مسلم، و ما في خير تحف العقول (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي و عقد تحريمي، فلا يكونان من الأعم و الأخص المطلقين، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحه و بين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في 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 السندی مع الصحيحه، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند.

و فيه أولا: أن خبر تحف العقول ضعيف السند، و مضطرب الدلاله، فلا- يجوز العمل به في نفسه فلا عما إذا كان معارضا لخبر صحيح، و قد تقدم ذلك.

و ثانيا: أنا سلمنا جواز العمل به، و لكننا قد حققنا في باب التعادل و الترجيح من الأصول أن أقوائه السند لا تكون مرجحه في 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 حرمة التصوير مطلقا، و عليه فيحرم تصوير الملك و الجن لهذه المطلقات، إلا أنك قد عرفت أننا أن المطلقات بأجمعها ضعيفه السند، فلا تكون مرجعا في المقام، فلا بد و أن يرجع الى البراءه.

و سيأتي ان صحيحه محمد بن مسلم غريبه عن حرمة التصوير.

اللهم إلا أن يقال: إن المتعارف من تصوير الملك و الجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهه، و لكن يرد عليه أن من يصور صوره الملك و الجن إنما يقصد صورتهما لا- صوره الحيوان، و لا- بما هو أعم منهما و من الحيوان، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت.

نعم يمكن استفاده الحرمة من صحيحه البقباق المتقدمه، بدعوى أن الظاهر من قوله (عليه السلام)

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 الصورة 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 هيئته خاصه معجبه للناظر، و إلا فلا وجه للحرمه، و على هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر و إن كان على هيئته 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 بهيئته معجبه كالخشب و القصب و الشطوط و البحار و الأوديه و العرصات و نحوها. و من هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام فى مسأله كراهه الصلاه فى الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهه لتماثيل 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 بالأخشاب و نحوها).

و فيه أولا: أن ما دل على حرمه التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذى الصورة معجبه فلا وجه لجعل الإعجاب شرطا فى حرمه التصوير.

و ثانيا: ما ذكره المحقق الايروانى من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهده الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهاره النقاش و لو كانت صورته نمل أو دود، و لذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهده ذى الصورة).

و أما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولا: أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال فى العرف: إن هذا صورته ذاك، و من البديهى أن مجرد كون الأعلام و الطرائق و الخيوط فى الثياب على هيئته 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،

و عليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات و غيرها شباهه اتفقيه.

نعم إذا قلنا بتعميم الحكم الغير الحيوان مطلقا أو فى الجملة فلا مناص من الالتزام بانصرافه الأدله عما هو مصنوع للعباد بديبه أن
ييجاد نفس ذى الصوره جائز فإيجاد 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 بشيء
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
صحته 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 صورته حيوان فلا يكون ذلك
حراماً، لعدم صدق التصوير عليه بوجه. و المثال الواضح لذلك الطائرات المصنوعه فى زماننا، فإنها شبيهاه بالطيور و مع ذلك لم
يفعل صانعها فعلاً- محرماً، و لا- يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائره يصور صورته 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 غريباً عن كلام المصنف، على أنه من أوضح أفراد التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف
عليه!!

الفرع الرابع: ما ذكره المصنف أيضا، وهو (أن المرجع في الصورة إلى العرف، فلا يقدر في الحرمه نقص بعض الأعضاء). و توضيح ذلك: أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج الصدق العرفي، فإن الأدلة المتقدمه التي 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 في الماء و رأسه ظاهر و إن قصد النصف فقط فلا يكون حراما، فإن 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 صوره 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 الايرواني: (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 الأجزاء، 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، فإن التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق، و تحصل الهيئه المحرمه بذلك.

غايه الأمر أن نقش السابق للأجزاء السابقه يكون إعانه على الإثم، و هي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق.

الفرع الخامس: الظاهر من الأدلة المتقدمة الناهية عن التصوير و التمثيل هو النهى عن إيجاد الصورة، كما أن النهى عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن إيجادها فى الخارج، و عليه فلا- يفرق فى حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغ أو بالنسج، سواء أ كان ذلك أمرا دفعيا كما إذا كان بالآله الطابعه أم تدريجيا.

و على هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف فى زماننا، لعدم كونه إيجادا للصورة المحرمة، و إنما هو أخذ للظل، و إبقاء له بواسطة 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 الأدويه على الجدران أو الأجسام الصيفليه لتثبت فيها الاظلال و الصور المرتمسه، فهل يتوهم أحد حرمة من جهه حرمة التصوير، و إلا- لزمه القول بحرمة النظر إلى المرآه، إذ لا- يفرق فى حرمة التصوير بين بقاء الصورة مده قليله أو مده مديده!!.

و قد اشتهر انطباع صور الأشياء فى شجره الجوز فى بعض الأحيان، و لا نحتمل أن يتفوه أحد بحرمة الوقوف فى مقابلها فى ذلك الوقت، بدعوى كونه تصويرا محرما.

و على الاجمال لا- تصور حرمة 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 حرمة التصوير قصد الحكايه و الصدق العرفى، و عليه فيحرم تصوير الصورة 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 صورته مشتركه بين الحيوان و غيره لم يكن ذلك حراما إلا إذا قصد الحكايه عن الحيوان، ثم إذا اشترك أشخاص عديده فى صنعه صورته محرمة، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام، و إلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المتشتمه الفرع الثامن: قد عرفت فى البحث عن حرمة تغيير الجاهل: أن إلقاء الغير فى الحرام الواقعى حرام، و عليه فلا- فرق فى حرمة التصوير بين المباشره و التسبيب. بل قد عرفت فى المبحث المذكور: أن نفس الأدله الأوليه تقتضى عدم الفرق بين المباشره و التسبيب فى

إيجاد المحرمات، و على هذا فلا نحتاج في استفاده التعميم إلى القرينه و ملاحظه المناط كما في حاشيه السيد(ره).

ما استدل به على حرمه

اقتناء الصور المحرمه و الجواب عنه

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 ابتياعها و التكبس بها. بل حرمه اقتنائها.

و قد استدل على حرمه اقتنائها بوجوه،

الوجه الأول: أن الوجود و الإيجاد فى الحقيقه

شئ 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 ملازماً لحرمه الوجود إلا- ان الكلام هنا ليس فى الوجود الاولى الذى هو عين الإيجاد أو لازمه، بل فى الوجود فى الآن الثانى الذى هو عباره عن البقاء، و من البديهي انه لا ملازمه بين الحدوث و البقاء، لا حكماً، و لا موضوعاً، و عليه فما يدل على حرمه الإيجاد لا يدل على حرمه الوجود بقاء، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أو نسياناً 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 حراماً، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب، أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجداً بدون إذنه أو تولد احد من الزنا، فان فى ذلك كله يجب حفظ النتيجة و إن كانت المقدمه محرمه.

و على الجملة ما هو متحد مع الإيجاد ليس مورداً 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 حدوثاً 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 حرمه الإيجاد لا يدل على

حرمه 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 الشرعية،

و قد دل عليه قوله «ع» في روايه تحف العقول: (و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني) و كل صنعه يجيء 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 الصناعات التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شيء من وجوه الصلاح) و كل ما يجيء منه الفساد محضا يحرم جميع التقلب فيه، و منه الاقتناء و البيع، و قد دل عليه قوله «ع» فيها: (و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و قوله «ع» فيها أيضا: (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه، إلى ان قال: فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلب فيه).

و فيه أولا: ان الروايه ضعيفه السند فلا يجوز الاستناد إليها في شيء من المسائل الشرعيه كما عرفته في أول الكتاب.

و ثانيا: قد عرفت انه لا ملازمه بين حرمه عمل شيء و بين حرمه بيعه و اقتنائه و التصرف فيه و التكسب به، و من هنا نقول بحرمه الزنا، و لا نقول بحرمه تربيته أولاد الزنا، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء.

و ثالثا: لا نسلم أن عمل التصاوير مما يجيء منه الفساد محضا، فإنه كثيرا ما تترتب عليه المنافع المحلله من التعليم و التعلم و حفظ صور بعض الأعظم و نحوه ذلك من المنافع المباحه.

الوجه الثالث: قوله (صلى الله عليه و آله) في الخبر المتقدم: (لا ندع صورته إلا محتوها).

و فيه أولا: أنه ضعيفه السند. و ثانيا: ما ذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فعمل تصاوير المدينة كانت أصناما و كلابها مؤذيات و قبورها مسنمات).

الوجه الرابع: ما دل على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل.

و فيه أولا: انه ضعيف السند. و ثانيا: ان عدم الصلاحيه أعم من الحرمة، فلا يدل

عليها. و ثالثاً: لو سلمنا دلالته على حرمه اللعب بها فلا ملازمه بين حرمة و حرمة اقتنائها، فإن حرمه اللعب أعم من حرمه الاقتناء.

و رابعاً: 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 حرمه اللعب بها إنما هو من أدله حرمه اللعب بالشطرنج، و لا- أقل من الاحتمال، فلا- يبقى له ظهور فى إرادته الصور المتعارفه.

الوجه الخامس: صحیحه البقباق – المتقدمه عند الاستدلال على حرمه التصوير

(عن أبى عبد الله «ع» فى قول الله تعالى (٤): يَعْْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ؟ 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 مبغوضيه وجود التماثيل، و حرمه اقتنائها.

و فيه ان الظاهر من الروايه رجوع الإنكار إلى كون التصاوير المعموله لسليمان «ع» تصاوير الرجال و النساء، فلا تدل الروايه على مبغوضيه العمل فضلاً عن مبغوضيه المعمول و الوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال و النساء و اقتنائها من الأمور اللاهيه غير اللاتقه بمنصب الأعاظم و المراجع من العلماء و الروحانيين فضلاً عن مقام النبوه، فإن النبى (صلى الله عليه و آله) لا بد و ان يكون راغباً عن الدنيا و زخرفها، و اما عمل الصور و جمعها فمن لعب الصبيان و شغل المجانين و السفهاء، فلا- يليق بمنصب النبوه، بخلاف تصاوير الشجر و شبهه، فإنها

ص: ٢٣٦

١-١) الفرزان بضم الفاء و سكران الرء المهمله الملكه فى لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء، و الكلمه من الدخيل.
٢-٢) الرخ بضم الرء المهمله و الخاء المعجمه طائر و همى كبير، الواحده رخه قطعه من قطع الشطرنج ج رخاخ و رخخه بكسر الرء.

٣-٣) البيذق بفتح الباء و سكون الياء الماشى راجلا و منه بيذق الشطرنج ج بياذق.

٤-٤) سوره سبأ، آيه: ١٢.

غير منافيه لذلك.

و قد يقال: ان الصانعين للتماثيل هم الجن، و إنما يتم الاستدلال بالروايه على حرمه اقتناء الصور إذا قلنا بحرمه التصوير على الجن كحرمته على الانس، و هو أول الكلام.

و فيه ان الكلام ليس فى عمل الصور، بل فى اقتنائها، و من الواضح انه يعود الى سليمان.

الوجه السادس: حسنه زواره المتقدمه فى الحاشيه (لا بأس بأن يكون التماثيل فى 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 فإذا علم فليزح الستر و ليكسر رؤوس التماثيل). فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاویر 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 على كراهه على «ع» وجود الصور فى البيوت،

فإنه بضميمه ما دل [٣] على ان عليا «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمه اقتناء الصور فى البيوت.

و فيه ان المراد من الحلال الذى كان على «ع» لا يكرهه المباح المتساوى طرفاه، لا ما يقابل الحرمه، لأن عليا «ع» كان يكره المكروه أيضا. و من هنا يظهر ان الكراهه المذكوره فى الروايه الأولى أعم من الحرمه و الكراهه المصطلحه. و إذن فلا دلاله فيها أيضا على حرمه اقتناء الصور.

الوجه الثامن: روايه الحلبي افقد أمر الإمام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة و جعلها

كهينه الشجر،

فتدل على حرمه إبقاء الصور من غير تغيير فيها.

و فيه 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 حرمه 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 حرمه 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 الحالیه 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

فلا بد من حملها على الكراهه، كغيرها من الأخبار المتقدمه لو سلمت دلالتها على الحرمة،

ص: ٢٣٩

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 و ضعا 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 اقتنائها 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

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصورة المحرمة، و أن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء و بين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة.

و يؤيد ذلك أيضا الأخبار المستفيضة^[١]المصرحة بأن الملائكة لا- تدخل بيتا فيه صورة أو كلب أو إناء يبال فيه،و فى بعض أحاديث العامه (١):لا- تدخل الملائكة 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 المحرمة 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.

ص:٢٤١

إشارة

قوله الخامسة التطفيف حرام): أقول: التطفيف [١] مثل التقليل و زنا و معنى، و المراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كيالا- أو وزانا، فيقلل نصيب المكييل له فى إيفائه و استيفائه على وجه الخيانه. و البخس [٢] نقص الشىء عن الحد الذى يوجه 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]: (وَيُؤَلِّمُ لِلْمُطَفِّفِينَ). 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 جملة من الروايات [٤] و أما الإجماع فإنه و إن كان

ص: ٢٤٢

١- ١) راجع سورة الأعراف، آيه: ٨٣. و سورة هود، آيه ٨٦. و سورة الشعراء آيه: ١٨٠.

٢- ٢) سورة هود، آيه: ٨٥.

قائما على حرمه التطفيف و البخس، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا، 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 التطفيف بنفسه ليس عنوانا من العناوين المحرمه:أعنى الكيل بالمكيال الناقص و كذا البخس فى الميزان مع وفاء الحق كاملا).و وجه الوهن أن التطفيف 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 التطفيف،فان الويل كلمه موضوعه للوعيد و التهديد،و تقال لمن وقع فى هلاك و عقاب،و كذلك نهى فى الآيات المتعده عن البخس كما عرفت آنفا.و ظاهر ذلك كون التطفيف و البخس بنفسهما من المحرمات الإلهيه

ص: ٢٤٣

قوله ثم إن البخس في 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 في إيفاء الحق و استيفائه. و عليه فذكر الكيل و الوزن في الآيه و غيرها إنما هو من جهة الغلبه، فلا- وجه لإخراج النقص في العدد و الذرع عن البخس و التطفيف موضوعا، و إلحاقهما بهما حكما.

صحة المعامله المطفف فيها و فسادها

قوله و لو وزن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضه إلخ. أقول قد عرفت أنه لا- إشكال في حرمه التطفيف تكليفا، فإجاره نفسه عليه- كإجاره نفسه على سائر الأفعال المحرمه- محرمه و ضعا و تكليفا، كما عرفت مرارا.

و أما الكلام في صحة المعامله المطفف فيها و فسادها فنقول: إن المعامله قد تقع على الكلي في الذمه، و قد تقع على الكلي في المعين الخارجي، و قد تقع على الشخص المعين الموجود في الخارج المشار إليه بالإشاره الحسيه.

أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعامله و عدم فسادها بالتطفيف الخارجي فإن المعامله قد انعقدت صحيحه، و لكن البائع، أو من يباشر الإقباض و التسليم طفف في الكيل و الوزن، أو في الذرع و العدد، و هو لا يوجب فسادها، بل يكون الدافع مشغول الذمه بما نقص عن الحق، و لا يفرق في 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 الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ في البيع على المشار إليه الخارجي و وجه البطلان أن ما هو معنون بعنوان كذا غيره موجود في الخارج، و ما هو موجود في الخارج غير معنون بذلك العنوان، و توهم إلغاء الإشاره أو الوصف فاسد، فإن 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 مأخوذا على نحو الشرطيه، أو على نحو الجزئيه كما سيجيء. و لا يقاس ذلك بتخلف العناوين التي تعد من الصور النوعيه عند العرف، كما إذا باع صندوقا فظهر أنه طبل، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب، أو باع بغلا فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثالها ليس

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 مذكوره في كتب الشيعه و السنه [١] إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه، فان البيع من الأمور القصديه، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده. 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، الأولى: أن يكون إنشاء البيع معلقا على كون المبيع متصفا بصفه خاصه، بأن يقول: بعتك هذا المتاع الخارجى على أن يكون منا فظهر الخلاف، و هذا لا إشكال فى بطلانه، لا من جهه التطفيف، و لا من جهه تخلف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق فى الإنشاء.

الثانيه: أن ينشأ البيع منجزا على المتاع الخارجى بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف، و هذا لا إشكال فى صحته، فان تخلف الأوصاف غير المقومه للصوره النوعيه لا يوجب بطلان المعامله، غاية 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 الإشارة 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 يملك و ما لا يملك، كالخزير 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 ربويا.

و أما إذا كان ربويا، فان كان من قبيل الصوره الأولى بطل البيع للتعليق، مع قطع النظر

عن التخلف، وكون المعامله ربويه، وإن كان من قبيل الصوره الثانيه بطل البيع، لكونه ربويا، مع قطع النظر عن تخلف الشرط. وإن كان من قبيل الصوره الثالثه قسط الثمن على الاجزاء، و صح البيع فى المقدار الموجود، و بطل فى غيره.

التنجيم

اشاره

قوله السادسه: التنجيم (١) حرام، و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم. أقول:

تحقيق المرام بيتنى على مقدمتين:

المقدمه الاولى فى 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 الملمين، و قد دلت الآيات الكثيره على أن من لم يؤمن بالله و أنكره فهو كافر.

الثانى: 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 الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ) - و الروايات.

الثالث: الإيمان بنبوه محمد (صلى الله عليه و آله) و الاعتراف بكونه نبيا مرسلا:

(لا- ينطق عن الهوى إن هُوَ إِلَّا- وَحْيٌ يُوحى) و من أنكر ذلك- كاليهود و النصرارى و أشباههم- كان كافرا يحكم الضروره من المسلمين، و قد دلت عليه جمله من الآيات و الروايات. و أما الإقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل فى الإقرار بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله)، فإنكاره يوجب الكفر من جهه التكذيب النبى (صلى الله عليه و آله).

الرابع: الايمان بالمعاد الجسمانى، 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 فى التلبس بحليه الإسلام، و إنكار أى واحد منها فى حد نفسه موجب للكفر، سواء كان

١-١) نجم من التفعيل رعى النجوم و راقبها ليعلم منها أحوال العالم.

٢-٢) سورة التوبه، آيه: ٢٨.

أم كان مستندا إلى الغفلة و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيره أيضا على كفر منكر المعاد.

الأمر الثاني: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله (صلى الله عليه و آله)، و بما جاء

به النبي (صلى الله عليه و آله)،

فمن تركها جاحدا و هو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (صلى الله عليه و آله) فهو كافر، و إلا فلا ملازمه بين الإنكار و بين الكفر، و من هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية.

و قد دلت الآيات و روايات الفريقين على اعتبار الأمور المذكوره في الإسلام، و حقن الدماء، و حفظ الأموال، ففي 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 في 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 (صلى الله عليه و آله): (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 في اختلاف الأجرام العلويه

و الكيفيات الخاصه الحاصله بين الفلكيات بعضها مع بعض، و تأثيرها في الأوضاع الأرضيه و الأجسام العنصريه، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء و بعدها عنه في اختلاف الفصول، و كزياده الرطوبه في الأبدان بزياده نور القمر و نقصانها بنقصانها، و زياده أدمغه الحيوانات و ألبانها بزياده نوره و نقصانها بنقصانها، و زياده البقول و الثمار نموا و نضجا احمرارا و اخضرارا عند زياده نور القمر، بل ذكر المحقق البهائى في الحديقه الحلاليه ان المزاولين لها يسمعون صوتا من القثاء و القرع و البطيخ عند تمدده وقت زياده النور، و كزياده المياه في البحار و الشطوط و الينابيع في كل يوم من النصف الأول من الشهر و نقصانها يوما فيوما في 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 في 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 في يوم و ليله التى بها يتحقق طلوعها و غروبها، و يتحقق الليل

ص: ٢٤٧

١-١) راجع ج ٣ الوافى ص ١٨.

٢-٢) راجع ج ٣ الوافى ص ٤٠.

٣-٣) راجع ج ٨ سنن البيهقى ص ٢٠٢.

و النهار، كما حقق في الهيئه القديمه، و كالأخبار عن الخسوف و الكسوف، و عن مميزات الكواكب و مقارناتها، و اختفائها و احتراقها، و نحوها من الأمور الواضحه المقره في علم معرفه التقويم و علم الهيئه، فإن الأخبار عنها- نظير الأخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم و عن غروبها في آخره- مبنى على التجربه و الامتحان و الحساب الصحيح الذى لا يتخلف غالباً، و من الواضح جدا أنه لا يرتبط شىء منها بما نحن فيه، بل هى خارجة عن علم النجوم.

نعم إذا استند المخبر عن تلك الأمور إلى الظنون غير المعتمده عقلاً، و كان كلامه ظاهراً في الأخبار الجزمى كان الأخبار حراماً 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 في جواز تعلم النجوم و تعليمها و النظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً و عدم جوازها.

و تنقيح المسأله و تهذيبها يقع فى أمور:

الأول: قال جمع من الفلاسفه: إن للأفلاك نفوساً ترسم فيها صور المقدرات،

و يقال لها: لوح المحو و الإثبات، و إن الأفلاك متحركه على الاستداره و الدوام حركه إراديه اختياريه للشبهه بعالم العقول: و الوصول إلى المقصد الأقصى، و إنما مؤثره فى ما يحدث فى 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 منزله 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 العقليه 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 يسئل 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،

و بمباشرة الملائكة، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع، و تكذيب النبي الصادق (صلى الله عليه و آله) في إخباره، فيكون كفراً، و إرادته النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحده، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته.

ثم إن الاعتقاد بالأموار المذكوره إنما يوجب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمه بينها و بين إنكار الصانع، أو تكذيب النبي (صلى الله عليه و آله)، و إلا فلا محذور فيه، كما عرفت في المقدمه الثانيه.

الأمر الثاني: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكية 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 شريكاً 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 العلامة 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 المبني على هذا كفر. الى غير ذلك من كلمات الأعظم الصريحه فيما ذكرناه.

ص: ٢٤٩

الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب علامه على حوادث عالم العناصر

من التقارن و التباعد و الاتصال و التربيع و الاختفاء و غيرها من الحالات-علامه على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدره الله و إرادته: بأن يجعل الوضع الفلانى علامه رجوله الولد، و الوضع الفلانى علامه أنوثته و هكذا، كما أن سرعه حركه النبض علامه على الحمى، و اختلاج بعض الأعضاء علامه على بعض الحوادث المستقبله، و نصب العلم علامه على التعزیه و الرثاء.

و هذا الوجه قد اختاره السيد بن طاوس فى محكى كلامه فى رسالته النجوميه، و وافقه عليه جمع من الأعظم، كالمحقق البهائى فى الحديقته الهلاليه، و السيد الجزائرى فى شرح الصحيفه السجديه (١). و المحدث النورى فى 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 فى طبائع أوضاع الكواكب

خصوصيات تقتضى حدوث بعض الحوادث

من غير أن يكون لها استقلال فى 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 لوجه الأول: أنه لا طريق لنا الى كشف هذا المعنى فى مقام الإثبات و إن كان ممكنا فى مقام الثبوت.

الثانى: أن ذلك مناف لإطلاق الروايات [١] الداله على حرمه العمل بعلم النجوم و جعلها

ص: ٢٥٠

١-١ ص ١٨١.

٢-٢ ج ٢ ص ٤٣٣.

علامه على الحوادث، و ظاهر جمله من

ص: ٢٥١

الروايات [١] ان لعلم النجوم حقيقه واقعيه، و لكن لا يحيط بها غير علام الغيوب، و من

ص: ٢٥٢

ارتضاه لغيبه، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامه على الحوادث.

و من هنا قال الشهيد فى محكى قواعده: (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 إبرامها، و أنها ترد البلاء المبرم، و من الواضح جدا أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك، و هو مستلزم للكفر من حيث إنه تكذيب النبى (صلى الله عليه و آله)، 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 التزيج 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 أمائه، 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 التزيج 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 الشهيد فى محكى الدروس القول بالحرمة الى بعض الأصحاب، و لكن الظاهر

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 حرمه 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 التذكره.

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 الكهانه 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 فى 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.

ص: ٢٥٤

١-١) راجع المصادر المذكوره و ج ١٤ البحار ص ١٤٥-١٥٦.

٢-٢) راجع ج ٨ سنن البيهقى ص ١٣٨.

و إن كان مدرك حكمه وجوب الإطاعه و حرمة 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 : (وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ) .

(١)

فقد قيل ٢ فى تفسير الآيه: أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا.

و فيه أولا: 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: أننا إذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآيه حرمة اشتراء كتب الضلال، و لا- دلالة فيها على حرمة 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 ٣: إن الآيه قد نزلت فى النضر 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 حرمة الإضلال، و ذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال.

ص: ٢٥٥

(١-١) سورة لقمان، آيه: ٥.

و فيه ان قول الزور قد فسر بالكذب [١]. و سيأتي في مبحث حرمه الغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات، و لا منافاه بين التفسيرين، فان كلا منهما لبيان المصداق، و قد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفه، و لا بمصداق و إلا لنفد بنفاد تلك الطائفه و انعدم ذلك المصداق، بل القرآن يجرى مجرى الشمس و القمر، كما في عده من الروايات، و قد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير، و جمعها في 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 في 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 الصناعات التي يجيء منها الفساد محضا) بدعوى أن مفهوم الحصر يقتضى حرمه الصناعات المحرمه بجميع منافعها، و منها الحفظ.

و فيه ان حرمه الصناعات لا- تلازم حرمه إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمه، فغايه ما تدل عليه الروايه ان تأليف كتب الضلال أو استنساخها من المحرمات، لصدق الصناعات عليهما، و لا تدل على حرمه الإبقاء.

و منها قوله «ع»: (و ما يكون منه و فيه الفساد محضا- الى قوله «ع»- و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها). و فيه ان صدق التقلب على الحفظ ممنوع خصوصا إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب إضلالهم.

و منها قوله «ع»: (أو يقوى به الكفر و الشرك في جميع وجوه المعاصي أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه).

و فيه ان الكبرى و ان كانت مسلمه، و لكن للمناقشه في الصغرى مجالا واسعا، لمنع كون الحفظ تقويه للكفر و اهانه للحق، كما هو واضح، الا ان يكون بهذا الداعي.

ص: ٢٥٦

و يضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبه أنها ضعيفه السند و غير منجبره بشيء كما تقدم، فلا تصلح أن تكون مستندا لشيء من الأحكام الشرعيه.

الوجه الخامس: حسنه عبد الملك بن أعين التي تقدمت في 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 أولاً: أنا لا نسلم تحققه على المطلوب، و لذا قال فى الحدائق، ما حاصله: أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال. و أما الوجه الذى أقاموها على حرمة فهي تخمينيه اعتباريه لا يجوز الاعتماد عليها فى الأحكام الشرعيه.

و ثانياً: لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعدياً، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكوره فى المسأله. و لو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً، 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 وضعاً و تكليفاً، و كذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونه فى الفقه و العقائد و الأخبار و غيرها.

حرمة حلق اللحيه

إشاره

و لا- بأس بالتعرض لحرمة حلق اللحيه إجابته لالتماس بعض الأفاضل. فنقول: المشهور بل المجمع عليه بين الشيعه و السنه [١] هو حرمة حلق اللحيه،

و قد استدل عليها بوجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى فى التحدث عن قول الشيطان: (وَ لَأْمُرَنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ) .

(١)

بدعوى أن حلق اللحية 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 اللحية، 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 مصنوعاتة 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). و قد نقل الشيخ (ره) فى تفسير الآيه أقوالا شتى، و ليس منها ما يعم حلق اللحية.

الوجه الثانى: ما فى جملة من الروايات من الأمر بإعفاء اللحية و حف الشوارب،

و النهى عن التشبه باليهود و المجوس.

ص: ٢٥٨

١-١) سورة النساء، آيه: ١١٨.

٢-٢) سورة الروم، آيه: ٢٩.

و فيه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنها لا تدل على الوجوب، فان من الواضح جدا أن إعفاء اللحي ليس واجبا، بل الزائد عن القبضه الواحده مدموم. 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 بالاعفاء 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 فى ذلك على حرمه حلق اللحيه، لأن المأمور به حينئذ هو الاعفاء و إبقاء اللحيه 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 اللحيه، و تترك الشوارب، كما يصنعون(قال رسول الله: إن المجوس جزوا الحاهم و وفروا شواربهم و أما نحن نجز الشوارب و نعى اللحي و هى الفطره) و عليه فلا يدل هذا النهى على حرمه حلق اللحيه 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 فى الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص، و قد حققنا ذلك فى موضعه.

الوجه الثالث: روايه الجعفرىات الداله على أن حلق اللحيه من المثله، و من مثل

فعليه لعنه الله.

و فيه أولا: أنها مجهوله السند. و ثانيا: أن المثله هو التنكيل بالغير بقصد هتكه و إهانته

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكّل به، و عليه فتكون الروايه داله على حرمه هتك الغير بإزاله لحيته، لكون ذلك مثله و المثلّه محرّمه، فلا ترتبط بحلق اللحيه بالاختيار، سواء أ كان ذلك بمباشره نفسه أم بمباشره غيره.

و ثالثا: أن اللعن كما يجتمع مع الحرّمه 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 (1) و من تلك الموارد ما في وصيه النبي «ص» لعلّي «ع» (قال: يا على 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 بالحرّمه، لكونه ظاهرا في إنشاء الحرّمه. 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 الحرّمه.

الوجه الرابع: ما دل 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 عباره عن اتخاذ سيرتهم شعارا و زيا، و هذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

الوجه الخامس: قوله ص لرسولي كسرى (ويلكما من أمركما بهذا؟)

(2)

قالا: أمرنا بهذا ربنا يعنينا كسرى فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله): (لكن ربي أمرني بإعفاء لحيّتي 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 قطعا.

ص: ٢٤٠

١-١) ص ٢٠٤.

٢-٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩.

الوجه السادس: قوله «ع» ١: (أفوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمسخوا).

و فيه أن الروايه و إن كانت ظاهره في الحرمة، إلا أنها ضعيفه السند.

الوجه السابع: و هو العمده صحيحه البنزطى [٢] الدلاله على حرمة حلق اللحيه و أخذها و لو بالنتف و نحوه. و تدل على ذلك أيضا السيره القطعيه بين المتدينين المتصله إلى زمان النبي (صلى الله عليه و آله)، فإنهم ملتزمون بحفظ اللحيه، و يذمون حالقها، بل يعاملونه معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العداله. و يؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه، كما في كلمات جملة من الأعلام، و عدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة و السنه، كما هو كذلك و الله العالم.

ص: ٢٤١

و موضوع حرمه حلق اللحيه هو إعدامها، و عليه فلا- يفرق في ذلك بين الحلق و التتف 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 المكيه و المقراض أو غيرهما- بحيث لم تصدق اللحيه على الباقي- كان حراما.

موضوع الرشوه و حقيقتها

اشاره

قوله الثامن 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 (1) 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 الحقيقيه، 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 [1] مع ضم

ص: ٢٤٢

بعضها الى بعض أن الرشوه ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشييه باطل أو للتملق، أو الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، أو في عمل لا يقابل بالأجره و الجعل عند العرف و العقلاء و إن كان محطا لغرضهم و موردا 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 في المساجد فيجلس فيه غيره، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف أخذ الأجره عليها.

نعم ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوه بمطلق الجعل محمول على التفسير بالأعم، كما هو شأن اللغوى أحيانا، و إلا لشمل الجعل في مثل قول القائل: من رد عبدى فله ألف درهم، مع انه لا يقول به أحد.

حرمه الرشوه

ما حكم الرشوه؟ الظاهر بل الواقع لا خلاف بين الشيعه و السنه [١] في الجمله 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 الجمله الروايات المتظافره «و سند كرها في الحاشيه». و قوله تعالى (١): (وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ) .

ص: ٢٤٣

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الأدلاء بالمال الى الحكام لإبطال الحق و إقامه 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 أجنبه 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: (و تُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ) يعنى الرشوه و قد يتوهم ان الآيه ليست لها تعرض لحكم الرشوه، فإن قوله تعالى: (و تُدْلُوا 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 حاجة الى الاستدلال عليها.

ثم ان تفصيل الكلام فى أحكام الرشوه ان القاضى قد يأخذ الرشوه من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم بطلان 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 صورتان الأوليان فلا شبهه فى حرمتهما، فان الحكم بالباطل، و الإفتاء و القضاء مع الجهل بالمطابقه للواقع محرمان بضروره الدين و إجماع المسلمين، بل هما من الجرائم

الموبقه و الكبائر المهلكه.

و يدل على حرمتها أيضا العقل و الكتاب [١] و السنه [٢].

و على هذا فمقتضى القاعده حرمه الرشوه فى كلتا الصورتين لما عرفت فى أوائل الكتاب من حرمه المعامله على الأعمال المحرمه وضعا و تكليفا، على أن الروايات من الشيعة [٣]

ص: ٢٤٥

و السنه [١] قد أطبقت على حرمه الرشاء فى الحكم.

و أما الصورة الثالثة 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 سنتعرض 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 الأدله المتقدمه عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصاله الحل هو الإباحه، بل و هو مقتضى عمومات صحه 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

ذلك الذى يفتى الناس بغير علم، ولا- هدى من الله ليبتل 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.

وقد 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.

وفيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. وثانيا: 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، وإنما 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 خلاف الظاهر، بل من جهه أنه لا- معنى للحصر الإضافى فى قبال الحصر الحقيقى، غايه الأمر أن دائره الحصر تختلف سعه و ضيقا، و قد تقدم ذلك فى أول الكتاب (١).

و قال العلامة فى 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 الثانى، و لأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه. أما مع التعيين فلائنه يؤدى واجبا، فلا يجوز أخذ الأجره عليه كغيره من العبادات الواجبه).

وفيه أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل فى المقام، فإن حرمة الأجره على القضاء لكونه واجبا عينيا أو كفاثيا من صغريات البحث عن أخذ الأجره على الواجب الذى سيأتى الكلام فيه. و كلامنا هنا فى حكم أخذ الرشوه على القضاء من حيث هى رشوه، لا عن جهات

ص: ٢٦٧

١- ١) ص ٩.

٢- ٢) ج ٢ ص ١٦٤.

آخر، و عليه فمقتضى الإطلاقات الداله على حرمه 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 (صلى الله عليه و آله) رجلا- احتاج الناس اليه لفقهه 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 فممنوط 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 علتة و تقل معه حاجته الى الناس). و العهد و إن نقل مرسلا إلا ان آثار الصدق منه لائحته، كما لا يخفى للناظر اليه. و يدل على ذلك أيضا بعض الفقرات من مرسله الحماد [٢] الطويله.

ص: ٢٤٨

١- 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.

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 (1): (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 فهى حرمتها خلاف: و هى كما عن المصباح

ص: ٢٦٩

١- 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 ئل باب ٨ تحريم الرشوه فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦.

ثم إنها قد تكون للملاطفه و التودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعى الأخرى. وقد تكون على وجه الهبه لتورث الموده التى توجب الحكم له حقا كان أم باطلا، إذا علم المبدول له ان ذلك من قصد الباذل و إن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق. وقد تكون لأجل الحكم للباذل و لو باطلا، و لكن المبدول له لم يكن ملتفتا الى ذلك و إلا لكان رشوه محرمه 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 الأصبغ [١]: (و ان أخذ هديه كان غلولا).

و فيه أولان: ان الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها وارده فى هدايا الولاه دون القضاء، فتكون أجنيبه 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 يجب 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 محرمه على الوالى، و فى الصوره الأخيره محرمه 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 أولان: انه ضعيف السند. و ثانيا: انه أجنبى عما نحن فيه لوروده فى هدايا العمال

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 التي 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 حرمه 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 التي ذكرناها فى حرمتها على الولاه.

الوجه الرابع: ما تقدم فيما سبق (١): (عن الرضا عن آباءه 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 الاهداء على المسلم، و إذن فلا بد من حمل الروايه على الكراهه، و رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لثلا- يقع يوما فى الرشوه الوجه الخامس: أن المناط فى حرمه الرشوه للقاضى هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل، و هو موجود فى الهديه أيضا، فتكون محرمة. و فيه أن غايه ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك، و الظن لا يغنى من الحق شيئا.

ص: ٢٧١

١-١ (١) ص ٤٨.

٢-٢ (٢) سورة المائده، آيه: ٤٦.

قوله و هل يحرم الرشوه فى غير الحكم. أقول: الرشوه فى غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم، وقد تكون لإصلاح أمر مباح، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجبهه بين المحلل و المحرم.

أما الأول فلا شبهه فى حرمة من غير احتياج إلى أدله حرمة الرشوه، لما عرفت من حرمة 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 للتعاوض و التعاون، و لا يأخذون عليه مالا و اما الثالث: فان قصدت به الجبهه المحرمه فهو حرام، و إن قصدت به الجبهه 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 الجبهه المشتركه 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 المتقدمه فى هديه الولاه و العمال ضعيفه السند. و قد عرفت ذلك آنفا. و ثانيا: أن حرمة الهديه 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 المتقدمه 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 مقيده بما دل [١] على جواز الرشوه لأمر مباح

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- حرمة 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 المحاباتييه مع القاضى

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 للحرمة.

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

على المحاباه المحرمه إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطا فيها، وقلنا: بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فيحكم بالبطلان.

فأئده

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 محرمه على الراشى و المرتشى و الرائش أى الساعى بينهما يستزيد لهذا و يستنقص لذاك.

نعم لا- بأس بإعطائها إذا كان الراشى محققا فى دعواه، و لا يمكن له الوصول الى حقه إلى بالرشوه، كما استحسنة فى المستند (١) (لمعارضه إطلاقا تحريمها مع أدله نفي الضرر، فيرجع الى الأصل لو لم يرجح الثانى) بل يتعين ترجيحه لحكومته أدله نفي 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 قيمه 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 الوارده 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 مجانياً.

ص: ٢٧٤

و أما الثاني 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 للقاضي، و إنما إعطاء مجاناً ليحكم له، فيكون مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضيه، و لا مؤثراً في الحكم الشرعي 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 المجاني، و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده في غير هذا المقام.

قوله و في كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان في الرشوه مطلقاً غير بعيد) أقول: علله القائل في محكي كلامه بوجهين: الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان. و الثاني: أنها تشبه المعاوضه، و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت.

و أما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجاره فاسده أو شبيهه بها، و على أي حال يكون موجبا للضمان، لقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده.

اختلاف الدافع و القابض

قوله فروع في اختلاف الدافع و القابض. أقول: ذكر المصنف هنا فروعاً ثلاثه و تعرض لحكمها. و تحقيق الكلام في مسأله المترافعين في 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 يدعي كون المدفوع رشوه على سبيل الإجاره و الجعاله، فتكون موجبه للضمان، لأن الإجاره الصحيحه توجب الضمان، فكذلك الإجاره الفاسده، و القابض يدعي أنه على سبيل الهديه إلا أنها فاسده، فلا تكون موجبه للضمان، لأن الهديه الصحيحه لا ضمان فيها، فكذا الهديه الفاسده

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 المجاني، و التسليط هنا محرز بالوجدان، و عدم كونه مجاناً محرز بالأصل (فلتتم الموضوع بضم الوجدان الى الأصل، و يترتب عليه الحكم، و لا يلزمه المحذور المذكور. نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند، و غير منجر بشيء، فلا يجوز الاستناد اليه، و قد عرفته فيما سبق (1) و يأتي التعرض له في أحكام الضمان.

و التحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسه عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه، و قد تقدمت الإشارة إليه فيما سبق (2). و ثبت فيها أيضاً أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان، للسيره القطعيه، و من الواضح جداً ان وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان، فإذا ضمنا إليه أصاله عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان و الأصل، و حكم بالضمان، و لا يلزم شيء من المحاذير، و ليس المراد من الأصل المذكور استصحاب العدم الأنزلي ليرد عليه ما أورده في علم الأصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي، و هو واضح، و إن قلنا بحجيه الأول أيضاً.

الصوره الثانيه: أن يتسالم المترافعان على شيء واحد، و لكن القابض يدعى صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع، و يدعى الباذل فساده، كما إذا ادعى الباذل كون المبدول هديه على سبيل الرشوه، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه لازمه.

و هذا النزاع إنما يكون له أثر فيما إذا كانت الدعوى قبل تلف العين، مع عدم كون الهبه لذي 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 للهبه بعد التلف، سواء أ كانت فاسده أم صحيحه، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله و لأصاله 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 بالهبه الصحيحه الناقله محرز بالأصل فيلتم الموضوع منهما، و يترتب عليه الحكم بالضمان، و لا يعارض ذلك الأصل بأصاله عدم الهبه الفاسده. لأنها لا أثر لها.

و التحقيق هو القول بعدم الضمان، لأن أصاله الصحه في العقود تتقدم على جميع الأصول

ص: ٢٧٦

١-١ (١) ص ١٩٦.

٢-٢ (٢) ص ١٤٤.

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 التعدي إلى غيرها.

الصوره الثالثه: أن يكون مصب الدعوى أمراً مختلفاً، كما إذا ادعى الباذل أنها رشوه محرمة أو أجره على الحرام، و ادعى القابض كونها هبه صحيحه. و الظاهر هنا تقديم قول الدافع، لأصاله عدم تحقق الهبه الصحيحه الناقله، فإنها أمر وجودي و موضوع للأثر، فالأصل عدمها. و لا تعارضها أصاله عدم تحقق الرشوه المحرمه أو الإجاره الفاسده لأنهما لا أثر لهما، و إنما الأثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل، سواء تحقق معه شيء من الأسباب الفاسده أم لم يتحقق.

و ربما يقال: بتقديم أصاله الصحه على الأصول الموضوعيه، لحكومتها عليها في 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 أمراً واحداً معلوماً للمترافعين و كان الاختلاف في الخصوصيات، و قد فرضنا أن المقام ليس كذلك.

الصوره الرابعه: أن يدعى كل منهما عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر، كأن يدعى الباذل كونه يبيعاً ليتحقق فيه الضمان، و يدعى القابض كونه هبه مجانيه لكي 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 الصوره لا تنطبق على ما نحن فيه.

حرمه سب المؤمن

قوله التاسعه سب المؤمن حرام في الجملة بالأدله الأربعة. أقول: قد استقل العقل بحرمه سب المؤمن في الجملة، لكونه ظلماً و إيذاءً، و على ذلك إجماع المسلمين من غير تكبير و قد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم [١].

وقد استفاضت الروايات من طرقنا [١] و من طرق العامه [٢] على حرمة.

ص: ٢٧٨

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو المراد في روايات العامة، و من هنا منعوا عن سب أبي حنيفه [١] أو أشباهه، و يدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (١): (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور، و لا ينافي ذلك ما ورد من تطبيق الآيه على الكذب كما سيأتي.

قوله و روايه ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال: البادى منهما أظلم و وزره 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 للمباشره. و الثانى للتسبب من غير ان يخفف عن الراد شىء، و لكن الراوى أخطأ فحذف كلمه مثل.

و عليه فشان 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 فى كلمه (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع»: (يتسابان)، نظير قوله تعالى (٣): (اغْدِلُوا 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 فى الضمائر.

و لكن الذى يسهل الخطب انا لم نجد الروايه على النحو الذى نقله المصنف، بل هى مرويه هكذا: (و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم. و فى روايه أخرى:

ص: ٢٧٩

١-١) سورة الحج آيه: ٣١.

٢-٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٦ إقامه السنن الحسنه من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦.

٣-٣) سورة المائده آيه: ١١.

(ما لم يتعد المظلوم) أى ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل. وقد ذكرنا هما فى الحاشيه آنفا، أما الأولى فتدل على ان البادى منهما يستحق وزرين: أحدهما بالأصله و الآخر بالتسيب.

و إلقاء غيره فى الحرام الواقعى، وقد عرفت فى البحث عن حرمه تغيير الجاهل ان التسيب الى الحرام حرام بالأدله الأوليه، 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، لحدیث: 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 المؤاخذه، و جعلها على البادى، للعله المتقدمه، و إنما أسقطها عنه ما لم يتعد، فان تعدى كان هو البادى فى القدر الزائد.

و عن المحقق الأردبیلی فى آیات الاحكام بعد ذكر جمله من الآيات الظاهره 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 الدوره السابقه. و قد وقع التصريح بذلك فى جمله 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 كالقذف و التوصيف بالوضع و اللاشئ و الحمار و الكلب و الخنزير و الكافر و المرتد و الأبرص و الأجدم و الأعور و غير ذلك من الألفاظ الموجبه للنقص و الإهانه، و عليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

ص: ٢٨٠

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 يجتمعان، و 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

المستثنيات باستقلاله، فإنه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والأصول الدينية فهو كافر بالله العظيم، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً، لعدم كونه متصفاً بالآيمان.

قوله و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبب عرفاً. أقول: مقتضى الإطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر، نعم إذا لم يوجب إهانته المسبب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السب موضوعاً، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب.

و عليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة 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.

و قد ظهر أيضاً فساد ما يقال: من أن السب في الأمثلة المذكورة فخر للمسبب و تأديب له فلا يحرم. و وجه الفساد أن مفهوم السب يناهى 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 استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت و مالك لأبيك. أقول: قد وردت هذه الجملة المباركة 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 تعليق حليه مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى (يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ شَاءَ إِنْ شَاءَ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ) و عليه فليس لفظ اللام في قوله «ع»: (أنت و مالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبه الجبليه و المعطوفه الغريزيه المنافيه للإيذاء و الإذلال و لو بالسب و الشتم.

نعم لو دلت هذه الروايات على الملكيه حقيقه كانت أم تنزيله، أو على الولايه المطلقه و السلطنه التامه كان لكلام المصنف وجه.

و لكن كلا الاحتمالين بدهى البطلان. أما الأول فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

ص: ٢٨٢

١- (١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الولد و الأب مما يكتسب به ص ٥٥٩

٢- (٢) سورة الشورى آيه: ٤٩.

فى ما يرجع الى اولاده، و يتصرف فى شؤونهم تصرف الموالى فى عبيدهم و امورهم مع انه لم يلتزم به احد.

على انه مخالف للروايات (1)المعتبره الصريحه فى ان للأب ان يستقرض من مال ابنه، و يقوم جاريتة بقيمه عادله، و يتصرف فيها بالملك، فان من الواضح انه 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 ولاية للأب عليه، و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى معارضه بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه، ففى مورد التعارض يرجع الى عمومات ما دل على حرمة الظلم، و هو واضح

حرمة السحر

اشاره

قوله العاشره السحر حرام فى الجمله بلا خلاف. أقول: لا خلاف فى حرمة السحر فى الجمله، بل هى من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين، و قد استفاضت بها الروايات من طرفنا [1].

ص: ٢٨٣

(١-١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ و باب ١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠.

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 اللغه [٢] فى ذلك، فذكر بعضهم أنه الخدعه و التمويه،

ص: ٢٨٤

وقال بعضهم: إنه إظهار الباطل بصوره الحق. وقيل: هو الأخذ في العين. وفي القاموس: إنه ما لطف مأخذه و دق. وقال بعضهم: إنه صرف الشيء عن وجهه إلى غير حقيقته بالأسباب الخفيه على سبيل الخدعه و التمويه، إلى غير ذلك من التعاريف.

وقد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك أيضا، فعن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به، أو يكتبه أو رقيه، أو يعمل شيئا يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره.

وعن المنتهى إنه زاد أو عقد، وفي 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 إلى 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 في تحديد معناها- أن السحر هو صرف الشيء 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.

و الوجه فى ذلك أن السحر عمل خفى يحصل بالأسباب الخفيه، و تصور الشئ على خلاف صورته الواقعيه، و يصرفه عن وجهه بالخدعه و التمويه، و يقلبه من جنسه فى الظاهر، لا- فى الحقيقه، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف فى الأمور التكوينيّه، و غيرها عن حقيقتها إلى حقيقه أخرى، فيريهم البر بحرا عجبا تجرى فيه السفن و تتلاطم فيه الأمواج، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعه و تمويها. و إظهارا للباطل بصوره الحق و قصه السحره مع موسى «ع» المذكوره فى القرآن (١) حين ألقوا (فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى).

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 واقعي، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا، فيخاف هذا و يصبح مجنونا، أو يريه بحرا و فيه سفينه جاريه، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاهق 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 فى الظاهر، و لا يقلبه عن جنسه فى الحقيقه). و قد أشير الى ما ذكرناه فى 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 فى مواضع شتى من الكتاب العزيز [٢] و أطلق المشركون صفه الساحر على النبى الصادق المصدق، فقد زعموا أن محمدا (صلى الله عليه و آله) يظهر الباطل بصوره الحق بكلمات فصيحه و خطب بليغه حتى يسحر بها أعين الناظرين و قلوبهم،

ص: ٢٨٤

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 اللغه 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) إجمالا 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.

ص: ٢٨٧

و أما الشعوذه فسيأتى انها عباره عن الخفه فى اليد و السرعه فى الحركه 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 حواشيهم إليها، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعه شديده و بحركه 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 التنبه 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 تقريبه، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو، و إلا فيرد الى قائله، و هو أعرف بمقاله.

أقسام السحر

و لا بأس بالتعرض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر ليعلم هل انما مشموله لما دل على حرمه السحر أم لا؟ و قد تكلم عليها العلامة المجلسى فى البحار (1) و أطال الكلام فيها موضوعا و حكما، نقضا و إبراما.

و حاصل كلامه فى 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 لمقاتلهم و هدم أساس مذهبهم، و هم على فرق ثلاث:

فان منهم من يزعم ان الكواكب هى 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 المجلسى فى النوع الأول.

أقول: قد عرفت ان السحر هو صرف الشىء عن وجهه على سبيل الخديعه و التمويه

ص: ٢٨٨

من دون أن يكون له واقعيه، فاستحداث الأمور الخارقة للعادة 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 فى كفر الفرق المذكوره، كما اعترف به المجلسى (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 الخارقة 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 التكوينييه، و تصرفها عن وجهها صرفا حقيقيا، كما يقاف 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 الحركه، 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 التكوينييه من المحرمات، بل هو مطلوب فى الشريعه 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 التكوينييه 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

والتجربه أن الاتصال بها يحصل بأمر 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 تعلمًا، 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 بأمر:

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 خطأ مستقيما، و الشعله الجواله ترى دائره من النار، و الأشياء الصغيره ترى فى الماء كبيره، و غير ذلك من اغلاط 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 و لا يرى أكبر منها.

إذا عرفت هذه الأمور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر، فان المشعبذ الحاذق يشغل أذهان الناظرين بأمر، و يأخذ بأبصارهم، ثم يعمل شيئا آخر بسرعه شديد، 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 الشعوذ، و عدم صدق كل منهما على الآخر

النوع الخامس: الاعمال العجيبة التي 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 العظيمة بآلات خفيفه، و هذا النوع فى الحقيقه لا ينبغى أن يعد من السحر، فان لها أسبابا معلومه معينه، و من اطع 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، كالمطائرات و القطارات و السيارات و سائر أدوات النقل و الآلات العجيبة المعده للحرب- ليس من المحرمات بعناوينها الأولى إلا إذا انطبقت عليه عناوين محرمه 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 الملابس، 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 محرمه 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

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 بالضرورة 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 الجمله لم يتحصل لنا من الأقسام المذكوره ما يكون سحرا و محرما بعنوانه، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه: أعنى صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه. و قد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الداله على حرمة السحر.

ثم إنه ورد في جملته من الروايات المتقدمه ما دل على كفر الساحر. و في الروايات الأخرى المتقدمه في الحاشيه أنه يقتل.

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح في 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 (صلى الله عليه و آله) و الأئمه.

و يؤيد ما ذكرناه ما سيأتى في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي 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 حملة 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 في روايه العسكري «ع» في قصه هاروت و ماروت من قوله عليه السلام: (فلا تكفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس الى أن يعتقدوا أنك تحيي و تميت و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر).

و لكن الروايه ضعيفه السند. و سنتعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر و أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل و غيره.

و في 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

بالأول، ووجهه غير واضح).

أقول: (قد ورد في الروايات العديده المتقدمه في 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 النيمه- إنما هو بنحو من العنايه و المجاز، على أن الروايه ضعيفه السند و غير منجبره بشيء.

قوله و أما الأقسام الأربعه 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 هي الطلسمات، أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه: و هي العزائم، و يدخل فيه النيرنجات، و الكل حرام في شريعه الإسلام و مستحله كافر.

و تبعه المصنف في ذلك، لوجهين: الأول شهاده المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع، فتشملها الإطلاقات.

الثاني: دعوى فخر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين، و هذا الوجه يوجب الاطمئنان بالحكم، و باتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.

أما الوجه الأول: فيرد عليه أولا- انه لا- حجه في شهاده المجلسي، لاستناده الى اجتهاده و قد اعترف به المصنف أيضا فيما سيأتي. فقد قال: (لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد).

و ثانيا: أنا لم نجد في كلام المجلسي شهاده على كون الأقسام المذكوره من السحر عند عرف الشارع، فإنه قال: (إن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل مخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته، و يجرى مجرى التمويه و الخداع). ثم ذكر الأنواع المتقدمه، و أى شهاده في ذلك على مقصود المصنف.

و ثالثا: أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبوره بل كلها عن حقيقه السحر.

بل يكفى الشك فى منع شمول الإطلاقات لها، لعدم جواز التمسك بها عند الشك فى الصدق.

و رابعاً: ما ذكره المصنف فيما سيأتى من معارضه شهادة المجلسى بما ذكره الفخر من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر، و بما ذكره صاحب لك و غيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضرراً، 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 مجازاً.

و من هنا ظهر الجواب عن الوجه الثانى أيضاً. على أن الدعوى المذكوره لا- توجب الاطمئنان بالحكم إلا- فى المورد المتيقن، كالإضرار بالمسحور فى عقله أو بدنه أو ماله أو ما يرجع اليه من شؤونه، و أما فى غير الموارد المتيقنه فإنه لا دليل على حرمة الاستعانة بالأموال المتقدمه، بل ربما تكون مطلوبه لإبطال سحر مدعى النبوه و الإمامه، و مع الشك فيه فأصالة البراءه محكمه.

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه هل تختص حرمة السحر بالمضر منه أو تعم غير المضر أيضاً؟ فيه خلاف. فالمحكى عن الشهيدى فى الدروس و لك ان المعتبر فى السحر الإضرار، و عن شارح النخبه أن ما كان من الطلسمات مشتملاً على إضرار أو تمويه على المسلمين أو الاستهانه بشىء من حرمة الله فهو حرام، سواء عد من السحر أم لا، و عن جملة من الأكابر انه حرام مطلقاً سواء أ كان مضراً أم لا تمسكاً بظاهر الإطلاقات المتقدمه، و من هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر بما كان مؤثراً فى بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشره كما عرفته عن العلامة فى القواعد.

و قد يستدل على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الوارده فى قصه هاروت و ماروت، و سيأتى ذكرها.

و فيه أولاً: أن هذه الروايات ضعيفه السند. و ثانياً: أنه لا تنافى بينها و بين المطلقات الداله على حرمة السحر مطلقاً.

قوله فمثل احداث حب مفراط فى الشخص بعد سحراً. أقول: الوجه فيه ما ورد

فى بعض الأحاديث [١] من تشديد النبى (صلى الله عليه و آله) المرأه التى صنعت ذلك لزوجهها، و استقباله إياها باللعن و التوبيخ، و حكمه عليها بعدم قبول التوبه.

و فيه أولاً: أنه ليس فى الروايه ما يدل على كون المصنوع سحراً. و ثانياً: أن العمل بها يقتضى حرمه إدخال الزوجه حبها 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 أمراً غير مشروع يوجب تكدر البحار و الطين، و استحقاق المرأه باللعن و ثالثاً: ان الروايه مخالفه للقواعد، فإنها مشتمله على عدم قبول التوبه من المرأه التى صنعت لزوجهها شيئاً 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] الوارده فى قصه هاروت و ماروت و غيرها، فإنها تدل على جواز

دفع ضرر السحر بالسحر. وفيه انها و إن كانت ظاهره الدلاله على ذلك، ولكنها 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 يجرز تعليمه أصلا، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به فى الجملة، والقدر المتيقن منه هو صورته دفع ضرر الساحر، و كيف كان فلا ريب فى انه قد يجب إذا توقفت عليه مصلحته 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 حرمة 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 بالحرمة لتلك الجبهه المحرمه، لا لكونه سحرا، كما إذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمه،

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضا للتضرر أو التلف أو الجنون، أو لارتكاب شيء 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 إيدائهم، 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 الشعوبه 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 حركته 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 و بين السحر و المعجزه فى المسأله السابقه. و يمكن أن تكون الشعوذه أعم من السحر، و يظهر ذلك من ملاحظه ما ذكره

بعض اللغويين مع ملاحظه ما ذكرناه فى معنى الشعوذه بحسب المتفاهم العرفى. و لكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائنه بينهما.

و قد استدل المصنف (ره) على حرمه الشعوذه 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 عقلائى. و أما الوجه فى منع الكبرى فلأنه لا- دليل على حرمتها على الإطلاق، بل الحرام منهما هو القسم الخاص.

الثالث: قوله «ع» فى خبر الاحتجاج: (و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه). و فيه أولاً: إنه ضعيف السند و غير منجبر بشىء و قد تقدم ذلك آنفاً. و أما جبره بالإجماع المحكى، فإن الإجماع إن كان حججه فى نفسه لزم اتباعه لذلك، و إلا فإن ضم غير الحججه إلى مثله لا يفيد الاعتبار.

الرابع: صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذه، فتكون مشموله لما دل على حرمه السحر. و فيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعاً، و عدم صدقه عليها.

الغش الحرام

إشاره

قوله الثانى عشره الغش حرام بلا- خلاف. أقول: لا- شبهه فى حرمه غش المسلم فى الجملة بلا- خلاف بين الشيعه و أهل السنه [١] لتواتر الروايات من طرقنا [٢]

ص: ٢٩٨

و من طرق العامه (1) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين.

و العجب من المحقق الايروانى حيث ألغى عنوان الغش عن الموضوعيه و التزم بحرمة للعناوين الثانويه من الكذب و أكل أموال الناس بلا رضى منهم!

و لا- ريب أن الروايات حجه عليه، لظهورها فى حرمة الغش فى نفسه، فإذا تحقق موضوعه فى مورد ترتب عليه حكمه، كسائر القضايا الحقيقيه، و سيأتى أن موضوع الغش أمر عرفى.

فقد ظهر أنه لا- وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السير و التقسيم فى نفي موضوعيه الغش بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء و لا- على حرمة عرض المشوب على البيع، و لا- على حرمة مجرد الإنشاء، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ قيمه غير المغشوش بإزاء المغشوش

ص: ٢٩٩

١-١) راجع ج ٥ سنن البيهقى ص ٣٢٠.

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية، و لا متشرعية، بل المراد به ما جرى عليه العرف و اللغة [١] من كونه بمعنى الكدر و الخديعه و الخيانه، و يعبر عنه في لغة 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 في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش، فإن أكثر أفراد الغش يعرفه نوع الناس بإمعان 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 في باطنها و بيع الأمتعه في الظلال، و من الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى الغش في 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 الردي، و وضع الحرير و نحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلا، و بيع الحيوان مسموما لا يبقى أزيد من يوم و يومين، و غير ذلك من الموارد التي لا يطالع على الغش إلا خصوص الغاش فقط، و لكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد، و عدم تحقق مفهومه في غيرها.

و قد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغه و لا عرفا على الخلط الظاهر الذي لا تحتاج معرفته إلى إمعان النظر، فإذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي ناظر اليه من الناس- بغير تدقيق النظر، و جعل الردي في ظاهر الصبره و الجيد في باطنها- فإن ذلك لا يكون غشا، و يدل على ذلك بعض الأحاديث [٢].

إن ظاهر المطلقات المتقدمه هو حرمة 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 المعتبر 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).

من حيث الصحه أو الفساد

قوله ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحه المعامله و فسادها. أقول: ضابط الصحه و الفساد في المقام هو ما حققناه في البحث عن بيع الدراهم المغشوشه و غيره، و إجماله: أن المبيع إما أن يكون كلياً، و يكون الغش في الفرد المقبوض، كما إذا باع منا من الحنطه الجيده. و دفع عنها حنطه مغشوشه فإنه لا شبهه في صحه البيع في هذه الصوره، لعدم كون الغش في البيع، و إنما هو في تطبيق المبيع الكلى على الفرد الخارجى، فللمشترى تبديله بغيره.

و إما أن يكون المبيع شخصياً، و هو على أقسام، لأن الأوصاف المأخوذه في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعيه في نظر العرف، و لا- شبهه في بطلان البيع في 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، للتعليق المجمع على كونه مبطلاً للعقد، و إن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحه.

و عليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكماليه ثبت خيار تخلف الشرط للمشترى. و إذا كان التخلف في وصف الصحه كان المشترى مخيراً بين الأمور الثلاثه الفسخ، أو الإمضاء بدون الأرش، أو الإمضاء معه.

و قد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين، أو من أجزاء، و هو على قسمين:

أحدهما: أن يكون لهيئته الاجتماعيه 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 الفئات و كون المشترى مخيراً 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 زوجى

الخف فيبين أنه فرد واحد، أو يبيع عدلى الغراره-أى الجوالق-فيبين أنه عدل واحد.

و غير ذلك من الأمثله.فإنه لا- شبهه فى دخل الهيئه الاجتماعيه فى زياده المالىه فى الأمور المذكوره،فترتب عليها الحكم المزبور.

و ثانيهما:ان لا- يكون للهيئه الاجتماعيه مساس فى زياده مالىه المبيع أصلا،بل كان الانضمام كوضع الحجر فى جنب الإنسان،و عليه فلا- شبهه فى صحه 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 فى الوزن الموجوده و يبطل فى الأخرى،فإن مرجع ذلك الى بيع كل وزنه من هذه الحنطه بدينار.و من هنا ظهر ما فى كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير فى 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 الذكري:(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 لوجه اسمها عمره:هذه-هنا-زينب طالق،و يشير البائع إلى حمار،فيقول:بعتك 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 القصدية 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 فساده.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

البيع في 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 الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء، و قد حقق ذلك في محله. و اما روايه هشام فهي لا تدل على أزيد من ذلك، خصوصا بعد ملاحظه قوله «ع» في ذيلها: (و الغش لا يحل) فإنه ظاهر في الحكم التكليفي فقط.

الثالث: خبر موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» فإنه (أخذ ديناراً من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال: ألقه في البالوعه حتى لا يباع شيء فيه غش). فان تعليله عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعامله.

و نظير ذلك خبر الجعفي، و قد تقدم الكلام عليهما في البحث عن البيع الدراهم المغشوشه (١) مع انهما ضعيفتا السند كما تقدم في المبحث المذكور.

حرمه الغناء

اشاره

قوله الثالثه عشره الغناء، لا خلاف في حرمة في الجملة. أقول: لا خلاف في حرمه الغناء في الجملة بين الشيعة، و اما العامه فقد التزموا (٢) بحرمة لجهاث خارجيه، و إلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم.

قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء: (فلا خلاف في حرمه ما ذكرناه انه غناء قطعاً، و لعل عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقق قطعاً، بل

ص: ٣٠٤

١-١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨.

٢-٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢: فالتغنى من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه. و لكن قد يعرض له ما يجعله حراماً أو مكروهاً. و على هذا المنهج تفصيل المذاهب الأربعة. ثم قال: فما عن أبي حنيفة 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 أحداً من علماء الحجاز كره السماع. و قد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبشه و الزنوج في المسجد النبوي يوم عيد و أقرهم الرسول (صلى الله عليه و آله). ثم ذكر ان حرمه الغناء من جهه المحرمات الخارجيه. أقول قد تظافت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً و نفيًا. راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١-٢٣٠.

٣-٣) ج ٢ ص ٣٤٠.

ضروره دينيه).

و في متاجر الرياض: (بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلاء، و هو الحجه).

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 تعديا، 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 اجْتَنِبُوا 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 مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) فقد ذكرت عدة من الروايات [٢] أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرمة الآيه

ص: ٣٠٥

١-١) سورة الحج آيه: ٣١.

٢-٢) سورة لقمان آيه: ٥.

الكريمه، بل نسبه الطبرسى (١) الى أكثر المفسرين، و لفظ الاشتراء فى الآيه يجرى على ضرب من المجاز، أو على بعض التعاريف التى يذكرها 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 فى بعض الأحاديث [١] تفسير الزور فى الآيه بالغناء، و يؤيده ما تقدم من الروايات فى قوله تعالى: (وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ). و الروايات المذكوره فى تفسير الآيات المزبوره و إن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن فى المعبر منها غنى و كفايه.

و قد أورد فى المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الوارده فى تفسيرها بالغناء معارضه بما ورد فى تفسيرها بغيره.

و فيه أن الأحاديث المذكوره فى تفسير القرآن كلها مسوقه لتنقيح الصغرى و بيان المصداق، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضه بينهما، و قد أشرنا الى هذا

ص: ٣٠٦

١-١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢.

٢-٢) ص ١٩٣.

٣-٣) سورة المؤمنين آيه: ٣.

٤-٤) ص ٤٤٤ وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ، عن الغناء و الملاهى.

٥-٥) سورة الفرقان آيه: ٧٢.

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 الملاهى 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 أخبث 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 الواردة في حرمه الغناء و إن كان أكثرها ضعيف السند، و لكن في المعتمد 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 القاساني في حرمه الغناء

و الجواب عنه

قال في الوافي (١) ما حاصله: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة 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 بالماهى على أقسامها، و أما غير ذلك فلا محذور فيه، و عليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنه

ص: ٣٠٧

و النار، و التشويق الى دار القرار، و الترغيب الى الله، و الى عبادته و طاعته.

ثم حمل على هذا كلام الشيخ في 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 الجنة).

الثاني: رواه أبي بصير (قال: قال أبو عبد الله «ع»: أجر المغنيه التي 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 للأموال الخارجيه التي 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 مصادرها، فراجع.

الثاني: 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: أن ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده، أما مرسله الفقيه فمضافاً الى ضعف السند فيها أنها أجنبيه عن الغناء نفيًا و إثباتاً، كما تقدم فى بيع الجاريه المغنيه (٢).

و اما روايه أبي بصير فإنها و إن كانت صحيحه إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث المذكور، فإن غايه ما يستفاد منها و من روايه أخرى لأبى بصير (٣) أنه لا بأس بأجر المغنيه التي تدعى إلى العرائس، و لا يدخل عليها الرجال، اما الغناء فى غير زف العرائس فلا تعرض فى الروايتين لحكمه.

و اما الروايات الواردة فى قراءه القرآن بصوت حسن فلا صله لها بالمقام، إذ لا ملازمه بين حسن الصوت و بين الغناء، بل بينهما عموم من وجه، فيقع التعارض فى مورد الاجتماع، و تحمل الطائفه المجوزه على التقيه، لما عرفت من ذهاب العامه إلى جواز الغناء فى نفسه.

على ان هذه الروايات ضعيفه السند، و ستأتى الإشارة الى ذلك.

ص: ٣٠٨

(١-١) سنشير الى مصادرها فى البحث عن مستثنيات الغناء.

(٢-٢) ص ١٦٩.

٣-٣) قد تعرضنا لهاتين الروایتین فی ص ١٧٠.

و يضاف الى ذلك كله ان ما ذهب اليه المحدث المذكور مخالف للإجماع بل الضروره من مذهب الشيعة و قد عرفت ذلك فى أول المسأله.

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 (1): (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 يزم 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 يزم به، ان الصوت بنفسه صوت مزمارى، و لحن رقصى، كألحان أهل الفسوق: و يعبر عنها فى الفارسيه 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 مطلقاً، 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 [1] إلا- انها ليست تعاريف حقيقه، لعدم الاطراد و الانعكاس، بل هى بين إفراط

ص: ٣٠٩

١- (١) راجع ج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنيه مما يكتسب به ص ٥٤١.

و تفريط، فقد عرفه فى المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و على قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوى على القيدى المذكورى، فان من أظهر أفراد الألحان التى يستعملها أهل الفسوق، و هى لا توجب الطرب إلا أحياناً، و لذا التجأ الطرىحى فى المجمع و بعض آخر فى غيره إلى توسعه التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى فى العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت و إن لم يشتمل على ترجيع.

و عرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت، أو رفعه، مع الترجيح أو بدونه، و بأنه تحسين الصوت فقط، أو ترجيعه كذلك، و يلزم من هذه التعارىف أن يدخل فى الغناء ما ليس من أفراد قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعید، و رفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن و المراثى و المدائح و الخطب، بل التكلم العنيف، مع أن الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن، و بألحان العرب.

بل فى بعضها (كان على بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن). و فى بعضها:

إنه (كان يقرأ القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) و فى بعضها: (و رجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) و ستأتى الإشارة إلى هذه الروايات، فان جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة، و هى ليست منه قطعاً.

و أيضاً ثبت فى الشريعة المقدسه استحباب رفع الصوت بالأذان، و لم يتوهم أحد أنه غناء

وقد 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 السيره القطعيه المتصله إلى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءه المراثي، بل ورد الحث على قراءه الرثاء للأئمه و أولادهم، و دلت الروايات على مدح بعض الرائيين كدعبل و غيره، 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 عباره 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 بكلمه: (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 المزمار و القصب، و قد يكون بالحركات المجرده كالرقص، و قد يكون بغيرها من موجبات اللهو.

و على هذا فكل صوت كان صوتا لهويا و معدودا في الخارج من ألحان أهل الفسوق و المعاصي فهو غناء محرم، و من أظهر مصاديقه الأغاني الشائعه بين الناس في الراديوات و نحوها، و ما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلا 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 باطلا، 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 المعاني 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 شباباته، و قد يقترن

ص: ٣١١

١- ١) راجع كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٥٣٢، و ج ٥ الوافى ص ٢٦٧. مرسله و ضعيفه لسهل، و موسى بن عمر الصيقل.

بالتصفيق، و ضرب الأوتار، و شرب الخمر، و هتك الناس، و غيرها من الأمور المحرمة.

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 بالأمر المذكوره لجمله من التعاريف المتقدمه، فيكون مشمولاً لإطلاقات حرمة 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 حرمة 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 الراقيه، 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 الكتائب كما فى بعض الأحاديث (١). و يريدون بأهل الكتائب اليهود و النصارى.

و من هذا القبيل ما ذكر فى غناء جوارى الأنصار [٢]: (جئناكم جئناكم حيونا حيونا

ص: ٣١٢

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 للتحيه و الإكرام، و إنما يكون حراما إذا تكيف فى الخارج بكيفيه لهويه، و ظهر فى صورته السماع و الغناء.

و على الجملة لا- ريب أن للصوت تأثيرا فى النفوس، فان كان إيجاده للحزن و البكاء و ذكر الجنه و النار بقراءة القرآن و نحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمة، 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) فى 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 فى بلاد المسلمين فى زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير، و هو يدل على الجواز غالبا). ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحه فى الشريعة المقدسه، و بأن التحريم إنما هو للطرب، و ليس فى 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»

فى بلاد المسلمين و إن كان مسلماً، و لكنها لا تدل على جواز الغناء فىها 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 حرمة الغناء، و سياتى.

و أما ما ذكره الأردبيلى 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 موضوعاً، لا حكماً.

جواز الحداء لسوق الإبل

و منها الحداء لسوق الإبل، و قد اشتهر فىه 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 منجره بشىء. و لو سلمنا انجبارها فلا دلالة فىها على كون الحداء الذى جوزه النبى (صلى الله عليه و آله) غناء، فإن القضية التى ذكرت فىها لم يعلم وقوعها بأى كيفية، نعم الظاهر خروجه من مفهوم الغناء موضوعاً، و قد مال اليه صاحب الجواهر، قال: (بل ربما ادعى أن الحداء قسيم للغناء بشهادة العرف، و حينئذ يكون خارجاً 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 الجارية المغنيه (٢).

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم، و إلا- كان حراماً، كالتكلم بالأباطيل و الكذب و ضرب الأوتار و دخول الرجال عليهن و غيرها من الأمور المحرمه، و قد صرح

ص: ٣١٤

١-١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨.

٢-٢) 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» في روايه أخرى: (لا بأس بمن تدعى إلى العرائس أن الغناء على قسمين، أحدهما: ما يختلط فيه الرجال و النساء. و الثاني:

ما يختص بالنساء. أما الأول فهو حرام مطلقا. و أما الثاني فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس.

الغناء في قراءه القرآن

و منها الغناء في قراءه القرآن، و قد اشتهر بين المتأخرين نسبه استثناء الغناء في قراءه القرآن الى صاحب الكفايه، قال في تجاره الكفايه: (إن غير واحد من الاخبار [١] يدل على جواز الغناء في 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 في بعض رسائلنا).

و فيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعا كما عرفت، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن، بل بعضها صريح في النهي عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و قد ذكرنا هذه الروايه في البحث عن موضوع الغناء.

و على الجملة أن قراءه القرآن بالصوت الحسن و إن كان مطلوبا للشارع، و لكنها محدوده

بما إذا لم تنجر الى الغناء، وإلا- كانت محرمة. نعم لا- شبهه في صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة، ولكنك قد عرفت: أنها ليست بجامعه، ولا مانعه.

و لقد أجاد صاحب الكفايه في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بهما بين الأخبار، قال: (أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعه بما عدا القرآن، وحمل 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.

وقد يقال: بجواز الغناء في القرآن، بدعوى أن أخبار الغناء معارضه بالأخبار الكثيره المتواتره الداله على فضل قراءه القرآن والأدعيه والأذكار بالعموم من وجهه، وبعد التساقت في مورد الاجتماع يرجع الى أصاله الإباحه، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفايه، ولكن ليس في تجاره الكفايه من ذلك عين ولا أثر، ولا لما نسبه اليه المصنف من جمله من العبارات، ولا تأييد مذهبه بروايه على بن جعفر.

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله: أن أدله الأحكام غير الإلزاميه لا تقاوم أدله الأحكام الإلزاميه. والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامي إذا خلا في طبعه عما يقتضى الوجوب أو الحرمة.

ومثاله أن إجابته دعوه المؤمن - وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته - من الأمور المستحبه في نفسها، ولكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاه، أو إيجاد حرام كالزنا واللواط - تخرج عن الاستحباب، وتكون محرمة.

وفيه أن ما ذكرناه لا يرتبط بكلام المستدل، وتحقيق 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 والإنشاء، كالمزامحه الواقعه بين الإتيان بالواجب وبين الإتيان بالأمور المستحبه، فإنه لا شبهه حينئذ في تقديم أدله الأحكام الإلزاميه على غيرها وكونها معجزه عنه، كما ذكره المصنف.

الثاني: أن يكون الموضوع فيهما واحدا من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتى الثبوت والإثبات، ولا يقع بينهما تراحم وتعارض أصلا. كما إذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويه.

ومثال ذلك إباحه الشارع أكل لحم الضأن مثلا في حد نفسه، وحكمه بحرمة إذا كان الحيوان جلالا أو موطوءا، فإنه لا تنافي بين الحكمين ثبوتا وإثباتا، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الإلزامى حتى بالنسبة إلى العناوين الثانويه لتقع المعارضه بينهما.

الثالث: أن يتحد موضوع الحكمين أيضا، ولكن يقيد الحكم غير الإلزامى بعدم المخالفه للحكم الإلزامى.

مثاله أن قضاء حاجه المؤمن و إجابته دعوته و إدخال السرور فى قلبه و تفريج غمه من الأمور المرغوبه فى الشريعة المقدسه. إلا أنها مقيده بعدم ترك الواجب، و فعل الحرام، لما ورد [١] من أنه لا- طاعه للمخلوق فى معصيه الخالق. فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة فى هذه الصوره على أدله الأمور المذكوره و إن كان مسلما إلا انه لدليل خارجى، لا لما ذكره المصنف. فهذه الصور الثلاثه كلها غريبه عن كلام المستدل.

نعم لو صحت روايه عبد الله بن سنان المتقدمه- التى 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 فى مقام الثبوت. و لكن الأدله متعارضه فى إثبات كونه إلزاميا أو غير إلزامى.

الخامس: ان يكون الحكمان الإلزامى و غير الإلزامى فى مرحله جعلهما مطلقين. بحيث لا- يرتبط أحدهما بالآخر، و لكنهما قد يتصادقان على مورد فى الخارج، و يتعارضان بالعموم من وجه، لا- بنحو التباين، و فى هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدله الأحكام غير الإلزاميه لا- تقاوم أدله الأحكام الإلزاميه، بل لا بد من ملاحظه المرجحات فى تقديم إحداهما على الأخرى، و قد حقق ذلك فى محله.

و ما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصوره الرابعه، و عليه فلا وجه للحكم بالتساقط، و الرجوع الى أصاله 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 فى القرآن و الأدعيه و الأذكار.

هل يجوز تعلم الغناء و تعليمه أولا؟ قد يكون ذلك بالتغنى و استماعه و قد يكون بالتوصيف و السؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهه فى حرمة، فان التغنى و الاستماع اليه كلاهما حرام. و أما الثانى فقد ذكر تحريمه فى بعض الروايات [١] و لكنها ضعيفه السند. فمقتضى الأصل هو الجواز، إلا أن يطرأ عليه عنوان محرم.

حرمة الغيبة

إشارة

قوله الرابعه عشره الغيبه حرام بالأدله الأربعة. أقول: لا إشكال فى حرمة الغيبه فى 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 فى المعتمد منها غنى و كفايه. على أنها متواتره معنى. بل حرمتها من ضروريات الدين، و مما قام عليه إجماع المسلمين. و قد حكم العقل بحرمتها أيضا، لكونها ظلما للمغتاب بالفتح و هتكا له.

و يكفى فى إثبات الحرمة قوله تعالى (٣): (وَلَا يَغْتَابَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ). فإنه تعالى بعد نهيه عن الغيبه صريحا أراد بيان كونها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه. فشبه المغتاب بالكسر بأكل الميتة، إما لأنه يأكل

ص: ٣١٨

١-١) راجع كما بهامش ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤١-٣٥٠. و ج ٣ الوافى باب الغيبه ص ١٦٣. و ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياى المؤمن من العشره ص ٢٣٧. و ج ٢ المستدرک باب ١٣٢ تحريم اغتياى المؤمن من العشره ص ١٠٥-١٠٧. و ج ١٥ البحار العشره ص ١٧٧.

٢-٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢٤٥-٢٤٧. و ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٤.

٣-٣) سوره الحجرات آيه: ١٢.

الجيف في الآخـره كما في بعض الروايات [١] أو لتشبيـهه بالسباع و الكلاب، أو لكون حرمه الغيبه كحرمه أكل الميتة، بل أعظم، كما في روايه العسكري «ع» [٢].

و قد شبه عرض المؤمن باللحم، فإنه ينتقص بالهتك، كما ينتقص اللحم بالأكل. و شبه الاغتياب بالأكل، 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 في أكثر حالات الاغتياب. 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 طبيعه عنه، و شـده رأفته به. و كذلك لا بد و أن يشتمز عقله عن الغيبه، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن.

و قد استدل على حرمه الغيبه بآيات أخره، و لكن لا دلالة في 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 في الآيه 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): (وَيُؤَلِّمُ لِكُلِّ هُمْزَةٍ لُّمَزَةٍ). و فيه أن الهمزه و اللمزه بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق، سواء كان في الغياب أم في الحضور. و سواء كان باللسان أم بغيره، و سيأتى 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 الآيه تدل على أن حب شيوخ الفاحشه من المحرمات. و قد أوعد الله

ص: ٣١٩

١-١) سورة النساء آيه: ١٤٧.

٢-٢) سورة الهمزه آيه: ١.

٣-٣) سورة النور آيه: ١٨.

عليه النار، والغيبه إخبار عن الفاحشه و العيب المستور، و هما متباينان. إلا- أن يكون الإخبار عن العيوب المستوره بنفسه من الفواحش، كما هو مقتضى الروايات الداله على حرمه الغيبه.

بل فى بعض الروايات [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 يُجِبُونَ، الآيه.**

و يرد عليه أولا: أنه خروج عن الاستدلال بالآيه إلى الروايه.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى، فان الآيه لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبه لا مطلقا و يضاف الى ذلك أن الروايه ضعيفه السند.

الغيبه من الذنوب الكبيره

قوله ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبه من الكبائر. أقول: وجه الظهور ما ذكره فى مبحث الكبائر من رسالته فى العدالة، و أن عد المعصيه كبيره يثبت بأمر: قال: (الثانى النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعده فى الكتاب، أو أخبر النبى ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار، للدلاله 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 توعده 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 بدليل قاطع فهو من الكبائر. و قيل: كلما توعده 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

و إن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر، كالشرك بالله العظيم، فإنه من أعظم المعاصي 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 المعاصي إلا بالإضافة إلى غيرها).

و من هنا يتضح أن الاخبار الواردة فى عد الكبائر إنما هى مسوقه لبيان عظمها بين سائر الذنوب: لحصر المعاصي الكبيره بالأمر 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 تنافيهما، فإن العداله هى الاعتدال فى الدين، و الاستقامه على طريقه سيد المرسلين، و ارتكاب أیه معصيه و إن كانت صغيره يوجب الانحراف فى الدين، و الخروج عن الصراط المستقيم، لكون ذلك هتكا للمولى و جرأه عليه، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية 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 المعبره.

و ثالثه بترتيب آثار الكبيره عليه. و رابعه بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموبقه، كقوله تعالى (٢): (وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ) و قد ثبت فى السنه المعبره التوعد على الغيبه، فتكون من الكبائر.

و تدل على ذلك أيضا الروايات الداله على أن الخيانه من الكبائر، و بديهى أن الغيبه من أعظم الخيانات. و يدل على كون الغيبه من الخيانه قول النبى ص [١] فى وصيته

ص: ٣٢١

١-١) سورة النساء آيه: ٣٥

٢-٢) سورة البقره آيه: ١٨٧.

لأبي 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 أولاً: أن ما ورد بهذا المضمون كله ضعيف السند. و ثانياً: 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 في غيره من المعاصي، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصيه و إن كان غيره أشد منه من جهات شتى، و اختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار.

نعم هذه الأخبار صالحه لتأييد ذلك. و يصلح لتأييده أيضا ما روى مرسلًا [٢]: أن أربى الربا عرض المؤمن، فيكون تناول عرضه بالغيبه كبيره. فإنه ثبت في الشريعه المقدسه أن الربا من الذنوب الكبيره. بل في جمله من الروايات (١) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنيه كلها بذات محرم.

ص: ٣٢٢

قوله ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن. أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله و برسوله و بالمعاد و بالأئمه الاثني عشر عليهم السلام: أولهم على بن أبي طالب «ع»، و آخرهم القائم الحجه المنتظر عجل الله فرجه، و جعلنا من أعوانه و أنصاره و من أنكر واحدا منهم جازت غيبته لوجوه:

الوجه الأول: أنه ثبت في الروايات (١) و الأدعيه و الزيارات جواز لعن المخالفين، و وجوب البراءه منهم، و إكثار السب عليهم، و اتهامهم، و الوقيعه فيهم: أي غيبتهم، لأنهم من أهل البدع و الريب [١].

بل لا شبهه في 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 في كفر منكر الولايه، و كفر المعتقد بالعقائد المذكوره، و ما يشبهها من الضلالات.

و يدل عليه أيضا قوله «ع» في زياره 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 في بعض الأحاديث (٣) الوارده في عدم وجوب قضاء الصلاه على المستبصر (إن الحال

ص: ٣٢٣

١- ١) راجع ج ١ الوافي باب البدع و الرأي ص ٥٦. و كما 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- ٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ جمله ما يثبت به الكفر و الارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧

٣- ٣) راجع ج ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العباده ص ٢٠.

التي كنت عليها أعظم من ترك ما ترك من الصلاة).

و في 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 المذكورة. بل قد عرفت جواز الوقيعه في أهل البدع و الضلال، و الوقيعه هي الغيبه. نعم قد ثبت حكم الإسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسهيلا للأمر، و حقنا للدماء.

الوجه الثاني: أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق. لبطان عملهم رأسا، كما في الروايات المتظافره (٢). بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، كما عرفته، و سيجيء 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 التنافي بينهما، بل لأجل مناسبه الحكم و الموضوع.

على ان الظاهر من الاخبار الوارده في تفسير الغيبه هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط و سيأتي، فتكون هذه الروايات مقيده للمطلقات. فافهم. و قد حكى عن المحقق الأردبيلي تحريم غيبه المخالفين. و لكنه لم يأت بشيء تركز اليه النفس.

الوجه الرابع: قيام السيره المستمره بين عوام الشيعه و علمائهم على غيبه المخالفين، بل سبهم و لعنهم في جميع الأعصار و الأمصار. بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

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

ص: ٣٢٤

١-١) راجع ج ١ ثل باب ١١ كراهه الاعتسال بغساله الحمام من أبواب الماء المضاف ص، ٣.

٢-٢) راجع ج ١ ثل باب ٢٩ بطلان العباده بدون ولايه الأئمه من مقدمات العبادات ص ١٩.

أمر قد ستره الله، و سيأتي و من الضروري ان الصبى المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن إذا أقر بما يعتبر فى 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 فى جواز اغتيالهم، 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 لا غتاب. 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 قطعا 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

ص: ٣٢٥

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 التى ارتكبها عن رغبه و شهوه من غير ان يشتمز 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 الأ-صول العمليه. و قد ذكر هذا فى جملة 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

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 أجنبى 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 بشيء من صفاته العاديه المتعارفه التى 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 التى 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

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 دينى، و توهم حمل المطلق على المقيد 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.

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 حرمة الغيبه) ان يكون المقول أمرا قد ستره الله على المقول فيه و اما ذكر الأمور الظاهره فليس من الغيبه. و قد ذكره الأصحاب فى مستثنياتهما، و سيأتى ذكره. و تدل على ذلك روايه ابن سيبه 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 قولا،

كأن يقول: الحمد لله الذى لم يبتلىنى بالسلطان و بالميل الى الحكام، أو فعلا، كأن يحكى مشيه الغائب، بل هو أشد من المذكر 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

ص: ٣٢٨

و الملكات النفسانية. 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 التفصيلى بالمغتاب فى مفهوم الغيبه إنما هو بالإضافة الى الأفراد. أما إذا كان المذكور نقصا للعنوان الكلى - و كشافا 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 عجميا أو عربيا أو بقالا، 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 المغتاب (بالفتح)،

بل هذا هو الظاهر من الآيه، فإن تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه. و أما على ما ذكرناه فى تعريف الغيبه فلا فرق فى انطباقها بين حضور المغتاب و عدمه ما دام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله.

قوله نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد. أقول: نفى الاجتهاد ليس نقصا فى حق أحد كما ذكره المصنف، و لكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضا بعباوه المنفى عنه، لطول اشتغاله

بالتحصيل، وإلا فلا شبهه في كونه غيبه.

قوله لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن. أقول: قد دلت الروايات المتواتره (1) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانتته و سبه، و على حرمة التنازب بالألقاب، و على حرمة تعبير المؤمن بصدور معصيه منه فضلا عن غير المعصيه، إلا أنها خارجه عن المقام كما ذكره المصنف، فإن النسبه بين ما نحن فيه و بين المذكورات هي العموم من وجه. و قد أشرنا الى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن.

دواعي الغيبه

قوله ثم إن دواعي الغيبه كثيره. أقول: الأسباب التي ذكروها باعته للغيبه عشره. و قد أشير إليها في ما روى عن الصادق «ع» في مصباح الشريعه (2) و لكن الروايه ضعيفه السند. و تكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبه بما لا مزيد عليه و تذكر منها اثنين، فان لهما مأخذًا دقيقًا لا يلتفت اليه نوع الناس فيقعون في الغيبه، و من حيث لا يشعرون.

الأول: أن يرفع نفسه بتنقيص غيره، بأن يقول: فلان ضعيف الرأي و ركيك الفهم، و ما ذكره بديهى البطلان و نحوها من الكلمات المشعره بالذم. و أكثر من يتلى به هم المزاولون للبحث و التدريس و التأليف فيما إذا أخذهم الغرور و العجب.

الثاني: أن يغتم لأجل ما يتلى به أحد فيظهر غمه للناس، و يذكر سبب غمه، و هو شيء ستره الله على أخيه، فيقع في 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 في الأنظار و انحطاطه عن درجه الاعتبار. فيلقى نفسه في جهنم و بس المصير، و بذلك يكون إداما لكباب النار، كما في بعض الأحاديث [1] أستعيذ بالله من الحقد و الحسد و غيظ القلوب.

ص: ٣٣٠

١-١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشره من الحج.

٢-٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥.

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 التخيير.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 لإثارة الفتنة و الإهانه،فعلى الأول يجب الاستحلال منه،و على الثانى يجب الاستغفار له.السابع:عدم وجوب شىء منهما فى جميع الصور،بل الواجب على المغتاب(بالكسر)الاستغفار لنفسه و التوبه من ذنبه.

أقول:قبل التكلم فى الوجوه المذكوره لا بد و أن يعلم أنه إذا شك فى وجوب شىء منها فإن أصاله البراءه محكمه للشك فى 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 بقاؤه،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 الريبه:(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.و فيه انها

و إن كانت واضحة الدلالة على المقصود.و لكنها ضعيفه السند.

و منها ما عن الكراجكى (١) عن علي «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 الجملة من مقتضيات طبع البشر و العقلاء مع قطع النظر عن الشريعة. 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

ص: ٣٣٢

١- ١) ضعيفه للحسين بن محمد بن علي السيرافى البغدادى. راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشره ص ٢٢٩.

٢- ٢) راجع ج ٢ سنن البيهقى ص ٨٣. و كشف الريبه ص ٨٧. و ج ٢ مرآه العقول ص ٣٤٩. و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

٣- ٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

٤- ٤) كروايه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦.

الاحكام الأخلاقية، فإنه لم يتفوه احد ببطلان عباده 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 «فى 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 أجنبي 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 سيأتى.

و أما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الأصحاب، و يمكن الاستدلال عليه بأمر:

الأول: ما تقدم من دعاء السجاده «ع» فى طلب العفو و الرحمه لذوى الحقوق و المظلمه، 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 الاغتياب؟ 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 الاغتياب، 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 الأخلاقية.

نعم بناء على كون النسخه «كما ذكرته» بدل «كلما ذكرته» على ما ذكره المجلسى فى مرآه العقول (٢) لا يتوجه عليها الإشكال الثانى.

ص: ٣٣٣

١-١) كروايه جامع الأخبار. مرسله. راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦.

٢-٢) ج ٢ ص ٣٤٨.

الثالث: ما فى روايه السكونى [١] من قول الإمام «ع»: (من ظلم أحد ففاته فليستغفر الله له فإنه كفاره له). بدعى أن الضمير المنسوب فى كلمه فاته يرجع الى الظلم المفهوم من كلمه ظلم نظير قوله تعالى: (اعْيِدُوا لَهُ أَوْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى). و من الواضح أن الغيبه من الظلم، فيجب على من اغتاب أحدا أن يستغفر له.

و فيه أولاً: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانياً: 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 مطلقاً.

و مما ذكرناه فى الروايه الثانيه و الثالثه ظهر الجواب عن روايتى الجعفرىات [٢] أيضاً.

و من جميع ما حققناه فى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً أو تخيراً. و علم أيضاً 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 الأولى، و يجب الاستغفار له فى الصوره الثانيه، فقد ذهب اليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثانى 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] أو هو قوله «ع»: (إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فان لم تبلغه و لم تلحقه فاستغفر الله له).

ص: ٣٣٤

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. وثانيا: أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه سواء علم بذلك أم لا، وإلا- بقى المغتاب (بالكسر) مشغول الذمه إلى الأبد، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه وإن بلغته الغيبة. وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الأخلاقية، أو علمها إلى قائلها وما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الرية والمجلسي في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات.

و أما التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه فألحقه الشهيد في كشف الرية بالتفصيل المتقدم حكما، وقال: (و في حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول إليه بموت أو غيبه) و يمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجاد «ع» يوم الاثنين [١] من طلب العفو والمغفرة لذوى الحقوق والمظلّم مع عدم إمكان الخروج عنها.

و فيه أولا: أن الأدعية الواردة في أيام الأسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيحة المعروفة. وثانيا: أن فعل المعصوم وإن كان حجه كسائر الأمارات المعتره، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب. كما عرفته آنفا.

و أما الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة، كما يكتفى بها في محو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين، لقيام الضرورة، ودلالة الآيات المتظافرة، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له.

و في إحياء العلوم (٢) عن مجاهد: أن كفاره أكلك لحم أخيك أن تشنى عليه و تدعو له بخير. وفيه أنه وإن كان حكما أخلاقيا، ولكن قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه.

و كذلك لا وجه لما حكاه عن عطا من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة؟ قال: أن تمشى

ص: ٣٣٥

١-١) ج ٢ ص ٣٤٨.

٢-٢) ج ٣ ص ١٣٤.

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 في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه: (كذبت فيما قلت) كذب محرم، لما عرفت أن الغيبه كشف العيوب المستوره الموجوده في المقول فيه فلا يكون الاغتياب من الأكاذيب.

قوله و الانصاف أن الاخبار الوارده في هذا الباب كلها غير نقيه السند. أقول:

ربما قيل: إنه لا- وجه لمناقشه المصنف في اعتبار الروايات، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضه على أنه (ره) جعل من أدله وجوب الاستحلال الدعاء التاسع و الثلاثين من الصحيفه، و من البديهي أن الصحيفه وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه و على آبائه ألف تحيه و سلام و فيه أن مراد المصنف من الأخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر، و إنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال، لأن الدعاء غير تام الدلاله عليه، و أما الاستفاضه فهي لا تنافي عدم الاعتبار، فان الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق في محله، و لذا يجعلونه في مقابل المتواتر.

مستنبات الغيبه

جواز غيبه المتجاهر بالفسق

قوله الثالث: فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعم. أقول: ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن الاستفادة من الاخبار أن الغيبه المحرمه هي 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 في 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 لقصد هتك المؤمن،

أو التفكه به، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرمة.

نعم ما ذكره المصنف تبعا لجامع المقاصد في ضابطه ترجيح الأهم على المهم فهو في غايه المتانه و الجوده على ما نقحناه في علم الأ-صول، 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 أمورا:

الأول: المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة و السنه (1) و تدل على جواز غيبته جمله من الروايات. منها روايه هارون بن جهم [1] 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 (2): (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 أيضا من لا يبالي بارتكاب الأمور العاديه غير المناسبه لنوع الناس، كالأكل في السوق، و الجلوس في المقاهي، و الاعتياد على الأكل في الضيافه زائدا على المتعارف. بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالي بالتمرد على الشارع و الجراه على مخالفته بالإقدام على القبائح و المعاصي علنا، فيدل على المقصود، إلا أنه ضعيف السند.

و منها الروايات [2] الداله على أن الفاسق المعلن بفسقه لا غيبه له و لا حرمه، إلا أنها ضعيفه السند.

ص: ٣٣٧

١-١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

٢-٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨. و ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠. و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤.

و منها ما روى عنه «ع» [١] بطرق عديدة: «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 مترتبه 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

ص: ٣٣٨

١-١) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر فى الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧.

فى نفسه مذنباً و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه الله و داخل فى ولايه الشيطان».

قال المصنف: «دل على ترتب حرمة الاغتياى و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله 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 العداله فى حرمة 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 فتتحصر موارد الأدله الداله على حرمة 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 الجماعه، بل على وجوبها.

و فيه أولاً: أن أصل الروايه و إن كانت صحيحه كما عرفت إلا أن هذه القطعه قد زيدت عليها فى روايه الشيخ، و هى مشتمله على ضعف فى السند. و ثانياً: أنها مختصه بمن رغب عن الجماعه، فلا تعم غيره.

و ثالثاً: أن ظاهر الروايه هو دوران الغيبه و العداله إثباتاً و نفيًا مدار حضور الجماعه، و الرغبه عنها. و يدل على هذا من الروايه أيضاً 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 مقيداً

للإطلاقات الداله على حرمه الغيبه مطلقا.

نعم قد ذكرنا فى 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 فى جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهى عن

المنكر و ردعه عن المعاصى، 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 يقيّد عنوان الغيبه بأكثر من كونها كشافا لما ستره الله.

الثانى: هل تجوز غيبه المتجاهر فى جميع ما ارتكبه من المعاصى

و إن لم يتجاهر إلا فى بعضها كما عن الحدائق، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثانى (ره)؟.

و فصل المصنف بين المعاصى التى هى دون ما تجاهر فيه فى القبح و بين غيرها، فيجوز اغتيابه فى الأول، و لا يجوز اغتيابه فى الثانى.

و مثاله: من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للأجنبيات، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه. و من تجاهر بكونه جلاّد 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 (صلى الله عليه و آله): (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 الأجنبيات، 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 التزام بلوازمه.

و من ألقى جلباب الحياء فى معصيه ألقى جلبابه فى لوازمه أيضا. و عليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقا، و بين القول بعدم الجواز كك.

و قد يقال: إن الظاهر هو جواز اغتياح المتجاهر مطلقا، كما عن الحدائق. بل استظهره من كلام جملته من الأعلام، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك.

و الوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمه، 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 الحرمة. كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم، و لكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكوره، فلا يمكن التمسك بإطلاقها. و عليه فالاقتصار على المقدار المتيقن يقتضى عدم جواز غيبه المتجاهر بغير ما تجاهر فيه و فى لوازمه.

الثالث: ظهر من مطاوي 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 الأماكن 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- يستتكف 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 حرمة الغيبه.

و إذن فلا تجوز غيبه المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصيه عنده، لا من جهه الروايات، بل لعدم

ص: ٣٤١

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر، على ما ذكرناه في تفسيرها، والله العالم.

و لقد أجاد المصنف حيث قال: (و بالجمله فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه).

قوله و هذا هو الفارق بين السب و الغيبة. أقول: قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمه سباب المؤمن، و قلنا: إن النسبه بين الغيبة و سب المؤمن هي العموم من وجه.

جواز تظلم المظلوم

قوله الثاني: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان مستترا به. أقول:

ذكر الشيعة و السنه (١) من مستثنيات حرمه الغيبة تظلم المظلوم، و إظهار ما أصابه من الظالم و إن كان مستترا في ظلمه إياه. كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ما له أو هجم على داره في مكان لا- يراهما أحد أو لا يراهما من يتظلم إليه، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها الى الناس.

و يدل عليه قوله تعالى (٢): (لا- يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا- مَنِ ظَلَمَ). فقد ثبت من الخارج ان الغيبة من الجهر بالسوء، فإنها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبه لهتك المقول فيه و إهانته، كما عرفت. و عليه فتنتطبق الآية 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 الغيبة أيضا، لما عرفت مرارا من ان الروايات الوارده في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق و تنقيح الصغرى.

و قيد الشهيد في كشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصارا في مخالفه الأصل الثابت بالعقل و النقل على المتيقن، إذ لا عموم في الآية ليمسك به في إثبات الإباحه مطلقا. و ما ورد في تفسير الآية من الأخبار

ص: ٣٤٢

١- (١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٣٣.

٢- (٢) سورة النساء، آيه: ١٤٨.

٣- (٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١.

لا ينهض للحجبه، مع أن المروى عن الباقر «ع» في تفسيرها المحكى عن مجمع البيان: أنه لا يجب الشتم في الانتصار إلا من ظلم. وفيه أن الآيه وإن لم تشتمل على شيء من ألفاظ العموم و أدواته إلا ان قوله (إِلَّا مَنْ ظَلِمَ) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه يفيد العموم. و عليه فيجوز للمظلوم اغتيااب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا.

و يدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمى (١) من الرخصه للمظلوم في معارضه للظالم و كذلك يدل عليه ما ورد [١] في تطبيق الآيه على ذكر الضعيف إساءه المضيف إياه، و لكن جميع ذلك ضعيف السند.

ثم إن المراد من إساءه الضيفه هو هتك الضعيف و عدم القيام بما يليق بشأنه و بما تقتضيه وظائف الضيفه و المعاشره المقرره في الشريعه المقدسه، و يسمى ذلك في لغه الفرس بكلمه (پذيرايي) 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 مشمولاً للآيه من دون احتياج إلى الروايه، و حينئذ فيكون تطبيق الآيه على إساءه الضيفه مؤيده لما ذكرناه.

و قد يستدل على الجواز هنا بأمر غير ناهضه للدلاله على المقصود:

الأول: قوله تعالى: (وَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ) .

(٢)

و قوله تعالى:

(وَ لَمَنْ أَنتَصِرَ بِعَيْدِ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا 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

ص: ٣٤٣

١- ١) ص ١٤٥.

٢- ٢) سورة الشورى، آيه: ٣٧.

بالمثل، نظير قوله تعالى (١): (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ). .

و قد ذهب الى هذا جمع من الأكابر حتى صرح الأردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضروب بالضرب و المشتم بالشتيم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمه 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 جزافية، فإنه لا إطلاق للآيتين بالنسبة إلى المجازات بالمحرمات، و إلا لجاز الاعتداء بالزنا و نحوه، و لم يلتزم به احد، بل هو ضروري البطلان.

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً،

بل ربما لا- يتحمله إلا- الأوحدي من الناس. و فيه ان هذا لا- يتم في جميع الموارد، فان رب شخص يتحمل ما لا يحصى من المصائب الشديده و النوائب العسره حتى من الأشخاص الدنيه بغير حرج و مشقه.

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا، بل منعاً، لأنه مناف للامتنان في حق المغتاب (بالفتح) و قد حققنا في معنى أدله الحرج و الضرر انها أدله امتنانيه، و إنما تجرى إذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الآخرين.

الثالث: ان في تشريع الجواز مظنه ردع الظالم،

و هي مصلحه خاليه عن المفسده، فتوجب الجواز، فإن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفسد على مسلك العدليه.

و فيه أن الاحكام الشرعيه و إن كانت تابعه للملاكات الواقعيه، إلا ان المصلحه المظنونه لا تقاوم المفسده المقطوعه، لأن الظن لا يغني عن 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 في ردع الظالم.

الرابع: ما في روايه قرب الاسناد المتقدمه

في البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق و هو قوله «ع»: (ثلاثه ليس لهم حرمه صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلى بالفسق). بدعوى ان عدم احترام الإمام الجائر إنما هو لجوره، لا لتجاهره بالفسق و إلا لم يكن قسيماً للفاسق المعلى بفسقه.

و فيه أولاً: انها ضعيفه السند كما عرفته في المبحث المذكور. و ثانياً: يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقمص بقميص الخلافه على غير استحقاق، و ينتصب منصب الإمامه بغير رضی من الله و رسوله. و يمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجوز على الناس

و بظلمهم، سواء ادعى الخلافه مع ذلك أم لا، و يعبر عنه فى لغه الفرس بلفظ (زمامدار) 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 النبي 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 أولاً: أنه ضعيف السند و غير منجبر بشىء. و ثانياً: 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 المالىه و العرضيه 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 مساوقاً لقوله «ص» [٣]: (لى الواجد بالدين

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] الواردة 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 لغيره، 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

ص: ٣٤٤

الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرمة كما تقدم.

و من تأمل الروايه، و تشديد الامام «ع» فيها على المشكو عليه، و استشهاده بالآيه يطمئن بصحة 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 (عليه السلام): 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 أولا: انها ضعيفه السند. و ثانيا: ان جواب الامام (عليه السلام) ظاهر فى ان الصنع الذى شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس، و ليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدى 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

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصي، وقد تكلمنا عليه مفصلاً. و من هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهره كالأعمش و الأحول و الأعرج و نحوها، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحه. كما هو كذلك في كثير من الرواه. و الوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبه من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه، فذكر الأمور الظاهره ليس منها شيء.

الثاني: أن تكون في الغيبه مصلحه تراحم المفسده في تركها، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمه أو الأموال الخطيره أو صيانته العرض عن الخيانه على الغيبه. و لا بدح من ملاحظه قواعد التراحم، و العمل على طبق أقوى الملا-كين. و عليه فتتصف الغيبه بالأحكام الخمسه كما هو واضح.

الثالث: ما كان خارجاً عن الغيبه بالتخصص و هو على قسمين، الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبه كتظلم المظلوم، و قد تقدم الكلام فيه. الثاني: أن يكون الخروج بدليل عام جار في 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 المستشير، قال المصنف: (فإن النصيحة واجبه للمستشير فإن خيانتها قد تكون أقوى مفسده من الوقوع في 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 في التزوج بامرأه معلومه، و هو يعلم أنها فأجره و متبرجه أو استشاره في مصاحبه رجل في السفر أو التجاره أو المجالسه، و هو يعلم أنه خائن و شيء الخلق و شارب الخمر و مرتكب الفجور و آكل أموال الناس بالظلم و العدوان، أو استشاره في التلمذه عند شخص و هو يعلم أنه شيء العقيد أو شيء العمل، فإن النصح في الموارد المذكوره يتوقف على الغيبه. و على هذا فإن كان دليل وجوب النصح و دليل حرمه الغيبه من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في ماده الاجتماع. و كان المرجع إلى أصاله الإباحه. و إن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظه أقوى الملاكين.

و لكن الظاهر أن ما نحن فيه من صغريات باب التراحم، لا التعارض، فإن الغيبه في موارد الاجتماع مأخوذه في مقدمات النصح. و أنه يتولد منها و يتوقف عليها، نظير توقف

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 الإشاره 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.

الثانيه: الأخبار [٢] الداله على وجوب نصح المؤمن ابتداء بدون سبق استشاره

و استهداء، و هي و إن كانت كثيره و معتبره، و لكنها راجعه إلى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب.

و الوجه في 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 أيضاً.

الثالثه: الأخبار الواردة في خصوص نصح المستشار، و قد ادعى غير واحد من المحدثين و غيرهم ظهورها في الوجوب. منها قوله «ع» [١]: في روايه ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز و جل رأيه). و منها قوله «ع» [٢]: في روايه النوفلي: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله له).

و فيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبه الدنيويه من سلب اللب و الرأي 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 النعمات الشديده. كما أن صرفه الى ما خلق لأجله يوجب المزيه و الاستكمال، و لا- شبهه في رجحانه و من هنا ظهر أن قوله «ع» في 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 أيضاً ما أشرنا إليه سابقاً من جواز إرجاع المستشار الى

غيره، فإنه ينافى وجوب النصح.

الرابعة: الروايات (١) الأمره بإعانه المؤمن و كشف كرتبه و قضاء حاجته، و من الواضح أن نصح المؤمن نوع منها، فيكون واجبا.

و فيه أن جميع ما ورد في حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقية، فيحمل على الاستحباب، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة، كرد السلام و نحوه، ضروره أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضروره على عدم الوجوب فتكون ضروره 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: ظلمنى 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.

الأولى: شكايه هند [١] زوجه أبى سفيان الى الرسول (صلى الله عليه و آله) حيث قالت: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى، و لم يجرها النبى (صلى الله عليه و آله) عن قولها.

ص: ٣٥١

١ - ١) راجع مصادقه الاخوان للصدوق. و ج ٣ الوافى الفصل الخامس أبواب ما يجب على المؤمن من الحقوق فى المعاشره. و ج ٢ أبواب العشره فى السفر و غيره من كتاب الحج.

و فيه أولاد: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن القضيه شخصيه، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان و نفاقه، أو لمعرفيته بالبخل، حتى قيل: إنه كان مضرب المثل في البخل.

على أن مورد الروايه من صغريات تظلم المظلوم، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه، فلا تدل على جواز الغيبه في مورد الاستفتاء مطلقا. و من هنا ظهر الجواب عما ورد (1) في قصه بيعه النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك، و لم يردعه الرسول (صلى الله عليه و آله).

الثانيه صحيحه ابن سنان [1] المشتمله على ذكر الرجل امه بأنها لا- تدفع يدل لا- مس، و لم يردعه رسول الله (صلى الله عليه و آله)، فتدل على جواز الغيبه عند الاستفتاء.

و فيه أولا: أنه لم يظهر لنا من الروايه كون المرأه معروفه عند النبي (صلى الله عليه و آله)، و قد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتتاب (بالفتح) في تحقيق الغيبه، و ذكرها بعنوان الأمومه لا يستلزم التعيين، و يتفق نظير ذلك كثيرا للمراجع و المجتهدين.

و ثانيا: أن المذكور في الروايه قضيه شخصيه، و خصوصياتها مجهوله لنا، فيحتمل أن تكون الام متجاهره بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها: (إن أمي لا تدفع يد لامس إلخ) و على هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول بالأصل المثبت.

ص: ٣٥٢

عن المنكر الثالث: قصد ررع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الءى يفعله، و قد استءل المصنف على الجواز هنا بوجهين، الأول: أن الغيبة هنا إحسان فى حقه، فإنها و إن اشتملت على هتكه و إهانته إلا- أنه ءوجب إنقاذه من المهلكه الأءديه و العقوبه الأءروه. الثانى: أن عمومات النهى عن المنكر شامله لذلك.

أما الوجه الأول ففبه أولا: أن الءلئل أءص من الءءعى، إذ ربما لا ىرءءع المقول فبه عن فعل المنكر.

و ثانىا: أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر، و لا ىجوز الإحسان بالأمر المحرم، فإنه إنما ىتقبل الله من الءءقن، و هل ىتوهم أءء جواز الإحسان بالمال المغصوب و المسروق إلا إذا كان أعمى البصيره، كبعض المنءرفن عن الصراط الءسءقنم، و ءعوى رضى المقول فبه حنئء بالغبه جزافه. فإنها مضافا الى بعءها، أن رضاه لا ىرفع الحرمة التكلفبه.

و أما الوجه الثانى: ففبه أنه لا ىجوز ررع المنكر بالمنكر لانصراف أءلته عن ذلك، و إلا لجاز ررع الزناه بالزناه بأعراضهم، و ررع السراق بسرقه أموالهم.

نعم قد ءبء جواز ءفع المنكر بالمنكر فى موارد خاصه كما ىءضح ذلك لمن ىلاحظ أبواب النهى عن المنكر و أبواب الءءوء، و قد ءءءم فى البءء عن حرمة السب جواز شءم المبعء و الوقعه فبه، و البهء علیه، بل و جوبها، كما ىظهر من بعض الرواىاء الءءءءمه فى المبعء المءءور.

هءا كله فبما إذا لم ىكن ررع ذلك المنكر مءلوبا من كل أءء و إلا و جب رءعه على كل من اءلع علیه بأى نحو اءفق، كمن ءصءى لءئل النفوس المصونه، و هءك الأعراض المءءرمة، و أءء الأموال الءطوره، فإن منعه و اءب بما هو أعظم من الغببه فضلا عنها، لأن حفظ الأمور المءءكوره أهم فى نظر الشارع من ءرك الغببه و نحوها، و قد ءءءمء الإشاره إلى حكم مزاحمه ءرك الغببه بما هو أهم منه.

جواز الاغتيا ب ل ح س م م ا د ه الف س ا د

الرابع: قصد حسم م ا د ه الف س ا د ع ن الن ا س ك ا غ ت ي ا ب الم ب د ع ف ي ال د ي ن ال ذ ي ي خ ا ف إ ض ل ا ل ه للن ا س، و ق و د ه إ ي ا ه م ال ي الط ر ي ق ه الب ا ط ل ه .

و ي د ل ع ل ي ج و ا ز ال غ ي ب ه ه ن ا أ م و ر :

الأول: أن مصلحه دفع فتنه عن الناس أولى من الستر عليه، بل ربما يجب هتكه و حطه عن الال نظر إذا لم يرتدع بالغيبه وحدها، 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 البينه على ذلك صونا لأموال الناس و أعراضهم و أنفسهم، إذ لو لا- ذلك لبعى 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 شريعته 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 (1): (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) فان التبين عن حال

ص: ٣٥٤

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 فى الشريعه المقدسه من ستر ما فيه من العيوب، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعا.

و قد حمل المصنف على هذا ما ورد فى ذم زراره بن أعين (ره) من الأحاديث المذكوره فى كتب الرجال، و استوضح ذلك من صحيحه الكشى (١) الصريحه فى تنزيه زراره و تقديسه عن المطاعن و المعايب، و ان ذم الامام «ع» إياه فى بعض الأحيان إنما هو كتعييب الخضر «ع» سفينه المساكين لثلا يأخذ الغاصب من ورائهم. بل تبقى صالحه لأهلها.

و قد أورد الكشى (ره) فى رجاله روايات عديده مشتمله على اعتذار الامام «ع» عن قدح زراره و ذمه و التبرى منه لكى يسان زراره عن كيد الخائنين، و لا- تصيبه فتنه المعاندين و لكن الظاهر انه لا- دلالة فى 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 فى زراره عيب دينى ليكون ذكره غيبه، و إنما ذمه الإمام «ع» و تبرأ 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 مرتبه بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدى الظالمين.

ص: ٣٥٥

جواز الاغتيا بذكر الأوصاف الظاهره

السابع: أن يكون الإنسان معروفا بوصف يدل على عيب، كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول والأصم، فإنه لا محذور فى ذكر المقول فيه بالأوصاف المذكوره، وما يجرى 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 فى توثيق بعض الرواه.

و فى بعض الأحاديث (جاءت زينب العطاره الحولاء الى نساء رسول الله صلى الله عليه و آله) و قد تقدم ذلك فى البحث عن حرمه الغش.

و الوجه فى 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 الاغتيا ب.

الثامن: قال الشهيد فى كشف الريبه: (قيل: إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها فى غيبه ذلك العاصى 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 نسا ليس له، و قد استدلل 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 لصيانه 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

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 حرمة السب.

قوله ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا- حاجه 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 الازمان و الأقطار،خصوصا فى تعيين مراجع التقليد.و لكن هذه مرحله كم زلت فيها الاقدام،عصمنا الله من الزلل.

حرمة استماع الغيبه

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 (1)فى حرمة 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 [1]و من طرق العامه [2]كله لا يخلو عن الإرسال و ضعف السند،فلا يكون قابلا للاستناد إليه.

ص: ٣٥٧

نعم قال في كتاب الاختصاص (١): (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخبث ما في وعائه فأفرغه في 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 وبين كلمه قال فلان كذا، فان القول الأول ظاهر في كون المنقول مرسلا دون الثاني، و عليه فهي 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 نعتمده.

و قد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهى [١]، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبه و الاستماع إليها و نهى عن التميمه و الاستماع إليها).

و فيه أولاً: أنه ضعيف السند كما عرفته مرارا. و ثانياً: أن صدره و إن كان ظاهرا في الحرمة مطلقا، إلا أن ذيله قرينه على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط، و هو قوله (صلى الله عليه و آله) (و من تطوع على أخيه في غيبه سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في 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 في 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.

و فيه أن ما ثبت كونه راجعا الى الاخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهى في الحرمة، و أما غيره فيؤخذ بظهوره لا محاله كما حقق في محله.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و تسليم صحه الروايات المتقدمه الظاهره في حرمه استماع الغيبه مطلقا، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثره [٢] الظاهره في جواز استماعها

ص: ٣٥٨

١-١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨.

٢-٢) راجع مكارم الأخلاق ص ٢٣٨.

لردها عن المقول فيه، و تخصيصها بصورة 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 بصورة 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

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 تسببا للاغتيا ب من آخر، وإلا كان حراما من هذه الجهات.

وقد ورد فى أحاديث عديده [١] أن الراضى بفعل قوم الداخلى 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].

وقد 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 الواقعة 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.

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 المغتائب 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 ظاهريًا. 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 متظاهرا 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 الواقعي مختصا بالمغتتاب (بالكسر) كالصبي المميز، و المكروه 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 المجتبى «ع» عند سب أبيه.

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 اشتهارها 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 دائميّه، بل النسبه بينهما عموم من وجه، فقد تحرم الغيبه دون الاستماع، كالمكره على السماع، و قد يحرم الاستماع دون الغيبه، كما إذا كان القائل معذورا فى ذلك دون السماع، و قد يجتمعان.

و أما الجواز الظاهرى للغيبه فهل يلزم جواز استماعها أم لا- كما إذا احتمل السماع، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبه. ففى 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 فى 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 فى 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، فان فعله ليس بمنكر لكى يجب النهى عنه، إلا أنه يجب على السماع حينئذ رد الغيبه حفظا لاحترام أخيه المؤمن. و قد

يجتمعان، كما إذا علم السامع بكون الاغتياب حراما، فإنه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهى عنه، و من حيث كونه هتكا للمؤمن و كشافا لعورته يجب رده.

و إذا شك في 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 فساد، فان رده يستلزم انتهاك حرمة، و هو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدله النهى عن المنكر تمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، 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 المصداقيه.

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 فى الشبهه المصداقيه. و كذلك فى المقام. إذا شكنا أن المقول فيه جائز الغيبه عند القائل أم لا نستصحب عدمه، و ينقح به موضوع التمسك بعموم ما دل على حرمة 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 فى حضوره).

أقول: توضيح كلامه أنه إذا كان للإنسان لسان مدح فى الحضور، و لسان ذم فى الغياب استحق بذلك عقابين: أحدهما للاغتياب. و الثانى: لكونه ذا لسانين، و يسمى هذا منافقا

أيضا. وإذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب: للاغتياب، والكذب، والنفاق.

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزا في نفسه، بل ربما يكون مطلوباً للعقلاء، ولكنه إذا كان مسبوqa بالذم أو ملحوقا به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة. وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين يجيء يوم القيامة وله لسانان من النار، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لسانا من النار، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك.

ثم إن النسبة بين المغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه، فإنه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة، كأن يمدح المقول فيه حضورا، ويذمه بالسب والبهتان غيابا. وقد يجتمعان كما عرفت.

قوله وقد يطلق الاغتياب على البهتان. أقول: قد عرفت: أن الغيبة هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكر ك أخاك بما ليس فيه، فهما متباينان مفهوماً ومصداقاً. نعم بناء على مقاله المشهور من أن الغيبة ذكر ك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعهما في بعض الموارد.

و أما إطلاق الغيبة على البهتان في روايه علقمه [١] فبنحو من المسامحة والتجوز.

على أنها ضعيفه السند. وأما كون عقاب التهمه أشد من الغيبة فلاشتمالها على الفريه والتهتك 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 حقوقا كثيره، وفي روايه

ص: ٣٦٤

١- ١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفه السر و العلن ص ١٥٨. و ج ٢ نل باب ١٤٣ تحريم كون الإنسان ذا وجهين من العشره ص ٢٣٥. و ج ٢ المستدرک ص ١٠٢.

٢- ٢) راجع مصادقه الاخوان للصدوق. و كا بهامش ج ٢ مرآه العقول باب حق المؤمن على أخيه ص ١٧١. و ج ٣ الوافي باب حقوق الاخوه ص ١٠١ و باب صفه الأخ ص ١٠٣. و ج ٢ نل 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.

الكراجكى أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً، و عدها واحداً بعد واحد، ثم قال «ع»:

(سمعت رسول الله يقول: وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه). و قد عرفت في البحث عن كفاره الغيبه أنها ضعيفه السند.

و في صحيحه مرازم عن أبي عبد الله «ع» قال: (ما عبد الله بشيء 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 في الحقوق كما يقع في الأموال) و استشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصره الدلاله عليه. منها ما رواه الصدوق و الكليني عن أبي جعفر «ع» [١]، و قد ذكر فيها إخوان الثقه و إخوان المكاشره و قال في 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 في أرقى مراتب الاخوه في أداء

حقوقها حتى يطمئن به الإنسان على عرضه و ماله، و سائر شؤنه، و هذا الأخ كالكف و الجناح، فيبذل له المال و اليد، و يعادى من عاداه، و يصافى 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 يليق بها إلا من كانت فيه هذه الحدود. و وجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (إذا لم تكن الصدقه لم تكن الاخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه اليه).

و فيه أن الصدقه المنفيه عن لا- نفى 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 صدقه أم لا. و عليه فنفى الصدقه فى مورد لا يدل على نفى الإخوه، لأن الصدقه فوق الاخوه، و نفى المرتبه الشديده لا يدل على نفى المرتبه الضعيفه. على أن الروايه ضعيفه السند.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما فى نهج البلاغه [٣] من نفى الصدقه عن لا- يحفظ أخاه فى ثلاث. مع أنه ضعيف للإرسال.

و منها ما دل [٤] على سلب الاخوه عن لا يلبس المؤمن العارى، كروايتى الوصافى و ابن أبى عمير.

و فيه أن المراد من سلب الاخوه فى الروائتين 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 الروائتين 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 الروائتين 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.

و أمر (١) بمجالسه العلماء و الصلحاء، و عليه فلا دلاله 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.

و لا- 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 الخامسة 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 الشيعة 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 طرفنا [٣]

ص: ٣٦٨

و من طرق السنه (١) و قد أشير الى حكمه التحريم فى قوله تعالى (٢): (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِى الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يُضِيعَ كُفْرَ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ). فَإِنْ أَخَذَ مَالِ النَّاسِ بِغَيْرِ تِجَارِهِ وَ مَشَقِّهِ مُوجِبٍ لِإِلْقَاءِ الْعَدَاوَةِ وَ الْبُغْضَاءِ، وَ الْإِشْتَغَالِ بِلَعْبِ الْقِمَارِ يَصْدُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، وَ عَنْ امْتِثَالِ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ.

حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية: 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 العامة [١].

و كيف كان فقد استدل المصنف على حرمة بوجهين:

الأول: قوله «ع» فى روايه تحف العقول: (إن ما يجيء 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 حرمة التقلب و التصرف فى كل ما يجيء منه الفساد محضا. و أما إحراز الصغرى فلا بد

ص: ٣٤٩

١-١) راجع ج ١٠ سنن البيهقى ص ٢١٣.

٢-٢) سوره المائده آيه: ٩٣.

٣-٣) ج ٢ ص ٣٣٧.

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 بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء 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 جزائيه، 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 الثانى ولد الشيخ الطوسى «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 بحرمة كثير من الأمور الدنيويه، لقوله تعالى (١): (إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَ لَهْوٌ).

بل قد أطلق اللهو على بعض الأمور المستحبه فى جملة من الروايات [٣] كسباق الخيل،

ص: ٣٧٠

و مفاكهه الاخوان، و ملاعبه الرجل أهله، و متعه النساء، فإنها من الأشياء المندويه 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 الحرمه.

و منها روايه زراره [٢] عن لعبه بعض أقسام القمار (فقال «ع»: أ رأيتك إذا ميز الله الحق و الباطل مع أيهما يكون؟ قلت: مع الباطل؟ قال «ع»: فلا خير فيه). و فيه أن نفى الخير أعم من الحرمه 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 حرمه اللعب بالآلات المزبوره.

و فيه أن الروايه غريبه عما نحن فيه، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعا للاجتنا ب 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 اللاغيه، 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

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، كأنصراف الحيوان عن الإنسان فى نظر العرف، مع انه من أكمل افراده، و لذا قلنا بانصراف الروايات المانع 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.

ص: ٣٧٢

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،لعلاقته المشابهه و المشاكله، و لا أقل من الشك فى صدق مفهوم القمار عليه،و من المعلوم انه مع الشك فى الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات.

و كذلك لا- يجوز التمسك بقوله تعالى (١): «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاةَ وَ الْبَغْضَاءَ 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 بالأمر المذكوره يعم بما كان مع المراهنه أو بدونها.

و قد ناقش المصنف فى ذلك بانصراف المطلقات المذكوره إلى صوره اللعب بآلات القمار مع الرهن.و قد عرفت جوابه.و العجب منه(ره) أنه استبعد الانصراف فى روايه أبى الربيع الشامى [١]الناهيه عن الاقتراب من النرد و الشطرنج.ثم التزم به فى المطلقات المذكوره!مع أنهما من باب واحد،فإن النهى عن الاقتراب من النرد و الشطرنج كناية عن حرمة اللعب بهما.فشأن روايه أبى الربيع شأن المطلقات فى الانصراف و عدمه،و لكن الروايه ضعيفه السند.

ص: ٣٧٣

١- ١) سورة المائده آيه: ٩١.

٢- ٢) فى 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.

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 عبارته عن فساد المعامله و عدم انتقال المال الى غير مالكه، و المفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف فى انتقاله الى غير مالكه و عدم انتقاله، فتعين أن يكون الخلاف فى هذه الصوره فى الحرمه التكليفيه فقط دون الحرمه الوضعيه.

و عليه فمقابله مورد الوفاق - أعنى حرمه المسابقه مع الرهن فى غير الموارد المنصوصه - بمورد الخلاف تقتضى أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمه التكليفيه، أو الأعم منها و من الحرمه الوضعيه. و أما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمه الوضعيه كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم.

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 عنايه 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 الفارسىه 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 حرمة 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.

ص:٣٧٥

و منها ما عن تفسير العياشى [١] من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين، فيدل على الحرمة وضعا و تكليفا، و عليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعيه فقط، كما صنعه المحقق الايروانى، و لكنه ضعيف السند.

و منها ما دل [٢] على أن كل ما قوم به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز و اللوز و الكعباب، و معنى المقامره هو المراهنه على اللعب كما عرفته فى الهامش آنفا.

و منها روايه إسحاق بن عمار [٣] الصريحه فى حرمة المقامره بالجوز و البيض و حرمة 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».

و الحاصل: أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعده للقمار حرام وضعا و تكليفا، فلا- وجه لإنكار الحرمة التكليفية، و الالتزام بخصوص الفساد، كما صنعه صاحب الجواهر.

و قد يستدل على ما ذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحه محمد بن قيس [١] الواردة في مؤاكلة الشاه من أنه قال «ع»: (لا شيء في المؤاكلة من الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامه فيه). بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنة في الطعام، و أنه ليس لها أثر يترتب عليها، و لو كانت المراهنة المزبوره محرمة تكليفا لردع عنها أيضا.

و أجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا فتأمل). و توضيح كلامه: أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهه لا يستلزم ثبوت الجواز فيها، و إلا لكانت الروايه داله على جواز التصرف في مال الغير بناء على فساد هذه المعامله، لأن الإمام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضا.

أقول: الظاهر أن الروايه أجنبيه عن المقام، و إنما هي مسوقه لبيان حكم عقد المؤاكلة في الطعام، فان مالك الشاه قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر، و هو 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- شيء في المؤاكلة). و أنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعه و المضاربه و المساقاه و غيرها.

و على هذا ففساد الروايه ينحل الى قضيتين: إحداهما موجهه، و هي إباحه الشاه بشرط متأخر إباحه مالكيه. و الثانيه سالبه، و هي عدم تحقق الإباحه المالكيه مع تخلف الشرط المذكور. و حكم القضييه الاولى هو الجواز وضعا و تكليفا من غير غرامه على الأكلين.

و حكم القضييه الثانيه هو عدم الجواز وضعا، لا- تكليفا. فتثبت عليه غرامه الأكل، لكونه مشمولا لعمومات أدله الضمان، لا لأنها معاملة خاصه توجب الضمان بنفسها.

و يدل على ذلك من الروايه أمران، أحدهما: قوله «ع»: (لا شيء في المؤاكلة).

فإن ظاهره ان الصادر بين مالك الشاه و أصحابه إنما هو عقد المؤاكلة فى الشاه.

و ثانيهما: قول المالك: (إن أكلتموها فهى لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا) فان ظاهره أن هذا القول من المالك صيغته لعقد المؤاكلة، و أن المتعاملين بها يحاولون إيجاد معاملة خاصة كسائر المعاملات المقرره فى الشريعة المقدسه.

و قد علم من الوجهين المذكورين: أن كلمه (أكل) فى قول السائل: (فى رجل آكل و أصحاب له شاه). إنما هو فعل ماض من باب المفاعله، و ليس باسم فاعل من الثلاثى 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 فى 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 و جوب رد عينه مع البقاء، و ورد بدله من المثل أو قيمه مع التلف، و يأتى الكلام إنشاء الله على هذا فى البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد.

قوله و ما ورد [١] من قى الإمام (عليه السلام) البيض الذى قامر به الغلام. أقول: لم يتوهم أحد و لا موقع للتوهم أيضا ان القى من جهه رد البيض الى المالك، فان أكل الحرام لا يجب عليه رد عينه و لو كان عالماً عامداً فضلاً عما إذا تناوله جاهلاً، لأن الطعام بعد المضغ يعد فى العرف تالفاً، خصوصاً بعد وصوله إلى المعده، أما بعد القى فإنه يعد من القذارات العرفيه، و إنما الوجه فى ذلك هو تنزه الامام (عليه السلام) ان لا- يصير الحرام الواقعى جزءاً من بدنه، بل الظاهر من الروايه ان البيض قد اشتراه الغلام للإمام (عليه السلام) و لكنه قامر به فى الطريق، فلا موضوع هنا للضمان.

و لو سلمنا ان الامام (عليه السلام) لم يكن مالكا للبيض فيمكن ان يقال: إن الأموال كلها للإمام (عليه السلام)، لأنه أولى بالناس من أنفسهم، و يؤيده ما دل على ان الأرض و ما يخرج منها له (عليه السلام). و على هذين الوجهين فى الامام البيض إنما هو لثلا يكون ما أصيب به

القمار جزءاً من بدنه.

و كيف كان فقد أورد المصنف على الروايه (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعيه الغير المتبدله بالعلم، لا جهلاً، و لا غفله، لأن ما دل على عدم جواز الغفله عليه فى ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه فى ذلك).

و يمكن ان يقال: إن الاعتراض على الروايه مبنى على كون علم الأئمه بالموضوعات حاضراً 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 لإرادتهم و اختيارهم (كما دلت عليه جمله أخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الروايه، لإمكان صدور الفعل عنهم (عليه السلام) جهلاً 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.

و فيه 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.

الثانى: ما ورد فى جملة من الأحاديث [١] من نفى 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 نفى مشروعيه المسابقه و المغالبه و إن لم يكن فيها رهان. فيكون مفاده كمفاد لا رهانيه و لا نجش فى الإسلام.

و فيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء، و لم يثبت ذلك، بل فى المسالك أن قراءه الفتح هى المشهور. و السبق بالفتح هو العوض الذى يترهن عليه المتسابقون و عليه فلا- تدل الروايه إلا- على تحريم المراهنه فقط. بل قال المصنف: إنها (غير ظاهره فى فى التحريم أيضا، لاحتمال إراده فسادها. بل هو الأظهر، لأن نفى العوض ظاهر فى نفى استحقاقه، و إراده نفى جواز العقد عليه فى غايه البعد). و مع الإغضاء عن ثبوت قراءه الفتح، فالروايه مجمله، فلا- يجوز التمسك بها إلا فى الموارد المتيقنه على أنها ضعيفه السند.

ثم إنه أورد المصنف على قراءه السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل نفى الجواز التكليفى فيحتمل نفى الصحه، 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 فتشمله الإطلاقات الداله على حرمة 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 حرمة اللعب بالنرد و الشطرنج من جهه الأدله الخاصه، لا من جهه صدق مفهوم القمار عليه.

و لو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقه الخاليه عن العوض على سبيل الحقيقه فإن السيره القطعيه قائمه على جوازها، كالمسابقه و المصارعه و المكاتبه و المشاعره و غيرها، خصوصا إذا كان الفعل أمرا قريبا، كبناء المساجد و القناطر و المدارس، فإن في ذلك فليتنافس المتنافسون.

الرابع: أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد و الشطرنج في بعض الأخبار المتقدمه في 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 في ثلاث (و قد تقدم في 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 حرمه مطلق اللهو كما عرفت، و ستعرفه في البحث عن حرمه 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 المسابقه للأغراض العقلانيه من تربيته البدن و معالجته و التنزه و التفریح كما هو واضح.

حرمه القيادة

قوله السادس عشره قياده حرام. أقول: و هي في اللغه السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم، و قد يعبر عنها بكلمه الدياثه، و لا شبهه في حرمتها وضعاً و تكليفاً بل ذلك من ضروريات الإسلام، و هي من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه.

و في مرسله الشيخ الورام (1) عن النبي (صلى الله عليه و آله) عن جبرئيل قال: (اطلعت على النار فرأيت في جهنم و أديا يغلى فقلت: يا مالک لمن هذا؟ فقال: لثلاثه: المحتكرين و المدمنين للخمر و القوادين). و قد تقدم في روايه سعد الإسكاف و غيرها (2) تفسير الواصله و المستوصله بذلك.

و في روايه ابن سنان (3) عن حد القواد؟ قال «ع»: (يضرب ثلاثه أرباع حد الزانى

ص: ٣٨١

١-١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجاره ص ٥٧٩.

٢-٢) ص ١٩٩.

٣-٣) راجع ج ٣ ثل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨.

خمسه و سبعين سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه). و فى بعض الأحاديث (١): (لا يدخل الجنه عاق و لا منان و لا ديوث). و فى عيون الأخبار (٢): (و أما التى كانت تحرق وجهها و بدنها و هى تجر أمعاؤها فإنها كانت قواده). و قد ورد اللعن و التوعيد على القواد فى بعض الأحاديث [١].

حرمه إتيان القائف

و ترتيب الأثر على قوله

قوله السابعه عشره القيافه حرام فى الجمله. أقول: القيافه فى اللغه [٢] معرفه الآثار و شبه الرجل بأخيه و أبيه، و الظاهر أنه لا شبهه فى جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافه و بقول القافه، و لم يرد فى الشريعه المقدسه ما يدل على حرمه ذلك. و ما ورد فى حرمه إتيان العراف و القائف لا مساس له بهذه الصوره، و إنما المراد منه حرمه العمل بقول القافه، و ترتيب الأثر عليه كما سيأتى، و مع الشك فى الحرمه و الجواز فى هذه الصوره يرجع الى الأصول العمليه.

ثم إنه لا شبهه فى حرمه 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

ص: ٣٨٢

١-١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥.

٢-٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جمله ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧.

العمل بقول القافه استنادا إلى جمله من الروايات الواردة من طرقهم «و سنشير إليها».

و تدل على حرمه العمل بقول القافه الآيات الداله على حرمه العمل بغير علم، و على حرمه اتباع الظنون، و أنها لا تغنى من الحق شيئا «و قد تقدمت هذه الآيات (1)» 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 المعتمره شرعا، و ليست القيافه منها.

و أما ما ورد فى أحاديث العامه [1] 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

ص: ٣٨٣

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 (صلى الله عليه و آله) 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 جهه الاضطراب 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.

ص: ٣٨٤

١- ١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان القافه مما يكتسب به ص ٤٣٤.

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 ترتب عليها مفسده دنيويه أو أخرويه. نعم إذا ترتب عليه شيء 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 روايتنا الأعمش و عيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكبائر

ص: ٣٨٥

١-١) 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 الحج ص ٢٣٣. و ج ٢ المستدرک ص ١٠٠.

٢-٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥. و ج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣.

٣-٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥.

فى هاتين الروائتين. و فىه أنهما و إن كانتا ظاهرتين فى المقصود، و لكنهما ضعيفه السند [١] و منها قوله «ع» فى روايه عثمان بن عيسى [٢]: (إن الله جعل للشرا أقفالا و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشرا و الكذب شر من الشرا).

و فىه أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: أنها مخالفه للضروره، إذ لا يلتزم فقيه، بل و لا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر، فإذا دار الأمر فى مقام الاضطرار بين ارتكاب طبيعى 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 يزنى مع أمه. و من الواضح أن الزناء بالأمر من أكبر الكبائر، فكك، على أن هذه الروايه أيضا ضعيفه السند. و يضاف الى ذلك ما ذكرناه فى مبحث الغيبه، و هو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالبا على خصوصيه لا توجد فى غيره، و كونه أشد من غيره فى هذه الخصوصيه لا يستلزم كونه أشد منه فى 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 الخبائث كلها فى بيت و جعل مفتاحها الكذب). بدعوى أن ما يكون مفتاحا للخبائث كلها لا بد و أن يكون كبيره.

و فىه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: لا- ملازمه بين كون الشىء مفتاحا للخبائث و بين كونه معصيه فضلا عن كونه من الكبائر، فإنه قد يكون الشىء غير محرم، و مع ذلك يكون مفتاحا للحرام، كالشبهات و مقدمات الحرام، و عليه فشان هذه الروايه شأن الروايات الأمره بالاجتناب عن الشبهات، فهى غير داله على حرمه الكذب فضلا عن

ص: ٣٨٤

قوله و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١): «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ». أقول: وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها.

و فيه أن الآيه و إن كانت ظاهره الدلالة 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 (صلى الله عليه و آله) كله من تلقاء نفسه و مفتريات شخصه، و قد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل: (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَاذِبُ). 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 (صلى الله عليه و آله) 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 و رود (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

خديجه [١]: (الكذب على الله و على رسوله و على الأوصياء (صلى الله عليه و آله) من الكبائر) فإن الظاهر منها أنها مسوقة 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 فليتبوأ 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» لملازمتهما للكذب على النبى (صلى الله عليه و آله)، 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.

ص: ٣٨٨

١-١) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤.

٢-٢) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣.

٣-٣) راجع كما 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 الحجج ص ٢٣٤.

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،و هذا لا- شبهه فى كونه من الكذب،فإنه عباره عن الخبر غير الموافق للواقع،و اختلاف الدواعى لا يخرججه عن واقعه و حقيقته،و إذن فيكون مشمو لا لما دل على حرمه الكذب.

و قد يكون الكلام بنفسه مصداقا للهزل،بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعانى بداعى الهزل المحض من غير أن يقصد الحكايه عن واقع ليكون إخبارا،و لا يستند الى داع آخر من دواعى الإنشاء.

و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفا 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 فى ذلك هو أن الصدق و الكذب إنما يتصف بهما الخبر الذى يحكى عن المخبر به، و قد عرفت:أن الصادر عن الهازل فى المقام ليس إلا الإنشاء المحض،فيخرج عن حدود الخبر موضوعا.

و قد يقال:بالحرمه هنا أيضا،لإطلاق جمله من الروايات:منها مرسله سيف المتقدمه، فإنها ظاهره فى وجوب الاتقاء عن صغير الكذب و كبيره فى الجد و الهزل على وجه الإطلاق و فيه مضافا الى كونها ضعيفه السند،أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعا كما عرفت،فلا يشمله ما دل على حرمه الكذب.و من هنا ظهر الجواب عن التمسك بروايه

أبى ذر المتقدمه من إثبات الويل لمطلق الكاذب، كما ظهر الجواب عن روايه الحارث الأعور[١] على أن كلمه (لا يصلح) فيها ظاهره فى الكراهه المصطلحه دون الحرمه، كما أن قوله «ع» فى 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

قوله و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى 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 بشىء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهما، أو انى ملتزم بالمجىء الى ضيافتك، أو على إعظامك و إكرامك، و لا شبهه فى كون هذا من أفراد الخير، 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 حرمه الكذب، و يكون خارجا عن المقام.

الثانى: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس الجملة؟؟ التى تكلم بها بأن يقول: لك على كذا درهما أو ديناراً أو ثوبا، و نظيره صيغ النذر و العهد، كقولك لله على أن 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

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، كالأخبار 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 بوعده 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 التكلم عليه.

و من هنا اتضح أن النسبه بين حرمه الكذب و بين خلف الوعد هى 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 بتحقيق المخبر به فى ظرفه على نحو الشرط المتأخر و عدم تحققه فيه.

و عليه فإذا كان عازما على الوفاء بوعده حين الإخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوتا لكلامه عن الاتصاف بالكذب، أو لا- يجب عليه ذلك؟ الظاهر هو الثانى، فإنه لا دليل على وجوب إتمام العزم، و على حرمه العدول عنه لكى لا- يتصف كلامه السابق بالكذب، و نظير ذلك الإخبار عن عزمه على إيجاد فعل فى الخارج، كإرادته السفر و نحوه، و لم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لثلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر، و اما الأدله الناهيه عن الكذب فهى مختصه بالكذب الفعلى، فلا تشمل غيره كما سيأتى.

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 إنهائه 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 الابتدائي، 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» (١): (من زاد فى صلاته فعليه الإعادة).

و كذلك فى المقام، فان ما دل على حرمة الكذب مختص بالكذب الابتدائي 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 حرمة 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 حرمة مخالفه الوعد على وجه الإطلاق بالأخبار الكثيره [١] الداله

على وجوب الوفاء به.

أقول: الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جدا، وكلها ظاهره في وجوب الوفاء بالوعد، وحرمة مخالفته، ولم نجد منها ما يكون ظاهرا في الاستحباب. ولكن 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، وكونها بمرأى منهم و مسمع، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهه مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبى الوسائل و المستدرک و غيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات، و ذلك يدلنا على أنهم اطلعوا فى هذه الروايات على قرينه الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها.

و لكننا قد حققنا فى 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 بوعدده معامله الفساق. و لم نعهد من أعاضم 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 فرجع 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 لَّا تَفْعَلُونَ كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَّا تَفْعَلُونَ). حيث قيل (٢): (كبر أن تعدوا من أنفسكم ما لا تفون

ص: ٣٩٣

١-١) سورة الصف، آيه: ٢.

٢-٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨.

به مقتا عند الله). و قد استشهد الامام «ع» بهذه الآيه أيضا على ذلك في بعض الروايات المتقدمه فى الحاشيه.

و فيه ان الآيه أجنبيه عن حرمه 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 الطبرى فى تفسيرها (١).

و عليه فشأن الآيه شأن قوله تعالى (٢): (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ) .

و هذا أيضا حرام بالضروره 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 تشمله 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- ينبغى 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 (عليه السلام) أو بقيه المشاهد المشرفه أو الكعبه المكرمه مره واحده فيقول: زرت عشرين مره، و من هذا القبيل تأديه المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة 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

ص: ٣٩٤

١-١ (١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨.

٢-٢ (٢) سوره البقره، آيه: ٤١.

التكثير والاهتمام، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف، فيقول المولى لعبده مثلاً: لو اعتذرت منى ألف مره لما قبلت عذرك، و من ذلك قوله تعالى (١): (إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ). كما ذكره الطبرسي [١] فإن الغرض من الآية هو نفى الغفران رأساً.

و تجوز المبالغه أيضاً بالتشبيه والاستعاره، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه، وتشبيه الوجه الحسن بقلقه القمر، و كالكنايه عن الجود بكثرة الرماد، و هزال الفصيل، و جبن الكلب، و استعاره الأسد و السيف البتار للرجل الشجاع، و لا يعد شىء منها كذبا، و كيف و القرآن الكريم و خطب الأئمه و كلمات الفصحاء مشحونه بذلك، بل ربما تكون هذه الخصوصيات و أمثالها موجب لقه 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 موضوعاً، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغه من وجه الشبه و نحوه كان الكلام كاذباً.

خروج التوريه عن الكذب

قوله و أما التوريه و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً 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 مطابقتة بظهوره للواقع، و كذبه عدم مطابقتة للواقع بدعوى أن هيئه الجملة الخبريه إنما وضعت لتحقيق 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:

ص: ٣٩٥

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبه الخبريه فى الخارج أعنى اتصاف زيد بالقيام، فان طابقها 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 الامتزام المذكور لا- يتفق مع تعريف القضيه بأنها تحتمل الصدق و الكذب، فإن دلالة الجمله على وقوع النسبه فى الخارج تقتضى الجزم بالوقوع،و مقتضى التعريف المذكور هو الشك فى ذلك،و هما لا يجتمعان.

و ثالثا:لو كانت الجمله خبريه بهيئاتها موضوعه للنسبه الخارجيه لكنت دلالتها عليها قطعيه. كما أن دلالة الألفاظ المفرده على معانيها التصوريه قطعيه،فإن الشك لا يتطرق إلى الدلاله بعد العلم بالموضوع له و إرادته اللفظ،مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجمله خبريه غير احتمال وقوع النسبه فى الخارج،و قد كان هذا الاحتمال حاصل قبل سماعها.

لا- يقال:قد يحصل العلم بوقوع النسبه فى الخارج من إخبار المتكلم لقوه الوثوق به، فإنه يقال:ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجمله 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 أولا.

فإنه يقال:إن ما يحصل للمخاطب من المعانى التصوريه و غيرها فيما سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجمله خبريه 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 استدلال عليه بآيه المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

ص: ٣٩٤

لكاذبون فى قولهم: إنك لرسول الله، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمديه و إن كان قولهم مطابقا للواقع.

و أجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون فى شهادتهم للرسالة، 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 كالأخبار عن الصور النفسانيه.

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الأخبار عن الشهاده بالرسالة مبنى على حضور المخبر به و المشهود به فى صقع الذهن، لأن الشهاده ليست من الأعيان الخارجيه، و حيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة، و لم يكن المخبر به و هو الاعتقاد بالنبوه موجودا فى أذهانهم فرماهم الله الى الكذب و الفريه، فلا دلالة فى الآيه على مقصود النظام.

و يضاف الى ذلك انه لو أخبر أحد عن قضيه لم يعتقد بوقوعها فى الخارج و هى واقعته فيه، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب، مع أنه صادق بالضروره.

و عن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع و الاعتقاد معا، و كذبه عدم مطابقته لهما معا، و غير ذلك لا صدق و لا كذب، و استدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣): (أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ). فإن الأخبار حال الجنه غير الكذب، لأنهم جعلوه قسيما للافتراء و غير الصدق، لعدم مطابقته للواقع فى 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 فهى غريبه عن مقصود الجاحظ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا أخبار النبى (صلى الله عليه و آله) الى الافتراء الذى هو كذب خاص، أو الى الأخبار حال الجنه الذى لا أثر له عند العقلاء.

و التحقيق أن الجمل بأجمعها خبريه كانت أم إنشائية قد وضعت بهيئاتها النوعيه لايبراز 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

ص: ٣٩٧

١- ١) فى المنجد: شهد المجلس حضره.

٢- ٢) سورة البقره، آيه: ١٨١.

٣- ٣) سورة سبأ، آيه: ٨.

بجمله مشتمله على هيئه خاصه تفى بمراده و أداء دعواه فى مقام المحادثه و المحاوره، و هذه الجبهه: أعنى إبراز المقاصد النفسانيه بمظهر إنما هى فى مرحله دلالة اللفظ على معناه الموضوع له، فيشترك فيها جميع الجمل خبريه كانت أم إنشائية، 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 المعبر: بأن يعتبر فى نفسه شيئا ثم يظهره فى الخارج بمبرز 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 طبقت 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 فناؤه.

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 أننا ان الكذب هو مخالفه الدعاوى 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 هى خارجة عنه موضوعا، و من هنا ذهب الأصحاب «فيما سيأتى من جواز الكذب عند الضروره» إلى وجوب التوريه مع التمكن منها، و عللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب.

ثم إن الكلام الذى يورى به قد يكون ظاهرا فى بيان مراد المتكلم، و لكن المخاطب

لغباوته و قصور فهمه لا- يلتفت اليه، وهذا 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 يدى خاليه، و تخيل السائل من كلامه انه غير متمكن 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 صوره أداه 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 علي «ع» و أبي بكر أيهما خليفه رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: من بنته في 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 الأئمه الاثني عشر، و زعم السائل انه أراد الخلفاء الأربع.

و مما يدل على جواز التوريه، و خروجها عن الكذب الأمور:

الأول: نقل ابن إدريس في آخر السرائر (1) من كتاب عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله «ع» (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولى ليس هو ههنا؟ قال: لا بأس ليس بكذب).

الثاني: روى سويد بن حنظله [1]: (قال: خرجنا و معنا و إبل بن حجر يريد النبي (صلى الله عليه و آله) فأخذه أعداء له فخرج القوم ان يحلفوا و حلفت بالله انه أخى فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (صلى الله عليه و آله) فقال: صدقت المسلم أخو المسلم). و هى و إن كانت ظاهره الدلاله على جواز التوريه، و عدم كونها من الكذب، و لكنها ضعيفه السند.

الثالث: ما ورد [2] من نفي الكذب عن قول إبراهيم «ع»: (بل فعله كبيرهم هذا).

ص: ٣٩٩

مع أن كبيرهم لم يفعله، و عن قوله «ع»: (إِنِّي سَيِّئٌ) و ما كان سقيما، و عن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) و ما كانوا سراقا، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكوره من التوريه، و أن التوريه خارجه عن الكذب موضوعا.

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 (1): (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 أيضا و جهاله في الراوى، فلا يمكن الاستناد إليها بوجه.

ص: ٤٠٠

قد يتوهم أنه لا- محيىص أن تكون أقوال إبراهيم و يوسف المذكوره كاذبه،غايه الأمر أنها من الأكاذيب الجائزه،أما قول إبراهيم«ع»: (إِنِّي سَقِيمٌ). و قول يوسف«ع»:

(أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّا كُنَّا 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 إلى السؤال انحلت الآية الكريمة إلى قضيتين:إحداهما حمليه:و هي قوله تعالى (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) و الثانيه إنشائيه مشروطه،و هي قوله تعالى (فَسَيَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ) أما القضييه الأولى فهي كاذبه لكونها غير مطابقه للواقع.و أما القضييه الثانيه فهي إنشائيه لا تتصف بالصدق و الكذب.

و إن كان راجعا الى الفعل الذى نسبه الى كبيرهم كانت الآية مسوقه لبيان قضييه شرطيه مقدمها قوله تعالى: (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا) و تاليها قوله تعالى: (كَانُوا يَنْطِقُونَ) فقد دخلت عليها أداء الشرط،و جعلتهما قضييه 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،بداهه 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 روى 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

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 مقيده بطلوع الشمس، و مع عدم طلوعها فالدعوى منتفيه.

و عليه فتقدير الآيه (بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم) فقد علق الدعوى على نطق كبيرهم، و لما استحال نطقه انتفت الدعوى، فلا تكون كاذبه. و نظير ذلك قولك:

فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء، و كقولك أيضا: لا اعتقد إلاها إن كان له شريك، و لا اعتقد خليفه للرسول (صلى الله عليه و آله) إن لم يكن منصوبا من الله. هذا فاغتنم.

و يؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج [1] 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 (1) فراجع.

و أما رمى قول إبراهيم: (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيما في دينه أى مرتادا و طالبا في دينه. و يؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله (ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب و إنما عنى سقيما في دينه: أى مرتادا). و معنى المرتاد في اللغة هو الطلب و الميل: أى إنى طالب في ديني 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 المحاكمه إلى وقت آخر، و للعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

و أما رمى قول يوسف «ع»: (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكروا في 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:

ص: ٤٠٢

ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك، و لم يقولوا: سرقتهم 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

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 (1) من (ان الكذب ليس حراما بعينه، بل فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره، فإن أقل درجاته أن يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا، و قد يتعلق به ضرر غيره).

نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم، و لذا يختلف حكمه بالوجوه و الاعتبارات، و عليه فإذا توقف الواجب على الكذب، و انحصرت به المقدمه وقعت المزاحمة بين حرمة 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 بالأدلة 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: الأولى قوله تعالى (2): (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 الآية الشريفه تدل بالمطابقه على جواز

ص: ٤٠٣

١- ١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١.

٢- ٢) سورة النحل، آيه: ١٠٨.

التكلم بكلمه الكفر و الارتداد عن الإسلام عند الإكراه و الاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقدا بالله و مطمئنا بالايان، فتدل على جواز الكذب فى غير ذلك للمكره بطريق أولى الثانيه: قوله تعالى (١): (لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ 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 الاضطرار غير مورد الخوف و التقيه.

و أما الأخبار المجوزه 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: فكالمحكى عن الغنيه و السرائر و نع 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: فكالمحكى عن المقنعه حيث قال: (من كانت عنده امانه فطالبها ظالم فليجحد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف، و يورى فى نفسه بما يخرججه 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.

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 استحسن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور، لأن إيجاب التوريه على القادر لا يخلو

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 في المسأله، و رجع الى ما نسبه الى ظاهر المشهور، و جعله مطابقا للقاعده، و قال: (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 مطلقا 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 مراده: 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 كاذبا 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 أيضا. 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 ليقتصدوها، و يلتجئوا إليها عند الخوف و التقيه. و عليه فلا بأس بتقييدها بمن يتمكن من التوريه.

و قد أورد المحقق الايروانى على المصنف بوجهين:

الوجه الأول: أنه لا- مفهوم لروايه سماعه، فإنها ناظره إلى جواز الكذب لأجل الإ-كراه و الاضطراب. و أما جوازه فى 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 كليه 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 أبداها 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 الإطلاقين هى 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 فى 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 فى مبحث التعادل و الترجيح من علم الأ-صول أن من المرجحات فى الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم أحدهما إلغاء العنوان المأخوذ فى الدليل الآخر على سبيل الموضوعيه بخلاف العكس، و قد مثلنا له فى بعض المباحث السابقه (1) بأمثله متعدده، و واضح أن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المطلقات المذكوره دلت على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمه، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه، و هى مشتركه مع روايه سماعه و ما فى معناها فى تجويز الحلف كاذبا للإكراه و الاضطراب، و إنما تمتاز المطلقات عن روايه سماعه و ما يساويها فى المضمون باشمالها على جواز الحلف الكاذب فى غير موارد الخوف و الاضطراب أيضا.

و عليه فلو قدمنا روايه سماعه و ما فى مضمونها على المطلقات المزبوره، و حكمنا لذلك بحرمة الحلف كاذبا فى غير موارد الإكراه و الاضطراب لكانت العناوين المأخوذه فى تلك

ص: ٤٠٧

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 فى معناها. و نتيجة 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 فى موارد الضروره فلأن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

فإنه يقال: قد عرفت أننا أن العقل لا يستقل بقبح الكذب فى نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسده، فلا تكون حرمة ذاته لا تقبل التخصصيص، فيكشف من تجويز الشارع الكذب فى 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.

الثانى: أن قبح الكذب عقلى، فلا- يسوغ إلا- مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه، و هذا لا- يتحقق إلا- مع العجز عن التوريه. و لكن قد ظهرا ك مما قدمناه أننا ضعف الوجهين المذكورين.

و أما المطلقات الداله على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضه بينها و بين روايه سماعه و ما فى معناها، و وجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للإصلاح، و روايه سماعه و ما فى مضمونها انما دلت على حرمه الحلف كاذبا فى 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 فى مضمونها فى 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 الاضطراب.

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 اكره 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

بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه.

وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بصيغته البيع، ولم يكره على حقيقته، فالإكراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التوريه، كما أن الاضطرار على الكذب مختص بالعاجز عنها، وعليه فإذا أكره على البيع فلم يورّ مع قدرته على التوريه فقد أوجد البيع بإرادته و اختياره، فيكون صحيحاً.

و أجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين، و حاصله: أن ما أكره عليه في 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 في مورد الاضطرار، و من المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التوريه.

و فيه أولاً: أنه لا- فارق بين الإكراه و الاضطرار، لأن الإكراه في اللغه حمل المكره على أمر و إجباره عليه من غير رضى منه، و لا شبهه في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصي، كما هو الحال في الاضطرار.

و ثانياً: أنا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكره من التفصي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها و إن كان قادراً على التخلص، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر، و كان متمكناً من هراقتها على جيبه. و كما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم و العدوان، و كان متمكناً من أن يدفع مال الظالم اليه، و يوهمه أنه إنما يعطيه من مال غيره، و لا شبهه في حرمه الارتكاب في 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 التكليفيه و بين الأحكام الوضعيه في باب المعاملات العقود منها و الإيقاعات. أما الأحكام التكليفيه و جوبه كانت أم تحريميه فان تنجزها على المكلفين، و وصولها إلى مرتبه الفعلية لتبعثهم على الإطاعه و الامتثال مشروطه بالقدره العقليه و الشرعيه، و اختلاف الدواعي في ترك الواجبات و ارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه.

و مثال ذلك: أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام و إن كان شربه بداعى رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفيه هو عدم القدره على الامتثال و لو بالتوريه و نحوها. مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر و لم يتمكن المجبور من تركه بالتوريه أو بطريق آخر، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

و نحوه. و أما إذا تمكن من موافقه التكليف بالتوریه، أو بجهه أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة.

نعم ظاهر جمله من الروایات الماضیه، و جمله أخرى من الروایات الآتیة هو جوار الكذب و الحلف الكاذب فی موارد خاصه على وجه الإطلاق حتى مع التمکن من التوریه، و علیه فیمتاز حكم الكذب بذلك عن بقیه الأحكام التكلیفیه. و من هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات).

و أما الأحكام الوضعیه فی المعاملات، كصحه العقود و الإیقات أو فسادهما فهی تدور من حیث الوجود و العدم مدار أمرین: الأول: كون المتعاملین قادرین على المعامله بالقدره التی هی من الشرائط العامه المعتره فی جمیع الأحكام.

الثانی: صدور إنشاء المعامله عن الرضى و طیب النفس، لآیه التجاره عن تراض، و الروایات الداله على حرمة التصرف فی مال غیره إلا بطیب النفس و الرضى، فإذا انتفى أحد الأمرین فسدت المعامله، و لم تترتب علیها الآثار.

و علیه فلو أكره الظالم أحدا على بیع أمواله فباعها بغير رضى و طیب نفس كان البیع فاسدا سواء تمکن المكروه فی دفع الإكراه من التوریه أم لم یتمکن، و إذا باعها عن طیب نفس كان البیع صحیحا. و على الاجمال فالمناطق فی صحه المعاملات صدورها عن طیب النفس و الرضى.

تذیل

لا شبهه فی عدم ثبوت أحكام المكروه على المضطر فی باب المعاملات، و وجه ذلك أن حدیث الرفع إنما ورد فی مقام الامتنان على الأمه. و على هذا فلو اضطر أحد إلى بیع أمواله لأداء دینه، أو لمعالجه مریضه، أو لغيرهما من حاجاته فان الحكم بفساد البیع ح مناف للامتنان، و أما الإكراه فلیس كك. كما عرفت.

قوله نعم یتحب تحمل الضرر المالی الذی لا یجحف. أقول: حاصل كلامه:

أنه یتحب تحمل الضرر المالی الذی لا یجحف، و التجنب عن الكذب فی موارد جوازه لحفظ المال، و حمل علیه قول أمير المؤمنین «ع» فی نهج البلاغه (1): (علامه الإیمان أن تؤثر الصدق حیث یضرك على الكذب حیث ینفعك).

ص: ٤١٠

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 فأجبنى 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 (عليهم السلام) تقيه

لا خلاف بين المسلمين، بل بين عقلاء العالم فى جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمه.

قال الغزالى (٣): (فمهما كان فى الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب). و قد تقدمت (٤) دلالة جمله من الآيات و الروايات على هذا. بل هو من المستقلات العقلية، و من الضروريات الدينيه التى لا خلاف فيها بين المسلمين، و على ذلك فمن أنكره كان منكرا لإحدى ضروريات الدين، و لحقه حكم منكر الضرورى من الكفر، و وجوب القتل، و بينونه الزوجه، و قسمه الأموال.

ص: ٤١١

١- ١) راجع ج ١ كا باب ٤٠ القمار من المعيشه ص ٣٦٢. و ج ١٠ الوافى باب القمار ص ٣٦. و ج ٣ نل باب تحريم الزناء من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠. و ج ٢ نل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤، و ج ٢ مرآه العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠.

٢- ٢) مرسله. راجع ج ٢ المستدرک باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشره الحجج ص ١٠٠.

٣- ٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١.

٤- ٤) فى البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥.

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 التوریه 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 لثلا- 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 الأئمه الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا. قال الله تعالى (١): (إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ).

قوله الأقوال الصادره عن أئمتنا فى مقام التقيه. أقول: حاصل مراده أن ما صدر عن الأئمه «ع» تقيه فى بيان الأحكام و إن جاز حمله على الكذب الجائر 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: ففزعنا و فزع الرجل فقال أبو عبد الله: إنما أعنى صلاه الليل على رسول الله «ص»).

و فيه أنك قد عرفت آنفا 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 الجائر و التوریه 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 الأئمه «ع» أمر و ترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعى التقيه

ص: ٤١٢

١-١) سورة النحل، آيه: ١٠٧.

٢-٢) راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسه الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠.

٣-٣) راجع ج ١ ثل باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض و النوافل ص ٢٢٠. و ج ٥ الوافى ص ٢٠.

أو على الاستحباب بداعى بيان الواقع تعين 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 (1) حدثا و ناقضا للوضوء، كالمذى و الودى و مس الفرج و الأثنين و غيرها من الأمور التى يراها العامه إحدائنا ناقضه للوضوء فإنه يدور الأمرح 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 كلييه 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 الحجامة 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 قراءة 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. غاية 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 قراءة 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 الثلاثه بعينه، فيكون الكلام مجملا.

ص: ٤١٣

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 الأتئين أو غيرها من الأمور التى يراها العامه إحداثا ناقضه للوضوء فإن الأمر فى هذه الموارد إرشاد إلى ناقضيه الأمور المذكوره للوضوء، كما ان الأمر بالوضوء عقب البول و النوم إرشاد الى ذلك أيضا، و ح فيدور الأمر بين حمله على ظاهره من الناقضيه بداعى التقيه، لا الجدى، و بين حمله على الاستحباب، فالظاهر هو الأول، فإن حمله على الثانى يستلزم مخالفه الظاهر من جهتين:

الاولى: حمل ما هو ظاهر فى الإرشاد إلى الناقضيه على خلاف ظاهره من إرادته الحكم التكليفى. الثانى: حمل ما هو ظاهر فى الوجوب على الاستحباب. و أما لو حملناه على التقيه فلا يلزم منه إلا مخالفه الظاهر فى جهه واحده، و هى حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدى.

جواز الكذب لإرادته الإصلاح

قوله الثانى من مسوغات الكذب إرادته الإصلاح. أقول: لا شبهه فى جواز الكذب للإصلاح بين المتخصصين فى الجملة عند الفريقين نصا [١] و فتوى، و تفصيل ذلك

ان 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 تأكد الحكم فى الأول بعض الأحاديث الواردة 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 يصلحها).

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 يحرز المتكلم تحقق المخبر به فى ظرفه فهو

ص: ٤١٥

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 صلاحه ذلك للتقيد، لضعف السند.

حرمه الكهان

اشاره

قوله التاسع عشره: الكهان). أقول: ما هي الكهان؟ و ما حكم الرجوع الى الكاهن؟ و ما حكم الإخبار عن الأمور المستقبله؟.

أما الكهان فهى فى اللغه [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 يأتيه 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.

و كيف كان فالكهانه على قسمين:

الأول: ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبله لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

استراق السمع من السماء، فيطلعون على إسرارها، 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
الراجعه إلى الحوادث الأرضيه فقط، لأن الشياطين قد منعت عن الاطلاع الى السماء و أخبارها بعد بعثه النبى (صلى الله عليه و
آله).

و فى خبر الاحتجاج [١] أطلق لفظ الكاهن على كلا- القسمين، أما إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جملة 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).

الثانية: قوله: «ع»: بعد ما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، و يقذفونها الى الكاهن: (فمنذ منعت الشياطين عن استراق
السمع انقطعت الكهان 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 الكهان). فإن المراد منها هو الكهان الكامله: أعنى القسم الأول.

و تدل على حرمه كلا القسمين مضافا الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصه [٢].

و من طرق العامه (١) و قد تقدم بعضها فى البحث عن حرمة التنجيم و السحر.

حرمة 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 حرمة، بل لا خلاف فيها بين المسلمين، لكونه افتراء على الله، و عملا بالظن الذى لا يغنى من الحق شيئا.

و تدل على الحرمة 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 الآتیه شاكا فى وقوعها فى مستقبل الزمان.

و قد يكون جازما بذلك. أما الأول فلا شبهه فى حرمة، 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 لحرمة، فإنه خارج عن الكذب و عن القول بغير علم موضوعا و حكما و لكن المصنف التزم بحرمة لأمر:

الأول: خبر الهيثم [١]: (قال: قلت لأبى عبد الله «ع»: إن عندنا بالجزيره رجلا ربما

ص: ٤١٨

(١-١) راجع ج ٨ سنن البيهقى باب ما جاء فى النهى عن الكهانه ص ١٣٨.

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فنسأله؟ فقال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): 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 بالكهانه أم بغيرها، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر و الكاهن و الكذاب، و جعل الكل حراما.

و فيه أولا: أن الروايه بقرينه السؤال ظاهره في الإخبار عن الأمور الماضيه من السرقة و الضاله و نحوها، و لا إشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضيه إذا كان المخبر جازما بوقوعها، و إنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم على الحوادث الآتية، فمورد الروايه أجنبي عن محل الكلام.

و ثانيا: لا دلالة في الروايه على انحصار المخبر عن الأمور المعنيه بالكاهن و الساحر و الكذاب، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث.

فالإمام «ع» بين ضابطه حرمة الإخبار عن الغائبات، و نظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمرى؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر و النبيذ و العصير العنبي إذا غلى، فان هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم، و إنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمر المذكوره. و إذن فلا دلالة في الروايه على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلة و لو من غير الكاهن و الساحر و الكذاب.

و ثالثا: أن غايه ما تدل عليه الروايه أن تصديق المخبر في إخباره حرام، لأنه غير حجه و أما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الروايه على حرمة، كما هو الحال في إخبار الفاسق و غيره فيما لا يكون قوله حجه.

الثاني: قوله «ع» في حديث المناهى المتقدم في 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 في المستقبل كاهن و يختص باسم العراف.

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه، كما عرفته آنفا، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الأمور المستقبلة بأي نحو كان.

الثالث: قوله «ع»: في بعض الأحاديث [١]: (لثلاث يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي إلخ). فإن الإخبار عن الغائبات و الكائنات في مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

و من المقطوع به أنه مبغوض للشارع.

و فيه أن الممنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء بوساطة 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 في الأرض ما يشاكل الوحي. و أما مجرد الإخبار عن الأمور الآتية بأى سبب كان فلا يرتبط بالكهانه.

قوله فتبين من ذلك إلخ. أقول: حاصل كلامه: أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ما صح اعتباره، كنبذ من الرمل و الجفر و فيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في 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. ولكنه عجيب منه (ره)!! إذ لم يقد دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدسه غايه الأمر أنهما يفيدان الظن، و هو لا يغنى من الحق شيئاً.

حرمة اللهو في الجملة

إشارة

قوله العشرون: اللهو حرام. أقول: لا- خلاف بين المسلمين قاطبه في حرمة اللهو في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام، و إنما الكلام في حرمة على وجه الإطلاق.

فظاهر جملة من الأصحاب، بل صريح بعضهم، و ظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً، فعن المحقق في المعتمد: (قال علمائنا: اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا لا يترخص، لنا أن اللهو حرام، فالسفر له معصية).

و قال العلامة (1): حرم الحلبي (الرمى عن قوس الجلاهدق و الإطلاق ليس بجيد، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو و البطر). و في كلمات غير واحد من الأصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو و البطر.

و في الرياض (2) قد استدلل على حرمة المسابقة في غير الموارد المنصوصه بما دل على حرمة مطلق اللهو.

ص: ٤٢٠

١-١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤.

٢-٢) ج ٢ ص ٤١.

و عن المالكيه (١) (إن كان الغرض من المسابقه المغالبه و التلهى فيكون حراما).

و قد استظهر المصنف من الأخبار الكثيره حرمه اللهو على وجه الإطلاق، ثم قال:

(و لكن الإشكال فى معنى اللهو فإن أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السيره، فإن اللعب هى الحركه لا لغرض عقلائى، و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمته على الإطلاق، نعم لو خص اللهو بما يكون من بطر و فسر بشده الفرح كان الأقوى تحريمه).

و لكن الأخبار لا دلالة لها على حرمه اللهو على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:

الأولى (٢): هى الروايات الداله على وجوب الإتمام على المسافر إذا كان سفره للصيد للهوى، فقد يقال: إن هذه الطائفة تدل بالالتزام على حرمه اللهو أيضا، إذ لا نعرف وجهها لإتمام الصلاه هنا إلا كون السفر معصيه للصيد للهوى.

و لكنه ضعيف، إذ غايه ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد للهوى لا- يوجب القصر، فلا دلالة فيها على كون السفر معصيه، إذ لا- ملازمه بين وجوب الإتمام فى السفر و بين كونه معصيه، بل هو أعم من ذلك. و الى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره).

الثانيه: ما دل على أن اللهو من الكبائر، كما فى حديث شرائع الدين عن الأعمش [١] قال المصنف: (حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار، فإن الملاهى جمع الملهى مصدرا أو الملهى و صفا، لا الملهاه آله، لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء).

و لكن يرد عليه أولا: أن هذه الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: لا دلالة فيها على حرمه اللهو المطلق، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللهو الذى يصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و نحوهما.

و ثالثا: أن الظاهر من اللغه أن الملاهى اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن

ص: ٤٢١

١- ١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١.

٢- ٢) راجع ج ٥ الوافى باب من كان سفره باطلا ص ٣٢. و ج ١ ثل باب ٩ من خرج الى الصيد للهو من صلاه المسافر ص ٥٤٨. و ج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاه المسافر ص ١٨٤. و ج ١ المستدرک ص ٥٠٢.

ظهوره و حملها على الفعل و بين رفع اليد عن ظهور الغناء و حمله على الغناء فى آله الله، 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 عنبه: (استماع اللهو و الغناء يثبت النفاق كما يثبت الماء الزرع). و قد تقدمت الإشارة إلى جملة منها، و الى مصادرها فى مبحث حرمه الغناء.

و فيه 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 العياشى: (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر). و فى بعض روايات المسابقيه (١):

(كل لهو المؤمن باطل إلا فى ثلاث). و فى روايه أبى عباد: إن السماع فى حيز الباطل و اللهو «و سنذكرها». و فى روايه عبد الأعلى (٢) فى رد من زعم ان النبى (صلى الله عليه و آله) رخص فى أن يقال: جئناكم جئناكم إلخ: (كذبوا إن الله يقول: لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إلخ). و فى جملة من روايات الغناء أيضا ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضمنا ذلك الى ما يظهر من الأدله من حرمه الباطل كجملة من الروايات الداله على حرمه الغناء (٣) كانت النتيجة حرمه اللهو مطلقا.

و يرد عليه أن الضروره دلت على جواز اللهو فى الجملة، و كونه من الأمور المباحه، كاللعب بالسبحه أو اللحيه أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل بإطلاق هذه

ص: ٤٢٢

١- ١) قد تقدم فى ص ٣٧٠.

٢- ٢) قد تقدم فى ص ٣١٢.

٣- ٣) قد أشرنا إلى مصادرها فى ص ٣٠٧.

الروايات على تقدير صحتها، وقد 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 اللاغية 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 الفرحة 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 لحكمتهما، و قد عرفت: أنه لا- دليل على حرمة مطلق اللهو، و أما اللعب فإن كان متحدا في المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك، و إن كانا مختلفين مفهوما فلا بد من ملاحظه الأدله الشرعية، فإن كان فيها ما يدل على حرمة 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 اللاغية فالأقوى فيها الكراهه أقول: لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفا للهو و الباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا- لما عرفت من عدم الدليل على حرمة 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.

ص: ٤٢٣

١- ١) ص ٣٧٠.

وقد يقال: بحرمة اللغو على وجه الإطلاق لروايه الكابلي [١] فإن الإمام (عليه السلام) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم.

وفيه أولاً: أنها ضعيفه السند، ومجهوله الرواه. وثانياً: أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجبا لهتك عصم الناس و أعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعير والهزاء ونحوها من العناوين المحرمة.

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالأمر المباحه والجهات السائغه، بل هو من المستحبات الشرعيه والأخلاق المرضيه فضلاً كونه موجبا لهتك العصم، وإثاره للعداوه والبغضاء.

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 التسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه». و كان الأصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب و عمرو بن العاص.

وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقا بوصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لأبي ذر [٢].

ثم إن روايه الكابلي عدت شرب الخمر و اللعب بالقمار من جملة 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. وقد أشير إلى كلا الأمرين في الآيه [٣].

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): (وَ لَا تَرْكَبُوا 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 التابوت الأسفل من النار).الرابع:ما فى حديث المناهى[٢]من قوله(صلى الله عليه و آله):(من مدح سلطانا جائرا أو تحفف أو تضعع 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 الآيه فهى تدل على حرمه الركون الى الظالم و الميل اليه،فلا ربط لها بالمقام.و سيأتى الاستدلال بها على حرمه معونه الظالمين.

و 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.

ص:٤٢٥

و على الجملة أن الوجوه التي ذكرها المصنف لا- تدل على حرمه مدح من لا- يستحق المدح في نفسه، فإن النسبه بينه و بين العناوين المحرمه المذكوره هي العموم من وجهه، 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 الإنشائية أما الأول فهو كذب محرم إلا إذا قامت قرينه على إرادته المبالغه. و اما الثاني فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمه المذكوره، أو كان المدح لمن وجبت البراءه منه، كالمبدء في الدين، و قد تقدم ذلك في 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 الى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي، و إلا فلا شبهه في الجواز.

و يدل عليه قولهم (عليهم السلام) [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

اشاره

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.

و يدل على حرمة العقل. و الإجماع المستند الى الوجوه المذكوره فى المسأله. و قوله تعالى (١): (وَ لَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ). فان الركون المحرم هو الميل إليهم، فيدل على حرمة إعانتهم بطريق الأولويه. أو المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم فى ظلمهم.

و اما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى: (وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ). كما فى المستند و غيره فقد تقدم جوابه فى البحث عن حكم الإعانة على الإثم، و قلنا: إن التعاون غير الإعانة، فإن الأول من باب الإفعال، و الثانى 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 فى أعوان الظلمه فلا شبهه أيضا فى حرمة، و يدل عليها جميع ما دل على حرمة معونه الظالمين فى ظلمهم، و غير ذلك من الأخبار الناهيه عن الدخول فى حزبهم و تسويد الاسم فى ديوانهم. و قد أشرنا إلى مصادرها فى الهامش.

ص: ٤٢٧

و أما إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم. بالأمر السائغ، 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، وإلا كانت محرمة 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 أجنبي عن المقام.

و منها روايه ابن أبى يعفور [٢] الظاهره فى ردع السائل عن إعانه الظالمين فى الجهات السائغ 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 القيامه فى سراق 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.

و من هنا ظهر الجواب عن روايه السكونى [١] عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) 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 أولا: أنها ضعيفه السند. و ثانيا: 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:

صيوره الإنسان من أعوانهم، بحيث يعد فى العرف من المنسويين 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

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 تسبب، 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 اللغة [٢]: الأول: أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها. و لكن ليسمعه غيره. فيزيد زيادته و هذا هو المروى عن الأكثر.

الثاني: أن تمدح سلعه غيرك و تروجها ليبيعهها، أو تدمها لثلاث 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

حرمه الغش: أن غش المؤمن في المعامله حرام، لاستفاضه الروايات عليه، وإن لم تقع المعامله 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 إضراراً للمشتري، و هو حرام.

و فيه أولاً: أن المشتري إنما أقدم على الضرر بإرادته و اختياره و إن كان الدافع له على الإقدام هو الناجش.

و ثانياً: أن الدليل أخص من المدعى، فإن الناجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية، و أما إذا وقعت المعامله على السلعه بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري. إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغه كالمصباح و تاج العروس و غيرهما، و قد تقدمت كلماتهم في الهامش. و قد يستدل على حرمة النجش في هذه الصوره بقول النبي «ص» (١): (لعن الناجش و المنجوش له). و بقوله «ص»: (و لا تناجشوا) [١].

و فيه أولاً: أن هذين النبيين ضعيفا السند. و دعوى انجبارهما بالإجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحه، فإنه إن كان حجه و جب الأخذ به في 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 في النبوى الأول، و النهى عن التناجش في النبوى الثانى، و كلامنا أعم من ذلك.

و اما الوجه الثانى (أعنى مدح السلعه لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما ليس فيها من الأوصاف كان حراماً من جهه الكذب، و إن كان مدحه للسلعه بما فيها من الأوصاف و لكن بالغ في مدحها مع قيام القرينه على إرادته المبالغه فلا بأس به، فقد ذكرنا في مبحث حرمه الكذب: أن المبالغه جائزه في 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 لحرمة مدح السلعه إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب

ص: ٤٣١

١- ١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأه بشعر غيرها ص ٢٠٤.

أو الغش أو غيرهما من العناوين المحرمة. فيكون محرما من تلك الجبهة، لا من جهه كونه مدحا للسلعه.

و الحاصل: انه لا دليل على حرمة النجش في نفسه، إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر محرم فإنه يكون حراما من هذه الجبهة.

حرمة النميمه

قوله الرابعه و العشرون: النميمه [١] محرمة بالأدله الأربعة. أقول: لا- خلاف بين المسلمين في حرمتها، بل هي من ضروريات الإسلام، و هي 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 حرمة الغيبه، و قد استقل العقل بحرمتها، لكونها قبيحه في نظره.

و اما الإجماع فهو بقسميه و إن كان منعقدا على حرمتها. و لكن الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجوه المذكوره في المسأله، و ليس إجماعا تعديا. و قد تقدم نظيره مرارا.

و قد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات: منها قوله تعالى (٢): «و يَقَطُّعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ». بدعوى ان النمام قاطع لما أمر الله بصلته، و يفسد في 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

ص: ٤٣٢

(١-١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦.

(٢-٢) سورة الرعد، آيه: ٢٥.

بالصله و التوادد فأعرضوا عن ذلك. و من هنا قيل (١) إن معنى الآية: أنهم أمروا بصله النبي و المؤمنين فقطعوههم. و قيل: أمروا بصله الرحم و القرابه فقطعوها. و قيل:

أمروا بالايمن 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 المعاني، و على كل حال فالنمام لم يؤمر بإلقاء الصله و التوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآيه غريبه عنه.

و أما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى: (وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ الْخ). فإنه و إن كان صحيحا في الجملة، كما إذا كانت النميمه بين العشائر و السلاطين، فإنها كثيرا ما تترتب عليها مفسده مهمه.

و لكن الاستدلال بها أخص من المدعى، إذ لا تكون النميمه فسادا في الأرض في 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 النميمه قد تجر الى قتل النفوس المحترمه، و هتك الأعراض، و نهب الأموال.

و لكنها ليست ككك في جميع الأحوال، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) إنما سمي الشرك فتنة، لأنه يؤدي الى الهلاك، كما أن الفتنة تؤدي الى الهلاك ثم إن النسبه بين النميمه و الغيبه هي العموم من وجه، و يشتد العقاب في مورد الاجتماع و قد تراحم حرمه النميمه عنوان آخر مهم في 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).

ص: ٤٣٣

١-١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠.

٢-٢) سورة البقره، آيه: ١٨٧.

٣-٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦.

٤-٤) في نصح المستشار من مستنثيات الغيبه ص ٣٤٨.

قوله الخامسه و العشرون: النوح بالباطل. أقول: اختلفت كلمات الأصحاب فى هذه المسأله على ثلاثه أقوال، الأول: القول بحرمه النوح مطلقا، و قد ذهب اليه جمع من الأصحاب، الثانى: القول بالكراهه مطلقا، 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 مكروها و إلا فلا بأس به.

و التحقيق أن الاخبار الوارده فى مسأله النياحه على طوائف شتى، الاولى [١] ما دل على المنع من النياحه مطلقا، سواء كانت بالباطل أم بالحق.

الثانيه [٢]: ما دل على جوازها و جواز أخذ الأجره عليها كك مطلقا. الثالثه [٣]:

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 ظاهرين فى الكراهه المصطلحه، فكثيرا ما يراد بالكراهه فى الأخبار التحريم، و ح فتكون هاتان الروايتان من الطائفه 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 اللهوه، 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.

و فيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطه أن النهى عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد الى أن الاشتراط فيها لا يناسب شئون نوع الناس، وأن المبدول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل، وهذا لا ينافى جواز رد المبدول إذا كان أقل من أجره المثل، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد.

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات و صونها عن الطرح، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر في جواز النياح على وجه الإطلاق، وما هو ظاهر في الكراهه، وما هو ظاهر في جواز كسب النائح إذا لم تشارط، كروايه حنان المتقدمه. و إذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض.

حرمه الولايه من قبل الجائر

اشاره

قوله السادسه و العشرون:الولايه من قبل الجائر،و هي صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمه. أقول:الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمه الولايه من قبل الجائر في الجمله.

و تدل عليها الأخبار المستفيضه، بل المتواتره (١)و قد تقدم بعضها في البحث عن حرمه معونه الظالمين، كقوله «ع»: (من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيرا).و غير ذلك من الروايات.

و يدل على الحرمه أيضا ما في 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 الميتة).و هذه الروايه و إن كانت ضعيفه السند، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب، إلا أن تلك التعليقات المذكوره فيها تعليقات صحيحة، فلا بأس بالتمسك بها.

ثم إن ظاهر جمله من الروايات كون الولايه من قبل الجائر بنفسها محرمه،و هي أخذ

ص: ٤٣٦

١-١) 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.
٢-٢) في نسخه تحف العقول ص ٨٠: (دوس الحق): أى وطئه برجله.

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 شيئا 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، ولكنه لا يعمل شيئا من الأعمال المحرمه و إن كانت الولايه من الجائر لا تنفك عن المعصيه غالبا، و قد يرتكب غير الوالى شيئا من هذه المظالم الراجعه إلى شؤون الولاه 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 الولايه

منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله ثم إنه يسوغ الولايه المذكوره أمران: أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف إلخ. أقول: قد استثنى من الولايه 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 الولايه إن كانت محرمه لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد 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 الاقدام 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 الجهد المحرمه، فإن المفروض أن الولايه من قبل الجائر حرام فى نفسها، و كيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبه عليها.

على أنه (ره) قد اعترف آنفا بأن الولايه عن الجائر لا تنفك عن المعصيه، و عليه فلا يجوز الإقدام على المعصيه لرعايه الأمور المستحبه. و قد اعترف أيضا فى البحث عن جواز الغناء فى قراءه القرآن بأن أدله الأحكام الإلزاميه لا- تزاخم بأدله الأحكام الترخيصيه، و قد

أوضحنا المراد فى المبحث المذكور.

الثانى:الإجماع.و فيه أنه و إن كان موجودا فى المقام،و لكنه ليس بتعبدى.

الثالث:و هو العمده الأخبار[١]المتظافره الظاهره فى جواز الولايه من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين.و بعضها و إن كان ضعيف السند،و لكن فى المعتر منها غنى و كفايه،و بهذه الأخبار نقيده المطلقات الظاهره فى حرمة الولايه من قبل الجائر على وجه الإطلاق.

لا يقال:إن الولايه عن الجائر محرمه لذاتها كالظلم و نحوه،فلا تقبل التخصيص بوجه و لا ترفع اليد عنها إلا فى موارد الضروره.

فإنه يقال:إن غايه ما يستفاد من الأدله هى كون الولايه بنفسها محرمه،و أما الحرمة الذاتيه فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل،و إن ذهب إليه العلامه الطباطبائى فى محكى الجواهر.

و قد يستدل على جواز الولايه عن الجائر فى الجملة بقوله تعالى (١)حاكيا عن يوسف«ع» (اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ).

و فيه أولا:أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآيه على المطلوب.

و ثانيا:أن يوسف«ع» كان مستحقا للسلطنه،و إنما طلب منه حقه،فلا يكون واليا من قبل الجائر.

ص:٤٣٨

(١- ١) سورة يوسف، آيه:٥٥.

إذا جازت الولايه عن الجائر فهل تتصف بالكراهه و الرجحان أم هي مباحه؟ فنقول:

قد عرفت: أنه لا إشكال في جواز الولايه عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنين، فشأنها ح شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تاره، وبالمرجوحيه أخرى.

الذى ظهر لنا من الاخبار: أن الولايه الجائزه قد تكون مباحه، و قد تكون مكروهه و قد تكون مستحبه، و قد تكون واجبه.

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات [١] المسوغه للولايه عن الجائر في 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 المؤمنين أقل حظا منهم يوم القيامه. فإن الظاهر منها أن الولايه الجائزه عن الجائر مكروهه مطلقا.

و أما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات، إذ الظاهر من روايه محمد بن إسماعيل [٣]

و غيرها أن الولايه الجائزه عن الجائر مستحبه على وجه الإطلاق، فيقع التنافي بينها و بين ما تقدم من دليل الكراهه.

و جمعهما المصنف (ره) بحمل روايه أبي 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 أبي نصر ظاهره فى مرجوحه الولايه الجائزه مطلقا، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين، أم كانت لخصوص إصلاح شئونهم، و روايه محمد بن إسماعيل ظاهره فى محبوبه الولايه عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة، و يدل على ذلك من الروايه قوله «ع»: (فهنينا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت: بما ذا جعلنى الله فداك؟ قال: تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد).

و عليه فتقيد هذه الروايه روايه أبي نصر و ح فتختص الكراهه بما إذا قصد بالولايه عن الجائر حفظ معاشه، و كان قصد الإحسان إلى الشيعة ضمنا فى خلال ذلك، و إذا فتقلب النسبه، و تصبح روايه أبي نصر مقيده لما هو ظاهر فى رجحان الولايه الجائزه، سواء كانت لحفظ المعاش، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة، كروايته المفضل و هشام ابن سالم [١] و تكون النتيجة أن الولايه من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهى مكروهه، و إن كانت للإحسان إليهم فقط فهى مستحبه هذا.

و لكن روايه أبي نصر لضعف سندها قاصره عن إثبات الكراهه، إلا على القول بشمول

قاعده التسامح لأدله الكراهه. و أما روايتنا المفضل و هشام فإنهما و إن كانتا ضعيفتى السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق، بناء على قاعده التسامح فى أدله السنن المعروفه.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ما فى كلام المحقق الايروانى حيث حمل الروايات الداله على أن فى أبواب السلاطين و الجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاه (من وجوه البلد و أعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس)!. و أعجب من ذلك دعواه أن العمال فى الغالب لا يستطيعون التخظى عما نصبوا لأجله و فوض إليهم من شؤون الولاية!!.

و وجه العجب أنه لا شبهه فى تمكنهم من الشفاعات و اقتدارهم على المسامحه فى 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 الواجبان، فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدره. ثم استظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا، بل فى الجواهر إنه لم يحكك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلوى فى سرائره.

و الذى يهمنى فى المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب، و الكلام يقع فيه تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات: أما الناحيه الأولى ففى الجواهر يمكن أن يقال و لو بمعونه كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية فى نفسها: (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية من الجائر و لو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقييد المنع من الترك مما دل على الوجوب و المنع من الفعل مما دل على الحرمة).

و الذى يهمنى فى المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب، و الكلام يقع فيه تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات: أما الناحيه الأولى ففى الجواهر يمكن أن يقال و لو بمعونه كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية فى نفسها: (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية من الجائر و لو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقييد 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 دليلا على موضوع واحد، فيحكم أحدهما بوجوبه و الآخر بحرمة، و حيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين 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 الولاية من قبل الجائر، و كل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولى، فلا شىء من أفراد أحد الموضوعين فردا للآخر.

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 حرمة الولاية عن الجائر مطلقاً، و من الواضح أن الأمور الجائزه إذا وقعت مقدمه للواجب كانت واجبه شرعاً، كما هو معروف بين الأصوليين، أو عقلاً 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 أيضاً للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، إما بالفحوى، أو لأن ذلك من جمله إصلاح أمورهم، و قد أشار المحقق الايروانى الى هذا. و قد اتضح ان المقام من صغريات باب التراحم دون التعارض، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم.

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول فى الولاية غير جائز ابتداءً، إلا أن الإحسان إلى المؤمنين يكون كفاره له. و مما يدل على ذلك قوله «ع» فى مرسله الصدوق (1) عن الصادق «ع» قال: (كفاره عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان). و قوله «ع» فى روايه زياد بن أبى سلمه [1]: (فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك تكون واحده بواحد).

و لكن هذا رأى على إطلاقه ممنوع، فان الظاهر من هاتين الروايتين و من غيرهما من

ص: ٤٤٢

(١-١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠.

الاجبار 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 وقد 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 يتبلى 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 نضا 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 الضرورة.

أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها.

ص: ٤٤٣

١- (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 ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١.

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه

قوله و ينبغى التنبيه على أمور:الأول. أقول:قد عرفت انه لا شبهه فى أن الإكراه يسوغ الدخول فى الولايه من قبل الجائر،و كذلك لا شبهه فى جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقه الدم،فإن التقيه إنما شرعت لتحقن بها الدماء فإذا بلغت الدم فلا تقيه فيه،و إنما الإشكال فى انه هل يجوز الإضرار بالناس إذا أكره على الإضرار بهم،كنهب أموالهم،و هتك أعراضهم،و إيقاع النقص فى شؤونهم و عظامهم،سواء كان الضرر الذى توعده به المكره أقل من الضرر الذى 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،و قد يقال بالثانى،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 فضلا عما إذا كان أعظم.

و الوجه فى ذلك ان حديث رفع الإكراه و الاضطرار مسوق للامتنان على الأمه، 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 سند كرها.

و تحقيق المقام يقع فى ثلاث نواحى،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 أعراضه،و لا شبهه فى ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكا بأدله نفي الإكراه و الضرر و الحرج،بداهه انها مسوقه للامتنان على جنس الأمه،و بديهى ان دفع الضرر المتوجه الى احد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الأمه،فلا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه و لو بالإضرار بالغير لجاز للآخر ذلك أيضا،لشمول الأدله لهما معا،فيقع التعارض فى مضمونها،و ح فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بال مرجح،و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع،و يرجع فيه الى أدله حرمه التصرف فى أموال الناس و أعراضهم و شؤونهم.

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 التراحم 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 توعدده 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 استدلل 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 الشريعه 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

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 الأعراض، و نهب الأموال، لانتهاها 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 فترفع 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 الاضطرار، حيث التزم بحرمه دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره فى مورد الاضطرار دون الإكراه، و حاصل كلامه: أن الضرر فى موارد الاضطرار 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 اضطرروا 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 المكروه (بالفتح) لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشره استقلاله 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 عرفا. و لكن الشارع لم يوجب هذا.

و لكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى و كبرى، أما عدم صحه الصغرى فلأن الضرر فى كلا الموردین إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداء، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكروه ليكون بمنزله الآله المحضه، بل الفعل يصدر منه بإرادته و اختياره، و يكون فعله كالجاء الأخير من العله التامه لنهب مال الغير مثلا حتى أنه لو لم يأخذه و لم يجلبه الى الظالم

لكان المال مصوناً، و ان توجه الضرر الى نفسه فمباشرة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية. فتترتب عليها الأحكام الوضعية و التكليفية.

و بعباره اخرى أن مرجع الإكراه إلى تخيير المكره بين نهب مال الغير و بين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفه، و حيث كان الأول حراماً و ضعفاً و تكليفاً فتعين عليه الثاني. نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً، و لم يكن له مساس بالواسطه أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه، و من هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف أخيراً 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 في نفسه و كان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً، فإنه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفاً، لأنه بعد سقوط أدله نفي الضرر و الإكراه و الحرج فأدله حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمه.

الخامس: ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدله نفي الحرج كافي في الفرق بين المقامين، فان الضرر إذا توجه الى المكلف ابتداءً، و لم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لا يكون حرجياً، أما إذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فإن إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً، فيرتفع بأدله نفي الحرج.

و فيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشه في الصغرى، و وجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً و عدمه.

الناحية الرابعة: أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير، و الى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم، كما إذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا، و إلا أجبره على ارتكابه بنفسه، و حينئذ فلا موضع لأدله نفي الإكراه و الاضطراب و الحرج و الضرر بداهه أن الإضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً، 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 ابتداءً، و الى المكره 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 مثلاً، و في هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بأحد الشخصين، فان حفظ النفس المحترمه واجب على كل احد، و يدور الأمر بين الإضرار

بأحد الشخصين، و يرجع فى ذلك الى قواعد باب التراحم.

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله الثانى: أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر. أقول: الكراهه فى اللغه 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 وجها 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 أجنيا 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 و الحالات، 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 المتوعد 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 مشتركة 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 الولاية من الجائرين، و الدخول فى أعمالهم، و الحشر فى زمريهم للتقيه فقط، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية، 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 الولاية عن الجائر حينئذ تقيه، فإن التقيه شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات، بل تعد التقيه فى مواردنا من جمله العبادات التى يترتب

عليها الثواب، ولا ريب أن تلك الغايه حاصله فى المقام، و مما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقيه الروايات الكثيره (١) الأمره بالتقيه صونا لنفوس المؤمنين و أعراضهم و أموالهم عن التلف، بل ورد فى 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 الولاية عن الجائر تقيه لإصلاح أمور المؤمنين و دفع الضرر عنهم.

و يضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحده من الروايات مشروعيه التقيه لمطلق التوادم و التجب و إن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره، فيدل بطريق الأولويه على جواز الولاية 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 نفى 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 المكروه، فقد عرفت أن مفهوم الإكراه أوسع من ذلك الجبهه الثانيه: أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصما عن توجه الضرر إلى المؤمنين، و سببا لنجاح المكرويين منهم من دون أن يلحق المكروه ضرر لو لم يقبلها و مثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولاية من قبله، و أوعدده على تركها بإضرار المؤمنين و هتكهم و التنكيل بهم و ما أشبه ذلك، و لا شبهه هنا أيضا فى جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين.

و تدل على الروايات المقدمه الداله على جواز الولاية عن الجائر لإصلاح أمور المؤمنين، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين، الأول: وجوده الإكراه. و الثانى: القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية.

الجبهه الثالثه: أن يكره الظالم أحدا على ارتكاب شىء من المحرمات الإلهيه، سواء كانت هى الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه فى تركها ضرر أصلا، و لكن الظالم أو عده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصيه من حرمات الله، و مرجع ذلك فى الحقيقه إلى دوران

ص: ٤٤٩

١- ١) قد تقدمت الإشارة إلى مصادرها فى ص ٤٤٥.

٢- ٢) راجع ج ٢ ثل باب ٢٩ جواز التقيه فى إظهار كلمه الكفر من الأمر بالمعروف ص ٥٠٤.

٣- ٣) قد تقدمت الإشارة إليها و الى مصادرها فى ص ٤٣٨.

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصيه لا يتضرر بتركها، و بين إقدام شخص آخر عليها.

و مثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر، و إلا- أكره غيره عليه، و الظاهر أنه لا- ريب في حرمه ارتكاب المعصيه في هذه الصوره فإنه لا مجوز للإقدام عليها من الأدله العقليه و النقليه، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصيه حفظ ما هو أهم منها، كصيانه النفس عن التلف و ما أشبه ذلك، و ح يكون المقام من صغريات باب التراحم، فتجرى فيه قواعده.

قوله و كيف كان فهنا عنوانان: الإكراه و دفع الضرر المخوف إلخ. أقول:

توضيح كلامه: أن الشارع المقدس قد جعل الإكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمه كما تقدم، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين، فإنه من صغريات باب التراحم، و لكنك قد عرفت أن دليل الإكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره، و عليه فكاد العنوانين من صغريات باب التراحم، و على كل حال فتجوز الولايه 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 الولايه 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 الولايه 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 الولايه عن الجائر بنفسها مشروطه بالإكراه فقط و يكون العمل بما يأمر الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدره المأمور على التفصي.

و يرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولايه مطلقاً بالإكراه، فإن جواز قبولها لا يتوقف

على الإكراه إذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر، ولذا قد تكون مباحه، وقد تكون مستحبه، وقد تكون مكروهه، وقد تكون واجبه، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالإكراه خاصه، ولا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه.

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمرا وحدانيا مركبا من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطا بشرطين: (الإكراه وعدم القدره 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.

وقد تجلى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك إلى ثلاثه احتمالات، الأول: أن الولاية عن الجائر غير مشروطه بالإكراه، وإنما 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 وبين العمل بما يأمره الجائر، فيقيد الأول بالإكراه والثاني بالإلجاء اليه، والعجز عن التخلص، وكأن المتوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه.

أقول: يرد على هذا المتوهم أولاً: أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به.

وثانياً: أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً 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 حرجياً، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمه، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمه المترتبه على الولاية، وبين بقيه المحرمات، فإن أدله المحرمات محكمه، ولا- تحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الإكراه حتى مع القدره على التخلص، وكذلك لا خلاف بين الفقهاء أيضاً في أنه لا يعتبر في باب الإكراه العجز عن التفصي إذا كان في التفصي ضرر كثير على المكره، كما أنهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ إلى المكره عليه بحيث لا- يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك، فان مرجع ذلك الى العجز العقلي، ولم يعتبره أحد في الإكراه جزماً.

نعم قد تترتب على المعصيه التي أكره عليها مصلحه هي أهم منها، ولا يعتبر في هذه الصوره العجز عن التفصي. ومثاله ما إذا أكره الجائر أحداً على معصيه، وكان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصى الله فيه، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيح له الدخول فى أمر يترتب عليه حفظ الإسلام، أو النفس المحترمه، أو ما أشبه ذلك.

ان جواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالى رخصه لا عزمه قوله الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصه لا عزمه) أقول: إذا أوجب الجائر أحدا على الولاية من قبله، أو على عمل محرم، و كان المجبور متمكنا من التخلص و لو بتحمل الضرر المالى و إن بلغ ما بلغ جاز له ذلك. فإن أدله نفي 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 المكروه 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 (1). 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 المالى فيجوز التحمل به لدليل السلطنة.

لا يقال: إن بذل المال للجائر دفعا للولاية المحرمة 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 الثانية فقد تقدم فى البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمرا أنه لا دليل على حرمه على الإعانه على الإثم.

ص: ٤٥٢

قوله:الخامس:لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو توعد على تركه بالقتل إجماعاً).

أقول:هل يشرع بالتقيه أو بالإكراه قتل النفوس المحترمه أو لا؟أما التقيه فهي 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 (1):(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 مباحاً 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 سابقاً ان الغرض الأقصى من جعل التقيه فى الشريعه 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 ليحقن 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 مقتولاً لا محاله اتقى أو لم يتق فلا تقيه

ص: ٤٥٣

لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيه).

و مع الإغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» في روايه محمد بن مسلم: (إنما جعلت التقيه ليحقن 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 بيأينه 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 قريبه لبيان المراد من الروايه الأولى أيضا.

ثم إنه لا- فرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر، و لا- من حيث الرجوله و الأنوثه، و لا من حيث العلم و الجهل، و لا من حيث الحرية و العبوديه، لإطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه).

و أما الإكراه- 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 الإكراه و الضرر و الحرج و ارده في مقام الامتنان، و من الواضح ان الإضرار بالغير منافع 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 محقونى 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 الفريقين، فإنه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لإنقاذ الأهم منهما و ترك الآخر.

و هذا نظير الإكراه على إيقاع الضرر المالى على أحد الشخصين، و قد تقدم الكلام فيه.

لا- يقال: قد نطق القرآن الكريم فى آيه محكمه [١] بالتكافؤ بين الدماء المحترمه و معه فأى معنى لملا-حظه 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.

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 يظهرن العداوه و البغضاء لآكل محمد(صلى الله عليه و آله)،و قد يكون مهدور الدم بالنسبه الى جميع الناس،و لكن بإجازه 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 الإكراه فمعهما يكون أولى بالجواز،إلا أن تترتب الفتنة على قتله،فإنه لا يجوز ح الاقدام 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 الإكراه،لكونه محقون الدم بالنسبه الى غير الحاكم الشرعى،و من هنا يعلم حكم الثالث أيضاً.فإن الكتاب العزيز[١]إنما أثبت السلطنه على دم القاتل لولى المقتول،فلا يسوغ لغيره الاقدام 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).

ص: ٤٥٥

حكم التقيه والإكراه في قتل المخالفين

قوله و مما ذكرنا ظهر سكوت الروايين عن حكم دماء أهل الخلاف. أقول:

قد أشرنا آنفا إلى أن الغرض الأقصى من التقيه هو حفظ دماء الشيعة، وإن حداها بلوغ التقيه إلى الدم، و حينئذ فما دل على عدم جريان التقيه في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقيه فيما إذا أدت إلى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين، و عليه فحكم قتل المخالفين بالتقيه أو بالإكراه حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بهما.

قوله بقى الكلام في أن الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول: إن الظاهر من قوله «ع»: (إنما جعلت التقيه ليحقق 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 فيجوز 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 الولاية لى لا يكون فى عداد الظالمين، بل يتصدى لإعمال الولاية بالقسط و العدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله السابعه و العشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة. أقول: الهجو فى اللغة عد معائب الشخص، و الوقيعه فيه، و شتمه، و لا خلاف بين المسلمين فى حرمة هجاء المؤمن، و إن اختلفت الشيعة مع غيرهم فى ما يراد بكلمه المؤمن، بل فى كلام بعض العامه (١) تعميم الحرمة إلى هجاء أهل الذمه أيضا.

ص: ٤٥٦

١- (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.

وقد استدال المصنف على حرمة بالأدله الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز و اللمز و أكل اللحم و التعبير 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 الخبريه، أما الأول فلا شبهه فى حرمة، لكونه من اللمز و الهمز، و الإهانه 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 جهه الغيبه و الهتك و الإهانه و التعبير و الهمز، و إن كان الخبر مخالفا للواقع كان حراما أيضا من نواحى شتى، لكونه كذبا و بهتا، و إهانه 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 الغيبه، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه، فقد تقدم فى البحث عن مستثنيات الغيبه أن عمده الدليل على جواز غيبه المتجاهر فى الفسق خروج ذلك عن دائره الغيبه 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 الغيبه (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بإمره الأئمه الاثنى عشر، و كونهم مفترضى الطاعه و من الواضح أن ما دل على حرمة الهجو مختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعا، و قد تقدم فى المبحث المذكور ما يرضيك فى المقام، و يقنعك

ص: ٤٥٧

١- ١) راجع ج ٢ ثل أبواب عشره الحج. و ج ٣ الوافى الفصل الثانى أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه فى المعاشره.

٢- ٢) سوره الهمزه آيه: ١، قوله تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ).

٣- ٣) فى البحث عن اشتراط الايمان فى حرمة الغيبه ص ٣٢٣.

بتخصيص حرمه الهجو بما ذكرناه.

و هل يجوز هجو المبدع فى 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 هى محرمة بالكتاب و السنه، و قد تقدم ذلك فى مبحث حرمه الكذب، إلا أنه قد تقتضى المصلحه الملزمه جواز بهتهم و الإزراء عليهم، و ذكرهم بما ليس فيهم افتضاحا لهم، و المصلحه فى ذلك هى 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).

حرمه الهجر

قوله الثامنه و العشرون: الهجر. أقول: الهجر بالضم هو الفحش، و القبيح من القول، و لا- خلاف بين المسلمين، بل بين العقلاء فى مبعوضيته و حرمة، و قد ورد فى الروايات المتواتره (٣) إن البذاء و الفحش على المؤمن حرام، و فى روايه سليم بن قيس:

(إن الله حرم الجنه على كل فحاش بذىء قليل الحياء لا يبالى ما قال و لا ما قيل له). و فى

ص: ٤٥٨

١- ١) قد تقدمت هذه الروايه فى البحث عن حرمه سب المؤمن ص ٢٨١، و فى البحث عن جواز الاغتياب لحسم ماده الفساد ص ٣٥٤.

٢- ٢) فى ج ١ كا كتاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص ٤٢٧. و ج ٦ الوافى باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعه من أبواب الخمس ص ٤٥. عن أبى حمزه عن أبى جعفر «ع» قال: قلت له: إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم؟ فقال لى: الكف عنهم أجمل، الحديث. مجهوله للحسن بن عبد الرحمن، و ضعيفه لعلى بن العباس.

٣- ٣) راجع ج ٣ الوافى ص ١٦٠. و ج ٢ نل 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.

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 معيسته).

و في أصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال: (كان في بني إسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاما ثلاث سنين، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال: يا رب أبعيد أنا منك فلا تسمعي، أم قريب أنت مني فلا تجيني؟؟ قال: فأتاه آت في منامه فقال: إنك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء و قلب عات «الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار» غير تقى، و نيه غير صادقه، فأقلع عن بذائك، و ليق الله قلبك، و لتحسن نيتك قال: ففعل الرجل ذلك، ثم دعا الله فولد له غلام).

و في وصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لعل «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

إشاره

قوله: الخامس: مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبدا أو توصلا على المشهور. أقول: اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على أقوال:

الأول: ما ذكره المصنف من المنع مطلقا. الثاني: 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 في الإيضاح من التفصيل بين الكفائى التوصلى فيجوز و بين غيره فلا يجوز.

الرابع: ما ذكره في 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 كتجهيز الميت، و هذه النسبه موهونه بما ذكره المصنف من أن السيد مخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى، لا فى حرمة أخذ الأجره على تقدير الوجوب عليه، فهو

مخالف في الموضوع، لا في الحكم.

السادس: التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز، وبين ما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، وقد ذهب إليه مفتاح الكرامه.

السابع: ما حكاه في البلغه عن جده في المصاييح من التفصيل بين التعبدى 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 التعبدى، فلا- يجوز و بين الكفائى التوصلى و التخييرى، فيجوز و يظهر منه التردد فى التخييرى التعبدى.

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 التعبدى، 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 و الشهاده و تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين.

ص: ٤٤٠

فی بیان موضوع أخذ الأجره على الواجب

قبل التعرض لحكم المسأله، و بیان الحقیقه فیها تقدم أمرا لبيان موضوعها، و إجماله أن موضوع البحث فی المقام إنما هو جهه العباده، و جهه الوجوب فقط، و مانعتهما عن صحه الإجاره و عدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات و الحیثیات التي اعتبرها الشارع المقدس فی عقد الإجاره، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانيه فيه عند الشارع.

و هذا لا يختص بالواجب، بل یجرى فی المستحبات أيضا، كاستئجار المؤذن للأذان، و استئجار المعلم للتدریس، و استئجار الفقيه للإفتاء، و استئجار القاری لقراءه القرآن.

و قد یجرى فی المكروهات أيضا، كاستئجار فحل الضراب للطرقه. و هذه الأمثله مبنیه على تعلق غرض الشارع بمجانيه الأمور المذكوره، و حرمة أخذ الأجره علیها، أو كراهته.

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الإجاره أن تكون منفعه العين المستأجره عائده إلى المستأجر، و رتب علیه بطلان إجاره المكلف لامتثال فرائضه من الصلاه و الصوم و الحج و غيرها، و بطلان الإجاره للإتیان بالمستحبات لنفسه، كالتوافل الیومیه و اللیلیه، و غیر ذلك من الموارد التي يكون النفع فیها راجعا إلى الأجير أو الى شخص آخر غیر المستأجر.

و الوجه فی ذلك أن حقیقه الإجاره هی تبدیل منفعه معلومه بعوض معلوم، فلا بد من وصول المنفعه إلى المستأجر، لأنه الدافع للعوض المعلوم، و إلا- انتفت حقیقه الإجاره، إذ یعتبر فی التبدیل أن یقوم كل من العوض و المعوض مكان الآخر بحيث یدخل كل منهما فی المكان الذي خرج منه الآخر، و سیأتی اعتبار ذلك أيضا فی حقیقه البیع.

و فی البلغه أن الإجاره بدون هذا الشرط سفیهه، و أكل للمال بالباطل، و لذا لا تصح الإجاره على الأفعال العبثیه، و إبداء الحركات اللأغیه، كالذهاب إلى الأمكنه الموحشه، و رفع الأحجار الثقيله، انتهى ملخص كلامه.

و التحقیق أن یقال: إن حقیقه الإجاره لا- تقتضى إلا- دخول العمل فی ملك المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أما كون المنفعه راجعه إليه فلا موجب له.

و أما حدیث سفیهه المعامله فیرد علیه أولا- أنك قد عرفت مرارا، و ستعرف فی مبحث البیع إنشاء الله: أنه لا دلیل على بطلان المعامله السفیهه، و إنما الدلیل على بطلان

معامله السفیه، و الدلیل هو كونه محجور التصرف فی أمواله.

و ثانياً: قد تقدم فی البحث عن بیع الأبوال و غیره، و سنعود علیه فی مبحث البیع أن آیه التجاره غریبه عن شرائط العوضین، بل هی راجعه إلى حصر أسباب المعامله فی الصحیح و الباطل. هذا مع أن الدلیل أخص من المدعی، فان المستأجر قد ینتفع بعود النفع الی غیره، كما إذا استأجر شخصاً علی امتثال فرائض نفسه لکی یتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه، أو كان المستأجر من الأمرین بالمعروف، و الناهین عن المنکر، و أراد باستئجار المکلین علی امتثال فرائضهم إظهار عظمه الإسلام و إخضاع المتمردين و العاصین.

و علی الجملة أن البحث هنا یتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادیه مانعه عن انعقاد الإجاره أم لا، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت فی عقد الإجاره.

ان صفة العبادیه لا تنافی الإجاره

مقتضى القاعده جواز أخذ الأجره علی مطلق العبادات، سواء أ كان الأخذ بعنوان الإجاره أم بعنوان الجعاله إذا تم سائر الشروط المعبره فیهما، و لا شبهه أن صفة العبادیه لا تنافی الإجاره، و الجعاله، و إذن فعمومات صفة المعاملات محكمه.

و قد أورد علی هذا الرأى بوجه:

الوجه الأول: أن العبادات لا بد و أن تؤتی بقصد القریه، و أخذ الأجره علیها ینافی القریه و الإخلاص.

و الوجه فیه أن عقد الإجاره یوجب انقلاب داعی الإخلاص فی العمل المستأجر علیه إلى داعی أخذه الأجره، و من الواضح أن قید الإخلاص مأخوذ فی العمل المستأجر علیه فیلزم من صفة الإجاره فسادها.

و فیه أن هذا الوجه لا- يرجع عند التحقیق الی محصل، و توضیح ذلك: أنه یدعی تاره أن العمل الخارجی إنما یؤتی به بداعی تملك الأجره و هو ینافی قصد الإخلاص. و اخرى یدعی أنه یؤتی به بداعی تسلّم الأجره خارجاً. و ثالثه: یدعی أنه یؤتی به بداعی استحقاق مطالبها.

أما الدعوى الأولى فهی واضحه البطلان ضروره ان تملك الأجره إنما یكون بنفس الإیجار، لا بالعمل الخارجی، فالعمل أجنبی عنه بالمره.

و أما الدعوى الثانيه 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 مالكه.

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 الجمله 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 الثاني:أنه يعتبر فى دواعى امتثال العبادات كونها جهات قريبه 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 الثاني:أنه يعتبر فى دواعى امتثال العبادات كونها جهات قريبه 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 الامتثال منحصر فى الأئمه الطاهرين «ع»و الأنبياء المرسلين(صلى الله عليه و آله).

ص: ٤٤٣

فقد قال أمير المؤمنين «ع» (١): (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعا في جنتك لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك).

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله، ولكن بداعي التملق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية، بأن يجعلها العبد وسيله لزيادة النعمة والعزة، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة، وترسا لدفع النقمه والهلكه، وقد أشير الى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢): (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد).

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشيه من غضبه والخوف من ناره التي أعدت للعاصيين، وبداعي التعرض لرحمته الواسعه، والوصول الى الحور والقصور والجنه التي عرضها كعرض السماوات والأرض، وهذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه.

وقد أشار الى هذا بقوله تعالى (٣): (وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا). وبقوله تعالى (٤):

(وَإِدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا).

وقد ورد في كثير من الأدعيه كدعاء أبي حمزه الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعباده له بالخوف والخشيه والطمع، وهذا واضح لا غبار عليه.

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب الى الله، وتحصيل رضاه من غير ان يقترب بها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الأخرويه، وهذه المرتبه أرقى من المرتبه الثانيه والثالثه، وهي مختصه بالعارفين بالله والسالكين اليه، ولا يناله إلا القليل من الموحدين، كسلمان والمقداد وابي ذر وفريق من الأكابر.

وقد اتضح مما ذكرنا ان الغرض من العباده في هذه الدرجات الثلاث الأخيره هو انتفاع العبد حتى في الدرجه الأخيره: أعني المرتبه الرابعه، فإن مآل تحصيل رضى الله والتقرب اليه هو صيروره العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفعه شدته ويقضى حوائجه.

وعلى هذه المناهج المذكوره في السير الى الله والتوجه الى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عباده إلا. وقد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفت. نعم الدرجه الاولى وهي عباده الأئمه خاليه عن هذا القصد. ولكنها مختصه بهم عليهم السلام.

وقد انجلى ان رجوع شيء من دواعي العباده لغير الله لا ينافي الإخلاص فيها،

ص: ٤٦٤

١-١) راجع ج ٢ مرآه العقول ص ١٠١. وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢.

٢-٢) سوره إبراهيم آيه: ٧.

٣-٣) سوره الأعراف آيه: ٥٤.

٤-٤) سوره الأنبياء آيه: ٩٠.

والتقرب الى الله بها. ويشير الى ما ذكرناه ما رواه الكليني [١] عن أبي عبد الله «ع» قال: العباد ثلاثة:

قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك عباده العبيد. وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عباده الأجراء. وقوم عبدوا الله حبا له فتلك عباده الأحرار وهي أفضل العباد. ومن هنا اتضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم [٢] من فساد العبادة المأتي بها لأجل الثواب و دفع العقاب.

الوجه الثالث: أن دليل صحه الإجاره هو عموم أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، و يستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشىء عباره 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 عباره 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 العباده 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.

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 توصليه 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 بامثال 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 المقيّد بقصد القربه و الامتثال، 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

للإتيان بالعمل و عمل مراقبته عليه،فان شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجيه المحضه كالبخازه و البنايه و النجاره و نحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلا- في تحقق العمل و إتقانه،بل العبادات مشروطه بالنيه،و هي أمر قلبي لا يطلع عليها في أفق النفس إلا علام الغيوب،أو من ارتضاه لغيبه.

الثاني:انه لا شبهه في صحه تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل،و صيرورتها لازمه بذلك،كما لا شبهه في صحه اشتراطها في العقود اللازمه و كونها واجبه بذلك،و لم يستشكل أحد في كون هذه الأوامر الطارويه عليها منافيه للإخلاص المعترف فيها،و واضح انه لا فارق بين ذلك و بين ما نحن فيه.

الرابع:قد ورد في الاخبار المستفيضه،بل المتواتره الترغيب الى العبادات بذكر فوائدها و ثواباتها،و الترهيب عن تركها بذكر مستبعاتها 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 في هذه الجبهه بين المقام و بينها.

و من هذا القبيل ما وردت في 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 الدنيويه،و لم يتوهم احد منافاتها للإخلاص،مع انها من المنافع الدنيويه.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 يقصد في العباده، بل ربما يؤكدها).و قد سجل هذا الإشكال غير واحد من الأعاضم كصاحب البلغه و غيره.

و فيه ان غرض المكلف من الإتيان بالصلاه مثلا قد يكون سعه الرزق و غيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلا،فلا شبهه في 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 في خصوص الإجاره،لأنك قد عرفت أن الأجره فيها تملك بمجرد العقد،و أن امثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى

إلا- أن ذلك لا- يجرى فى الجعالة، إذ العامل فىها لا يستحق الجعل، و لا يملكه إلا بإتمام العمل فىستند امتثال العبادة إلى داعى
تحصیل الجعل و هو مناف للإخلاص فىها.

و جوابه يظهر مما تقدم، فان تحصیل الجعل و إن كان داعيا الى الامتثال، و لكن الداعى إلى الإتيان بالعبادة على وجهها الصحيح
هو أمر الشارح، و الخوف الإلهى، إذ لو لا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتى بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التى لا يطلع عليها غير
علام الغيوب، و يخيل الى الجاعل انه امتثله على وجه صحيح.

و على الجملة لا- نعرف وجهها صحيحا لبطالان العبادات التى تنتهى بالآخره إلى استحقاق الأجره، و لا- نرى فىها جهه مخالفه
للإخلاص و التقرب.

ان صفة الوجوب لا تنافى الإجاره

قد انقسم الواجب إلى تخيرى، و كفائى، و عینى، فإن وقع احد القسمين الأولين موضوعا للإجاره أو الجعالة، و كان مصب الإجاره
أو الجعالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الأجره على الواجب، و سيتضح لكم حكمه، و إن كان مصب الإجاره
أو الجعالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييرى أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فإنه لا- شبهه فى
جواز أخذ الأجره و الجعل عليه، بل هو خارج عن موضوع أخذ الأجره على الواجب.

و الوجه فى ذلك أن ما تعلق به الوجوب فى الواجبين التخييرى و الكفائى إنما هو الجامع أعنى عنوان أحد الأفراد فى الأول، و
عنوان أحد المكلفين فى الثانى، و من الواضح أن إيقاع الإجاره أو الجعالة 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 الكفائى فى شخص أو الواجب التخييرى فى نوع، فإنهما و إن تعينا فى ذلك
النوع، أو على ذلك الشخص حينئذ، و لكن الواجب على المكلف هو طبيعى الدفن مثلا- فى الكفائى و طبيعى العتق مثلا- فى
التخييرى بحيث له أن يدفن الميت فى أى مكان يريد، و له أن يعتق أى فرد من أفراد الرقاب، فإذا وقعت الإجاره أو الجعالة على
تعين فرد خاص منهما صح ذلك، و لم يكن أخذ الأجره عليه من قبيل أخذ الأجره على الواجب.

ثم إنه لا فارق فيما ذكرناه بين كونهما تعبديين، وكونهما توصليين، وقد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخييري والكفائي، كما فعله بعض مشايخنا المحققين وغيره.

وقد يقال: إن الخصوصية الفردية وإن لم تكن واجبه بالأصله على الفرض، إلا أنها واجبه بوجوب تبعي مقدمي، فيكون أخذ الأجره عليها من قبيل أخذ الأجره على الواجب وفيه أنا قد حققنا في علم الأصول أن وجوب المقدمه إنما هو وجوب عقلي، فلا يقاس بالوجوب الشرعي، ويضاف الى ذلك أن مقدميه الفرد للكللي ليست من المقدميه المصطلحه كما هو واضح.

و أما الواجب العيني فإن كان مصب الإجاره أو الجعاله فيه الخصوصيه الفرديه صح ذلك بلا- شبهه، وقد تقدم نظيره في الواجبين: التخييري والكفائي، وإن كان مصبهما مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهائنا و فقهاء العامه في 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 الحرفي حد ذاته ليس بمال، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم و مع الوجوب يسقط عن الاحترام.

و لكنك قد عرفت في أول الكتاب: أن أعمال كل شخص مملوكه له ملكيه ذاتيه تكوينيه، و له واجديه له فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه، و دون مرتبه الواجديه الحقيقيه 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 الكللي، إذ الكللي قبل إضافته إلى شخص خاص لا- يتصف بالمملوكيه و الماليه كليهما، و إذا أضيف اليه و لو حين قوله بعثك منا من الحنطه مثلا- أنصف الكللي بالماليه و الملكيه، و من هنا يجوز بيع الكللي في الذمه، و يحكم بضمان عمل الحر إذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجاره و غيرها.

الثاني: 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 النهي عن أكل المال بالباطل غريبه عن شرائط العوضين،

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 المختصة.

الثالث: ما أفاده شيخنا الأستاذ من أن الإجاره و الجعالة 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، و إلا فلا يكون مالا فى نظر العرف.

و لكنك قد عرفت فى البحث عن معنى حرمة 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، فإن 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 تنافيه، بل تساعدها و تضاعفها.

و قد يتوهم أنه لا- فارق فى عدم القدره على التسليم بين تعلق الإجاره بالمحرمات و الواجبات فإن 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 فإن 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 النبى عن بيع الغرر).

ففيه أولا: أن الاستدلال به غير تام من حيث السند و الدلاله، و سيأتى بيان ذلك فى البحث عن بيع الغرر.

و ثانيا: أنه لا غرر في المقام، لأن العمل ممكن الوصول إلى المستأجر، ولا دليل على اعتبار قدره على التسليم أزيد من ذلك.

الرابع: ما نسب إلى شيخ المشايخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن التنافي بين صفة الوجوب و أخذ العوض على الواجب ذاتي، لأن العمل الواجب مملوك لله، كالعمل المملوك للغير، فلا يصح أن يكون موردا للإجاره، لأن تملك المملوك ثانيا 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 هي في الملكيتين العرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكا لاثنتين في زمان واحد على نحو الاستقلال. و لا تجرى هذه الاستحاله في الملكيتين الطوليتين: بأن تكون سلطنه أحد الشخصين في طول سلطنه الآخر، فإن هذا لا محذور فيه، بل هو واقع في الشريعة المقدسه، كسلطنه الأولياء و الأوصياء و الوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم و الصغار و الموكلين، فإن ملكيه هؤلاء في طول ملكيه الملاك و من هذا القبيل مالكيه العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيتهم في طول مالكيه مواليتهم. و كذلك في المقام، فإن مالكيه المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول مالكيته تعالى لها، بل مالكيه الملاك لأموالهم في طول مالكيته تعالى لها، فإنه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكيه تكوينيه إيجاديه، و هي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفه بالإضافه 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 الذي ينافي تملك الغير و استحقاقه) الخامس: ما نسب إلى 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 ينافى ذلك أن تجرى فيه تلك الأمور من ناحيته الثانيه.

السادس: ما ذكره شيخنا الأستاذ ثانيا من أن الإجاره أو الجعاله الواقعه على الواجب العيني من المعاملات السفهيه، فتكون باطله من هذه الجهه، فإن من شرائط الإجاره أو الجعاله

ان يكون العمل ممكن للحصول للمستأجر، و في الواجب العيني ليس كذلك.

و لكنك قد عرفت مرارا: انه لا دليل على بطلان المعامله السفهيه، فتكون العمومات محكمه، على انه لا شبهه في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه، و إذن فتخرج المعامله عن السفهيه، و قد تقدم بيان ذلك في المقدمه التي مهدناها للبحث عن أخذ الأجره على الواجب السابع: ما احتمله بعض مشايخنا المحققين، و نسبه الى أستاذه في 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 الاعلام، فإنهم ناقشوا في جواز أخذ الأجره على الواجب، و أضافوا إليه شبهه بعد شبهه و نقدا بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمه. و يندعش منها الناقد البصير في نظرتة الاولى!! (فأما الزيد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في 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 لامتنال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الأجره، و إن لم يصلح استحق الأجره و بقى الواجب في ذمته لو بقى وقته، و إلا - عوقب على تركه). أقول: لا يخفى ما في 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 ممثلاً، و كذلك الحال في 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 داعي الأمر يستحق الأجره. و لا يكون عمله هذا امتثاله للواجب على الفرض، نعم يسقط عنه الواجب، لفرض كونه توصليا، كما انه يسقط عن بقيه المكلفين إذا كان الواجب كفائياً.

و قد يكون الإتيان بذلك العمل موجبا لاستحقاق الأجره و سقوط الوجوب لا من

جهه الإتيان بالواجب، بل لارتفاع موضوع الوجوب، كما إذا أوجب الشارع عملا بعنوان المجانيه فأتى به العبد مع الأجره، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجانا فلو أتى به لا- مجانا لم يتحقق الواجب، فلا- يكون مصداقا للواجب في الخارج، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانيه، وقد أتى به مع الأجره، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك، لارتفاع موضوعه، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب، واستحقاق 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، وهذا 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 الإعادة و إلا عوقب على تركه إذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء.

حقيقه النيايه على العبادات

قد ذكرنا فى مبحث التبعدى و التوصلى من علم الأصول أن الأصول اللفظيه و العمليه تقتضى عدم سقوط التكاليف العباديه عن كل مكلف بإتيان غيره بها، فلا بد لكل مكلف أن يمثل تكاليفه العباديه بالمباشره.

و عليه فنيايه الشخص عن غيره فى امثال عباداته مع التقرب و الإخلاص تحتاج الى الدليل و إن ثبت إمكانها فى مقام الثبوت، و لا شبهه فى وقوع النيايه فى العبادات الواجبه و المستحبه بضروره الفقه نسا 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 النيايه.

و قد ذكر غير واحد من الأعلام وجوها فى تصوير النيايه عن الغير فى امثال 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 اليه 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،

لأن الأجير لا يخرج عن عهده التكليف إلا بالإتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يجعل نفسه نائبا عن الغير في امتثال وظائفه متقربا بها الى الله، وإنما يأخذ الأجره للنيابه فقط دون الإتيان بالعبادات، فان للنائب حين ما يأتي بالعمل فعلين: أحدهما قلبى من أفعال الجوانح، وهو النيابه. و ثانيهما خارجى من أفعال الجوارح، وهو 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 النيابه و بين الإتيان بالعبادات متقربا بها الى الله تعالى.

و فيه أن أخذ الأجره إما لتنزيل نفسه منزله الميت و نيابته عنه فى الإتيان بوظائفه، و إما للإتيان بالعمل فى الخارج، فعلى الأول يلزم استحقاق الأجره بمجرد النيابه القلبى، سواء أتى بالعمل فى الخارج أم لا، و هو بديهى البطلان. و على الثانى فيعود المحذور، و هو أخذ الأجره على الأمر العبادى، فإن الموجود فى الخارج ليس إلا نفس العباده.

الثانى: ما ذكره المصنف فى 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 المقيد الثانى، أعنى النيابه عن زيد، بمعنى أنه مستأجر على النيابه عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرب بها، و قيد القربه فى محله على حاله، لا تعلق للإجاره إلا من حيث كونه قييدا للفعل المستأجر عليه، نعم لو اشترط فى النيابه عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط فى صحه العباده اتجه منافاه الأجره لذلك، إلا أنه ليس بشرط إجماعا).

و فيه أولا: أن أخذ الأجره فى مقابل العمل المقيد بقصد القربه يستلزم وقوع الأجره بإزاء نفس العمل أيضا، و عليه فيعود المحذور المذكور.

و ثانيا: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين من (أن الفعل القلبى و الفعل الخارجى و إن كانا متغايرين ماهيه و وجودا، و لكل منهما غايه خاصه، إلا أنه لا شك فى أنه لو لا الفعل القلبى بما له من الغايه و هى استحقاق الأجره لم يصدر الفعل الخارجى 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.

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعى يصح واجبا إذا وقعت عليه الإجاره، و ح لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القربه والإخلاص، و واضح أنه لا- تنافى بين اعتبار التقرب فيه، و بين جواز أخذ الأجره للنيابه، فإن الأجره إنما هي بإزاء قصد النائب للنيابه 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 فى حياتهم قد انقطعت بالموت. فلا- يبقى هنا أمر لكى يقصد النائب فى امثال العمل المنوب فيه، و يأتى به بقصد التقرب و الإخلاص، و هذا لا ينافى اشتغال ذمه الميت بالعبادات الفائته كما هو واضح.

و رابعا: أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضا، و لكنه إنما يتم مع توجه الأمر إلى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان صحه النيابه عنه حتى فيما لم يتوجه إليه أمر أصلا، كنيابه أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره فى جهات مستحبه، كالطواف و نحوه، بداهه 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 النيابه فى الحج عمن لا يقدر عليه، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلا.

و التحقيق أن الأمر الاستحبابى (1) 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 آنفا، و عليه فالنائب عن الغير فى امثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادى المتوجه الى

ص: ٤٧٥

١- (١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب القضاء من كتاب الصلاه ص ٥٢٠.

المنوب عنه، بل لا- يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه، ويمثل أمره، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه، ويمثله، و على ما ذكرناه فمورد الإجاره هو الواجبات، أو العبادات المنوب فيها، وقد 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، وقد يكون واجبا، وقد يكون مكروها، وقد يكون مباحا، وقد 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 الأوليه.

و على هذا فلا- وجه لتطويل الكلام فى تصوير النيباه 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 صبى أو مغمى عليه فلا- يجوز الاحتساب فى طواف نفسه. أقول: قد ذكر الأصحاب هنا وجوها، بل أقوالا: الأول: جواز الاحتساب

مطلقا، وقد استظهره المصنف من الشرائع و القواعد على الإشكال فى الثانى. الثانى: عدم جواز الاحتساب مطلقا حتى فى صورته التبرع، وقد حكاه بعض الأعظم عن بعض الشافعيه الثالث: عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما إذا استؤجر للإطافه بغيره، أو لحمله فى الطواف، وقد نسبة المصنف إلى جماعه منهم الإسكافى. الرابع ما ذكره العلامه 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 الصوره 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 يضمنه 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 بالثانى، 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 فى ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط، و من الواضح أنه حاصل على كل حال، لأن شأن الأجير فى هذه الصوره شأن الدابه التى يركبها العاجز عن المشى للطواف، و عليه فلا تنافى بين كون شخص أجيرا لحمل غيره فى الطواف، و بين أن يقصد الطواف لنفسه فى هذه الحاله.

و الذى يدلنا على ذلك أمران: الأول: أنه إذا لم يتصف الحامل فى هذه الصوره بما

اعتبر فى الطائف من الشرائط- كالمشى على القهقرى مثلا- لم يضر بطواف المحمول إذا كان واجدا لشرائط الطواف، و من المقطوع به أنه لو كان مصب الإجاره هو الطواف عن الغير بعنوان النياه لما حصل العمل المستأجر عليه فى الخارج.

الثانى: أنه ورد فى جملة من الاخبار [١] جواز حمل الغير فى 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 تعبيديه كانت أم توصليه، لكونها من الأعمال المحترمه التى 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، كما مثال العبادات بداعى الرياء، و قد عرفت ذلك كله آنفا.

ص: ٤٧٨

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 فى الشريعه 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).

قوله ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الأجره عليه عند المشهور تحمل الشهاده بناء على وجوبه. أقول: ذهب المشهور من فقهاءنا و فقهاء العامه إلى وجوب الشهاده تحملا- و أداء كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم فى مواردنا. وهذا 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: (وَ لَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا). أن المنفى فى الآية 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 تحمل 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 بقيه الأحكام التكليفية الكفاثيه 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. و لكنه فاسد.

فقد ثبت جواز ذلك فى جملة من الاخبار [٢] و فى بعضها وقع الإزراء على القائلين بالحرمة

ص: ٤٨٠

و رميهم الى الكذب و عداوه الحق. نعم لا- نضايق من القول بالكراهه، لورود النهى عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهه، و على هذا المنهج المشهور من العامه (1) على أن الروايات الواردة في حرمه كسب المعلم و جوازه ضعيفه السند، فيرجع الى عمومات ما دل على جواز الكسب.

ثم إنه لا يجوز أخذ الأجره على القضاء للروايات الخاصه [1] و أن الظاهر من آيه. النفر (2) الأمره بالتفقه في الدين، و إنذار القوم عند الرجوع إليهم أن الإفتاء أمر مجاني في الشريعه المقدسه. فيحرم أخذ الأجره عليه. و يؤيده قوله تعالى (3): (قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى) .

ص: ٤٨١

١- ١) قد تقدمت الإشارة إلى آرائهم في ص ٤٨

٢- ٢) سورة التوبه، آيه: ١٢٣.

٣- ٣) سورة الشورى، آيه: ٢٢.

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 كالأموال 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 المقرر عليهم أو بعده، بل يجوز لولى المسلمين أن يقول لأحد منهم: اقض فى البلد، أو أذن و أنا أكفيك مؤنتك من بيت المال، و لا يكون ذلك إجاره و لا جعله.

نعم يشترط فى جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدى للمناصب المذكوره و الوظائف المقرر 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 أعظم 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

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 ترويح 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 وغيره 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 لمعرضه، 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 ببطلان البيع.

و نظير ذلك ما إذا باع فراشا على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فإن الأول لجوده نساخته يعد فى نظر العرف مبينا للثانى، فيبطل البيع، لان ما جرى عليه العقد غير واقع، و ما هو واقع غير ما جرى عليه العقد. و على الجملة متعلق البحث فى بيع المصحف أما الأوراق المجرده عن الخطوط، أو العكس، أو هما معا، و حيث لا سبيل إلى الأول و الثانى فيتعين الثالث.

ثم إن الروايات الوارده فى بيع المصحف على طائفتين:

الأولى: ما دل [١] على حرمه بيعه، أى الأوراق المقيده بالخطوط، و تدل هذه الطائفه

علی جواز بیع غلافه و حدیدته و حلّیته. الثانیه ما دل [۱] علی جواز بیعه فتقح المعارضه بینهما.

و قد جمع المصنّف بینهما بأن الطائفه المجوزه و ان كانت ظاهره فی جواز البیع، و لکنها

ص: ۴۸۴

لم تتعرض لبيان كلفيته، فلا تعارض ما دل على حرمة بيعه المتضمن للبيان.

و احتمال فى الجواهر حمل الأخبار المجوزه (على إرادته شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فىكون العقد فى الحقيقه متضمنا لمورد البيع و مورد الإجاره بقريته قوله عليه السلام: و ما عملته يدك بكذا، ضروره عدم صلاحية العمل موردا للبيع، فلا بد من تنزيله على الإجاره).

و يرد على الوجهين أن كلا- من النفى 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 (عليه السلام): (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 الطائفة 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 ثمنا 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 فىحمل النهى الوارد عن بيعه على الكراهه، لإرشاده الى ما ذكرناه.

و يدلنا على ذلك قوله (عليه السلام) فى روايه روح بن عبد الرحيم: (أشتري أحب إلى من أن أبيع). و قوله (عليه السلام) فى صحيحه أبى بصير: (أشتريه 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 التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه: أعنى فساد البيع و عدم نفوذه، لعدم الملازمه بينهما. و قد تقدم ذلك

مرارا. و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعه كلها ضعيفه السند. و غير منجبره بشيء، 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 بكرهته، 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 الحبوّه ينتقل الى الولد الأ-كبر 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: بحرمة بيع المصحف، أو بكرهته 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 بإزاء 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 حرمة

ص: ٤٨٦

١- (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 نل باب ٣ ما يحبى به الولد الذكر الا كبر من تركه أبيه دون غيره. من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد ص ٣٤٣.

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهه، بل مقتضى القاعده هو الإباحه. و تدل عليه جمله 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 بكتابه فى الأوراق المملوكه، و عليه فاما ان تكون النقوش من الأعيان المملوكه أولا، و على الثانى فلا حاجه الى النهى عن بيع الخط، إذ لم يقع بإزائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعا، 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 بديهى 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 النوعيه العرفيه، و هى مملوكه 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 الله تعالى فى مبحث الشروط ان كفيات 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 الماده 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 ماده واحده، و قد يكون نظرهم الى كليهما كالفرش المنسوج من الصوف، فان الاعتبار فى

نظر أهل العرف بمادته و هيئته، فهو مبين في نظرهم مع العباء المنسوجه من الصوف، و مع الفراش المنسوخ من القطن.

أما القسم الأول فالماليه فيه من ناحيه المواد لخروج أوصافها عن الرغبات، و أما القسم الثاني 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 الكماليه فإن كان لوجودها دخل في زياده الثمن ثبت عند تخلفها الخيار، و إلا فلا يترتب عليه شيء، نعم لا يجوز للبائع تغيير الهيئه، لكونه تصرفا في مال الغير بدون إذنه، و هو حرام، إلا إذا كانت الهيئه مبغوضه، كهياكل العباده الباطله.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إن النقوش في المصحف سواء كانت من الاعراض الصرفه أم من الجواهر و إن لم تكن مالا، و لا مملوكه بنفسها، و لكنها دخيله في ماليه الأوراق، فإن هذه النقوش في نظر أهل العرف من الصور النوعيه التي 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 في 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 في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفا، و يؤيد ذلك ما في روايه سماعه من قوله (عليه السلام): (و إياك ان تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب).

ثم إذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعه عليه في 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 في ضمن العقد ان يملكه الأوراق- التي كتب فيه القرآن- مجانا، و لا يلزم التصريح بذلك الشرط، فإنه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينه القطعيه قائمه على اعتبار ذلك الشرط في العقد، بداهه ان غرض المشتري ليس هو شراء الأديم و الحديد و الغلاف فقط، و إلا لا اشترى غيرها، بل غرضه تملك المصحف.

الثاني: ان يكون المبيع بالأصله 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 في ملك البائع و تنتقل الماده إلى المشتري.

لا- يقال: إذا كان المبيع هو الأمور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف و لزومه على وجه الإطلاق حتى إذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في 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 بحرمة بيع المصحف أو بكرأهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين، أو يسرى إلى الأبعاض أيضا؟ ربما قيل بالثاني، لقوله «ع» في روايه سماعه المتقدمه:

(و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما فان هذه الروايه ظاهره في 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 بكرأهه 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 الملا-ك 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 وجه آخر لحمل الأخبار المانعه على الكراهه.

و لكن الذى يعظم الخطب أن السيره دليل لبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن، فلو تمت الأدله المانعه عن بيع المصحف لم يجز 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

قوله ثم إن المشهور بين العلامة 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.الثانية:أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أولا؟و أما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولويه القطعيه.

إما الناحية 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 أيضا من كلام الشيخ(ره)فى فصل ما يغنم و ما لا يغنم من المبسوط،أن ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل فى الغنيمه،و يجوز بيعها.إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها فى الغنيمه، بل تكون من قبيل مجهول المالك.و أما الوجوه المذكوره لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلاله فيها على عدم تملكه إياه،كما سيأتى.

و أما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه:

الأول:فحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم.

وفيه أولا:أنه لا- دليل على ذلك،بل ما دل على وجوب بيعه يدل بالالتزام على تملكه إياه،إذ لا بيع إلا فى ملك،و أيضا ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه ينعق عليه،مع أنه لا عتق إلا فى ملك،و سيأتى تفصيل ذلك فى البحث عن شرائط العوضين.

و ثانيا:لو سلمنا ثبوت الحكم فى العبد المسلم فلا- نسلم قياس المصحف عليه،فإنه مضافا الى بطلان القياس فى نفسه،أن فى تملك الكافر للمسلم ذلا عليه،بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد فى احترامه،كما إذا جعله فى مكتبه نظيفه للاطلاع على آياته و براهينه،بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام.

الثانى:النبوى (1)المعروف(الإسلام يعلو و لا يعلى عليه).بدعوى أن تملك الكافر

ص: ٤٩٠

(١- ١) راجع ج ٣ ثل باب ١ ان الكافر لا- يرث المسلم من كتاب الإرث.و رواه فى كنز العمال ج ١ ص ١٧ عن الدارقطنى و البيهقى و الضياء عن عائذ بن عمر.

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 بقيه الأديان فى 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 جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنيه، و كيفيه استدلاله تعالى على المبدء و المعاد و غيرها بيان واضح يفهمه أى أحد، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان، فإنها تبتنى 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 عموماً 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 يبالي 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 ناحيه 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 يلزم تنجسه، فإن بينهما عموماً من وجه، كما هو واضح.

و ثانياً: أن ذلك من صغريات الإعانه على الإثم، و قد علمت فى البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمراً أنه لا دليل على حرمتها إلا فى موارد خاصه.

و يضاف الى جميع ما ذكرناه أن المستفاد من الوجوه المذكوره هو حرمة البيع تكليفاً، و قد تقدم مراراً 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 أيضاً، خصوصاً إذا كانت مشتمله على أسماء الله و أسماء الأنبياء و الأئمه.

ثم إن المصنف (ره) ذكر: (أن أبعاض المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلا، و أما المتفرقه في 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 في وجود الحرام في 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 أربعة أقسام، لأن الآخذ إما أن لا يعلم- و لو إجمالا- بوجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك، و على الثاني فاما أن لا يعلم بوجود الحرام في خصوص المال المأخوذ، أو هو يعلم بذلك، و على الثاني فاما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلا أو إجمالا، فهنا أربع صور:

الصوره الاولى: أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله، و لا- شبهه في جواز ذلك، لعموم قاعده اليد المتصيده من الاخبار الكثيره الوارده في موارد عديده، و للروايات الخاصه [١] الوارده في خصوص المقام.

وقد استدلل المصنف(ره)على ذلك مضافا الى الروايات الخاصه بالأصل و الإجماع،أما الإجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعده اليد،والاخبار 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 وجهها صحيحا.

وقد 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.

وقد 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 ببيد اخرى،كالمباحات الأصلية التى ملكها الجائر بالحيازه.و أما إذا كانت مسبوقة ببيد أخرى فإن أصاله الإباحه محكوم به بأصل آخر،و هو عدم انتقال الأموال المذكوره إلى الجائر من مالكة السابق،فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر،إذ ليس هنا أصل موضوعى يثبت مالكيته لما فى يده إلا

قاعده اليد، و المفروض أنها لا تجرى فى المقام.

و قد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشمال أمواله على مال حلال لكى ياحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال، و قد استند فى 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 هى الصوره الاولى، و هى ما إذا لم يعلم باشمال أموال الجائر على مال محرم. و مفروض الروايه عكس ذلك. فتكون راجعه إلى الصوره الآتية.

و لعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها فى غير موضعها، و قد وقع نظيره فى كتب الشيخ و الله العالم.

جواز أخذ المال من الجائر

إشارة

مع العلم الإجمالى بوجود الحرام فى أمواله

الصوره الثانيه: أن يعلم الآخذ إجمالاً باشمال أموال السلطان على الحرام، و لكن لا يعلم باشمال الجائزه عليه، فيقع الكلام هنا فى ناحيتين:

الاولى: أن لا تكون الأصول و الأمارات معارضة فى أطراف العلم الإجمالى. و الثانيه:

أن تقع المعارضة بينهما فى ذلك.

أما الناحيه الاولى فذكر المصنف ان التصرف فى المال المأخوذ من السلطان الجائر فى 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 خارجاً عن محل الابتلاء و ان كانت الشبهه محصوره، كما إذا دفع الجائر الى أحد جاريه، و علم المدفوع إليه بأن إحدى الجاريتين مغبوبه إما هذه الجاريه و إما الجاريه الأخرى التى اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له و من خواص نسائه، و من الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الإجمالي منجزا في أمثال ذلك.

و قد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوده شيء، و أشار هنا الى واحد منها.

و حاصله: أن العلم الإجمالي إنما يوجب التنجيز إذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعليا على كل تقدير من غير ان يكون مشروطا بالابتلاء في بعض الأطراف، و إلا فتكون الشبهه بدويه بالنسبه الى ما هو في معرض الابتلاء.

و يرد عليه ما ذكرناه مفصلا في علم الأصول، و حاصله: أن كون الشبهه محصوره أو غير محصوره، أو خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطا في تنجيز العلم الإجمالي، لعدم الدليل عليه من العقل أو النقل، بل الحجر الاساسى في 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 الإجمالي 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 في المقام.

و التحقيق أنه لا- مانع من التصرف في 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 في تنجيز العلم الإجمالي نفس العلم أو تعارض الأصول.

و الوجه في ذلك ان جريان قاعده اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه. و أمال المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعده للعلم بحرمه التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصبا و عدمه، و سيجيء بيان ذلك قريبا، و من هنا ظهر انه لو كان للجائر مركوبان، و كان أحدهما غصبا فأباح أحدهما لشخص و أبقى الآخر في يده فإنه جاز للمباح له ان يتصرف في ذلك، و اما لو أباح أحدهما و ملكه الآخر ببيع و نحوه فإنه يحرم عليه التصرف في كليهما.

ما استدل به على كراهه أخذ المال

من الجائر مع العلم بوجود الحرام في أمواله و الجواب عنه

قوله ثم إنه صرح جماعه بكراهه الأخذ. أقول: كره جماعه أخذ الجائزه من الجائر مع قيام الحججه على الجواز، و استدلوا عليه بوجوده:

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 في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهه التصرف فيما أخذ من أى أحد من الناس حتى المتورعين في أمورهم، لوجود الاحتمال المذكور في أموالهم، مع انه لم يلتزم بها أحد في غير جوائز السلطان.

الوجه الثاني: الاخبار الكثيره الداله على حسن الاحتياط،

(١)

كقوله «ع»: «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» و قولهم «ع»: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» و قوله «ع»: «(الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) و كقول على «ع»: «لكميل بن زياد: (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت). و في 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 التي جعلت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري- بأن كانت واقعه خاصه مشتبهه في حكمها الظاهري- فهو ممنوع في المقام، لارتفاعه بقاعده اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسه، و ان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالأموال كلها إلا ما شذ و ندور مشتبهه من حيث الحكم الواقعي حتى الأموال المشتبهه في أيدي عدول المؤمنين، لوجود احتمال الحرمة الواقعيه في جميع ذلك، و لازم ذلك ان يحكم بكراهه التصرف في 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 في أموال الجائرين أشد من الاحتياط في أموال بقيه الناس. و على الجملة لا طريق لنا إلى إثبات

ص: ٤٩٦

الكراهه فى جوائز السلطان، لأنه إن كان المراد بالكراهه الكراهه الشرعيه فالأخبار المذكوره غريبه عنها، وإن 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. وقد نهى فى الاخبار المتواتره عن موادتهم و معاشرتهم، وقد أشرنا إليها فى البحث عن حرمه معونه الظالمين.

وفيه 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 فأنساهم 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 أجره المثل. و دعوى كون الإجاره خارجة 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: (و الله لو لا اننى أرى من أزوجه بها من

عزاب بنى أبى طالب لثلاً ينقطع نسله ما قبلتها ابداً).

فان هذه الروايه صريحه فى ان الإمام (عليه السلام) إنما قبل هديه الرشيد ليزوج بها العزاب من آل أبى طالب لثلاً 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 اشتمزاز الإمام (عليه السلام) 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 اليه هديه بعنوان التفضل و إظهار العظمه.

و الوجه فيما ذكرناه ان ما أعطاه الرشيد للإمام (عليه السلام) 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 فى جواز أخذه، و هو واضح، و كذلك إن كان من الثانى أو الثالث، فإن ولايه بيت المال و مجهول المالك للإمام (عليه السلام)، و إن كان من الرابع فللإمام (عليه السلام)،

ان يأخذه و يوصله الى مالكة، و له ان لا يأخذه أصلاً. اما ان يأخذه و يزوج به عزاب بنى أبى طالب فذلك غير جائز، اللهم إلا ان يقال: إنه من جهة كون الامام (عليه السلام) أولى بالمؤمنين من أنفسهم، و لكن هذا بعيد عن مراد الامام (عليه السلام) فى 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 فى 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 للأخذ 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 تبعاً لظاهر الحدائق، إلا أنا لم نجد له مستنداً صحيحاً، و قد اعترف بذلك صاحب المناهل.

و قد يتوهم أن المستند فى رفع الكراهه هنا ما دل على حجيته قول ذى اليد، فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتمده شرعاً.

و فيه أن إخباره بحليه ماله لا يزيد على يده، فكما أن إخباره يدل على الملكيه الظاهريه فكذلك يده. و احتمال مخالفه الواقع متحقق فى كليهما، و عليه فحسن الاحتياط يقتضى الاجتناب فى كلا الموردين، و لكنه لا تثبت به الكراهه المصطلحه الناشئه من الحزازه فى 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 فى 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 فى 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

البدل عن الحرام الواقعي، فيكون ذلك نظير المصالحه في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب. و أما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله و قدرا في ذاته فلا معنى لتطهره بإخراج خمسه، فإنه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزله المصالحه في نظر الشارع.

و ثانيا: 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 ثالثا: أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع، و هو لا يغنى من الحق شيئا.

و رابعا: لو سلمنا جميع ذلك فإنما يدل على طهاره المال بإخراج الخمس، و لا منافاه بين ذلك، و بين كراهه التصرف في الباقي.

الوجه الثالث: الأخبار الداله على وجوب الخمس في مطلق الجوائز، و حيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

و فيه أولا: أن اعراض المشهور عن الروايه المعتبره لا يوجب رفع اليد عنها، و عليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزه، لا استحبابه.

و ثانيا: أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا، لكونها من الغنائم و الفوائد و الأرباح التي تحصل للإنسان يوما فيوما. فشانها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنه و مضى السنه، و لازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزه بعنوانها، لا من حيث اندراجها في 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 التخسيس بمنزله المصالحه في نظر الشارع، و قد عرفت جوابه آنفا.

و يضاف الى ما ذكرناه أنا لم نجد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزه بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب، نعم ذكرت الجائزه و الهديه في بعض الأحاديث [١]

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 (عليه السلام) 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 (عليه السلام) 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 شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض، و قد يجيز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي، و قد يجيز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي.

أما القسم الأول فلا شبهه في انحلال العلم الإجمالي فيه الى شك بدوى و علم تفصيلي، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمه التصرف في بقيه أموال الجائز، إما لكونها مغصوبه، أو لأنه لم يجز التصرف فيها. و أما خصوص ما أخذه من الجائز فيجوز له التصرف فيه استناداً الى يد الجائز التي هي أماره الملكيه، و لا تكون معارضه بيده في الطرف الآخر، لما عرفت

من حرمه التصرف فيه على كل تقدير، ومع الإغضاء عن الاستناد إلى قاعده اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبوقة بيد أخرى، وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية، فإن أصله عدم الانتقال في الأول حاكمه على أصله الحل.

و أما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الإجمالي فيه، لتعارض الأصول و تساقطها في أطرافه، و كون التكليف منجزا على كل تقدير. كما إذا كان للجائر عشرون دينارا فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها، و كان المجاز يعلم ان احد هذه الدينارين حرام، فإنه يحرم عليه التصرف في جميعها.

و أما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الإجمالي إلى شك بدوى و علم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الأول و مثاله إذا أعطى الجائر كيسه لشخص، و قال له: خذ منه دينارا، و كان الآخذ يعلم إجمالا باشمال الكيس على دينار محرم، فإن اختياره دينارا خاصا إنما يعين متعلق إذن الجائر، فكأنه من الأول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين، فيجرى في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الأول.

و لكن التحقيق انه لا- فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين القسم الثاني و الثالث. و الوجه في ذلك ما فصلناه في علم الأصول. و مجمله ان العلم الإجمالي بالتكليف الثابت بين الأطراف المعينه التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضى الاجتناب عن الجميع، و عليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفه الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في السبب، و أصله عدم كون ما يختاره المجاز حراما معارضة بأصله عدم كون الباقي حراما، و إذن فيجب الاجتناب عن الجميع.

و بعبارة اخرى ان المناط في تنجيز العلم الإجمالي إنما هو تعارض الأصول في 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 في 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

العموم البدلى فإن قاعده اليد فى أى فرد اختاره المجاز معارضه لها فى الطرف الآخر، فلا توجب انحلال العلم الإجمالى.

الثانى: قاعده من ادعى شيئا و لم يعارضه أحد فى دعواه يحكم بكون الشىء ملكا له.

و فيه أن القاعده المذكوره و إن وردت فى بعض الأحاديث [١] و لكنها غريبه عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر. على أن الروايه وارده فى قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدى منها الى غيرها، للجهل 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 الصحه بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئا و لم تترتب عليه آثار الصحه من الحكم بملكيه المأخوذ، و جواز التصرف فيه.

و قد يراد بها أصاله الصحه فى العقود، و لا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين، و إنما تثبت بها صحه العقود إذا شك فيها لأمر يرجع الى الصيغه، لعدم الدليل عن أزيد من ذلك، فأصاله الصحه إما أن لا تكون جاريه، 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.

ص: ٥٠٢

١- (١) راجع ج ٢ نل 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.

و فيه أن هذه الأخبار غريبه عما نحن فيه، لأنها راجعه إلى حليه الربا بعد التوبه، و داله على عفو الله عن ذلك تسهيفا للمكلفين و ترغيبا في التوبه. و عليه فالتوبه شرط متأخر لحليه الربا مع الجهل بصاحبه. و قد ورد (1) في تفسير قوله تعالى (2): (فَلَهُ مَا سَلَفَ) 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 إذنهم، 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.

الطائفة الثانيه: الأخبار (3) الداله على حليه الأشياء ما لم تثبت حرمتها، فإنها تدل بإطلاقها 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 الإجمالي 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 بعبارة اخرى أن تلك الأخبار منصرفه عن موارد العلم الإجمالي إذا كانت في معرض الابتلاء، فإن 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 الإجمالي.

قوله و قد تقرر حكمه 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 بحكمه 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.

ص: ٥٠٣

(١-١) راجع البابين المتقدمين من الوافي و ثل.

(٢-٢) سورة البقره، آيه: ٢٧٦.

(٣-٣) 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.

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.

الطائفة الثالثة: الأخبار الداله على جواز أخذ الجوائز من الجائر سواء كان الأخذ مع العوض أم بدونه، وقد تقدمت (1) جملة 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 وهذه الدعوى وإن 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 في الشريعة، و التصرف في الأراضي المتسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس، فإن الأئمه قد جعلوا شيعتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم و لكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الإثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكوره. نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات، كقوله «ع» في روايه أبي ولاد المتقدمه (2): (فلك المهناً و عليه الوزر) و غير ذلك من الاخبار. و لكن العمل بإطلاقها يقتضى إباحه أخذ الجائزه من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام، و لم يتفوه به احد، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها و حملها على الشبهات البدويه، أو المقرونه بالعلم الإجمالي الذي لا يوجب التنجيز.

و لنا ان نمنع دلاله تلك الروايات على جواز أخذ الجائزه من الجائر مطلقا، فإن السؤال فيها من جهه ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا- يبالي بالحرام، و ح فتكون أمواله مشتبهه بالحرام، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعه الحرمة ليكون ذلك احتمالا موهونا في حقهم.

و يلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات، كصحيحه أبي ولاد التي تقدمت، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصوره الشك فقط، كروايه إسحاق بن عمار [1].

ص: ٥٠٤

١- ١) في البحث عن أخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢

٢- ٢) في ص ٤٩٢.

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 الثالثه: و هى ما علم تفصيلا بكون الجائزه محرمة، و قد ظهر حكمها من الصورة السابقه، 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 الجبهه 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، فإن 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 (1) الداله على مشروعيه التقيه عند كل ضروره.

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزه عند التقيه مطلقا، أم لا يجوز أخذها إلا بنيه الرد الى مالكتها؟ 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 مرامه: 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

ص: ٥٠٥

الوقت، و تمكن المكلف من الإتيان بها بغير تكفير في 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 مندوحوه حال العمل، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقيه فلا- شبهه في فساد عمله إذا أوقعه على وجه التقيه، فإذا تمكن المصلى مثلا من السجود على الأرض و على الفراش كليهما فلا ريب في 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 العمامه، فرقه تجوز المسح على الخف، و فرقه لا- تجوزه عليه، فإنه لا ريب في وجوب المسح على الرجل، لوجود المندوحوه. و الوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقيه، لعدم تحقق موضوعها إذا وجدت المندوحوه حال العمل.

و أما الإكراه على أخذ الجائزه من الجائز فقد تقدم في البحث عن الإكراه على الولايه من الجائز أن الإكراه لا يتحقق مع وجود المندوحوه، فإذا أكره الجائز شخصا على شرب أحد إنائين: أحدهما خل، و الآخر خمر، فإنه لا يجوز للمكروه (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكروه 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 الجائز مع العلم التفصيلي بكونها مغصوبه جاز أخذها، بل وجب في بعض الأحيان، و لكن التقيه و أمثالها تتأدى بأخذها بنيه الرد الى مالكها، 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 لمالكها، 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 الجائز، و قد يكون عالما برضاه بذلك و قد يكون شاكا فيه، فعلى الأول لا يجوز أخذ المال من الجائز، فإن دليل سلطنه الناس على أموالهم يقتضى كون زمام المال بيد مالكه، و ليس لغيره أن يعارضه في 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 لمالكه بزعم أنه إحسان إليه، لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه، فهو حرام. و على هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه، لقاعده ضمان اليد.

و على الثانى لا شبهه فى جواز الأخذ بنيه الرد الى المالك، و لا يكون الأخذ 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 ما 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 وضعاً و تكليفاً.

و قد يقال: بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوباً، سواء كان الأخذ بنيه الرد الى المالك أم لا، لقوله لا يحل دم امرئ مسلم و لا- ماله إلا- بطيبه 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 بزعم 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 التى 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 الأخذ، بل هو من المنافع التى تعود الى المالك، و ليس للأخذ منها إلا العناء و الكلفه.

و أما الروايه الثانيه فإننا نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنيه الرد الى المالك، إذ التصرف عباره عن التقلب و التقلب، و لا نسلم صدقه على ذلك، و إذا سلمنا صدقه عليه

ص: ٥٠٧

لغه، فإنه منصرف عنه عرفاً، فيكون المأخوذ أمانه شرعيه عند الآخذ، فترتب عليه أحكامها الوضعيه و التكليفيه.

و على الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه و إيصاله إلى مالكه خارج عن الروايتين موضوعاً و حكماً، 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 حراماً أيضاً. كما أن دق أبواب الناس جائز للسيره القطعيه فإذا منع المالك عنه كان حراماً. و أما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان و أما الجبهه الثانيه: - و هى ما إذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوباً - فظاهر المصنف و صريح السيد فى حاشيته أن هنا مسألتين، الأولى: هل الآخذ من الجائر بنيه التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا. الثانيه: إذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى إذا نوى الآخذ حفظ المال و إيصاله إلى مالكه بعد العلم بالحال، أم لا يبقى ذلك الحكم، بل يتغير بتغير العنوان.

أما المسأله الأولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الأصحاب، و ظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلاً، قال: (لأنه يد أمانه فيستصحب). إلا أنه لا يفهم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب، إذ ليس ذلك مسبقاً بيد الأمانه حتى نستصحبها.

و يمكن توجيه كلامه بأحد وجهين، الأول: أن معنى الضمان عندنا عباره عن انتقال قيمه أو المثل إلى ذمه الضامن، و من الضرورى أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف، و حيث إن يد الآخذ كانت يد أمانه لا توجب الضمان، لكونه جاهلاً 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 كبيراً أو صغيراً، عاقلاً أو مجنوناً، نعم تنتقل العين الى المثل أو قيمه 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 الآخذ يد أمانه شرعيه، فإذا شك فى ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الأمانه.

ص: ٥٠٨

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 فى الامانه، و بأن الودعى محسن، و ما على 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 فى الشبهات الحكميه، بل الوجه فى ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك عله لحدوث الضمان و بقاءه، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الامانه أم لا، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بحصول غايته، و هى الأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان.

و عليه فكون اليد الفعلية الحادته يد أمانه لا تراحم 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

الأمر الثاني: في رد ما أخذ من الجائر إلى أهله. و تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين:

الأولى: أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك. و الثانية: أن يكون مجهول المالك.

أما الناحية الأولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه إلى مالكة المعلوم، لكونه أمانه في يد الآخذ، و قد دلت الآية [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 و إنما الكلام في معنى الأداء فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخليه بينه و بين ماله، أم حملة اليه و إقباضه منه.

قد يستظهر الثاني من الآية، فإن الظاهر من رد الأمانات إلى أهلها هو الرد الحقيقي، أي حملها إليهم و إقباضها منهم و لكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف، و الظاهر من ملاحظه موارد الأمانات أن المراد بأداء الأمانة إنما هو التخليه بينها و بين صاحبها، كما عليه أكثر الفقهاء.

و يؤيد ما ذكرناه، بل يدل عليه أن المودع إذا طلب من الودعي حمل الوديعة إليه ذمه العقلاء، خصوصاً إذا بعد موضع أحدهما عن الآخر، و احتاج النقل إلى المؤنه، بل ربما يستلزم الحمل الحرج و الضرر، و هما منفيان في الشريعة المقدسه. فافهم.

نعم لو نقلها الودعي من بلد الإيداع إلى بلد آخر بغير داعى الحفظ، و بدون إذن المالك و جب عليه ردها إلى بلد الوديعة.

و أما الناحية الثانية: - أعنى ما إذا كان المالك مجهولاً - فيقع الكلام فيها من جهات شتى الوجهه الأولى: هل يجب الفحص عن المالك أم لا؟ قد يقال بعدم الوجوب، كما احتمله المصنف، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكة، استناداً إلى إطلاق جملة من الروايات [٢].

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين: الوجه الأول: الاخبار الداله على وجوب الفحص عن المالك، فان مقتضى القاعده تقييد المطلقات بهذه الاخبار.

ص: ٥١١

فمنها ما ورد[١]فى إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم، فإنه دل على أن الوديعة بمنزله اللقطة، فيعرفها الودعي حولاً، فإن أصاب صاحبها ردها إليه، وإلا- تصدق بها عنه و منها ما دل[٢]على وجوب الفحص عن الأجير لإيصال حقه إليه. و منها الأخبار (١)الوارده فى وجوب تعريف اللقطة. و منها ما دل[٣]على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقدته الرجل المديون.

ص: ٥١٢

١-١) راجع ج ١٠ الوافى باب ٥١ اللقطة ص ٤٧. و ج ١ كا باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ و ج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠. و ج ٢ التهذيب ص ١١٦.

و منها روايه يونس بن عبد الرحمن [١]: قال: سئل أبو الحسن الرضا «ع» و أنا حاضر الى أن قال: فقال: رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله لو رحلنا الى منازلنا فلما أن صرنا فى الطريق أصبنا بعض متاعه معنا فأى شىء نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفه، قال: لسنا نعرفه و لا- نعرف بلده و لا- نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولايه). فإن قوله (عليه السلام): (إذا كان كذا فبعه و تصدق بثمانه) مترتب على اليأس من الوصول الى المالك و يدل مفهومه على عدم جواز التصدق به قبل اليأس. و هذه الروايات و إن كانت خاصه بحسب الموارد، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إيصال المال الى مالكة، فيتعدى منها الى مطلق مجهول المالك.

و لكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه، أما ما ورد فى قضيه إيداع اللص ففيه أولاً:

أنه ضعيف السند، و دعوى انجباره بعمل المشهور كما فى الجواهر دعوى غير صحيحه، لما حققناه فى علم الأصول، و أشرنا إليه مرارا فيما تقدم من أن الشهره الفتوائية لا تجبر ضعف الروايه. و ثانياً: أنه وارد فى قضيه خاصه، فلا وجه للتعدى منها الى غيرها.

و أما ما ورد فى تعريف اللقظه حوالاً، و التصدق بها بعده فهو مخصوص باللقظه، 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 وجهاً 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 العاربه و نحوهما أم شرعيه، كاللقظه و مجهول المالك، و مال السرقة و الخيانه و الغصب، و المال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوباً، و لكنه مقيد بالتمكن العقلى من الأداء و الفحص، لقبح التكليف بغير المقدور، و عليه فلا يجب الفحص مع عدم التمکن منه، و المطلقات المتقدمه ظاهره فى وجوب التصدق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمکن من الفحص، و إذن فالنسبه بينهما هى العموم من وجه، فإن الآيه أعم من حيث المورد، لشمولها الأمانات المالكيه و الشرعيه، و أخص

من حيث وجوب الفحص، لا اختصاصها بصورة التمكن منه، و المطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص، لشمولها صورتى التمكن من الفحص و عدمه، و أخص من حيث المورد، لا اختصاصها بمجهول المالك، فتقع المعارضه بينهما فى مجهول المالك مع التمكن من الفحص، فمقتضى الآيه هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه، و مقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه، سواء تمكن 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 التمكن منه، و رفع اليد عن المطلقات الظاهره فى عدم وجوبه. و مع الإغضاء عما ذكرناه، و الحكم بالتساقط يرجع الى ما دل على حرمة التصرف فى مال الغير بدون إذنه.

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة 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 (1) و قد تقدم الاشكال فيها.

و أما الوجه الثانى: 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،

ص: ٥١٤

و ح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعى إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه.

و أما حمل فعل المسلم على الصحة فغايه ما يفيد أنه لا يعامل المدعى معاملة الكاذب، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع.

و أما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق، لا اشتغال ذمه ذى اليد بمجرد وضع يده على مال الغير، فلا تبرأ ذمته إلا بإيصاله إلى مالكة الواقعى أو الشرعى، و قد عرفت ذلك كله آنفا

مقدار الفحص عن المالك و كفيته

الوجه الثالث: 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 إليه، أو يجب الفحص عنه سنه كامله؟.

أما الوجه الأول فهو و إن كان غير بعيد فى نفسه، لكفايه الإتيان بصرف الوجود من الطبيعه فى امتثال 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 الوارده فى جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه. على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح بلا مرجح. نعم ورد تحديد التعريف بالنسبه فى جمله من روايات اللقطه و فى روايه حفص المتقدمه (٢).

إلا- أنها غريبه عن مطلق مجهول المالك، أما روايات اللقطه فهى مختصه بها، فلا يجوز التعدى منها الى غيرها. و أما روايه حفص بن غياث ففيها أولا: أنها ضعيفه السند، و غير منجبره بشىء كما تقدم.

و ثانيا: أنها وارده فى 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 الوديعه، و أما التعدى عن موردها الى مطلق مجهول المالك فلا وجه له أصلا.

ص: ٥١٥

١-١ ص ٥١٢.

٢-٢ ص ٥١٢.

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 بالسنة 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 فى تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول الى المالك. و أما التحديد بالسنة فمحمول على الغالب، لحصول اليأس عن الوصول الى المالك بعد السنه غالباً.

الوجه الثالث: أن التحديد بالسنة أمر تعبدى، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضى السنه أم بعده.

أما الأول و الثانى فلا وجه لهما، إذ لا مجوز لرفع اليد عن الروايه الظاهره فى اعتبار السنه فى تعريف اللقطة. و إذن فيتعين الوجه الثالث، سواء حصل الاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضى السنه أم بعده، فإن الاطمئنان حجه عقلائيه فيما إذا لم تقم أماره شرعيه على خلافه. و قد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنه فى وجوب الفحص عن مالك اللقطة.

ثم إنه قد ذكر فى بعض الروايات [١] أن اللقطة يعرف بها ثلاثه أيام، و ظاهره المعارضه مع الروايات الداله على اعتبار السنه، و لكن لا بد من جملة إما على صوره 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 فى التعريف ضعيف السند.

هل هي على ذى اليد أو على المالك؟

الجهة الرابعة: 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 أجره 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 المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية: بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعى، كالغصب و السرقة و الخيانة 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 الصورة 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 الشريعة دعوى جزافيه، لأن حديث نفى الضرر إنما ورد فى مقام الامتتان، و من الضرورى أن كون مؤنه الفحص على المالك على خلاف الامتتان 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 الصورة الثانية- و هي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعى- فالظاهر أن مؤنه الفحص على المالك، بمعنى أن الواحد يصرفها من كيسه عن المالك، فإذا

وجده أخذها منه، وإلا فمن المال الذى فى يده. و الوجه فيه أن يده يد أمانه و إحسان و ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ. على أن كون أجره الفحص على الواجد ضرر عليه، و هو منفى و لا يقاس ذلك بالصورة الأولى، فإن اليد فيها كانت يد عدوان، لا يد أمانه و إحسان كما عرفت.

لا يقال: إن الفحص عن المالك واجب على الواجد، و من الواضح أن إعطاء و الأجره من مقدماته، فتحسب عليه.

فإنه يقال: الفحص واجب على الواجد، و مقدمته طبعى بذل المال، سواء كان من كيسه، أم من كيس المالك. و إذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص، و هو منفى فى المقام، و عليه فإذا بذل الواجد أجره الفحص من كيسه رجع على المالك مع الإمكان و إلا أخذها من المال الذى هو تحت يده، و إن 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، و قد لا- يكون، و عليه 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 و حفظه له، و إلا- 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 الشرعى، أو هو للإمام «ع»؟؟ وجوه: الأول: ان يكون ذلك للإمام، لقوله «ع» فى روايه بن أبى يزيد (1): (و الله ماله صاحب غيرى).

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنها وردت فى قضيه شخصيه، فلا تكون مستندا لكبرى كليه، إذ من المحتمل ان يكون المال فى تلك الواقعة مفقودا من

ص: ٥١٨

١- ١) راجع ج ١٠ الوافى 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 ٣٤٧

الإمام نفسه. فيكون حلفه «ع» في محله، لكون المال له واقعا. و أما أمره (عليه السلام) بتقسيم ذلك المال فلعله دفع للتهمة عن نفسه، أو إحسان منه الى الفقراء. و يحتمل أن يكون حلفه على ان المال له، لعلمه بموت مالكة، و أنه لم يترك وارثا غير الامام، و يحتمل ان يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للإمام (عليه السلام)، و من الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الروايه على المقصود.

الوجه الثانى: ان يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه، لقوله (عليه السلام) فى صحيحه على بن مهزيار (1) التى تبين موارد الخمس: (و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب).

و قد استظهر هذا الرأى من الروايه المذكوره المحقق الهمداني، بل ذكر المحقق الايروانى أن (هذه الصحيحه صريحه فى 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 (2) 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 (3) 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

ص: ٥١٩

١- ١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنه السنه من كتاب الخمس ص ٤١.
٢- 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 من المعيشه ص ٣٤٧.

٣- ٣) راجع ج ٣ ثل باب ١٠ من وجد مالا فى جوف سمكه من اللقطه ص ٣٣٢.

حتى يخرج، و يدل عليه بعض الأحاديث [١].

و فيه انه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالك، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات، و لم يترك وارثا غير الإمام، فانقل ميراثه اليه، و أنه (عليه السلام) بما هو وارث و مالك أجاز لصاحب الخان ان يتصرف في ذلك المال، و يتصدق به قليلا قليلا حتى يخرج، و احتمال وجود وارث له غير الأب و الأم مدفوع بالأصل.

و جريانه في الشبهات الموضوعية 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 (عليه السلام) بالفحص عنهما، و يؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية: (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 فالنسبة بينها، و بين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالك هي العمومات المطلق، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات.

لا يقال: إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم [٢] صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه.

فإنه يقال: لا - منافاه بينهما، فان الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يفحص عن ورثه الميت، و هذا بخلاف الرواية الأولى، فإنك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة، و لم يصل إليهم، فمورد كل من الخبرين غير مورد الآخر. و الذي يسهل الخطب أن كلتا الروايتين مجهولة.

ص: ٥٢٠

الوجه الرابع: انه يجب حفظ مجهول المالك لمالكه، والإيضاء به عند الوفاء للروايات (1) الواردة في مستأجر فقد أجيره، و لم يقدر على إيصال حقه اليه.

و يرد عليه أولا: أن هذه الروايات إنما وردت في معلوم المالك الذى لا- يمكن الوصول اليه، فلا صلح لها بمجهول المالك. و دعوى أن الملا-ك 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 في الحق الكلى الثابت فى الذمه، و هو ليس فى معرض التلف لكى يخاف عليه من بقاءه، 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 إنما طلب التخلص عما اشتغلت به ذمته من أموال الناس، فأجاب الإمام (عليه السلام) 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 آنفا. لأنها و إن وردت فى المال المفقود صاحبه إلا انها تدل على ثبوت

ص: ٥٢١

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،وقد استقره المصنف(ره) و لكن قد عرفت أن الروايات المتقدمه ظاهره فى أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداء وجب عليه التصديق به،و إذا تصرف فيه تصرفا 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 وقد 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 خصوصا مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد.و أما الاحتمال الثانى فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهه الحكيمه فهو مسلم،لأن ذلك وظيفه العالم،إلا- أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه اليه،بل الواجب على العامى أن يسأل العالم عن حكم الواقعه،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 لكثرتة معاشرته للفقراء،و اطلاعه 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.

وقد 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.

قوله ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك. أقول: المال الذي لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات، وهو مورد المطلقات المتقدمه (١)، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهًا بين أفراد غير محصورين. وهو أيضا مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلا. وقد يكون المالك معلوما من جميع الجهات. ولكن يتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجي، فأَن يكون المالك في سجن، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه. ويجرى عليه حكم القسم الثاني، للروايات المتقدمه أيضا، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال إلى مالكه.

قوله ثم إن مستحق هذه الصدقه هو الفقير. أقول: حكى عن صاحب الجواهر جواز التصديق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملا- بإطلاق الروايات المتقدمه. وبهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوما إلا أنه يتعذر إيصال ماله إليه، للعوارض الخارجيه. وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك.

و فيه أولا: أن المتبادر من مفهوم الصدقه وإطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء، كما ذهب إليه المصنف.

و ثانيا: أن قوله تعالى (٣): (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ) قد بين مصرف الصدقات و لم يجعل الغنى من ذلك، فيكون خارجا عن حدود أخبار التصديق موضوعا.

ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص، وإلا فلا- تصل النوبه إلى التصديق به. وعليه فلا- وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك، لأننا نقطع برضاء الإمام بإعطاء ماله لأهل العلم و الجهات التي توجب ترويح الدين، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاه.

قوله و في جواز إعطائها للهاشمي قولان. أقول: لا دليل على حرمه مطلق الصدقات على الهاشميين، وإنما تحرم عليهم الصدقه الخاصه، أعنى زكاه المال و البدن، و لا يبعد أن تحرم عليهم أيضا الصدقات التي تعطى لدفع البلاء و رد القضاء، فإن في ذلك مذله و مهانه لا تناسب الذريه الطاهره. و من هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» و ترميه إلى أهل الكوفه و تقول: ويلكم يا أهل الكوفه إن الصدقه علينا حرام. و عليه فلا- بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين، لكونه خارجا عن

ص: ٥٢٣

١-١ (١) ص ٥١٠.

٢-٢ (٢) ص ٥١٢.

٣-٣ (٣) سورة التوبه، آيه: ٦٠.

القسمين المذكورين. و يضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» في روايه ابن أبي يزيد المتقدمه (1) 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 كسييل 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 مالكه 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 مالكها 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 الإشارة 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 مسبقه 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

ص: ٥٢٤

فى التصديق 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 الثلاثة: إما قاعده ضمان اليد، و إما قاعده الإلتلاف، و إما قيام دليل خاص عليه.

أما الأولى فهى منتفیه هنا قطعاً، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانه و إحسان، و ما على المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ .

و أما قاعده الإلتلاف 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. الثانيه: أن الإلتلاف 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 التصديق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان ببدله لكان البديل أيضا مجهول المالك و مشمولاً لما دل على وجوب التصديق به و هكذا، فيلزم التسلسل، و من الضرورى أن ذلك مقطوع العدم.

و أما الدليل الخاص فلم نجد فى المقام ما يدل على الضمان إلا روايه حفص المتقدمه الوارده فى إيداع اللص، فإنها ظاهره فى أن التصديق بالوديعة التى هى بمنزله اللقطه يوجب الضمان مع مطالبه المالك، إلا- أنها ضعيفه السند، و وارده فى قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدى منها الى غيرها، كما عرفته سابقاً.

و الحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا- يوجب الضمان. على أن الإطلاقات الداله على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضى عدم الضمان. و مع الشك فى الإطلاق يرجع الى البراءه.

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 سابقاً من أن الشارع قد جعل ضمان اليد منوطاً 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 ضماناً، لا أنها لا تقتضى عدم الضمان. و واضح أن مالا اقتضاء فيه لا يراحم ما فيه الاقتضاء.

و لكن يرد عليه أولاً- ما عرفته آنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان للزم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعده ضمان اليد. و ثانياً: أن روايه

ابن أبي حمزه المتقدمه (1) كالصريحه في 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 في ذلك بين ما كان مجهول المالك عينا خارجيه أو دينا ثابتا في الذمه، فإن الدين و ان كان كليا في 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 في إيداع اللص و قد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند، و وارد في 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 هي 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 استفاده حكم المسأله مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه. و أما مرسله السرائر فهي غير قابله للاعتماد عليها. على أن من المظنون أنها بعينها روايه 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 بثبوتها من حين الأخذ، أو من حين التصديق، أو من حين مطالبه المالك بماله و عدم رضاه بالتصدق؟ و جوه.

و التحقيق أن يقال: إن الحكم بالضمان ان كان لقاعده الضمان بالإتلاف فاللازم هو الحكم

ص: ٥٢٤

(١ - ١) في ص ٥١٠ الوارده في قصه الفتى الذي كان من كتاب بنى أميه.

بثبوته من حين التصديق، إلا أنك قد عرفت أننا أن القاعدة 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 فاللازم هو ثبوته من حين مطالبه المالك. و ان كان مدرك الضمان هو قاعده ضمان اليد فاللازم 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 (عليه السلام) في روايه حفص المتقدمه في 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 شيء 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 في موارد خاصه، و مع الشك في ذلك فالأصل عدمه.

و أما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (عليه السلام): (خيره بين الأجر و الغرم). أنه لا شيء للمالك ح إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين.

نعم يمكن أن يقال: بخروج الغرامه من تركته، لأن ضمان الصدقه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بفعله، و لا غرامه في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثيرا كما إذا رمى أحد رجلا بحجر و مات الرامي 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 الدافع 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، الأولى: هل للحاكم ولاية على الغائب أم لا؟ الثانية: إذا ثبت للحاكم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب إليه

أم لا؟ أما الجهة الأولى فهي ممنوعه صغرى و كبرى، أما الصغرى فلأنه لم يحرز كون المالك غائبا، بل يحتمل كونه حاضرا عند الواجد. و ان لم يعرفه بعينه. و يتفق كثيرا أن الملتقط يتفحص عن المالك، و هو ينادى يا صاحب المال، و يسمعه المالك، و لا يلتفت الى كون اللقطه له. و أما الكبرى فلعدم الدليل اللفظى على ولايه الحاكم على الغائب لكى يتمسك بإطلاقه، و إنما هى ثابتة بالحسبه، فلا بد من الاقتصار على المقدر المتيقن، و هو أخذ مال الغائب لحفظه و إيصاله اليه، و لا يجوز إتلافه و لو بالتصدق عنه.

و ان سلمنا ولايه الحاكم على الغائب مطلقا فإنما هى فيما لم يكن للغائب ولى خاص، و الظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطه له الولايه على مالها فى التصديق بها.

و أما الجهة الثانيه فإذا سلمنا ثبوت ولايه الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولايه فى دفع اللقطه إلى الحاكم، فان اعتبار القصد فى ذلك كاعتبار قصد المالك فى 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 اللقطه 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

إشاره

على الحرام

الصورة الرابعه: 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 للشركه و الإشاعه، كخلط الخل بالخل و السمن بالسمن و الحنطه بالحنطه، و إما أن لا يكون موجبا لذلك، كما إذا اشترى فراشا و غصب فراشا آخر و اشتبه أحدهما بالآخر. و على الأول فإما 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 السابقه.

و ان كان القدر مجهولاً- و المالك معلوماً و جب التخلص عن اشتغال الذمه بالمصالحة مع المالك و على الثاني- و هو ما لا يوجب الاشتباه الشركه- فلا بد من الرجوع الى القرعه، لأنها لكل أمر مشكل. أو يباع المأخوذ من الحائر، و يشترك في ثمنه. ثم ذكر ان تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس.

أقول: في كلامه نظر من وجهين، الأول: أنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقاً فيما إذا كان المالك معلوماً و القدر مجهولاً، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد، و قد لا يكون كذلك. و على الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد إليه، و المقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذى اليد، لأنها أماره الملكيه. و على الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد الى صاحبه، و في المقدار المشتبه يرجع الى القرعه. و يحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهريه و يستأنس حكم ذلك مما ورد (1) في الودعي. و لكن الظاهر أن الروايه غير نقيه السند.

الثاني: أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني- أعني ما لا يكون الاشتباه موجبا للشركه و الإشاعه- و لذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعه، أو بيع المال المشتبه و الاشتراك في ثمنه. و لكن الظاهر أن الأقسام المذكوره كلها جاريه في القسم الثاني أيضاً. و تقريره 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 معلوماً و المالك مجهولاً، و قد تقدم حكمه في الصوره الثالثه. و إما أن يكون القدر مجهولاً و المالك معلوماً، فيرجع الى القرعه، أو يباع، و يشترك في ثمنه، كما ذكره المصنف. و إما أن يكون القدر و المالك كلاهما مجهولين، فيجب فيه الخمس على المشهور، و ذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس، و ظاهر المصنف عدم وجوبه هنا. و لكنه مدفوع بإطلاق ما دل (2) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به، و دعوى اختصاصه بصوره الإشاعه لا شاهد له

ص: ٥٢٩

١-١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من أودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٦٣٣.

٢-٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس ص ٦١.

قال السيد (ره) في حاشيته: (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين ما لو شك في كون الحرام بمقدار الخمس، أو أقل أو أكثر. وما لو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره، وهو الأقوى وفاقا لسيد المناهل على ما نقل. و ذهب بعضهم الى الاختصاص بالصورة الاولى، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس، ولو علم الزيادة لا يكفي، بل يجب دفع الأزيد) و لكن الظاهر هو ما ذهب اليه ذلك البعض، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائدا على مقدار الخمس، أو ناقصا عنه، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» في روايه الحسن بن زياد (1): (فان الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس). أن الرضا بالخمس للامتثال على العباد، و التسهيل عليهم، و من الواضح أنه لا- امتثال الا- مع احتمال زياده الحرام على الخمس، و يضاف الى ذلك أنه لا قائل بوجود الخمس في هذه الصورة، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره.

و أما في 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 بالنقصانه، و حيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العدم بالنقصانه فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضا مع العلم بالزيادة.

و على الجملة إن ظاهر الروايه وقوع المصالحة الشرعيه بين الحرام و الخمس، 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

ص: ٥٣٠

الخمسة، 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 بشيء من الأحكام الخمسه حتى بالإباحه، بل شأنه شأن سائر الأفعال التي 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 اشتغال 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. و لا شبهه أيضا فى 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) و للروايات الوارده فى هذه المسأله.

و قد خالف فى 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.

ص: ٥٣١

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 بوجهه، 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 فى جريان أحكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص (1) 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 لكى 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 فى أكثر السير التى استمروا عليها، و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهه حق الساده و الفقراء، أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاتهم). و غيرها من حقوق الناس. فلا- يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصه المجمع عليها فى الشريعه المقدسه بمثل هذه السير الواهيه، بل سيره المتدينين على عكس السيره المذكوره فإنهم لا يفرقون فى الديون بين المظالم و غيرها.

ما يأخذه الجائر من الناس

اشاره

يجوز احتسابه من الزكاه

قوله. (الثالثه: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج. أقول: الحقوق الشرعيه الثابته فى أموال الناس، أو فى ذممهم أربعه: الخمس و الزكاه و الخراج و المقاسمه. و لا بأس

ص: ٥٣٢

١- (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.

يجعل الأخيرين قسما واحدا، و إذن فهي ثلاثة. أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب، و تبعه قومه. و ذكر بعض المفسرين من العامه أن عمر قد أسقط الخمس في شريعه الإسلام و تبعه أصحابه، فصارت المسأله إجماعيه، و على ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبحت في أحكامه، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الغلات الأربع، و الأنعام الثلاثة، 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 الأوليه 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 الناحيه 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 شيئا ما استطعتم). و أما ما ورد فى صحيحه أبى أسامه زيد الشحام (١) من منع الاحتساب، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الإعاده، كما صنعه الشيخ فى التهذيب.

ص: ٥٣٣

١- (١) راجع البابين المزبور بن من ج ٢ نل ص ٣٣. و ج ٦ الوافى ص ٢١.

من الناس

الناحية الثانية: هل يجوز للجائر أخذ الصدقة و الخراج و المقاسمه من الناس أم لا؟ و على القول بالجواز فهل تبرء ذمته إذا أعطاها لغير أهلها أم لا؟ قد يقال: إن الولاية في زمان الغيبة و ان كانت راجعه إلى السلطان العادل الذى وجبت على الناس طاعته، و حرمت عليهم معصيته، فإذا غضبها غاصب و تقمصها متقمص كان عاصيا و آثما، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية 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 السلطنة، سواء أ كانت حقه أم باطله، كما إذا وقف أحد أرضا، و جعل توليتها لسلطان الوقت.

و على الجملة إن المحرم إنما هو تصدى الجائر لمنصب السلطنة، لا الأحكام المترتبة عليها، فإنها لا تحرم عليه بعد غضبه الخلافه و تقمصها، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى جواز تصدى الجائر للأموال العامه.

و لكن يرد عليه أن هذا الاحتمال و ان كان ممكنا فى 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 فى حاشيته إلى براءة ذمه الجائر لوجه آخر و حاصله: أن الأئمه «ع» - و هم الولاه الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم فى شراء الصدقة و الخراج و المقاسمه من الجائر و يكون تصرفه فى هذه الحقوق الثلاثه كتصرف الفضولى فى 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 الإثم من جهه العصيان و العدوان، و نظير ذلك ما إذا غضب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر، و أجازته المالك.

و يرد عليه أولا: أن إذن الشارع فى أخذ الحقوق المذكوره من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا فى 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 فى الشريعة، إلا - أنه لا اشعار فيه براءة ذمه الجائر فضلا عن الدلاله عليها، و على هذا فتصديه لأخذ تلك الحقوق ظلم و عدوان، فتشمله قاعده ضمان اليد

و تلحقه جميع تبعات الغضب وضعا و تكليفا.

و أما تنظير المقام بهبه الغاصب المال المغصوب مع لحقوق إجازة 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 يضمه 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

الناحية 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 [1] 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 الذى يجب عليهم. فقال الامام «ع»: «لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه».

و قد أورد عليه المحقق الأردبيلى فى محكى 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

ما كان معروفاً أنه حرام بعينه، ولا تدل على جواز شراء الزكاه بعينها صريحاً. نعم ظاهرها ذلك. لكن لا ينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل والنقل. ويمكن أن تكون سبب الإجمال منه التقيه).

و يرد عليه أولاً: أن الروايه صريحه فى المطلوب، فان الضمير فى قوله «ع»: (لا بأس به) يرجع الى شراء إبل الصدقه و غيرها، فلا وجه لإنكار الأردبيلى صراحه هذه الفقره فى المقصود.

و ثانياً: أن حكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير بدون إنه و ان كان ما لا ريب فيه و كذا لا شبهه فى دلاله جمله من الروايات (1) على حرمة، إلا ان إذن الشارع فيه أحياناً يوجب ارتفاع القبح، و تخصيص العمومات، و عليه فجاز أخذ الصدقات من الجائر لا ينافى 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 فى التصرف فى الأراضى المتسعه و الأنهار الكبار و غيرهما ينافى حكم العقل و النقل و ثالثاً: انه لا- وجه لإنكاره صراحه هذه الفقره فى المطلوب، و دعواه ظهورها فيه، ثم إنكاره الظهور أيضاً، 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 رابعاً: 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 اننا لم نسمع بوجود السلطان العادل فى زمان السائل و ما يقاربه.

الفقره الثانيه: ان السائل قد احتتمل حرمه شراء الإنسان صدقات نفسه من الجائر.

مسائل الامام «ع» عنها، فقال «ع»: (إن كان قد أخذها و عزلها فلا- بأس) فهذه الفقره أيضاً صريحه فى المطلوب. و إنما قيد الإمام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ و العزل معاً، و لم يكتف بالعزل فقط، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل، فإذا

ص: ٥٣٦

اشتراها قبل الأخذ و العزل فقد اشترى مال نفسه، و هو بديهي البطلان، فان البيع تبديل المالين في طرفي الإضافة، و هو غير معقول في شراء الإنسان مال نفسه. و ستعرض لذلك في أوائل البيع إنشاء الله.

و قد يقال: إن المراد من المصدق في قول السائل: (فما ترى في مصدق يجيئنا إلخ).

هو العامل من قبل السلطان العادل، و وجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل و كيلا- في بيعها، فتكون الرواية أجنبيه عن المقام. و يرد أن الرواية وارده في الجائر، و قد تقدم ما يدل على ذلك.

الفقره الثالثه: أن السائل قد احتمل عدم كفايه الكيل السابق في 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 في جواز شراء الصدقات من الجائر و لا يقال: المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزراع أو و كيله، فلا مدخل للرواية فيما نحن فيه.

فإنه يقال: اتحاد السياق يقتضى أن يراد من القاسم عامل الصدقه، لا المزراع أو و كيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذى هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفه له، و لا يطلق ذلك على المزراع للأرض بقسمه حاصله.

و قد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقه فقط، فلا تشمل الخراج و المقاسمه.

و لكن يرد عليه أولا: أن مقابله القاسم بالمصدق في الرواية 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: يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات، فيثبت الحكم في 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 (1) قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال: (يشتري 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

ص: ٥٣٧

و فيه 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 منذورا، 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 التعليل أن جواز الأخذ من جهه ثبوت الحق فى بيت المال، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه، إلا أنه لا دلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثه من الجائر مطلقا، لكون الدليل أخص من المدعى.

و منها الأخبار [٢] الواردة فى جواز تقبل الأراضى الخراجيه، و تقبل خراجها،

وخراج 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 دلالة 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 ولي الأمر في زمان الغيبه، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (عليه السلام) في التصدي للأموال 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 وضعا و تكليفاً.

ص: ٥٣٩

١-١) راجع ج ١٠ الوافى ص ١٣٣. و ج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨.

قبل أخذه إياها من الناس

الأمر الثاني: 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 في ذمه مستعمل الأراضي الخراجية أو الحوالة عليه، و صريح جماعه جواز ذلك لأخبار الواردة في تقبل الأراضي الخراجية 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 (عليه السلام) في روايه الحذاء المتقدمه: (ان كان قد أخذها و عزلها فلا بأس). يدل على حرمه 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 في ذلك، الا أنه ظهور بدوى يزول بالتأمل فيها، فإنها بعيدة عما نحن فيه. لأن الظاهر من قول السائل: (فما ترى في 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 معاملاته 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 و كيلا 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.

الأمر الثالث: لا شبهه في أن الأراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين، كما عرفت في الأمر الأول، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامة، كما لا- شبهه في أن أمر التصرف فيها و في خراجها الى الامام (عليه السلام)، و إنما الإشكال في حكم حال الغيبة. و قد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته، و لا يهمننا ذكره، و الذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافه. و قائم في صف المعانده لله، إلا أنه ذهب جمع منهم إلى حرمه التصرف في تلك الأراضي و في خراجها بدون إذنه بتوهم أنه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافه، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة 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 -التي 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 يؤديها 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 في العسر و الحرج في 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 (1) إنما هو حرمه دفع الصدقات إلى الجائر اختيارا، و بعدم القول بالفصل بينها و بين الخراج و المقاسمه بحكم حرمه دفعهما إليه أيضا اختيارا، بل يمكن استيناس التعميم من روايه علي بن يقطين [1] حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية، و يردّها إليهم سرا. و أيضا يمكن استيناس التعميم من صحيحه زراره (2) فإنها تدل على أنه اشترى ضريس من هبيرة أرزا بثلاثمائة ألف، و أدى المال إلى

ص: ٥٤١

١- ١) قد تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٢٣.

٢- ٢) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما يأخذه الظالم باسم المقاسمه مما يكتسب به ص ٥٥٤.

بنى أميه، وعض الإمام «ع» إصبغه على ذلك، لأن أمرهم كان فى 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 الخير أن يكون الأرز من المقاسمه)

حكم شراء ما يأخذه الجائر

من غير الأراضى الخراجيه

الأمر الرابع: هل يختص جواز شراء الخراج و المقاسمه بما أخذه الجائر من الأراضى الخراجيه، أو يعم مطلق ما أخذه من الأراضى باسم الخراج و المقاسمه و ان لم تكن الأرض خراجيه، و توضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجيه، كالأراضى التى فتحت عنوه أو صلحا. فهى لجميع المسلمين. و قد تكون شخصيه، كالأراضى المحياه، فإنها ملك للمحى، و كالأراضى التى أسلم أهلها طوعا، فإنها لمالكها الأول، و قد تكون من الأنفال، كالجبال، و بطون الأوديه و نحوها.

أما القسم الأول فلا ريب فى كونه مشمولا للأخبار المتقدمه الداله على جواز شراء الحقوق الثلاثه من الجائر على النحو الذى عرفته آنفا.

و أما القسم الثانى فهو خارج عن حدود تلك الاخبار قطعا، و لم يقل أحد بثبوت الخراج فيها. و عليه فإذا أخذ الجائر منها الخراج كان غاصبا جزما، و لا يجوز شراؤه منه.

و أما القسم الثالث فهو و ان لم يكن من الأراضى الخراجيه، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضى لا يبعد أن يكون محكوما بحكم الخراج المصطلح، و مشمولا 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 كيفيته و مقداره، بل لا بد فى ذلك كله من التماس دليل آخر، و لا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجا و ان لم يكن من الخراج فى الشريعه المقدسه.

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، ولا 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، كجملة 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 لكي يتمسك به في الموارد المشكوكه و في كل مترعم أطلق عليه لفظ السلطان، و ح فلا بد من الاقتصار في الأحكام المذكوره على المقدار المتيقن، و هي القضايا الشخصيه الخارجيه، و لا- يجوز التعدي منها إلا- الى ما شاكلها في الخصوصيات. و من هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبوره لسلاطين الشيعه الذين اتصفوا بأوصاف المخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قريه أو بلده خروجاً 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 الرئاسه 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 في ترك شراء ما في يد السراق و الغصاب مع العلم بكونه غصباً 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 الأراضي، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً، فيرتفع بدليل نفى الحرج، و لكنه أيضاً بين الخلل، فان لازم ذلك أن

الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرء ذمته بالدفع إليه، لتلك القاعده، و لم يلتزم بذلك فقيه، و لا متفقه.

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد

كون الجائر ولى الأمر

الأمر السادس: قد عرفت أنه لا شبهه في جواز أخذ الصدقه و الخراج من الجائر، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتقدين بخلافته و ولايته، أم يعم غيرها؟ الظاهر أنه لا فارق بينهما، لإطلاق الروايات المتقدمه، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمنا كروايتي الحذاء و إسحاق بن عمار، و بعض ما ورد في تقبل الأرض - و قد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات آنفاً - من الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر و كونه ولى أمر المسلمين.

تقدير الخراج منوط برضى الموجر و المستأجر

الأمر السابع: ليس للخراج قدر معين، بل المناط فيه ما رضى به السلطان و مستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض، فإن الخراج هو اجره الأرض، فينات 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» في مرسله حماد الطويله (1) (و الأرضون التي أخذت عنوه بخيل و رجال فهي موقوفه متروكه في 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

على وجه الإطلاق

الأمر الثامن: المستفاد من الروايات المتقدمه هو جواز شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر على وجه الإطلاق، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف و الاستحقاق، أم أزيد.

ص: ٥٤٤

و أما الأخذ المجانى فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق. ويشعر بما ذكرناه قوله «ع» فى روايه الحضرمى (أما علم أن لك فى بيت المال نصيبا). وقد تعرضنا لها سابقا (1) و رميناها إلى الجهالة.

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ، و ح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعى مع التمكن منه، وإلا 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 الثلاثة نفيًا و إثباتًا.

شروط الأراضى الخراجيه

الأمر التاسع: الأراضى الخراجيه إنما تثبت بشروط ثلاثه،

الشرط الأول: أن تكون

الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا أو تكون من الأنفال على الاحتمال المتقدم

(2)

و يثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم، و بشهاده العدلين، و كذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم إذا قلنا بكفايته فى كل ما تسمرت إقامه البيئه عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق و نحوها، و بقول العدل الواحد إذا قلنا بحجتيه فى الموضوعات، و هذه الأمارات حاكمه على أصله عدم كون الأرض مفتوحه عنوه.

و قد يقال بثبوت الفتح عنوه بالسيره و بحمل فعل الجائر على الصحه فإن أصله الصحه لا تختص بفعل العادل، أما السيره فإن كان المراد بها سيره الجائرين فهى 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 الأراضى كمعامله الأراضى الخراجيه فهو متين. و لكن الإشكال فى الصغرى، فأى أرض تثبت كونها مفتوحه عنوه أو صلحا لكى يحكم بكونها خراجيه.

و من هنا يتضح أن البحث فى ذلك خال عن الفائده، فان الجائرين فى يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولايه و الاستحقاق، بل لا يعتقدون بذلك، و معه يأخذون

١-١) فٲ ص ٥٤٥.

١-٢) فٲ ص ٥٤٢.

فريقا من أموال الناس باسم الخراج، كالمكوس و الكمارك و غيرهما.

و أما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتى التعرض له عند بيان الضابطه للأراضى.

و التحقيق أن تحرير البحث فى المقام يقع فى ثلاث نواحى، الناحيه الاولى: أن الأرض التى تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامه تدل على كونها مسبوقه باليد، و قد لا تكون كذلك، و على الأول فقد تمضى مده يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عاده، و قد 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 معامله 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 مسبوقه باليد مانع عن الرجوع الى الأصل.

و على الثالث- و هو ما إذا لم تكن فى الأرض علامه تدل على كونها مسبوقه باليد- فإن ثبت كونها خراجيه فلا كلام لنا فيه، و إن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحة أم لا؟ الظاهر هو الثانى، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على الصحة فى غير المعاملات هو أن لا يعامل معامله الكاذب، و من المعلوم أنه لا دلالة فى ذلك على ترتيب آثار الصدق عليه.

على أن الحمل على الصحة 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 الصحة من ناحيه وضع يده عليها و أخذه الخراج منها.

و لكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة 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 أحبب أرضا فهى له.

الناحيه الثانيه: أن الأرض التى بيد الزارع إما أن تكون معموره قبل أخذها من

الجائر أو مواتا، و على الثاني فهي لمن أحيهاها، للأخبار الداله على أن من أحيى أرضا فهي 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 فهي ملك للإمام لأنه وارث من لا وارث له، و احتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل، إلا إذا احتتمل بقاء العمودين فتكون الأرض أيضا من مجهول المالك.

الناحية الثالثة: أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فإن احتتمل في حقه أنه يعرف الأراضي الخراجيه، و يعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الأراضي حمل فعله على الصحة، و عوامل معاملته المالك، و إلا كان المقام من قبيل تعاقب الأيدي على المال المغصوب.

الشرط الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام)،

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 الحكميه، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الإمام (عليه السلام) في الفتح أم لا؟ و قد 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 (عليه السلام) في الفتح فتدل عليه روايه الوراق [١].

و يرد عليه أولا: أن الروايه مرسله لا يصح الاعتماد عليها. و ثانيا: 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 (عليه السلام)، فتقع المعارضه بينهما في الأراضي التي أخذت بغير إذن الإمام فتكون بمقتضى المرسله ملكا للإمام (عليه السلام)، 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 الثاني في كون الأراضي المفتوحه للمسلمين.

و يضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم [٢] فإن ظاهرها أن الأراضي المفتوحه بعد رسول الله (صلى الله عليه و آله)

ص: ٥٤٧

١- ١) تقدمت الإشارة إليها في ص ٥٣٩.

٢- ٢) سورة الأنفال، آيه: ٤٢.

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 مثبتا، 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 [1] الداله على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (عليه السلام) في 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 في رأيه، و لم يشاور الإمام في كثير من الأمور المهمه بل في جميعها الرجعه إلى الدين. و ثالثا: أن هذا الوجه إنما يجرى في الأراضي التي فتحت في خلافه عمر و لا يجرى في غيرها.

الوجه الثاني: أن الأئمه (عليهم السلام) راضون بالفتوحات الواقعه في زمن خلفاء الجور، لكونها موجهه لقوه الإسلام و عظمته.

و فيه أن هذه الدعوى و ان كانت ممكنه في نفسها، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضاء المعصوم (عليهم السلام) 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

الوجه الثالث: ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على وجه الصحيح، وهو 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 الفساد فإنه يحمل على الأول، للقاعده المذكوره، و أما إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحا كما في المقام فلا مورد لها أصلا، فإن الغزوات الواقعه إن كانت بإذن الإمام «ع» فالغنائم للمسلمين، و إلا فهي لإمام، و لا شبهه أن كلا الوجهين صحيح، فلا مورد لنفي أحدهما و إثبات الآخر بتلك القاعده.

الشرط الثالث: أن تكون الأراضي المفتوحه محياه حال الفتح لتدخل في الغنائم،

و يخرج منها الخمس أولا- على المشهور، و يبقى الباقي للمسلمين، و إن كانت مواتا حين الفتح فهي للإمام (عليه السلام)، و قد أباحها للمسلمين.

و يدل على ذلك مضافا الى الشهرة و الإجماعات المنقوله أمران، الأول: أنه ورد في 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 الأراضي الموات للإمام (عليه السلام)، و قد أباحها للمسلمين، أو لمن أحيها و لو كان كافرا. و نتيجة المقدمتين أن الأراضي المفتوحه إنما تكون ملكا للمسلمين إذا كانت محياه حال الفتح، و إلا فهي للإمام (عليه السلام).

الأمر الثاني: أن الأراضي كلها كانت بيد الكفار، و قد أخذها المسلمون بالحرب و نحوه فلو لم تكن الموات من تلك الأراضي ملكا للإمام (عليه السلام) لم يبق مورد للروايات الداله على أن موات الأرض للإمام فتكون ملغاه. (و قد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الأنفال).

قوله نعم لو مات المحياه حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين. أقول:

الأراضي الموات على ثلاثه أقسام، الأول: ما كانت مواتا في الأصل بحيث لم تكن محياه في وقت ما. الثاني: 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 الأراضي الموات كلها للإمام ضروره صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتا بالأصل أو بالعرض.

لا يقال: الأراضي التي كانت محياه حال الفتح باقيه في ملك المسلمين، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا، كما أن كل أرض كانت مواتا حال الفتح، ثم أحيها أحد فهي باقيه في

ملك من أحيائها 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 فعلية بفعليه موضوعاتها فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية، كما ينعدم المعلول بانعدام علته. و من الواضح أن موضوع الملكيه الفعلية حدودا و بقاء فيما دل على أن من أحيى أرضا فهي له إنما هو الأرض مع قيد الحياه، فإذا زالت الحياه زالت الملكيه أيضا. فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا. و اما الاستصحاب فهو محكوم بالإطلاقات الداله على أن كل أرض ميت فهي للإمام (عليه السلام) مع أنه لا- يجرى فى الشبهات الحكيمه، 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-فإن 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 الصوره مصداق فى الخارج.

ثم إذا أحرزنا كون أرض مفتوحه عنوه بإذن الإمام (عليه السلام) و كانت محياه حال الفتح فإنه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج و ملكا للمسلمين مع ثبوت اليد عليها، لأننا تحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء و نحوه. و على هذا فلا فائده لتطويل البحث فى المقام إذ لا- يترتب عليه أثر مهم. و قد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهه فى المعاملات بعون الله و حسن توفيقه، و يتلوه الجزء الثانى 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 سنه ١٣٧٣ هـ.

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 اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، 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 والتحريرات 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

