



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



الرمضان
عليكم يا صابرين

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

صِيَاغُ الْفَقَاهَةِ

فِي الْمَعَامِلِ

تَهْرَبُ الْأَخْوَاتِ

لِأَيُّوبُ بْنُ كَثِيرٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

وَيُحْيَى بْنُ كَثِيرٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

الْمَكِّيُّ

مَكِّيٌّ

مَكِّيٌّ

مَكِّيٌّ

مَكِّيٌّ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مصباح الفقاهة فى المعاملات: تقريراً لبحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى

كاتب:

آيت الله العظمى سيد ابوالقاسم خوئى

نشرت فى الطباعة:

موسسه احياء آثار الامام الخوئى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٢٢	مصباح الفقاهه فى المعاملات: تقريراً لبحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى
٢٢	اشاره
٢٣	اشاره
٢٥	كلمه المؤلف
٢٨	روايه تحف العقول
٢٨	اشاره
٢٩	الوجه الدآئه على عدم جواز التمسك بها
٣٥	أنحاء الاضافه بين المال و مالكه
٤٠	روايه الفقه الرضوى
٤٠	اشاره
٤١	البحث فى صحه نسبه الكتاب الى الامام الرضا عليه السلام
٤٧	دلاله الروايه على المطلوب
٤٩	روايه دعائم الاسلام
٤٩	اشاره
٤٩	البحث فى كتاب الدعائم و مؤلفه القاضى النعمان
٥٣	نقد لبعض ما ورد فى كتاب الدعائم
٥٥	النبوى المشهور
٥٥	اشاره
٥٥	البحث فى سند النبوى
٥٧	البحث فى دلالتة
٥٩	بطلان المعامله على الأعمال المحرّمه
٥٩	اشاره
٦٠	تقسيم المكاسب إلى الثلاثه أو الخمسه

٦٤	معنى حرمه الاكتساب تكليفاً
٦٩	معنى حرمه الاكتساب وضعاً
٧٠	النوع الأول: الإكتساب بالأعيان النجسه
٧٠	جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه
٧٠	اشاره
٧٢	أدله المصنف على حرمه المعاوضه و مناقشتها
٧٥	دليل المحقق الايروانى و الجواب عنه
٧٨	شرب أبوال ما يؤكل لحمه
٨٠	الاستدلال بأيه تحريم الخبائث و مناقشته
٨٥	حرمه بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه
٨٦	جواز بيع العذره
٨٦	اشاره
٨٧	مقتضى القواعد و الاجماع و الروايات العامه
٨٧	مقتضى الروايات الخاصه
٨٨	وجوه الجمع بين الروايات
٩٣	استعمال لفظ السحت فى الكراهه
٩٧	المختار فى علاج التعارض
١٠١	جواز بيع الأرواث
١٠٤	جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا
١٠٩	بيع المنى
١٠٩	اشاره
١١٠	الدليل على حرمه بيعه اذا وقع خارج الرحم
١١١	بيعه بعد وقوعه فى الرحم
١١٣	بيعه و هو فى أصلاب الفحول
١١٧	جواز الانتفاع بالميته و حرمه بيعها
١١٧	اشاره

- الانتفاع بها - ١١٨
- اشاره - ١١٨
- الروايات الداله على حرمه الانتفاع بها - ١١٨
- الروايات الداله على جواز الانتفاع بها - ١٢١
- مقتضى الجمع بين الروايات - ١٢٤
- حرمه بيع الميته - ١٢٥
- اشاره - ١٢٥
- أدله حرمه بيعها - ١٢٤
- الجمع بين أدله الحرمه و الجواز - ١٢٩
- حكم بيع المذكى المختلط بالميته - ١٣٣
- اشاره - ١٣٣
- القواعد العامه - ١٣٣
- الروايات الوارده فى المقام - ١٣٤
- مقتضى الجمع بين الروايات - ١٣٨
- جواز بيع ميته ما ليس له دم سائل - ١٤١
- حرمه التكتسب بالكلب الهراش - ١٤٢
- حرمه التكتسب بالخنزير - ١٤٥
- اشاره - ١٤٥
- الجمع بين الروايات المانع و المجوزه - ١٤٧
- بيع أجزاء الكلب و الخنزير - ١٤٩
- حرمه التكتسب بالخمير و كل مسكر مائع - ١٥٠
- اشاره - ١٥٠
- اختصاص الحكم بالمسكرات المائع - ١٥٤
- جواز بيع الكحول الصناعى - ١٥٤
- جواز بيع المتنجس - ١٥٨
- جواز بيع السباع و المسوخ إلا القرد - ١٦٠

- ١٦٣ جواز بيع العبد الكافر
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٥ بيع المرتد الفطرى
- ١٦٦ جواز بيع كلب الصيد
- ١٦٦ اشاره
- ١٦٩ الروايات الواردة فى بيع الكلاب
- ١٧٣ حرمه بيع كلب الحراسه
- ١٧٣ اشاره
- ١٧٣ الوجوه المستدل بها على الجواز
- ١٨١ حكم المعاملات الاخرى غير البيع
- ١٨٣ جواز بيع العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه
- ١٨٣ اشاره
- ١٨٤ الاستدلال على حرمه بيعه بالنجاسه و الحرمة و انتفاء المالىه
- ١٨٥ الاستدلال على الحرمة بالروايات الخاصه
- ١٨٩ جواز المعاوضه على الدهن المتنجس
- ١٨٩ اشاره
- ١٩١ الروايات الواردة فى بيع الدهن المتنجس
- ١٩٤ عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع الدهن المتنجس
- ١٩٨ هل تقتضى الروايات لزوم قصد الاستصباح؟
- ٢٠٠ وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع
- ٢٠٣ حرمه تغير الجاهل و إلقاءه فى الحرام الواقعى
- ٢٠٣ اشاره
- ٢٠٨ تنبيه الجاهل فى غير موارد التسبب و التغير
- ٢١٠ الأقسام الأربعة لإلقاء الغير فى الحرام الواقعى
- ٢١٦ جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال
- ٢٢٠ جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح

- الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس ٢٢٣
- الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه ٢٣٧
- اشاره ٢٣٧
- ما استدلّ به على الحرمة و مناقشته ٢٣٨
- حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته ٢٤٤
- النوع الثانى: ما يحرم لتحريم ما يقصد به ٢٥٢
- الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام ٢٥٢
- حرمة بيع هياكل العباده المبتدعه ٢٥٢
- اشاره ٢٥٢
- بحث و تتميم مناشئ ماليه الاشياء ٢٥٤
- حرمة بيع آلات القمار ٢٦٠
- حرمة بيع آلات الملاهى ٢٦٤
- حكم بيع آنيه الذهب و الفضة ٢٦٤
- حكم بيع الدراهم المغشوشه ٢٦٨
- اشاره ٢٦٨
- الانتفاع بها فى التزيين و الدفع إلى الظالم ٢٦٨
- المعاوضه عليها مع العلم بالغش و الجهل به ٢٦٩
- الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرمه ٢٧٤
- حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا ٢٧٤
- اشاره ٢٧٤
- حكم ما يقصد من إجارتة الحرام ٢٧٩
- حكم بيع الجاريه المغتنيه ٢٨٣
- اشاره ٢٨٣
- البحث فيما تقتضيه القواعد ٢٨٤
- البحث فى الروايات الخاصه ٢٨٥
- حرمة كسب المغتنيه ٢٨٨

- ٢٨٩ حكم بيع العنب ممتن يجعله خمرا
- ٢٨٩ اشاره
- ٢٩١ مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة الوضعيه
- ٢٩٢ مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة التكليفيه
- ٢٩٧ مقتضى القواعد فى المقام
- ٢٩٨ حقيقه الإعانه و مفهومها
- ٢٩٨ اشاره
- ٣٠٤ حكم الإعانه على الإثم
- ٣٠٥ الاستدلال على حرمة الإعانه و الجواب عنه
- ٣٠٩ تتميم و فيه تأسيس
- ٣١١ حرمة الإعانه على الإثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص
- ٣١٣ الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا
- ٣١٣ حرمة بيع السلاح من أعداء الدين
- ٣١٣ اشاره
- ٣١٤ تفصيل المصتف بين حالتى الحرب و الصلح
- ٣١٩ شمول التحريم لمطلق آلات الحرب
- ٣٢٢ هل الحرمة فى المقام تكليفيه فقط أو وضعيه أيضا؟
- ٣٢٣ النوع الثالث: ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها
- ٣٢٣ اشاره
- ٣٢٤ الاستدلال على فساد بيعه و الجواب عنه
- ٣٢٩ ضمان ما لا نفع فيه لو غصب
- ٣٣١ النوع الرابع: ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه
- ٣٣١ حكم تدليس الماشطه
- ٣٣١ اشاره
- ٣٣٣ هل يحرم التدليس فى المقام؟
- ٣٣٤ حكم تمشيط الماشطه

- ٣٣٨ البحث فيما ورد من لعن الماشطه على الوصل و النمص
- ٣٣٩ الجمع بين الروايات الواردة فى وصل الشعر بشعر امرأه
- ٣٤٤ حكم وشم الأطفال
- ٣٤٤ معنى التدليس
- ٣٤٥ تزيين الرجل بما يحرم عليه
- ٣٤٧ تشبه الرجل بالمرأه و تشبه المرأه بالرجل
- ٣٤٧ اشاره
- ٣٥٠ التشبه فى اللباس
- ٣٥٢ التشبيب بالمرأه الأجنبيه
- ٣٥٢ اشاره
- ٣٥٣ الاستدلال على حرمه ذلك و الجواب عنه
- ٣٥٥ ما استدل به على حرمه التشبيب و الجواب عنه
- ٣٥٧ الأخبار الناهيه عن النظر إلى الأجنبيه
- ٣٥٨ الأخبار الناهيه عن الخلوه بالأجنبيه
- ٣٦٥ التشبيب بالغلام
- ٣٦٦ حرمه التصوير
- ٣٦٦ اشاره
- ٣٦٧ الأقوال فى حرمة
- ٣٦٨ هل يحرم التصوير مطلقاً؟
- ٣٧١ الدليل على حرمه تصوير ذوات الأرواح
- ٣٧٣ ما استدل به على اختصاص الحرمه بالصور المجسمه
- ٣٧٧ فروع مهمه
- ٣٨٠ حرمه التصوير غير مقيده بكون الصوره معجبه
- ٣٨٢ اعتبار قصد الحكايه فى حرمه التصوير
- ٣٨٣ اعتبار الصدق العرفى فى حرمه التصوير
- ٣٨٤ جواز أخذ العكس المتعارف

- ٣٨٤ ما استدل به على حرمه اقتناء الصور المحزّمة
- ٣٨٤ اشاره
- ٣٩٣ مقتضى الجمع بين الروايات هو كراهه الاقتناء
- ٣٩٤ جواز بيع الصور المحزّمة
- ٣٩٨ حرمه التطفيف و البخس
- ٣٩٨ اشاره
- ٣٩٨ أدله حرمتها
- ٤٠١ صحه المعامله المطفّف فيها و فسادها
- ٤٠٤ التنجيم
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٤ بيان المقدمتين
- ٤٠٤ اشاره
- ٤٠٤ اصول الإسلام أربعه
- ٤٠٤ تأثير الكيفيات الخاصه بين الفلكيات فى الأوضاع الأرضيه
- ٤٠٧ رأى الفلاسفه فى النفوس الفلكيه
- ٤٠٨ تأثير الأوضاع الفلكيه بنفسها فى الحوادث
- ٤١٠ علاميه أوضاع الكواكب على الحوادث الأرضيه
- ٤١١ الالتزام بأنه تعالى أودع فيها ما يقتضى حدوث بعض الحوادث
- ٤١٥ تعلم علم النجوم
- ٤١٤ حفظ كتب الضلال
- ٤١٤ اشاره
- ٤١٧ أدله الحرمه و الجواب عنها
- ٤٢١ حرمه حلق اللحيه
- ٤٢١ اشاره
- ٤٢٢ أدله الحرمه و ما يرد عليها
- ٤٢٨ موضوع الرشوه و حقيقتها

- ٤٢٨ اشارة
- ٤٢٨ موضوع الرشوه
- ٤٣٠ أدله حرمه الرشوه
- ٤٣٢ حكم ما يأخذه القاضى من الرشوه
- ٤٣٦ حكم الاجره و الرشوه على تبليغ الأحكام
- ٤٣٧ جواز ارتزاق القاضى من بيت المال
- ٤٣٩ جواز أخذ القاضى للهديه
- ٤٤٢ الرشوه فى غير الأحكام
- ٤٤٥ من الرشوه فى الحكم المعامله المحاباته مع القاضى
- ٤٤٦ حكم الرشوه وضعاً
- ٤٤٨ اختلاف الدافع و القابض
- ٤٥١ حرمه سبّ المؤمن
- ٤٥١ اشارة
- ٤٥٦ النسبه بين السبّ و الغيبه
- ٤٥٧ مستثنيات حرمه السب
- ٤٦٠ حرمه السحر
- ٤٦٠ اشارة
- ٤٦٢ موضوع السحر
- ٤٦٦ الفرق بين المعجزه و السحر و الشعوذه
- ٤٦٧ أقسام السحر
- ٤٧٣ الروايات الدآله على كفر الساحر و المراد منها
- ٤٧٤ ما هو حدّ الساحر؟
- ٤٧٧ عدم اختصاص حرمه السحر بالمضّر منه
- ٤٧٨ جواز دفع ضرر السحر بالسحر
- ٤٨٠ التسخير ليس من السحر
- ٤٨١ الشعوذه

٤٨٣	الغشّ حرام
٤٨٣	اشاره
٤٨٥	موضوع الغشّ
٤٨٧	لا يعتبر في صدق الغشّ قصد مفهومه
٤٨٧	حكم المعامله المشتمله على الغشّ من حيث الصّحه أو الفساد
٤٩١	حرمه الغناء
٤٩١	اشاره
٤٩٢	الوجوه المستدلّ بها على الحرمة
٤٩٦	رأى المحدث الكاشاني في حرمه الغناء و الجواب عنه
٤٩٩	تحقيق موضوع الغناء
٥٠٥	مستثنيات حرمه الغناء
٥٠٥	رثاء الحسين(عليه السلام)
٥٠٦	جواز الحداء لسوق الإبل
٥٠٦	جواز الغناء في زفّ العرائس
٥٠٧	الغناء في قراءه القرآن
٥١١	تعلّم الغناء و تعليمه
٥١٢	حرمه الغيبه
٥١٢	اشاره
٥١٢	النصوص الدالّله على الحرمة
٥١٥	الغيبه من الذنوب الكبيره
٥١٥	اشاره
٥١٥	تحقيق المراد من الكبيره
٥١٨	حرمه الغيبه مشروطه بالإيمان
٥٢١	حرمه غيبه الصبي المميّز
٥٢٢	موضوع الغيبه
٥٢٢	اشاره

- ٥٢٥ تنبيهات موضوع الغيبه
- ٥٢٩ دواعى الغيبه
- ٥٣٠ كفاره الغيبه
- ٥٣٠ اشاره
- ٥٣١ الروايات الداله على أنّ حقوق الناس لا ترتفع إلا بإسقاط ذى الحقّ منهم
- ٥٣٤ أدلّه وجوب الاستغفار للمغتاب
- ٥٣٦ التفصيل بين وصول الغيبه للمقول فيه فيجب الاستحلال منه و عدم وصولها فيجب الاستغفار
- ٥٣٧ التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه
- ٥٣٨ المختار فى كفاره الغيبه
- ٥٣٩ مستثنيات الغيبه
- ٥٣٩ اشاره
- ٥٤٠ المتجاهر بالفسق
- ٥٤٠ اشاره
- ٥٤٤ فروع
- ٥٤٨ جواز تظلم المظلوم
- ٥٤٨ اشاره
- ٥٥٣ عدم جواز الغيبه فى ترك الأولى
- ٥٥٤ نصح المستشير
- ٥٦١ جواز الاغتياى فى مواضع الاستفتاء
- ٥٦٣ جواز الاغتياى لردع المقول فيه عن المنكر
- ٥٦٤ جواز الاغتياى لحسم مادّه الفساد
- ٥٦٥ جواز جرح الشهود
- ٥٦٦ جواز الاغتياى لدفع الضرر عن المقول فيه
- ٥٦٧ جواز الاغتياى بذكر الأوصاف الظاهره
- ٥٦٨ الاغتياى عند من يعلم بمعصيه المغتتاب
- ٥٦٨ ردّ من ادعى نسبا ليس له

٥٦٨	القدح فى مقاله باطله
٥٦٩	حرمه استماع الغيبه
٥٦٩	اشاره
٥٧٤	حرمه الغيبه لا تلازم حرمه استماعها
٥٧٩	حرمه كون الإنسان ذا لسانين
٥٨٠	حقوق الإخوان
٥٨٥	حرمه القمار
٥٨٥	اشاره
٥٨٥	اللعب بالآلات المعده للقمار مع المراهنه
٥٨٦	حرمه اللعب بالآلات المعده للقمار بدون الرهن
٥٩١	موضوع القمار
٥٩٣	حرمه المراهنه على اللعب بغير الآلات المعده للقمار
٥٩٩	ما ورد فى قىء الإمام(عليه السلام)الببيض المقامر به
٦٠١	حكم المسابقه بغير رهان فيما عدا الموارد المنصوصه
٦٠٤	حرمه القيادة
٦٠٦	حرمه إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله
٦١٠	حرمه الكذب
٦١٠	اشاره
٦١١	الكذب من الكبائر
٦١٦	حرمه الكذب فى الهزل و الجدّ
٦١٧	بيان حقيقه الوعد و أقسامه
٦١٩	خلف الوعد
٦٢٣	خروج المبالغه عن الكذب موضوعا
٦٢٥	خروج التوريه عن الكذب
٦٣٣	رفع غشاوه
٦٣٦	مسوغات الكذب

- جواز الكذب لدفع الضروره - ٦٣٦
- اشاره - ٦٣٦
- هل تجب التوريه فى حاله الضروره لمن يتمكّن منها؟ - ٦٣٨
- الأقوال الصادره عن الأئمه(عليهم السلام)تقّيه - ٦٤٩
- دوران الأمر بين الحمل على الوجوب تقّيه و الاستحباب - ٦٥١
- جواز الكذب لإزاده الإصلاح - ٦٥٣
- حرمة الكهانه - ٦٥٦
- اشاره - ٦٥٦
- موضوع الكهانه و أقسامها - ٦٥٦
- حرمة الرجوع إلى الكاهن - ٦٥٨
- حكم الإخبار عن الامور المستقبله - ٦٥٩
- حرمة اللهو فى الجملة - ٦٦٢
- اشاره - ٦٦٢
- اللعب و اللغو - ٦٦٦
- مدح من لا يستحقّ المدح - ٦٦٩
- اشاره - ٦٦٩
- حرمة معونه الظالمين - ٦٧١
- حرمة إعانه الظالمين فى غير جهه ظلمهم - ٦٧٣
- حرمة النجش - ٦٧٦
- حرمة النميمه - ٦٧٩
- النياحه - ٦٨١
- اشاره - ٦٨١
- كسب النائحه - ٦٨٤
- حرمة الولايه من قبل الجائر - ٦٨٥
- اشاره - ٦٨٥
- ما استثنى من حرمة الولايه - ٦٨٧

- أخذها للقيام بمصالح العباد ٦٨٧
- اشاره ٦٨٧
- أقسام الولاية من قبل الجائر ٦٨٩
- قبول الولاية من قبل الجائر مكرها ٦٩٥
- تنبيهات ٦٩٦
- حكم الإضرار بالناس مع الإكراه ٦٩٦
- جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير ٧٠١
- حكم اعتبار العجز عن التفضي في الإكراه ٧٠٥
- جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصه لا عزيمة ٧٠٧
- حرمة قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيته ٧٠٨
- اشاره ٧٠٨
- إنّ المستحقّ للقتل قصاصا محقون الدم ٧١٢
- حكم التقيته و الإكراه في قتل المخالفين ٧١٣
- حرمة هجاء المؤمن ٧١٤
- حرمة الهجر ٧١٧
- النوع الخامس: ما يجب على الإنسان فعله ٧١٩
- أخذ الاجره على الواجبات ٧١٩
- اشاره ٧١٩
- مقدّمه نافعته في بيان موضوع أخذ الاجره على الواجب ٧٢١
- إنّ صفة العباديه لا تنافي الإجاره ٧٢٣
- أدلّه صحّه الإجاره على العباده ٧٢٩
- إنّ صفة الوجوب لا تنافي الإجاره ٧٣٢
- حقيقه النيباه في العبادات ٧٤٠
- جواز أخذ الاجره على المستحبات ٧٤٤
- من كان أجيرا لغيره في الطواف ٧٤٥
- حرمة أخذ الاجره على الأذان ٧٤٨

- ٧٥٠ أخذ الاجره على الشهاده
- ٧٥٢ أخذ الاجره على القضاء
- ٧٥٢ الارتزاق من بيت المال
- ٧٥٤ خاتمه:تتشمّل على مسائل
- ٧٥٤ بيع المصحف
- ٧٥٤ اشاره
- ٧٥٥ الروايات الواردة فى المقام و الجمع بينها
- ٧٦٠ معنى حرمه بيع المصحف و شرائه
- ٧٦٣ حكم بيع أبعاض المصحف
- ٧٦٤ بيع المصحف من الكافر
- ٧٦٧ جوائز السلطان
- ٧٦٧ جواز أخذ المال منه مع الشكّ فى وجود الحرام فى أمواله
- ٧٦٧ اشاره
- ٧٦٨ أقسام المال المأخوذ من الجائر
- ٧٧٠ جواز أخذ المال من الجائر
- ٧٧٠ اشاره
- ٧٧١ أ-فيما إذا لم تكن الاصول و الأمارات متعارضه فى أطراف العلم الإجمالى
- ٧٧١ اشاره
- ٧٧٢ ما استدلّ به على كراهه أخذ المال من الجائر
- ٧٧٦ ما استدلّ به على رفع الكراهه عن جوائز السلطان
- ٧٨٠ ب-فيما إذا كانت الاصول و الأمارات متعارضه و مقتضى القواعد
- ٧٨٣ مقتضى الروايات
- ٧٨٧ فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرمه
- ٧٨٧ اشاره
- ٧٨٧ علم الأخذ تفصيلا بغصبيه المال
- ٧٩٤ ردّ المأخوذ من الجائر إلى أهله

- ٧٩٤ اشارة
- ٧٩٤ أ-أن يكون المأخوذ معلوم المالك
- ٧٩٥ ب-أن يكون المأخوذ مجهول المالك
- ٧٩٥ اشارة
- ٧٩٦ وجوب الفحص عن المالك
- ٨٠٠ لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدّعيه
- ٨٠١ مقدار الفحص عن المالك و كفيته
- ٨٠٢ وجوب تعريف اللقطه سنه
- ٨٠٣ إنّ اجره الفحص عن المالك هل هي على ذى اليد
- ٨٠٦ مصرف مجهول المالك
- ٨١٣ هل يجوز دفعه للهاشمى؟
- ٨١٤ التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان
- ٨١٤ الفرق بين مجهول المالك و اللقطه
- ٨١٩ حكم ما لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس
- ٨٢١ فيما علم إجمالا اشتمال الجائزه على الحرام
- ٨٢١ اشارة
- ٨٢٤ أخذ المال من الجائر
- ٨٢٥ وظيفه الجائر فى نفسه
- ٨٢٧ ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاه
- ٨٢٨ لا يجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات من الناس
- ٨٣٠ جواز أخذ الصدقات و المقاسمات
- ٨٣٧ لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاصّ شيئاً
- ٨٣٧ شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس
- ٨٣٩ حكم الأراضى الخراجيه حال الغيبه
- ٨٣٩ اشارة
- ٨٤٠ حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضى الخراجيه

- ٨٤١ اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العاته
- ٨٤٣ عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولى الأمر
- ٨٤٣ تقدير الخراج منوط برضى المؤجر و المستأجر
- ٨٤٤ شراء الصدقه من الجائر على وجه الإطلاق
- ٨٤٥ شرائط الأراضى الخراجيه
- ٨٤٥ اشاره
- ٨٤٥ الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا
- ٨٤٥ اشاره
- ٨٤٥ طرق ثبوت الفتح عنوه
- ٨٤٨ الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام(عليه السلام).
- ٨٤٨ اشاره
- ٨٤٩ ما إذا شكّ فى كون الفتح باذنه(عليه السلام)
- ٨٥١ الثالث: أن تكون الأرض محياه حال الفتح
- ٨٥١ اشاره
- ٨٥٢ حكم ما لو ماتت المحياه حال الفتح
- ٨٥٥ فهرس الموضوعات
- ٨٨٧ تعريف مركز

مصباح الفقاهه فى المعاملات: تقرير الابحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى

اشاره

سرشناسه: خوئى، سيد ابوالقاسم، ۱۲۷۸ - ۱۳۷۱.

عنوان و نام پديد آور: مصباح الفقاهه فى المعاملات: تقرير الابحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى / تاليف محمدعلى التوحيدى التبريزى.

مشخصات نشر: قم: موسسه احياء آثار الامام الخوئى، ۱۴ ق. = ۱۳.

مشخصات ظاهرى: ج.

شابك: ۹۶۴-۷۳۳۶-۱-۴۱

يادداشت: فهرست نويسى بر اساس جلد سى و پنجم، ۱۴۲۸ ق. = ۲۰۰۷ م. = ۱۳۸۶.

يادداشت: عربى.

يادداشت: چاپ دوم.

يادداشت: عنوان روى جلد: مصابيح الفقاهه فى المعاملات المكاسب المحرمه.

يادداشت: كتابنامه.

عنوان روى جلد: مصابيح الفقاهه فى المعاملات المكاسب المحرمه.

موضوع: معاملات (فقه)

شناسه افزوده: توحيدى، محمدعلى

شناسه افزوده: موسسه احياء آثار الامام الخوئى (ره)

رده بندي كنگره: BP۱۹۰/خ ۹ م ۱۳۰۰ ۶ ى

رده بندي ديويى: ۲۹۷/۳۷۲

شماره كتابشناسى ملي: ۱۱۴۷۷۷۹

مصباح الفقاهه فى المعاملات

تقرير الابحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هداانا إلى حقائق الإيمان، 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 إلى الله، و الناشرين لأحكام الله. و بعد، فلما كان كتاب المكاسب الذى هو من مصنفات الشيخ الأعظم الصناع الفدّ و العلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الأنصارى (قدّس الله روحه) من أعظم الكتب الفقيهيه شأنًا و أكثرها مادّه و أمتنها استدلالًا و أجزلها عباره، كان هو المعوّل عليه فى الدراسه الخارجيه عند البحث عن المعاملات، و قد جمع (قدّس 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 تمثّل سداد الرأى و نتاج المجهود الفكرى فى مراتبه الراقية، و علماؤنا الأعلام (قدّس الله أسرارهم) قد أبدوا اهتماما خاصًا بهذا الكتاب و عنوا به عنايه فائقه و تعرّضوا إليه و أوسعوه دراسه و شرحا و تعليقا حسب اختلاف أذواقهم فى الشرح و التعليق، و بذلك تكوّنت مجموعته نفيسه من الشروح

لا يستغنى عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع المتأمل، إلى أن ألفت العلوم الدينيه زعامتها و أسندت رئاستها إلى 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 الاصول و زعيم أساتذه المعقول و المنقول، الميّن لأحكام الدين، و المناضل عن شريعته جدّه سيد المرسلين، قدوه العلماء الراسخين، اسوه الفقهاء العاملين، المولى الأعظم و الحبر المعظم مولانا و ملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى النجفى أدام الله أيام إفاضاته و متّع الله المسلمين بطول بقائه، و هو أدامه الله قد تعرّض إلى الكتاب أثناء دراسته الخارجيه فى الحوزه المقدّسه العلويه و أوسعته تهذيباً و تنقيحاً، و كشف النقاب عن غوامضه و أبان الموارد المعضله منه، و أخذ بتلك المسائل و الآراء التى قيلت أو يمكن أن تقال فصهرها فى بوتقه خياله الواسع و فكره الجامع، و أفرغها فى قوالب رصينه و شيدها على اسس متينه، و كان النتاج درّه لَماعه على مفرق التشريع الإسلامى و الفقه الجعفرى، و كنت ممّن وفّقه الله للاستفاده من محضره الشريف و الارتواء من منهله العذب، فجمعت فى هذا المختصر ما استفدته من تلك الأبحاث، ثم عرضت ذلك على السيد (دام ظلّه) فراجعته مراجعته كامله و كثر النظر فى أبحاثه و فصوله، و ها أنا ذا أقدم كتابى هذا مصباح الفقاهه إلى أرباب العلم و الفضيله، آملاً أن يقع ذلك منهم موقع القبول، و جعلت عملى هذا خالصاً لوجهه الكريم، سائلاً منه أن يجعل ذلك ذخراً ليوم لا ينفع مال و لا بنون. و قد كان المؤلفون القدماء كثيراً يقولون إنّ أسواق العلوم كاسده و تجارتها غير مربحه، و إنّ الناس قد رغبت عنها إلى ملاذ الدنيا و شهواتها و قصرت بأنظارها إلى الحطام العاجل و العرض الزائل، و إنّهم قد استأثروا الكسل على الجدّ و النوم على السهر و الراحة على العمل، و إنّ الدنيا قد أدبرت عن ورثه رساله و أصحاب الأمانه

و أمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لفواتح الكتب و مستهلّات الخطب و الرسائل و أمّا نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله و إفضاله على هذا العهد الزاهي الذي ازدهرت فيه أنوار العلوم، و أشرقت فيه شمس المعارف، و أصبحت الامم من كل حدب و صوب يتجهون إلى هذه المدينة المقدّسه مدينه سيد العلماء على الإطلاق بعد النبي (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 يوفّقنا لخدمات الدين و إحياء شريعته سيد المرسلين، و أن يجعلنا من المشمولين لقوله عزّ من قائل: **يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَ تَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَ عَدْلًا لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ.**

محمد على التوحيدى

ص: ٥

فيما يرجع إلى روايه تحف العقول قوله (رحمه الله): روى في الوسائل (١).

أقول: المذكور في تحف العقول (٢) و البحار (٣) يشتمل على زيادات، وقد أسقطها المصنّف، وربما يخلّ بالمقصود. و ما في حاشيه العلامة الطباطبائي (رحمه الله) (٤) من أنه لا يتغيّر بها المعنى المراد، فيظهر لك ما فيه ممّا سيأتي.

بحث و تحقيق: اعلم أنّ هذه الروايه و إن كانت حاويه للضوابط الكلّيه و القواعد الكبرىه الراجعه إلى إعاشه عالم البشريه، من حيث تدّيّنهم بالأحكام الشرعيه، إلاّ أنّه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للأبحاث الآتيه و دليلا لأحكام التجاره جزئيها و كليها، بل لا بدّ في كل مسأله من ملاحظه مداركها بالخصوص، فإن كان فيها ما يدلّ على المنع أخذ به، و إلاّ فالعمومات الدالّه على صحّه المعاملات محكمه.

ص: ٦

١-١) الوسائل ١٧: ٨٣ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ١.

٢-٢) تحف العقول: ٣٣١.

٣-٣) البحار ١١/٤٤: ١٠٠.

٤-٤) حاشيه المكاسب (اليزدي): ٢ من مبحث المكاسب المحرّمه.

الوجه الدالّ على عدم جواز التمسك بها

و إنّما لم يجز التمسك بهذه الروايه لوجه:

الأول: قصورها من ناحيه السند و عدم استيفائها لشروط حجّيه أخبار الآحاد، فإنّ راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحراني أو الحلبي و إن كان رجلا- وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن، و كان كتابه مشتملا على الدرر و اليواقيت من مواعظ أهل البيت (عليهم السّلام) و قد اعتمد عليه جملة من الأصحاب (١) إلاّ أنه لم يذكرها مسنده، بل أرسلها عن الصادق (عليه السّلام) فلا

ص: ٧

١ - ١) منهم المحدّث الحرّ العاملي في الوسائل ٣٠/١٥٦ الفائده الرابعه من الخاتمه، حيث عمّد كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتمده. و في رجال المامقاني [تنقيح المقال ١: ٢٩٣ من أبواب الحاء ٢٦٤١]: الحسن بن علي بن الحسين بن شعبه الحراني أو الحلبي، قال في روضات الجنات: إنه فاضل فقيه و متبحّر نبيه و مترفّع وجيه، له كتاب تحف العقول عن آل الرسول، معتمد عليه عند الأصحاب. و قال المحدّث القمّي في الفوائد الرضويه: ١٠٩: أبو محمد شيخ فاضل محدّث عالم عامل فقيه جليل. ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني أنه من قدماء الأصحاب، حتى أنّ شيخنا المفيد ينقل عنه، و هو كتاب لم يسمح الدهر بمثله. و هكذا المحدّث الطهراني في الذريعه ٣: ١٤٣٥/٤٠٠. و قال المجلسي في البحار ١: ٢٩: كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق، و نظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلّفه، و أكثره في المواعظ و الاصول المعلومه التي لا نحتاج فيها إلى سند. و قال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعه: ٤١٣ [ما مضمونه]: شيخنا الأقدم و إمامنا الأعظم له كتاب تحف العقول في الحكم و المواعظ عن آل الرسول، كتاب جليل لم يصنّف مثله و كان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزله، و في حقّه يقول الشيخ العالم الربّاني الشيخ حسين ابن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الأخلاق: كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ. إلى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول و وثاقه مؤلّفه.

تكون مشموله لأدله حججه خبر الواحد، لا اختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره (١).

و دعوى قيام القرينه على اعتبار روايتها المحذوفين جزافيه، لأن القرينه على اعتبارهم إن كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع، لكون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم لا يدل على الالتزام بالأخص. و إن كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم. و لو سلمنا 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 أيضا.

و هم و دفع: و ربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور. إلا أنه مدفوع، لكونه فاسدا كبرى و صغرى.

أمّا الوجه في منع الكبرى: فلعدم كون الشهرة في نفسها حجه، فكيف تكون موجبه لحججه الخبر و جابره لضعف سنده، و إنما الشهرة بالنسبه إلى الخبر كوضع الحجر في جنب الإنسان. فلا بدّ من ملاحظه نفس الخبر، فإن كان جامعا لشرائط الحججه عمل به، و إلا فإن ضم غير حجه إلى مثله لا ينتج الحججه.

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 أنّ إعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه و سقوطه عن الاعتبار، و من هنا اشتهر في الألسن:

أنّ الخبر كلما ازداد صحه ازداد باعراض المشهور عنه وهنا.

فإنه يقال: مضافا إلى كون ذلك دعوى بلا برهان و رجما بالغيب و عملا بالظن الذي لا يغنى من الحق شيئا، أنّ المناط في حججه خبر الواحد هي وثاقه

ص: ٨

١- ١ [لعلّ الصحيح على مبناه (رحمه الله) أن يقال: لا اختصاصها بخبر الثقة].

الراوى، و يدل على ذلك الموثقه التى أرجع الإمام (عليه السّلام) السائل فيها إلى العمرى و ابنه (١) حيث علّل هذا الحكم فيها بأنهما ثقتان. و يدل عليه أيضا الروايات المتواتره التى ارجع فيها إلى أشخاص موثقين (٢)، فإنّ من المعلوم أنه لا خصوصيه لهؤلاء الرواه إلاّ من حيث كونهم موثقين. إذن فالمناط هو الوثاقه فى الراوى، و على هذا فإن كان عمل المشهور راجعا إلى توثيق رواه الخير و شهادتهم بذلك فيها، و إلاّ فلا يوجب انجبار ضعفه. و من هنا يعلم أنه بعد ثبوت صحه الخبر لا يضرّه إعراض المشهور عنه، إلاّ أن يرجع إلى تضعيف رواته.

و بالجمله: إنّ الملا-ك فى حجه أخبار الآحاد هو وثاقه رواتها، و المناط فى عدم حجيتها عدم وثاقتهم، و لأجل ذلك نهى عن الرجوع إلى من لا وثاقه له (٣) و تفصيل الكلام فى الاصول (٤).

و أمّا الوجه فى منع الصغرى: فهو عدم ثبوت عمل المتقدمين بها، و أمّا عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جابر لضعفها. مضافا إلى أنّ استنادهم إليها فى فتياهم ممنوع جدّا كما سيأتى، فإنّ المظنون بل الموثوق به هو اعتمادهم فى الفتيا على غيرها، و إنّما ذكروها فى بعض الموارد تأييدا للمرام.

ص: ٩

١- ١) عن الحميرى عن أحمد بن إسحاق عن أبى الحسن (عليه السّلام) قال: «سألته و قلت: من اعامل و عمّن آخذ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقتى، فما أدى إليك عنى فعنّى يؤدّى و ما قال لك عنى فعنّى يقول، فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون». و قال: «سألته أبا محمد (عليه السّلام) عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان... فإنهما الثقتان المأمونان» و هما موثقتان، راجع الوسائل ٢٧: ١٣٨ أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ٤.

٢- ٢) راجع الباب المذكور من الوسائل.

٣- ٣) راجع أبواب القضاء من الوسائل ٢٧.

٤- ٤) مصباح الاصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٧): ٢٣٥، ٢٧٩.

لا- يقال: إنَّ شرائط الحجية و إن كانت غير موجوده فيها إلا- أنَّ موافقتها في المضمون للروايات الاخرى الصحيحه أو الموثقه توجب حجيتها، على أنَّ آثار الصدق منها ظاهره.

فإنه يقال: إذا لم تستوف الروايه شرائط الحجية فمجرد موافقتها للحجّه في المضمون لا تجعلها حجّه. و أمّا قوله: إنَّ آثار الصدق منها ظاهره، فلا ندرى ما ذا يريد هذا القائل من هذه الآثار، أهي غموض الروايه و اضطرابها، أم تكرار جملها و ألفاظها، أم كثره ضمائرها و تعقيدها، أم اشتمالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب و من أهل السنّه، كحرمه بيع جلود السباع و الانتفاع بها و إمساكها و جميع التقلّب و التصرّف فيها، مع أنَّ الروايات المعتره إنما تمنع عن الصلاه فيها فقط لا- عن مطلق الانتفاع بها، كموثقه سماعه و غيرها (1) و كحرمه الانتفاع بالميتة و لو كانت طاهره، و سيأتى خلاف ذلك في بيع الميتة (2) و كحرمه التصرف و الامساك فيما يكون فيه وجه من وجوه الفساد، و سيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية.

و ممّا ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجّيته.

الوجه الثاني: أنَّ فتاوى أكثر الفقهاء إن لم يكن كلّهم لا- تطابق بعض جمل الروايه، فكيف ينجر ضعفها بالشهره الفتوائيه بينهم، فإنّ مقتضى بعض فقراتها حرمه بيع النجس مطلقا، مع أنّه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء، بل في بعض

ص: ١٠

١ - ١) عن سماعه قال: «سألته عن لحوم السباع و جلودها، فقال (عليه السّلام):... و أمّا الجلود فاركبوا عليها، و لا تلبسوا منها شيئا تصلّون فيه» و هي موثقه. راجع الوسائل ٤: ٣٥٣/٤ أبواب لباس المصلّي ب ٥ ح ٣، و الوافي ٧: ٣٣/٤١٢، و الفقيه ١٠١/١٦٩، و التهذيب ٢: ٨٠٢/٢٠٥.

٢ - ٢) في ص ٩٥ و ما بعدها.

فقراتها حرمة إمساكه و التقلّب فيه، و لم يفت بهذا أحد فيما نعلم.

مضافا إلى أنّ ظاهر الروايه هو حرمة بيع الامور المذكوره تحريما تكليفيا و يدل على ذلك من الروايه قوله (عليه السّلام): «فهو حرام بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و التقلّب فيه» فإنّ الإمساك و التقلّب 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 إلى الحرمة الوضعيه و استفادوا ذلك من النهى فى أبواب المعاملات، نظير النهى عن البيع الغررى، فإنّ معناه الإرشاد إلى بطلان ذلك البيع كما يأتى فى محلّه (1) إن شاء الله، نعم لو توجه النهى إلى ذات المعامله مع إرادته ما يظهر منه من المولويه لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفيه، كالنهي عن بيع الخمر، و سيأتى.

الوجه الثالث: أنّ التقسيم المذكور فيها لا يرجع إلى أمر محصّل، و ذلك يكشف عن اضطرابها، فإنّ ترييع أقسام المعامله المعاشيه بجعل كل واحد من الولايات و الصناعات قسما مستقلا من تلك الأقسام فى قبال التجارات و الإجازات لا يسلم عن التكرار.

أمّا الولايه: فهى على قسمين، لأنها إمّا عامه ثبتت من الله كالنبوّه و الإمامه أو خاصه ثبتت من قبل ذوى الولايه العامه.

أمّا الولايه العامه فهى خارجه عن حدود الروايه، فإنّ التقسيم فيها باعتبار المعامله المعاشيه. فالولايه العامه خارجه عنها تخصصا، و إنما هى من المناصب الإلهيه التى جعلت للعترة الطاهره.

و أمّا الولايه الخاصه فمن حيث جواز ارتزاق الولاه من بيت المال تدخل

ص: ١١

(١-١) راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٢٥٥ و ما بعدها.

تحت الاجاره المذكوره فى الروايه،فلا تكون الولايه فى مقابل الاجاره قسما آخر،فإن المراد من الإجاره فيها ليس هى الاجاره المصطلحه بين الفقهاء.و يدل على ذلك إدخال الجعاله تحتها و عدم ذكرها فى الروايه استقلالا.

و أمّا الصناعات فإن كان المقصود منها الصناعات المصطلحه من البنايه و الخياطه و النجاره و نحوها فمن الواضح أنها ليست قسما من المعاملات المشرعه للإعاشه،و إنما هى موضوع من الموضوعات.

و إن كان النظر فيها إلى الطوارئ و العوارض من حيث إن من يتّصف بها إمّا أن يؤجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعه،و إمّا أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو مثمنا فى البيع.فعلى الأول تدخل تحت الاجاره،و على الثانى تحت التجاره،فلا تكون وجهها آخر فى قبالتها.

إلا أن يراد منها نفس الحرفه و الصنعه مع تعميم المقسم إلى كل ما يكون وسيله إلى المعاش،فحينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل إلى التعيش.

و فيه:أنه بناء عليه لا- يكون التقسيم المذكور فى الروايه حاصرا،لخروج كثير من وسائل الإعاشه عن المقسم،كالحيازات و النتائج و الاصطياد و إحياء الموات و إجراء القنوات و الضيافات و أخذ الخمس و الزكاه و الصدقات.

و قد ردّ هذا الإشكال بأنّ الحصر فى الروايه إضافى.و لكنّ هذا الرد فاسد فإنه ناشئ من الاغترار بما اشتهر فى ألسنه الادباء من حسابان الحصر الإضافى قسما آخر يقابل الحصر الحقيقى،مع أنّ الحصر لا يكون إلا حقيقيا،بل الالتزام بالحصر فى مورد مع الالتزام بكونه إضافيا لا حقيقيا التزام بالمتناقضين كما هو واضح للناقد البصير.

نعم قد يكون الحصر فى حصه خاصه كما يقال:زيد أعلم من فى النجف و قد يكون غير مقيد بحصه خاصه،فيسمى الأول إضافيا و الثانى حقيقيا،و هذا

غير ما توهم.

و توهم بعضهم أنّ التقسيم فيها باعتبار المعاملات، و حينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش إليه. و لكن هذا التوهم مما لا يصغى إليه بعد القطع بأنّ المعاملات المنقسمه إلى الأقسام المذكوره ليست هي المعاملات المصطلحه كما عرفت.

نعم لا يبعد أن يقال: إنّ التقسيم في الروايه بحسب المعاملات المعاشيه المعروفه كما يدل على ذلك صدرها (١) و قد أسقطه المصنّف تبعا لصاحب الوسائل.

و قد تحصّل من مطاوى بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد إلى شىء من روايات تحف العقول في شىء من الأحكام الشرعيه، و مع ذلك لا ينقضى تعجّبي من الشيخ حسين البحراني (رحمه الله) كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله (٢)، مع أنّ الكتب المعتمده للشيعه نصب عينيه.

تذييل: لا يخفى عليك أنّ المناسب تقسيم معاش العباد إلى قسمين: التجاره بالمعنى الأعم، و العمل. فإنّ الإعاشه العقلائيه لا تخلو منهما، و أمّا مثل التسوّل و نحوه فليس من الطرق العقلائيه للإعاشه.

أنحاء الاضافه بين المال و مالكه

كشف حقيقه و لطف قريحه: لا يخفى عليك أنّ الإضافات الموجوده بين المال و مالكه المسماه بالإضافات المالكيه تكون على أنحاء، لأنّها في دار تقرّرها إمّا إضافه ذاتيه تكوينيه، و إمّا إضافه عرضيه أى متكوّنه بواسطه الامور الخارجيه.

أمّا الاولى فكالإضافات الموجوده بين الأشخاص و أعمالهم و أنفسهم و ذممهم

ص: ١٣

١ - ١) حيث قال (عليه السلام): «قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهه حرام من جهه، و هذه الأجناس مسّميات معروفات الجهات، فأول هذه الجهات الأربعة» الخبر.

٢ - ٢) و قد تقدّمت حكايه كلامه في الهامش من ص ٧.

فإن أعمال كل شخص و نفسه و ذمته مملوكة له ملكيه ذاتيه، و له واجديه لها فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه و دون مرتبه الواجديه الحقيقيه التي لمكوّن الموجودات.

ثم إنه ليس المراد من الذاتى هنا الذاتى فى باب البرهان، و هو المنتزع من مقام الذات المسمّى بخارج المحمول، و لا الذاتى فى باب الكليات الخمس، بل المقصود منه هنا ما لا- يحتاج فى تقرّره و ظهوره فى صفحه الوجود إلى شىء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكيه، و لا إلى إعدام موجود، و لا إلى إيجاد معدوم، و لا إلى ضم ضميمه، و إنما شأنها شأن الذاتيات التى لا تحتاج إلا إلى علّه فى الوجود. ثم إن معنى الملكيه هنا ليس إلا القدره و السلطنه، بمعنى أنّ كل أحد مسلّط على عمله و نفسه و ما فى ذمته، بأن يؤجر نفسه للغير، أو يبيع ما فى ذمته. و يأتى لذلك زياده توضيح فى أول البيع (1) إن شاء الله. و من هنا يندفع ما ربما يتوهم من أنّ عمل الإنسان لا يعد من الأموال. و وجه الاندفاع: أنه ليس من الأموال بالإضافه الاعتباريه لا بالإضافه التكوينيّه.

و أمّا الإضافه العرضيه فهى إمّا أن تكون إضافه أوليه و إمّا أن تكون إضافه ثانويه، و الأوليه إمّا أصليه استقلاليه أو تبعيه غيريه. فالأوليه الأصليه كالإضافه المالىه حاصله بالعمل أو بالحيازه أو بهما معا، فالأول كالأعمال التى يعملها الإنسان فيحصل منها المال، و الثانى كحيازه المباحات، و الثالث كمن يحوز أشجارا فيجعلها سريرا، فإنّ الصوره السريره توجب تحقّق إضافه مالىه اخرى فى المادّه الخشبيه وراء المالىه المتقوّمه بالخشبه، فتلك المالىه القائمه فى السرير حاصله من العمل و الحيازه معا. فإطلاق الأوليه عليها باعتبار عدم سبق إضافه ذلك المال إلى الغير و الأصليه باعتبار عدم تبعها للغير.

ص: ١٤

و أمّا الإضافة الأوليه التبعية فهي ما تكون بين المالك و بين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتجه الحيوانات المملوكة، و البيوض التي تبيضها الطيور المملوكة و الثمار التي تثمرها الأشجار المملوكة، إلى غير ذلك، فإنها تضاف إلى مالك الاصول إضافة أوليه تبعيه. أمّا إطلاق التبعية فلكونها تابعه لما تحصل منه و أمّا إطلاق الأوليه فلعدم سبق إضافة إليها.

و أمّا الإضافة الثانويه فالمراد بها ما قابل الاضافة الأوليه و إن كانت طارئه على الأموال مرارا عديده، فهي نظير المعقولات الثانويه في مقابلتها للمعقولات الأوليه، و هي على قسمين، لأنها تارة تكون قهريه و اخرى اختياريه.

أمّا الاولى فكالإضافة التي تحصل بسبب الإرث أو الوقف بناء على كونه من الإيقاعات كما اخترناه في محلّه، و وجه كونها قهريه هو حصول المالكيه في هذه الموارد للوارث و الموقوف عليه و الموصى له بالقهر، لا بالفعل الاختياري.

و أمّا الثانيه فكالإضافة الحاصله من المعاملات، و منها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها و تأسيس اصولها و مبانيها بعون الله و حسن توفيقه.

و غير خفي على الناقد أنّ ما ذكرناه من تلك الإضافات على أقسامها من البديهيّات التي لا تحتاج إلى 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 أي يأخذ، أو الوصف أي يوصف في مقام الإيجار، و ليس بمعناه المعروف ليكون الشيء مفعولا أولا و قوله (عليه السلام): «في عمل» مفعولا ثانيا كما

احتمله بعض الأعاظم (١).

قوله (عليه السّلام): «حلالاً - أقول: ليس منصوباً على الحاليه، ولا مجروراً لكونه وصفاً لقوله (عليه السّلام): «فى عمل» كما تخيل، بل إنما هو مرفوع للخبريه فإنّ أصل النسخه هكذا: «فهذه وجوه من وجوه الإجازات حلال».

قوله (عليه السّلام): «أو سوقه. أقول: فى المجمع (٢) السوقه بالضم الرعيه و من دون الملك، و منه الحديث: «ما من ملك و لا سوقه يصل إلى الحجّ إلاّ بمشقه».

قوله (عليه السّلام): «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 عناية.

قوله (عليه السّلام): «إجاره نفسه فيه أو له. أقول: المراد من الأول هو الإيجار لنفس الشىء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر، و 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 أنّ المراد من الأول المباشريه و من الثانى التسبيبيه، و لا أنّ المراد من الأول الإيجار للمقدمات و من الثانى الإيجار لنفس المحرّم، فإنّ كل ذلك خلاف الظاهر من الروايه، و من هنا ظهر المقصود من قوله (عليه السّلام): «أو شىء منه أو له» غايه الأمر أنّ المراد منهما جزء العمل و جزء المقدمات، و الضمائر الأربعة كلّها ترجع إلى الأمر المنهى عنه.

قوله (عليه السّلام): «و ينتجها. أقول: فى المجمع (٣) نحى الشىء أزاله، و نَحّ هذا

ص: ١٤

١-١) راجع غايه الآمال (للشيخ المامقانى): ٤.

٢-٢) مجمع البحرين ١٨٨: ٥-١٨٩، مادّه سوق.

٣-٣) مجمع البحرين ١: ٤١١، مادّه نحا.

العمارة و وجه الإجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات. إلا أنّ ذلك غير مربوط بما فى تحف العقول سنخا و حكما، و لعلّ هذه الجملة صدرت من المصنّف إمّا من سهو القلم أو من جهه الاعتماد على ما فى الوسائل، فإنه قال بعد نقل روايه تحف العقول: و رواه المرتضى فى كتاب المحكم و المتشابه ١. و لا يخفى أنّ كتاب المحكم و المتشابه هذا هو بعينه تفسير النعمانى المعروف.

روايه الفقه الرضوى

اشاره

قوله (رحمه الله): و فى الفقه المنسوب إلى مولانا الرضا (عليه السلام) ٢.

أقول: تحقيق الكلام هنا يقع فى جهتين: الاولى: فى صحه نسبه هذا الكتاب

ص: ١٨

إلى الرضا (عليه السلام) وعدم صحتها. والثانية: في دلالة هذه الرواية على مقصد المصنف و عدم دلالتها.

البحث في صحة نسبه الكتاب الى الامام الرضا عليه السلام

أمّا الجبهه الاولى: فقد تمسك القائلون باعتباره بوجه كثيره، و لكنّها تؤول إلى وجهين:

الأول: -و هو عمده ما تمسك به المبتون- أنّ ظهوره و إن كان في زمن المجلسي الأول، و لكن الذي أخبر بالكتاب- و رواه المجلسي- هو الثقة الفاضل و المحدث الكامل القاضي السيد أمير حسين (طاب ثراه) (١) فإنه أول من أطلع عليه و استنسخه، و قد استنسخه المجلسي من نسخته، و هو ثقة فيصدق في قوله، لشمول أدله الخبر الواحد لخبره، هذا.

و فيه: أنّ إخباره هذا إما أن يكون مستندا إلى القرائن التي أوجبت حصول العلم العادي له من الخطوط الموجوده فيه للإمام (عليه السلام) و الإجازات المدوّنه فيه للأعلام على ما نقله المحدث المتبحر النوري في المستدرک (٢) عن المجلسي الأول و إما أن يكون مستندا إلى إخبار ثقتين عدلين من أهل قم السيد المذكور بكون الكتاب للرضا (عليه السلام) كما في المستدرک (٣) أيضا، حيث قال: إنّ السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأنّ هذا الكتاب له (عليه السلام) و أخبره بذلك أيضا ثقتان عدلان من أهل قم، و هذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على

ص: ١٩

١- ١) و هو غير السيد حسين بن بنت المحقق الكركي كما أشار إليه في المستدرک ١٩ (الخاتمه ١): ٢٩٧ و ما بعدها ناقلا عن الرياض الذي هو استاذ هذه الصنعه. و ما ذهب إليه صاحب الفصول و العلامه الطبائى من اتّحادهما خطأ فاحش.

٢- ٢) راجع المصدر المتقدم من المستدرک: ٢٣٠.

٣- ٣) راجع المتقدم من المستدرک: ٢٣٩.

أمّا الطريق الأول: فضعه بين، لأنّ حصول العلم للسيد الأمجد و السند الأوحد من تلك القرائن على صحه النسبه لديه لا يوجب حصول العلم لنا باعتباره و علمه بذلك لا- يفيد غيره بوجهه. و من الغرائب أن يتمسك لحجيه خبره هذا بعموم أدله أخبار الآحاد، فإنّ هذه العمومات لا تشمل الأخبار الحدسيه و لو كان المخبر بها من الثقات. و أغرب منه أن يقال: إنّ المتيقن من الأخبار الحدسيه الخارجه عن هذه العمومات هي ما لا تعتمد على مبادئ محسوسه يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر، و أمّا لو اعتمد على مبادئ محسوسه يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما في الشجاعه و السخاوه و العداله بناء على تفسيرها بمعنى الملكه فلا يظن بأحد أن يتوقّف في عموم أدله خبر العدل لها، و إخبار السيد باعتبار الفقه الرضوى من قبيل الثاني لا الأول.

و وجه الغرابه في هذا القول: أنّ الإخبار بالامور الحدسيه بواسطه أسبابها الحسيه إنما يكون مشمولاً لأدله الحجيه إذا كان بين الأسباب و مسبباتها ملازمه عاديه، بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما في الأمثله المذكوره، و أمّا إذا انتفت الملازمه العاديه فأدله حجيه الخبر لا تشملها كما حَقّق ذلك في علم الاصول (1). و هذا الشرط مفقود في موضوع البحث، فإنّ الامور التي استند إليها السيد في إخباره قابله للمنع، فإنه كيف يعلم أحد أنّ الخطوط في النسخه للإمام (عليه السلام) و أنّ الإجازات للأعلام إلّا من طريق الحدس الشخصي. إذن فإنّ الامور 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 (عليه

السّلام) مع أنّ فيه عبارات تنطق بكونه له (عليه السّلام) مثل ما قال في أول الكتاب:

يقول عبد الله على بن موسى الرضا. و في بعض كلماته: نحن معاشر أهل البيت و أمرنى أبى، و جدنا أمير المؤمنين (عليه السّلام) و أروى عن أبى العالم، إلى غير ذلك من العبارات التى لا ينبغى صدورها إلا عن الحجج (عليهم السّلام) و قد ذكر المحدث النورى جملة منها فى المستدرک (1) هذا مضافا إلى القرائن التى اعتمد عليها السيد المذكور.

قلت: أولا: أنّ احتمال الكذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه و انفتاح باب الجعل و الفريه من المشمّرين عن ساق الجدل للكذب على العتره الطاهره، أفسست الأخبار المجعوله فى أمر الولاية كيف قامت، و أنّ لكل واحد من الأئمّه (عليهم السّلام) من يدسّ عليه من الكذّابين.

و من هذا ظهر فساد توهم الصدق فى نسبة الكتاب من جهه موافقه تاريخه لزمان الرضا (عليه السّلام).

و ثانيا: لنفرض أنّ الكتاب ليس من مجعولات الوضّاعين، فهل يصح أن نتمسّك بقوله: نحن معاشر أهل البيت أو جدنا أمير المؤمنين، لتصحيح كون الكتاب للإمام (عليه السّلام) أ ليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الإمكان.

و أمّا الطريق الثانى: أعنى استناد إخبار السيد بصدق الكتاب إلى إخبار ثقتين بذلك من أهل قم، ففيه:

أولا: أنه 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: ثم حكى -أى السيد- عن شيخين فاضلين

ص: ٢١

١- ١) راجع المصدر المتقدم من المستدرک: ٢٥٥.

صالحين ثقتين أنهما قالاً: إن هذه النسخة قد أتت بها من قم إلى مكة المشرفة و عليها خطوط العلماء و إجازاتهم و خط الإمام (عليه السلام) في عدّه مواضع، قال:

و القاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة و أتى بها إلى بلدنا، و إنّي استنسخت نسخه من كتابه (١). و هذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أفاده النورى.

و ثانياً: ننقل الكلام إلى إخبار هذين العدلين، فإنّ غايه ما يحصل لنا من إخبارهما كون الفقه الرضوى من جمله الأخبار المرسله، فيتوجّه عليه ما قدّمناه فى روايه تحف العقول.

و ممّا يوهن حججه خبر أمير حسين بصدق الكتاب - مع كونه ثقّه - قول المجلسى الأول بعد 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: أنه لو كان إخبار السيد بذلك جامعاً لشرائط الحجيه فى الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسى الأول: إن العمده فى إثباته هى مطابقته لفتوى الصدوقين. و بالجملة: لم يتحصّل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب.

الوجه الثانى مما تمسك به المثبتون لنسبه الكتاب: موافقته لرساله على بن بابويه إلى ولده الصدوق، و هى الكتاب المعروف بشرائع الصدوق. و قد استند إلى هذا الوجه بعض الأصحاب، و عرفت أنّ المجلسى الأول من هؤلاء، فقد جعل العمده فى تصحيح الكتاب موافقته لفتوى الصدوقين. فلا بدّ من أن يكون الكتاب موجوداً فى زمان الصدوق و معتمداً عليه عنده، و لذا نقل عنه و إن لم يسمّ به.

ص: ٢٢

و فيه: أنّ هذا لا يوجب اعتبار الكتاب، لاحتمال أخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكوره، بل هذا هو الظاهر، إذ من المستبعد جدًا بل من المستحيل عادة أن يسند على بن بابويه كتاب الرضا (عليه السلام) إلى نفسه من دون أن يشير هو أو ابنه الصدوق -الذي كتب لأجله هذه الرسالة- إلى أنّ هذا الكتاب من تأليف الرضا.

و هل يرضى أحد أن ينسب مثل هذه السرقة إلى الصدوقين. فلا بدّ و أن يكون الأمر بالعكس، بأن يكون هذا الكتاب مأخوذًا من رساله على بن بابويه.

و ربما قيل: إنّ فقه الرضا (عليه السلام) هذا هو الذى كتبه الرضا لأحمد بن السكّين الذى كان مقرّبًا عنده، و هو بخطه (عليه السلام) موجود فى الطائف بمكّه المعظمه فى جملة كتب السيد على خان، و عليه إجازات العلماء و خطوطهم، و هذه النسخه بالخط الكوفى، و تاريخها عام مائتين من الهجره (1). و بعد أن نقل المحدث النورى هذا الوجه عن الرياض قال ما حاصله: و من هنا يتّضح أنّ من عدم الأطلاع و من قلّه الخيره أن يقال ظهور الكتاب إنما كان فى زمن أمير حسين، أمّا قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين و لا أثر.

أقول: نحن لا ندعى أنه لم يكن للرضا (عليه السلام) كتاب و آثار حتى ينقض علينا بما كتبه لأحمد بن سكّين، بل نقول إنه لا مدرّك لنا لإثبات أنّ هذا الكتاب الذى عندنا كان له (عليه السلام) و أنه هو الذى كان موجودًا فى مكتبه السيد على خان، خصوصًا مع ملاحظه أنّ ظهوره كان من قم كما عرفت، و من هنا يعلم أنّ نقد النورى للقول بظهوره فى زمن أمير حسين ناشئ من عدم التأمل.

ثم إنه مع الغض عن جميع ما ذكرناه فإنّ فى الكتاب قرائن قطعيه تدلّ على عدم كونه لمثل مولانا الرضا (عليه السلام) بل هو رساله عمليه ذكرت فيها الفتاوى

ص: ٢٣

(١-١) ملخّص ما نقله النورى فى المصدر المتقدّم من المستدرّك: ٢٤٢ عن كتاب رياض العلماء.

و الروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه، كيف و أكثر رواياته إمّا بعنوان روى و أروى و نحوهما، و إمّا نقل عن الرواه خصوصاً فى آخر الكتاب، فإنه ينقل فيه كثيراً عن ابن أبى عمير و زرارته و الحلبي و صفوان و محمد بن مسلم و منصور و غيرهم.

على أنّ فيه عبارات يقبح صدورها عن الإمام (عليه السلام) نظير قوله:

جعلنى الله من السوء فداك (١)، و قوله فى باب القدر (٢): صف لى منزلتين. فإنّ هذا القول ظاهر فى جهل القائل، و هو مستحيل فى حق الإمام (عليه السلام) إلى غير ذلك. و قد نقل جملة منها فى المستدرک (٣) مع أنه ذكر فيه (٤) من الأحكام المتناقضه و ما يخالف مذهب الشيعة كثير. و حملها على التقيه بديهى الفساد، لما ورد فى هذا الكتاب أيضا ممّا يخالفها، بل تكذيبهم و الازراء عليهم (٥)، كما فى المتعه.

ص: ٢٤

١- ١] لم نعثر عليه فى المصدر، نعم نقله فى المستدرک ١٩ (الخاتمه ١): ٢٨١- فى البحث عن الفقه الرضوى- عن بعض توقيعات الاحتجاج فراجع].

٢- ٢) لاحظ فقه الرضا (عليه السلام): ٣٤٨.

٣- ٣) المصدر المتقدم من المستدرک: ٢٩٠.

٤- ٤) فى باب اللباس و ما لا يجوز فيه الصلاه ص ١٥٧ قال: يجوز الصلاه فى سنجاب و سنور و فنك. و فى باب اللباس و ما يكره فيه الصلاه ص ٢٠٢ قال: جلد الميتة دباغته طهارته و قد يجوز الصلاه فيما لم تنبتة الأرض و لم يحل أكله مثل السنجاب و الفنك و السنور. و فى باب التخلّى و الوضوء ص ٧٩ قال: و إن غسلت قدميك و نسيت المسح عليهما فإنّ ذلك يجزئك لأنك قد أتيت بأكثر ما عليك، و قد ذكر الله الجميع فى القرآن.

٥- ٥) فى باب المتعه محمد بن أبى عمير عن ابن اذينه عن زرارته قال: جاء عبد الله بن عمير إلى أبى جعفر (عليه السلام) فقال: ما تقول فى متعه النساء؟ فقال: أحلّها الله فى كتابه و على -

و الالتزام بالتفصيل ابأنّ بعض الكتاب إملاء منه (عليه السّلام) و بعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، و أنّ موارد التقيه فى الكتاب إنما هى فيما سمع منه (عليه السّلام) تكلف فى تكلف و قول بلا علم، هذا كلّ ما يرجع إلى نفس الكتاب، و قد أجاد صاحب الفصول فى بعض ما أفاده ٢ هنا فليراجع. إذن فقد حق القول أنه لو انيطت الأحكام الشرعيه بمثل هذه المدارك فبين أيدينا البخارى و مسند أحمد و صحيح مسلم، و على هذا فعلى الفقه السّلام.

و أمّا توهم انجبار رواياته بالشهره إذا قامت على وفقها فقد عرفت ٣ ما فيه فى روايه تحف العقول.

و ربما يتخيل اعتبار الكتاب لأجل عمل جمله من الأكابر به كالمجلسيين و غيرهما. و لكنّه فاسد، لأنهم قد استندوا فى عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التى عرفت جوابها بما لا مزيد عليه.

دلاله الروايه على المطلوب

و أمّا الجبهه الثانيه: فمع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و الالتزام باعتبار

الكتاب لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري (رحمه الله) في شيء من المباحث، وذلك لوجه:

الأول: عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها، فإن الرواية صريحه بحرمه استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الإمساك، مع أنه لم يفت به أحد فيما نعلم، وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمه إمساك الدم والميته و لحوم السباع كما أنّ ذلك مقتضى الرواية. إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها.

الثاني: أنّ مقتضى قوله: «فحرام ضارّ للجسم و فساد للنفس» أنّ الضابطه في تحريم هذه الامور المذكوره في الروايه هو إضرارها للجسم، كما أنّ المناط في جوازها عدم إضرارها له، مع أنّ جّلّها ليس بضارّ للجسم، كالملابس و المناكح و أكثر المشارب و المآكل إن لم يكن كلّها كذلك. و على فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعده، فإنه لا شبهه أنّ كثيرا من هذه الاستعمالات للأشياء المحرّمه لا تكون مضرّه قطعاً، كوضع اليد عليها مثلاً أو الأكل منها قليلاً أو شدّ اليد بجلد الميته و شعر الخنزير، و إنما المضرّ هي مرتبه خاصه من الاستعمال بحسب الأشخاص

ص: ٢٤

١ - ١) قال (عليه السّلام): «اعلم يرحمك الله أنّ كل مأمور به مما هو منّ (و في البحار: ممّا هو عون) على العباد و قوام لهم في امورهم من وجوه الصّلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعملون، فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريتة. و كل أمر يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه (من جهه أكله و شربه و لبسه و نكاحه و إمساكه لوجه الفساد) مثل الميته و الدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك، فحرام ضارّ للجسم و فساد للنفس» و هي ضعيفه كما عرفت. راجع فقه الرضا (عليه السّلام): ٣٦/٢٥٠ [ما بين القوسين لا- يوجد في المصدر]، البحار ١٢/٥١: ١٠٠، المستدرک ١٣: ٦٤ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ١.

و الأزمان و الأمكنه و الكميه. فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع مراتبها فتكون نظير قول النبي (صلى الله عليه و آله): «فما أسكر كثيره فقليله حرام» (١) للزم من ذلك القول بحرمة جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فإن كل واحد من هذه المباحات لا بد و أن يكون مضرا في الجملة و لو باستعمال الشيء الكثير منه.

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

الثالث: أن ظاهر الروايه هو حرمة بيع الامور المذكوره تحريما تكليفيا، كما تقدم (٢) نظير ذلك في روايه تحف العقول، و كلامنا في الحرمة الوضعيه.

روايه دعائم الاسلام

اشاره

قوله: و عن دعائم الإسلام.

البحث في كتاب الدعائم و مؤلفه القاضي النعمان

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

و الذي ينبغي أن يقال: إنه 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

ص: ٢٧

١-١) راجع الوافي ١٣، ٨، ٦٢٤، ٤: ٢٠ و غيرها.

٢-٢) في ص ١١.

إماميا في الجملة، فإنه كان مالكي الأصل فتبصّر و صار شيعيا إماميا كما اتّفتت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرّضوا لترجمته و تاريخه كالبهار (١) و تنقيح المقال للمامقاني (٢) و سفينه البحار (٣) و المستدرک (٤) و تأسيس الشيعة للسيد حسن الصدر (٥) و غيرها. و قد نقلوا عن أئمة التاريخ و الرجال كونه إماميا، و على هذا فلا

ص: ٢٨

١-١) قال: قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهّمون أنه تأليف الصدوق، و قد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضى مصر فى أيام الدولة الاسماعيلية. راجع البحار ١: ٣٨.

٢-٢) تنقيح المقال ٣: ٢٧٣ من أبواب الميم ١٢٥٠٢.

٣-٣) سفينه البحار ١: ٨٠٢ مادّه حنف: أبو حنيفة الشيعه، هو القاضى نعمان بن محمد بن منصور قاضى مصر، كان مالكيا أولا ثم اهتدى و صار إماميا، و صنّف على طريق الشيعة كتبها منها كتاب دعائم الإسلام. و فى كتاب دائره المعارف: أبو حنيفة المغربى هو النعمان بن أبى عبد الله محمد ابن منصور بن أحمد بن حيوان، أحد الأئمه الفضلاء المشار إليهم، ذكره الإمام المسيحي فى تاريخه فقال: كان من أهل العلم و الفقه و الدين و النبيل على ما لا مزيد عليه، و له عدّه مصنّفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب، و غيره، و كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإماميه. و قال ابن زولاق: كان فى غايه الفضل من أهل القرآن و العلم بمعانيه، عالما بوجوه الفقه و علم اختلاف الفقهاء و اللغه و الشعر و المعرفه بأيام الناس مع عقل و إنصاف، و ألف لأهل البيت من الكتب آلاف الأوراق بأحسن تأليف و أفصح سجع و عمل فى المناقب و المثالب كتابا حسنا، و له ردّ على المخالفين، له ردّ على أبى حنيفة و مالک و الشافعى و على بن سريج، و كتاب (اختلاف الفقهاء) ينتصر فيه لأهل البيت عليهم السّلام و له القصيده الفقيهه لقبها بالمنتخبه، و كان ملازما صحبه المعزّ العلوى، توفى سنه ٣٦٣. و كان أولاده من الأفاضل، منهم أبو الحسن على بن النعمان و أبو عبد الله محمد بن النعمان.

٤-٤) المستدرک ١٩ (الخاتمه ١): ١٢٨.

٥-٥) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٠٣.

يصغى إلى قول ابن شهر آشوب في المعالم: إنه لم يكن إماميا، على ما في تنقيح المقال.

إلا أن الذى يقتضيه الإنصاف أننا لم نجد بعد الفحص و البحث من يصرح بكونه ثقة و لا اثنى عشرىا، و إن كان المحدث النورى قد أتعب نفسه فى إثباتهما و بالغ فى اعتبار الكتاب، و مع هذا الجهد و المبالغه لم يأت بشىء تركن إليه النفس و يطمئن به القلب. و لعل كلام السيد فى الروضات ينظر إلى ما ذكرناه حيث قال: و لكن الظاهر عندى أنه لم يكن من الإماميه الحقّه (1). و حينئذ فكيف يمكن إثبات حجيه رواياته بأدله حجيه خبر العدل.

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

و أما توهم انجباره بالشهره أو بموافقه أكثر رواياته لروايات الكتب المعبره فقد تقدّم (2) جوابهما فى ذيل روايه تحف العقول.

فإن قلت: إذا سلّمنا 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 (صلّى 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 الحقّ فيه ما ذكره المجلسى فى

ص: ٢٩

١-١) الروضات ١٤٩/٧٢٥:٨.

٢-٢) فى ص ٨٠، ٨١.

إزاحه شبهه: و قد التجأ المحدث النورى (٢) فى تنزيه أبى حنيفه النعمان عن اتهامه بمذهب الإسماعيليه و إثبات كونه ثقه اثنى عشرىا إلى بيان نبذه من عقائد الإسماعيليه الفاسده، كقولهم بأن محمد بن إسماعيل حى لم يمت و يبعث برساله و شرع جديد ينسخ به شريعته محمد، و أنه من اولى العزم و اولوا العزم عندهم سبعة، لأنّ السماوات سبع و الأرضين سبع و بدن الإنسان سبعة، و الأئمه سبعة و قلبهم محمد بن إسماعيل، إلى غير ذلك من الخرافات التى تنزّه عنها النعمان و كتابه. ثم إنه صرح فى كتابه بكفر الباطنيه و أثبت إمامه الأئمه الطاهرين، و كونهم مفترضى الطاعه، و لم يصرّح بإسماعيل و لا بابنه محمد، و مع ذلك كلّه فكيف يرضى المنصف بعدّه من الإسماعيله. انتهى ملخص كلامه.

و فيه: أنّ تنزّه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبه و العقائد الفاسده و تصريحه بكفر الباطنيه لا- يستلزم عدم كونه من الإسماعيليه، لأنّ الباطنيه قسم منهم، و ليس كل إسماعيلى من الباطنيه. و أنّ عدم ذكره إسماعيل و ابنه فى عداد الأئمه لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتهما، مع أنّ عقائد الإسماعيليين لم تصل إلينا بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتّضح لنا أنه منهم أو ليس منهم، و لقد صادفت زعيما من زعمائهم فى الحضرة الشريفه فسألته عن ولى الأمر و الحجه المنتظر (عليه السلام) هل هو حى أو ميت فقال هو لا حى و لا ميت، بل يولد من امرأ قرشيه لا تحيض.

فيعلم من ذلك أنهم لا يرون ما تذهب إليه الباطنيه فى محمد بن إسماعيل.

كشف حقيقه: لا ينقضى تعجّبي من المحدث المتبحر النورى حيث قال فى

المستدرک (١) ما ملخصه: إنَّ الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا و معه موافق معروف من الشيعة إلا في إنكار المتعه فليس له موافق عليه، ثم حمل إنكاره هذا على التقيه، و جعل القرينه على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعه للمطلقه ثلاثا، و ما ذكره في باب الحد في الزنا من أنَّ الإحصان لا يتحقق بالمتعه، فإنَّ المتعه لو لم تكن جائزه عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه، و تكون من قبيل ذكر الزنا فيهما، و لا معنى لأن يقول أحد إنَّ الزنا لا يتحقق به التحليل و الإحصان.

نقد لبعض ما ورد في كتاب الدعائم

و وجه العجب أولا - أنَّ الكتاب يشتمل على فروع كثيره تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية، و لم يوافق عليه أحد من علماء الشيعة، و قد ذكرنا في الحاشيه إنموذجا من هذه المخالفات لتكون حجه على منكرها (٢).

ص: ٣١

١ - ١) المصدر المتقدم من المستدرک: ١٤٥.

٢ - ٢) منها: ما ذكره [في ٨٥٩/٢٢٨/٢: ٨٥٨] في المتعه و أنها ليست بمشروعه، و منها: ما ذكره في [١: ١٧٨] ضمن ما يسجد عليه المصلی قال: و عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنه رخص في الصلاه على ثياب الصوف و كل ما يجوز لباسه و الصلاه فيه يجوز السجود عليه... فإذا جاز لباس ثوب الصوف و الصلاه فيه فذلك مما يسجد عليه. و منها: ما قال في الوضوء [١: ١٠٧] إنه من بدأ بالميا سير من أعضاء الوضوء جهلا أو نسيانا و صلى لم تفسد صلاته. و منها: ما [في ١: ١٠٢، ١٠١] في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد (عليه السلام) أنَّ الذي ينقض الوضوء، إلى أن قال: المذى، و قال بعد أسطر: و رأوا أنَّ كل ما خرج من مخرج الغائط و من مخرج البول عما قدما ذكره أو من دود أو حبات أو حبّ القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء و ينقض الوضوء. -

و ثانياً: أنّ نقل روایتین فی الكتاب يظهر منهما جواز المتعه لا يدل على التزامه بالجواز، و نسبه ذلك إليه محتاجه إلى علم الغيب بأنه كان حينما نقلهما ملتفتاً إلى ما يستفاد منهما من مشروعیه المتعه، فإنّ من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروایتین مقصورياً على نفي التحليل و الإحصان بالمتعه كنفیهما بالشبهه، مع عدم التفاته إلى جهه اخرى، لأنه ليس بمعصوم لا يمكن في حقه مثل هذا الاحتمال.

أمّا أنّ المتعه بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا و لا معنى له، فيدفعه أنّ ذكر المتعه يكون من قبيل ذكر الشبهه في البابين و لا خفاء فيه، و لا معنى للتهويل به.

تذييل: لا يخفى عليك أنّا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار

الكتاب فالروايه التي ذكرها المصنّف (1) هنا لا يمكن الاستناد إليها بالخصوص، لأنّ قوله فيها: «و ما كان محرّما أصله منهيّا عنه لم يجز بيعه» يقتضى حرمة بيع الأشياء التي تعلّق بها التحريم من جهة ما، مع أنه ليس بحرام قطعاً. على أنّ الظاهر منه هي الحرمة التكليفية، مع أنها منتفیه جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها و شرائها، و إنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعيه ليس إلا، فلا تكون الروايه معموله بها.

النبوى المشهور

إشاره

قوله: و في النبوى المشهور.

أقول: توضيح الكلام في صحه الحديث و سقمه يقع في مقامين: الأول في سنده، و الثاني في دلالتة.

البحث في سند النبوى

أمّا الأول: فالكلام فيه من جهتين: الأولى في حجتيه عند العامه، و الثانيه في حجتيه عند الخاصه.

أمّا الكلام في الجبهه الأولى: فإنّ هذا النبوى لم يذكر في اصول حديثهم إلا في قضيه الشحوم المحرّمه على اليهود التي نقلت بطرق متعدّده، كلّها عن ابن عباس إلا في روايتين إحداهما عن جابر و الثانيه عن عمر، و قد ذكر في ذيل بعض الروايات التي عن ابن عباس قوله (صلّى الله عليه و آله): «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شىء حرّم عليهم ثمنه» (2) مع إضافه لفظ (أكل) و على هذا فيكون غير النبوى المشهور.

ص: ٣٣

١ - ١) عن دعائم الإسلام [٢: ٢٣/١٨] عن أبي عبد الله (عليه السّلام) أنه قال: «الحلال من البيوع كل ما هو حلال من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و صلاح و مباح لهم الانتفاع به، و ما كان محرّما أصله منهيّا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه». راجع المستدرک ١٣: ١٦٥/ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ٢.

٢ - ٢) قال: «رأيت رسول الله (صلّى الله عليه و آله) جالسا عند الركن، فرفع بصره إلى السماء -

نعم ورد في مسند أحمد باسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (١): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ شَيْئًا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ» باسقاط لفظ (أكل).

إِلَّا أَنَّ أَصُولَ حَدِيثِهِمْ كُلُّهَا مَطْبُوقَةٌ عَلَى ذِكْرِهِ، حَتَّى ابْنُ حَنْبَلٍ نَفْسَهُ نَقَلَ ذَلِكَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ كَمَا أَشْرَفْنَا إِلَى مَصْدَرِهِ فِي الْحَاشِيَةِ، نَعَمْ قَدْ أوردَهُ الْفُقَهَاءُ مِنَ الْعَامَّةِ (٢) وَالْخَاصَّةِ (٣) فِي كِتَابِهِمُ الْإِسْتِدْلَالَيَةَ كَثِيرًا مَعَ إِسْقَاطِ كَلِمَةِ

ص: ٣٤

١- ١) «أَنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ الْيَهُودَ، حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشَّحُومَ فَبَاعَوْهَا فَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا، وَإِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ شَيْئًا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ» راجع ٢٩٥٦/٥٣٠:١.

٢- ٢) راجع حياه الحيوان للدميري [٣٧٣:١-٣٧٤ مآذة الحمام] ذيل الحكم قال: «وَأَمَّا بَيْعُ ذَرْقِ الْحَمَامِ وَسَرَجِينَ الْبَهَائِمِ الْمَأْكُولِ وَغَيْرِهَا فَبَاطِلٌ، وَثَمَنُهُ حَرَامٌ، هَذَا مَذْهَبُنَا، إِلَى أَنْ قَالَ: وَاحْتَجَّ أَصْحَابُنَا بِحَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ شَيْئًا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ ثَمَنَهُ» وَهُوَ حَدِيثٌ صَحِيحٌ رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ بِإِسْنَادٍ صَحِيحٍ، وَهُوَ عَامٌّ إِلَّا مَا خَرَجَ بِدَلِيلٍ كَالْحَمَارِ. أَقُولُ: الْمَذْكُورُ فِي الْمَصْدَرِ الْمُتَقَدِّمِ مِنْ سَنَنِ أَبِي دَاوُدَ السَّجِسْتَانِيِّ مُشْتَمِلٌ عَلَى كَلِمَةِ (أَكَلَ) فَلَاحِظْ وَشَرَحْ فَتْحَ الْقَدِيرِ ٦:٤٤ اسْتَدْلًا بِهِ عَلَى حَرْمَةِ بَيْعِ الْخَمْرِ، وَغَيْرِهِمَا مِنْ كِتَابِهِمُ الْإِسْتِدْلَالَيَةَ.

٣- ٣) راجع البحار ٢٩/٥٥:١٠٠٠ نسبه إلى خط الشيخ محمد بن علي الجبعي، و في الخلاف -للشيخ الطوسي ٣:١٨٥/بيع السرجين- استدل به على حرمة بيع السرجين النجس و الخلاف ٦:٩٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنجس. و المستند ١٤:٦٥ استدل به على حرمة بيع الخمر [لا يخفى أَنَّ الطبعه الأخيره مشتمله على كلمه أكل]، و الغنيه [٢١٣]-

(أكل) تأييدا لمرامهم.

و حاصل ما ذكرناه: أنّ اتّحاد القضيّه في جميع رواياتها، وإطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل، و اتّصال السند فيما يشتمل عليه و فيما لا- يشتمل عليه إلى ابن عباس، و موافقه أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر، كلّها شواهد صدق على اشتباه أحمد، و أنّ النبوى مشتمل على كلمه أكل.

و أمّا الجهه الثانيه: فالنبوى و إن اشتهرت روايته في ألسنه أصحابنا في كتبهم قديما و حديثا متضمّنه لكلمه (أكل) تاره و بدونها اخرى، إلا أنّ كلّهم مشتركون في نقله مرسلا، و العذر فيه أنهم أخذوه من كتب العامه، لعدم وجوده في اصولهم.

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

البحث في دلالاته

و أمّا المقام الثاني: فبعد ما عرفت أنّ الثابت عند العامه و الخاصه اشتمال الروايه على كلمه (أكل) كان عمومه متروكا عند الفريقين، فإنّ كثيرا من الامور يحرم أكله و لا- يحرم بيعه، و من هنا قال في جوهر النقى حاشيه البيهقي (1) في ذيل الحديث المشتمل على كلمه (أكل): قلت عموم هذا الحديث متروك اتّفاقا، بجواز بيع الآدمى و الحمار و السّور و نحوها.

تبيين: لو فرضنا ثبوت النبوى على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضا للإرسال و عدم انجباره بالشهره و غيرها، و ذلك لأنّ تحريم الشئ الذى

ص: ٣٥

يستلزم تحريم ثمنه إما أن يراد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء، وإما تحريم منفعه الظاهره، وإما تحريم منفعه النادره و لو من بعض الجهات.

فعلى الاحتمالين الأولين فالمعنى و إن كان وجيها و موافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منفعه أو منفعه الظاهره يحرم بيعه، إلا- أن إثبات اعتمادهم فى فتياهم بذلك على النبوى مشكل، و ذلك للوثوق بأن مستندهم فى تلك الفتيا ليس هو النبوى، بل هو ما سياتى (1) 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.

إذن فليست هنا شهره فتوائيه مستنده إلى 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 إليه.

و أما على الثالث: فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوى بفتياهم.

فتحصّل: أنه لا يكون شىء من الروايات العامه التى ذكرها المصنف دليلا فى المسائل الآتية، بل لا بدّ فى كل مسأله من ملاحظه مداركها، فإن كان فيها ما يدل على المنع اخذ به، وإلا فالعمومات الدالّه على صحه العقود كقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** و **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٣)** و **تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ (٤)** محكمه كما تقدّمت

ص: ٣٦

١- (١) لاحظ الجزء الثانى من هذا الكتاب: ٢٤.

٢- (٢) البقره: ٢٧٥: ٢.

٣- (٣) المائده ١: ٥.

٤- (٤) النساء ٢٩: ٤.

الإشارة إلى ذلك في أول الكتاب.

بطلان المعامله على الأعمال المحرّمه

إشاره

تمهيد: لا يخفى عليك أنّ محل كلامنا في المسائل الآتية إنما هو في الأعيان المحرّمه من الخمر و الخنزير و الميته و نحوها، و أمّا الأعمال المحرّمه كالزنا و النميمه و الكذب و الغيبه فيكفي في فساد المعامله عليها الأدلّه الدالّه على تحريمها، لأنّ مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرّمه و مقتضى أدلّه تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها و إيقاف الحركه نحوها، فاجتماعهما في مرحله الامتثال من المستحيلات العقليه. و على أقل التقادير فإنّ أدله صحه العقود و وجوب الوفاء بها مختصه بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه.

و بما ذكرنا يظهر أنّ الوجه في فساد المعامله على الأعمال المحرّمه هو استحاله الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعامله و بين حرمة هذه الأعمال، أو الحكومه العرفيه المذكوره.

و ربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ في حكم الاجره على الواجبات أنّ الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرّمه من الأموال أو عدم إمكان تسليمها شرعاً، حيث قال: الأول: أن يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بازائه الاجره و يجعل ملكاً له، بأن لا يكون مسلوب الاختيار بايجاب أو تحريم شرعى عليه (١).

و بملاحظه ما تقدم يظهر لك ما فيه، فإنّك قد عرفت أنّ صحه المعامله عليها

ص: ٣٧

و وجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسية، سواء اعتبرنا المالىه أو القدره على التسليم فى صحه العقد أم لم نعتبر شيئاً 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، إماً مصدر ميمى بمعنى الكسب أو التكبس، أو اسم مكان من الكسب.

قوله: ممّا ندب إليه الشرع. أقول: أى أمر به بالأمر الاستجابى، و قد أشار بذلك إلى الأخبار الوارده فى استحباب الرعى (١) و الزرع (٢).

ص: ٣٨

- ١- ١) فعن العيون: محمد بن عطيه، قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إنَّ الله (عزَّ و جلَّ) أحبُّ لأنبيائه من الأعمال الحرث و الرعى لثلاثٍ يكرهوا شيئاً من قطر السماء». راجع البحار ٨/٦٥: ١٠٠، ١١: ٦/٦٤. و عن العيون: عقبه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «ما بعث الله نبياً قطَّ حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس». راجع البحار ١١: ٧/٦٤. و فى الحديث: «أنه (صلَّى الله عليه و آله) قال: ما من نبى إلاَّ و قد رعى الغنم، قيل: و أنت يا رسول الله؟ قال: و أنا» راجع البحار ١١: ٦١.
- ٢- ٢) ففى الكافى عن محمد بن عطيه قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: إنَّ الله (عزَّ و جلَّ) اختار لأنبيائه الحرث و الزرع كى لا يكرهوا شيئاً من قطر السماء» و هى مرسله. و فى الكافى و التهذيب عن سهل بن زياد رفعه، قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنَّ الله جعل أرزاق أنبيائه فى الزرع و الضرع لثلاثٍ يكرهوا شيئاً من قطر السماء» و هى ضعيفه بسهل و مرفوعه. و فى الكافى عن سيّابه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سأله رجل فقال له: جعلت -

قوله: فتأمل. أقول: لعله إشارة إلى أنّ وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب، بل لكون تركها يؤدّي إلى اختلال النظام كما سنبيّنه.

أقول ملخّص كلامه: أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) كالمحقق في الشرائع (1) وغيره في كتبهم قدّموا المكاسب إلى محرّم بيع الخمر، و مكروه بيع الأكفان و مباح بيع الأشياء المباحه، و أهملوا ذكر الواجب و المستحب بناء على عدم وجودهما في المعاملات، مع أنه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع و الرعى

ص: ٣٩

١-١) شرائع الإسلام ٦: ٢.

و للواجب بالصناعات الواجبه كفايه إذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها، أو عينا إذا لم يوجد غير واحد.

و فيه: أنّ الأمثله المذكوره لا تدل على شيء من مراده، أمّا الزراعة فاستحبابها إنما هو من جهه إيكال الأمر إلى الله و انتظار الفرج منه كما فى روايه العياشى (١).

و أمّا الرعايه فاستحبابها لما فيها من استكمال النفس و تحصيل الأخلاق الحسنه و تمرين الطبع على إداره شؤون الرعيه و إزاله الأوصاف الرذيله من السبعيه و البهيميه، فإنّ من صرف برهه من الزمان فى تربيّه الحيوان صار قابلا لإداره الإنسان، و من هنا كان الأنبياء قبل بعثتهم رعاه للأغنام كما فى روايه عقبه المتقدمه:

«ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم و يعلمه بذلك رعيه الناس» و فى النبوى المتقدم «ما من نبي إلا و قد رعى الغنم، قيل: و أنت يا رسول الله؟ قال: و أنا».

و على كل حال فالزراعة و الرعى مستحبان فى أنفسهما بما أنهما فعلاان صادران من المكلف، لا بعنوان التكبب بهما كما هو محل الكلام، فلا يصلحان مثلا لما نحن فيه.

و أمّا الصناعات بجميع أقسامها فهى من الامور المباحه، و لا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلا عن الوجوب، فلا يكون التكبب بها إلا مباحا؛ نعم إنما يطرأ عليها الوجوب إذا كان تركها يوجب إخلالا بالنظام، و حينئذ يكون التصدى لها واجبا كفاثيا أو عينيا، و هذا غير كونها واجبه بعنوان التكبب.

إزاله شبهه: قد يقال إنّ وجوب الصناعات من جهه أداء تركها إلى اختلال

ص: ٤٠

١ - ١) عن الحسين بن ظريف عن محمد عن أبى عبد الله (عليه السلام) «فى قول الله: وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ قال: الزارعون» و هى مهمله بالحسين بن ظريف، راجع الوسائل ١٧: ٤٢/ أبواب مقدمات التجاره ب ١٠ ح ٥.

النظام يقتضى أن يكون التكسب بها مجانياً، و لكن هذا يفضى إلى الإخلال بالنظام أيضاً، و مقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجره، و على ذلك فتكون مثالا لما نحن فيه.

و لكن يرد عليه أولاً: أن هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام و عليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجبا.

و ثانياً: أن الواجب من الصناعات إنما هو طبيعته المطلقة العاربه عن لحاظ المجانيه و غيرها، و ما يخلّ بالنظام إنما هو إيجاب العمل مجاناً، لا ما هو الجامع بينه و بين غيره، و لا ملازمه بين عدم وجوب الصناعات مجاناً و بين وجوب الجامع غير المقيّد بحصّه خاصه من طبيعته، و من هنا نقول يجب الإقدام عليها عينا أو كفايه من حيث هي صناعه يخلّ بتركها النظام، سواء كانت عليها اجره أم لا.

و التحقيق: أن التقسيم إن كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن تثليث الأقسام كما تقدّم، و إن كان بلحاظ فعل المكلف و العناوين الثانويه الطارئه عليه فلا مانع من التخميس. و لا يخفى عليك أنه إذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات، بل يصح التمثيل بما وجب بالندر أو اليمين أو العهد و بالكسب لقضاء الدين، أو الإنفاق على العيال، و نحو ذلك.

لا يقال: إذا ملك الكافر عبداً مسلماً 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 أنه لو زال ملكه بغير البيع كالعق و الهبه أو بالقهر كموت الكافر لا يجب البيع.

معنى حرمه الاكتساب تكليفا

قوله: و معنى حرمه الاكتساب.

أقول: الحرمه المتعلقه بالمعامله إمّا أن تكون وضعيه و إمّا أن تكون تكليفيه و بينهما عموم من وجه، فالبيع وقت النداء لصلاه الجمعه حرام تكليفا، و البيع الغررى حرام وضعاء، و بيع الخمر حرام وضعاء و تكليفا، و كلام المصنّف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمه التكليفيه فى البيع.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ حرمه البيع تكليفا تتصوّر على وجوه:

الأول: ما أفاده المحقق الإيروانى فى حاشيته (1)، و هو أنّ معنى حرمه الاكتساب هو إنشاء النقل و الانتقال بقصد ترتّب أثر المعامله، أعنى التسليم و التسلم للمبيع و الثمن، فلو خلا عن هذا القصد لم يتّصف الانشاء الساذج بالحرمه.

وفيه: أنّ تقييد موضوع الحرمه بالتسليم و التسلم إنما يتم فى الجملة، لا- فى جميع البيوع المحرّمه، و تحقيقه: أنّ النواهى المتعلقه بالمعاملات على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون النهى عنها بلحاظ انطباق عنوان محرّم عليها كالنهى عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين، فإنّ النهى عنه إنما هو لانطباق عنوان تقويه الكفر عليه، و يدل على ذلك جواز بيع السلاح منهم إذا لم يفض ذلك

ص: ٤٢

إلى 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 يتّضح أنّ بين عنوان بيع السلاح منهم و بين عنوان تقوية الكفر و إعانته عموما من وجه، إذ قد يباع السلاح منهم و لا يلزم منه تقويتهم، كبيعهم حال الصلح مثلا، أو حال حربهم مع الكفار الآخرين، أو مع المسلمين و لكن بشرط تأخير التسليم إلى ما بعد الحرب، أو بدون الشرط المذكور و لكن يؤخّر التسليم قهرا عليهم، فإنّ هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها إعانه الكفر على الإسلام. و قد تحصل تقوية الكفر على الإسلام بغير البيع كإجاره السلاح عليهم أو هبته منهم، و قد يجتمعان.

إذن فتعلّق النهى بتقوية الكفر على الإسلام لا- يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلّا- فى مادّه الاجتماع، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجا لتوجّه الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقا، و لكنّك عرفت أنّ الأمر على خلافه.

و الثانى: أنّ يتوجّه النهى إلى المعامله من جهه تعلّقها بشىء مبغوض، كالنهي عن بيع الخمر و الخنزير و الصليب و الصنم و آلات القمار و غيرها من الآلات المحرّمه فإنّ النهى عن بيع تلك الامور إنما هو لمبغوضيتها، لا بلحاظ عنوان طارئ على المعامله كما فى القسم الأول.

و الثالث: أنّ يكون النهى عن المعامله باعتبار ذاتها، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاته الجمعه، و النهى عن بيع المصحف و المسلم من الكافر بناء على حرمة بيعهما منه، فإنّ النهى عن البيع فى هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه و لا بلحاظ مبغوضيه متعلّقه، بل لأجل مبغوضيه نفسه.

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك أنّ تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم و التسلم المستلزم لتقييد أدله تحريمه إنما يتم فى القسم الأول فقط، دون الثانى و الثالث

فلا بدّ فيهما من الأخذ باطلاق أدله التحريم، لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم ما دل على حرمة الإعانة على الإثم أو الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم و التسلم، فإن الإعانة على الإثم و المقدميه إلى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم و التسلم.

الوجه الثاني: أن يراد من حرمة البيع حرمة إيجاده بقصد ترتب إمضاء العرف و الشرع عليه، بحيث لا يكفي مجرد صدوره من البائع خاليا عن ذلك القصد.

و فيه: أنه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضا، لما مرّ من إطلاق أدله تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها، و من هنا لو باع أحد شيئا من الأعيان المحرّمه كالخمر مثلا مع علمه بكونه منهيّا عنه فقد ارتكب فعلا محرّما و إن كان غافلا عن قصد ترتب إمضاء الشرع و العرف عليه، فإنه لا دليل على دخاله قصد إمضاءهما في حرمة بيع الخمر.

الوجه الثالث: ما أفاده العلامة الأنصاري و حاصل كلامه: أن المراد من حرمة البيع حرمة النقل و الانتقال مقّيده بقصد ترتب الأثر المحرّم عليه، كبيع الخمر للشرب، و آلات القمار للعب، و الصليب و الصنم للتعبّد بهما.

و فيه: أن تقييد ما دل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له، إذ البيع كغيره من الأفعال إذا حكم الشارع بحرمة و جب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدّمت الإشارة إليه من الملازمة بين حرمة الشيء و حرمة مقدمته أو عموم ما دلّ على تحريم الإعانة على الإثم لثم ما ذكره في الجملة، لكن الكلام أعم من ذلك.

و أمّا ما في المتن من دعوى انصراف الأدله إلى صورته قصد ترتب الآثار المحرّمه فهي دعوى جزافية، و نظيرها أن يدعى انصراف أدله تحريم الزنا مثلا إلى ذات البعل. و الالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعى تأسيس فقه جديد، نعم

لدخاله قصد ترتب الأثر المحرّم أو المحلّل في حرمه البيع و حليته في مثل بيع الصليب و الصنم وجه كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكبّس به (١).

لا يقال: إنه لا مناص عن تقييد حرمه البيع بقصد ترتب الأثر المحرّم عليه فإنّ من الجائر قطعاً إعطاء الدرهم للخمر و أخذ خمره للإهراق مثلاً.

فإنه يقال: إنّ ذلك و إن كان جائزاً إلاّ أنه لا يرتبط بأصل المعامله، بل هو من أنحاء النهي عن المنكر و قطع مادّه الفساد.

و الذي يقتضيه النظر الدقيق أنّ ما يكون موضوعاً لحليه البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة، بيان ذلك: أنّ البيع ليس عبارته عن الإنشاء الساذج، سواء كان الإنشاء بمعنى إيجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الأصوليين أم كان بمعنى إظهار ما في النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا، و إلاّ- لزم تحقّق البيع بلفظ (بعت) خالياً عن القصد، و لا- أنّ البيع عبارته عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر، و إلاّ- لزم صدق البائع على من اعتبر ملكيه ماله لشخص آخر في مقابل الثمن و إن لم يظهرها بمظهر، كما يلزم حصول ملكيه ذلك المال للمشتري بذاك الاعتبار الساذج الخالي من المبرز، بل حقيقه البيع عبارته عن المجموع المركّب من ذلك الاعتبار النفساني مع إظهاره بمبرز خارجي، سواء تعلّق به الإمضاء من الشرع و العرف أم لم يتعلّق، بل سواء كان في العالم شرع و عرف أم لم يكن. إذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة البيع، و هو الذي يكون موضوعاً لحليته، و هكذا الكلام في سائر المعاملات كما حقّقناه في الاصول (٢) و سيأتي

ص: ٤٥

١- ١) في ص ٢٣٦.

٢- ٢) محاضرات في اصول الفقه ١، ٤ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٦، ٤٣): ٢١٩ و ما بعدها ١٦٩ و ما بعدها.

التعريض له في أول البيع (١) إن شاء الله.

قوله: فهو متفرع على فساد البيع.

أقول: بعد أن أثبتنا أن موضوع الحلية و الحرمة في المعاملات شيء واحد و أن ترتب الأثر على المعاملة من النقل و الانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقتها و بعد أن أوضحنا (٢) عند التكلّم في الروايات العامة المتقدّمة أن الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ما ذهب إليه المشهور من أن حرمة المعاملة تستلزم فسادها، كما ظهر بطلان ما نسب إلى أبي حنيفة (٣) من أن حرمة المعاملة تستلزم صحتها، و أنه لا بدّ في إثبات صحتها و فسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية، و قد أوضحناه في الاصول (٤)، و ترتب على ذلك ثمرات مهمّة في المباحث الآتية.

قوله: أمّا لو قصد الأثر المحلّل.

أقول: قد بينا أن البيع المحرّم لا يخرج بقصد الأثر المحلّل عن الحرمة المتعلقة به بعنوان البيع، و أن قصد الأثر المحرّم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع، فلا مجال لدعوى أنه لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعاملة، نعم لو قصد حلّيته شرعاً مع كونه محرّماً لتوجّه عليه التحريم من جهة التشريع أيضاً، كما أن الأمر كذلك في سائر المحرّمات المعلومه إذا أتى بها بعنوان الإباحه.

ص: ٤٦

١- (١) الجزء الثاني من هذا الكتاب: ٥٣.

٢- (٢) اشير إلى ذلك في ص ٣٦، ٣٣، ٢٧، ١١.

٣- (٣) شرح تنقيح الفصول: ١٧٣.

٤- (٤) محاضرات في اصول الفقه ٤ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٦): ١٦٦ و ما بعدها.

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

و أمّا عند الحنفية فإنّ الباطل و الفاسد فى البيع مختلفان، فلكل واحد منهما معنى يغاير معنى الآخر، فالباطل هو ما اختلّ ركنه أو محلّه، و ركن العقد هو بالإيجاب و القبول كما تقدّم، فإذا اختلّ ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلا غير منعقد، و كذلك إذا اختلّ المحل و هو المبيع، كأن كان ميتة أو دما أو خنزيرا، فإنّ البيع يكون باطلا.

و أمّا الفاسد فهو ما اختلّ فيه غير الركن و المحل، كما إذا وقع خلل فى الثمن بأن كان خمرا، فإذا اشترى سلعه يصح بيعها و جعل ثمنها خمرا انعقد البيع فاسدا، ينفذ بقبض المبيع، و لكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر، و كذلك إذا وقع الخلل فيه من جهه كونه غير مقدور التسليم، كما إذا باع شيئا مغصوبا منه و لا يقدر على تسليمه، أو وقع الخلل فيه من جهه اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتى، فإنّ البيع فى كل هذه الأحوال يكون فاسدا لا باطلا.

و يعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعا بأصله و وصفه، و يريدون بأصله ركنه و محلّه كما عرفت... و يريدون بوصفه ما كان خارجا عن الركن و المحل...

و حكم البيع الفاسد أنه يفيد الملك بالقبض، بخلاف البيع الباطل فإنه لا يفيد الملك أصلا (١).

ص: ٤٧

وقال ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير: و أيضا فإنه مأخوذ فى مفهومه -الفاسد- أو لازم له أنه مشروع بأصله لا وصفه، و فى الباطل غير مشروع بأصله فيبينهما تباين، فإنّ المشروع بأصله و غير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان (١).

إلا أنّ أمثال تلك الأقاويل لا تبتنى على أساس صحيح من العقل و الشرع و العرف و اللغه.

النوع الأول: الإكتساب بالأعيان النجسه

جواز المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه

اشاره

قوله: يحرم المعاوضه على بول (٢) غير مأكول اللحم.

أقول: فى كلام العلامة الأنصارى هنا و فى المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية، فقد جعل هنا كلا من النجاسه و الحرمة و عدم جواز الانتفاع بها دليلا- عليهما، مع أنّ الأولين دليلان على الحرمة التكليفية، و الثالث دليل على الحرمة الوضعية.

قوله: فيما عدا بعض أفراده قبول الإبل الجلاله.

أقول: قال المحقق الإيروانى: لعلّ هذا استثناء من صدر الكلام، أعنى قوله:

ص: ٤٨

١- ١) شرح فتح القدير ٤٢: ٦.

٢- ٢) فى تاج العروس ٧: ٢٣٧ مادّه بول: البول معروف، الجمع أبوال، و قد بال يبول و الاسم البيله بالكسر كالركبه و المجلسه، و من المجاز الولد، قال المفضل: بال الرجل يبول بولا شريفا فاخرا إذا ولد له ولد يشبهه فى شكله و صورته و آسانه و آسالة و أعسانه و أعسالة و تجاليد، و البول بهاء بنت الرجل، و البوال كغراب: داء يكتر منه البول، يقال أخذه بوال إذا جعل البول يعتريه كثيرا، و البول كهمزه الكثيره يقال رجل بوله.

يحرم المعاوضه على بول غير مأكول اللحم، بتوهم شمول الإجماع المنقول على جواز بيع بول الإبل له (١).

و فيه أولاً: أنّ المصنّف لم يستثن بول الإبل الجلاله فيما يأتي من أبوال ما لا يؤكل لحمه، لا في حرمه شربه و لا في نجاسته.

و ثانياً: أنّ الفارق بين بول الإبل الجلاله و بين أبوال ما لا يؤكل لحمه ليس إلاّ كون الأول نجسا بالعرض و كون الثانيه نجسه بالذات، و مجرد هذا لا يكون فارقا بينهما حتى يصح الاستثناء. و الظاهر أنه استثناء من قوله: و عدم الانتفاع به. أى ليس لأبوال ما لا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلاّ بول الإبل الجلاله، فإنه كبول الإبل غير الجلاله لها منفعه ظاهره.

تنقيح و تهذيب: قد اتفقت كلمات الأصحاب على حرمه بيع أبوال ما لا يؤكل لحمه، بل في بعضها دعوى الإجماع بقسميه على ذلك، و فى المراسم حكم بحرمه بيع الأبوال مطلقاً إلاّ بول الإبل (٢)، و فى الغنيه منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره (٣) و فى نهايه الشيخ: و جميع النجاسات محرّم التصرف فيها و التكبّس بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذره و الأبوال و غيرهما (٤)، و فى المبسوط: فأما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول (٥)، و فى التذكرة: الإجماع على عدم صحه بيع نجس العين

ص: ٤٩

١-١ (١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ٢٥:١.

٢-٢ (٢) المراسم: ١٧٠.

٣-٣ (٣) الغنيه: ٢١٣.

٤-٤ (٤) النهايه: ٣٦٤.

٥-٥ (٥) المبسوط ١٦٦:٢.

مطلقاً (١)، و في المستند: تحريم بيع الأبوال مما لا- يؤكل لحمه شرعاً موضع وفاق (٢) و في الجواهر (٣) ادعى قيام الإجماع المحض على الحرمة و أنّ نقل الإجماع بين الأصحاب مستفيض عليها، و على هذا الضوء المذاهب الأربعة. و في الفقه على المذاهب الأربعة: و من البيوع الباطلة بيع النجس (٤)، و في شرح فتح القدير: إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرماً فالبيع فاسد (٥).

أدله المصنف على حرمة المعاوضه و مناقشتها

ثم إنه قد استدل المصنف على حرمة بيع أبوال ما لا- يؤكل لحمه وضعا و تكليفا بالإجماع و الحرمة و النجاسة و عدم جواز الانتفاع بها، و جميعها لا يصلح لإثبات الحرمة التكليفية و لا الوضعيه.

أمّا الاجماع و إن نقله غير واحد من أعظم الأصحاب إلا أنّ إثبات الإجماع التعبدى هنا مشكل جداً، للاطمئنان بل العلم بأنّ مستند المجمعين إنما هو الروايات العامه المتقدمه (٦)، و الروايات الخاصه المذكوره في بيع الأعيان النجسه، و الحكم بحرمة الانتفاع بها. مضافاً إلى أنّ المحضّل منه غير حاصل، و المنقول منه غير حجّه.

و أمّا الحرمة فإن أراد منها حرمة الأكل و الشرب فالكبرى ممنوعه، لعدم الدليل على أنّ كل ما يحرم أكله أو شربه يحرم بيعه، و لو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بدّ من تخصيص أكثر أفرادها، فإنّ كثيراً من الأشياء يحرم أكلها و يجوز بيعها

ص: ٥٠

١-١) التذكرة ١٠:٢٥.

٢-٢) المستند ١٤:٨٢.

٣-٣) الجواهر ٢٢:١٧.

٤-٤) الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٢٠٨.

٥-٥) شرح فتح القدير ٦:٤٣.

٦-٦) في أول الكتاب.

و ذلك مستهجن يوجب سقوط الدليل عن الحجية.

و إن أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها أو بالمنافع الظاهرة فهو و إن استلزم حرمة البيع كما تقدّم (١) في النبوى المشهور و لكن الصغرى ممنوعه، لعدم الدليل على تحريم جميع المنافع أو المنافع الظاهرة لتلك الأبوال، و سيأتى تفصيلها (٢).

و أمّا النجاسة فإنّ روايه تحف العقول (٣) و إن دلت على حرمة بيع النجس لقوله (عليه السّلام) فيها: «أو شىء من وجوه النجس فهذا كلّه حرام محرّم، لأنّ ذلك كلّه منهى عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه فى ذلك حرام» إلاّ أنّ ذلك فيما تكون منافعه كلّها محرّمه كما هو مقتضى التعليل المذكور فيها و أمّا إذا كان للنجس منفعة محلّله فلا دليل على حرمة بيعه، و أبوال ما لا يؤكل لحمه مما له منفعة محلّله، و مقتضى ذلك جواز بيعها، اللهمّ إلاّ- أن يقال: إنّ كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منافعه، فإذا كان كذلك حرم بيعه و شراؤه. و لكنّه دعوى بلا دليل هذا مضافا إلى ضعف سندها و عدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت.

على أنه لو سلّمنا دلالة الحرمة و النجاسة على حرمة البيع لدلّنا على الحرمة التكليفيه دون الوضعيه كما تقدم فى أول المسأله.

و مما ذكرنا ظهر أنّ المشهور لم يستندوا فى فتياهم بحرمة بيع النجس إلى روايه تحف العقول، و لا- إلى غيرها من الروايات العامه المتقدمه كروايه فقه الرضا (عليه السّلام) الدالّه على أنّ كل ما يكون محرّما من جهه يحرم بيعه، و لو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس، بل كان يعم سائر

ص: ٥١

١-١) فى ص ٣٦.

٢-٢) راجع ص ٥٠، ٥٦، ٥٢.

٣-٣) تحف العقول: ٣٣١، الوسائل ١٧: ٨٣/أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ١.

المحرّمات و لو كانت من الأعيان الطاهره كأبوال ما لا يؤكل لحمه بناء على حرمه شربها.

و أما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع و إن لم يقد دليل على حرمه ذلك البيع تكليفاً، لأنّ حرمه الانتفاع بها يستلزم نفى ماليتها التي لا بدّ منها في تحقّق البيع.

و فيه أولاً: أنه لا- دليل على اعتبار المالىة في البيع، و إنما المناط صدق عنوان المعاوضه عليه. و أمّا ما عن المصباح (1) من أنه مبادلّه مال بمال، فلا يكون دليلاً على ذلك، لعدم حججه قوله.

و ثانياً: إذا سلّمنا اعتبار المالىة في البيع فلا نسلم أنّ أبوال ما لا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنه و الأمكنه، كيف و أنّ الانتفاع بها باستخراج الأدويه أو الغازات أو استعمالها في العماره عند قلّه الماء ممكن جداً، فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهره، و مثلها أكثر المباحات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنه و الأمكنه كالماء و الحطب و نحوهما. و من هنا يعلم أنّ الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرّمته سقوط ماليتها. اللهم إلا أن يقال إنّ الشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها، و لكنّه أول الكلام.

و ثالثاً: إذا سلّمنا اعتبار المالىة في البيع فيكفي أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين إذا كان عقلاً، و لا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع.

و رابعاً: لو سلّمنا عدم كون الأبوال المذكوره مالا حتى في نظر المتبايعين فإنّ غايه ما يلزم كون المعامله عليها سفهيه، و لا دليل على بطلانها بعد شمول أدله صحه البيع لها، و الفاسد شرعاً إنما هو معامله السفهيه لا المعامله السفهائيه، و الدليل على

ص: ٥٢

(١-١) المصباح المنير: ٦٩ مادّه بيع.

الفساد فيها أنّ السفية محجور شرعا عن المعاملات. هذا كله مضافا إلى صحة المعامله عليها بمقتضى آيه التجاره (١) وإن لم يصدق عليها البيع.

وقد أتضح مما قدّمناه جواز بيع أبوال ما لا- يؤكل لحمه وضعا و تكليفا، كما أتضح 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، لأنّ جواز الشرب لا يعد من منافع البول ليكون مالا باعتباره و يدور الحكم بجواز البيع مداره.

دليل المحقق الايروانى و الجواب عنه

وهم و دفع: قد استدلل المحقق الايروانى (رحمه الله) (٢) على فساد المعامله عليها بقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا- أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ٣ على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفى و الشرعى. و مراد المستدل أنّ أخذ المال عوضا عن أبوال ما لا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل.

و فيه: أنّ دخول باء السببيه على الباطل و مقابله فى الآيه للتجاره عن تراض- و لا ريب أنّ المراد بالتجاره هى الأسباب- قرينتان على كون الآيه ناظره إلى فصل الأسباب الصحيحه للمعامله عن الأسباب الباطله كما تبّه عليه المستدل فى أول البيع (٣) و غيره، و على ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطله، فلا يكون لها تعلق بما لا مالىه له من العوضين كما يرومه المستدل. كما أنّ المراد من الأكل فيها ليس هو الازدرداد على ما هو معناه الحقيقى، بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق و إن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار و نحوها، و قد

ص: ٥٣

١- ١ و ٣) النساء ٢٩: ٤.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (الايروانى) ٢١، ١٨: ١.

٣- ٤) [لعل المراد أول المكاسب، أى المصدر المتقدم].

تعارف استعماله بذلك في القرآن و في كلمات الفصحاء، بل و في غير العربية أيضا.

و على هذا فإن كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر و الموافق للقواعد العربية فيكون مفاد الآية نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار و الغصب و الغزو و بيع المنابذه و الحصاه و التقسيم بالأرلام و الأقداح، إلا بسبب يكون تجاره عن تراض، فتنفيذ حصر الأسباب الصحيحه للمعاملات بالتجاره عن تراض.

و إن كان الاستثناء منقطعا فظهور الآية البدوى و إن كان هو بيان القاعده الكليه لكل واحد من أكل المال بالباطل و التجاره عن تراض، و لا- تعرض لها للحصر، و تظهر ثمره ذلك فيما لا يعدّ في العرف من الأسباب الباطله و لا من التجاره عن تراض فيكون مهملا، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان الأسباب المشروعه للمعاملات و تميّز صحيحها عن فاسدها و كان الإهمال مما يخل بالمقصود، فلا- محاله يستفاد الحصر من الآية بالقرينه المقاميه، و تكون النتيجة أنّ 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 تطبيقها في بعض الروايات على القمار (1).

ص: ٥٤

١- ١) مثل ما رواه أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزّ و جلّ: لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قال: ذلك القمار» و هي موثقه. و ما رواه العياشى في تفسيره [١/٣٣٨/٩٤٠] عن أسباط بن سالم قال: «كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عزّ و جلّ: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قال: عنى بذلك القمار» الحديث. و عن محمد بن على عن أبي عبد الله (عليه السلام) -و قد سئل عن الآية- قال: «نهى عن -

قوله: كبول الإبل الجلاله.

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

ص: ٥٥

قوله: إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعه.

أقول: قد ظهر مما تقدّم أنّ جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها و حرمة، لعدم كون الشرب من المنافع الظاهره ليدور الحكم عليه وجودا و عدما. إذن فلا فرق بين أوبال ما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل لحمه.

شرب أوبال ما يؤكل لحمه

استطرد: قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب في جواز شرب أوبال ما يؤكل لحمه حال الاختيار و عدم جوازه، و ذهب جمع كثير إلى الجواز، و جماعه اخرى إلى الحرمة، و هو الحق، لمفهوم موثقه عمار (١) فإنه يدل على حرمة شربها لغير التداوى، كما تدل على ذلك أيضا عدّه روايات اخرى من الخاصه (٢)

ص: ٥٦

١- ١) عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال: إن كان محتاجا إليه يتداوى به يشربه، و كذلك أوبال الإبل و الغنم» و هي موثقه الوسائل ٢٥/١٣٣ أبواب الأطمعه المباحه ب ٥٩ ح ١، التهذيب ٢٨٤/٨٣٢: ١.
٢- ٢) منها ما رواه بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال: سمعت أشياخنا يقولون: ألبان اللقاح شفاء من كل داء و عاهه و لصاحب البطن أوبالها. و هي مرسله في القاموس [١: ٢٤٧] مده لفتح اللقاح - ككتاب - الإبل، و اللقوح كصبور واحدته. [في الوسائل: و لصاحب الربو أوبالها]. و المفضّل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) «أنه شكى إليه الربو الشديد، فقال: اشرب له أوبال اللقاح، فشربت ذلك، فمسح الله دائي» و هي موثقه، الوسائل ٢٥/١١٥ أبواب الأطمعه المباحه ب ٥٩ ح ٨. الربو: التهيج و توارد النفس الذي يعرض للمسرّع في مشيه. و سماعه قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شرب الرجل أوبال الإبل و البقر و الغنم ينعت له من الوجع، هل يجوز له أن يشرب؟ قال: نعم، لا - بأس به» و هي ضعيفه بأحمد ابن فضل. راجع الوسائل ٢٥/١١٣ أبواب الأطمعه المباحه ب ٥٩ ح ٧، ٤، ٨، و الكافي -

نعم هناك روايتان إحداهما (٢):روايه قرب الإسناد، تدل على جواز شرب

ص:٥٧

١-١) فى السنن الكبرى للبيهقى ١٠:٤ عن أنس أنّ النبى (صلى الله عليه وآله) أمر العرنيين أن يشربوا ألبان الإبل و أبوالها، و عن أنس أنّ رهطاً من عرينه أتوا النبى (صلى الله عليه وآله) فقالوا إنّنا اجتونا المدينة و عظمت بطوننا و ارتهست أعضادنا، فأمرهم النبى (صلى الله عليه وآله) أن يلحقوا بآ الإبل فيشربوا من ألبانها و أبوالها، فلحقوا بآعى الإبل فشربوا من أبوالها و ألبانها حتى صلحت بطونهم و أبدانهم ثم قتلوا الراعى و ساقوا الإبل، الحديث. و رواه البخارى فى الصحيح ١:٦٧ باب الأبول بأدنى تفاوت. و فى القاموس [٤:٣١٤] مادة الجوى، اجتواه كرهه، و أرض جويه غير موافقه. و فيه [٢:٢٢٠] مادة الرهس: ارتهس الوادى امتلاً. و فى مسند أحمد ١:٢٦٧٢/٤٨٣ عن ابن عباس قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إنّ فى أبوال الإبل و ألبانها شفاء للذربة بطونهم». و فى القاموس [١:٦٨/١] الذربة-محزّكه-فساد المعده.

٢-٢) ما عن قرب الإسناد [٥٧٣/١٥٦]: «إنّ النبى (صلى الله عليه وآله) قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه». و هى ضعيفه بأبى البخترى و هب بن و هب.

أبوال مأكول اللحم على وجه الإطلاق. و الثانية (١):روايه الجعفرى تدل على جواز شرب بول الإبل مطلقا،و أنه خير من لبنه.

و فيه:مضافا إلى ضعف سنديهما،أنه لا بدّ من تقييدهما بمفهوم موثقه عمار المتقدّمه،و حينئذ فيختص جواز شربها بالتداوى فقط.على أنّ روايه الجعفرى ليست بصدد بيان الجواز التكليفى،بل هى مسوقه إلى بيان الوجهه الطبيه و أنّ أبوال الإبل مما يتداوى بها الناس،و يدل على ذلك قوله(عليه السلام)فى ذيل الروايه:

«و يجعل الله الشفاء فى ألبانها».

الاستدلال بآيه تحريم الخبائث و مناقشته

دفع توهم:قد استدل بعض الأعظم (٢)على حرمة شربها بقوله تعالى:

وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (٣)حيث قال:و عندى أنّ هذا القول هو الأقوى،و فى آيه تحريم الخبائث غنى و كفايه بعد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث.

و فيه:أنّ المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسده و رداءه و لو كان من الأفعال المذمومه المعبر عنه فى الفارسيه بلفظ«پليد»و يدل على ذلك إطلاق الخبيث على العمل القبيح فى قوله تعالى: وَ نَجِّنَا مِنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ (٤)و يساعده العرف و اللغه (٥).إذن فالآيه ناظره إلى تحريم كل ما فيه مفسده و لو من

ص: ٥٨

١ - ١) ما روى فى الكافى و التهذيب عن الجعفرى قال:«سمعت أبا الحسن موسى(عليه السلام) يقول:أبوال الإبل خير من ألبانها،و يجعل الله الشفاء فى ألبانها».و هى مجهوله بيكر بن صالح.راجع الوسائل ٢٥:١١٤/أبواب الأطحه المباحه ب ٥٩ ح ٢، ٣،و الكافى ٦: ١/٣٣٨،و الوافى ١/٦٨٧:٢٠،١٩:٥/٣٥٢،٢٠،و التهذيب ١٠٠/١٠٠:٩٠٠.

٢- ٢) المامقانى فى غايه الآمال:١٣،السطر ٩.

٣- ٣) الأعراف ١٥٧:٧.

٤- ٤) الأنبياء ٧٤:٢١.

٥- ٥) فى المجمع [٢:٢٥١،ماده خبث]:الخبث ضد الطيب...و قيل:الخبث خلاف طيب-

الأعمال القيحه،فلا تعم شرب الأبول الطاهره و نحوها مما تتنفر عنها الطبائع.

ص: ٥٩

قوله: لا يوجب قياسه على الأدوية.

أقول: هذا الكلام بظاهره مما لا- يترقب صدوره من المصنّف، وذلك لأنّ التداوى بها لبعض الأوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الأدوية، فكما يجوز بيعها حتى إذا كانت نجسه فكذلك يجوز بيع الأبوال مطلقا لكونها مصداقا للأدوية، وانطباق الكلّي على أفراده غير مربوط بالقياس، وتوضيح ذلك: أنّ ماله الأشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم إليها على حسب الحالات و الأزمنة و الأمكنه، ولا- شبهه أنّ المرض من الحالات التي لأجلها يحتاج الإنسان إلى الأدوية و العقاقير طاهره كانت أم نجسه، و لأجل ذلك يجلبها الناس من أقاصى البلاد، فإذا كانت الأبوال عند العرف من الأدوية و تعدّ من الأموال فى غير حال المرض كانت كسائر الأدوية التي يحتاج إليها الناس فى حال المرض، و لا مجال لتفريقها عنها، اللهم إلا أن يكون مراد المصنّف سقوط ماله الأبوال لكثرتها.

و فيه:- مضافا إلى كونه خلاف الظاهر من كلامه، و إلى منع كثرتها فى جميع البلاد- أنّ الكثرة لا- توجب سقوط ماليتها بعد إمكان الانتفاع بها فى بعض الأمكنه، و إلاّ لزم سلب الماله عن أكثر المباحات، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها إذا لم ينتفع بها فى محلّها و لم يمكن نقلها إلى محل ينتفع بها فيه.

و مما ذكرنا علم أنّ التداوى بالأبوال من المنافع الظاهره لها، فلا وجه لعدّها فيما لا نفع فيه، كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوى بها موجبا لصحة بيعها لجاز بيع كل شىء من المحرّمات، لقوله (عليه السّلام): «ليس شىء مما حرّم الله إلاّ و قد أحلّه لمن اضطر إليه» (1) و ذلك لما بيّنا من أنّ المرض من الأحوال المتعارفه

ص: ٦٠

١- ١) عن سماعه عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «ليس شىء...» و هى مرسله. راجع-

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 غيرها من المحرّمات 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 شراءها من التجارات المهمة.

قوله: و لو عند الضرورة المسوّغه للشرب.

أقول: لا تعرض في شيء من الروايات العامه و غيرها لتعليق جواز بيع الأبوال الطاهره غير بول الإبل على جواز شربها.

قوله: و لا ينتقض أيضا بالأدويه المحرّمه.

أقول: قوله: لأجل الإضرار. تعليل للحرمه، و حاصل النقض: أنّ الأبوال الطاهره تكون بحكم الأدوية، فكما أنّ الأدوية محرّمه الاستعمال في غير حال المرض لإضرارها بالنفس، و مع ذلك يجوز بيعها و استعمالها عند المرض في حال المرض، لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع، و هذا بخلاف الأبوال فإنّ حليتها ليست إلا لأجل الضرورة، فالنقض في غير محلّه.

و لكن الإنصاف أنّ ما أفاده المصنف نقضا و جوابا غير تامّ.

أمّا الجواب: فلاّنا لا- نجد فرقا بين الأبوال و سائر الأدوية، و إذا كان الاحتياج إلى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر إلى النفع فليكن الاحتياج إلى الأبوال في حال المرض كذلك، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ من الواضح جدا أنّ الاحتياج إلى الأدوية و العقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر

بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام إلى موضوع القصر، وإنما هو كالاختياج إلى سائر الأشياء بحسب الطبع.

و أمّا النقض ففيه أولًا: أنه لا يجوز أن تعلل حرمه الأدويه في غير حال المرض بالإضرار، لأنه من العناوين الثانويه، فلا يمكن أن يكون علّه لثبوت الحرمة للشئ بعنوانه الأولى، ولو صح ذلك لم يوجد شئ يكون حلالاً بعنوانه الأولى إلا نادراً، وذلك لأنه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبه من مراتب استعماله فيكون حراماً.

و ثانياً: أنّ عنوان الإضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات أو بعنوان غير منفك عنه، لأنه ليس أمراً مضبوطاً، بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص و الأزمنه و الأمكنه و المقدار، و ربما يكون الشئ مضرّاً بالإضافة إلى شخص حارّ 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 شئ من المشروبات و المأكولات، إذ ما من شئ إلا و هو مضرّ للمزاج أزيد من حدّه، نعم لو دل دليل على أنّ ما أضرّ كثيره فقليله حرام كما ورد في الخمر: «فما أسكر كثيره فقليله حرام» (١) لتوجّه ما ذكره من النقض.

و قد تمسك بعض العامه بذلك عند بحثنا معه في حرمه شرب التتن، و أجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات، فإنّ من الواضح أنه ما من شئ في العالم إلا و تكون مرتبه خاصه منه مضرّه للمزاج.

ص: ٦٢

حرمة بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه

قوله: ولا ينافيه النبوى: لعن الله اليهود (١).

أقول: وجه التنافي هو توهم الملازمه بين حرمة الأكل و حرمة البيع. و أجاب عنه المصنّف بأنّ الظاهر أنّ الشحوم كانت محرّمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات، لا كتحریم شحوم غير ما كُول اللحم علينا.

و فيه: أنه لا منشأ لهذا الظهور لا من الروايه و لا من غيرها، بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط، كما هو المستفاد من الآيه ٢ أيضاً، فإنّ الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها، لكونه منفعه ظاهره لها. إلاّ أنّك عرفت^٣ فى البحث عن النبوى المشهور أنّ حرمة الأكل لا تستلزم حرمة البيع وضعاً و تكليفاً باتّفاق من الشيعة و من العامه.

قوله: و الجواب عنه مع ضعفه.

أقول: قال المحقّق الإيروانى: ظاهر النبوى ما حرم أكله من المأكولات

ص: ٦٣

١ - ١) روى جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (صلى الله عليه و آله) يقول عام الفتح و هو بمكة: «إنّ الله و رسوله حرّم بيع الخمر و الميتة و الخنزير و الأصنام، فقليل يا رسول الله، أ رأيت شحوم الميتة فإنها تطلى بها السفن و يدهن بها الجلود و يستصبح بها الناس، فقال: لا، هو حرام، ثم قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): قاتل الله اليهود، إنّ الله لمّا حرّم عليهم شحومها جملوه - أى أذابوه - ثم باعوه و أكلوا ثمّنه» راجع سنن البيهقى ١٢: ٦، و سبل السلام ٦/٧٣٥: ٣، و البخارى ١١٠، ١٠٧: ٣ باب لا يذاب شحم الميتة، و باب بيع الميتة، و تقدّم أيضاً بعض روايات الشحوم فى ص ٣٣ - ٣٤.

أعنى ما يقصد للأكل، دون ما حرم أكله مطلقاً...ليخالف غرض المصنّف و يلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر إلى تضعيفه سندا و دلاله (١).

و فيه: مضافا إلى كونه حملا- تبرّعيا، أنه يلزم تخصيص الأ-كثر أيضا، لجواز بيع المأكولات و المشروبات المحرّمه إذا كانت لها منافع محلّله. ثم إنّ الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الروايه من عباره المصنّف من غير جهه تخصيص الأكثر، إلاّ أنه ناشئ من غلط النسخه و من زياده كلمه (مع) قبل كلمه (ضعفه).

لا يقال: إنّ الملاك في حرمه بيع الشحوم هو حرمه أكلها، فيحرم بيعها لكونه إعانه على الاثم.

فإنه يقال: لو سلّمنا حرمه الإعانه على الاثم لكان الظاهر من الروايه هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم، و لم يعلم حرّمته على غير اليهود، بل الظاهر من الآيه المباركه اختصاص التحريم بهم، مع أنه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الروايه بما إذا كان البيع للأكل بلا موجب.

جواز بيع العذره

اشاره

قوله: يحرم بيع العذره النجسه من كل حيوان على المشهور (٢).

أقول: المعروف بين الفقهاء (رضوان الله عليهم) حرمه بيع العذره النجسه من كل حيوان، بل في التذكره: لا- يجوز بيع السرجين النجس إجماعا منّا (٣)، و في

ص: ٦٤

١- ١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ٢٩: ١.

٢- ٢) المكاسب ٢٣: ١.

٣- ٣) التذكره ٣١: ١٠.

الجواهر أَدعى الاجماع بقسميه على حرمه بيع أرواث ما لا- يؤكل لحمه (١)،و فى النهايه جعل بيع العذره من المكاسب المحظوره (٢)،و فى الغنيه منع عن بيع سرقين ما لا يؤكل لحمه (٣)،و فى المراسم حكم بحرمه بيع العذره (٤)،و فى المستند إنه موضع وفاق (٥)،و على هذا اتَّفاق المذاهب الأربعة (٦).

ثم إنَّ 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.

مقتضى القواعد و الاجماع و الروايات العامه

أمَّا المقام الأول:فقد ظهر من المسأله السابقه و ما قبلها أنه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمه البيع و فساده.

مقتضى الروايات الخاصه

و أمَّا المقام الثانى:فالروايات الوارده هنا على ثلاث طوائف:الاولى:ما

ص:٦٥

١-١) الجواهر ١٧:٢٢.

٢-٢) النهايه:٣٦٤.

٣-٣) الغنيه:٢١٣.

٤-٤) المراسم:١٧٠.

٥-٥) المستند ٨٢:١٤.

٦-٦) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨:٢ عن المالكيه:لا- يصح بيع زبل ما لا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرّما كالخيل و البغال و الحمير،أو مكروها كالسبع و الضبع و الثعلب و الذئب و الهرّ،فإنّ فضلات هذه الحيوانات و نحوها لا يصح بيعها. و عن الحنابله:لا يصح بيع النجس كالزبل النجس.و كذلك عند الشافعيه. و فى ص ٢٠٩ عن الحنفيه:لا ينعقد بيع العذره،فإذا باعها كان البيع باطلا إلا إذا خلطها بالتراب،فإنه يجوز بيعها إذا كانت لها مالیه،و يصح بيع الزبل و يسمّى سرجين،و كذا بيع البعر.

يدل على حرمة بيع العذرة و كون ثمنها سحتا (١).الثانية: ما يدل على جواز بيعها و هي رواية ابن مضارب (٢).الثالثة: ما يدل على جواز بيعها و حرمة معا، و هي رواية سماعه (٣).

وجوه الجمع بين الروايات

و للجمع بينها وجوه للأعلام:

الأول: ما ذكره شيخ الطائفة (رحمه الله) من حمل رواية المنع على عذرة الإنسان، و رواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه، و استشهد على ذلك برواية سماعه، قال في التهذيب بعد ما نقل رواية الجواز: و لا ينافي ذلك ما رواه يعقوب بن شعيب، لأنّ هذا الخبر محمول على عذرة الإنسان، و الأول محمول على عذرة البهائم من الإبل و البقر و الغنم، و لا تنافي بين الخبرين، و الذي يكشف عمّا

ص: ٦٦

١- ١) و هو ما رواه يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ثمن العذرة من السحت» و هي مجهولة بعلي بن مسكين أو سكن. راجع الوسائل ١٧/ ١٧٥: أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١. و التهذيب ٣٧٢/ ١٠٨٠: ٦. و الاستبصار ١٨٢/ ٥٦: ٣. و الوافي ١٧: ٢٢/ ٢٨٣. و في دعائم الإسلام [٢: ٢٢/ ١٨]: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) نهى عن بيع العذرة و قال: هي ميتة». و هي مرسله، راجع المستدرک ١٣: ٧١/ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٥.

٢- ٢) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا بأس ببيع العذرة» و هي حسنة بابن مضارب. راجع الكافي ٥: ٣/ ٢٢٦، و الأبواب المذكورة من التهذيب و الوسائل و الاستبصار و الوافي.

٣- ٣) قال: «سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) و أنا حاضر، قال: إنّي رجل أبيع العذرة فما تقول؟ قال: حرام بيعها و ثمنها، و قال: لا بأس ببيع العذرة» و هي موثقة. راجع الأبواب المذكورة من التهذيب و الوسائل و الاستبصار و الوافي.

ذكرناه روايه سماعه (١). و في المبسوط (٢) فلا- يجوز بيع العذره و السرجين مما لا يؤكل لحمه، و في الخلاف (٣) فالسرجين النجس محرّم بالإجماع، فوجب أن يكون بيعه محرّما.

إذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثه فلا تغتّر باطلاق كلامه في الاستبصار (٤) حيث حمل روايه الجواز على عذره غير الآدميين، و روايه المنع على عذره الناس ثم استشهد عليه بروايه سماعه، فإنّ مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط، فلا يعم غير المأكول.

و فيه أولا: أنه ثبت في محلّه أنّ كون الدليل نصّيا في مدلوله غير كون بعض أفراده متيقّنا في الإبراده من الخارج على تقدير صدور الحكم، فما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الأول دون الثاني. ففي مثل الأمر بغسل الثوب من بول الخفّاش (٥) الصريح في المحبوبيه و الظاهر في الوجوب، و ما ورد من أنّ بول الخفّاش لا بأس به (٦)، الصريح في جواز الترك و الظاهر في الاباحه الخاصه، ترفع اليد عن

ص: ٦٧

١- (١) التهذيب ٣٧٢/١٠٨٠: ٦.

٢- (٢) المبسوط ١٦٦: ٢-١٦٧.

٣- (٣) الخلاف ١٨٥: ٣.

٤- (٤) الاستبصار ٣: ٥٦/ذيل ح ١٨٢.

٥- (٥) داود الرقي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده، فقال: اغسل ثوبك» و هي مجهوله بيحيى بن عمر. راجع الوسائل ٣: ٤١٢/أبواب النجاسات ب ١٠ ح ٤، و التهذيب ١: ٧٧٧/٢٦٥.

٦- (٦) غياث عن جعفر عن أبيه قال: «لا بأس بدم البراغيث و البق و بول الخشاشيف» و هي موثقه. راجع البابين المذكورين من التهذيب و الوسائل -.

ظهور كل منهما بصريح الآخر، فيثبت الاستحباب. و أمّا في أمثال المقام حيث لا صراحه للدليل في شيء، فلا موجب للجمع المذكور، فيانه تبرّعى محض و خارج عن صناعه الجمع الدلالى العرفى، فلا- يوجب رفع التعارض بوجه. إذن فلا- بدّ إمّا من طرحهما، و إمّا الرجوع إلى المرجّحات السنديه أو الخارجيه من موافقه الكتاب أو مخالفه العامه.

و بعباره اخرى: أنّ 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 [أو النهى] أو الترخيص، بحمل الأول على الاستحباب و الثانى على الكراهه

و هذا بخلاف ما إذا ورد النفي و الإثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه، فإنه من أوضح موارد المتعارضين.

و ثانيا: سلّمنا ذلك، إلا أنّ إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جدًّا، و إنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين، و هذا واضح لمن كان له انس بالعرف و اللغه (١).

و ثالثا: سلّمنا جواز الإطلاق و صحته، إلا أنّ أخذ المتيقّن من الدليلين المتنافيين لا يعدّ من الجموع العرفيه، لعدم ابتناؤه على أساس صحيح، بل لو جاز أخذ المتيقّن من الدليل لانسدّ باب حجيه الظواهر و لم يجز التمسك بها، إذ ما من دليل إلا و له متيقّن في إرادته المتكلّم، إلا أن يقال بتخصيص ذلك بصوره التعارض و هو كما ترى.

و رابعا: سلّمنا ذلك أيضا، إلا أنّ أخذ المتيقّن من دليلي الجواز و المنع لا ينحصر بما ذكر، بل يجوز أخذه منهما بوجه آخر أوجه منه، بأن تحمل روايه الجواز على فرض كون العذرة 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.

ص: ٦٩

١ - ١) في المنجد [٤٩٤، مادّه أعذر] العذره الغائط، و في المجمع [٣: ٣٩٨، مادّه عذر] العذره وزان كلمه الخروء، و لم يسمع التخفيف، و قد تكرّر ذكرها في الحديث، و سمى فناء الدار عذره لمكان إلقاء العذره هناك. و كذلك في نهايه ابن الأثير [٣: ١٩٩، مادّه عذر]، و في تاج العروس ٣: ٣٨٨ مادّه عذر: و العاذر الغائط الذي هو السلح و الرجيع، و العذره بكسر الذال المعجمه، و منه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذره، يريد غائط الإنسان الذي يلقيه، و فناء الدار.

الثاني: أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها و روايه المنع على بلاد لا- ينتفع بها، وقد حكى المصنّف هذا الوجه عن المجلسي ثم استبعده.

و فيه: مضافا إلى كونه جمعا تبرّعا أنّ إمكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحه بيعها على وجه الإطلاق، على أنك عرفت (١) في بيع الأبوال أنّ غايه ما يلزم هو كون المعامله على أمثال تلك الخبائث سفهيه، و لم يقم دليل على بطلانها و صرف العمومات عنها. مع أنّ الظاهر من قول السائل في روايه سماعه: «إني رجل أبيع العذره» هو كونه يتّاع العذره و أخذه ذلك شغلا لنفسه، و إنما سأل عن حكمه الشرعي، و هذا كالصریح في كون بيع العذره متعارفا في ذلك الزمان. ثم إنّ هذا الوجه و إن نسبه المصنّف إلى المجلسي و لكن لم نجده في كتبه، بل الموجود في مرآه العقول نفى البعد عن حمل روايه الجواز على الكراهه (٢).

الثالث: ما احتمله السبزواری (٣) من حمل روايه المنع على الكراهه و روايه الجواز على الترخيص المطلق. و قد استبعده المصنّف أيضا، و لعل الوجه فيه هو أنّ استعمال لفظ السحت في الكراهه غير جار على المنهج الصحيح، فإنّ السحت في اللغه (٤) عبارته عن الحرام. إذن فروايه المنع آبيه عن الحمل عليها.

ص: ٧٠

١- ١) في ص ٥٢.

٢- ٢) مرآه العقول ١٩: ٢٦٦ [لكنّه حكاه عن والده في ملاذ الأخيار ١٠: ٣٧٩].

٣- ٣) كفايه الأحكام: ٨٤ السطر ٣٦.

٤- ٤) في المجمع [٢: ٢٠٤، مادّه سحت] السحت: كل مال لا يحل كسبه، و في القاموس [١: ١٤٩ مادّه السحت] السحت: الحرام أو ما خبث من المكاسب، و في المصباح [٢٦٧ مادّه السحت] السحت: مال حرام لا- يحل أكله و لا- كسبه، و في لسان العرب ٢: ٤١ السحت: كل حرام قبيح الذكر، و قيل: هو ما خبث من المكاسب و حرم فلزم عنه العار، و قبيح الذكر-

و فيه أولاً: أنّ لفظ السحت قد استعمل في الكراهه في عدّه من الروايات (1) فإنه اطلق فيها على ثمن جلود السباع، و كسب الحجاج، و اجره المعلمين الذين

ص: ٧١

١-١) فقد روى في الجعفریات: ١٢٣٥/٢٩٩ عن علي (عليه السّلام) «من السحت ثمن جلود السباع» و هي موثّقه. راجع المستدرک ١٣/١٢٠: أبواب ما يكتسب به ب ٣١ ح ٢. و في دعائم الإسلام [١: ١٢٦] «من السحت ثمن جلود السباع» و هي مرسله. راجع البحار ١٣/٧٢: ١٠٠، و المصدر المذكور من المستدرک. و الكافي عن سماعه قال «قال أبو عبد الله (عليه السّلام): السحت أنواع كثيره، منها كسب الحجاج إذا شارط» و هي ضعيفه بمحمد بن أحمد الجاموراني، و مثلها روايه اخرى لسماعه إلا أنه ليست فيها جمله شرطيه، و لكنها موثّقه. راجع الكافي ٣/١٢٧: ٥، التهذيب ٦: ١٠١٣/٣٥٥، الوسائل ١٧: ٩٢/١٧: أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٢، ٦، الوافي ١٧: ١٩٤، ٩/٨. و الجعفریات: ١٢٣٥/٢٩٩ عن علي (عليه السّلام) «من السحت كسب الحجاج». و هي موثّقه. راجع المستدرک ١٣: ٦٩/١٣: أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١. و العيون [٢: ١٦/٢٨] عن علي (عليه السّلام) «في قوله تعالى: أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ قال: هو الرجل يقضى لأخيه الحاجه ثم يقبل هديته» راجع الوسائل ١٧: ٩٥/١٧: أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١١. و قد تعرّض صاحب الوسائل لأسانيد الروايه في ١: ٤٤٨/١: أبواب الوضوء ب ٥٤ ح ٤، و لكن أكثرها من المجاهيل. و فقه الرضا: ٢٥٣ عن ابن عباس في قوله تعالى: أَكَالُونَ لِلسُّحْتِ قال: اجره المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن. راجع المستدرک ١٣: ١١٦/١٣: أبواب ما يكتسب به ب ٢٦ ح ٢.

يشارطون في تعليم القرآن، و قبول الهدية مع قضاء الحاجة، و من الواضح جدا أنه ليس شىء منها بحرام قطعا، و إنما هي مكروهه فقط. و قد نص بصرحه ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (١) بل الروايات الكثيره (٢) تصرّح بجواز بيع جلود

ص: ٧٢

١- ١) في نهايه ابن الأثير [٢:٣٤٥ مآده سحت] السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه. و فى لسان العرب ٢:٤٢ [مآده سحت]. السحت يرد فى الكلام على المكروه مره و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن.

٢- ٢) منها: الروايات المجوّزه لبيع جلود النمر و السباع كما سيأتى التعرّض لها فى بيع المسوخ [فى ص ١٤٠] و منها: موثقه زراره قال: «سألت أبا جعفر (عليه السّلام) عن كسب الحّيّام فقال: مكروه له أن يشارط، و لا بأس عليك أن تشارطه و تماكسه، و إنما يكره له، و لا بأس عليك» راجع الكافى ٥:٤/١١٦، و التهذيب ١٠١١/٣٥٥، و الوافى ١٧:٤/١٩٢ و الوسائل ١٧:١٠٦/١٠٦ أبواب ما يكتسب به ب ٩ ح ٩. لا يخفى أنّ ظهور الروايه فى الكراهه الاصطلاحيه مما لا ينكر، و إن كانت هى فى الأخبار أعم منها و من الحرمة. و منها: روايه حنّان بن سدير، و فيها: «إنّ النبى (صلّى الله عليه و آله) قد احتجم و أعطى الأجر، و لو كان حراما ما أعطاه» و هى ضعيفه بسهل. و قريب منها روايه جابر عن أبى جعفر (عليه السّلام). و هى أيضا ضعيفه بعمر و بن شمر. راجع الأبواب المذكوره من الكتب المزبوره. و فى البخارى ٣:١٢٢ باب خراج الحّيّام من الإجازات، و سنن البيهقى ٩:٣٣٨ عن ابن عباس قال: احتجم النبى (صلّى الله عليه و آله) و أعطى الحّيّام أجره و لو علم كراهيه لم يعطه. و منها: روايه قرب الإسناد [٣٨٤/١١١]: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) احتجم وسط رأسه، حجمه أبو طيبه، و أعطاه رسول الله (صلّى الله عليه و آله) صاعا من تمر» [فى المصدر: ابن أبى طيبه] و هى ضعيفه بالحسين بن علوان. البحار ١٠٠:١/٥٩، الوسائل:-

السباع و أخذ الاجره للحجّام و تعليم القرآن حتى مع الاشتراط، و الجمع العرفي يقتضى حمل المانعه على الكراهه، و عليها فتاوى الأصحاب و إجماعهم، بل فتاوى أكثر العامه (١). إذن فلا وجه للتهويل على السيزواري بأنّ كلمه السحت غير مستعمله فى الكراهه الاصطلاحيه.

و ثانيا: لو سلّمنا حجيه قول اللغوى فغايه ما يترتب عليه أنّ حمل لفظ السحت على المكروه خلاف الظاهر، و لا بأس به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين.

لا يقال: و إن صح إطلاق كلمه السحت على الكراهه كصححه إطلاقها على الحرام، إلا أنّ نسبته إلى الثمن صريحه فى الحرمة، فإنه لا معنى لكراهه الثمن.

ص: ٧٣

١ - ١) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٨ عن الحنابله: يجوز بيع سباع البهائم، و عند الحنفية يصح بيع الأسد و الفيل و سائر الحيوانات سوى الخنزير، و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٣: ١١٦ كره أجر الحجّام إذا اشترط، و فى ص ١٣٠ عن الحنابله كراهه اجره الحجّام، و فى ص ١١٤ [إنّ] المتأخرين من الحنفية أجازوا أخذ الاجره على تعليم القرآن، و فى ص ١٢٢ عن المالكيه يجوز أخذ الاجره على تعليم القرآن إذا عرف المعلّم المتعلّم، و فى ص ١٢٦ عن الشافعيه تصح الإجاره على تعليم القرآن.

فإنه يقال: إنَّ عناية تعلق الكراهه بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به فإرادته الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحه استعمالها فيهما تحتاج إلى قرينه معينه، و من هنا ذكر في لسان العرب: السحت يرد في الكلام على المكروه مره و على الحرام اخرى، و يستدل عليه بالقرائن. غايه الأمر أنه إذا تعلق الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعيه، أعني بها فساد البيع زائدا على حرمة التصرف في الثمن، بخلاف تعلق الكراهه به، فإنه متمخض في الدلاله على الحكم التكليفي، كما في ثمن جلود السباع و نحوه.

الرابع: أن تحمل روايه الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمه «لا- بأس» في ذلك. و روايه المنع على الحرمة الوضعيه، فتصير النتيجة أن بيع العذره فاسد و غير حرام.

و فيه: مضافا إلى كونه جمعا تبرّعا أن استعمال «لا بأس» في الجواز التكليفي و مقابله في البأس الوضعي من الغرابه بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط، و لم نسمع إلى الآن نظير ذلك الاستعمال، بل هما متمخضان لبيان الحكم الوضعي، و إن كان يستفاد منهما الحكم التكليفي أحيانا بالالتزام، و من هنا ترون أن الفقهاء (رضوان الله عليهم) يتمسكون بالأمر بشيء و بالنهاي عن شيء في الصلاه لإثبات الجزئيه و المانعيه فيها. على أن قوله (عليه السلام) في روايه سماعه: «حرام بيعها و ثمنها» ظاهر في الحرمة التكليفيه لو لم يكن نصا فيها. فلا وجه لرفع اليد عنها و حملها على الحرمة الوضعيه.

الخامس: ما اختاره العلامة المامقاني (رحمه الله) و قال: الأقرب عندي حمل قوله (عليه السلام) «لا بأس ببيع العذره» على الاستفهام الإنكاري. و لعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال: و لا يبعد أن يكون اللفظتان مختلفتين في هيئه التلفظ

و إن كانتا واحده فى الصوره (١).

و فىه: مضافا إلى كونه محتاجا إلى علم الغيب، أنه خلاف الظاهر من الروايه، فلا يجوز المصير إليه بمجرد الاحتمال.

المختار فى علاج التعارض

و التحقيق: أنه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين:

الأول: عدم استيفائها شرائط الحجيه بنفسها. أما روايه ابن شعيب فضعف سندها، لا للإرسال كما زعمه صاحب الجواهر (٢) اغترارا بإرسال العلامه فى المنتهى (٣)، بل لجهاله على بن مسكين أو سكن. و كذا روايه دعائم الإسلام. و توهم انجبارهما بعمل المشهور توهم فاسد، فإنه مضافا إلى فساد الكبرى، أن الحكم غير مختص بالعدره، بل شامل لغيرها من النجاسات.

و أما روايه سماعه فهى و إن كانت موثقه، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها، إما لإجمالها لمعارضه صدرها مع ذيلها إن كانت روايه واحده، و إما للتعارض و التساقت لو كانت روايتين، و لكن يدل على التعدد من الروايه امور: الأول:

اقتران كلمه «قال» فيها بالواو. و الثانى: وضع المظهر فيها موضع المضممر، فإنها لو كانت روايه واحده لكان للإمام (عليه السلام) أن يقول: و لا بأس ببيعها، بدل قوله:

«لا بأس ببيع العذره». الثالث: أنها لو كانت روايه واحده لكانت مجمله كما عرفت إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذره ثانيا. فينكشف من تلك القرائن تعددها و أن سماعه لمّا نقل روايه المنع ألحقها بروايه الجواز تفهيمًا للمعارضه. و على هذا فيحكم بالتساقت.

ص: ٧٥

١- (١) غايه الآمال: ١٦، السطر ٦.

٢- (٢) الجواهر ١٧: ٢٢.

٣- (٣) لاحظ المنتهى ١٠٠٨: ٢، السطر ٣٢.

إن قلت: إنَّ السائل لَمَّا فهم مقصوده من القرائن الحاليه أو المقاليه و إن لم تصل إلينا ترك التعرّض للسؤال، فلا يلزم من ذلك تعدّد الروايه.

قلت: احتمال أنه فهم المراد من القرائن و إن كان موجودا إلا أنّ أصله عدم القرينه التي هي من الاصول المسلّمه عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال. ثم لو صحّت روايه ابن مضارب- كما هي كذلك، و إن رماها المجلسي (١) بضعف السند- لوجب الأخذ بها، و إلا- فالمرجع في الجواز التكليفي هي أصله الإباحه، و في الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود (٢) و أحلّ الله البيع (٣) و تجارّه عن تراض (٤).

الوجه الثاني: أنّك بعد ما عرفت تعدّد روايه سماعه و كونها روايتين فتتخصر الروايات هنا في طائفتين: المانعه عن بيع العذره و المجوّزه لبيعها، و على هذا فإن أمكن الجمع بينهما بإحدى الوجوه المتقدمه فنأخذ بهما، و إلا فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات الخارجيه، لتساوى روايتي سماعه من حيث المرجّحات السنديه، و لما كان القول بحرمة بيع العذره مذهب العامه (٥) بأجمعهم فنأخذ بالطائفه المجوّزه لبيعها و من هنا ظهر ما في كلام المصنّف حيث استبعد حمل الطائفه المانعه عن بيعها على التقيه.

و العجب من الفاضل المامقاني (رحمه الله) فإنه وجّه كلام المصنّف و قال: إنّ

ص: ٧٦

١- (١) مرآه العقول ١٩: ٢٦٥.

٢- (٢) المائده: ١: ٥.

٣- (٣) البقره: ٢٧٥: ٢.

٤- (٤) النساء ٢٩: ٤.

٥- (٥) كما اشير إليه في ص ٦٥، الهامش رقم (٦).

مجرد كونه مذهب أكثر العامه لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه، حيث إنَّ الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع و هو الصادق (عليه السّلام) فخبر الجواز أولى بالحمل على التقيه (١). و وجه العجب أنّ أبا حنيفة قد أفتى بحرمه بيع العذره كما عرفت.

و أعجب من ذلك ما نسبته إليه العلامه في التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأنَّ أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير، فإنه (رحمه الله) مع اطلاعه على مذهب العامه و آرائهم كيف خفى عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسأله نعم لا ينكر تجويز أبي حنيفة (٣) بيع العذره إذا اختلقت بالتراب، و بيع الزبل الذي يسمّى بالسرجين، و بيع البعر للانتفاع به و جعله وقوداً. قوله: فروايه الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى.

أقول: الوجوه المشار إليها في كلامه هي الإجماعات المنقوله، و الشهره الفتوائيه، و الروايات العامه المتقدّمه (٤)، و ضعف سند ما يدل على الجواز. إلاَّ أنّها مخدوشه بأجمعها، و لا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع.

أمّا الإجماعات المنقوله فليست بتعيّديه، بل مدرّكها هي الوجوه المتقدّمه و لو كانت تعيّديه لكانت حجّه مستقلّه، و ضمّها إلى روايه المنع لا يزيد اعتبارها، بل هي بنفسها لو كانت حجّه لوجب الأخذ بها، و إلاَّ فضّم الإجماعات إليها لا يوجب حجّيتها.

ص: ٧٧

١-١) غايه الآمال: ١٦، السطر ٢٠.

٢-٢) التذكرة ٣١: ١٠.

٣-٣) الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٩: ٢.

٤-٤) في أوّل الكتاب.

و أمّا الشهره الفتوائيه فهى و إن كانت مسلّمه، إلاّ أنّ ابتناءها على روايه المنع ممنوع جدّا، فإنّ تلك الشهره غير مختصّه ببيع العذره، بل هى جاريه فى مطلق النجاسات. و لو سلّمنا ابتناءها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الروايه. على أنّ ما يوجب ترجيح إحدى الروايتين على الاخرى عند المعارضه هى الشهره فى الروايه دون الشهره الفتوائيه.

و أمّا الروايات العامّه فقد تقدّم الكلام فيها، على أنّ النجاسه لم تذكر فى شىء منها إلاّ فى روايه تحف العقول، و الذى يستفاد منها ليس إلاّ حرمة الانتفاع بالنجس مطلقا، و هى و إن كانت مانعه عن البيع، إلاّ أنّه لم يقل بها أحد. و أمّا مانعيه النجاسه من حيث هى نجاسه فلا يستفاد من تلك الروايات و لا من غيرها، نعم لا شبهه فى حرمة الانتفاع المتوقّفه على الطهاره، و من هنا يظهر الجواب عمّن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذره فى التسميد و نحوه و تمسّك فى ذلك بقوله (عليه السّلام) فى روايه تحف العقول: «أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» بدعوى أنّ التسميد و نحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد، بل قد ورد فى بعض الروايات جواز طرح العذره فى المزارع (١).

و أمّا تخيل ضعف روايه الجواز من ناحيه السند ففيه أولا: أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف. و توهم أنّ الأول غير موجود فى كتب الرجال فاسد، فإنه مضافا إلى كونه مذكورا فيها و منصوصا بحسنه (٢) قد اتّفقت

ص: ٧٨

١ - ١) قرب الإسناد [٥٢٩/١٤٦]: عن على (عليه السّلام) «أنّه كان لا يرى بأسا أن يطرح فى المزارع العذره». و هى ضعيفه بأبى البخترى و هب بن وهب. راجع الوسائل ١٦٩: ٢٥ / أبواب الأطمعه المحرّمه ب ٢٩ ح ١.
٢ - ٢) لاحظ معجم رجال الحديث ١١٨٢٦/٢٧٥: ١٨.

اصول الحديث (١) على نقل روايه الجواز عنه، و لم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف.

و ثانيا: أنّ اقتصار الكليني على نقل روايه الجواز فقط دون غيرها يشير إلى اعتبارها، كما هي كذلك، لكون روايتها بين ثقات و حسان.

جواز بيع الأرواث

قوله: الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهره (٢).

أقول: المشهور بين أصحابنا جواز بيع الأرواث الطاهره، و في المستند: يجوز الاكتساب بها مطلقا وفاقا للأكثر، بل عن السيد الإجماع عليه، لطهارتها و عظم الانتفاع بها، فيشملها الأصل و العمومات (٣). و في الخلاف: سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه، دليلنا على جواز ذلك أنه طاهر عندنا، و من منع منه فإنما منع لنجاسته و يدلّ على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم و ثمارهم، و لم نجد أحدا كره ذلك، و لا خلاف فيه، فوجب أن يكون جائزا (٤). نعم حكم في النهايه بحرمة بيع العذره و الأبوال إلا بول الإبل خاصه، فإنه لا بأس بشربه و الاستشفاء به عند الضروره (٥). و في المراسم حكم بحرمة التكبّ بالعذره و البول إلا بول الإبل

ص: ٧٩

١- ١) كما تقدّم في ص ٦٦، الهامش رقم (٢).

٢- ٢) المكاسب ٢٦: ١.

٣- ٣) المستند ٨٣: ١٤.

٤- ٤) الخلاف ١٨٥: ٣.

٥- ٥) النهايه: ٣٦٤.

خاصه (١). وكذلك ذهب الشافعيه (٢) إلى نجاسه فضله مأكول اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها، مع ذهابهم (٣) إلى عدم صحه بيع كل نجس إلا إذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه.

و الظاهر أنه لا فرق بين العذره و الأرواث فى جواز البيع و عدمه من جهه مدرك الحكم إلا نجاسه الاولى و طهاره الثانيه، فإن الأخبار الخاصه الوارده فى حرمه بيع العذره لم تتم كما عرفت (٤)، و الأخبار العامه المتقدمه (٥) إنما تدل على حرمه بيع ما يكون منهيًا عن أكله، فتكون شامله للأرواث و العذره كليهما، و حيث عرفت أنه لا يصلح شيء من ذلك لإثبات حرمه بيع العذره فتعرف عدم جريانه فى الأرواث أيضا. و أمّا ما فى روايه تحف العقول من قوله (عليه السلام): «أو شيء من وجوه النجس» فلا تدل على مانعيه النجاسه عن البيع، لما عرفت فى بيع الأبوال (٦) أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرّمه، و أمّا إذا كانت له منفعه محلله فلا تدل الروايه على حرمه بيعه. إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا الأنصارى من التفريق بين العذره و الأرواث.

و أمّا دعوى الإجماع على التفريق بينهما فهى دعوى جزافيه، للاطمئنان بأن مدرك المجمعين تلك الوجوه المذكوره لمنع بيع العذره دون الأرواث، و إلا فالإجماع

ص: ٨٠

١-١) المراسم: ١٧٠.

٢-٢) الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٥.

٣-٣) الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٨-٢٠٩.

٤-٤) فى ص ٧٥.

٥-٥) فى أول الكتاب.

٦-٦) فى ص ٥١.

التعدي الكاشف عن رأى الحجّه معلوم العدم، وقيام السيره على جواز الانتفاع و المعاوضه لا يختص بالأرواث، بل يعمّ العذره أيضا، كشمول العمومات لهما.

و ما فى الجواهر (١) من الاستدلال على جواز بيع الأرواث فقط بخبر ابن مضارب و بذيل روايه سماعه (٢) بعد ما حملهما عليها فاسد، لما عرفت من أنه لا يصح إطلاق العذره على الأرواث بوجه، و أنّ الأرواث فى اللغه (٣) لا تطلق إلا على رجيع ذى الحافر.

و قد يتوهم تحريم بيعها لآيه تحريم الخبائث ٤ بدعوى أنّ عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلّى باللام يشمل البيع أيضا.

و فيه أولا: ما أجاب به المصنّف من أنّ المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها، لا مطلق الانتفاعات بها.

و ثانيا: أنّه قد تقدّم فى بيع الأبوال ٥ أنّ الخبيث عبارته عن مطلق ما فيه نقص و دناءه و لو كان من قبيل الأفعال، و يرادف فى الفارسيه بلفظ (پلید) فمثل الزنا

ص: ٨١

١-١) الجواهر ١٨: ٢٢.

٢-٢) المتقدمتين فى ص ٦٦.

٣-٣) فى تاج العروس ١: ٦٢٦ مادة راث: الروثه واحده الروث و الأرواث، و قد راث الفرس و غيره، و فى المثل أحشك و تروثنى، قال ابن سيده: الروث رجيع ذى الحافر. و فى التهذيب: يقال لكل ذى حافر قد راث يروث روثا. و فى المجمع [٢: ٢٥٥] مادّه روث [راث الفرس يروث روثا من باب قال، و الخارج روث، و منه الحديث «نهى عن الروث» يعنى رجيع ذات الحافر.

و الافتراء و الغيبه و النميمه و غيرها من الأفعال المحرّمه التي عبّر عنها في قوله تعالى بالفواحش (١) من الخبائث أيضا.

إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآيه إلا بيان الكبرى الكليه من تحريم ما فيه مفسده، و أمّا تشخيص الصغرى و بيان أنّ في هذا مفسده أو في ذاك فخارج عن حدود الآيه، و إلا فيلزم التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، و هو لا يجوز كما نقح في الاصول (٢). و إن أبيت إلا- عن اختصاصها بما يكون الطبع متنقرا عنه، فندفعه بعدم الملازمه بين تحريم الأكل و حرمة البيع، كما سبق (٣) في بيع الأبوال و غيره، إلا إذا كان الأكل من المنافع الظاهره.

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

قوله: يحرم المعاوضه على الدم بلا خلاف (٤).

أقول: المشهور بين أصحابنا شهره عظيمه حرمة بيع الدم النجس، كما في النهايه (٥) و المراسم (٦) و المبسوط (٧). و في التذكرة: يشترط في المعقود عليه الطهاره

ص: ٨٢

١- ١) الأعراف ٧: ٣٣، و هي قوله تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ.

٢- ٢) محاضرات في اصول الفقه ٤ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٦): ٣٣٤ و ما بعدها.

٣- ٣) في ص ٥٠.

٤- ٤) المكاسب ٢٧: ١.

٥- ٥) النهايه: ٣٦٤.

٦- ٦) المراسم: ١٧٠.

٧- ٧) المبسوط ١٦٦: ٢.

الأصليه، و لو باع نجس العين لم يصح إجماعاً (١).

و على هذا المنهج ابن الهمام الحنفى فى شرح فتح القدير (٢). و عن المالكيه (٣) لا يصح بيع النجس، و عن الحنابله لا يصح بيع النجس كالدّم، و عن الشافعيه لا يصح بيع كل نجس، و عن الحنفيه لا يصح بيع الدّم. و فى أخبارهم أيضا شهادته على ذلك (٤).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المصنّف قد فصّل بين الدّم النجس فحكم بحرمه المعاوضه عليه للإجماع و الأخبار السابقه، أى الروايات العامه (٥)، و بين الدّم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضه عليه إذا فرضت له منفعه محلّله كالصبغ و نحوه لكونه من الأعيان التى يجوز الانتفاع بها منفعه محلّله.

و فيه: أنه بعد اشتراكهما فى حرمه الأكل و جواز الانتفاع بهما منفعه محلّله كالصبغ و التسميد و نحوهما، فلا وجه للتفكيك بينهما. و أمّا النجاسه فقد عرفت مرارا أنّه لا موضوعيه لها، فلا تكون فارقه بين الدّم الطاهر و النجس.

و أمّا الأخبار السابقه فمضافا إلى ضعف سندها أنّها شامله لهما، فلو تّمت لدلت على حرمه بيعهما معا، و إلا فلا. على أنّ الاستفادة من روايه تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس، و حينئذ فإن وقفنا على ظاهرها فلازمه الإفتاء بما لم يفت به

ص: ٨٣

١-١) التذكره ١٠:٢٥.

٢-٢) شرح فتح القدير ٦:٤٣.

٣-٣) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨:٢-٢٠٩.

٤-٤) عون بن أبى جحيفه قال: إنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) نهى عن ثمن الدّم. راج سنن البيهقى ٦:٦ و صحيح البخارى ٣:٧٨ باب موكل الربا.

٥-٥) المتقدّمه فى أوّل الكتاب.

أحد، وإن اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه.

و أمّا الإجماع فهو لا يختص بالمقام، وإّما هو الذى ادّعى قيامه على حرمه مطلق بيع النجس، و مدركه هو الوجوه المذكوره لحرمة بيعه من الروايات العامه و غيرها، وإّلا- فليس هنا إجماع تعيّد ليكشف عن رأى المعصوم. إذن فلا دليل على حرمه بيع الدم، سواء كان نجسا أم طاهرا، لا وضعا و لا تكليفا.

و هم و إزاله: قد استدللّ على حرمه بيع الدم مطلقا بمرفوعه أبى يحيى الواسطى (1) فإنّ فيها نهى على (عليه السّلام) عن بيع سبعة منها الدم، فتدلّ على ذلك وضعا و تكليفا بعد ملاحظه انجبارها بالشهره، بل بعدم الخلاف بين الأصحاب.

و فيه أوّلا: أنّها ضعيفه السند، و غير منجبره بعمل المشهور صغرى و كبرى

ص: ٨٤

١ - ١) الواسطى رفعه قال: «مرّ أمير المؤمنين (عليه السّلام) بالقصابين فنهاهم عن بيع سبعة أشياء من الشاه، نهاهم عن بيع الدم، و الغدد، و آذان الفؤاد، و الطحال، و النخاع، و الخصى و القضيب، فقال له بعض القصابين: يا أمير المؤمنين ما الكبد و الطحال إلاّ سواء، فقال له: كذبت يالكع، ائتوني بتورين من ماء انبثك بخلاف ما بينهما، فاتى بكبد و طحال و تورين من ماء، فقال (عليه السّلام): شقّوا الطحال من وسطه و شقّوا الكبد من وسطه، ثم أمر (عليه السّلام) فمرسا فى الماء جميعا، فايضت الكبد و لم ينقص شىء منها، و لم يبيض الطحال و خرج ما فيه كلّ و صار دما كلّ حتّى بقى جلد الطحال و عرقه، فقال له: هذا خلاف ما بينهما، هذا لحم و هذا دم». و هى مرفوعه. راجع الكافى ٢/٢٥٣: ٦، و التهذيب ٩/٧٤: ٣١٥، و الوافى ١١١/٢: ١٩، و الوسائل ٢٤/١٧١: أبواب الأَطعمه المحرّمه ب ٣١ ح ٢. أقول: النخاع مثله: الخيط الأبيض فى جوف الفقار، ينحدر من الدماغ و تتشعب منه شعب فى الجسم كما فى القاموس [٣: ٨٧: مادّه نخع]، و الخصى كمدى جمع خصيه كمدية، الغدد كغرف جمع غده كغرفه: لحم أسود يستصحب اللحم، اللكع بضم اللام و فتح الكاف اللثيم و الأحمق، و التور إناء يشرب فيه، و مرس الشىء فى الماء إنقاعه فيه و تليينه باليد.

و الوجه فى ذلك هو ما تقدّم (١) و لا أنّها منجبره بعدم الخلاف و إن ذكره المامقانى (رحمه الله) (٢) فإنّه على تقدير عدم كونه حجّه فضّمها لغير الحجّه لا يفيد اعتبارها. فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكوره فيها، نعم إذا قلنا بشمول أدلّه التسامح فى السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بکراهه بيعها.

و ثانياً: أنّ الظاهر من الدم المذكور فى المرفوعه هو الدم النجس الذى تقذفه الذبيحه المسمّى بالمسفوح، لكثرتّه و مرسوميه أكله فى زمن الجاهليه، دون الطاهر المتخلف فيها، الذى يباع بتبع اللحوم كثيرا، فإنّه من القلّه بمكان لم يكن مورد الرغبه لأهل الجاهليه لينجّر ذلك إلى أن يمرّ على (عليه السّلام) بالقصّيبين و ينهاهم عن بيعه، و لعلّه لذلك لم يذكر الله تعالى فى القرآن إلاّ الدم المسفوح (٣)، إذن فالروايه لا تشمل الدم الطاهر، فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا، لكونها أخصّ من المدعى.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ تعارف أكل الدم النجس و غلبته فى الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور فى الروايه، بل يعمّ الدم الطاهر أيضا، و يدلّ على ذلك من الروايه ذكر الطحال فيها، فإنّ الإمام (عليه السّلام) بيّن كونه من الدم، و فى روايه اخرى: لأنّه دم (٤). إلاّ أنّه مع ذلك لا نسلم دلالة المرفوعه على أزيد من حرمة بيعه للأكل فقط تكليفا، أو وضعا أيضا، كما تبّه على ذلك العلّامه الأنصارى (رحمه الله) و قال: فالظاهر إرادته حرمة البيع للأكل، و لا شكّ فى تحريمه لما سيّجىء من

ص: ٨٥

١- ١) فى ص ٨.

٢- ٢) غايه الآمال: ١٨، السطر ٤٢.

٣- ٣) و هو قوله تعالى: «أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا الْأَنْعَامِ ١٤٥: ٦».

٤- ٤) ابن مرار عنهم (عليهم السّلام) قال: «لا يؤكل ممّا يكون فى الإبل، إلى أن قال: و الطحال لأنّه دم» و هى مجهوله باسماعيل بن مرار. راجع المصادر المذكوره عند ذكر روايه الواسطى.

أن قصد المنفعة المحرّمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه (١). وأمّا حرمة بيعه لغير الأكل فلا- دلالة عليه من الرواية لا وضعا ولا تكليفاً، والشاهد لذلك أنه لا ريب في جواز بيع الأمور المذكورة فيها لغير الأكل كإطعام الحيوان ونحوه.

تذكره: ربما يتوهم أنّ بيع الدم لما كان إعانه على الإثم فيكون محرّماً لذلك.

وفيه: مضافاً إلى ما سيأتي (٢) من عدم الدليل على حرمتها، أنّ النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه، فإنّه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبغ والتسميد ونحوهما، فلا يلزم منه إعانه على الإثم بوجه، وعلى تقدير كونه إعانه على الإثم فالنهي إنّما تعلق بعنوان خارج عن البيع، فلا يدل على الفساد.

تذكره أخرى: قد استدللّ العلامة المامقاني (٣) على حرمة بيعه بما دلّ من الكتاب (٤) والسنة (٥) على تحريم الدم بضميمة قوله (عليه السلام): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (٦).

وفيه: مضافاً إلى ما تقدّم في النبوى، أنّ المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنّما هو تحريم أكله، وقد عرفت مراراً أنّه لا ملازمه بينه وبين حرمة الثمن.

ص: ٨٦

١-١) المكاسب ٢٨:١.

٢-٢) في ص ٢٨٣ وما بعدها.

٣-٣) غايه الآمال: ١٨، السطر ٣٦.

٤-٤) وهو قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ الْبَقْرَةَ ٢:١٧٣ وقوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ الْمَائِدَةُ ٥:٣».

٥-٥) راجع الأبواب المتقدّمة من الوسائل والوفاء والكافي والتهذيب.

٦-٦) عوالي اللثالي ١١٠/٣٠١، سنن الدارقطني ٢٠٧/٣.

قوله:الرابعه:لا إشكال فى حرمه بيع المنى.

أقول:قبل التعرّض لبيان جهات المسأله و أحكامها لا- بدّ و أن يعلم أنّ المنى إنّما يطلق على ما خرج من المخرج و اريق كما ذكره بعض أهل اللغه فى وجه تسميته (١)،و هذا بخلاف عسيب الفحل فإنّ له معانى عديده،و الذى يناسب منها المقام أربعه:الطروقه،و ماء الفحل فى الأصلاب،و اجره الضراب،و إعطاء الكراء على الضراب.فإن اريد منه المعنيان الأخيران فيكون ذلك بنفسه موردا للنهى فى الروايات الناهيه عنه،و إن اريد المعنيان الأولان فيكون الذى فى الحديث بتقدير المضاف،فالتقدير فى نهى رسول الله(صلّى الله عليه و آله)عن عسيب الفحل أنه نهى عن بيعه أو عن كرائه.و قد نصّ على ذلك كثير من اللغويين (٢)و لكنّ الغرض فيما

ص:٨٧

١ - ١) فى المصباح[٥٨٢ مادّه منى]المنى معروف.و أمنى الرجل إمناء أراق منيه.و فى المجمع [١:٣٩٩ مادّه منا]قوله تعالى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى قِيلَ أَى تَدْفَقُ فِى الرَّحْمِ،يَقَالُ أَمْنَى الرَّجُلُ يَمْنَى إِذَا أَنْزَلَ الْمَنَى،و مَنَى كَأَلَى مَوْضِعٍ بِمَكَّةَ،فَقِيلَ سَمَى بِهِ لَمَّا يَمْنَى مِنَ الدَّمَاءِ أَى يِرَاقُ.و فى تاج العروس ١٠:٣٤٨[مادّه منا]استمنى طلب خروجه و استدعاه.

٢ - ٢) فى تاج العروس ١:٣٨٠،مادّه عسب:العسب ضراب الفحل و طرقه،أو العسب مأؤه أى الفحل،فرسا كان أو بعيرا،أو نسله،يقال:قطع الله عسبه أى ماءه و نسله،و العسب الولد،و العسب إعطاء الكراء على الضراب،و هو أيضا اسم للكراء الذى يؤخذ على ضرب الفحل،و الفعل كضرب،يقال:عسب الفحل الناقه يعسبها عسبا إذا طرقها،و عسب فحلّه يعسبه إذا أكراه،و هو منهى عنه فى الحديث،أو أنّ الذى فى الحديث بحذف مضاف،تقديره نهى عن كراء عسب الفحل،و إنّما نهى عنه للجهاله. و فى المجمع [٢:١٢١،مادّه عسب]:عسيب الفحل:اجره ضرابه،و منه «نهى عن -

نحن فيه هو الكسب كما اشير إليه في النبوى الآتى. و لعلّ الوجه فى إفراد المصنّف و بعض آخر عسيب الفحل عن المنى هو الفرق المذكور بينهما.

ثم إنّ تحقيق الكلام فى هذه المسأله يقع فى ثلاث جهات: الاولى: فى بيع المنى إذا وقع فى خارج الرحم. و الثانيه: فى بيعه بعد وقوعه فيه، و يسمّى بالملاقح.

و الثالثه: فى بيع ماء الفحول فى أصلابها، و يسمّى بعسيب الفحل.

الدليل على حرمه بيعه اذا وقع خارج الرحم

أمّا الجبهه الاولى: فحكم المصنّف بحرمه بيعه، لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم، و كذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسه مانعه عن البيع و منهم المالكيه و الحنابله (١) غير الشافعيه فإنّهم و إن ذهبوا إلى مانعيه النجاسه عن البيع إلا أنّهم يرون طهاره المنى فى بعض الصور (٢).

ص: ٨٨

١- ١) الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٢٠٨.

٢- ٢) الشافعيه قالوا بطهاره منى الأدمى حيًا و ميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين، و لو -

أما النجاسة فظهر ما في ما نعتها عن البيع من المسائل المتقدمه (١).

و أما عدم الانتفاع به فمانعته عنه تتوقف على أمرين: الأول: إثبات حرمة الانتفاع به إذا وقع في خارج الرحم، والثاني: اعتبار المالىه فى البيع، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه، و حيث عرفت (٢) و ستعرف (٣) عدم اعتبار المالىه فيه فيحكم بجواز بيعه فى هذه الصورة. على أنه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح.

بيعه بعد وقوعه فى الرحم

و أما الجهه الثانيه: ففي التذكرة: لا نعرف خلافا بين العلماء فى فساد بيع الملاقيح، للجهاله و عدم قدره على التسليم (٤).

و لكن التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بتبعيه النماء للحيوان - كما هو الحق - فبمجرد وقوع المنى فى الرحم يصير ملكا لمالك الحيوان بالتبعيه، لكونه جزءا منه كما كان قبل ذلك جزءا من الفحل و ملكا لمالكه بالتبع، و على هذا فلا يجوز بيعه لا من صاحب الانثى و لا - من غيره. و إن قلنا بعدم الجزئيه و التبعيه، بل بكونه كالبذر المغروس فى أرض الغير، فالظاهر جواز بيعه مطلقا، سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره، حتى بناء على اعتبار المالىه فى العوضين، لكونه مالا فى هذه الصورة

ص: ٨٩

١-١) راجع ص ٥١، ٧٨.

٢-٢) فى ص ٥٢.

٣-٣) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب: ٢٤.

٤-٤) التذكرة ١٠: ٦٦.

و أما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما فى المتن فمن العجائب، كيف فإنها منتفيه قطعاً إذا خرج من الباطن إلى الباطن. على أنها لو كانت مانعه لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التى تتوقف على عدمها لا- مطلقاً، على أنك عرفت (١) عدم مانعيتها عن البيع، و ستعرف (٢) اعتراف المصنّف بذلك فى بيع الميتة، فإنه قال: فمجرد النجاسة لا تصلح علّه لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميتة.

و أما الجهالة و عدم قدره على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملائح لأنها لا تختلف قيمتها باختلاف الكم و الكيف، و أنّ تسليم كل شىء بحسب حاله و هو فى المنى وقوعه فى الرحم، فهو حاصل على الفرض. و بعبارة اخرى: أنّ الجهالة و عدم قدره على التسليم إنّما تمنعان عن البيع لأجل الغرر المنهى عنه فى البيع كما يأتى فى البيع الغررى (٣)، ففى بيع الملائح ليس غرر لا من ناحيه الجهالة و لا من ناحيه عدم قدره على التسليم.

و لكن الذى يسهل الخطب أنّ السيره القطعيه من العقلاء و المتشّرع قائمه على تبعيه النتاج للامهات فى الحيوانات، و قد أمضاها الشارع، فلا- يمكن التخطى عنها، كما أنّ الولد للفراس فى الإنسان بالنص (٤) و الإجماع القطعيين، و من هنا يعاملون مع نتاج الحيوانات معامله الملك حتى مع العلم بأنّ اللقاح حصل من فحل شخص آخر، و إلا- فكان اللازم عليهم إمّا ردّ النتاج إلى صاحب الفحل إن كان

ص: ٩٠

١- ١) فى ص ٧٨، ٥١.

٢- ٢) فى ص ١٠٥.

٣- ٣) الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٢٥٥ و ما بعدها.

٤- ٤) الوسائل ٢١/١٦٩ أبواب نكاح العبيد و الإماء ب ٥٦ ح ١/١٧٤، ب ٥٨ ح ٧، ٤.

معلوماً، أو المعاملة معه معامله مجهول المالك إن كان المالك مجهولاً، وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكه. و أما دعوى الإجماع التعبدى على البطلان فدعوى جزافيه بعد العلم و لا أقل من الاحتمال بكونه مستندا إلى الوجوه المذكوره لبطلان بيع الملاقيح و قياس ذلك بالبذر المغروس فى أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق.

بيعه و هو فى أصلاب الفحول

و أمّا الجبهه الثالثه: فقد وقع الخلاف بين الفقهاء فى حرمه بيع عسيب الفحل قال فى التذكره بعد كلامه المتقدم فى الجبهه الثانيه: يحرم بيع عسيب الفحل و هو نطفته لأنّه غير متقوم و لا- معلوم و لا- مقدور عليه، و لا- نعلم فيه خلافاً. و قال فى الخلاف (١): إجاره الفحل للضراب مكروه و ليس بمحذور، و عقد الإجاره عليه غير فاسد. ثم ادعى الإجماع على الكراهه. و فى المستند حكم بكراهه اجره الضراب، و حمل عليها الأخبار الناهيه عنها، للإجماع (٢). و هكذا وقع الخلاف فى ذلك بين العامه (٣).

ص: ٩١

١- ١) الخلاف ١٦٦:٣.

٢- ٢) المستند ٥٩:١٤.

٣- ٣) فى الخلاف ١٦٦:٣ قال مالك يجوز و لم يكرهه، و قال أبو حنيفه و الشافعى: إنّ الإجاره فاسده، و الاجره محظوره. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ١١٣:٣-١١٤ عن الحنفية: و أمّا الأعيان التى لا يصح استئجارها باتفاق فمنها نزو الذكور من الحيوانات على إنائها، فلا- يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقره غيره، و لا يؤجر حماره ليحبل حماره الغير، و هكذا، لأنّ إقبال الحيوان غير مقدور عليه، فلا يصح تأجيريه. و فى ص ١٣٠ عن الحنابله: و من الأشياء التى لا تصح إجارتها ذكور الحيوانات التى تستأجر لإقبال إنثاهها، فلا- يحل استئجار ثور ليحبل بقره و لا جمل ليحبل ناقه، و هكذا، لأنّ المقصود من ذلك إنّما هو متيه، و هو محرّم لا قيمه له، فلا-

ثم إنَّ تحقيق هذه الجهه يقع فى مقامين:الأول:من حيث القواعد،و الثانى:

بحسب الروايات.

أمَّا الأول:فقد استدلَّ على بطلان المعامله على عسيب الفحل بالبيع أو بالإجاره بوجوه:

الأول:بجهالته.و فيه:أنه لم يرد نص و لا انعقد إجماع على اعتبار العلم بعوضى المعامله ليلزم من جهالتهما بطلانها،بل إنَّما نعتبر ذلك فيها من جهه الغرر المرتفع بالعلم بالطروقه و الاجتماع،فإنَّ الغرض من المعامله على عسيب الفحل هو ذلك.

الثانى:بعدم القدره على التسليم،بدعوى أنَّ إقبال الحيوان غير مقدور عليه،فلا تصح الإجاره عليه،لأنَّ ذلك ليس فى وسعه.و الموجود فى أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه،فلا- يصح بيعه.و فيه:أنَّ اعتبار ذلك فى المعامله أيضا من جهه الغرر،فحيث كان النظر فى ذلك إلى الطروقه و الاجتماع فيترفع الغرر عنها،فإنَّ تسليم كل شىء بحسبه كما عرفت فى الجهه الثانیه.

ص:٩٢

الثالث: بعدم كون ما فى أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لا قيمه له فيكون العقد عليه باطلا. وفيه: مضافا إلى عدم اعتبار الماليه فى عوضى المعامله أنّ قوامها إنّما هو باعتبار العقلاء و رغبتهم، فلا شبهه فى ترتب الغرض المهم على ما فى أصلاب الفحول.

على أنّه لو تم شىء من تلك الوجوه لدلّ على الحرمة الوضعيه دون التكليفيه و أمّا توهم مانعيه النجاسه عنها هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفيه فمما لا يصغى إليه، فإنّه مع تسليم مانعيتها عن المعامله فلا دليل على نجاسه ما فى الأصلاب.

و أمّا المقام الثانى: فالروايات الوارده هنا على طائفتين:

الاولى: تدلّ على حرمة بيع عسيب الدابه و إكرائها على الضراب، و أنّ ثمن ذلك سحت (١). و يدلّ عليه بعض الروايات من طرق العامه أيضا ٢.

ص: ٩٣

١- ١) فى حديث: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) نهى عن خصال تسعه: عن عسيب الدابه - يعنى كسب الفحل - و عن خاتم الذهب، و عن لبوس ثياب القسى و هى ثياب تنسج بالشام». و هى ضعيفه بأبى الخطاب راشد المنقرى و أبى عروبه. الوسائل ١٧: ٩٥/ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١٤، ١٣، و البحار ٨/ ٤٣: ١٠٠. الصدوق قال: «نهى رسول الله (صلّى الله عليه و آله) عن عسيب الفحل، و هو أجر الضراب» و هى مرسله. راجع الوسائل ١٧: ١١١/ أبواب ما يكتسب به ب ١٢ ح ٣، و الوافى ١٧: ١١/ ١٩٤، و الفقيه ١٠٥: ٣/ ٤٣٣. و فى المستدرک ١٣: ٦٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١ عن الجعفریات: ٢٩٩ ١٢٣٥/ عن على (عليه السلام) قال: «من السحت ثمن اللقاح و جلود السباع و عسب الفحل» و هى موثقه. و فى المصدر المتقدم ح ٥ عن دعائم الإسلام [٢: ٢٢/ ١٨]: «إنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) نهى عن عسب الفحل».

الثانيه:تدلّ على جواز إكراء التيوس و نفى البأس عن أخذ اجورها ١.

و مقتضى الجمع بينهما هو حمل الطائفة الاولى المانعه على الكراهه،و لا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على ثمن عسيب الفحل في روايه الجعفریات ٢،فإنّك قد عرفت في بيع العذره ٣إطلاقه على الكراهه الاصطلاحيه في مواضع شتى.

لا- يقال:إنّ النبوى و روايه الجعفریات بنفسهما ظاهرتان في الكراهه المصطلحه،لاشتمالهما على ما ليس بمحرّم قطعاً،فإنّه ذكر المنع في الجعفریات عن بيع جلود السباع و أجر القارى مع أنّهما ليسا بمحرّمين جزماً،و في النبوى نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرّمته،على أنّ النبوى كمرسله الصدوق

ص:٩٤

و دعائم الإسلام و المنقول من طرق العامه ضعيفه السند.

فإنه يقال: إنَّ ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكوره فيهما بدليل خارجي لا- يوجب ثبوته في غيره، كيف و قد ثبت في الشريعه المقدسه استحباب بعض الأغسال- كغسل الجمعه و العيدين و غيرهما- مع أنَّها ذكرت في جمله من الروايات (1) في عداد الأغسال الواجبه كغسل الجنابه و الميِّت و مسَّ الميِّت، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانع إلا وثاقه روايه الجعفریات.

على أنَّ النهي عن بيع عسيب الفحل في النبوى لا يوجب حرمة معامله وضعا، بل التكبُّب به حرام تكليفا، و الشاهد على ذلك أنَّ في الروايه نهيا عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب و ما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب، فإنه ليس بذاته من المحرّمات، بل لبسه و التختّم به حرام.

ثم لا وجه لحمل الطائفة المانعه على التقيّه، لما عرفت من كون المسأله محل الخلاف بين العامه أيضا.

جواز الانتفاع بالميتة و حرمة بيعها

اشاره

قوله: تحرم المعاوضه على الميتة (2).

أقول: تحرير هذه المسأله في مقامين، و قد خلط المصنّف بينهما، الأول: في جواز الانتفاع بالميتة، و الثاني: في حرمة بيعها، و تقديم الأول للبحث عنه أولى من

ص: ٩٥

١ - ١) منها ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنَّ الغسل في أربعة عشر موطنًا: غسل الميت، و غسل الجنب، و غسل من غسل الميت، و غسل الجمعه و العيدين» الخبر. راجع الوسائل ٣: ٣٠٥/ أبواب الأغسال المسنونه ب ١ ح ٧.

٢ - ٢) المكاسب ٣١: ١.

الانتفاع بها

إشاره

أمّا المقام الأول: فإنّ مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أنّ المشهور إنّما هو حرمة الانتفاع بها، ففى النهاية: بيع الميتة و التصرف فيها و التكبّب بها حرام (١)، و فى المراسم: التصرّف فى الميتة ببيع و غيره حرام (٢)، و فى الجواهر: لا- يجوز الانتفاع بشيء من الميتة ممّا تحلّه الحياه فضلا عن التكبّب (٣)، و عليه فتاوى أكثر العامه (٤).

ثم إنّ المهم هنا صرف عنان الكلام إلى الروايات الخاصه الوارده فى ذلك و هى على طائفتين: الاولى تدلّ على حرمة الانتفاع بالميتة، و الثانيه على جواز الانتفاع بها.

الروايات الداله على حرمة الانتفاع بها

أمّا الطائفة الاولى فهى متظافره، منها: مكاتبه قاسم الصيقل (٥) فإنّه سأل

ص: ٩٦

١- (١) النهاية: ٣٦٤.

٢- (٢) المراسم: ١٧٠.

٣- (٣) الجواهر ١٧: ٢٢.

٤- (٤) فى شرح فتح القدير ٦: ٦٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها غير منتفع بها و تمسك فى ذلك بقوله (صلّى الله عليه و آله): «لا- تنتفعوا من الميتة باهاب». و فى سبل السّلام ٣: ٧ نسب إلى الأ- كثر أنه لا- ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلدها إذا دبغ، ثمّ حكم بحرمة بيعها لتحريمها.

٥- (٥) قال: «كتبت إلى الرضا (عليه السّلام): إتنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة فيصيب ثيابى، فاصلّى فيها؟ فكتب (عليه السّلام) إلى: اتخذ ثوبا لصلاتك. فكتبت إلى أبى جعفر الثانى (عليه السّلام) إلخ، فكتب (عليه السّلام):... فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس». و هى ضعيفه بالقاسم و معلّى البصرى. راجع الوسائل ٣: ٤٨٩/أبواب النجاسات ب ٤٩ ح ١، ٤٦٢، ب: ٣٤ ح ٤، و الكافى ٣: ١٦/٤٠٧، و الوافى ٦: ١٦/٢٠٦.

الإمام (عليه السّلام) عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، فكتب (عليه السّلام): «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» فإنّ مفهومها يدلّ على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي.

و فيه: مضافاً إلى ضعف سندها، أنّ مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ليس إلّا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلّي فيه السائل و من هنا أمره الرضا (عليه السّلام) بأن يتخذ ثوباً لصلاته، و أمّا أصل الانتفاع بها بعمل الأغماد منها فهو مسكوت عنه، فيبقى تحت أصالة الإباحة.

بل يمكن أن يقال: إنّ الرواية تدلّ على جواز الانتفاع بالميتة، و ذلك لأنّ السؤال فيها إنّما وقع عن أمرين، أحدهما: عمل الأغماد من جلود الحمر الميتة و الثاني: إصابتها الثوب. و جوابه (عليه السّلام) عن الثاني دون الأول ليس إلّا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة، و إلّا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخالفاً بالمقصود. و من هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني (عليه السّلام): «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس». إذن فلا بدّ من جعلها من جمله ما يدلّ على جواز الانتفاع بها دون العكس.

و منها: روايه الوشاء (1) فإنه (عليه السّلام) قد منع فيها عن استصباح الأليات

ص: ٩٧

١ - ١) الحسن الوشاء قال: «سألت أبا الحسن (عليه السّلام) فقلت: جعلت فداك، إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها، فقال: حرام هي (في الوافي: حرام هي ميت) فقلت: جعلت فداك، فنصطح بها؟ فقال: أما علمت أنّه يصيب اليد و الثوب و هو حرام» و هي ضعيفه بالمعلّى البصرى. المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي. راجع الوسائل ٢٥: ١٧٨ أبواب الأتعمه المحرّمه ب ٣٢ ح ١، و الكافي ٣/٢٥٥: ٥، و التهذيب ٩: ٧٧ ٣٢٩، و الوافي ٣/١٠٧: ١٩.

المبانه من الغنم الحى، لأنه يستلزم إصابتها اليد و الثوب و هو حرام.

و فيه: أنه لَمَّا لم يكن إصابه اليد و الثوب للميته و سائر النجاسات بل تلويث تمام البدن بهما حراما قطعاً، فلا بدّ إمّا من أخذ التحريم فى قوله (عليه السّلام): «و هو حرام» إرشادا إلى النجاسه كما فى الحدائق (١) أو إلى المانعيه عن الصلاه، أو إلى صوره المعامله معها معامله المذكى، بل عدم تعرّضه (عليه السّلام) لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسؤول عنه، و تصدّيه لبيان نجاستها أو مانعيّتها عن الصلاه أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس.

سَلّمنا ذلك و لكن لا بدّ من الاقتصار فيها على موردها أعنى صوره إصابتها اليد و الثوب، إلا أن يتمسّك فى غير موردها بعدم القول بالفصل.

نعم فى دلاله الروايات المرويّه عن الكاهلى (٢) و على بن المغيره (٣) و الجرجانى (٤)

ص: ٩٨

١ - ١) الحدائق ٧٩: ١٨.

٢ - ٢) «سأل رجل أبا عبد الله (عليه السّلام) و كنت عنده يوما عن قطع أليات الغنم، إلى أن قال (عليه السّلام): إنّ فى كتاب على (عليه السّلام) أنّ ما قطع منها ميت لا ينتفع به» و هى ضعيفه بسهل بن زياد. راجع الوسائل ٢٤: ٧١/أبواب الذبائح ب ٣٠ ح ١، و الفقيه ٣: ٩٦٧/٢٠٩، و التهذيب ٣٣٠/٧٨: ٩، و الكافي ١/٢٥٤: ٦، و الوافى ١٠٧/١٩: ١٩.

٣ - ٣) قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السّلام): جعلت فداك، الميته ينتفع منها بشىء؟ فقال: لا» الخبر و هى موثقه. راجع الكافى ٦: ٢٥٩/٧، ٦: ٣٩٨/٣، و الوسائل ٣: ٥٠٢/أبواب النجاسات ب ٦١ ح ٢٤، ٢: ١٨٤/أبواب الأطعمه المحرّمه ب ٣٤ ح ١، و الوافى ١٠١: ١٩/٩.

٤ - ٤) عن أبى الحسن (عليه السّلام) قال: «كتبت إليه أسأله عن جلود الميته التى يؤكل لحمها -

و سماعه (١) و غيرها (٢) على حرمة الانتفاع بالميته غنى و كفايه، و قد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنّه (٣) أيضا.

الروايات الداله على جواز الانتفاع بها

و أما الطائفة الثانيه: فهي أيضا كثيره مستفيضه، منها: روايتا الصيقل و الوشاء المتقدمتان. و منها: روايه أبي القاسم الصيقل و ولده (٤)، و قد ظهر وجه

ص: ٩٩

١ - ١) قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال: إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميته فلا» و هي موثقه. راجع التهذيب ٩: ٣٣٩/٧٩. و الوسائل ٢٤: ١٨٥/٢٤ أبواب الأطمعه المحرّمه ب ٣٤ ح ٣، ٤: ٤٨٩/٤٨٩ أبواب النجاسات ب ٤٩ ح ٢، و الوافي ١٩: ١٠٦/١٩. ٢ - ٢) في المستدرک ١٦: ١٩١/١٦ أبواب الأطمعه و الأشربه ب ٢٥ ح ١ عن عوالي اللثالي [١: ٤٨/٤٢]: صح عنه (صلّى الله عليه و آله) أنّه قال: «لا تنتفعوا من الميته باهاب و لا عصب» و هي مرسله. و عن دعائم الإسلام [١: ١٢٦] عن علي (عليه السلام) قال: «سمعت رسول الله (صلّى الله عليه و آله) يقول: لا ينتفع من الميته باهاب و لا عظم و لا عصب».

٣ - ٣) عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) أنّ «لا تنتفعوا من الميته باهاب و لا عصب». و في روايه اخرى: «أن لا تستمتعوا»، راجع السنن الكبرى للبيهقي ١٥، ١٤: ١ و أخرج أيضا أحاديث اخر تدلّ على جواز الانتفاع بجلود الميته بعد الدبغ، و ذلك لذهابهم إلى طهارتها به.

٤ - ٤) قال: «كتبوا إلى الرجل (عليه السلام) جعلنا الله فداك، إنّنا قوم نعمل السيوف و ليست لنا -

الاستدلال بها من روايه الصيقل المتقدمه،على أنّ إصرار السائل في هذه الروايه على الجواب بقوله:«و نحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسأله يا سيدنا لضرورتنا إليها»أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة،فإنّ سكوتة(عليه السّلام)عن حكم المسأله مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارتياب.

و منها:روايه البنزطى (1)التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من أليات الغنم.

و منها (2):ما روى من أنّ على بن الحسين(عليه السّلام)كان يلبس الفرو

ص: ١٠٠

١-١) محمد بن إدريس في آخر السرائر[٥٧٣:٣]نقلا عن جامع البنزطى صاحب الرضا (عليه السّلام)قال:«سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هي أحياء،أيصلح له أن ينتفع بما قطع؟قال:نعم يذبيها و يسرج بها،و لا يأكلها و لا يبيعها»و هي موثقه. راجع الوسائل ١٧:٩٨/أبواب ما يكتسب به ب ٦ ح ٦.

٢-٢) عن أبي بصير قال:«سألت أبا عبد الله(عليه السّلام)عن الصلاه في الفراء،فقال:كان على بن الحسين(عليه السّلام)رجلا صردا لا تدفئه فراء الحجاز لأنّ دباغتها بالقرظ فكان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلهم بالفرو فيلبسه،فإذا حضرت الصلاه ألقاه و ألقى القميص الذى تحته الذى يليه،فكان يسأل عن ذلك فقال:إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة،و يزعمون أنّ دباغه ذكاته»و هي ضعيفه بمحمد بن سليمان الديلمى.راجع -

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:إن لبسه(سلام الله عليه)إنما كان فى مورد الأخذ من يد المسلم و معه يحكم بالتذكيه و عدم كون الجلد من الميته.إذن فلا- مانع من الصلاه فيه فضلا عن لبسه فى غيرها،فلا مناص من حمل فعله(عليه السلام)على الاحتياط من جهه عدم اقتران صلاته التى هى معراج المؤمن بلبس الميته الواقعيه.و عليه فلا- تبقى للروايه دلاله على جواز الانتفاع بالميته فى نفسها،إلا أن يقال:إن الاحتياط إنما يجرى فى حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعيه و الموضوعات الخارجيه،و أما العالمون بالواقعيات بل بحقائق الأشياء و الامور الكائنه و العوالم الكونيه،فلا يجرى الاحتياط فى حقهم كالأنتمه المعصومين(عليهم السلام).

على أن العمل بالاحتياط يقتضى أن لا- يلبسه فى غير حال الصلاه أيضا،فإن الانتفاع بالميته لو كان حراما فإنما هو حرام واقعى تكليفى،فلا- يختص بحال الصلاه فقط،نعم إن ما يختص بالصلاه هو الحرمة الوضعيه و أنها تبطل إذا وقعت فى الميته إلا أن يتوهم أن عمدته غرضه(عليه السلام)من ذلك الاحتياط هو انحفاظ صلاته عن احتمال البطلان،و أمّا الاحتياط فى غير حال الصلاه فليس بمحط لنظره(عليه

السِّيَام). و لكنّه ممّا لا يمكن التفوّه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممّن كان معدن العصمه. إلا أنّ الذي يسهّل الخطب أنّ الروايه ضعيفه السند فلا تكون قابله للبحث عن دلالتها على المطلوب و عدمها.

و منها:روايه سماعه (1)فإنّها تدلّ على جواز الانتفاع بالكيمنت،و هو جلد الميتة إذا كان مملوحا.

مقتضى الجمع بين الروايات

إذا عرفت هاتين الطائفتين المانعه عن جواز الانتفاع بالميتة و المجوّزه له فتعرف وقوع المعارضه بينهما،و بما أنّ هذه الروايات المجوّزه لذلك صريحه في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكيه،فرفع اليد عنها عن ظهور تلك الروايات المانعه،فتقيّد بغير ذلك و بصوره الانتفاع بها مثل المذكّي،أو تحمل الطائفه المانعه على الكراهه كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين.

و يدلّ على الوجه الأول من الطائفه المرخصه خبر أبي القاسم الصيقل،فإنّ فيه قرّر الإمام(عليه السّيّلام)جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاه،حيث أمر السائل باتّخاذ الثوب لصلاته.و أمّا دعوى اختصاص موارد الطائفه المجوّزه بالجلود و الأليات فهي دعوى جزافيه،لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً.

تلويح:قد توهم بعضهم حملها على التقيّه،لتخييل ذهاب العامّه إلى جواز الانتفاع بها.

و فيه:أنّك عرفت في أوّل المسأله تصريح بعضهم بذهاب أكثرهم إلى حرمة الانتفاع بالميتة حتى بجلودها قبل الدينغ،و قد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت

ص:١٠٢

١-١) قال:«سألته عن جلد الميتة المملوح و هو الكيمنت،فرخص فيه»الخبر.و هي موثقه. راجع الوسائل ٢٤:١٨٦/أبواب الأطمعه المحرّمه ب ٣٤ ح ٨،و الوافي ١٠٥/١٦:١٩ و التهذيب ٧٨/٣٣٣:٩.

عند التعرّض للطائفه المانع، و من هنا منعوا عن بيع الميتة و جلودها قبل الدبغ و أيضا علّوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادله مال بمال بدعوى أنّها لا تعدّ مالا عند من له دين سماوى. فلو كان الانتفاع بها جائزا عندهم لما تفوّها بذلك التعليل العليل، لدوران ماله الأشياء وجودا و عدما مدار جواز الانتفاع بها و حرمة.

تلويح آخر: قال المحقّق الإيروانى (رحمه الله): و أحسن جمع بينها و بين الطائفه المانع عن الانتفاع حمل المانع على صورته التلوّث (٢).

و فيه: أنّك قد عرفت عند التكلّم فى روايه الوشاء أنّ تلوّث اليد بل تلوّث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرّمات، إذن فلا وجه لحمل الطائفه المانع على صورته التلوّث.

و أمّا ما تخيّل به بعضهم من تخصيص المجوّزه بالأجزاء التى لا تحلّها الحياه كالصوف و القرن و الإنفحة و الناب و الحافر و غيرها من كل شىء يفصل من الشاه و الدابه، فهو ذكى، و حمل المانع على غيرها، فهو تخيل فاسد، و ذلك لأنّ صدق الميتة عليها ممنوع جدّا. على أنّ هذا الجمع مناف لصراحه ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت.

حرمة بيع الميتة

إشارة

و أمّا المقام الثانى: فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصّه و العامّه هو حرمة بيع الميتة وضعاً و تكليفاً، قال فى المستند: حرمة بيعها و شرائها و التكبّب بها

ص: ١٠٣

١- ١) راجع شرح فتح القدير ٤٣: ٤.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ٣٥: ١.

إجماعى (١) وكذلك فى التذكرة (٢) بل فى رهن الخلاف أنها لا تملك (٣)، وقد تقدم فى المقام الأول تحريم بيعها من النهايه و المراسم و الجواهر و شرح فتح القدير و سبل السّلام. و فى الفقه على المذاهب (٤) المالكيه قالوا: لا يصح بيع النجس كعظم الميتة و جلدها و لو دبح، لأنّه لا يطهر بالدبغ. و الحنابله قالوا: لا يصح بيع الميتة و لا يبيع شىء منها، و كذلك عند الشافعيه و الحنفيه.

أدله حرمة بيعها

و الذى استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأى وجوه:

الأول: قيام الإجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم.

وفيه: لو سلّمنا قيام الإجماع المحض فى المقام أو حجّيه المنقول منه فلا نسلم كونه تعبدياً محضاً و كاشفاً عن رأى الحجّيه (عليه السّلام) أو عن دليل معتبر، للاحتمال بل الاطمئنان بأنّ مدرّك المجمعين هو الوجوه المذكوره لعدم جواز بيعها و بيع كل نجس كما عرفت فى المسائل المتقدّمه.

الثانى: دعوى حرمة الانتفاع بها، فإنّها تستلزم سلب المالىه عنها المعتره فى العوضين بالإجماع، إذن فتدخل المعامله عليها تحت عموم النهى عن أكل المال بالباطل.

وفيه: أنه بعد ما أثبتنا فى المقام الأول جواز الانتفاع بها، و عرفت فى بيع الأبوال (٥) و ستعرف فى أوّل البيع (٦) عدم اعتبار المالىه فى العوضين، و كفايه

ص: ١٠٤

١- ١) المستند ١٤:٧٨.

٢- ٢) التذكرة ١٠:٢٥.

٣- ٣) الخلاف ٣:٢٣٩.

٤- ٤) الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٢٠٨.

٥- ٥) فى ص ٥٢.

٦- ٦) الجزء الثانى من هذا الكتاب: ٢٤.

الأغراض الشخصية العقلانية في صدق المالىه على تقدير اعتبارها، لكون تلك الأغراض موجه لخروج المعامله من السفهائيه، مع عدم الدليل على بطلانها، فلا- وجه لهذا التوهم. و أمّا عموم آيه النهى عن أكل المال بالباطل (١) فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظره إلى بيان أسباب التجاره كما تقدّم فى بيع الأبوال (٢).

الثالث: أنه قامت الضروره من المسلمين على نجاسه ميته ما له نفس سائله و بيع النجس محظور.

و فيه: أنها و إن ذكرت فى روايه تحف العقول (٣)، و لكن مضافا إلى ما تقدّم فيها من الوهن، أنها لا تدل إلا على حرمه بيع الميته النجسه، و المدعى أعمّ من ذلك و قد اعترف المصنّف هنا بعدم مانعيه النجاسه عن البيع على خلاف ما تكرّر منه سابقا من جعلها مانعه عنه، و قال: فمجرد النجاسه لا تصلح علّه لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمه بيع الميته.

الرابع: الروايات العامه المتقدمه (٤). و فيه: أنها و إن كانت تدل على حرمه بيعها، و لكنّها لمكان ضعف أسانيدھا لا تفى بالمقصود كما عرفت.

الخامس: الروايات الخاصه الوارده فى المسأله:

منها: روايه البنزطى المذكوره فى المقام الأول (٥) فإنّ الإمام (عليه السّلام) و إن رخص فيها الانتفاع بالميته، و لكنّه (عليه السلام) منع فيها أيضا عن بيعها بقوله:

ص: ١٠٥

١-١ (١) النساء ٢٩: ٤.

٢-٢ (٢) فى ص ٥٣.

٣-٣ (٣) تقدّم مصدرها أول الكتاب.

٤-٤ (٤) فى أول الكتاب.

٥-٥ (٥) فى ص ١٠٠.

«و لا يبيعهها».

و منها: روايات السكونى (١) و الصدوق (٢) و الجعفرىات (٣) فإنّ جميعها تدل على أنّ ثمن الميتة من السحت، فيكون بيعها فاسدا.

و منها: روايه على بن جعفر (٤) حيث سأل أخاه (عليه السّلام) عن بيع جلود ميتة الماشيه و لبسها فقال (عليه السّلام): «لا، و لو لبسها فلا يصلّ فيها» فإنّ الظاهر أنّ المنع فيها راجع إلى البيع و اللبس، و لكنّه (عليه السّلام) بيّن المانع من الصلاة

ص: ١٠٦

١-١) على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «السحت ثمن الميتة» الخبر. و هى ضعيفه بالنوفلى. راجع الوسائل ١٧: ٩٣/أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٥، و البحار ١/٤٢: ١٠٠، و الكافى ٢/١٢٦: ٥، و التهذيب ٦: ٣٦٨: ١٠٦١.

٢-٢) قال (عليه السّلام): «ثمن الميتة سحت» و هى مرسله. و باسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السّلام) فى وصيته النبى (صلّى الله عليه و آله) لعلّى (عليه السّلام) «قال: يا على من السحت ثمن الميتة». قال المحدث النورى فى المستدرک ٢٢ (الخاتمه ٤): ٢٦٧: رجال سند هذه الوصيه مجاهيل، لا طريق إلى الحكم بصحتها و اعتبارها من جهته، راجع الباب المتقدم من الوسائل ح ٨، ٩، الفقيه ٨٢٤/٢٦٢، ٤: ١٠٥، ٣: ٤٣٥.

٣-٣) عن على (عليه السّلام) قال: «من السحت ثمن الميتة» الحديث. و هى موثقه. راجع المستدرک ١٣: ١٦٩/أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١، ثم الظاهر أنّ هذه الروايات الأربع كلّها روايات واحده مرويه عن على (عليه السّلام) بطرق متعدده.

٤-٤) قال: «سألته عن الماشيه تكون للرجل فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها و دباغها و لبسها؟ قال: لا، و لو لبسها فلا يصلّ فيها» و هى مجهوله بعبد الله بن الحسن. راجع الباب المتقدم من الوسائل ح ١٧.

زائدا على المنع في نفسه، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامه (١) أيضا.

وفيه: أنّ هذه الروايات وإن كانت ظاهره في المنع عن بيعها، ولكنّها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكاتبه الصيقل المتقدّمه، فإنّ فيها قرّر الإمام أسئلتهم عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير و البغال و شرائها و مسّها، فلولا- جوازها لكان تقريره (عليه السّلام) لتلك الأسئلة و سكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل و تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة، و بضميمه عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه و غيره يتم المطلوب. و يؤيّد ذلك فعل علي بن الحسين (عليه السّلام) حيث كان يبعث إلى العراق و يجلب الفرو منهم، فإنّ الظاهر أنّه (عليه السّلام) كان يأخذ ذلك منهم بالشراء، إلا أن يقال: إنّ مقتضى السوق و يد المسلم هو التذكية.

الجمع بين أدله الحرمة و الجواز

و كيف كان، فلا بدّ في رفع المعارضه بينهما إمّا من طرح المانع لموافقته مع العامه، لا تفاهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أوّل المسأله، و إمّا من حملها على الكراهه برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز، أو على صورته ليعامل معها معامله المذكى إذا بيعت بغير إعلام. و إن أبيت عن هذه المحامل كلّها فلا بدّ من الحكم إمّا بالتخيير فنختار ما يدلّ على الجواز، و إمّا بالتساقط فيرجع إلى العمومات و الإطلاقات و يحكم بصحّه بيعها.

لا- يقال: إنّ تقرير الإمام (عليه السّلام) أسئلتهم عن الامور المذكوره و إن كان لا ينكر، إلا أنّه لأجل اضطرارهم إلى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من

ص: ١٠٧

١- ١) في سنن البيهقي ١٢: ٦٠، و البخارى ٣: ١١٠/١٠٠٠ باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح و هو بمكّه: «إنّ الله و رسوله حرّم بيع الخمر و الميتة» الحديث.

الحمير و البغال مع عدم وجود معيشه لهم من غير ذلك العمل كما يصرّح بذلك ما في سؤالهم «لا يجوز في أعمالنا غيرها» و لا ريب أنّ الضرورات تبيح المحظورات. إذن فلا دلاله في المكاتبه على جواز بيعها في غير حال الاضطرار.

فإنّه يقال: لا- منشأ لهذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير «غيرها» في قول السائل: «لا يجوز في أعمالنا غيرها» إلى جلود الميتة، و لكنّه فاسد، إذ لا خصوصيه لها حتّى لا يمكن جعل الأعماد من غيرها، بل مرجع الضمير إنّما هي جلود الحمير و البغال، سواء كانت من الميتة أم من الذكي، و يدلّ على ذلك قوله (عليه السّلام) في روايه القاسم الصيقل: «فإن كان ما تعمل وحشيا ذكيا فلا بأس» إذ لو كانت لجلود الحمر الميتة خصوصيه في جعل الأعماد منها لكان هذا الجواب لغوا.

نقد و دفع: قد أشكل المصنّف على الروايه بوجهين:

الأول: أنّ الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلاّ من حيث التقرير، غير الظاهر في الرضا، خصوصا في المكاتبات المحتمله للتقيه.

و فيه أولا: أنّ التقيه في المكاتبات و إن كانت كثيره لكونها معرضا لها من جهه البقاء، و لكنّها في خصوص هذه الروايه غير محتمله، لورودها على غير جهه التقيه، لذهاب أهل السنّه بأجمعهم إلى بطلان بيع الميتة كما عرفت. و أعجب من ذلك تشكيكه في كاشفيه التقرير عن الرضا، و في كونه من الحجج الشرعيه، مع أنه كسائر الأمارات مشمول لأدلّه الحجّيه.

و ثانيا: أنّ فعليه التقيه إنّما هي بفعليه موضوعها، و أمّا مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعا لها و سببا لرفع اليد عن الأدلّه الشرعيه، نعم إذا صارت فعليه و جب رفع اليد عمّا يخالفها، مكاتبه كان أم غيرها.

الثاني: أنّ مورد السؤال فيها عمل السيوف و بيعها و شراؤها، لا خصوص الغلاف مستقلا و لا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلود، 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: أنّ هذا من الغرائب، فإنّ منشأ ذلك حسبنا أنّ الضمائر في قول السائل: «فيحلّ لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسّها بأيدينا» إلى السيوف. و لكنّه فاسد، فإنّه لا وجه لأن يشتري السيّاف سيوفا من غيره، كما لا وجه لسؤاله عن مسّها و إصراره بالجواب عن كل ما سأله، بل هذه الضمائر إنّما ترجع إلى جلود الحمر و البغال، ميتة كانت أم غيرها، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الروايه. مع أنّ من المستبعد جدّا بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير و البغال بمقدار يكون وافيا بشغلهم بلا شرائها من الغير. على أنّ مقتضى ذلك هو حرمة بيع الغلاف مستقلا، مع أنّه فاسد، إذ ربما تكون قيمه الغلاف أكثر من السيوف، فكيف يحكم بالتبعيه دائما، نعم تبعيه مثل الجل و المسامير للفرس و الجدران في بيع الفرس و الدار من الوضوح بمكان.

و ربما ترمى الروايه بالتقيه، لذهاب العامّه إلى جواز بيع جلود الميتة بعد الدبغ، لطهارتها به (1) و أمّا قبل الدبغ فلا تصلح للأغمد.

ص: ١٠٩

١-١) في سنن البيهقي ١:١٧: ابن عباس عن النبي (صلى الله عليه و آله) في جلد الميتة قال: «إنّ دباغها قد ذهب بخبثه أو رجسه أو نجسه» و في روايه اخرى: «دباغها طهورها»، و في ص ١٦ في أحاديث كثيرة: «فدبغوه فانتفعوا به» أي بجلد الميتة.

و فيه أوّلاً: أنّ أمره (عليه السّلام) 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، فإنّ فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظه التقيه.

و ثالثاً: أنّ الروايه خاليه عن كون البيع أو الشراء بعد الدبغ لتحمل عليه و مجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الدبغ لا يوجب تقييدها، لإمكان دبغها عند جعلها غمداً. إذن فالروايه أيضاً على خلاف التقيه.

و أمّا توهم أنّ الأخبار المانعه تشتمل على كلمه السحت التي تأتي عن حملها على الكراهه فهو توهم فاسد، لما مرّ في بيع العذره (١) من أنّ إطلاق السحت على المكروه في الروايات و اللغه كثير جدّاً.

هذا كلّه مع قصر النظر على المكاتبه، و لكنّها ضعيفه السند، فلا- تقاوم الروايات المانعه، لأنّ فيها روايه الجعفریات (٢) و هي موثقه. إذن فلا- مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة و أجزاءها التي تحلّها الحياه، إلاّ أن يتمسك في تجويز بيعها بحسنه الحلبي و صحيحته (٣) الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمدكي ممّن يستحلّها فإنّهما بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط و المستحل تدلّان على جواز بيعها مطلقاً. إلاّ أنّ الجزم بذلك مشكل جدّاً، فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتي.

ص: ١١٠

١- ١) في ص ٧٢، ٧١.

٢- ٢) المتقدّمه في ص ١٠٦، الهامش رقم (٣).

٣- ٣) الوسائل ١٧/٩٩ أبواب ما يكتسب به ب ٧ ح ٢٠١.

قوله: إنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمّة إلى المذكى.

أقول: تارة تمتاز الميتة من المذكى، و أخرى لا تمتاز.

أما الصورة الأولى: فلا إشكال في جواز البيع و صحته بالنسبة إلى غير الميتة سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط، لعدم ترتب الأثر على علم البائع و جهله. و أما بالنسبة إلى الميتة فيجرى فيها جميع ما تقدّم في بيعها منفردة لأنّ انضمام الميتة إلى المذكى لا- يغيّر حكمها، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز و ما لا يجوز، فيقسط الثمن بالنسبة إليهما، و يحكم بالصحة فيما يجوز و بالفساد فيما لا- يجوز، و لا- خيار للمشتري بالنسبة إلى ما يجوز لأجل تبعض الصفة، لعلمه بالحال كما هو المفروض.

و أما الصورة الثانية: فهي محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و تحقيقها في مقامين:

الأول: من حيث القواعد العامّة، و الثاني: من حيث الروايات الخاصّة الواردة في خصوص ذلك.

القواعد العامّة

أما المقام الأول: فإن كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص و الإجماعات فلا شبهة في أنّهما لا تشملان صورته الاختلاط، لأنه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكى حتى مع تسليمها إلى المشتري لكونه مقدّمه لإقباض المبيع، و على هذا فلا وجه لما ذهب إليه المصنّف من المنع على الإطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لا يجوز أن ينتفع بهما فيما كان مشروطا بالطهارة و التذكية.

و إن كان المدرك في المنع هو حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في 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، فإن العلم الإجمالى يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين.

إذن فيجرى هنا ما جرى فى الميتة المعلومه تفصيلا من الأحكام التكليفية و الوضعيه. و أمّا بيعهما من شخصين فلا بأس فيه، لأنّ حرمه الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومه إمّا إجمالاً أو تفصيلاً على سبيل منع الخلو، و إذا انتفى أحد العلمين انتفت حرمه الانتفاع أيضاً، فلم يبق فى البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل، فإنّ هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الإجمالى عن التأثير.

قوله: فأكل المال بازائه أكل المال بالباطل.

أقول: قد عرفت ما فيه فى بيع الأبوال (1).

قوله: و جوّز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى.

أقول: قد عرفت أنّ هذا هو الصحيح بناء على أنّ المانع عن بيع الميتة هو الإجماع أو النص، فيبيعهما بقصد المذكى ثم يسلمهما إلى المشتري فينتفع بهما فى غير ما يشترط فيه التذكية، 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 فإنّه 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

ص: ١١٢

بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النصّ أو الإجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكى كما عرفت.

قوله: لكن لا ينبغي القول به فى المقام.

أقول: قد منع المصنّف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنّه يجوز ارتكاب أحد المشتبهين و عدم تنجيز العلم الإجمالى، و ذلك لأصالة عدم التذكية الجارية فى اللحوم، فإنّها أصل موضوعى حاكم على سائر الاصول من أصالتى الحل و الطهاره. و فيه: أنّ أصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التى هى أمر وجودى إلا على القول بالاصول المثبتة.

لا- يقال: إنّ الميتة عبارته عمّا لم تلحقه الذكاه كما فى القاموس (١)، إذن فلا- شبهه فى ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور.

فإنه يقال: إنّ الأصل المذكور و إن كان متكفلاً لإثبات ذلك العنوان، إلا أنّه أمر يغير الميتة و يلازمها، و ليس متّحدا معها، لأنّها فى عرف الشرع و اللغه (٢) إمّا عبارته عمّا مات حتف أنفه، و إمّا عبارته عمّا فارقت الروح بغير ذكاه شرعيه و على هيئته غير مشروعته إمّا فى الفاعل أو فى المفعول، فلا- يثبت شىء منهما بأصالة عدم التذكية إلا على القول بحجّيته الأصل المثبت، فالمحذور فى محلّه. و أمّا ما فى القاموس

ص: ١١٣

١- (١) القاموس المحيط ١:١٥٨ مادّه مات.

٢- (٢) فى تاج العروس ١:٥٨٧ [مادّه مات] عن أبى عمرو: و الميتة ما لم تدرك تذكيته، و قال النووى فى تهذيب الأسماء و اللغات: قال أهل اللغه و الفقهاء: الميتة ما فارقت الروح بغير ذكاه و فى المصباح: المراد بالميتة فى عرف الشرع ما مات حتف أنفه، أو قتل على هيئته غير مشروعته، إمّا فى الفاعل أو فى المفعول. و فى مفردات الراغب [٧٨٢ مادّه موت]: و الميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكيته.

فأمر لم تثبت صحته، وكذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيره.

الروايات الواردة في المقام

و أما المقام الثاني: فالروايات الواردة هنا على طائفتين:

أما الطائفة الأولى: فتدل على حرمة بيع المذكى المختلط بالميته، و حرمة الانتفاع بهما، بل يرمى بهما إلى الكلاب (١).

و فيه أولاً: أن الرمي بهما إلى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بهما على نحو الانتفاع بالمذكى، كما حملنا على ذلك قوله (عليه السلام) في روايه الوشاء المتقدمه (٢):

«أما علمت أنه يصيب اليد و الثوب، و هو حرام» و إلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسى للرمى، و هو بديهى البطلان، إذ عمدته ما يكون محط النظر و مورد الرغبه من الميته هو جلدها، و ليس هذا ممّا تأكله الكلاب، و هذا نظير ما سيأتى (٣) فى بيع الدراهم المغشوشه من أمره (عليه السلام) بكسر درهم من طبقتين طبقه من نحاس و طبقه من فضّه، فإنّ المراد بذلك ليس إلّا إعدام الهيئه الدرهميه لئلا يعامل عليها معاملة الدراهم الرائجه، و إلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسيه كالصوم و الصلاه، و من هذا القبيل أيضا أمره (عليه السلام) باراقه الإناءين المشتبهين، و باراقه المرق المتنجس كما سيأتى (٤) فى الانتفاع بالمتنجس.

ص: ١١٤

-
- ١ - ١) الجعفریات: ١٢٦/٤٨ عن على (عليه السلام) «أنه سئل عن شاه مسلوخه و اخرى مذبوحه عن عمى على الراعى أو على صاحبها فلا يدري الذكيه من الميته، قال: يرمى بهما جميعا إلى الكلاب» و هى موثقه. راجع المستدرک ١٣: ١٧٣ أبواب ما يكتسب به ب ٧ ح ١.
- ٢ - ٢) فى ص ٩٧.
- ٣ - ٣) فى ص ٢٤٦.
- ٤ - ٤) فى ص ٢٠٨، ٢٠٦.

و ثانيا: أنّ حرمة الانتفاع بهما بحسب أنفسهما لا ينافي جواز بيعهما ممّن هو في حكم الكلب أو أضل سيلا، و يؤيّد ما ورد في بعض الروايات من إطعام المرق المتنجّس أهل الذمّة أو الكلاب (١) فإنه (عليه السّلام) قد جعل سيّلهما واحدا، و أمّا غير الذمي فهو مثله بل أولى.

و ثالثا: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه فغايه ما يستفاد من الروايه ليس إلّا- حرمة الانتفاع بكلّ- المختلطين لوجود الميتة فيهما، فتكون ممّا تدلّ على حرمة الانتفاع بهما، و قد تقدّم الكلام في ذلك (٢).

و أمّا الطائفة الثانيه: فهي تدلّ على جواز بيع المذكي المختلط بالميتة ممّن يستحلّها (٣) و بهما (٤) نرفع اليد عن ظاهر روايه الجعفریات لو سلّم لها ظهور في

ص: ١١٥

١- ١) زكريا بن آدم قال: «سألت أبا الحسن (عليه السّلام) عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير، قال: يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلاب» الحديث. و هي مهملة بالحسن بن المبارك. راجع الوسائل ٣: ٤٧٠ أبواب النجاسات ب ٣٨ ح ٨، و التهذيب ٢٧٩/٨٢٠: ١، و الوافي ١/٦٨٥: ٢٠.

٢- ٢) في ص ٩٥ و ما بعدها.

٣- ٣) و هو ما رواه الحلبي، قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام) يقول: إذا اختلط الذكي و الميتة باعه ممّن يستحل الميتة و يأكل ثمنه» و هي موثقه. و عنه عن أبي عبد الله (عليه السّلام) «أنّه سئل عن رجل كانت له غنم و بقر و كان يدرك الذكي منها فيعزله، و يعزل الميتة، ثم إنّ الميتة و الذكي اختلطا، كيف يصنع؟ قال: يبيعه ممّن يستحلّ الميتة و يأكل ثمنه فإنّه لا بأس به» و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع الوسائل ١٧: ٩٩/١٧، و الكافي ١: ٢/٨٩، و الوافي ١: ٢/١٩، و الكافي ١: ٢/٢٦٠، و التهذيب ٩: ١٩٩/٤٨، ١٩٨.

٤- ٤) [أى بروايته الطائفة الثانيه المذكورتين في الهامش].

حرمه البيع على الإطلاق، بل يمكن أن يقال: إن 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 إن كان يحرم أكله، و أمّا 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 السباع و الطيور، أو كان المشتري مّمن لا يبالي بأكل الميتة كفسّاق المسلمين فيجوز بيعهما من غير المستحل أيضا. إلا أنّ الجزم بذلك مشكل جدّا، فلا مناص من تخصيص جواز البيع بالمستحل. نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة و مع التميّز من المستحل أيضا، ضروره أنّ الاختلاط و الاشتباه لا- دخل له فى الجواز و عليه فيخصّص بهاتين الروايتين ما دلّ على حرمه بيع الميتة على الإطلاق.

مقتضى الجمع بين الروايات

قوله: و عن العلامه (1) حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه.

أقول: يرد عليه أولا: أنّ النسبه بين الكافر المستحل و بين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه، فإنّه قد يكون المستحل مّمن لا يجوز استنقاذ ماله إلاّ بالأسباب الشرعيه كالذمى، و قد يكون غير المستحل مّمن يجوز استنقاذ ماله.

و ثانيا: أنّه لم يكن فى مكان صدور تلك الأخبار و زمانه كافر حربى يجوز استنقاذ ماله، فإنّها إنّما صدرت من الصادق (عليه السلام) فى الكوفه، و كانت هى و نواحيها فى ذلك الوقت خاليه عن الحربيين، لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمه و الأمان.

ص: ١١٦

قوله: ويمكن حملهما على صورته قصد البائع المسلم أجزاءها التي لا تحلها الحياه.

أقول: الظاهر أنّ هذا الرأي إنّما نشأ من عدم ملاحظه الروائين، فإنه مضافا إلى إطلاقهما و عدم وجود ما يصلح لتقييدهما، أنّ الحسنه إنّما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم و البقر، و بديهي أنه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياه شيء ليتمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروائين على ذلك.

قوله: و الروايه (١) شاذّه.

أقول: لا يضرّ شذوذها بحجّيتها بعد فرض صحّتها. و الإجماع المحصّل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت، و المنقول منه مع تصريح جماعه من الفقهاء بالجواز غير حجّه. و أمّا دعوى معارضتها بما دلّ على المنع فقد عرفت الحال فيها (٢).

قوله: يرجع إلى عموم ما دلّ على المنع عن الانتفاع بالميتة.

أقول: قد تقدّم ٣ حمل الروايات المانعه على صورته الانتفاع بها كالمذكي بقرينه الروايات المجوّزه، أو على الكراهه.

إزاحه وهم: ربما يتخيّل الغافل أنه بناء على تكليف الكفّار بالفروع كتكليفهم بالاصول- كما هو الحق و المشهور- يكون بيع المذكي المختلط بالميتة إعانه على الإثم و هي محرّمه.

و فيه: مضافا إلى منع كون المقام من صغريات الإعانه على الإثم، و منع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها، و إنّما هو كبيع العنب و التمر و عصيرهما ممّن يعلم أنّه

ص: ١١٧

١-١ [أي روايه البنزطى المتقدّمه في ص ١٠٠، الهامش رقم (١)].

٢-٢ و ٣) في ص ١٠٢.

يجعلها خمرا، الذى لا شبهه فى جوازه كما سيأتى (١) أنه لا- ريب فى جواز مثل هذا النحو من الإعانه على الإثم، وإلا لم 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 وقد ورد جواز إبراد الكبد الحرى و جواز تصدق غير النسك و الزكاه على أهل الذمه، و جواز سقى النصرانى (٢) 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، فإن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

خلاف بداهه: عن أول الشهداء فى الدروس (٣) احتمال الرجوع فى المقام إلى ما ورد فى اللحم غير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا، من أنه يطرح على النار، فكل ما

ص: ١١٨

١- ١) فى ص ٢٦٧ و ما بعدها.

٢- ٢) فعن ضريس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «إن الله يحب إبراد الكبد الحرى، و من سقى كبد حرى من بهيمه أو غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله» و هى موثقه فى القاموس مادّه حرّ: الحرّان العطشان، و الانثى الحرى مثل عطشى. و عن مسمع عن أبى عبد الله (عليه السلام) «أفضل الصدقه إبراد كبد حرى». و هى ضعيفه بعبد الله. و فى روايه اخرى أمر (عليه السلام) بسقى نصرانى من قبيله الفراسين عند ضعفه من العطش. راجع الكافى ٤، ٢، ٤، ٥٨، ٦: ٤. و عن إسحاق بن عمّار عن جعفر عن أبيه «أنّ عليا (عليه السلام) كان يقول: و لا- تصدقوا بشيء من نسككم إلاّ على المسلمين، و تصدقوا بما سواه غير الزكاه على أهل الذمه» و هى موثقه، راجع الوسائل ٩: ٤١٠/٩ أبواب الصدقه ب ١٩ ح ٦.

٣- ٣) الدروس ٣: ١٤.

انقبض فهو ذكى، و كل ما انبسط فهو ميت (١).

و فيه: مضافا إلى ضعف السند فيه، أنّ ذلك على خلاف البداهة من الوجدان فإنّ من المقطوع أنّه لا تأثير لانقباض اللحم و لا لانبساطه إذا طرح على النار فى وقوع الذكاه عليه و عدم وقوعها، إذن فردّ علمه إلى أهله طريق الاحتياط و سبيل النجاه، و إن ادّعى الشهيد (رحمه الله) قيام الشهره القريبه من الإجماع على العمل به فى مورده.

جواز بيع ميتة ما ليس له دم سائل

قوله: الثانى: أنّ الميتة من غير ذى النفس السائله يجوز المعاوضه عليها.

أقول: المشهور بين الأصحاب شهره عظيمه، بل الإجماع على جواز المعاوضه على ميتة غير ذى النفس السائله، و قد ذهب إلى ذلك أكثر العامه و إن كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (٢). و ما ذهب إليه المشهور هو الوجيه، فإنّ

ص: ١١٩

١- ١) إسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (عليه السلام) «فى رجل دخل قرية فأصاب بها لحما، لم يدر أذكى هو أم ميت، قال: يطرحه على النار، فكلّ ما انقبض فهو ذكى، و كلّ ما انبسط فهو ميت» و هى ضعيفه بإسماعيل. راجع الوافى ١٩: ٣/٩٠، و الكافى ٦: ٢٤١، و التهذيب ٩: ٢٠٠/٤٨، و الوسائل ٢٤: ١٨٨ أبواب الأَطعمه المحرّمه ب ٣٧ ح ١ و فى هذا الباب من الوسائل: محمّد بن على بن الحسين قال «قال الصادق (عليه السلام): ... و إذا وجدت لحما و لم تعلم أذكى هو أم ميتة فألق قطعه منه على النار، فإن انقبض فهو ذكى و إن استرخى على النار فهو ميتة» و هى مرسله.

٢- ٢) فى الفقه على المذاهب الأربعة ١: ١٢ الشافعيه قالوا بنجاسه ميتة ما لا نفس له سائله إلّا ميتة الجراد، و فى ٢: ٢٠٨ إنّ كل نجس لا يصح بيعه، فلا يصح بيعها عندهم، و أمّا غير-

المقتضى لجواز بيعها-أعنى الانتفاع بها بالمنافع المحلّله-موجود،خصوصا فى بعض أقسامها كالسمك،فإنّ دهنه من المنافع المهمّه المقصوده للعقلاء،و المانع عنه مفقود لعدم ما يصلح للمانع عن المعاوضه على الميته الطاهره وضعا و تكليفا.إذن فلا مانع من التمسّك بالعمومات لإثبات صحتها،بل يمكن التمسّك بها حتى مع الشك فى وجود المنافع فيها،لما عرفته مرارا و ستعرفه من عدم اعتبار المالىه فى المعاوضات.

و توهم أنّ بيعها ممّن يعلم البائع أنّه يأكلها إعانه على الإثم فيكون حراما توهم فاسد،فإنّها كبيع التمر و العنب و العصير ممّن يجعلها خمرا،و سيأتى (١)جوازه و ورود الأخبار عليه و إن صدق عليه عنوان الإعانه على الإثم.

و أمّا الروايات الخاصّه التى تدلّ على حرمه بيع الميته فلا ريب فى ظهورها بل صراحه بعضها فى الميته النجسه،و أمّا الروايات العامه المتقدّمه (٢)فمضافا إلى ما تقدّم فيها،أنّ الشهره بل الإجماع على خلافها هنا،فلا يكون ضعفها منجبرا بعمل الأصحاب.

حرمه التكبّب بالكلب الهراش

قوله:يحرم التكبّب بالكلب الهراش و الخنزير البريين إجماعا.

أقول:وجه التقييد بالبريين هو أنّ المشهور و المختار عنده طهاره البحرين

ص:١٢٠

١-١) فى ص ٢٦٧ و ما بعدها.

٢-٢) فى أول الكتاب.

منهما، واستدلّ على ذلك في كتاب الطهارة في مسأله نجاسه الكلب (١) بصحيحه ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنّهما من أقسام السمك غير المأكول، فيكونان خارجين عمّا نحن فيه تخصّصاً.

ثمّ إنّ تحرير البحث هنا يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في بيع الكلب الهراش (٣). الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمة بيعه وكون ثمنه سحتاً، قال في التذكرة: الكلب إن كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا (٤)، بل عند أكثر العامة لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد (٥).

و تدل على حرمة بيعه الروايات المتظافره (٦) إلا أنّ أكثرها ضعيفه السند

ص: ١٢١

١- ١) كتاب الطهارة: ٣٤٧ السطر ١٣.

٢- ٢) قال: «سأل أبا عبد الله (عليه السلام) رجل و أنا عنده عن جلود الخنزير، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك، إنّها في بلادى، و إنّما هي كلاب تخرج من الماء، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): إذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء؟ فقال الرجل: لا قال: لا بأس» و هي موثقه. راجع الكافي ٤٥١/٣:٦، و الوافي ٢١٧٢٥:٢٠ و الوسائل ٤:٣٦٢/٤ أبواب لباس المصلّى ب ١٠ ح ١.

٣- ٣) في القاموس [٢٩٣:٢ ماذه هرش] هرش - كفرح - ساء خلقه، و التهريش التحريش بين الكلاب و الإفساد بين الناس.

٤- ٤) التذكرة ٢٦:١٠.

٥- ٥) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨:٢ عن المالكية: لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسه أو غيرهما. و عن الحنابلة لا يصح بيعه مطلقاً، و كذلك عن الشافعية، و أمّا عن الحنفية: و يصح بيع كلب الصيد و الحراسه. و في ص ٧ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب.

٦- ٦) ففى الكافي و التهذيب عن السكونى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: السحت ثمن -

و جمله منها و إن كانت مطلقه تشمل جميع أقسام الكلاب و لكنّها مقَيّده بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحه في جواز بيع الصيود منها، و على هذا المنوال روايات العامّة (١) على كثرتها.

و عليه فدعوى الإجماع التعبدي على حرمة بيعه في غير محلّه، لأنّه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعيه فهي و إن كانت مسلّمه و لكن المدرك لها ليس إلّا تلك الأخبار المتكثّره، فيحكم بفساد بيعها لأجلها، لا للإجماع التعبدي. و إن كان

ص: ١٢٢

١ - ١) ففي البخارى ٣: ١١٠/ آخر البيوع: «أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) نهى عن ثمن الكلب». و في سنن البيهقي ٦: ٦ عن أبي هريره «نهى عن ثمن الكلب إلّا كلب صيد».

المراد بها هي الحرمة التكليفيه، ففيه أن الظاهر هو انحصار معقد الإجماع بالحرمة الوضعيه، بل يكفينا الشك في ذلك، لكونه دليلاً لئلا لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن.

حرمة التكتسب بالخنزير

إشاره

و الوجه الثانيه: في بيع الخنزير. المشهور بل المجمع عليه بين الخاصه و العامه (١) هو عدم جواز بيعه، قال في التذكرة: و لو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعاً (٢).

ثم إن الروايات الواردة في هذه المسأله على طائفتين:

الاولى: ما دلّ على حرمة بيعه وضعا و تكليفاً، منها: قوله (عليه السلام) في روايه قرب الإسناد (٣) في 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: حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام، و إلا لكان الحصر فيها لغواً. و الثاني: صحّه المعامله عليه قبل الإسلام، و إلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً و أكلاً للمال بالباطل.

ص: ١٢٣

١- ١) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨:٢-٢٠٩ حكي عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير. و في شرح فتح القدير ٦:٤٥ بيع الخنزير فاسد.

٢- ٢) التذكرة ١٠:٢٥.

٣- ٣) علي بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمراً أو خنزيراً إلى أجل، فأسلما قبل أن يقبضا الثمن، هل يحل لهما ثمنه بعد الإسلام؟ قال: إنما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه». و هي مجهوله بعبد الله بن الحسن. و رواه علي بن جعفر في كتابه [١٣٤/ ١٣٠]، إذن فهي موثقه. راجع الوسائل ١٧: ٢٣٤/ باب ما يكتسب به ب ٦١ ح ١ و قرب الإسناد: ١٠٦٥/٢٦٧، و البحار ١٠٠: ١/٧٢.

و منها:روايتا الجعفریات و دعائم الإسلام (١) حيث جعل الإمام (عليه السلام) ثمن الخنزير فيهما من السحت.

و منها:جملة من الروايات الدالة على حرمة بيعه (٢)، بل في بعضها نهى عن إمساكه. وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنّة أيضا (٣).

و الثانية: ما دلّ على صحّحه بيع الخنزير وضعا (٤)، بدعوى أنّها صريحه في

ص: ١٢٤

١-١) راجع المستدرک ١٣: ٦٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١، الجعفریات: ٢٩٩/ ١٢٣٥ [لم نعر عليه في الدعائم].
٢-٢) معاوية بن سعيد عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن نصراني أسلم و عنده خمر و خنازير و عليه دين، هل يبيع خمره و خنازيره فيقضى دينه؟ فقال: لا». و هي ضعيفه بمعاوية. و مثلها رواه ابن أبي عمير عن الرضا (عليه السلام) إلّا أنّها مرسله. إسماعيل بن مرار عن يونس: «في مجوسى باع خمرا أو خنازير إلى أجل مسمى، ثم أسلم قبل أن يحلّ المال، قال: له دراهمه، و قال: إن أسلم رجل و له خمر و خنازير ثم مات و هي في ملكه و عليه دين، قال: يبيع ديّانه أو ولى له غير مسلم خمره و خنازيره و يقضى دينه و ليس له أن يبيعه و هو حي و لا- يمسه» و هي مجهولة بإسماعيل. راجع الوسائل ١٧: ٢٢٦ / أبواب ما يكتسب به ب ٥٧ ح ٢، ١، و الكافي ١٣، ١٤، ١٥: ٥/ ٢٣١، ٥: ١٧، و الوافي ١٧: ١٥، ٦، ٥/ ٢٥١، و التهذيب ١٣٨/ ١٢: ٧.

٣-٣) جابر عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله): «إنّ الله حرّم بيع الخنزير». و أبو هريره عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله): «إنّ الله حرّم الخنزير و ثمنه». راجع سنن البيهقي ١٢: ٦ و البخارى ٣: ١١٠/ باب بيع الميتة.

٤-٤) ففى الكافى عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السلام): «فى رجل كانت له على رجل دراهم، فباع خمرا أو خنازير و هو ينظر فقضاه، فقال: لا- بأس به، أمّا للمقتضى فحلال، و أمّا للبائع فحرام» و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم. و فى التهذيب ١٩٥/ ٤٢٩-٦

جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضعا و إن كان للبائع حراما تكليفا، وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير و هو حرام لكونه أكلا للمال بالباطل.

و من هنا يظهر الوجه في دلاله قوله (عليه السلام) في روايه محمد بن مسلم:

«أما للمقتضى فحلال، وأما للبائع فحرام» على صحة بيع الخنزير وضعا و حرمة تكليفا.

الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه

و جمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزه على فرض كون البائع ذميا، و استشهد عليه بموثقه منصور الدالته على جواز خصوص بيع الذمى الخنزير، فتكون

ص: ١٢٥

مقيده لما يدل على جواز بيعه مطلقا.

وفيه: أنّ حمل المطلق على المقيّد و إن كان من المسلّمات، إلاّ أنّه فيما كان بينهما تناف و تعاند، نظير أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره، و لو لم يكن بينهما تناف كما فى المقام فلا وجه لذلك الحمل.

و الصحيح أن يقال: إنّ الظاهر من خبر منصور، و من قوله (عليه السّلام) فى روايه قرب الإسناد: «إنّما له الثمن، فلا بأس أن يأخذه» و من روايه عمّار بن موسى اهو جواز بيع الذمى الخنزير قبل الإسلام، فيقيّد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقا. إذن فتقلب النسبه و تصير المانعه أخص من المجوّزه و مقيده لها، و عليه فلا يجوز لغير الذمى بيع الخنزير. و قد اتّضح ممّا ذكرناه حكم بيع الخمر أيضا، لأنّها مذكوره فى الأخبار المتقدّمه مع الخنزير.

ثمّ إنّه استدل غير واحد من الأعاضم على حرمة بيعه بالأخبار العامه المذكوره فى أول الكتاب، و قد عرفت ما فيها من ضعف السند و الدلاله. ثم لا ينقضى العجب من المصنّف حيث اقتصر فى الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالإجماع فقط، و لم يتعرّض للروايات، و هو أعرف بالحال.

قوله: و كذلك أجزاءهما.

أقول: ظاهر النصوص و الإجماعات إنّما تمنعان عن بيع الكلب و الخنزير

بوصفهما العنوانى و بصورتها النوعيه التى بها شئيه الأشياء فى دار تحقّقها و صقع تكوّنها، و بما أنّ الأحكام الشرعيه إنّما 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.

بيع أجزاء الكلب و الخنزير

أمّا أجزاءهما فلا شبهه فى أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب و الخنزير، لا بالدقه العقليه و لا بالمسامحه العرفيه، و عليه فإن كانت ممّا تحلّه الحياه شملتها أدلّه حرمه بيع الميته لصدقها عليها، و إن جاز الانتفاع بها فى غير ما هو مشروط بالطهاره و التذكيه، و إن كانت ممّا لا تحلّه الحياه كالشعر و نحوه فحرمه البيع و الانتفاع هنا متوقّفه على مانعيه النجاسه عنهما، إذ من الواضح جدّا أنّ نجاسه الكلب و الخنزير لا تختص بما تحلّه 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 المحلّله لأصالة الإباحه، و من هنا أفتى بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير و الانتفاع به فى غير ما هو مشروط بالطهاره، و إن منع عن بيعه بعض فقهاء العامّه (١) لأنّه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانه له، نعم بناء على طهاره الخنزير كما ذهب إليه مالك (٢) يجوز بيع شعره، لعدم نجاسته المانعه عنه.

على أنّه ورد فى جملة من الأحاديث جواز الانتفاع بشعر الخنزير فى غير ما

ص: ١٢٧

١- ١) شرح فتح القدير ٦:٦٢.

٢- ٢) فى الفقه على المذاهب الأربعة ١٠:١٠ المالكيه قالوا كل حى طاهر العين و لو كلبا أو خنزيرا. و معه نقل فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨:٢٠٨ عن المالكيه حرمه بيع النجس و مثله بالخمير و الخنزير.

هو مشروط بالطهاره (١)، و على هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا.

حرمه التكتسب بالخمير و كل مسكر مائع

إشارة

قوله: يحرم التكتسب بالخمير و كل مسكر مائع و الفقهاء إجماعا نصا و فتوى (٢).

أقول: قد قامت الضرورة من المسلمين (٣) و أطبقت الروايات من الفريقين

ص: ١٢٨

١-١) ففي التهذيب عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال «قلت له: إن رجلا من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير، قال: إذا فرغ فليغسل يده» و هي موثقه. و عن برد الإسكاف قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شعر الخنزير يعمل به فقال: خذ منه فاغسله (فاغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء و يبقى ثلثاه، ثم اجعله في فخاره جديده ليله بارده، فان جمد فلا تعمل به، و إن لم يجمد فليس له دسم فاعمل به، و اغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاه» و هي ضعيفه ببرد. في القاموس [٢:١٠٨ ماذه الفخر] الفخاره كجبانه الجزه، الجمع الفخار. و روى برد الإسكاف قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إننى رجل خزاز، و لا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير، نخرز به؟ قال: خذ منه و بره فاجعلها في فخاره ثم أوقد تحتها حتى يذهب دسمها، ثم اعمل به» و هي ضعيفه ببرد. راجع التهذيب ١١٣٠، ٣٨٢/١١٢٩:٦ و الوسائل ١٧: ٢٢٧ أبواب ما يكتسب به ب ٥٨ ح ١-٣.

٢-٢) المكاسب ١: ٤٢.

٣-٣) أما عند الخاصه فواضح، و أما عند العامه ففي الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٠ الخمر ما خامر العقل أى خالطه فأسكره و غيبه، فكل ما غيب العقل من الخمر و النبيذ و غيرهما من أقسام المسكرات فهو حرام، سواء كان مأخوذا من العنب أو التمر أو العسل أو الحنظه أو الشعير، بل و لو من اللبن و الطعام أو غير ذلك [نقل مع اختلاف يسير]. و فى ١: ١٧ و من الأعيان النجسه المسكر المائع، سواء كان مأخوذا من عصير العنب أو كان-

على حرمه بيع الخمر و كل مسكر مائع ممّا يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ و الفقّاع و غيرهما، أمّا الخمر فشربها من أعظم الكبائر و أشدّ الجرائم فى نظر الشارع المقدّس، لما فيه من المضار الدينيه و الخلقيه و البدنيه و الاجتماعيه، و يدلّ على حرمه جميع شؤونها الخبر المشهور بين الخاصّه و العامه من أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) لعن الخمر و عاصرها و معتصرها و بائعها و مشتريها و ساقيتها و آكل ثمنها و شاربها و حاملها و المحموله إليه (١).

و أمّا النبيذ المسكر فيدلّ على حرمه بيعه كل ما دلّ على حرمه بيع الخمر وضعاً و تكليفاً، لكونه خمراً واقعاً، لقوله (عليه السلام): «فما فعل فعل الخمر فهو خمر» و لقوله (عليه السلام): «فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر» ٢ و من البديهي

ص: ١٣٠

١-١) الوسائل ١٧: ٢٢٤ أبواب ما يكتسب به ب ٥٥ ح ٣.

أنّ النبيذ يفعل ما تفعله الخمر و يسكر كاسكار الخمر. إذن فيكون مثلها في جميع الأحكام، و من هنا ورد في بعض الروايات: «شه شه، تلك الخمره المنتنه» أى النبيذ المسكر. على أنه جعل الإمام (عليه السّلام) من أقسام السحت ثمن النبيذ المسكر في روايه عمّار الآتية ٢، و هذه الروايه و إن لم يكن فيها دلالة على حرمه البيع تكليفا، لظهورها في الحكم الوضعى فقط، إلا أنّ في غيرها كفايه، فإنّه بعد ما صدقت الخمر عليه حقيقه فيترتب عليه جميع أحكامها التى منها حرمه البيع و هكذا الفقهاء، لكونه خمرا مجهولا استصغرها الناس، و قد نزل ذلك منزله الخمر في عدّه من الروايات ٣ بل في بعضها ما يدلّ على مبغوضيه بيعه، كقوله (عليه السّلام):

ص: ١٣١

«لو أنّ الدار دارى لقتلت بائعه».

اختصاص الحكم بالمسكرات المائعه

تذكره: هل تختص حرمه البيع بالمائعات المسكره كما يظهر من المصتّف أم تعم جميع المسكرات و لو كانت من الجوامد؟ خلاف، ربما يقال بالثانى لوجوه:

الأول: أنّ المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أنّ الخمر ما يخامر العقل و يخالطه، فتشمل المسكرات الجامده أيضا.

وفيه: أنه لا نسلم اعتبار قول اللغوى خصوصا فى مثل المقام، من جهة العلم بعدم صحه صدق الخمر على الجامد. على أنّ الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو

ص: ١٣٢

١- ١) فى تاج العروس ٣: ١٨٧ و اختلف فى وجه تسميته، فقليل: لأنها تخمر العقل و تستره، أو لأنها تخامر العقل أى تخالطه كما فى الحديث، و فى المصباح: الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل [و لكن فى المصباح: ١٨٢ مادّه (خمر) لم يجعل (خامر العقل) من تتمه تعريف الخمر]. و فى مفردات الراغب [٢٩٩ مادّه خمر] و الخمر سميت لكونها خامره لمقرّ العقل، و هو عند بعض الناس اسم لكل مسكر، و عند بعضهم اسم للمتخذ من العنب و التمر.

٢- ٢) تاج العروس ٣: ١٨٦ [مادّه خمر] الخمر: ما أسكر من عصير العنب خاصّه، أو عام أى ما أسكر من عصير كل شىء، و العموم أصح.

ذلك أيضا، فإنه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة و في عمومه المسكر من عصير كل شيء، و
أمّا المسكر الجامد فخارج عن محلّ الخلاف.

الثاني: أنّ الظاهر من التنزيل في قوله (صلى الله عليه و آله): «كل مسكر خمر» (١) ترتّب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه
التي منها حرمة البيع.

و فيه: أنّ الرواية ضعيفة السند، و غير منجبره بعمل المشهور و إن قلنا بالانجبار في موارد عمل المشهور، فإنّ مقتضى العمل بعموم
التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد، مع أنّه لم يقل به أحد. و أمّا التزام الفقهاء (رضوان الله عليهم) باجراء جميع أحكام الخمر
على كل مسكر مائع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل، بل للروايات الخاصّة كما عرفت (٢).

الثالث: روايه عمّار بن مروان (٣) فإنّها تدلّ على أنّ ثمن المسكر من السحت

ص: ١٣٣

١- ١) و هي ضعيفة بعبد الرحمن بن زيد، و أبيه، و أحمد بن الحسن الميثمي، و عطاء بن يسار راجع الكافي ٣/٤٠٨: ٦، و التهذيب
٩/٤٨٢/١١١، و الوافي ٣/٦٢٤: ٢٠ و الوسائل ٣٢٦/٢٥: أبواب الأشربه المحرّمه ب ١٥ ح ٥.

٢- ٢) في ص ١٣٠ و ما بعدها.

٣- ٣) قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن الغلول، قال: كل شيء غل من الإمام فهو سحت، و السحت أنواع كثيرة، منها ثمن النبيذ
المسكر» و هي ضعيفة بسهل بن زياد. و في التهذيب عنه (عليه السلام): «و السحت أنواع كثيرة، منها ثمن النبيذ و المسكر» و هي
حسنه بإبراهيم بن هاشم [لكن الشيخ يرويها في التهذيب بسنده عن الحسن بن محبوب و سنده هذا صحيح لا يشتمل على إبراهيم
فلاحظ]. راجع الكافي ٥/١١٢٦، و التهذيب ٦/١٠٦٢/٣٦٨: ٦، و الوافي ١٧/١٤/٢٨٠، و الوسائل ٩٢/١٧: أبواب ما يكتسب به ب ٥
ح ١.

إلا أنها ظاهره في الحكم الوضعي.

وفيه: أنّ الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع و بعض نسخ الوسائل، بأن يكون لفظ المسكر معطوفا على النبيذ، و أمّا إذا كان وصفا له باسقاط الواو بينهما كما في غير نسخه التهذيب و بعض نسخ الوسائل فهي لا محالة تسقط عن الدلالة. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه و إن كان لفظ المسكر معطوفا على النبيذ في روايه التهذيب، إلا أنّها مذكوره في الوافي و الكافي بدون العطف بل بالتوصيف، فترجيحهما على نسخه التهذيب من الوضوح بمكان و لو مع دوران الأمر بين الزيادة و النقيصه، و يؤيد ذلك ما في روايه الخصال (1) على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفا للنبيذ.

جواز بيع الكحول الصناعي

تبصره: لا يخفى عليك أنّه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب و الإسكار، و أمّا لو كان الغرض منه شيء آخر و لم يكن معدّا للإسكار عند العرف و لو كان من أعلى مراتب المسكرات، كالمائع المتخذ من الخشب أو غيره المسمّى بلفظ (الكل) لأجل المصالح النوعيه و الأغراض العقلانيه، فلا يحرم بيعه لانصراف أدلّه حرمة بيع الخمر عنه و ضعا و تكليفا، كانصراف أدلّه عدم جواز الصلاه فيما لا يؤكل لحمه عن الإنسان.

قوله: و في بعض الأخبار: يكون لي على الرجل دراهم.

أقول: قد ورد في جملة من الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالملح و نحوه و عليه تحمل روايه ابن أبي عمير (2) الظاهره في جواز أخذ الخمر من الغريم

ص: ١٣٤

١- ١) الخصال: ٢٦/٣٢٩ راجع أيضا الباب المتقدم في الوسائل ح ١٢، و البحار ١٠٠: ٥/٤٣.

٢- ٢) ابن أبي عمير و علي بن حديد عن جميل قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): يكون لي -

لاستيفاء الدين منه و إفسادها بعد الأخذ، و يؤيد ذلك الحمل تفسير علي بن حديد الإفساد فيها بالتخليل.

قوله: و المراد به إمّا أخذ الخمر مجاناً.

أقول: حمل الروايه بنحو المانع الخلو إمّا على أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها، أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم، لا يستقيم. أمّا الوجه الأول: فلأنّ أخذها مجاناً ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم، و هي صريحه في حصول الوفاء بمجرد الأخذ. و أمّا الوجه الثاني: فهو خلاف ظاهر الروايه، فإنّ الموجود فيها ليس إلّا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها. على أنّ المالک لم يعط الخل وفاء عن الدراهم، و إنّما أعطى الخمر فقط. إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك إلى إذن جديد من المالک، و الروايه صريحه في خلافه.

لا يتوهم أنّ الروايه ظاهره في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل، فنرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقاً و ضعا و تكليفاً، و عليه فتختصّ حرمة بيع الخمر بغير هذه الصوره. فإنّ هذا التوهم فاسد، لكونها أجنبیه عن قضيه البيع و الشراء، و إنّما هي راجعه إلى جواز أخذ الخمر من المديون مسلماً كان أو كافراً

ص: ١٣٥

وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخلييل والإفساد، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنّف فيما تقدّم (١) من أنّ معنى حرمه الاكتساب حرمه النقل و الانتقال بقصد ترتّب الأثر و أنّ ظاهر أدلّه تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرّمه، أمّا لو قصد الأثر المحلّل فلا دليل على تحريم المعامله، لتوجّه القول بجواز بيع الخمر و شرائها بقصد التخلييل، و لكنّك عرفت ما فيه من الوهن.

تنبيه: قد تقدّم في بيع الخنزير (٢) ظهور روايه منصور و غيرها في صحّحه بيع الذمّي خمره و خنازيره من ذمّي آخر، فيقيد بها ما يدل على حرمه بيع الخمر و كون ثمنها سحتا، و عليه فتقلب النسبه و يكون ما يدل على المنع أخص ممّا يدل على الجواز مطلقا كروايتي محمد بن مسلم و زراره المتقدمين في ذلك البحث (٣). إذن فنحمل المطلق على المقيّد فتصير النتيجة أنّه يجوز للذمّي أن يبيع خمره من ذمّي آخر.

جواز بيع المتنجّس

قوله: يحرم المعاوضه على الأعيان المتنجّسه الغير القابله للطهاره (٤).

أقول: المشهور بين الخاصّه و العامه (٥) حرمه المعاوضه على الأعيان

ص: ١٣٦

١-١) في ص ٤٤.

٢-٢) في ص ١٢٦.

٣-٣) في ص ١٢٤، ١٢٥.

٤-٤) المكاسب ١: ٤٣.

٥-٥) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٨-٢٠٩ عن المالكيه لا يصح بيع المتنجّس الذي لا-

المتنجسه غير القابله للتطهير، قال في التذكرة: ما عرضت له النجاسة إن قبل التطهير صحَّ بيعه و يجب إعلام المشتري بحاله، و إن لم يقبله كان كنجس العين (١).

و قال في المبسوط ما حاصله: إن كان المتنجس جامدا و كانت النجاسة العارضة رقيقه و غير مانعه عن النظر إليه جاز بيعه، و إلا فلا- يجوز، و إن كان مائعا فإن قبل التطهير صحَّ بيعه، و إلا فلا يصح (٢). بل في بعض الحواشي: إن هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه، بل هو ممّا قام عليه الإجماع. و لا إشكال في كونه مجمعا عليه.

ثم إنَّ محضيل كلام المصنّف: أنّ المتنجس إذا توقّف الانتفاع به بالمنافع المحلّله على الطهاره نظير المائعات المتنجسه المعدّه للشرب و المأكولات المتنجسه المعدّه للأكل، فإنَّ بيعه لا يجوز، للأخبار العامه المتقدّمه (٣) لظهورها في أنّ حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه و ثمنه، و من هذا القبيل المتنجس. و إن لم يتوقّف الانتفاع به على الطهاره أو كان قابلا للتطهير مع توقّف الانتفاع به عليها فإنَّ بيعه يجوز، نعم لا- يجوز الاستدلال بقوله (عليه السلام) في روايه تحف العقول: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس» على حرمة بيعه، لأنّ الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسه فإنَّ وجه الشيء إنّما هو عنوانه، فلا- يشمل الأعيان المتنجسه، فإنَّ النجاسة فيها ليست إلاّ أمرا عرضيا، فلا تكون وجها و عنوانا لها.

ص: ١٣٧

١- ١) التذكرة ١٠: ٢٥.

٢- ٢) المبسوط ١٦٧: ٢.

٣- ٣) في أوّل الكتاب.

وفيه: مضافا إلى ما تقدّم في تلك الروايات من ضعف السند و الدلالة و عدم انجبارهما بشيء، أنّه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا- تشمل المتنجّس، بداهة أنّها مختصّة بالأعيان النجسه، إذن فيكون المتنجّس خارجا عنها بالتخصّيص. و إن كان المراد بها ما يعمّ الحرمة الذاتية و الحرمة العرضية فيلزم على المصنّف أن لا- يفرّق حينئذ بين ما يقبل التطهير و ما لا يقبله، فإنّ موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتّصف بالنجاسه، سواء كانت ذاتيه أم عرضيه، فإمكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي.

و مع الإغضاء عمّا ذكرناه لا- دلالة فيها على حرمة بيع المتنجّس، لأنّه إن كان المراد بالحرمة فيها حرمة جميع منافع الشيء أو منافعه الظاهره فلا- تشمل المتنجّس ضروره جواز الانتفاع به في غير ما يتوقّف على الطهاره، كإطعامه الصبي لو قلنا بجوازه، أو البهائم، أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحلّله. و إن كان المراد بها حرمة الأكل و الشرب فقط فإنّها لا تستلزم حرمة البيع، لما عرفت مرارا من أنّه لا ملازمه بين حرمة الأكل و الشرب و بين حرمة البيع، فإنّ كثيرا من الأشياء يحرم أكلها و شربها و مع ذلك يجوز بيعها. و أمّا دعوى الإجماع التعبدى على ذلك فجزافيه فإنّ مدرك المجمعين هي الوجوه المذكوره على حرمة بيع المتنجّس.

جواز بيع السباع و المسوخ إلاّ القرد

قوله: قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها.

أقول: أمّا المسوخ فالمشهور بين أصحابنا و بين العامّة (1) حرمة بيعها، بل في

ص: ١٣٨

١- (١) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٨: ٢- ٢٠٩ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالفيل-

المبسوط ادعى الاجماع عليها و على حرمة الانتفاع بها ١، و فى الخلاف: دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرقه و قوله (صلى الله عليه و آله): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» ٢ و هى محرّمه الأكل فيحرم ثمنها ٣. و عن بعض فقهاءنا: أنه لا يجوز بيعها لنجاستها. فالمتحصّل من كلماتهم: أنه لا يجوز بيع المسوخ، لحرمة لحمها، و عدم وجود النفع فيها، و نجاستها، و قيام الإجماع على حرمة التكبّب بها.

و الكل ضعيف، أمّا الحرمة فلا ملازمه بينها و بين حرمة البيع كما تقدّم ٤ و أمّا النجاسه فأیضا كذلك لو سلّمنا نجاسه جميع أفراد المسوخ، و أمّا عدم النفع فيها ففيه-مضافا إلى عدم اعتبار المالىه فى العوضين و كفايه الأغراض الشخصيه فى خروجها عن السفهيه- أنه لا شبهه فى جواز الانتفاع بها منفعه محلّله.

و أمّا الإجماع فنمنع كونه تعديدا و كاشفا عن رأى الحجّه (عليه السلام) بل هو كسائر الإجماعات المنقوله فى المسائل المتقدّمه فى استناده إلى المدارك المعلومه، و يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الروايات من جواز بيع عظام الفيل ٥.

نعم ورد النهى عن بيع القرد و كون ثمنه سحتا (١)، فإن ثبت عدم الفصل فهو و إلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز فى خصوص القرد.

و أما السباع فلا شبهه فى جواز بيعها، لجواز الانتفاع بها بالاصطياد و نحوه و كذلك الانتفاع بجلودها على ما ورد فى جملة من الروايات (٢) بل فى حديث جواز بيع الفهود (٣) و فى آخر جواز بيع الهر (٤)، و فى ثالث جواز بيع جلود النمر (٥) و فى روايه على بن جعفر جواز بيع جلود السباع و الانتفاع بها مطلقا (٦).

ص: ١٤٠

١ - ١) مسمع عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إن رسول الله (صلى الله عليه و آله) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع» و هى ضعيفه بسهل و محمّد بن الحسن بن شمون. راجع الأبواب المتقدمه من الكتب المذكوره، و فى المستدرک ١٣: ٦٩/أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١ عن الجعفریات: ٢٩٩/١٢٣٥ «من السحت ثمن القرد» و هى موثقه.

٢ - ٢) منها موثقه سماعه المتقدمه فى ص ٩٩ الهامش رقم (١).

٣ - ٣) و هو ما رواه عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفهود و سباع الطير هل يلتمس التجاره فيها؟ قال: نعم». و هى موثقه. راجع الأبواب المزبوره من الكافى و التهذيب و الوافى و الوسائل.

٤ - ٤) ففى موثقه عبد الرحمن [و محمّد بن مسلم]: «لا بأس بثمان الهر» و سند كرها فى بيع كلاب الصيد فى ص ١٤٧.

٥ - ٥) و هو ما رواه أبو مخلد السراج قال: «كنت عند أبى عبد الله (عليه السلام) - فدخل رجلان - فقال أحدهما: إنى رجل سراج أبيع جلود النمر، فقال: مدبوغه هى؟ قال: نعم قال: ليس به بأس». و هى ضعيفه بأبى مخلد. راجع الوسائل ١٧: ١٧٢/أبواب ما يكتسب به ب ٣٨ ح ١، و الأبواب المذكوره من التهذيب و الكافى و الوافى.

٦ - ٦) على بن جعفر فى كتابه [٣٨٢/١٨٩] عن أخيه قال: «سألته عن جلود السباع و بيعها و ركوبها أىصلح ذلك؟ قال: لا بأس ما لم يسجد عليها». و هى موثقه. راجع الوسائل ١٧: ١٧٢/أبواب ما يكتسب به ب ٣٧ ح ٥.

و بهذا نحمل ما يدل على حرمه بيع جلود السباع (١) على الكراهه، نعم ذكر في بعض روايات العامه أنه لا يجوز بيع السنور (٢)، و من هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك.

جواز بيع العبد الكافر

إشاره

قوله: يجوز بيع المملوك الكافر أصليا كان أم مرتدًا مليا (٣).

أقول: إن المماليك من الكفار على أقسام ثلاثه، فإن كفرهم إما أصلي أو عرضي، و على الثاني فإما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن المله و إما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطره.

أما الكافر الأصلي و المرتد الملى فيجوز بيعهما بلا إشكال، بل في المتن: بلا خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الإجماع، و ليس ببعيد. و لا يتوجه الإشكال على هذا الرأي من ناحيه الأخبار العامه المتقدمه (٤) لما عرفت من وهنها، و لا من ناحيه النجاسه فإن الكافر و إن كان من الأعيان النجسه و يشمله قوله (عليه السلام) في روايه تحف العقول: «أو شيء من وجوه النجس» إلا أن جميع منافعه غير متوقفه

ص: ١٤١

١- ١) ففي المستدرک ١٣/١٦٩ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١ عن الجعفریات: ٢٩٩/١٢٣٥: «من السحت ثمن جلود السباع» و هي موثقه. و في ص ١٢٠/ ب ٣١ ح ٢ عن دعائم الإسلام ١: ١٢٦ عن علي (عليه السلام) قال: «من السحت ثمن جلود السباع» و هي مرسله.

٢- ٢) راجع سنن البيهقي ٦/١٠٠: باب ما جاء في ثمن السنور، و في الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٨ عن الحنابله: و هل يصح بيع الهر؟ خلاف، و المختار أنه لا يجوز.

٣- ٣) المكاسب ١: ٤٧.

٤- ٤) في أول الكتاب.

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 التخيل، بل من القريب جدًا أن يكون مدرك توهم الإجماع تلك الأخبار العامه.

إذن فتكون المعاوضه على المملوك الكافر الأصلي و المرتد الملى مشموله للعمومات، هذا مضافا إلى ما يظهر من جمله من الروايات جواز بيع المملوك الكافر (1).

ص: ١٤٢

١- ١) منها ما رواه إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن (عليه السلام) فى شراء الروميات قال: «اشترهنّ و بعهنّ» و هى موثقه. و إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن شراء مملوكى أهل الذمه إذا أقرّوا لهم بذلك، فقال: إذا أقرّوا لهم بذلك فاشتر و انكح» و هى مرسله. و رفاعه النخاس قال «قلت لأبى الحسن الرضا (عليه السلام): إنّ الروم يغيرون على الصقالبه فيسرقون أولادهم من الجوارى و الغلمان، فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار، فما ترى فى شرائهم و نحن نعلم أنّهم قد سرقوا و إنّما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم؟ فقال: لا بأس، إنّما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام» و هى ضعيفه بسهل بن زياد. الصقالبه بالسين و الصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر و قسطنطينيه. و زكريا بن آدم قال: «سألت الرضا (عليه السلام) عن قوم من العدو، إلى أن قال: و سألته عن سبى الديلم يسرق بعضهم من بعض و يغير المسلمون عليهم بلا إمام، أيحلّ شراؤهم؟ قال: إذا أقرّوا بالعبوديه فلا بأس بشرائهم» و هى مجهوله بمحمد بن سهل. راجع الكافى

و أما المرتدّ الفطرى ففى التذكرة: المرتدّ إن كان عن فطره ففى صحه بيعه نظر ينشأ من تضادّ الحكّمين و من بقاء الملك، فإنّ كسبه لمولاه (١). و مراده أنّ الحكم بالقتل و الحكم بوجود الوفاء بالعقد متضادّان.

و التحقيق: أنّ ما يظهر من مطاوى كلمات الأصحاب تصرّيحاً أو تلويحاً فى منشأ الإشكال هنا وجهان، الأول: من جهه نجاسته، و الثانى: من جهه عدم صدق المال عليه.

أما الوجه الأول: فهو يظهر من بعض الأساطين فى شرحه على القواعد (٢) حيث بنى جواز بيع المرتدّ على قبول توبته، بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام.

و فيه: مضافاً إلى منع مانعيه النجاسه عن البيع، أنّه لو كان جواز بيعه مبنيّاً على زوال نجاسته بالتوبه لما كان فرق بين أقسام الكفّار فى ذلك، سواء كان كفرهم أصليّاً أم عرضيّاً، و سواء كان عروضه بالارتداد عن الملّه أم عن الفطره، و سواء تقبل توبتهم أم لم تقبل، و ذلك لما عرفت فى بيع المنتجس (٣) أنّ فعليه الحكم إنّما هى بفعليه موضوعه، فإذا قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع كانت مانعه عنه بوجودها الفعلى

ص: ١٤٣

١-١ (١) التذكرة ١٠: ٤٥.

١-٢ (٢) شرح القواعد ١: ١٢١.

١-٣ (٣) فى ص ١٣٨.

سواء كانت قابله للزوال أم لا، كيف فإنه بعد صيروره الموضوع فعليا من جميع الجهات فتلك القابليه لا تؤثر في انفكاك الحكم عنه.

على أنّ إمكان طهره بالتوبه لا- يستلزم تحقّق الطهاره، لاحتمال أن لا- يتوب و لا- يخرج الإمكان الاستقبالي من القابليه إلى الفعلية. إذن فلا تمنع النجاسه عن بيع العبد إذا ارتدّ عن الفطره.

و أمّا الوجه الثانى: فربما يقال بأنّ النجاسه و إن لم تكن مانعه عن البيع إلاّ أنّ العبد بارتداده عن الفطره يخرج عن المالىه، 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 أنّ الغرض من الرهانه هى الوثاقه و هى منتفيه فيه.

و فيه: أنّ عدم سقوط القتل عنه لا يخرجّه عن حدود المالىه، فإنّ الانتفاع به بالعتق بمكان من الإمكان، و لذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه، كيف فإنه من هذه الجبهه ليس إلاّ كالمملوك المريض المشرف على الموت، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالىه بحيث لا- يوجب إتلافه الضمان. و مع الغمض عن جميع المذكورات فإنّ هذا الوجه إنّما يصلح للمانعيه إذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعى عليه و على إجراء الحدود، لا مطلقا. إذن فيكون الدليل أخصّ من المدعى.

جواز بيع كلب الصيد

اشاره

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

أقول: حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه ممّا قام الإجماع على جواز بيعه، فجعل المصنّف الجواز المقيّد بالإجماع موردا لعدم الخلاف.

فإنّك ستعرف وقوع الخلاف فى بيع كلب الماشيه و الحائظ و الزرع.

ثم إنَّ تحقيق هذه المسأله فى ضمن جهات:

الجهه الاولى:الظاهر أنَّه لا- خلاف بين الإماميه فى جواز بيع كلب الصيد الذى أتصف بملكه الاصطياد،و يطلق عليه الصيد بالحمل الشائع.ففى الخلاف:

دليلنا إجماع الفرقه (١)،بل دعوى الإجماع المحضّله عليه فضلا عن الإجماع المنقول غير جزافيه،إلّا ما نسب إلى ابن أبى عقيل (٢)من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استنادا إلى العمومات،و ما يظهر من النهايه من قصر جواز التكبّس به على السلوقى و الماشيه و الزرع (٣).إلّا- أنك قد عرفت فى بيع الكلب الهراش (٤)أنّ المطلقات و إن كانت متظافره و لكنّها قيّدت بالروايات الخاصّه التى تدلّ على جواز بيع الصيد من الكلاب،سلوقيا كان أم غير سلوقى،و سندكرها فى الجهه الثانيه نعم عن أكثر العامّه أنَّه لا يجوز بيع الكلب و لو كان كلب صيد كما تقدّم (٥).و قد ورد النص من طرقهم عن النبى (صلّى الله عليه و آله)على خلافه (٦).

و ربما يتوهم تخصيص روايات الجواز بالسلوقى،بدعوى أنَّه هو المنساق منها،لانصراف كلب الصيد إليه،لكثره وقوع الاصطياد به فى الخارج،أو أنه لا يتبادر و لا ينساق غيره من تلك الروايات،فبقى غير السلوقى تحت مطلقات المنع عن التكبّس بالكلاب.

ص:١٤٥

١- ١) الخلاف ١٨٧:٣.

٢- ٢) حكاه عنه فى مفتاح الكرامه ٤:٢٨،و الجواهر ٢٢:١٣٦.

٣- ٣) لاحظ النهايه:٣٦٤.

٤- ٤) فى ص ١٢٢.

٥- ٥) فى ص ١٢١.

٦- ٦) فى سنن البيهقى ٦:٦ عن جابر«نهى عن ثمن الكلب و السنور إلّا كلب الصيد».

وفيه: مضافا إلى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي، وكثرة الاصطیاد بغيره وإن كان أقل بالنسبة إليه، وأن المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وإن كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعاضم، أنه يرد عليه ما في المتن من عدم الغلبه المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبه الوجود من دون غلبه الاستعمال منشأ للانصراف. و عليه فلا مجال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط.

ثم أجاب عنه المصنّف ثانيا وقال: مع أنه لا يصح في مثل قوله: «ثمن الكلب الذي لا يصيد» أو «ليس بكلب الصيد»، لأن مرجع التقييد إلى إرادته ما يصح عنه سلب صفة الاصطیاد.

و حاصل كلامه: أن الكلب وإن كان طبيعه واحده تعم جميع أفراد الكلاب و تصدق عليها صدق الكلّي على جزئياته و الطبيعي على أفرادها، إلا أن لحاظ تلك الطبيعه عند جعلها موردا للحكم مع وصف الاصطیاد تاره و بدونها اخرى يستلزم انقسامها إلى قسمين متضادين، و على هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التضاد، كما هو الشأن في كل ماهيه ملحوظه مع الأوصاف الخارجيه المشخصه تاره و بدونها اخرى. إذن فلا يصغى إلى دعوى الانصراف بوجه، لاستلزامه اتحاد المتضادين و وحده المتقابلين، و هو محال.

وفيه: أن كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله (عليه السلام) في روايه محمد بن مسلم (1): «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت» فإن ظاهر التوصيف أن وصف الاصطیاد قد اخذ قييدا للموضوع، إلا أنه لا يتم في قوله (عليه السلام) في مرسله الفقيه: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت» (2) فإن من القريب جدًا أن لا

ص: ١٤٦

١-١) المذكوره في الصفحه الآتیه الهامش (٢).

٢-٢) الفقيه ١٠٥/٣:٤٣٥، الوسائل ١٧:٩٤/أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٨.

يصدق كلب الصيد و لو بحسب نوعه على غير السلوقى. و لكن المرسله ضعيفه السند. ثم إن سلوق قريه فى ناحيه اليمن نسبت إليها كلاب الصيد، إمّا لأجل أخذ أصلها منها، أو لكون كلابها صيودا.

الجهه الثانيه: أتتكَ قد عرفت أنّ مورد الروايات و معقد الإجماعات إنّما هو الكلب المتّصف بملكه الاصطياد و صار صيودا بالفعل، و حيث إنّ تلك الملكة التى هى مناط صحه بيع الكلاب و ملاكها لم تصر فعليه فى الجر و القابل للتعليم من السلوقى و الكبير غير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعهما.

الروايات الوارده فى بيع الكلاب

و ربما يقال فى وجه الصحه فيهما بأنّ الأخبار الوارده فى بيع الكلاب على ثلاث طوائف:

أمّا الطائفة الاولى: فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الإطلاق كالمطلقات، و قد تقدّمت جملة منها فى بيع الكلب الهراش (١)، و سمعت أنّ أكثرها ضعيفه السند.

و أمّا الطائفة الثانيه: فتدل على جواز بيع ما كان صيودا بالفعل (٢) و متّصفا

ص: ١٤٧

١-١) فى ص ١٢٢، ١٢١.

٢-٢) فى الكافى عن أبى عبد الله العامرى قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن ثمن الكلب الذى لا يصيد، فقال: سحت، فأما الصيود فلا بأس» و هى مجهوله بالقاسم بن الوليد. و فى التهذيب عن محمد بن مسلم [و عبد الرحمن بن أبى عبد الله] عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت، ثم قال: ولا بأس بثمن الهر» و هى موثّقه [و سيأتى فى ص ٣٠٥ التعبير عنها بالصحيحه]. و عن ليث قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن الكلب الصيود، يباع؟ فقال: نعم و يؤكل ثمنه» و هى موثّقه [لكن فى سندها أبو جميله المفضّل بن صالح و لم يوثّقه فى المعجم -

بملكه الاصطياد، سواء كان سلوكيا أم غير سلوكي.

و أما الطائفة الثالثة: فتدل على جواز بيع كلب الصيد كمرسلة الصدوق و غيرها (1). و المحتمل في الطائفة الأخيره منها ثلاثه:

الأول: أن يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيودا بالفعل و كلب صيد بشخصه و واجدا لملكه الاصطياد بنفسه، فيكون الغرض من المركب هي إضافه الشخص إلى وصفه، و حينئذ فترجع هذه الطائفة إلى الطائفة الثانيه، و يجرى فيها الإشكال المتقدم أيضا من دعوى انصرافها إلى السلوقي مع جوابها، و عليه فنقيّد بها و بالطائفة الثانيه الطائفة الاولى، فتصير النتيجة: أنّ غير الصيود من الكلاب لا

ص: ١٤٨

١-١) روى أبو بصير، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثمن كلب الصيد، قال: لا بأس بثمنه، و الآخر لا يحلّ ثمنه» و هي ضعيفه بالقاسم بن محمّد. و الصدوق قال «قال (عليه السلام): و ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت» و هي مرسله. راجع التهذيب ١٠١٦/٣٥٦:٦، و الوافي ٩، ٢٧٩/٨:١٧، و الوسائل ١٧: ١١٩/ أبواب ما يكتسب به ب ١٤ ح ٥، ٩٤/٥، ح ٨، الفقيه ١٠٥/٤٣٥:٣. و في دعائم الإسلام [٢:٢٨/١٩] عن علي (عليه السلام) أنه قال: «لا بأس بثمن كلب الصيد» و في فقه الرضا: ٢٥٣: «و ثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد» راجع المستدرک ١٣: ٨٩/ أبواب ما يكتسب به ب ١٢ ح ٢، ٤.

الثاني: أن يراد به نوع كلب الصيد و إن لم يتَّصف 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 كغير المعلم من السلوقى، و قد يجتمعان. و حينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانيه و الثالثه بناء على ما نقَّحناه فى الاصول (١) من جواز تخصيص العام بالخاصين بينهما عموم من وجه، كما إذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا- تكرم الفسّاق منهم و لا- تكرم النحويين منهم، فإنّه جاز تخصيص أكرم العلماء بكلا الخاصين و إن كانت النسبه بينهما هى 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 ملابسه فى صحه الإضافه كما هو الظاهر و الموافق للاستعمالات الدائره بين المحاورين، ضروره أنّ جملة كلب الصيد فى اللغه العربيه لم توضع لمعنى خاص، بل اطلقت على حصه من الكلاب بوجه من المناسبه و بعلاقه الملابسه، كيف فإنّها ترادف فى اللغه الفارسيه بلفظ (سگ شكارى) و لا يعتبرون فى صحه ذلك الإطلاق أزيد من تلك المناسبه الإجماليه، و عليه فالنسبه بينها و بين الطائفة الثانيه هو العموم المطلق، فإنّه 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 حَقَّقناه في محلِّه (١).

و أظهر المحتملات الثلاثة هو الاحتمال الأخير، لما عرفت من كفايه أدنى ملابسه في صحه الإضافة، ثم الثاني لكثرة إضافه الموصوف إلى وصف نوعه، وبهذا صح جعله موضوعا للأحكام الشرعيه. و أمَّا الاحتمال الأول فغير سديد جزماً فإنَّ من المستبعد جدًّا اعتبار الاتِّصاف الفعلي في صحه إضافه الموصوف إلى الصفه و أن لا يكتفى فيها بأدنى مناسبة، هذا غايه ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوقى على الإطلاق.

و لكنّه فاسد، إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنَّما يجوز فيما إذا لم يكن كل من الخاصين مقيِّداً بقيد به يوافق العام و يسانخه، و إلَّا- فينفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادّه الافتراق، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض.

و في المقام إنَّ الظاهر من قوله (عليه السَّلام) في الطائفة الثانيه: «ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت» «فأمَّا الصيود فلا بأس» هو أنَّ غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه و إن كان سلوقياً، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمى، كما أنَّ الظاهر من قولهم (عليهم السَّلام) في الطائفة الثالثه: «ولا بأس بثمان كلب الصيد و الآخر لا يحل ثمنه. هو أنه كلُّ ما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه، صيودا كان أم لم يكن، و أمَّا غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه و إن كان صيوداً، فيتعارضان فى الصغير و الكبير غير المعلمين من السلوقى على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين، و فى الصيود من غير السلوقى أيضاً على الاحتمال الثانى من دعوى العموم من وجه بينهما، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث أنَّ غير الصيود من الكلاب لا

ص: ١٥٠

يجوز بيعه و إن كان سلوقيا، و على الثانى 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 المخصّص لتلك العمومات فى الطائفة الثانيه، فترفع الغائله من أصلها.

حرمه بيع كلب الحراسه

اشاره

قوله: الثالث: كلب الماشيه.

أقول: هذه هى الجبهه الثالثه من الكلام. الظاهر أنّه لا شبهه فى حرمه بيع الكلاب الثالثه، أى كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع، و يسمّى كل واحد منها بالكلب الحارس، و هذا هو المشهور بين القدماء، و قد دلت عليه العمومات المتقدمه (١).

الوجه المستدل بها على الجواز

كما أنّ المشهور بين الشيخ (رحمه الله) و من تأخّر عنه الجواز، و قد استدل عليه بوجه:

الوجه الأول: دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامه فى التذكره على ما حكاه المصنّف (رحمه الله) قال: يجوز بيع هذه الكلاب عندنا، و لكننا لم نجد ذلك فى التذكره (٢). نعم ذكر الشيخ (رحمه الله) فى الخلاف أنّ بيع هذه الكلاب يجوز عندنا و ما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف (٣). و المحكى عن حواشى الشهيد: أنّ أحدا

ص: ١٥١

١-١) فى أوّل الكتاب.

٢-٢) [راجع التذكره ٢: ٢٩٥/الإجاره].

٣-٣) الخلاف ٥١١: ٣.

لم يفرّق بين الكلاب الأربعة (١). و ظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع و عدمه.

و فيه: أنّ ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها، على أنّ دعواه في مثل هذه المسألة المختلف فيها من الصعب المستصعب، خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعديدياً كاشفاً عن رأى الحجّة، لاحتتمال أنّ المجمعين قد استندوا إلى المدارك المعلومة المذكورة في المقام.

و لا ينقضى العجب من الشهيد (رحمه الله) كيف يدعى أنّ أحداً لم يفرّق بين الكلاب الأربعة في حرمة البيع و جوازه، مع كثره الاختلاف في المسألة. إلاّ- أن يكون نظره الشريف في ذلك إلى العامه، فقد عرفت في بيع كلب الهراش (٢) أنّ طائفة منهم كالحنابلة و الشافعية و بعض فرق المالكية ذهبوا إلى أنّ بيع الكلاب مطلقاً لا- يصح حتى كلب الصيد، و طائفة أخرى منهم كالحنفية و بعض آخر من المالكية ذهبوا إلى صحه بيعها مطلقاً حتى كلب الحراسه. أو يكون نظره إلى جواز الانتفاع بها مطلقاً و عدم جوازه كذلك، فإنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) لم يفرّقوا في ذلك بين الكلاب الأربعة.

الوجه الثاني: أنّ ثبوت الديه على قاتلها في الشريعة المقدّسه يدل على جواز المعاوضه عليها، و إلى هذا أشار العلامة في المختلف و قال: و لأنّ لها ديات منصوصه فتجوز المعاوضه عليها (٣). و قدّرت هذه الديه في كلب الماشيه بكبش أو بعشرين درهماً، و في كلب الحائط بعشرين درهماً، و في كلب الزرع بقفيز من طعام.

ص: ١٥٢

١-١) حكاة عنه في مفتاح الكرامه ٤:٢٩.

٢-٢) في ص ١٢١.

٣-٣) المختلف ٥:٤٤.

وفيه: أن ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها، فقد ثبتت الدية في الحر مع أنه غير مملوك قطعاً، بل لا يبعد أن يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً، وإلا لكان الثابت نقص القيمة، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما في العبد والأمة.

الوجه الثالث: أنه لا- شبهه في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن، فيجوز بيعها، لوجود الملازمة بينهما، وإلى هذا الدليل أشار العلامة أيضاً في المختلف وقال: ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها (1).

وفيه: أنه لا- ملازمه شرعية بين صحة الإجاره و صحه البيع، فإنّ إجاره الحر و أم الولد جائزه بالاتفاق و لا يجوز بيعهما، كما لا ملازمه بين صحه البيع و صحه الإجاره، فإنّ بيع الشعير و الحنطه و عصير الفواكه و سائر المأكولات و المشروبات جائز اتفاقاً و لا تصح إجارتها، فإنّ من شرائط الإجاره أنّ العين المستأجره ممّا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، و الامور المذكوره ليست كذلك.

و بعبارة اخرى: أنّ جواز بيع الكلاب و عدمه من الأحكام الشرعية، و هي امور توقيفيه، فلا محيص عن اتّباع أدلتها، فإن كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به، وإلا فالعمومات الدالّة على المنع متّبعه.

الوجه الرابع: ما ذكره العلامة أيضاً في المختلف من أنه لو جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقى الكلاب الأربعة، و الأول ثابت إجماعاً فكذا الثانى، بيان الشرطيه: أنّ المقتضى للجواز هناك كون المبيع ممّا ينتفع به و ثبوت الحاجه إلى المعاوضه، و هذان المعنيان ثابتان فى صوره النزاع، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضى السالم عن المعارض

ص: ١٥٣

إذ الأصل انتفأؤه (١). و زاد عليه بعض أصحابنا: أن ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع أكثر مما يترتب على كلب الصيد، فإذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة أولى بالجواز.

و فيه: أنه قياس واضح، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدّسه بالأدله القاطعه، و عليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب الصيد.

الوجه الخامس: أن الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات، لأننا إذا لاحظنا العمومات الداله على المنع مع قوله (عليه السلام) في روايه تحف العقول:

«و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله و هبته و عاريته» وجدنا أن النسبه بينهما هي العموم من وجه فإن 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 كل ما كان فيه جهه صلاح، فتشمل بيع كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع أيضا لجواز الانتفاع بها في الحراسه، و بعد سقوطهما للمعارضه يرجع في إثبات الجواز التكليفى إلى أصله الإباحه، و في إثبات الجواز الوضعى إلى عمومات صحه البيع و التجاره عن تراض.

و فيه أولا: أننا لو أغمضنا عمّا تقدّم في روايه تحف العقول، فإنها لا تقاوم العمومات المذكوره في خصوص المقام، لأن كثره الخلاف هنا مانعه عن انجبار ضعفها بعمل المشهور.

و ثانيا: أنه لا مناص من ترجيح العمومات عليها، إذ قد بينا في علم

ص: ١٥٤

(١ - ١) الموضوع المتقدم.

الاصول (١) أنّ من جملة المرجّحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه أن يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله و إسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعيه، و حينئذ فلا بدّ 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 الصيود 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 إلى تلك العمومات المتظافره، فيلزم المحذور المذكور. و أمّا إذا عملنا بالعمومات و رفعنا اليد عن الروايه فإنّ المحذور لا يتوجّه أصلاً، لأنّ ما فيه وجه صلاح من الأشياء لا ينحصر فى الكلاب الثلاثه.

و نظير ذلك المعارضه بين ما ورد من الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه (٢) و ما ورد من نفى البأس عن بول الطير و خرثه (٣)، فإنّا لو قدّمنا الخبر الأول و حكمنا بسببه بنجاسه خراء الطيور التى 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

ص: ١٥٥

١- ١) لاحظ مصباح الاصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٨): ٤٧٨.

٢- ٢) عبد الله بن سنان قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام): اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع الوسائل ٣: ٤٠٥/ أبواب النجاسات ب ٨ ح ٢، و التهذيب ١: ٧٧٠/ ٢٦٤، و الكافي ٣: ٣/ ٥٧، و الوافى ٦: ٢/ ١٩٣.

٣- ٣) أبو بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كل شىء يطير فلا بأس ببوله و خرثه» و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع الوسائل ٣: ٤١٢/ أبواب النجاسات ب ١٠ ح ١ و الأبواب المذكوره من الكافي و التهذيب و الوافى [ح ١٧].

ذرقها ما يدل على طهاره بول مأكول اللحم (١)، وهذا بخلاف العكس، فإننا إذا عملنا بالخبر الثاني لم يلزم المحذور، لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور.

و من هذا القبيل أيضا معارضه ما يدل على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسه (٢) لما يدل على عدم انفعال الجارى بذلك (٣)، فإن العمل بالطائفه الاولى و الحكم بانفعال الجارى بملاقاته النجاسه إذا كان قليلا يوجب كون ذكر الجارى فى الطائفه الثانيه لغوا، إذ لا يبقى فيها إلا الكرو، و يكفى فى عدم انفعاله بملاقاته النجاسه ما يدل على عدم انفعال الكر بذلك (٤) على الإطلاق، و لو انعكس الأمر لم يلزم المحذور، لكثرة أفراد القليل من غير الجارى.

الوجه السادس: ما فى المتن من حكايه روايه ذلك عن الشيخ فى المبسوط قال: إنه روى ذلك (٥) 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 (٦).

ص: ١٥٦

- ١- ١) عن زراره «أنهما قالوا: لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه» و هى حسنه بإبراهيم ابن هاشم. راجع الكافى ١/٥٧: ٣، و الوافى ١/١٩٣: ٦، و الوسائل ٣: ٤٠٧ أبواب النجاسات ب ٩ ح ٤.
- ٢- ٢) راجع الوسائل ١: ١٥٠ أبواب الماء المطلق ب ٨.
- ٣- ٣) راجع الوسائل ١: ١٤٣ أبواب الماء المطلق ب ٥.
- ٤- ٤) محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) «و سئل عن الماء تبول فيه الدواب و تلغ فيه الكلاب و يغتسل فيه الجنب، قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء». راجع الكافى ١: ٢/٢، و التهذيب ١٠٧، ١٠٧/٢٢٦، ١: ٦٥١.
- ٥- ٥) المبسوط ١٦٦: ٢.
- ٦- ٦) المكاسب ٥٦: ١.

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

أمّا غير القسم الأخير فلا- شبهه في شمول أدلّه اعتبار الخبر له كما هو واضح و أمّا القسم الأخير فلا- تشمله تلك الأدلّه قطعا، لانحصارها في الأخبار الحسيه و رأى الفقيه من الامور الحدسيه، فلا- يكون حجّه لغيره و لغير مقلّديه كما حقّق في علم الاصول (1).

و إذا عرفت ذلك أتضح لك أنّ المحكى عن الشيخ (رحمه الله) لا- يكون مشمولا لأدلّه اعتبار الخبر، لأنّ ظاهره أنه (رحمه الله) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات: و أشار إليه بلفظ الإشاره، بداهه أنّ الإمام (عليه السلام) لم يبيّن الحكم على النحو المذكور في العبارة و بلفظ الإشاره ابتداء من دون أن يكون مسبوqa أو ملحوقا بكلام آخر يدل عليه، و عليه فلم يثبت كون المحكى روايه حتى ينجبر ضعفها بعمل المشهور و تكون حجّه لنا في مقام الفتوى، نعم لو كانت الروايه بأصلها واصله إلينا و قلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع.

هذا كلّه على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارته الشيخ (رحمه الله)

ص: ١٥٧

و لكنّها ليست كذلك، فإنه قال في تجارته المبسوط: و روى أنّ كلب الماشيه و الحائط كذلك (١). و على هذا فهي روايه مرسله، و قابله للانجبار.

و مع ذلك لا- يجوز الاستناد إليها أيضا، لما عرفت في البحث عن روايه تحف العقول (٢) من منع انجبار ضعف الروايه بشيء صغرى و كبرى، على أنّ من البعيد جدّا بل من المستحيل عادة أن تكون هناك روايه و لم يظفر بها غير الشيخ من علماء الحديث، أو وصلوا إليها و لكنّهم لم يوردوها في اصولهم المعده للروايه، حتى هو (رحمه الله) في تهذيبه.

و المظنون أنّ الشيخ (رحمه الله) اطّلع عليها في كتب العامه و أوردتها في كتابه للمناسبه، إلا أنّ أحاديثهم عن النبي (صلّى الله عليه و آله) في النهي عن بيع الكلاب خاليه أيضا عن استثناء كلب الماشيه و كلب الحائط.

لا يقال: إنّ عدم اشتهار المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين، فإنّ ظهورها إنّما كان من زمان الشيخ (رحمه الله)، فيكون هذا عذرا لعدم عمل القدماء بها، و إنّما يضرّ ذلك فيما إذا كانت الروايه بمرأى منهم و مسمع ثم لم يعملوا بها لإعراضهم عنها.

فإنه يقال: إنّ ضعف الروايه إنّما ينجر بالشهره إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك إلى نقل شخص واحد، و أمّا إذا انتهى سند الناقلين إلى شخص واحد فنسبتها إلى النقله و غيرهم سيان، فمثل هذه الشهره لا توجب الانجبار، ضروره عدم اختصاص النقله بقريته زائده ليمتازوا بها على غيرهم.

ص: ١٥٨

١-١) المبسوط ١٦٦: ٢، و الوسائل ١٧: ١٢٠/ أبواب ما يكتسب به ب ١٤ ح ٩.

٢-٢) في ص ٨.

إذن فنسبه المرسله إلى العاملين و الناقلين كنسبتها إلينا، لأنّ مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (رحمه الله) فقط، فلا يكون عملهم هذا جابرا لو هنها. و يضاف إلى ذلك ما قد عرفته مرارا من فساد البناء و المبنى، و أنّ الشهرة لا تجبر ضعف الروايه صغرى و كبرى.

حكم المعاملات الاخرى غير البيع

تذيل: المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشيه و كلب الحائط و كلب الزرع، و أمّا المعاملات الاخرى غير البيع فلا بأس فى إيقاعها عليها كاجارتها و هبتها و الصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه إذا كانت نتيجه المبادله بين المالكين، فإنّ 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 أنّ اقتناء تلك الكلاب و لو فى غير أوان الاصطياد و الحراسه ممّا لا إشكال فيه، لأنّها 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 إنّ الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيد، خصوصا لأهل الباديه و أصحاب الماشيه و البساتين و الزروع و نحوها، و لم يستشكل أحد فى جواز ذلك فيما نعلم، بل ورد فى أخبار الفريقين (1) جواز اقتناء

ص: ١٥٩

١- ١) فى المستدرک ٨: ٢٩٣ أبواب أحكام الدواب ب ٣٥ ح ١ عن عوالى اللئالى [١: ١٤٣: ٦٦] باختلاف يسير [عن النبى (صلّى الله عليه و آله) أنه قال: «من اقتنى كلبا إلاّ كلب ماشيه أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط». و هى مرسله. أبو الفتوح] فى ١١٤: ٤ من تفسيره [فى تفسير قوله تعالى: وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ الْآيَه «رخص النبى (صلّى الله عليه و آله) فى اقتناء كلب الصيد و كل كلب فيه منفعه مثل كلب-

الكلاب الأربعة، إلا أن تلحق بالكلب الهراش.

و قد يقال بجواز بيع كلب المشيه، لقول علي (عليه السّلام) في روايه قيس: «لا- خير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشيه»
(١) فإنّ جواز البيع من الخير الثابت فيه.

و فيه: أنّ غايه ما يستفاد من الروايه هو جواز اقتنائه للانتفاع به في حراسه المشيه و اتّصافه بالماليه بهذا الاعتبار، و أمّا جواز بيعه فلا يستفاد منها، لأنّك قد عرفت عدم الملازمه بين كون الشئ مالا و بين جواز بيعه. إذن فالروايه من جمله ما يدل على جواز اقتناء كلب المشيه.

و من هنا أتضح: أنّه لا وجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثه بالخمير لإثبات عدم الماليه فيها، لا وجه لذلك لأنّ الشارع قد ألغى ماليه الخمير، بخلاف الكلاب الثلاثه، فإنّ ماليتها محفوظه في نظر الشارع و إن حرم بيعها.

ص: ١٦٠

١ - ١) محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال «قال أمير المؤمنين (عليه السّلام): لا خير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشيه» و هي صحيحه. راجع الكافي ٤/٥٥٢: ٤ و الوافي ٤/٨٦٩: ٢٠، و الوسائل ١١: ١١/٥٣٠ أبواب أحكام الدواب ب ٤٣ ح ٢.

قوله:الأقوى جواز المعاوضه على العصير العنبي إذا غلى و لم يذهب ثلثاه (١).

أقول:الغليان عباره عن القلب كما فى روايه حمّاد (٢)،قال«قلت:أى شىء الغليان؟قال:القلب».و المراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله.

ثم إنّ العصير إذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء،و قد شيد أركان هذا القول البطل البجائه شيخ الشريعة(رحمه الله)فى رسالته العصيريه (٣)،و تبعه جمله ممّن تأخّر عنه،و على هذا فلا- تحصل الطهاره و الحليّه فيه إلاّ بصيرورته خلا.و يمكن تأييد هذا القول بروايه الكلبى النسّابه المتقدّمه فى بيع النبيذ،قال:«سألت أبا عبد الله(عليه السّلام)عن النبيذ،فقال:

حلال،قلت:إنّا نبيذه فنطرح فيه العكر و ما سوى ذلك،فقال(عليه السّلام):شه شه،تلك الخمره المنتنه» (٤)و قد كنّا نجزم بذلك القول فى سالف الأيام،ثم عدلنا عنه،و تحقيق الحق فى محلّه (٥).

و إن كان غليانه بالنار فهو محل الكلام فى المقام،و مورد النقض و الإبرام من

ص:١٦١

١-١) المكاسب ١:٦١.

٢-٢) عن أبى عبد الله(عليه السّلام)قال:«سألته عن شرب العصير؟قال:تشرّب ما لم يغل فإذا غلى فلا تشرّب،قلت:أى شىء الغليان؟قال:القلب»راجع الوسائل ٢٥:٢٨٧ أبواب الأشربه المحرّمه ب ٣ ح ٣.

٣-٣) إفاضه القدير فى أحكام العصير:٢٩ و ما بعدها.

٤-٤) الوسائل ١:٢٠٣ أبواب الماء المضاف ب ٢ ح ٢.

٥-٥) شرح العروه الوثقى ١٠١:٣ و ما بعدها.

جبهه طهارته و عدمها، و جواز شربه و بيعه و عدمهما. و فضل 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.

الاستدلال على حرمه ببيع بنجاسه و الحرمة و انتفاء المالىه

و لنمهد لبيان ذلك مقدّمه، و هى أنه لا إشكال فى أنّ العصير العنبى سواء غلى أم لم يغل من الأموال المهمه فى نظر الشارع و العرف، و عليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لمالكة، كما أنه لو أغلاه الغاصب فإنه يضمه بنقصان قيمته إذا كان الغليان موجبا للنقص، كأن اخذ للتداوى فى غير أوان 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 للدبس و نحوه فغضبه الغاصب فأغلاه و الوجه فى ذلك هو أنّ الغاصب و إن أحدث فى العصير المغصوب وصفا جديدا، إلا أنّ تصرّفه 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 ردّه، و وجب عليه غرامه الثلثين و اجره العمل فيه حتى يذهب الثلثان (1). فقد عرفت عدم صحه ذلك على إطلاقه.

إذا علمت ذلك وقع الكلام فى ناحيتين، الناحيه الاولى: فى جواز بيع العصير العنبى و عدمه بحسب القواعد، و الناحيه الثانيه: فى جواز بيعه و عدم جوازه بحسب الروايات.

أمّا الناحيه الاولى: فقد يقال بحرمه بيعه إذا غلى من جبهه النجاسه و الحرمة و انتفاء المالىه، و لا يرجع شىء من هذه التعليقات إلى معنى محصّل.

ص: ١٦٢

أمّا النجاسه فإنّها لم تذكر إلّا في روايه تحف العقول (١)، و المراد بها النجاسات الذاتيه، فلا تشمل المتنجّسات، لأنّ نجاستها عرضيه. و لو سلّمنا شمولها للمتنجّسات فالنهي عن بيعها ليس إلّا من جهه عرائها عن المنفعه المحلّله، و لا شبهه في أنّ العصير العنبي المغلي ليس كذلك، لوجود المنافع المحلّله فيه بعد ذهاب ثلثيه على أنّ مانعيه النجاسه عن البيع ممنوعه كما تقدّم (٢).

الاستدلال على الحرمة بالروايات الخاصه

و أمّا الحرمة فقد يقال: إنّ الروايات العامه^٣ المتقدّمه دلّت على وجود الملازمه بين حرمة الشيء و حرمة بيعه. إلّا أنه فاسد، فقد تقدّم أنّها ضعيفه السند و أشرنا أيضا إلى عدم الملازمه بين حرمة الشيء و حرمة بيعه. على أنّ المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء بعنوانه الذاتى الأولى، فلا تشمل الأشياء المحرّمه بواسطه عروض أمر خارجي، و إلّا للزم القول بحرمة بيع الأشياء المباحه إذا عرضتها النجاسه أو غيرها ممّا يوجب حرمتها العرضيه.

و أمّا انتفاء المالىه ففيه: أنّ العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيره في نظر الشارع و العرف، و لذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفته. على أنّ الظاهر أنّ المالىه لا تعتبر في صحه المعاوضه على الشيء.

و أمّا الناحيه الثانيه: فقد استدل على حرمة بيعه بروايات:

منها: قوله (عليه السلام) في روايه محمد بن الهيثم ٤: «إنّه» إذا تغيّر عن حاله

ص: ١٦٣

١- ١ و ٣) تقدّم مصدرها في أول الكتاب.

٢- ٢) في ص ٥١.

و غلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه». فَإِنَّ البيع من جمله الخير المنفى فلا يجوز.

و فيه أولاً: أَنَّها روايه مرسله، فلا تصلح للاستناد إليها فى الأحكام الشرعيه.

و ثانياً: أَنَّها بعيده عن حرمه البيع، لظهور السؤال فى حرمه الشرب فقط، فلا تشمل البيع.

و منها: قوله (عليه السلام) فى روايه أبى كهيمس ١: «و إن غلى فلا- يحل بيعه» فَإِنَّ ظاهرها نفى الحلّيه المطلقه، تكليفيه كانت أم وضعيه، فتدلّ على حرمه بيع العصير إذا غلى و لم يذهب ثلثاه.

و فيه أولاً: أَنَّها ضعيفه السند. و ثانياً: أَنَّ ظهورها فى غليان العصير بنفسه لا بالنار، فتكون غريبه عمّا نحن فيه و راجعه إلى القسم الأول من العصير، و قد عرفت

من بعض القدماء و من شيخ الشريعة أن الطهارة و الحليّة فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا.على أن الظاهر من الحليّة فيها بقريته الصدر و الذيل هي التكليفيّة فقط،دون الوضعيه وحدها أو ما هو أعم منها و من التكليفيّه.إذن فالروايه ناظره إلى حرمة بيع العصير للشرب،فإنّ إشراب النجس أو المتنجّس للمسلم حرام و أمّا حرمة بيعه للدبس و نحوه فلا يستفاد منها.

ثم لا يخفى أنّ قوله(عليه السّلام)في ذيل الروايه:«هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنه يصنعه خمرا»إنّما هو لدفع وسوسه السائل من تجويز الإمام(عليه السّلام)بيع العصير قبل الغليان و إن كان المشتري ممّن يصنعه خمرا،و سيأتي (1)في مبحث بيع العنب ممّن يجعله خمرا تعليلا للإمام(عليه السّلام)جواز البيع بقوله:«بعته حلالا فجعله حراما فأبعده الله» (2)و قد تكرر ذلك في جملة من الروايات.

و منها:ما في روايه أبي بصير من قوله(عليه السّلام):«إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس» (3)فإنّ منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرا،و مفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان.

و فيه أولا:أنّها ضعيفه السند.و ثانيا:أنّ راويها أبا بصير مشترك بين اثنين و كلاهما كوفي و من أهل الثقه،و من المقطوع به أنّ بيع العصير العنبي لم يتعارف في الكوفه في زماننا هذا مع نقل العنب إليها من الخارج فضلا عن زمان الراوي الذي

ص:١٤٥

١-١) في ص ٢٧٠.

٢-٢) الوسائل ١٧:٢٣١/أبواب ما يكتسب به ب ٥٩ ح ١٠.

٣-٣) قال:«سألت أبا عبد الله(عليه السّلام)عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرا؟قال:إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بأس»و هي ضعيفه بالقاسم ابن محمد.راجع المصادر المزبوره من الكتب المتقدّمه.

كان العنب فيه قليلا جدًّا، و عليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمرى الذى ذهب المشهور إلى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصير 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 أنها غير مختصه بالعصير العنبى، فغايه الأمر أن تكون الروايه شامله لكلا العصيرين، إلا أنه لا بدّ من التخصيص بالتمرى، لأنّ ظاهر قوله (عليه السّلام): «و هو حلال» هو أنّ العصير قبل كونه خمرا حلال و لو كان مغليا، و من الواضح أنّ هذا يختص بالتمرى دون العنبى.

قوله: و الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث.

أقول: قد حكى المصنّف عن المحقّق الثانى فى حاشيه الإرشاد (١): أنه لو تنجّس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحلّه؟ فيه إشكال. ثم ذكر المحقّق الثانى أنّ الأقوى العدم، لعموم و لا تعاوُنوا على الإثم و العُدوان (٢) و قد استظهر المصنّف من كلامه هذا أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث.

إلا أنّ الذى يظهر لنا منه أنه أراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه و غيره، و يدل على أنّ هذا هو المراد من كلامه و جهان: الوجه الأول: عطف كلمه (نحوه) على العصير، فإنّ الظاهر أنّ المراد منها مطلق المائعات المضافه، فلا بدّ و أن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات، إذ لا خصوصيه للعصير العنبى فى المقام. و الوجه الثانى: تقييده جواز البيع بمن يستحل، إذ لو كان مراده خصوص العصير العنبى 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.

ص: ١٦٦

١- ١) حياه المحقّق الكركى و آثاره ٩ (حاشيه إرشاد الأذهان): ٣١٧.

٢- ٢) المائده ٥: ٢.

و يؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانه على الاثم، فإن 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 الاثم، و يستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه.

جواز المعاوضه على الدهن المتنجس

إشاره

قوله: يجوز المعاوضه على الدهن المتنجس (١).

أقول: المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضه على الدهن المتنجس لفائده الاستصباح به تحت السماء خاصه، بل في الخلاف دعوى الإجماع على ذلك قال: يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء، و قال أبو حنيفة (٢): يجوز بيعه مطلقا، و قال مالك و الشافعي: لا- يجوز بيعه بحال، دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٣). و عن الحنابله أيضا لا- يجوز، إلا أن الظاهر من أخبار العامه (٤)

ص: ١٦٧

١-١) المكاسب ١:٦٥.

٢-٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٢٠٩ عن الحنفية: يجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله في الدبغ و الاستضاءه به في غير المسجد، و في ص ٢٠٨ عن المالكيه: لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره، كسمن وقعت فيه نجاسه على المشهور، و ذهب بعضهم إلى الجواز. و عن الحنابله: الدهن الذي سقطت فيه نجاسه فإنه لا يحل بيعه. و في هامش سنن البيهقي ٦: ١٣ في قواعد ابن رشد: اختلفوا في الزيت النجس و نحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله، فمنعه مالك و الشافعي، و جوزوه أبو حنيفة و ابن وهب إذا بين، و في نوادر الفقهاء: أجمع الصحابه على جواز بيع زيت و نحوه تنجس بموت شيء فيه إذا بين ذلك.

٣-٣) الخلاف ٣: ١٨٧.

٤-٤) راجع سنن البيهقي ٩: ٣٥٤/باب من أباح الاستصباح به.

جواز ذلك، لإطباقها على جواز الانتفاع به. بل في بعضها (١) ذكر جواز البيع صريحا.

قوله: وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسه.

أقول: حاصل كلامه: أنّ مسأله المعاوضه على الدهن للاستصباح إنّما يمكن جعلها من المستثنى من حرمه بيع الأعيان النجسه إذا قلنا بحرمه الانتفاع بالمتنجس إلاّ ما خرج بالدليل، أو قلنا بحرمه بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعه محلله مقصوده، و إلاّ فيكون الاستثناء منقطعاً، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولا غيره من المتنجسات القابله للانتفاع بها في المستثنى منه، وقد تقدّم (٢) أنّ المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلاّ من حيث حرمه المنفعه المقصوده، فإذا فرض حلّها فلا مانع من البيع.

و فيه أولاً: أنه قد تقدّم مرارا عديده أنّ النجاسه بما هي نجاسه لا تمنع عن البيع إلاّ إذا استلزمت حرمه الانتفاع بالنجس من جميع الجهات، وقد اعترف المصنّف هنا و في مسأله بيع الميتة بالحكم الأول، وقد تقدم أيضا (٣) أنّ النجاسه لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محلل، بل و ستعرف (٤) أنّ مقتضى الأصل إنّما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسه فضلاً عن المتنجسات. إذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً.

ص: ١٦٨

١ - ١) في هامش سنن البيهقي ١٣: ٦ عن ابن عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزيت تموت فيه الفاره أفنيعه؟ قال: نعم. [في المصدر: عن ابن أبي عمران قالاً...].

٢ - ٢) في ص ٥١.

٣ - ٣) أشير إلى ذلك في موارد منها ما في ص ١٦٢، ١٣٨، ١٣٧، ١٦٣.

٤ - ٤) في ص ٢٠١، ٢١٥.

و ثانياً: أنا لا نعرف وجهها لابتناء كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس، إذ العنوان في المستثنى و المستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس أو المتنجس من حيث هما كذلك، و لم يقيّد بحرمة الانتفاع بهما، نعم يجوز تعليل جواز البيع أو حرمة بجواز الانتفاع بهما أو حرمة، و عليه فتكون حرمة الانتفاع بهما من علة التشريع لحرمة بيعهما و من قبيل الواسطه في الثبوت لذلك، و قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ القاعده الأولى تقتضى جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات، كما أنّها تقتضى حرمة بيعه و عدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعيه النجاسه عن البيع و عدم جواز الانتفاع بالمتنجس.

و ثالثاً: أنّ جعل المصنّف المعاضه على الأعيان المتنجسه من جمله المسائل الثمانية و إن كان يقتضى اتّصال الاستثناء و شمول المستثنى منه للنجس و المتنجس كليهما، إلا أنّ تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكتساب بالأعيان النجسه عدا ما استثنى يقتضى انقطاع الاستثناء، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل، و عليه فذكر مسأله المعاضه على الأعيان المتنجسه في عداد المعاضه على الأعيان النجسه من باب الاستطراد.

الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس

تأسيس: لا- يخفى أنّ الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف الأولى: ما دل على جواز بيعه مقيّداً بإعلام المشتري (1). الثانية: ما دل على جواز

ص: ١٦٩

١ - ١) ابن وهب عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به». و هي موثقه بالحسن بن محمد بن سماعه. أبو بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفأره تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه، فقال: إن كان جامداً فتطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى، و إن كان ذائباً-

البيع من غير تقييد بالإعلام، كروايه الجعفریات الدالّٰه على جواز بيع الدهن المتنجّس لجعله صابونا (١).

الثالثه: ما دلّ على عدم جواز بيعه مطلقا (٢).

ص: ١٧٠

١- ١) الجعفریات [١٢٢/٤٧] باسناده عن علي (عليه السلام) «أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت، قال: الزيت خاصه يبيعه لمن يعمله صابونا» و عن الراوندى مثله. راجع المستدرک ١٣: ٧٢ أبواب ما يكتسب به ب ٦ ح ٧، ٢. أقول: قد أشرنا مرارا عديده إلى وثاقه كتاب الأشعثيات المسمّى بالجعفریات، و لكن تبين أخيرا لسيدنا الاستاذ (أدام الله أيام إفاضاته) أنّ الوجوه التي استند إليها القائلون باعتبار الكتاب لا- تخرجه عن الجهاله، فإنّ من جمله رواته موسى بن إسماعيل، و هو مجهول الحال في كتب الرجال، و مهما بالغ المحدّث النورى [في المستدرک ١٩ (الخاتمه ١): ٢٥] في اعتباره و توثيق رواته، إلا- أنّ ما أفاده لا يرجع إلى معنى محضّ تركن إليه النفس، و يطمئن به القلب.

٢- ٢) قرب الإسناد [١٠٣٣/٢٦١] عن علي بن جعفر عن أخيه، قال: «سألته عن حب دهن ماتت فيه فاره، قال: لا تدهن به، و لا تبعه من مسلم» و هي مجهوله بعبد الله بن الحسن. راجع الوسائل ١٧: ١٠٠/ أبواب ما يكتسب به ب ٧ ح ٥-.

و مقتضى القاعده تخصيص الطائفه الثالثه الدالّه على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الإعلام، و بعد التخصيص تنقلب نسبتها مع الطائفه الثانيه الدالّه على جواز البيع مطلقا فتكون مقيّده لها لا محاله، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه، و على هذا فيجب الإعلام بالنجاسه مقدّمه لذلك.

و لا يخفى أنّ وجوب الإعلام على ما يظهر من دليله إنّما هو لأجل أن لا يقع المشتري فى محذور النجاسه، إذ قد يستعمل الدهن المتنجّس فيما هو مشروط بالطهاره لجهله بالحال، و عليه فلو باع المتنجّس الذى ليس من شأنه أن يستعمل فيما يشترط بالطهاره كاللحاف و الفرش فلا يجب الإعلام فيه.

قوله: منها الصحيح عن معاويه بن وهب.

أقول: لا دلالة فى الروايه على جواز البيع و لا على عدمه، بل هى دالّه على جواز إسراج الزيت المتنجّس.

قوله: و زاد فى المحكى عن التهذيب.

أقول: بعد ما نقل الشيخ (رحمه الله) روايه ابن وهب المشار إليها الدالّه على جواز إسراج الزيت المتنجّس قال: و قال فى بيع ذلك الزيت: تبعه و تبينه لمن

اشتره ليستصبح به (١). فأشار به إلى روايه اخرى لابن وهب، و هي الروايه المتقدمه الدالّه على جواز بيع ذلك الزيت مع الإعلام. إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة روايه كما صنعه المصنّف، وإنّما هي من كلام الشيخ (رحمه الله).

قوله: و منها الصحيح عن سعيد الأعرج.

أقول: الروايه للحلبى، و هي أيضا دالّه على الإسراج، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه.

عدم اشتراط الاستصباح فى صحه بيع الدهن المتنجّس

قوله: إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع: الأول.

أقول: ما قيل أو يمكن أن يقال فى حكم بيع الدهن المتنجّس وجوه بل أقوال، الأول: جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح، كما استظهره المصنّف من عبارته السرائر (٢). الثانى: جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح و إن لم يستصبح به بالفعل، كما استظهره المصنّف من الخلاف (٣). الثالث: جواز بيعه بشرط أن لا يقصد المتبايعان فى بيعه المنافع المحرّمه و إن كانت نادره، سواء قصدا مع ذلك المنافع المحلّله أم لا. الرابع: صحه بيعه مع قصد المنفعه المحلّله إلا إذا كانت شائعه، فلا يعتبر فى صحه البيع ذلك القصد. الخامس: جواز بيعه على وجه الإطلاق من غير اعتبار شىء من القيود المذكوره. السادس: اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا فى

ص: ١٧٢

١-١) التهذيب ٩: ٨٥/ذيل ح ٣٥٩.

٢-٢) السرائر ١٢٢: ٣.

٣-٣) لاحظ الخلاف ١٨٧: ٣.

جواز بيعه، كما استظهره المحقق الإيرواني (١) من عبارتي الخلاف و السرائر و جعلهما أجنبيّان عمّا ذكره المصنّف (رحمه الله).

و قد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه، وقال: يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح، و اختار الوجه الثالث في آخر كلامه، وقال: نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرّمة. و الذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس. و لنبدأ بذكر ما اختاره المصنّف، و ذكر ما يرد عليه من الإشكال و سيظهر من ذلك وجه القول المختار.

فقول: ملخص كلامه: أنّ ماله الأشياء عند العرف و الشرع إنّما هي باعتبار منافعها المحلّله 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 محرّمه، و عليه فإذا فرض أنّ الشيء لم تكن له فائده محلّله ملحوظه في ماليتها فلا يجوز بيعه، لا مطلقا لانصراف الإطلاق إلى كون الثمن بازاء المنافع المقصوده منه و المفروض حرمتها، فيكون أكلا للمال بالباطل. و لا مع قصد الفائده المحلّله النادره فإنّ قصدها لا يوجب الماله مع حرمة منفعتة الظاهره، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه- كما فيما نحن فيه- لوجب حمله على ما إذا قصد المتبايعان المنفعه النادره، فإنّها و إن لم توجب الماله بحسب نفسها، و لكن توجبها بحكم الشارع، فلا يكون أكلا للمال بالباطل. كما أنّ 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، فإنّ المال في هذه الصوره يقع في مقابل المنفعه الظاهره المحرّمه.

ص: ١٧٣

و فيه: أنّ جميع الأدهان و لو كانت من العطور مشتركة في أنّ الاطلاع و الاستصباح بها أو جعلها صابونا من منافعها المحلّله الظاهره، و أنّها دخيله في ماله الدهن، غايه الأمر أنّ تفوّق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله، و الشم فيما قصد منه شمّه أوجب لها زياده في الماله، و أوجب إلحاق المنافع الاخر المغفول عنها بالمنافع النادره و إن كانت في نفسها من المنافع الظاهره، لأنّ اختلاف المرتبه في المنفعه بمجرد لا يجعل المرتبه النازله من المنافع نادره في حدّ ذاتها و إن خفيت في نظر أهل العرف، و عليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجّس إنما هو خصوص إباحه أكله، و أمّا ما سواها من المنافع فهو باق على حاله.

و على الجملة: انتفاء بعض المنافع الظاهره المعروفه عن الأشياء، كذهاب رائحه الأدهان العطريه، و عروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهان، لا يوجب انتفاء ماليتها بالكليه، بل هي موجوده فيها باعتبار منافعها الاخر الظاهره و إن كانت غير معروفه.

و من هنا يتوجّه الحكم بالضممان إذا غصبها غاصب أو أتلفها متلف، للسيره القطعيه العقلائيّه، و لدليل اليد، إذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادره للدهن، بل هو كغيره من المنافع الظاهره، فإن اعتبر قصدها في صحه البيع اعتبر مطلقا، و إن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا.

و أمّا المنافع النادره للشئ فإنّها لا توجب ماليتها، فكيف يقال باعتبار قصدها في صحه بيعه، و لا نظن أنّ أحدا يلتزم بماليه الكوز المصنوع من الطين المتنجّس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء، على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد و جودا و عدما في صحه البيع.

قوله: نعم يشترط عدم اشتراط المنفعه المحرّمه.

أقول: أشار به إلى الوجه الثالث. و يرد عليه: أنّ ماله الأشياء قائمه بها بما لها

من المنافع حسب رغبات العقلاء، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية، بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها، وحينئذ فيبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط وعلّه ذلك البذل هي المنافع، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرّمة لم يلزم منه بطلان البيع، فقد عرفت أنّ ماله الأشياء قائمه بذواتها، وأنّ المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل و الدواعي، فحرمه بعض المنافع لا توجب حرمة معامله على الأشياء إذا كانت حلالا بلحاظ المنافع الأخرى، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممّن يجعله خمرا و سيأتي البحث فيه.

و بعبارة واضحة: الثمن إنّما يقع بأزاء العين دون المنافع، غايه الأمر أنّ ترتب المنفعة عليها غايه للشراء و داع إليه، فحرمه المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع ما لم يكن الثمن بازائها. ومّا 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، ولا يكون هذا التصرف منه بغير استحقاق.

و ممّا ذكرناه تجلّى أنّ أكل الثمن في مقابله ليس أكلا. للمال بالباطل كما في المتن فإنه مضافا إلى ما تقدّم من كون الآيه (١) أجنبيه عن شرائط العوضين، وإنّما هي ناظره إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجاره عن تراض و ناهيه عن الأسباب الباطله لها، أنّ اشتراط المنفعة المحرّمة لا- يوجب كون الثمن بازائها، لكي يكون أكل المال في مقابله أكلا له بالباطل، إذ الشروط لا تقابل بالثمن، و سيأتي ذلك في مبحث الشروط (٢) إن شاء الله.

ص: ١٧٥

١- (١) النساء ٢٩: ٤.

٢- (٢) راجع الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٨٣.

قوله: وإلا فسد العقد بفساد الشرط.

أقول: يرد عليه أنّ العقد لا يفسد باشتراط الشرط الفاسد فيه، وقد اختاره المصنّف في باب الشروط (١)، والوجه فيه: أنّ الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي، فلا يستلزم فساد العقد، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرّمه فيه، لأنّه من صغريات الكبرى المذكوره.

قوله: بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد.

أقول: يرد عليه ما ذكرناه سابقا من أنّ بذل المال إنّما هو بإزاء نفس العين و المنافع المترتبه عليها من قبيل الجهات التعليليه. ثمّ لنسلم أنّا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرّمه. 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 ممّا حقّقناه بطلان سائر الوجوه والأقوال بأجمعها. هذا كلّه بحسب ما تقتضيه القواعد.

هل تقتضى الروايات لزوم قصد الاستصباح؟

و أمّا بحسب الروايات فقد يقال بلزوم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن لقول الصادق (عليه السلام) في روايه ابن وهب: «بعه و بينه لمن اشتراه ليستصبح به» (٢). و لقوله (عليه السلام) في روايه إسماعيل بن عبد الخالق: «أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج»^٣ فإنّهما ظاهران في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح. بل بالغ بعضهم و قال: إنّ الروايه الثانيه صريحه في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصوره الشراء للإسراج فقط.

و فيه أولا: أنّ الروايه الثانيه ضعيفه السند كما تقدّم.

ص: ١٧٦

١-١) المكاسب ٩٠:٦.

٢-٢ و ٣) المتقدّمين في ص ١٧٠، ١٦٩.

و ثانياً: أنّ الظهور البدوي في الروايتين و إن كان ذلك، و لكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولهما هو أنّ الاستصباح و الإسراج من فوائد التبيين و متفرّعاته، 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 أنّ اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع.

و ثالثاً: أنّ التوهّم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن، و ليس كذلك، لأنّ الأوامر و النواهي إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب، و عن ظهور النهي في التحريم، سواء أكانت القرائن حاله أم مقالیه، و سواء أكانت عامه أم خاصه، كالأوامر و النواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة و شرائطها، و كالأوامر و النواهي الواردة في أبواب المعاملات، كقوله تعالى: [أَوْفُوا بِالْعُقُودِ \(١\)](#)، و كالنهي عن بيع ما ليس عندك [\(٢\)](#)، و النهي عن بيع الغرر [\(٣\)](#)، و سيأتي البحث عنها في مواضعها [\(٤\)](#)، و أمّا فيما نحن فيه فلا - قرينه توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسي و حمله 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 مؤيّده لما ذكره من كون قصد المنفعه المحرّمه موجبا لبطلان البيع و إن لم

ص: ١٧٧

١-١) المائده ١: ٥.

٢-٢) الوسائل ١٨: ٤٧/ أبواب أحكام العقود ب ٧ ح ٥، ٢.

٣-٣) الوسائل ١٧: ٤٤٨/ أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣.

٤-٤) راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٢٥٥ و ما بعدها.

يشترط في ضمن العقد، و سيأتي الكلام في تلك الروايات (١).

قوله: في روايه الأعرج المتقدمه.

أقول: ليست الروايه للأعرج، و ليس متنها هو الذي ذكره المصنّف (رحمه الله) و قد عرفت ذلك في أوّل المسأله (٢).

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع

قوله: الثاني: أنّ ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام.

أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء في 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 في صحه البيع؟ و جوه، المصرّح به في كلامهم هو الوجوب مطلقا، و قد تقدّم في عنوان المسأله نقل صاحب الحاشيه على سنن البيهقى عن بعض العامّه دعوى الإجماع على ذلك، و استشهد على ذلك أيضا بما نقله من الروايه (٣).

ثم لا يخفى أنّ موضوع البحث في الإشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده، و أمّا هنا فموضوع البحث متمخّص في بيان وجوب الإعلام و عدم وجوبه، مطلقا أو في الجملة، نفسيا أو شرطيا. إذن فالنسبه بينهما هي العموم

ص: ١٧٨

١- (١) في ص ٢٦٣.

٢- (٢) راجع ص ١٧٠، ١٧٢.

٣- (٣) المذكوره في هامش سنن البيهقى ١٣: ٦ عن [ابن] أبي عمران قال: سألت القاسم و سالما عن الزيت تموت فيه الفاره أفنيعه؟ قال: نعم.

من وجه، لأنه قد يكون للبيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسه، وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الإعلام بها، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الإعلام بها، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفه.

قوله: الذي ينبغي أن يقال: إنه لا إشكال في وجوب الإعلام.

أقول: ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الإعلام بنجاسته، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر. وفيه: 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 الإعلام بنجاسه الدهن واجب شرطي للبيع، لقوله (عليه السلام) في روايه أبي بصير (1): «و أعلمهم إذا بعته».

وفيه: أن ظهور الروايه في ذلك و إن كان لا ينكر، ولكن يجب رفع اليد عنه، لقوله (عليه السلام) في روايه إسماعيل (2): «أما الزيت فلا- تبعه إلا لمن تبين له» و لقوله (عليه السلام) في روايه ابن وهب (3): «بعه و بينه لمن اشتراه ليستصباح به» إذ الأمر بالبيان فيهما 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 أنا و إن قلنا بظهور الأمر بالبيان فى الوجوب الشرطى ابتداء، فإن روايه ابن وهب ظاهره فى الوجوب النفسى لوجهين:

ص: ١٧٩

١-١) المتقدّمه فى ص ١٦٩.

٢-٢) المتقدّمه فى ص ١٧٠.

٣-٣) المتقدّمه فى ص ١٦٩.

الأول: أن الظاهر من قوله (عليه السلام) فيها: «بعه و بينه لمن اشتراه» أن الإعلام بالنجاسه إنما هو بعد وقوع البيع و تحقّقه كما يقتضيه التعبير بالماضى بقوله (عليه السلام): «لمن اشتراه». و من الواضح جدّا أن البيان بعد البيع لا يكون من شرائه إلا بنحو الشرط المتأخّر، و هو فى نفسه و إن كان جائزاً كما حقّق فى علم الاصول (1)، 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 الاستصحاب 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 إلاّ فلا ملازمه بينهما بوجه من الوجوه الشرعيه و العقليه و العاديه، و هذا المعنى كما ترى لا يناسب إلاّ الوجوب النفسى، و يختص وجوب الإعلام بصوره التسليم، فلا- يجب مع عدمه، أو مع العلم بأن المشتري لا- ينتفع به فى غير الاستصحاب و نحوه ممّا هو غير مشروط بالطهاره.

فتحصّل: أن بيع الدهن المتنجّس مشروط بالإعلام، فيكون من صغريات ما ورد فى الحديث (2): «إن شرط الله قبل شرطكم» فلا يجوز البيع بدون الإعلام.

ص: ١٨٠

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ٢ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٤): ١٣٥.

٢- ٢) المروى فى التهذيب ٨: ١٦٤/٥١ عن محمد بن قيس عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «قضى على (عليه السلام) فى رجل تزوّج امرأه و شرط لها إن هو تزوّج عليها امرأه أو هجرها أو اتّخذ عليها سريه فهى طالق، فقضى فى ذلك: أن شرط الله قبل شرطكم، فإن شاء وفى لها بالشرط، و إن شاء أمسكها و اتّخذ عليها و نكح عليها». و هى موثّقه بعلى بن الحسن بن فضال. الوسائل ٢٢: ٣٥/ أبواب مقدمات الطلاق ب ١٣ ح ٢.

قوله: ويشير إلى هذه القاعده كثير من الأخبار.

أقول: لمّا كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاء له في الحرام الواقعي حكم بحرمة في الشريعة المقدّسه، فإنّه يستفاد من مذاق الشارع حرمه إلقاء الغير في الحرام الواقعي.

و يدلّ على صدق هذه الكبرى الكليّه مضافاً إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ما ورد في الأخبار الكثيره في مواضع شتى، الدالّه على حرمه تغير الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرّمات.

منها: ما دلّ على حرمه الإفتاء بغير علم، و لحوق وزر العامل به بالمفتي (١) فإنّ ثبوت ذلك عليه و استحقاق العقوبه الإلهيه و المهلكه الأبدية إنّما هو لوجهين:

أحدهما: افتراؤه على الله، و هو بالضروره من المحرّمات الذاتيه و المبغوضات الإلهيه، و قد توافق العقل و النقل على حرمة. و ثانيهما: التغير و التسبب و إلقاء المسلم في الحرام الواقعي، و هو أيضاً حرام في الشريعة المقدّسه.

و منها: ما دلّ على ثبوت أوزار المأمومين و إثمهم على الإمام في تقصير نشأ

ص: ١٨١

(١ - ١) أبو عبيده الحذاء عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «من أفتى الناس بغير علم و لا - هدى لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» و هي صحيحه. راجع الكافي ٣/٤٢، و الوسائل ٢٧/٢٠: أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١، و الوافي ١: ٣/١٩٠، و التهذيب ٥٣١/٢٢٣: ٦. و في سنن البيهقي ١٠: ١١٦ عن أبي هريره عن رسول الله (صلى الله عليه و آله): «من قال على ما لم أقل فليتبوأ بيّتا في جهنّم، و من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه». أقول: قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك، و لكن خالفها أهل السنّه في اصولهم و فروعهم.

من تقصير الإمام (١)، فيدل على حرمه تغرير الجاهل بالحكم و إلقاءه في الحرام الواقعي.

و منها: الروايات المتضمنة لكراهه إطعام الأَطعمه و الأَشربه المحرّمه للبهيمه (٢)

ص: ١٨٢

١- ١) [ففي البحار عن] كتاب الغارات باسناده عن كتاب علي (عليه السلام): «كتب أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى محمد بن أبي بكر: انظر يا محمد صلاتك كيف تصلّيها لوقتها، فإنه ليس من إمام يصلّي بقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه، و لا ينقص ذلك من صلاتهم». قال المجلسي (رحمه الله): في روايه ابن أبي الحديد: «... و انظر يا محمد صلاتك كيف تصلّيها، فإنما أنت إمام، ينبغي لك أن تتمّها و أن تخفّفها و أن تصلّيها لوقتها، فإنه ليس من إمام يصلّي بقوم فيكون في صلاته و صلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه، و لا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً». و رواه في تحف العقول هكذا: «ثم انظر صلاتك كيف هي، فإنك إمام و ليس من إمام يصلّي بقوم فيكون في صلاتهم تقصير إلا كان عليه أوزارهم، و لا ينقص من صلاتهم شيء، و لا يتمّها إلا كان له مثل اجورهم، و لا ينقص من اجورهم شيء». و هي مجهوله بالحسن بن إبراهيم و عبايه و غيرهما. راجع البحار ٨٥:٥٨/٩٢، و شرح النهج لابن أبي الحديد ٦:٧١. و تحف العقول: ٤١، و يظهر ذلك من جمله من روايات العامه منها: ما عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) «من أمّ الناس فأصاب الوقت و أتم الصلاة فله و لهم، و من نقص من ذلك شيئاً فعليه و لا عليهم». راجع سنن البيهقي ٣:١٢٧.

٢- ٢) ففي الكافي و التهذيب عن غياث عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) كره أن تسقى الدواب الخمر». و هي موثقه بغياث بن إبراهيم. و في التهذيب عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن البهيمه البقره و غيرها تسقى أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه، أيكره ذلك؟ قال: نعم يكره ذلك» و هي ضعيفه بالحسن بن علي بن أبي حمزه. راجع التهذيب ٤٩٧، ١١٤/٤٩٦:٩، و الوسائل ٢٥:-

فقد استشعر منها المصنّف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ١، فتكون مؤيّده للمدعى.

و فيه: أنّنا إذا قلنا بالتعدّي عن مورد الروايات ثبتت الكراهة أو الكراهة المغلّظة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالأولوية القطعية، و أمّا الحرمة فلا.

و منها: ما دلّ على ضمان الإمام صلاه المأمومين إذا صلّى بهم جنباً أو على غير طهر ٢، و معنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الإعادة على الإمام دون المأمومين، و تحمّله كل وزر يحدث على المأمومين من جهة النقص إذا كان عالماً.

و منها: ما دلّ على حرمة سقى الخمر للصبى و الكفّار، و أنّ على الساقى كوزر من شربها ٣، و إذا كان التسبيب و التغيرير بالإضافه إلى الصبى و الكفّار حراماً فهو

ص: ١٨٣

أولى بالحرمة فى غير الصبى و الكفّار.

و منها: الأخبار الآمره باهراق المائعات المتنجسه، و سيأتى التعرّض لها فى حكم الانتفاع بالمتنجس ١.

و منها: الأخبار الدالّه على حرمة ارتكاب المحرّمات، فإنّه لا فرق فى إيجاد المحرّم بين الإيجاد بالمباشره أو بالتسيب.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى جواز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة ٢

ص: ١٨٤

دون غيره، وما ورد من الأخبار الدالّة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة، وأنه يرمى بهما إلى الكلاب، وقد تقدّم ذكرها في مبحث بيع الميتة (١)، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لأهل الذمّة أو الكلاب، وقد تقدّم ذلك أيضا في المبحث المذكور.

قوله: ويؤيده أنّ أكل الحرام و شربه من القبيح و لو في حقّ الجاهل.

أقول: توضيح كلامه: أنّ الأحكام الواقعية كما حَقّق في محلّه (٢) ليست مقيدة بعلم المكلفين، وإلاّ لزم التصويب المستحيل أو الباطل، فالأحكام الواقعية و ملاكاتها شامله لحالتي العلم و الجهل، ثم إنّ غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها و تكليفهم بها ليس إلاّ امثالها بالإتيان بالواجبات و ترك المحرّمات، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع، و لا يترك ما هو مطلوب.

و نتيجة المقدمتين أنّ المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفه التكاليف الإلزامية من ارتكاب المحرّمات و ترك الواجبات، فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بالقاء الجاهل في الحرام الواقعي، لأنّ مناط الحرمة في ذلك إنّما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسده و ترك المصلحه الملزمتين، و هذا المنط موجود في كلتا صورتين. فالأدله الأولى كما تقتضى حرمة مخالفه التكاليف الإلزامية بالمباشره فكذلك تقتضى حرمة مخالفتها بالتسبب.

و بعبارة اخرى: قد ذكرنا في علم الاصول (٣) في الكلام عن حديث الرفع:

أنّ المرفوع عن المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلاّ خصوص الإلزام

ص: ١٨٥

١-١) في ص ١١٤، الهامش رقم (١).

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٤): ١٠٠، ٨٥.

٣-٣) مصباح الأصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٧): ٢٩٨.

الظاهرى والعقاب الذى تستلزمه مخالفه الواقع، و أمّا الأحكام الواقعيه و ملاكاتها فهى باقيه على حالها، و عليه فتغريير الجاهل بالأحكام الواقعيه و إن لم يوجب مخالفه المغرور التكليف الإلزاميه، إلا أنه يوجب تفويت غرض الشارع، فهو حرام.

و مثال ذلك فى العرف: أنّ المولى إذا نهى عبيده عن الدخول عليه فى وقت خاص عينه لفراغه، فإنّ نهيه هذا يشمل المباشره و التسبب، و لذلك لو سبّب أحد العبيد دخول أحد على مولاه فى ذلك الوقت صحّ عقابه، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه، لا اتحاد الملاك فى كلتا صورتين بحكم الضروره و البديهه.

و ممّا ذكرناه ظهر لك أنّ فى تعبير المصنّف تسامحا واضحا، فإنّه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة، و من الضرورى أنّ القبح يرتفع عند الجهل بالتكليف، و لا يلزمه ارتفاع الحرمة، اللهم إلا إذا أراد بالقبيح الحرمة. و لكنّه لا يرفع التسامح.

ثم إنّ الوجوه المتقدمه إنّما تقتضى حرمة تغريير الجاهل بالأحكام الواقعيه فيما إذا كان المغرور فى معرض الارتكاب للحرام، و إلاّ فلا موضوع للإغراء، و يترتب على ذلك تقييد وجوب الإعلام فى بيع الدهن المتنجس بذلك أيضا، فإنّه إنّما يجب فيما إذا كان المشتري فى معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهاره، و إلاّ فلا دليل على وجوبه.

تنبيه الجاهل فى غير موارد التسبب و التغريير

قوله: بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبب.

أقول: قد عرفت بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل فى الحرام الواقعي، و أمّا لو ارتكبه الجاهل بنفسه من دون تغريير و لا تسبب من الغير فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال؟ فيه وجهان: فعن العلامة (رحمه الله) فى أجوبه المسائل المهّنائيه (1) التصريح بوجوب الإعلام، حيث سأله السيد المهّن عمّن رأى فى ثوب

ص: ١٨٦

المصلّى نجاسه، فأجاب بأنه يجب الإعلام، لوجوب النهى عن المنكر.

و لكن يرد عليه: أنّ أدلّه وجوب النهى عن المنكر مختصه بما إذا كان صدور الفعل من الفاعل منكراً، و فى المقام ليس كذلك، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع.

و قد يقال بعدم الوجوب فى غير موارد التسيب، لروايه ابن بكير (١) فإنّها صريحه فى عدم وجوب الإعلام بنجاسه ثوب المصلّى. و فيه: أنّ الروايه أجنبيه عمّا نحن فيه، لأنّ عدم وجوب الإعلام بالنجاسه إنّما هو لأنّ الطهاره الخبيثه ليست من الشرائط الواقعيه للصلاه، و إنّما هى من الشرائط العلميه، لأنّ تنبيه الجاهل و إعلامه ليس بواجب على العالم. و يرشدك إلى ذلك أنّ الروايه مختصّه بصوره الجهل، و لا تشمل صوره النسيان.

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الإطلاق بخبرين آخرين:

الأول: خبر محمد بن مسلم (٢) فإنّ الإمام (عليه السّلام) نهى فيه عن الإعلام بالدم فى ثوب المصلّى و قال: «لا- يؤذنه حتّى ينصرف» من صلاته. و لا يرد عليه الإشكال المتقدّم فى روايه ابن بكير، فقد عرفت أنّ مورد السؤال فيها مختص

ص: ١٨٧

١ - ١) عن أبى عبد الله (عليه السّلام) «عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلّى فيه، و هو لا- يصلّى فيه فقال: لا- يعلمه، قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» و هى موثقه بعبد الله بن بكير الفطحي. راجع الوسائل ٣: ٤٨٨ أبواب النجاسات ب ٤٧ ح ٣. و لا يخفى أنّ ذيل الروايه محمول على الإعلام قبل الصلاه، جمعا بينها و بين ما دلّ على عدم وجوب الإعاده فيما إذا كان بعد الصلاه.

٢ - ٢) عن أحدهما (عليهما السّلام) قال: «سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دماً و هو يصلّى قال: لا يؤذنه حتّى ينصرف» و هى صحيحه. راجع الكافي ٣: ٨/٤٠٦ و الوسائل الباب المتقدّم ح ١.

بصوره الجهل بالواقع فقط، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الروايه فإنه مطلق يشمل صورتى الجهل و النسيان، و من الواضح أنّ الطهاره الخبيثه فى صوره النسيان من الشرائط الواقعيه للصلاه.

الثانى: خبر عبد الله بن سنان (1) فإنه صريح فى عدم وجوب الإعلام فى صوره الجهل فى غير الصلاه أيضا، و فى هذا الخبر كفايه و إن لم يسلم الخبر السابق من الإشكال المذكور. و مع الإغضاء عمّا ذكرناه فالمرجع فى المقام هو أصاله البراءه، إذ ليس هنا ما يدلّ على وجوب الإعلام لنخرج به عن حكم الأصل.

ثم إنّ هذا كلّه إذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التى اهتمّ الشارع بحفظها من كل أحد كالدماء و الفروج و الأحكام الكليّيه الإلهيه، كما إذا اعتقد الجاهل أنّ زيدا مهدور الدم شرعا فتصدّى لقتله و هو محترم الدم فى الواقع، أو اعتقد أنّ امرأه يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها و كانت فى الواقع محرّمه 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 إن كان فعله من غير شعور و التفات و أمّا فى غير تلك الموارد فلا دليل عليه بل ربما لا يحسن، لكونه إيذاء للمؤمن.

الأقسام الأربعة لإلقاء الغير فى الحرام الواقعي

قوله: و الحاصل: أنّ هنا امورا أربعه.

أقول: ملخّص كلامه: أنّ إلقاء الغير فى الحرام الواقعي على أربعه أقسام:

الأول: أن يكون فعل أحد الشخصين علّه تامّه لصدور الحرام من الآخر كإكراه الغير على الحرام. و هذا ممّا لا إشكال فى حرّمته على المكروه - بالكسر -

ص: ١٨٨

١ - ١) عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «اغتسل أبى من الجنابه فقليل له: قد أبقيت لمعه فى ظهر ك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت، ثم مسح اللّمعه بيده» و هى صحيحه. راجع الكافى ٣: ١٥/٤٥، و الباب المتقدّم من الوسائل ح ٢.

الثانى: أن يكون فعل أحدهما سببا لصدور الحرام من الآخر، كإطعام الشئ المحرّم للجاهل بحرّمته. و هذا أيضا ممّا لا إشكال فى حرّمته، فإنّ استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى، كما يستقر الضمان أيضا على السبب دون المباشر فى موارد الإلتلاف. و من هذا القبيل ما نحن فيه، أعنى بيع الدهن المنتجس ممّن لا يعلم بنجاسته من دون بيان.

الثالث: أن يكون فعل أحدهما شرطا لصدور الحرام من الآخر، و هذا على وجهين، لأنّ عمل الشخص الأول تاره يكون من قبيل إيجاد الداعى للثانى على المعصيه، سواء كان بإثاره الرغبه إلى الحرام فى نفس الفاعل بالتحريض و التوصيف و نحوهما، أو بإيجاد العناد فى قلبه، كسبّ آلهه الكفّار الموجب لإلقتهم فى سبّ الحقّ عنادا. و اخرى يكون من قبيل إيجاد مقدّمه من مقدّمات الحرام غير إيجاد الداعى كبيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمرا.

الرابع: أن يكون من قبيل رفع المانع، و هو أيضا على وجهين، لأنّ حرّمه العمل الصادر من الفاعل إمّا أن تكون فعلية على أى تقدير، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر، و لا إشكال فى حرّمه السكوت إذا اجتمعت شرائط النهى عن المنكر. و إمّا أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذى يريد أن يرتكبه، فإنّ الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرّما ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرّمه الفعلية، كما فيما نحن فيه، و هذا الأخير إن كان من الامور المهمّه فى نظر الشارع حرم السكوت و وجب رفع الحرام، و إلاّ ففيه إشكال.

أقول: هذا التقسيم الذى أفاده المصنّف (رحمه الله) لا يرجع إلى محصّل، مضافا إلى جريه فى إطلاق العله و المعلول على غير ما هو المصطلح فيهما، و المناسب فى

المقام تقسيم إلقاء الغير فى الحرام الواقعى على نحو يمكن تطبيقه على القواعد و استفاده حكمه من الروايات.

فنقول: إنَّ الكلام قد يقع فى بيان الأحكام الواقعيه، و قد يقع فى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العليه أو السببيه أو الداعويه.

أمَّا الأول فقد يكون الكلام فى الأحكام الكليه الإلهيه، و قد يكون فى الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه.

أمَّا الأحكام الكليه الإلهيه فلا ريب فى وجوب إعلام الجاهل بها، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعيه على الناس جيلا بعد جيل إلى يوم القيامه، و قد دلَّت عليه آيه النفر ١ و الروايات الوارده فى بذل العلم و تعليمه و تعلّمه ٢.

و أمَّا الأحكام الجزئيه المترتبه على الموضوعات الشخصيه فإن لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام- كالروايه المتقدمه ٣ الداله على صحه 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 المصلّى إذا صلّى بالطهاره الترابيه مع الغفله عن وجود الماء عنده، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الامور المهمه، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت.

و أمَّا الثانى:- أعنى إضافه فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر- فقد

يكون فعل أحد الشخصين سببا لوقوع الآخر في الحرام، و أخرى لا يكون كذلك.

أمّا الأول: فلا شبهه في حرمة، كإكراه الغير على الحرام، وقد جعله المصنّف من قبيل العله و المعلول. و الدليل على حرمة هي الأدلّة الأولى الدالّة على حرمة المحرّمات، فإنّ العرف لا يفرّق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة و التسبيب.

و أمّا الثاني: فإن كان الفعل داعيا إلى إيجاد الحرام كان حراما، فإنّه نحو من إيقاع الغير في الحرام، و مثاله تقديم الطعام المتنجّس أو النجس أو المحرّم من غير جهه النجاسه إلى الجاهل ليأكله، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوّقه ليشربها، و من هذا القبيل بيع الدهن المتنجّس من دون إعلام بالنجاسه، و سبّ آلهه المشركين الموجب للجرأه على سبّ الإله الحقّ، و سبّ آباء الناس الموجب لسبّ أبيه، و قد جعل المصنّف بعض هذه الأمثله من قبيل السبب، و بعضها من قبيل الشرط و بعضها من قبيل الداعي، و لكنّه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح، و قد اشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات ١ و الروايات ٢.

ص: ١٩١

و إن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فأمّا أن يكون مقدّمه له، و إمّا أن لا يكون كذلك. أمّا الأول فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم، فإنّ إعطاءه و إن كان مقدّمه للحرام، إلّا أنه ليس بداعٍ إليه، و الحكم بحرّمته يتوقّف على أمرين، الأول:

كونه إعانته على الإثم، و الثّاني: ثبوت حرّمه الإعانته على الإثم في الشريعة المقدّسه و سيأتي الكلام على ذلك في مبحث بيع العنب ممّن يجعله خمراً (١).

و أمّا الثّاني: فكمن ارتكب المحرّمات و هو بمراءى من الناس، فإنّ رؤيتهم له عند الارتكاب ليست مقدّمه لفعل الحرام، نعم لا بأس بادخاله تحت عنوان النهي عن المنكر، فيجب النهي عنه إذا اجتمعت شرائطه.

و لا يخفى أنّ في كلام المصنّف تهافتاً واضحاً، حيث جعل ما نحن فيه تارة من القسم الثّاني و اخرى من القسم الرابع، و يمكن توجيهه بوجهين:

الأول: أن يراد بالفرض الذي أدخله في القسم الثّاني هو فرض الدهن المتنجّس، فإنّ إعطاءه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام الذي سيق هذا القسم لبيان حكمه، و أن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض الثوب المتنجّس، كما تقدّم (٢) في مسأله السيد المهّنّا من العلامه عمّن رأى في ثوب المصلّي نجاسه، فإنّ القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر، بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع، كسكوت العالم عن إعلام الجاهل، و لا شبهه في مناسبه الثوب المتنجّس لذلك.

ص: ١٩٢

١-١) في ص ٢٨٢.

٢-٢) في ص ١٨٦.

الوجه الثانى: أن يراد من كلامه الدهن المتنجس فى كلا- الموردین مع الالتزام فیهما باختلاف الجهتين، بأن يكون الملحوظ فى القسم الثانى كونه تسيبا لإيقاع الجاهل فى الحرام، والملحوظ فى إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسیه مع قطع النظر عن التسيب.

قوله: ثم إنَّ بعضهم استدلَّ على وجوب الإعلام بأنَّ النجاسة عیب خفى فيجب إظهارها.

أقول: أشكل عليه المصنّف (رحمه الله) بوجهين، الأول: أنَّ وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات، بل يشمل مثل الإباحه و الهبه من المجانيات.

و الثانى: أنَّ كون النجاسة عيبا ليس إلَّا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا، فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسأله و وجوب إظهار العيب، و إلَّا لم يكن عيبا فتأمل.

أقول: إنَّ ما أفاده أولا- و إن كان وجهها، إلَّا- أنَّ الثانى غير وجهه، فإنَّ النجاسة 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 أطلع عليها، و لعلَّ لذلك أمر بالتأمل.

و الذى يسهل الخطب أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفى فى المعاملات، و إنما الحرام هو غش المؤمن فيها كما سيأتى فى البحث عن حرمة الغش (1). و عليه فالعيب الخفى إن استلزم الغش فى المعاملات و جب رفع الغش و إلَّا- فلا- دليل على وجوبه، و من المعلوم أنَّ رفع الغش هنا لا ينحصر بإظهار العيب

ص: ١٩٣

(١- ١) فى ص ٤٦١ و ما بعدها.

الخفى، بل يحصل بالتبزي عن العيوب، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهاره و من هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم أن النجاسه عيب خفى يجب إظهارها حتى لا يكون غشا للمسلم.

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسه فيما إذا كان المشتري مسلما مباليا فى أمر الطهاره و النجاسه، و أمّا 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 المنتجس تحت الظلال

قوله: الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء (١).

أقول: المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستصباح بالدهن المنتجس تحت السماء، و ذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به على وجه الإطلاق، و ذهب المشهور من العامه (٢) إلى جواز الاستصباح به فى غير المسجد، ففى أطعمه السرائر: و قال شيخنا أبو جعفر فى مبسوطه فى كتاب الأطعمة: 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 أمّا ما يقطع بنجاسته فقال قوم: دخانه نجس، و هو الذى دلّ عليه الخبر الذى قدّمناه 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 التبعّد، ثم قال: و لا يجوز الأدهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء سوى

ص: ١٩٤

١-١) المكاسب ٧٨:١.

٢-٢) راجع المجموع ٢٣٧:٩، حليه العلماء ٤٦:٤، الوجيز ١٣٣:١.

الاستصباح به تحت السماء، ثم قال: ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محذور بغير خلاف بينهم، و شيخنا أبو جعفر محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا، فالأخذ بقوله و قول أصحابه أولى من الأخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا (١).

أقول: إن الروايات و إن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط، و ستأتى الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس (٢)، نعم استدل على ذلك بوجه:

الأول: دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه. و فيه: أن دعواه في المقام مجازفه، لمخالفه جملة من الأعظم كالشيخ (٣) و العلامة (٤) و غيرهما على أن الإجماع التعبدى هنا ممنوع، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة.

الثاني: الشهره الفتوائية. و فيه: أنها و إن كانت مسلمة، إلا أنها ليست بحجة.

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 ظاهر قوله (رحمه الله): روى

ص: ١٩٥

١-١) السرائر ١٢١:٣.

٢-٢) فى ص ٢٠٩-٢١٠.

٣-٣) المبسوط ٢٨٣:٦.

٤-٤) المختلف ٣٤٩:٨ (نقل بالمضمون).

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 سلّمنا كون العبارة المذكوره روايه مرسله، فإنّ العمل بها لا- يجوز للإرسال. و توهم انجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى و كبرى كما هو واضح خصوصا مع مخالفه الشيخ (رحمه الله) فإنّه حملها على الكراهه، و مخالفه العلامة (رحمه الله) فإنّه أعرض عنها، و جعل العله فى تحريم الإسراج به تحت الظلال هى حرمة تنجيس السقف، قال فى المختلف: نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنيه بواسطه الحراره موجبا لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال، و إلا فيجوز مطلقا (1).

الرابع: ما نقلناه عن العلامة من أنّ الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف، لتصاعد بعض الأجزاء الدهنيه قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقى السقف، فهو حرام.

و لكن يرد عليه أولا: أنّ 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: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ الدخان قد لا يؤثّر فى السقف إمّا لعلوّه، أو لقله الزمان، أو لخروجه من الأطراف، أو لعدم وجود دخان فيه.

و ثالثا: إذا سلّمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف، نعم لا يجوز تنجيسه فى المساجد و المشاهد، و عليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت

ص: ١٩٦

السقف من جهة حرمه تنجيسه.

قوله: لكن الأخبار المتقدمه على كثرتها.

أقول: محصل كلامه: أنّ المطلقات حيث كانت متظافره و وارده فى مقام البيان فهى آبيه عن التقييد، و لو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس فى المقام ما يوجب التقييد عدا مرسله الشيخ، و هى غير صالحه لذلك، لأنّ تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعييد، أو لحرمه تنجيس السقف كما فهمها الشيخ، و كلا الوجهين بعيد، فلا بدّ من حمل المرسله على الإرشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان.

و فيه: أنّ غايه ما يترتب على كون المطلقات متظافره أن تكون مقطوعه الصدور لا مقطوعه الدلاله، إذن فلا مانع عن التقييد، إذ هى لا تزيد على مطلقات الكتاب القابله للتقييد حتى بالأخبار الآحاد. و أوهن من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها فى مقام البيان، فإنّ ورودها فى مقام البيان مقوم لحجيتها و من الواضح أنّ مرتبه التقييد متأخره عن مرتبه الحجية فى المطلق، و نسبه حجيتها إلى التقييد كنسبه الموضوع إلى الحكم، و لا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه.

و أمّا ما ذكره من أنّ 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 إنّما الإشكال فى أصل وجود المرسله كما تقدّم. و أمّا تقييد المطلقات بها من جهة أنّ المرسله تدل على حرمه تنجيس السقف فبعيد غايته.

قوله: لكن لو سلم الانجبار.

أقول: قد أشار به إلى أنّها غير منجره بشيء كما أشرنا إليه، لأنّ الشهره إنّما

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 العلامة من حرمة تنجيس السقف، لا إلى المرسله المذكوره.

قوله: و لو رجع إلى أصله البراءه حيثئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط، و جرأه على مخالفه المشهور.

أقول: لا- يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءه فى شىء من الموارد، و أميا الجرأه على خلاف المشهور فلا محذور فيها، لأن الشهره ليست بحجّه.

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح

قوله: هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح.

أقول: حاصل كلامه: أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح لم ترد فيه إلا روايه ضعيفه (١) فى جعله صابونا، فلا بدّ من الرجوع فيه إلى القواعد. ثم قرب الجواز. و عن الحنفية التصريح بذلك (٢).

و قد يتوهم عدم جواز استعماله فى غير الاستصباح مطلقا، استنادا إلى روايه قرب الإسناد الداله على عدم جواز التدهن به (٣). و لكن الروايه ضعيفه السند.

ص: ١٩٨

١- ١) يأتى ذكرها فى ص ٢١٠، الهامش (٢).

٢- ٢) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٩ عن الحنفية: فيجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله فى الدبغ و دهن عدد الآلات (الماكينات) و نحوها.

٣- ٣) روى فى قرب الإسناد: ١٠٣٣/٢٦١، و الوسائل ١٧: ١٠٠/ أبواب ما يكتسب به ب ٧-

لا يقال: إنَّ هذه الرواية لا يجوز العمل بها و إن كانت صحيحة، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب، لفتواهم بجواز الانتفاع بالدهن المنتجس في غير الاستصباح أيضاً، فإنه يقال: قد ذكرنا في علم الاصول (١) أنَّ إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها، وقد أشرنا إليه في الكلام عن روايه تحف العقول.

لا- يقال: إنَّ هذه الرواية مجمله لا- تفي باثبات المقصود، فإنه يحتمل أن يكون قوله (عليه السلام): «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 مطلقاً، فإنه يقال: إنَّ ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المنتجس، و من الواضح أنَّ الإدهان من الإفعال بمعنى الخدعه، و أنَّ الذي بمعنى الطلي هو من باب الافتعال.

و الذي ينبغي أن يقال: إنَّ جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصه و عدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالمنتجس، فهل الأصل يقتضى جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني، و قال جمع من المتأخرين بالأول، و هو الأقوى، و هو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة، و يدل هذا الأصل على إباحه ما لم يرد فيه نهى و حليته، و من البين أنَّ الانتفاع بالمنتجس في غير ما هو مشروط بالطهاره من

ص: ١٩٩

صغريات ذلك.

قوله: وقاعده حل الانتفاع بما فى الأرض.

أقول: لا وجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (١).

ولكن الآيه ليست بداله على جواز الانتفاع بجميع ما فى الأرض ليكون الانتفاع بالمنتجس من صغرياتة، بل هى إما ناظره إلى بيان أن الغايه القصوى من خلق الأجرام الأرضيه و ما فيها ليس إلا خلق البشر و تربيته و تكريمه، و أما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعا لخلق الإنسان و مقدمه له. و من البديهي أن هذا المعنى لا ينافى تحليل بعض المنافع عليه دون بعض.

و إما ناظره إلى أن خلق تلك الأجرام و تكوينها على الهيئات الخاصه و الأشكال المختلفه و الأنواع المتشتمه من الجبال و الأوديه 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 اتقان فعله و علو صنعه و كمال قدرته و وسعه علمه. إذن فتكون اللام للانتفاع، فإنه أى منفعه أعظم من تكميل البشر. و لعل هذا هو المقصود من قوله (عليه السلام) فى دعاء الصباح: «يا من دلّ على ذاته بذاته».

ص: ٢٠٠

١- ١) البقره ٢: ٢٩. و فى مجمع البيان ١: ١٧٢: المعنى: أن الأرض و جميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقه لكم إما دينيه فتستدلون بها على معرفته، و إما دنيويه فتنتفعون بها بضروب النفع عاجلا.

قوله: ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل.

أقول: قد استدلل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجمله من الآيات و الروايات.

أمّا الآيات فمنها قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (١) فَإِنَّ الْمُنْتَجِسَ رِجْسٌ فَيَجِبُ الْاجْتِنَابُ عَنْهُ.

و فيه: أنّ الرجس و إن اطلق على الأعيان النجسه كثيرا، كما اطلق على الكلب فى صحيحه البقباق (٢) إلاّ- أنّ الآيه لا ترتبط بالمدعى لوجوه:

الأول: أنّ الظاهر من الرجس هو الأشياء التى يحكم عليها بالنجاسه بعناوينها الأولى، فيختص بالأعيان النجسه، و لا يشمل الأعيان المتنجسه، لأنّ النجاسه فيها من الامور العرضيه.

الثانى: أنّ الرجس فى الآيه لا- يراد منه القذاره الظاهريه لكى يناع فى اختصاصه بالأعيان النجسه أو شموله الأعيان المتنجسه أيضا، بل المراد منه القذاره المعنويه، أى الخسّه الموجوده فى الامور المذكوره فى الآيه، سواء كانت قدره

ص: ٢٠١

١-١) المائده ٩٠:٥.

٢-٢) الفضل بن عبد الملك قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن فضل الهزّه و الشاه- إلى أن قال: -فلم أترك شيئا إلا سألت عنه؟ فقال: لا بأس به، حتّى انتهيت إلى الكلب فقال: رجس نجس، لا تتوضأ بفضله، و اصيب ذلك الماء» الخبر، و هى صحيحه. راجع التهذيب ٢٢٥/٦٤٤:١، و الوافى ٩/٧٣:٦، و الوسائل ١/٢٢٦: أبواب الأسارب ١ ح ٤.

بالقذاره الحسيه أيضا أم لم تكن،و الذى يدل على ذلك من الآيه إطلاق الرجس على الميسر و الأنصاب و الأزلام،فإن من البديهي أن قذاره هذه الأشياء ليست ظاهرية،و لا شبهه فى صحه إطلاق الرجس فى اللغه (1)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 المنتجسات خارجه عنها جزما.

الثالث:أن جعل المذكورات فى الآيه من عمل الشيطان إما من جهه كون الأفعال المتعلقة بالخمر و الأنصاب و الأزلام رجسا من عمل الشيطان،كما يشير إليه قوله تعالى: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ (2)فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبائح و المعاصى،و قد عرفت ذلك فى الهامش من القاموس و غيره.و إما من جهه كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان.**

ص:٢٠٢

١- ١) فى مجمع البيان ٣:٣٧٠:رجس أى خبيث.و فى مفردات الراغب[٣٤٢ مآده رجس]:الرجس الشىء القذر.يقال:رجل رجس و رجال أرجاس،و الرجس على أربعة أوجه: إما من حيث الطبع،و إما من جهه العقل،و إما من جهه الشرع،و إما من كل ذلك.و فى القاموس[٢:٢١٩ مآده رجست]:الرجس بالكسر القذر،و المأثم،و كل ما استقذر من العمل،و العمل المؤدى إلى العذاب.و فى المنجد[٢٥٠ مآده رجس]:رجس رجاسه عمل عملا قبيحا.

٢- ٢) المائده ٥:٩١.و فى مجمع البيان ٣:٣٧١ و المعنى:يريد الشيطان إيقاع العداوه بينكم بالإغواء المزيّن لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم،و أقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم.قال قتاده:إنّ الرجل كان يقامر فى ماله و أهله فيقمر،و يبقى حزينا سلبيا فيكسبه ذلك العداوه و البغضاء.

فعلى الأول تكون الآية دالّة على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس، وأما ما لم يحرز قبحه فلا تشمله الآية.

و على الثانى يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنّها من عمل الشيطان، و عليه فكل عين محرّمه صدق هذا العنوان عليها تكون مشموله للآيه، و من الواضح أنّ الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها، أو بلحاظ أنّ أصل تعليمها كان من الشيطان، و كذلك النصب بلحاظ جعلها صليبا، و الأرقام بلحاظ التقسيم، كالحظ و النصيب فى الزمن الحاضر المعبر عنه فى اللغة الفارسيه بكلمه (بليط آزمايش بخت) و أما ما لا يصدق عليه ذلك و إن كان من الأعيان النجسه كالكلب و الخنزير فضلا عن المتنجّسات فلا تشمله الآية.

الرابع: إذا سلّمنا شمول الآية للنجاسات و المتنجّسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجّس، فإنّ الاجتناب عن الشىء إنّما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشىء، فالاجتناب عن الخمر عباره عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا، و الاجتناب عن النجاسات و المتنجّسات عباره عن ترك استعمالها فيما يناسبها، و من القمار عن ترك اللعب، و من الأمهات و البنات و الأخوات و الخالات و بقيه المحارم عباره عن ترك تزويجهن، كما أنّ الاجتناب عن المسجد هو ترك العباده فيه، و الاجتناب عن العالم ترك السؤال منه، و الاجتناب عن التاجر ترك معامله معه، و الاجتناب عن أهل الفسوق ترك معاشرتهم و هكذا. و على الجملة: نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد، و ليست فى جميعها على نسق واحد، و عليه فلا دلالة فى الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجّس مطلقا، بل الأمر فى ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقا.

قوله: مع أنه لو عم المتنّجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد.

أقول: لا- يلزم من خروج المتنّجسات كلّها من الآيه تخصيص الأكثر فضلا عمّا إذا كان الخارج بعضها، فإنّ الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنّجس انطباق الكلّي على أفرادها، نعم لو كان الخارج من عموم الآيه كل فرد فرد من أفرادها لزم المحذور المذكور.

و منها قوله تعالى: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (١) بناء على شمول الرجز للأعيان النجسه و المتنّجسه. و قد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآيه السابقه. ثم إنّ نسبه الهجر إلى الأعيان الخارجيه لا تصح إلاّ بالعنايه و المجاز، بخلاف نسبه إلى الأعمال فإنّها على نحو الحقيقه، و عليه فالمراد من الآيه خصوص الهجر عن الأعمال القبيحه و الأفعال المحرّمه، و لا تشمل الأعيان المحرّمه.

و يحتمل أن يراد من الرجز العذاب، كما فى قوله تعالى: فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ (٢) و قد صرح بذلك بعض أهل اللغه كصاحب القاموس (٣) و غيره، و على هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما اريد من المسارعه إلى المغفره و من الاستباق إلى الخيرات المسارعه و الاستباق إلى أسبابهما فى آيتيهما ٤.

ص: ٢٠٤

١- (١) المدثر ٥: ٧٤.

٢- (٢) البقره ٥٩: ٢.

٣- (٣) القاموس المحيط ١٧٦: ٢ ماؤه الرجز.

و منها قوله تعالى: **وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (١)** بناء على صدق الخبائث على المنتجسات، و حيث إنّ التحريم فى الآيه لم يقيد بوجه خاصه فهى تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمنتجسات.

و أجاب عنها المصنّف بأنّ المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقريته مقابلته بحلّيه الطيبات. و فيه: أنّ مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقا، فتدل على حرمة الانتفاع بالمنتجس كذلك.

و الحق أن يقال: إنّ متعلّق التحريم فى الآيه إنّما هو العمل الخبيث و الفعل القبيح، فالمنتجس خارج عن مدلولها، لأنّه من الأعيان. لا يقال: إذا اريد من الخبيث العمل القبيح و جب الالتزام بالتقدير، و هو خلاف الظاهر من الآيه.

فإنّه يقال: إنّما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، و قد أثبتنا فى مبحث بيع الأبوال (٢) صححه إطلاقه عليه بدون عنايه، و خصوصا بقريته قوله تعالى: **وَ نَجِّينَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ (٣)** فإنّ المراد من الخبائث فيها اللواط.

و أمّا الأخبار فهى كثيره: منها: ما تقدّم من روايه تحف العقول، حيث علّل النهى فيها عن بيع وجوه النجس بأنّ ذلك كلّ محرّم أكله و شربه و إمساكه، و جميع التقلّب فى ذلك حرام و محرّم. فإنّ الظاهر منها أنّ جميع الانتفاعات بالمنتجس حرام لكونه من وجوه النجس.

ص: ٢٠٥

١- (١) الأعراف ١٥٧: ٧.

٢- (٢) فى ص ٥٨.

٣- (٣) الأنبياء ٧٤: ٢١.

و فيه أولا: ما تقدّم في أوّل الكتاب من ضعف سند الرواية، و عدم انجباره بشيء. و ثانيا: أنّ الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسه، فإنّ وجه الشيء هو عنوانه الأوّل، فلا تشمل المتنجّسات، لأنّها ليست نجسه بمعناوينها الأوّليه.

و منها: روايه السكوني الأمره باهراق المرق المتنجّس بموت الفاره فيه (1) فتدل على حرمه الانتفاع به، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به باطعامه الصبي و نحوه و بضميمه عدم القول بالفصل يتم المطلوب.

و أجاب عنها المصنّف بأنّ الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمه الأكل و فيه: أنّ الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقا إلّا أنّها لا تدل على المدعى لخصوصيه المورد، فإنّ المرق غير قابل للانتفاع به إلّا في إطعام الصبي و نحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك، و من الواضح أنّ ذلك إنّما يكون عادة إذا كان المرق قليلا، لا بمقدار القدر و نحوه.

و منها: الأخبار الدالّة على أنّ الفاره إذا ماتت في السمن الجامد و نحوه وجب أن تطرح الفاره و ما يليها من السمن (2)، لأنّه لو جاز الانتفاع بالمتنجّس لما أمر

ص: ٢٠٦

١ - ١) عن جعفر عن أبيه «أنّ عليا (عليه السّلام) سئل عن قدر طبخت و إذا في القدر فأره؟ قال: يهراق مرقها، و يغسل اللحم و يؤكل» و هي ضعيفه بالنوفلي. راجع الكافي ٢٦١/٦: ٣، و التهذيب ٣٦٥/٨٦: ٩، و الوافي ١١/١١٨: ١٩، و الوسائل ٢٠٦/١: ١، أبواب الماء المضاف ب ٥ ح ٣.

٢ - ٢) زراره عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال: «إذا وقعت الفاره في السمن فماتت فيه، فإن كان جامدا فألقها و ما يليها، و كل ما بقى» الخبر، و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع الكافي ١/٢٦١: ٦، و التهذيب ٣٦٠/٨٥: ٩، و الوافي ٩/١١٨: ١٩، و الوسائل ٢٠٥/١: ١، أبواب الماء المضاف ب ٥ ح ١٧، ٩٧/١: ١، ٩٧/١: ١، ١٩٤/٢: ٢٤ -

الإمام (عليه السلام) بطرحه، لإمكان الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهاره كتهين السفن (1) و الأجر (2) 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 أمّا الاستصباح به فإنما خرج بالنصوص الخاصه كما عرفت (3).

و الصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ما يلي الفأره من السمن للإرشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح و نحوه لقلته، فتكون الروايه غريبه عن المقام.

و من هنا ظهر ما في روايه زكريا بن آدم التي تدل على إهراق المرق

ص: ٢٠٧

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

٢-٢) في المنجد [٨٤ مآده جرب]: الجرب و هو داء يحدث في الجلد بثورا صغارا لها حكه شديده.

٣-٣) في ص ١٦٩ و ما بعدها.

المتنجس (١)، فإنَّ الأمر بالهراقة فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلّه نفعه، مضافا إلى أنّها ضعيفه السند.

و منها: قوله (عليه السّلام) في روايتي سماعه (٢) و عمّار الواردتين في الإناءين المشتبهين: «يهريقهما جميعا و يتيمّم» فإنَّ أمره (عليه السّلام) بهراقة الإناءين مع إمكان الانتفاع بهما في غير ما هو مشروط بالطهاره ظاهر في حرمه الانتفاع بالماء المتنجس، و بضميمه عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتمّ المطلوب.

و فيه: أنّ خصوصيه المورد تقتضى كون الأمر بالإهراق إرشادا إلى مانعيه النجاسه عن الوضوء، ثم إذا سلّمنا كون الأمر فيهما للمولويه التكليفيه فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمّم، لأنّ جوازه في الشريعه المقدّسه مقيّد بفقدان الماء، و قبل إراقه الإناءين لا يتحقّق عنوان فقدان الماء الطاهر عنده و إن لم يعرفه بعينه، و لذلك أفتى بعض الفقهاء بعدم جواز التيمّم قبل إهراق الإناءين.

ص: ٢٠٨

١ - ١) قال: «سألت أبا الحسن (عليه السّلام) عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير و مرق كثير، قال: يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذّمه أو الكلب» و هي مهمله بالحسن بن المبارك، و ضعيفه بمحمد بن موسى. راجع الكافي ١/٤٢٢: ٦، و التهذيب ٩: ٥١٢/١١٩، و الوافي ١/٦٨٥: ٢٠، و الوسائل ٣: ٤٧٠/ أبواب النجاسات ب ٣٨ ح ٨.

٢ - ٢) قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن رجل معه إناءان فيهما ماء، وقع في أحدهما قذر، و لا يدري أيّهما، و ليس يقدر على ماء غيرهما، قال: يهريقهما جميعا و يتيمّم» و هي ضعيفه بعثمان بن عيسى. و مثلها روايه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله (عليه السّلام) و لكنّها موثّقه لأجله و لمصدّق بن صدقه. راجع الكافي ٣: ٦/١٠، و التهذيب ١: ٦٦٢/٢٢٩، ٧١٢، ٧١٣، و الوافي ٦: ١٧/٦٠، ١٨، و الوسائل ١: ١٥١/ أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١٤، ٢.

و منها:الأخبار الواردة فى إهراق الماء المتنجس (١)، فإنه لو لا حرمة الانتفاع به فى غير ما هو مشروط بالطهارة لم يؤمر بذلك.

و فيه أولا: ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضى ذلك، لقله نفعه فى العادة. و ثانيا: أن الأمر بالهراقة فى تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضى من ذلك الماء للنجاسة. و لا يجوز التعدى من موردها إلى غيره من الاستعمالات، إلا إذا كان مشروطا بالطهارة. إذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضا.

و منها:الأخبار المستفيضة عند الخاصة (٢) و العامة (٣) الواردة فى

ص: ٢٠٩

١- ١) أبو بصير عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن الجنب يجعل الركوه أو التور فيدخل إصبه فيه؟ قال: إن كانت يده قذره فأهرقه» الحديث. و هى صحيحة. راجع المصادر المتقدمه من التهذيب و الوسائل و الوافى [ح ٢٧]. فى القاموس [١: ٣٨١] مآذ التور: [التور: إناء يشرب فيه. و فى موثقه سماعه] عن أبى بصير: «فإن أدخلت يدك فى الإناء و فيها شىء من ذلك فأهرق ذلك الماء». و فى موثقه اخرى له: «و إن كان أصاب -منى- يده فأدخل يده فى الماء قبل أن يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله». راجع الباب المتقدم من الوسائل ح ٤، ١٠، و الكافى ٣/ ١/ ١١، و الوافى ٣٣، ٢٦/ ٦٤، ٦. و فى صحيحة البقباق المتقدمه فى ص ٢٠١ عن سؤ الكلب قال (عليه السلام): «و اصيب ذلك الماء».

٢- ٢) راجع الكافى ٢، ١/ ٢٦١، ٦، و التهذيب ٩، ٣٥٨/ ٨٥- ٣٦٢. و الوسائل ١٧/ ٩٧، أبواب ما يكتسب به ب ٦، و المستدرک ١٣/ ٧١، أبواب ما يكتسب به ب ٦، و الوسائل ٢٤/ ١٩٤، أبواب الأَطعمه المحرّمه ب ٤٣، ١٧٨، ١، ٣٢، ٢٠٥، أبواب الماء المضاف ب ٥ ح ١، و المستدرک ١٦/ ١٩٤، أبواب الأَطعمه المحرّمه ب ٣١ ح ١، ٣، و غيرهما، و الوافى ١٥، ١٤، ١٢، ١٠، ١١٨، ٩/ ١٩، و المستدرک ١/ ٢١٠ ب ٣.

٣- ٣) فى سنن البيهقى ٩: ٣٥٤ «سئل رسول الله (صلّى الله عليه و آله) عن الفأره تقع فى السمن أو الزيت؟ قال: استصبحوا به و لا تأكلوه» و غير ذلك من الأحاديث.

الاستصباح بالدهن المتنجس، فإنها ظاهره في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج فإنه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضا لتعرض له الإمام (عليه السلام) فيها أو في غيرها.

و فيه: أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل و الإسراج فقط فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج، فلذا لم يتعرض الإمام (عليه السلام) لغير الاستصباح. إذن فلا دلالة فيها أيضا على المدعى.

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح، كقوله (عليه السلام) في روايه قرب الاسناد (١): «و لكن ينتفع به بسراج و نحوه». و كقول علي (عليه السلام) المروى عنه بطرق شتى: «الزيت خاصه يبيعه لمن يعمله صابونا» (٢) فإن الظاهر أنه لا خصوصيه للمورد فيهما، و نتيجة التعدي عنه هو

ص: ٢١٠

١- ١) باسناده عن علي بن جعفر عن أخيه، إلى أن قال: «و سألته عن فأره أو كلب شربا من زيت أو سمن، قال: إن كان جزه أو نحوها فلا تأكله، و لكن ينتفع به بسراج و نحوه» و هي مجهوله بعبد الله بن الحسن. راجع قرب الإسناد: ٢٧٤/١٠٩٠، الوسائل ٢٤: ١٩٨/ أبواب الأطعمه المحرّمه ب ٤٥ ح ٣.

٢- ٢) الجعفریات: ١٢٢/٤٧ عن علي (عليه السلام) «سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت، قال: الزيت خاصه يبيعه لمن يعمله صابونا» و هي مجهوله بموسى بن إسماعيل. و مثلها في دعائم الإسلام ١: ١٢٢، و نوادر الراوندى: ٢٢٠/٤٤٥. راجع المستدرک ١٣: ٧٢/ أبواب ما يكتسب به ب ٦ ح ٢، ٧. قال المحدث النورى (نور الله مرقده) في المستدرک ١٩ (الخاتمه ١/ الفائده الثانيه): ١٧٣: كتاب النوادر، هو تأليف السيد الإمام الكبير ضياء الدين أبى الرضا فضل الله بن على الراوندى الكاشانى - حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبى (عليه السلام) - و وصفه العلامة -

جواز الانتفاع بكل منتجس بجميع الانتفاعات المحلله. بل ورد في أحاديث العامه جواز الانتفاع به مطلقا من غير تقييد بنوع خاص من المنافع (١).

و قد يخطر بالبال أنّ الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنّما هو فيما لا- يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح و لو في الوجوه النادره من المنافع، و إلا فلا خصوصيه للتقييد بالاستصباح، كما لا خصوصيه للتقييد بجعله صابونا، و لذا جوّز الإمام (عليه السلام) أن ينتفع به بغيرهما أيضا في روايه قرب الإسناد كما عرفت. و لكنّها ضعيفه السند.

و قد يقال بانعقاد الإجماع على حرمة الانتفاع بالمنتجس مطلقا، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام. إلا أنّ ذلك ممنوع، فإنّ الإجماع المنقول ممنوع الحجّيه، و قد حقّقناه في علم الاصول (٢)، على أنّ دعوى الإجماع في

ص: ٢١١

١ - ١) في سنن البيهقي ٩:٣٥٤ في جمله من الأحاديث سئل رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن الفأره تقع في السمن، فقال: اطرحوها و ما حولها إن كان جامدا، فقالوا: يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فإن كان مائعا؟ قال: فانتفعوا به و لا تأكلوه.

٢ - ٢) مصباح الاصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٧): ١٥٦.

المسأله موهونه بكثره المخالفين فيها. و أما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق أيضا. و يضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتويه لنقله في ذلك المدعى.

قال في الغنيه بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعه محلله:

و قيدنا بكونها-المنفعه-مباحه تحفظا من المنافع المحرّمه، 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 (١).

و هذه العبارة و إن كانت صريحه في نقل الإجماع، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه، أعنى حرمة بيع النجس، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس.

و يحتمل قريبا أن يرجع إلى آخر كلامه، أعنى استثناء الكلب المعلم للصيد و الزيت المتنجس للاستصباح من حرمة البيع.

و قال الشيخ في الخلاف: إذا ماتت الفاره في سمن أو زيت أو شيرج أو بزرنجس كله، و جاز الاستصباح به، و لا يجوز أكله، و لا الانتفاع به لغير الاستصباح. ثم ذكر المخالفين في المسأله من العامه و غيرهم، إلى أن قال: دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (٢).

و فيه: أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط، فلو صح ما ادّعاه من الإجماع لدل على حرمة الانتفاع به خاصه، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع فلا يشمل سائر المتنجسات.

ص: ٢١٢

١- (١) الغنيه: ٢١٣.

٢- (٢) الخلاف ٩١: ٦.

وقد أجاب المصنّف عمّا ادّعه الشيخ من الإجماع بأنّ معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة، فإنّ الثاني يشمل الأحكام كلّها، والأول لا يشمل إلّا الحكم الواقع مورد الخلاف، لأنّه الظاهر من قوله: دليلنا إجماع الفرقه.

وفيه: أنّ ما أفاده وإن كان صحيحا بحسب الكبرى، إلّا أنّه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (رحمه الله)، فإنّ ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكوره. فالصحيح في الجواب هو ما ذكرناه. على أنّا لو سلّمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلمّ كونه إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم (عليه السلام)، إذ من المحتمل القريب جدّا بل المظنون عادة أنّ مدركه هو الوجوه المذكوره في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجّس.

قوله: إنّ بل الصبغ والحناء.

أقول: الصبغ والحناء ليسا من محل النزاع هنا فى شىء، ولم يتقدّم لهما ذكر سابق، فلا نرى وجها صحيحا لذكرهما.

قوله: و مراده بالنصّ ما ورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجّس تحت السقف.

أقول: قد عرفت عدم ورود النصّ بذلك.

قوله: و الذى أظنّ و إن كان الظنّ لا يغنى لغيرى شيئا.

أقول: بل لا- يغنيه أيضا، لعدم كونه من الظنون المعتمده، اللهمّ إلّا أن يكون مراده من ذلك هو الظنّ الاطمئنانى، فيكون حججه له لا لغيره.

قوله: و الروايه إشاره إلى ما عن الراوندى فى كتاب النوادر.

أقول: قد عرفت (١) 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 (٢) وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٣) وَتِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ (٤) و عليه فلا- نحتاج فى ذلك إلى التمسك بقوله (عليه السلام) 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 المصنّف هنا.

قوله: و هذا هو الذى يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس.

أقول: إذا سلّمنا جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و أغمضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم الجعل كما نقّحناه فى الاصول (٥)، فلا- نسلم جريانه فى المقام، لأنّ محل الكلام هو الجواز الوضعى، بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده و عليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من الاستصحاب التعليقى الذى لا نقول به.

ص: ٢١٤

١- ١) فى ص ٢١٠، الهامش (٢).

٢- ٢) المائده ١: ٥.

٣- ٣) البقره: ٢٧٥: ٢.

٤- ٤) النساء ٢٩: ٤.

٥- ٥) مصباح الاصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٨): ٤٢.

قوله: و أما قوله تعالى: فَاجْتَنِبُوهُ (١) وقوله تعالى: وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (٢).

أقول: قد يتوهم أنّ إيراد المصنّف (رحمه الله) الآيات المذكورة هنا لا يخلو من الاشتباه و سهو القلم، لأنه قد استدلّ بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس و كلامنا هنا مختص بجواز البيع فقط، و لكنّه توهم فاسد، فإنّ ذكر الآيات هنا ليس إلّا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس، و القرينه على ذلك قوله (رحمه الله) في مقام الجواب عنه: فقد عرفت أنّها لا تدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع.

قوله: و أما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الإشكال عنه.

أقول: وجه عدم الاندفاع هو أنّ الثوب المغسول بالصابون المتنجس و إن كان يقبل الطهاره بالغسل، إلّا أنه ليس معنى ذلك أنّ الصابون رجع إلى حاله يقبل معها الطهاره، فإنّ الأجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل و إن كانت في غايه النجاسه و الخبائثه.

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه

اشاره

قوله: بقى الكلام فى حكم نجس العين.

أقول: الظاهر أنّ الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسه أيضا إلّا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم، و إن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها، بل ادعى عليه الإجماع. قال فى أوّل المكاسب من المراسم: التصرف فى الميتة و لحم

ص: ٢١٥

١-١) المائده ٩٠:٥.

٢-٢) المدثر ٥:٧٤.

الخنزير و شحمه و الدم و العذره و الأبول بيع و غيره حرام (١). و فى المكاسب المحظوره من النهايه: جميع النجاسات محرّم التصرف فيها (٢). 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 إجماعاً، إلا الكلب فإنّ فيه خلافاً (٣). و على هذا النهج مذاهب فقهاء العامه (٤).

ما استدلّ به على الحرمة و مناقشته

و 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 آنفاً.

ص: ٢١٦

١-١) المراسم: ١٧٠.

٢-٢) النهايه: ٣٦٤.

٣-٣) المبسوط ١٦٥: ٢-١٦٦.

٤-٤) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٠٨ عن الحنابله: لا يصح الانتفاع بالدهن النجس فى أى شىء من الأشياء، و فى ص ٢٠٩ عن الحنفية: لا يحل الانتفاع بدهن الميتة، لأنه جزء منها، و قد حرّمها الشرع فلا تكون مالا. و فى شرح فتح القدير ٦: ٦٤ حكم بحرمة الانتفاع بالميتة، ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع، و هى عدم المالىة. و فى الفقه على المذاهب الأربعة فى الموضوع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس، و قد عرفت من شرح فتح القدير الملازمه بين بطلان البيع و حرمة الانتفاع. و فى شرح فتح القدير ٦: ٦٢ نقل عن محمد أنّه لو وقع شعر الخنزير فى ماء قليل لا يفسده، لأنّ حلّ الانتفاع به دليل طهارته. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٦٧ عن الحنفية لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعاً. و فى شرح فتح القدير ٨: ٤٨٦ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس و نقضه بجواز الانتفاع بالسارقين، فإنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه و الانتفاع به بخلاف العذره.

و منها: قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيرِ (١) فَإِنَّ عموم التحريم فيها يقتضى حرمه الانتفاع بما ذكر فيها، و بعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب.

و فيه: أنّ تحريم أى شىء إنّما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات، فما يناسب الميته و الدم و لحم الخنزير إنّما هو تحريم الأكل لا جميع التصرفات، كما أنّ المناسب لتحريم الام و البنت فى قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بنَاتُكُمْ (٢) إنّما هو تحريم النكاح فقط، دون النظر و التكلم.

و منها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: و يدل عليه أيضا كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين، بناء على أنّ المنع من بيعه لا يكون إلّا مع حرمه الانتفاع به.

و لكننا لم نجد فيما تقدّم و لا فيما يأتى ما دل من الأخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه، فضلا عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به، نعم تقدّم (٣) فى مبحث بيع الميته ما دل على حرمه الانتفاع بالميته، إلّا أنّك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها، و أنّ الترجيح للروايات المجوّزه. على أنّا إذا أخذنا بالروايات المانعه فهى أخص من المدعى، لأنّها مختصّه بالميته، و موضوع كلامنا أعم منها و من سائر النجاسات.

نعم روايه تحف العقول صريحه فى المدعى، فإنّ دلاله قوله (عليه السلام) فيها:

ص: ٢١٧

١- ١) المائدة ٥:٣.

٢- ٢) النساء ٢٣:٤.

٣- ٣) فى ص ٩٦-٩٩.

«أو شيء من وجوه النجس، فهذا كله حرام محرّم، لأنّ ذلك كله منهي عن أكله و شربه و لبسه و ملكه و إمساكه و التقلّب فيه، فجميع تقلّبه في ذلك حرام» صريحه لا- تكاد تنكر، و لا وجه لحملها على الإمساك و التقلّب لأجل الأكل و الشرب كما في المتن، إلا أنّ الرواية لا يجوز الاعتماد عليها، لضعف سندها و عدم انجباره بعمل المشهور بها.

و منها: قوله (عليه السّلام) في دعائم الإسلام: «و ما كان محرّمًا أصله منهيًا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه» (١) بدعوى أنّ حرمة البيع في الرواية قد علقت على حرمة الشيء من أصله، فلا بدّ و أن يكون الانتفاع به محرّمًا مطلقًا، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه، للملازمة بينهما.

و فيه: مضافا إلى ضعف السند فيها، أنّ المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبه لذلك الشيء المحرّم، لا حرمة جميع التصرفات، و عليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات. على أنّنا لو سلّمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغايه ما يستفاد منها أنّ كل ما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه لا أنّ كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به كما هو المدعى.

و ممّا ذكرناه تجلّى ما في النبوى المشهور المجمعول: «إنّ الله إذا حرّم على قوم شيئًا حرم عليهم ثمنه» (٢). و بالجمله: إنّنا لم نجد آيه و لا روايه تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقًا إلا في موارد خاصه كالخمر.

و منها: الإجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها، و تقريره بوجهين:

ص: ٢١٨

١-١) قد تقدّم في ص ٣٣.

٢-٢) عوالى اللثالى ١/١١٠، سنن الدارقطنى ٢٠٧/٣.

الأول: دعوى الإجماع على حرمه بيعها، و بما أنّ حرمه البيع تستلزم حرمه الانتفاع، للملازمه بينهما- وقد عرفت ذلك فى الحاشيه عن بعض العامه- فيكون الثانى أيضا موردا للإجماع.

و فيه: منع الملازمه بين الحرمتين، لجواز كون النهى عن بيعه تعيدا محضا و عليه فإذا قام الإجماع على حرمه البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمه الانتفاع إلا بالحدس الظنى، و من الواضح أنّ الظن لا يغنى من الحق شيئا، بل اللازم أن يقتصر فى الإجماع على مورده المتيقن، من دون أن يتعدى إلى غيره.

الثانى: دعوى الإجماع على حرمه الانتفاع بها ابتداء، كما هو الظاهر من فخر الدين (١) و الفاضل المقداد (٢).

و فيه: أنّ دعواه فى مثل هذه المسأله مع ذهاب الأكثر إلى جواز الانتفاع بها من الامور الصعبه، و لو سلّمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعا تعديا لإمكان استناد المجمعين فى ذلك إلى الوجوه المذكوره.

قوله: الجابر لروايه تحف العقول. أقول: قد تقدّم فى أوّل الكتاب عدم انجبار ضعف الروايه بشىء من الشهره و الإجماع و غيرهما.

قوله: مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات. أقول: إذا فرضنا اعتبار الروايه فلا مناص من القول بحرمه التصرف فى الأعيان النجسه على وجه الإطلاق و لو بالإمساك، و لا وجه لتقييدها بخصوص التعاطى، كما لا وجه لتقييد النهى عن الإمساك بالإمساك على وجه محرّم.

ص: ٢١٩

١- ١) لا توجد لدينا نسخه منه.

٢- ٢) التنقيح الرائع ٥: ٢.

قوله: نعم يمكن أن يقال: إن مثل هذه الاستعمالات.

أقول: توضيحه: أنّ النهى عن الانتفاع بشيء ينصرف إلى النهى عن الانتفاع به فى منافعه الظاهره، لأنّ المنفعه النادره لا تعد من المنافع عرفاً، فهى خارجة عن حدود النهى و إن كان الإطلاق فى نفسه شاملاً لها.

لا- يقال: إنّ النهى عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منافعه، لأنّ النهى عن الطبيعه يقتضى الانزجار عن جميع أفرادها، و لذلك كان دالاً على العموم.

فإنّه يقال: إنّ الدلاله على العموم إنّما تسلّم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط و نظير ذلك العمومات الناهيه عن الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنّه ينصرف إلى غير الإنسان، فلا ينعقد للعموم ظهور إلاّ به.

و لا- يخفى أنّ القول بحرمه الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضى حرمه اقتنائه و إن كان الاقتناء لغير الغرض العقلانى، و من هنا ورد فى جملة من الأحاديث جواز اقتناء الخمر (١)، بل أخذها للتخليل، مع أنّها من الخبائث الشديده. و ورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب و قد تقدّم ذلك فى البحث عن بيعها (٢).

قوله: و العذره للتسميد. أقول: التسميد فى اللغه ٣ ما يصلح به الزرع.

ص: ٢٢٠

١ - ١) راجع الكافى ٦: ٤٢٨/باب الخمر تجعل خلا، و التهذيب ١١٧/٥٠٤: ٩ و ما بعده و الوافى ٢٠: ٦٧٥/ب ١٦٥، و الوسائل

٢٥: ٣٧٠/أبواب الأشربه المحرّمه ب ٣١.

٢ - ٢) فى ص ١٥٩.

قوله: كما يدلّ عليه وقوع السؤال في بعض الروايات عن الجص.

أقول: قال المحدث الكاشاني في كتاب الوافي: لعلّ المراد بالماء الممزوج بالجص... أو ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المَجَصَّص بذلك الجص، وكأنّه كان بلا سقف، فإنّ السنّه فيه ذلك. و المراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذره و العظام المختلطه بالجص رمادا، فإنّها تطهر بالاستحاله، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران هما النار و الماء، فلم يبق ريب في طهارته، فلا يرد السؤال بأنّ النار إذا طهرته أولا فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانيا إذا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير ٢.

و قال في الوسائل: تطهير النار للنجاسه باحالتها رمادا أو دخانا، و تطهير الماء: أعنى ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافه و زوال النفره ٣.

أقول: يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المَجَصَّص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوبا و بلا سقف كما احتمله الكاشاني، و أن يراد من النار الشمس، فإنّ الشمس إذا جففت شيئا طهرته. و يمكن أن يراد من التطهير

التنظيف مجازا كما احتمله في المستند (١) مطلقا، و صاحب الوسائل في خصوص الماء.

و مع الإغماض عمّا ذكرناه فالروايه مجمله، يرد علمها إلى أهلها، فإنّ الثابت في الشريعة أنّ النار إنّما تطهر من النجاسات ما أحالته رمادا، وهذا الشرط غير حاصل في الجص، و أنّ الماء القليل إنّما يطهر الموضع المغسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه، و كلا- الأمرين منتف هنا، إلا أن يقال بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه بالجص، و عدم اشتراط انفصال الغساله في التطهير به، كما أشار إليه المحدّث الكاشاني في كلامه المتقدّم، قال: لعلّ المراد بالماء الماء الممزوج بالجص.

و كلا الأمرين مخدوش، و تفصيل الكلام في محله (٢).

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 إنّ منفعه النجس المحلّله للأصل أو للنص قد يجعلها مالا عرفا، إلا أنّه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرناه أنه لا ملازمه بين حرمة بيع الأعيان النجسه و بين حرمة الانتفاع بها و سقوطها عن الماليه، بل لا بدّ من ملاحظه دليل الحرمة هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء الماليه من قبل الشارع كما في الخمر و الخنزير، فإن كان فيه ما يدل على ذلك اخذ به و حكم بعدم ترتّب آثار الماليه عليها من الإرث و الضمان و غيرهما، و إلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها كيف و قد علمت جواز الانتفاع بالميتة و العذره و شعر الخنزير و كلب الماشيه و كلب

ص: ٢٢٢

١- ١) المستند ٣٢٧: ١.

٢- ٢) لاحظ شرح العروه ٤: ٦٣، ٣: ٢٤٤.

الحائط و كلب الزرع و غيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها.

و على ذلك يجب أن تترتب عليها جميع آثار المالىة، فإذا أتلّفها أحد ضمنها لمالكها، و إذا مات مالکها انتقلت إلى وارثه، و لا يجوز للغير أن يزاحم الورثة فى تصرفاتهم، و كذلك تجوز إعارتها و إيجارها و هبتها و لو هبه معوضه، لأنّ حقيقه الهبه متقومه بالمجانیه، و اشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها، و فائدته جواز فسخ الواهب إيّاها إذا لم يف له المتّهب بالشرط.

لا- يقال: إنّ الشىء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولويه القطعيه. فإنّه يقال: إنّ الأحكام الشرعيه توقيفيه محضه، فلا يجوز التعدى عن مورد ثبت فيه التعمد إلى غيره إلاّ بدليل، و الموجود فى أدلّه النهى عن بيع الأعيان النجسه فى غير ما ألغى الشارع مالىته إنّما هو حرمة ثمنها، فلا تشمل العوض فى سائر المعاملات، لعدم إطلاق الثمن عليه، إلاّ فى الصلح بناء على كونه بيعا و من قبيل المبادله بين المالين.

قال المحقّق الإيروانى: إنّ المالىة لا تدور مدار المنفعه، فإنّ الجواهر النفيسه و منها النقود أموال، و لا فائده فيها... و فى الماء على الشط أهم المنافع و لا يعد مالا و التراب ينتفع به أهم الانتفاع من اصطناع آجر أو خزف أو إناء و ليس بمال (١).

و فيه: أنه لا شبهه فى دوران المالىة الشرعيه مدار المنفعه المحلّله، و دوران المالىة العرفيه مدار مطلق المنافع و إن كانت محرّمه، و لكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد، بل يختلف باختلاف ذى النفع، فنفع الجواهر و النقود بيعها و شراؤها و جعلها أثمانا للأمتعه و العروض، و أمّا عدم كون الماء على الشط و التراب

ص: ٢٢٣

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 فإن الناس يبدلون بازائهما المال المهم. و على الإجمال: مالىة الأشياء إنما هى باعتبار منافعها، فعديم المنفعة ليس من الأموال.

حقيقه حق الاختصاص و منشأ ثبوته

قوله: و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الامور.

أقول: قد قامت السيره القطعيه الشرعيه و العقلانيه على ثبوت حق الاختصاص و الأولويه للملاك فى أموالهم التى سقطت عن المالىة للعوارض و الطوارئ، كالماء على الشط، و الحيوان المملوك إذا مات، و الأراضى المملوكه إذا جعلها الجائر بين الناس شرعا سواء، كالطرق و الشوارع المغصوبه، بديبهه 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 بحدّها الأقوى بقيت منها المرتبه الضعيفه التى نسميها بحق الاختصاص، لعدم الملازمه بينهما فى الارتفاع، و يتضح ذلك بملاحظه الألوان و الكيفيات الخارجيه.

و فيه: أن الملكيه الحقيقه من أيه مقوله كانت جدّه أو إضافه ليست قابله

للشده و الضعف حتى تعتبر بحدها الضعيف تاره، و بحدها القوى تاره اخرى، بل هي أمر بسيط، فإذا زالت زالت بأصلها.

و لو سلمنا كون الملكيه الحقيقيه ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتباريه، فإنّ اعتبار كل مرتبه منها مغاير لاعتبار المرتبه الاخرى، و إذا زال اعتبار المرتبه القويه لم يبق بعده اعتبار آخر للمرتبه الضعيفه، و عليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكى يسمّى بالحق.

و هذا لا ينافى ما هو المعروف من أنّ الحق في نفسه مرتبه ضعيفه من الملك فإنّ معنى هذا الكلام أنّ الملك و الحق كليهما من مقوله السلطنه، و أنّ الملك سلطنه قويه و الحق سلطنه ضعيفه، و هو أمر آخر غير اختلاف حقيقه الملك بالشده و الضعف و الكمال و النقص نظير الألوان كما توهم. و نظير ما نحن فيه تسميه الرجحان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب و الرجحان الشديد بالوجوب و هو أمر وراء كون الاستحباب مرتبه ضعيفه من الوجوب.

الثالث: قد ثبت في الشريعه المقدسه أنه لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلاّ بطيب نفسه، و قد دلّت على ذلك السيره القطعيه و جملة من الأخبار (١) فإذا

ص: ٢٢٥

١ - ١) في الاحتجاج ٢: ٣٥١/٥٥٩ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي قال: كان فيما ورد على من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري (قدّس الله روحه) في جواب مسائل إلى صاحب الزمان، إلى أن قال (عليه السلام): «و أمّا ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها و أداء الخراج منها و صرف ما يفضل من دخلها إلى الناحيه احتسابا للأجر و تقربا إليكم، فلا يحل لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه، فكيف يحل ذلك في مالنا، من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه، و من أكل من أموالنا شيئا فإنما يأكل في بطنه نارا، و سيصلى سعيرا».

زالت الملكيه و شككنا فى زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه.

وفيه: مضافا إلى عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام، لمعارضته دائما بأصالة عدم الجعل كما نقّحناه فى علم الاصول (1) أنّ موضوع الحكم بحرمة التصرف هو مال الغير، فإذا سقط الشيء عن المالىة سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقيا على صفة المملوكية، إذ لا دليل على حرمة التصرف فى ملك الغير، فكيف إذا زالت عنه الملكيه أيضا.

الرابع: دعوى الإجماع على ذلك. وفيه: أنّ دعوى الإجماع التعييدي فى المسأله بعيده جدّا، فإنّ من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره.

الخامس: دلالة المرسله المعروفه بين الفقهاء «من حاز ملك» وقوله (صلّى الله

ص: ٢٢٤

١- ١) مصباح الاصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٨): ٤٢.

عليه وآله): «من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحقّ به» (١) على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المأليه.

وفيه: أنّ حديث الحيازه وإن اشتهر في ألسنة الفقهاء وكتبهم الاستدلاليه و لكننا لم نجده في اصول الحديث من الخاصه و العامه، و الظاهر أنه قاعده فقهيه متصيده من الروايات الوارده في الأبواب المختلفه، كإحياء الموات و التحجير و غيرهما، كسائر القواعد الفقهيه المضرابه لبيان الأحكام الجزئيه.

و لو سلّمنا كون ذلك روايه أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعده، فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكيه، فإنّ الظاهر منها ليس إلاّ ثبوت مالكيه المحيز للمحاز، و أمّا الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه.

على أنّها ضعيفه السند، و غير منجبره بشيء، فإنّ الشهره إنّما تكون جابره لضعف سند الروايه إذا علم استناد المشهور إلى الروايه الضعيفه، و لا ريب أنّ استناد أكثرهم هنا أو كلّهم إلى غيرها، و إنّما ذكروها للتأييد و التأكيد. و يضاف إلى ذلك: أنّ جبر الروايه الضعيفه بالشهره ضعيف المبنى، و قد أشرنا إليه في أوّل الكتاب (٢).

و أمّا حديث سبق ففيه أولا: أنه ضعيف السند، و غير منجبر بشيء صغرى

ص: ٢٢٧

١- ١) في سنن البيهقي ١٤٢: ٦ أسمر بن مضرس قال: «أتيت النبي (صلى الله عليه وآله) فبايعته فقال: من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له. قال: فخرج الناس يتعادون يتخاطون». و في أول إحياء الموات من المبسوط ٢٦٨: ٣ لشيخ الطائفة، و في المستدرک ١٧: ١١١/١٧ كتاب إحياء الموات ب ١ ح ٤: روى عنه (صلى الله عليه وآله) قال: «من سبق إلى ما لا يسبقه إليه المسلم فهو أحقّ به».

٢- ٢) في ص ٨.

و كبرى، و ثانياً: أنّ ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث، فإنّ مورد الموارد المشتركة بين المسلمين، بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها، كالأوقاف العامه من المساجد و المشاهد و المدارس و الرباط و غيرها، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم و أشغلها بالجهد التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته و ممانعته في ذلك. و لو عمّناه إلى موارد الحيازه فإنّما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز، و لا يدل على بقاء العلقه بين المالك و ملكه بعد زوال الملكيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقّق الإيروانى من الوهن، حيث قال [تعليقاً على قول المصنّف]: و الظاهر ثبوت حق الاختصاص: أمّا في الحيازه فلعوم دليل من سبق إلى ما لم يسبقه أحد (مسلم) فهو أولى به (أحق به) و أمّا فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه (١). فقد علمت أنّ المورد ليس ممّا يجرى فيه الاستصحاب. و أنّ الحديث لا يدل على المدعى.

قوله: ثم إنه يشترط في الاختصاص بالحيازه قصد الحائز للانتفاع.

أقول: محضّيل كلامه أنه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمحاز فلو خلت حيازته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المحاز و جاز لغيره مع العلم بذلك أن يزاحمه في التصرفات. و لا فرق في ذلك بين الأوقاف العامه و المباحات الأصليه، و عليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذره و بيعها لتسميد البساتين و الزروع، فإنّ الظاهر بل المقطوع به أنه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته، و لم يحرزها للانتفاع بها، فيكون أخذ المال بازائها أخذاً محرّماً.

و لكن التحقيق أن يقال: إنّ المحاز قد يكون من الأمكنه المشتركه كالأوقاف

ص: ٢٢٨

(١ - ١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ٧٦: ١.

العامه، وقد يكون من المباحات الأصلية.

أمّا الأول: فلا- ريب في أنّ اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله، وإلاّ- فلا- يثبت له الاختصاص، لكونه على خلاف مقصود الواقف، ومن هنا لم يجز بيعه ولا هبته ولا إجارته ولا استملاكه.

على أنّنا لو قلنا بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد و معابد المسلمين بنحو من الحيازه و لو بإلقاء السجاده و وضع التربه ثم بيعها من المصلّين، و من البديهي أنّ هذا على خلاف وجهه الوقف، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازه، و لم نشترط فيه قصد الانتفاع، و قلنا بأنّ حق الاختصاص مما تجوز المعاوضه عليه، لا يرتفع الإشكال.

و أمّا الثاني- كالاختطاب و الاصطياد- فالظاهر أنّ الاختصاص به غير مشروط بشيء، بل يكفي فيه مجرد الحيازه الخارجيه، لعدم الدليل على التقييد، و من هنا ذهب جمع من الأصحاب و من العامه إلى عدم الاشتراط. و يظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبه لما نحن فيه.

قال الشيخ في الخلاف: الأرضون الموات للإمام خاصّه، لا يملكها أحد بالإحياء إلاّ أن يأذن له الإمام. و قال الشافعي: من أحيها ملكها، أذن له الإمام أو لم يأذن. و قال أبو حنيفه: لا يملك إلاّ بإذن. و هو قول مالك. دليلنا إجماع الفرقه و أخبارهم (1).

و لو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك موردا للخلاف كالتقييد بإذن الإمام.

و يؤيده عموم روايه: «من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به»

ص: ٢٢٩

و قاعده الحيازه المتقدمتين، بل يمكن استفاده الإطلاق من الأخبار المتظافره الوارده فى إحياء الموات من الأراضى، كصحيحه محمد بن مسلم: «أيما قوم أحيوا شيئا من الأرض و عمروها فهم أحق بها، و هى لهم». و كحسنه زراره-يابراهيم ابن هاشم-عن أبى جعفر (عليه السلام): «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 (٢).

النوع الثانى: ما يحرم لتحريم ما يقصد به

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

حرمة بيع هياكل العباده المبتدعه

إشاره

قوله: النوع الثانى مّا يحرم التكبّب به: ما يحرم لتحريم ما يقصد به، و هو على أقسام: الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام، و هى امور:

منها: هياكل العباده المبتدعه (٣).

أقول: المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة و السنّه (٤)

ص: ٢٣٠

١- ١) راجع الكافى ٥/٢٧٩ باب فى إحياء أرض الموات، و التهذيب ٧/١٤٧ باب أحكام الأراضين، و الوافى ١٨/٩٧٩ باب إحياء الأرض الموات، و الوسائل ٢٥/٤١١ كتاب إحياء الموات ب ١، و المستدرک ١٧/١١ كتاب إحياء الموات ب ١.

٢- ٢) فى سنن البيهقى ١٤١:٦-١٤٢، و البخارى ٣/١٤٠ باب من أحيأ أرضا مواتا عن عائشه أنه قال: «من عمر أرضا ليست لأحد فهو أحق بها» و غيرها من أحاديثهم.

٣- ٣) المكاسب ١٠٩:١.

٤- ٤) فى سبل السلام ٧:٣ و أمّا علّه تحريم بيع الأصنام فقليل لأنها لا منفعه فيها مباحه، و قيل: إن كانت بحيث إذا كسرت انتفع باكسارها جاز بيعها. و الأولى أن يقال: لا يجوز بيعها و هى أصنام للنهى، و يجوز بيع كسرها، إذ هى ليست بأصنام، و لا وجه لمنع بيع الأكسار أصلا.

هو تحريم بيع هياكل (١) العباده المبتدعه، و فى المتن: بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الإجماع عليه.

و قد استدلل على ذلك أولا: بما فى روايه تحف العقول من قوله (عليه السلام):

«فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه» وقوله (عليه السلام) فيها: «إنّما حرّم الله الصنّاعه التى هى حرام كلّها التى يجىء منها الفساد محضاً، نظير البرابط و المزامير و الشطرنج و كل ملهوبه و الصلبان و الأصنام» وقوله (عليه السلام) أيضاً فيها: «أو عمل التصاوير و الأصنام».

و فيه أولاً: أنّ روايه تحف العقول ضعيفه السند فلا يمكن الاستناد إليها فى الأحكام الشرعيه، و قد تقدّم ذلك فى أول الكتاب.

و ثانياً: أنّ النهى فيها ظاهر فى الحرمة التكليفيه، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه، و هذا أيضاً تقدّم فى أول الكتاب ٢.

و ثانياً: بأنّ أكل المال بازائها أكل له بالباطل، لآيه التجاره عن تراض ٣.

ص: ٢٣١

١ - ١) فى المسالك [٣: ١٢٣] الأصل فى الهيكل أنه بيت للصنم كما نصّ عليه الجوهري و غيره و أمّا إطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز، إطلاقاً لاسم المحل على الحال. و فى تاج العروس ١٧٠: ٨ [مادّه هيكل] الهيكل: الضخم من كل شىء، و الهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورته مريم (عليها السلام) فيما يزعمون - مشى النصارى حول بيت الهيكل - زاد فى المحكم: فيه صورته مريم و عيسى (عليهما السلام)، و ربما يسمّى ديرهم هيكلاً، و الهيكل البناء المشرف، قيل: هذا هو الأصل، ثم سُمى به بيوت الأصنام مجازاً.

و فيه: أنك عرفت مرارا عديده أن الآيه ليست عن شرائط العوضين في شيء و إنما هي راجعه إلى بيان أسباب المعاملات، و ستعرف ذلك أيضا فيما يأتي (١).

و ثالثا: بقوله تعالى: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (٢) و بقوله تعالى:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (٣) و بقوله تعالى وَ الرَّجْزَ فَاهْجُرْ (٤) بناء على أن بيع هياكل العباده و الاكتساب بها مناف للاجتنب المطلق، كما أن المراد من الأنصاب هو الأوثان و الأصنام (٥) و المراد من الرجز الرجز، و من الهجر الاجتناب.

و رابعا: بالنبوي المشهور المجعول «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ عَلَى قَوْمٍ شَيْئًا حَرَّمَ عَلَيْهِم

ص: ٢٣٢

١- (١) الجزء الثاني من هذا الكتاب: ١٠٢.

٢- (٢) الحج ٣٠: ٢٢.

٣- (٣) المائدة ٩٠: ٥.

٤- (٤) المدثر ٥: ٧٤.

٥- (٥) في تاج العروس ١: ٤٨٦ [ماده نصب]: الأنصاب و هي حجاره كانت حول الكعبه تنصب فيهل عليها و يذبح لغير الله تعالى، قاله ابن سيده. واحدها نصب كعنق و أعناق، أو نصب بالضم كقفل و أقفال، قال تعالى: وَ الْأَنْصَابُ. و قوله: وَ مَا ذُبِحَ عَلَى النَّصْبِ الْأَنْصَابِ الْأَوْثَانِ، و قال القتيبي. النصب صنم أو حجر، و كانت الجاهليه تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم. و في مفردات الراغب [٨٠٧ ماده نصب]: و النصب الحجاره تنصب على الشيء، و جمعه نصائب و نصب، و كان للعرب حجاره تعبدوها، و تذبح عليها. و في حديث أبي الجارود في تفسير الآيه: و أما الأنصاب الأوثان التي يعبدوها المشركون. و سيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار [في ص ٢٣٩، الهامش (١)].

و بقوله (عليه السلام) في دعائم الإسلام: «نهى عن بيع الأصنام» (٢).

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 أعمّ منها و من الحرمة الوضعيه.

و خامسا: بأنه قد ورد المنع عن بيع الخشب ممن يجعله صليبا أو صنما (٣) 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 (عليه السلام) على حرمة بيع هياكل العباده، و يؤيده أيضا وجوب إتلافها حسما لمادّه الفساد، كما أتلف النبي (صلى الله عليه و آله) و على (عليه السلام) أصنام

ص: ٢٣٣

١-١) عوالى اللثالى ١١٠/١٣٠، سنن الدارقطنى ٢٠/٧:٣.

٢-٢) راجع دعائم الإسلام ٢٢/١٨، و المستدرک ١٣:١٧١ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٥.

٣-٣) ابن اذينه قال: «كتبت إلى أبى عبد الله (عليه السلام) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذة صلبانا؟ قال: لا». و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم. و عن عمرو بن حريث قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التوت أبيع به الصليب و الصنم؟ قال: لا». و هى صحيحه. و فى بعض النسخ: عمرو بن حريز [و فى الكافى: جرير]، و عليه فالروايه ضعيفه. و لكن المشهور هو الأول. و لا يخفى: أنه ذكر فى بعض نسخ الوسائل أبان بن عيسى فى سند الروايه بدل أبان عن عيسى، و هو من سهو القلم. راجع الكافى ٥، ٢/٢٢٦، و التهذيب ١٠٨٤، ١٠٨٢/٣٧٣، ٦:١٠٨٢، و الوافى ١٧:٣، ٢/٢٧٥، و الوسائل ١٧:١٧٦، أبواب ما يكتسب به ب ٤١ ح ١، ٢.

مَكَّة (١) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها.

بحث و تميم مناشئ ماله الاشياء

إنَّ كِيفِيَّاتِ الْأَشْيَاءِ وَأَوْصَافِهَا مَحْسُوسَةٌ كَانَتْ أَمْ غَيْرَ مَحْسُوسَةٍ وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ الدَّقَّةِ الْفَلَسْفِيَّةِ مِنْ مَقُولِهِ الْأَعْرَاضُ، إِلَّا أَنَّهَا فِي نَظَرِ الْعَرَفِ الْمَبْنِيِّ عَلَى الْمَسَامَحَةِ وَالْمَسَاهَلَةِ مَنْقَسِمَةٌ إِلَى قَسْمَيْنِ:

الأول: أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة، وإلى أوصافها بالتبع

ص: ٢٣٤

١- ١) في سنن البيهقي ١٠١: ٦ عن ابن مسعود قال: دخل النبي (صلى الله عليه وآله) مكة يوم الفتح و حول البيت ثلاثمائة و ستون نصبا، فجعل يطعنها بعود بيده و يقول: جاء الحق و ما يبدئ الباطل و ما يعيد جاء الحق و زهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً و رواه البخاري [في صحيحه ١٨٨: ٥] أو مسلم [في صحيحه ٨٧/١٤٠٨: ٣]. و في البحار ٧٦/٣٨ عن أبي هريره قال: قال لى جابر بن عبد الله: دخلنا مع النبي مكة و في البيت و حوله ثلاثمائة و ستون صنما، فأمر بها رسول الله (صلى الله عليه وآله) فألقيت كلها لوجوهها، و كان على البيت صنم طويل يقال له هبل، فنظر النبي (صلى الله عليه وآله) إلى على و قال له: يا على تركب على أو أركب عليك لالقي هبل عن ظهر الكعبة؟ قلت: يا رسول الله بل تركبني، فلم يجلس على ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة، قلت: يا رسول الله بل أركبك، فضحك و نزل و طأطأ لى ظهره و استويت عليه، فو الذى فلق الحبة و برأ النسمه لو أردت أن امسك السماء لمسكتها بيدي، فألقيت هبل عن ظهر الكعبة، فأنزل الله تعالى: وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ. و عن أحمد بن حنبل و أبى بكر الخطيب فى كتابيهما ما يقرب من ذلك. و عن أحمد بن حنبل و أبى يعلى الموصلى فى مسنديهما و أبى بكر الخطيب فى تاريخه، و محمد ابن الصباح الزعفرانى فى الفضائل، و الخطيب الخوارزمى فى أربعينه فى تفسير قوله تعالى: وَ رَفَعْنَا مَكَانًا عَلِيًّا أَنَّهُ نَزَلَ فِي صَعُودِ عَلِيٍّ (عليه السلام) على ظهر النبي (صلى الله عليه وآله) لقلع الصنم [انتهى كلام المجلسى (رحمه الله)].

لفنائها فى المعروض و اندكاكها فيه، و مثال ذلك الأعراض التى هى من لوازم الوجود كالألوان، و من هذا القبيل أيضا الليرات العثمانية التى الغيت عن الرواج و الذهب و الفضه غير المسكوكين.

الثانى: أن يكون النظر فيها إلى الهيئه و الصورة بالأصالة، و إلى الماده و الهيولى بالتبع، لكون الأوصاف معدوده من الصور النوعيه فى نظر العرف، و ذلك كالأشكال 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.

أمّا القسم الأول: فالماليه فيها من ناحيه المواد، لأنّ أوصافها خارجه عن حدود الرغبات التى هى من علل ثبوت الماليه فى المرغوب فيه.

و أمّا القسم الثانى: فالماليه فيها لخصوص الهيئات، لخروج موادها عن حريم الماليه و حدودها، لكونها إمّا مرغوبا عنها كالنقود الرائج المضروبه من القراطيس أو مغفولا- عنها فى قبال الهيئه للتبعيه و الاندكاك، و من هنا اتّضح أنّ الماليه إنّما تقوم بـ مواد الأشياء، إمّا للرغبه فيها أنفسها، و إمّا للميل إلى هيئاتها، و إمّا للاشتياق إليهما معا، و لا تضر بذلك استحاله عراء الماده عن هيئه ما كما لا يخفى.

و قد اتّضح: أنّ المراد بالصوره النوعيه هنا هى العرفيه دون العقليه المبحوث عنها فى طبيعيات الفلسفه، و أنّ بينهما عموما من وجه، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعيه العرفيه مع كونه فى نظر العقل من الأ-عراض، كالرجوله و الانوثه فإنّهما و إن كانا عرضين للإنسان، إلاّ أنّهما 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 الفنطاز، فإنّهما عند

العقل ماهيتان متباينتان و في 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.

إذا عرفت ما تلوناه عليك نقول: الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب و الصنم إن كانت هي الهيئات العاريه عن المواد-إما لعدم ماليه المواد كالمصنوع من الخزف، أو لكونها مغفولاً- عنها- فلا- شبهه في حرمة بيعها وضعا و تكليفاً، لوقوع البيع في معرض الإضرار، و لتمحّض المبيع في جهه الفساد و انحطاطه عن الماليه، لحرمة الانتفاع بهما بالهيئته الوثنيه، و لذا وجب إتلافها.

و إن كان الملحوظ في بيعهما هي المواد مجردة عن الصوره الوثنيه إلّا- باللحاظ التبعية غير المقصود فلا- إشكال في صحه بيعهما، لآيه التجاره (1) و سائر العمومات لأنّ البيع و المبيع لم يتّصفا بجهه من الجهات المبعوضه المنهى عنها.

و إن كان المقصود من البيع هي المواد و الهيئته معا- كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسه أو الأشياء الثمينه- فلا إشكال في حرمة البيع وضعا و تكليفاً كالصوره الاولى، لعموم أدلّه المنع عن البيع لهذا الغرض أيضا.

لا- يقال: إذا كان كل من الهيئته و المادّه ملحوظاً في البيع كان المورد من صغريات بيع ما يملك و ما لا يملك، كبيع الخل مع الخمر، و بيع الشاه مع الخنزير في صفقه واحده، و حكم ذلك أن يقسّط الثمن عليهما، و سيأتي (2)، و يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لفوات الانضمام، و على ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان.

فإنه يقال: إنّ الانحلال و التقسيط و إن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق

ص: ٢٣٦

(١-١) النساء ٢٩:٤.

(٢-٢) في الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٥.

إلا أن الإشكال في صحه الصغرى، لأنَّ الهيئه الوثنيه في الصليب و الصنم كالصوره النوعيه للمادّه في نظر العرف، فلا تكونان في الخارج إلاّ شيئا واحدا، فلا- موضع هنا للانحلال و التقسيط، كما لا موضع لهما في المادّه و الصوره العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحه في المادّه السيّاله المسّمّاه بالهيولى الاولى لأنّها محفوظه في جميع الأشياء و إن تبادلت عليها الصور، و بالبطلان في الهيئه، لأنّ المقصود منها غير واقع و الواقع منها غير مقصود، و يتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبه.

و وجه الفساد: أنّ المادّه و الهيئه ليستا من الأجزاء الخارجيه لكى تنحل المعامله الواحده إلى معاملات متكثّره حسب تكثّر أجزاء المبيع، فالمعامله عليهما واحده، لا اتحاد متعلّقها خارجا، و الكثره إنّما هي تحليليه عقليه، و لازم ذلك أنّ المعامله إذا بطلت في جزء بطلت في الجميع، فلا منشأ للانحلال و التقسيط، و لا فرق في ذلك بين أن تكون الصوره عقليه أو عرفيه.

لا- يقال: إنّ بيع المادّه مع قصد الصوره الوثنيه و إن كان موجبا للبطلان، إلاّ أنّ اشتراط إعدام الهيئه و فنائها يوجب صحه البيع و ترتّب الأثر عليه، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر، لأنّها ليست بأصنام.

فإنه يقال: إذا تحقّق موضوع الحرمة و ترتّب عليه الحكم لم يؤثّر هذا الاشتراط في الجواز، لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه.

ثم لا يخفى أنه لو اتّصف شىء من آلات الصنائع كالمكائن و نحوها بصوره الوثنيه لكان داخلا في الأعيان ذات المنافع المحلّله و المحرّمه، و سيأتى الكلام عنها (1). و لو قلنا بجواز بيعها باعتبار منافعها المحلّله فإنما هو فيما إذا أوجبت هذه المنافع ماليّتها مع قطع النظر عن المنافع الاخرى المحرّمه و عن لحاظ الجبهه الوثنيه

ص: ٢٣٧

(١-١) [لعله أراد مثل العنب و الخشب و السلاح].

و إلا فلا وجه لتوهم جواز البيع.

قوله: لو أتلف الغاصب لهذه الامور ضمن موادها.

أقول: قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنيه، و عليه فإن كانت لأبعضها المكسوره قيمه كما إذا كانت مصوغه من الذهب أو الفضة فلا يجوز إتلافها بموادها بل يجب إتلافها بهيئتها فقط، و لو أتلفت بموادها ضمنها المتلف لمالكها، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئه على إتلاف الماده. و إن لم تكن لرضاها قيمه فلا مانع من إتلاف الماده أيضا مع الهيئه.

لا- يقال: إن توقف إتلاف الهيئه على إتلاف الماده لا ينافى ضمان الماده إذا كانت لها قيمه، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعه و المخصصه لا ينافى ضمان ذلك الطعام.

فإنه يقال: الفرق واضح بين المقامين، إذ الباعث إلى أكل طعام الغير في المخصصه إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع في ذلك، و أما هياكل العباده فإن الباعث إلى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف، فلا يستتبع ضمانا.

حرمه بيع آلات القمار

قوله: و منها آلات القمار.

أقول: قد أتفتت كلمات الأصحاب على حرمه بيع آلات القمار، بل في المستند دعوى الإجماع عليها محققا بعد أن نفى عنها الخلاف أولا (1). ثم إن مورد البحث هنا-سواء كان من حيث حرمه البيع أم من حيث وجوب الإتلاف- ما يكون معدا للمقامره و المراهنه كالنرد و الشطرنج و نحوهما مما يعد آله قمار بالحمل

ص: ٢٣٨

الشائع، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه و إن اتفقت المقامره به فى بعض الأحيان كالجوز و البيض و نحوهما، كما لا يجوز إتلافه، لكونه تصرفاً فى مال الغير بغير إذن منه و لا من الشارع، نعم يجب نهى المقامرين بذلك عن المقامره إذا اجتمعت فيه شرائط النهى عن المنكر.

و يظهر حكم هذه المسأله ممّا أسسناه فى المسأله السابقه من الضابطه الكليه فى حرمة بيع ما قصدت منه الجهه المحرّمه، فلا يحتاج إلى التكرار. على أنّ حرمة البيع هنا قد دلّت عليها جملة من الأخبار منها روايه أبى الجارود الدالّه على حرمة بيع آلات القمار و حرمة الانتفاع بها (١)، و منها: قوله (عليه السلام) فى روايه أبى بصير:

«بيع الشطرنج حرام، و أكل ثمنه سحت» (٢) و منها: ما فى حديث المناهى: «نهى

ص: ٢٣٩

١ - ١) فى الوسائل ١٧: ٣٢١/ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٢ ح ١٢، و البحار ١/ ٢٢٨: ٧٦ و ٣/ ١٩٠: ١٠٠ عن على بن إبراهيم فى تفسيره [١: ١٨٠] عن أبى الجارود عن أبى جعفر (عليه السلام) «فى قول الله عزّ و جلّ: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ الْخُ، أمّا الخمر فكل مسكر من الشراب- إلى أن قال:- و أمّا الميسر فالنرد و الشطرنج، و كل قمار ميسر، و أمّا الأنصاب فالأوثان التى كانت تعبدها المشركون، و أمّا الأزلام فالأقداح التى كانت تستقسم بها المشركون من العرب فى الجاهليه، كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم، و هو رجس من عمل الشيطان، و قرن الله الخمر و الميسر مع الأوثان». و هى ضعيفه بأبى الجارود و هو زياد بن منذر، يكتنى بأبى النجم أيضا. و فى رجال المامقانى ١: ٤٥٩-٤٦٠ فى روايه أبى بصير عن الصادق (عليه السلام) إنّه من الكذّابين و المكذّبين و الكفّار، ثم لعن عليهم. و هو زيدي المذهب، و كان أعمى القلب و البصر و يسمّى سرحوب و هو اسم الشيطان.

٢ - ٢) فى الوسائل ١٧: ٣٢٣/ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٣ ح ٤ عن محمد بن إدريس فى آخر-

رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن بيع الرد» (١). و مورد الخبرين الأخيرين و إن كان خصوص بعض الآلات، و لكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار المعده لذلك.

ثم إنه قد ورد في جملة من أحاديث العامه (٢) الأمر بكسر الرد و إحراقها.

فتدل على حرمه بيعها، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم (٣). و قد تقدّم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس (٤)، و سيأتي التعرّض له في المسأله الآتية.

قوله: و في المسالك: إنه لو كان لمكسورها قيمه.

أقول: قال في التذكرة: ما أسقط الشارع منفعتة لا نفع له فيحرم بيعه، كآلات

ص: ٢٤٠

١ - ١) فعن الصدوق باسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) في حديث المناهى قال: «و نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن بيع الرد». الوسائل ١٧: ٣٢٥ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٤ ح ٦، الفقيه ٤: ١/٤. و في البحار ٩/٤٤: ١٠٠ باب حرمه بيع الشطرنج، أضاف إليه الشطرنج. و في المستدرک ٢٢ (الخاتمه ٤): ٣٦٠ الفائده الخامسه من الخاتمه فى شرح مشيخه الفقيه: فالخبر ضعيف على المشهور، لجهاله بعض رواته. و لكن تلوح من متنه آثار الصدق، و ليس فيه من آثار الوضع علامه، و الله العالم.

٢ - ٢) راجع سنن البيهقى ١٠: ٢١٦ باب كراهه اللعب بالرد.

٣ - ٣) الفقه على المذاهب الأربعة ١٤٩: ٢-١٥٣.

٤ - ٤) فى ص ٢١٦ الهامش (٤).

الملاهى و هياكل العباده المبتدعه كالصليب و الصنم، و آلات القمار كالنرد و الشطرنج إن كان رضاؤها لا يعدّ مالا، و به قال الشافعى، و إن عدّ مالا فالأقوى عندى الجواز مع زوال الصفه المحرّمه (١).

و ذكر المصنّف: إن أراد بزوال الصفه زوال الهيئه فلا- ينبغى الاشكال فى الجواز، و لا- ينبغى جعله محلا- للخلاف بين العلامه و الأكثر. و فى حاشيه السيد: لعلّه أراد بزوال الصفه عدم مقامه الناس به و تركهم له بحيث خرج عن كونه آله القمار و إن كانت الهيئه باقيه (٢).

و يرد على التوجيهين: أنّ ظاهر عباره العلامه أنّ الحرمة الفعلية لبيع الامور المذكوره تدور مدار عدم صدق المالىه على أكسارها، و توجيهها بما ذكره المصنّف أو بما ذكره السيد (رحمهما الله) بعيد عن مساق كلامه جدّا، نعم يحتمل وقوع التحريف فى كلامه بالتقديم و التأخير، بأن تكون العبارة: و إن عدّ مالا مع زوال الصفه المحرّمه فالأقوى عندى الجواز. فيكون ملخص كلامه جواز البيع إذا كانت المادّه من الأموال، أو يوجّه بتقدير المضاف بين كلمه (مع) و كلمه (زوال) بأن يكون التقدير:

فالأقوى عندى الجواز مع اشتراط زوال الصفه المحرّمه.

و كيف كان، فهو أعرف بمرامه، و لا ندرى ما الذى فهم منه المسالك (٣) حتى استحسنه.

قوله: ثم إنّ المراد بالقمار مطلق المراهنه بعوض.

أقول: فى مجمع البحرين (٤): أصل القمار الرهن على اللعب بشيء، و ربما

ص: ٢٤١

١- (١) التذكرة ٣٦: ١٠.

٢- (٢) حاشية المكاسب (اليزدى): ٥، السطر ٢٥.

٣- (٣) المسالك ١٢٢: ٣.

٤- (٤) مجمع البحرين ٤٦٣: ٣، مادّه قمر.

اطلق على اللعب بالخاتم و الجوز. و سيأتي التعرض لحقيقه القمار و الميسر و الأزلام و التعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنه و المغالبه أو المغالبه مع العوض في مسأله حرمه القمار (١).

حرمه بيع آلات الملاهي

قوله: و منها آلات اللهو على اختلاف أصنافها.

أقول: أتفق فقهاؤنا بل الفقهاء كافة ظاهرا (٢) على حرمه بيع آلات الملاهي و ضعا و تكليفا، بل في المستند دعوى الاجماع على ذلك محققا (٣).

و قد يستدل على ذلك بالروايات العامه المتقدمه في أول الكتاب، و لكنّه فاسد، لما فيها من ضعف السند و الدلاله، و ظهورها في الحرمة التكليفيه كما عرفت (٤).

ص: ٢٤٢

١- ١) في ص ٥٦٩-٥٧٩، ٥٧٠ و غيرها.

٢- ٢) في شرح فتح القدير ٤:٤٣ إذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرّمًا فالبيع فاسد. و في الفقه على المذاهب الأربعة ٢:١٥٠ عن الشافعيه: أن من شرائط المعقود عليه أن يكون منتفعا به شرعا. و في ص ١٥١: عن الحنفية: لا ينعقد بيع كل ما لا يباح الانتفاع به شرعا. و في ص ١٥٣ عن المالكيه: من شرائط المعقود عليه أن يكون منتفعا به شرعا، فلا يصح بيع آله اللهو. و في ٣:١١٨ تحرم إجاره آلات الطرب و ثمنها. أقول: لا شبهه في ظهور كلمات هؤلاء، بل صراحه بعضها في حرمه بيع آلات الملاهي، فإن الانتفاع بها حرام في الشريعه المقدسه بالاتفاق، و لا ينافي ذلك ما سيأتي في البحث عن حرمه الغناء [في ص ٤٦٩ الهامش (٣)] من ذهاب العامه إلى جواز الغناء في نفسه.

٣- ٣) المستند ١٤:٨٨.

٤- ٤) في ص ١١، ٢٧، ٣٣، ٣٦.

و الذى ينبغى أن يقال: إن الروايات (١) قد تواترت من طرقنا و من طرق العامه على حرمه الانتفاع بآله اللهو فى الملاهى و المعازف، و أنّ الاشتغال بها و الاستماع إليها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه، و أنّ ضربها ينبت النفاق فى القلب كما ينبت الماء الخضره، و يتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء، و أنه من عمل قوم لوط. و فى سنن البيهقى: «يخسف الله بهم الأرض و يجعل منهم القرده و الخنازير». بل من الوظائف اللازمه كسرها و إتلافها حسما لمادّه الفساد، و ليس فى ذلك ضمان بالضروره. و فى بعض أحاديث العامه (٢) إنّ رجلا كسر طنورا لرجل فرفعه إلى شريح فلم يضمه.

إذن فالمسأله من صغريات الضابطه الكليه التى ذكرناها فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه، و عليه فالحق هو حرمه بيع آلات اللهو وضعاً و تكليفاً على أنه ورد فى الحديث ما يدل على حرمه بيع آلات الملاهى و شرائها و حرمه ثمنها و التجاره فيها (٣). و لكّنه ضعيف السند.

لا- يخفى أنّ موضوع الحرمه هنا هى آله اللهو، و قد حَقَّق فى محلّه أنّ المضاف إليه خارج عن حدود المضاف، فلا يعدّ جزءاً له، إلاّ أنه داخل فيه بنحو الاشتراط

ص: ٢٤٣

١- (١) سنتعرض لهذه الأخبار المنقوله من الفريقين فى البحث عن حرمه الغناء فى ص ٤٧٣.

٢- (٢) راجع سنن البيهقى ١٠١: ٦.

٣- (٣) فى المستدرک ١٣: ٢١٩ أبواب ما يكتسب به ب ٧٩ ح ١٦ عن الشيخ أبى الفتوح فى تفسيره عن أبى امامه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) أنه قال: «إنّ الله بعثنى هدى و رحمه للعالمين، و أمرنى أن أمحو المزامير و المعازف و الأوتار و الأوثان و امور الجاهليه- إلى أن قال:- إنّ آلات المزامير شراؤها و بيعها و ثمنها و التجاره بها حرام» و هى مرسله.

والتقييد، وحيث إن معرفه الحكم فرع معرفه الموضوع بقيوده و شؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقه اللهو، و سيأتي التعرض له فى محلّه (١)، و من أوضّح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تغنى أهل الفسوق و لهوهم بالراديو 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 معدّا للأكل و الشرب، جمعه آنيه و أوان، و الظرف أعمّ منه. و مجمل القول هنا: أنّ النهى عن آنيه الذهب و الفضة إن كان مختصّاً بالأكل أو الشرب فيها، و كانت محرّمه الاستعمال فى خصوصهما، كما اتفق عليه الفقهاء كافه (٢) و استفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٣) فلا شبهه فى جواز بيعها لسائر الجهات المحلّله، و منها اقتناؤها لأنحاء

ص: ٢٤٤

١- ١) لاحظ ص ٦٤١ و ما بعدها.

٢- ٢) قال صاحب الجواهر فى أواخر كتاب الطهاره [٦: ٣٢٨]: لا يجوز الأكل و الشرب فى آنيه من ذهب أو فضّه إجماعاً منّا. و على هذا النهج كثير من الأصحاب. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٩ فى حرم اتّخاذ الآنيه من الذهب و الفضة، فلا يحل لرجل أو امرأه أن يأكل أو يشرب فيها، و كذلك لا يحل التطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك و كما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال. و غير ذلك من كلمات العامه.

٣- ٣) راجع الكافى ٦: ٢٦٧ باب الأكل و الشرب فى آنيه الذهب و الفضة، و التهذيب ٩: ٩٠/ ٣٨٤-٣٩١، و الوافى ٢٠: ٢٠/ ٤٩٣ باب ١١٨، و الوسائل ٣: ٥٠٥/ ٥ أبواب النجاسات -

الاستعمالات و أقسام التزيينات غير الأكل و الشرب فيها. و هكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمه استعمالها على وجه الإطلاق، كما ادعى عليه الإجماع أيضا و ذكر النهى عنه فى بعض الأحاديث (١) إذ لا يعم ذلك مثل التزيين لعدم صدق الاستعمال عليه، فيجوز بيعها لذلك.

و إن كان المستفاد حرمه جميع منافعها و جميع أنحاء الثقلب و التصرف فيها حتى التزيين بها فلا ريب فى حرمه المعاوضه عليها مطلقا، لكونها ممّا يجيء منها الفساد محضا، و تكون من صغريات الكبرى المتقدمه ٢ فى البحث عن حرمه بيع هياكل العباده المبتدعه.

و قد استدلل على هذا الاحتمال الأخير بقوله (عليه السلام): «آنيه الذهب و الفضه متاع الذين لا يوقنون» ٣.

و فيه: مضافا إلى ضعف السند فى الروايه، أنها ناظره إلى الجبهه الأخلاقيه فلا تكون مدركا فى الأحكام الفرعيه، و تفصيل الكلام فى كتاب الطهاره ٤.

ص: ٢٤٥

١ - ١) فى المستدرک/الباب المتقدم ح ٩ عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) «أنه نهى عن استعمال أوانى الذهب و الفضه» و هى مرسله.

إشارة

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 سند ذكر ذلك عند التعرض لحرمه الغش (1) و إنما الكلام هنا يقع في ناحيتين:

الاولى: جواز الانتفاع بها في التزيين و في دفعه إلى العشار في المكوس و الكمارك و إلى الظالم، و عدم جوازه. الثانيه: جواز المعاوضه عليها و عدم جوازها.

الانتفاع بها في التزيين و الدفع إلى الظالم

أمّا الناحيه الاولى: فقد استدل على الحرمه بروايات:

منها: ما في روايه الجعفي من الأمر بكسر الدرهم المغشوش، و أنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه (2).

و فيه: أن الأمر فيها ليس تكليفيا ليجب كسره و يحرم تركه، بل هو إرشاد إلى عدم صحه المعاوضه عليها و عدم جواز أداء الحقوق الواجبه منها، و يدل على ذلك من الروايه تعليل الإمام (عليه السلام) الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه، إذ من البديهي أن الصدّ عن بيعه و إنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر، بل يحصل

ص: ٢٤٦

(١ - ١) في ص ٤٦١ و ما بعدها.

(٢ - ٢) ففي التهذيب ٧: ٤٦٦/١٠٩، و الوافي ١٨: ٨/٦٤٧، و الوسائل ١٨: ١٨٦/ أبواب الصرف ب ١٠ ح ٥ عن المفضل بن عمر الجعفي قال: «كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) فالتقى بين يديه دراهم، فألقى إليّ درهما منها فقال: أيش هذا؟ فقلت: ستوق، فقال: و ما الستوق؟ فقلت: طبقتين فضه و طبقه من نحاس و طبقه من فضّه، فقال: اكسرها، فإنه لا يحل بيع هذا و لا إنفاقه» و هي ضعيفه بعلى بن الحسن الصيرفي. قال في الوافي: الستوق بالضم و الفتح معاً، و تشديد التاء، و تستوق بضم التاء: الزيف البهرج الملبس بالفضه، طبقتين فضه. الصواب طبقه من فضه، و كأنه ممّا صحّفه النساخ، و حمل منع انفاقه في التهذيبيين على ما إذا لم يبين أنه كذلك، فيظن الآخذ أنه جيد.

بغيره أيضا.

و منها: ما فى روايه موسى بن بكر (١) من أنّ الإمام (عليه السّلام) قطع الدينار المغشوش بنصفين و أمره بالقائه فى البالوعه حتى لا يباع ما فيه غش، إذ لو جاز الانتفاع به فى وجه لما قطعه بنصفين.

و فيه أولا: أنّ الروايه ضعيفه السند، و غير منجره بشىء. و ثانيا: أنّ فعله (عليه السّلام) و إن كان حجّه كسائر الأمارات الشرعيه كما حَقَّق فى محلّه، إلّا أنّ ذلك فيما تكون وجهه الفعل معلومه، و عليه فلا يستفاد من الروايه أكثر من الجواز الشرعى، و يكون مؤدّاها الإرشاد إلى عدم نفوذ المعامله عليه، لوجود الغش فيه و الشاهد على ذلك من الروايه قوله (عليه السّلام): «حتى لا يباع شىء فيه غش» بل الظاهر أنه كان غشا محضاً، و إلّا لما أمر الإمام (عليه السّلام) بالقائه فى البالوعه لكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف و التبذير. و من هنا ظهر ما فى روايه دعائم الإسلام (٢) من حكمه (عليه السّلام) بقطع الدرهم المغشوش.

المعاوضه عليها مع العلم بالغش و الجهل به

و أمّا الناحيه الثانيه: فتوضيح الكلام فيها: أنّ للدرهم المغشوشه حالتين الاولى: أن تكون رائجه بين الناس حتى مع العلم بالغش، كالدرهم الرائجه فى

ص: ٢٤٧

١ - ١) فى الكافى ٥: ٣/١٦٠، و التهذيب ٧: ٥٠/١٢، و الوافى ١٧: ٣/٤٦٦، و الوسائل ١٧: ٢٨٠/١٧، أبواب ما يكتسب به ب ٨٦ ح ٥ عن موسى بن بكر قال: «كنا عند أبى الحسن (عليه السّلام) فإذا دنائير مصبوه بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لى: ألقه فى البالوعه حتى لا يباع شىء فيه غش» و هى ضعيفه بالإرسال، و بالحسن ابن على بن أبى عثمان [و لقبه سجاده].
٢ - ٢) فى المستدرک ١٣: ٣٥٠/١٣، أبواب الصرف ب ٦ ح ١، دعائم الإسلام ٢٩: ٥٩/٢٩ عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال فى الستوق و هو المطبق عليه الفضة و داخله نحاس: «يقطع و لا يحل أن ينفق» و هى مرسله.

زماننا.و الثانيه:أن لا تكون رائجه بينهم.

أما الحاله الاولى:فلا شبهه فى جواز المعاوضه على الدراهم المذكوره،لأنّ الغرض الأصيل منها-أعنى الرواج-غير تابع لخلوص المواد و نقائها من الغش بل هو تابع لاعتبار سلطان الوقت لها و جريان القانون الحكومى عليه،من غير فرق بين اغتشاش ماده و خلوصها،نعم إذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضه عليها من دون إعلام.

و أما الحاله الثانيه:فإنّ المعاوضه قد تقع على الدرهم الكلى ثم يدفع البائع الدرهم المغشوش عند الإقباض،و قد تقع على شخص الدرهم الخارجى المغشوش.

فعلى الأول:لا- وجه للبطلان أيضا،و لا- خيار للمشتري،بل يجبر البائع على التبدیل،فإن حصل التبدیل 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 الصوره الاولى:فلا ريب فى إباحه البيع تكليفا و نفوذه وضعا للعمومات.

و دعوى أنّ الغش مانع عن صحه البيع للأخبار المتظافره الآتیه فى البحث عن حرمة الغش دعوى جزافیه،ضروره خروج هذه الصوره عن موردها خروجا تخصصيا،إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار و جهل المغرور،و قد فرضنا علم المتبايعين بالحال.و التمسك لذلك بروايته الجعفى و موسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورهما فى حرمة بيع الدراهم و الدنانير المغشوشه توهم فاسد،فإنّ الروايته و إن كانتا ظاهرته فى ذلك و لكن يجب حملهما على الكراهه،لصراحه ما دل من

الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال.

و أما الصورة الثانية: فالتحقيق فيها أنّ الكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية و اخرى في الحرمة الوضعية، أما الحرمة التكليفية فمنفيه جزماً، لفقد موضوعها - و هو الغش - مع جهل المتبايعين.

و أمّا الحرمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدّمه قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة (٢) و تعرّض المصنّف لها في خيار تخلف الشرط (٣)، و لا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً، و ملخصها: أنّ القيود في المبيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعيه عرفيه، أو جهات كماليه.

فإن كانت من القبيل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف، كما إذا اشترى جاريه على أنها شابه جميله فظهرت عبداً شائباً كريبه الوجه، أو اشترى

ص: ٢٤٩

١ - ١) ففي التهذيب ٧: ٤٦٧/١٠٩، و الوافي ١٨: ٢/٦٤٥، و الوسائل ١٨: ١٨٥/أبواب الصرف ب ١٠ ح ٢ عن محمد بن مسلم قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): الرجل يعمل الدراهم، يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعه؟ قال: إذا بين ذلك فلا بأس» و هي صحيحه. و التهذيب [٧: ٤٧٦/١١٠] عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن بن الحجاج قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): اشترى الشيء بالدراهم فاعطى الناقص الحية و الحيتين؟ قال: لا حتى تبيته» الحديث. قال المحمّد النوري في المستدرک ٢٤ (الخاتمه: ١٦/الفائده السادسه): ٢٦٧ عند التعرّض لمشيخه التهذيب: و إلى محمّد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنات في المشيخه و الفهرست. و عليه فالروايه المذكوره حسنه.

٢ - ٢) راجع ص ٢٣٤ و ما بعدها.

٣ - ٣) [لعله يشير إلى ما يذكره في الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٩٦].

صندوقاً فظهر أنه طبل.

و وجه البطلان: أنّ ما جرى عليه العقد غير واقع، وما هو واقع لم يجر عليه العقد، فإنّ ما تعلقت به المعامله و إن اتّحد في الحقيقه مع ما تسلّمه المشتري، إلاّ- أنّهما في نظر العرف متباينان، ولا يتقسّم الثمن على المادّه و الهيئه لتبطل المعامله فيما قابل الهيئه و تنفذ فيما قابل المادّه، كما يتجزّأ 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 عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب، أو باع كبشاً فظهر أنه نعجه.

و الوجه في ذلك هو أنّ الفاءت ليس إلاّ من الأوصاف الكماليه، فلا يوجب تخلفه إلاّ الخيار.

ففي المقام إذا باع درهما على أنه مسكوك بسكّه السلطان فبان أنه مسكوك بسكّه التاجر بطل البيع، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعيه.

و أمّا لو باع درهما على أنه طازج فبان أنه عتيق فإنّ البيع صحيح، و إنّما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط.

و من هنا ظهر ما في كلام المصنّف من الوهن، حيث أثبت خيار التبدليس مع تفاوت السكّه، و وجه الوهن هو أنّ الملحوظ إن كان هي المادّه المجرّده فلا- بطلان و لا- خيار، و إن كان هي مع الهيئه أو الهيئه المحضه فلا- مناص عن البطلان، نعم لو كان الملحوظ هي المادّه المجرّده و كان التفاوت بكثره الخليط و قلّته ثبت خيار العيب إلاّ أنه غير مفروض المصنّف.

و أمّا الصوره الثالثه: فتاره يفرض علم البائع بالغش دون المشتري، و اخرى بالعكس. أمّا الاولى فهي من أوضح مصاديق الغش في المعامله، و يجري فيها جميع

ما ذكرناه في الصورة الثانيه. و أما الثانيه فلا مانع من نفوذ البيع فيها وضعا و إباحته تكليفا، للعمومات. و توهم أنّ الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقوّمه بعلم البائع و جهل المشتري، و المفروض عكسه.

قوله: و هذا بخلاف ما تقدّم من الآلات.

أقول: أراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو و القمار و بيع الدراهم المغشوشه، بدعوى استحاله صحته في الآلات، لأنّ المادّه و الهيئه أجزاء تحليليه عقليه، فلا- تقابل المادّه بجزء من الثمن و الهيئه بجزء آخر منه ليحكم بصحة البيع في الماده و بفساده في الهيئه، بل إذا بطل في جزء بطل في الجميع، و إذا صح في جزء صح في الجميع. و التقييد إنّما يكون في الأجزاء الخارجيه، كتقييد الثمن على الخل و الخمر إذا بيعا صفقه واحده، و هذا بخلاف الدراهم المغشوشه، لنفوذ المعامله فيها مع الخيار إلّا- إذا وقع عنوان المعاوضه على الدراهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكّه السلطان، فإنّ البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف.

و فيه: أنّ التزامه بالانحلال و التقييد في الأجزاء الخارجيه إذا ظهر الخلاف و عدم التزامه بهما في آلات اللهو و القمار و سائر ما كان التعدّد فيه بالتحليل العقلي متين، و من الواضح بمكان، إلّا أنّ الحال في الدراهم أيضا كذلك، فإذا كان الاختلاف من جهه السكّه لا- يمكن التصحيح من جهه المادّه و الإبطال من جهه الهيئه و أمّا الصورة الاخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها و بين آلات القمار ليحتاج إلى إبداء الفارق بينهما، و من المحتمل أنّ هذه العبارة قد حرّرها النساخ في غير موضعها اشتباها، و الله العالم.

قوله: و هذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد.

أقول: الشروط سواء كانت صحيحه أم فاسده لا تقابل بجزء من الثمن كما

سيأتي بيان ذلك في بابها (١)، و عليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنّف، و دعوى الخصوصيه في المورد جزافيه.

الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمه

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرا

اشاره

قوله: القسم الثاني: ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرّمه (٢).

أقول: أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثه أقسام، و بيان حكم كل منها على حده، و منشأ القسمه هو أن المنفعه المحرّمه التي يقصدها المتعاملان إمّا أن تكون تمام الموضوع في المعاوضه بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بازاء تلك المنفعه المحرّمه لا- غير، كالمعاوضه على العنب بشرط التخمير فقط، و على الخشب بشرط صنعه صنما فحسب. و إمّا أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضه من دون اشتراط فيها، كالمعامله على العنب ليجعله خمرا من غير اشتراط لذلك في المعاوضه. و إمّا أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضه إلى ضمّ الغايه المحرّمه للغايه المحلّله و بذل المال بازائهما، كبيع الجاريه المغنيه إذا لو حظ بعض الثمن بازاء صفه الغناء. فهنا مسائل ثلاث.

ثم إنّ الوجوه المذكوره جاريه في الإجاره أيضا، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع، و هو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا و النميمه و الغيبه و القتل و الافتراء و من هذا القبيل إجاره الجاريه المغنيه للتغنى.

ص: ٢٥٢

١-١) راجع الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٨٣.

٢-٢) المكاسب ١: ١٢١.

قوله:الاولى:بيع العنب على أن يعمل خمرا و الخشب على أن يعمل صنما.

أقول:ادّعى فى المستند (١)و فى متاجر الجواهر (٢)و غيرهما عدم الخلاف بل الإجماع على حرمه الإجاره و البيع،بل كل معامله و تكسب للمحرّم،سواء اشترطاه فى العقد أم حصل اتّفاق المتبايعين عليه،كاجاره المساكن و الحمولات للخمر و ركوب الظلمه و إسكانهم للظلم،و بيع العنب و التمر و غيرهما ممّا يتّخذ منه المسكر ليعمل خمرا،أو الخشب ليعمل صنما أو بربطا،و إلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٣)بل هو ظاهر جميعهم،لنصّهم على حرمه الإجاره للامور المحرّمه و سيأتي (٤)،و لا فرق فى ذلك بين الإجاره و سائر المعاملات.

و كيف كان،فالكلام يقع فى ناحيتين:الاولى:فى جواز بيع المباح على أن يجعل حراما و عدم جوازه.و الثانيه:فى بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام و ذكر أحكامه.

أمّا الناحيه الاولى:فالذى يمكن الاستدلال به على حرمه البيع وجوه:

الوجه الأول:أنّ بيع الأشياء المباحه على أن تصرف فى الحرام-كبيع العنب للتخمير،و بيع الخشب لجعله صنما أو آله لهو-إعانه على الإثم،بل فى المستند إنه معاونه على الإثم المحرّم كتابا و سنّه و إجماعا (٥).

ص: ٢٥٣

١- ١) المستند ١٤:٩٥.

٢- ٢) الجواهر ٢٢:٣٠.

٣- ٣) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٣:١١٨ المالكيه قالوا بحرمه بيع الدكّان لبياع فيه الخمر و نحوها ممّا يفسد العقل،أو يتّخذ بيوتا للدعاره،أو محلا للفسق،أو نحو ذلك.

٤- ٤) فى ص ٢٥٧ و ما بعدها.

٥- ٥) المستند ١٤:٩٦.

و فيه أولا: أنّ الكبرى ممنوعه إلا في موارد خاصه كما سيأتى (١).

و ثانيا: أنّك علمت في بعض المباحث أنّ بين عنوان البيع و عنوان الإعانه على الإثم عموما من وجه، لتقوم مفهوم الاعانه بالإقباض و التسليط الخارجى على العين و لو بغير عنوان البيع مع العلم بصرفها فى الحرام، و إن كان ينطبق عنوان الإعانه على البيع فى بعض الأحيان، و عليه فلا تستلزم حرمة الإعانه على الإثم حرمة البيع فى جميع الموارد.

و ثالثا: أنّ حرمة المعاوضه لو سلّمت لا تدل على فساد المعامله و ضعفا، لأنّها حرمة تكليفية محضه.

و رابعا: لو قلنا بدلاله النهى التكميلى على فساد المعامله فإنّ ذلك فيما إذا كانت المعامله بعنوانها الأولى موردا للنهى كبيع الخمر، لا- بعنوانها العرضى كما فى المقام و هذا لا ينافى ما سلّكناه فى بعض المباحث (٢) و أشرنا إليه فيما سبق (٣) من كون النواهى فى باب المعاملات إرشادا إلى الفساد كالنهى عن البيع الغررى، كما أنّها فى أبواب الصلاه إرشاد إلى المانع، فإنّ ذلك فيما لم تقصد المولويه التكميلى من النهى كالنهى عن بيع الخمر.

و خامسا: أنّ تخلف الشروط الصحيحه إنّما يوجب الخيار للمشترط، لأنّ الشروط لا تقابل بجزء من الثمن، و قد حقّقناه فى محلّه (٤)، و التزم به المصنّف فى باب

ص: ٢٥٤

١- ١) فى ص ٢٨٢ و ما بعدها.

٢- ٢) محاضرات فى أصول الفقه ٤ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٦) ١٣٥-١٣٦.

٣- ٣) راجع ص ١٧٧.

٤- ٤) راجع الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٨٣.

الشروط (١) و من الواضح أنّ الشروط الفاسده لا تزيد على الصحيحه فى ذلك، فلا يسرى فساد الشرط إلى العقد. و دعوى امتياز المورد عن بقيه الشروط الفاسده موهونه جدًا.

و لو سلّمنا أنّ للشروط حصه من الثمن فيقتضى عليها و على المشروط فإّما هو فى الشروط التى تجعل على البائع، كأن يشترط المشتري عليه فى ضمن العقد خياطه ثوبه أو بناء داره أو نجاره بابه و نحوها ممّا يوجب زياده الثمن، و أمّا الشروط التى تجعل على المشتري كأن يشترط البائع عليه صرف المبيع فى جهه خاصه سواء أكانت محرّمه أم محلّله، فلا تقابل بشىء من الثمن. إذن فاشترط البائع على المشتري صرف المبيع فى الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتقسيط.

الوجه الثانى: أنّ ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام، لآيه التجاره (٢).

و فيه أولا: ما عرفته مرارا و ستعرفه (٣) من أنّ الآيه الشريفه مسوقه لبيان الضابطه الكليه فى الأسباب الصحيحه و الأسباب الفاسده للمعاملات، و أنّ شرائط العوضين خارجه عن حدودها. و ثانيا: ما عرفته مرارا أيضا من أنّ الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل، و إنّما هى مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على الحرمة. و فيه: -مضافا إلى عدم حجّيه الإجماع المنقول- أنّ دعوى الإجماع التعبدى فى المقام موهونه جدًا، لإمكان استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره فى المسأله.

ص: ٢٥٥

١-١) المكاسب ٨١:٦ و ما بعدها.

٢-٢) النساء ٢٩:٤.

٣-٣) فى الجزء الثانى من هذا الكتاب: ١٠٢.

الوجه الرابع: ما ذكره في المستند (1) من كونه بنفسه فعلاً محرّماً، لما بيّنا في موضعه من أنّ فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرّم.

و فيه: أنّنا لو قلنا بحرمة مقدّمه الحرام فإنّما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذى المقدّمه، بحيث لا يتمكّن المكلف بعد إيجاد المقدّمه من ترك ذى المقدّمه، فيعاقب على ذلك. و من الضروري أنّ بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علّه لإيجاده، وإنّما هو من الدواعي، و التخلف فيها ليس بعزيز.

الوجه الخامس: ما توهم من شمول أدلّه النهي عن المنكر للمقام، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإنّ النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب.

و فيه: أنّنا لو استفدنا من الأدلّه وجوب النهي عن المنكر لدفعه لأمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالفحوى، و أمّا العكس فلا. و لو أغمضنا عن ذلك فهو إنّما يتم إذا علم البائع بأنّ المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط، و إلاّ فلا مقتضى للوجوب، على أنّ مقتضاه إنّما هو مجرد التكليف و النهي التكليفي في المعاملات لا يقتضى الفساد.

قوله: خبر جابر.

أقول: لا وجه لذكره في المقام إلاّ من جهة اتّحاد حكم البيع و الإجاره فيما نحن فيه، و إلاّ فهو أجنبي عن البيع، و صريح في حرمة الإجاره للغايه المحرّمه كما سيأتي.

ص: ٢٥٦

و أما الناحية الثانية: فقد علمت (١) أنّ ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام:

الأول: أن يكون متعلق الإجاره من الامور المحرّمه، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام، وهذا لا شبهه في حرمة من حيث الوضع و التكليف، بل لا نعرف فيه خلافا من الشيعة و السنّه (٢) إلا ما يظهر ممّا نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٣) و قد

ص: ٢٥٧

(١ - ١) في ص ٢٥٢.

(٢ - ٢) في المبسوط للسرخسي ٣٧:١٦-٣٨ و لا- تجوز الإجاره على شيء من الغناء و النوح و المزامير و الطبل و شيء من اللهو، لأنّه معصيه، و الاستئجار على المعاصي باطل، فإنّ بعقد الإجاره يستحق تسليم المعقود عليه شرعا، و لا يجوز أن يستحق على المرء فعل به يكون عاصيا شرعا. و في الفقه على المذاهب الأربعة ١١٧:٣-١١٨ المالكيه قالوا: من جمله الإجازات الممتنع الإجاره على تعليم الغناء، فإنّها لا تصح، و كل ما لا يباح لا يصح تأجيره، و من ذلك اجره آلات الطرب. و في ص ١١٤: لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الغناء و النوح و الملاهي، كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفه و يتبادلون في مجلسهم الخمر و المحرّمات فإنّ استئجارهم كبيره لا يحل لمسلم أن يفعلها. و في الهدايه ٣:٢٤٠ و لا- يجوز الاستئجار على الغناء و النوح و كذا سائر الملاهي، لأنّه استئجار على المعصيه، و المعصيه لا تستحق بالعقد.

(٣ - ٣) في أحكام القرآن للجصاص ٩٥:٣ [باب المتعه] في تسميه الله المهر أجرا دليل على صحه قول أبي حنيفة في من استأجر امرأه فزنا بها أنّه لا- حدّ عليه، لأنّ الله تعالى قد سمى المهر أجرا، فهو كمن قال: أمهرك كذا، و قد روى نحوه عن عمر بن الخطّاب، و مثل هذا يكون نكاحا فاسدا، لأنّه بغير شهود.

عرفت (١) في معنى حرمة البيع أنّ نفس أدلّه المحرّمات كافيّه في حرمة هذا القسم من الإجاره، إذ هي تقتضى الانزجار عنها، و مقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد، و هما لا يجتمعان. و لعلّ المقصود من خبر جابر الآتى هو هذا القسم أيضا.

الثانى: أن يشترط المؤجر على المستأجر أن ينتفع بالعين المستأجره بالمنافع المحرّمه من دون أن يكون أصل الإيجار للحرام، كاستئجار الثياب و الحلّى و الأمتعه و الخيام و السيارات و سائر الحموله بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرّمه. المشهور بيننا و بين العامه (٢) عدم جواز ذلك، إلا أنّ الظاهر أنّ المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و بما أنّك علمت إجمالاً و ستعلم تفصيلاً أنّ 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 (٣) حيث حكم الإمام (عليه السلام) فيها

ص: ٢٥٨

(١ - ١) في ص ٣٧.

(٢ - ٢) في المبسوط للسرخسى ١٦:٣٨: إذا استأجر الذمى من المسلم بيتا لبيع فيه الخمر لم يجز لأنه معصيه، فلا ينعقد العقد عليه و لا أجر له. و عند أبى حنيفه و الشافعى يجوز هذا العقد لعدم ورود العقد على بيع الخمر، بل على منفعه البيت، فله أن يبيع فيه شيئا آخر. [نقل بالمضمون]. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٣:١١٨: إجاره الدكان لبيع فيه الخمر و نحوها ممّا يفسد العقل أو يضرّ بالبدن فإنّها لا تصح، و كذلك إجاره المنازل للدعاره و الفسق. و فى شرح فتح القدير ٨:٤٩٤ و قد صرح محمد فى الجامع الصغير بأنه لا بأس عند أبى حنيفه أن تؤاجر بيتك ليأخذ فيه بيت نار أو كنيسه أو يبعه أو يباع الخمر فيه بالسواد.

(٣ - ٣) عن جابر (و فى التهذيب صابر بدل جابر) قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر، قال: حرام أجره» و هى مجهوله بجابر. و على نسخه -

بحرمه الاجره فى رجل آجر بيته فى بيع فيه الخمر.

وفيه: -مضافا إلى ضعف السند فيها- أولا: أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجره فى الحرام، إذ لا داعى للمسلم أن يؤجر بيته و يشترط على المستأجر أن ينتفع منها بالمنافع المحرّمه، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرّم من غير شرط.

و ثانيا: أنها محموله على الكراهه، لمعارضتها بحسنه ابن اذينه (١) الدالّه على جواز إيجار الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

و جمع المصنّف (٢) بينهما بأنّ روايه ابن اذينه محموله على ما إذا اتّفق الحمل من غير أن يؤخذ ركنا أو شرطا فى العقد، بتقريب: أنّ خبر جابر نصّ فيما نحن فيه و ظاهر فى هذا، و أنّ حسنه ابن اذينه بالعكس، فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر.

وفيه: أنه قد تقدّم فى البحث عن بيع العذره (٣) أنّ المتيقّن الخارج عن مقام التخاطب من الدليلين لا يصحح الجمع الدلالى بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل و الاعتبار، و إنّما هو تبرّعى محض.

ص: ٢٥٩

١ - ١) قال: «كتبت إلى أبى عبد الله (عليه السلام) أسأله عن الرجل يؤجر سفينته و دابته ممّن يحمل عليها أو فيها الخمر و الخنازير؟ قال: لا بأس» و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع المصادر المتقدمه فى روايه جابر.

٢ - ٢) المكاسب ١: ٢٤.

٣ - ٣) فى ص ٦٧.

و من هنا اندفع ما فى التهذيب من أنه: إنَّما حرم إجاره البيت لمن يبيع الخمر لأنَّ بيع الخمر حرام، و أجاز إجاره السفينه يحمل فيها الخمر لأنَّ حملها ليس بحرام لأنه يجوز أن يحمل ليجعل خلا، و على هذا لا تنافى بين الخبرين (١). على أنه 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 وضعا و حرمتها تكليفا، لروايه دعائم الإسلام (٢) الظاهره فيهما. و لكنَّه توهم فاسد، لأنَّ هذه الروايه ضعيفه السند و غير منجره بشىء، فلا تفى لإثبات المقصود. على أنَّها معارضه بالحسنه المذكوره فتحمل على الكراهه.

ثم إنه بفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث و الرابع، أعنى صوره العلم بترتّب الحرام على الإجاره من غير أن يجعل شرطا فى العقد أو داعيا إليها، و صوره أن يكون ترتّب الحرام داعيا لإنشاء المعامله. و يتّضح ذلك وضوحا من المسأله الثانيه و الرابعه.

قوله: بل الأظهر فساده و إن لم نقل بافساد الشرط الفاسد.

أقول: قد سمعت كون المسأله من صغريات الشرط الفاسد، و دعوى الخصوصيه فيها و امتيازها عن سائر الشروط الفاسده مجازفه.

ص: ٢٦٠

١- (١) التهذيب ٦/٣٧٢ ذيل ح ١٠٧٨.

٢- (٢) عن أبى عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «من اكرى دابه أو سفينه فحمل عليها المكترى خمرا أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابه شىء، و إن تعاقد على حمل ذلك فالعقد فاسد، و الكراء على ذلك حرام» و هى مرسله. راجع دعائم الإسلام ٢٢٩/٧٨ و المستدرک ١٣/١٢١ أبواب ما يكتسب به ب ٣٢ ح ١.

قوله: مع أنّ الجزء أقبّل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط.

أقول: جواز الانحلال و التقسيط في الأجزاء الخارجيه و إن كان صحيحا كما أشرنا إليه، و سيأتى تفصيله في بيع ما يملك و ما لا يملك (١)، إلاّ أنه غير صحيح في الأجزاء التحليليه العقلية، فإنّ الانحلال في ذلك باطل جزما، و من ذلك يظهر أنّ بطلان بيع الآلات اللهويه لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط حراما، فإنّ الثمن في باب الشرط إنّما جعل بازاء نفس المال فقط، و ليس للشرط حصّه من الثمن ليقاس ببيع الآلات المحرّمه.

حكم بيع الجاربه المغنّيه

إشاره

قوله: المسأله الثانيه: يحرم المعاوضه على الجاربه المغنّيه (٢).

أقول: محصّل كلامه أنّ الصفات سواء كانت محلّله أم محرّمه قد تكون داعيه إلى المعاوضه، و لا دخل لها في المعاوضه بأكثر من ذلك، و قد تكون دخيله في ازدياد الثمن فيها، و قد تكون أجنيبه عنها أصلا. أمّا الأول و الثالث فلا ريب في صحه المعاوضه فيهما، لأنّ المفروض أنّ الصفه المحرّمه لم توجب زياده في الثمن و كذا الثاني لو كانت الصفه الموجهه لازدياد الثمن هي الصفه المحلّله، و أمّا لو كان الموجب للزياده هي الصفه المحرّمه فلا شبهه في فساد المعاوضه حينئذ، كما لاحظته صفه التغنّي في بيع الجاربه المغنّيه، و المهاره في القمار، و السرقة و اللهو في بيع العبد.

و وجه الفساد: أنّ بذل شيء من الثمن بملاحظه الصفه المحرّمه أكل للمال بالباطل.

ص: ٢٤١

١- ١) الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٥ و ما بعدها.

٢- ٢) المكاسب ١: ١٢٧.

و أما التفكيك بين القيد و المقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد و بطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال.

أقول: تحقيق المسأله في جهتين، الأولى: من حيث القواعد، و الثانية: من حيث الروايات.

البحث فيما تقتضيه القواعد

أما الوجه الأول: 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 لوحظ على نحو الاستقلال، إلا أنه إذا لوحظ و صفا في ضمن المعاوضه فإنه لا يقابل بشيء 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 الثاني: لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعامله، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجيه من التغنى و القمار و الزنا، دون القدره عليها التي هي خارجه عن اختيار البشر.

على أنه قد ورد في الآيات و الأحاديث (1) 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 الثانيه 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 الاخرى-الشهويه-لا يعصى الله، فيكون

ص: ٢٤٢

و السنّه (١) على حرمة بيع الجوارى المغنّيات و كون ثمنهنّ سحتا كئمن الكلب، و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند و لكن فى المعتر منها غنى و كفايه.

و قد يتوهم وقوع المعارضه بينها و بين ما دل على جواز البيع و الشراء للتذكير بالجنّه و طلب الرزق، كروايتى الدينورى و الصدوق (٢).

ص: ٢٤٤

١- ١) فى سنن البيهقى ١٤: ٦ عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) قال: «لا تبتاعوا المغنّيات و لا تشتروهنّ، و لا تعلموهنّ، و لا خير فى تجاره فيهنّ، و ثمنهنّ حرام». و فى مثل هذا الحديث نزلت و من الناس من يشتري لهُوَ الحديث الآيه. و فى ١٠: ٢٢٥ عن مجاهد فى تفسير الآيه: هو اشتراؤه المغنّى و المغنّيه بالمال الكثير. و الاستماع إليه و إلى مثله من الباطل.

٢- ٢) فى التهذيب ٣٨٧/ ١١٥١: ٦، و الوافى ٢١٧/ ٣٤: ١٧، و الوسائل ١٧/ ١٢٢: أبواب ما يكتسب به ب ١٦ ح ١ عن عبد الله بن الحسن الدينورى قال «قلت لأبى الحسن (عليه السّلام): ... جعلت فداك، فأشترى المغنّيه أو الجاريه تحسن أن تغنّى، اريد بها الرزق، لا- سوى ذلك؟ قال: اشتر و بع» و هى مجهوله بالدينورى. أقول: فى رجال المامقانى [١٧٧/ ١٠: ٦٨١٠] أنه: لم أقف فيه إلا- على روايه الشيخ فى باب المكاسب من التهذيب عن البرقى عن أبى الحسن (عليه السّلام). و فى الباب المذكور من الوسائل ح ٢ عن الصدوق قال: «سأل رجل على بن الحسين (عليه السّلام) عن شراء جاريه لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنّه» يعنى -

و فيه أولاً: أنَّهما ضعيفتا السند، و غير منجرتين بشيء.

و ثانياً: أنَّ روايه الصدوق خارجه عن محل الكلام أصلاً، فإنَّ المفروض فيها شراء الجاربه التي لها صوت، و مورد البحث هنا بيع الجاربه المغنّيه، و بينهما بون بعيد.

و أمّا روايه الدينورى فهي راجعه إلى البيع و الشراء لطلب الرزق و تحصيله فقط لا سوى ذلك، فلا يكون حراماً. على أنَّ المحرّم إنّما هو التغنّي الخارجى، و أمّا مجرد القدره عليه فليس بحرام جزماً.

ثم الظاهر من الأخبار المانعه هو أنَّ الحرام إنّما هو بيع الجوارى المغنّيات المعدّه للتلهّى و التغنّي كالمطربات اللاتى يتخذن الرقص حرفه لهن و يدخلن على الرجال، إذ من الواضح جدّاً أنَّ القدره على التغنّي كالقدره على بقيه المحرّمات ليست بمبغوضه ما لم يصدر الحرام فى الخارج كما عرفت، على أنَّ نفعها لا ينحصر بالتغنّي، لجواز الانتفاع بها بالخدمه و غيرها.

و مع الإغضاء عن جميع ذلك أنَّ بيعها بقصد الجبهه المحرّمه لا يكون سبباً لوقوع الحرام، لبقاء المشتري بعد على اختياره فى أن ينتفع بها بالمنافع المحرّمه إن شاء أو بالمنافع المحلّله، و عليه فلا موجب لحرمه البيع إلاّ من جهه الإعانه على الإثم، و هى بنفسها لا تصلح للمانعيه.

قال السيد (رحمه الله) فى حاشيته على المتن: و يمكن الاستدلال بقوله (عليه السلام) فى حديث تحف العقول: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد» خصوصاً بقريته تمثيله بالبيع بالربا، و ذلك لأنّ المبيع فى بيع الربا ليس ممّا لا يجوز

بيعه، بل الوجه في المنع هو خصوصيه قصد الربا، ففي المقام أيضا الجارية من حيث هي ليست ممّا لا يجوز بيعها، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أنّ في بيعها وجه الفساد (١).

و فيه: -مضافا إلى وهن الحديث من حيث السند- أنه لا مورد للقياس، لأنّ البيع الزبوري حرام لذاته، و بيع الجارية لو كان حراما فإنّما هو حرام لأجل قصد التغمّي، فالحرمة عرضيه، و القياس مع الفارق.

حرمة كسب المغنّي

لا بأس بالإشارة إلى حكم كسب المغنّي و إن لم يتعرّض له المصنّف، فنقول:

إنه ورد في جملة من الروايات عدم جواز كسب المغنّي، و أنّها ملعونه، و ملعون من أكل من كسبها (٢)، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضعا و تكليفا، على أنه يكفي في

ص: ٢٦٦

١- (١) حاشية المكاسب (اليزدي): ٦، السطر ٢٧.

٢- (٢) أبو بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن كسب المغنّيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، و التي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، و هو قول الله عزّ و جلّ: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَ هِيَ ضَعِيفَةٌ بَعْلَى بَنِ أَبِي حَمْزَةَ بَنِ سَالِمِ الْبَطَّانِيِّ. و عنه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «المغنّي التي تزفّ العرائس لا بأس بكسبها» و هي مجهولة بحكم الحنّاط. و عنه قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام) أجر المغنّي التي تزفّ العرائس ليس به بأس و ليست بالتي يدخل عليها الرجال» و هي صحيحة. النصر بن قابوس قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: المغنّي ملعونه، ملعون من -

الحرمة جعلهنّ الأفعال المحرّمة مورداً للتكسّب، كالتغنّي و الدخول على الرجال و غيرهما، لما علمت سابقاً من أنّ أدلّه صحه العقود و وجوب الوفاء بها مختصه بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه، نعم لو دعين لزفّ العرائس و لم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرّمة فلا بأس بكسيهنّ، و قد ورد ذلك في روايه أبي بصير، و ذكرناها في الهامش. و من جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغنّي أيضاً.

حكم بيع العنب ممّن يجعله خمراً

إشاره

قوله: المسأله الثالثه: يحرم بيع العنب ممّن يعمله خمراً بقصد أن يعمله الخ ٢.

أقول: قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحه ممّن يعلم البائع أنه يصرفه في الحرام و عدم جوازه، ففي المختلف: إذا كان البائع يعلم أنّ المشتري يعمل الخشب صنماً أو شيئاً من الملاهى حرم بيعه و إن لم يشترط في العقد ذلك، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسده فيكون محرّماً، لأنه إعانه على المنكر. و نقل

ص: ٢٤٧

عن ابن إدريس جواز ذلك، لأنّ الوزر على من يجعله كذلك، لا على البائع (١).

و فضل المصنّف (رحمه الله) بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه، وبين ما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته، لكونه إعانه على الإثم، فتكون محرّمه بلا خلاف. وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامّة أيضا (٢).

أمّا ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من التفصيل فيرد عليه أولا: أنّ مفهوم الإعانه على الإثم و العدوان كمفهوم الإعانه على البرّ و التقوى أمر واقعي لا يتبدّل بالقصد و لا يختلف بالوجوه و الاعتبار.

و ثانيا: لا دليل على حرمه الإعانه على الإثم ما لم يكن التسبب و التسبب في البين كما سيأتي (٣).

و ثالثا: أنّا إذا سلّمنا حرمه البيع مع قصد الغايه المحرّمه لصدق الإعانه على الإثم عليه فلا بدّ من الالتزام بحرمه البيع مع العلم بترتب الحرام أيضا، لصدق الإعانه على الإثم عليه أيضا. و إن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الأخبار المجوّزه

ص: ٢٤٨

١-١) المختلف ٥٣:٥.

٢-٢) في سنن البيهقي ٥:٣٢٧ أفتى بكراهه بيع العصير ممّن يعصر الخمر و السيف ممّن يعصى الله عزّ و جلّ، و في المبسوط للسرخسي ٢٤:٢٦ و لا بأس ببيع العصير ممّن يجعله خمرا، لأنّ العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه و أكل ثمنه، و لا فساد في قصد البائع، إنّما الفساد في قصد المشتري، و لا تزر وازره و زر اخرى، و كره ذلك أبو يوسف و محمد استحسانا، لكونه إعانه على المعصيه، و ذلك حرام. و في شرح فتح القدير ٨:٤٩٣ و لا بأس ببيع العصير ممّن يعلم أنه يتّخذ خمرا، لأنّ المعصيه لا تقام بعينه بل بعد تغييره. و في الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٥٠ عن الحنابلة: كلّ ما أفضى إلى محرّم فهو حرام.

٣-٣) راجع ص ٢٨٣.

فلا بدّ من القول بالجواز في الأول أيضا، لعدم اختصاص الجواز الذي دلّت عليه الأخبار بفرض عدم القصد.

ورابعا: أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين، فإنّ القصد بمعنى الإرادته و الاختيار يستحيل أن يتعلّق بالغايه المحرّمه في محل الكلام، لأنها من فعل المشتري إذ هو الذي يجعل العنب خمرا و الخشب صنما، فلا معنى لفرض تعلّق القصد بالغايه المحرّمه. و أمّا القصد بمعنى العلم و الالتفات فهو مفروض الوجود في القسمين، فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن أن يكون الداعي إلى بيع البائع هو ترتّب الغايه المحرّمه تاره و غير ذلك تاره اخرى، مع العلم بترتّبها في الخارج، و لكن هذا لا يكون سببا في اختلاف صدق الإعانه عليهما، لأنّ دعوه الحرام إلى الفعل ليست شرطا في صدق الإعانه على الإثم، و هو واضح. إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنّف.

ثم إنّ تحقيق هذه المسأله يقع تاره من حيث الروايات، و اخرى من حيث القواعد، أمّا الصوره الاولى: فالكلام فيها من جهتين، الاولى: في الحرمة الوضعيه و الثانيه: في الحرمة التكليفيه.

مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة الوضعيه

أمّا الجهه الاولى: فربما يقال بفساد المعاوضه مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجره في الجهه المحرّمه، لخبر جابر المتقدّم: «عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام اجرتة» (1)، فإنه لا - وجه لحرمة الاجره إذا كانت المعامله صحيحه، و بعدم القول بالفصل بين الإجاره و البيع يتم المقصود.

و فيه: مضافا إلى ضعف السند فيه، و اختصاصه بالاجاره، أنه لا بدّ من حمله

ص: ٢٦٩

(١-١) الوسائل ١٧/١٧٤: أبواب ما يكتسب به ب ٣٩ ح ١، و قد تقدّم في ص ٢٥٨.

على الكراهه، لمعارضته بحسنه ابن اذينه المتقدمه (١) التي دلت على جواز إجاره الحموله لحمل الخمر و الخنازير.

مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة التكليفية

و أما الجهه الثانيه: فقد يقال بحرمة البيع تكليفا، لما دلّ من الأخبار على حرمة بيع الخشب ممّن يتّخذهُ صلبانا، و قد تقدّم ذكرها في البحث عن بيع آله الله (٢)، و بعدم القول بالفصل بين موردها و غيره يتم المطلوب.

و لكن يعارضها ما ورد من الأخبار المتظافره الدالّه على جواز بيع العنب و التمر و عصيرهما ممّن يجعلها خمرا (٣)، بدعوى عدم الخصوصيه في موردها، لعدم

ص: ٢٧٠

(١-١) في ص ٢٥٩.

(٢-٢) [بل في البحث عن حرمة بيع هياكل العباده المبتدعه في ص ٢٣٣].

(٣-٣) فعن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن ثمن العصير قبل أن يغلى لمن يبتاعه ليطبّخه أو يجعله خمرا؟ قال: إذا بعته قبل أن يكون خمرا و هو حلال، فلا بأس» و هي ضعيفه بالقاسم بن محمد الجوهري. و عن محمد الحلبي قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراما؟ فقال: لا- بأس به، تبعه حلالا فيجعله حراما، أبعدّه الله و أسحقه» و هي صحيحه. و عن ابن اذينه قال: «كتبت إلى أبي عبد الله أسأله عن رجل له كرم، أبيع العنب و التمر ممّن يعلم أنه يجعله خمرا أو سكرًا؟ فقال: إنّما باعه حلالا في الأبان الذي يحل شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم. في القاموس [٥٠: ٢ مادة سكر] السكر- محرّكه- الخمر و نبيذ يتّخذ من التمر، و فيه أيضا [١٩٤: ٤ مادّه أبنه]: إبان الشيء بالكسر و التشديد: حينه أو أوّله [لا توجد في المصدر: و التشديد].-

القول بالفصل بين هذه الموارد و بين غيرها، إذ لو قيل بالجواز قيل به مطلقاً و إلا فلا.

و قد يوجّه ما ذكر في روايتي رفاعه و أبي كهمس- المذكورتين في الحاشيه- من بيعهم (عليهم السّلام) تمرهم ممّن يجعله خمرا بأن يراد من لفظ الخمر فيهما العصير المغلى الذى لم يذهب ثلثاه، فإنّ ظاهر غير واحده من الروايات أنّ شربه كان متعارفاً في زمان الصادق (عليه السّلام) (1)، إذ من المستبعد جدّاً أنّهم (عليهم السّلام) يبيعون تمرهم في كل سنه ممّن يصنعه خمرا.

و فيه: أنّ استعمال الخمر في العصير المغلى مجازاً و إن صح، إلاّ أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينه المجوّزه. على أنّ هذا الحمل إنّما يصح على القول بنجاسه عصير التمر أو بحرمة بعد غليانه، و لم يثبت شىء منهما، بل الظاهر طهارته و إباحته ما لم يكن مسكراً، و عليه فلا مجوّز لإطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه.

قال المصنّف: فالأولى حمل الأخبار المانعه على الكراهه، لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه، كما أفتى به جماعه، و يشهد له روايه رفاعه (2) «عن بيع

ص: ٢٧٢

١- ١) منها ما فى الوسائل ٢٥: ٢٩٢/ أبواب الأشربه المحرّمه ب ٦، ٧، ٨.

٢- ٢) نسبه الروايه إلى رفاعه من سهو القلم، بل هى صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله (عليه-

العصير ممّن يصنعه خمرا قال: بعه ممّن يطبخه أو يصنعه خلا أحب إلّى ولا أرى به (بالأول) بأسا».

و فيه أولا: أنه معارض بما فى بعض الروايات من بيعهم (عليهم السّلام) تمرهم ممّن يجعله شرابا خبيثا على ما أشرنا إليه، لبعده صدور الفعل المكروه منهم (عليهم السّلام) دفعه واحده فضلا عن الدفعات، و بما فى بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال، و إنما المشتري جعله حراما أبعد الله و أسحقه، فلا تزر وازره و زر اخرى. و قد ذكرنا الروايات فى الحاشيه.

و ثانيا: أنّ كون بيع العصير ممّن يجعله خلا أحب إلى الإمام (عليه السّلام) لا يدل على كراهه بعه ممّن يجعله خمرا، خصوصا مع تصريحه (عليه السّلام) فيها بالجواز بقوله: «و لا أرى بالأول بأسا» نعم لو كان لفظ الروايه: إنّى لا أحب بعه ممّن يجعله خمرا. لكان دالا على كراهه البيع.

ثم إنه لم نجد روايه تدل على الكراهه غير روايه الحلبي التي نسبها المصنّف إلى رفاعه، و قد عرفت عدم دلالتها على ذلك. إذن فلا وجه لقول المصنّف: لشهاده غير واحد من الأخبار على الكراهه.

قال السيد فى حاشيته ما ملخصه: أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوّزه على صورته العلم بأنّ ذلك عمل المشتري و إن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص فى المحرّم و حمل الأخبار المانعه على صورته العلم بصرفه فى الحرام. و يمكن الجمع أيضا بحمل المانعه على العلم بقصد المشتري صرفه فى الحرام، و حمل المجوّزه على العلم بالتخمير

مع عدم العلم بأن قصده ذلك (١).

و يرد على الوجهين: أنّهما من الجموع التبرّعية، فلا شاهد لهما.

و فى المتن: و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوّزه بحمل المانع على صورته اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه.

و فيه: مضافا إلى إطلاق الروايات المانعه و عدم تقييدها بصوره الاشتراط و إطلاق الروايات المجوّزه و عدم تقييدها بصوره عدم الاشتراط أنه يرد عليه أولا:

ما فى المتن من أنه لا داعى للمسلم إلى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه.

و ثانيا: أنّ ذكر جواز بيع الخشب ممّن يجعله برابط، و عدم جواز بيعه ممّن يجعله صلبانا فى روايتى ابن اذينه و المقنع (٢) لا يلائم هذا الجمع، ضروره أنّ حمل روايه واحده على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينهما، فإنّ السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف فى جهه الحرام فلا- يلائمه الجواب بجواز البيع فيما يجعله برابط، و إن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما يجعله أصناما أو صلبانا.

و الذى ينبغى أن يقال: إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوّزه و المانعه كان من قبيل تعارض الدليلين، فيؤخذ بالطائفة المجوّزه، لموافقته لعمومات

ص: ٢٧٤

١- ١) حاشيه المكاسب (اليزدى): ٧، السطر ٣.

٢- ٢) ابن اذينه قال: «كتبت إلى أبى عبد الله (عليه السلام) أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتخذ منه برابط، فقال (عليه السلام): لا بأس به. و عن رجل له خشب فباعه ممّن يتخذه صلبانا، فقال: لا» أقول قد ذكرنا مصدرها فى ص ٢٣٣. و فى المستدرک ١٣: ١٢٢/ أبواب ما يكتسب به ب ٣٤ ح ١ عن المقنع: ٣٩٠ «و لا- بأس ببيع الخشب ممّن يتخذه برابط، و لا يجوز بيعه لمن يتخذه صلبانا» و هى مرسله.

الكتاب، كقوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) وَتِجَارَةً عَن تَرَاضٍ (٣). وإن لم يثبت عدم الفصل بين مواردّها- كما احتمله المصنّف-وجب أن يقتصر في كل طائفه على موردّها، ولا تصل النوبه إلى التعارض بينهما و العمل بقواعده، وهذا هو الظاهر من الروايات، و تشهد له أيضا روايه ابن اذينه المفضّله بين الأصنام و البرابط.

و يقربّه: أنّ شرب الخمر و صنعها أو صنع البرابط و ضربها و إن كانت من المعاصي الكبيره و الجرائم الموبقه، إلا أنّها ليست كالشرك بالله العظيم، لأنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك، و عليه فيمكن اختلاف مقدّمه الحرام من حيث الجواز و عدمه باختلاف ذى المقدّمه من حيث الشدّه و الضعف. و دعوى الإجماع على عدم الفصل دعوى جزافيه، لذهاب صاحبي الوسائل (٤) و المستدرک (٥) في عناوين الأبواب من كتابيهما إلى التفصيل، مضافا إلى عدم حجّيه الإجماع المنقول في نفسه. هذا كلّه بحسب الروايات.

و حاصل جميع ما ذكرناه: أنه ليس في الروايات ما يدل على حرمة بيع المباح ممّن يجعله حراما.

مقتضى القواعد في المقام

و أمّا الصورة الثانيه:- أعنى التكلّم في حكم المسأله من حيث القواعد- فالكلام فيها من نواح شتى، الاولي: في تحقيق مفهوم الإيعانه و بيان ما يعتبر فيه

ص: ٢٧٥

١- ١) المائده ١: ٥.

٢- ٢) البقره: ٢٧٥: ٢.

٣- ٣) النساء ٢٩: ٤.

٤- ٤) الوسائل ١٧: ١٧٦/ أبواب ما يكتسب به ب ٥٩، ٤١.

٥- ٥) المستدرک ١٣: ١٢٢/ أبواب ما يكتسب به ب ٥٠، ٣٤.

الثانية: في حكم الإعانة على الإيتم، الثالثة: أنه على القول بحرمة الإعانة على الإيتم فهل هي كحرمة الظلم لا- تختلف بالوجوه و الاعتبار و لا تقبل التخصيص و التقييد أو هي كحرمة الكذب التي تختلف بذلك، و عليه فتتصف بالأحكام الخمسة.

حقيقه الإعانه و مفهومها

إشاره

ما حقيقه الإعانه و مفهومها؟ الظاهر أنّ مفهوم الإعانه كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب. فمفهوم الماء مثلا مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنّف في أول كتاب الطهاره (١).

و قد وقع الخلاف في بيان حقيقه الإعانه على وجوه:

الأول: ما استظهره المصنّف من الأكثر، و هو أنه يكفي في تحقّقها مجرد إيجاد مقدّمه من مقدّمات فعل الغير و إن لم يكن عن قصد.

الثاني: ما أشار إليه في مطلع كلامه من أنّ الإعانه هي فعل بعض مقدّمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا، ثم نسبه إلى المحقّق الثاني (٢) و صاحب الكفايه (٣).

الثالث: ما نسبه إلى بعض معاصريه (٤) من أنه يعتبر في تحقّق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج.

ص: ٢٧٦

١- ١) كتاب الطهاره: ٢.

٢- ٢) حياه المحقّق الكركي و آثاره ٩ (حاشيه شرح الإرشاد): ٣١٨.

٣- ٣) كفايه الأحكام: ٨٥.

٤- ٤) لعلّه أراد المحقّق النراقي، راجع عوائد الأيام: ٧٨.

الرابع: ما نسبته إلى المحقق الأردبيلي (١) من تعليقه صدق الإعانه على القصد أو الصدق العرفي، بداهه أن الإعانه قد تصدق عرفا في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إيّاها، أو يطلب القلم لكتابه ظلم فيعطيه إيّاها، ونحو ذلك ممّا يعد معونه عرفا.

الخامس: الفرق بين الإعانه في المقدمات القريبه فتحرم، و بين المقدمات البعيده فلا تحرم.

السادس: عدم اعتبار شيء في صدق الإعانه إلا وقوع المعان عليه في الخارج.

و أوجهها هو الوجه الأخير، و تحقيق ذلك ببيان أمرين: الأول: في بيان عدم اعتبار العلم و القصد في مفهوم الإعانه، و الثاني: في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها.

أمّا الأمر الأول: فإنّ صحه استعمال كلمه الإعانه و ما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل و غير الشاعر بلا عنايه و علاقته تقتضى عدم اعتبار القصد و الإراده في صدقها لغه، كقوله (عليه السّلام) في دعاء أبي حمزه الثمالي: «و أعانني عليها شقوتي» و قوله تعالى: وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ (٢). و في بعض الروايات أنّ المراد بالصبر هو الصوم (٣). و في أحاديث الفريقين: «من أكل الطين فمات فقد أعان على

ص: ٢٧٧

١- ١) زبده البيان في أحكام القرآن: ٢٩٧.

٢- ٢) البقره ٢: ٤٥.

٣- ٣) في الوسائل ١٠/ ٤٠٧: أبواب الصوم المندوب ب ٢ ح ١ عن سليمان [عمّن ذكره] عن أبي عبد الله (عليه السّلام) «في قول الله: وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ قال: الصبر الصيام». و في روايه اخرى يعنى الصيام.

نفسه» (١) و من البديهي أن آكل الطين لم يقصد موته بذلك، بل يرى أن حياته فيه.

و في روايه أبي بصير: «فأعينونا على ذلك بورع و اجتهاد» (٢) و من المعلوم أن المعين على ذلك بالورع و الاجتهاد لا يقصد الإعانه عليه في جميع الأحيان. و كذلك ما في بعض الأحاديث من قوله (عليه السلام): «من أعان على قتل مؤمن و لو بشرط كلمه» (٣) و كذلك قوله (صلى الله عليه و آله): «من تبسم على وجه مبدع فقد أعان

ص: ٢٧٨

١ - ١) في الكافي ٥، ٢٦٦/٨: ٦. و التهذيب ٣٨١، ٨٩/٣٧٦: ٩. و الوافي ١٣٣/٦: ١٩، ٧٤، و غيرها، و الوسائل ٢٤/٢٢٢: أبواب الأطمعه المحرّمه ب ٥٨ ح ٧، ٦، عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه» و هي ضعيفه بالنوفلي. و في روايه اخرى «فإن أكلته و مت كنت قد أعنت على نفسك» و هي ضعيفه بسهل. و في سنن البيهقي ١١: ١٠ عن ابن عباس «أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: من انهمك في أكل الطين فقد أعان على نفسه» و في حديث آخر: «من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه».

٢ - ٢) في الوسائل ١/٨٨: أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٠ ح ١١٨ عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) أن أباه قال لجماعه من الشيعة: «و الله إنّي لأحب ربحكم و أرواحكم فأعينوا على ذلك بورع و اجتهاد». و في روايه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله (عليه السلام) «فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع و الاجتهاد». و في الوافي ٥٠/٥: ٥، ٥٠ في روايه ميسر عن أبي جعفر (عليه السلام) «فأعينوا بورع و اجتهاد».

٣ - ٣) في الوسائل ١٢: ٣٠٤/١٢: أبواب أحكام العشره ب ١٦٣ ح ٢٩، ٢/١٨: أبواب القصاص في النفس ب ٢ ح ٤، و سنن البيهقي ٢٢: ٨ «من أعان على قتل مؤمن بشرط كلمه لقي الله و بين عينيه مكتوب: آيس من رحمه الله» [نقل بالمضمون].

على هدم الإسلام» (١). و في روايه أبي هاشم الجعفرى: «و رزقك العافيه فأعانتك على الطاعه» (٢). و فى الصحيفه الكامله السجّاديه فى دعائه (عليه السّلام) فى طلب الحوائج «و اجعل ذلك عوناً لى» (٣) 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، إلى غير ذلك من الاستعمالات الكثيره الصحيحه. و دعوى كونها مجازات جزافيه، لعدم القرينه عليها.

و نتيجه جميع ذلك: أنه لا يعتبر فى تحقّق مفهوم الإعانه علم المعين بها، و لا اعتبار الداعى إلى تحقّقها، بلديه صدق الإعانه على الإثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم و إن لم يعلم بذلك، أو علم و لم يكن إعطاؤه بداعى وقوع الحرام كما لا يخفى.

و يدل على ما ذكرناه ما تقدّمت (٤) الإشاره إليه من أنّ 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 نظنّ أنّ أحداً ينكر تحقّق الإعانه بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل، و لو كان المعطى غير ملتفت إلى ضمير مريد الظلم أو القتل أو كان غافلاً عنه، نعم لو نسب ذلك إلى الفاعل المختار انصرف إلى صورته العلم و الالتفات.

ص: ٢٧٩

١- ١) راجع المستدرک ١٢: ٣٢٢ أبواب الأمر و النهى ب ٣٧ ح ١٢.

٢- ٢) راجع الوافى ٥: ٣/٧٠٧.

٣- ٣) الصحيفه السجّاديه ١٣/٧٩.

٤- ٤) فى ص ٢٦٩.

و أمّا الأمر الثاني: فالذى يوافقه الاعتبار و يساعد عليه الاستعمال هو تقييد مفهوم الإعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه فى الخارج، و منع صدقها بدونه.

و من هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم، و هياً له ثالث جميع مقدمات القتل، ثم أعرض عنه مرید القتل، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم، فإنه لا يقال إنّ الثالث أعان على الإثم بتهيئه مقدمات القتل. كما لا تصدق الإعانة على التقوى إذا لم يتحقق المعان عليه فى الخارج، كما إذا رأى شبها يغرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنه خشبه.

و قد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج فى مفهوم الإعانة و صدقها بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضه الإسلام أو على قتل النفوس المحترمه فهتياً لهما آخرا جميع مقدمات القتال، فمضى أحدهما و ندم الآخر، فإنه لا شبهه فى استحقاق كل من المهيئين الدم و اللوم من جهه الإعانة على الإثم و إن تحقّق الفعل المعان عليه فى أحدهما و لم يتحقق فى الآخر، فلو كان ذلك شرطاً فى صدق الإعانة لم يتوجه الدم إلا على الأول.

و فيه: أنّ الصادر من النادم ليس إلا التجزى، و هو على تقدير الالتزام بقبحه و استحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الإثم لتكون الإعانة عليه إعانة على الإثم و أمّا إذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإنّ الأمر أوضح.

مع أنه لا مضايقه فى صحه ذم معينه، بل فى صحه عقابه أيضاً بناء على حرمة الإعانة على الإثم و صحه العقاب على التجزى، فإنّ المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخيله أنه معين على الإثم، فهو متجر فى فعله، و المفروض أنّ التجزى يوجب استحقاق العقاب.

و قد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما فى بقيه الوجوه و الأقوال المتقدمه من الوهن و الخلل، كما اتّضح ضعف ما أورده المصنّف على بعض معاصريه من: أنّ حقيقه

الإعانه على الشيء هو الفعل بقصد حصول الشيء، سواء حصل -في الخارج- أم لا و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل في الإعانه على الإثم (١).

ثم لا يخفى أنّ عنوان الإعانه كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين و المعان، بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الإعانه في الخارج، ليقع فعل المعين في سلسله مقدمات فعل المعان، فيكون عنوان الإعانه بهذا الاعتبار من الامور الإضافيه. و عليه فإيجاد موضوع الإعانه -كتوليد المعين مثلا- خارج عن حدودها، و إلا -لحرم التناكح و التناسل، للعلم العادي بأنّ في نسل الإنسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي و تصدر منه القبائح.

و أمّا مسير الحاج و متاجره التاجر مع العلم بأخذ المكوس و الگمارك و هكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكّلها داخل في عنوان الإعانه، فإنه لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للإعانه و خروجها عن عنوانها كما زعمه شيخنا الاستاذ (٢) و المحقق الإيرواني (٣). كما لا وجه لما ذهب إليه المصنّف (رحمه الله) (٤) من إخراجها عن عنوان الإعانه من حيث إنّ التاجر و الحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقتها.

و قد ظهر من مطاوى جميع ما ذكرناه: أنّ المدار في عنوان الإعانه هو الصدق

ص: ٢٨١

١-١) المكاسب ١:١٣٣.

٢-٢) منيه الطالب ١:٣٧ و ما بعدها.

٣-٣) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١:٩٧-٩٨.

٤-٤) المكاسب ١:١٣٦.

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، لأنه مقتضى الأصل الأوّلى و لا دليل يثبت حرمة الإعانه على الإثم و إن ذهب المشهور و بعض العامه (١) إلى الحرمة، و عليه فالحكم هو جواز الإعانه عليه إلا ما خرج بالدليل، كإعانه الظالمين و إعانه أعوانهم و تهيته مقدمات ظلمهم، لاستفاضه الروايات على حرمة إعانتهم و تقويتهم و تعظيم شوكتهم و لو بمدّه قلم أو بكتابه رقعته أو بجبايه خراج و نحوها و ستأتى هذه الروايات فى البحث عن معونه الظالمين (٢)، بل الحرمة فى هذا النحو من الإعانه ممّا استقل به العقل، و قامت عليه ضروره العقلاء، بل قال فى العروه فى مسأله ٢٩ من صلاه المسافر إنّه لو كانت تبعيه التابع إعانه للجائر فى جوره و جب عليه التمام و إن كان سفر الجائر طاعه، فإنّ التابع حينئذ يتم مع أنّ المتبوع يقصّر (٣).

ص: ٢٨٢

١- ١) فى المبسوط للسرخسى ٢٤:٢٦ عن أبى يوسف و محمد: إنّ بيع العصير و العنب ممّن يتّخذ خمرًا إعانه على المعصيه و تمكين منها، و ذلك حرام، و إذا امتنع البائع من البيع يتعدّر على المشتري اتّخاذ الخمر، فكان فى البيع منه تهيج الفتنة، و فى الامتناع تسكينها. و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٥٠ عن الحنابلة: كل ما أفضى إلى محرّم فهو حرام. و فى الهدايه ٤:٩٤. و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنة، لأنه تسبب إلى المعصيه.

٢- ٢) فى ص ٦٥٠.

٣- ٣) العروه الوثقى ١:٦٨٨ [٢٢٦٠].

قوله: بعموم النهى عن التعاون على الإثم و العدوان.

أقول: استدلوأ على حرمة الإعانة على الإثم بوجه:

الوجه الأول: قوله تعالى: **وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعَدْوَانِ** (١) فَإِنَّ ظاهرها حرمة المعاونه على الإثم و العدوان مطلقا.

و فيه: أن التعاون عباره عن اجتماع عدّه من الأشخاص لإيجاد أمر من الخير أو الشرّ ليكون صادرا من جميعهم، كنهب الأموال و قتل النفوس و بناء المساجد و القناطر، و هذا بخلاف الإعانة فإنّها من الأفعال، و هي عباره عن تهيئه مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير فى 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 بوجه، فإنّ باب التفاعل يقتضى صدور المادّه من كلا الشخصين و من الظاهر عدم تحقّق ذلك فى محل الكلام.

نعم قد عرفت فيما سبق (٢) حرمة التسبب إلى الحرام و جعل الداعى إليه لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة فى المقام.

الوجه الثانى: ادّعاء الإجماع على ذلك. و فيه: أنّها دعوى جزافيه، لاحتمال كون مدرك المجمعين هى الوجوه المذكوره فى المسأله، فلا يكون إجماعا تعبديا.

مضافا إلى عدم حجّيه الإجماع المنقول فى نفسه.

الوجه الثالث: أنّ ترك الإعانة على الإثم دفع للمنكر، و دفع المنكر واجب كرفعه. و إليه أشار المحقّق الأردبيلى (٣) فى محكى كلامه، حيث استدل على حرمة بيع

ص: ٢٨٣

١-١ (١) المائده ٥:٢.

١٨١-٢ (٢) فى ص ١٨١.

٨-٣ (٣) مجمع الفائده و البرهان ٥١، ٤٩:٨.

العنب فى المسأله بأدله النهى عن المنكر، و استشهد له المصنّف بروايه على بن أبى حمزه عن أبى عبد الله (عليه السّلام) من أنه لو لا أنّ بنى اميه وجدوا لهم من يكتب و يجيبى لهم الفىء، و يقاتل عنهم و يشهد جماعتهم لما سلّبو حَقنا (١).

و فيه أولاً: أنّ الاستدلال بدفع المنكر هنا إنّما يتّجه إذا علم المعين بانحصار دفع الإثم بتركه الإعانه عليه، و أمّا مع الجهل بالحال أو العلم بوقوع الإثم بإعانه الغير عليه فلا يتحقّق مفهوم الدفع.

و ثانياً: أنّ دفع المنكر إنّما يجب إذا كان المنكر متّماً اهتّم الشارع بعدم وقوعه كقتل النفوس المحترمه، و هتك الأعراس المحترمه، و نهب الأموال المحترمه و هدم أساس الدين، و كسر شوكة المسلمين، و ترويج بدع المضلّين و نحو ذلك، فإنّ دفع المنكر فى هذه الأمثله و نحوها واجب بضروره العقل و اتّفاق المسلمين، و قد ورد الاهتمام به فى بعض الأحاديث (٢) و أمّا فى غير ما يهتم الشارع بعدمه من الامور فلا دليل على وجوب دفع المنكر، و على كلا الوجهين فالدليل أخصّ من المدعى.

و أمّا النهى عن المنكر فإنه و إن كان سبيل الأنبياء و منهاج الصلحاء و فريضه

ص: ٢٨٤

١- ١) هذه الروايه ضعيفه بإبراهيم بن إسحاق الأحمري. راجع الوسائل ١٧: ١٩٩ أبواب ما يكتسب به ب ٤٧ ح ١.
٢- ٢) فى التهذيب ٢١٩/ ٨٦٣: ١٠، و الوسائل ٢٩: ٥٠/ ١٧ ح ٣ عن السكونى عن أبى عبد الله (عليه السّلام) «إنّ ثلاثه نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين (عليه السّلام) واحد منهم أمسك رجلاً، و أقبل الآخر فقتله، و الآخر يراهم، فقضى فى الرؤيه (و فى بعض النسخ الريئه) أن تسمل عيناه، و فى الذى أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه، و قضى فى الذى قتل أن يقتل» و هى ضعيفه بالنوفلى.

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 إيجاداه فى الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتدع، و النهى عن المنكر ليس إلا ردع الفاعل و زجره عنه على مراتبه المقرّره فى الشريعة المقدّسه. و على الإجمال: أنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه.

و أما روايه على بن أبى حمزه فمضافا إلى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلا عن دفعه، لا اختصاصها بحرمه إعانه الظلمه.

قال المحقّق الإيروانى: الرفع هنا ليس إلا الدفع، فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبه إلى جرعه شرب لا معنى للنهى عنه، و بالنسبه إلى ما لم يشرب كان النهى دفعا عنه (١).

و فيه: أن مرجع الرفع و إن كان إلى الدفع بالتحليل و التدقيق، إلا أن الأحكام 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: محصّل الإشكال ما ذكره المحقّق الإيروانى (٢) من أن النهى عن الطيبعه ينحل إلى نواه متعدده حسب تعدّد أفراد تلك الطيبعه على سبيل العموم الاستغراقى فكان كل فرد تحت نهى مستقل، و على هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخمير هذا

ص: ٢٨٥

١-١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١:١٠٢.

٢-٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١:١٠٣.

الفرد و إن علم أنّ عبثاً آخر يباع و يخمر لو لم يبع هو هذا، فإذا تراكمت التروك بترك هذا للبيع و ترك ذاك له و هكذا، حصل ترك التخمير رأساً، و كان كل ترك مقدّمه لترك فرد من الحرام، لا أنّ مجموع التروك يكون مقدّمه لترك حرام واحد.

و فيه: أنّ النهى إنما ينحل إلى أفراد طبيعه لأنّ معنى النهى عن الشئ عبارة عن الزجر عنه لما فيه من المفسده الإلزاميه، فإذا توجه النهى إلى طبيعه ما و كان كل واحد من أفرادها مشتتاً على المفسده الإلزاميه فلا- محاله ينحل ذلك النهى إلى نواه عديده حسب تعدّد الأفراد، و أمّا في مثل المقام فإنّ منشأ النهى فيه هو أن لا- يتحقّق الإثم في الخارج، فالغرض منه إنّما هو الوصول إلى ذلك، فإذا علم صدور الإثم في الخارج و لو مع ترك الإعانة من شخص خاص فلا موجب لحرمتها، و هذا كما إذا نهى المولى عبده عن الدخول عليه في ساعه عيّنها لفراغه، فإنّ غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم، فترتفع المبعوضيه عن دخول غيره.

و يدلّنا على ذلك ما في الروايات المتقدّمه (1) من تجويزهم (عليهم السّلام) بيع العنب و التمر و عصيرهما ممّن يصنعها خمراً، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمه الإعانة على الإثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقّق الحرام في الخارج على كل حال. إذن فما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلاّ جماعه من الناس، فإنّ الوجوب يرتفع عن الجماعه بمخالفه شخص واحد منهم، و هكذا ما نحن فيه، لأنّ عدم تحقّق المعصيه من مشتري العنب يتوقّف على ترك كل أرباب العنب للبيع، لأنّ ترك المجموع سبب واحد لترك المعصيه، كما أنّ بيع أى واحد منهم على البدل شرط لتحقّق المعصيه من المشتري.

ص: ٢٨٦

(١- ١) في ص ٢٧٠.

قد عرفت فيما تقدم أنّ جواز الإعانة على الإثم هو مقتضى الأصل، لعدم الدليل على التحريم، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً إلى ذلك بأمور:

الأول: أنه لو لم تجز الإعانة على الإثم لما جاز سقى الكافر، لكونه إعانة على الإثم، لتنجس الماء بمباشرته إيّاه فيحرم عليه شربه، لكن السقى جائز، لقوله (عليه السلام) (١): «إنّ الله يحبّ إبراد الكبد الحزّاء» على ما تقدّم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطه مع المذكّي (٢) فتجوز الإعانة على الإثم. والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

الثاني: أنّك علمت سابقاً (٣) استفاضه الروايات على جواز بيع العنب و التمر و عصيرهما ممّن يجعلها خمراً، و جواز بيع الخشب ممّن يجعله برابط، و من الواضح جدّاً كون هذا البيع إعانة على الإثم، و من أنكره فإنّما أنكره بلسانه أو هو مكابر لوجدانه، و بعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات.

على أنّ في بعضها إشعاراً إلى كليه الحكم و عدم اختصاصه بالامور المذكوره فيها، كقول الصادق (عليه السلام) في روايه أبي بصير: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً و هو حلال، فلا بأس به» و في روايه الحلبي «عن بيع العصير ممّن يجعله حراماً فقال: لا بأس به، تباعه حلالاً فيجعله حراماً، أبعد الله و أسحقه» و في روايه ابن اذينه عن بيع العنب و التمر ممّن يعلم أنه يجعله خمراً، فقال: «إنّما باعه حلالاً في

ص: ٢٨٧

١- ١) في مؤثقه ضريس المتقدّمه في ص ١١٨، الهامش (٢).

٢- ٢) في ص ١١٨.

٣- ٣) في ص ٢٧٠، و تقدّمت روايتان على جواز بيع الخشب ممّن يجعله برابط في ص ٢٧٤.

الأبان الذى يحلّ شربه أو أكله، فلا بأس ببيعه» فإنّ الظاهر من هذه الروايات أنّ المناط فى صحه البيع هى حليّه المبيع للبائع حين البيع و إن كان يبيعه هذا إعانه على المحرّم، و مثل هذه الروايات غيرها أيضا.

الثالث: قيام السيره القطعيه على الجواز، ضروره جواز المعامله مع الكفّار و غير المباليين فى أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم و لو كان متنجّسا كاللحم و إعاره الأوانى إيّاهم للطبخ و غيره، مع أنه إعانه على أكل الطعام المتنجّس بمباشرتهم إيّاه، و وجوب تمكين الزوجه للزوج و إن علمت بعدم اغتساله عن الجنابه فيكون التمكين إعانه على الإثم، و أيضا قامت السيره القطعيه على جواز تجاره التاجر و مسير الحاج و الزوّار و إعطائهم الضريبه المعينه للظلمه، مع أنّه من أظهر مصاديق الإعانه على الإثم.

و أيضا قضت الضروره بجواز إجاره الدواب و السفن و السيارات و الطيارات من المسافرين مع العلم إجمالا بأنّ فيهم من يقصد فى ركوبه معصيه و أيضا قامت السيره القطعيه على جواز عقد الأنديه و المجالس لتبليغ الأحكام و إقامة شعائر الأفراح و الأحران، بل على وجوبها فى بعض الأحيان إذا توقّف عليها إحياء الدين و تعظيم الشعائر، مع العلم بوقوع بعض المعاصى فيها من الغيبه و الاستهزاء و الكذب و الافتراء و نظر كل من الرجال و النساء إلى من لا يجوز النظر إليه و غيرها من المعاصى.

قوله: ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها بين ما ينحصر فائدته و منفعتة عرفا فى المشروط المحرّم.

أقول: قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الميزان فى حرمه المقدمه هو كونها سببا لوقوع ذى المقدمه، و إلا فلا وجه للتحريم و إن انحصرت فائدته فى الحرام.

قوله: وإنما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف و جوب ردع من همّ بها.

أقول: إن كان المنكر مثل قتل النفس و نحوه ممّا يهتم الشارع بعدم تحقّقه فلا ريب فى وجوب رفعه، بل دفعه شرعا و عقلا كما تقدّم (١)، و أمّا فى غير الموارد التى يهتم الشارع بعدم تحقّقها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلى فيها و إن ادّعاه المشهور مطلقا، لمنع استقلال العقل بذلك فى جميع الموارد، و لذا ذهب جمع من المحقّقين (٢) إلى الوجوب الشرعى.

حرمه الإعانة على الإثم كحرمه الكذب تقبل التخصيص

إنّ حرمه الإعانة على الإثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص و التقييد أم لا؟ قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّ حرمه ذلك على فرض ثبوتها إنّما هى كحرمه الكذب تقبل التخصيص و التقييد، و تختلف بالوجوه و الاعتبار، و ليست هى كحرمه الظلم التى لا تختلف بذلك.

قال شيخنا الاستاذ: لا إشكال فى عدم إمكان تخصيصها بعد تحقّق موضوعها لأنّ هذه من العناوين الغير قابله للتخصيص، فإنّها كنفس المعصية و كالظلم فإنه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصه مباحه فكذلك لا يمكن أن تكون الإعانة

ص: ٢٨٩

١- ١) فى ص ٢٨٤.

٢- ٢) قال الحكيم الطوسى (رحمه الله) فى آخر التجريد [٣٠٩-٣١٠]: الأمر بالمعروف الواجب واجب، و كذا النهى عن المنكر، و بالمندوب مندوب سمعا، و إلّا لزم ما هو خلاف الواقع، و الإخلال بحكمته تعالى. و تبعه فى هذا الرأى شراح التجريد كالعلامة [فى كشف المراد: ٤٢٨] و القوشجى [فى شرح تجريد العقائد: ٣٩٤] و غيرهما.

على المعصية مباحه، فما عن الحداثق-بعد ما حكى عن الأردبيلى (رحمه الله) من القول بالحرمة فى مسألتنا من جهه كونها إعانه على الإثم-من أنه جيد فى حدّ ذاته لو سلم من المعارضه بأخبار الجواز، لا وجه له، لأنه لو كان بيع العنب ممّن يعلم بأنه يعمله خمرا داخلا- فى عنوان الإعانه فلا يمكن أن يدل دليل على جوازه، فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلا فى هذا العنوان (١).

و لكن الوجوه المتقدمه الدالّه على الجواز حجّه 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 كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه و الاعتبار و لا تقبل التخصيص و التقييد لما كانت جائزه فى صورتى الإكراه و الاضطرار أيضا.

قوله: و قد تلخّص ممّا ذكرنا أنّ فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرّم.

أقول: بعد ما علمت أنه لا دليل على حرمة الإعانه على الإثم، و لا على اعتبار القصد فى مفهوم الإعانه و لا فى حكمها، فلا وجه لما ذهب إليه المصنّف و أتعب به نفسه من التطويل و التقسيم. ثم على القول بحرمة الإعانه على الإثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع فى شىء من الشقوق التى ذكرها المصنّف، إذ الإعانه على الإثم إنما تتحقّق بالتسليم و التسلم فى الخارج، و من الواضح أنّ 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 الآخريين محرّما فلا إشكال فى ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره، و أمّا مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه

ص: ٢٩٠

و الحكم بحرمة البيع، و أما الظن ببيع الغير فما لم تثبت حجّيته لا يغنى من الحق شيئاً.

قوله: ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع.

أقول: توضيح كلامه: أنه لا ملازمه بين الحرمة التكليفية و الحرمة الوضعية في المعاملات، فالبيع وقت النداء لصلاه الجمعه مثلاً صحيح و إن كان محرماً بالاتفاق.

و لو سلّمنا الملازمه بينهما فلا نسلّمها فيما إذا تعلق النهى بعنوان عرضى ينطبق على البيع، كتعلقه بعنوان الإعانه فى بيع العنب ممّن يعلم أنه يجعله خمرًا، إذ بين عنوان الإعانه على الإثم و بين البيع عموم من وجه.

و على القول بالفساد مطلقاً أو فى الجملة فلا- يفرق فى ذلك بين علم المتبايعين بالحال و بين علم أحدهما مع جهل الآخر، فإنّ حقيقه البيع عبارته عن المبادله بين العوض و المعوّض فى جهه الإضافة، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر أيضاً، إذ لا يعقل التبعض من حيث الصحه و الفساد فى بيع واحد كما هو واضح.

الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

إشاره

قوله: القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا، بمعنى أنّ من شأنه أن يقصد منه الحرام (1).

أقول: هذا العنوان يعم جميع الأشياء و لو كانت مباحه، إذ ما من شىء إلا- و له شأنه الانتفاع به بالمنافع المحرّمه، فلا يصح أن يجعل عنوانا للبحث، و لا بدّ من

ص: ٢٩١

تخصيصه بالموارد المنصوصه، ولذا خصّه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين.

ثم إنّ تحقيق هذه المسأله يقع فى ناحيتين:

الناحية الاولى: فى حرمه بيعه و جوازه فى الجملة أو مطلقاً، والأقوال فى ذلك و إن كانت كثيره قد أنهاها السيد فى حاشيته (١) إلى ثمانيه إلا أنّ الأظهر منها هى حرمه بيعه من الكفّار مطلقاً و من المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجيه، و ذهب بعض العامّه إلى حرمه بيعه فى حال الفتنة (٢).

تفصيل المصنّف بين حالتى الحرب و الصلح

و فضّل المصنّف (رحمه الله) بين حالتى الحرب و الصلح، فذهب إلى الحرمه فى الاولى و إلى الجواز فى الثانيه، و ملخص كلامه: أنّ الروايات الوارده فى المقام على طوائف، الاولى: ما دل على جواز بيعه من أعداء الدين فى حال الهدنه (٣).

ص: ٢٩٢

١- (١) حاشيه المكاسب (اليزدى): ١٠، السطر ٣٢.

٢- (٢) فى الهدايه ٤: ٩٤. و يكره بيع السلاح فى أيام الفتنة ممّن يعرف أنه من أهل الفتنة، لأنه تسبب إلى المعصيه. و فى ٢: ١٣٩. و لا ينبغى أن يباع السلاح من أهل الحرب و لا يجهّز إليهم، لأنّ النبى (صلّى الله عليه و آله) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب و حمله إليهم و لأنّ فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك، و كذا الكراع لما يتنا، و كذلك الحديد لأنه أصل السلاح، و كذا بعد الموادعه. و فى سنن البيهقى ٥: ٣٢٧. عن عمران بن حصين قال: «نهى رسول الله (صلّى الله عليه و آله) عن بيع السلاح فى الفتنة».

٣- (٣) فى الكافى ٤، ٢، ١٢٢، ١: ٥. و التهذيب ٧، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ٣٥٤، ١٠٠٥، ٦. و الوافى ١٧، ١٧٣: باب بيع السلاح منهم. و الوسائل ١٧، ١٠١: أبواب ما يكتسب به ب ٨ ح ١، ٤، ٢، عن الحضرمى قال: «دخلنا على أبى عبد الله (عليه السلام) فقال له حكم السراج: ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج و أدواتها؟ فقال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزله أصحاب-

الثانية: ما دل على جواز بيعه منهم مطلقا (1). الثالثة: ما دل على حرمة بيعه منهم

ص: ٢٩٣

١ - ١) فى التهذيب ١١٢٨/٣٨٢:٦، و الباب المتقدم من الوافى و الوسائل ح ٥ عن أبى القاسم الصيقل قال: «كتبت إليه: إننى رجل صيقل أشتري السيوف و أبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب (عليه السلام): لا بأس به» و هى مجهوله بأبى القاسم.

كذلك (١). ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعه على صورته قيام الحرب بينهم وبين المسلمين، وحمل الطائفة المجوزة على صورته الهدنه في مقابل المباينه و المنازعه و شاهد الجمع الطائفة الاولى المفضله بين الحالتين: الهدنه و المنازعه.

و عن الشهيد في حواشيه (٢) أنه لا يجوز مطلقا، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كل حال.

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

و ثانيا: أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص، فإنه أخذ بظهور المطلقات الدالّة على المنع، و ترك العمل بالمقيّد الذي هو نص في مفهومه، و هو و إن لم يكن اجتهادا في مقابل النص، و لكنّه شبيه بذلك. انتهى حاصل كلام المصنّف.

و لكن الظاهر أنّ ما ذهب إليه الشهيد (رحمه الله) وجيه جدّا، و لا يرد عليه شيء ممّا ذكره المصنّف لوجوه:

ص: ٢٩٤

١ - ١) في البحار ١/٦١: ١٠٠، و الباب المتقدّم من الوسائل ح ٦، ٧ عن علي بن جعفر في كتابه [٣٢٠/١٧٦] عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجاره، قال: إذا لم يحملوا سلاحا فلا بأس» و هي صحيحه. و عن الصدوق [في الفقيه ٤: ٨٢١/٢٥٧] فيما أوصى به النبي (صلى الله عليه و آله) «يا علي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة: (١) القتات (٢) و الساحر، (٣) و الديوث (٤) و ناكح المرأه حراما في دبرها، (٥) و ناكح البهيمة، (٦) و من نكح ذات محرم منه (٧) و الساعى في الفتنة، (٨) و بائع السلاح من أهل الحرب، (٩) و مانع الزكاه، (١٠) و من وجد سعه فمات و لم يحجّ» و هي مجهوله بحمد بن عمرو، و أنس بن محمد، و أبيه.

٢ - ٢) حكاها عنه السيد العاملى في مفتاح الكرامه ٤: ٣٥.

الأول: أن ما جعله وجها للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك، فإنَّ مورده هم الجائرون من سلاطين الإسلام كما دلَّ عليه السؤال في روايتي الحضرمي و هند السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام- وقد ذكرناهما في الهامش- إذ لا شبهه في إسلامهم في ذلك الزمان و إن كانوا مخالفيين، فتكون الطائفة الاولى المفضَّله بين الهدنه و قيام الحرب مختصه بغير الكفار من المخالفيين، فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعة. و أميا في غير تلك الحاله فلا- شبهه في جوازه خصوصا عند حربهم مع الكفار، لأنَّ الله يدفع بهم أعداءه. و أمَّا المطلقات فأجنيبه عن الطائفة المفضَّله لاختصاصها بالمحاربين من الكفار و المشركين.

الثاني: أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تاره برميهِ إلى شبه الاجتهاد في مقابل النص، و اخرى بتضعيف دليله. أمَّا الأول فلاَّنه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفضَّله للتقييد، فلا يكون ترك العمل بها و الأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص. و أمَّا الثاني فلاَّنه تقويه شخص الكافر بالسقي و نحوه و إن كان جائزا، إلاَّ أنَّ تقويته لجهه كفره غير جائزه قطعا و من الواضح أنَّ تمكين المشركين و المحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين، بل ربما يستقل العقل بقبح ذلك، لأنَّ تقويتهم تؤدَّى إلى قتل النفوس المحترمه.

ثم إنَّ هذا كلّه لو تقارن البيع مع التسليم و التسلم الخارجى، و إلاَّ فلا شبهه في جوازه، لما عرفت من أنَّ بين البيع و عنوان الإعانه عموما من وجه، فلا يلزم من البيع المجرد تقويه للكافر على المسلم.

الثالث: أنه قد أمر في الآيه الشريفه (1) بجمع الأسلحه و غيرها للاستعداد

ص: ٢٩٥

١ - (١) قوله تعالى: وَاعْبُدُوا لَهُمْ مِمَّا اسْبَغْتُمْ مِنْ قُوَّهِ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عِدَّةَ اللَّهِ وَ عِدَّةَكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ الْأَنْفَالُ ٨:٦٠.

و التهيئه إلى إرهاب الكفار و قتالهم، فيبيعها منهم و لو في حال الهدنه نقض للغرض فلا يجوز.

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 (رحمه الله) في حاشيته (١) احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإعانه على الإثم، بناء على عدم اعتبار القصد فيها و كون المدار فيها هو الصدق العرفي، لحصول الصدق في المقام، و حينئذ فيتعدى إلى كل ما كان كذلك، و يؤيده قوله (عليه السلام) (٢): «يستعينون به علينا».

و فيه: أن الإعانه على الإثم و إن لم يعتبر في مفهومها القصد، إلا- أنك قد عرفت أنها ليست محرمة في نفسها، و على القول بحرمتها بينها و بين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح، و أمّا قوله (عليه السلام) في روايه هند السراج المتقدمه في الهامش: «فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك» فخارج عن حدود الإعانه على الإثم، و إنما يدل على حرمة إعانه الظلمه، و لا سيما إذا كانت على المعصومين (عليهم السلام) الموجه لزوال حقوقهم.

قوله: بل يكفي مظنه ذلك بحسب غلبه ذلك مع قيام الحرب.

أقول: قد علمت أن الروايات المانعه تقتضى حرمة بيع السلاح من أعداء الدين و لو مع العلم بعدم صرفه في محاربه المسلمين، أو عدم حصول التقوى لهم بالبيع، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنّف من تقييد حرمة البيع بوجود المظنه بصرف السلاح في الحرب لغلبه ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوى لهم بالبيع.

ص: ٢٩٤

١- ١) حاشيه المكاسب (اليزدي) ١٠، السطر ٢٣.

٢- ٢) في روايه هند السراج المتقدمه في ص ٢٩٣.

الناحية الثانية: الظاهر شمول التحريم لمطلق آله الحرب و حديدتها، سواء كانت ممّا يدافع به فى الحرب أم ممّا يقاتل، و ذلك لوجوه:

الأول: أنّ السلاح فى اللغة (١) اسم لمطلق ما يكن، فىشمل مثل المجن (٢) و الدرع و المغفر (٣) و سائر ما يكن (٤) به فى الحرب. الثانى: أنه تعالى أمر فى الآيه المتقدمه بالتهيئه و الاستعداد إلى قتال الكفار و إرهابهم، فبيع السلاح منهم و لو بمثل المغفر و الدرع نقض لغرضه تعالى.

الثالث: أنّ تمكين الكفار من مطلق ما يكن به فى الحرب تقويه لهم، فهو محرّم

ص: ٢٩٧

-
- ١ - ١) فى تاج العروس ٢:١٦٥ [مادّه السلاح]: السلاح بالكسر و السّلع كعنب و السلحان بالضم: آله الحرب، و فى المصباح: ما يقاتل به فى الحرب و يدافع. أو حديدتها، أى ما كان من الحديد، كذا خصّه بعضهم، يذكر و يؤنث، و التذكير أعلى، لأنه يجمع على أسلحه، و هو جمع المذكّر، مثل حمار و أحمره، و رداء و أرديه... و السلاح القوس بلا وتر، و العصا تسمى سلاحا. و فى مجمع البحرين [٢:٣٧٣، مادّه سلاح] قوله تعالى: وَذَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ هى جمع سلاح بالكسر، و هو ما يقاتل به فى الحرب و يدافع، و التذكير فيه أغلب من التأنيث، و يجمع فى التذكير على أسلحه، و على التأنيث سلاحات.
- ٢ - ٢) فى القاموس [٤:٢١٠، مادّه جنّه]: المجن و المجنه - بكسرهما - الترس، و الجنه - بالضم - كل ما وقى.
- ٣ - ٣) فى القاموس [٢:١٠٣، مادّه غفره]: المغفر كمنبر: زرد من الدرع يلبس تحت القلنسوه أو حلق يتقنع بها المتسلح.
- ٤ - ٤) فى تاج العروس ٩:٣٢٣ مادّه كنّ: الكن - بالكسر - وقاء كل شىء و ستره، و كن أمره عنه أخفاه. و قال بعضهم: أكن الشىء ستره، و فى التنزيل العزيز: أَوْ أَكُنْتُمْ فِى أَنْفُسِكُمْ أَى أَخْفَيْتُمْ.

عقلا و شرعا كما علمت.

الرابع: أنه يحرم حمل السروج و أدواتها إلى أهل الشام و بيعها منهم و إعانتهم عند قيام الحرب بينهم و بين الشيعة، لروايتي الحضرمي و هند السراج (١)، فبيعها 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 في روايه الحضرمي هي السيوف السريجه، فلا تكون لها دلالة و لو بالفحوى على حرمة بيع ما يكن من أعداء الدين.

و لكن هذا التوهم فاسد، فإنه مضافا إلى أن الظاهر من كون السائل سراجا أن سؤاله متصل بصنعتة-و هي عمل السروج و نقلها- فلا ربط له بالسيوف و بيعها أن حمل السروج-بالواو-على السيوف السريجه لا تساعده القواعد اللغويه، لأن السريجي يجمع على سريجيات لا على سروج، و إنما السروج جمع سرج. على أنه لا يساعده صدر الروايه، لاشتماله على كلمه الأداة، و ليست للسيوف 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 (٢) عن

ص: ٢٩٨

(١-١) المتقدمين في ص ٢٩٣، ٢٩٢.

(٢-٢) في الكافي ٥:٣/١١٣، و التهذيب ٦:١٠٦/٣٥٤، و الوافي ١٧:٣/١٧٤ و الوسائل ١٧:١٠٢/١٧:١٠٢ أبواب ما يكتسب به ب ٨ ح ٣ قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الفتيين تلتقيان من أهل الباطل، أبيعهما السلاح؟ فقال: بعهما ما يكنهما الدرع-

بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل؟ فقال: بعهما ما يكتنهما.

و فيه: ما ذكره المصنّف من عدم دلالتها على المطلوب، و توضيح ذلك: أنّ الإمام (عليه السّلام) فصل بين السلاح و بين ما يكن، فلا بدّ و أن يكن بيع السلاح حراما بعد ما جوّز الإمام بيع الثّاني، لأنّ التفصيل قاطع للشركه فى الحكم، و إلّا 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 مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم، و حينئذ فيجب أن يباع منهما ما يكن ليتحقّق كل منهما عن صاحبه، و يتّرس به عنه، بل لو لم يشتروا و جب إعطاؤهم إيّاه مجاناً، فإنّ اضمحلالهم يوجب اضمحلال وجهه الإسلام فى الجملة، و لذا سكت على (عليه السّلام) عن مطالبه حقّه من الطغاه خوفاً من انهدام حوزة الإسلام، و من هنا أفتى بعض الأعاظم فى سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفّار حفظاً للدوله العثمانية.

قوله: ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق.

أقول: بيع السلاح من السرقة و قطاع الطريق و نحوهم خارج عن حريم بحثنا و إنّما هى من صغريات المسأله المتقدمه، فإن قلنا بحرمة الإعانه على الإثم فلا يجوز بيعه منهم، و إلّا جاز، كما هو الظاهر.

قوله: إلّا أنّ المستفاد من روايه تحف العقول إناطه 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 حرمه بيع السلاح من قطاع الطريق و نحوهم، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله (عليه السلام) فيها: «أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد». إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الروايه ضعيفه السند.

هل الحرمة في المقام تكليفه فقط أو وضعيه أيضا؟

قوله: ثم إن النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد.

أقول: لا- شبهه في أن الحرمة الوضعيه متقومه بكون النهي إرشاديا إلى الفساد و لا- نظر له إلى مبغوضيه المتعلق. كما أن قوام الحرمة التكليفيه بكون النهي مولويا تكليفيا ناظرا إلى مبغوضيه متعلقه، و لا نظر له إلى فساده و عدم تأثيره، فهما لا يجتمعان في استعمال واحد.

و أيضا النهي 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 فإن كان المراد بالنهي المتوجه إلى المعامله هو النهي التكليفى المولوى - كما هو الظاهر منه بحسب الوضع و اللغه- دلّ على خصوص الحرمة التكليفيه كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاه الجمعة، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضيه البيع.

و إن لم ترد منه المولويه التكليفيه كان إرشادا إلى الفساد كالنهي المتوجه إلى سائر المعاملات، أو إلى المانع كالنهي المتوجه إلى أجزاء الصلاه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن النهي عن بيع السلاح من أعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضيه ذات البيع فى نظر الشارع، فيحرم تكليفيا فقط، و لا- يكون دالا- على الفساد، و يتضح ذلك جليا لو كان النهي عنه لأجل حرمه تقويه الكفر، لعدم تعلق النهي به، بل بأمر خارج يتحد معه.

جواز بيع ما لا نفع فيه قوله: النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به: ما لا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلاء (١).

أقول: البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الأنواع السابقه لتمخّضه هنا لبيان الحرمة الوضعيه، بخلافه في المسأله السابقه فإنّ البحث فيها كان ناظرا إلى الحرمة التكليفيه، و من ذلك يعلم أنه لا وجه لهذا البحث هنا إلاّ استطرادا فإنّ المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين.

و العجب من المصنّف (رحمه الله) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصّحّه، مع أنه أولى بالذكر هنا، لإمكان دعوى كونه حراما تكليفا.

ثم إنّ ما لا نفع فيه تاره يكون لقلته كحبه من الشعير و الحنطه و غيرهما، فإنّ هذه الامور و إن كانت تعد عند العرف و الشرع من الأموال بل من مهمّاتها، إلاّ أنّ قلّتها أخرجتها عن حدودها و حدود إمكان الانتفاع بها. و اخرى يكون لخسّيته و رداءته، كحشرات الأرض من العقارب و الحيات و الخنافس و الجعلان و الضفادع و الديدان، و كبعض أقسام الطيور من بغائها (٢) و النسر و الغربان و الرخم (٣) و نحوها.

تحقيق و تكميل: قد تطابقت كلمات الأصحاب على فساد المعامله على ما لا

ص: ٣٠١

١- ١) المكاسب ١: ١٥٣.

٢- ٢) في القاموس [١: ١٦٢ مادّه البغاث]: البغاث مثلثه طائر أغبر، جمع كغزلان و شرار الطيور.

٣- ٣) في القاموس: الرخم طائر من الجوارح الكبيره الجثّه الوحشيه الطباع، الواحده رخمه الجمع رخم [لاحظ القاموس ٤: ١١٨ مادّه الرخم].

نفع فيه نفعا يعتدّ به، قال الشيخ في المبسوط: وإن كان ممّا لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف، مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات (١).

و في التذكرة منع عن بيع تلك الامور لخصيتها، و عدم التفات نظر الشرع إلى مثلها في التقويم، و لا تثبت الملكيه لأحد عليها. و لا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها، فإنها مع ذلك لا تعد ما لا. و كذا عند الشافعي (٢).

و في الجواهر ادعى الإجماع محصّي لا و منقولاً على حرمة بيع ما لا ينتفع به نفعا مجوّزا للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك (٣). و على هذا المنهج فقهاء العامه أيضا، و إن جوّز بعضهم بيع الحشرات و الهوام إذا كانت ممّا ينتفع بها (٤).

الاستدلال على فساد بيعه و الجواب عنه

إذا عرفت ذلك فنقول: المتحصّل من كلمات الفقهاء لفساد بيع ما لا نفع فيه وجوه:

الوجه الأول: أنّ حقيقه البيع كما عن المصباح عباره عن مبادله مال بمال (٥) فلا يصح بيع ما ليس بمال.

و فيه أولا: أنه لا يعتبر في مفهوم البيع و صدقه لغه و عرفا عنوان المبادله بين المالين، و من هنا ذكر في القاموس: أنّ كل من ترك شيئا و تمسك بغيره فقد

ص: ٣٠٢

١- (١) المبسوط ١٦٦: ٢.

٢- (٢) التذكرة ٣٥: ١٠.

٣- (٣) الجواهر ٣٤: ٢٢.

٤- (٤) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٩: ٢ [عن الحنفية]: يصح بيع الحشرات و الهوام كالحيات و العقارب إذا كان ينتفع بها. و عن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات. و في ص ٢١٣: فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبه من الحنطه فلا يجوز بيعه.

٥- (٥) المصباح المنير: ٦٩ مادّه باعه.

اشتره (١)، و من الواضح جدًا عدم تحقق الاشتراء بدون البيع، للملازمه بينهما، ولذا قال الراغب الإصفهاني: الشراء و البيع يتلازمان، بل كثر في الكتاب العزيز استعمال البيع و الشراء في غير المبادله الماليه (٢).

و أما ما عن المصباح فمضافا إلى عدم حججه قوله، أنه كسائر التعاريف ليس تعريفا حقيقيا، بل لمجرد شرح الاسم. فلا يبحث فيه طردا و عكسا، نقضا و إبراما.

و ثانيا: أنه لو ثبت ذلك فغايه ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الداله على صحه البيع، و هو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الداله على صحه العقد و تجاره عن تراض، بداهه صدقها على تبديل ما لا نفع فيه بمثله، أو بما هو مال.

الوجه الثاني: ما عن الإيضاح من أن المعامله على ما ليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل، فتكون فاسده (٣).

و فيه: ما سمعته مرارا من أن الآيه (٤) أجنيبه عن بيان شرائط العوضين، بل هي ناظره إلى تمييز الأسباب الصححيه للمعامله عن الأسباب الفاسده لها، و عليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجاره عن

ص: ٣٠٣

١- (١) القاموس المحيط ٤:٣٤٨ مادّه شراه.

٢- (٢) في مفردات الراغب [٤٥٣ مادّه شرى]: شريت بمعنى بعت أكثر، و ابتعت بمعنى اشتريت أكثر. قال الله تعالى: وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ أَى باعوه، و كذلك قوله: يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَ تَجَوّز بالشراء و الاشتراء في كل ما يحصل به شىء، نحو: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ إِلا- يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ إِشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا إِشْتَرُوا الضَّلَالَهَ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرَى نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فمعنى يشرى يبيع.

٣- (٣) إيضاح الفوائد ١:٤٠١.

٤- (٤) النساء ٢٩:٤.

الوجه الثالث: أن بيع ما لا نفع فيه من المعاملات السفهيه فهى فاسده.

و فيه: أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه فى منع الصغرى فهو أن المعامله إنمّا تكون سفهيه إذا انتفت عنها الأغراض النوعيه و الشخصيه كالتاهما، و ليس المقام كذلك، إذ ربما تتعلّق الأغراض الشخصيه باشتراء ما لا نفع فيه من الحشرات و غيرها، و هى كافيه فى خروج المعامله عن السفهيه. و أمّا الوجه فى منع الكبرى فلأنّه لا دليل على فساد المعامله السفهيه بعد أن شملتها العمومات كما أشرنا إلى ذلك مرارا، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفهيه، لكونه محجورا عن التصرف و المعامله السفهيه غير معاملة السفهيه.

الوجه الرابع: ما استدل به المصنّف (رحمه الله) من قوله (عليه السلام) فى روايه تحف العقول: «و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهه من الجهات فذلك كلّه حلال بيعه و شراؤه» إذ لا يراد منه مجرد المنفعه و إلاّ لعمّ الأشياء كلّها. و قوله (عليه السلام) فى آخرها «إنمّا حرّم الله الصناعه التى يجىء منها الفساد محضا» نظير كذا و كذا- إلى آخر ما ذكره- فإنّ كثيرا من الأمثله المذكوره هناك لها منافع محلّله فالأشربه المحرّمه مثلا- كثيرا ما ينتفع بها فى معالجه الدواب بل المرضى، فجعلها ممّا يجىء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها.

و فيه: أن هاتين القطعتين من الروايه إنمّا سيقتا لبيان حكم الأشياء التى تمخّضت للصلاح أو للفساد، أو تساوت فيها الجهتان، أو غلبت إحداها على الاخرى، فيحكم بصحة بيعها أو فساده حسب ما اقتضته تلك الجهه التعليليه المكونه فيها، و أمّا الأشياء التى لها نفع محلّل نادر فخارجه عن حدود الروايه، إذ ليس فيها تعرّض لذلك بوجه، لا من حيث صحه البيع و لا من حيث فساده، و عليه فلا مانع من صحه المعامله عليها للعمومات.

على أنها لو تَمَّت فإنما تدل على فساد بيع ما لا نفع فيه لخصيته، لكونه مما يجيء منه الفساد محضاً، ولا تشمل ما لا نفع فيه لقلته كحبه من الحنطة، إذ ليست فيه جهه فساد أصلاً.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصه بالحرمة التكليفيه على ما تقدّم في أول الكتاب (1) فلا تشمل الحرمة الوضعيه، و يضاف إلى ما ذكرناه كلاً أنها ضعيفه السند، فلا يصح الاستدلال بها.

الوجه الخامس: دعوى غير واحد من الأعظم الإجماع على ذلك.

و فيه: أنّ المحضّيل منه غير حاصل، و المنقول منه ليس بحجّه، على أنّنا لا نطمئن بوجود الإجماع التعييدي الكاشف عن الحجّه المعتمده، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكوره في المسأله.

و ربما يؤيد القول بالجواز بصحيحه محمد بن مسلم الصريحه في جواز بيع الهر (2)، مع أنه ممّا لا نفع فيه، بل كثيرا ما يضر الناس. و في التذكرة: لا بأس ببيع الهر عند علمائنا، و به قال ابن عباس و الحسن و ابن سيرين و الحكم و حماد و الثوري و مالك و الشافعي (3)

ص: ٣٠٥

١-١) في ص ١١.

٢-٢) قد تقدّمت الروايه في ص ١٤٧. و في المستدرک ١٣: ٩٠/ أبواب ما يكتسب به ب ١٢ ح ٣ عن دعائم الإسلام ٢٠/ ٣٠: ٢ عن علي (عليه السلام) «أنه رأى رجلاً يحمل هره فقال: ما تصنع؟ قال: أبيعها، فلا حاجه لي بها، قال: تصدّق بثمانها» و هي مرسله.

٣-٣) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٠٩: ٢ عن الحنفية: يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير. و عن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر؟ خلاف، و المختار أنه لا يجوز. أقول: الظاهر أنّ القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا إلى جملة من الأحاديث المرويّه عن النبي -

و إسحاق و أصحاب الرأى (١).

و العجب من المصنّف حيث منع عن بيع القرد لكون المصلحه المقصوده منه -أعنى حفظ المتاع- نادره بخلاف الهرّه، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها. و وجه العجب أنّ منافع القرد المحلّله ليست بنادره، بل هى من مهمّات المنافع.

و إنّما الوجه فى المنع عن بيع القرد هو الروايات التى تقدّمت فى بيع المسوخ (٢).

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. إذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم ما دل على صحه البيع و التمسك بعمومات التجاره و الصلح و العقود و الهبه المعوّضه و غيرها كما صنعه المصنّف.

قوله: لأنّ ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفه.

أقول: هذا ينافى ما تقدّم منه فى بيع الأبوال (٣) من حمل النبوى على كون

ص: ٣٠٦

١- ١) التذكرة ٢٩: ١٠.

٢- ٢) فى ص ١٤٠، الهامش (١).

٣- ٣) المكاسب ٢٠: ١.

الشحوم محرّمه الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات.

قوله: و منه يظهر أنّ الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها.

أقول: يجوز بيع جلود السباع و الانتفاع بها على وجه الإطلاق، لجملة من الأخبار التي ذكرناها (١) في بيع المسوخ و السباع، و عليه فلا وجه لدعوى أنّ النصّ إنّما ورد ببعضها فقط فيجب تقييد جواز البيع به كما في المتن.

ثم إنّ السباع ممّا يقبل التذكية كما هو المشهور، بل عن السرائر الإجماع عليه (٢). و تدلّ عليه موثقه سماعه- التي تقدّمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة (٣)- عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال (عليه السّلام): «إذا رميت و سمّيت فانتفع بجلده». إلّا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلّا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة، و إلّا فلا مانع من بيعها في حال الحياه للانتفاع بجلودها بعد الموت.

ضمان ما لا نفع فيه لو غصب

قوله: و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا.

أقول: الدليل على الضمان إنّما هو السيره القطعيه من العقلاء و المتشرّعه.

و عليه فلا بدّ و أن يخرج من عهده الضمان إمّا برّد عينه أو مثله، و مع فقدهما لا- يمكن الخروج منها بأداء قيمه، بل أصبح الغاصب مشغول الذمّه لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل المفلس، إذ الانتقال إلى قيمه إنّما 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.

ص: ٣٠٧

١-١) في ص ١٤٠.

٢-٢) راجع السرائر ٢٢١:٢.

٣-٣) في ص ٩٩، الهامش (١).

وفيه: أنَّ القاعده و إن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند إليها المشهور في موارد الضمان، و لكنَّها ضعيفه السند و غير منجبره بشيء كما سيأتى التعرُّض لها في المقبوض بالعقد الفاسد (٢).

و قد يتمسك للضمان بقاعده الإتلاف-من أتلَف مال الغير فهو له ضامن- و لكنَّه واضح الفساد، لاخصاص موردها بالأموال، فلا تشمل غيرها. نعم لو انفصلت كلمه (ما) عن اللام و اريد من الأول الموصول و من الثانى حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا: من أتلَف ما للغير الخ، لشملت هذه القاعده صورته إتلاف المال و غيره، إلا أنه بعيد جدًّا. على أنَّ القاعده المذكوره متصيده و ليست بمتن روايه. و كيف كان، فموردها خصوص الإتلاف، فلا تدل على الضمان عند عدمه.

فلا دليل على الضمان إلاَّ السيره كما عرفت.

قوله: خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلى.

أقول: ضعّفه بعضهم (٣) بأنَّ اللازم حينئذ عدم الغرامه فيما لو غصب صبره

ص: ٣٠٨

١- ١) ففي مستدرک الوسائل ١٤: ٧/ أبواب الوديعه ب ١ ح ١٢، و كنز العمال للمتقى الهندى ٣٦٠: ٢٩٨١١/١٠، و مسند أحمد ٦٣٢/١٩٥٨٢: ٥، و سنن أبى داود السجستانى ٣: ٣٥٦١/٢٩٦، و سنن البيهقى ٩٠: ٦، و نيل الأوطار للشوكانى ٣/٤٠: ٦ عن سمره بن جندب قال: قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله): «على اليد ما أخذت حتى تؤدّى» الحديث. و فى شرح النهج لابن أبى الحديد ٧٧: ٤-٧٩ [ما ملخصه]: أنَّ سمره هو الذى كان يحرض الناس لحرب الحسين (عليه السلام)، و كان نائباً عن ابن زياد فى البصره عند مجيئه إلى الكوفه، و هو صاحب النخله فى بستان الأنصارى، و من المنحرفين عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

٢- ٢) الجزء الثالث من هذا الكتاب: ٨٧-٨٨.

٣- ٣) و هو المحقق الكركى فى جامع المقاصد ٩٠: ٤.

تدریجا. و یرد علیه: أنّ نظر العلامه (رحمه الله) (١) لیس عدم الضمان مطلقا، بل فیما إذا لم یکن المغصوب مقدارا یرد علیه عنوان المال، و من البدیهی أنّ کل حبه من الصبره و إن لم تکن مالا بشرط لا و مجزّده عن الانضمام إلى حبه اخرى، إلاّ أنّها إذا انضمت إلى غیرها من الحبات صارت مالا، فتشملها أدله الضمان.

فرع: لو حاز ما لا- نفع له كالحشرات ثبت له الاختصاص به، فیکون أولى به من غیره، فلیس لأحد أن یزاحمه فی تصرفاته فیہ، للسیره القطعیه. علی أنّ أخذ المحاز من المحیز قهرا علیه ظلم، فهو حرام عقلا و شرعا. و أما حدیث «من سبق إلى ما لم یسبق إلیه أحد من المسلمین فهو أحق به» فقد تقدّم (٢) أنه ضعیف السند و غیر منجبر بشیء.

النوع الرابع: ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرّما فی نفسه

حکم تدلیس الماشطه

إشاره

قوله: النوع الرابع: ما یحرم الاکتساب به لکونه عملا محرّما فی نفسه.

أقول: قد جرت عاده الأصحاب بالبحث عن جمله من الأعمال المحرّمه فی مقدّمه أبحاث التجاره، و تبعهم المصنّف بذكر أكثرها فی مسائل شتی بترتیب حروف أوائل عنواناتها، و نحن أيضا نقتفی أثرهم.

ثم إنک قد علمت (٣) فی البحث عن معنی حرمة البیع تکلیفا أنه یکنفی فی عدم جواز المعامله علی الأعمال المحرّمه ما دلّ علی حرمتها من الأدله الأولیه، إذ مقتضى أدله صحه العقود لزوم الوفاء بها، و مقتضى أدله المحرّمات حرمة الإتيان بها، و هما

ص: ٣٠٩

١- ١) التذکره ٣٥: ١٠.

٢- ٢) فی ص ٢٢٧.

٣- ٣) فی ص ٣٧.

لا يجتمعان. و عليه فلا موجب للبحث 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 الاجره على العمل المحرّم لقوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا حَرَّمَ شَيْئًا حَرَّمَ ثَمَنَهُ» (١) فإنّ المراد من الثمن مطلق العوض (٢)، فهو فاسد، فإنه مضافا إلى ضعف سند هذا الحديث، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض.

قوله: المسأله الاولى: تدليس الماشطه المرأه التي يراد تزويجها أو الأمه التي يراد بيعها حرام (٣).

أقول: الماشطه و المشاطه: التي تحسن المشط، و تتخذ ذلك حرفه لنفسها.

و الظاهر أنه لا- خلاف في حرمه تدليسها إذا أظهرت في المرأه التي يراد تزويجها، أو الأمه التي يراد بيعها ما ليس فيهما من المحاسن، بل ادعى عليه الإجماع كما في الرياض (٤) و غيره. قال في تجاره المقنع: و لا- بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط و قبلت ما تعطى، و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها (٥). و في المكاسب المحظوره من النهايه: كسب المواشط حلال إذا لم يغششن و لا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس، و يوشمن الخدود، و يستعملن ما لا

ص: ٣١٠

١-١) عوالى اللثالى ١١٠/١٣٠١، سنن الدارقطنى ٢٠٧/٣.

٢-٢) حاشيه المكاسب (اليزدى): ١٥، السطر ١٦.

٣-٣) المكاسب ١٦٥:١.

٤-٤) رياض المسائل ١٧٢:٨.

٥-٥) المقنع: ٣٦١.

يجوز في شريعة الإسلام (١). و في فتاوى العامه أنه لا يجوز وصل شعر الإنسان بشعر المرأة (٢).

و تحقيق هذه المسأله فى ثلاث جهات:

هل يحرم التدليس فى المقام؟

الجهه الاولى: فى تدليس الماشطه. الظاهر أنه لا- دليل على حرمه التدليس و الغش من حيث هما تدليس و غش، إلا فى بيع أو شراء أو تزويج، للروايات الخاصه التى سنتعرض لها فى البحث عن حرمه الغش (٣)، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء، كترتين الدور و الألبسه و الأمتعه لإظهار العظمه و الشوكه و حفظ الكيان و إراءه أنها جديده، نعم لو قلنا بحرمه الإعانه على الإثم لكان تزوين المرأة التى فى معرض التزويج أو الأمتعه التى فى معرض البيع حراما، لكونه مقدّمه للغش المحرّم.

و قد أجاد المحقق الإيروانى حيث قال: إنّ الماشطه لا ينطبق على فعلها غش و لا تدليس، و إنّما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش و المدلس فيه على البيع نعم الماشطه أعدت المرأة لأن يغش بها، و حالها كحال الحائك الذى بفعله تعد العمامه لأن يدلّس بلبسها، و كفعل صانع السبحه لأن يدلّس بالتسييح بها رياء

ص: ٣١١

١- ١) النهايه: ٣٦٦.

٢- ٢) فى شرح فتح القدير ٦:٦٣ منع عن وصل شعر الإنسان بشعر المرأة، لحديث: «لعن الله الواصله و المستوصله»، و فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٢١٥ عن الحنفية: و من البيوع الباطله بيع شعر الإنسان، لأنه لا يجوز الانتفاع به، لحديث: «لعن الله الخ»، و قد رخص فى الشعر المأخوذ من الوبر ليزيد فى صفائر النساء. و فى سنن البيهقى ٢:٤٢٦ فى عدّه من الأحاديث: «لعن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) الواصله و المستوصله».

٣- ٣) فى ص ٤٦١.

و أما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق، بل الأخبار رخصت فيه (١).

حكم تمشيط الماشطه

الجهه الثانيه: في تمشيط الماشطه. الظاهر أنه لا- دليل على المنع عنه بقول مطلق و إن ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر، بل يتجلى من الأخبار (٢).

ص: ٣١٢

١-١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ١١٧.

٢-٢) في الكافي ٢، ٣، ١١٨، ١/٥: و التهذيب ١٠٣٢، ١٠٣١، ١٠٣٥/٣٦٠، ١٠٣٠. و الوافي ١٧: ١/٢٠١ باب كسب الماشطه و الخافضه. و الوسائل ١٧: ١٣١/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ١٩ ح ١، ٢، ٣، ٤، عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في حديث ام حبيب الخافضه قال: «و كانت لام حبيب اخت يقال لها ام عطيه، و كانت مقينه -يعنى ماشطه- فلما انصرفت ام حبيب إلى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (صلى الله عليه و آله) فأقبلت ام عطيه إلى النبي (صلى الله عليه و آله) فأخبرته بما قالت لها اختها، فقال لها: ادنى منى يا ام عطيه، إذا أنت قينت الجاربه فلا- تغسلى وجهها بالخرقه، فإن الخرقه تذهب بماء الوجه» و فى نسخه اخرى: «تشرّب ماء الوجه» و هى صحيحه. أقول: تقيين الجوارى تزيينها. و عن الصحاح [٢١٨٦: ٦ مآذ قين]: اقتان الرجل إذا حسن، و اقتانت الروضه أخذت زخرفها، و منه قيل للماشطه: مقينه، و قد قينت العروس تقيينا زيتها [فى المصدر: اقتان النبات...]. و عن ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله (عليه السلام) «قال: دخلت ماشطه على رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال لها: هل تركت عملك أو أقمت عليه؟ فقالت: يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، فقال: افعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقه، فإنه يذهب بماء الوجه، و لا تصلى الشعر بالشعر». و هى ضعيفه بابن أشيم و مرسله. و زاد فى المتن: و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأه. و هو من سهو القلم.-

الكثيره جوازه مطلقا،سواء اشترطت فيه الاجره أم لم تشرط،بل فى روايه قاسم ابن محمد صرح بجواز تعيش الماشطه بالتمشيط إذا لم تصل الشعر بالشعر.

و قد يقال بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه و فقه الرضا (1) فإنهما تدلان على

ص: ٣١٣

١-١) الفقيه ٣:٣٧٨/٩٨، و الوسائل ١٧:١٣٣ أبواب ما يكتسب به ب ١٩ ح ٦ عن الصدوق قال: «قال (عليه السلام): لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأه غيرها، و أما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة» و هى مرسله.-

جواز كسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى، إذ مفهومهما يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيدين أو أحدهما، فتقيّد به المطلقات، و عليه فالنتيجه أنه لا بأس بكسب الماشطه إذا لم تشارط الاجره و قبلت ما تعطى، و إلا فيحرم كسبها.

و فيه أولاً: أنّهما ضعيفتا السند، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة، نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهه، بناء على شمول أخبار من بلغ (1) للمكروهات.

و ما ذكره المصنّف من أنّ المراد بقوله (عليه السّلام): «إذا قبلت ما تعطى» البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته. بين الخلل، فإنه لا موجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخّر و وقوعه. فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهه ذلك العمل، كتأثير الأغسال الليليّ في صحه الصوم على القول به.

و ثانياً: ما ذكره المصنّف (رحمه الله) و ملخص كلامه: أنّ الوجه في أولويه قبول ما تعطى و عدم مطالبتهما بالزياده إنّما هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: أنّ ما يعطى للماشطه و الحجام و الختّان و الحلاق و أمثالهم لا ينقص غالباً عن اجره مثل عملهم، إلاّ أنّهم لكثرتهم حرصهم و دناءه طباعهم يتوقّعون الزيادة، خصوصاً من اولى المرؤه و الثروه، بل لو منعوا عمّا يطلبونه بادروا إلى السبّ و هتك العرض، و لذا امرؤا في الشريعه المقدّسه بالقناعه بما يعطون و ترك

ص: ٣١٤

المطالبه بالزائد عنه.

الثانى: أنّ المشارطه و المماكسه فى مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوى المجد و الفخامه، كما أنّ المسامحه فيها ربما توجب المطالبه بأضعاف اجره المثل فلذلك أمر الشارع أصحاب هذه الأعمال بترك المشارطه و الرضا بما يعطى لهم و هذا كلّه لا- ينافى جواز المطالبه بالزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه أقل من اجره المثل، إذ لا- يجوز إعطاء أقل من ذلك، لاحترام عملهم.

قوله: أو لأنّ الأولى فى حق العامل قصد التبرّع.

أقول: المرسله إنّما دلّت على عدم المشارطه، المستلزم لعدم تحقّق الإجاره المعتبر فيها تعيين الاجره، و هذا لا يستلزم قصد التبرّع، لجواز أن يكون إيجاد العمل بأمر الأمر، فيكون أمره هذا موجبا للضمان باجره المثل، كما هو متعارف فى السوق كثيرا. قوله: فلا ينافى ذلك ما ورد.

أقول: إن تم ما ذكره المصنّف من حمل المرسله على أنّ الأولى بالعامل أن يقصد التبرّع كانت المرسله خارجه عن حدود الإجاره موضوعا، و إن لم يتم ذلك فلا بدّ و أن يلتزم بتخصيص ما دل على اعتبار تعيين الاجره قبل العمل (1) بواسطة

ص: ٣١٥

١- ١) كما فى صحيحه سليمان بن جعفر الجعفرى: إنّ الرضا (عليه السلام) أقبل على غلمانه يضربهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على اجره الأجير قبل العمل. و ما رواه مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يستعملن أجيرا حتى يعلمه ما أجره» و هى ضعيفه بمسعده. راجع الكافى ٥: ١٠٤/١٩ و التهذيب ٩٣١/٢١٢، ٩٣٢/٧. و الوافى ١٨: ٩٤٥/١٥٣ ح ١٤، ٤ و الوسائل ١٩: ١٠٤/١٩ كتاب الإجاره ب ٣ ح ٢، ١.

المرسله إذا كانت حجّه، وإلا فيرد علمها إلى أهلها.

البحث فيما ورد من لعن الماشطه على الوصل و النمص

الوجه الثالث: قد ورد في بعض الأخبار (١) لعن الماشطه على خصال أربع:

الوصل، و النمص، و الوشم، و الوشر. أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد الإسكاف و المكارم المتقدمين - في الحاشيه - (٢) من تفسير الواصله بالفاجر و القوّاده فحرمته من ضروريات الإسلام، و سيأتي التعرّض لذلك في البحث عن حرمه القياده (٣).

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

و لكن يرد عليه أولا: أنه لا حجّيه في تفسير ابن غراب، لعدم كونه من

ص: ٣١٦

١- ١) في الوسائل ١٧: ١٣٣ أبواب ما يكتسب به ب ١٩ ح ٧ عن معاني الأخبار [١/٢٤٩] باسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السّلام) قال: «لعن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) النامصه و المتمصه و الواشره و الموتشره و الواصله و المستوصله و الواشمه و المستوشمه». و هي ضعيفه بعلي بن غراب و غيره من رجال الحديث. قال الصدوق: قال علي بن غراب: النامصه التي تنتف الشعر، و المتمصه التي يفعل ذلك بها و الواشمه التي تشم و شما في يد المرأه و في شيء من بدنها، و هو أن تغرز يديها أو ظهر كفّيها أو شيئا من بدنها بابره حتى تؤثّر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنوره فتخضر، و المستوشمه التي يفعل ذلك بها. و الواشره التي تشر أسنان المرأه و تغلجها و تحددها، و الموتشره التي يفعل ذلك بها. و الواصله التي تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها، و المستوصله التي يفعل ذلك بها. و قد ورد اللعن أيضا من طرق العامه على الواصله و المستوصله، و الواشمه و المستوشمه و الواشره و الموتشره، و النامصه و المتمصه. راجع سنن البيهقي ٢: ٤٢٦، و ٧: ٣١٢.

٢- ٢) في ص ٣١٣.

٣- ٣) في ص ٥٨٢-٥٨٣.

المعصوم، مع ورود الرد عليه في روايتي سعد الإسكاف و المكارم و تفسير الواصلة و الموصوله فيهما بمعنى آخر. و يحتمل قريبا أنه أخذ هذا التفسير من العامه، فإنّ مضمونه مذكور في سنن البيهقي (١).

الجمع بين الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأه

و ثانيا: لو سلّمنا اعتباره فإنه لا بدّ و أن يحمل على الكراهه كما هو مقتضى الجمع بين الروايات، و توضيح ذلك: أنّ الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأه على ثلاث طوائف:

الاولى: ما دل على الجواز مطلقا، كروايه سعد الإسكاف المتقدمه: «عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن تصلنه بشعورهن؟ فقال: لا بأس على المرأه بما تزيتت به لزوجها» و كروايه مكارم الأخلاق (٢).

الثانيه: ما دل على التفصيل بين شعر المرأه و شعر غيرها، و جوّز الوصل في الثاني دون الأول، كقوله (عليه السلام) في مرسله الفقيه المتقدمه (٣): «لا بأس بكسب الماشطه ما لم تشارط و قبلت ما تعطى، و لا تصل شعر المرأه بشعر امرأه غيرها، و أمّا شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأه».

الثالثه: ما تظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر، كجمله من الروايات المتقدمه (٤) من الفريقين، و كروايتي عبد الله بن الحسن و ثابت بن أبي

ص: ٣١٧

١-١) سنن البيهقي ٧/٣١٢: باب ما لا يجوز للمرأة أن تتزيّن به.

٢-٢) في الوسائل ٢٠/١٨٩: أبواب مقدمات النكاح ب ١٠١ ح ٥ عن أبي بصير قال: «سألته عن قصّه النواصي تريد المرأه الزينه لزوجها، و عن الحفّ و القرامل و الصوف و ما أشبه ذلك؟ قال: لا- بأس بذلك كلّه. و هي مرسله، راجع مكارم الأخلاق ١٩٤/٥٧٦: ١.

٣-٣) في ص ٣١٣، الهامش رقم (١).

٤-٤) في ص ٣١١-٣١٤.

سعيد ١. و هاتان الروايتان تدلان أيضا على جواز وصل الصوف بالشعر.

و مقتضى الجمع بينها أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة بلا كراهه و بجواز وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى مع الكراهه، فإنّ ما دلّ على المنع مطلقا يقيّد بما دلّ على جواز الوصل بشعر المعز، و ما دلّ على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى يحمل على الكراهه، لما دلّ على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقا، فإنّ روايه سعد الاسكاف و إن كانت بصراحتها تدفع توهم السائل من حيث الموضوع و هو إرادته وصل الشعر بالشعر من الواصلة و الموصولة، و لكنّها ظاهره أيضا فى جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا، إذ لو لم يكن جائزا لكان على الإمام (عليه السلام) أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم، فيقول له مثلا: إنّ وصل شعر المرأة بشعر امرأة اخرى حرام. على أنّ روايتى عبد الله بن الحسن و ثابت غير ظاهرتين فى الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما.

بقى هنا أمران:

الأول: أنّ روايه سعد مختصه بزينة المرأة لزوجها، فلا تدل على جواز الوصل

ص: ٣١٨

و فيه: أنها و إن كانت وارده في ذلك، إلا- أنّ من المقطوع به أنّ جواز تزين المرأة لزوجها لا- يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم، فيعلم من ذلك أنّ وصل الشعر بالشعر و لو بشعر امرأة كان من الامور السائغة في نفسها.

الثاني: أنّ روايه سعد مطلقه، تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقا و لو كان شعر امرأة اخرى، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها.

و فيه: أنّ روايه سعد و إن كانت مطلقه و لكنّ السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر، فلو كان في بعض أفراده فرد محرم لوجب على الإمام (عليه السلام) أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام.

هذا كله مع صحه الروايات، و لكنّها جميعا ضعيفه السند. إذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقا.

و ربما يقال: إنّ لعن الواصلة في النبوي صريح في الحرمة، فلا يجوز حمله على الكراهه. و فيه: مضافا إلى ضعف سنده، و استعمال اللعن في الامور المكروهه في بعض الأحاديث (1) أنّ اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله على

ص: ٣١٩

١ - ١) عن الصدوق باسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه (عليهم السلام) في وصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لعلي (عليه السلام) قال: «يا علي لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، و ركب الفلاه وحده، و النائم في بيت وحده». راجع الوسائل ٢٤: ٤١٦ أبواب آداب المائده ب ١٠١ ح ١، و البحار ٣/ ٧٤. و في الاحتجاج ٥٥٧/ ٣٥٠: ٢، و الوسائل ٤: ٢٠١/ ١ أبواب المواقيت ب ٢١ ح ٧ عن -

الكراهه، وإنما هو دعاء بالإبعاد المطلق الشامل للكراهه أيضا، نظير الرجحان المطلق الشامل للوجوب والاستحباب كليهما، غايه الأمر أن يدعى كونه ظاهرا في التحريم، لكنّه لا- بدّ من رفع اليد عن ظهوره و حمله على الكراهه إذا تعارض مع ما يدل على الجواز كما عرفت.

و من هنا ظهر جواز بقيه الامور المذكوره فى النبوى كالنمص و الوشم و الوشر و إن كانت مكروهه، بل ربما يشكل الحكم بالكراهه أيضا، لضعف الروايه، إلا أن يتمسك فى ذلك بقاعده التسامح فى أدله السنن، بناء على شمولها للمكروهات أيضا بل ورد جواز النمص- أعنى حف الشعر من الوجه- فى الخبر (١).

و من جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضا عن روايه عبد الله بن سنان (٢)

ص: ٣٢٠

١- ١) فى الوسائل ١٧/١٣٣ أبواب ما يكتسب به ب ١٩ ح ٨ عن قرب الإسناد [٢٢٦/٨٨٣] باسناده عن على بن جعفر أنه سأل أخاه موسى بن جعفر (عليه السلام) «عن المرأة التى تحف الشعر من وجهها؟ قال: لا- بأس» و هى مجهوله بعبد الله بن الحسن. و فى الوسائل ٢٠/١٨٩ أبواب مقدّمات النكاح ب ١٠١ ح ٦ عن على بن جعفر مثلها و لكنّه صحيح.

٢- ٢) فى الكافى ١٣/٥٥٩، و الوافى ٩/٨٥٨، و الوسائل ٢٠/٢٣٩ أبواب-

المشتمله على اللعن على الواشمه و الموتشمه.

و قد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضه المذكوره فى أبواب النكاح و بالسيره القطعيه جواز تزين المرأة لزوجهها، بل كونه من الامور المستحبه و مقتضى ما دل على حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر هو عدم جواز التزين بها، سواء كان ذلك للزوج أو لغيره، فيتعارضان فيما كان التزين بالامور المذكوره للزوج، و يتساقطان، فيرجع إلى الاصول العمليه.

و فيه: أنه لو تم ما دلّ على حرمه الامور المزبوره فالنسبه بينه و بين ما دل على جواز التزين هي العموم المطلق. فيحكم بجواز التزين مطلقا إلاّ بالأشياء المذكوره، ببيان ذلك: أنّ المذكور فى الروايات و إن كان هو جواز تزين الزوجه لزوجهها فقط، و لكننا نقطع بعدم مدخلية الزوجيه فى الحكم بحيث لولاها لكان التزين للنساء حراما، بل هو أمر مشروع للنساء كلّها كما عليه السيره القطعيه. إذن فلا بدّ من تخصيص الحكم بما دلّ على حرمه الامور المذكوره فى النبوى.

قوله: خصوصا مع صرف الإمام للنبوى الوارد فى الواصله عن ظاهره.

أقول: صرف النبوى عن ظاهره بالتصرف فى معنى الواصله و المستوصله بإرادته القياده من الواصله يقتضى حرمه الوصل و النمص و الوشم و الوشر المذكوره فى النبوى، لآتحد السياق، دون الكراهه، نعم لو كان معنى اللعن فى الروايه هو مطلق الإبعاد الذى يجتمع مع الكراهه لصار مؤيدا لحمل ما عدا الوصل على

ص: ٣٢١

حكم وشم الأطفال

قوله: نعم قد يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحة.

أقول: لا- شبهه أن الوشم لا- يلازم الإيذاء دائما، بل بينهما عموم من وجه فإنه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الإيذاء، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة اليوم، وقد يجتمعان.

و على تقدير الملازمة بينهما فالسيره القطعيه قائمه على جواز الإيذاء إذا كان لمصلحه التزيين، كما في ثقب الأذان و الأناف.

معنى التدليس

قوله: ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري.

أقول: التدليس في اللغة (1)عبارة عن تلبيس الأمر على الغير، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري و إخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها، و أمّا ما يوجب رغبة المشتري و الخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال، و إلاّ لحرم تزيين السلعة، لكون ذلك سببا لرغبة المشتري، و لحرم أيضا لبس المرأة الثياب الحمر و الخضضر الموجه لظهور بياض البدن و صفائه، بداهه كونه سببا لرغبة الخاطبين، و لا نظنّ أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقّه.

ص: ٣٢٢

١- (١) في القاموس [٣٤١: ٢] مادّه الدلس]:التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري.و في المنجد[٢٢٢ مادّه دلس]:دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري.

قوله: المسألة الثانية: تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام (١).

أقول: أتفق فقهاؤنا و فقهاء العامة (٢) و استفاضت الأخبار من طرقنا (٣) و من طرق السنّة (٤) على حرمة لبس الرجل الحرير و الذهب إلّا- في موارد خاصه و لكن الأخبار خاليه عن حرمة تزيين الرجال بهما، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنّف (رحمه الله) فيه مسامحه و اوضحه، نعم ورد في بعض الأحاديث: «لا تختم بالذهب، فإنه زيتك في الآخرة» (٥): و في بعضها الآخر: «جعل الله الذهب في

ص: ٣٢٣

١- ١) المكاسب ١٧٣: ١.

٢- ٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ١٣ الشافعية قالوا: يحرم على الرجال لباس الحرير... فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير و لا أن يسندوا إليه من غير حائل، و يحرم ستر الجدران به في أيام الفرح و الزينه إلّا لعذر. و الحنابلة قالوا بحرمة استعمال الحرير مطلقا و لو كان بطانه لغيره، و مثل الرجل الخنثى، و كذلك الصبى و المجنون، فيحرم إلباسهما الحرير. و في ص ١٥ الحنفية قالوا: يحرم على الرجال لبس الحرير إلّا لضروره. و في ص ١٦ المالكية قالوا: يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير، و في الصغار خلاف. و في ص ١٧ يحرم على الرجل و المرأة استعمال الذهب و الفضة.

٣- ٣) راجع الكافي ١٢، ٢٧، ٦، ١٠، ٣٩٩، ٣: ١٠، ٤٥٣/ باب لبس الحرير، ٥، ٦، ٧، ٤٦٨، ٥/ و الوافي ٥/ ٧٦٢: ٢٠- ٧٢٥/ ٢٢، ٧، و ما بعده من الأحاديث، و الوسائل ٤: ٣٦٧/ أبواب لباس المصلّى ب ٣٠، ١١.

٤- ٤) راجع سنن البيهقي ٢: ٤٢٢/ باب نهى الرجال عن ثياب الحرير، و ٤٢٤/ باب نهى الرجال عن لبس الذهب.

٥- ٥) و هي ضعيفه بغالب بن عثمان. راجع المصادر المتقدّمه من الكافي و الوافي و الوسائل.

الدنيا زينه النساء، فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (١). و لكن مضافا إلى ضعف السند فيهما، أنهما لا تدلان على حرمه تزين الرجل بالذهب حتى يشمل النهى غير صورته اللبس أيضا، بل تفريره (عليه السلام) في الروايه الثانيه حرمه لبس الذهب على كونه زينه النساء فى الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس.

و قد يقال: إنَّ عنوان التزین بالذهب و الحرير و إن لم يذكر فى الأخبار، إلاَّ أنَّ لبس الحرير و الذهب يلازم التزین بهما، فالنهي عن لبسهما يلازم النهى عن التزین بهما.

و فيه: أنَّها دعوى جزايفه، لمنع الملازمه، بل بين العنوانين عموم من وجه فإنَّ التزین 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 الديداج، و كما إذا صاغ الإنسان أسنانه من الذهب. و قد يصدق اللبس و لا يصدق التزین، كلبس الحرير و الذهب تحت سائر الألبسه، و تختّم الرجل بالذهب للتجربه و الامتحان. و قد يجتمع العنوانان. و تفصيل الكلام فى البحث عن لباس المصلّى فى كتاب الصلاة (٢).

و من هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه فى العروه فى المسأله ٢٣ من مسائل لباس المصلّى (٣) قال: نعم إذا كان زنجير الساعه من الذهب و علّقه على رقبتة أو وضعه فى جيبه لكن علّق رأس الزنجير يحرم، لأنه تزين بالذهب، و لا تصح الصلاة فيه أيضا.

ص: ٣٢٤

١- ١) و هى مرسله، راجع الوسائل ٤/٤١٤: أبواب لباس المصلّى ب ٣٠ ح ٥.

٢- ٢) شرح العروه ٣١٢: ١٢.

٣- ٣) العروه الوثقى ١/٤٠٦: المسأله [١٢٩١].

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة و بالعكس، أو لا، بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة، و تلبس المرأة ما يختص بالرجل منها كالمنطقة و العمامة و نحوهما؟ و لا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات.

فنقول: إنه ورد النهي عن التشبه في الأخبار المتظافره (1) و لعن الله و رسوله

ص: ٣٢٥

١ - ١) ففي الوسائل ١٧/٢٨٤ أبواب ما يكتسب به ب ٨٧ ح ١ عن جابر عن أبي جعفر (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) في حديث: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المشتهيات من النساء بالرجال» الحديث. و هي ضعيفه بعمر بن شمر. و في المستدرک ١٣/٢٠٣ أبواب ما يكتسب به ب ٧٠ ح ٢ عن الطبرسي في مجمع البيان [٧:٢٢٠] عن أبي امامه عن النبي (صلى الله عليه و آله) قال: «أربع لعنهم الله من فوق عرشه و أمّنت عليه الملائكة: الرجل يتشبه بالنساء و قد خلقه الله ذكراً، و المرأة تشبه بالرجال و قد خلقها الله انثى» و هي مرسله. و في المستدرک ٣/٣٤٦ أبواب أحكام الملابس ب ٩ ح ٢، ٤، ٣، ١ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (عليه السلام) يقول: لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال» و هي ضعيفه بجعفر بن محمد بن عماره و أبيه. و عن المفيد عن عروه بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال: «دخلت على فاطمه بنت علي بن أبي طالب و هي عجوزه كبيره و في عنقها خرز، و في يدها مسكتان، فقالت: يكره للنساء أن يتشبهن بالرجال» الخبر. و هو مجهول بعروه و غيره. و عن دعائم الإسلام [١٦٢/٥٨٠:٢] عن جعفر بن محمد (عليه السلام): «أن رسول الله (صلى الله عليه و آله) نهى النساء أن يكنّ متعطّلات من الحلّى، أن يتشبهن بالرجال و لعن من فعل ذلك منهنّ» و هي مرسله. و عن فقه الرضا (عليه السلام) [٢٥٢]: «قد لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) سبعة: ... و المتشبه من النساء بالرجال و الرجال بالنساء». و هي ضعيفه.

المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.

و لكن هذه الأخبار كلها ضعيفه السند، فلا تصلح دليلا للقول بالحرمة. و مع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس، لأن التشبه فيها إما أن يراد به مطلق التشبه، أو التشبه في الطبيعه كتأث الرجل و تذكر المرأة، أو التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعه و التشبه في اللباس.

أما الأول فبديهي البطلان، فإن لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة كالغزل و غسل الثوب و تنظيف البيت و الكنس و نحوها من الامور التي تعملها المرأة في العاده، و حرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل، كالاحتطاب و الاصطياد و السقى و الزرع و الحصد و نحوها، مع أنه لم يلتزم به أحد، بل و لا يمكن الالتزام به.

و أما الثالث فلا يمكن أخذه كذلك، إذ لا جامع بين التشبه في اللباس و التشبه في الطبيعه، فلا يكون أمرا مضبوطا.

فيتعين الثاني، و يكون المراد من تشبه كل منهما بالآخر هو تأث الرجل باللواط، و تذكر المرأة بالسحق، و هو الظاهر من لفظ التشبه في المقام.

و يؤيد ما ذكرناه تطبيق الإمام (عليه السلام) النبوي على المخنثين و المساحقات في جملة روايات من الخاصه (1).

ص: ٣٢٤

١ - ١) ففي الوسائل ١٧: ٢٨٤/أبواب ما يكتسب به ب ٨٧ ح ٢٠، ٣، ٤، ٢٠: ٣٣٧/أبواب النكاح المحرم ب ١٨ ح ١١، ١٠، ٩، عن الصدوق في العلل [٦٥-٦٣/٦٠٢] عن زيد بن علي عن آبائه عن علي (عليه السلام) «أنه رأى رجلا- به تأنيث في مسجد رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: اخرج من مسجد رسول الله يا من لعنه رسول الله، ثم قال علي (عليه السلام): سمعت رسول الله يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، و المتشبهات من -

و طرق العامه (1) و لكنّها ضعيفه السند.

ص: ٣٢٧

١ - ١) فى سنن البيهقى ٨: ٢٢٤ عن أبى هريره: أتى بمخّث قد خضب يديه و رجليه بالحناء فقال النبى (صلّى الله عليه و آله): ما بال هذا؟ فقيل: يا رسول الله يتشبه بالنساء، فأمر به فنفى إلى النقيع.

وقد اتضح ممّا تلوناه بطلان ما ادّعاه المحقّق الإيروانى من: أنّ إطلاق التشبّه يشمل التشبّه فى كل شىء، و دعوى انصرافه إلى التشبّه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه لا ما هو مختص به بالجعل كاللباس، فى حيز المنع، بل كون المساحقه من تشبّه الانثى بالذكر ممنوع... بل التختّ أيضا ليس تشبّها بالانثى (١).

و كذلك ما فى حاشيه السيد من: عدم اختصاص النبوى بالتشبه فى التأث و التذكّر، لإمكان شموله للتشبه فى اللباس أيضا (٢).

و العجب من المحقّق الإيروانى حيث قال فى توجيه روايه العلل: لعلّ الرجل الذى أخرجه على (عليه السّلام) من المسجد كان متزيّنا بزينه النساء، كما هو الشائع فى شبّان عصرنا، و كان هو المراد من التأث، لا التختّ (٣). و هو أعرف بمقاله.

التشبه فى اللباس

ثم إنه قد ورد فى بعض الأحاديث النهى عن التشبه فى اللباس (٤)، كروايه سماعه: «فى الرجل يجرّ ثيابه، قال: إننى لأكره أن يتشبه بالنساء». و فى روايه اخرى: كان رسول الله ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها. فإنه يستفاد منهما تحريم التشبه فى اللباس.

و فيه: أنه ليس المراد من التشبه فى الروائتين مجرد لبس كل من الرجل

ص: ٣٢٨

١-١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ١٢٢.

٢-٢) حاشيه المكاسب (اليزدى): ١٦: السطر ٢٠.

٣-٣) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ١٢٢.

٤-٤) فى الوسائل ٥: ٢٥/ أبواب أحكام الملابس ب ١٣ ح ١،٢ عن الحسن الطبرسى فى مكارم الأخلاق [٧٦٨، ٧٥٦، ٧٤٧: ١] عن سماعه عن أبى عبد الله و أبى الحسن (عليهما السّلام) «فى الرجل يجرّ ثيابه؟ قال: إننى لأكره أن يتشبه بالنساء» و هى مرسله. و عن أبى عبد الله عن آباءه (عليهم السّلام) قال: «كان رسول الله (صلّى الله عليه و آله) يزرّ الرجل أن يتشبه بالنساء، و ينهى المرأه أن تتشبه بالرجال فى لباسها» و هى مرسله.

و المرأة لباس الآخر، وإلا - لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد و نحوه، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزوّجا كل من الرجل و المرأة بزى الآخر، كالمطربات اللاتي أخذن زى الرجال، و المطربين الذين أخذوا زى النساء، و من البيهية أنه من المحرمات في الشريعة، بل من أخبث الخبائث و أشد الجرائم و أكبر الكبائر. على أن المراد في الرواية الأولى هو الكراهة إذ من المقطوع به أن جرّ الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدّسه.

و قد تجلّى ممّا ذكرناه: أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن، و تجسّم قضيه الطف، و إقامة التعزیه لسيد شباب أهل الجنّة (عليه السلام).

و توهم حرمة لأخبار النهى عن التشبه ناشئ من الوسوس الشيطانية، فإنّك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه.

و قد علم ممّا تقدّم 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 الأخبار على جرّ الثوب و التخثّ و المساحقه، مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه.

و دعوى أن التشبه من الفعل الذي لا يتحقّق إلا بالقصد دعوى جزافية، لصدقه بدون القصد كثيرا.

قوله: و فيها (و فيهما) خصوصا الأولى بقريته المورد ظهور في الكراهة.

أقول: قد علم ممّا ذكرناه أنه لا وجه لحمل ما ورد في التشبه في اللباس على الكراهة بدعوى ظهوره فيها، إذ لا نعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله (عليه السلام) في روايه سماعه في رجل يجر ثيابه: «إني لأكره أن يتشبه بالنساء» و من الواضح جدّا أن الكراهة المذكوره في الروايات أعم من الكراهة الاصطلاحية.

على أن روايه الصادق (عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله (صلّى الله عليه

و آله) أنه «كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء، وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها» كالصريحه في الحرمة، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهه الاصطلاحيه.

قوله: ثم الخنثى يجب عليها ترك الزيتين الخ.

أقول: اختلفوا في الخنثى هل هو من صنف الرجال، أو من صنف الإناث، أو هو طبيعه ثالثه تقابل كلا من الصنفين على أقوال قد ذكرت في محلها (١). و ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من أنه: يجب عليها ترك الزيتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة، مبنى على كونه داخلا تحت أحد العنوانين: الذكر و الانثى، و إلا فأصالة البراءه بالنسبه إلى التكليف المختصه بهما محكمه.

قوله: و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن (من) التشبه صورته علم المتشبه.

أقول: لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقّق عنوان التشبه، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي، بل يكفي في ذلك العلم الإجمالي أيضا، فهو موجود في الخنثى.

التشيب بالمرأه الأجنبيةه

اشاره

قوله: المسأله الثالثه: التشيب بالمرأه المعروفه المؤمنه المحترمه- و هي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار (شدّه) حبّها بالشعر- حرام (٢).

أقول: لا شبهه في حرمة ذكر الأجنبيةات و التشيب بهنّ كحرمة ذكر الغلمان

ص: ٣٣٠

١- ١) شرح العروه الوثقى ٣٣١: ٤.

٢- ٢) المكاسب ١٧٧: ١.

و التشييب بهم، بالشعر و غيره، إذا كان التشييب لتمنى الحرام و ترجى الوصول إلى المعاصى و الفواحش كالزنا و اللواط و نحوهما، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع و جرأه على معصيته، و من هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء. و لا يفرق فى ذلك بين كون المذكوره مؤمنه أو كافره. و على كل حال فحرمه ذلك ليس من جهه التشييب.

و أمّا التشييب بالمعنى الذى ذكره المحقق الثانى فى جامع المقاصد (١) مع القيود التى اعتبرها المصنّف فى حرمة خلاف، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة و ذهب بعض آخر إلى الجواز، و ذهب جمع من العامه إلى حرمة مطلق التشييب (٢).

الاستدلال على حرمة ذلك و الجواب عنه

و قد استدل القائلون بالحرمة بوجه:

الوجه الأول: أنّ التشييب هتك للمشيّب بها و إهانته لها، فيكون حراما.

و فيه أولا: لو سلّمنا كون التشييب هتكا لها فإن 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.

ص: ٣٣١

١-١) جامع المقاصد ٢٨:٤.

٢-٢) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٤١ بعد أن حكم بإباحه الغناء قال: فلا يحل التغنى بالألفاظ التى تشتمل على وصف امرأه معينه باقيه على قيد الحياه، لأن ذلك يهيج الشهوه إليها و يبعث على الافتتان بها. و مثلها فى ذلك الغلام الأمرد. و فى ص ٤٣ عن الغزالي [أن الشافعى قال: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان فى الأوصاف. و عن الحنفية: التغنى المحرّم ما كان مشتملا على ألفاظ لا تحل كوصف الغلمان و المرأه المعينه التى على قيد الحياه.

و ثانيا: أنّ النسبه بين عنوانى الإهانه و التشيب هي العموم من وجه، فإنّ الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأه أجنبيه في حال الخلوه بحيث لا- يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك، أو يكون التوصيف و إظهار محاسنها و ذكر جمالها مطلوبا سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعظم و الملوك ليخطب منهنّ واحده، فهل يتوهم أحد أنّ توصيفها بالجمال و الكمال و الأدب و الأخلاق حرام؟ و كثيرا ما يتحقّق عنوان الهتك من دون تحقّق التشيب، و قد يجتمعان، و عليه فلا ملازمه بينهما دائما.

و ثالثا: أنّ كلامنا في المقام في حرمه التشيب بعنوانه الأوّلى، فإثبات حرمة لعنوان آخر عرضى- كعنوان الهتك أو الإهانه أو غيرهما- خروج عن محل الكلام.

الوجه الثاني: أنه إيذاء للمشبّب بها، و هو حرام.

و فيه: أنه لا دليل على حرمه فعل يترتب عليه أذى الغير قهرا إذا كان الفعل سائغا في نفسه، و لم يقصد العامل أذيه الغير من فعله. و إلّا- لزم القول بحرمه كل فعل يترتب عليه أذى الغير و إن كان الفعل في نفسه مباحا أو مستحبا أو واجبا، كتأذى بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجاره و التعليم و التعلّم 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 أنّ أحدا لا يتفوّه بحرمه ذلك.

على أنّ النسبه بين التشيب و الإيذاء أيضا عموم من وجه، إذ قد يتحقّق التشيب و لا يتحقّق الإيذاء كالتشيب بالمتبرّجات، و قد يتحقّق الإيذاء حيث لا يتحقّق التشيب، و هو واضح، و قد يجتمعان.

قوله: و يمكن أن يستدل عليه بما سيجي.

أقول: بعد أن أشكل المصنّف على الوجوه المتقدّمه، و اعترف بعدم نهوضها لإثبات حرمه التشيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضيه:

الوجه الأول: أنّ التشيب من اللهو و الباطل فيكون حراما، لما سيأتي (1) من دلالة جمله من الآيات و الروايات على حرمتها.

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

و أمّا الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقا، لأنّ اللهو و الباطل لو كانا على إطلاقهما من المحرّمات لزم القول بحرمه كل ما فى العالم، فإنّ كل ما أشغل عن ذكر الله و ذكر الرسول و ذكر القيامه و ذكر النار و الجنّه و الحور و القصور لهو و باطل و قد نطق بذلك القرآن الكريم أيضا فى آيات عديده 2. و سيأتي من المصنّف الاعتراف بعدم حرمه اللهو إلّا على نحو الموجهه الجزئيه.

ص: ٣٣٣

الوجه الثاني: أنه ورد النهى فى الكتاب العزيز عن الفحشاء و المنكر او منهما التشيب، فيكون حراما.

و فيه: أننا نمنع كون التشيب من الفحشاء و المنكر، على أن هذا الوجه مع الوجه السابق و سائر الوجوه الآتية لو دلّت على الحرمة لدلّت عليها مطلقا، سواء أكان بالشعر أم بغيره، و سواء أكان التشيب بانثى أم بذكر، و سواء أكانت الانثى مؤمنة أم غير مؤمنة، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر.

و يضاف إلى ذلك أن النسبه بين التشيب و بين تلك العناوين المحرّمه هى العموم من وجه، فلا تدل حرمتها على حرمة التشيب دائما. مع أن الكلام فى التشيب بعنوانه الأولي، فحرمة بعنوان اللهو أو الفحشاء أو غيرهما من العناوين المحرّمه خارج عن حدود البحث و محل النزاع.

الوجه الثالث: أنه مناف للعفاف الذى اعتبر فى العدالة بمقتضى بعض الروايات ٢ و حيث إنّ العفاف واجب فيحرم الإخلال به.

و فيه: أننا نمنع اعتبار أى عفاف فى العدالة، و إنما المعتبر فيها العفاف عن المحرّمات، و كون التشيب منها أول الكلام.

الوجه الرابع: الأخبار الدالّة على حرمة ما يثير الشهوة إلى غير الحليله حتى بالأسباب البعيده، و هى كثيره قد ذكرت فى مواضع شتى:

منها: ما دل على النهى عن النظر إلى الأجنبية لأنه سهم مسموم من سهام إبليس (١). و النكته فى إطلاق لفظ السهم على النظر هى تأثيره فى قلب الناظر و إيمانه

ص: ٣٣٥

(١ - ١) فى الكافى ١١، ١٢/٥٥٩، ٥. و الوافى ٢٢: ٣/٨٥٩. و الوسائل ٢٠: ١٩٠/ أبواب مقدمات النكاح ب ١٠٤ ح ١، ٢، ٥، ٦، عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «سمعتة يقول: النظر سهم من سهام إبليس مسموم، و كم من نظره أورثت حسره طويله» و هى ضعيفه بعقبه. و عن ابن أبى نجران عمّن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السّلام)، و يزيد بن حمّاد و غيره عن أبى جميله عن أبى جعفر و أبى عبد الله (عليهما السّلام) قالوا: «ما من أحد إلّا و هو يصيب حظا من الزنا، فزنا العينين النظر» الخبر. السند الأول مرسل، و الثانى ضعيف بأبى جميله. راجع المصادر المزبوره فى خبر عقبه. و فى البابين المذكورين من الوافى و الوسائل عن الفقيه [٤: ٢/١١] عن عقبه بن خالد قال «قال أبو عبد الله (عليه السّلام): النظر سهم من سهام إبليس مسموم، من تركها لله لا لغيره أعقبه الله إيمانا يجد طعمه» و هى ضعيفه بعقبه. و عن الكاهلى قال «قال أبو عبد الله (عليه السّلام): النظر بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه و كفى بها لصاحبها فتنه». و فى الباب ١٣٥ المذكور من الوافى [١٢/٨٦١] عن بعض أصحابنا قال «قال أبو عبد الله (عليه السّلام) إياكم و النظر فإنه سهم من سهام إبليس» و هى مرسله. و فى المستدرک ١٤: ٢٦٩/ أبواب مقدمات النكاح ب ٨١ ح ٨، ١١، عن مصباح الشريعه: ١٠ قال الصادق (عليه السّلام): «إياكم و النظر إلى المحذورات فإنه بذر الشهوات» و هى مرسله. و عن القطب الراوندى عن النبى (صلّى الله عليه و آله): «النظر إلى محاسن النساء سهم من سهام إبليس». و هى مرسله، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الداله على حرمة النظر إلى -

كتأثير السهم الخارجى فى الغرض، و من هنا اطلق عليه زنا العين كما فى روايه أبى جميله. و وجه دلالة هذه الأخبار على حرمه التشيب هو أنّ النظر إلى الأجنبية إذا كان سهما مسموما مؤثرا فى هدم الإيمان و قلعه عن قلوب الناظرين، فالتشيب أولى بالتحريم، فإنّ تأثير الكلام أشد من تأثير النظر.

و فيه: أنّك قد عرفت عدم الملازمه بين التشيب و بين سائر العناوين المحرّمه و كذلك فى المقام، إذ قد يكون التشيب مهيجا للقوّه الشهويه فلا يكون حراما كالتشيب بالزوجه، و قد يكون التشيب غير مهيج للشهوه كما إذا شَبَّ بإحدى محارمه، و قد يجتمعان، فلا ملازمه بينهما.

الأخبار الناهيه عن الخلوه بالأجنبيه

و منها: الأخبار الدالّه على المنع عن الخلوه بالأجنبيه (1)، و هى كثيره، منها:

ص: ٣٣٦

١- ١) فى الكافى ٥١٩/٦: ٥، و الوافى ١/٨٥٥: ٢٢، و الوسائل ٢٠: ١٨٥/ أبواب مقدّمات النكاح ب ٩٩ ح ١ عن مسمع عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «فيما أخذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) من البيعه على النساء أن لا يحتنين و لا يقعدن مع الرجال فى الخلاء» و هى ضعيفه بسهل، و محمد بن الحسن بن شمون. قال فى الوافى: الاحتباء الجمع بين الظهر و الساقين بعمامه و نحوها. و فى الباب ٩٩ المزبور من الوسائل ح ٣، ٢ عن موسى بن إبراهيم عن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن آبائه (عليهم السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيت فى موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم» و هى ضعيفه بموسى بن إبراهيم. و عن الحسن الطبرسى فى مكارم الأخلاق [١: ١٧٢٦/٤٩٧] عن الصادق (عليه -

قوله (عليه السّلام) في روايه مسمع في قضيه أخذ الرسول (صلى الله عليه و آله) البيعه على النساء: «ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء» وهكذا في روايه مكارم الأخلاق. و منها: ما في روايه موسى بن إبراهيم من قوله (عليه السّلام): «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأه ليست له بمحرم» و منها: قوله (عليه السّلام) في روايه محمد بن الطيار: «فإن الرجل و المرأه إذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان» إلى غير ذلك من الروايات التي دلّت على حرمة الخلوه مع الأجنبية، ففي بعضها: «لا يخلونّ رجل بامرأه فإنّ ثالثهما الشيطان»، و في بعضها إنّ الشيطان لا يغيب عن الإنسان في موضع خلوّ الرجل مع امرأه أجنبيّه.

و على هذا النهج أحاديث العامّه (1) فيستفاد من جميعها حرمة خلو الرجل مع امرأه أجنبيّه، لأنّ الشيطان لا يغيب عنه في هذه الحاله، فيهيج قوّته الشهويه ليلقيه إلى

ص: ٣٣٨

١-١) راجع سنن البيهقي ٧/٩٠: باب لا يخلو رجل بامرأه أجنبيّه.

المهلكه و المضلّه، و بما أنّ التشيب بالمرأه الأجنبيه يهيج الشهوه أزيد ممّا تهيجه الخلوه بها فيكون أولى بالتحريم.

و فيه: أنه لا دلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوه مع الأجنبيه فضلا عن دلالتها على حرمة التشيب.

أمّا روايتا مسمع و مكارم الأخلاق فالمستفاد منهما حرمة قعود الرجل مع المرأه في بيت الخلاء، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهليه أنّهم يهيتون مكانا لقضاء الحاجه و يسمونه بيت الخلاء، و يقعد فيه الرجال و النساء و الصبيان، و لا يستتر بعضهم عن بعض، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر، و لئلا يبعث نبى الرحمة نهى عن ذلك، و أخذ البيعه على النساء أن لا يقعدن مع الرجال في الخلاء.

على أنّ الخلوه مع الأجنبيه إذا كانت محرّمه فلا تختص بحاله القعود، بل هي محرّمه مطلقا و إن كانت بغير قعود. و يؤيد ما ذكرناه من المعنى أنّ النهى في الروايتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقا و إن كن من المحارم، و من الواضح أنه لا مانع من خلوه الرجل مع محارمه.

و إن لم يكن للروايتين ظهور فيما ادّعينا فلا ظهور لهما في حرمة الخلوه أيضا و لا أقل من الشك، فتسقطان عن الحجية.

على أنّ من جملة ما أخذ رسول الله (صلى الله عليه و آله) البيعه به على النساء أن لا يزينا، و لعل أخذ البيعه عليهنّ أن لا يقعدن مع الرجال في الخلاء من جهه عدم تحقّق الزنا، فإنّ حاله الخلوه مظنه الوقوع في الزنا، و عليه فلا موضوعيه لعنوان الخلوه بوجه، و الغرض المهم هو النهى عن الزنا، و إنما تعلق بالخلوه لكونها من المقدمات القريبه له.

و يدل على ما ذكرناه أيضا ما ورد في جملة من الروايات من تعليل النهى عن

الخلوه بأنّ الثالث هو الشيطان، فإنّ الظاهر منها هو أنّه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبيةه فإنّ الشيطان يكاد أن يوقعهما في البغى و الزنا. و من هنا ظهر أنه لا يجوز الاستدلال أيضا بهذه الروايات المشتمله على التعليل المذكور. و قد ذكرنا جميع هذه الروايات في الحاشيه.

و أمّا روايه موسى بن إبراهيم فهي خارجه عمّا نحن فيه، فإنّها دلّت على حرمه نوم الرجل في موضع يسمع نفس الامراه الأجنبيةه، و لا- ملازمه بين سماع النفس و الخلوه دائما، بل بينهما عموم من وجه. كما أنّ النهى عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (1) لا يدل على حرمه عنوان الخلوه.

و يمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس الامراه الأجنبيةه من جهه كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبه للزنا، كما أنّ النهى عن النوم تحت لحاف واحد كذلك، فإنّ سماع النفس في الأشخاص العاديين لا يكون إلاّ مع نومهم في محل واحد، و من القريب جدّا أنّ هذا يوجب الزنا كثيرا.

بل يمكن أن يقال: إنه لو ورد نص صريح في النهى عن الخلوه مع الأجنبيه فلا- موضوعيه لها أيضا، و إنّما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبه للزنا، فإنّ أهميه حفظ الأعراض في نظر الشارع المقدّس تقتضى النهى عن الزنا و عن كل ما يؤدّى إليه عرفا.

و أمّا الروايات المشتمله على أنّ إبليس لا- يغيب عن الإنسان في مواضع منها موضع خلوه الرجل مع امرأه أجنبيه، فإنّ الاستفادة منها أنّ الشيطان يقطن في تلك

ص: ٣٤٠

١- ١) راجع الوسائل ٢٠: ٣٢٤ أبواب النكاح المحرّم ب ١٣ ح ١، و الكافي ٧: ١/١٨١ و الوافي ١٥: ٣٠٣/ب ٤٥ (المجردين وجدوا في لحاف واحد).

المواضع، يجبر الناس إلى الحرام. فلا دلاله فيها على المدعى.

و على الجملة: فلا- دليل على حرمة الخلوه بما هي خلوه، وإنما النهى عنها للمقدميه فقط. و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهى عن الخلوه بالأجنبيه كلها ضعيفه السند و غير منجره بشيء. و لو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمه بين حرمة الخلوه و حرمة التشبيب و لو بالفحوى، إذ لا- طريق لنا إلى العلم بأن ملا-ك الحرمة في الخلوه هو إثارة القوه الشهويه حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها. و من هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء يوجب تهيج القوه الشهويه.

قوله: و كراهه جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان.

أقول: استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى امور مكروهه: منها: ما ورد في كراهه الجلوس في مجلس المرأة حتى يبرد المكان (١)، و منها: ما ورد في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمه (٢) و منها: ما ورد في التستر عن الصبي

ص: ٣٤١

١- ١) ففي الكافي ٥: ٣٨/٥٦٤، و الوافي ٢٢: ٧/٨٧٢، و الفقيه ٣: ١٧١٦/٣٦١ و الوسائل ٢٠: ٢٤٨/أبواب مقدمات النكاح ب ١٤٥ ح ١ عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إذا جلست المرأة مجلسا فقامت عنه فلا يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد» و هي ضعيفه بالنوفلى [لا يخفى أن الصدوق رواها في الفقيه مرسله مع اختلاف في ألفاظها].

٢- ٢) ففي الكافي ٥: ٥/٥١٩، و الوافي ٢٢: ١١/٨١٦، و الوسائل ٢٠: ١٨٤/أبواب مقدمات النكاح ب ٩٨ ح ١ عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه و النصرانيه، فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن» و هي صحيحه.

المميّز (١) إلى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً، لكونها موجهة لتَهْيِج الشهوة، فتدلل بالفحوى على حرمة التشبيب، لكونه أقوى في إثارة الشهوة.

و لكننا لا نعرف وجهها صحيحاً لهذا الاستدلال، إذ لا معنى لإثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس. على أننا لا نعلم أنّ مناط الكراهة في تلك الأمور هو تهْيِج الشهوة حتى يلتزم بالحرمة فيما إذا كان التهْيِج أشد و أقوى، وقد تقدّم نظير ذلك من المصنّف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٢)، حيث استدلل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبهيمه.

على أنّ رجحان التستر عن نساء أهل الذمّة إنّما هو لثلاً يطلعن رجالهنّ على محاسن نساء المسلمين، و رجحان التستر عن الصبي المميّز إنّما هو لكونه مميّزاً في نفسه كما يظهر من الرواية الدالّة على ذلك.

قوله: و النهى في الكتاب العزيز.

أقول: قد ورد النهى في الكتاب الشريف عن خضوع النساء بالقول لثلاً يطمع الذي في قلبه مرض (٣)، و عن أن يضربن بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ (٤).

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب، كما لا دلالة عليها في

ص: ٣٤٢

١ - ١) في الوسائل ٢٠: ٢٣٣ أبواب مقدّمات النكاح ب ١٣٠ ح ٢ عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: سئل أمير المؤمنين (عليه السلام) عن الصبي يحجم المرأة؟ قال: إذا كان يحسن يصف فلا» و هي ضعيفه بالنوفلى.

٢ - ٢) في ص ١٨٢.

٣ - ٣) الأحزاب ٣٢: ٣٣.

٤ - ٤) النور ٣١: ٢٤.

حرمة التعريض بالخطبه لذات البعل و لذات العده الرجعيه. و التعريض هو الإتيان بلفظ يحتمل الرغبه فى النكاح مع كونه ظاهرا فى النكاح، كأن يقول: ربّ راغب فيك، و حريص عليك، أو إننى راغب فيك، أو أنت علىّ كريمه، أو عزيزه، أو إنّ 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 المشبّب بها امرأه غير معينه، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدّم من الامور.

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 (١) أنه خارج عمّا نحن فيه.

التشبيب بالغلام

قوله: أمّا التشبيب بالغلام فهو محرّم على كل حال.

أقول: التشبيب بالغلام إن كان داخلا فى عنوان تمنى الحرام فلا ريب فى حرمة، لكونه جرأه على حرمة المولى كما تقدّم، و إلا فلا- وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال. بل ربما يكون التشبيب به مطلوبا، و لذا يجوز مدح الأبطال و الشجعان و مدح الشبان بتشبيهم بالقمر و النجوم، و لا شبهه فى صدق التشبيب عليه لغيره (٢) و عرفا.

ص: ٣٤٣

١- ١) فى أول البحث.

٢- ٢) فى أقرب الموارد [١: ٥٦٥/شيب]: تشبيب الشاعر بفلانه قال فيها النسيب و وصف محاسنها.

قوله: لأنه فحش محض.

أقول: لا- شبهه في حرمه الفحش و السب كما سيأتي، إلا- أنه لا- يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأوّلى الذى هو محل الكلام فى المقام.

حرمه التصوير

اشاره

قوله: المسأله الرابعه: تصوير صور ذوات الأرواح حرام- إذا كانت الصوره مجسّمه- بلا خلاف.

أقول: لا خلاف بين الشيعة و السنّه (1) فى حرمه التصوير فى الجمله.

ففى المستند ادّعى الإجماع على حرمه عمل الصور لذوات الأرواح إذا كانت

ص: ٣٤٤

١ - ١) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٤٠ عن المالكيه: إنّما يحرم التصوير بشروط أربعه: أحدها: أن تكون الصوره لحيوان. ثانيها: أن تكون مجسّمه، و قيدها بعضهم بكونها من مادّه تبقى، و إلا فلا تحرم، و فى غير المجسّمه خلاف، فذهب بعضهم إلى الإباحه مطلقا و بعضهم يرى إباحتها إذا كانت على الثياب و البسط. ثالثها: أن تكون كامله الأعضاء. رابعها: أن يكون لها ظل. و عن الشافعيه: يجوز تصوير غير الحيوان، و أمّا الحيوان فإنّه لا يحل تصويره. و بعد التصوير إن كانت الصوره مجسّمه فلا يحل التفرج عليها إلا- إذا كانت ناقصه، و غير المجسّمه لا- يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار. و يجوز التفرج على خيال الظل (السينما) و يستثنى من المذكورات لعب البنات [نقل بالمضمون]. و عن الحنابله: يجوز تصوير غير الحيوان، و أمّا تصوير الحيوان فإنّه لا يحل إلا إذا كان على بساط مفروش أو كانت الصوره ناقصه.

الصورة مجسّمه، و ذكر الخلاف في غير هذا القسم (١).

و في المختلف: مسأله: قال ابن البراج: يحرم التماثيل المجسّمه و غير المجسّمه و قال ابن إدريس: و سائر التماثيل و الصور ذوات الأرواح مجسّمه كانت أو غيرها و أبو الصلاح قال: يحرم التماثيل و أطلق (٢).

و عن المحقق الثاني أنه قسّم التصوير إلى أربعة أقسام، و قال: أحدها محرّم إجماعاً، و هو عمل الصور المجسّمه لذوات الأرواح، و باقى الأقسام مختلف فيها (٣).

الأقوال في حرمة

فالمتحصّل من كلمات الأصحاب أنّ الأقوال في حرمة التصوير أربعة:

الأول: أنّ التصوير حرام إذا كانت الصورة مجسّمه لذى روح، و هذا ممّا لا خلاف في حرمة بين الأصحاب، بل ادّعى عليه الإجماع.

الثاني: أنّ تصوير ذوات الأرواح حرام، سواء كانت الصورة مجسّمه أم غير مجسّمه، و قد اختاره المصنّف وفاقاً لما ذهب إليه الحلّي (٤) و القاضى (٥) و غيرهما من الأصحاب.

الثالث: حرمة التصاوير مطلقاً إذا كانت مجسّمه.

الرابع: القول بحرمتها على وجه الإطلاق، سواء كانت مجسّمه 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 الثاني، إلّا أنّنا لم نجد قائلاً بهما عدا ما

ص: ٣٤٥

١- (١) المستند ١٠٦: ١٤-١٠٨.

٢- (٢) المختلف ٤٤: ٥.

٣- (٣) جامع المقاصد ٢٣: ٤.

٤- (٤) السرائر ٢١٥: ٢.

٥- (٥) المهذب ٣٤٤: ١.

هل يحرم التصوير مطلقاً؟

و كيف كان، فالمهم في المقام هو التكلم في مدرك الأقوال فنقول: الظاهر من بعض المطلقات المنقوله من طرق الشيعة (١)

ص: ٣٤٤

١- ١) ففي المستدرک ١٣/ ٢١٠ أبواب ما يكتسب به ب ٧٥ ح ٤، ٣، ٢، ١ عن محمد بن مسلم عن علي (عليه السلام) قال: «إياكم و عمل الصور» الخ. و هي ضعيفه بالقاسم بن يحيى. و عن الحضرمي عن أبي عبد الله (عليه السلام) جعل من أكل السحت تصوير التماثيل. و هي ضعيفه بعبد الله بن طلحه، و لأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره. و عن القطب الراوندي: «من صور التماثيل فقد ضاد الله» و هي مرسله. و عن الشهيد في المنية: ٢٨١ عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه قال: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصوّر يصوّر التماثيل» و هي مرسله. و في الكافي ١/ ٥٢٦: ٦، و الوافي ١/ ٧٩٧: ٢٠، و الوسائل ٥/ ٣٠٣: ٣ أبواب أحكام المساكن ب ٣ ح ١ عن أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): أتاني جبرئيل و قال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام و ينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير فقلت: و ما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل» و هي ضعيفه بالقاسم بن محمد الجوهري، و علي بن أبي حمزة. التزويق: التزيين و التحسين. و في التهذيب ١/ ٤٥٩: ١٤٩٧، و الوافي ٥/ ٣٧: ٢٥. و الوسائل ٥/ ٣٠٦: ٥ أبواب أحكام المساكن ب ٣ ح ١٠ عن الأصبغ بن نباته قال: «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام» و هي ضعيفه بأبي الجارود، إلى غير ذلك من المطلقات. قال في التهذيب ما حاصله: إنه اختلف أصحابنا في روايه هذا الخبر و تأويله على وجوه: فقال محمد بن الحسن الصفار: من جدّد بالجيم، لا غير، فمعناه: أنه لا يجوز تجديد القبر بعد-

و من طرق العامه احرمه التصاوير مطلقا و لو كانت لغير ذوات الأرواح و لم تكن مجسّمه، كقول علي (عليه السّلام): «إياكم و عمل الصور فإنكم تسألون عنها يوم القيامة» و كالنّبوى المذكور فى سنن البيهقى: «إنّ أشدّ الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصوّرون».

و لكن لا بدّ من تقييد هذه المطلقات بما دل على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح ٢ و عليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح، و يحكم بجواز

ص: ٣٤٧

التصوير لغيرها، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة، وهو الموافق للأصل والإطلاقات و العمومات من الآيات و الروايات الواردة في طلب الرزق و جواز الاكتساب بأى كيفية كان إلا ما خرج بالدليل. و يضاف إلى ما ذكرناه أنّ المطلقات المذكوره بأجمعها ضعيفه السند و غير منجيره بشيء.

على أنّ مقتضى السيره القطعيه المستمرّه من زمان المعصوم (عليه السّلام) 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 في تعلم بعض الأشياء، خصوصا في بعض العلوم الرياضيه حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم.

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد في بعض الأحاديث (1) من أنّ رسول الله (صلّى الله

ص: ٣٤٨

١ - ١) ففي الكافي ١٤، ١١/٥٢٨، ٦: ١١، و الباب المتقدّم من الوسائل ح ٧، ٨، و الوافي ٨٠٠: ٢٠، ١٠، ٩، و البحار ٢، ٢٨٦، ٣/٧٦ عن عبد الله بن ميمون الأسود القدّاح عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال «قال أمير المؤمنين (عليه السّلام): بعثنى رسول الله في هدم القبور و كسر الصور». و هي ضعيفه بسهل. [في البحار: أنّ عليا (عليه السّلام) قال: أرسلنى الخ و ليس فى سندها فى المصدر المذكور سهل]. -

عليه و آله) بعث عليا (عليه السّلام) في هدم القبور و كسر الصور، و أيضا قال له: «لا تدع صوره إلا محتوها» فإنه ليس من المعهود أنّ عليا (عليه السّلام) كسر الصور التي لغير ذوات الأرواح، و أنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) أمره أيضا بذلك.

و يضاف إلى ما ذكرناه أنّ الصورة في اللغة (1) و إن كانت مساوقه للشكل و شامله لصور ذوات الأرواح و غيرها، إلا أنّ المراد بها في المقام صور ذوات الأرواح فقط، لما ورد في جملة من الروايات- التي سنذكرها- أنّ «من صوّر صوره كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ». و من الواضح أنّ الأمر بالنفخ و لو كان تعجيزا إنّما يمكن إذا كان المورد قابلا لذلك، و لا شبهه أنّ نفس الأشجار و الأحجار و البحار و الشطوط و نحوها غير قابله للنفخ فضلا عن صورها فإنّ عدم قدره على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط، بل لعدم قابلية المورد.

الدليل على حرمة تصوير ذوات الأرواح

و أمّا القول الثاني- أعنى حرمة تصوير الصور لذى الروح، سواء كانت الصورة مجسّمة أم غير مجسّمة- فتدل عليه الأخبار المستفيضة من الفريقين (2) التي

ص: ٣٤٩

١- ١) في أقرب الموارد [١:٦٠٦: مادّة شكل]: شكل الشيء صوره. و فيه [ص ٦٦٩ مادّة صور] أيضا: صوره تصويرا جعل له صوره و شكلا. و هكذا في المنجد [٤٤٠: مادّة صار] و غيره.

٢- ٢) ففي الكافي ١٠، ٤/٥٢٧، ٦:٤، و الوافي ٨، ٧/٧٩٩، ٢٠، و الباب ٣ المزبور من الوسائل ح ٥، ٢: عن ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: «من-

تقدّمت الإشارة إليها، فإنه قد ذكر فيها أنّ من صوّر صورته يعدّب يوم القيامة و يكلف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ، و في بعضها: «أحيوا ما خلقتم» (١).

و لكنّها مع كثرتها ضعيفه السند و غير منجره بشيء، فلا تكون صالحه للاستناد إليها في الحكم الشرعي.

ص: ٣٥٠

١-١) راجع المستدرک ١٣: ٢١١ أبواب ما يكتسب به ب ٧٥ ح ٥ و غيره، و سنن البيهقي ٧: ٢٦٨.

و يضاف إلى ما ذكرناه ما تقدّم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح، كصحيحه البقباق عن أبي عبد الله (عليه السلام): «في قول الله: يَعْْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَاثِيلَ فَقَالَ: وَ اللَّهُ مَا هِيَ تَمَاثِيلَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ، وَ لَكُنْهَا الشَّجَرِ وَ شِبْهَهُ». فَإِنَّ ذَكَرَ الرِّجَالَ وَ النِّسَاءَ فِيهَا مِنْ بَابِ المِثَالِ، وَ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الرِّوَايَةِ قَوْلَهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): «وَ لَكُنْهَا الشَّجَرِ وَ شِبْهَهُ» وَ غَيْرَهَا مِنَ الرِّوَايَاتِ المَعْتَبِرَةِ.

ما استدل به على اختصاص الحرمة بالصور المجسّمه

و قد يقال: إنّ التحريم مختص بالصور المجسّمه، لوجوه قد أشار إلى جملة منها في متاجر الجواهر (١):

الوجه الأول: أنّ الأخبار المشتملة على نفخ الروح ظاهره في ذلك، فإنّ الظاهر منها أنّ الصورة التي صنعها المصوّر جامع لجميع ما يحتاج إليه الحيوان سوى الروح، وهذا إنّما يكون في الصورة إذا كانت مجسّمه، و واجده للجثّه و الهيكل و مشتمله على الأبعاد الثلاثة، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم، فإنّ الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له، و الصور المنقوشة على الألواح و الأوراق و نحوهما غير قابله لذلك، لاستحاله انقلاب العرض إلى الجوهر. و دعوى إرادته تجسيم النقش مقدّمه للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات.

و أجاب عنه المصنّف بوجهين، الأول: أنّ النفخ يمكن تصوّره في النقش بملاحظه محلّه، بل بدونها، كما في أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش على

ص: ٣٥١

و فيه: أنّ هذا خلاف ظواهر الأخبار، فإنّ الظاهر منها أنّ التكليف إنّما هو بإحياء نفس الصور دون محلّها. و أمّا أمر الإمام (عليه السلام) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتى الجواب عنه.

الثانى: أنّ النفخ إنّما هو بملاحظه لون النقش الذى هو فى الحقيقة أجزاء لطيفه من الصبغ، والحاصل: أنّ 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 إلّا أعراضا صرفه، فإنه لا مناص عن الإشكال المذكور، و هو واضح. و إذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظه لون النقش و أجزاء الصبغ اللطيفه فهو متين، إذ النفخ حينئذ إنّما هو فى الأجزاء الصغار و لا ريب فى قابليتها للنفخ لتكون حيوانا، و لا يلزم منه انقلاب العرض إلى الجوهر بل هو من قبيل تبدّل جوهر بجوهر آخر. و عليه فلا يتوجّه الإشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمه - أعنى الأخبار المشتمله على نفخ الروح - لصور ذى

ص: ٣٥٢

١ - ١) فى البحار ٤٨: ١٧/٤١ عن على بن يقطين قال: استدعى الرشيد رجلا - يبطل به أمر أبى الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) و يقطعه و يخجله فى المجلس، فانتدب له رجل معزم فلما احضرت المائده عمل ناموسا على الخبز فكان كلما رام خادم أبى الحسن (عليه السلام) تناول رغيفا من الخبز طار من بين يديه، و استفز هارون الفرح و الضحك لذلك، فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه إلى أسد مصوّر على بعض الستور فقال: يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأعظم ما يكون من السباع فافترت ذلك المعزم، فخرّ هارون و ندماؤه على وجوههم مغشيا عليهم، و طارت عقولهم خوفا من هول ما رأوه، الخبر.

الروح مطلقاً و إن كانت غير مجسّمه.و لكن قد عرفت أنّها ضعيفه السند.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه ففيما دلّ على حرمه تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى و كفايه كما عرفت.و يضاف إلى ذلك كلّ ما تقدّم من المطلقات التي دلّت على حرمه التصوير، فإنّ الخارج منها ليس إلّا تصوير الصور لغير ذى الروح، فيبقى الباقي تحتها.و لكن قد عرفت أنّ تلك المطلقات ضعيفه السند.

و من هنا يعلم أنه لا- استحاله في صيروره الصوره الأسديه المنقوشه على البساط أسدا حقيقيا و حيوانا مفترسا بأمر الإمام(عليه السلام)غايه الأمر أنه من الامور الخارقه للعادة،لكونه إعجازا منه(عليه السلام)،و قد حقّقنا في مبحث الإعجاز من مقدّمه التفسير (١) أنّ الإعجاز لا بدّ و أن يكون خارجا عن النواميس الطبيعیه و خارقا للعادة.

و توضيح ذلك: أنّ 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، إلّا- أنّ حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعی، و طى المراتب المختلفه بلبس الصور و خلعها حتى تصل إلى المقصد الأقصى و الغايه القصوى، مثلا إذا تعلّقت المشيئته الإلهيه بخلق الإنسان بحسب المقدمات الإعداديه و السير الطبيعی جعل الله موادّه الأصلية في كمنون الأغذيه، فإأكلها البشر، فتحلّلها القوى المكونه فيه إلى أن تصل إلى حد المنويه، ثم يستقر المنى في الرحم، فيكون دما ثم علقه ثم مضغه ثم عظما ثم لحما ثم إنسانا، و هذا هو الخلق بالنوانيس الطبيعیه. و كذلك الحال في سائر المخلوقات.

الثاني: أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعیه، بل أمرا دفعا

ص: ٣٥٣

(١- ١) البيان في تفسير القرآن(موسوعه الإمام الخوئي ٥٠): ٣٥.

و خارقا للعادة، و تكون المقدمات الطبيعيه كلها مطويه فيه، كجعل الحبوب أشجارا و زروعا، و الأحجار لؤلؤا و يواقيت دفعه واحده، و يسمّى ذلك بالإعجاز، و هذا من المواهب الإلهيه التي خصّ الله بها أنبياءه و رسله (صلوات الله عليهم) و الأئمه الطاهرين (عليهم السلام). و صيروره الصوره الأسديه حيوانا مفترسا بأمر الإمام (عليه السلام) من القبيل الثاني.

الوجه الثاني: ما ذكره في متاجر الجواهر، و هو أنّ في بعض النصوص التي تقدّمت في كتاب الصلاه من أنه لا بأس إذا غير رؤوسها (1) و في آخر قطعت (2) و في ثالث كسرت (3)، نوع إشعار بالتجسّم.

و فيه أولا: أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسّمه إلا في روايه قرب الإسناد «تكسر رؤوس التماثيل، و تلطّخ رؤوس

ص: ٣٥٤

١ - ١) ففي الوسائل ٥: ٣٠٨ أبواب أحكام المساكن ب ٤ ح ٣، و الوافي ١٣/٨٠١: ٢٠ و الكافي ٨/٥٢٧: ٦ عن زراره عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت إذا غيرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك» و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم.

٢ - ٢) ففي الوسائل ٥: ١٧١ أبواب مكان المصلّى ب ٣٢ ح ٥، و الكافي ٩/٥٢٧: ٦، و الوافي ٧: ٢١/٤٦٣ عن علي بن جعفر عن أبي الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن الدار و الحجره فيها التماثيل، أيصلى فيها؟ فقال: لا تصلّ فيها و فيها شيء يستقبلك، إلا أن لا تجد بدا فتقطع رؤوسها، و إلا فلا تصلّ فيها» و هي صحيحه.

٣ - ٣) ففي الباب ٣٢ المزبور من الوسائل ح ١٠ عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير و تماثيل، يصلى فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل، و تلطّخ رؤوس التصاوير، و يصلى فيه و لا بأس» و هي مجهوله بعبد الله بن الحسن.

التصاوير) وهي ضعيفه السند. و الوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أنّ قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسّمه، فكذلك يصدق في غيرها.

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

الوجه الثالث: ما في الجواهر أيضاً من أنه يظهر من مقابله النقش للصوره في خبر المناهى (1) ذلك أيضاً، أى كون الصور المحرّمه مجسّمه.

و فيه أولاً: أنّ خبر المناهى ضعيف السند و مجهول الراوى، كما عرفت مراراً.

و ثانياً: ما ذكره السيد في حاشيته (2) و هو أنّ ما اشتمل على كلمه النقش خبر آخر عن النبي (صلى الله عليه و آله) نقله الإمام (عليه السلام)، فلا مقابله في كلام النبي و الإمام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه (صلى الله عليه و آله).

فروع مهمّه

تصوير الملك و الجنّ:

الأول: هل يلحق الجن و الملك بالحيوان فيحرم تصويرهما، أو لا؟ فيه قولان و قد يقال بالثاني كما في الجواهر (3)، و حكاه عن بعض الأساطين في شرحه على القواعد (4).

ص: ٣٥٥

١- ١) الوسائل ١٧: ٢٩٧ أبواب ما يكتسب به ب ٩٤ ح ٦، و قد تقدّم في ص ٣٥٠.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (اليزدي): ١٧، السطر ٣٣.

٣- ٣) لاحظ الجواهر ٢٢: ٤٣.

٤- ٤) لاحظ شرح القواعد ١: ١٩١.

و الوجه فيه: أن المطلقات المتقدمه (١) و إن اقتضت حرمة التصوير مطلقا، إلا- أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتبره كصحيحه محمد بن مسلم: «لا- بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان» (٢) و غيرها، و قد عرفت ذلك آنفا، و عليه فنفي البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضى اندراج الملك و الجن تحت الحكم بالجواز، فإن من الواضح أنهما ليسا من جنس الحيوان.

و فيه: أن المراد من الحيوان هنا ما هو المعروف فى مصطلح أهل المعقول من كونه جسما حساسا متحركا بالإرادة، و من البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادّة ذات روح، سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه، و عليه فلا قصور فى شمول صحيحه محمد بن مسلم للملك و الجنّ و الشيطان، فيحكم بحرمة تصويرهم.

و دعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادّة- كما اشتهر فى ألسنه الفلاسفه- دعوى جزافيه، فإنه مع الخدشه فى أدلّه القول بعالم المجردات ما سوى الله كما حَقَّق فى محلّه، أنه مخالف لظاهر الشرع، و من هنا حكم المجلسى (رحمه الله) (٣) فى اعتقاداته بكفر من أنكر جسميه الملك. و تفصيل الكلام فى محلّه.

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

ص: ٣٥٦

١- ١) فى ص ٣٤٦.

٢- ٢) تقدّمت فى ص ٣٤٨.

٣- ٣) الاعتقادات: ٢٢.

و فى حاشيه السيد (رحمه الله) (١) ما ملخصه: أن كلا من صحيحه ابن مسلم و ما فى خبر تحف العقول «و صنعہ صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني» مشتمل على عقدين، عقد ترخيصى و عقد تحريمى، فلا يكونان من الأعم و الأخص المطلقين، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحه و بين مفهوم الخبر بالعموم من وجه فى الملك و الجن، فإن مقتضى الصحيحه هو جواز تصويرهما، و مقتضى مفهوم روايه تحف العقول هو حرمه تصويرهما، و حيث إن الترجيح بحسب الدلاله غير موجود، و المرجح السندى مع الصحيحه، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند.

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

و ثانيا: أنا سلمنا جواز العمل به، و لكننا قد حققنا فى باب التعادل و الترجيح من الاصول (٢) أن أقوائه السند لا تكون مرجحه فى التعارض بالعموم من وجه بل لا بد من الرجوع إلى المرجحات الاخر، و حيث لا ترجيح لكل منهما على الآخر فيحكم بالتساقط و يرجع إلى المطلقات الداله على حرمه التصوير مطلقا، و عليه فيحرم تصوير الملك و الجن لهذه المطلقات، إلا أنك قد عرفت أنفا أن المطلقات بأجمعها ضعيفه السند، فلا تكون مرجعا فى المقام، فلا بد و أن يرجع إلى البراءه و سيأتى أن صحيحه محمد بن مسلم غريبه عن حرمه التصوير.

اللهم إلا أن يقال: إن المتعارف من تصوير الملك و الجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات، فيحرم من هذه الجهه. و لكن يرد عليه أن من يصور صورہ الملك و الجن

ص: ٣٥٧

١- ١) حاشيه المكاسب (اليزدى): ١٩، السطر ٢.

٢- ٢) مصباح الاصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٨): ٥١٥.

إنّما يقصد صورتها، لا صورته الحيوان ولا ما هو أعمّ منهما و من الحيوان، إلاّ أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت.

نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحه البقباق المتقدّمه (1) بدعوى أنّ الظاهر من قوله (عليه السّلام) فيها: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء، ولكنّها الشجر وشبهه» هو المقابلة بين ذى الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه، وذكر الامور المذكوره فيها إنّما هو من باب المثال، والله العالم.

حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه

الفرع الثاني: ما ذكره المصنّف و حاصله: أنّا إذا عمّمنا الحكم لغير الحيوان مطلقا أو مع التجسيم فالظاهر أنّ المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئته خاصّه معجبه للناظر، وإلاّ فلا وجه للحرمة، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئته معجبه، كالسيوف والأبنية والقصور والسيارات والطائرات والدبابات وغيرها. وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لا بهيئته معجبه، كالخشب والقصب والشطوط والبحار والأودية والعرضات ونحوها.

و من هنا ظهر الإشكال فيما حكاه المصنّف عن كاشف اللثام في مسأله كراهه الصلاه في الثوب المشتمل على التماثيل من: أنه لو عمّت الكراهه لتماثيل ذى الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب والقصبات ونحوها، والثياب المحشوه لشبه طرائقها المخيطه بها، بل الثياب قاطبه لشبه خيوطها

ص: ٣٥٨

و فيه أولاً: أنّ ما دل على حرمه التصوير لم يقتيد بكون الصورة أو ذى الصورة معجبه، فلا- وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمه التصوير.

و ثانياً: ما ذكره المحقق الإيروانى من: أنّ الإعجاب الحاصل عند مشاهدته الصورة إنّما هو من نفس الصورة، لكشفها عن كمال مهاره النقاش و لو كانت صورته نمل أو دود، و لذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدته ذى الصورة (٢).

و أمّا ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً: أنّ مورد البحث هنا إنّما هو الشبه الخاص، بحيث يقال في العرف إنّ هذا صورته ذاك، و من البديهي أنّ مجرد كون الأعلام و الطرائق و الخيوط في الثياب على هيئه الأخشاب و القصب لا- يحقّق الشبه المذكور، و إلاّ فلا محيص عن الإشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الأرواح، لشبه أعلام الثياب و طرائقها المخيطة بالحيات و الديدان و نحوهما.

و ثانياً: أنه يعتبر في حرمه التصوير قصد الحكايه كما سيأتى في الفرع الآتى فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الأرواح و غيرها، بل غرضه نسج الثوب فقط، و عليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات و غيرها شباهه اتّفاقيه.

نعم إذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلا مناص من الالتزام بانصراف الأدله عمّا هو مصنوع للعباد، بديهه أنّ إيجاد نفس ذى الصورة جائز، فيجاء صورته أولى بالجواز.

١- ١) كشف اللثام ٣: ٢٧١.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ١٣١.

الفرع الثالث: ما ذكره المصنّف بقوله: هذا كلّه مع قصد الحكاية و التمثيل، فلو دعت الحاجة إلى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله -و لو كان حيواناً- من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعاً.

و توضيح كلامه: أنه لا شبهه في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمه التصوير، لأنّ المذكور في الروايات النهى عن التصوير و التمثيل، و لا يصدق ذلك إذا حصل التشابه بالمصادفة و الاتفاق من غير قصد للحكاية، و هذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال الألفاظ في معانيها، و بدون ذلك ليس هناك استعمال و عليه فإذا احتاج أحد إلى عمل شيء 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 المصنوعة في زماننا، فإنّها شبيهة بالطيور و مع ذلك لم يفعل صانعها فعلاً محرّماً، و لا يتوهم أحد حتى الصبيان أنّ صانع الطائرة يصوّر صورته الطير، بل إنّما غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة، و كونه على هيئة الطير إنّما هو اتفاق.

و من هنا لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من: أنه لو عمّت الكراهة لتمثيل ذي الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام، لشبه الأعلام بالأخشاب. فإنّ النساج لم يقصد الحكاية في فعله.

و توهم بعضهم أنّ مراد المصنّف من كلامه في هذا الفرع هو أن يكون الداعي إلى التصوير هو الاكتساب دون التمثيل، بأن يكون غرض المصوّر نظر الناس إلى الصور و التمثيل و إعطاء شيء بازاء ذلك. و فيه: أنه من العجائب، لكونه غريباً عن كلام المصنّف، على أنه من أوضح أفراد التصوير المحرّم، فكيف يحمل كلام المصنّف عليه.

الفرع الرابع: ما ذكره المصنّف أيضا و هو: أنّ المرجع في الصورة إلى العرف فلا يقدر في الحرمه نقص بعض الأعضاء. و توضيح ذلك: أنه يعتبر في تحقّق الصورة في الخارج الصدق العرفي، فإنّ الأدلّه المتقدّمه التي دلّت على حرمه التصوير إنّما تقتضى حرمه الصورة العرفيه التامّه الأعضاء و الجوارح، بحيث يصدق عليها أنّها مثال بالحمل الشائع.

و عليه فإذا صوّر أحد نصف حيوان من رأسه إلى وسطه أو بعض أجزائه فإن قدر الباقي موجودا فهو حرام، كما إذا صوّر إنسانا جالسا لا يتبيّن نصف بدنه، أو كان بعض أجزائه ظاهرا و بعضه مقدّرا، بأن صوّر إنسانا وراء جدار أو فرس، أو يسبح في الماء و رأسه ظاهرا. و إن قصد النصف فقط فلا- يكون حراما، فإنّ 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 صوّر صورة حيوان متفرّق الأجزاء فلا- يكون ذلك حراما، فإذا ركبها كان حراما لصدق التصوير على التركيب، و إذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدا له الإكمال حرم الإتمام فقط، فإنه مع قطع النظر عن الإتمام ليس تصويرا لذي روح.

و ممّا ذكرناه ظهر بطلان قول المحقّق الإيرواني: إنّ من المحتمل قريبا حرمه كل جزء جزء أو حرمه ما يعم الجزء و الكل، فنقش كل جزء حرام مستقل إذا لم ينضم إليه نقش بقيه الأجزاء، و إلّا كان الكل مصداقا واحدا للحرام- إلى أن قال:-

و يحتمل أن يكون كل فاعلا- للحرام- كما إذا اجتمع جمع على قتل واحد، فإنّ الهيئه تحصل بفعل الجميع، فلو لا نقش السابق للأجزاء السابقه لم تتحصّل الهيئه بفعل

على أنّ المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد، فإنّ الإعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضه بل المتواتره، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ التصوير المحرم إنما يتحقّق بفعل اللاحق، و تحصل الهيئه المحرّمه بذلك، غايه الأمر أنّ نقش السابق للأجزاء السابقه يكون إعانه على الإثم، و هي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق (٢).

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس: الظاهر من الأدلّه المتقدمه الناهيه عن التصوير و التمثيل هو النهى عن إيجاد الصوره، كما أنّ النهى عن سائر الأفعال المحرّمه نهى عن إيجادها فى الخارج، و عليه فلا يفرق فى حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغه أو بالنسج، سواء أكان ذلك أمرا دفعيا كما إذا كان بالآله الطابعه أم تدريجيا.

و على هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف فى زماننا، لعدم كونه إيجادا للصوره المحرّمه، و إنّما هو أخذ للظل و إبقاء له بواسطه الدواء، فإنّ الإنسان إذا وقف فى مقابل المكينه العكاسه كان حائلا بينها و بين النور، فيقع ظلّه على المكينه، و يثبت فيها لأجل الدواء، فيكون صورته لذى ظل، و أين هذا من التصوير المحرّم؟

و هذا من قبيل وضع شىء من الأدويه على الجدران أو الأجسام الصيقليه لتثبت فيها الأظلال و الصور المرتسمه، فهل يتوهم أحد حرمة من جهه حرمة

ص: ٣٦٢

١-١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ١٣٢.

٢-٢) فى ص ٢٨٢ و ما بعدها.

التصوير، وإلا- لزمه القول بحرمه النظر إلى المرآة، إذ لا- يفرق في حرمه التصوير بين بقاء الصورة مدّة قليلة أو مدّة مديده. وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجره الجوز في بعض الأحيان، ولا- نحتمل أن يتفوّه أحد بحرمه الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت بدعوى كونه تصويراً محرّماً.

و على الإجمال: لا- تصوّر حرمه أخذ العكس المتعارف، لا من جهة الوقوف في مقابل المكيّنه العكاسه، ولا من جهة إبقاء الظل فيها كما هو واضح.

الفرع السادس: قد عرفت أنّ المناط في حرمه التصوير قصد الحكايه و الصدق العرفي، و عليه فيحرم تصوير الصوره للحيوانات مطلقاً، سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجوده و ما لم يكن كذلك، كالعنقاء و نحوه من الحيوانات الخياليه، و ذلك لإطلاق الأدلّه.

الفرع السابع: إذا تصوّر صوره مشتركه بين الحيوان و غيره لم يكن ذلك حراماً، إلا إذا قصد الحكايه عن الحيوان.

ثم إذا اشترك أشخاص عديدون في صنعه صوره محرّمه، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرّم فهو حرام، وإلا فلا يحرم غير تركيب الأجزاء المتشتمّه.

الفرع الثامن: قد عرفت في البحث عن حرمه تغيير الجاهل (1) أنّ إلقاء الغير في الحرام الواقعي حرام، و عليه فلا- فرق في حرمه التصوير بين المباشره و التسبيبه.

بل قد عرفت في المبحث المذكور أنّ نفس الأدلّه الأوليه تقتضى عدم الفرق بين المباشره و التسبيبه في إيجاد المحرّمات، و على هذا فلا نحتاج في استفاده التعميم إلى

ص: ٣٦٣

(١- ١) في ص ١٨١ و ما بعدها.

القرينه و ملاحظه المناط كما فى حاشيه السيد(رحمه الله) (١).

ما استدل به على حرمه اقتناء الصور المحرّمه

اشاره

و الجواب عنه

قوله:بقى الكلام فى جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

أقول:هل يجوز اقتناء الصور المحرّمه أو لا؟فيه قولان،فالمحكى عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلى (٢)،و عن جامع المقاصد للمحقّق الثانى (٣)هو الجواز إلّا أنّ المعروف بين القدماء حرمه بيع التماثيل و ابتياعها و التكبّس بها،بل حرمه اقتنائها.

و قد استدل على حرمه اقتنائها بوجوه:

الوجه الأول:أنّ الوجود و الإيجاد فى الحقيقه شىء واحد،و إنّما يختلفان بالاعتبار،فإنّ الصادر من الفاعل بالنسبه إليه إيجاد،و بالنسبه إلى القابل وجود فإذا حرم الإيجاد حرم الوجود.

وفيه:أنّ حرمه الإيجاد و إن كان ملازما لحرمه الوجود،إلّا- أنّ الكلام هنا ليس فى الوجود الأول الذى هو عين الإيجاد أو لازمه،بل فى الوجود فى الآن الثانى الذى هو عبارته عن البقاء،و من البديهي أنه لا ملازمه بين الحدوث و البقاء لا حكما و لا موضوعا،و عليه فما يدل على حرمه الإيجاد لا يدل على حرمه الوجود بقاء سواء كان صدوره من الفاعل عصيانا أم نسيانا أم غفله،إلّا إذا قامت قرينه على

ص:٣٦٤

١- ١) حاشيه المكاسب(اليزدى):٢٠،السطر ٤.

٢- ٢) مجمع الفائده و البرهان ٥٦:٨.

٣- ٣) جامع المقاصد ١٦:٤.

ذلك، كدلاله حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزاله النجاسه عنه. بل ربما يجب إبقاء النتيجة و إن كان الفعل حراما، كما إذا كتب القرآن على ورق مغصوب أو بحبر مغصوب، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه، أو بنى مسجدا بدون إذنه، أو تولد أحد من الزنا، فإن في ذلك كله يجب حفظ النتيجة و إن كانت المقدمه محرّمه.

و على الجملة: ما هو متّحد مع الإيجاد ليس موردا للبحث، و ما هو مورد للبحث لا دليل على اتّحاده مع الإيجاد.

لا- يقال: إنّ النهى عن الإيجاد كاشف عن مبغوضيه الوجود المستمر في عمود الزمان، كما أنّ النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثا يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء.

فإنه يقال: إنّ النهى عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزاله علاقه الكافر عنه كما سيأتى بيان ذلك فى محلّه (١) و لا يفرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء، بخلاف ما نحن فيه، إذ قد عرفت أنّ مجرد وجود الدليل على حرمة الإيجاد لا يدل على حرمة الإبقاء إلا إذا كان محفوفًا بالقرائن المذكوره.

على أنّا إذا سلّمنا الملازمه بين مبغوضيه الإيجاد و بين مبغوضيه الوجود فإنّما يتم بالنسبه إلى الفاعل فقط، فيجب عليه إتلافه دون غيره، مع أنّ المدعى وجوب إتلافه على كل أحد. فالدليل أخص منه.

الوجه الثانى: أنّ صنعه التصاوير لذوات الأرواح من المحرّمات الشرعيه و قد دلّ عليه قوله (عليه السلام) فى روايه تحف العقول: «و صنعه صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحاني» (٢) و كل صنعه يجيء منها الفساد محضا من دون أن

ص: ٣٦٥

١- ١) الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٨١-٨٢.

٢- ٢) تحف العقول: ٣٣٥، الوسائل ١٧: ٨٣/ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح ١.

يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرّمه، وقد دلّ على ذلك ما فى روايه تحف العقول من الحصر: «إنّما حرّم الله الصنّاعه التى هى حرام كلّها التى يجىء منها الفساد محضاً... ولا يكون منه و فيه شىء من وجوه الصلاح» وكل ما يجىء منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلّب فيه، ومنه الاقتناء و السبع، وقد دلّ عليه قوله (عليه السّلام) فيها: «و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها» وقوله (عليه السّلام) فيها أيضاً: «فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهى عنه، إلى أن قال: فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه و ملكه و هبته و عاريتة و جميع التقلّب فيه».

و فيه أولاً: أنّ الروايه ضعيفه السند، فلا يجوز الاستناد إليها فى شىء من المسائل الشرعيه كما عرفته فى أوّل الكتاب.

و ثانياً: قد عرفت أنه لا ملازمه بين حرمة عمل شىء و بين حرمة بيعه و اقتنائه و التصرف فيه و التكبّب به، و من هنا نقول بحرمة الزنا و لا نقول بحرمة تربيّه أولاد الزنا، بل يجب حفظهم لكونهم محقونى الدماء.

و ثالثاً: لا نسلم أنّ عمل التصاوير ممّا يجىء منه الفساد محضاً، فإنه كثيراً ما تترتب عليه المنافع المحلّله من التعليم و التعلّم و حفظ صور بعض الأعاضم و نحو ذلك من المنافع المباحه.

الوجه الثالث: قوله (صلّى الله عليه و آله) فى الخبر المتقدّم: «لا تدع صورته إلاّ محوتها» (١).

و فيه أولاً: أنه ضعيف السند. و ثانياً: ما ذكره المحقّق الإيروانى من أنه وارد فى موضوع شخصى، فلعلّ تصاوير المدينة كانت أصناماً، و كلابها مؤذيات

ص: ٣٤٤

و قبورها مسنمات (١).

الوجه الرابع: ما دل على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل (٢).

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أن عدم الصلاحية أعم من الحرمة، فلا يدل عليها. و ثالثا: لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمه بين حرمة و حرمة اقتنائها، فإن حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء.

و رابعا: أنه غريب عمّا نحن فيه، إذ من المحتمل القريب أن يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج، و الوجه في صحه إطلاق التماثيل عليه هو أن القطع التي يلعب بها في الشطرنج على سته أصناف، و كل صنف على صورته، كالشاه و الفرزان (٣) و الفيل و الفرس و الرخ (٤) و البيذق (٥) و قد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع.

و يؤيد ما ذكرناه من إرادته الشطرنج من التماثيل أننا لا نتصور معنى لحرمة

ص: ٣٦٧

١-١) حاشية المكاسب (الإيرواني) ١: ١٣٤.

٢-٢) ففي الوسائل ٥: ٣٠٧ أبواب أحكام المساكن ب ٣ ح ١٦ عن مثني رفعه قال: «التماثيل لا يصلح أن يلعب بها» و هي مرسله، و مرفوعه، و مجهوله بالمشي. و في الوسائل ١٧: ٢٩٨ أبواب ما يكتسب به ب ٩٤ ح ١٠ عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا». و هي مجهوله بعبد الله بن الحسن.

٣-٣) الفرزان بضم الفاء و سكون الراء المهملة: الملكة في لعبه الشطرنج، الجمع فرازين بفتح الفاء و الكلمه من الدخيل.

٤-٤) الرخ بضم الراء المهملة و الخاء المعجمه: طائر وهمى كبير، الواحده رخه، قطعته من قطع الشطرنج، الجمع رخاخ و رخخه بكسر الراء.

٥-٥) البيذق بفتح الباء و سكون الياء: الماشى راجلا، و منه بيذق الشطرنج، الجمع بياذق.

اللعب بالتصاویر المتعارفه كما هو واضح، وعلیه فما دل علی حرمة اللعّب بها إنّما هو من أدلّه حرمة اللعّب بالشطرنج، و لا أقل من الاحتمال، فلا یبقی له ظهور فی إرادته الصور المتعارفه.

الوجه الخامس: صحیحہ البقاع - المتقدّمه عند الاستدلال علی حرمة التصویر - (1) عن أبی عبد الله (علیه السّلام) «فی قول الله تعالی: یَعْمَلُونَ لَهُ مَا یَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِلٍ (2) فقال: و الله ما هی تماثیل الرجال و النساء و لكنّها الشجر و شبهه» بدعوی أنّ ظاهر الروایه أنّ الإمام (علیه السّلام) أنکر مشیئته سلیمان (علیه السّلام) هذا الصنف من التماثیل، فتكون دالّه علی مبعوضیه وجود التماثیل و حرمة اقتنائها.

و فیهِ: أنّ الظاهر من الروایه رجوع الإنكار إلى كون التصاویر المعموله لسليمان (علیه السّلام) تصاویر الرجال و النساء، فلا تدل الروایه علی مبعوضیه العمل فضلا عن مبعوضیه المعمول، و الوجه فیهِ هو أنّ عمل تصاویر الرجال و النساء و اقتناءها من الامور اللاهیة غیر اللاتقه بمنصب الأعاظم و المراجع من العلماء و الروحانيين، فضلا عن مقام النبوه، فإنّ النبی (علیه السّلام) لا بدّ و أنّ يكون راغبا عن الدنيا و زخرفها، و أمّا عمل الصور و جمعها فمن لعب الصبيان و شغل المجانین و السفهاء، فلا یلیق بمنصب النبوه، بخلاف تصاویر الشجر و شبهه فإنّها غیر منافیة لذلك.

و قد یقال: إنّ الصانعين للتماثیل هم الجن، و إنّما یتّم الاستدلال بالروایه علی

ص: ۳۶۸

۱- ۱) فی ص ۳۴۷، الهامش رقم (۲) [و قد عبّر عنها بالموثقه].

۲- ۲) سبأ ۱۳: ۳۴.

حرمه اقتناء الصور إذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الإنس، وهو أوّل الكلام.

و فيه: أنّ الكلام ليس فى عمل الصور، بل فى اقتنائها، و من الواضح أنه يعود إلى سليمان.

الوجه السادس: حسنه زراره المتقدمه فى الحاشيه (١) «لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها و ترك ما سوى ذلك» فإنّها بمفهومها دالّة على ثبوت البأس إذا لم يغيّر الرأس.

و فيه: ما ذكره المصنّف من حمل البأس فيها على الكراهه للصلاه، و عليه فتدل الروايه على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاه. و يؤيّدده ما فى روايه قرب الاسناد من أنه «ليس عليه فيما لا يعلم شىء، فإذا علم فليترع الستر و ليكسر رؤوس التماثيل» (٢) فإنّ الظاهر أنّ الأمر بكسر رؤوس التصاوير لأجل كون البيت معدّا للصلاه. و مع الإغضاء عمّا ذكرناه و تسليم أنّ البأس ظاهر فى المنع فالروايه معارضه بما دلّ على جواز الاقتناء كما سيأتى، و يضاف إلى جميع ذلك أنّها ضعيفه السند و مجهوله الراوى.

الوجه السابع: ما دل على كراهه على (عليه السّلام) وجود الصور فى البيوت (٣)، فإنّه بضميمه ما دل على أنّ عليا (عليه السّلام) لم يكن يكره الحلال (٤).

ص: ٣٦٩

١- ١) فى ص ٣٥٤، الهامش رقم (١).

٢- ٢) و هى مجهوله بعبد الله بن الحسن. راجع قرب الإسناد: ١٨٦/٦٩٢، و الوسائل ٤: ٤٤١/ أبواب لباس المصلّى ب ٤٥ ح ٢٠.

٣- ٣) فى الوسائل ٥: ٣٠٧/ أبواب أحكام المساكن ب ٣ ح ١٤ عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر عن أبيه «أنّ عليا كان يكره الصوره فى البيوت» و هى مجهوله بحاتم.

٤- ٤) فى الكافى ٥: ٧/ ١٨٨، و التهذيب ٧: ٤١٢/ ٩٦، و الوافى ١٨: ١٩/ ٥٨٣، و الوسائل ١٨: ١٥١/ أبواب الربا ب ١٥ ح ١ فى صحيحه أبى بصير: «و لم يكن على يكره الحلال».

يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت.

و فيه: أنّ المراد من الحلال الذى كان على (عليه السّلام) لا- يكرهه المباح المتساوى طرفاه، لا- ما يقابل الحرمة، لأنّ عليا (عليه السلام) كان يكره المكروه أيضا. و من هنا يظهر أنّ الكراهه المذكوره فى الروايه الاولى اعم من الحرمة و الكراهه المصطلحه. إذن فلا دلالة فيها أيضا على حرمة اقتناء الصور.

الوجه الثامن: روايه الحلبي (1) فقد أمر الإمام (عليه السّلام) فيها بتغيير رأس الصورة و جعلها كهيئته الشجر، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها.

و فيه: أنّ أمر الإمام (عليه السّلام) بتغيير الصورة فى الطنفسه التى اهديت إليه ليس إلا- كفعله بنفسه، و من الواضح أنّ فعل الإمام (عليه السّلام) لا يدل على الوجوب، و لا يقاس ذلك بسائر الأوامر الصادره منه (عليه السّلام) الدالّ على الوجوب، و قد تقدّم (2) نظير ذلك فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشه من أمره (عليه السّلام) بكسر الدرهم المغشوش و إلقائه فى البالوعه. على أنّ الروايه مرسله فلا يجوز الاستناد إليها.

ص: ٣٧٠

١- ١) ففى الوسائل ٥/٣٠٩ أبواب أحكام المساكن ب ٤ ح ٧ عن الطبرسى فى مكارم الأخلاق [١: ٨٨٧/٢٨٦] عن الحلبي عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «قد اهديت إلى طنفسه من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئته الشجر» و هى مرسله. الطنفسه بالمثلثه فى الطاء و الفاء: البساط و الحصير و الثوب، الجمع طنفس. و الكلمه من الدخيل. ٢- ٢) فى ص ٢٤٧.

الوجه التاسع: صحّحه محمد بن مسلم المتقدّمه (١) «عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر، فقال: لا- بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان» فإنّها ظاهره في حرمة اقتناء الصور المحرّمه، فإنّ التماثيل جمع تمثال بالفتح، و يجمع على تماثلات و عليه فالسؤال عن التماثيل إنّما هو سؤال عن الصور الموجوده في الخارج، فلا بدّ و أن يحمل على الامور المناسبه لها من البيع و الشراء و الاقتناء و التزيين و نحوها، لا على نفس عمل الصور، كما أنّ 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. إذن فالصحيحه دالّه على حرمة اقتناء الصور المحرّمه و بيعها و شرائها و التزيين بها كما هو واضح.

قال المحقّق الإيروانى: و الجواب أمّا عن الصحيحه فبعد تسليم أنّ السؤال فيها عن حكم الاقتناء و كون اقتنائها من منافعتها، أنّ غايه ما يستفاد منها ثبوت البأس، و هو أعمّ من التحريم (٢).

و فيه: أنّ كلمه البأس ظاهره في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالّيه أو المقاليه، كما أنّ مقابلها-أعنى كلمه لا بأس- ظاهر في الجواز المطلق.

مقتضى الجمع بين الروايات هو كراهه الاقتناء

فالإنصاف: أنّها ظاهره في التحريم، إلّا أنّها معارضه بما دلّ على جواز اقتناء الصور ٣، فلا بدّ من حملها على الكراهه، كغيرها من الأخبار المتقدّمه لو سلّمت

ص: ٣٧١

١- ١) في ص ٣٤٨.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ١٣٥.

داليتها على الحرمة، بل الظاهر من بعضها أنّ النهى عن اقتناء الصور فى البيوت إنّما هو من جهة كراهه الصلاة إليها، و عليه فلا يكره الاقتناء فى غير بيوت الصلاة. وقد ذكر المصنّف هنا جملة من الروايات او لكنّها ضعيفه السند.

ص: ٣٧٣

ثم إن مقتضى العمومات الدالّة على حليّه البيع و نفوذه هو جواز بيع الصور و إن كان عملها حراما، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعا و تكليفا، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالّة على جواز إبقاء الصور هو جواز بيعها، فإنّ المذكور فيها جواز اقتناء الثياب و البسط و الوسائد التي فيها الصور، و من الواضح جدّا أنّها تبتاع من السوق غالبا، و قد ذكرنا جملة منها في الحاشية.

و المتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ المحرّم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط، و أمّا اقتنائها و تزيين البيوت بها و بيعها و شراؤها فلا إشكال في جوازها.

جواز بيع الصور المحرّمه

قوله: و يؤيد الكراهه الجمع بين اقتناء الصور و التماثيل في البيت.

أقول: قد عرفت أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرّمه، و أنّ مقتضى الجمع بين ما دلّ على جواز الاقتناء و بين ما دلّ على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهه.

و يؤيد ذلك أيضا الأخبار المستفيضه [\(1\)](#) المصرّحه بأنّ الملائكة لا تدخل بيتا

ص: ٣٧٤

١- ١) ففي الكافي ١٢، ٥٢٦، ٢: ٦، و التهذيب ١٥٦٩، ٣٧٧، ١٥٧٠: ٢، و الوافي ٢٠: ٣، ٧٩٧، ٢، و الوسائل ٥: ١٧٤، أبواب مكان المصلّى ب ٥ ح ٣، ١، عن ابن مروان عن -

فيه صورته أو كلب أو إناء يبال فيه، وفي بعض أحاديث العامه ١: «لا تدخل الملائكه بيتا فيه كلب ولا صورته تماثيل». وفي بعض أحاديثنا ٢ إضافة الجنب إلى الامور المذكوره.

و وجه التأييد: أنّ وجود الجنب و الكلب و الإناء الذي يبال فيه في البيوت ليس من الامور المحرّمه في الشريعه المقدّسه، بل هو مكروه، و اتّحاد السياق يقتضى كون اقتناء الصور فيها أيضا مكروها.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور و بيعها و شرائها بين كونها مجسّمه و غير مجسّمه، لاتّحاد الأدلّه نفيًا و إثباتًا كما عرفت.

قوله:الخامسه:التطفيف حرام (١).

أقول:التطفيف (٢)مثل التقليل وزنا و معنى،و المراد به هنا أن يجعل الإنسان نفسه كئيبا أو وزانا،فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه و استيفائه على وجه الخيانه.

و البخس (٣)نقص الشيء عن الحدّ الذى يوجبه الحقّ على سبيل الظلم.

أدله حرمتها

و كيف كان،فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبه،و تدلّ على ذلك الأدله الأربعة.

أما الكتاب فقوله تعالى: وَيُلِّمُ لِلْمُطَفِّفِينَ (٤)و قوله تعالى: وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ (٥)

ص:٣٧٦

١-١) المكاسب ١:١٩٩.

٢-٢) في تفسير التبيان للشيخ الطوسى ١٠:٢٩٥:المطفّف:المقائل حقّ صاحبه بنقصانه عن الحقّ في كيل أو وزن،و التطفيف:التنقيص على وجه الخيانه في الكيل أو الوزن. و في مفردات الراغب [٥٢١ مادّه طف]:طفّف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه و استيفائه.و عن المصباح [٣٧٤، مادّه الطفيف]:طفّفه فهو مطّفّف،إذا كال أو وزن و لم يوف.

٣-٣) في مفردات الراغب [١١٠، مادّه بخس]:البخس:نقص الشيء على سبيل الظلم.و في القاموس [٣١٧:٢ مادّه البخس]:البخس:النقص و الظلم.و في المنجد [٢٧، مادّه بخس]:بخسه بخسا نقصه و ظلمه.

٤-٤) المطففين ١:٨٣.في تفسير التبيان ١٠:٢٩٥،و سنن البيهقى ٦:٣٢ عن ابن عباس:لما قدم النبي (صلّى الله عليه و آله)المدينه كانوا من أخبث الناس كئيبا،فأنزل الله وَيُلِّمُ لِلْمُطَفِّفِينَ فأحسنوا الكيل بعد ذلك [مع تفاوت يسير عمّا في تفسير التبيان].

٥-٥) الأعراف ٧:٨٥،و هود ١١:٨٥.و الشعراء ٢٦:١٨٣.

و قوله تعالى: وَلَا تَتَّقُوا الْمَكِّيَالَ وَالْمِيزَانَ (١).

و أما السنّه فقد ورد النهى عن البخس و التطيف فى جملة من الروايات (٢).

ص: ٣٧٧

١-١ (١) هود ٨٤:١١.

٢-٢ فى الكافى ١/١٥٠:٥، و التهذيب ٧:١٦/٦، و الوافى ١٧:١/٤٣٥، و الوسائل ١٧: ٣٨١/ أبواب آداب التجاره ب ١ ح ١ عن الأصبغ بن نباته قال: «سمعت أمير المؤمنين (عليه السلام) يقول على المنبر: يا معشر التجار الفقه ثم المتجر-ثلاثا- إلى أن قال: التاجر فاجر، و الفاجر فى النار، إلا من أخذ الحق و أعطى الحق» و هى ضعيفه بأبى الجارود و عثمان ابن عيسى. و غير ذلك من الروايات المذكوره فى المصادر المزبوره، و المستدرک ١٣: ٢٤٩/ أبواب آداب التجاره ب ٣. و فى الوسائل ١٥: ٣٢٩/ أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٣ عن عيون الأخبار [٢: ١٢٧] عن الرضا (عليه السلام) فإنه (عليه السلام) جعل البخس فى المكيال و الميزان من الكبائر. أقول: فى الوسائل ٣٠ (الخاتمه/الفائده الاولى): [١٢١] ت: [و من ذلك طريقه إلى الفضل ابن شاذان عن الرضا (عليه السلام) فى كتابه إلى المأمون، و قد رواه فى عيون الأخبار بالسند الأول و الثانى جميعا، و رواه أيضا عن حمزه بن محمد العلوى. أقول: أما الطريق الأول فهو مجهول بعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابورى، و على بن قتيبه النيسابورى. و أما الثانى فهو مجهول بالحاكم أبى محمد جعفر بن نعيم، و أما الثالث فهو مجهول بحمزه بن محمد العلوى. و فى المستدرک ١٢: ٣٣٤/ أبواب الأمر و النهى ب ٣٩ ح ٥ عن أبى القاسم الكوفى فى كتاب الأخلاق عن أبى جعفر محمد بن على (عليهما السلام) قال: «إذا ظهر الزنا فى امتى كثر موت الفجاء فيهم، و إذا طُففت المكيال أخذهم بالسنين و النقص» و هى مرسله. و فى الوسائل ١٦: ٢٧٣/ أبواب الأمر و النهى ب ٤١ ح ٢، ٦ عن الكافى [٢: ٢/٣٧٤] باسناده عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «وجدنا فى كتاب رسول الله (صلى الله عليه -

و أمّا الإجماع فإنّه وإن كان قائماً على حرمة التطفيف و البخس، إلاّ أنه ليس إجماعاً تعديداً، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب و السنّه.

و أمّا العقل فلاّ أنّ تنقيص حقّ الناس و عدم الوفاء به ظلم، و قد استقلّ العقل بحرمته.

و ممّا ذكرناه ظهر ما فى كلام المحقّق الإيروانى من الوهن حيث قال: الظاهر بل المقطوع به أنّ التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرّمه، أعنى الكيل بالمكيال الناقص، و كذا البخس فى الميزان مع وفاء الحق كاملاً (1).

و وجه الوهن: أنّ التطفيف قد اخذ فيه عدم الوفاء بالحق، و البخس هو نقص الشىء على سبيل الظلم، و هما بنفسهما من المحرّمات الشرعيه و العقليه. على أنه قد ثبت الذم فى الآيه الشريفه على نفس عنوان التطفيف، فإنّ الويل كلمه موضوعه للوعيد و التهديد، و تقال لمن وقع فى هلاك و عقاب، و كذلك نهى فى الآيات المتعدّده عن البخس كما عرفت آنفاً، و ظاهر ذلك كون التطفيف و البخس بنفسهما من المحرّمات الإلهيه.

قوله: ثم إنّ البخس فى العدّ و الذرع يلحق به حكماً و إن خرج عن موضوعه.

أقول: قد عرفت أنّ التطفيف و البخس مطلق التقليل و النقص على سبيل

ص: ٣٧٨

الخيانه و الظلم فى إيفاء الحق و استيفائه،و عليه فذكر الكيل و الوزن فى الآيه و غيرها إنّما هو من جهه الغلبه،فلا وجه لإخراج النقص فى العدد و الذرع عن البخس و التطفيف موضوعا و إلحاقهما بهما حكما.

صحة المعامله المطفّف فيها و فسادها

قوله:و لو وزن الربوى بجنسه فطفّف فى أحدهما فإن جرت المعاوضه الخ.

أقول:قد عرفت أنه لا- إشكال فى حرمه التطفيف تكليفا،فاجاره نفسه عليه -كإجاره نفسه على سائر الأفعال المحرّمه-محرّمه وضعا و تكليفا كما عرفت مرارا.

و أمّا الكلام فى صحة المعامله المطفّف فيها و فسادها فنقول:إنّ المعامله قد تقع على الكلى فى الذمّه،و قد تقع على الكلى فى المعين الخارجى،و قد تقع على الشخص المعين الموجود فى الخارج المشار إليه بالإشاره الحسيه.

أمّا على الصورتين الأوّلتين فلا إشكال فى صحة المعامله و عدم فسادها بالتطفيف الخارجى،فإنّ المعامله قد انعقدت صحيحه،و لكن البائع أو من يباشر الإقباض و التسليم طّفّف فى الكيل و الوزن أو فى الذرع و العدد،و هو لا يوجب فسادها،بل يكون الدافع مشغول الذمّه بما نقص عن الحق،و لا- يفرق فى ذلك بين كون المعامله ربويه أو غير ربويه كما هو واضح،و على الجملة:إنّ هاتين الصورتين خارجتان عمّا نحن فيه.

و أمّا على الصوره الثالثه فربما يقال ببطلان المعامله إذا وقعت على المتاع الخارجى بما أنه مقدّر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملحوظ فى البيع على المشار إليه الخارجى،و وجه البطلان:أنّ ما هو معنون بعنوان كذا غير موجود فى الخارج،و ما هو موجود فى الخارج غير معنون بذلك العنوان.و توهم إلغاء الإشاره

أو الوصف فاسد، فإنَّ اللازم هو الأخذ بكليهما، لتعلّق قصد المتبايعين بهما.

و فيه: أنه لا وجه للبطلان إذا تخلّف العنوان، فإنه ليس من العناوين المقومه بل هو إمّا أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية أو على نحو الجزئية كما سيجىء. ولا يقاس ذلك بتخلّف العناوين التي تعدّ من الصور النوعية عند العرف، كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب، أو باع بغلاً فظهر أنه حمار فإنّ البطلان في أمثالها ليس من انفكاك العنوان عن الإشارة، بل من جهه عدم وجود المبيع أصلاً، وقد تقدّم ذلك في البحث عن بيع هياكل العباده و عن بيع الدراهم المغشوشه (١).

و ربما يقال: إنّ المورد من صغريات تعارض الإشارة و العنوان، و تقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد.

و فيه: أنّ الكبرى و إن كانت المذكوره في كتب الشيعه و السنّه (٢) إلّا- أنّها لا- تنطبق على ما نحن فيه، فإنّ البيع من الامور القصديه، فلا معنى لتردّد المتبايعين فيما قصدها، نعم قد يقع التردّد منهما في مقام الإثبات من جهه اشتباه ما هو المقصود بالذات.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ الصور المتصوّره في المقام ثلاث:

ص: ٣٨٠

١- ١) راجع ص ٢٤٩، ٢٣٤.

٢- ٢) في شرح فتح القدير ٣: ٢٣٨ في المهر: إنّ الإشارة و التسميه إذا اجتمعا و المشار إليه من خلاف جنس المسمّى فالعبره للتسميه، لأنّها تعرف الماهيه و الإشارة تعرف الصورة، فكان اعتبار التسميه أولى، لأنّ المعانى أحق بالاعتبار. و إن كان المشار إليه من جنس المسمّى إلّا أنّهما اختلفا وصفا فالعبره للإشارة، لأنّ المسمّى موجود في المشار إليه ذاتا و الوصف يتبعه إلى أن قال: و الشأن في التخريج على هذا الأصل.

الاولى: أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفه خاصه، بأن يقول: بعتك هذا المتاع الخارجى على أن يكون منّا فظهر الخلاف. وهذا لا إشكال فى بطلانه، لا من جهه التطفيف، ولا من جهه تخلف الوصف، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق فى الإنشاء.

الثانيه: أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجى بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف. وهذا لا إشكال فى صحته، فإنّ تخلف الأوصاف غير المقومه للصوره النوعيه لا يوجب بطلان المعامله، غايه الأمر أنه يوجب الخيار للمشتري.

الثالثه: أن يكون مقصود البائع من قوله: بعتك هذا المتاع الخارجى بدينارين على أن يكون كذا مقدار، بيع الموجود الخارجى فقط، و كان غرضه من الاشتراط الإشاره إلى تعيين مقدار العوضين، و وقوع كل منهما فى مقابل الآخر بحيث يقسّط الثمن على أجزاء المثلثين، و عليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره، نظير بيع ما يملك و ما لا يملك، كالخنزير مع الشاه و الخمر مع الخل.

و الظاهر هو الصوره الأخيره، فإنّ مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلاّ بيان مقدار المبيع فقط، من غير تعليق فى الإنشاء، و لا اعتبار شرط فى المعامله كما هو واضح.

هذا كلّه إذا لم يكن البيع ربويًا، و أمّا إذا كان ربويًا، فإن كان من قبيل الصوره الاولى بطل البيع للتعليق، مع قطع النظر عن التخلف و كون المعامله ربويه.

و إن كان من قبيل الصوره الثانيه بطل البيع، لكونه ربويًا، مع قطع النظر عن تخلف الشرط. و إن كان من قبيل الصوره الثالثه قسّط الثمن على الأجزاء، و صح البيع فى المقدار الموجود و بطل فى غيره.

قوله:السادسه:التنجيم (١)حرام،و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم (٢).

بيان المقدمتين

إشارة

أقول:تحقيق المرام يتنى على مقدمتين:

المقدمه الاولى:فى بيان أمرين:

اصول الإسلام أربعة

الأمر الأول:أن اصول الإسلام أربعة:

الأول:الإيمان 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 الأثمار و اختلاف الليل و النهار.فمن أنكر ذلك كان كافرا،كالدهريه القائلين بكون الامور كلها تحت سلطان الدهر،بلا احتياج إلى الصانع.و كفره ثابت بالضروره من المسلمين،بل و من جميع المليين،و قد دلت الآيات الكثيره على أن من لم يؤمن بالله و أنكره فهو كافر.

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: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ** (٣)و الروايات.

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

ص:٣٨٢

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

٢- ٢) المكاسب ٢٠١:١.

٣- ٣) التوبه ٢٨:٩.

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (١) و من أنكر ذلك- كاليهود و النصارى و أشباههم- كان كافرا بحكم الضروره من المسلمين، و قد دلت عليه جملة من الآيات و الروايات. و أمّا الإقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل فى الإقرار بما جاء به النبى (صلى الله عليه و آله)، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبى (صلى الله عليه و آله).

الرابع: الإيمان بالمعاد الجسماني، و الإقرار بيوم القيامة و الحشر و النشر، و جمع العظام الباليه، و إرجاع الأرواح فيها، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانيا فهو كافر بالضروره.

و لا- بدّ و أن يعلم أنّ الإقرار بهذه الامور الأربعة له موضوعيه فى التلبس بحليه الإسلام، و إنكار أى واحد منها فى حد نفسه موجب للكفر، سواء أكان مستندا إلى العناد و اللجاج أم كان مستندا إلى الغفله و عدم الالتفات الناشئ عن التقصير أو القصور، و قد دلت الآيات الكثيره أيضا على كفر منكر المعاد.

الأمر الثانى: أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله و سنن رسوله (صلى الله عليه و آله) و بماء جاء به النبى (صلى الله عليه و آله) فمن تركها جاحدا و هو عالم بأنّ إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبى (صلى الله عليه و آله) فهو كافر، و إلا فلا ملازمه بين الإنكار و بين الكفر، و من هنا لا يحكم بكفر المخالفين فى الظاهر مع إنكارهم الولايه.

و قد دلت الآيات و روايات الفريقين على اعتبار الامور المذكوره فى الإسلام، و حقن الدماء، و حفظ الأموال. ففى موثقه سماعه: «الإسلام شهاده أن لا إله إلا الله و التصديق برسول الله، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح و الموارث

ص: ٣٨٣

و على ظاهره جماعه الناس» (١). و فى روايه داود بن كثير الرقى: «إنَّ الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد، فمن ترك فريضه من الموجبات و جحدها كان كافرا» (٢). و من طرق العامه عن رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله و يؤمنوا بى و بما جئت به، فإذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم و أموالهم» (٣).

تأثير الكيفيات الخاصه بين الفلكيات فى الأوضاع الأرضيه

المقدمه الثانيه: أنه لا إشكال فى اختلاف الأجرام العلويه و الكيفيات الخاصه الحاصله بين الفلكيات بعضها مع بعض، و تأثيرها فى الأوضاع الأرضيه و الأجسام العنصريه، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء و بعدها عنه فى اختلاف الفصول، و كزياده الرطوبه فى الأبدان بزياده نور القمر و نقصانها بنقصانه و زياده أدمغه الحيوانات و ألبانها بزياده نوره و نقصانها بنقصانه، و زياده البقول و الثمار نموا و نضجا احمرارا و اخضرارا عند زياده نور القمر، بل ذكر المحقق البهائى فى الحديقته الهلاليه (٤) أن المزولين لها يسمعون صوتا من القاء و القرع و البطيخ عند تمدده وقت زياده النور، و كزياده المياه فى البحار و الشطوط و الينابيع فى كل يوم من النصف الأول من الشهر و نقصانها يوما فيوما فى النصف الأخير منه، إلى غير ذلك من الآثار الواضحه التى يجوز الاعتقاد بها و الإخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعا.

و أيضا لا إشكال فى جواز النظر إلى أوضاع الكواكب و سيرها، و ملاحظه

ص: ٣٨٤

١-١) راجع الوافى ١/٧٧: ٤.

٢-٢) راجع الوافى ٢/١٨٧: ٤.

٣-٣) راجع سنن البيهقى ٨: ٢٠٢.

٤-٤) الحديقته الهلاليه: ١٣٨.

اقتران بعضها مع بعض، والإذعان بها والإخبار عنها، كالإخبار عن سير الكواكب حركه سريعه من المشرق إلى المغرب فى يوم و ليله، التى بها يتحقق طلوعها و غروبها، و يتحقق الليل و النهار كما حقق فى الهيئه القديمه، و كالإخبار عن الخسوف و الكسوف، و عن مميزات الكواكب و مقارناتها، و اختفائها و احتراقها، و نحوها من الامور الواضحه المقرره فى علم معرفه التقويم و علم الهيئه، فإنّ الإخبار عنها -نظير الإخبار عن طلوع الشمس فى أول اليوم و عن غروبها فى آخره- مبنى على التجربه و الامتحان و الحساب الصحيح الذى لا يتخلف غالبا، و من الواضح جدّا أنه لا يرتبط شىء منها بما نحن فيه، بل هى خارجه عن علم النجوم.

نعم إذا استند المخبر عن تلك الامور إلى الظنون غير المعتمده عقلا، و كان كلامه ظاهرا فى الإخبار الجزمى، كان الإخبار حراما من جهه الكذب، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنّف من تجويز الإخبار عن سير الكواكب مع الاستناد إلى الأمارات الظنيه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: قد اختلفت الأقوال فى جواز تعلّم النجوم و تعليمها و النظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلا و عدم جوازها، و تنقيح المسأله و تهذيبها يقع فى امور:

رأى الفلاسفه فى النفوس الفلكيه

الأول: قال جمع من الفلاسفه: إنّ للأفلاك نفوسا ترسم فيها صور المقدرات و يقال لها لوح المحو و الإثبات، و إنّ الأفلاك متحرّكه على الاستداره و السدوام حركه إراديه اختياريه، للشبه بعالم العقول، و الوصول إلى المقصد الأقصى، و إنّها مؤثّره فيما يحدث فى عالم العناصر من الموت و المرض و الصحه و الفقر و الغنى، و إنّ نظام الكل بشخصيته هو الإنسان الكبير، و العقول و النفوس بمنزله القوى العاقله و العامله التى هى مبادئ الإدراكات و التحريكات، و النفوس المنطبعه بمنزله الروح الحيوانى.

و على الجملة: التزموا بأنّ الموجودات الممكنه برمتها مفوضه إلى النفوس الفلكيه

و العقول الطويله، و أنّ الله تعالى بعد خلقه العقل الأول منعزل عن التصرف في مخلوقه.

و فيه: أنه على خلاف ضروره الدين و إجماع المسلمين، و الاعتقاد به كفر و زندقه، لكونه إنكاراً للصانع، فإنّ الأدلّه العقليه و السمعيه من الآيات و الروايات مطبقه على إثبات الصانع، و إثبات القدره المطلقه له تعالى، و أنّ أزمه المخلوقات كلّها في قبضه قدرته، يفعل فيها ما يشاء، و لا- يسأل عمّا يفعل و هم يسألون. إلاّ أن يكون مراد الفلاسفه أنّ الفيّاض على الإطلاق في جميع الحالات هو البارئ تعالى و لكن إفاضه الوجود بواسطه النفوس الفلكيه، و هي طرق لوصول الفيض، و ليست مؤثره في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع. و يظهر هذا من كلام جماعه منهم.

على أنّ الظاهر من الآيات و الروايات أنّ حركه الأفلاك إنّما هي حركه قسريه، و بمباشره الملائكه، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع، و تكذيب للنبي الصادق (صلّى الله عليه و آله) في إخباره، فيكون كفراً. و إرادته النفوس الفلكيه من الملائكه من تأويلات الملاحظه، كما صرح به المجلسي (رحمه الله) في اعتقاداته (١).

ثم إنّ الاعتقاد بالامور المذكوره إنّما يوجب الكفر إذا علم المعتقد بالملازمه بينها و بين إنكار الصانع أو تكذيب النبي (صلّى الله عليه و آله) و إلاّ فلا محذور فيه كما عرفت في المقدمه الثانيه (٢).

تأثير الأوضاع الفلكيه بنفسها في الحوادث

الأمر الثاني: أن يلتزم بتأثير الأوضاع الفلكيه و الكيفيات الكوكبيه بنفسها في حوادث العوالم السفليه، كتوسعه الرزق، و انوثة الولد و رجولته، و صحّه المزاج و سقمه، و ازدياد الأموال و نقصانها، و غيرها من الخيرات و الشرور، سواء قلنا

ص: ٣٨٦

١- ١) الاعتقادات: ٢٨.

٢- ٢) [بل الأمر الثاني في المقدمه الأولى في ص ٣٨٣].

بالنفوس الفلكيه أم لم نقل.

و هو على وجهين؛ الأول: أن يكون ذلك عله تامه لحدوث الحوادث.

و الثانى: أن يكون شريكا للعله فى الامور المذكوره.

و كلا الوجهين باطل، لأنه إنكار للصانع أو لتوحيده جلّ و علا، و الظاهر أنه لا خلاف فى ذلك بين الشيعة و السنّه (1) بل قامت الضروره بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك. قال العلامة المجلسى فى مرآه العقول: إنّ القول باستقلال النجوم فى تأثيرها كفر و خلاف لضروره الدين، و أنّ القول بالتأثير الناقص إمّا كفر أو

ص: ٣٨٧

١- ١) عن ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغه ٢١٢:٦ إنّ المعلوم ضروره من الدين إبطال حكم النجوم، و تحريم الاعتقاد بها، و الزجر عن تصديق المنجمين. و فى سنن البيهقى ٣:٣٥٨ فى حديث زيد الجهنى قال الشافعى: و أمّا من قال: مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافه المطر إلى أن أمطره نوء كذا، فذلك كفر. و فى الموضوع المزبور عن الجهنى عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) قال الله: أصبح من عبادى مؤمن و كافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله و رحمته فذلك مؤمن بى كافر بالكوكب و أمّا من قال مطرنا بنوء كذا و كذا فذلك كافر بى مؤمن بالكوكب. و رواه العلامة (رحمه الله) مرسلا فى التذكرة ٢٢٣:٤ فى صلاه الاستسقاء. و رواه صاحب الوسائل أيضا مرسلا فى ١١: ٣٧٤ أبواب آداب السفر ب ١٤ ح ١٠. و فى لسان العرب [١: ١٧٦] ما ذه نوا: قال أبو عبيد: الأنواء ثمانية و عشرون نجما معروفه المطالع فى أزمنه السنه... و كانت العرب فى الجاهليه إذا سقط منها نجم و طلع آخر قالوا: لا بدّ من أن يكون عند ذلك مطر أو رياح، فينسبون كل غيث يكون عند ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا... و إنّما سمى نوءا لأنه إذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالمشرق، أى نهض و طلع.

فسق (١). وقال المحقق البهائي في الحديقه الهلاليه: إن الالتزام بأن تلك الأجرام هي العلّه المؤثره في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكه في التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده، و علم النجوم المبتنى على هذا كفر (٢). إلى غير ذلك من كلمات الأعظم الصريحه فيما ذكرناه (٣).

علاميه أوضاع الكواكب على الحوادث الأرضيه

الأمر الثالث: أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب- من التقارن و التباعد و الاتّصال و التربيع و الاختفاء و غيرها من الحالات- علامه على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدره الله و إرادته، بأن يجعل الوضع الفلاني علامه رجوله الولد و الوضع الفلاني علامه انوثته و هكذا، كما أنّ سرعه حركه النبض علامه على الحمى و اختلاج بعض الأعضاء علامه على بعض الحوادث المستقبليه، و نصب العلم علامه على التعزیه و الرثاء.

و هذا الوجه قد اختاره السيد ابن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجوميه (٤)، و وافقه عليه جمع من الأعظم، كالمحقق البهائي في الحديقه الهلاليه (٥) و السيد الجزائري في شرح الصحيفه السّجّاديه (٦). و المحدث النوري في المستدرک (٧) و غيرهم، و حملوا عليه ما روى من صحه علم النجوم و جواز تعلّمه.

ص: ٣٨٨

-
- ١-١) مرآه العقول ٤٨٠:٢٦-٤٨١.
 - ١-٢) الحديقه الهلاليه: ١٣٩.
 - ١-٣) راجع المكاسب ١:٢٠٩ و ما بعدها.
 - ١-٤) فرج المهموم: ٨، ٤٨، ٥٣.
 - ١-٥) الحديقه الهلاليه: ١٣٩.
 - ١-٦) نور الأنوار (في شرح الصحيفه السّجّاديه): ١٨١-١٨٢.
 - ١-٧) المستدرک ١٣: ١٠٥/ أبواب ما يكتسب به ذيل ب ٢١.

الأمر الرابع: أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضى حدوث بعض الحوادث، من غير أن يكون لها استقلال في التأثير و لو بنحو الشكره، و تلك الخصوصيات كالحراره و البروده المقتضيتين للإحراق و التبريد.

و هذان الوجهان و إن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بنفسيهما، إلا أنهما باطلان لوجوه:

الأول: أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الإثبات، و إن كان ممكنا في مقام الثبوت.

الثاني: أن ذلك مناف لإطلاق الروايات الدالّة على حرمة العمل بعلم النجوم و جعلها علامه على الحوادث (1)، و ظاهر جملة من الروايات أن لعلم النجوم حقيقه

ص: ٣٨٩

١- ١) منها ما فى الوسائل ١١/٣٧١ أبواب آداب السفر ب ١٤ ح ٤، و مرآه العقول ٢٦: ٤٦٤ عن عبد الله بن عوف بن الأحمـر قال: «لما أراد أمير المؤمنين (عليه السلام) المسير إلى النهروان أتاه منجم فقال له: يا أمير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة، و سر في ثلاث ساعات يمضين من النهار، فقال (عليه السلام): و لم ذاك؟ قال: لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك و أصاب أصحابك أذى و ضرر شديد، و إن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت و ظهرت و أصبت كل ما طلبت، فقال له أمير المؤمنين (عليه السلام): تدرى ما فى بطن هذه الدابه أذكر أم انثى؟ قال: إن حسبت علمت، قال له أمير المؤمنين (عليه السلام): من صدّقك على هذا القول كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فى الأرحام و ما تدرى نفس ما ذا تكسب غداً و ما تدرى نفس بأى أرض تموت إن الله عليهم خبير ما كان محمد (صلى الله عليه و آله) يدعى ما ادّعت، أتزعم أنك تهتدى إلى الساعه التي من سار فيها حاق به الضر. من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانه بالله فى ذلك الوجه-

واقعيه، و لكن لا يحيط بها غير علام الغيوب و من ارتضاه لغيبه، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامه على الحوادث (١).

ص: ٣٩١

١ - ١) في مرآه العقول ٢٦:٤٦٦ عن قيس بن سعد قال: «كنت كثيرا اسير أمير المؤمنين (عليه السلام) إذا سار إلى وجه من الوجوه، فلما قصد النهروان و صرنا بالمدائن و كنت يومئذ مسيرا له إذ خرج إليه قوم من أهل المدائن، إلى أن قال: و كان في من تلقاه دهقان، و كانت الفرس تحكم برأيه في النجوم، فجرى بينه و بين علي (عليه السلام) بعض الأسئلة، فقال الدهقان: لا أدري، ثم قال علي (عليه السلام): لو علمت ذلك لعلمت أنك تحصي عقود القصب في هذه الأجمه. و مضى أمير المؤمنين فهزم أهل النهروان فقتلهم و عاد بالغنيمه و الظفر فقال الدهقان: ليس هذا العلم بما في أيدي أهل زماننا، هذا علم مادته من السماء» و هي ضعيفه بأبي الجارود زياد بن المنذر. و في الاحتجاج ٢:٢٢٤/٢٥٠ و الموضع المذكور من مرآه العقول [ص ٤٦٨] عن أبان بن تغلب قال: «كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام) إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن، إلى أن قال (عليه السلام): ما صنعتك يا سعد؟ فقال: جعلت فداك أنا من أهل بيت ننظر في النجوم لا يقال إن باليمن أحدا أعلم بالنجوم منا، إلى أن ذكر أبو عبد الله (عليه السلام) أمورا فقال له اليماني: ما ظننت أن أحدا يعلم هذا و ما يدرى ما كنهه» و هي مرسله. و في الكافي ٨:٥٤٩/٣٥١، و الوافي ٢٦:٢/٥١٦، و الوسائل ١٧:١٤١/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٢٤ ح ٢ عن هشام الخفاف قال «قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): كيف بصرك بالنجوم؟ قال قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني، إلى أن قال (عليه -

و من هنا قال الشهيد فى محكى قواعدہ: و أمّا ما يقال من أنّ استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار، و غيرها من العاديات، إلى أن قال: فهذا لا يكفر معتقده، و لكنّه مخطئ أيضا (١).

الثالث: أنّ ذلك مناف للأخبار المتواتره الوارده فى الحثّ على الدعاء و الصدقات و سائر وجوه البرّ، و الدالّ على أنّها تردّ القضاء الذى نزل من السماء و ابرم إبراهيم، و أنّها تردّ البلاء المبرم، و من الواضح جدّا أنّ الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك، و هو مستلزم للكفر، من حيث إنّ تكذيب النبى (صلّى الله عليه و آله)، و لا يفرق فى ذلك بين كون الالتزام بأنّ أوضاع الكواكب مجرد علامه

ص: ٣٩٢

على الحوادث، أو مؤثره فيها و لو بغير شعور و اختيار نظير الحراره و البروده.

لا يقال: قد ورد في بعض الأحاديث أنه يكره التزويج في بعض الأيام و الساعات لنحوستها، كمحاق الشهر، و عند كون القمر في برج العقرب (1) فيستفاد من ذلك أنّ سير الكواكب و أوضاعها علامه على بعض الحوادث.

فإنّ ذلك لا- ينافي ما قدّمنا بعد أن كان الميّن له هو الشارع على ألسنه امنائه و قد عرفت دلالة بعض الأخبار على أنّ لعلم النجوم حقيقه و لكن لا يعلم بها غير علام الغيوب و من ارتضاه لغيبه.

على أنّ ذلك أجنبي عمّا نحن فيه، فإنّ كراهه التزويج في تلك الأوقات ككراهه الصلاه في المواضع المكروهه، و كراهه الجماع في الأوقات المخصوصه، فلا دلالة في ذلك على المطلوب.

تعلم علم النجوم

الأمر الخامس: هل يجوز تعلم علم النجوم في حدّ ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب أم لا؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب (2). و لكن الظاهر من بعض الأحاديث (3) هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد

ص: ٣٩٣

١- ١) كما في التهذيب ٧: ١٨٤٤/٤٦١، و الوسائل ٢٠: ١١٤/١١٤، أبواب مقدّمات النكاح ب ٥٤ ح ١ عن محمد بن حمران عن أبي عبد الله (عليه السلام): «من تزوّج امرأه و القمر في العقرب لم ير الحسنى» و عن الصدوق «روى أنه يكره التزويج في محاق الشهر». و في الوسائل ١١: ٣٦٧/١١ أبواب آداب السفر ب ١١ ح ١ عن الكليني [في الكافي ٨: ٢٧٥/٤١٦] و الصدوق [في الفقيه ١٧٤/٧٧٨: ٢] و المحاسن [٢: ٢٠/٨٤] عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من سافر أو تزوّج و القمر في العقرب لم ير الحسنى».

٢- ٢) الدروس ٣: ١٦٥.

٣- ٣) في مرآه العقول ٢٦: ٤٧٨ عن ابن أبي عمير أنّه قال: «كنت أنظر في النجوم و أعرفها-

معرفة سير الكواكب و أوضاعها الخاصّة، وفاقا لجمع من الأعاظم (رضوان الله عليهم). و أمّا ما يوهم حرمه تعلّم النجوم من أحاديث الشيعة (١) و السنّه (٢) فمحمول على غير هذه الصوره، و الله العالم.

حفظ كتب الضلال

إشاره

قوله: السابعه: حفظ كتب الضلال حرام فى الجملة بلا خلاف (٣).

أقول: قال الشيخ فى غنائم المبسوط: إذا وجد فى المغنم كتب نظر فيها- إلى أن قال:- و إن كانت كتبا لا يحلّ 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 فىهما (٤). و نحوه العلّامه فى غنائم التذكره (٥).

ثم إنّ المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال و إغواء الناس و أوجب الضلاله و الغوايه فى الاعتقادات أو الفروع، فىشمل كتب الفحش و الهجو و السخرية، و كتب القصص و الحكايات و الجرائد المشتمله على الضلاله

ص: ٣٩٤

-
- ١-١) راجع المصادر المذكوره و البحار ٥٥: ١٧٢/١٧٢ باب علم النجوم و العمل به.
 - ٢-٢) راجع سنن البيهقى ٨: ١٣٨/١٣٨ باب ما جاء فى كراهه اقتباس علم النجوم.
 - ٣-٣) المكاسب ١: ٢٣٣.
 - ٤-٤) المبسوط ٣٠: ٢.
 - ٥-٥) التذكره ١٢٧: ٩.

و بعض كتب الحكمه و العرفان و السحر و الكهانه و نحوها ممّا يوجب الإضلال.

أدلة الحرمة و الجواب عنها

و قد استدلّ على حرمة الحفظ بوجه:

الأول: حكم العقل بوجوب قلع مادّة الفساد.

و فيه: أنّ مدرّك حكمه إن كان هو حسن العدل و قبح الظلم، بدعوى أنّ قلع مادّة الفساد حسن، و حفظها ظلم و هتك للشارع، فيرد عليه أنه لا- دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، و إلاّ لوجب على الله و على الأنبياء و الأوصياء الممانعه عن الظلم تكويناً، مع أنه تعالى هو الذى أقدر الإنسان على فعل الخير و الشرّ، و هداه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً.

و إن كان مدرّك حكمه وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه لأمره تعالى بقلع مادّة الفساد، فلا- دليل على ذلك إلاّ فى موارد خاصّه، كما فى كسر الأصنام و الصلبان و سائر هياكل العباده. و أمّا التمسك بروايه تحف العقول فى استفاده كليه الحكم فسيأتى الكلام فيه.

نعم إذا كان الفساد موجبا لوهن الحقّ و سدّ بابه، و إحياء الباطل و تشييد كلمته، و جب دفعه، لأهميه حفظ الشريعة المقدّسه. و لكنّه أيضا وجوب شرعى فى مورد خاص، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع مادّة الفساد.

الوجه الثانى: قوله تعالى: **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (١)**. فقد قيل ٢ فى تفسير الآيه: أن يشتري كتابا فيه لهو الحديث

ص: ٣٩٥

فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا.

و فيه أولًا: أنّ المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للإضلال، و من الواضح أنّ هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال، لعدم العلم بترتب الغايه المحرّمه عليه، غايه الأمر احتمال ترتب الإضلال على الحفظ.

و ثانيًا: أنّا إذا سلّمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال، و لا- دلالة فيها على حرمة إبقائها و حفظها بعد الشراء، كما أنّ التصوير حرام و أمّا اقتناؤه فليس بحرام، و الزنا حرام و تربيته أولاد الزنا ليس بحرام، و قد تقدّم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرّمه (١).

و ثالثًا: أنه قيل (٢): إنّ الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كلده، فإنه كان يشتري كتبها فيها أحاديث الفرس من حديث رستم و اسفنديار، و كان يلهي الناس بذلك، و يظرف به ليصدّهم عن سماع القرآن و تدبّر ما فيه، نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان، فإنّها مشتمله على الامور اللاهيه التي تصدّ الناس عن الحقّ.

و رابعًا: ما ذكره المحقّق الإيرواني من: أنّ المراد من الاشتراء هو التعاطى و هو كناية عن التحدّث به، و هذا داخل في الإضلال عن سبيل الله بسبب التحدّث بلهو الحديث، و لا إشكال في حرمة الإضلال، و ذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الإضلال (٣).

ص: ٣٩٤

١- ١) في ص ٣٦٤.

٢- ٢) راجع الموضوع المزبور من التبيان.

٣- ٣) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ١٥٢.

الوجه الثالث: قوله تعالى: وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (١).

وفيه: أنّ قول الزور قد فسّر بالكذب ٢ وسيأتي في مبحث حرمة الغناء ٣ تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات، ولا منافاه بين التفسيرين، فإنّ كلا منهما لبيان المصداق، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ٤ أنّ القرآن لا يختص بطائفه ولا بمصداق، وإلاّ لنفد بنفاد تلك الطائفه وانعدام ذلك المصداق، بل القرآن يجرى مجرى الشمس والقمر، كما في عدّه من الروايات، وقد ذكرنا جملة منها في مقدّمات التفسير، وجمعها في مرآه الأنوار المعروف بمقدّمه تفسير البرهان ٥، وكيف كان فالآيه غريبه عمّا نحن فيه.

لا يقال: إنّ الآيه تدلّ على إعدام كتب الضلال، لكونها من أظهر مصاديق الكذب، بل هي كذب على الله ورسوله.

فإنه يقال: غايه ما يستفاد من الآيه وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب وأمّا إعدامه فلا، وإلاّ لوجب إعدام جميع ما فيه كذب، كأكثر التواريخ ونحوها، ولم يلتزم به أحد من المحصّلين فضلا عن الفقهاء.

الوجه الرابع: أنّ جملة من فقرات روايه تحف العقول تدلّ على حرمة حفظ كتب الضلال، منها: قوله (عليه السلام): «إنّما حرّم الله الصناعه التي يجيء منها

ص: ٣٩٧

١ - (١) الحج ٣٠: ٢٢.

الفساد محضاً» بدعوى أنّ مفهوم الحصر يقتضى حرمة الصنّاعه المحرّمه بجميع منافعها، ومنها الحفظ.

و فيه: أنّ حرمة الصنّاعه لا- تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدّم فى مبحث إبقاء الصور المحرّمه. فغايه ما تدل عليه الروايه أنّ تأليف كتب الضلال أو استنساخها من المحرّمات، لصدق الصنّاعه عليهما، ولا تدلّ على حرمة الإبقاء.

و منها: قوله (عليه السّلام): «و ما يكون منه و فيه الفساد محضاً- إلى قوله (عليه السّلام): -و جميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها».

و فيه: أنّ صدق التقلّب على الحفظ ممنوع، خصوصاً إذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال فى أيدي الناس لتوجب إضلالهم.

و منها: قوله (عليه السّلام): «أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى، أو باب يوهن به الحق، فهو حرام محرّم بيعه و شراؤه و إمساكه».

و فيه: أنّ الكبرى و إن كانت مسلّمه، و لكن للمناقشه فى الصغرى مجالا واسعا، لمنع كون الحفظ تقويه للكفر و إهانته للحق كما هو واضح، إلا أن يكون بهذا الداعى.

و يضاف إلى جميع ما ذكرناه من الأجوبه أنّها ضعيفه السند، و غير منجره بشىء كما تقدّم، فلا تصلح أن تكون مستندا لشيء من الأحكام الشرعيه.

الوجه الخامس: حسنه عبد الملك بن أعين التى تقدّمت فى مبحث التنجيم (1) حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم «فقال لى: تقضى؟ قلت: نعم، قال: احرق كتبك».

و فيه: أنّ مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركه هو جواز الحفظ مع عدم الحكم.

ص: ٣٩٨

الوجه السادس: الإجماع. وفيه أولاً: أننا لا نسلم تحققه على المطلوب، ولذا قال في الحقائق (١) ما حاصله: أنه لا دليل على حرمه حفظ كتب الضلال. و أما الوجوه التي أقاموها على حرمة فهي تخمينية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية.

و ثانياً: لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعديداً، لاحتمال استناده إلى الوجوه المذكوره في المسألة. و لو سلمنا جميع ذلك فالمتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً، و لا ريب أن حرمه إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين، فلا يحتاج في إثباتها إلى الإجماع.

ثم لو سلمنا حرمه حفظ كتب الضلال فإنه لا بأس بحفظها لردّها، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية و القصص المضحكة و الأحكام الواهية.

و ممّا ذكرناه ظهر حكم المعامله عليها وضعا و تكليفاً، و كذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدوّنه في الفقه و العقائد و الأخبار و غيرها.

حرمه حلق اللحية

إشاره

و لا بأس بالتعرّض لحرمه حلق اللحية إجابته لالتماس بعض الأفاضل فنقول:

المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة و السنّه (٢) هو حرمه حلق اللحية، و قد استدلّ

ص: ٣٩٩

١-١) الحقائق ١٤١:١٨.

٢-٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٤٤: الحنفية قالوا: يحرم حلق لحيه الرجل، و يسنّ ألاّ تزيد في طولها على القبضه. المالكيه قالوا: يحرم حلق اللحية. و في ص ٤٥ الحنابله قالوا: يحرم حلق اللحية. و في ص ٤٣ الشافعيه قالوا: أمّا اللحية فإنه يكره حلقها و المبالغه في -

عليها بوجه:

أدلة الحرمة و ما يرد عليها

الوجه الأول: قوله تعالى في التحدّث عن قول الشيطان: **وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ (١)** بدعوى أنّ خلق اللحيه من تغيير الخلقه، و كل ما يكون تغييرا لها فهو حرام.

و فيه: أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركه تغييرا خاصا فلا شبهه في حرمة على إجماله، و لكن لا دليل على كون المراد به ما يعمّ خلق اللحيه. و إن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعه، ضروره عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقه على وجه الإطلاق، و إلّا- لزم القول بحرمة التصرف في مصنوعات تعالى حتى بمثل جرى الأنهار و غرس الأشجار و حفر الآبار و قطع الأخشاب و قلم الأظفار، و غيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه.

و الظاهر أنّ المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه، وفاقا للشيخ

ص: ٤٠٠

الطوسي (رحمه الله) في تفسيره (١) و يدلّ عليه قوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ (٢) وقد نقل الشيخ (رحمه الله) في تفسير الآيه أقوالاً شتى، و ليس منها ما يعمّ خلق اللحيه.

الوجه الثاني: ما في جملة من الروايات من الأمر باعفاء اللحي و حفّ الشوارب، و النهي عن التشبه باليهود و المجوس (٣).

ص: ٤٠١

١-١) في تفسير التبيان ٣:٣٣٤ و قوله تعالى: وَ لَأْمَرْنَهُمْ فَلْيَعْبُدُوا اللَّهَ اخْتَلَفُوا فِي مَعْنَاهُ فَعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فَلْيَعْبُدُوا دِينَ اللَّهَ، وَ رَوَى ذَلِكَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ). وَ قَالَ مُجَاهِدٌ: كَذَبَ عَكْرَمَةُ فِي قَوْلِهِ: إِنَّهُ الْإِخْصَاءُ، وَ إِنَّمَا هُوَ تَغْيِيرُ دِينِ اللَّهِ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ. وَ قَالَ قَوْمٌ: هُوَ الْوَشْمُ. وَ قَالَ عَبْدِ اللَّهِ: لعن الله الواشمات و الموتشمت و المتفلجات المغيرات خلق الله. و أقوى الأقوال قول من قال: فَلْيَعْبُدُوا اللَّهَ بِمَعْنَى دِينِ اللَّهِ، بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ: فِطْرَتَ اللَّهِ الْآيَةَ، وَ يَدْخُلُ فِي ذَلِكَ جَمِيعُ مَا قَالَهُ الْمُفْسِّرُونَ، لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ خِلَافَ الدِّينِ فَالآيَةُ تَتَنَاوَلُهُ انْتَهَى كَلَامُهُ بِأَدْنَى تَفَاوُتٍ.

٢-٢) الروم ٣٠:٣٠.

٣-٣) ففي الوسائل ٢: ١١٦/أبواب آداب الحميم ب ٦٧ ح ٣، ٢، ١، و الوافي ٩، ٨/٦٥٧: باب جزّ اللحيه: عن الصدوق قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): حفّوا الشوارب و اعفوا اللحي، و لا تشبهوا باليهود» و هي مرسله. قال «و قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إنّ المجوس جزّوا لحاهم، و فَرّوا شواربهم و أمّا نحن نجزّ الشوارب و نعفى اللحي، و هي الفطره» و هي مرسله. و في الباب المزبور من الوسائل عن معاني الأخبار [١/٢٩١] باسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جدّه قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): حفّوا الشوارب و اعفوا اللحي، و لا تشبهوا بالمجوس» و هي ضعيفه بالحسين بن إبراهيم، و موسى ابن عمران النخعي، و الحسين بن يزيد، و علي بن غراب.

و فيه أولاً: أنها ضعيفه السند. وثانياً: أنها لا تدل على الوجوب، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحى ليس واجباً، بل الزائد عن القبضه الواحده مذموم نعم غايه الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب.

أقول: الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث الكاشاني (رحمه الله) بعد نقل الحديث من: أن اليهود لا يأخذون من لحاهم بل يطيلونها، و ذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل، و يؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير و إبقاء بحيث لا يتجاوز القبضه فتستحق النار.

و على هذا فلا -دلاله في ذلك على حرمه حلق اللحية، لأن المأمور به حينئذ هو الإعفاء و إبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضه، و هو ليس بواجب قطعاً.

و أما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الإعفاء و الإحفاء فالمراد به أن لا تحلق اللحية، و تترك الشوارب كما يصنعون، قال رسول الله: «إن المجوس جزوا لحاهم و قروا شواربهم، و أما نحن نجز الشوارب و نعى اللحى، و هى الفطره».

و عليه فلا يدل هذا النهي على حرمه حلق اللحية و ترك الشوارب معاً، فإن نفى التشبه يحصل بفعل أى منهما.

و أما ما يقال: من أن الروايات لا تدل على وجوب الإعفاء، لاشتمالها على قص الشوارب، و هو مستحب اتفاقاً. ففيه: أن ظهور الأمر فى الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص، و قد حققنا ذلك فى موضعه (1).

الوجه الثالث: روايه الجعفرىات الدالّه على أن «حلق اللحية من المثله، و من

ص: ٤٠٢

مَثَلُ فَعْلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» (١).

و فيه: أولاً: أنّها مجهولة السند.

و ثانياً: أنّ المثلّه هو التنكيل بالغير بقصد هتكه و إهانته، بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكّل به، و عليه فتكون الروايه دالّه على حرمة هتك الغير بإزاله لحيته، لكون ذلك مثله و المثلّه محرّمه، فلا ترتبط بحلق اللحيه بالاختيار، سواء أكان ذلك بمباشره نفسه أم بمباشره غيره.

و ثالثاً: أنّ اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهه أيضاً فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينه المعينه. و يدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديده، و قد تقدّمت في مسأله الوصل و النمص (٢).

و من تلك الموارد ما في وصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لعلي (عليه السلام) قال:

«يا علي لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، و راكب الفلاه وحده، و النائم في بيت وحده» (٣).

و من ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق و بين كون اللعن من الله أو من رسوله، بتوهم أنّ الأول يجتمع مع الكراهه لكونه ظاهراً في البعد المطلق، بخلاف الثاني فإنّه يختص بالحرمة، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة. اللهم إلا أن يقال: إنّ الروايه المذكوره ضعيفه السند، و لم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل

ص: ٤٠٣

١ - ١) ففي الجعفریات: ١٠٤٧/٢٥٨، و المستدرک ١: ٤٠٦/١ أبواب آداب الحميم ب ٤٠ ح ١ عن علي (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): حلق اللحيه من المثلّه و من مَثَلُ فَعْلِيهِ لَعْنَةُ اللَّهِ» و هي مجهوله بموسى بن إسماعيل.

٢ - ٢) ص ٣١٩.

٣ - ٣) الوسائل ٥: ٣٣٢/١ أبواب أحكام المساكن ب ٢٠ ح ٩.

المكروه، و عليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمه.

الوجه الرابع: ما دل على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين (١)، و من شعارهم حلق اللحيه.

و فيه: أولاً: أنه ضعيف السند. و ثانياً: أن السلوك مسلك أعداء الدين عباره عن اتخاذ سيرتهم شعاراً و زياً، و هذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

الوجه الخامس: قوله (صلى الله عليه و آله) لرسولي كسرى: «ويلكما من أمركما بهذا؟ قالوا: أمرنا بهذا ربنا - يعنينا كسرى - فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله):

لكن ربى أمرنى باعفاء لحيتى و قص شواربى» (٢).

و فيه أولاً: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانياً: ما تقدم من أن المأمور به إنما هو الإعفاء، و هو ليس بواجب قطعاً.

الوجه السادس: قوله (عليه السلام): «أقوام حلقوا اللحي و فتلوا الشوارب فمسخوا» (٣). و فيه: أن الروايه و إن كانت ظاهره فى الحرمه، إلا أنها ضعيفه السند.

ص: ٤٠٤

١ - ١) فى الوسائل ٤/٣٨٥: أبواب لباس المصلى ب ١٩ ح ٨ عن الفقيه [١٦٣/٧٦٩: ١] باسناده عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «أوحى الله إلى نبي من أنبيائه: قل للمؤمنين لا - تلبسوا لباس أعدائى، و لا - تطعموا مطاعم أعدائى، و لا - تسلكوا مسالك أعدائى، فتكونوا أعدائى كما هم أعدائى». و هى ضعيفه بالنوفلى.

٢ - ٢) راجع المستدرک ١/٤٠٧: أبواب آداب الحمام ب ٤٠ ح ٢.

٣ - ٣) فى الكافى ٣/٣٤٦: ١، و الوافى ٣/١٤٣/٢. و الوسائل ٢/١١٦: أبواب آداب الحمام ب ٦٧ ح ٤ عن حنابه الوالبيه قالت: «رأيت أمير المؤمنين (عليه السلام) فى شرطه الخميس و معه درّه لها سببتان يضرب بها يتاعى الجرى و المارماهى و الزمار و يقول لهم: -

الوجه السابع- وهو العمده:-صحيحه البنظي الدالّه على حرمه حلق اللحيه و أخذها و لو بالنتف و نحوه (1).و تدل على ذلك أيضا السيره القطعيه بين المتدينين المتصله إلى زمان النبي (صلى الله عليه و آله)،فإنهم ملتزمون بحفظ اللحيه و يذمّون حالقها،بل يعاملونه معاملة الفساق فى الامور التى تعتبر فيها العداله.

و يؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه كما فى كلمات جملة من الأعلام،و عدم نقلهم

ص:٤٠٥

١ - ١) فى الوسائل ٢: ١١١/ أبواب آداب الحَمَام ب ٦٣ ح ٥ عن محمد بن إدريس فى آخر السرائر [٥٧٤: ٣]نقلا- عن جامع البنظي صاحب الرضا(عليه السّلام)قال:«و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟قال:أمّا من عارضيه فلا بأس،و أمّا من مقدّمها فلا».و هى صحيحه.و رواها على بن جعفر فى كتابه [١٠٣/١٣٩]،إلا أنّه قال فى آخرها:فلا يأخذ.

الخلاف في المقام من الشيعة و السنّه، كما هو كذلك، و الله العالم.

و موضوع حرمه حلق اللحيه هو إعدامها، و عليه فلا- يفرق في ذلك بين الحلق و التفت و غيرهما ممّا يوجب إزاله الشعر عن اللحيه. أمّا مقدار اللحيه في جانب القلّه فلم يرد في تحديده نص خاصّ، 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: الثامنه: الرشوه حرام (١).

موضوع الرشوه

أقول: لم نجد نصّا من طرق الخاصّه و من طرق العامّه يحقّق موضوع الرشوه و يبيّن حقيقتها، غير أنه ورد في بعض الروايات أنّها تكون في الأحكام، و لكنّها لم توضّح أنّ الرشوه هل هي بذل المال على مطلق الحكم، أو على الحكم بالباطل، بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام، و إلاّ لما صحّ إطلاقها في غيرها. و كيف كان فلا بدّ في تحقيق مفهومها من الرجوع إلى العرف و اللغه و كلمات الأصحاب.

ففي المستند أنّ مقتضى كلام الأكثر و المتفاهم في العرف أنّ الرشوه عامّه لكل ما يدفع من المال للحاكم، سواء أكان 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 الرجل يرشو الرجل على أن يتحوّل عن منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس به» (٢). فإنّ الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم

ص: ٤٠٦

١- (١) المكاسب ٢٣٩: ١.

٢- (٢) الوسائل ١٧: ٢٧٨ أبواب ما يكتسب به ب ٨٥ ح ٢.

الاستعمال في غيره الحقيقيه كما حَقَّق في موضعه (١). انتهى ملخص كلامه، و سنذكر الروايه في البحث عن حكم الرشوه في غير الأحكام.

و عن حاشيه الإرشاد أنّ الرشوه ما يبذله المتحاكم (٢). و في كلمات جماعه أنّ الرشوه ما يبذله المحقّق ليحكم له بحقّ بحيث لو لم يبذله لأبطل حقّه، و لحكم عليه بالباطل. إلى غير ذلك من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفه.

و المتحصّل من كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) و من أهل العرف و اللغه (٣) مع ضمّ بعضها إلى بعض أنّ الرشوه ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حقّ، أو تمشيه باطل، أو للتملّق، أو الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، أو في عمل لا يقابل بالاجر و الجعل عند العرف و العقلاء و إن كان محطاً لغرضهم و مورداً لنظرهم، بل

ص: ٤٠٧

(١ - ١) المستند ١٧:٧١.

(٢ - ٢) حياه المحقّق الكركي و آثاره ٩ (حاشيه إرشاد الأذهان): ٣٢٠.

(٣ - ٣) في مجمع البحرين [١: ١٨٤، مادّه رشا]: رشا، في الحديث «لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) الراشى و المرتشى و الرائش» يعنى المعطى للرشوه و الآخذ لها و الساعى بينهما يزيد لهذا و ينقص لهذا، و هو الرائش. و الرشوه بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم و غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد... و قلّمّا تستعمل إلاّ فيما يتوصّل به إلى إبطال حقّ أو تمشيه باطل. و كذلك ما عن المصباح [٢٢٨، مادّه الرشوه]. و في القاموس [٤: ٣٣٤، مادّه الرشوه]: الرشوه - مثله - الجعل، الجمع رشى بالفتح، و رشى بالكسر. و في المنجد [٢٦٢، مادّه رشا]: الرشوه - مثله - ما يعطى لإبطال حقّ أو إحقاق باطل. و في أقرب الموارد [١: ٤٠٦، مادّه رشو] رشا: مرشاه صانعه، و الرشوه - مثله - ما يعطى لإبطال حقّ أو إحقاق باطل، و ما يعطى للتملّق. و عن النهايه [٢: ٢٢٦، مادّه رشا]: الرشوه الوصله إلى الحاجه بالمصانعه، فالراشى من يعطى الذى يعينه، فأما ما يعطى توصّلاً إلى أخذ حقّ أو دفع ظلم فغير داخل فيه.

يفعلون ذلك العمل للتعاون و التعاضد فيما بينهم، كإحقاق الحقّ، و إبطال الباطل و ترك الظلم و الإيذاء أو دفعهما، و تسليم الأوقاف من المدارس و المساجد و المعابد و نحوها، إلى غيره، كأن يرشو الرجل على أن يتحوّل عن منزله فيسكنه غيره، أو يتحوّل عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره، إلى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف أخذ الاجره 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 ردّ عبدى فله ألف درهم، مع أنه لا يقول به أحد.

أدله حرمه الرشوه

ما حكم الرشوه؟ الظاهر بل الواقع لا خلاف بين الشيعة و السنّه (١) في حرمتها في الجمله للآخذ و المعطى، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الإسلام على تحريم الرشا في الحكم، سواء أكان الحكم لحقّ أم لباطل، و سواء أكان للباذل أم عليه (٢). و في تجاره المسالك: على تحريمه إجماع المسلمين (٣).

و تدل على حرمتها في الجمله الروايات المتظافره - و سنذكرها في الحاشيه - و قوله تعالى: **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِيَأْكُلُوا**

ص: ٤٠٨

١- ١) في سنن البيهقي ١٠: ١٣٩: عن عبد الله بن عمر قال: «لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) الراشى و المرتشى». و في حديث آخر: «عن السحت فقال: الرشا». و في شرح فتح القدير ٦: ٣٧١: يحرم قبول الهديه عند الخصومه.

٢- ٢) جامع المقاصد ٤: ٣٥.

٣- ٣) المسالك ٣: ١٣٦.

فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ (١).

و وجه الدلالة: أنه تعالى نهى عن الإدلاء بالمال إلى الحُكَّام لإبطال الحق وإقامه الباطل حتَّى يأكلوا بذلك فريقا من أموال الناس بالإثم و العدوان، وهذا هو معنى الرشوه، وإذا حرم الإعطاء حرم الأخذ أيضا، للملازمه بينهما.

لا- يقال: إنَّ الآيه إنّما نزلت في خصوص أموال اليتامى و الوديعه و المال المتنازع فيه، و قد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الأموال للقضاء و الحُكَّام لأكل البقيه بالإثم و العدوان، و على هذا فهى أجنبيه عن الرشوه.

فإنَّه يقال: نعم قد فسرت الآيه الشريفه بكل واحد من الامور المذكوره (٢) إلاَّ أنَّ هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق، و القرآن لا يختص بطائفه و لا بمصداق بل يجرى كجرى الشمس و القمر كما دلَّت عليه جمله من الروايات، و قد ذكرناها في مقدّمه التفسير (٣). على أنَّ فى مجمع البحرين عن الصحاح أنَّ قوله تعالى: وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ يعنى الرشوه.

و قد يتوهم أنَّ الآيه ليست لها تعرّض لحكم الرشوه، فإنَّ قوله تعالى:

وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ ظاهر فى أنَّ المحرّم هو الإدلاء بأموال الناس إلى الحُكَّام

ص: ٤٠٩

١- (١) البقره ١٨٨: ٢.

٢- (٢) ففى تفسير التبيان ٢: ١٣٨ قوله تعالى: وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ و قيل فى معناه قولان أحدهما: قال ابن عبّاس و الحسن و قتاده: إنَّه الوديعه و ما تقوم به بيّنه. الثانى: قال الجبائى فى مال اليتيم الذى فى يد الأوصياء. و فى مجمع البحرين [١: ١٤٥]، مادّه دلا] عن الصحاح: وَ تَدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ يعنى الرشوه.

٣- (٣) البيان فى تفسير القرآن (موسوعه الإمام الخوئى ٥٠: ٢٢).

ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من أموال الناس بالإثم، و من المعلوم أنّ الرشوه هي ما يعطيها الراشى من مال نفسه لإبطال حقّ أو إحقاق باطل.

و فيه أولاً: أنّ الرشوه في العرف و اللغه أعم من ذلك كما تقدّم، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص.

و ثانياً: أنّه لا ظهور في الآيه المباركه في كون المدفوع إلى الحكّام مال الغير بل هي أعم من ذلك، أو ظاهره في كون المدفوع مال المعطى.

و مجمل القول: أنّ حرمه الرشوه في الجملة من ضروريات الدين، و ممّا قام عليه إجماع المسلمين، فلا حاجة إلى الاستدلال عليها.

حكم ما يأخذه القاضي من الرشوه

ثم إنّ تفصيل الكلام في أحكام الرشوه أنّ القاضي قد يأخذ الرشوه من شخص ليحكم له بالباطل مع العلم ببطان 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.

أمّا صورتان الاوليان: فلا شبهه في حرمتهما، فإنّ الحكم بالباطل و الإفتاء و القضاء مع الجهل بالمطابقه للواقع محرّمان بضروره الدين و إجماع المسلمين، بل هما من الجرائم الموبقه و الكبائر المهلكه. و يدلّ على حرمتها أيضا العقل و الكتاب ١ و السنّه ٢.

و على هذا فمقتضى القاعده حرمه الرشوه فى كلتا الصورتين،لما عرفت فى أوائل الكتاب ١من حرمه المعامله على الأعمال
المحرّمه وضعا و تكليفا،على أنّ الروايات من الشيعة ٢

ص:٤١١

و السنّه (١) قد أطبقت على حرمه الرشا فى الحكم.

و أما الصورة الثالثة: فمقتضى القاعده فيها جواز أخذ المال على القضاء و الإفتاء، فإنّ عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرًا. و أمّا الآيه المتقدّمه فلا تشمل المقام، لاختصاصها بالحكم بالباطل كما عرفت، نعم الحرمه فيها هى مقتضى إطلاق الروايات المتقدّمه الدالّه على ذلك، و هذا المعنى هو الذى تقتضيه مناسبه الحكم و الموضوع، فإنّ القضاء من المناصب الإلهيه التى جعلها الله للرسول، فلا ينبغى لمن يتفضّل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الاجره.

و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فى الروايات الدالّه على حرمه أخذ الاجره على القضاء غنى و كفايه- و سنتعرض لهذه الروايات فى البحث عن حكم أخذ الاجره على القضاء (٢)- إذ الظاهر من الاجره فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الأجر المقرّر من قبل السلطان و لو كان جائرًا، فإنه لا شبهه فى جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محلّل كعلى بن يقطين و النجاشى و أمثالهما.

لا يقال: إنّ الرشوه فى اللغه ما يؤخذ لإبطال حق أو إحقاق باطل، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق.

فإنّه يقال: إنّ مفهوم الرشوه أعم من ذلك كما عرفت، فلا وجه للحصر و تقييد المطلقات. على أنّ الامور التى يكون وضعها على المجانيه فإنّ أخذ الاجره عليها يعدّ رشوه فى نظر العرف، و من هذا القبيل القضاوه و الإفتاء، نعم لو فرضنا قصور الأدلّه المتقدّمه عن إثبات الحرمه كان مقتضى أصاله الحل هو الإباحه، بل هو مقتضى عمومات صحّه المعاملات، كأوفوا بالعقود، و تجاره عن تراض، و أحلّ الله

ص: ٤١٢

١- ١) فى سنن البيهقى ١٣٩: ١٠ فى جمله من الأحاديث: إنّ الرشا فى الحكم هو الكفر.

٢- ٢) فى ص ٧٣٠ الهامش رقم (٢).

البيع، وغيرها.

قوله: و ظاهر روايه حمزه بن حمران.

أقول: ربما يقال بجواز أخذ الاجره على القضاوه الحقه، لقوله (عليه السلام) فى روايه حمزه بن حمران (1) عن المستأكلين بعلمهم: «إنما ذلك الذى يفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله، ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا» فإن 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 تحمّل علوم الأئمه و بثها فى شيعتهم و وصل إليه منهم البرّ و الإحسان بغير مطالبه كان من المستأكلين بعلمه، فأجاب الإمام (عليه السلام) بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لإبطال الحقوق، و على هذا مفهوما الحصر هو العقد السلبي المذكور فى الروايه صريحا، و ليس فيها تعرّض

ص: ٤١٣

١-١) المرويه فى الوسائل ٢٧/١٤١: أبواب صفات القاضى ب ١١ ح ١٢، و الوافى ١/٢١٥: ذيل ب ١٦ (المستأكل بعلمه) عن معانى الأخبار [١/١٨١، بتفاوت يسير] عن ابن حمران قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن فى شيعتك قوما يتحمّلون علومكم و يبثونها فى شيعتكم فلا يعدمون منهم البرّ و الصله و الإكرام؟ فقال: ليس اولئك بمستأكلين، وإنما ذلك الذى يفتى بغير علم و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا فى حطام الدنيا» و هى ضعيفه بمحمّد بن سنان، و تميم بن بهلول، و أبيه.

لأخذ الاجره على الحكم بالحق، لا مفهوما و لا منطوقا.

و أمّا ما ذكره أخيرا من كون الحصر ليس إضافيا فهو متين، و لكن لا- من جهه كونه خلافا للظاهر، بل من جهه أنه لا- معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر الحقيقي، غايه الأمر أنّ دائره الحصر تختلف سعه و ضيقا، و قد تقدّم ذلك في أوّل الكتاب (١).

و قال العلامة في المختلف: إن تعين القضاء عليه إمّا بتعيين الإمام (عليه السّلام) أو بعقد غيره أو بكونه الأفضل، و كان متمكنا لم يجز الأجر عليه، و إن لم يتعين أو كان محتاجا فالأقرب الكراهه. لنا الأصل الإباحه على التقدير الثاني، و لأنّه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الأجر عليه. أمّا مع التعيين فلاّنه يؤدّي واجبا، فلا يجوز أخذ الاجره عليه، كغيره من العبادات الواجبه (٢).

و فيه: أنه لا وجه لذكر هذا التفصيل في المقام، فإنّ حرمة الاجره على القضاء لكونه واجبا عينيا أو كفائيا من صغريات البحث عن أخذ الاجره على الواجب الذي سيأتى الكلام فيه (٣)، و كلامنا هنا في حكم أخذ الرشوه على القضاء من حيث هي رشوه، لا من جهات اخر، و عليه فمقتضى الإطلاقات الدالّه على حرمة أخذ الاجره على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحتياج إلى أخذ الاجره و الانحصار و بين عدمهما، كما هو واضح. و من هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنّف:

و أمّا اعتبار الحاجه فلظهور اختصاص أدلّه المنع بصوره الاستغناء.

حكم الاجره و الرشوه على تبليغ الأحكام

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجره و الرشوه على تبليغ الأحكام الشرعيه

ص: ٤١٤

١-١ (١) ص ١٢.

٢-٢ (٢) المختلف ٤٨:٥.

٣-٣ (٣) في ص ٦٩٧ و ما بعدها.

و تعليم المسائل الدينيه، فقد عرفت فيما تقدم أنّ منصب القضاوه و الافتاء و التبليغ يقتضى المجانيه.

و يدلّ على الحرمة أيضا ما فى روايه يوسف بن جابر (1) من أنّه «لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) رجلا- احتاج الناس إليه لفقّه 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 الاجره و الارتزاق أنّ الاجره تفتقر إلى تقدير العمل و العوض و ضبط المدّه، و أما الارتزاق من بيت المال فمِنوط بنظر الحاكم من غير أن يقدر بقدر خاص.

و لا إشكال فى جواز ارتزاق القاضى من بيت المال فى الجملة كما هو المشهور لأنّ بيت المال معدّ لمصالح المسلمين و القضاء من مهمّاتها، و لما كتبه على أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى مالك الأشر فى عهد طويل، فقد ذكر (عليه السلام) فيه صفات القاضى ثم قال: «و افسح له فى البذل ما يزيل علته و تقلّ معه حاجته إلى الناس» (2).

ص: ٤١٥

- ١ - ١) قال «قال أبو جعفر (عليه السلام): لعن رسول الله (صلى الله عليه و آله) رجلا احتاج الناس إليه لفقّه فسألهم الرشوه» و هى مجهوله بعبد الرحمن، و يوسف بن جابر. راجع الوسائل ٢٧: ٢٢٣/ أبواب آداب القاضى ب ٨ ح ٥، التهذيب ٢٢٤/ ٥٣٤: ٦.
- ٢ - ٢) راجع نهج البلاغه: ٤٦٠ فى العهد ٥٣ الذى كتبه للأشتر النخعى. و الوسائل ٢٧: ٢٢٣/ أبواب آداب القاضى ب ٨ ح ٩، و المستدرک ١٣: ١٦٥/ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢ ح ٢.

و العهد و إن نقل مرسلًا إلا أنّ آثار الصدق منه لائحته كما لا يخفى للناظر إليه. و يدل على ذلك أيضا بعض الفقرات من مرسله حمّاد الطويله (١).

ثم إنّ القاضى قد يكون جامعا لشرائط القضاوه على النحو المقرّر فى الشريعة و منصوبا من قبل الإمام (عليه السّلام) خاصّا أو عاما. و قد يكون جامعا لشرائط القضاء و لكنّه كان منصوبا من قبل سلطان الجور، و لم يكن له غرض فى قبولها إلاّ التوادد و التّجّيب إلى فقراء الشيعة و قضاء حوائجهم و إنفاذ امورهم و إنقاذهم من المهلكة و الشدّه. و قد لا يكون جامعا للشرائط، سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا.

أمّا الأولان فلا شبهه فى جواز ارتزاقهم من بيت المال، لما عرفت من أنه معدّ لمصالح المسلمين و القضاء من مهمّاتها، و لا مجال فى هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسأله من أنه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج و عدم التعيين، لأنّ الفرض أنّ القاضى أعرف بموارد مصرف بيت المال، و عدالته المفروضه تمنعه عن الحيف.

و أمّا الثالث فيحرم ارتزاقه من بيت المال، لعدم قابليته لمنصب القضاوه كخلفاء الجور، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال.

و قد يستدل على حرمة ارتزاق القاضى بحسنه عبد الله بن سنان: «عن قاض

ص: ٤١٦

١- ١) فى الكافى ٤/٥٤١، و الوافى ١٠: ١/٢٩٣، و الوسائل ٢٧: ٢٢١/٢٧ أبواب آداب القاضى ب ٨ ح ٢ عن حمّاد عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح، إلى أن قال: «فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله، و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد، و غير ذلك ممّا فيه مصلحه العامه، ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير» و هى مرسله.

بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت» (١).

وفيه: أنّ 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 وهو واضح. ويمكن حملها على كون الرزق اجره على القضاء، وقد عرفت أنّ أخذ الاجره على القضاء حرام.

جواز أخذ القاضى للهديه

قوله: و أما الهديه و هي ما يبذله على وجه الهبه.

أقول: قد عرفت حكم الرشوه و الاجره على الحكم و القضاء، و أما الهديه ففي حرمتها خلاف، و هي - كما عن المصباح - العطيه على سبيل الملاطفه (٢).

ثم إنّها قد تكون للملاطفه و التودّد فقط، بحيث لا مساس لها للدواعى الاخرى. و قد تكون على وجه الهبه لتورث المودّه التى توجب الحكم له حقّا كان أم باطلا، إذا علم المبدول له أنّ ذلك من قصد البازل و إن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق.

و قد تكون لأجل الحكم للباذل و لو باطلا، و لكن المبدول له لم يكن ملتفتا إلى ذلك و إلا لكان رشوه محرّمه. و قد تكون متأخره عن الفعل المحرّم و لكنّها 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 حرمة الأخذ بوجوه:

ص: ٤١٧

١- ١) راجع الكافى ٧: ١/٤٠٩، و الوافى ١٦: ٥/٩٠٨، و الوسائل ٢٧: ٢٢١/أبواب آداب القاضى ب ٨ ح ١.

٢- ٢) لاحظ المصباح المنير: ٦٣٦.

الأول: قوله (عليه السلام) في روايه الأصمغ: «و إن أخذ هديه كان غلولا» (١).

و فيه أولا: أنّ الروايه ضعيفه السند.

و ثانيا: أنّها وارده في هدايا الولاه دون القضاء، فتكون أجنبيه عن المقام و بما أنّ الهديه إلى الولاه جائزه فلا بدّ من حمل الروايه على غير ذلك من الوجوه الممكنه:

الأول: أن تحمل على الكراهه، لأنّ إهداء الهديه إلى الوالي قد يحبّب إليه أخذ الرشوه المحرّمه.

الثاني: أن تحمل على ظاهرها و لكن يقيّد الإعطاء بكونه لدفع الظلم، أو إنقاذ الحقّ، أو لأجل أن يظلم غيره، فإنّها في هذه الصور كلّها محرّمه على الوالي و في الصورة الأخيره محرّمه على المعطى أيضا.

الثالث: أن تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطه بعدم أخذ شيء من الرعيه، لأنّهم يرتزقون منه. و على الجملة: لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب.

الوجه الثاني: ما ورد من أنّ هدايا العمّال أو الامراء غلول أو سحت ٢.

ص: ٤١٨

١ - ١) ففي الوسائل ١٧: ٩٤ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١٠ عن أمير المؤمنين (عليه السلام): «أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة و عن حوائجه و إن أخذ هديه كان غلولا، و إن أخذ الاجره فهو مشرك» و هي ضعيفه بأبي الجارود و سعد الإسكاف.

و فيه أولا: أنه ضعيف السند.

و ثانيا: أنه أجنبي عمّا نحن فيه، لوروده في هدايا العمّال، وهم غير القضاء.

و وجه كونها محرّمه قد علم من الوجوه المتقدّمه.

و ثالثا: أنه يمكن أن يراد من إضافه الهدايا إلى العمّال إضافه المصدر إلى الفاعل دون المفعول، بمعنى أنّ الهدايا التي تصل إلى الرعيه من عمّال سلاطين الجور غلول، فتكون الروايه راجعه إلى جوائز السلطان و عمّاله، و سنتكلّم عنها.

و هذا الوجه الأخير و إن كان في نفسه جيدا، إلاّ أنّه إنّما يتم فيما إذا علم كون الهديه من الأموال المحرّمه، و إلاّ فلا وجه لكونها غلولا. على أنه بعيد عن ظاهر الروايه.

الوجه الثالث: ما استدللّ به في المستند اعلى حرمة أخذ القاضي للهديه من أنّ النبي (صلّى الله عليه و آله) زجر عمّال الصدقه عن أخذهم الهدايا.

ص: ٤١٩

و فيه أولاً: أنّ الروايه ضعيفه السند، لكونها منقوله من طرق العامه. و ثانياً:

أنّها وردت في عمّال الصدقه فلا ترتبط بما نحن فيه، و لعلّ حرمتها عليهم من جهه الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاه.

الوجه الرابع: ما تقدّم فيما سبق (١) عن الرضا عن آباءه عن علي (عليه السّلام) «في قوله تعالى: أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ (٢) قال: هو الرجل يقضى لأخيه الحاجه ثم يقبل هديته».

و فيه أولاً: أنّ الروايه مجهوله. و ثانياً: أنّها وردت في خصوص الهديه بعد قضاء حاجه المؤمن، و لم يقل أحد بحرمتها هناك، لما دلّ على جواز قبول الهديه من المؤمن بل من الكافر، و لما دل على استحباب الإهداء إلى المسلم. إذن فلا بدّ من حمل الروايه على الكراهه، و رجحان التجبّب عن قبول الهدايا من أهل الحاجه إليه لئلا يقع يوماً في الرشوه.

الوجه الخامس: أنّ المناط في حرمه الرشوه للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحقّ إلى الحكم بالباطل، و هو موجود في الهديه أيضاً، فتكون محرّمه.

و فيه: أنّ غايه ما يحصل من تنقيح المناط هو الظنّ بذلك، و الظن لا يغني عن الحقّ شيئاً.

الرشوه في غير الأحكام

قوله: و هل تحرم الرشوه في غير الحكم.

أقول: الرشوه في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرّم، و قد تكون

ص: ٤٢٠

١- ١) في ص ٧١.

٢- ٢) المائده ٤٢: ٥.

لإصلاح أمر مباح، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجبه بين المحلل و المحرم.

أما الأول: فلا شبهه في حرمة من غير احتياج إلى أدله حرمة الرشوه، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم (1).

و أمّا الثاني: فلا شبهه في جوازه، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائغا في نفسه و صالحا لأن يقابل بالمال، وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاوض و التعاون، و لا يأخذون عليه مالا.

و أما الثالث: فإن قصدت به الجبه المحرمه فهو حرام، و إن قصدت به الجبه المحللّه فهو حلال، و إن بذل المال على إصلاح أمره حلالا أم حراما فقد استظهر المصنّف حرمة لوجهين:

الوجه الأول: أنه أكل للمال بالباطل، فيكون حراما.

و فيه: أن أخذ المال على الجبه المشتركة بين المحلل و المحرم ليس من أكل المال بالباطل، فإن أكل المال إنما يكون باطلا إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في 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 الثاني: إطلاق فحوى ما تقدّم في هديه الولاه و العمّال.

و فيه أولا: أن الروايات المتقدمه (2) في هديه الولاه و العمّال 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 لغيرهما من الناس.

و قد يقال بحرمة الرشوه مطلقا حتى في غير الأحكام، لإطلاق بعض

ص: ٤٢١

١-١) راجع ص ٣٧.

٢-٢) في ص ٤١٨.

الروايات المتقدّمة في الحاشية من طرق الخاصه و من طرق العامه.

و فيه أولاً: أنّها ضعيفه السند، وقد عرفت ذلك آنفاً. و ثانياً: أنّها منصرفه إلى الرشا في الحكم كما في المتن. و ثالثاً: أنّها مقنّده بما دلّ على جواز الرشوه لأمر مباح (1) و للتحوّل عن المنزل المشترك، كالأوقاف العامه (2).

و قد يتوهم أنّ موضوع الرشوه مختص بالأحكام، لما ورد في جملة من الروايات الماضيه من أنّ الرشا في الحكم حرام، أو كفر، أو سحت.

و فيه أولاً: أنّ المستفاد منها ليس إلاّ حرمة الرشوه في الحكم، لا اختصاص موضوعها به، و هو واضح، بل قد يدعى أنّها مشعره بعموم مفهوم الرشوه لغير

ص: ٤٢٢

١- ١) كروايه حكم بن حكيم الصيرفي قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) و سأله حفص الأعور فقال: إنّ السلطان يشترون منّا القرب و الأدوية فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منّا و نرشوه حتّى لا يظلمنا، فقال: لا بأس ما تصلح به مالك، ثم سكت ساعه ثم قال: أ رأيت إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قال: نعم، قال: فسدت رشوتك» و هي ضعيفه بإسماعيل بن أبي سّمّاك (سمال). راجع الوافي ١٧: ٢١/٨٦، و الوسائل ١٨: ٩٦/١٨ أبواب أحكام العقود ب ٣٧ ح ١. أقول: القرب بكسر القاف جمع القربه، و هي ما يستقى فيه الماء. الأدوية جمع الإداوه، و هي إناء صغير من جلد، و تسمى المطهره. ثم إنّ نقل المصنّف الروايه عن أبي الحسن (عليه السلام) و ذكر الأداوه بدل الأدوية، و كلاهما من سهو القلم، و لعله تبع في ذلك صاحب الوسائل.

٢- ٢) ففي الوسائل ١٧: ٢٧٨/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٨٥ ح ٢ و الموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرشو الرشوه على أن يتحوّله عن (من) منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس» و هي صحيحه.

الأحكام، وإلا للزم إلغاء التقييد في قوله (عليه السلام) (١): «وَأَمَّا الرِّشَاءُ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ الْكُفْرُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ».

و ثانياً: أنّ مفهوم الرشوة في اللغة (٢) غير مختص بما يؤخذ في الحكم، بل هو أعم من ذلك.

من الرشوة في الحكم المعاملة المحابيه مع القاضي

قوله: و ممّا يعدّ من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباه.

أقول: الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباه بعينه هو الكلام فيما تقدّم من الرشوة، فإذا باع من القاضي ما يساوي عشره دراهم بدرهم كان الناقص من الرشا المحرّم، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضي أو التودّد المحض أو التقرب إلى الله فلا وجه للحرمة.

ثم إنّ في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار و ركوب المراكب و نحوهما من المنافع كما لا يخفى، و أمّا ما يرجع إلى الأقوال كمدح القاضي و الثناء عليه فلا يعد رشوة، فضلاً عن كونه محرّماً لذلك، نعم لو كان ذلك إعانه على الظلم كان حراماً من هذه الجهة.

قوله: و في فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوى.

أقول: لا- وجه لفساد المعاملة المشتملة على المحاباه المحرّمه، إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها و قلنا بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد، فيحكم بالبطلان.

فائده: الظاهر من الأخبار المتقدمه أنّ منزله الرشوة منزله الربا، فكما أنّ

ص: ٤٢٣

١- (١) المتقدم في ص ٤١١، الهامش رقم (٢).

٢- (٢) كما تقدّم في ص ٤٠٧، الهامش رقم (٣).

الربا حرام على كل من المعطى و الآخذ و الساعى بينهما فكذلك الرشوه، فإنها محرّمه على الراشى و المرتشى و الرائش، أى الساعى بينهما يستزيد لهذا و يستنقص لذاك.

نعم لا- بأس باعطائها إذا كان الراشى محققاً فى دعواه، و لا- يمكن له الوصول إلى حقه إلا بالرشوه، كما استحسنته فى المستند (١) لمعارضه إطلاقات تحريمها مع أدلّه نفي الضرر، فيرجع إلى الأصل لو لم يرجح الثانى. بل يتعين ترجيحه، لحكومته أدلّه نفي الضرر على أدلّه الأحكام بعناوينها الأوليه كما هو واضح.

حكم الرشوه وضعاً

قوله: ثم إن كل ما حكم بحرمه أخذه و جب على الآخذ ردّه و ردّ بدله مع التلف.

أقول: قد ذكرنا أنّ 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 إليه هديه بداعى الحكم له.

أمّا الأول: فلا شبهه فى ضمان القابض المال الذى أخذه من الدافع بعنوان الرشوه، كما لا شبهه فى الحرمة عليهما تكليفاً، فيجب على الآخذ ردّ المال أو ردّ بدله من المثل أو القيمة مع التلف.

قال فى الجواهر: لا خلاف و لا إشكال فى بقاء الرشوه على ملك المالك، كما هو مقتضى قوله (عليه السلام): إنها سحت، و غيره من النصوص الدالّه على ذلك - إلى أن قال - : فإذا أخذ ما لم ينتقل إليه من مال غيره كان ضامناً (٢).

و وجه الضمان: أنّ الرشوه فى هذه الصوره إنّما وقعت فى مقابل الحكم، فتكون

ص: ٤٢٤

١- (١) المستند ١٧:٧٢.

٢- (٢) لاحظ الجواهر ١٤٩:٢٢.

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 لكنّها متصيده من الأخبار الوارده فى موارد الضمان، فتكون حجّه و سيأتى ذكرها فى محلّها (١). و من هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان إذا علم الدافع بالحرمة، لكون التسليط حينئذ مجانيا.

و أمّا الثانى: فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفيه، و لكن لا وجه للضمان لما نقص من قيمه، فإنّ غايه الأمر أنّ المعامله كانت مشروطه بالشرط الفاسد، و قد عرفت إجمالاً و ستعرف تفصيلاً (٢) أنّ الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن، و أنّ الفاسد منها لا يوجب فساد المعامله، و إنّما يثبت الخيار فقط للمشروط له.

و أمّا الثالث: فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً، لأنّ الدافع لم يقصد المقابله بين الحكم و المال المبذول للقاضى، و إنّما أعطاه مجاناً ليحكم له، فيكون مرجعه إلى هبه مجانيه فاسده، لأنّ الداعى ليس قابلاً للعوضيه، و لا مؤثراً فى الحكم الشرعى وضعاً و لا تكليفاً، و عليه فيكون المورد من صغريات الضابطه الكليه: كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

و قد يقال بالضمان لقاعده الضمان باليد. و فيه: أنّ عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرّعه على التسليط المجانى، و لذا لا يضمن بالهبه الفاسده فى غير هذا المقام.

قوله: و فى كلام بعض المعاصرين أنّ احتمال عدم الضمان فى الرشوه مطلقاً غير بعيد.

أقول: علله القائل فى محكى كلامه بوجهين، الأول: أنّ المالك قد سلطه عليها

ص: ٤٢٥

١- ١) لاحظ الجزء الثالث من هذا الكتاب: ٨٧ و ما بعدها.

٢- ٢) راجع الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٨٣.

تسليطاً مجانياً، فلا موجب للضمان. والثاني: أنها تشبه المعاوضة، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده.

أما الأول: فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجانى، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت.

وأما الثاني: فيرد عليه أن عملهم هذا إمّا إجاره فاسده أو شبيهه بها، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان، لقاعده ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده.

اختلاف الدافع والقابض

قوله: فروع في اختلاف الدافع والقابض.

أقول: ذكر المصنّف هنا فروعاً ثلاثة، وتعرض لحكمها. وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض وبيان الضابطه الكليّه فيها أن الصور المتصوره فيها أربع، كلّها تنطبق على المقام غير الصوره الرابعه. ولعلّ المصنّف لذلك أهملها.

الصوره الاولى: أن يتوافق المترافعان على فساد الأخذ والإعطاء، ولكن الدافع يدعى كون المدفوع رشوه على سبيل الإجاره و الجعاله، فتكون موجبه للضمان، لأنّ الإجاره الصحيحه توجب الضمان فكذلك الإجاره الفاسده، والقابض يدعى أنه على سبيل الهديه إلاّ أنّها فاسده، فلا تكون موجبه للضمان، لأنّ الهبه الصحيحه لا ضمان فيها فكذا الهبه الفاسده.

وقد رجّح المصنّف القول الأول قائلاً: لأنّ عموم خبر «على اليد» (1) يقضى بالضمان، إلاّ مع تسليط المالك مجاناً، والأصل عدم تحقّقه، وهذا حاكم على أصاله عدم سبب الضمان، فافهم.

ص: ٤٢٤

و فيه: أن موضوع قاعده الضمان باليد إنما هو التسليط غير المجاني، و التسليط هنا محرز بالوجدان، و عدم كونه مجانيا محرز بالأصل، فيلتم الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و يترتب عليه الحكم، و لا يلزم المحذور المذكور. نعم يرد عليه أن خبر «على اليد» ضعيف السند، و غير منجبر بشيء، فلا يجوز الاستناد إليه و قد عرفته فيما سبق (١) و يأتي التعرض له في أحكام الضمان (٢).

و التحقيق: أنه ثبت في الشريعة المقدسه عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه - و قد تقدمت الإشارة إليه فيما سبق (٣) - و ثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان، للسيرة القطعية، و من الواضح جدًا أن 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 الأزلي ليرد عليه ما أوردوه في علم الاصول، بل المراد به استصحاب العدم المحمولي، و هو واضح، و إن قلنا بحججه الأول أيضا.

الصورة الثانية: أن يتسالم المترافعان على شيء واحد، و لكن القابض يدعى صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع، و يدعى الباذل فساد، 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 كون الهبه لدى رحم أو على وجه قربي، فإنه يترتب على النزاع حينئذ استرجاع العين

ص: ٤٢٧

١-١ (١) ص ٣٠٨.

٢-٢ (٢) الجزء الثالث من هذا الكتاب: ٨٧.

٣-٣ (٣) في ص ٢٢٥.

من الموهوب له.

و أما إذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف سواء أكانت فاسده أم صحيحة، و عليه فلا وجه لما ذكره المصنّف (رحمه الله) من قوله: و لأصالة الضمان في اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف.

و قد يقال هنا بالضمان، لعموم قاعده على اليد، لأنّ وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان، و عدم كونه بالهبة الصحيحة الناقله محرز بالأصل فيلتزم الموضوع منهما، و يترتب عليه الحكم بالضمان. و لا يعارض ذلك الأصل بأصالة عدم الهبة الفاسده. لأنّها لا أثر لها.

و التحقيق هو القول بعدم الضمان، لأنّ أصالة الصحّة في العقود تتقدّم على جميع الاصول الموضوعية، و عليه اتّفاق كافة العلماء و بناء العقلاء.

لا يقال: الدافع إنّما يدعى ما لا يعلم إلا من قبله فيقدّم قوله في دعواه، لأنه أعرف بضميره.

فإنه يقال: لا- دليل على ثبوت هذه القاعده في غير الموارد الخاصّه، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر، فلا يجوز التعدّي إلى غيرها.

الصورة الثالثه: أن يكون مصبّ الدعوى أمرا مختلفا، كما إذا ادّعى الباذل أنّها رشوه محرّمه أو اجره على الحرام، و ادّعى القابض كونها هبة صحيحة. و الظاهر هنا تقديم قول الدافع، لأصالة عدم تحقّق الهبة الصحيحة الناقله، فإنّها أمر وجودى و موضوع للأثر، و الأصل عدمها. و لا تعارضها أصالة عدم تحقّق الرشوه المحرّمه أو الإجاره الفاسده، لأنّهما لا أثر لهما، و إنّما الأثر مترتب على عدم تحقّق السبب الناقل سواء تحقّق معه شيء من الأسباب الفاسده أم لم يتحقّق.

و ربما يقال بتقديم أصالة الصحّة على الاصول الموضوعية، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حدو ما تقدّم.

و فيه: أن مدرك أصالة الصحة هو الإجماع و بناء العقلاء كما عرفت، و هما من الأدلة اللبية، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، و هو ما كان مصب الدعوى أمرا واحدا معلوما للمترافعين و كان الاختلاف في الخصوصيات، و قد فرضنا أن المقام ليس كذلك.

الصورة الرابعة: أن يدعى كل منهما عنوانا صحيحا غير ما يدعيه الآخر كأن يدعى الباذل كونه يباع ليتحقق فيه الضمان، و يدعى القابض كونه هبة مجّانية لكى لا يتحقق فيه الضمان، فإن أقام أحدهما بينه أو حلف مع نكول الآخر حكم له و إلا- و جب التحالف، و ينفسخ العقد، و عليه فيجب على القابض ردّ العين مع البقاء أو بدلها مع التلف. و هذه الصورة لا تنطبق على ما نحن فيه.

حرمه سبّ المؤمن

إشارة

قوله: التاسعة: سبّ المؤمنين حرام في الجملة بالأدلة الأربعة (١).

أقول: قد استقلّ العقل بحرمه سبّ المؤمن في الجملة، لكونه ظلما و إيذاء و على ذلك إجماع المسلمين من غير نكير، و قد تعرّض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (٢).

و قد استفاضت الروايات من طرقنا (٣)

ص: ٤٢٩

١- ١) المكاسب ٢٥٣: ١.

٢- ٢) إحياء العلوم ١٢٥، ١٢٣: ٣. و لا- ينقضى العجب من الغزالي حيث جوّز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود و المجوس و الخوارج، و منع عن لعن يزيد!!.

٣- ٣) ففى الكافى ٢: ٣٦٠/باب السباب، ٣/٣٢٢، و الوافى ٥: ٣/٩٤٩-١٠، ١١، ١٦، ٧٦. و الوسائل ١٢: ٢٩٧/أبواب أحكام العشرة ب ١٥٨ عن ابن الحجّاج البجلي عن أبى-

و من طرق العامه (1) على حرمة. نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو

ص: ٤٣٠

١-١) ففي سنن البيهقي ١٠/٢٣٥: باب شهادة أهل العصبية: عن أبي هريره عن رسول الله-

المراد في روايات العامه، و من هنا منعوا عن سبّ أبي حنيفه (١) و أشباهه.

و يدلّ على الحرمة أيضا قوله تعالى: وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (٢) فَإِنَّ سبّ المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور، و لا ينافي ذلك ما ورد من تطبيق الآيه على الكذب كما سيأتي (٣).

قوله: و في روايه ابن الحجّاج عن أبي الحسن «في رجلين يتسابان قال:

البادي منهما أظلم، و وزره على صاحبه ما لم يعتذر إلى المظلوم» و في مرجع الضمائر اغتشاش، و يمكن الخطأ من الراوى.

أقول: محضّيل كلامه: أنّ الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في الروايه بحسب المعنى، فإنّه إذا رجع الضميران المجروران في قوله (عليه السلام):

«و وزره على صاحبه» إلى الرادّ لزم كون الوزرين كليهما على البادى، و ليس على الرادّ شيء. و يمكن أن يكون لفظ الروايه (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالّه على أنّ البادى يستحقّ وزرين: أحدهما للمباشره، و الثانى للتسيب، من غير أن يخفّف عن الرادّ شيء، و لكن الراوى أخطأ فحذف كلمه (مثل).

و عليه فشأن الروايه شأن ما عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «أيما عبد من

ص: ٤٣١

١- ١) في شرح فتح القدير ٤٨٦: ٦ في عداد من لا تقبل شهادته قال: و لا من يظهر سبّ السلف كالصحابه و التابعين و منهم أبو حنيفه و كذا العلماء.

٢- ٢) الحج ٣٠: ٢٢.

٣- ٣) [لم نعثر عليه].

عباد الله سنّ سنّه هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك، من غير أن ينقص من أجورهم شىء، وأيما عبد من عباد الله سنّ سنّه ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك، من غير أن ينقص من أوزارهم شىء» وغير ذلك من الروايات المستفيضه الواردة بهذا المضمون (١).

و لكن ما أفاده المصنّف على خلاف الظاهر من الروايه، فإنّ الظاهر منها أنّ الضمير المضاف إليه فى كلمه «وزره» يرجع إلى السب المستفاد من قوله (عليه السلام): «يتسابان» نظير قوله تعالى: «إِغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (٢)» فالمعنى أنّ وزر كل سب على فاعله، و لا يرتفع عنه إلاّ بالاعتذار من المسبوب، لهتك كل من المتسائين صاحبه و ظلمه إياه، و على هذا فلا اغتشاش فى الضمائر.

و لكن الذى يسهل الخطب أنّا لم نجد الروايه على النحو الذى نقله المصنّف، بل هى مرويه هكذا: «و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم» و فى روايه اخرى: «ما لم يتعد المظلوم» أى ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل. و قد ذكرناهما فى الحاشيه آنفا.

أمّا الاولى: فتدل على أنّ البادى منهما يستحق وزرين: أحدهما بالأصالة و الآخر بالتسيب و إلقاء غيره فى الحرام الواقعى، و قد عرفت (٣) فى البحث عن حرمه تغرير الجاهل أنّ التسيب إلى الحرام حرام بالأدله الأوليه، مع قطع النظر عن الروايات الخاصه.

و أمّا الثانيه: فتدلّ على جواز الاعتداء بالمثل، و كون وزر الاعتداء على

ص: ٤٣٢

١-١) راجع الوسائل ١٦: ١٧٣ أبواب الأمر و النهى ب ١٦ ح ٥ و غيره.

٢-٢) المائده ٨: ٥.

٣-٣) فى ص ١٨٥.

البادى، من دون أن يكون على المظلوم شيء من الوزر ما لم يتجاوز، وإذا تجاوز كان هو البادى فى القدر الزائد.

وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر، قال العلامة المجلسى: إنَّ إثم سباب المتسائين على البادى، أمَّا إثم ابتدائه فلائِنَّ السبِّ حرام و فسق، لحديث «سباب المؤمن فسق و قتاله كفر» و أمَّا إثم سبِّ الراد فلائِنَّ البادى هو الحامل له على الردِّ -إلى أن قال: -لكن الصادر منه هو سبِّ يترتب عليه الإثم، إلاَّ أنَّ الشرع أسقط عنه المؤاخذه، و جعلها على البادى، للعلَّة المتقدِّمه، و إنَّما أسقطها عنه ما لم يتعدَّ فإنَّ تعدَّى كان هو البادى فى القدر الزائد (١).

و عن المحقِّق الأردبيلى فى آيات الأحكام بعد ذكر بعض الآيات الظاهره فى الاعتداء بالمثل قال: هما تدلان على جواز القصاص فى النفس و الطرف و الجروح بل جواز التعويض مطلقا حتى ضرب المصروب و شتم المشتوم بمثل فعلهما -إلى أن قال: -و الأخيره تدل على عدم التجاوز عمَّا فعل به و تحريم الظلم و التعدَّى (٢).

و من هنا ظهر أنَّ هذا الرأى لا بعد فيه، خلافا لما استظهرناه فى دوره السابقه. و قد وقع التصريح بذلك فى جملة من أحاديث العامه، و تقدَّم بعضها فى الهامش.

قوله: ثمَّ إنَّ المرجع فى السبِّ إلى العرف.

أقول: الظاهر من العرف و اللغه (٣) اعتبار الإهانه و التعبير فى مفهوم السبِّ

ص: ٤٣٣

١-١) راجع مرآه العقول ١٠: ٢٦٥.

٢-٢) زبده البيان فى أحكام القرآن: ٦٨٠.

٣-٣) فى لسان العرب [لاحظ ١: ٤٥٥-٤٥٦، مادّه سبب]: سبَّ أى عيّر بالبخل، و السبِّ -

و كونه تنقيصا وازراء على المسبوب، و أنه متّحد مع الشتم، و على هذا فيدخل فيه كل ما يوجب إهانه المسبوب و هتكه كالقذف و التوصيف بالوضيع و اللاشئء و الحمار و الكلب و الخنزير و الكافر و المرتدّ و الأبرص و الأجذم و الأعور و غير ذلك من الألفاظ الموجبه للنقص و الإهانه، و عليه فلا يتحقّق مفهومه إلاّ بقصد الهتك.

و أمّا مواجهه المسبوب فلا تعتبر فيه.

النسبه بين السبّ و الغيبه

قوله: فالنسبه بينه و بين الغيبه عموم من وجه.

أقول: ذكر المصنّف في البحث عن مستثنيات الغيبه ما هذا نصّ عبارته: نعم لو تأدّى من ذمّه بذلك دون ظهوره لم يقدر في الجواز، و لذا جاز سبّه بما لا يكون كذبا، و هذا هو الفارق بين السبّ و الغيبه، حيث إنّ مناط الأول المذمّه و التنقيص فيجوز، و مناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلاّ بمقدار الرخصه (1).

و التحقيق: أنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه، فإنّه قد يتحقّق السبّ و لا يتّصف بعنوان الغيبه، كأن يخاطب المسبوب بصفه مشهوره مع قصد الإهانه و الإذلال، فإنّ ذلك ليس إظهارا لما ستره الله. و قد تتحقّق الغيبه حيث لا يتحقّق السبّ، كأن يتكلّم بكلام يظهر به ما ستره الله من غير قصد للتنقيص و الإهانه. و قد يجتمعان، و يتعدّد العقاب في مورد الاجتماع، لكون كل من العنوانين موضوعا للعقاب، فلا وجه للتداخل، و لعلّ هذا مراد المصنّف هنا و في مبحث الغيبه.

ص: ٤٣٤

و قال المحقق الإيرواني (١) إنّ النسبه بين السبّ و الغيبه هو التباين، فإنّ السبّ هو ما كان بقصد الإنشاء، و أمّا الغيبه فجمله خبريه.

و فيه: أنه لا دليل على هذه التفرقه، فإنّ كلا منهما يتحقّق بكل من الإنشاء و الإخبار.

مستثنيات حرمة السب

قوله: ثم إنه يستثنى من المؤمن المظاهر بالفسق.

أقول: يجوز سبّ المتجاهر بالفسق بالمعصيه التي تجاهر فيها، لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات، كما في بعض الأحاديث، و سيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبه (٢)، و أمّا المعاصي التي ارتكبتها العاصي و لكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السبّ بها، و أمّا السبّ بما ليس في المسبوب فافتراء عليه، فيحرم من جهتين.

قوله: و يستثنى منه المبتدع أيضا.

أقول: قد دلّت الروايات المتظافره على جواز سبّ المبتدع في الدين و وجوب البراءه منه و اتّهامه (٣)، و لكن الظاهر أنه لا وجه لجعله من المستثنيات باستقلاله فإنّه إن كان المراد به المبتدع في الأحكام الشرعيه فهو متجاهر بالفسق، و إن كان

ص: ٤٣٥

١-١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ١٦٧.

٢-٢) في ص ٥١٨.

٣-٣) ففي الوسائل ١٦: ٢٦٧ أبواب الأمر و النهي ب ٣٩ ح ١، و الوافي ١: ٥/٢٤٥، و الكافي ٢: ٤/٣٧٥ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءه منهم، و أكثروا من سبّهم، و القول فيهم و الوقيعه، و باهتوهم، كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلّمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، و يرفع لكم به الدرجات في الآخره» و هي صحيحه، و غير ذلك من الروايات المذكوره في الأبواب المزبوره. الوقيعه: الغيبه.

المراد به المبدع فى العقائد و الاصول الدينيه فهو كافر بالله العظيم، فيكون خارجا عن المقام موضوعا، لعدم كونه متصفا بالايمان.

قوله: و يمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفا.

أقول: مقتضى الإطلاقات المتقدمه أن سبّ المؤمن حرام مطلقا، سواء تأثر أم لم يتأثر، نعم إذا لم يوجب إهانته المسبوب فى نظر العرف كان خارجا عن عنوان السبّ موضوعا، لما عرفت من اعتبار الإهانته و الاستنقاص فى مفهوم السبّ.

و عليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثله عن مورد البحث، كسبّ الوالد ولده و سبّ المعلم متعلمه، و سبّ المولى عبده، لأنه إن كان موجبا لإهانتهم فلا مجوز للاستثناء، و إن لم يكن موجبا لذلك فهو خارج عن السبّ موضوعا.

و قد ظهر أيضا فساد ما يقال من أن السبّ فى الأمثله المذكوره فخر للمسبوب و تأديب له فلا يحرم. و وجه الفساد: أن مفهوم السبّ ينافى مفهوم الفخر و التأديب، فلا يجتمعان فى مورد واحد. و أضعف من جميع ذلك دعوى السيره على الجواز فى الموارد المزبوره، فإننا لو سلمنا تحقق السيره من المتدينين فإنما هى فى غير موارد الهتك و الظلم، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السبّ.

قوله: و أمّا الوالد فيمكن استفادته الجواز فى حقه مما ورد من مثل قولهم (عليهم السلام): «أنت و مالك لأبيك».

أقول: قد وردت هذه الجملة المباركه فى الروايات المتظافره (1) الصحيحه و غيرها، و لكنّها راجعه إلى الجهات الأخلاقية الناشئه من الجهات التكوينية، فإنّ الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهيه للوالد، فلا يناسبه أن يعارض أباه فى تصرّفاتة.

ص: ٤٣٦

و يؤيد ذلك المعنى ما فى روايه محمد بن سنان الضعيف، من تعليق حليه مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد فى قوله تعالى: **يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنْ شَاءَ إِثْنَا وَ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ (١)** و عليه فليس لفظ اللام فى قوله (عليه السلام): «أنت و مالك لأبيك» إلا للاختصاص فقط، الناشئ من المحبه الجليله و العطوفه الغريزيه، المنافيه للإيذاء و الإذلال و لو بالسب و الشتم.

نعم، لو دلت هذه الروايات على الملكيه حقيقه كانت أم تنزليه، أو على الولايه المطلقه و السلطنه التامه كان لكلام المصنف وجه. و لكن كلا الاحتمالين بديهي البطلان.

أمّا الأول: فلأنه لو تم لجاز للأب أن يتصرف فيما يرجع إلى أولاده و يتصرف فى شؤونهم تصرف المولى فى عبيدهم و امورهم، مع أنه لم يلتزم به أحد.

على أنه مخالف للروايات (٢)المعتبره الصريحه فى أن للأب أن يستقرض من مال ابنه و يقوم جاريته بقيمه عادله و يتصرف فيها بالملك، فإن من الواضح أنه لو كان الابن و ماله للأب لما احتاج فى جواز التصرف فى ماله و جاريته إلى الاستقراض و التقويم.

و أمّا الثانى: فأيضاً فاسد، لأن مورد بعضها الولد الكبير، و من المقطوع به أنه لا ولايه للأب عليه. و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه فهى معارضه بما دلّ على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه، ففى مورد التعارض يرجع إلى عمومات ما دلّ على حرمة الظلم، و هو واضح.

ص: ٤٣٧

١-١) الشورى ٤٩:٤٢.

٢-٢) راجع الوسائل ١٧:٢٦٢ أبواب ما يكتسب به ب ٧٨، ٧٩.

قوله: العاشره: السحر حرام فى الجملة بلا خلاف (١).

أقول: لا- خلاف فى حرمة السحر فى الجملة، بل هى من ضروريات الدين و ممّا قام عليه إجماع المسلمين، و قد استفاضت بها الروايات من طرقنا (٢) و من

ص: ٤٣٨

١- ١) المكاسب ٢٥٧: ١.

٢- ٢) فى الوسائل ١١/ ٣٧٣ أبواب آداب السفر ب ١٤ ح ٨، و مرآه العقول ٤٦٥: ٢٦ فى نهج البلاغه [٩٦ الخطبه ٧٩]: «المنجم كالكاهن، و الكاهن كالساحر، و الساحر كالكافر و الكافر فى النار» و هى مرسله. و فى الوسائل ١٧/ ١٤٣: ١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٢٤ ح ٧. و مرآه العقول ٤٧١: ٢٦ عن الصدوق فى روايه نصر(نصر): «و الساحر ملعون» و هى ضعيفه بالحسن بن على الكوفى و إسحاق بن إبراهيم. و قال «قال(عليه السلام): المنجم كالكاهن» إلى آخر ما تقدّم من النهج. و هى مرسله. و فى الكافى ١/ ٢٦٠: ٧، و الوسائل ٢٨/ ٣٦٥: ٢٨ أبواب بقيه الحدود ب ١ ح ١، و الوافى ٢/ ٤٧٧: ١٥، و التهذيب ١٤٧/ ٥٨٣: ١٠ عن السكونى عن أبى عبد الله(عليه السلام) «قال رسول الله(صلى الله عليه و آله): ساحر المسلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله و لم لا يقتل ساحر الكفار؟ فقال: لأنّ الكفر أعظم من السحر، و لأنّ السحر و الشرك مقرونان». و هى ضعيفه بالنوفلى. و فى المستدرک ١٣/ ١٠٦: ١٣ أبواب ما يكتسب به ب ٢٢ ح ١٨، ٤/ ١٩١: ١٩١ أبواب بقيه الحدود و التعزيرات ب ١ ح ١ عن الجعفرىات: ٢١٥، ٨٢١/ مثله بتفاوت يسير. و هو مجهول بموسى بن إسماعيل. و فى المصادر المتقدمه من الكافى و التهذيب و الوافى و الوسائل ٢٨/ ٣٦٧: ٢٨ ب ٣ عن زيد الشحام عن أبى عبد الله(عليه السلام) قال: «الساحر يضرب بالسيف ضربه واحده على رأسه» و هى مجهوله بحبيب بن الحسن، و بشار-.

طرق العامه او هذا لا شبهه فيه، و إنما الكلام فى تحقيق موضوع السحر و بيان

ص: ٤٣٩

حقيقته.

موضوع السحر

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة فى ذلك ١، فذكر بعضهم أنه الخدعه و التمويه

ص: ٤٤٠

وقال بعضهم: إنّه إظهار الباطل بصورة الحق، و قيل: هو الأخذه في العين، و في القاموس (١): إنّه ما لطف مأخذه و دقّ، و قال بعضهم: إنّه صرف الشئ عن وجهه إلى غير حقيقته بالأسباب الخفيّة على سبيل الخدعه و التمويه، إلى غير ذلك من التعاريف.

و قد وقع الخلاف بين الأصحاب في ذلك أيضا، فعن العلامة في القواعد أنّه كلام يتكلّم به أو يكتبه، أو رقيه، أو يعمل شيئا يؤثّر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشره ٢.

و عن المنتهى ٣ أنّه زاد: أو عقد، و في المسالك ٤ أنّه زاد: أو أقسام و عزائم يحدث بسببها ضرر على الغير، و عن الدروس ٥ أنّه زاد: الدخنة و التصوير و النفث و تصفيه النفس، إلى غير ذلك من كلماتهم.

و التحقيق: أنّ المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر- و الظاهر من استقراء موارد استعمالها و ما اشتقّ منها عند أهل اللسان، و المتصيّد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها- هو صرف الشئ عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه، بحيث إنّ الساحر يلبس الباطل لباس الحقّ، و يظهره بصورة الواقع، فيرى

ص: ٤٤١

الناس الهياكل الغريبه و الأشكال المعجبه المخوفه.

و الوجه فى ذلك: أنّ السحر عمل خفى يحصل بالأسباب الخفيه، و يصوّر الشىء على خلاف صورته الواقعيه، و يصرفه عن وجهه بالخدعه و التمويه، و يقبله من جنسه فى الظاهر لا- فى الحقيقه، بحيث إنّ الساحر يسحر الناظرين حتّى يتخيّلوا أنه يتصرّف فى الامور التكوينيّه، و يغيّرهما عن حقيقتها إلى حقيقه اخرى، فيريهم البرّ بحرا عجاجا تجرى فيه السفن و تتلاطم فيه الأمواج، من غير أن يلتفتوا إلى كونه خدعه و تمويها، و إظهارا للباطل بصوره الحقّ.

و قصّه السحره مع موسى (عليه السلام) المذكوره فى القرآن حين ألقوا [حبالهم] فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَ عَصِيئُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى (١).

لا يقال: قد تكون للسحر حقيقه واقعيه كالتصرّف فى عقل المسحور أو بدنه أو ما يرجع إليه، و عليه فلا يتم تعريفه المذكور.

فإنّه يقال: ليست للسحر حقيقه واقعيه، و لكن قد يترتب عليه أمر واقعى فقد يظهر الساحر للمسحور شيئا مهولا فيخاف هذا و يصبح مجنوناً، أو يريه بحرا و فيه سفينه جاريه فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق و يموت، فإنّ الجنون و الموت و إن كانا من الامور الواقعيه، إلاّ- أنّهما ترتبا على الأمر التخيلى الذى هو السحر. و يقرب ما ذكرناه ما عن صاحب العين من أنّه يقبل الشىء من جنسه فى الظاهر، و لا- يقبله عن جنسه فى الحقيقه (٢). و قد اشير إلى ما ذكرناه فى خبر الاحتجاج حيث سئل الإمام (عليه السلام) عن الساحر أيقلب الواقع إلى واقع

ص: ٤٤٢

١- ١ طه ٦٠: ٢٠.

٢- ٢ لاحظ كتاب العين ١٣٥: ٣ [الظاهر أنّه من كلام الطبرسى، راجع ص ٤٤٠-٤٤١].

آخر؟ فقال (عليه السلام): هو أضعف من ذلك (١).

و على ما ذكرناه من المعنى قد استعملت كلمة السحر فى مواضع شتى من الكتاب العزيز (٢) و أطلق المشركون صفة الساحر على النبى الصادق المصدق، فقد زعموا أنّ محمّدا (صلّى الله عليه و آله) يظهر الباطل بصورة الحقّ بكلمات فصيحى و خطب بليغه حتّى يسحر بها أعين الناظرين و قلوبهم، و من هنا أيضا أطلق السحر على البيان الجيّد (٣) بلحاظ المدح و الذمّ، فإنّه يصرف حواسّ الحاضرين و آذان

ص: ٤٤٣

١ - ١) فى الاحتجاج ٢: ٢٢١، و البحار ١٤/٢١: ٦٠ فى احتجاج الصادق (عليه السلام) على الزنديق قال (لعنه الله): أفيقدر الساحر أن يجعل الإنسان بسحره فى صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك؟ قال (عليه السلام): «هو أعجز من ذلك، و أضعف من أن يغيّر خلق الله، إنّ من أبطل ما ركبه الله و صوره و غيره فهو شريك الله فى خلقه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة» الحديث. و هو مرسل.

٢ - ٢) فى مفردات الراغب [٤٠١ مادة سحر] نَحْنُ قَوْمٌ مَسْجُورُونَ أى مصروفون. و فى لسان العرب [٤: ٣٤٨، مادة سحر] فَأَنَّى تُسْجَرُونَ أى تصرفون. و فى مجمع البحرين [٣: ٣٢٤ مادة سحر]: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْجُورًا أى مصروفا عن الحقّ. و غير ذلك من الموارد.

٣ - ٣) فى لسان العرب [٤: ٣٤٨، مادة سحر]: السحر البيان فى فطنه، كما جاء فى الحديث إلى أن قال: إنّ من البيان لسحرا. قال أبو عبيد: كأنّ المعنى أنّه يبلغ من ثنائه أنّه يمدح الإنسان فيصدق فيه حتّى يصرف القلوب إلى قوله، ثم يذمّه فيصدق فيه حتّى يصرف القلوب إلى قوله الآخر، فكأنّه قد سحر السامعين بذلك. و فى البحار ٥٦: ٢٧٨ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله: و سمى النبى (صلّى الله عليه و آله) بعض البيان سحرا لوجهين: الأول: أنّه لدقته و لطفه يستميل القلوب إلى المتكلّم. -

السامعين إلى المتكلم. وبهذا الاعتبار أيضا اطلق السحر على تمويه الفضه بالذهب.

و على الجملة: إن الناظر إلى كلمات أهل اللغة و موارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقه واقعيه، وإنما هو ما ذكرناه.

و من جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الأخبار المتظافره الداله على حرمه السحر، و قد ذكرنا بعضها في الهامش.

و أما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه و دق، فإنه و إن انطبق على ما ذكرناه، لأنّ صرف الشئ عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جدًا، إلا أنه تعريف بالأعم، فإنّ الامور التي يلفظ مأخذها-و هي ليست من السحر في شئ- كثيره جدًا، كالقوى الكهربائيه، و الراديو، و الطائرات و بعض أقسام أدوات الحرب، و غير ذلك ممّا لا يعرفه أكثر الناس، خصوصًا الصناعات المستحدثه.

الفرق بين المعجزه و السحر و الشعوذ

و قد ظهر ممّا ذكرناه الفرق بين السحر و بين المعجزه و الشعوذ، فإنّك قد عرفت في البحث عن حرمه التصوير (1) إجمالاً أنّ الإعجاز أمر حقيقى له واقعيه إلا- أنّه غير جار على السير الطبيعى، بل هو أمر دفعى خارق للعادة، و أمّا المقدمات الطبيعيه فكّلها مطويه فيه، كجعل الجبوب أشجارا و زروعاً، و الأحجار لؤلؤاً و يواقيت دفعه واحده، و منه صيروره عصا موسى (عليه السلام) ثعباناً، و صيروره الأسد المنقوش على البساط حيواناً مفترساً بأمر الإمام (عليه السلام) في مجلس الخليفه، و قد تقدم ذلك في المبحث المذكور، و أمّا السحر فقد عرفت أنه ليست له

ص: ٤٤٤

حقيقه واقعيه أصلا.

و أما الشعوذه فسيأتى (١) أنها عباره عن الخفّه فى اليد و السرعه فى الحركه المعبّر عنها فى اللغه الفارسىه بكلمه (تردستى و تندكارى) فإنّ المشعوذ الحاذق يفعل الامور العاديه و الأفعال المتعارفه بتمام السرعه، بحيث يشغل أذهان الناظرين بأشياء و يأخذ حواسيّهم إليها، ثم يعمل شيئا 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 حتّى يتخيّل الناظر إليها أنّها انتقلت بنفسها، فالنقل و الانتقال أمر حقيقى، و لكن الناظر لا يلتفت إلى الناقل و هذا بخلاف السحر، فإنّه أمر خيالى محض كما عرفت التنبيه عليه. و من هنا أتضح الفرق بين الشعوذه و المعجزه أيضا.

و أقميا ما ذكره الأصحاب من بيان حقيقه السحر و أسبابه و أقسامه فكلّها تقريبيه، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو، و إلا فيرد إلى قائله، و هو أعرف بمقاله.

أقسام السحر

و لا بأس بالتعرّض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر، ليعلم هل أنّها مشموله لما دلّ على حرمة السحر أم لا، و قد تكلم عنها العلّامه المجلسى فى البحار (٢) و أطال الكلام فيها موضوعا و حكما، نقضا و إبراما.

و حاصل كلامه فى تحقيق أقسام السحر: أنه على أنواع شتى:

النوع الأول: سحر الكذابين - أو الكلدانيين - الذين كانوا من قديم الدهر

ص: ٤٤٥

(١ - ١) فى ص ٤٥٩.

(٢ - ٢) راجع البحار ٢٧٨: ٥٦ - ٢٩٧.

و هم قوم يعبدون الكواكب، و يزعمون كونها مدبره للعالم السفلى، و مبادئ لصدور الخيرات و الشرور، و قد بعث الله إبراهيم عليه السلام مبطلا- لمقالتهم و هدم أساس مذهبهم و هم على فرق ثلاث: فإنّ منهم من يزعم أنّ الكواكب هي الواجبه الخالقه للعالم و منهم من يزعم أنّها قديمه لقدم العله المؤثره فيها، و منهم من يزعم أنّها حادثه مخلوقه، و لكنّها فعّاله مختاره فوّض خالقها أمر العالم إليها.

و الساحر من هذه الفرق الثلاثه من يعرف القوى العاليه الفعّاله، بسائطها و مركباتها، و يعرف ما يليق بالعالم السفلى و حوادثه، و يعرف معدّات هذه الحوادث ليعدها، و عوائقها ليرفعها بحسب الطاقه البشريه، فيكون متمكّنا من استحداث ما يخرق العاده. انتهى ملخص كلام المجلسى فى النوع الأول.

أقول: قد عرفت أنّ السحر هو صرف الشىء عن وجهه على سبيل الخديعه و التمويه، من دون أن يكون له واقعيه، فاستحداث الامور الخارقه للعاده ليس من السحر، و لو تمكّن أحد من إحداث الامور الغريبه بواسطه القوه النفسانيه الحاصله بالرياضه أو بصرف المقدمّات فلا يقال له إنّّه ساحر، بل لا دليل على حرّمته، فإنّ هذا شعار أهل الكرامه.

نعم لا- شبهه فى كفر الفرق المذكوره كما اعترف به المجلسى (رحمه الله) حتّى الفرقه الثالثه القائله بتفويض أمر العالم إلى الكواكب، فإنّ قولهم هذا مخالف لضروره الدين، فإنّ الله هو الذى يحيى و يميت، و يهب لمن يشاء ذكورا، و يهب لمن يشاء إناثا، و يصوّر فى الأرحام كيف يشاء.

النوع الثانى: سحر أصحاب الأوهام و النفوس القويه، فقد ثبت بالوجوه العديده إمكان تسلّط النفوس على جوارح الغير و أعضائه فتسخّره للقيام بحركات و تأديه أعمال على غير إرادته 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 الامور الغريبه الخارقه للعادة، و قد تكون ضعيفه و ممزوجه بأوساخ المواد، فتحتاج فى إتمام تأثيرها إلى الاستعانه بأدوات سحريه اخرى، انتهى حاصل كلامه فى النوع الثانى.

أقول: لا شبهه أنّ بعض النفوس لصفائها بالرياضات تؤثّر فى الامور التكوينية، و تصرفها عن وجهها صرفاً حقيقتياً، كما يقاف الماشى عن المشى، و المياه الجارية عن الجريان، بل قيل إنّ هذا المعنى مكنون فى الأسد بحسب الغريزه و الطبيعه، فإنّه إذا نظر إلى حيوان أوقفه عن المشى و الحركة. إلاّ- أنه لا- دليل على حرمة بعنوانه الأولى ما لم يترتب عليه شىء من العناوين المحرّمه، بل نمنع عن صدق السحر عليه، و إنّما هو نحو من الكرامه إن كان بطريق حقّ، و من الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل.

و لا نظن أن يتوهم أحد أنّ تصفيه النفس بالرياضات الحقه حتىّ تصير مؤثّره فى الامور التكوينية من المحرّمات، بل هو مطلوب فى الشريعه المقدّسه إذا كان بالإطاعه و التقوى، و من المعروف المشهور أنّ سلمان (رضى الله عنه) قد وصل بمجاهداته و تقواه و عظيم طاعته لمولاه إلى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته، و التزمت فرض طاعته.

النوع الثالث من السحر: الاستعانه بالأرواح الأرضيه، و اعلم أنّ القول بوجود الجنّ ممّا أنكره بعض المتأخّرين من الفلاسفه و المعتزله، و أمّا أكابر الفلاسفه فإنّهم لم ينكروا القول بوجود الجنّ، و لكنّهم سمّوها بالأرواح الأرضيه. و هى بأنفسها مختلفه الأصناف، فإنّ منها خير، و منها شريره، و قد شاهد أهل الصنعه و التجربه أنّ الاتّصال بها يحصل بامور خفيه و بأفعال سهله لا مشقّه فى إيجادها كالرقّ و الدخن و التجريد، و قد سمّوا هذا النوع بالعزائم و عمل تسخير الجنّ، انتهى حاصل كلام المجلسى فى النوع الثالث.

أقول: لا ريب في خروج هذا النوع أيضا من السحر موضوعا و حكما تعليما و تعلّما، بل لا دليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرّم من إيذاء إنسان و الإضرار به، أو كانت مقدّماتها محرّمة، فيحرم الاشتغال بها و إلا فلا يحرم استخدام الجنّ و كشف الغائبات بواسطةهم، بل لا دليل على حرمة إيذاهم.

النوع الرابع ممّا ذكره المجلسي (رحمه الله) من أقسام السحر: التخيّلات و الأخذ بالعيون، و هذا النوع يتّضح بامور:

الأول: وقوع الأغلاط في البصر كثيرا، فإنّ الساكن قد يرى متحرّكا و بالعكس، كما أنّ راكب السفينه إذا نظر إلى البحر يرى السفينه ساكنه و يرى الماء متحرّكا، و القطره النازله من السماء ترى خطّا مستقيما، و الشعلة الجوّاله ترى دائره من النار، و الأشياء الصغيره ترى في الماء كبيره، و غير ذلك من أغلاط البصر.

الثاني: أنّ المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركه بسرعه النظر لأنّ القوّه الباصره إذا وقفت على محسوس و قوفا تامّا في زمان معتدّ به أدركته على نحو لا يشتهه غيره كثيرا، و أمّا إذا أدركته في زمان قليل ثم أدركت محسوسا آخر و هكذا فإنّه يختلط بعضه ببعض.

الثالث: أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء و إن كان حاضرا عند الإنسان، كالوارد على السلطان، فإنّه قد يلقاه شخص فيتكلّم معه و لكن لا يلتفت إليه، و الناظر في المرآه يرى القذاره في عينيه و لا يرى أكبر منها.

إذا عرفت هذه الامور اتّضح لك تصوير هذا النوع من السحر، فإنّ المشعبذ الحاذق يشغل أذهان الناظرين بامور، و يأخذ بأبصارهم، ثم يعمل شيئا آخر بسرعه شديده و بحركه خفيفه، فيظهر لهم غير ما انتظروه، فيتعجبون منه.

أقول: هذا النوع هو المعروف بالشعوذه، فلا يتربط بالسحر، وسيأتي (١) أنه لا دليل على حرمتها، فإنها ليست إلا الحركه السريعه فى الأعضاء، فلا- معنى لحرمتها فى نفسها، إلا- إذا اقترنت بعناوين محرّمه. نعم اطلق عليها السحر فى خبر الاحتجاج-المتقدّم فى الحاشيه- (٢) فإنه قد ذكر الإمام عليه السّلام فيه: «و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه» إلا أنه على سبيل المجازيه، فقد عرفت (٣) الفرق بين السحر و الشعوذه، و عدم صدق كل منهما على الآخر.

النوع الخامس الأعمال العجيبه التى تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسيه، كراقص يرقص، و كفارسين يقتلان، 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 حتّى يفرق فيها بين ضحك السرور و ضحك الخجل و ضحك الشامت، فهذه الوجوه كلّها من لطائف التخاييل، و كان سحر سحره فرعون من هذا الضرب.

و من ذلك أيضا تركيب صندوق الساعات، و علم جرّ الأثقال و الأجسام العظيمة بآلات خفيفه، و هذا النوع فى الحقيقه لا ينبغى أن يعدّ من السحر، فإنّ لها أسبابا معلومه معيّنه، و من أطلع عليها قدر على إيجادها، و حيث لم يصل إليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدّها أهل الظاهر من السحر، انتهى ملخص كلامه.

أقول: إنّ إيجاد الصنائع المعجبه و تركيب الامور الغريبه- كما هو المعروف

ص: ٤٤٩

١- ١) فى ص ٤٦٠.

٢- ٢) تقدّم مصدره فى ص ٤٤٣، الهامش (١).

٣- ٣) فى ص ٤٤٤-٤٤٥.

كثيرا في العصر الحاضر، كالتائرات و القطارات و السيارات و سائر أدوات النقل و الآلات العجيبه المعده للحرب-ليس من المحرّمات بعناوينها الأولى، إلا إذا انطبقت عليه عناوين محرّمه 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 المبلده، أو المزيه للعقل، أو الدخن المسكر (البخور) أو عصاره البنج المجعول فى الملبس. و هذا ممّا لا سبيل إلى إنكاره، فإنّ أثر المقناطيس شاهد. انتهى ملخص كلام المجلسى.

أقول: هذا النوع أيضا خارج عن السحر موضوعا و حكما، و إنّما هى أسرار يكتشفها علم الكيمياء، و قد يستعان بها فى علم الطب، و لو كانت الاستعانه بالأدويه محرّمه 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 أنّ الجنّ يطيعونه، فإذا كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد بذلك و تعلق قلبه به، و يلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب و الخوف، و يفعل فيه الساحر ما يشاء، مع أنّ تلك الدعاوى ليس لها أصل، و من جرّب هذا المعنى و أهله علم أنّ لتعليق القلب أثرا عظيما من حيث الخوف و الرجاء كليهما.

و فيه: أنه لا وجه لجعله من أقسام السحر، و إنّما هو قسم من الكذب إذا لم يكن له واقع، على أنّ تعليق القلب لو كان سحرا لكانت الاستماله بمطلقها سحرا محرّما، سواء كانت بالامور الواقعيه أم بغيرها.

النوع الثامن: السعى بالنميمه. و فيه: أنّها و إن كانت محرّمه بالضروره عند

الفريقين، بل عند العقلاء، إلا أنها أجنبيه عن السحر و عن مورد الأخبار الدالّة على كفر الساحر و وجوب قتله (١)، فإنّ من البديهي أنّ التّمام ليس بكافر، و لا يجوز قتله.

و على الجملة: لم يتحصّل لنا من الأقسام المذكوره ما يكون سحرا و محرّما بعنوانه، فانحصر السحر المحرّم بما ذكرناه، أعنى صرف الشّيء عن وجهه على سبيل الخدعه و التمويه. و قد تقدّم أنّ هذا هو المورد للأخبار الدالّة على حرمة السحر.

الروايات الدالّة على كفر الساحر و المراد منها

ثم إنّه ورد في جملة من الروايات المتقدّمة ما دلّ على كفر الساحر، و في الروايات الاخرى المتقدّمة في الحاشيه أنه يقتل.

أمّا الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطلح في الشريعة المقدّسه ضروره عدم جريان أحكام الكفر عليه-من قسمه الأموال و بينونه زوجته و الحكم بنجاسته-فيشمله ما دلّ على إسلام من أقرّ بالشهادتين و المعاد. على أنّا لم نر و لم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتّى في زمن النبي (صلى الله عليه و آله) و الأئمّه.

و يؤيّد ما ذكرناه ما سيأتي (٢) في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله (عليه السّلام) للساحر الذي أخذ السحر صناعه لنفسه: «حل و لا تعقد» فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم أبو عبد الله (عليه السّلام) بكفره، و لكن الروايه مجهوله.

و كيف كان، فما دلّ على كفر الساحر لا بدّ من حمله إمّا على مستحل السحر و إمّا على من يعارض به القرآن و النبوه، و يدعى به الرساله أو الإمامه، أو يدعى ما لا يقدر عليه إلا الله. و يدلّ على الأخير ما في روايه العسكري (عليه السّلام) في قصّه

ص: ٤٥١

١-١) و قد تقدّم بعضها في ص ٤٣٨-٤٣٩.

٢-٢) في ص ٤٥٧.

هاروت و ماروت من قوله (عليه السلام): «فلا تكفر باستعمال هذا السحر، و طلب الإضرار به، و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك تحبى و تميت، و تفعل ما لا يقدر عليه إلا الله، فإن ذلك كفر» (١). و لكن الروايه ضعيفه السند، و سنتعرض لها فى البحث عن جواز دفع السحر بالسحر.

ما هو حدّ الساحر؟

و أما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب، بل فى كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه، من دون فرق بين المستحل و غيره.

و فى حدود الرياض: يقتل الساحر إذا كان مسلماً، و يعزّر إذا كان كافراً، بلا خلاف فتوى و نصاً، ثم قال: إن مقتضى إطلاق النصّ و الفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا، و به صرح بعض الأصحاب، و حكى آخر من متأخري المتأخرين قولاً بتقييده بالأول، و وجهه غير واضح (٢).

أقول: قد ورد فى الروايات العديده المتقدمه فى أول المسأله أنّ حدّ الساحر هو القتل، إلا أنّها روايات ضعيفه (٣)، و غير منجبره بالشهره الفتوائيه، فقد عرفت مراراً أنّها لا تجبر ضعف الروايه. و عليه فإن تمّ الإجماع و التسالم على ذلك اخذ به و إلا فعمومات ما دلّ على حرمه قتل النفس محكمه.

نعم إذا كان الساحر مستحلاً للسحر، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهيه و جب قتله، إلا أنّ القتل لم يجب عليه بما أنّه ساحر، بل بما أنّه منكر لما هو من ضروريات الإسلام.

قوله: و بعضها قد ذكر فيما ذكره فى الاحتجاج. أقول: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ

ص: ٤٥٢

١- ١) الوسائل ١٧: ١٤٧ أبواب ما يكتسب به ب ٢٥ ح ٤.

٢- ٢) الرياض ٥٨: ١٦-٥٩.

٣- ٣) [لكن روايه إسحاق بن عمّار حسنه كما تقدّم، لاحظ ص ٤٣٩].

إطلاق السحر على بعض الامور المذكوره فى خبر الاحتجاج- كالتسرع و الخفّه و النيمه-إنّما هو بنحو من العنايه و المجاز،على أنّ الروايه ضعيفه السند،و غير منجره بشىء.

قوله:أما الأقسام الأربعة المتقدمه من الإيضاح الخ.

أقول:قال فى محكى الإيضاح:إنّ استحداث الخوارق إمّا بمجرد التأثيرات النفسانيه و هو السحر،أو بالاستعانه بالفلكيات فقط و هو دعوه الكواكب،أو بتمزيج القوى السماويه بالقوى الأرضيه و هى الطلسمات،أو على سبيل الاستعانه بالأرواح الساذجه و هى العزائم،و يدخل فيه النيرانجات،و الكل حرام فى شريعه الإسلام،و مستحلّه كافر (١).

و تبعه المصنّف فى ذلك لوجهين:

الأول:شهاده المجلسى(رحمه الله)فى البحار بدخولها فى السحر عند أهل الشرع،فتشملها الإطلاقات.

الثانى:دعوى فخر الدين فى الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و هذا الوجه يوجب الاطمئنان بالحكم،و باتّفاق العلماء عليه فى جميع الأعصار.

أمّا الوجه الأول:فيرد عليه أولاً:أنه لا- حجّيه فى شهاده المجلسى،لاستناده إلى اجتهاده،و قد اعترف به المصنّف أيضاً فيما سيأتى،فقد قال:لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد (٢).

و ثانياً:أنا لم نجد فى كلام المجلسى شهاده على كون الأقسام المذكوره من السحر عند عرف الشارع،فإنّه قال:إنّ لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل

ص:٤٥٣

١-١) الإيضاح ٤٠٥:١[لم ترد جملة(و يدخل فيه النيرانجات)فى المصدر].

٢-٢) المكاسب ٢٦٨:١.

أمر مخفى سببه، و يتخيل على غير حقيقته، و يجرى مجرى التمويه و الخداع (١). ثم ذكر الأنواع المتقدمه، و أى شهاده فى ذلك على مقصود المصنّف!

و ثالثاً: أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبوره بل كلّها عن حقيقه السحر، بل يكفى الشك فى منع شمول الإطلاقات لها، لعدم جواز التمسك بها عند الشك فى الصدق.

و رابعاً: ما ذكره المصنّف فيما سيأتى من معارضه شهاده المجلسى بما ذكره الفخر (٢) من إخراج علمى الخواص و الحيل من السحر، و بما ذكره صاحب المسالك (٣) و غيره من تخصيصهم السحر بما يحدث ضرراً، و بما ذكره العلامة (٤) من تخصيصه السحر بما يؤثّر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله، و هذه الشهادات من هؤلاء الأعيان تكشف عن عدم العموم فى لفظ السحر لجميع ما تقدّم، و عن كون الإطلاق فى جملة منها مجازاً.

و من هنا ظهر الجواب عن الوجه الثانى أيضاً، على أنّ الدعوى المذكوره لا- توجب الاطمئنان بالحكم إلّا- فى المورد المتيقّن، كالإضرار بالمسحور فى عقله أو بدنه أو ماله أو ما يرجع إليه من شؤونه، و أمّا فى غير الموارد المتيقّنه فإنّه لا دليل على حرمة الاستعانه بالامور المتقدمه، بل ربما تكون مطلوبه لإبطال سحر مدّعى النبوه و الإمامه، و مع الشكّ فيه فأصالة البراءه محكمه.

ص: ٤٥٤

١- (١) البحار ٥٦: ٢٧٧/الوجه الثانى.

٢- (٢) الإيضاح ٤٠٥: ١.

٣- (٣) المسالك ١٢٨: ٣.

٤- (٤) القواعد ٩: ٢.

هل تختص حرمة السحر بالمضّر منه أو تعم غير المضّر أيضا؟ فيه خلاف فالمحكي عن الشهيدين في الدروس (1) والمسالك (2) أنّ المعتبر في السحر الإضرار.

و عن شارح النخبة (3) أنّ ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو الاستهانه بشيء من حرّات الله فهو حرام، سواء عدّ من السحر أم لا.

و عن جملة من الأكابر أنّه حرام مطلقا، سواء أكان مضرّا أم لا، تمسكا بظاهر الإطلاقات المتقدّمة، و من هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر بما كان مؤثرا في بدن المسحور أو عقله أو قلبه من غير مباشره، كما عرفته عن العلامة في القواعد.

و قد يستدل على اختصاص حرمة السحر بالمضّر منه ببعض الروايات الواردة في قصه هاروت و ماروت، و سيأتي ذكرها.

و فيه أولا: أنّ هذه الروايات ضعيفه السند. و ثانيا: أنه لا تنافى بينها و بين المطلقات الدالّة على حرمة السحر مطلقا.

قوله: فمثل إحداه حبّ مفرط في الشخص يعدّ سحرا.

أقول: الوجه فيه ما ورد في بعض الأحاديث (4) من تشديد النبي (صلى الله

ص: 455

1- (1) الدروس 164: 3.

2- (2) المسالك 128: 3.

3- (3) و هو السيّد عبد الله حفيد السيّد نعمه الله الجزائري. لم نعر على الشرح.

4- (4) ففي الوسائل 20: 247 أبواب مقدمات النكاح ب 144 ح 1، عن الصدوق باسناده عن إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه (عليهم السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) لامرأه سألته إنّ لى زوجا و به على غلظه، و إني صنعت شيئا لأعطفه على، فقال لها رسول الله (صلى الله عليه و آله): أف لك، كدّرت البحار، و كدّرت -

عليه و آله) على المرأة التي صنعت ذلك لزوجها، واستقباله إيّاها باللعن و التوبيخ و حكمه عليها بعدم قبول التوبه.

و فيه أولاً: أنه ليس في الروايه ما يدلّ على كون المصنوع سحراً.

و ثانياً: أنّ العمل بها يقتضى حرمه إدخال الزوجه حبّها في قلب الزوج و إن كان ذلك بالأخلاق الحسنه و الأفعال المرضيه، مع أنّه مطلوب في الشريعه المقدّسه و قد أمر به في الأخبار المتظافره، بل المتواتره المذكوره في أبواب مقدّمات النكاح و عليه فلا بدّ من حمل الروايه على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكذّر البحار و الطين، و استحقاق المرأه اللعن.

و ثالثاً: أنّ الروايه مخالفه للقواعد، فإنّها مشتمله على عدم قبول التوبه من المرأه التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبّه و العطف، مع أنّ الثابت في الإسلام جواز توبه المرأه المرتدّه، سواء أكانت فطريه أم مليّه، و من المقطوع به أنّ سحرها لا يزيد على الارتداد، و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أنّ الروايه ضعيفه السند.

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله: بقى الكلام فى جواز دفع ضرر السحر بالسحر. أقول: و قد يستدلّ على

الجواز بالروايات الواردة في قصّه هاروت و ماروت و غيرها (١)، فإنّها تدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر.

و فيه: أنّها و إن كانت ظاهره الدلالة على ذلك، و لكنّها ضعيفه السند، فلا يمكن الاستناد إليها.

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآيه الواردة في قصّه هاروت و ماروت (٢) بتقريب: أنّ السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتّى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلا، فجواز التعليم يدلّ على جواز العمل به في الجملة، و القدر المتيقّن منه هو

ص: ٤٥٧

١- ١) ففي التهذيب ٦: ١٠٤٣/٣٦٤ او الكافي ٥: ٧/١١٥، و الوافي ١٧: ٨/١٨٤ على عن أبيه قال: «حدّثني شيخ من أصحابنا قال: دخل عيسى بن سيفي (و في نسخه الكافي: شفقى) على أبي عبد الله (عليه السلام) و كان ساحرا- يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر و سأله عن ذلك- قال (عليه السلام): حل و لا تعقد». و هي مرسله. أقول: ظاهر الروايه أنّ الحل و العقد كليهما بالسحر، فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعيه و نحوها بعيد عنها. و في البحار ١٤/٢١: ٦٠ و الاحتجاج ٢: ٢٢١ في قصّه الملكين ما يدلّ على جواز دفع ضرر السحر بالسحر، و لكن الروايه مرسله. و في الوسائل ١٧: ١٤٧/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٢٥ ح ٤ عن العيون [١: ١/٢٦٦] في روايه العسكري (عليه السلام) ما يدلّ على ذلك. و لكنّها مجهوله. و في روايه على بن الجهم عن الرضا (عليه السلام) في حديث قال: «و أمّا هاروت و ماروت فكانا ملكين، علّما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحره و يبطلوا به كيدهم» الحديث. و هو مجهول. راجع المصدر المتقدم ح ٥.

٢- ٢) و هي قوله تعالى: وَ مَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَ مارُوتَ وَ مَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ البقره ١٠٢: ٢.

صوره دفع ضرر الساحر.

و كيف كان، فلا ريب في أنه قد يجب إذا توقفت عليه مصلحه ملزمه، كما إذا ادعى الساحر منصبا من المناصب الإلهيه، كالنبوه و الإمامه.

التسخير ليس من السحر

و قد يقال بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات بدعوى أنّ تعاريف السحر صادقه عليها، حتى أنّ الشهيدين (١) مع أخذهما الإضرار في تحريم السحر ذكرا أنّ استخدام الملائكه و الجن من السحر، و عليه فتشملها الإطلاقات المتقدمه الداله على حرمة السحر بجميع شؤونه.

و فيه: أنك قد عرفت (٢) خروج الاستعانه بالأرواح الأرضيه و استخدام الجن من السحر موضوعا و حكما، و حينئذ فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرّمه حكم عليه بالحرمة لتلك الجبهه المحرّمه، لا لكونه سحرا، كما إذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرّمه، أو كان المسخّر-بالكسر-لعمله ذلك معرضا للتضرّر أو التلف أو الجنون، أو لارتكاب شيء آخر من الامور غير المشروعه، أو كان المسخّر-بالفتح-مؤمنا من الإنس أو ملكا، و كان التسخير ظلما عليهم. و مع انتفاء العناوين المحرّمه فلا وجه للحرمة، كتسخير الكفار من الإنس و الجن، و إن اشتمل ذلك على إيذائهم، و إلا لما جاز قتل الكفار، و أخذ الجزيه منهم و هم صاغرون.

و كذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا، خصوصا المؤذيات منها كالعقارب

ص: ٤٥٨

١-١) الدروس ١٦٤:٣، المسالك ١٢٨:٣.

٢-٢) في ص ٤٥٣.

و الحيات و السباع، و إلا لما جاز استخدام الحمولة، و قتل المؤذيات منها. و قد أجاد المحقق الإيرواني حيث قال: فالأمر في 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 (١).

الشعوذه

قوله: الحاديه عشره: الشعبده حرام بلا خلاف (٢).

أقول: الشعوذہ (٣) هي اللعبة المعروفه - أعنى الخفّه في الحركة - المعبر عنها في لغه الفرس بكلمه (تردستی) و أمّا الذي يترتب على الشعوذہ فهو أمر واقعي، فإنّ المشعوذ يفعل ما يفعله سائر الناس من الامور العاديه، إلاّ أنّه يشغل أذهان

ص: ٤٥٩

١- (١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ١٧٢.

٢- (٢) المكاسب ١: ٢٧٤.

٣- (٣) في لسان العرب [٣: ٤٩٥، مادّه شعذ]: الشعوذہ خفّه في اليد و أخذ كالسحر يرى الشىء بغير ما عليه أصله في رأى العين... و الشعوذہ السرعه، و قيل: هي الخفّه في كل أمر. و عن المصباح [٣١٤ مادّه شعوذ]: شعوذ الرجل شعوذہ، و منهم من يقول: شعبده شعبده و هو بالذال معجمه، و ليس من كلام أهل الباديه، و هي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقه كالسحر. و في أقرب الموارد [١: ٥٩٣ مادّه شعب]: الشعبده كشعوذہ زنه و معنى. و فيه [ص ٥٩٧] أيضا: الشعوذہ: و هي خفّه في اليد و أخذ كالسحر، ترى الشىء في رأى العين بغير ما عليه أصله. و في المنجد [٣٩٠ مادّه شعبد]: الشعبده كشعوذہ زنه و معنى. و فيه أيضا [ص ٣٩٣ مادّه شعوذ]: الشعوذہ: خفّه في اليد و أعمال كالسحر، ترى الشىء في العين بغير ما هو عليه. و في مجمع البحرين [٣: ١٨٣، مادّه شعبد]: الشعبده هي الحركة الخفيفه.

الناظرين بسرعه حركته و خفه يده بحيث يتعجبون من أفعاله، من غير أن تكون تلك الأفعال الصادره منه خياليه محضه كما في السحر، أو غير جاريه على السير الطبيعي كما في المعجزات، على ما عرفت من التفرقه بينها و بين السحر و المعجزه في المسأله السابقه (١). و يمكن أن تكون الشعوذه أعم من السحر، و يظهر ذلك من ملاحظه ما ذكره بعض اللغويين مع ملاحظه ما ذكرناه في معنى الشعوذه بحسب المتفاهم العرفي. و لكن الظاهر هو ما ذكرناه من المايينه بينهما.

و قد استدلل المصنّف (رحمه الله) على حرمه الشعوذه بامور:

الأول: الإجماع. و فيه: أنه ليس هنا إجماع تعبدى، لاحتمال استناده إلى سائر الوجوه المذكوره في المسأله.

الثاني: أنه من اللهو و الباطل. و فيه: أنه ممنوع صغرى و كبرى، أما الوجه في منع الصغرى فلائنا لا نسلم كونها من اللهو و الباطل إذا ترتب عليها غرض عقلائي و أمّا الوجه في منع الكبرى فلائنه لا- دليل على حرمتها على الإطلاق، بل الحرام منهما هو القسم الخاص.

الثالث: قوله (عليه السلام) في خبر الاحتجاج: «و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاريق و خفه». و فيه أولاً: أنه ضعيف السند، و غير منجبر بشيء، و قد تقدّم ذلك آنفاً (٢). و أمّا جبره بالإجماع المحكى فإنّ الإجماع إن كان حجّه في نفسه لزم أتباعه لذلك، و إلاّ فإنّ ضمّ غير الحجّه إلى مثله لا يفيد الاعتبار.

الرابع: صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذه، فتكون مشموله لما دلّ

ص: ٤٦٠

١- ١) في ص ٤٤٤-٤٤٥.

٢- ٢) في ص ٤٤٣.

على حرمه السحر. وفيه: أنك قد عرفت (١) خروجها عن حدود السحر موضوعا و عدم صدقه عليها.

الغش حرام

أشاره

قوله: الثانيه عشره: الغش حرام بلا خلاف (٢).

أقول: لا شبهه في حرمه غش المسلم في الجملة، بلا خلاف بين الشيعة و أهل السنّه (٣) لتواتر الروايات من طرقنا (٤)

ص: ٤٤١

١-١) في ص ٤٤٤، ٤٥٩.

٢-٢) المكاسب ١: ٢٧٥.

٣-٣) ففي الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٢٥٥: نهى عن الغش و التدليس و مدح السلعه بما ليس فيها، و كتم ما بها من عيب و نحو ذلك.

٤-٤) ففي الكافي ٥: ١٦٠/ باب الغش، و التهذيب ١٢/ ٤٨: ٧-٥٤، و الوافي ١٧: ٤٦٥/ ب ٧١، و الوسائل ١٧: ٢٧٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٦ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ليس منّا من غشّنا» و هي صحيحه. و بهذا الإسناد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله) لرجل يبيع التمر: يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم» و هي صحيحه. و عن رجل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «دخل عليه رجل يبيع الدقيق، فقال: إياك و الغش، فإن من غشّ غشّ في ماله، فإن لم يكن له مال غشّ في أهله» و هي مرسله. و عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «نهى رسول الله (صلى الله عليه و آله) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع» و هي ضعيفه بالنوفلي. و عن هشام بن الحكم قال: «كنت أبيع السابري في الظلال، فمرّ بي أبو الحسن موسى (عليه -

و من طرق العامه (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين.

و العجب من المحقق الإيرواني (٢) 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 حجّه عليه، لظهورها في حرمه الغش في نفسه، فإذا تحقّق موضوعه في مورد ترتّب عليه حكمه، كسائر القضايا الحقيقيه، و سيأتى أن موضوع الغش أمر عرفى.

ص: ٤٦٢

١-١) راجع سنن البيهقي ٥: ٣٢٠/باب ما جاء في التديس و كتمان العيب بالمبيع.

٢-٢) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ١٧٤.

وقد ظهر أنه لا- وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر و التقسيم فى نفى موضوعيه الغشّ بدعوى أنّه لا دليل على حرمه شوب اللبن بالماء و لا على حرمه عرض المشوب للبيع، و لا على حرمه مجرد الإنشاء، فتعيّن أن يكون الغشّ المحرّم أخذ قيمه غير المغشوش بازاء المغشوش.

موضوع الغشّ

لا شكّ فى أنّ الغشّ ليست له حقيقه شرعيه و لا متشرعيه، بل المراد به ما جرى عليه العرف و اللغه (1) من كونه بمعنى الكدر و الخديعه و الخيانه، و يعبر عنه فى لغه الفرس بكلمه (گول زدن) و لا- يتحقّق ذلك إلا- بعلم الغاش و جهل المغشوش فإذا كان كلاهما عالمين بالواقع، أو جاهلين به، أو كان الغاشّ جاهلا و المغشوش عالما انتفى مفهوم الغشّ.

ثمّ إنّ لا- يعتبر فى مفهوم الغشّ انحصار معرفته بالغاش، فإنّ أكثر أفراد الغشّ يعرفه نوع الناس بإمعان النظر، خصوصا من كان من أهل الفطانه و التجربه، و من كان شغله الغش، فإنّه لا شبهه أنّ من الغش جعل الجيّد من الحبوب على ظاهر الصبره و رديّه فى باطنها، و بيع الأمتعه فى الظلال، و من الواضح أنّ نوع الناس

ص: ٤٦٣

١- ١) فى لسان العرب [٦: ٣٢٣، مادّه غشش]: الغشّ: نقيض النصح، و هو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر، أنشد ابن الأعرابي: و منهل تروى به غير غشش. أى غير كدر و لا- قليل، قال: و من هذا الغشّ فى البياعات. و فى مجمع البحرين [٤: ١٤٥، مادّه غشش]: المغشوش غير الخالص. و فى المنجد [٥٥٢ مادّه غش]: غشّه أظهر له خلاف ما أضمره، و خدعه. الغشّ - بالكسر - اسم من الغش - بالفتح - الخيانه. المغشوش: غير الخالص.

يلتفتون إلى الغشّ في أمثال ذلك بتدقيق النظر، ولو اختصّ مفهوم الغشّ بما انحصر طريق معرفته بالغاشّ لم يبق له إلا مورد نادر.

نعم قد تنحصر معرفته بالغاشّ كمزج اللبن بالماء، و خلط الدهن الجيّد بالدهن الرديء، 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 يطلع على الغشّ إلا خصوص الغاشّ فقط، و لكن هذا لا يوجب اختصاص الغشّ بتلك الموارد، و عدم تحقّق مفهومه في غيرها.

و قد ظهر ممّا ذكرناه أنّ الغش لا يصدق لغه و لا عرفا على الخلط الظاهر الذي لا تحتاج معرفته إلى إمعان النظر، فإذا مزج الرديء بالجيّد مزجا يعرفه أى ناظر إليه من الناس - بغير تدقيق النظر، و جعل الرديء في ظاهر الصبره و الجيّد في باطنها - فإنّ ذلك لا يكون غشا، و يدلّ على ذلك بعض الأحاديث (١).

تذيل: إنّ ظاهر المطلقات المتقدّمه هو حرمه الغشّ على وجه الإطلاق سواء أكان في المعامله أم في غيرها، إلا أنّه لا بدّ من صرفها إلى خصوص المعاملات في الجملة، بداهه أنّه لا بأس بتزيين الدور و الألبسه و الأمتعه لإراءه أنّها جديده مع أنّها 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 الغشّ في هذه الموارد أو في بعضها، نعم لو أخبر بموافقه الظاهر في ذلك للواقع كان حراما من جهه

ص: ٤٦٤

١ - ١) ففي المصادر المتقدّمه من الكافي و الوافي و الوسائل و التهذيب عن محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السّلام) «أنّه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض؟ قال: إذا رؤيا جميعا فلا - بأس ما لم يغطّ الجيّد الرديء» و هي صحيحه. و يظهر ذلك من بعض الروايات المتقدّمه الدالّه على حرمه الغشّ.

الكذب، سواء كان إخباره قوليا أم فعليا، وهو أجنبي عما نحن فيه.

لا يعتبر فى صدق الغش قصد مفهومه

قوله: و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكوره إلا على ما إذا قصد التليس.

أقول: ظاهر المصنّف أنّه يعتبر فى حقيقه الغشّ قصد مفهومه من التليس و الخديعه، و أمّا ما يكون ملتبسا فى نفسه فلا يجب عليه الإعلام به.

و فيه: أنه لا- دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعى فى مفهوم الغشّ، بداهه كونه من الامور الواقعيه، و هى لا تختلف باختلاف الدواعى كالامور القصديه و إنّما المعتبر فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه، و عليه فإذا اختلط الجيد بالردىء أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك و لا رضى، و باعهما بدون التنبيه كان ذلك أيضا غشًا محرّمًا، لإطلاق الروايات، و عدم دلالة شىء منها على اعتبار القصد فى تحقّق الغشّ.

و ممّا ذكرناه ظهر بطلان ما فى الرياض من قوله: ثم لو غشّ لكن لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم، للأصل و اختصاص ما مرّ من النصّ بحكم التبادر بصوره القصد (1).

حكم المعامله المشتمله على الغشّ من حيث الصحه أو الفساد

قوله: ثم إنّ فى جامع المقاصد ذكر فى الغشّ بما يخفى- بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء- وجهين فى صحه المعامله و فسادها.

أقول: ضابط الصحه و الفساد فى المقام هو ما حقّقناه فى البحث عن بيع

ص: ٤٦٥

الدراهم المغشوشه و غيره (١)، و إجماله: أنّ المبيع إمّا أن يكون كلياً و يكون الغشّ في الفرد المقبوض، كما إذا باع متناً من الحنطه الجيّده و دفع عنها حنطه مغشوشه، فإنّه لا شبهه في صحّه البيع في هذه الصوره، لعدم كون الغشّ في البيع، و إنّما هو في تطبيق المبيع الكليّ على الفرد الخارجى، فللمشترى تبديله بغيره.

و إمّا أن يكون المبيع شخصياً، و هو على أقسام، لأنّ 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 فلزاً على أنّه ذهب فبان مذهباً.

و وجه البطلان أنّ 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 الصحّه، كما إذا باع عبداً على أنّه كاتب أو نجاراً أو بصير فبان أنّه لا- يحسن الكتابه و النجاره أو أنّه 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 بالصحّه.

و عليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكماليه ثبت خيار تخلف الشرط للمشترى، و إذا كان التخلف في وصف الصحّه كان المشترى مخيراً بين الامور الثلاثه: الفسخ، أو الإمضاء بدون الأرش، أو الإمضاء معه.

و قد يكون المبيع المجموع المركّب من جزأين، أو من أجزاء، و هو على قسمين:

أحدهما: أن يكون للهيئه الاجتماعيه دخل في ازدياد الثمن، بأن كانت واسطه

ص: ٤٤٤

فى زياده مالىه المبيع و إن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن، كما هو الشأن فى عامه الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعيه.

و عليه فلا- شبهه فى بطلان البيع فى الجزء الفائت و كون المشتري مخيراً فى الباقي بين الفسخ و الإمضاء، و مثاله أن يبيع دوره البحار فيظهر أنّ أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغه، أو يبيع مصراعى الباب فيتبين أنّه مصراع واحد، أو يبيع زوج الخفّ فيتبين أنه فرد واحد، أو يبيع عدلى الغراره- أى الجوالق- فيتبين أنّه عدل واحد. و غير ذلك من الأمثله، فإنّه لا شبهه فى دخل الهيئه الاجتماعيه فى زياده المالىه فى الامور المذكوره، فيترتب عليها الحكم المزبور.

و ثانيهما: أن لا- يكون للهيئه الاجتماعيه مساس فى زياده مالىه المبيع أصلاً بل كان الانضمام كوضع الحجر فى جنب الإنسان، و عليه فلا- شبهه فى صحه البيع و لزومه بالنسبه إلى الجزء الموجود، من دون أن يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف، كما إذا باع صبره حنطه بدينارين على أنّها وزنتان فوجد نصفها تراباً فيصحّ البيع فى الوزن الموجوده، و يبطل فى الاخرى، فإنّ مرجع ذلك إلى بيع كل وزنه من هذه الحنطه بدينار. و من هنا ظهر ما فى كلام المصنّف من أنّ الغشّ 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 الذكرى: الثالث يشترط القصد إلى إمام معيّن، إلى أن قال: و لو نوى الاقتداء بالحاضر على أنّه زيد فبان عمراً فى ترجيح الإشاره على الاسم فيصحّ، أو بالعكس فيبطل نظر، نظير أن يقول المطلّق لوجه اسمها عمره: هذه زينب طالق

أو يشير البائع إلى حمار، فيقول: بعتك هذا الفرس (١). و منشأ التردد في ذلك تغليب الإشارة أو الوصف.

و يضاف إلى ما ذكرناه أنك قد عرفت في مبحث التطيف (٢) أنّ البيع من الأمور القصديه، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصداه.

و كذلك ظهر بطلان ما استدلل به القائلون بالفساد مطلقاً من أنّ العقد لم يتعلّق بذات المبيع بأى عنوان اتّفق، بل تعلّق بالمبيع بعنوان أنه غير مغشوش، فإذا ظهر الغش فقد ظهر أنّ ما هو المبيع غير موجود، و ما هو موجود غير المبيع.

و وجه البطلان: أنّه إنّما يتم فيما إذا كانت الأوصاف المتخلّفه من قبيل الصور النوعيه، لا مطلقاً، و قد أوضحنا ذلك فيما تقدّم.

و قد يستدل على الفساد بوجه آخر قد أشار إليها المصنّف:

الأول: النهى الوارد عن بيع المغشوش، فإنّه يدلّ على فساده. و فيه: أنّا لم نجد ما يدل على النهى عن بيع المغشوش فى نفسه غير خبر موسى بن بكر، و خير الجعفى، و سيجىء الكلام عليهما.

الثانى: النهى عن الغش الوارد فى الروايات الكثيره - و قد تقدّم ذكرها فى الحاشيه - و من الواضح أنّ الغش متّحد مع البيع، كما تدلّ عليه روايه هشام المتقدّمه: «أنّ البيع فى الظلال غش» فيدل على الفساد.

و فيه: أنّ النهى إنّما تعلّق بالغش، و هو أمر خارج عن البيع، و النهى إذا تعلّق بأمر خارج عن الشىء لا يدلّ على فساد ذلك الشىء، و قد حقّق ذلك فى محله (٣).

ص: ٤٤٨

١-١) الذكري ٤:٤٢٣.

٢-٢) فى ص ٣٨٠.

٣-٣) لاحظ محاضرات فى اصول الفقه ٤ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٦): ١٦٦ و ما بعدها.

و أما روايه هشام فهى لا تدلّ على أزيد من ذلك، خصوصا بعد ملاحظه قوله (عليه السّلام) فى ذيلها: «و الغشّ لا يحلّ» فإنّه ظاهر فى الحكم التكليفى فقط.

الثالث: خبر موسى بن بكر عن أبى الحسن (عليه السّلام) فإنّه أخذ دينارا من الدنانير المصبوبه بين يديه فقطعه بنصفين، ثم قال: «ألّقه فى البالوعه حتّى لا يباع شىء فيه غشّ» فإنّ تعليله (عليه السّلام) ذلك بأن لا يقع بيع على شىء فيه غشّ يدلّ على فساد هذه المعامله.

و نظير ذلك خبر الجعفى، و قد تقدّم الكلام عليهما فى البحث عن بيع الدراهم المغشوشه (١) مع أنّهما ضعيفا السند كما تقدّم فى المبحث المذكور.

حرمه الغناء

إشاره

قوله: الثالثه عشره: الغناء، لا خلاف فى حرمة فى الجملة (٢).

أقول: لا- خلاف فى حرمه الغناء فى الجملة بين الشيعه، و أمّا العامّه فقد التزموا بحرمة لجهات خارجيه (٣)، و إلاّ- فهو بنفسه أمر مباح عندهم.

ص: ٤٦٩

١- ١) فى ص ٢٤٦-٢٤٧.

٢- ٢) المكاسب ١: ٢٨٥.

٣- ٣) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤١: فالتغنى من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شىء فيه، و لكن قد يعرض له ما يجعله حراما أو مكروها. و على هذا المنهج تفصيل المذاهب الأربعة. ثم قال [فى الهامش]: فما عن أبى حنيفه من أنّه يكره الغناء و يجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرّم منه. و فى ص ٤٢ نقل الغزالي فى الإحياء عن الشافعى: لا أعلم أحدا من علماء الحجاز كره السماع. و قد استدللّ الغزالي على الجواز برقص الحبشه و الزنوج فى المسجد النبوى يوم عيد، و أقرّهم الرسول (صلّى الله عليه و آله). ثم ذكر-

قال فى المستند بعد أن ذكر موضوع الغناء:فلا خلاف فى حرمة ما ذكرنا أنه غناء قطعاً...و لعلّ عدم الخلاف بل الإجماع عليه مستفيض، بل هو إجماع محقق قطعاً، بل ضروره دينيه (١).

و فى متاجر الرياض: بل عليه إجماع العلماء، كما حكاه بعض الأجلّاء، و هو الحجّه (٢) و غير ذلك من كلمات الأصحاب المشتمله على دعوى الإجماع و الضروره على حرمة الغناء.

الوجه المستدلّ بها على الحرمة

و يدلّ على حرمة وجوه:

الوجه الأول:قيام الإجماع عليها محصّلاً و منقولاً.

و فيه: أنّ دعوى الإجماع على الحرمة فى الجملة و إن لم تكن جزافيه، بل فى كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضروره عليها، إلاّ أنه ليس إجماعاً تعبدياً فإنّ من المحتمل القريب استناد المجمعين إلى الآيات و الروايات الدالّة على حرمة الغناء.

الوجه الثانى:جملة من الآيات الكريمة و لو بضميمه الروايات:

منها:قوله تعالى: وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ٣ و منه الغناء، للروايات ٤

ص: ٤٧٠

١- (١) المستند ١٢٦:١٤.

٢- (٢) الرياض ١٥٥:٨.

الوارده فى تطبقة عله. و لا فرق فى هذه النتجة بين كون الغناء نفسه من مقوله الكلام أو هو كلفه مسموعه تقوم به، لا تحادهما فى الخارج على كل حال، فلا وجه للخدشه فى الروايات الوارده فى تفسير الآيه بأن مقتضاها أن الغناء من مقوله الكلام، مع أنه كلفه تقوم به.

و منها: قوله تعالى: **وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ افقد ذكرت عدّه من الروايات ٢ أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذى**

ص: ٤٧١

حرّمته الآية الكريمة، بل نسبه الطبرسي (١) إلى أكثر المفسّرين. و لفظ الاشتراء في الآية يجرى على ضرب من المجاز، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من اللغويين، وقد تقدّم ذلك فيما سبق ٢، فلا ضير في أن يتعلّق بلهو الحديث و بالغناء كما ذكرته الروايات، وإن لم يكونا من الأعيان.

و منها: قوله تعالى: وَ الَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ^٣ بضميمه ما في تفسير القمّي من تطبيق الآية على الغناء ٤.

و منها: قوله تعالى: وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ فَإِنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ تَفْسِيرَ الزُّورِ فِي الْآيَةِ بِالْغِنَاءِ^٥، و يؤيّده ما تقدّم من الروايات في قوله

ص: ٤٧٢

١-١) مجمع البيان ٨:٤٩٠.

تعالى: وَاجْتَبُوا 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 (١).

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 إلى هذا فيما سبق مرارا، و تكلمنا عنه فى البحث عن مقدمات التفسير ٢ مفصلا.

الثالث: الروايات ٣ الداله على حرمة الغناء و حرمة تعليمه و تعلمه و حرمة التكسب به و استماعه، و أنه يثبت النفاق فى القلب كما يثبت الماء الخضره.

و أنه يورث الفقر و القساوه و ينزع الحياء. و أنه رقيه الزنا، 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 عش النفاق، و أن الغناء مجلس لا ينظر الله إلى 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 فى بيته شيئا من الملاهى أربعين يوما فقد باء بغضب من الله فإن

ص: ٤٧٣

مات في أربعين مات فاجرا فاسقا مأواه النار و بس المصير، و أنّ من أصغى إلى ناطق يؤدى عن الشيطان فقد عبد الشيطان، و أنّ الغناء أخبث ما خلق الله و شرّ ما خلق الله، و أنّه يورث الفقر و النفاق، و أنّ من استمع إلى 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 المعتبر منها غنى و كفايه. و العجب من المحقق الأردبيلي حيث قال في محكى شرح الإرشاد: ما رأيت روايه صحيحه صريحه في التحريم (١). و هو أعرف بمقاله.

رأى المحدث الكاشاني في حرمه الغناء و الجواب عنه

قال في الوافي ما حاصله: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة و حرمة التكسب به و حرمة تعليمه و تعلّمه و استماعه بما كان متعارفا زمن بنى اميه و بنى العباس، من دخول الرجال على النساء، و تكلمهنّ بالأباطيل، و لعبهنّ بالملاهي على أقسامها، و أمّا غير ذلك فلا محذور فيه، و عليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمّن ذكر الجنّه و النار، و التشويق إلى دار القرار، و الترغيب إلى الله و إلى عبادته و طاعته (٢). ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار (٣).

و قد استشهد على رأيه هذا بوجوه:

الأول: مرسله الفقيه «سأل رجل على بن الحسين (عليه السلام) عن شراء

ص: ٤٧٤

١-١) مجمع الفائدة و البرهان ٥٩: ٨.

٢-٢) الوافي ٢١٨: ١٧.

٣-٣) الاستبصار ٣: ٦٢/ ذيل ٢٠٧.

جاريه لها صوت؟ فقال: ما عليك، لو اشتريتها فذكركك الجَنَّة» (١).

الثانى: روايه أبى بصير قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام): أجز المغنيه التى تزف العرائس ليس به بأس، و ليست بالتى يدخل عليها الرجال» (٢).

الثالث: الروايات (٣) المشتمله على مدح الصوت الحسن، و على استحباب قراءه القرآن به و بألحان العرب، و أنّ لكل شىء حليه و حليه القرآن الصوت الحسن و أنّ الإمام على بن الحسين (عليه السلام) كان أحسن الناس صوتا بالقرآن (٤). فإنّ المستفاد من جميعها جواز الغناء فى نفسه، بل استحبابه فى خصوص القرآن، و أنّ حرمة إنمّا تكون للامور الخارجيه التى قد تقارنه فى الوجود.

أقول: يرد عليه امور:

الأول: أنّ الظاهر من الروايات المتظافره، بل المتواتره - من حيث المعنى - الناهيه عن الغناء، و عن جميع ما يتعلّق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرّمه، و قد عرفت جمله منها فى الهامش، و عرفت مصادرها فراجع.

الثانى: أنه إذا كان تحريم الغناء إنّما هو للعوارض المحرّمه كان الاهتمام بالمنع عنه فى هذه الروايات لغوا محضاً، لورود النهى عن سائر المحرّمات بأنفسها.

الثالث: أنّ ما استشهد به على مقصده لا يفى بمراده، أمّا مرسله الفقيه فمضافاً إلى ضعف السند فيها، أنّها أجنبه عن الغناء نفيًا و إثباتاً، كما تقدّم فى بيع الجاريه

ص: ٤٧٥

١- ١) الفقيه ٤٢/١٣٩:٤، الوسائل ١٧/١٢٢:١٧ أبواب ما يكتسب به ب ١٦ ح ٢.

٢- ٢) الوسائل ١٧/١٢١:١٧ أبواب ما يكتسب به ب ١٥ ح ٣.

٣- ٣) سنشير إلى مصادرها فى البحث عن مستثنيات الغناء [فى ص ٤٨٦ و ما بعدها].

٤- ٤) الوسائل ٦/٢١١:٦ أبواب قراءه القرآن ب ٢٤ ح ٤.

و أما روايه أبى بصير فإنها و إن كانت صحيحه، إلا أنها لا دلالة فيها على مقصد المحدث المذكور، فإن غايه ما يستفاد منها و من روايه اخرى لأبى بصير (٢) أنه لا بأس بأجر المغني التي تدعى إلى العرائس و لا يدخل عليها الرجال، و أما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض في الروايتين لحكمه.

و أقيا الروايات الوارده في قراءه القرآن بصوت حسن فلا صلح لها بالمقام، إذ لا ملازمه بين حسن الصوت و بين الغناء، بل بينهما عموم من وجه، فيقع التعارض في مورد الاجتماع، و تحمل الطائفة المجوزه على التقيه، لما عرفت من ذهاب العامه إلى جواز الغناء في نفسه. على أن هذه الروايات ضعيفه السند، و ستأتى الإشارة إلى ذلك.

و يضاف إلى ذلك كله أن ما ذهب إليه المحدث المذكور مخالف للإجماع، بل الضروره من مذهب الشيعة، و قد عرفت ذلك في أول المسأله.

ثم إن هذا القول نسب إلى صاحب الكفايه (٣)، و لكنه بعيد، فإن المتأخرين عنه نسبوا إليه استثناء الغناء في القرآن، و من الواضح أن ذلك فرع الالتزام بحرمه الغناء.

و قد يستدل على ما ذهب إليه الكاشاني بروايه قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه قال: «سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟

ص: ٤٧٦

١-١ (١) ص ٢٦٥.

٢-٢ (٢) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ٢٦٦.

٣-٣ (٣) راجع كفايه الأحكام: ٨٦، السطر ١٣ و ما بعده.

قال: لا- بأس به ما لم يعص به» (١) وهي وإن كانت مجهولة بعبد الله بن الحسن، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه، إلا أنه قال: «ما لم يزمر به» (٢) وعليه فهي صحيحة فتدل على جواز الغناء في نفسه، وحرمة إذا اقترن بالمعاصي الخارجية.

و فيه: أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «ما لم يزمر به» أن الصوت بنفسه صوت زمماري، و لحن رقصي، كألحان أهل الفسوق، و يعبر عنها في الفارسيه بكلمه (پسته و سرود و دو بيت و آوازه خواندن) لا- أنه صوت يكون في المزممار و إلا- لقال ما لم يكن في المزممار أو بالنفخ في المزممار، و عليه فتدل الروايه على تحقق الغناء بالصوت المزمماري، و اللحن الرقصي لا مطلقاً، و سيأتي، و على هذا يحمل قوله (عليه السلام): «ما لم يعص به» في روايه قرب الإسناد على تقدير صدورهما من المعصوم.

و أما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل:

«سألته عن الغناء»، و تقرير الإمام (عليه السلام) صحّح الإطلاق بالجواب عن حكمه بقوله: «لا بأس به» فهو كإطلاق نوع أهل اللغه لفظ الغناء على المعنى الأعم.

تحقيق موضوع الغناء

قوله: و إن اختلفت فيه عبارات الفقهاء و اللغويين.

أقول: عرّفوا الغناء بتعاريف مختلفه (٣) إلا أنها ليست تعاريف حقيقيه، لعدم

ص: ٤٧٧

١- ١) قرب الإسناد ١١٥٨/٢٩٤، الوسائل ١٧: ١٢٢/أبواب ما يكتسب به ب ١٥ ح ٥.

٢- ٢) مسائل علي بن جعفر: ٢١٩/١٥٦.

٣- ٣) ففي لسان العرب [١٣٦: ١٥، مادّه غنا]: كل من رفع صوته و ولاه فصوته عند العرب-

الاطّراد و الانعكاس، بل هى بين إفراط و تفريط، فقد عزّفه فى المصباح بأنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، و على قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء ممّا لم يحتو على القيد المذكورين، فإنّ من أظهر أفراد الألحان التى يستعملها أهل الفسوق، و هى لا توجب الطرب إلّا أحياناً، و لذا التجأ الطريحي فى المجمع و بعض آخر فى غيره إلى توسعه التعريف المذكور بقولهم: أو ما يسمّى فى العرف غناء. نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت و إن لم يشتمل على ترجيع. و عزّفه آخرون بأنّه

مجزّد مدّ الصوت، أو رفعه مع الترجيع أو بدونه، وبأنّه تحسين الصوت فقط، أو ترجيعه كذلك.

و يلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراده قطعاً، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد، و رفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن و المراثي و المدائح و الخطب، بل التكلّم العنيف، مع أنّ الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن، و بألحان العرب، بل في بعضها «كان على بن الحسين (عليه السّلام) أحسن الناس صوتاً بالقرآن» (١) و في بعضها: «أنّه كان يقرأ القرآن فربما مرّ به المار فصعق من حسن صوته» و في بعضها: «و رجّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله تعالى يحبّ الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً» و ستأتى الإشارة إلى هذه الروايات (٢) فإنّ جميع هذه الأفراد ممّا يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكوره، و هي ليست منه قطعاً.

و أيضاً ثبت في الشريعة المقدّسه استحباب رفع الصوت بالأذان، و لم يتوهم أحد أنّه غناء. و قد ورد أنّه «ما بعث الله نبياً إلّا حسن الصوت» (٣) و من الواضح جدّاً أنّ حسن الصوت لا يعلم إلّا بالمدّ و الرفع و الترجيع.

و قد دلّت السيره القطعيه المتّصله إلى زمان المعصوم (عليه السّلام) على جواز رفع الصوت بقراءة المراثي، بل ورد الحثّ على قراءة الرثاء للأئمّه و أولادهم، و دلّت الروايات على مدح بعض الرّاثين كدعبل و غيره، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء

ص: ٤٧٩

١- ١) و قد تقدّم في ص ٤٧٥.

٢- ٢) في ص ٤٨٦.

٣- ٣) راجع الكافي ١٠/٤١٦، و الوافي ٨/١٧٤١، و هي مرسله، و ضعيفه بسهل و موسى بن عمر الصيقل.

لما جاز ذلك كله. و توهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف.

و التحقيق: أنّ المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها إلى بعض هو ما ذكره المصنّف من حيث الكبرى، و توضيح ذلك: أنّ الغناء المحرّم عبارته عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو و الباطل و الإضلال عن الحقّ، سواء تحقّق في كلام باطل أم في كلام حقّ، و سَمَاهُ في الصحاح بالسمع، و يعبر عنه في لغة الفرس بكلمه (دو بيت و سرود و پسته و آوازه خواندن). و يصدق عليه في العرف أنّه قول زور و صوت لهوى. فإنّ اللهو المحرّم 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 المجرّده 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 محرّم، 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 المتقدّمه.

ثم إنّ الضابطه المذكوره إنّما تتحقّق بأحد أمرين على سبيل مانعه الخلو:

الأول: أن تكون الأصوات المتّصفه بصفه الغناء مقترنه بكلام لا يعدّ عند العقلاء إلّا باطلا لعدم اشتماله على المعاني الصحيحه، بحيث يكون لكل واحد من اللحن و بطلان المادّه مدخل في تحقّق معنى السماع و الغناء.

و مثاله الألفاظ المصوغه على هيئه خاصّه المشتمله على الأوزان و السجع و القافيه، و المعاني المهيجه للشهوه الباطله و العشق الحيوانى، من دون أن تشتمل على غرض عقلائي، بل قد لا تكون كلماتها متناسبه، كما تداول ذلك كثيرا بين شبّان العصر و شابّاته، و قد يقترن بالتصفيق و ضرب الأوتار و شرب الخمر و هتك الناس و غيرها من الامور المحرّمه.

و عليه فلو وجد اللحن المذكور فى كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء. و مثاله قراءة القرآن و الأذعيه 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 بالامور المذكوره لجمله من التعاريف المتقدمه، فيكون مشمولاً لإطلاقات حرمه الغناء. و لكنك قد عرفت أنها تعاريف لفظيه، و إنما سيقت لمجرد شرح الاسم فقط و إن كان بلفظ أعمّ فلا تكون مطرده و لا- منعكسه. و عليه فلا- وجه لما ذكره بعضهم من عدّ المراثى من المستثنيات من حرمه الغناء، فإنها خارجه عنه موضوعاً كما عرفت، و إذا ثبت كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذى يدعيه هؤلاء القائلون، و سيأتى بيانه إن شاء الله.

الثانى: أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء و قول الزور و اللهو المحرّم 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 الأذعيه. نعم هى فى هذه الامور المعظمه و ما أشبهها أبغض، لكونها هتكاً للدين بل قد ينجر إلى الكفر و الزندقه، و من هنا نهى فى بعض الأحاديث عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر (1)، أو بألحان أهل الكتابين كما فى بعض

ص: ٤٨١

١- ١) الكافى ٣/٦١٤، و الوافى ٩: ١٢/١٧٤٢، و الوسائل ٦: ٢١٠/أبواب قراءة القرآن ب ٢٤ ح ١ عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): اقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها، و إيّاكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر، فإنه سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه» و هى ضعيفه بإبراهيم الأحمر.

الأحاديث (١)، ويريدون بأهل الكتابين اليهود والنصارى.

و من هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الأنصار: «جئناكم جئناكم، حيونا حيونا، نحبيكم» (٢) و منه أيضا الرجز الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الأنصار (٣)، فإنّ التكلم العادى بذلك ليس من المحرّمات فى الشريعة المقدّسه، بل هو مطلوب، لكونه مصداقا للتحيّه و الإكرام، و إنّما يكون حراما إذا تكيف فى الخارج بكيفيه لهويه، و ظهر فى صورته السماع و الغناء.

و على الجملة: لا ريب أنّ للصوت تأثيرا فى النفوس، فإن كان إيجاده للحزن و البكاء و ذكر الجنّه و النار بقراءة القرآن و نحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته، بل يكون القارئ مأجورا عند الله، و إن كان ذلك للرقص و التلهّى كان غناء و سماعا و مشمولاً للروايات المتواتره الدالّه على حرمة الغناء، و الله العالم.

ص: ٤٨٢

١-١) راجع المستدرک ٤/٢٧٢ أبواب قراءة القرآن ب ٢٠ ح ٣.

٢-٢) فى الكافى ١٢/٤٣٣:٦، و الوافى ٢١/٢١٣:١٧، و الوسائل ١٧/٣٠٧:١٧، ما يكتسب به ب ٩٩ ح ١٥ عن عبد الأعلى قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغناء و قلت: إنهم يزعمون أنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) رخص فى أن يقال: جئناكم، إلى أن قال (عليه السلام): كذبوا» الحديث. و هو مجهول بعبد الأعلى. و الإنكار فى هذه الروايه إشاره إلى ما فى مصابيح السنّه للبعوى ٢٣٤٦/٤١٨:٢ باب إعلان النكاح و الخطبه عن عائشه: «إنّ جاريه من الأنصار زوجت، فقال النبى (صلّى الله عليه و آله): ألا أرسلتم معهم من يقول: أتيناكم أتيناكم فحيانا و حيّاكم».

٣-٣) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٤٣:٢: أتيناكم أتيناكم فحيونا نحبيكم. و لو لا الحبه السمره لم نحلل بواديكم.

رثاء الحسين (عليه السلام)

منها: رثاء الحسين و سائر المعصومين (عليهم السّلام)، قال المحقق الأردبيلي (رحمه الله) في محكي شرح الإرشاد: وقد استثنى مراثي الحسين (عليه السلام) أيضا و دليله أيضا غير واضح (1). ثم قرّب الجواز، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقا ثم قال: و يؤيده أنّ البكاء و التفجّع عليه (عليه السّلام) مطلوب و مرغوب، و فيه ثواب عظيم، و الغناء معين على ذلك، و أنّه متعارف دائما في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير تكبير، و هو يدل على الجواز غالبا. ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحه في الشريعة المقدّسه، و بأنّ التحريم إنّما هو للطرب، و ليس في المراثي طرب، بل ليس فيها إلّا- الحزن. و استدللّ بعض متأخّر المتأخّرين على ذلك بعمومات أدلّه البكاء و الرثاء.

أقول: قد عرفت أنّها أنّ المراثي خارجة عن الغناء موضوعا، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء، و لو سلّمنا إطلاق الغناء عليها لشمّلتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدّمة، و لا- دليل على الاستثناء، و وجود السيره على الرثاء و إقامة التعزیه على المعصومين (عليهم السّلام) في بلاد المسلمين و إن كان مسلّما، و لكنّها لا تدل على جواز الغناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات و الروايات.

و أمّا ما دلّ على ثواب البكاء على الحسين (عليه السّلام) أو ما دل على جواز النوح على الميت، فلا- يعارض ما دل على حرمة الغناء، و سيأتي.

و أمّا ما ذكره الأردبيلي من أنّه معين على البكاء فهو ممنوع، فإنّ الغناء على ما

حَقَّقْنَا مِنْ مَفْهُومِهِ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْبِكَاءِ وَ التَّفَجُّعِ. وَ أَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ أَنَّ التَّحْرِيمَ إِنَّمَا هُوَ لِلطَّرْبِ وَ لَيْسَ فِي الْمَرَاثِيِّ طَرْبٍ، فَهُوَ يَدُلُّ عَلَى خُرُوجِ الْغَنَاءِ عَنِ الْمَرَاثِيِّ مَوْضُوعًا لَا حَكْمًا.

جواز الحداء لسوق الإبل

وَ مِنْهَا: الْحَدَاءُ لِسُوقِ الْإِبِلِ، وَ قَدْ اشْتَهَرَ فِيهِ اسْتِثْنَاءُ الْغَنَاءِ، وَ لَكِنَّهُ مَمْنُوعٌ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ، نَعَمْ ذَكَرَ فِي جَمَلِهِ مِنَ النَّبَوِيَّاتِ الْمَنْقُولَةِ مِنْ طَرُقِ الْعَامَّةِ (١) جَوَازَ ذَلِكَ. وَ لَكِنَّهَا ضَعِيفَةٌ السَّنَدِ، وَ غَيْرُ مَنْجِبَةٍ بِشَيْءٍ. وَ لَوْ سَلَّمْنَا انْجِبَارَهَا فَلَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى كَوْنِ الْحَدَاءِ الَّذِي جَوَّزَهُ النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ) غَنَاءً، فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الَّتِي ذَكَرْتَ فِيهَا لَمْ يَعْلَمْ وَقُوعُهَا بِأَيِّ كَيْفِيَّةٍ، نَعَمْ الظَّاهِرُ خُرُوجُهُ مِنْ مَفْهُومِ الْغَنَاءِ مَوْضُوعًا، وَ قَدْ مَالَ إِلَيْهِ صَاحِبُ الْجَوَاهِرِ، قَالَ: بَلْ رُبَّمَا ادَّعَى أَنَّ الْحَدَاءَ قَسِيمٌ لِلْغَنَاءِ بِشَهَادَةِ الْعَرَفِ وَ حَيْثُذَ يُكُونُ خَارِجًا عَنِ الْمَوْضُوعِ، لَا عَنِ الْحَكْمِ، وَ لَا بِأَسْ بِهِ (٢).

جواز الغناء في زفّ العرائس

وَ مِنْهَا: غَنَاءُ الْمَغْنِيِّ فِي زَفِّ الْعَرَائِسِ، وَ قَدْ اسْتِثْنَاهُ جَمْعٌ كَثِيرٌ مِنْ أَعْظَمِ الْأَصْحَابِ، وَ هُوَ كَذَلِكَ، لِلرُّوَايَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى الْجَوَازِ، كَصَحِيحِهِ أَبِي بَصِيرٍ، قَالَ «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَجْرُ الْمَغْنِيِّ الَّتِي تَزَفُّ الْعَرَائِسَ لَيْسَ بِهِ بِأَسْ، وَ لَيْسَتْ بِالَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرِّجَالُ» وَ غَيْرِهَا مِنَ الرُّوَايَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي الْبَحْثِ عَنِ بَيْعِ

ص: ٤٨٤

١- (١) راجع سنن البيهقي ٢٢٧: ١٠-٢٢٨.

٢- (٢) الجواهر ٥١: ٢٢.

ثم إنّ هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرّم، وإلاّ كان حراماً، كالتكلّم بالأباطيل والكذب و ضرب الأوتار و دخول الرجال عليهنّ و غيرها من الامور المحرّمه، و قد صرّح بذلك المحقّق الأردبيلي في محكي شرح الإرشاد (٢).

لا يقال: إنّ الظاهر من قوله (عليه السّلام): «و ليست بالتي يدخل عليها الرجال» أنّ الغناء إنّما يكون حراماً للمحرّمات الخارجيه، كما ذهب إليه المحدث الكاشاني (رحمه الله) و لذا جوّزه الإمام (عليه السّلام) في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها.

فإنّه يقال: الظاهر من هذه الروايه، و من قوله (عليه السّلام) في روايه اخرى:

لا بأس بمن تدعى إلى العرائس. أنّ الغناء على قسمين، أحدهما: ما يختلط فيه الرجال و النساء. و الثاني: ما يختصّ بالنساء. أمّا الأول فهو حرام مطلقاً، و أمّا الثاني فهو أيضاً حرام إلاّ في زفّ العرائس.

الغناء في قراءه القرآن

و منها: الغناء في قراءه القرآن، و قد اشتهر بين المتأخّرين نسبه استثناء الغناء في قراءه القرآن إلى صاحب الكفايه، قال في تجاره الكفايه: لكن غير واحد من الأخبار (٣) يدل على جوازه بل استحبابه في القرآن بناء على دلالة الروايات على

ص: ٤٨٥

١-١ (١) ص ٢٦٤-٢٦٦.

٢-٢ (٢) مجمع الفائدة و البرهان ٥٩: ٨.

٣-٣ (٣) ففى الكافى ١٣/٦١٦، و الوافى ٩: ٣/١٧٤٠، و الوسائل ٦: ٢١١/ أبواب قراءه-

حسن الصوت و التحزين و الترجيع فى القرآن بل استحبابه، و الظاهر أنّ شيئاً منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم، على ما فصلنا فى بعض رسائلنا (١).

و فيه: أنّ مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعاً كما عرفت، فلا دلالة فى شىء منها على جواز الغناء فى القرآن، بل بعضها صريح فى النهى عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق و الكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء، و قد ذكرنا هذه الرواية فى البحث عن موضوع الغناء (٢).

و على الجملة: إنّ قراءة القرآن بالصوت الحسن و إن كان مطلوباً للشارع و لكنّها محدوده بما إذا لم تنجر إلى الغناء، و إلا كانت محرّمة، نعم لا شبهه فى صدق الغناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة، و لكنك قد عرفت أنّها ليست بجامعه و لا مانعه.

و لقد أجاد صاحب الكفاية فى الوجه الأول من الوجهين اللذين جمع بهما بين الأخبار، قال: أحدهما: تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعه بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذمّ التغنى بالقرآن على قراءه تكون على سبيل اللهو كما يصنعه

ص: ٤٨٦

١- ١) كفاية الأحكام: ٨٥، السطر ٣١.

٢- ٢) فى ص ٤٨١.

الفَسَاق. ثم أئده بروايه عبد الله بن سنان (١) الناهيه عن قراءه القرآن بألحان أهل الفسوق.

وقد يقال بجواز الغناء فى القرآن، بدعوى أنّ أخبار الغناء معارضه بالأخبار الكثيره المتواتره الدالّه على فضل قراءه القرآن و الأدعيه و الأذكار بالعموم من وجه و بعد التساقط فى مورد الاجتماع يرجع إلى أصاله الإباحه، و قد ذكر المصنّف (٢) هذا الوجه فى خلال كلام صاحب الكفايه، و لكن ليس فى تجاره الكفايه من ذلك عين و لا أثر، و لا لما نسبه إليه المصنّف من جمله من العبارات، و لا تأييد مذهبه بروايه على بن جعفر.

وقد أشكل عليه المصنّف بما حاصله: أنّ أدلّه الأحكام غير الإلزاميه لا تقاوم أدلّه الأحكام الإلزاميه، و الوجه فى ذلك: أنّ الفعل إنّما يتّصف بالحكم غير الإلزامى إذا خلا فى طبعه عمّا يقتضى الوجوب أو الحرمة. و مثاله: أنّ إجابته دعوه المؤمن و قضاء حاجته و إدخال السرور فى قلبه و كشف كربته من الامور المستحبّه فى نفسها و لكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم و الصلاه، أو إيجاد حرام كالزنا و اللواط تخرج عن الاستحباب، و تكون محرّمه.

وفيه: أنّ ما ذكره لا يرتبط بكلام المستدل، و تحقيق ذلك: أنّ ملاحظه اجتماع الأحكام الإلزاميه مع الأحكام غير الإلزاميه يتصوّر على وجوه:

الأول: أنّ تقع المزاحمه بين الطائفتين فى مرحله الامتثال، من دون أن ترتبط إحداهما بالآخرى فى مقام الجعل و الإنشاء، كالمزاحمه الواقعه بين الإتيان بالواجب و بين الإتيان بالامور المستحبّه، فإنّه لا شبهه حيثئذ فى تقديم أدلّه الأحكام

ص: ٤٨٧

١- (١) المتقدّمه فى ص ٤٨١.

٢- (٢) المكاسب ١: ٣٠١.

الإلزاميه على غيرها، و كونها معجزه عنه، كما ذكره المصنّف.

الثانى: أن يكون الموضوع فيهما واحداً، من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتى الثبوت و الإثبات، و لا يقع بينهما تراحم و تعارض أصلاً، كما إذا حكم الشارع بجواز شىء في نفسه و طبعه، و بحرمة بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانويه.

و مثال ذلك إباحه الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حدّ نفسه، و حكمه بحرمة إذا كان الحيوان جلالاً أو موطوءاً، فإنه لا تنافى بين الحكمين ثبوتاً و إثباتاً، إذ لا إطلاق لدليل الحكم غير الإلزامى حتّى بالنسبه إلى العناوين الثانويه لتقع المعارضه بينهما.

الثالث: أن يتحد موضوع الحكمين أيضاً، و لكن يقيّد الحكم غير الإلزامى بعدم المخالفه للحكم الإلزامى. مثاله: أنّ قضاء حاجه المؤمن و إجابته دعوته و إدخال السرور في قلبه و تفريح غمّه من الامور المرغوبه في الشريعه المقدّسه، إلّا أنّها مقيدّه بعدم ترك الواجب و فعل الحرام، لما ورد من أنه لا طاعه للمخلوق في معصيه الخالق (١). فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصوره على أدلّه الامور المذكوره و إن كان مسلماً، إلّا أنه لدليل خارجى، لا لما ذكره المصنّف. فهذه الصور الثلاثه كلّها غريبه عن كلام المستدل.

نعم لو صحّت روايه عبد الله بن سنان المتقدمه-التي دلّت على استحباب قراءه القرآن بألحان العرب، و حرمة قراءته بألحان أهل الفسوق و الكبائر- لوجب تقييد ما دلّ على استحباب قراءه القرآن بصوت حسن بغير الغناء. و لكنّ الروايه

ص: ٤٨٨

(١-١) راجع الوسائل ١٦: ١٥٢/ أبواب الأمر و النهى ب ١١، و المستدرک ١٢: ٢٠٧/ أبواب الأمر و النهى ب ١٠.

الرابع: أن يكون الحكم متّحدا في مقام الثبوت، و لكن الأدلّه متعارضه في إثبات كونه إلزاميا أو غير إلزامي.

الخامس: أن يكون الحكمان الإلزامي و غير الإلزامي في مرحله جعلهما مطلقين، بحيث لا- يرتبط أحدهما بالآخر، و لكنهما قد يتصادقان على مورد في الخارج، و يتعارضان بالعموم من وجه، لا بنحو التباين.

و في هاتين الصورتين لا- وجه لدعوى أنّ أدلّه الأحكام غير الإلزاميه لا- تقاوم أدلّه الأحكام الإلزاميه، بل لا- بدّ من ملاحظه المرّجحات في تقديم إحداها على الاخرى، و قد حقّق ذلك في محلّه (1).

و ما ذكره المستدل إنّما هو من قبيل الصوره الرابعه، و عليه فلا وجه للحكم بالتساقط و الرجوع إلى أصاله الإباحه، بل يقدم ما دلّ على حرمة الغناء، لكونه مخالفا للعائمه، و يترك ما دلّ على الجواز لموافقته لهم، و نتيجه ذلك: أنه لا دليل على استثناء الغناء في القرآن و الأدعيه و الأذكار.

تعلّم الغناء و تعليمه

تنبيه: هل يجوز تعلّم الغناء و تعليمه أو لا؟ قد يكون ذلك بالتغنّي و استماعه و قد يكون بالتوصيف و السؤال عن قواعده. أمّا الأول فلا شبهه في حرمة فإنّ التغنّي و الاستماع إليه كلاهما حرام. و أمّا الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (2) و لكنّها ضعيفه السند. فمقتضى الأصل هو الجواز، إلاّ أن يطرأ عليه

ص: ٤٨٩

(١-١) راجع مصباح الأصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٨): ٤٩٥ و ما بعدها، حيث ذكرت المرّجحات.

(٢-٢) ففي المستدرک ١٣: ٢٢١ أبواب ما يكتسب به ب ٨٠ ح ٣ عن دعائم الإسلام [٢٠٩: ٢-]

قوله:الرابعه عشره:الغيبه حرام بالأدله الأربعة (١).

أقول:لا إشكال فى حرمة الغيبه فى الجملة،للآيه و الروايات المتظافره المتواتره من طرق الشيعة (٢)و من طرق العامه (٣)و أكثر هذه الروايات و إن كان ضعيف السند،ولكن فى المعبر منها غنى و كفايه.على أنّها متواتره معنى.بل حرمتها من ضروريات الدين،و ممّا قام عليه إجماع المسلمين.و قد حكم العقل بحرمتها أيضا،لكونها ظلما للمغتاب-بالفتح-و هتكاً له.

النصوص الداله على الحرمة

و يكفى فى إثبات الحرمة قوله تعالى: **وَ لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ (٤)** فإنه تعالى بعد نهيهِ عن الغيبه صريحا أراد بيان كونها من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه،فشبه المغتاب-بالكسر-بأكل الميتة إمّا لأنه يأكل الجيف فى الآخره كما فى بعض الروايات (٥)أو لتشبيهه بالسباع

ص: ٤٩٠

١-١) المكاسب ٣١٥:١.

٢-٢) راجع الكافى ٣٥٦:٢ باب الغيبه و البهت،و الوافى ٩٧٧:٥ ب ١٦٧(الغيبه) و الوسائل ١٢:٢٧٨ أبواب أحكام العشره ب ١٥٢،و المستدرک ٩:١١٣ أبواب أحكام العشره ب ١٣٢،و البحار ٧٢:٢٢٠ باب الغيبه.

٣-٣) راجع سنن البيهقى ١٠:٢٤٥-٢٤٧.و إحياء العلوم للغزالي ٣:١٤١.

٤-٤) الحجرات ١٢:٤٩.

٥-٥) فى المصدر المتقدم من المستدرک ح ٤٣ عن القطب الراوندى عن النبى (صلّى الله عليه و آله)-

و الكلاب، أو لكون حرمه الغيبه كحرمه أكل الميتة، بل أعظم كما فى روايه العسكرى (عليه السلام) (١).

و قد شبّه عرض المؤمن باللحم، فإنّه ينتقص بالهتك، كما ينتقص اللحم بالأكل. و شبّه الاغتياب بالأكل، لحصول الالتذاذ بهما. و وصف المؤمن بأنّه أخ فإنّ المؤمنين إخوه، و من طبيعه الا-خوّه أن يكون بينهم تحابب و توادد. و شبّه المغتاب-بالفتح- بالميت، لعدم حضوره فى أكثر حالات الاغتياب.

و صدّر سبحانه و تعالى الجملة بالاستفهام الإنكارى، إشعارا للفاعل بأنّ هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد، إذ كما لا يحبّ أحد أن يأكل لحم أخيه الميت لاشتمزاز طبعه عنه و شدّه رأفته به، كذلك لا بدّ و أن يشمّر عقله عن الغيبه، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن.

و قد استدللّ على حرمه الغيبه بآيات اخر، و لكن لا-دلاله فى شىء منها على ذلك إلاّ بالقرائن الخارجيه، فلا يكون الاستدلال عليها بالآيات، بل بتلك الامور الخارجيه.

منها: قوله تعالى: لا يُجِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ (٢). و فيه أولا: أنّه ليس فى الآيه ما يدلّ على أنّ الغيبه من الجهر بالسوء، إلاّ بالقرائن الخارجيه.

ص: ٤٩١

١ - ١) فى المصدر المتقدّم من المستدرک ح ١ عن الإمام أبى محمد العسكرى (عليه السلام) فى تفسيره: «اعلموا أنّ غيبتكم لأخيكم المؤمن من شيعه آل محمّد (عليهم السلام) أعظم فى التحريم من الميتة، قال الله: وَ لا يَعْتَبُ الآيه». أقول: لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير.

٢ - ٢) النساء ١٤٨: ٤.

و ثانيا: لا يستفاد منها التحريم، فإنَّ عدم المحبوبيه أعم منه و من الكراهه المصطلحه.

و منها: قوله تعالى: وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (١). و فيه: أنَّ الهمزه و اللمزه بمعنى كثره الطعن على غيره بغير حقّ، سواء كان في الغياب أم في الحضور، و سواء كان باللسان أم بغيره، و سيأتي أنَّ الغيبه عباره عن إظهار ما ستره الله، و بين العنوانين عموم من وجه.

و منها: قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٢). و فيه: أنَّ الآية تدل على أنَّ حبَّ شيوع الفاحشه من المحرّمات و قد أوعد الله عليه النار، و الغيبه إخبار عن الفاحشه و العيب المستور، و هما متباينان. إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستوره بنفسه من الفواحش، كما هو مقتضى الروايات الداله على حرمة الغيبه، بل في بعض الروايات عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه و سمعته اذناه فهو من الذين قال الله (عزّ و جلّ): إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ الْآيَةَ» (٣).

و يرد عليه أولا: أنّه خروج عن الاستدلال بالآيه إلى الروايه.

و ثانيا: أنّه أخص من المدعى، فإنَّ الآية لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبه، لا مطلقا. و يضاف إلى ذلك أنَّ الروايه ضعيفه السند.

ص: ٤٩٢

١- ١) الهمزه ١: ١٠٤.

٢- ٢) النور ١٩: ٢٤.

٣- ٣) و هي مرسله، و رواها الصدوق [في أماليه: ٤١٧/٥٤٩] بطريق آخر، و لكنّها مجهوله بمحمد بن حمران. و توجد الروايه في الكافي ٢/٣٥٧، و الوافي ٢/٩٧٧، و الوسائل ١٢: ٢٨٠/أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٦.

قوله: ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبه من الكبائر.

أقول: وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة (١)، وأنَّ عدَّ المعصيه كبيره يثبت بامور، قال: الثاني: النص المعبر على أنَّها ممَّا أوجب الله عليها النار، سواء أوعد في الكتاب، أو أخبر النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام بأنه ممَّا يوجب النار، لدلاله الصحاح المرويّه في الكافي وغيرها على أنَّها مما أوجب الله عليه النار (٢) و من الواضح أنَّ الغيبه كذلك.

و توضيح المسأله على نحو الإجمال: أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيره و الصغيره حكما و موضوعا، و اختلفت كلماتهم في تفسيرهما على نحو لا يمكن الجمع بينهما، فقليل: إنَّ الكبيره كل ذنب توعد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز، بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور. و قيل: إنَّها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً أو صرح فيه بالوعيد. و قيل: إنَّها كل معصيه تؤذن بقله اعتناء فاعلمها بالدين.

و قيل: كل ما علمت حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر. و قيل: كل ما توعد عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنه فهو من الكبائر، إلى غير ذلك من التفاسير. ثم قالوا: إنَّ الكبائر تنافى العدالة دون الصغائر.

تحقيق المراد من الكبيره

و التحقيق: ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاه (٣) من أنَّ المعاصي كلها كبيره، و إن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر، كالشرك بالله العظيم فإنه من أعظم المعاصي، و قتل النفوس المحترمه فإنه أعظم من بقية الذنوب، و هكذا. و إنَّما

ص: ٤٩٣

١- ١) رساله في العدالة (ضمن رسائل فقيهيه): ٤٥.

٢- ٢) الكافي ٢/٢٧٦: باب الكبائر.

٣- ٣) شرح العروه الوثقى ١: ٢٢٧، ١٧: ٣٨١.

اطلقت الكبيره عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدّه و ضعفاً، و عليه فلا وجه للنزاع في أنّ الغيبه من الكبائر أم من الصغائر.

و قد اختار هذا الرأى جمع من الأصحاب، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهاده من السرائر دعوى الإجماع عليه، فإنه بعد ما نقل كلام الشيخ في المبسوط (١) الظاهر في أنّ الذنوب على قسمين: صغائر و كبائر، قال: و هذا القول لم يذهب إليه (رحمه الله) إلاّ في هذا الكتاب - أعنى المبسوط - و لا ذهب إليه أحد من الأصحاب، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصى إلاّ بالإضافة إلى غيرها (٢).

و من هنا يتّضح أنّ الأخبار الواردة في عدّ الكبائر إنّما هي مسوقه لبيان عظمها بين سائر الذنوب لا لحصر المعاصى الكبيره بالامور المذكوره، و عليه يحمل قوله تعالى: **إِنْ تَجْتَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** (٣).

و مع الإغضاء عمّا ذكرناه فلا ثمره للنزاع في الفرق بين الكبائر و الصغائر، فإنّ الذنوب كلّها تضرّ بالعداله و تنافيهما، فإنّ العداله هي الاعتدال في الدين و الاستقامه على طريقه سيّد المرسلين، و ارتكاب أيّه معصيه و إن كانت صغيره يوجب الانحراف في الدين، و الخروج عن الصراط المستقيم، لكون ذلك هتكا للمولى و جراه عليه، كما أنّ الخروج عن الطرق التكوينيّه انحراف عنها.

و لو سلّمنا أنّ الصغائر لا تنافى العداله إلاّ أنّ الغيبه من الكبائر، فإنّ الكبيره ليست لها حقيقه شرعيه لنبحث فيها، بل المراد بها هو معناها اللغوي، و هو الذنب العظيم عند الشارع. و يعرف عظمه تاره بالنصّ على كونه من الكبائر كالشرك

ص: ٤٩٤

١ - ١) المبسوط ٢١٧: ٨.

٢ - ٢) السرائر ١١٨: ٢.

٣ - ٣) النساء ٣١: ٤.

و الزنا و قتل النفس المحترمه و غيرها من الكبائر المنصوصه، و اخرى بالتوعيد عليه في الكتاب أو السنه المعتمده، و ثالثه بترتيب آثار الكبيره عليه، و رابعه بالقياس إلى ما ثبت كونه من الكبائر الموبقه، كقوله تعالى: وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (١) و قد ثبت في السنه المعتمده التوعيد على الغيبه، فتكون من الكبائر.

و تدل على ذلك أيضا الروايات الدالّه على أنّ الخيانه من الكبائر، و بديهى أنّ الغيبه من أعظم الخيانات. و يدلّ على كون الغيبه من الخيانه قول النبي (صلى الله عليه و آله) في وصيته لأبى ذرّ: «يا أبا ذرّ المجالس بالأمانه، و إفشاء سرّ أخيك خيانه فاجتنب ذلك، و اجتنب مجلس العشره» و لكنّها ضعيفه السند (٢).

و قد يستدل أيضا على كون الغيبه كبيره بالروايات الدالّه على أنّ الغيبه أشدّ من الزنا (٣)، و هو من الكبائر، فالغيبه أولى منه بأن تكون كبيره.

ص: ٤٩٥

١- (١) البقره ١٩١:٢.

٢- (٢) بأبى المفضل، و رجاء بن يحيى، و محمد بن الحسن بن ميمون، و غيرهم. راجع مكارم الأخلاق ٣٧٩:٢، و الوافى ١٩٨:٢٦.
٣- (٣) فى الوافى ١٩٨:٢٦، و مكارم الأخلاق ٣٧٨:٢، و الوسائل ١٢: ٢٨٠/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٩ عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) فى وصيته لأبى ذرّ قال: «يا أبا ذرّ إياك و الغيبه، فإنّ الغيبه أشدّ من الزنا، قلت: يا رسول الله و لم ذاك بأبى أنت و امى؟ قال: لأنّ الرجل يزنى فيتوب إلى الله فيتوب الله عليه، و الغيبه لا- تغفر حتى يغفرها صاحبها» و هى ضعيفه بأبى المفضل، و رجاء، و ابن ميمون. راجع المستدرک ٩: ١١٤/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٢ ح ٨. و هذه الروايه و إن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسندا و مرسلا، و لكنّ الظاهر أنّها روايه واحده مأخوذه من وصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لأبى ذرّ (رحمه الله). و ذكر الروايه الغزالي فى الإحياء ١٤١:٣.

و لكن یرد علیه 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 الزنا.

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 أيضاً ما روى مرسلًا: أن أربى الربا عرض المؤمن (١) فيكون تناول عرضه بالغيبه كبيره، فإنه ثبت في الشريعه المقدسه أن الربا من الذنوب الكبيره، بل في جملة من الروايات أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنيه كلها بذات محرم (٢).

حرمه الغيبه مشروطه بالإيمان

قوله: ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمه الغيبه بالمؤمن.

أقول: المراد من المؤمن هنا من آمن بالله و برسوله و بالمعاد و بالأئمه الاثنى

ص: ٤٩٤

١- ١) و في المصدر المتقدم من المستدرک ح ٢٥ عن الشيخ ورام عن أنس قال: «خطبنا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فذكر الربا و عظم شأنه، إلى أن قال: و أربى الربا عرض الرجل المسلم» و هي مرسله. و ذكره الغزالي في الإحياء ٣: ١٤٢. و في سنن البيهقي ١٠: ٢٤١ عن النبي (صلى الله عليه و آله) أنه قال: «من أربى الربا الاستطاله في عرض المسلم بغير حق».

٢- ٢) راجع الوسائل ١٨: ١١٧/ أبواب الربا ب ١.

عشر(عليهم السّلام)أولهم على بن أبي طالب(عليه السّلام)و آخرهم القائم الحجّه المنتظر عجل الله فرجه،و جعلنا من أعوانه و أنصاره.و من أنكروا واحدا منهم جازت غيبته،لوجوه:

الوجه الأول:أنه ثبت في الروايات (1)و الأدعيه و الزيارات جواز لعن المخالفين،و وجوب البراءه منهم،و إكثار السبّ عليهم،و اتّهامهم،و الوقيعه فيهم -أى غيبتهم-لأنّهم من أهل البدع و الريب (2).بل لا شبهه في كفرهم،لأنّ إنكار الولاية و الأئمّه حتّى الواحد منهم،و الاعتقاد بخلافه غيرهم،و بالعقائد الخرافيه كالجبر و نحوه يوجب الكفر و الزندقه،و تدلّ عليه الأخبار المتواتره الظاهره في كفر منكر الولاية،و كفر المعتقد بالعقائد المذكوره و ما يشبهها من الضلالات (3).

و يدلّ عليه أيضا قوله(عليه السّلام)في زياره الجامعه:«و من جحدكم كافر»و قوله(عليه السّلام)فيها أيضا:«و من يوحدّه قبل عنكم»فإنّه ينتج بعكس النقيض أنّ من لم يقبل عنكم لم يوحدّه،بل هو مشرك باللّه العظيم.

و في بعض الأحاديث الوارده في عدم وجوب قضاء الصلاه على المستبصر

ص: ٤٩٧

١- ١) لاحظ الوافى ١/٢٤٣ب ٢٢(البدع و الرأى و المقاييس)و الكافى ١/٥٤باب البدع و الوسائل ١٦/٢٤٧أبواب الأمر و النهى ب ٣٩.

٢- ٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين،و من الواضح أنّ ترتّب الأحكام المذكوره عليه لا- يرتبط بالأشخاص على ما ذكره الغزالي(فى إحياء العلوم ٣:١٢٣)فإنّه جوّز لعن الروافض كتجويزه لعن اليهود و النصارى و الخوارج و القدرية بزعم أنه على الوصف الأعم.[لاحظ ذلك].

٣- ٣) راجع الوسائل ٢٨/٣٣٩أبواب حدّ المرتدّ ب ١٠.

«إنَّ الحال التي كنت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة» (١).

و في جملة من الروايات (٢)الناصب لنا أهل البيت شرّ من اليهود و النصارى و أهون من الكلب، و أنه تعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب، و أنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه. و من البديهي أنّ جواز غيبتهم أهون من الامور المذكوره.

بل قد عرفت جواز الوقيعه في أهل البدع و الضلال، و الوقيعه هي الغيبه. نعم قد ثبت حكم الإسلام على بعضهم في بعض الأحكام فقط تسهيلا للأمر، و حقنا للدماء.

الوجه الثاني: أنّ المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق، لبطلان عملهم رأسا كما في الروايات المتظافره (٣)، بل التزموا بما هو أعظم من الفسق كما عرفته و سيجيء أنّ المتجاهر بالفسق تجوز غيبته.

الوجه الثالث: أنّ المستفاد من الآيه و الروايات هو تحريم غيبه الأخ المؤمن و من البديهي أنه لا-اخوّه و لا عصمه بيننا و بين المخالفين. و هذا هو المراد أيضا من مطلقات أخبار الغيبه، لا- من جهة حمل المطلق على المقيّد، لعدم التنافي بينهما بل لأجل مناسبه الحكم و الموضوع.

على أنّ الظاهر من الأخبار الوارده في تفسير الغيبه هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط، و سيأتي، فتكون هذه الروايات مقيّده للمطلقات، فافهم.

و قد حكى عن المحقق الأردبيلي تحريم غيبه المخالفين (٤). و لكنّه لم يأت بشيء

ص: ٤٩٨

١-١) راجع الوسائل ١: ١٢٧ أبواب مقدّمه العبادات ب ٣١ ح ٤.

٢-٢) الوسائل ١: ٢١٨ أبواب الماء المضاف ب ١١.

٣-٣) راجع الوسائل ١: ١١٨ أبواب مقدّمه العبادات ب ٢٩.

٤-٤) مجمع الفائده و البرهان ٧٦: ٨-٧٨.

تركن إليه النفس.

الوجه الرابع: قيام السير المستمره بين عوام الشيعة و علمائهم على غيبه المخالفين، بل سبهم و لعنهم فى جميع الأعصار و الأمصار، بل فى الجواهر أنّ جواز ذلك من الضروريات (١).

حرمه غيبه الصبى المميز

قوله: ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبه لو سمعها.

أقول: لم يشترط فى حرمه الغيبه كون المغتاب-بالفتح-مكلفا، بل المستفاد من الروايات المتقدمه و غيرها أنّ المناط فى حرمه الغيبه صدق المؤمن على المغتاب-بالفتح- كما أنّ الظاهر من معنى الغيبه هى كشف أمر قد ستره الله، و سيأتى.

و من الضرورى أنّ الصبى المميز مّن يصدق عليه عنوان المؤمن إذا قرّب بما يعتبر فى الإيمان، بل قد يكون أكمل إيمانا من أكثر البالغين.

و أيضا لا- شبهه أنّ الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين، فذكرهم بالمساوى الموجوده فيهم كشف لما ستره الله عليهم، نعم لا بأس بذكر الامور التى هى من مقتضيات الصباوه بحيث لا تعدّ من العيوب و المساوى، كاللعب بالجوز و الكعاب و الكره و نحوها.

أمّا الصبيان أو المجانين غير المميزين فلا شبهه فى جواز اغتيالهم، لأنّ الامور الصادره منهم لا تعدّ عيبا حتى يكون ذكرها كشفا لما ستره الله عليهم.

ص: ٤٩٩

قوله: بقى الكلام فى امور، الأول: الغيبه اسم مصدر لا غتاب (١).

أقول: وقع الخلاف فى تحديد مفهوم الغيبه و بيان حقيقتها، فالمروى من الخاصه (٢) و العامه (٣)، و المعروف بيننا و بين السنه (٤) و بعض أهل اللغه أنّ الغيبه ذكر الإنسان بما يكرهه و هو حقّ، بل حكى المصنّف عن بعض من قارب عصره أنّ الإجماع و الأخبار متطابقان على أنّ حقيقه الغيبه ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه.

و لكن هذا التعريف لا- يرجع إلى معنى محصّل، فإنّ المراد من الموصول فيه إن كان هو الذكر بحيث يكون حاصله أنّ الغيبه ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه دخل فى التعريف ما ليس بغيبه قطعاً إذا كره المقول فيه، كذكره بفعل بعض المباحات بل و بعض المستحبات من المواظبه على الأذكار، و القيام بالنوافل و العبادات، و الالتزام بالزيارات و إعطاء الصدقات، و عليه فالتعريف المذكور تعريف بالأعمّ. كما أنّ تعريف المصباح بقوله: اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب

ص: ٥٠٠

١-١) المكاسب ١:٣٢١.

٢-٢) فى مكارم الأخلاق ٢:٣٧٨-٣٧٩، و الوافى ٢٦:١٩٨. و مرآه العقول ١٠:٤٠٨ [فلاحظ]. و الوسائل ١٢:٢٨٠ أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٩ عن أبى ذرّ فى وصيه الوسائل ١٢:٢٨٠ أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٩ عن أبى ذرّ فى وصيه النبى (صلّى الله عليه و آله) له قال «قلت: يا رسول الله و ما الغيبه؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره، قلت: يا رسول الله فإن كان فيه ذاك الذى يذكر به؟ قال: اعلم أنّك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته، و إذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته» و هى ضعيفه بأبى المفضل، و ابن ميمون أو شمون، و رجاء بن يحيى، و غيرهم.

٣-٣) فى سنن البيهقى ١٠:٢٤٧ عن أبى هريره عن النبى (صلّى الله عليه و آله) قال: «أتدرون ما الغيبه؟ قالوا: الله و رسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره» الحديث.

٤-٤) راجع إحياء العلوم للغزالي ٣:١٤٣.

و هو حق و الاسم الغيبه (١) يكون تعريفًا بالأخص.

و إن كان المراد من الموصول في 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 بالامور المحرّمه التي ارتكبها عن رغبه و شهوه من غير أن يشمئز منها و من ذكرها، و عليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد.

و التحقيق أن يقال: إنه لم يرد نصّ صحيح في تحديد مفهوم الغيبه، و لا- تعريف من أهل اللغه كي يكون جامعا للأفراد و مانعا للأغيار، و على هذا فلا بدّ من أخذ المتيقّن من مفهوم الغيبه و ترتيب الحكم عليه، و هو أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أمّا في المقدار الزائد فيرجع إلى الاصول العمليه. و قد ذكر هذا في جمله من الروايات (٢) و هي و إن كانت ضعيفه السند، و لكن مفهومها موافق للذوق السليم و الفهم العرفي.

و يؤيّد ما في لسان العرب و غيره من أنّ الغيبه أن يتكلّم خلف إنسان

ص: ٥٠١

١- (١) المصباح المنير: ٤٥٨ مادّه غيب.

٢- (٢) عن عبد الرحمن بن سيابه عن الصادق (عليه السلام): «الغيبه أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أمّا الأمر الظاهر فيه مثل الحده و العجله فلا- و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه» و هي ضعيفه بعبد الرحمن. و عن داود بن سرحان قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الغيبه، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، و تثبت عليه أمرًا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد» و هي ضعيفه بمعلّى بن محمد. راجع الكافي ٣، ٣٥٨، ٧: ٢، و الوافي ٦، ٩٧٨، ٥: ٥، و الوسائل ١٢: ٢٨٢، أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ١٤، ٢٨٨، ب ١٥٤ ح ٢، ١.

مستور بسوء أو بما يغمّه لو سمعه (١)، بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء و أهل اللغة، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبه كما عرفت، وقد اشير إليه في بعض أحاديث العامه (٢).

و توضيح ما ذكرناه من المعنى: أنّ ذكر الناس و التعرّض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث:

الصورة الاولى: ذكر الإنسان بما يوجب تعظيمه و ترفيعه بين الناس، كأن يقول: إنّ فلانا عالم زاهد مجتهد، يصلّي النوافل، و يعطى الفقراء، و يهتم بامور المسلمين و حوائجهم، و نحو ذلك من المدائح. و لا نظنّ أن يعد أحد هذه الصوره من الغيبه.

نعم في لسان العرب و تاج العروس عن ابن الأعرابي: غاب إذا ذكر إنسانا بخير أو شرّ (٣) إلاّ أنه أجنبي عن المقام، فإنه غير الاغتياب. و الوجه في خروج هذه الصوره عن مفهوم الغيبه أنّ هذه المذكورات ليست من السوء، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا.

الصورة الثانية: أن يذكر إنسانا بشيء من صفاته العاديه المتعارفه التي لا توصف بالمدح أو الذم، و لا ريب في عدم اندراج هذه الصوره أيضا تحت الغيبه فإنّ الامور العاديه ليست ممّا سترها الله على المقول فيه، و ذكرها لا يوجب نقصه و افتضاحه، سواء أكان كارها لها أم لا.

ص: ٥٠٢

١-١) لسان العرب ١:٦٥٦، مادّه غيب.

٢-٢) ففي سنن البيهقي ١٠:٢٤٦: «و من ستره الله عليه فأمره إلى الله، إن شاء عذّبه، و إن شاء غفر له».

٣-٣) راجع المصدر المتقدم من لسان العرب، تاج العروس ١:٤١٧ مادّه غاب.

الصورة الثالثة: أن يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة و الأفعال القبيحة الموجودة فيه، التي قد سترها الله عليه، و موضوع الغيبة هو هذه الصورة. و ما ذكرناه من الصور يشمل ما لو نفى عن المقول فيه بعض الأوصاف.

تنبيهات موضوع الغيبة

و لا بد من التنبيه على أمور:

الأول: أنه لا يفرق في صدق الغيبة بين أن يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه، أو بدنه، أو نسبه، أو أخلاقه، أو فعله، أو قوله، أو عشيرته، أو ثوبه، أو داره، أو دابته، أو خادمه، أو تعيَّشه، أو في أى شأن من شؤونه.

إلا أن الظاهر من روايه داود بن سرحان المتقدمه في الحاشيه أن الغيبه ذكر الإنسان بما يكون نقصاً في دينه فقط.

و فيه أولاً: أن الروايه ضعيفه السند، و قد عرفت. و ثانياً: أن روايه ابن سيابه المتقدمه في البحث عن معنى الغيبه صرّحت بأن الغيبه قولك في أخيك ما ستره الله عليه، و هذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقول نقصاً دينياً و غير دينياً.

و توهم حمل المطلق على المقيّد هنا فاسد، لعدم التنافي بينهما، على أن روايه ابن سيابه فصلت بين ذكر الأمور المستوره و الأمور الظاهره، و صرّحت بخروج الثانيه عن حدود الغيبه، و من الواضح أن مقتضى التفصيل القاطع للشركه هو عموم مفهوم الغيبه بذكر مطلق العيوب غير الأمور الظاهره. و لكنك عرفت أن هذه الروايه أيضاً ضعيفه السند.

و قد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبه. و لكنّه توهم فاسد، إذ لا دليل عليه، فإنّ صدق عنوان العيب على المقول أمر عرفي لا يرتبط بالقصد، و لا يقاس هذا بالتعظيم و الهتك المتقوّمين بالقصد.

الثاني: أن ذكر أحد بالأوصاف العادية أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبه إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبوره في التنبه السابق، وإلا فلا- شبهه في كونه غيبه كنفى العدالة عنه، فإنه يدل بالملازمه على ارتكابه المعاصي. و كقوله إن فلانا يقرأ علم النحو منذ ثلاثين سنة، فإنه يدل بالملازمه على بلاده المقول فيه و بلاهته، أو مماطلته و بطالته.

الثالث: أن مقتضى ما ذكرناه من التعريف بل المتيقن من مفهوم الغيبه و مورد الروايات الدالّه على حرمة الغيبه، أن يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه و أما ذكر الامور الظاهره فليس من الغيبه، و قد ذكره الأصحاب في مستثنياتها و سيأتي ذكره. و تدل على ذلك روايه ابن سيابه المتقدمه، و روايه الأزرق (١)، إلا أنّهما ضعيفتا السند.

نعم في إحياء العلوم عن عائشه أنه «دخلت علينا امرأه فلتياً ولّت أو مات بيدي أنّها قصيره، فقال (صلى الله عليه و آله): اغتبتها» (٢) فإنّ الظاهر منها تحقّق الغيبه بحكاية الامور الظاهره. و لكنّها ضعيفه السند.

نعم قد يكون ذكر الامور الظاهره حراماً، لانطباق شيء من العناوين المحرّمه عليه، كالتعبير و الهجاء و السبّ و الهتك و الظلم و نحوها، و عليه فيكون حراماً من غير جهه الغيبه.

ص: ٥٠٤

١- ١) قال «قال لى أبو الحسن (عليه السلام): من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، و من ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه، و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته» و هي مجهوله بيحيى الأزرق. راجع الكافي ٢: ٦/٣٥٨، و الوافي ٥: ٤/٩٧٨، و الوسائل ١٢: ٢٨٩/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٤ ح ٣.

٢- ٢) راجع إحياء العلوم ٣: ١٤٤/ باب الغيبه.

الرابع: قد تتحقّق الغيبه بالتعريض و الإشاره قولاً، كأن يقول: الحمد لله الذى لم يتلنى بالسلطان و بالميل إلى الحكّام. أو فعلاً، كأن يحكى مشيه الغائب، بل هو أشدّ من الذكر باللسان، لكونه أعظم فى الانتقاص. أو كتابه، فقد قيل: إنّ القلم أحد اللسانين، فإنّ المناط فى تحقّق الغيبه كشف ما ستره الله، و لا خصوصيه للكاشف.

الخامس: لا بدّ فى صدق الغيبه من وجود أحد يقصد بالفهيم، فقد عرفت أنّها إظهار ما ستره الله، و هو لا يتحقّق بمجرد حديث النفس، فإنه لا- يزيد على الصور العلميه و الملكات النفسانيه. و من هنا علم عدم تحقّق الغيبه أيضاً بذكر الإنسان بعيوب يعلمها المخاطب، نعم قد يحرم ذلك من جهه اخرى.

السادس: لا تتحقّق الغيبه إلاّ بكون المغتاب- بالفتح- معلوماً بالتفصيل عند المخاطبين، فلو كان مردّداً عندهم بين أشخاص- سواء كانوا محصورين أم غير محصورين- فذكره بالتقاص و المعائب المستوره لا يكون غيبه، فإنه ليس كسفا لما ستره الله. و مثاله أن تقول: رأيت اليوم رجلاً- بخيلاً- أو جاءنى اليوم شارب الخمر أو تارك الحجّ، أو عاقّ الوالدين، أو من يعيش معيشه ضنكاً، فكل ذلك لا يكون من الغيبه فى شيء، و لا يكون حراماً إلاّ إذا انطبق عليه عنوان محرّم آخر.

و لا- يفرق فى ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا، لما عرفت من أنّ كراهه المقول فيه ليست شرطاً فى تحقّق الغيبه. نعم لو عرّفنا الغيبه بأنّها ذكر الغير بما يكرهه- كما عليه المشهور- كان ذلك من الغيبه، و شملته أدلّه تحريمها. و لكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق (1).

و لا يخفى أنّ ما ذكرناه من اشتراط العلم التفصيلي بالمغتتاب فى مفهوم الغيبه

ص: ٥٠٥

١- ١) فى ص ٥٠٠.

إنّما هو بالإضافة إلى الأفراد، أمّا إذا كان المذكور نقصا للعنوان الكلّي، وكشفا لما ستره الله على النوع، بحيث يكون المصداق المرّدّد إنّما ذكر من باب تطبيق الكلّي على الفرد، كان ذلك غيبه لجميع أفراد الكلّي الموجوده في الخارج، لانحلاله إليها كسائر القضايا الحقيقيه، بل بالنسبه إلى الأفراد الماضيه أيضا، بل ربما يكون ذلك بالنسبه إلى بعض الأفراد بهتاناً. ومثاله أن يذكر إنسانا بالسوء المستور لكونه عجميا أو عربيا أو بقالا، أو لكونه من أهل البلد الفلاني أو من الصنف الفلاني، وهكذا.

السابع: قد عرفت أنه ليس في المسأله ما يعتمد عليه في تعريف الغيبه و تفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفه، و عليه فكلمنا شككنا في تحقّق موضوع الغيبه للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحقّقه يرجع إلى أصله العدم.

الثامن: أنّ مقتضى ما ذكره المشهور من أنّ الغيبه ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبه مع حضور المغتاب- بالفتح- بل هذا هو الظاهر من الآيه فإنّ تشبيه المغتاب بالميتة إنّما هو لعدم شعوره بما قيل فيه. و أمّا على ما ذكرناه في تعريف الغيبه فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب و عدمه ما دام يصدق على القول أنّه إظهار لما ستره الله.

قوله: نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد. أقول: نفى الاجتهاد ليس نقصا في حقّ أحد كما ذكره المصنّف، و لكنّه فيما إذا لم يستلزم تعريضا بعباوه المنفى عنه لطول اشتغاله بالتحصيل، و إلا فلا شبهه في كونه غيبه.

قوله: لعموم ما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن. أقول: قد دلّت الروايات المتواتره (1) على حرمة إيذاء المؤمن و إهانته و سبّه، و على حرمة التنازع بالألقاب و على حرمة تعيير المؤمن بصدور معصيه منه فضلا عن غير المعصيه. إلا أنّها

ص: ٥٠٦

(١-١) راجع الوسائل ١٢: ٢٦٤ أبواب أحكام العشره ب ١٤٥ و ما بعده من الأبواب.

خارجه عن المقام كما ذكره المصنّف، فإنّ النسبه بين ما نحن فيه و بين المذكورات هي العموم من وجه، وقد أشرنا إلى ذلك في البحث عن حرمه سبّ المؤمن (١).

دواعي الغيبه

قوله: ثم إنّ دواعي الغيبه كثيره.

أقول: الأسباب التي ذكرها باعته للغيبه عشره، وقد اشير إليها فيما روى عن الصادق (عليه السلام) في مصباح الشريعه (٢) و لكن الروايه ضعيفه السند.

و تكلم عليها الشهيد الثاني (رضوان الله عليه) في كشف الريبه (٣) بما لا مزيد عليه.

و نذكر منها اثنين، فإنّ لهما مأخذا دقيقا لا يلتفت إليه نوع الناس، فيقعون في الغيبه من حيث لا يشعرون.

الأول: أن يرفع نفسه بتنقيص غيره، بأن يقول: فلان ضعيف الرأي، و ركيك الفهم، و ما ذكره بديهي 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 غمّه للناس و يذكر سبب غمّه و هو شيء ستره الله على أخيه، فيقع في الغيبه من حيث إنّه يقصد الاهتمام بشأنه فإنّ اغتمامه له رحمه، و لكن ذكره سبب ذلك عليه شرّ. و قد يتصنّع ذلك بعض المنافقين، و يتخذة وسيله لهتك أعراض الناس و كشف عوراتهم، بأن يظهر الاغتمام

ص: ٥٠٧

١-١) في ص ٤٣٤.

٢-٢) راجع المستدرک ٩: ١١٧/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٢ ح ١٩، مصباح الشريعه: ٢٠٥.

٣-٣) كشف الريبه: ٦٥.

و التحسّر لابتلاء شخص محترم، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار و انحطاطه عن درجه الاعتبار. فيلقى نفسه في جهنم و بسئ المصير، و بذلك يكون إداما لكلاب النار كما في بعض الأحاديث (١) أستعيذ بالله من الحقد و الحسد و غيظ القلوب.

كفاره الغيبه

أشاره

قوله: الثاني: في كفاره الغيبه الماحيه لها (٢).

أقول: الذي قيل أو يمكن أن يقال في بيان كفاره الغيبه وجوه، الأول:

الاستحلال من المغتاب-بالفتح- الثاني: الاستغفار له فقط. الثالث: كالأمرين معا. الرابع: أحدهما على سبيل التخيير. الخامس: التفصيل بين وصول الغيبه إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه، و بين عدم وصولها إليه فكفارتها الاستغفار له فقط. السادس: التفصيل بين إمكان الاستحلال منه، و بين عدمه لموت، أو بعد مكان، أو كون الاعتذار موجبا لإثاره الفتنة و الإهانه، فعلى الأول يجب الاستحلال منه، و على الثاني يجب الاستغفار له. السابع: عدم وجوب شيء منهما في جميع الصور، بل الواجب على المغتاب-بالكسر- الاستغفار لنفسه و التوبه من ذنبه.

أقول: قبل التكلم في الوجوه المذكوره لا بدّ و أن يعلم أنه إذا شك في وجوب

ص: ٥٠٨

١ - ١) ففي المصدر المتقدم من المستدرک ح ٣٠ عن جامع الأخبار [٤١٣/ فصل ١٠٩، ح ١١] عن النبي (صلّى الله عليه و آله): «كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه، اجتنبوا الغيبه فإنها إدام كلاب النار» و هي مرسله.
٢ - ٢) المكاسب ٣٣٦: ١.

شئ منها فإنَّ أصله البراءة محكّمه، للشك في ثبوت التكليف المقتضى للامثال.

وقال المصنّف (رحمه الله): إنَّ أصله بقاء الحق الثابت للمغتاب-بالفتح-على المغتاب-بالكسر-تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصّه.

وفيه: أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حقّ حتّى يستصحب بقاؤه و يجب الخروج عن عهده، فإنّ من حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه، وإذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب، ولم يثبت بذلك حقّ آخر للمغتاب حتّى يستصحب. وعليه فلا وجه لما أفاده المحقّق الإيرواني (1) من أنّ الأصل في المسألة هو الاحتياط و الإتيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال و التوبه و الاستغفار للمغتاب-بالفتح-و غير ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب إلى وجوبه جمع من الأصحاب، قال الشهيد في كشف الرية: اعلم أنّ الواجب على المغتاب أن يندم و يتوب على ما فعله ليخرج من حقّ الله سبحانه و تعالى، ثم يستحل المغتاب ليحلّه فيخرج عن مظلمته (2).

الروايات الداله على أنّ حقوق الناس لا ترتفع إلاّ بإسقاط ذى الحقّ منهم

و يمكن الاستدلال على ذلك بأنّ الغيبه من حقوق الناس، و حقوق الناس لا ترتفع إلاّ بإسقاط ذى الحقّ منهم.

أمّا الوجه في الصغرى فلاّنها ظلم للمغتاب، و لما ورد في الأخبار الكثيره من أنّ حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه (3).

و أمّا الوجه في الكبرى فهو جمله من الروايات:

ص: ٥٠٩

١-١ (١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ٢٠٣، ٢٠١: ١.

٢-٢ (٢) كشف الرية: ١٠٥.

٣-٣ (٣) الوسائل ١٢: ٢٠٤ أبواب أحكام العشره ب ١٢٢ ح ١٣، ٤، و غيرهما.

منها: ما دلّ على أنّ الغيبه لا- تغفر حتّى يغفرها صاحبها، وقد تقدّمت هذه الروايه فى البحث عن أنّها صغيره أو كبيره (١). و فيه: أنّها و إن كانت واضحه الدلاله على المقصود، و لكنّها ضعيفه السند.

و منها: ما عن الكراجكى عن على (عليه السّلام) فى روايه قال فيها: إنّ للمؤمن على المؤمن ثلاثين حقًا، و ذكرها على التفصيل، ثم قال (عليه السّلام):

«سمعت رسول الله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئًا فيطالبه يوم القيامة فيقضى له و عليه» (٢).

و فيه أولًا: أنّها ضعيفه السند. و ثانيًا: أنّها لا تدل على وجوب الاستحلال لاشتغالها على حقوق لا قائل بوجوب أدائها، كعياده المريض، و حضور الميّت و قضاء الحاجه، و غيرها. و لم يتوهم أحد و لا- يتوهم أنّ من لم يعمل بالحقوق المذكوره فى هذه الروايه و غيرها من الروايات المتواتره الوارده فى حقوق الإخوان و جب عليه أن يستحل من ذى الحقّ مع التمكن، و من وليه مع عدمه، نظير الحقوق المالىه، و إنّما هى حقوق أخلاقية ينبغى للإنسان أن يراعيها، و يواظب عليها لكونها مقومه لاجتماعهم، بل هى فى الجمله من مقتضيات طبع البشر و العقلاء مع قطع النظر عن الشريعه. و عليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنّف من المعامله معه معامله من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها.

و منها: النبوى: «من كانت لأخيه عنده مظلمه فى عرض أو مال

ص: ٥١٠

١- ١) فى ص ٤٩٥ الهامش رقم (٣).

٢- ٢) و هى ضعيفه بالحسين بن محمد بن على السيرافى البغدادى. راجع الوسائل ١٢: ٢١٢ أبواب أحكام العشره ب ١٢٢ ح ٢٤.

فليستحلها» (١). وفيه: أنه ضعيف السند، ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلته السنن. نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق الماليه فقط.

و منها: ما عن عائشه أنها قالت لامرأه قالت لاخرى إنها طويله الذيل: قد اغتبتها فاستحلها (٢). وفيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن ما ذكر فيها ليس من الغيبه، لأنه من الامور الظاهره. و ثالثا: أنه لا حجيه في قول عائشه.

و منها: ما دلّ على أن من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلا أن يغفر له صاحبه (٣).

و فيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أنه لا بدّ من حمل نظائر هذه الأخبار على الأحكام الأخلاقيه، فإنه لم يتفوّه أحد ببطلان عباده المغتاب-بالكسر- و وجوب القضاء عليه بعد التوبه.

و منها: ما دل على انتقال الأعمال الصالحه باغتياب الناس إلى المغتاب -بالفتح- فإذا استحلّ منه رجعت إلى صاحبها (٤). وفيه: مضافا إلى كونه ضعيف السند، أنه لا دلالة له على وجوب الاستحلال.

و قد ذكر المصنّف أنّ في الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعيه الصحيفه

ص: ٥١١

١- ١) راجع سنن البيهقي ٦/٨٣ باب الاعتراف بالحقوق و الخروج عن المظالم، و كشف الريبه: ١٠٥، و مرآه العقول ٤٣٣: ١٠، و إحياء العلوم ١٥٣: ٣.

٢- ٢) راجع إحياء العلوم ١٥٤: ٣.

٣- ٣) كروايه جامع الأخبار [٤١٢/فصل ١٠٩، ح ٧]. و هي مرسله، راجع المستدرک ٩: ١٢٢/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٢ ح ٣٤.

٤- ٤) كروايه جامع الأخبار [٤١٢/فصل ١٠٩/١٠] و هي مرسله. راجع المصدر المتقدم من المستدرک ح ٣٠ [لا يخفى عدم دلالتها على المطلوب].

السَّجَّادِيه (١) و دعاء يوم الاثنين (٢) من ملحقاتها ما يدلُّ على هذا المعنى أيضا.

و فيه: أنَّ ما فيهما أجنبيٌّ عمَّا نحن فيه، أمَّا الأول: فهو مسوق لطلب العفو و الرحمة لدى الحقِّ و المظلّمه في حال عدم التمكن من استحلاله، و لا- تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه أصلا. و أمّا الثاني: فيدلُّ على طلب المغفره له مع عدم التمكن من التحلُّ و الرد، من غير تعرُّض لوجوب الاستحلال كما سيأتي.

أدله وجوب الاستغفار للمغتاب

و أمّا الاستغفار للمغتاب-بالفتح-فذهب إلى وجوبه غير واحد من الأصحاب، و يمكن الاستدلال عليه بأمور:

الأول: ما تقدّم من دعاء السَّجَّاد عليه السَّلام في طلب العفو و الرحمة لذوى الحقوق و المظلّمه، و فيه: أنَّ الفعل الصادر من المعصوم (عليه السَّلام) لا يدلُّ على الوجوب لكونه أعمّ منه و من الاستحباب.

الثاني: روايه حفص بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السَّلام) قال: «سئل النبي (صلى الله عليه و آله) ما كفّاره الاغتيا ب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتّه كلّما ذكرته» (٣).

و فيه أولا: أنَّ الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنَّ مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب-بالفتح-كلّما ذكره، أو كل وقت ذكر الاغتيا ب، و من الواضح أنّ هذا خلاف الضروره، و لم يلتزم به فقيه فيما نعلم، و إن ذكره بعض أهل الأخلاق

ص: ٥١٢

١- ١) و هو قوله (عليه السَّلام): «اللهمّ و أيما عبد من عبيدك أدركه منّي درك أو مسّه من ناحيتي أذى أو لحقه بى...».

٢- ٢) الآتى فى ص ٥١٥ الهامش رقم (٤).

٣- ٣) و هى مجهوله بحفص بن عمر. راجع الكافى ٢: ٤/٣٥٧، و الوافى ٥: ٧/٩٧٩ و الوسائل ١٧: ٢٩٠/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٥ ح ١. أقول: قد نسب المصنّف هذه الروايه إلى السكونى، و هو من سهو القلم [راجع المكاسب ١: ٣٣٨].

و عليه فتحمل الروايه على الجهات الأخلاقية. نعم بناء على كون النسخه «كما ذكرته» بدل «كلما ذكرته» على ما ذكره المجلسى فى مرآه العقول (١) لا يتوجه عليها الإشكال الثانى.

الثالث: ما فى روايه السكونى من قول الإمام (عليه السلام): «من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله له، فإنه كفاره له» (٢) بدعوى أن الضمير المنصوب فى كلمه «فاته» يرجع إلى الظلم المفهوم من كلمه «ظلم» نظير قوله تعالى: «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى (٣)» و من الواضح أن الغيبه من الظلم، فيجب على من اغتاب أحدا أن يستغفر له.

و فيه أولا: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أن الظاهر منها رجوع الضمير إلى المظلوم كما جزم به المجلسى (رحمه الله) فى مرآه العقول (٤). 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 إليه، لا مطلقا.

و مما ذكرناه فى الروايه الثانيه و الثالثه ظهر الجواب عن روايتى الجعفرىات (٥)

ص: ٥١٣

١-١) مرآه العقول ١٠: ٤٣١.

٢-٢) و هى ضعيفه بالنوفلى. راجع الكافى ٢٠/٣٣٤: ٢، و الوافى ٥: ٢١/٩٧٠، و الوسائل ١٦: ٥٣/١٦ أبواب جهاد النفس ب ٧٨ ح ٥.

٣-٣) المائده ٥: ٨.

٤-٤) مرآه العقول ١٠: ٣٠٨.

٥-٥) فى المستدرک ٩: ١٣٠/٩ أبواب أحكام العشره ب ١٣٥ ح ١ عن النبى (صلّى الله عليه و آله): «من ظلم أحدا فعابه فليستغفر الله له كما ذكره، فإنه كفاره له». و هى مجهوله بموسى -

أيضا.

و من جميع ما حَقَّقناه في عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار تكليفا ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا- الأمرين تعيينا أو تخيرا، و علم أيضا أنه لا وجه لما نقله المامقاني (١) عن بعض مشايخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالَّة إحداهما على الاستغفار و الأخرى منهما على الاستحلال، فيلزم المغتاب-بالكسر-الجمع بينهما بأن يستغفر للمقول فيه و يستحل منه.

التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه فيجب الاستحلال منه و عدم وصولها فيجب الاستغفار

و أمَّا التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه و بين عدم وصولها إليه فيجب الاستحلال منه في الصورة الأولى و يجب الاستغفار له في الصورة الثانية، فقد ذهب إليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثاني ٢ و المجلسي ٣ و غيرهما.

قال المحقِّق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد: و يجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه ٤. و تبعه العلامة ٥ و القوشجي ٦ في شرحهما على التجريد.

و يدلُّ على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة، و هو قوله (عليه السلام):

ص: ٥١٤

«إن اغتبت فيبلغ المغتاب فاستحل منه، فإن لم تبلغه و لم تلحقه فاستغفر الله له» (١).

و فيه أولاً: أنه ضعيف السند. وثانياً: أنّ الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول فيه، سواء علم بذلك أم لا، وإلا بقي المغتاب -بالكسر- مشغول الذمه إلى الأبد، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية.

و إن لم تكن من حقوق الناس فلا- وجه لوجوب الاستحلال من المقول فيه و إن بلغته الغيبة. و على كل حال، فلا وجه للتفصيل المذكور، ولا بدّ إمّا من حمل الرواية على الجهات الأخلاقية، أو ردّ علمها إلى قائلها.

و ممّا ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الرية (٢) و المجلسي في مرآة العقول (٣) من الضعف، حيث جعلنا التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات.

التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه

و أمّا التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه فألحقه الشهيد في كشف الرية بالتفصيل المتقدم حكماً، و قال: و في حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول إليه بموت أو غيبه.

و يمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجّاد (عليه السلام) يوم الاثنين (٤) من طلب العفو و المغفرة لذوى الحقوق و المظلمه مع عدم إمكان الخروج عنها.

ص: ٥١٥

١- ١) و هي مرسله. راجع المستدرک ٩: ١١٧ أبواب أحكام العشره ب ١٣٢ ح ١٩، مصباح الشريعة: ٢٠٥.

٢- ٢) كشف الرية: ١٠٥.

٣- ٣) مرآة العقول ١٠: ٤٣٢.

٤- ٤) قال (عليه السلام): «فأئما عبد من عبيدك أو أمه من إمائك كانت له قبلي مظلمه ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله و ولده أو غيبه اغتبت بها- إلى أن قال:- فقصرت يدي و ضاق و سعى عن ردها إليه و التحلّل منه فأسألك- إلى أن قال:- و أن ترضيه عنّي بما شئت».

و فيه أولاً: أنّ الأدعيه الوارده فى أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين (عليه السلام) و لذا عدوها من الملحقات للصحيه المعروفه.

و ثانياً: أنّ فعل المعصوم و إن كان حجّه كسائر الأمارات المعتمره، إلاّ أنّه مجمل لا يدلّ على الوجوب، كما عرفته آنفاً.

المختار فى كفاره الغيبه

و أمّا الاكتفاء بالتوبه فى محو تبعات الغيبه، كما يكتفى بها فى محو تبعات سائر المعاصى فهو المتعين، لقيام الضروره، و دلاله الآيات المتظافره (١)، و الروايات (٢) المتواتره من الفريقين على أنّ التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له.

و فى إحياء العلوم عن مجاهد: إنّ كفاره أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه و تدعو له بخير (٣). و فيه: أنه و إن كان حكماً أخلاقياً، و لكن قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّه لا دليل عليه.

و كذلك لا وجه لما حكاه عن عطا من أنّه سئل عن التوبه من الغيبه؟ قال: أن تمشى إلى صاحبك فتقول له: كذبت فيما قلت، و ظلمتك، و أسأت، و إن شئت أخذت بحقك، و إن شئت عفوت. و هذا هو الأصح.

على أنّ ما ذكره فى طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب - بالكسر - لصاحبه: كذبت فيما قلت. كذب محرّم، لما عرفت من أنّ الغيبه كشف العيوب المستوره الموجوده فى المقول فيه، فلا يكون الاغتياى من الأكاذيب.

قوله: و الإنصاف أنّ الأخبار الوارده فى هذا الباب كلّها غير نقيته السند.

أقول: ربما قيل: إنّه لا وجه لمناقشه المصنّف فى اعتبار الروايات، فإنّه قد

ص: ٥١٤

١- ١) منها ما فى سوره الفرقان ٧٠: ٢٥، طه ٨٢: ٢٠.

٢- ٢) منها ما ورد فى الوسائل ١٦: ٧١/ أبواب جهاد النفس ب ٨٦.

٣- ٣) إحياء العلوم ١٥٣: ٣.

اعترف بكونها مستفيضه. على أنه (رحمه الله) جعل من أدله وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيحه، و من البديهي أن الصحيحه وصلت إلينا بسند معتبر عن الإمام الرابع، عليه و على آبائه ألف تحيه و سلام.

و فيه: أن مراد المصنّف من الأخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال لأنّ الدعاء غير تامّ الدلاله عليه. و أمّا الاستفاضه فهي لا تنافي عدم الاعتبار، فإنّ الخبر المستفيض قسم من الأخبار الآحاد كما حَقّق في محله، و لذا يجعلونه في مقابل المتواتر.

مستنبات الغيبه

اشاره

قوله: الثالث: فيما استثنى من الغيبه و حكم بجوازها بالمعنى الأعمّ (١).

أقول: ذكر المصنّف تبعاً لجامع المقاصد (٢) أنّ الاستفادة من الأخبار أنّ الغيبه المحرّمه هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن و هتك عرضه، أو التفكّه به، أو إضحاك الناس منه. و أمّا إذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع إلى المغتاب -بالكسر أو الفتح- أو إلى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحه من احترام المؤمن و جب العمل على طبق أقوى المصلحتين، و هذا كصحح المستشار و التظلم و نحوهما، و عليه فموارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معيّن، بل المدار فيها وجود مصلحه أهم من مصلحه احترام المؤمن. و على هذا المنهج جميع موارد التراحم في الواجبات و المحرّمات، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس.

أقول: مقتضى الأدله المتقدّمه هو تحريم الغيبه بعنوانها الأولى، سواء انطبقت

ص: ٥١٧

١- (١) المكاسب ٣٤٢: ١.

٢- (٢) جامع المقاصد ٢٧: ٤.

عليها سائر العناوين المحرّمه أم لا، و عليه فلا وجه لجعل حرمه الغيبه تابعه لقصد هتك المؤمن، أو التفكّه به، أو انطباق غيرهما من العناوين المحرّمه. نعم ما ذكره المصنّف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطه ترجيح الأهم على المهم فهو في غاية المتانّه و الجوده على ما نقّحناه في علم الاصول (١)، و لا تحصى ثمراته في علم الفقه، إلاّ أنّه لا وجه لذكر هذه الضابطه في المقام، فإنّ الكلام هنا متمخّص لبيان مستثنيات الغيبه بحسب التعيّد بالأدلّه الخاصّه، فلا مساس له بلحاظ المناط و العمل بطبق أقوى الملاكين. و كيف كان، فقد عدّوا من مستثنيات الغيبه امورا:

المتجاهر بالفسق

اشاره

الأول: المتجاهر بالفسق، فإنّه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة و السنّه (٢) و تدلّ على جواز غيبته جمله من الروايات:

منها: روايه هارون بن الجهم عن الصادق (عليه السّلام) قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه» (٣). و فيه: أنّ الروايه و إن كانت ظاهره الدلاله على المدعى، و لكنّها ضعيفه السند.

و منها: النبوى: «من ألقى جلباب الحياء فلا غيبه له» (٤). أقول: ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه و بين ربّه حتّى قام في صفّ المتمردين عليه و إلاّ لدلّ الخبر على جواز اغتياب كل مذنب، لهتكهم الستر المرخى بينهم و بين

ص: ٥١٨

١- ١) محاضرات في أصول الفقه ٣ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٥): ٧٦.

٢- ٢) راجع إحياء العلوم ١٥٣: ٣.

٣- ٣) و هي ضعيفه بأحمد بن هارون. راجع الوسائل ١٢: ٢٨٩/أبواب أحكام العشره ب ١٥٤ ح ٤، و البحار ٣٢/٢٥٣: ٧٢.

٤- ٤) راجع المستدرک ٩: ١٢٩/أبواب أحكام العشره ب ١٣٢ ح ٣، و سنن البيهقي ٢١٠: ١٠ و إحياء العلوم ١٥٣: ٣.

رَبِّهِمْ. و ليس المراد به أيضا من لا- يبالى بارتكاب الامور العاديه غير المناسبه لنوع الناس، كالأكل فى السوق، و الجلوس فى المقاهى، و الاعتیاد على الأكل فى الضیافه زائدا على المتعارف، بل المراد منه هو الفاسق المعلن بفسقه غير المبالى بالتمرد على الشارع و الجراه على مخالفته بالإقدام على القبائح و المعاصى علنا، فيدلّ على المقصود. إلا أنّه ضعيف السند.

و منها: الروایات الدالّه على أنّ الفاسق المعلن بفسقه لا غيبه له و لا حرمه (١) إلا أنّها ضعيفه السند.

و منها: ما روى عنه (عليه السّلام) بطرق عديده: «من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدّتهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، كان ممّن حرمت غيبته و كملت مروّته، و ظهر عدله، و وجبت اخوّته» (٢). فهذه الروايه دلّت بمفهومها على

ص: ٥١٩

١- ١) فى الوسائل ١٢: ٢٨٩/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٤ ح ٥ عن قرب الإسناد [١٧٦/ ٦٤٥] قال (عليه السّلام): «ثلاثه ليس لهم حرمه: صاحب هوى مبتدع، و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بالفسق» و هى ضعيفه بأبى البيخترى. و رواها الغزالي فى إحياء العلوم ٣: ١٥٣ عن الحسن. و فى المستدرک ٩: ١٢٨/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٤ ح ٢، ١ عن القطب عن النّبى (صلّى الله عليه و آله): «لا غيبه لثلاثه: سلطان جائر، و فاسق معلن، و صاحب بدعه» و هى مرسله. و عن السيّد فضل الله الراوندى [فى النوادر: ١٧١/ ١٣٣]: «أربعه ليس غيبتهم غيبه: الفاسق المعلن بفسقه» و هى مرسله. و فى ح ٦ عن عوالى اللثالى [١: ١٥٣/ ٤٣٨] عن النّبى (صلّى الله عليه و آله) قال: «لا غيبه لفاسق أو فى فاسق» و هى مرسله.

٢- ٢) و هى ضعيفه بعثمان بن عيسى. راجع مرآه العقول ٢٧٣/ ٢٨: ٩. و الوافى ٥٦٩/ ٤: ٥-

أن من ارتكب الامور 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 (1) فقد دلت على أن حرمه التفتيش عن أحوال الناس مترتب على الستر و العفاف منهم، و مقتضى ذلك أن حرمه التفتيش تنتفى إذا انتفت الامور المذكوره.

و فيه: أن التفتيش غير الغيبه، و حرمه أحدهما لا تستلزم حرمه الآخر، نعم قد يجتمعان. ثم لو سلمنا اتحادهما فإن مقتضى ذلك اعتبار العدالة فى حرمه الغيبه.

و منها: ما فى روايه علقمه عن الصادق (عليه السلام) 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 فى نفسه مذنبا. و من اغتابه بما فيه فهو خارج من ولايه

ص: ٥٢٠

١-١) راجع المصدر المتقدم من الوسائل ح ١.

اللّه، و داخل فى ولايه الشيطان» (١).

قال المصنّف: دلّ على ترتّب حرمه الاغتياى و قبول الشهاده على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العداله-على طريق اللّف و النشر-أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصيه، و لا مشهودا عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياى مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر (٢).

و فيه أولا: أنّ الروايه ضعيفه السند.

و ثانيا: أنّ ظاهرها اعتبار العداله فى حرمه الغيبه، و هو بديهى البطلان كما عرفت آنفا.

و ثالثا: أنّ ظاهر مفهومها هو أنّ غيبه الرجل جائزه لمن يشاهد صدور المعصيه منه، أو إذا شهد عليه بها شاهدان، و عليه فتنحصر موارد الأدله الداله على حرمه الغيبه بالعيوب البدنيه و الأخلاقيه، فإنّ المغتاب-بالكسر-لا بدّ 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 أنّه لم يلتزم به أحد. نعم لو اريد من الخطاب فى قوله (عليه السّلام): «فمن لم تره بعينك» العنوان الكلى و القضيّه الحقيقيه-و كان معناه أنّ صدور المعصيه منه بمراى من الناس و مسمع منهم، بحيث يرى الناس و يرونه و هو يوقع المعصيه-لسلم عن هذا الإشكال.

و منها: ما فى روايه ابن أبى يعفور من قوله (عليه السّلام): «و قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله): لا غيبه إلا لمن صلّى فى بيته و رغب عن جماعتنا، و من رغب عن

ص: ٥٢١

١- ١) و هى ضعيفه بصالح بن عقبه و علقمه. راجع الوسائل ٢٧/٣٩٥: كتاب الشهادات ب ٤١ ح ١٣.

٢- ٢) المكاسب ٣٤٤: ١.

جماعه المسلمين وجبت على المسلمين غيبته» (١) فإنه يدلّ على جواز غيبه من رغب عن الجماعه، بل على وجوبها.

و فيه أولاً: أنّ أصل الروايه و إن كانت صحيحه كما عرفت إلا أنّ هذه القطعه قد زيدت عليها في روايه الشيخ (٢)، و هي مشتمله على ضعف في السند.

و ثانياً: أنّها مختصّه بمن رغب عن الجماعه، فلا تعمّ غيره.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الروايه هو دوران الغيبه و العداله إثباتاً و نفياً مدار حضور الجماعه و الرغبه عنها، و يدلّ على هذا من الروايه أيضاً قوله (عليه السّلام) بعد القطعه المذكوره: «و سقطت بينهم عدالته، و وجب هجرانه، و إذا رفع إلى إمام المسلمين أنذره و حدّره، فإن حضر جماعه المسلمين و إلا أحرق عليه بيته، و من لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته، و ثبتت عدالته بينهم».

و حاصل ما تقدّم: أنّه لم يدلّ دليل معتبر على جواز غيبه المتجاهر بالفسق ليكون مقيداً للإطلاقات الدالّه على حرمه الغيبه مطلقاً. نعم قد ذكرنا في معنى الغيبه أنّها عباره عن كشف ما ستره الله على العباد، و أيّدناه ببعض الروايات فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبه تخصّصاً و موضوعاً، لأنّه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب - بالكسر -.

فروع

الأول: هل يعتبر في جواز غيبه المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من

ص: ٥٢٢

١- ١) و هي ضعيفه بمحمد بن موسى. راجع الباب المتقدّم من الوسائل ح ٢، و الوافي ١٦: ١٠١١/١.

٢- ٢) التهذيب ٢٤١/٥٩٦، الاستبصار ١٢/٣٣٣.

النهي عن المنكر و ردعه عن المعاصي، أو لا؟ مقتضى العمل بالإطلاقات المتقدمه الدالّه على نفى الغيبه عن المتجاهر بالفسق هو الثاني، إذ لم يتقيّد بالقصد المذكور، كما أنّ ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبه موضوعاً، إذ لم يتقيّد عنوان الغيبه بأكثر من كونها كشافاً لما ستره الله.

الثاني: هل تجوز غيبه المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي و إن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق (١)، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (رحمه الله) (٢)؟

و فضّل المصنّف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح و بين غيرها فيجوز اغتيابه في الأول، و لا يجوز اغتيابه في الثاني. و مثاله: من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرّض للأجنبيات، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقه و من تجاهر بكونه جلاّد سلطان الجور- يقتل الناس، و يمثّل بهم، و ينكّل- جاز اغتيابه بشرب الخمر و الزنا و اللواط، و من تجاهر بنفس المعصيه جاز اغتيابه في مقدّماتها، و من تجاهر بالمعاصي الكبيره جاز اغتيابه بالتعرّض لجميع القبائح. و لعلّ هذا هو المراد من قوله (صلّى الله عليه و آله): «من ألقى جلباب الحياء فلا- غيبه له» (٣) لا- من تجاهر بمعصيه خاصّه و عدّ مستورا في غيرها، كبعض عمّال الظلمه. انتهى ملخص كلامه.

أقول: أمّا القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه، فإنّ بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيره، كقتل النفوس المحترمه، و شرب الخمر، و أكل أموال

ص: ٥٢٣

١- ١) الحدائق ١٦٦: ١٨-١٦٧.

٢- ٢) كشف الرية: ٧٥، المسالك ٨٧: ٦.

٣- ٣) تقدّمت مصادره في ص ٥١٨ الهامش رقم (٤).

الناس، و مع ذلك يتسّر فيما هو دونها، كإيذاء الجار، و النظر إلى الأجنبية، 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، فإنّ 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 كذلك.

و قد يقال: إنّ الظاهر هو جواز اغتياب المتجاهر مطلقا، كما عن الحدائق. بل استظهره من كلام جملته من الأعلام، بل ذكر المصنّف تصريح بعض الأساطين (١) بذلك. و الوجه فيه: هو إطلاق الروايات المتقدمه، فإنّه دالّ على جواز غيبه المتجاهر بالفسق حتّى بذكر المعاصى التى لم يتجاهر فيها. فكأنّ تجاهره بمعصيه واحده أسقط احترامه فى نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمه، كما أنّ المرتدّ بارتداده يصبح مهدور الدم.

و لكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكوره، فلا يمكن التمسك بإطلاقها و عليه فالإقتصار على المقدار المتيقن يقتضى عدم جواز غيبه المتجاهر بغير ما تجاهر فيه و فى لوازمه.

الثالث: ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنه يعتبر فى صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به ممّا يوجب الفسق و الخروج عن العدالة، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعى لشبهه حكميه أو موضوعيه فإنه ليس بمذنب، فضلا عن كونه متجاهرا بالفسق.

أمّا الشبهه الحكميه فكما إذا شرب العصير التمرى المغلى قبل ذهاب ثلثيه، أو

ص: ٥٢٤

أكل لحم الارنب لأنه يعتقد إباحتهما بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده، فإنه يكون معذورا في هذا الارتكاب إذا تمت له أو لمقلده مقدمات الاجتهاد.

و أمّا الشبهه الموضوعيه فكشرب الخمر باعتقاد أنها ماء، و كوطى امرأه أجنبيه باعتقاد أنها زوجته، و كقتل المؤمن باعتقاد أنه مهذور الدم، فإنه أيضا معذور في هذه الأعمال، إلا إذا كان مقصرا فيها.

الرابع: قد عرفت أن مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبه المتجاهر مطلقا بمجرد تجاهره بمعصيه من المعاصي، فيكون التجاهر و لو في معصيه واحده عله تامه لجواز الغيبه، و عليه فلا يفرق في ذلك بين أن يكون معروفا بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس و في جميع الأمكنه و الأصقاع، أو بين بعضهم و في بعض البلاد و القرى.

و على هذا فلا وجه لما استشكله المصنّف من: دعوى ظهور روايات الرخصه في من لا يستكف عن الإطّلاع على عمله مطلقا، فرب متجاهر في بلد، متستر في بلاد الغربه أو في طريق الحجّ و الزياره، لئلا يقع عن عيون الناس.

نعم لو تجاهر بذلك بين جماعه هم أصحاب سرّه و رفقائه في العمل فإنه لا يعدّ متجاهرا بالفسق.

و لكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكوره، فلا يمكن الاستناد إليها في تجويز هتك عرض المؤمن و افتضاحه بين الناس، و لا تصلح لتقييد المطلقات الداله على حرمه الغيبه. إذن فلا تجوز غيبه المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصيه عنده، لا من جهه الروايات، بل لعدم تحقّق مفهوم الغيبه مع التجاهر، على ما ذكرناه في تفسيرها و الله العالم.

و لقد أجاد المصنّف حيث قال: و بالجمله، فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، و جب الاقتصار على ما يتقن خروجه.

قوله: وهذا هو الفارق بين السبّ والغيبه.

أقول: قد تقدّم توضيح ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن، وقلنا: إنّ النسبه بين الغيبه و سبّ المؤمن هي العموم من وجه (١).

جواز تظلم المظلوم

أشاره

قوله: الثاني: تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متسترا به (٢).

أقول: ذكر الشيعه و السنّه (٣) من مستثنيات حرمة الغيبه تظلم المظلوم و إظهار ما أصابه من الظالم و إن كان متسترا في ظلمه إياه، كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراهما أحد أو لا يراهما من يتظلم إليه، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها إلى الناس.

و يدلّ عليه قوله تعالى: لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ (٤) فقد ثبت من الخارج أنّ الغيبه من الجهر بالسوء، فإنها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجهه لهتك المقول فيه و إهانتة كما عرفت، و عليه فتتطبق الآيه على ما نحن فيه، و تكون النتيجة أنّ الله لا يحبّ الاغتياب إلا للمظلوم، فإنّ له أن يتظلم إلى الناس بذكر مساوئ الظالم و إن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه.

و أمّا الروايه المفسره للجهر بالسوء بأنّ المراد به الشتم (٥) فمضافا إلى ضعف

ص: ٥٢٦

١-١ (١) راجع ص ٤٣٤.

١-٢ (٢) المكاسب ٣٤٧:١.

٣-٣ (٣) راجع إحياء العلوم للغزالي ١٥٢:٣.

٤-٤ (٤) النساء ١٤٨:٤.

٥-٥ (٥) راجع مجمع البيان ٢٠١:٣.

السند فيها، أنّ انطباقه على ذلك لا ينافي انطباقه على الغيبة أيضا، لما عرفت مرارا من أنّ الروايات الواردة في تفسير القرآن كلّها لبيان المصداق و تنقيح الصغرى.

وقيد الشهيد في كشف الريبه (١) و جمع مَمَّن تأخر عنه جواز الغيبه 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 لا ينهض للحججه، مع أنّ المروى عن الباقر (عليه السلام) في تفسيرها المحكى عن مجمع البيان: أنّه لا يحبّ الشتم في الانتصار إلا من ظلم.

و فيه: أنّ الآية و إن لم تشمل على شىء من ألفاظ العموم و أدواته إلا أنّ قوله: **إِلَّا مَنْ ظَلِمَ مطلقاً، فبمقتضى مقدمات الحكمه فيه يفيد العموم، و عليه فيجوز للمظلوم اغتياى الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا.**

و يدلّ على الحكم المذكور ما في تفسير القمى من الرخصه للمظلوم في معارضه الظالم (٢)، و كذلك يدلّ عليه ما ورد في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءه المضيف إياه (٣). و لكن جميع ذلك ضعيف السند.

ثم إنّ المراد من إساءه الضيفه هو هتك الضيف و عدم القيام بما يليق بشأنه و بما تقتضيه وظائف الضيفه و المعاشره المقرره في الشريعه المقدسه، و يسمّى ذلك في لغه الفرس بكلمه (پذيرائى) و ليس المراد بها ترك ما يشتهيه الضيف و يتمناه زائدا

ص: ٥٢٧

١-١) كشف الريبه: ٧٣.

٢-٢) تفسير القمى ١: ١٥٧.

٣-٣) في مجمع البيان ٢: ٣، و الوسائل ١٢: ٢٩٠/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٤ ح ٧ في قوله تعالى: **لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْخَبْثَ** عن أبى عبد الله (عليه السلام) **«إنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيفته، فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله»** و هي مرسله.

بالنسبة إلى المجازاة بالمحرّمات، وإلاّ لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه، ولم يلتزم به أحد بل هو ضرورى البطلان.

الثانى: أنّ فى منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما، بل ربما لا يتحمّله إلاّ الأوحى من الناس.

وفيه: أنّ هذا لا يتم فى جميع الموارد، فرب شخص يتحمّل ما لا يحصى من المصائب الشديده و النوائب العسره حتّى من الأشخاص الدينيه بغير حرج و مشقّه.

على أنّ فى شمول دليل الحرج للمقام إشكالا بل منعاً، لأنّه مناف للامتنان فى حقّ المغتاب-بالفتح-وقد حقّقنا فى معنى أدلّه الحرج و الضرر (١) أنّها أدلّه امتنانيه و إنّما تجرى إذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان فى حقّ الآخرين.

الثالث: أنّ فى تشريع الجواز مظنّه ردع الظالم، و هى مصلحه خاليه عن المفسده، فتوجب الجواز، فإنّ الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح و المفساد على مسلك العديله.

وفيه: أنّ الأحكام الشرعيه و إن كانت تابعه للملاكات الواقعيه، إلاّ أنّ المصلحه المظنونه لا تقاوم المفسده المقطوعه، لأنّ الظنّ لا يغنى من الحقّ شيئا. على أنه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه، بل قد لا يرتدع بما هو أعظم من الاغتيال، على أنّ لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتّى من غير المظلوم، فإنّ الظنّ بالارتداع موجود فيهما، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد فى ردع الظالم.

الرابع: ما فى روايه قرب الإسناد المتقدمه فى البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق (٢) و هو قوله (عليه السّلام): «ثلاثه ليس لهم حرمه: صاحب هوى مبتدع

ص: ٥٢٩

١- ١) مصباح الأصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٧): ٦٣٢، ٦٢٥.

٢- ٢) فى ص ٥١٩ الهامش رقم (١).

و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بالفسق» بدعوى أنّ عدم احترام الإمام الجائر إنّما هو لجوره، لا لتجاهره بالفسق، و إلاّ لم يكن قسيما للفاسق المعلن بفسقه.

و فيه أولا: أنّها ضعيفه السند كما عرفته في المبحث المذكور. و ثانيا: يمكن أن يراد من الإمام الجائر من يتقّمص بقميص الخلافه على غير استحقاق، و يشغل منصب الإمامه بغير رضی من الله و رسوله. و يمكن أن يراد به مطلق القاعد الذي يجور على الناس و يظلمهم، سواء ادّعى الخلافه مع ذلك أم لا، و يعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زاممدار) و عليه فيدخل فيه من يقضى بين الناس أو يفتيهم على غير هدى من الله و رسوله. و على كل حال، فلا- دلالة في توصيف الإمام بالجور على عليته لجواز الغيبه، فإنّ عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص.

على أنّ الروايه المذكوره مرويه عن النبي بسند آخر (1) و هي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب. على أنّ هذا الوجه لو دلّ على الجواز لم يختصّ بخصوص المظلوم، فإنّ الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد، فعموم العله- أعنى الجور- يقتضى عموم الحكم.

الخامس: قوله (صلّى الله عليه و آله): «فإنّ لصاحب الحقّ مقالا» (2).

ص: ٥٣٠

١- ١) و هي مجهوله بموسى بن إسماعيل. راجع المستدرک ٩: ١٢٨/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٤ ح ٢.
٢- ٢) في مرآه العقول ١٠: ٤١٩. و سنن البيهقي ٦: ٥٢/ باب ما جاء في التقاضى. و صحيح البخارى ٢: ٣٧/ باب الوكاله في قضاء الدين عن أبى هريره: «أنّ أعرابيا تقاضى النبي (صلّى الله عليه و آله) دينا كان له عليه فأغلظ له، فهمّ به أصحاب النبي (صلّى الله عليه و آله) فقال النبي: دعوه، فإنّ لصاحب الحقّ مقالا، ثم قال: اقضوه، فقالوا: لا نجد إلاّ سنّا أفضل من سنّه، قال: اشتروه و اعطوه، فإنّ خيركم أحسنكم قضاء».

و فيه أولاً: أنه ضعيف السند، وغير منجبر بشيء. و ثانياً: أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى، أى فى موارد ثبوت الحق له بالفعل، و أمّا إحراز الصغرى فلا بدّ و أن يكون بأدله اخرى.

و معنى الحديث أنّ كل من ثبت له حق فعلى على أحد من الحقوق المالىة و العرضية و البدنيه و غيرها فله مقال فى المطالبه به، و المرافعه عليه. و على هذا فلا- تشمل المظلوم الذى اضيع حقه، و فوات 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 (صلى الله عليه و آله):

«لئى الواجد بالدين يحلّ عرضه و عقوبته ما لم يكن دينه فيما يكره الله عزّ و جلّ» (١).

عدم جواز الغيبه فى ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يغتاب الظالم بترك الأولى، لعدم الدليل عليه. و قد يستدل على الجواز بروايتين:

الأولى: روايه حمّاد بن عثمان الوارده فى استقضاء الدين (٢)، فإنّها ظاهره فى

ص: ٥٣١

١ - ١) و هى ضعيفه بهارون. راجع الوسائل ١٨: ٣٣٣ أبواب الدين و القرض ب ٨ ح ٤. و فى سنن البيهقى ٥١: ٦ روى هذه الجملة: «لئى الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» فى أحاديث شتى. و فى المستدرک ١٣: ٣٩٧ أبواب الدين و القرض ب ٨ ح ٥ روى هذه الجملة: «لئى الواجد يحلّ عقوبته» عن عوالى اللئالى [٧٢/٤: ٤٤] مرسلاً.

٢ - ٢) ففى الكافى ١٠٠: ٥، و الوافى ١٨: ٧/٨٠١، و الوسائل ١٨: ٣٤٨ أبواب الدين -

جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى، لأن الإمهال في قضاء الدين من الامور المستحبه.

و فيه أولاً: أنها ضعيفه السند. وثانياً: أن ظاهر الفرض في الروايه أن الدائن قد تعدى على المديون، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره، ولا شبهه أن ذلك ظلم تباح معه الغيبه.

و يؤيد ذلك أن الإمام (عليه السلام) لم يوجب على المديون أداء الدين، ولو كان واجداً و لم يكن له عذر لكان أداء الدين واجبا عليه بلا ريب، لما ورد «أن لي الواجد يحلّ عرضه و عقوبته» و قد عرفت ذلك آنفاً.

هذا كله على النسخه المعروفه التي تبعها صاحب الوسائل و المصنّف في النقل و أمّا على نسختي الوافي و المستدرک و ما ذكره المجلسي (١) عن بعض النسخ القديمه من تبديل الضاد المعجمه في «استقضيت» في الموضوعين بالصاد المهمله فالروايه تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه، فإن معنى الاستقصاء في الحقّ البلوغ إلى الغايه

ص: ٥٣٢

١-١) راجع مرآه العقول ١٩: ٥٤/ باب آداب اقتضاء الدين ح ١.

فى المطالبه. و من الواضح أنّ ذلك قد يؤدّى إلى الهتك و الظلم، فيكون حراما.

و عليه فتكون الروايه من جمله ما دلّ على جواز اغتياى الظالم من قبل المظلوم بذكر أوصافه المحرمه كما تقدّم.

و من تأييل الروايه و تشديد الإمام (عليه السّلام) فيها على المشكو عليه و استشهاده بالآيه يطمئن بصحه نسخه الوافى. على أنّ المحدّث الكاشانى دقيق فى نقله. و مع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه و تسليم عدم ظهور الروايه فيما نقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنّف أيضا، فتكون مجمله.

الثانيه: مرسله ثعلبه بن ميمون (1)، قال: «كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله (عليه السّلام): و أتى لك بأخيك كلّه، و أى الرجال المهذب» فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

و فيه أولاه: أنّها ضعيفه السند. و ثانيا: أنّ جواب الإمام (عليه السّلام) ظاهر فى أنّ الصنع الذى شكى منه الرجل أمر يرتكبه جميع الناس، و ليس يوجد من لا يرتكبه إلاّ الأوحدى، و عليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبه، فقد عرفت أنّها كشف ما ستره الله.

و قد يستدل على جواز الغيبه بترك الأولى بما ورد فى ذكر الضيف مساوى ضيفه المضيف، فإنّ ذلك ليس إلاّ من ترك الأولى.

ص: ٥٣٣

١ - ١) عمّن ذكره عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله (عليه السّلام): و أتى لك بأخيك كلّه، و أى الرجال المهذب» و هى مرسله. راجع الوافى ٥٧٤/١٠: ٥، و الوسائل ١٢: ١٨٥ أبواب أحكام العشره ب ٥٦ ح ١.

و فيه: مضافا إلى ضعف السند فيه، أنك قد عرفت (١) أن المراد من إساءه الضيافه فى الروايه هو الهتك و الظلم و الإهانه، و إلا لما صح تطبيق الآيه على الموارد. و أما ما فى حاشيه الإيروانى (٢) من دعوى أن ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له.

نصح المستشير

قوله: فيبقى من موارد الرخصه لمزاحمه الغرض الأهم صور تعرضوا لها منها: نصح المستشير.

أقول: مستثنيات الغيبه التى ذكرها تدرج فى واحد من ثلاثه عناوين:

الأول: ما كان خارجا عنها موضوعا، كذكر المتجاهر بالفسق، إذا خصصنا الجواز بذكر ما تجاهر فيه من المعاصى، و قد تكلمنا فيه مفصّلا. و من هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهره، كالأعمش و الأحول و الأعرج و نحوها، بل من المتعارف فى كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحه، كما هو كذلك فى كثير من الرواه. و الوجه فى ذلك هو ما تقدّم فى معنى الغيبه من كونها إظهارا لما ستره الله على المقول فيه، فذكر الامور الظاهره ليس منها فى شىء.

الثانى: أن تكون فى الغيبه مصلحه تراحم المفسده فى تركها، كما إذا توقّف حفظ النفس المحترمه أو الأموال الخطيره أو صيانته العرض عن الخيانه على الغيبه.

و لا بدّ حينئذ من ملاحظه قواعد التراحم، و العمل على طبق أقوى الملاكين. و عليه فتتّصف الغيبه بالأحكام الخمسه كما هو واضح.

ص: ٥٣٤

١-١) فى ص ٥٢٧.

٢-٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١:٢١٠.

الثالث: ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصيص، وهو على قسمين، الأول: أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبة، كتظلم المظلوم، وقد تقدّم الكلام فيه. الثاني:

أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه، ولا يختص بالغيبة فقط، كأدله نفي الحرج و الضرر.

هذا كله بحسب الكبرى، وأما بحسب الصغرى فقد ذكروا لها موارد عديده:

الأول: نصح المستشار، قال المصنّف: فإنّ النصيحة واجبه للمستشير، فإنّ خيانتة قد تكون أقوى مفسده من الوقوع في المغتاب، وكذلك النصح من غير استشاره.

و عليه فالنسبه بينه وبين الغيبه عموم من وجه، لأنّ الغيبه قد تتحقّق بإظهار العيوب المستوره حيث لا يتحقّق النصح، كما هو الكثير. وقد يتحقّق النصح حيث لا تتحقّق الغيبه، كما إذا لم يتوقّف على ذكر أحد بالسوء. وقد يجتمعان، كما إذا استشاره أحد في التزوّج بامرأه معلومه، وهو يعلم أنّها فاجره و متبرّجه، أو استشاره في مصاحبه رجل في السفر أو التجاره أو المجالسه، وهو يعلم أنّه خائن و سىء الخلق و شارب الخمر و مرتكب الفجور و آكل أموال الناس بالظلم و العدوان، أو استشاره في التلمذه عند شخص و هو يعلم أنه سىء العقيده أو سىء العمل، فإنّ النصح في الموارد المذكوره يتوقّف على الغيبه. و على هذا فإن كان دليل وجوب النصح و دليل حرمة الغيبه من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادّه الاجتماع، و كان المرجع إلى أصله الإباحه. و إن كانا من قبيل تراحم المقتضين فلا بدّ في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظه أقوى الملاكين.

و لكن الظاهر أنّ ما نحن فيه من صغريات باب التراحم، لا التعارض، فإنّ الغيبه في موارد الاجتماع مأخوذه في مقدّمات النصح، و أنه يتولّد منها و يتوقّف عليها، نظير توقّف إنقاذ الغريق و الإتيان بالصلاه على التصرف في ملك غيره.

و عليه فيتصّف كل من النصّح و الغيبه بالأحكام الخمسه حسب اختلاف الموارد بقوّه الملاك و ضعفه على ما تقدّمت الإشارة إليه، فإن تساوى الملاك كان النصّح و الغيبه مباحين، و إن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متّصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زياده الملاك، و كان الناقص محرّماً أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه، هذا كلّ مع تسليم وجوب النصّح.

و لكن بعد التأمل في الأخبار الموهمه لوجوب النصّح لم نجد فيها ما يدلّ على الوجوب، فإنّها على أربع طوائف:

الاولى: ما دلّ على حرمه خيانه المؤمن لأخيه (١). و من المعلوم أنّها أجنبيه عمّياً نحن فيه، لعدم الملازمه بين الخيانه و ترك النصيحة حتى مع الاستشاره، لإمكان ردّه إلى غيره، سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المسؤول عنه أم لا، و من الواضح أنّه لو كان النصّح واجباً لما جاز ردّه.

ص: ٥٣٦

١- ١) ففي الوافي ٥/٨/٥٦٠، و الوسائل ١٢: ٢٠٧/أبواب أحكام العشره ب ١٢٢ ح ١٠ في روايه أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله «من حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يخونه» و هي مجهوله بالحارثي. و في الباب المزبور من الوسائل ح ٢، و الوافي ٥/٥٤٨: ٥ عن أبي المعز عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه و لا يخذله و لا يخونه» و هي صحيحه. و في الموضوع المتقدّم من الوسائل ح ٦، و الوافي ٥/٧/٥٥٣: ٥ عن علي بن عقبه عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: «إنّ المؤمن أخو المؤمن، عينه و دليله، لا يخونه» و هي صحيحه. و في روايه الحارث عن أبي عبد الله (عليه السّلام) «المسلم أخو المسلم- لا يخونه» و هي ضعيفه بسهل، و مجهوله بالمشي الحنّاط. إلى غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره في المصادر المزبوره و المستدرک ٩: ٣٩/أبواب أحكام العشره ب ١٠٥.

الثانية: الأخبار الدالة على وجوب نصح المؤمن ابتداءً (١) بدون سبق استشاره و استهداء، و هي و إن كانت كثيرة 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 الآخوه من غير أن يضيع منها شيئاً و إن كان يرفع العسر و الحرج، و لكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً.

الثالثة: الأخبار الواردة في خصوص نصح المستشير، و قد ادعى غير واحد من المحدّثين و غيرهم ظهورها في الوجوب. منها: قوله (عليه السلام) في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي

ص: ٥٣٧

١-١) ففي الوافي ٤/٣٣٥:٥، و الكافي ٢/١٦٣:٢، و الوسائل ١٦:١٦/٣٤٠ أبواب فعل المعروف ب ٢١ عن رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أنسك الناس نسكا أنصحهم جييا» و هي ضعيفه بالنوفلى. و في الوافي ١/٦٨١:٥، و الوسائل ١٦:١٦/٣٨١ أبواب فعل المعروف ب ٣٥ ح ١،٢ و الكافي ٢/٢٠٨:٢ عن عيسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه» و هي صحيحه. و عن ابن وهب عنه (عليه السلام) قال: «يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد و المغيب» و هي صحيحه. و غير ذلك من الروايات المذكوره في المصادر المتقدمه، و في الوافي ٥/٩٨٥:٥ ب ١٧٠ (ترك مناصحه المؤمن)، و المصدر المتقدم من الوسائل ب ٣٦، و الكافي ٢/٣٦٢:٢ باب من لم ينصح أخاه المؤمن، و المستدرک ٩/٣٩:٩ أبواب أحكام العشره ب ١٢، ١٠٥:١٠٥/٤٢٩ أبواب فعل المعروف ب ٣٦، ٣٥.

سلبه الله عزّ وجلّ رأيه» (١) ومنها: قوله (عليه السّلام) في روايه النوفلى: «من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله لته» (٢).

وفيه: أنّ التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبه الدنيويه من سلب اللبّ والرأى لا- يدلّ على أزيد من الاستحباب و رجحان العمل، فإنّ العقل من أعظم النعم الإلهيه، وقد منّ به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه إلى غير ما خلق لأجله يوجب الزوال، و هو من النقمات الشديده. كما أنّ صرفه إلى ما خلق لأجله يوجب المزيّه و الاستكمال، و لا شبهه في رجحانه.

و من هنا ظهر أنّ قوله (عليه السّلام) في روايه عبايه: «و انصح لمن استشارك» (٣) إرشاد إلى ما ذكرناه، فيكون محمولا على الاستحباب. على أنّ الروايات المذكوره كلّها مجهوله الرواه.

و يدلّ على عدم الوجوب أيضا ما أشرنا إليه سابقا من جواز إرجاع المستشار إلى غيره، فإنّه ينافى وجوب النصح.

الرابعه: الروايات الآمره بإعانه المؤمن و كشف كربته و قضاء حاجته (٤) و من الواضح أنّ نصح المؤمن نوع منها، فيكون واجبا.

ص: ٥٣٨

-
- ١- ١) و هي مجهوله بالحسين بن حازم، و الحسين بن عمر. راجع الوسائل ١٢: ٤٤/ أبواب أحكام العشره ب ٢٣ ح ٢.
٢- ٢) و هي مجهوله بعبد الله بن سليمان النوفلى. راجع المستدرک ٨: ٣٤٦/ أبواب أحكام العشره ب ٢٢ ح ١.
٣- ٣) و هي مجهوله بيحيى، و مالك، و عبايه. راجع الباب المذكور من المستدرک ح ٢.
٤- ٤) راجع مصادقه الإخوان للصدوق [١٧٣/ ب ٣٥، ١٩، ٣٠ و غيرها]. و الوافى ٥: ٥٣٥ / ب ٣٥ و ما بعده من الأبواب، و الوسائل ١٢/ أبواب أحكام العشره.

وفيه: أن جميع ما ورد في حقوق الإخوان محمول على الجهات الأخلاقية فيحمل على الاستحباب، إلا ما ثبت وجوبه في الشرعيه، كردّ السلام ونحوه ضروره أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب، بل قامت الضروره على عدم الوجوب فتكون الضروره قرينه على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب.

و حاصل جميع ما قدّمناه: أنه لا دليل على وجوب النصح بعنوانه الأوّلى مطلقاً، إلا إذا كان تركه موجبا لتلف النفس، و هتك العرض، و ذهاب المال الخطير فإنه يجب حينئذ، لأهميه الامور المذكوره.

جواز الاغتيا ب فى مواضع الاستفتاء

الثانى: الاستفتاء إذا توقّف على ذكر الظالم بالخصوص، بأن يقول للمفتى:

ظلمنى فلان فى حقّى فكيف طريقى فى الخلاص.

و الذى تقتضيه القاعده هو الجواز إذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكّن السائل منه بغير تسميه المغتاب، و الوجه فى ذلك: هو قيام الأدلّه النقليه و العقليه و ضروره المذهب على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه التى تكون فى معرض الابتلاء بها، و عليه فإذا توقّف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإنّ العمل حينئذ يكون على طبق أقوى الملاكين، و من الواضح أنّ التعلّم أهم من ترك الغيبه، فإنّ ترك التعلّم ينجرّ إلى اضمحلال الدين.

و أمّا بحسب الروايات فقد استدلّ على الجواز بروايتين.

الأولى: شكايه هند زوجه أبى سفيان إلى الرسول (صلى الله عليه و آله) حيث قالت: إنّ أباً سفيان رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى، و لم يزرها النبى

(صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَنْ قَوْلِهَا (١).

و فيه أولاً: أَنَّ الروايه ضعيفه السند. و ثانياً: أَنَّ القضيّه شخصيه، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان و نفاقه، أو لمعرفيته بالبخل، حتّى قيل إنّه كان مضرب المثل فى البخل. على أنّ مورد الروايه من صغريات تظلم المظلوم، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه، فلا تدل على جواز الغيبه فى مورد الاستفتاء مطلقاً.

و من هنا ظهر الجواب عمّياً ورد فى قصّيه بيعه النساء من أنّ هند رمت زوجها أبا سفيان بأنّه رجل ممسك، و لم يردعها الرسول (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) (٢).

الثانيه: صحيحه ابن سنان المشتمله على ذكر الرجل امّه بأنّها لا تدفع يد لامس، و لم يردعه رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) (٣)، فتدلّ على جواز الغيبه عند الاستفتاء.

و فيه أولاً: أنّه لم يظهر لنا من الروايه كون المرأه معروفه عند النبى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، و قد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمغتاب - بالفتح - فى تحقّق الغيبه.

ص: ٥٤٠

١- ١) فى المستدرک ٩: ١٢٩ أبواب أحكام العشره ب ١٣٤ ح ٤. و إحياء العلوم ٣: ١٥٢ عن النبى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «إنّه قال لهند بنت عتبه امرأه أبى سفيان حين قالت: إنّ أبا سفيان رجل شحيح لا يعطينى و ولدى ما يكفينى، فقال لها: خذى لك و لولدك بالمعروف» و هى مرسله.

٢- ٢) راجع مجمع البيان ٩: ٤١٤.

٣- ٣) فى الفقيه ٤: ١٨٤/٥١، و الوافى ١٥: ١٥/٥٥١، و الوسائل ٢٨: ١٥٠/١٥٠ أبواب حدّ الزنا ب ٤٨ ح ١ عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «جاء رجل إلى رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فقال: إنّ أمى لا تدفع يد لامس، قال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: فقيدها، فإنّك لا تبرّها بشىء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عزّ و جلّ» و هى صحيحه.

و ذكرها بعنوان الامومه لا يستلزم التعيين، و يتفق نظير ذلك كثيرا للمراجع و المجتهدين.

و ثانيا: أنّ المذكور فى الروايه قضيه شخصيه، و خصوصياتها مجهوله لنا فيحتمل أن تكون الامّ متجاهره بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها: «إنّ امّى لا تدفع يد لأمس» الخ، و على هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنّف، على أنّه لا يترتب عليه أثر إلاّ على القول بالأصل المثبت.

جواز الاغتيا ب ردع المقول فيه عن المنكر

الثالث: قصد ردع المغتاب-بالفتح-عن المنكر الذى يفعله، و قد استدللّ المصنّف على الجواز هنا بوجهين:

الأول: أنّ الغيبه هنا إحسان فى حقّه، فإنّها و إن اشتملت على هتكه و إهانته إلاّ أنّه توجب إنقاذه من المهلكه الأبدية و العقوبه الاخرويه.

الثانى: أنّ عمومات النهى عن المنكر شامله لذلك.

أمّا الوجه الأول ففيه أولا: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر.

و ثانيا: أنّ الغيبه محرّمه على المغتاب-بالكسر-و لا يجوز الإحسان بالأمر المحرّم، فإنّه إنّما يتقبل الله من المتّقين. و هل يتوهم أحد جواز الإحسان بالمال المغصوب و المسروق إلاّ إذا كان أعمى البصيره، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم. و دعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبه جزافيه، فإنّها مضافا إلى بعدها أنّ رضاه لا يرفع الحرمة التكليفيه.

و أمّا الوجه الثانى: ففيه أنّه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر، لانصراف أدلّته عن ذلك، و إلاّ لجاز ردع الزناه بالزنا بأعراضهم، و ردع السرّاق بسرّقه أموالهم.

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر فى موارد خاصه كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهى عن المنكر و أبواب الحدود، و قد تقدم فى البحث عن حرمه السب (١) جواز شتم المبدع و الوقيعه فيه، و البهت عليه، بل و جوبها كما يظهر من بعض الروايات المتقدمه فى المبحث المذكور.

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد، و إلا و جب ردعه على كل من أطلع عليه بأى نحو اتفق، كمن تصدى لقتل النفوس المصونه و هتك الأعراض المحترمه، و أخذ الأموال الخطيره، فإنّ منعه واجب بما هو أعظم من الغيبه فضلاً عنها، لأنّ حفظ الامور المذكوره أهم فى نظر الشارع من ترك الغيبه و نحوها، و قد تقدمت الإشارة إلى حكم مزاحمه ترك الغيبه بما هو أهم منه (٢).

جواز الاغتيا ب لحسم مادّه الفساد

الرابع: قصد حسم مادّه الفساد عن الناس، كاغتيا ب المبدع فى الدين الذى يخاف إضلاله للناس، و قوده إياهم إلى الطريقه الباطله، و يدلّ على جواز الغيبه هنا امور:

الأول: أنّ مصلحه دفع فتنه عن الناس أولى من الستر عليه، بل ربما يجب هتكه و حطّه عن الأنظار إذا لم يرتدع بالغيبه وحدها، فإنّ حرمه الدين فى نظر الشارع أهم من حرمه هذا المبدع فى الدين.

الثانى: قوله (عليه السلام) فى صحيحه داود بن سرحان المتقدمه (٣) فى البحث

ص: ٥٤٢

١-١) فى ص ٤٣٥.

٢-٢) فى ص ٥٣٤.

٣-٣) فى ص ٤٣٥ الهامش رقم (٣).

عن حرمة سبّ المؤمن «إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم، و أكثروا من سبّهم و القول فيهم و الوقيعه- الغيبه- و باهتوهم كى لا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام».

الثالث: ما تقدّم (1) فى البحث عن جواز غيبه المتجاهر بالفسق «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع...». و لكنّه ضعيف السند.

جواز جرح الشهود

الخامس: جرح الشهود، و قد اتفق الأصحاب على جواز جرحهم و إظهار فسقهم، بل إقامه اليّنه على ذلك، صونا لأموال الناس و أعراضهم و أنفسهم، إذ لو لا- ذلك لبغى الفسّاق فى الأرض، و أظهروا فيها الفساد، فيدّعى الواحد منهم على غيره حقًا ماليا أو عرضيا أو بدنيا، أو يدّعى زوجيه امراه أجنبيه لنفسه، أو يدّعى نسبا كاذبا ليرث من ميّت، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من أموال الناس و أعراضهم و دمائمهم ما يشاء.

و أولى بالجواز من ذلك جرح الرواه الضعفاء، إذ يتوقّف عليه حفظ الدين و صيانه شريعة سيّد المرسلين، و قد جرى عليه ديدن الأصحاب فى جميع الأمصار و الأعصار، و دونوا فى ذلك كتباً مفصّله لتمييز الموثّق منهم عن غيره، بل على هذا سيره الأئمّه (عليهم السّلام).

و يومئ إلى هذا قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (٢) فَإِنَّ التَّبَيَّنَّ** عن حال الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً.

ص: ٥٤٣

١- ١) فى ص ٥١٩ الهامش رقم (١).

٢- ٢) الحجرات ٤٩:٦.

و من هنا يظهر حكم الشهاده على الناس بالقتل و الزنا و السرقة و القذف و شرب الخمر و نحوها، لإقامه الحدّ عليهم، و قد ثبت جواز الشهاده، بل وجوبها بالكتاب و السنّه 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 أحد أن يقتله أو يهتك عرضه، أو يأخذ أمواله، أو يضرّه بما يرجع إليه، فإنّ غيبته جائزه لدفع الامور المذكوره عنه، فإنّ حفظها أهم في الشريعه المقدّسه من ستر ما فيه من العيوب، بل لو أطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعاً.

و قد حمل المصنّف على هذا ما ورد في ذمّ زراره بن أعين (رحمه الله) من الأحاديث المذكوره في كتب الرجال (١)، و استوضح ذلك من صحيحه الكشى (٢) الصريحه في تنزيه زراره و تقديسه عن المطاعن و المعائب، و أنّ ذمّ الإمام (عليه السّلام) إياه في بعض الأحيان إنّما هو كتعييب الخضر (عليه السّلام) سفينه المساكين لئلا يأخذها الغاصب من ورائهم، بل تبقى صالحه لأهلها. و قد أورد الكشى (رحمه الله) في رجاله روايات عديده مشتمله على اعتذار الإمام (عليه السّلام) من قدح زراره و ذمّه و التبرّي منه لكى يسان زراره عن كيد الخائنين، و لا تصيبه فتنه المعاندين.

و لكن الظاهر أنه لا- دلالة في شيء من الروايات المذكوره على مقصود المصنّف من جواز الغيبه لدفع الضرر عن المقول فيه، فإنّك قد عرفت أنّ الغيبه إظهار ما ستره الله عليه، و من الواضح أنّه لم يكن في زراره عيب ديني ليكون ذكره

ص: ٥٤٤

١- (١) معجم رجال الحديث ٢٣٧/٤٦٧١:٨.

٢- (٢) راجع رجال الكشى: ٢٢١/١٣٨. و قد ذكرها المصنّف في المتن [أى المكاسب ١:٣٥٤].

غيبه، وإنّما ذمّه الإمام (عليه السّلام) وتبرّأ منه لحفظ دمه و شؤونه عن الأخطار، كما عرفت التصريح بذلك فيما أشرنا إليه من الأخبار المتقدّمه. بل الظاهر منها أنّ قدح الإمام (عليه السّلام) فيه يدلّ على رفعه شأنه و عظم مقامه و جلاله مرتبته، بحيث لا يرضى الإمام (عليه السّلام) أن تمسّه أيدي الظالمين.

جواز الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهره

السابع: أن يكون الإنسان معروفا بوصف يدلّ على عيب، كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و الأصم، فإنّه لا محذور في ذكر المقول فيه بالأوصاف المذكوره و ما 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 الأئيام و قديمها بل و كان هذا مرسوما بين الأئمّه (عليهم السّلام) أيضا، كما يومئ إليه بعض الأحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواه، و في بعض الأحاديث «جاءت زينب العطاره الحولاء إلى نساء رسول الله (صلّى الله عليه و آله) و قد تقدّم ذلك في البحث عن حرمة الغش (٢).

و الوجه في جواز ذلك أنّ ذكر الأوصاف الظاهره خارج عن تعريف الغيبه

ص: ٥٤٥

١ - ١) ففي الوسائل ٢٧/١٤٣: أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٨ عن الفضل بن عبد الملك قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام) يقول: أحبّ الناس إلى أحياء و أمواتا أربعه، فذكر منهم الأحوال».

٢ - ٢) في ص ٤٦٢.

كما تقدّم (١)، لأنها ليست ممّا ستره الله، إلا إذا كان ذكرها بقصد التنقيص و التعيير فإنّه حرام من غير جهة الاغتياب.

الاغتياب عند من يعلم بمعصيه المغتاب

الثامن: قال الشهيد في كشف الريبه: قيل: إذا علم اثنان من رجل معصيه شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبه ذلك العاصي جاز، لأنّه لا يؤثّر عند السامع شيئاً. ثم قال: الأولى تنزيه النفس عن ذلك لغير غرض صحيح، خصوصاً مع احتمال النسيان (٢). و لكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبه موضوعاً، وهو واضح.

ردّ من ادعى نسا ليس له

التاسع: ردّ من ادعى نسا ليس له، وقد استدلّ عليه المصنّف بأنّ مصلحه حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمه المغتاب.

أقول: أهميه حفظ الأنساب ثابتة فيما إذا ترتّب على النسب أثر شرعي من التوارث و النظر إلى النساء و نحوهما، و أمّا إذا لم يترتب عليه أثر شرعي، أو ترتّب الأثر على دعوى النسب، كأن ادّعاها لصيانته نفسه أو عرضه أو ماله من إصابه الظالم إيّاها، فلا تجوز الغيبه برّد هذه الدعوى. و مع الشكّ في مورد يرجع إلى المطلقات الدالّه على حرمه الغيبه على وجه الإطلاق، لأنّ الشبهه و إن كانت مصداقيه، إلا أنّ التخصيص من جهة المزاحمه، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن.

القدح في مقاله باطله

العاشر: القدح في مقاله باطله، فإنّ وجوب حفظ الحقّ و إضاعه الباطل أهم من احترام المقول فيه. و أمّا ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبه إلى الأعاضم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كإطلاق الغبي و البله و نحوهما من الألفاظ القبيحه فلا شبهه في حرمة، لكونه من الفحش و الشتم، كما تقدّمت الإشارة إليه في

ص: ٥٤٦

١- ١) في ص ٥٠١.

٢- ٢) كشف الريبه: ٧٦.

البحث عن حرمة السبّ.

قوله: ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها.

أقول: منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر، ولا ريب في جوازه، لتوقف الغرض الأهم عليه، وقد جرى على هذاديدن الأصحاب في جميع الأزمان والأقطار، خصوصا في تعيين مراجع التقليد. ولكن هذه مرحله كم زلت فيها الأقدام، عصمنا الله من الزلل.

حرمة استماع الغيبة

إشاره

قال المصنّف (رحمه الله): يحرم استماع الغيبة بلا خلاف، فقد ورد «أن السامع للغيبة أحد المغتابين» والأخبار في حرمة كثيره، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر - كالرواية المذكوره ونحوها - ضعيفه السند (١).

أقول: الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة استماع الغيبة ولكننا لم نجد دليلا صحيحا يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلا عن كونه من الكبائر، إذ ما ورد في حرمة من طرق الخاصه (٣) و من طرق

ص: ٥٤٧

١- ١) المكاسب ٣٥٩: ١.

٢- ٢) راجع إحياء العلوم ١٤٥: ٣- ١٤٦.

٣- ٣) في المستدرک ٩: ١٣٣/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٦ ح ٦، ٧، ٨ عن كتاب الروضه عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «الغيبة كفر، والمستمع لها والراضى بها مشرك» وهي مرسله. وعن الشيخ أبي الفتوح [١٠: ٢٥٨] عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «السامع للغيبة أحد المغتابين» وهي مرسله.

العامة (١) كَلَّه لا يخلو عن الإرسال و ضعف السند، فلا يكون قابلا للاستناد إليه.

نعم قال في كتاب الاختصاص: «نظر أمير المؤمنين (عليه السلام) إلى رجل يغتاب رجلا عند الحسن ابنه (عليه السلام) فقال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا، فإنه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك» ٢ فإنه ربما يدعى كونه روايه مسنده، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار، فيدل ذلك على وثاقه روايتها المحذوفين عنده، إذ فرق بين كلمه (روى عنه كذا) و بين كلمه (قال فلان كذا) فإنّ القول الأول ظاهر في كون المنقول مرسلا، دون الثاني، و عليه فهي روايه معتبره تدلّ على حرمة استماع الغيبه.

و لكن يرد عليه: أنّ ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا، إذ لعله يعتمد على ما لا نعتمده.

و قد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهي، فإنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) «نهى عن الغيبه و الاستماع إليها، و نهى عن النميمه و الاستماع إليها» ٣.

و فيه أولا: أنّه ضعيف السند كما عرفته مرارا. و ثانيا: أنّ صدره و إن كان ظاهرا في الحرمة مطلقا، إلا أنّ ذيله قرينه على حرمة الاستماع مع عدم الردّ فقط

ص: ٥٤٨

(١-١) في إحياء العلوم ٣: ١٤٦ قال رسول الله (صلّى الله عليه و آله): «المستمع أحد المغتابين» و غير ذلك من الأحاديث.

و هو قوله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) «و من تطَوَّعَ عَلَى أَخِيهِ فِي غَيْبِهِ سَمِعَهَا فِيهِ فِي مَجْلِسِ فَرَدَّهَا عَنْهُ رَدَّ اللهُ عَنْهُ أَلْفَ بَابٍ مِنَ الشَّرِّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، فَإِنْ هُوَ لَمْ يَرُدَّهَا وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى رَدِّهَا كَانَ عَلَيْهِ كَوْزُرٌ مِنْ اغْتَابِهِ سَبْعِينَ مَرَّةً». وَ حَمَلَهَا عَلَى السَّمَاعِ الْقَهْرِيِّ خِلَافَ الظَّاهِرِ مِنْهَا، عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ نَادِرٌ.

وَ قَدْ يَجَابُ عَنْ حَدِيثِ الْمَنَاهِي بِعَدَمِ ظُهُورِهِ فِي الْحَرَمِ التَّكْلِيفِيهِ، فَإِنَّ النِّهْيَ فِيهِ عَنْ اسْتِمَاعِ الْغَيْبِ نَهْيٌ تَنْزِيهِيٌّ، وَ إِرْشَادٌ إِلَى الْجِهَاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنَ الْحَدِيثِ ذِكْرُ الْأُمُورِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِيهِ مِنْ آثَارِ الْغَيْبِ، كَكُونِهَا مُوجِبَةً لِبَطْلَانِ الْوُضُوءِ وَ الصُّومِ (١).

وَ فِيهِ: أَنَّ مَا ثَبِتَ كُونُهُ رَاجِعًا إِلَى الْأَخْلَاقِيَّاتِ تَرْفَعُ الْيَدَ فِيهِ عَنْ ظُهُورِ النِّهْيِ فِي الْحَرَمِ، وَ أَمَّا غَيْرُهُ فَيُؤْخَذُ بِظُهُورِهِ لَا مُحَالَهُ كَمَا حَقَّقَ فِي مَحَلِّهِ (٢).

وَ مَعَ الْإِغْضَاءِ عَنْ جَمِيعِ مَا ذَكَرْنَاهُ وَ تَسْلِيمِ صَحِّهِ الرَّوَايَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ الظَّاهِرَةِ فِي حَرَمِ اسْتِمَاعِ الْغَيْبِ مُطْلَقًا، فَلَا بَدَّ مِنْ تَقْيِيدِهَا بِالرَّوَايَاتِ الْمُتَكَثِّرَةِ (٣) الظَّاهِرَةِ فِي

ص: ٥٤٩

١-١) راجع مكارم الأخلاق ٣١٥:٢.

٢-٢) محاضرات في أصول الفقه ٣،١ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٣،٤٥): ٤٨٣، ٢٧٤.

٣-٣) ففي الوسائل ١٢: ٢٩١/ أبواب أحكام العشرة ب ١٥٦ ح ١، ٢، ٥، في وصيه النبي (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) لَعَلَى (عَلَيْهِ السَّلَام): «يَا عَلِيُّ مِنْ اغْتِيَابِ عِنْدِهِ أَخُوهُ الْمُسْلِمِ فَاسْتَطَاعَ نَصْرَهُ فَلَمْ يَنْصُرْهُ خَذَلَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» رَجَالَ سَنَدِ هَذِهِ الْوَصِيَّةِ مُجَاهِلِينَ، لَا طَرِيقَ إِلَى الْحُكْمِ بِصِحَّتِهَا. وَ عَنْ أَبِي الْوَرْدِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: «مَنْ اغْتِيَابَ عِنْدَهُ أَخُوهُ الْمُؤْمِنِ فَنَصْرَهُ وَ أَعَانَهُ نَصْرَهُ اللهُ وَ أَعَانَهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، وَ مَنْ لَمْ يَنْصُرْهُ وَ لَمْ يَعْنِهِ وَ لَمْ يَدْفَعْ عَنْهُ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَى نَصْرَتِهِ وَ عَوْنِهِ إِلَّا خَفَضَهُ اللهُ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ» وَ هِيَ حَسَنَةٌ بِأَبِي الْوَرْدِ. وَ عَنْ عِقَابِ الْأَعْمَالِ [٣٣٥] عَنْ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَنَّهُ قَالَ فِي خُطْبِهِ لَهُ: «وَمَنْ -

جواز استماعها لردّها عن المقول فيه. و تخصيصها بصورة السماع القهرى قد تقدّم الجواب عنه آنفاً، و عليه فإنّما يحرم استماع الغيبه مع عدم الردّ.

و قد يقال: إنّ النسبه بين الأخبار الوارده فى سماع الغيبه للردّ و بين المطلقات المتقدّمه الدالّه على حرمه سماع الغيبه هى العموم من وجه، فإنّ الطائفه الاولى أعمّ من الثانيه من حيث شمولها للسماع القهرى الاتّفاقى، و أخصّ منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للردّ فقط. و الطائفه الثانيه أعمّ من حيث شمولها للاستماع بغير داعى الردّ، و أخصّ من حيث اختصاصها بالاستماع الاختيارى فيقع التعارض بينهما فى مورد الاجتماع، و يؤخذ بالطائفه الاولى، لكونها صحيحه السند، دون الطائفه الثانيه، بناء على أنّ صحّه السند من المرجّحات، كما هو المشهور بين المتأخّرين.

و لكن يرد عليه: أنّ مجرّد صحّه السند لا يكون من المرجّحات فى معارضه

الدليلين، و قد حَقَّقناه في علم الاصول (١) و عليه فتسقطان للمعارضه، و يرجع إلى عمومات ما دلَّ على رجحان إعانه المؤمن، و إلا فيرجع إلى البراءه.

على أنك قد عرفت أنَّ الطائفة الثانيه ضعيفه السند، فلا تعارض الطائفة الاولى فضلا عن وصول النوبه إلى الترجيح.

و على ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمه استماع الغيبه فإنَّما يلتزم بالجواز إذا لم يرض السامع بالغيبه، أو لم يكن سكوته إمضاء لها أو تشجيعا للمتكلم عليها، أو تسببا للاغتياب من آخر، و إلا كان حراما من هذه الجهات. و قد ورد في أحاديث عديده أنَّ الراضى بفعل قوم كالدخل معهم (٢). و تقدَّم (٣) في البحث عن بيع المتنجس حرمه التسبب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي. بل تحرم مجالسته للأخبار المتظافره الدالَّه على حرمه المجالسه مع أهل المعاصى - و سنشير إلى مصادرها- (٤) كما تحرم مجالسه من يكفر بآيات الله، للآيه (٥).

و قد يستدل على حرمه الاستماع بأدلَّه حرمه الغيبه، بدعوى عدم تحقُّقها إلا بالمستمع.

ص: ٥٥١

١- ١) مصباح الاصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٨): ٤٩٦-٤٩٧.

٢- ٢) راجع الوافى ١٥: ١٨٣ ب ٢٤ حدَّ الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و الوسائل ١٦: ١٣٧ أبواب الأمر و النهى ب ٥، و المستدرک ١٢: ١٩٣ أبواب الأمر و النهى ب ٤. و فى شرح النهج لمحمد عبده: ١٥٤/٦٩٦ قال على (عليه السَّلام): «الراضى بفعل قوم كالدخل فيه معهم، و على كل داخل فى باطل إثمَان: إثم العمل به، و إثم الرضا به».

٣- ٣) فى ص ١٨١.

٤- ٤) فى ص ٥٦٢، الهامش رقم (٢).

٥- ٥) و هى قوله تعالى: وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ الْآيَةَ. النساء ٤: ١٤٠.

و فيه: أنّ حرمة الغيبه لا- تلازم حرمة الاستماع، وإن كان بينهما تلازم خارجا فإنّ التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم. وقد جاز سماع الغيبه للردّ جزما.

حرمة الغيبه لا تلازم حرمة استماعها

قوله: ثم المحرّم سماع الغيبه المحرّمه دون ما علم حلّيتها.

أقول: إذا سلّمنا حرمة سماع الغيبه بالإرادته و الاختيار، فهل هو حرام مطلقا حتّى مع جواز الاغتياب كما في الموارد المتقدّمه، أو أنّه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط، أو يفصل بين علم السامع بالحليّه فيلتزم بالجواز، و بين جهله بها فيلتزم بالحرمة؟

ظاهر المصنّف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبه، لأنّه قول غير منكر، فلا- يحرم الإصغاء إليه، للأصل. و أمّا حديث «السامع للغيبه أحد المغتائبين» (1) فمع تسليم صحّته يدلّ على أنّ السامع لغيبه كالمتكلم بتلك الغيبه في الحرمة و الحليّه، فيكون دليلا- على الجواز هنا. إلا- أن يقال: إنّ الحديث ينزل السامع للغيبه منزله المتكلم بها، فإذا جاز للسامع التكلّم بالغيبه جاز له سماعها، و إلا فلا.

و لكنّه خلاف الظاهر من الحديث.

و التحقيق: أنّ جواز الغيبه قد يكون حكما واقعيًا، و قد يكون حكما ظاهريًا.

أمّا الجواز الواقعي فلا ملازمه فيه بين جواز الغيبه و جواز الاستماع إليها، لأنّه يتصوّر على أنحاء ثلاثه:

ص: ٥٥٢

الأول: أن يكون المقول فيه جائز الغيبه عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص، بأن كان متجاهرا في الفسق و متظاهرا في مخالفه المولى، فإنّ مثل هذا تجوز غيبته واقعا لكل أحد، إمّا مطلقا أو في خصوص ما تظاهر فيه من الذنوب، على الخلاف المتقدّم (1) بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبه رأسا و عليه فالاستماع إليها أولى بالجواز. وكذلك الكلام في غيبه المبدع في الدين و الإمام الجائر.

الثاني: أن يكون جواز الغيبه الواقعي مختصّا بالمغتتاب-بالكسر- كالصبي المميّز، و المكروه على اغتيااب الناس، و عليه فلا يجوز استماعها مطلقا لمن يحرم عليه الاغتيااب، لعدم الملازمه بينهما، فإنّ ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر. و على الجملة: جواز السماع يدور مدار الردّ عن المغتتاب-بالفتح- و مع عدمه كان حراما و إن لم يكن المغتتاب-بالكسر- مكلفا.

فتحصّل: أنّ الاغتيااب جائز و الاستماع حرام، كما أنّه قد يكون السماع جائزا و الاستماع حراما، نظير ما إذا كان المغتتاب-بالكسر- ممّن لا يمكن رده و لا الفرار منه، كالسلطان الجائر و نحوه، و لذا سكت الإمام المجتبي (عليه السلام) عند سبّ أبيه.

و نظير ذلك ما إذا تصدّى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربى، و نحن نعلم أنه محقون الدم، فإنّه 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، فإنّ مناط جواز الغيبه هنا هو ظهور ظلامته، و اشتهارها بين الناس و هذا المعنى لا يتحقّق فى نظر العرف إلاّ بسماع التظلم منه، و كذلك الشأن فى سماع

ص: ٥٥٣

(١-١) فى ص ٥٢٣ و ما بعدها.

و على الجملة: فجواز الغيبه واقعا لا- يلانزم 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 أمّا الجواز الظاهرى للغيبه فهل يلانزم جواز استماعها أم لا، كما إذا احتمل السماع أو صرّح القائل بأنّ المقول فيه مستحق للغيبه. ففى كشف الريبه عند ذكر مستثنيات الغيبه أنّه: 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، لأنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمة، و هو أحد المحرّمين (١).

و أجاب الشهيد (رحمه الله) عن ذلك فى الكتاب المذكور بأنّ: الأولى التنبيه على ذلك إلى أن يتحقّق المخرج منه، لعموم الأدلّه، و ترك الاستفصال فيها، و هو دليل إرادته العموم، حذرا من الإغراء بالجهل، و لأنّ ذلك لو تم لتمشّى فى من يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبه إلى السماع، لاحتمال إطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله، و هو يهدم قاعده النهى عن الغيبه.

و ردّه المصنّف بأنّ فى ذلك خلطا بين ردّ 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 المصنّف: أنّ النسبه بين وجوب ردّ الغيبه و وجوب النهى عنها

عموم من وجهه، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردّها و لو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع، مع كونه مستورا عند القائل، و مع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر. و قد يجب ردّ الغيبة حيث لا- مورد للنهي عن المنكر، كما إذا كان المغتاب-بالكسر-صبيّا فإنّ فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه، إلاّ أنّه يجب على السامع حينئذ ردّ الغيبة حفظا لاحترام أخيه المؤمن. و قد يجتمعان، كما إذا علم السامع بكون الاغتتاب حراما، فإنه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه، و من حيث كونه هتكا للمؤمن و كسفا لعورته يجب ردّه.

و إذا شكّ في استحقاق المقول فيه الغيبة و عدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمة، و وجب ردّها على النحو الذي تقدّم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرج عن المعصية، و مع هذا لا- يجب نهى القائل، بل لا يجوز، لإمكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل القائل على الصّحّة ما لم يعلم فساده، فإنّ ردّعه يستلزم انتهاك حرمة، و هو حرام. على أنّ إثبات وجوب الردع بأدله النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و هو لا يجوز.

لا يقال: كما لا يجب نهى القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردّها، لاحتمال كون المقول فيه مستحقا للغيبة عند القائل، و مسلوب الاحترام في عقيدته، و عليه فائبات وجوب الردّ في الفرد المشكوك بالأدله الداله على وجوب احترام المؤمن و وجوب ردّ غيبته تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه.

فإنه يقال أولا: أنه لا شبهه في كون المقول فيه مؤمنا وجدانا، و عدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم، فإنّ المقول فيه كان في زمان و لم يكن فيه ما يجوز

غيبته، والأصل بقاؤه في تلك الحالة. وقد ذكرنا في محله (1) أنّ عنوان المخيّص إذا كان أمرا وجوديا فإنه ينفى بالأصل الموضوعي في مورد الشك، وينقح به موضوع التمسك بالعام، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، وكذلك في المقام إذا شككنا أنّ المقول فيه جائز الغيبه عند القائل أم لا، نستصحب عدمه، وينقح به موضوع التمسك بعموم ما دلّ على حرمة استماع الغيبه على تقدير ثبوته، و بعموم ما دلّ على وجوب ردّ الغيبه.

و ثانيا: أنّ المتعارف من أفراد الغيبه هو أنّ السامع لا- يعلم نوعا بحال المقول فيه، والظاهر من الروايات الدالّه على وجوب ردّ الغيبه أنّ 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.

قوله: والظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبه.

أقول: الغرض من ردّ الغيبه هو نصره المغتاب، وتنزيهه عن تلك الوقيعه و إن أفاد النهي عن المنكر أيضا. و أمّا النهي عن الغيبه فهو من صغريات النهي عن المنكر، فيجرى عليه حكمه، سواء قلنا بوجوب ردّ الغيبه أم لا.

ثم إنّ نصره الغائب برّد الغيبه عنه تختلف باختلاف المعائب، فإن كان العيب راجعا إلى الامور الدينويه فنصرته بأن يقول مثلا- العيب ليس إلّا- ما عابه الله من المعاصي، و إن كان راجعا إلى الامور الدينيه وجّهه بما يخرج عن كونه معصيه، و إذا لم يقبل التوجيه ردّه بأنّ المؤمن قد يبتلى بالذنوب، فإنه ليس بمعصوم. و هكذا ينصره في ذكر سائر العيوب.

ص: ٥٥٦

قوله: ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره.

أقول: توضيح كلامه أنه إذا كان للإنسان لسان مدح في الحضور، ولسان ذم في الغياب، استحق بذلك عقابين: أحدهما للاغتياب، والثاني: لكونه ذا لسانين و يسمى هذا منافقا أيضا. وإذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاث عقوبات: للاغتياب، والكذب، والنفاق.

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة و إن كان جائزا في نفسه، بل ربما يكون مطلوباً للعقلاء، ولكنه إذا كان مسبوqa بالذم أو ملحوقا به كان من الجرائم الموبقه و الكبائر المهلكه، و قد ورد في الأخبار المستفيضه أن ذا اللسانين يجيء يوم القيامة و له لسانان من النار (١)، فإن لسانه المدح في الحضور و إن لم يكن لسانا من النار، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك.

ثم إن النسبه بين المغتاب-بالكسر- و بين ذى اللسانين هي العموم من وجه فإنه قد توجد الغيبه و لا يوجد النفاق، و قد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبه، كأن يمدح المقول فيه حضورا، و يذمه بالسب و البهتان غيابا، و قد يجتمعان كما عرفت.

قوله: قد يطلق الاغتياب على البهتان.

أقول: قد عرفت أن الغيبه هي أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أما

ص: ٥٥٧

١ - ١) راجع الوافي ٥: ٩٣٧ ب ١٥٧ (مخالفه السر و العلن)، و الوسائل ١٢: ٢٥٦ أبواب أحكام العشره ب ١٤٣، و المستدرک ٩: ٩٦ أبواب أحكام العشره ب ١٢٣.

البهتان فهو على ما تقدّم (١) في بعض أخبار الغيبة ذكر ك أخاك بما ليس فيه، فهما متباينان مفهوما و مصداقا، نعم بناء على مقاله المشهور من أن الغيبة ذكر ك أخاك بما يكرهه يمكن اجتماعهما في بعض الموارد.

و أمّا إطلاق الغيبة على البهتان في روايه علقمه (٢) فبنحو من المسامحه و التجوّز، على أنّها ضعيفه السند. و أمّا كون عقاب التهمه أشدّ من الغيبة فلاشتمالها على الفريه و الهتك معا.

حقوق الإخوان

قوله: خاتمه: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه.

أقول: قد ورد في الروايات المتظافره، بل المتواتره أنّ للمسلم على أخيه حقوقا كثيره (٣)، و في روايه الكراچكى أنّ للمؤمن على أخيه ثلاثين حقًا، و عدّها واحدا بعد واحد، ثمّ قال (عليه السلام): «سمعت رسول الله يقول: إنّ أحدكم ليدع

ص: ٥٥٨

١-١) في ص ٥٠٠-٥٠١.

٢-٢) عن الصادق (عليه السلام) عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) قال: «من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّه أبدا، و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما، و كان المعتاب في النار خالدا فيها و بسّ المصير» الحديث. و هو ضعيف بعلقمه بن محمد، و صالح بن عقبه، و غيرهما. راجع الوسائل ١٢: ٢٨٥/ أبواب أحكام العشره ب ١٥٢ ح ٢٠.

٣-٣) راجع مصادقه الإخوان للصدوق [١٤٠/ ب ٧ و غيره]، و الكافي ٢: ١٦٩/ باب حقّ المؤمن على أخيه، و الوافي ٥: ٥٥٧/ ب ٨٠ حقوق الا-خوه، ب ٨١ صفه الأ-خ. و الوسائل ١٢: ٢٠٣/ أبواب أحكام العشره ب ١٢٢، و البحار ٢٢١/٧١/ باب حقوق الإخوان و المستدرک ٩: ٣٩/ أبواب أحكام العشره ب ١٠٥، و غير ذلك من الأبواب من الكتب المذكوره و غيرها.

من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه». و قد عرفت (١) في البحث عن كفّاره الغيبه أنّها ضعيفه السند.

و في صحيحه مرآة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن» (٢).

و قد خصّ المصنّف هذه الأخبار بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليسر، أمّا المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة، لتحقّق المقاصه، فإنّ التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

و استشهد المصنّف (رحمه الله) على رأيه هذا بعدّه روايات قاصره الدلاله عليه.

منها: ما رواه الصدوق و الكليني عن أبي جعفر (عليه السلام) (٣) و قد ذكر فيها

ص: ٥٥٩

١-١) في ص ٥١٠.

٢-٢) راجع المصدر المتقدم من الوسائل ح ١.

٣-٣) ففي الوافي ٥/٥٦٩:٥، و الكافي ٣/١٩٣:٢، و الوسائل ١٢:١٣ أبواب أحكام العشره ب ٣ عن أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «قام رجل بالبصره إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن الإخوان؟ فقال: الإخوان صنفان: إخوان الثقة، و إخوان المكاشره. فأما إخوان الثقة فهم الكفّ و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على حدّ الثقة فابذل له مالك و بدنك، و صاف من صافه و عاد من عاداه، و اكنم سرّه و عيبه، و أظهر منه الحسن، و اعلم أيّها السائل أنّهم أقلّ من الكبريت الأحمر. و أمّا إخوان المكاشره فإنّك تصيب لذّتك منهم، فلا تقطعنّ ذلك منهم، و لا تطلبنّ ما وراء ذلك عن ضميرهم، و ابدل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حاله»-

إخوان الثقة و إخوان المكاشره و قال فى إخوان المكاشره: «و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان».

و فيه: أنّ هذه الروايه غريبه عمّا ذكره المصنّف، فإنّها مسوقه لبيان وظيفه العمل بحقوق الإخوان على حسب مراتب الإخوه، فإنّ منهم من هو فى أرقى مراتب الأَخوه فى أداء حقوقها حتّى يطمئن به الإنسان على عرضه و ماله و سائر شؤونه و هذا الأَخ كالكَفّ و الجناح، فيبذل له المال و اليد، و يعادى من عاداه و يضافى من صافاه. و منهم إخوان الانس و الفرح و المجالسه و المفاكهه، فلا يبذل لهم إلّا ما يبذلون من طلاقه الوجه و حلاوه اللسان، و لا يطمئن إليهم فى الامور المذكوره.

و منها: روايه عبيد الله الحلبي (1) فإنّها تدلّ على أنّ للصدّاقه حدوداً، و لا- يليق بها إلّا- من كانت فيه هذه الحدود. و وجه الاستدلال: هو ما ذكره المصنّف من أنّه إذا لم تكن الصدّاقه لم تكن الاخوه، فلا بأس بترك الحقوق المذكوره بالنسبه

ص: ٥٦٠

١- ١) عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «لا تكون الصدّاقه إلّا بحدودها، فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصدّاقه، و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصدّاقه فأؤلّها أن تكون سريره و علانيته لك واحده، و الثانيه: أن يرى زينك زينه و شينك شينه و الثالثه: أن لا تغيّره عليك ولايه و لا مال، و الرابعه: أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته و الخامسه: -و هى تجمع هذه الخصال- أن لا يسلمك عند النكبات» و هى ضعيفه بعبيد الله الدهقان. الإسلام: الخذلان. راجع الوافى ٥٧٣/٨: ٥، و الوسائل ١٢: ٢٥/ أبواب أحكام العشره ب ١٣ ح ١.

وفيه: أن الصداقه المنفيه عمّن لا- يفى بحدودها غير الاخوه الثابته بين المؤمنين بنص الآيه (١) و الروايات، و من الواضح أن الحقوق المذكوره إنما ثبتت للأخوه المحضه، سواء أكانت معها صداقه أم لا. و عليه فنفي الصداقه في مورد لا يدل على نفي الاخوه، لأن الصداقه فوق الاخوه، و نفي المرتبه الشديده لا يدل على نفي المرتبه الضعيفه. على أن الروايه ضعيفه السند.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما في نهج البلاغه (٢) من نفي الصداقه عمّن لا- يحفظ أخاه في ثلاث. مع أنه ضعيف للإرسال.

و منها: ما دلّ على سلب الأخوه عمّن لا يلبس المؤمن العارى، كروايتي الوصافي و ابن أبي عمير (٣).

ص: ٥٦١

١- ١) و هي قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ الْحَجَرَات ١٠: ٤٩.

٢- ٢) في شرح النهج لمحمد عبده ١٣٥/٦٨٩ قال (عليه السلام): «لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث: في نكبته، و غيبته، و وفاته» و هي مرسله.

٣- ٣) في مصادقه الإخوان للصدوق: ١٣٧/ باب مواساه الإخوان ح ١٠٤، و الوسائل ١٢: ٢٦/ أبواب أحكام العشره ب ١٤ ح ١٣، عن علي بن عقبه عن الوصافي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال «قال لي: يا أبا إسماعيل أ رأيت من قبلكم إذا كان الرجل ليس له رداء و عند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداء؟ قال قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً؟ قلت: لا، فضرب بيده على فخذه ثم قال: ما هؤلاء باخوه» و هي مرسله. و عن خلاد السندي رفعه قال: «أبطأ على رسول الله (صلى الله عليه و آله) رجل فقال: ما أبطأ بك؟ فقال: العرى يا رسول الله، فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما؟ قال: بلى يا رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: ما هذا لك بأخ» و هي مرفوعه، و مجهوله بخلاّد.

وفيه: أن المراد من سلب الأخوه في الروايتين كناية عن سلب الأخوه الكامله، فقد تعارف بين المتحاورين نفى المحمول بلسان نفى الموضوع لأجل المبالغه في التعبير، كما يقال يا أشباه الرجال و لا رجال، و لا صلاه لجار المسجد إلا فيه، و لا شكّ لكثير الشكّ، و يقال لمن لا يعمل بعلمه إنّه ليس بعالم، إلى غير ذلك من الإطلاقات الفصيحه. و عليه فلا دلالة في الروايتين على نفى الأخوه حقيقه الذي هو مفاد ليس التامه.

و يدلّ على ما ذكرناه أنّه لو اريد من السلب نفى الأخوه حقيقه لزم القول بعدم وجوب مراعاة سائر الحقوق الثابته، من ردّ الاغتيا ب و نحوه، و هو بديهى البطلان.

و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أنّ الروايتين ضعيفتا السند.

و منها: روايه يونس بن ظبيان الدالّه على اختبار الإخوان باتيانهم بالصلاه في وقتها، و برّهم في الإخوان، و إذا لم يحفظوهما فاعزبوا عنهم (١).

وفيه: أنّ ظاهر الروايه كونها راجعه إلى ترك العشره و المجالسه مع من لا يهتمّ بالإتيان بالصلاه في أوقاتها، و الإحسان للإخوان في اليسر و العسر، فإنّ المجالسه مؤثّره كتأثير النار في الحطب، و لذا نهى عن المجالسه مع العصاه و الفساق (٢).

ص: ٥٦٢

١ - ١) ففي الوافي ٥/٩/٥٧٤، و الوسائل ١٢/١٤٨: أبواب أحكام العشره ب ١٠٣ ح ١ عن المفصّل ابن عمر و يونس بن ظبيان، قال: «قال أبو عبد الله (عليه السّلام): اختبروا إخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم و إلا فاعزب ثم اعزب ثم اعزب: المحافظه على الصلاه في مواقيتها و البرّ بالإخوان في العسر و اليسر» و هي مجهوله بعمر بن عبد العزيز. أقول: العزوب بالعين المهمله و الزاء: البعد و الغيبه.

٢ - ٢) راجع الوسائل ١٦/٢٥٥: أبواب الأمر و النهى ب ١٢، ٣٨، ٣٧/٣٢: أبواب أحكام العشره ب ١٧.

بالأقداح فى زمن الجاهليه-و سنتعرض لتفسير اللعب بالأقداح فى الهامش-بل على حرمه القمار ضروره مذهب الإسلام.

و تدلّ عليها الآيات المتظافره (١) و الروايات المتواتره من طرقنا (٢) و من طرق السنّه (٣) و قد اشير إلى حكمه التحريم فى قوله تعالى: إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصِيدَكُمُ عَنِ الذِّكْرِ اللّهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ (٤) فَإِنْ أَخَذَ مَالِ النَّاسِ بِغَيْرِ تِجَارَةٍ وَ مَشَقَّةٍ مُّوجِبَةٍ لِالِقَاءِ الْعِدَاوَةِ وَ الْبَغْضَاءِ، وَ الْإِشْتِغَالِ بِلَعْبِ الْقِمَارِ يَصِدُّ عَنِ الذِّكْرِ اللّهِ، وَ عَنِ امْتِثَالِ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ.

حرمه اللعب بالآلات المعدّه للقمار بدون الرهن

المسأله الثانيه: فى اللعب بالآلات المعدّه للقمار بدون الرهن، بأن كان

ص: ٥٦٤

١-١) منها قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ المائده ٥:٩٠.

٢-٢) راجع الكافى ٥:١٢٢/٥ باب القمار، ٦:٤٣٥/٦ باب النرد و الشطرنج، و التهذيب ٦:٣٧٠/٦، ١٠٧٥، ١٠٧٠، ١٠٦٩، و الوافى ١٧:٢٢٥/١٧ ب ٣٥، و الوسائل ١٧:١٦٤/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٣٥، و المستدرک ١٣:١١٨/١٣ أبواب ما يكتسب به ب ٢٩، ٨٣. و فى التهذيب ٨٣/٩٠٣، و الوافى ٩٣/١٩، و الوسائل ٢٤:٢١٧/٢٤ أبواب الأطمعه المحرّمه ب ٥٧ ح ١ فى روايه عبد العظيم الحسنى: وَ أَنْ تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِشَقٌ يَعْنِي حَرَامًا.

٣-٣) راجع سنن البيهقى ١٠:٢١٣/١٠ باب ما يدلّ على ردّ شهاده من قامر بالحمام أو بالشطرنج أو غيرهما.

٤-٤) المائده ٥:٩١.

الغرض منه مجرّد الانس و الفرح، كما هو المرسوم كثيرا بين الامراء و السلاطين. و هذا أيضا لا- إشكال في حرمة، بل في المستند: بل لا خلاف فيه (١).

و قد وقع الخلاف في ذلك بين العامه (٢).

و كيف كان، فقد استدلل المصنّف على حرمة بوجهين:

الأول: قوله (عليه السلام) في روايه تحف العقول: إن ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات.

و فيه أولا: أنّها ضعيفه السند، و قد تقدّم. و ثانيا: أنّها لا تدلّ إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلّب و التصرّف في كل ما يجيء منه الفساد محضا، و أمّا إحراز الصغرى فلا بدّ و أن يثبت من الخارج، و من الواضح أنّ كون الآلات المعدّه للقمار كذلك أوّل الكلام، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزا لم تكن كذلك، فلا يمكن إثبات الحرمة به، فإنّه دور ظاهر.

الثاني: ما في روايه أبي الجارود (٣) من تفسير الميسر بالنرد و الشطرنج و بكل قمار، إلى أن قال (عليه السلام): «كل هذا يبيع و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا

ص: ٥٦٥

١-١) المستند ١٠٥:١٤.

٢-٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢:٥٠ عن المالكيه: يحرم اللعب بالنرد و الشطرنج و لو بغير عوض. و عن الشافعيه: يحلّ اللعب بالشطرنج و الكره و حمل الأثقال و المشابكه بالأصابع. و عن الحنفيه: تحلّ المسابقه بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعيه إلا الشطرنج. و عن الحنابلة: يكره اللعب بالشطرنج، و كل ما أفضى إلى محرّم فهو حرام. و في شرح فتح القدير ٨:٤٩٨ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج، ثمّ حكى عن بعض الناس إباحه ذلك، لما فيه من تشجيع الخواطر، و هو محكى عن الشافعي.

٣-٣) و هي مرسله و ضعيفه بأبي الجارود. راجع الوسائل ١٧:٣٢١ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٢ ح ١٢.

حرام من الله محرم فإنها تشمل بإطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن.

وقد يقال: إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدرى - أعنى العمل الخارجى - و عليه فتكون الرواية منصرفه إلى اللعب بالآلات المذكوره مع الرهن، كما أن المطلقات منصرفه إليه أيضا. ولكنها دعوى جزافيه، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات. و يدل عليه من الرواية قوله (عليه السلام): «بيعه و شراؤه» و قوله (عليه السلام): «و أما الميسر فالنرد و الشطرنج».

و فيه: أن الرواية و إن كانت صريحه الدلاله على المقصود، و لكنها ضعيفه السند.

ثم إن المصنف (رحمه الله) ذكر جملة من الروايات للتأييد، و ادعى عدم انصرافها إلى اللعب الخارجى:

منها: ما عن مجالس المفيد الثانى ولد الشيخ الطوسى (رحمه الله) و هو قوله (عليه السلام): «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر» (١).

و فيه أولا: أن هذه الرواية ضعيفه السند. و ثانيا: أنها محموله على الكراهه فإن كثيرا من الامور يلهى عن ذكر الله و ليس بميسر و لا بحرام، و إلا لزم الالتزام بحرمه كثير من الامور الدينويه، لقوله تعالى: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (٢).

بل قد اطلق اللهو على بعض الامور المستحبه فى جملة من الروايات (٣).

ص: ٥٦٦

١- ١) و هى ضعيفه بابن الصلت و غيره. راجع أمالى الطوسى ٦٨١/٣٣٦، الوسائل ١٧: ٣١٥، أبواب ما يكتسب به ب ١٠٠ ح ١٥

٢- ٢) محمد ٣٦: ٤٧.

٣- ٣) ففى الوسائل ١٩: ٢٥٠/ كتاب السبق و الرمايه ب ١ ح ٥، و الكافى ٥٠: ١٣، و الوافى ١٥: -

كسباق الخيل، و مفاكهه الإخوان، و ملاعبه الرجل أهله، و متعه النساء، فإنَّها من الأشياء المندوبه فى الشريعة، و مع ذلك اطلق عليها اللهو. و توهم أنَّ الملاهى غير المحرّمه خارجه عن الحديث توهم فاسد، فإنَّه مستلزم لتخصيص الأكثر، و هو مستهجن.

و منها: روايه الفضيل عن النرد و الشطرنج و غيرهما من آلات القمار التى يلعب بها، فقال (عليه السّلام): «إذا ميّز الله بين الحقّ و الباطل فى أيّهما يكون؟ قلت:

مع الباطل؟ قال (عليه السّلام) فما لك و الباطل» ١.

و فيه أولا: أنّها ضعيفه السند. و ثانيا: أنّه لا ملازمه بين البطلان و الحرمة.

و منها: روايه زراره عن لعبه بعض أقسام القمار فقال (عليه السّلام): «أرأيتك إذا ميّز الله الحقّ و الباطل مع أيّهما تكون؟ قال (قلت): مع الباطل؟ قال (عليه السّلام): فلا خير فيه» ٢. و فيه: أنّ نفى الخير أعم من الحرمة و الكراهه.

و منها: روايه عبد الواحد بن المختار: إنّهُ سأل الإمام (عليه السّلام) عن اللعب

بالشطرنج، قال (عليه السلام): «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَمَشْغُولٌ عَنِ اللَّعْبِ» (١) فَإِنَّ إِنْطِاقَهُ الْحُكْمَ بِاللَّعْبِ تَقْتَضِي عَدَمَ اعْتِبَارِ الرَّهْنِ فِي حَرَمِهِ اللَّعْبِ بِالْأَلَاتِ الْمَزْبُورَةِ.

وفيه: أَنَّ الروايه غريبه عمّا نحن فيه، فَإِنَّ الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعاً للاجتنب عن اللعب المطلق، وبما أنه لا دليل على حرمة على وجه الإطلاق حتّى اللعب باليد والأصابع واللحيه والسبحه ونحوها، فتكون الروايه إرشاداً إلى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغيه، فإنها غير مفيده له في دينه و دنياه.

وقد استدللّ على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهيه عن الميسر والقمار من الآيات والروايات، وقد أشرنا إلى مصادرها في الهامش.

و أجاب عنه المصنّف بوجهين:

الأول: أَنَّ المطلقات منصرفه إلى الفرد الغالب، وهو اللعب بالآلات المذكوره مع الرهن.

وفيه أولاً: أَنَّ اللعب بآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن أكثر من اللعب بها مع المراهنه، أو مساوياً له في الكثره.

و ثانياً: أَنَّ مجرد غلبه الوجود في الخارج لا توجب الانصراف، نعم إنّ دعوى الانصراف إنّما تصحّ إذا كان لها منشأ صحيح، كأن يكون الفرد النادر أو غير الغالب على نحو لا- يراه العرف فرداً للعمومات والمطلقات، كانصراف الحيوان عن الإنسان في نظر العرف، مع أنه من أكمل أفراده، ولذا قلنا بانصراف الروايات

ص: ٥٦٨

١- ١) وهى ضعيفه بسهل، و مجهوله بابن المختار وغيره. راجع الوسائل ١٧: ٣٢٠ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٢ ح ١١.

المانعه عن الصلاه فى غير المأكول عن الإنسان. و الوجه فى ذلك أنّ العرف يرى الإنسان مباينا للحيوان حتّى أنّه لو خطب أحد بالحيوان فإنّ العرف يعدّ ذلك من السباب.

موضوع القمار

الثانى: ما أشار إليه بقوله: و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت. و توضيح ذلك: أنّ المستفاد من كلمات أهل العرف و اللغه (١) أنّ القمار و كذلك الميسر موضوع

ص: ٥٦٩

١ - ١) فى القاموس [٢: ١٢١، مادّه القمره] و لسان العرب [لاحظ ٥: ١١٥، مادّه قمر]: تقمره راهنه فغلبه. و فى مجمع البحرين [٣: ٤٦٣ مادّه قمر]: القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدّه له على اختلاف أنواعها، و أصل القمار الرهن على اللعب بالشىء من هذه الأشياء، و ربما أطلق على اللعب بالخاتم و الجوز. و فى أقرب الموارد [٢: ١٠٣٦]: قمر الرجل قمرًا رهنًا و لعب بالقمار. و فى المنجد [٦٥٣ مادّه قمر]: قمر قمرًا رهنًا و لعب فى القمار. و فى القاموس [٢: ١٦٣/٢ مادّه اليسر] و تاج العروس [٣: ٦٢٧]: و لسان العرب [لاحظ ٥: ٢٩٨] و أقرب الموارد [٢: ١٤٩٨] و غيرها فى مادّه يسر: الميسر كمنزل و مجلس اللعب بالقداح، أو هو الجزور التى كانوا يتقامرون عليها، و كانوا إذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزورًا نسيئته، و نحروه قبل أن ييسروا، و قسّموه ثمانية و عشرين قسمًا، أو عشره أقسام، فإذا خرج واحد واحد باسم رجل رجل ظهر فوز من خرج لهم ذوات الانصباء و غرم من خرج له الغفل. أو هو النرد، أو كل قمار. و فى مجمع البحرين [٦: ٨٠] مادّه زلم: و المراد بها فى المشهور و دلالة الروايه عن النبى (صلّى الله عليه و آله) هو أنّ الأزلام القداح العشره المعروفه فيما بينهم فى الجاهليه، و القصّه فى ذلك: أنّه كان يجتمع العشره من الرجال، فيشترىون بعيرا، و ينحرونه، و يقسّمونه عشره أجزاء، و كان لهم عشره قداح لها أسماء، و هى الفدّ، له سهم، و التوأم، و له سهمان، و الرقيب، و له ثلاثه و المجلس - بكسر الحاء و سكون اللام - و له أربعة، و النافس، و له خمسه، و المسبل - كمحسن - و له ستّه، و المعلى - بضّم الميم و سكون العين و فتح اللام - و له سبعة، و ثلاثه لا -

للعب بأى شىء مع الرهان، و يعبر عنه فى اللغة الفارسىة بكلمه (برد و باخت) و عليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعا و تخصصا.

نعم فى الجواهر: عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكملة و الذيل أنه قد يطلق على اللعب بها مطلقا، مع الرهن و دونه (1). و الظاهر أنه من باب المجاز، لعلاقه المشابهه و المشاكلة. و لا أقل من الشك فى صدق مفهوم القمار عليه، و من المعلوم أنه مع الشك فى الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات.

و كذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى: **إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعِدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ فَإِنَّ الْعِدَاوَةَ** **إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ مَعَ الرَّهَانِ، لَا بِدُونِهِ.**

و التحقيق: أن يستدل على الحرمة بالمطلقات الكثيره الناهيه عن اللعب بالنرد و الشطرنج و بكل ما يكون معدا للتقامر ٣، فإنه لا شبهه أن اللعب بالامور المذكوره يعم ما كان مع المراهنه أو بدونها.

و قد ناقش المصنف فى ذلك بانصراف المطلقات المذكوره إلى صوره اللعب

ص: ٥٧٠

بآلات القمار مع الرهن، وقد عرفت جوابه. والعجب منه (رحمه الله) أنه استبعد الانصراف في روايه أبي الربيع الشامي (١) الناهيه عن الاقتراب من النرد و الشطرنج، ثم التزم به في المطلقات المذكوره، مع أنّهما من باب واحد، فإنّ النهى عن الاقتراب من النرد و الشطرنج كناية عن حرمة اللعب بهما. فشان روايه أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف و عدمه، و لكن الروايه ضعيفه السند.

حرمة المراهنه على اللعب بغير الآلات المعدّه للقمار

المسأله الثالثه: المراهنه على اللعب بغير الآلات المعدّه 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 ممّا عدّوها في باب السبق و الرمايه من غير الأفراد التي نصّ على جوازها.

و الظاهر أنّه لا خلاف في الجملة بين الشيعة و أكثر العامّه (٢) في حرمة المراهنه على اللعب مطلقا، و إن كان بغير الآلات المعدّه للقمار.

نعم يظهر من الجواهر (٣) اختصاص الحرمة بما إذا كان اللعب بالآلات المعدّه له، و أمّا مطلق الرهان و المغالبه بغيرها فلا حرمة فيه. نعم تفسد المعامله عليه، و لا

ص: ٥٧١

١ - ١) عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سئل عن الشطرنج و النرد؟ فقال: لا تقربوهما» و هي مجهوله بأبي الربيع. راجع الوسائل ١٧: ٣٢٠/ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٢ ح ١٠.

٢ - ٢) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤٩ - لا تصحّ المسابقه بجعل (رهان) في غير الخيل و الجمال و الرمي إلّا - عن الشافعيه، فإنّهم قالوا: تصحّ المسابقه بالرهان أيضا على البغال و الحمير و الفيله.

٣ - ٣) الجواهر ١٠٩: ٢٢.

يملك الراهن الجعل، فيحرم عليه التصرف فيه.

و ذكر المصنّف (رحمه الله) أنّ الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة و الفساد، بل صرح العلامة الطباطبائي (رحمه الله) في مصابيحہ (1) بعدم الخلاف في ذلك، ثم قال المصنّف: و هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقه فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض.

و توضيح كلامه: أنّ الخلاف في حكم المسابقه بدون الرهن في غير الموارد المنصوصه لا معنى له إلا في الحرمة التكليفيه، فإنّ الحرمة الوضعيه عباره عن فساد المعامله و عدم انتقال المال إلى غير مالكه، و المفروض أنّه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكه و عدم انتقاله، فتعيّن أن يكون الخلاف في هذه الصوره في الحرمة التكليفيه فقط دون الحرمة الوضعيه. و عليه فمقابله مورد الوفاق - أعني حرمة المسابقه مع الرهن في غير الموارد المنصوصه - بمورد الخلاف تقتضى أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفيه، أو الأعم منها و من الحرمة الوضعيه. و أمّا تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعيه كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم.

و كيف كان، فقد استدلل القائلون بالحرمة و الفساد بوجوه:

الأول: الإجماع. و فيه: أنّ دعواه في المقام على الحرمة و إن لم تكن جزافيه كما عرفت، و لكننا لا نطمئن بكونه إجماعاً تعديدياً، بل من المحتمل القريب استناده إلى سائر الوجوه المذكوره في المسأله.

الثاني: صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية و علاقته، فقد عرفت أنّ الظاهر من أهل العرف و اللغه أنّ القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان. و تفسيره

ص: ٥٧٢

(١ - ١) مخطوط، لم نقف عليه.

باللعب بالآلات المعده للقمار دور ظاهر.

و يدلّ على ما ذكرناه ترادف كلمه القمار فى لغه الفرس لكلمه (برد و باخت) بأى نحو تحقّق، و من أوضح أفراده فى هذا الزمان الحظّ و النصيب المعبر عن ذلك فى الفارسىه بلفظ (بليط آزمايش بخت) و إذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالّه على حرمه القمار و الميسر و الأزلام، و حرمه ما اصيب به من الأموال، غايه الأمر أنّ الموارد المنصوصه فى باب السبق و الرمايه قد خرجت عن هذه المطلقات.

الوجه الثالث: الروايات الكثيره الظاهره فى حرمه الرهان على المسابقه فى غير الموارد المنصوصه:

منها: ما دلّ على نفار الملائكه عند الرهان و لعنها صاحبه ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل (1).

ص: ٥٧٣

١ - ١) فى الكافى ٥/١٥٥٤، و الوافى ١٥/٤/١٤٩، و الوسائل ١٩/٢٥١/١، و كتاب السبق و الرمايه ب ٢ ح ١ عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «ليس شىء تحضره الملائكه إلّا الرهان و ملاعبه الرجل أهله» و هى مجهوله بسعدان بن مسلم. و فى الوافى ١٥/٥/١٤٩، و الوسائل ١٩/٢٥١/١، و كتاب السبق و الرمايه ب ١ ح ٦ عن الصدوق قال «قال الصادق (عليه السّلام): إنّ الملائكه لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخفّ و الريش و النصل» و هى مرسله. و فى الوسائل ١٩/٢٥٣/١، و كتاب السبق و الرمايه ب ٣ ح ٣ فى روايه العلاء بن سيباه [عن أبى عبد الله (عليه السّلام)] عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) «إنّ الملائكه تحضر الرهان فى الخفّ و الحافر و الريش، و ما سوى ذلك فهو قمار» و هى ضعيفه بابن سيباه. و فى المستدرک ٧٩/١٤، و كتاب السبق و الرمايه ب ٣ ح ١ فى روايه زيد النرسى «تنفر - الملائكه - عند الرهان، و إياكم و الرهان إلّا رهان الخفّ» إلخ. و هى مجهوله بالنرسى بل ربما يناقش فى انتساب الأصل المعروف إليه.

و لكن جميعه ضعيف السند.

و منها: ما عن تفسير العياشى (١) من أنّ الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين، فيدلّ على الحرمة وضعا و تكليفا، و عليه فلا وجه لحمله على الحرمة الوضعيه فقط كما صنعه المحقّق الإيروانى (٢). و لكنّه ضعيف السند.

و منها: ما دلّ على أنّ كل ما قورم به فهو من الميسر حتّى اللعب بالجوز و اللوز و الكعاب (٣)، و معنى المقامره هو المراهنه على اللعب كما عرفته فى الهامش آنفا.

ص: ٥٧٤

١-١) عن ياسر الخادم عن الرضا (عليه السلام) قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل من كل شيء قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم» و هى مجهوله بياسر، على أنّ التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا. راجع تفسير العياشى ١٨٧/٣٤١: ١، الوسائل ١٧: ٣٢٥/ أبواب ما يكتسب به ب ١٠٤ ح ٩.

٢-٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ١: ٢٢٠.

٣-٣) فى الباب المذكور من الوسائل ح ١، و الكافى ١/٤٣٥: ٦، و الوافى ١٧: ١٠/٢٢٧ عن معمر بن خلّاد عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «النرد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزله واحده، و كل ما قورم عليه فهو ميسر» و هى صحيحه. و فى الكافى ٢/١٢٢: ٥، و الوافى ١٧: ٢/٢٢٥، و التهذيب ١٠٧٥/٣٧١: ٦، و الوسائل ١٧: ١٦٥/ أبواب ما يكتسب به ب ٣٥ ح ٤ عن جابر عن أبى جعفر (عليه السلام) قال: «لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ إِخ، قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به حتّى الكعاب و الجوز» و هى ضعيفه بعمر و بن شمر. و فى المستدرک ١٣: ٢٢٤/ أبواب ما يكتسب به ب ٨٣ ح ٢ عن فقه الرضا (عليه السلام) [٢٨٤] ما يدلّ على ذلك، و لكنّه ضعيف.

و منها:روايه إسحاق بن عمّار (١)الصريحه فى حرمه المقامره بالجوز و البيض و حرمه أكلهما،فإنّها دلّت على تحقّق القمار باللعب بغير الآلات المعدّه له.

و تدلّ على هذا أيضا الروايه المشتمله على قىء الإمام(عليه السّلام)البيض الذى قامر به الغلام.و سيأتى الكلام فى هذه الروايه و بيان أنّها ضعيفه السند (٢).

و الحاصل:أنّ الرهن على اللعب بغير الآلات المعدّه 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 فى صحيحه محمّد بن قيس (٣)الوارده فى مؤاكلة الشاه من أنه(عليه السلام)قال:«لا شىء فى المؤاكلة من

ص: ٥٧٥

١- ١) الوارده فى الكافى ١٢٤/١٠:٥، و الوافى ٢٢٦/٤:١٧، و التهذيب ٣٧٠/١٠٦٩:٦، و الوسائل ١٧/١٦٦:أبواب ما يكتسب به ب ٣٥ ح ٧ قال«قلت لأبى عبد الله(عليه السّلام):الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون،فقال:لا تأكل منه فإنّه حرام». أقول:من جملة رجال السند فى هذه الروايه محمد بن أحمد النهدى،و قد رماه النجاشى[فى رجاله:٩١٤/٣٤١]بالاضطراب،و ضعّفه ابن الغضائرى[كما حكاه عنه العلّامه فى خلاصه الأقوال:٨٧١/٢٥٥]،و وثّقه الكشى[١٠١٤/٥٣٠]،و عليه فلا بدّ من التوقّف كما عليه العلّامه.

٢- ٢) فى ص ٥٧٨.

٣- ٣) فى الكافى ١١/٤٢٨:٧، و التهذيب ٢٩٠/٨٠٣:٦، و الوافى ١١٢٠/٤٧:١٦ عن محمد بن قيس عن أبى جعفر(عليه السّلام)قال:«قضى أمير المؤمنين(عليه السّلام)فى رجل آكل و أصحاب له شاه فقال:إن أكلتموها فهى لكم،و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا،فقضى فيه أنّ ذلك باطل،لا شىء فى المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه و ما كثر،و منع غرامه فيه»و هى صحيحه.

الطعام ما قلّ منه أو أكثر، و منع غرامه فيه» بدعوى أنّ الإمام (عليه السّلام) لم يتعرّض فيها لغير فساد المراهنه في الطعام، و أنّه ليس لها أثر يترتب عليها، و لو كانت المراهنه المزبوره محرّمه تكليفا لردع عنها أيضا.

و أجاب المصنّف عن ذلك بأنّ هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم، لأنّ التصرّف في هذا المال مع فساد المعامله حرام أيضا، فتأمّل. و توضيح كلامه: أنّ سكوت الإمام (عليه السّلام) عن بيان الحرمة في جهه لا يستلزم ثبوت الجواز فيها، و إلاّ لكانت الروايه دالّه على جواز التصرّف في مال الغير بناء على فساد هذه المعامله، لأنّ الإمام (عليه السّلام) قد سكت عن بيان حرّمته أيضا.

أقول: الظاهر أنّ الروايه أجنبيه عن المقام، و إنّما هي مسوقه لبيان حكم عقد المؤاكلة في الطعام، فإنّ مالك الشاه قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر و هو قوله: إن أكلتموها فهي لكم. و اشترط عليهم الضمان إذا تخلّف الشرط المذكور و قال: و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا. و قد حكم الإمام (عليه السّلام) بفساد هذه المعامله، و عدم ترتب الأثر عليها بقوله: «لا شيء في المؤاكلة». و أنّها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعه و المضاربه و المساقاه و غيرها.

و على هذا ففساد الروايه ينحلّ إلى قضيتين: إحداهما موجب، و هي إباحه الشاه بشرط متأخر إباحه مالكيه. و الثانيه سالبه، و هي عدم تحقّق الإباحه المالكيه مع تخلّف الشرط المذكور. و حكم القضيّه الاولى هو الجواز وضعاً و تكليفاً من غير غرامه على الآكلين. و حكم القضيّه الثانيه هو عدم الجواز وضعاً، لا تكليفاً. فتثبت عليه غرامه الأكل، لكونه مشمولاً لعمومات أدلّه الضمان، لا لأنّها معاملة خاصّه توجب الضمان بنفسها.

و يدلّ على ذلك من الروايه أمران، أحدهما: قوله (عليه السّلام): «لا شيء في المؤاكلة». فإنّ ظاهره أنّ الصادر بين مالك الشاه و أصحابه إنّما هو عقد المؤاكلة في

و ثانيهما: قول المالک: «إن أكلتموها فهي لكم، و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا» فإنّ ظاهره أنّ هذا القول من المالک صيغته لعقد المؤاكلة، و أنّ المتعاملين بها يحاولون إيجاد معاملة خاصّة كسائر المعاملات المقرّرة في الشريعة المقدّسه.

و قد علم من الوجهين المذكورين أنّ كلمه «أكل» في قول السائل: «في رجل آكل و أصحاب له شاه» إنّما هو فعل ماض من باب المفاعله، و ليس باسم فاعل من الثلاثي المجرّد، و لا- فعل ماض منه كما هو واضح. و نظير هذه المعامله كثير الوقوع بين أهل العرف، فيقول أحدهم لصاحبه: إن أكلت كذا مقداراً من الثمره، أو إن سكنت في هذه الدار سنه واحده، فليس عليك شيء، و إلاّ فعليكم كذا و كذا.

قوله: ثم إنّ حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسده.

أقول: حكم المأخوذ بالقمار و كذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسده هو وجوب ردّ عينه مع البقاء، و ردّ بدله من المثل أو قيمه مع التلف، و يأتي الكلام إن شاء الله عن هذا في البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد (1).

ما ورد في قىء الإمام (عليه السلام) البيض المقامر به

قوله: و ما ورد من قىء الإمام (عليه السلام) البيض الذي قامر به الغلام (2).

أقول: لم يتوهم أحد و لا موقع للتوهم أيضاً أنّ القىء من جهه ردّ البيض إلى

ص: ٥٧٧

١- (١) الجزء الثالث من هذا الكتاب: ١٥٠.

٢- (٢) في الكافي ٣/١٢٣: ٥، و الوافي ٦/٢٢٧: ١٧، و الوسائل ١٧: ١٦٥/ أبواب ما يكتسب به ب ٣٥ ح ٢ عن عبد الحميد بن سعيد قال: «بعث أبو الحسن (عليه السلام) غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضه أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقاءه» و هي مجهوله بعبد الحميد، و ضعيفه بسهل.

المالك، فإنَّ أكل الحرام لا يجب عليه ردّ عينه و لو كان عالماً عامداً، فضلاً عمّا إذا تناوله جاهلاً، لأنَّ الطعام بعد المضغ يعدّ في العرف تالفاً، خصوصاً بعد وصوله إلى المعدة، أمّا بعد القيء فإنه يعدّ من القذارات العرفية، وإنّما الوجه في ذلك هو تنزّه الإمام (عليه السّلام) و أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه، بل الظاهر من الرواية أنّ البيض قد اشتراه الغلام للإمام (عليه السّلام) و لكنّه قامر به في الطريق، فلا موضوع هنا للضمان.

و لو سلّمنا أنّ الإمام (عليه السّلام) لم يكن مالكا للبيض فيمكن أن يقال إنّ الأموال كلّها للإمام (عليه السّلام)، لأنّه أولى بالناس من أنفسهم، و يؤيّد ما دلّ على أنّ الأرض و ما يخرج منها له (عليه السّلام) (١).

و على هذين الوجهين فقيء الإمام البيض إنّما هو لثلاً يكون ما أصيب بالقمار جزءاً من بدنه.

و كيف كان، فقد أورد المصنّف على الرواية: بأنّ ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً، بناء على عدم إقدامه على المحرّمات الواقعيه غير المتبدّله بالعلم، لا جهلاً و لا غفله، لأنّ ما دلّ على عدم جواز الغفله عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

و يمكن أن يقال: إنّ الاعتراض على الرواية مبنى على كون علم الأئمّه بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقّف على الإراده، و قد دلّت عليه جملة من الروايات (٢)، كما أنّ علمهم بالأحكام كذلك.

و أمّا بناء على أنّ علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم و اختيارهم - كما دلّت

ص: ٥٧٨

١- ١) الوسائل ٩: ٥٤٨/ أبواب الأنفال ب ٤ ح ١٢.

٢- ٢) منها ما ذكر في الكافي ١: ٢٥٦-٢٥٨.

عليه جملة اخرى من الروايات (١) - فلا يتوجه الإشكال على الرواية، لإمكان صدور الفعل عنهم (عليهم السلام) جهلاً قبل الإرادة. و لكن الذى يسهل الخطب أنّ البحث فى علم الإمام من المباحث الغامضة و الأولى ردّ علم ذلك إلى أهله، كما ذكره المصنّف (رحمه الله). على أنّ الرواية المذكورة ضعيفه السند.

حكم المسابقة بغير رهان فيما عدا الموارد المنصوصه

قوله:الرابعة:المغالبة بغير عوض فى غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه.

أقول:المشهور بين الأصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان فيما عدا الموارد المنصوصه، كالمصارعه و حمل الأثقال و الجرى على الأقدام، و كالمسابقة 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 (٢) إلى الجواز.

و يمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه:

الأول:دعوى الإجماع عليها، و قد ادّعا غير واحد من الأصحاب.

وفيه: أنّ من المحتمل القريب استناده إلى الوجوه الآتية، فليس هنا إجماع تعيّدى، و من هنا علّله بعض الأعاضم من الأصحاب بعموم النهى عن المسابقة إلّا

ص: ٥٧٩

١- ١) منها ما ذكر فى الكافى ١: ٢٥٦- ٢٥٨.

٢- ٢) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤٩- ٥٠ نقل عن المذاهب الأربعة جواز المسابقة بدون رهن.

الثاني: ما ورد في جملة من الأحاديث من نفى السبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل (١) بدعوى أنّ السبق-بالسكون-مصدر لكلمه سبقه إلى كذا، أي تقدّمه 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 في الإسلام.

و فيه: أنّ ذلك إنّما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء، و لم يثبت ذلك، بل في المسالك أنّ قراءة الفتح هي المشهور (٢)، و السبق-بالفتح-هو العوض الذي يترهن عليه المتسابقون، و عليه فلا تدلّ الروايه إلا على تحريم المراهنه فقط.

بل قال المصنّف: إنّها غير ظاهره في التحريم أيضا، لاحتمال إرادته فسادها، بل هو الأظهر، لأنّ نفى العوض ظاهر في نفى استحقاقه، و إرادته نفى جواز العقد عليه في غايه البعد.

و مع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح فالروايه مجمله، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنه، على أنّها ضعيفه السند.

ثم إنه أورد المصنّف-على قراءة السكون-بأنه على تقدير السكون فكما

ص: ٥٨٠

١- ١) ففي الكافي ٥: ٦/٤٨، و الوافي ١٥: ١٢/١٥٢، و الوسائل ١٩: ٢٥٣/، كتاب السبق و الرمايه ب ٣ ح ٢ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: لا سبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل، يعنى النضال» و هي ضعيفه بمعلى بن محمد. و قد ذكرت هذه الروايه في جملة من أحاديث العامه. راجع سنن البيهقي ١٠: ١٦. و في المستدرک ١٤: ٨٠/، كتاب السبق و الرمايه ب ٣ ح ٣ عن دعائم الإسلام [١: ٣٤٥]: «لا سبق إلا في ثلاث: في خفّ أو حافر أو نصل» و هي مرسله. و عن الشهيد الثاني [في شرح البدايه في علم الدرايه: ٥٩] إضافة الجناح.

٢- ٢) المسالك ٦٩: ٦-٧٠.

يحتمل نفى الجواز التكليفي يحتمل نفى الصّحّه، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقه على العوض.

و فيه أولا: أنّ المسابقه بدون المراهنه كثيره في نفسها. و ثانيا: أنّ غلبه الوجود بمجرّدها لا توجب الانصراف.

الثالث: أنّ مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبه و لو بدون العوض، كما يدلّ عليه ما تقدّم (1) في بعض الروايات من تسميه اللعب بالشطرنج بدون المراهنه قمارا، و عليه فتشمله الإطلاقات الدالّه على حرمه القمار.

و فيه: أنّك قد عرفت فيما سبق أنّ الرهان مأخوذ في مفهوم القمار، سواء كان اللعب بالآلات المعدّه له أم لا، فالمسابقه بغير المراهنه خارجه عن القمار موضوعا. و إطلاق القمار عليها أحيانا لا يدلّ على الحقيقه، فإنّه أعمّ من الحقيقه و المجاز. و حرمه اللعب بالنرد و الشطرنج من جهه الأدلّه الخاصّه، لا من جهه صدق مفهوم القمار عليه.

و لو سلّمنا أنّ إطلاق القمار على المسابقه الخاليه عن العوض على سبيل الحقيقه فإنّ السيره القطعيه قائمه على جوازها، كالسباحه و المصارعه و المكاتبه و المشاعره و غيرها، خصوصا إذا كان الفعل أمرا قريبا، كبناء المساجد و القناطر و المدارس، فإنّ في ذلك فليتنافس المتنافسون.

الرابع: أنه قد عللّ تحريم اللعب بالنرد و الشطرنج في بعض الأخبار المتقدمه (2) بأنّه من اللهو و الباطل، و هو جار فيما نحن فيه أيضا، بل ورد من طرق

ص: ٥٨١

١-١) في ص ٥٧٤، ٥٧٠، ٥٦٥.

٢-٢) في ص ٥٦٨، ٥٦٧] و قد عدّ الشطرنج في الأخير من اللعب].

الخاصّه و العامّه أنّ كل لهو المؤمن باطل إلاّ في ثلاث- وقد تقدّم في الحاشيه (1)- وهو بإطلاقه شامل للمقام، وقد تقدّم أيضا أنّ «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر» و من الواضح أنّ المسابقه و إن كانت بغير عوض تلهى عن ذكر الله.

و فيه: أنه لا- دليل على حرمة مطلق اللهو كما عرفت و ستعرفه في البحث عن حرمة اللهو (2) فإنّ كثيرا من الأمور لهو و هو ليس بحرام، كاللعب بالأحجار و الأشجار و السبحه و اللحيه و أضرار الثوب و نحوها. على أنّه لا ملازمه بين ما نحن فيه و بين اللهو، فإنّ النسبه بينهما هي العموم من وجه، إذ كثيرا ما تكون المسابقه للأغراض العقلانيه من تربيته البدن و معالجته و التنزّه و التفريح كما هو واضح.

حرمة القيادة

قوله: السادسة عشره: القيادة حرام (3).

أقول: و هي في اللغة (4) السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرّم، و قد يعبر عنها بكلمه الدياثه. و لا شبهه في حرمتها وضعا و تكليفا، بل ذلك من ضروريات الإسلام، و هي من الكبائر الموبقه و الجرائم المهلكه.

و في مرسله الشيخ الورّام عن النبي (صلى الله عليه و آله) «عن جبرئيل قال:

أطلعت على النار فرأيت في جهنّم واديا يغلى، فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال:

ص: ٥٨٢

١-١) في ص ٥٦٧.

٢-٢) في ص ٦٤١ و ما بعدها.

٣-٣) المكاسب ٣٨٥:١.

٤-٤) مجمع البحرين ١٣٢:٣، تاج العروس ٢:٤٧٨ مادّه قود.

لثلاثة: المحتكرين، و المدمنين للخمر، و القوادين» (١).

و قد تقدّم في روايه سعد الإسكاف و غيرها (٢) تفسير الواصله و المستوصله بذلك.

و في روايه ابن سنان عن حدّ القواد؟ قال (عليه السّلام): «يضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسه و سبعين سوطا، و ينفي من المصر الذي هو فيه» (٣).

و في بعض الأحاديث: «لا يدخل الجنّه عاق، و لا مَنان، و لا ديوث» (٤).

و في عيون الأخبار: «و أمّا التي كانت تحرق وجهها و بدنّها و هي تجر أمعاءها فإنّها كانت قواده» (٥). و قد ورد اللعن و التوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٦).

ص: ٥٨٣

١-١) راجع الوسائل ١٧: ٤٢٦ أبواب آداب التجاره ب ٢٧ ح ١١ لم يعثر عليها في تنبيه الخواطر للشيخ ورام].

٢-٢) في ص ٣١٣.

٣-٣) راجع الوسائل ٢٨: ١٧١ أبواب حدّ السحق و القياده ب ٥ ح ١.

٤-٤) راجع المستدرک ١٣: ١١١ أبواب ما يكتسب به ب ٢٣ ح ٧.

٥-٥) عيون أخبار الرضا (عليه السّلام) ١٠: ٢٤/٢، الوسائل ٢٠: ٢١٣ أبواب مقدمات النكاح ب ١١٧ ح ٧.

٦-٦) في الوسائل ٢٠: ٣٥١ أبواب النكاح المحرّم ب ٢٧ ح ١،٢ عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السّلام) يقول: لعن الله الواصله و المستوصله، يعنى الزانيه و القواده». و عن عقاب الأعمال [٣٣٧]: عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) في حديث قال: «و من قاد بين امرأه و رجل حراما حرّم الله عليه الجنّه، و مأواه جهنّم و ساءت مصيرا، و لم يزل في سخط الله حتّى يموت».

حرمه إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله

قوله:السابعه عشره:القيافه حرام فى الجمله (١).

أقول:القيافه فى اللغه (٢)معرفه الآثار،و شبه الرجل بأخيه و أبيه.و الظاهر أنه لا شبهه فى جواز تحصيل العلم أو الظنّ بأنساب الأشخاص بعلم القيافه و بقول القافه،و لم يرد فى الشريعه المقدّسه ما يدلّ على حرمه ذلك.و ما ورد فى حرمه إتيان العرّاف و القائف لا- مساس له بهذه الصوره،و إنّما المراد منه حرمه العمل بقول القافه و ترتيب الأثر عليه كما سيأتى.و مع الشكّ فى الحرمه و الجواز فى هذه الصوره يرجع إلى الاصول العمليه.

ثمّ إنّّه لا- شبهه فى حرمه الرجوع إلى القائف و ترتيب الآثار على قوله،و فى الكفايه لا- أعرف فيها الخلاف (٣).و فى المنتهى الإجماع على ذلك (٤).خلافاً لأكثر العامّه (٥)فإنّهم جوّزوا العمل بقول القافه،استناداً إلى جمله من الروايات الوارده

ص:٥٨٤

(١-١) المكاسب ٧:٢.

(٢-٢) فى تاج العروس ٢٢٨:٦[مادّه قاف]:و القائف من يعرف الآثار،الجمع قافه.و قال ابن الأثير:القائف الذى يتبع الآثار،و يعرفها،و يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه.و منه الحديث: إنّ محرزا كان قائفاً.

(٣-٣) الكفايه:٨٧،السطر ٣٠.

(٤-٤) لاحظ المنتهى ١٠١٣:٢-١٠١٤.

(٥-٥) فى إكمال إكمال المعلم ١٥٠:٥ شرح صحيح مسلم:أثبت العمل بالقافه الشافعى،و نفاه أبو حنيفه،و المشهور عن مالك فى الإماء دون الحرائر،و روى عنه ابن وهب إثباته فى الحرائر...و لا- خلاف عند القائلين بالقافه أنّها إنّما تكون فيما أشكل من فراشين ثابتين،كأمه-

من طرقهم، و سنشير إليها.

و تدلّ على حرمه العمل بقول القافه الآيات الدالّه على حرمه العمل بغير علم و على حرمه اتّباع الظنون، و أنّها لا تغنى من الحقّ شيئاً- و قد تقدّمت هذه الآيات (1)- فإنّ نفى النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصله من ملاحظه أعضاء البدن على النحو الذى تقرّر فى علم القيافه لا يتفق و القواعد الشرعيه، فإنّه هدم لأحكام الإرث المترتبه على التوالد الشرعى، و أيضا قد ثبت فى الشريعة أنّ الولد للفراش، بل هو من القواعد المسلّمه بين الفريقين، و العمل بالقيافه ينافيها فى كثير من الموارد.

و يضاف إلى ما ذكرناه أنّ النسب إذا لم تقم على ثبوته أماره شرعيه فإنّ الاستصحاب يقتضى نفيه، و لا يجوز رفع اليد عنه إلاّ بالأمارات المعتمره شرعا و ليست القيافه منها.

ص: ٥٨٥

١- ١) فى البحث عن حرمه الرشوه ص ٤١٠، الهامش رقم (١).

و أمّا ما ورد في أحاديث العامّة (١) من العمل بقول القافه فلا يصلح أن يكون رافعا للاستصحاب، فإنّه مضافا إلى ضعف السند فيها أنّه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم القيافه في بعض أحاديث الشيعة (٢). و في روايه الجعفریات (٣) جعل من السحت أجر القافی.

و قد استشهد المصنّف (رحمه الله) على حرمه العمل بقول القافه بروايه زكريا

ص: ٥٨٦

١ - ١) منها ما عن عائشه «أنّ النبي (صلّى الله عليه و آله) دخل عليها و هو مسرور تبرق أسارير وجهه، فقال: ألم تسمعي ما قال مجرّز المدلجي و رأى اسامه و زيدا نائمين و قد خرجت أقدامهما، فقال: إنّ هذه الأقدام بعضها من بعض». راجع سنن البيهقي ١٠: ٢٦٢ كتاب الدعوى و البيّنات، و صحيح البخارى ٨: ١٩٥ آخر كتاب الفرائض (باب القائف). و صحيح مسلم ١٠٨٢/ ٣٩: ٢ آخر الرضاع. و سنن أبى داود ٢: ٢٨٠/ ٢ كتاب الطلاق. و سنن النسائي ٦: ١٨٤/ ٦ كتاب اللعان (باب القافه). و جامع الترمذى مع شرح ابن العربى: ٢٩٠/ ٢ آخر باب الولاء و الهبه و الوصايا. أسارير: الخطوط التى تكون بالجبهه [فلاحظ]. و فى إرشاد السارى فى شرح البخارى ٩: ٤٤٦: مجرّز بضم الميم و فتح الجيم و كسر الزاء الاولى المشدّده و آخره زاء معجمه، سمى بذلك لأنّه كان يجزّ ناصيه الأسير فى الجاهليه و يطلقه. و قال العسقلانى فى فتح البارى ١٢: ٤٤: ... لكنتى لم أر من ذكر اسمه.

٢ - ٢) روى فى الوسائل ١٧: ١٤٩ أبواب ما يكتسب به ب ٢٦ ح ٢ عن الخصال [٦٨/ ١٩ بتفاوت يسير] عن أبى بصير عن أبى عبد الله (عليه السّلام) قال: «قلت: فالقيافه؟ قال: ما أحبّ أن تأتيهم - إلى أن قال (عليه السّلام): القيافه فضله من النبوه ذهبت فى الناس حين بعث النبي (صلّى الله عليه و آله)».

٣ - ٣) الجعفریات [٢٩٩: ١٢٣٥] المستدرک ١٣: ١١٠/ ١٣ أبواب ما يكتسب به ب ٢٣ ح ١.

ابن يحيى (١) الواردة في قصّيه أبي الحسن الرضا (عليه السّلام) وإثبات بنوّ ابنه الجواد (عليه السّلام) وإمامته بالرجوع إلى القافه، حيث زعموا ما كان فينا إمام قَطّ حائل اللون.

و لكن نجد في الروايه ما يستشهد به لذلك، بل الظاهر منها أنّ الشيعة أيضا كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله (صلى الله عليه و آله) بقول القافه، و أنّ الرضا (عليه السّلام) لم ينكر عليهم ذلك. نعم يرد على الروايه وجوه:

الأول: أنّها ضعيفه السند.

الثاني: أنّها مخالفه لضروره المذهب، فإنّها اشتملت على عرض أخوات الإمام و عمّاته على القافه، و هو حرام لا- يصدر من الإمام (عليه السّلام). و توهم أنّ ذلك من جهه الاضطراب و هو يبيح المحظورات توهم فاسد، إذ لم تتوقف معرفه بنوّ الجواد للرضا (عليه السّلام) على إحضار النساء.

الثالث: أنّ الجماعه الذين بغوا على الرضا (عليه السّلام) لينفوا بنوّ الجواد (عليه السّلام) عنه لو كانوا معتقدين بإمامه الرضا (عليه السّلام) لما احتاجوا إلى القافه بعد إخباره بالبنوّه.

ص: ٥٨٧

١- ١) جاء إخوه الرضا (عليه السّلام) إليه فقالوا له: «ما كان فينا إمام قَطّ حائل اللون، فقال لهم الرضا (عليه السّلام): هو ابني، قالوا: فإنّ رسول الله (صلى الله عليه و آله) قد قضى بالقافه، فبيننا و بينك القافه، قال: ابعثوا أنتم إليهم، و أمّا أنا فلا، و لا- تعلموهم لما دعوتموهم -إلى أن قال: -ثم جاؤوا بأبي جعفر (عليه السّلام) فقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ليس ههنا أب، و لكن هذا عمّ أبيه و هذا عمّه و هذا عمّه و هذه عمّته، و إن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه و قدميه واحده، فلمّا رجع أبو الحسن (عليه السّلام) قالوا: هذا أبوه» و هي مجهوله بزكريا بن يحيى.

قوله: الثامن عشره: الكذب حرام بضروره العقول و الأديان، و يدلّ عليه الأدلّه الأربعة (١).

أقول: لا- شبهه في حرمه الكذب، فإنّه من قبائح الذنوب، و فواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور، و رأس الفجور، و من أشدّ الجرائم، و أكبر الكبائر. و حرمة من ضروريات مذهب الإسلام، بل جميع الأديان، و قد استدلّ عليها المصنّف بالأدلّه الأربعة.

أمّا الكتاب و السنّه الوارده لدى الخاصّه (٢) و العامّه (٣) في ذلك فذكرهما ممّا لا يحصى. و أمّا الإجماع فمن المحتمل القريب بل المقطوع به أنه مستند إلى الكتاب و السنّه، فلا يكون هنا إجماع تعبدي، كما هو واضح.

و أمّا العقل فإنّه لا يحكم بحرمه الكذب بعنوانه الأوّلى مع قطع النظر عن ترتّب المفسده و المضرّه عليه، و كيف يحكم العقل بقبح الإخبار بالأخبار الكاذبه التي لا ترتّب عليها مفسده دينويه أو اخرويه، نعم إذا ترتّب عليه شيء من تلك المفساسد، كقتل النفوس المحترمه، و هتك الأعراض المحترمه، و نهب الأموال، أو إيذاء الناس و ظلمهم، و نحوها من العناوين المحرّمه، فإنّ ذلك محرّم بضروره العقل و لكنّه لا يختصّ بالكذب، بل يجري في كل ما استلزم شيئا من الامور المذكوره و لو كان صدقا.

ص: ٥٨٨

١-١) المكاسب ١١: ٢.

٢-٢) راجع الكافي ٢: ٣٣٨/باب الكذب، و الوافي ٩٢٧: ٥ ب ١٥٦ (الكذب). و الوسائل ١٢: ٢٤٣/أبواب أحكام العشره ب ١٣٨، و المستدرک ٩: ٨٣/أبواب أحكام العشره ب ١٢٠.

٣-٣) راجع سنن البيهقي ١٩٥: ١٠. و إحياء العلوم ١٣٣: ٣ و ما بعدها.

قوله: أحدهما: في أنه من الكبائر.

أقول: قد عرفت في مبحث الغيبة (١) تحقيق الحال في كون معصيه كبيره. وقد استدلل المصنّف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدّه من الروايات:

منها: روايتا الأعمش و عيون الأخبار (٢) حيث جعل الإمام (عليه السّلام) الكذب من الكبائر في هاتين الروايتين. وفيه: أنّهما وإن كانتا ظاهرتين في المقصود و لكنّهما ضعيفتا السند (٣).

و منها: قوله (عليه السّلام) في روايه عثمان بن عيسى: «إنّ الله جعل للشّر أقبالا، و جعل مفاتيح تلك الأقبال الشراب، و الكذب شرّ من الشراب» (٤).

و فيه أولا: أنّها ضعيفه السند. و ثانيا: أنّها مخالفه للضروره، إذ لا يلتزم فقيه بل و لا متفقّه بأنّ جميع أفراد الكذب شرّ من شرب الخمر، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبعي الكذب - و لو بأن يقول المكره (بالفتح): إنّ عمر فلان مائه سنه مع أنّه ابن خمسين - و بين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب

ص: ٥٨٩

١ - ١) في ص ٤٩٣.

٢ - ٢) راجع الوسائل ١٥: ٣٣١/ أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٣، ٣٦، عيون أخبار الرضا (عليه السّلام) ١/ ١٢٧: ٢.

٣ - ٣) أمّا روايه العيون فلما تقدّم في ص ٣٧٠. و أمّا روايه الأعمش فبأحمد بن يحيى بن زكريا و غيره.

٤ - ٤) و هي ضعيفه بعثمان بن عيسى. راجع الكافي ٣/ ٣٣٨: ٢، و الوافي ٣/ ٩٢٧: ٥، و الوسائل ١٢: ٢٤٤/ أبواب أحكام العشره ب

١٣٨ ح ٣.

و ممّا ذكرناه ظهر الجواب عمّا دلّ على أنّ المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبه سبعين زنيه أهونها كمن يزني مع امه (١). و من الواضح أنّ الزنا بالأمّ من أكبر الكبائر، فكذلك الكذب. على أنّ هذه الروايه أيضا ضعيفه السند.

و يضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبه (٢)، و هو أنّ كل واحد من الذنوب مشتمل غالبا على خصوصيه لا توجد في غيره، و كونه أشدّ من غيره في هذه الخصوصيه لا يستلزم كونه أشدّ منه في جميع الجهات.

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشدّ من شرب الخمر و الزنا، كالكذب على الله، و على رسوله، و كالكذب لقتل النفس المحترمه، و لإثاره الفتنة و نحوها، و لا مضايقه في جعله حينئذ من الكبائر.

و منها: ما عن العسكري (عليه السلام) فإنّه قال: «جعلت الكبائر كلّها في بيت و جعل مفتاحها الكذب» (٣) بدعوى أنّ ما يكون مفتاحا للكبائر كلّها لا بدّ و أن يكون كبيره.

و فيه أوّلا: أنّ الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: لا ملازمه بين كون الشئ مفتاحا للكبائر و بين كونه معصيه، فضلا عن كونه من الكبائر، فإنّه قد يكون الشئ غير محرّم و مع ذلك يكون مفتاحا للحرام، كالشبهات و مقدّمات الحرام و عليه فشأن هذه الروايه شأن الروايات الآمره بالاجتناب عن الشبهات، فهى غير دالّه على حرمة الكذب فضلا عن كونه من الكبائر.

١- ١) و هى مرسله. راجع المستدرک ٩: ١٨٦ أبواب أحكام العشره ب ١٢٠ ح ١٥.

٢- ٢) فى ص ٤٩٦.

٣- ٣) راجع البحار ٢٦٣/٤٨: ٦٩.

قوله: ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ (١).

أقول: وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها.

وفيه: أن الآيه وإن كانت ظاهره الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظه الآيه و ما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآيه الشريفه هم الذين يفترون على الله و على رسوله في آيات الله، كاليهود و المشركين لزعمهم أن ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) كله من تلقاء نفسه و مفتريات شخصه و قد ردّ الله كلامهم عليهم بقوله عزّ من قائل: إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكُذِبَ و على هذا فالكذّابون المذكورون في الآيه لم يؤمنوا بالله و برسوله و بالمعاد من الأول، لا أن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدلّ الآيه على مقصد المصنّف.

قوله: كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسده و أن لا يترتب عليه شيء أصلا.

أقول: ذهب المصنّف تبعا لظاهر الفاضلين (٢) و الشهيد الثاني (٣) إلى أن الكذب مطلقا من الكبائر، سواء ترتبت عليه مفسده أم لا، و استند في رأيه هذا إلى الإطلاقات المتقدمه التي استدللّ بها على كون الكذب من الكبائر، ثم أيده بقول النبي (صلى الله عليه و آله) في وصيته لأبي ذرّ (رضوان الله عليه): «ويل للذي يحدث

ص: ٥٩١

١-١ (١) النمل ١٠٧: ٢٧.

٢-٢ (٢) لم نعثر على ذلك في مظان كتبهما، نعم ذكر في قواعد الأحكام ٣: ٤٩٤ أن الكبيره: ما توعد الله تعالى فيها بالنار.

٣-٣ (٣) الروضه البهيه ٣: ١٢٩.

فيكذب ليضحك به القوم، ويل له، ويل له، ويل له» (١) بدعوى أنّ الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها الإلقاء في المفسده إلا نادرا.

و الوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنّف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة (٢) وهو أنّ من الموازين التي تعدّ به الخطيئه كبيره ورود النصّ المعبر على أنّها ممّا أوجب الله عليها النار. و من الواضح أنّ الوصيه المذكوره ضعيفه السند.

أقول: قد عرفت أنّ الإطلاقات المتقدمه لا تنهض لإثبات المطلوب، إمّا لضعف السند فيها، أو لضعف الدلاله، وكذلك الشأن في روايه أبي ذرّ، فهي وإن كانت ظاهره في المقصود، و لكن قد عرفت أنّها ضعيفه السند.

و التحقيق: أنّه لا دليل على جعل الكذب مطلقا من الكبائر، بل المذكور في روايه أبي خديجه: «الكذب على الله و على رسوله و على الأوصياء (صلّى الله عليهم) من الكبائر» (٣) فإنّ الظاهر منها أنّها مسوقه للتحديد، و بيان أنّ الكذب الذي يعدّ كبيره إنّما هو الكذب الخاص، و عليه فتقيّد بها المطلقات المتقدمه الظاهره في كون الكذب بمطلقه من الكبائر، بناء على صحّتها من حيث السند و الدلاله. و لكن روايه أبي خديجه المذكوره ضعيفه السند.

ص: ٥٩٢

١- ١) راجع الوسائل ١٢: ٢٥١/ أبواب أحكام العشره ب ١٤٠ ح ٤، و الوافي ٢٦: ١٩٨. و هي ضعيفه بأبي المفضل، و رجاء، و ابن ميمون أو شّمون.

٢- ٢) رساله في العدالة (ضمن رسائل فقيهه): ٤٥.

٣- ٣) و هي ضعيفه بمحمد بن علي. راجع الوافي ٥: ١٢/ ١٠٥٦، و الوسائل ١٥: ٣٢٧/ أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٢٥. و في الوافي ٥: ٩/ ٩٢٩، و الكافي ٥: ٢٣٩/ ٢، و الوسائل ١٢: ٢٤٨/ أبواب أحكام العشره ب ١٣٩ ح ٣ بسند آخر عن أبي خديجه عن أبي عبد الله (عليه السلام) «الكذب على الله و على رسوله من الكبائر» و هي ضعيفه.

و فى مرسله الفقيه: «من قال على ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار» (١) فإنّ الظاهر منها أنّ الكذب على الرسول من الكبائر، بناء على تفسير الكبيره بما أوعده الله عليه النار فى الكتاب العزيز أو فى السنّه المعتمده. و عليه فيدخل فيه الكذب على الله و على أوصيائه (عليهم السلام) لملازمتهما للكذب على النبي (صلى الله عليه و آله).

و لكن الروايه ضعيفه السند.

و فى بعض الأحاديث أنّ شهاده الزور و اليمين الغموس الكاذبه التى يتعمدها صاحبها من الكبائر (٢).

و ممّا يؤيد أنّ الكذب ليس مطلقا من الكبائر ما ورد فى مرسله سيف بن عميره من التحذير عن الكذب الصغير و الكبير (٣)، فإنّ انقسام الكذب إلى الصغير و الكبير يدلّ على عدم كونه مطلقا من الكبائر. إلا أنّ الروايه مرسله.

و فى روايه ابن الحجّاج ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقا من الكبائر (٤).

و لكن الذى يهوّن الخطب ما تقدّمت الإشارة إليه فى مبحث الغيبه من أنّه لا أثر لهذه المباحث، فإنّ الذنوب كلّها كبيره و إن كان بعضها أكبر من بعض، و لذا

ص: ٥٩٣

١-١) راجع الفقيه ٣٧٢/١٧٥٦:٣، و الباب ٤٦ المتقدّم من الوسائل ح ٢٦.

٢-٢) راجع الباب ٤٦ المتقدّم من الوسائل ح ٣٦، ٢.

٣-٣) راجع الكافي ٣٣٨/٢:٢، و الوافي ٩٢٧/٢:٥، و الوسائل ١٢:٢٥٠/أبواب أحكام العشره ب ١٤٠ ح ١.

٤-٤) قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء؟ قال: لا، ما من أحد إلا يكون ذلك منه، و لكن المطبوع على الكذب» و هى حسنه يابراهيم بن هاشم. راجع الكافي ٣٤٠/١٢:٢. و الوسائل ١٢:٢٤٥/أبواب أحكام العشره ب ١٣٨ ح ٩. أقول: المطبوع على الكذب: المجهول عليه، بحيث صار عادة له، و من لا يكون كذلك لا يصدق عليه الكذاب، الذى هو من صيغ المبالغه، و هو واضح.

اختلفت الأخبار في تعدادها. و لو سلّمنا انقسامها إلى الصغيره و الكبيره فإنّ جميعها مضرّه بالعداله، فإنّ العداله هي الاستقامه و الاعتدال، فأىّ ذنب ارتكبه المكلف فإنه يوجب الخروج عنها.

حرمه الكذب فى الهزل و الجدّ

هل يحرم الكذب مطلقا و إن كان صادرا بعنوان الهزل، أو تختصّ حرمة بالكذب الجدّى؟ فنقول: إنّ الكذب المسوق للهزل على قسمين: فإنّه قد يكون الهازل بكذبه مخبرا عن الواقع، و لكن بداعى المزاح و الهزل، من دون أن يكون إخباره مطابقا للواقع، كأن يخبر أحدا بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجه ليغتتر المخاطب بقوله، فيرتّب عليه الأثر، فيضحك منه الناس. و هذا لا- شبهه فى كونه من الكذب، فإنّه عبارته عن الخبر غير الموافق للواقع. و اختلاف الدواعى لا- يخرجها عن واقعها و حقيقتها. إذن فيكون مشمولا لما دلّ 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 إلى داع آخر من دواعى الإنشاء. و مثاله أن ينشئ المتكلم وصفا لأحد من حضار مجلسه بداعى الهزل، كإطلاق البطل على الجبان، و الذكى على الأبله، و العالم على الجاهل.

و هذا لا دليل على حرمة مع نصب القرينه عليه كما استقر به المصنّف. و الوجه فى ذلك: هو أنّ الصدق و الكذب إنّما يتّصف بهما الخبر الّذى يحكى عن المخبر به، و قد عرفت أنّ الصادر عن الهازل فى المقام ليس إلّا الإنشاء المحض، فيخرج عن حدود الخير موضوعا.

و قد يقال بالحرمة هنا أيضا، لإطلاق جملة من الروايات، منها: مرسله سيف

المتقدّمه، فإنّها ظاهره في وجوب الاتّقاء عن صغير الكذب و كبيره، في الجدّ و الهزل على وجه الإطلاق.

و فيه: مضافا إلى كونها ضعيفه السند، أنّ إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعا كما عرفت، فلا يشمل ما دلّ على حرمه الكذب.

و من هنا ظهر الجواب عن التمسك بروايه أبي ذرّ المتقدّمه من إثبات الويل لمطلق الكاذب، كما ظهر الجواب عن روايه الحارث الأعور (١)، على أنّ كلمه «لا يصلح» فيها ظاهره في الكراهه المصطلحه دون الحرمة، كما أنّ قوله (عليه السلام) في روايه الأصبغ: «لا يجد العبد طعم الإيمان حتّى يترك الكذب هزله و جدّه» (٢) لا يستفاد منه مزيد من الكراهه، فإنّ المكروهات مانعه أيضا عن وجدان المؤمن طعم إيمانه. و كذلك ظهر الجواب عن روايه الخصال (٣).

بيان حقيقه الوعد و أقسامه

قوله: و كيف كان، فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب.

أقول: لا بأس بتوضيح حقيقه الوعد، و بيان حكم الخلف فيه. أمّا حقيقه

ص: ٥٩٥

١- ١) عن علي (عليه السلام) قال: «لا يصلح من الكذب جدّ و هزل» و هي ضعيفه بأبي و كيع. راجع الوسائل ١٢: ٢٥٠/ أبواب أحكام العشره ب ١٤٠ ح ٣.

٢- ٢) و هي مجهوله بالقاسم بن عروه. راجع الكافي ١١/ ٣٤٠: ٢، و الوافي ١/ ٩٢٧: ٥، و الباب المتقدّم من الوسائل ح ٢.

٣- ٣) عن رسول الله (صلّى الله عليه و آله) قال: «أنا زعيم بيت في ربض الجنّه و بيت في وسط الجنّه و بيت في أعلى الجنّه لمن ترك المرء و إن كان محقّسا، و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا، و لمن حسن خلقه» و هي مجهوله. راجع الخصال ١٤٤/ ١٧٠: ١، و البحار ٢٦١/ ٣٢: ٦٩.

الوعد فإنه يتحقق بأحد امور ثلاثه:

الأول: أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء، كأن يقول لواحد: إني عازم على أن أعطيك درهما، أو إني ملتزم بالمجيء إلى ضيافتك، أو على إعظامك وإكرامك. ولا شبهه في كون هذا من أفراد الخبر، غايه الأمر أن المخبر به من الأفعال النفسانيه، أعني العزم على الفعل الخارجي، نظير الإخبار عن سائر الامور النفسانيه من العلم والظن والشك والوهم. و عليه فإن كان حين الإخبار عازما فهو صادق، وإلا فهو كاذب، فتشمله أدله حرمة الكذب، و يكون خارجا عن المقام.

الثاني: أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفس العله التي تكلم بها بأن يقول: لك على كذا درهما أو ديناراً أو ثوباً، و نظيره صيغ النذر و العهد كقولك: لله على أن أفعل كذا. ولا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضه، فلا تتصف بالصدق ولا بالكذب بالمعنى المتعارف، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام و عدم الوفاء به.

الثالث: أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل، كقوله: أجيئك غداً، أو اعطيك درهما بعد ساعه، أو أدعوك إلى ضيافتي بعد شهر. و هذه جمل خبريه بالحمل الشائع، و لكنّها مخبره عن امور مستقبليه، كسائر الجمل الخبريه الحاكيه عن الحوادث الآتيه، كالإخبار عن قدوم المسافر غداً، و عن نزول الضيف يوم الجمعه و عن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر. و لا شبهه في اتّصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب، فإنّها عبارته عن موافقه الخبر للواقع و عدم موافقته له من غير فرق بين أنواع الخبر، و هو واضح.

و أمّا حرمة الكذب هنا فإنّ تنجزها يتوقّف على عدم إحراز تحقّق المخبر به في ظرفه، فيكون النهي عنه منجزاً حينئذ. و أمّا لو أحرز حين الإخبار تحقّق الوفاء بوعدته في ظرفه، و لكن بدا له، أو حصل له المانع من باب الاتّفاق، و أصبح مسلوب

الاختيار عن الإتمام والإنهاء، لم تكن الحرمة منجزه، وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً. وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلّم فيه.

و من هنا أتضح أنّ النسبه بين حرمة الكذب و بين خلف الوعد هي العموم من وجه، فإنّه قد يتحقّق الكذب المحرّم حيث لا مورد لخلف الوعد، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرّم، وقد يجتمعان.

و قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أنّ الإخبار إذا كان عن الامور المستقبله كان صدق الخبر و كذبه منوطين بتحقيق المخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخّر و عدم تحقّقه فيه. و عليه فإذا كان عازماً على الوفاء بوعدده حين الإخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز، صونا لكلامه عن الاتّصاف بالكذب أو لا يجب عليه ذلك؟ الظاهر هو الثانى، فإنّه لا دليل على وجوب إتمام العزم و على حرمة العدول عنه لكى لا يتّصف كلامه السابق بالكذب، و نظير ذلك الإخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج، كإيراده السفر و نحوه، و لم يتوهم أحد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتّصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخّر. و أمّا الأدلّه الناهيه عن الكذب فهي مختصّه بالكذب الفعلى، فلا تشمل غيره كما سيأتي.

خلف الوعد

قد عرفت أنّ حقيقه الوعد إنّما تتحقّق بأحد امور ثلاثه، و أمّا المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به، و ترك ما وعده و عدم إنجائه و إتمامه، فهل هذا حرام أم لا؟ قد يقال بالحرمة، بدعوى أنّه من أفراد الكذب، فيكون مشمولاً لعموم ما دلّ على حرمة.

و لكنّها دعوى جزافيه، فإنّ ما دلّ على حرمة الكذب يختص بالكذب الفعلى

الابتدائي، فلا يشمل الكذب في مرحله البقاء، وإن شئت قلت: المحرّم إنّما هو إيجاد الكلام الكاذب، لا إيجاد صفه الكذب في كلام سابق.

و نظير ذلك ما حقّقناه في كتاب الصلاة (1) في البحث عن معنى الزيادة في المكتوبه، و قلنا: إنّ 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 المصلّى شيئاً في صلاته بعنوان الجزئيه أو الشرطيه، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولى و ألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضه فلا يشمل قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (2).

و كذلك في المقام، فإنّ ما دلّ على حرمه الكذب مختصّ بالكذب الابتدائي الفعلى المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلّم، أمّا إذا وجد كلام في الخارج و هو غير متّصف بالكذب، و لكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً، لانصراف ما دلّ على حرمه الكذب عنه، و إن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقه من حيث مخالفه المتكلّم 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 استدلّ على حرمه مخالفه الوعد على وجه الإطلاق بالأخبار الكثيره الدالّه على وجوب الوفاء به (3).

ص: ٥٩٨

١- ١) شرح العروه الوثقى ٤٣٠: ١٤-٤٨٦.

٢- ٢) راجع الوسائل ٨: ٢٣١/ أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ٢.

٣- ٣) ففى الكافى ٢، ٣٦٣/ ١: ٢، و الوافى ٥: ٦/ ٩٢٤، و الوسائل ١٢: ١٦٥/ أبواب -

أقول: الروايات الواردة في هذا المقام كثيره جدًّا، وكلها ظاهره في وجوب الوفاء بالوعد، وحرمة مخالفته، ولم نجد منها ما يكون ظاهراً في الاستحباب. ولكن خلف الوعد حيث كان تعمُّ به البلوى جميع الطبقات في جميع الأزمان، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرّمات بينهم، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك، وكونها بمرأى منهم و مسمع، ومع ذلك كلّهم فقد أفتوا باستحباب الوفاء به و كراهه مخالفته، حتّى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل (١) و المستدرك (٢) وغيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات، وذلك يدلُّنا على أنّهم اطَّلَعُوا في هذه الروايات على قرينه الاستحباب، فأعرضوا عن ظاهرها.

و لكنّا قد حقّقنا في علم الاصول (٣) أنّ إعراض المشهور عن العمل بالروايه الصحيحه لا يوجب و هنها، كما أنّ عملهم بالروايه الضعيفه لا يوجب اعتبارها، إلّا

ص: ٥٩٩

١-١) الوسائل ١٢: ١٦٤ أبواب أحكام العشره ب ١٠٩.

٢-٢) المستدرك ٨: ٤٥٨ أبواب أحكام العشره ب ٩٢.

٣-٣) مصباح الاصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٧): ٢٣٥-٢٧٩، ٢٣٦-٢٨٠.

إذا رجع إعراضهم إلى تضعيف الروايه، و رجع عملهم إلى توثيقها. إذن فلا- وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكوره على كثرتها، و حملها على الاستحباب.

و لكن الذى يسهل الخطب أنّ السيره القطعيه بين المتشّرعه قائمه على جواز خلف الوعد، و على عدم معامله من أخلف بوعدہ معامله الفسّاق. و لم نعهد من أعاظم الأصحاب أن 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 مهمّات الجهات الأخلاقيه، بل ربما توجب مخالفته سقوط الشخص عن الاعتبار فى الأنظار، لحكم العقل و العقلاء على مرجوحيته.

و مع ذلك كلّه فرفع اليد عن ظهور الروايات، و حملها على الاستحباب يحتاج إلى الجراء. و الأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد.

و قد يستدلّ على الحرمة أيضا بقوله تعالى: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ (١). حيث قيل (٢): كبر أن تعدوا من أنفسكم ما لا تفون به مقتا عند الله. و قد استشهد الإمام (عليه السلام) بهذه الآية أيضا على ذلك فى بعض الروايات المتقدّمه فى الحاشيه.

و فيه: أنّ الآية أجنيه عن حرمة مخالفه الوعد، فإنّها راجعه إلى ذمّ القول بغير العمل، و عليه فموردها أحد الأمرين على سبيل مانعه الخلو.

الأول: أن يتكلم الإنسان بالأقاويل الكاذبه، بأن يخبر عن أشياء مع علمه بكذبها و عدم موافقتها للواقع و نفس الأمر، فإنّ هذا حرام بضروره الإسلام كما

ص: ٦٠٠

١-١ (١) الصف ٢: ٦١-٣.

٢-٢ (٢) مجمع البيان ٩: ٤١٨.

تقدّم.

الثانى:موارد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر،بأن يأمر الناس بالمعروف و يتركه هو،و ينهاهم عن المنكر و يرتكبه،و هذا هو الظاهر من الآيه،و من الطبرسى فى تفسيرها (١).

و عليه فشان الآيه شأن قوله تعالى: أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ (٢).و هذا أيضا حرام بالضروره،بل هو أقوى من الأمر بالمنكر و النهى عن المعروف بالقول،لكونه ترويجا للباطل بالعمل،و من البديهى أن تأثيره فى الترويج أقوى من تأثير القول فيه.

و أمّا الوعيد فمن حيث القاعده يجرى فيه ما جرى فى الوعد إنشاء و إخبارا و أمّا من حيث الروايات فلا- تشمله الأحاديث المتقدمه فى الحاشيه الظاهره فى الوجوب،بداهه أنه 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 أعطى زيدا درهما.فيقول:أعطيته عشره دراهم،أو إذا زار الحسين(عليه السلام)أو بقيته المشاهد المشرفه أو الكعبه المكرمه مرّه واحده فيقول:زرت عشرين مرّه.و من

ص:٦٠١

١-١) مجمع البيان ٩:٤١٨.

٢-٢) البقره ٢:٤٤.

هذا القبيل تأديه المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة و المبالغه، كإطلاق الضراب على الضارب، فإنه إخبار عن الكثرة بالهيئة. 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 الأعداد فى مقام التكثير و الاهتمام، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف، فيقول المولى لعبده مثلا: لو اعتذرت منى ألف مره لما قبلت عذرک، و من ذلك قوله تعالى: **إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (١)** كما ذكره الطبرسى (٢)، فإن الغرض من الآية هو نفي الغفران رأسا.

و تجوز المبالغه أيضا بالتشبيه و الاستعاره، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه و تشبيه الوجه الحسن بقلقه القمر، و كالكنايه عن الجود بكثرة الرماد، و هزال الفصيل و جبن الكلب، و استعاره الأسد و السيف البتار للرجل الشجاع. و لا يعد شىء منها كذب، كيف و القرآن الكريم و خطب الأئمه و كلمات الفصحاء مشحونه بذلك، بل ربما تكون هذه الخصوصيات و أمثالها موجبه لقوه الكلام، و وصوله إلى حد الإعجاز أو ما يقرب منه.

و الوجه فى خروج المبالغه بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط، إلا أنه بالغ فى كيفية الأداء، فتخرج عن الكذب موضوعا، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغه من وجه الشبه و نحوه كان الكلام كاذبا.

ص: ٦٠٢

١- (١) التوبه ٨٠:٩.

٢- (٢) فى مجمع البيان ٨٤:٥: الوجه فى تعليق الاستغفار بسبعين مره المبالغه، لا العدد المخصوص و المراد بذلك نفي الغفران جملة. و قيل: إن العرب تبالغ بالسبعه و السبعين، و لهذا قيل للأسد: السبع، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوعفت له سبع مرات.

قوله: و أما التوريه و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع.

أقول: المعروف بين أهل اللغه (1) 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 إلى أن صدق الخبر مطابقتة بظهوره للواقع، و كذبه عدم مطابقتة للواقع، بدعوى أن هيئه الجمله الخبريه إنما وضعت لتحقق النسبه فى الخارج سواء كانت النسبه ثبوتيه أو سلبيه، كما أن ألفاظ أجزاءها موضوعه للمعاني التصوريه من الموضوع و المحمول و متعلقاتها، فمطابقه الخبر لتلك النسبه الخارجيه الواقعيه صدق، و عدمها كذب. فإذا قيل: زيد قائم، فإن هذا القول يدل على تحقق النسبه الخبريه فى الخارج، أعنى اتصاف زيد بالقيام، فإن طابقتها كان صادقا، و إن خالفها كان كاذبا.

و فيه أولا: أنه قد لا تكون للنسبه خارجيه أصلا، كقولنا شريك البارى ممتنع و اجتماع النقيضين محال، و الدور أو التسلسل باطل، و ما سوى الله ممكن، إذ لا وجود للامتناع و الإمكان و البطلان فى الخارج. إلا أن يقال: إن المراد بالخارج ما هو أعم منه و من نفس الأمر، و من البين أن الأمثله المذكوره مطابقه للنسبه فى نفس الأمر، و تفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازانى حيث قال فى المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقه الخبر للواقع، و الكذب بعدم مطابقتة للواقع: و هذا معنى

ص: ٦٠٣

مطابقه الكلام للواقع و الخارج و ما فى نفس الأمر (١).

و ثانيا: أنّ الالتزام المذكور لا- يتفق مع تعريف القضية بأنّها تحتمل الصدق و الكذب، فإنّ دلالة الجملة على وقوع النسبه فى الخارج تقتضى الجزم بالوقوع و مقتضى التعريف المذكور هو الشكّ فى ذلك، و هما لا يجتمعان.

و ثالثا: لو كانت الجملة الخبرية بهيئاتها موضوعه للنسبه الخارجيه لكانت دلالتها عليها قطعيه، كما أنّ دلالة الألفاظ المفردة على معانيها التصوريه قطعيه، فإنّ الشكّ لا يتطرق إلى الدلاله بعد العلم بالموضوع له و إرادته اللفظ، مع أنّه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة الخبريه غير احتمال وقوع النسبه فى الخارج، و قد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها.

لا- يقال: قد يحصل العلم بوقوع النسبه فى الخارج من إخبار المتكلم، لقوّه الوثوق به. فإنّه يقال: ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجملة الخبريه على قرائن خارجيه تدلّ على صدقها، بل مورد الكلام هو نفس الخبر العارى على القرائن. على أنّه لا يتم إلاّ مع الوثوق بالمتكلم، و مورد البحث أعمّ من ذلك.

لا يقال: إنّ المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم فكيف يسوغ القول بأنّ استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولا.

فإنّه يقال: إنّ ما يحصل للمخاطب من المعانى التصوريه و غيرها فيما سنذكره غير مقصود للقائل بوضع الجملة الخبريه للنسب الخارجيه، و ما هو مقصوده لا يحصل من ذلك.

و عن النّظام (٢) و من تابعه: أنّ صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر، و كذبه

ص: ٦٠٤

١- (١) المطول: ٣٨.

٢- (٢) حكاه عنه فى المطول: ٣٩.

عدمها و إن كان الاعتقاد خطأ، و استدللّ عليه بآيه المنافقين (١) بدعوى أنّ الله سجّل عليهم بأنهم لكاذبون في قولهم إنك لرسول الله، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمّديه و إن كان قولهم مطابقا للواقع.

و أجابوا عنه بأنّ المنافقين لكاذبون في شهادتهم بالرسالة، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد. و توضيح ذلك يحتاج إلى مقدّمتين:
الاولى: أنّ الشهاده في العرف و اللغه (٢) بمعنى الحضور، سواء كان حضورا خارجيا- كقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (٣) و كقول المسافر:

شاهدت البلده الفلانيه و أقمت فيها- أم حضورا ذهنيا، كحضور الواقعه في ذهن الشاهد.

الثانيه: أنّ المخبر به قد يكون أمرا خارجيا، و قد يكون أمرا اعتباريا، و قد يكون أمرا ذهنيا، كالإخبار عن الصور النفسانيه.

فيتجلى من هاتين المقدّمتين أنّ الإخبار عن الشهاده بالرسالة مبني على حضور المخبر به و المشهود به في صقع الذهن، لأنّ الشهاده ليست من الأعيان الخارجيه، و حيث إنّ المنافقين غير معتقدين بالرساله، و لم يكن المخبر به و هو الاعتقاد بالنبوه موجودا في أذهانهم فرماهم الله إلى الكذب و الفريره. فلا دلالة في الآيه على مقصود النظام.

و يضاف إلى ذلك أنّه لو أخبر أحد عن قضيه لم يعتقد بوقوعها في الخارج و هي واقعته فيه، فإنّّه على مسلك النظام خبر كاذب، مع أنّه صادق بالضروره.

ص: ٦٠٥

١- (١) المنافقون ١: ٦٣.

٢- (٢) في المنجد [٤٠٩ مادّه شهد]: شهد المجلس: حضره.

٣- (٣) البقره ١٨٥: ٢.

و عن الجاحظ (١) أنّ صدق الخبر مطابقتها للواقع و الاعتقاد معا، و كذبه عدم مطابقتها لهما معا، و غير ذلك لا صدق و لا كذب، و استدلل على رأيه هذا بقوله تعالى: أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ (٢) فَإِنَّ الإخبار حال الجنّة غير الكذب لأنّهم جعلوه قسيما للافتراء و غير الصدق، لعدم مطابقتها للواقع فى عقيدتهم.

و فيه: أنّا نرى بالعيان، و نشاهد بالوجدان و بحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق و الكذب، و عدم الواسطه بينهما. و أمّا الآيه المذكوره فهى غريبه عن مقصود الجاحظ، لأنّ الظاهر منها أنّ المشركين نسبوا إخبار النبى (صلى الله عليه و آله) إلى الافتراء الذى هو كذب خاصّ، أو إلى الإخبار حال الجنّة الذى لا أثر له عند العقلاء.

و التحقيق: أنّ الجمل بأجمعها خبريه كانت أم إنشائية قد وضعت بهيئاتها النوعيه لإبراز الصور الذهنيه، و إظهار الدعاوى النفسانيه- ما شئت فعبر- فإنّ الواضع أى شخص كان إنّما تعهد- و تابعه بقيه الناس- بأنّه متى أراد أن يبرز شيئا من دعاويه و مقاصده أن يتكلّم بجمله مشتمله على هيئه خاصّه تفى بمراده و أداء دعواه فى مقام المحادثه و المحاوره، و هذه الجبهه- أعنى إبراز المقاصد النفسانيه بمظهر- إنّما 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 مركّبه.

و الوجه فيه: أنّ دلالة اللفظ على معناه بحسب العلقه الوضعيه أمر ضرورى فلا يعقل الانفكاك بينهما فى مرحله الاستعمال، إلّا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن

ص: ٦٠٦

١- ١) حكاه عنه فى المطوّل: ٤٠-٤١.

٢- ٢) سبأ: ٨: ٣٤.

و هذه الدعاوى النفسانيه على قسمين:

الأول: أن تكون أمرا اعتباريا محضا و قائما بنفس المعترف، بأن يعتبر في نفسه شيئا ثم يظهره في الخارج بمبرز من لفظ أو غيره، من دون قصد للحكاية عن شيء و هذا يسمّى إنشاء، و لا يتّصف بالصدق و الكذب بوجه، لأنّه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت.

الثاني: أن تكون حاكيه عن شيء آخر، سواء كان هذا المحكى من القضايا الخارجيه كقيام زيد في الخارج، أم من الأوصاف النفسانيه كالعلم و الشجاعه و السخاوه و نحوها، و هذه الحكايات إن طبقت الواقع المحكى اتّصفت الدعاوى المذكوره بالصدق، و إلاّ- فهي كاذبه. و أمّا اتّصاف الجمل الخبريه بهما فمن قبيل اتّصاف الشيء بحال متعلّقه، كرجل منيع جاره، و مؤدّب خدامه، و رحب فناؤه.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّ المراد من المطابق-بالكسر- هو مراد المتكلّم أى الدعاوى النفسانيه، لا ظهور كلامه كما توهم، و أنّ المراد من المطابق-بالفتح- هو الواقع و نفس الأمر المحكى بالدعاوى النفسانيه.

إذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول: لا شبهه في خروج التوريه عن الكذب موضوعا، فإنّها في اللغه (1) بمعنى الستر، فكأنّ المتكلّم و ارى مراده عن المخاطب بإظهار غيره، و خيّل إليه أنّه أراد ظاهر كلامه، و قد عرفت أنّ الكذب هو مخالفه الدعاوى النفسانيه للواقع، لا مخالفه ظاهر الكلام له، و يتفرّع على هذا أنّ جواز التوريه لا يختصّ بمورد الاضطرار و نحوه، لأنّها ليست من مستثنيات الكذب

ص: ٦٠٧

١ - (١) في مجمع البحرين [١:٤٣٦ مآده ورا]: وريت الخبر-بالتشديد-توريه إذا سترته و أظهرت غيره، حيث يكون للفظ معنيان، أحدهما أشيع من الآخر و تنطق به و تريد الخفى.

بل هي خارجة عنه موضوعا، و من هنا ذهب الأصحاب-فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضرورة-إلى وجوب التوريه مع التمكن منها، و عللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب.

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهرا في بيان مراد المتكلم، و لكن المخاطب لغباوته و قصور فهمه لا يلتفت إليه، و هذا خارج عن التوريه، بل هو كسائر الخطابات الصادره من المتكلم في مقام المحادثه و المحاوره، و من هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجله أنّ شخصا اقترح عليه أن يعطيه شيئا من الدراهم، و كان يراه غير مستحق لذلك، فألقى السبحه من يده، و قال: و الله إن يدي خاليه، و تخيل السائل من كلامه أنّه غير متمكن من ذلك.

و قد يكون الكلام ظاهرا في غير ما أراد المتكلم، و هو مورد التوريه، كما إذا أراد أحد أن ينكر مقالته الصادره منه فيقول: علم الله ما قلته، و يظهر كلمه الموصول على صورته أداه النفي، و يخيل إلى السامع أنه ينكر كلامه.

و من هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشيه المعالم (1) في البحث عن المجمل من أنّه سئل أحد العلماء عن علي (عليه السلام) و أبي بكر أيهما خليفه رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: من بنته في بيته، و منه قول عقيل (عليه السلام) أمرني معاويه أن ألعن عليا ألا فالعنوه.

و من هذا القبيل أيضا ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال: أربعة أربعة أربعة. و إنّما قصد منها الأئمه الاثنى عشر، و زعم السائل أنّه أراد الخلفاء الأربعة.

و مما يدل على جواز التوريه و خروجها عن الكذب امور:

ص: ٦٠٨

الأول: نقل ابن إدريس في آخر السرائر من كتاب عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولي ليس هو ههنا؟ قال: لا بأس، ليس بكذب» (١).

الثاني: روى سويد بن حنظله: «قال: خرجنا و معنا وابل بن حجر يريد النبي (صلى الله عليه و آله) فأخذه أعداء له فخرج القوم أن يحلفوا و حلفت بالله أنه أخي فخلى عنه العدو، فذكرت ذلك للنبي (صلى الله عليه و آله) فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم» (٢). و هي و إن كانت ظاهره الدلالة على جواز التوريه، و عدم كونها من الكذب، و لكنّها ضعيفه السند.

الثالث: ما ورد (٣) من نفي الكذب عن قول إبراهيم (عليه السلام): بَلْ فَعَلَهُ

ص: ٦٠٩

١- (١) راجع الوسائل ١٢: ٢٥٤ أبواب أحكام العشره ب ١٤١ ح ٨ السرائر ٦٣٢: ٣.
٢- (٢) و هي مرسله و ضعيفه بسويد. راجع الخلاف ٤: ٤٩٠/٤ باب الحيل آخر الطلاق، و المبسوط ٥: ٩٥/٥ باب الحيل آخر الطلاق.
٣- (٣) في الكافي ٢٢، ١٧/٣٤١، ٢، و الوافي ١٨، ٢٠/٩٣٤، ٥، و الوسائل ١٢: ٢٥٣/١٢ أبواب أحكام العشره ب ١٤١ ح ٧، ٤، عن الحسن الصيقل قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنّنا قد روينا عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول يوسف (عليه السلام): أَيْتَهَا الْعَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ قال: و الله ما سرقوا و ما كذب. و قال إبراهيم (عليه السلام): بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فقال: و الله ما فعلوا و ما كذب- إلى أن قال أبو عبد الله (عليه السلام): -إِنَّ إِبْرَاهِيمَ (عليه السلام) إِنَّمَا قَالَ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ... و قال يوسف (عليه السلام) إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ». و هي مجهوله بالحسن الصيقل. و عن عطاء عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): لا كذب على مصلح، ثم تلا: أَيْتَهَا الْعَيْرُ، ثم قال: و الله ما سرقوا و ما كذب، ثم تلا بَلْ فَعَلَهُ الْخ، ثم -

كَبِيرُهُمْ هَذَا مَعَ أَنَّ كَبِيرَهُمْ لَمْ يَفْعَلْهُ، وَ عَنِ قَوْلِهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): إِنِّي سَقِيمٌ وَ مَا كَانَ سَقِيمًا، وَ عَنِ قَوْلِ يُوسُفَ أَيْتُهَا الْعِيزُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ وَ مَا كَانُوا سَرَّاقًا، فَيَدُلُّ ذَلِكَ كُلَّهُ عَلَى كَوْنِ الْأَقْوَالِ الْمَذْكُورَةِ مِنَ التَّوْرِيهِ، وَ أَنَّ التَّوْرِيهِ خَارِجَةٌ عَنِ الْكُذْبِ مَوْضُوعًا.

نَعَمْ يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ نَفْيَ الْكُذْبِ عَنِ قَوْلِ إِبْرَاهِيمَ وَ يُوسُفَ (عَلَيْهِمَا السَّلَامُ) إِنَّمَا هُوَ بِلِحَازِ نَفْيِ الْحُكْمِ، وَ أَنَّهُمَا قَدْ ارْتَكَبَا الْكُذْبَ لِإِرَادَةِ الْإِصْلَاحِ.

وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي رِوَايَةِ الصِّقْلِ: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ إِنَّمَا قَالَ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ، وَ قَالَ يُوسُفَ إِرَادَةَ الْإِصْلَاحِ». وَ قَوْلُهُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) فِي رِوَايَةِ عَطَاءٍ: «لَا كُذْبَ عَلَى مُصْلِحٍ، ثُمَّ تَلَا: أَيْتُهَا الْعِيزُ الْخ. وَ قَدْ ذَكَرْتُ الرِّوَايَتَيْنِ فِي الْحَاشِيَةِ.

وَ يُؤَيِّدُهُ مَا فِي بَعْضِ أَحَادِيثِ الْعَامَّةِ (١): «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَذَبَ ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ قَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ، وَ قَوْلُهُ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَ قَوْلُهُ فِي سَارِهِ: إِنَّهَا اخْتَى».

وَ لَكِنِ الرِّوَايَاتُ الْمَذْكُورَةُ كُلُّهَا ضَعِيفَةٌ السَّنَدُ، كَمَا أَنَّ بَقِيَةَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي أُطْلِعْتُ عَلَيْهَا فِي الْقِصَصِ الْمَزْبُورَةِ مُشْتَمَلَةٌ عَلَى ضَعْفٍ فِي السَّنَدِ أَيْضًا وَ جِهَالَةٍ فِي

ص: ٦١٠

رفع غشاوه

قد يتوهم أنه لا- محيص أن تكون أقوال إبراهيم و يوسف المذكوره كاذبه غايه الأمر أنها من الأكاذيب الجائزه، أمّا قول إبراهيم (عليه السلام): إني سقيم و قول يوسف (عليه السلام): أيتها العير إنكم لسارقون فصدق الكذب عليهما واضح.

و أمّا قول إبراهيم (عليه السلام): بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَيَلُّوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَلأَنَّ الشرط فيه إمّا أن يرجع إلى السؤال المذكور فيه، و إمّا أن يرجع إلى الفعل. فإن 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 أمّا القضييه الاولى فهي كاذبه، لكونها غير مطابقه للواقع. و أمّا القضييه الثانيه فهي إنشائيه لا تتصف بالصدق و الكذب.

و إن كان راجعا إلى الفعل الذى نسبه إلى كبيرهم كانت الآية مسوقه لبيان قضييه شرطيه، تاليها قوله تعالى: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا و مقدّمها قوله تعالى:

كَانُوا يَنْطِقُونَ فقد دخلت عليها أداه الشرط، و جعلتهما قضييه واحده شرطيه و من البديهي أنها أيضا كاذبه، فإنّ الصدق و الكذب فى القضايا الشرطيه يدوران مدار صحّه 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: أمّا رمى قول إبراهيم: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا بالكذب فجوابه أنا قد

حَقَّقْنَا فِي مَبْحَثِ الْوَاجِبِ الْمَشْرُوطِ مِنْ عِلْمِ الْأَصُولِ (١) أَنَّ الشَّرْطَ فِي الْوَاجِبَاتِ الْمَشْرُوطَةِ إِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْإِنشَاءِ، أَعْنَى بِهِ إِبْرَازَ الْاِعْتِبَارِ النَّفْسَانِيَّ. وَإِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى مَتَعَلِّقِ الْوَجُوبِ، أَيْ الْمَادَّةِ الْمُحْضَةِ، كَمَا فِي الْوَاجِبِ الْمَعْلُوقِ عَلَى مَا نَسَبَ إِلَى الْمُصَنِّفِ فِي التَّقْرِيرَاتِ (٢). وَإِمَّا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْمُنشَأِ، وَهُوَ مَا اعْتَبَرَهُ فِي النَّفْسِ ثُمَّ أْبْرَزَهُ بِالْإِنشَاءِ، فَيَكُونُ مَرْجِعَ الْقَيْدِ فِي قَوْلِنَا: إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ، هُوَ وَجُوبُ الْإِكْرَامِ، فَيَصِيرُ مَقْتِدًا بِمَجِيءِ زَيْدٍ.

أَمَّا الْأَوَّلُ فَهُوَ مُحَالٌ، لِأَنَّ الْإِنشَاءَ مِنَ الْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ الَّتِي يَدُورُ أَمْرُهَا بَيْنَ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، فَإِذَا أُوجِدَ الْمُتَكَلِّمُ اسْتِحَالَ أَنْ يَتَوَقَّفَ وَجُودَهُ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ لِاسْتِحَالِهِ انْقِلَابَ الشَّيْءِ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ.

وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ وَإِنْ كَانَ مُمْكِنًا فِي مَرَحَلَةِ الثَّبُوتِ، وَلَكِنَّهُ خِلَافَ ظَاهِرِ الْأَدْلَةِ فِي مَقَامِ الْإِثْبَاتِ، وَ لَا يُمْكِنُ الْمَصِيرُ إِلَيْهِ بَدُونَ دَلِيلٍ وَقَرِينَةٍ. إِذَنْ فَيَتَعَيَّنُ الْاِحْتِمَالُ الثَّلَاثُ.

وَهَذَا الْكَلَامُ بَعِينُهُ جَارٌ فِي الْقَضَايَا الْمَشْرُوطَةِ مِنَ الْجَمَلِ الْخَبْرِيَّةِ أَيْضًا، فَإِنَّ إِرْجَاعَ الْقَيْدِ فِيهَا إِلَى نَفْسِ الْإِخْبَارِ-أَيِ الْأَلْفَاظِ الْمَظْهَرَةِ لِلدَّعَاوَى النَّفْسَانِيَّةِ-غَيْرِ مَعْقُولٍ، لِتَحَقُّقِهِ بِمَجْرَدِ التَّكَلُّمِ بِالْقَضِيَّةِ الشَّرْطِيَّةِ، وَ لَا- يَعْقِلُ بَعْدَ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ مَوْقُوفَةً عَلَى حَصُولِ قَيْدٍ أَوْ شَرْطٍ.

وَأَمَّا إِرْجَاعُهُ إِلَى مَتَعَلِّقِ الْخَبْرِ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ سَائِعًا فِي نَفْسِهِ، وَ لَكِنَّهُ خِلَافَ ظَاهِرِ الْقَضَايَا الشَّرْطِيَّةِ. وَ حَيْثُذْ فَيَتَعَيَّنُ إِرْجَاعُهُ إِلَى الْمَخْبِرِ بِهِ، وَهُوَ الدَّعَاوَى النَّفْسَانِيَّةِ. مِثْلًا إِذَا قَالَ أَحَدٌ: إِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالَعَهُ فَالْنَهَارُ مَوْجُودٌ، فَإِنَّ مَعْنَاهُ أَنَّ

ص: ٤١٢

١- ١) محاضرات في اصول الفقه ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٤): ١٤٦ و ما بعدها.

٢- ٢) مطارح الأنظار: ٤٥، ٤٦، ٥٢.

دعوى تحقّق النهار مقيّده بطلوع الشمس، و مع عدم طلوعها فالدعوى منتفيه.

و عليه فتقدير الآيه: بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوهم. فقد علقت الدعوى على نطقهم، و لما استحال نطقهم انتفت الدعوى، فلا تكون كاذبه. و نظير ذلك قولك: فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء، و كقولك أيضا: لا أعتقد إلهًا إن كان له شريك، و لا أعتقد خليفه للرسول (صلى الله عليه و آله) إن لم يكن منصوبا من الله. هذا فاغتنم.

و يؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق (عليه السلام) أنه قال: «ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم، قيل: و كيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم: إن كانوا ينطقون، فإن نطقوا فكبيرهم فعل، و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب إبراهيم». و قد ذكر المفسرون وجوها لتفسير الآيه (٢) فراجع.

و أما رمى قول إبراهيم: «إِنِّي سَقِيمٌ» بالكذب فجوابه أن المراد به كونه سقيما في دينه، أى مرتادا و طالبا في دينه. و يؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (عليه السلام) من قوله «ما كان إبراهيم سقيما، و ما كذب، و إنما عنى سقيما في دينه، أى مرتادا». و معنى المرتاد في اللغة (٣) هو الطلب و الميل، أى أنى طالب في دينى و مجدّد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ و المعاد، فقد خيل بذلك إلى عبده الأصنام و النجوم أنه مريض لا يقدر على التكلم، فتولّوا عنه مدبرين، و أخروا المحاكمة إلى وقت آخر. و للعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم.

و أما رمى قول يوسف (عليه السلام): «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ» بالكذب

ص: ٦١٣

١- ١) و هى مرسله. راجع الاحتجاج ٢٥٦/٢٢٨: ٢.

٢- ٢) راجع مجمع البيان ٨٥: ٧.

٣- ٣) المنجد: ٢٨٦ مادّه راد.

فقد ذكروا فى الجواب عنه وجوها: أظهرها أنّ المؤذن لم يقل: أيتها العير إنكم لسرقتم صواع الملك، بل قال: إنكم لسارقون. ولعل مراده أنّكم سرقتم يوسف من أبيه، ألا ترى أنّهم لما سألوا: ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك، ولم يقولوا: سرقتم ذلك.

و يؤيده ما فى خبر الاحتجاج المتقدّم عن الصادق (عليه السّلام) من قوله:

«إنّهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى» إلخ.

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

إشارة

قوله: فاعلم أنّه يسوغ الكذب لوجهين، أحدهما: الضرورة إليه، فيسوغ معها بالأدلة الأربعة.

أقول: لا شبهه فى كون الكذب حراما فى نفسه و مبعوضا بعينه، لظاهر الأدلة المتقدّمة المطبقة على حرمة. و على هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي من أنّ الكذب ليس حراما لعينه، بل لما فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره، فإنّ أقلّ درجاته أن يعتقد المخبر الشىء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا، و قد يتعلّق به ضرر غيره (1).

نعم الظاهر أنّ حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم، و لذا يختلف حكمه بالوجوه و الاعتبارات، و عليه فإذا توقّف الواجب على الكذب و انحصرت به المقدّمة وقعت المزاحمة بين حرمة الكذب و بين ذلك الواجب فى مقام الامتثال و جرت عليهما أحكام المتزاحمين. مثلا إذا توقّف إنجاء المؤمن و دفع الهلكة عنه على

ص: ٦١٤

(١-١) راجع إحياء العلوم ٣/١٣٧ بيان ما رخص فيه من الكذب.

و قد استدلل المصنّف على جواز الكذب في مورد الاضطرار بالأدله الأربعة.

أما الإجماع فهو و إن كان محققا، ولكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم، فإنّ الظاهر أنّ المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز إلى الكتاب و السنّه فلا وجه لجعله دليلا مستقلا في المسأله، و قد مرّ نظير ذلك مرارا.

و أمّا العقل فهو و إن كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة كحفظ النفس المحترمه و نحوه، إلاّ أنّه لا يحكم بذلك في جميع الموارد، فلو توقّف على الكذب حفظ مال يسير لا- يضرّ ذهابه بالمالك فإنّ العقل لا يحكم بجواز الكذب حينئذ.

و أما الكتاب فقد ذكر المصنّف منه آيتين، الأولى: قوله تعالى: 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 (١). و تقرير الاستدلال: أنّ الآية الشريفه تدلّ بالمطابقه على جواز التكلّم بكلمه الكفر و الارتداد عن الإسلام عند الإكراه و الاضطرار، بشرط أن يكون المتكلّم معتقدا بالله و مطمئنا بالإيمان، فتدلّ على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى.

الثانيه: قوله تعالى: لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءً (٢) أى لا- يجوز للمؤمنين أن يتخذوا الكافرين أولياء لأنفسهم يستعينون بهم، و يلتجئون إليهم و يظهرون المحبّه و المودّه لهم، إلاّ أن يتقوا منهم تقاه، فإنّه حينئذ يجوز إظهار مودّتهم

١-١) النحل ١٠٦:١٦.

٢-٢) آل عمران ٢٨:٣.

تقيته منهم. فتدل هذه الآيه أيضا على جواز الكذب فى سائر موارد التقيه بالأولى.

و لكن لا دلالة فى الآيتين على جواز الكذب فى جميع موارد الاضطراب غير مورد الخوف و التقيه.

و أما الأخبار المجوزة للكذب فى موارد الخوف و التقيه فهى أكثر من أن 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.

هل تجب التوريه فى حالة الضروره لمن يتمكن منها؟

قوله: إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التوريه لمن يقدر عليها أم لا.

أقول: قد وقع الخلاف بين الأعلام فى أن جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكّن من التوريه أم لا. فنسب المصنّف القول الأوّل إلى ظاهر المشهور، و لكن العبارات التى نقلها عنهم إمّا غير ظاهره فى مقصوده، و إمّا ظاهره فى خلافه.

أمّا الأوّل: فكالمدعى عن الغنيه (١) و السرائر (٢) و الشرائع (٣) و القواعد (٤) و اللمعه و شرحها (٥) و جامع المقاصد (٦) و غيرها من الكتب، فإنّ مفروض الكلام فيها إنّما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكّن من التوريه، و أمّا جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم، فإنّهم قالوا فى مسأله جواز الحلف

ص: ٦١٦

١-١ (١) الغنيه: ٢٨٣.

٢-٢ (٢) السرائر ٣: ٤٣.

٣-٣ (٣) الشرائع ٣: ٢٧، ٢: ١٩٢.

٤-٤ (٤) القواعد ٢: ١٨٨.

٥-٥ (٥) الروضه البهيه ٤: ٢٣٥.

٦-٦ (٦) جامع المقاصد ٤: ٢٧.

لدفع الظالم عن الوديعه:إنه يجوز الحلف كاذبا إذا لم يحسن التوريه،و إلا فيورى بما يخرججه عن الكذب.

و أميا الثانى:فكالمحكى عن المقنعه حيث قال:من كانت عنده أمانه فطالبها ظالم فليجحد،و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف،و يورى فى نفسه بما يخرججه عن الكذب-إلى أن قال:-فإن لم يحسن التوريه و كانت تيته حفظ الأمانه أجزأته التيه و كان مأجورا (1).أما أنّ هذه العبارة ظاهره فى خلاف مقصود المصنّف فلأنّ المذكور فيها أمران:

الأول:إذا طلب الظالم الوديعه من الودعى جاز له إنكارها مطلقا،سواء تمكّن من التوريه أم لا.

الثانى:إذا استحلف الظالم الودعى على إنكار الوديعه جاز له الحلف مع عدم التمكّن من التوريه.و لو كان نظر صاحب المقنعه إلى اعتبار التمكّن من التوريه فى جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف و غيره.

و على الإجمال فلا دلالة فى شىء من هذه العبارات المنقوله عن الأصحاب على مقصود المصنّف.ثم إنّ المصنّف وجّه ما نسبه إلى المشهور بوجهين،و سنتعرض لهما فيما بعد إن شاء الله.

قوله:إلا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّه الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك.

أقول:بعد ما نسب المصنّف القول المذكور إلى ظاهر المشهور و وجّهه بوجهين آتيين،حاول استفاده حكم المسأله من الأخبار،و جعل اعتبار عدم التمكّن من التوريه فى جواز الحلف كاذبا موافقا للأخبار،و ذكر جملة منها و ترك جملة اخرى

ص:٦١٧

و أحال بعضها إلى ما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح. و هي بأجمعها (1) ظاهره في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه على وجه الإطلاق، و ليست مقيدة بعدم التمكن من التوريه، و هي تدلّ بطريق الأولويه على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر.

و قد استحسّن المصنّف عدم اعتبار القيد المزبور، لأنّ إيجاب التوريه على القادر لا يخلو عن الإلزام بالعسر و الحرج، حيث قال: فلو قيل بتوسعه الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التوريه كان حسنا.

ثم إنّه (رحمه الله) احتاط في المسأله، و رجع إلى ما نسبه إلى ظاهر المشهور

ص: ٦١٨

١ - ١) ففي الوسائل ٢٣/٢٢٤ كتاب الأيمان ب ١٢ ح ١٤، ٩، ٤، ١٠٤ عن إسماعيل عن أبي الحسن الرضا (عليه السّلام) في حديث قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غير ذلك فحلف؟ قال: لا جناح عليه. و عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف لينجو به منه؟ قال: لا جناح عليه. و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على ماله؟ قال: نعم». و عن السكوني عن رسول الله (صلى الله عليه و آله): «أحلف بالله كاذبا و نَجّ أخاك من القتل». و هي ضعيفه بالنوفلي. و عن الصدوق قال: «و قال الصادق (عليه السّلام): اليمين على وجهين - إلى أن قال: - فأما الذي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفّاره فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم، أو خلاص ماله من متعدّد يتعدّى عليه من لص أو غيره». و عن زراره عن أبي جعفر (عليه السّلام) قال: «قلت له: إنّنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا و قد أدّينا زكاتها، فقال: يا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤوا» و هي موثقه بابن بكير. و في الوسائل ١٢/٢٥٥ أبواب أحكام العشره ب ١٤١ ح ١٠ في كتاب مصادقه الإخوان ٢: ١٨١ عن الرضا (عليه السّلام): «و إنّ الرجل يكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا».

و جعله مطابقاً للقاعده، و قال: إلا أن الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد في هذه المطلقات، لأن النسبه بين هذه المطلقات و بين ما دلّ كالروايه الأخيره و غيرها على اختصاص الجواز بصوره الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب، فتأمل.

و مراده 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 المالي عن نفسه أو عن أخيه، و ما يأتي من الأخبار الوارده في جواز الكذب للإصلاح.

و توضيح مرامه: أنه إذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإنّ ما ذهب إليه المشهور هو الموافق للاحتياط و المطابق للقواعد، لأن النسبه بين المطلقات المزبوره و بين روايه سماعه (١) و ما في معناها (٢) هي العموم من وجه، فإنّ بعض المطلقات ظاهره في جواز الكذب لمجرد إرادته الإصلاح، و بعضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه، سواء بلغ ذلك حدّ الاضطرار أم لا، و روايه سماعه و ما يساويها في المضمون ظاهره في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصوره الخوف و الاضطرار و الإكراه، فتدلّ بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكوره، و حينئذ فتقع المعارضه بين مفهوم روايه سماعه

ص: ٦١٩

١- ١) في الوسائل ٢٣/٢٢٨ كتاب الأيمان ب ١٢ ح ١٨ عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا حلف الرجل تقيته لم يضره إذا هو أكره و اضطرّ إليه، و قال: ليس شيء ممّا حرّم الله إلاّ و قد أحلّه لمن اضطرّ إليه» و هي مرسله.

٢- ٢) في المصدر المذكور في موثقه ابن بكير المتقدمه: فقال (عليه السلام): «يا زراره إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤوا» و غير ذلك من الروايات.

و بين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكوره، كما تقع المعارضه بينها و بين مطلقات الكذب لإراداه الإصلاح في غير الموارد المذكوره أيضا،فيتساقطان في مورد الاجتماع،و يرجع إلى عمومات حرمه الكذب.

و لا- بعد في تقييد المطلقات،فإنها وارده بلحاظ حال عامه الناس الذين لا يلتفتون إلى التوریه ليقصدوها،و يلتجئوا إليها عند الخوف و التقيه،و عليه فلا بأس بتقييدها بمن لا يتمكن من التوریه.

و قد أورد المحقق الإيرواني (1)على المصنّف بوجهين:

الوجه الأول:أنه لا- مفهوم لروايه سماعه،فإنها ناظره إلى جواز الكذب لأجل الإ-كراه و الاضطرار،و أمّا جوازه في غير مورد الضروره أو حرمة فيه فخارج عن الروايه.

و فيه:أنّ الظاهر من المحقق المذكور أنه إنّما نفى المفهوم عن الروايه لأنه لم ينظر إلا إلى ذيلها،و هو مسوق لضرب قاعده كليه ليس لها مفهوم،و من المعلوم أنّ المصنّف إنّما أثبت المفهوم للروايه نظرا إلى 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 سلّمنا المعارضه المذكوره التى أباها المصنّف بين مفهوم روايه سماعه و بين المطلقات المزبوره،فإنه لا وجه للرجوع إلى مطلقات حرمه الكذب،إذ النسبه بين الإطلاقين هى العموم من وجه،و بعد تعارضهما فى مادّه الاجتماع و تساقطهما فيها يرجع إلى أصاله الحل.

و فيه:أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الإشكال،فإنّ النسبه بين الإطلاقين هى

ص: ٦٢٠

العموم المطلق، لأنّ ما دلّ على جواز الكذب أخصّ ممّا دلّ على حرمة. إذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دلّ على جوازه في موارد خاصّه.

و التحقيق: أنّه لا- وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالّة على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمة من الهلكة، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف، فقد ذكرنا في مبحث التعادل و الترجيح من علم الاصول أنّ من المرجّحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه أن يلزم من تقديم أحدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس، و قد مثّلنا له في بعض المباحث السابقة (1) بأمثله متعدّده، و واضح أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المطلقات المذكوره دلّت على جواز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمة، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه، و هي مشتركة مع روايه سماعه و ما في معناها في تجويز الحلف كاذبا للإكراه و الاضطرار، و إنّما تمتاز المطلقات عن روايه سماعه و ما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف و الاضطرار أيضا.

و عليه فلو قدّمنا روايه سماعه و ما في مضمونها على المطلقات المزبوره و حكمنا لذلك بحرمة الحلف كاذبا في غير موارد الإكراه و الاضطرار لكانت العناوين المأخوذه في تلك المطلقات- أعني حفظ النفس و المال لنفسه أو لأخيه- كلّها لاغيه. و أمّا لو قدّمنا المطلقات و حفظنا العناوين المذكوره فيها فإنّه لا يلزم منه إلّا إلغاء المفهوم فقط عن روايه سماعه و ما في معناها. و نتيجة ذلك: أنّه يجوز الحلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمة، و لحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق فيقتيد بها ما دلّ على حرمة الكذب على وجه الإطلاق.

لا يقال: إنّ حرمة الكذب ذاتيه، لاستقلال العقل بقبحه، فليست قابله

ص: ٦٢١

للتخصيص، و أما ارتكابه في موارد الضروره فلائ العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

فإنه يقال: قد عرفت أننا أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسده، فلا تكون حرمة ذاته لا تقبل التخصص، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح، لا- أنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين.

و قد وجه المصنّف كلام المشهور بوجهين، الأول: أن الكذب حرام، و مع التمكّن من التوريه لا يحصل الاضطرار إليه، فيدخل تحت العمومات.

الثاني: أن قبح الكذب عقلي، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه، و هذا لا يتحقّق إلا مع العجز عن التوريه. و لكن قد ظهر لك ممّا قدّمناه أننا ضعف الوجهين المذكورين.

و أمّا المطلقات الدالّة على جواز الكذب للإصلاح فلا معارضه بينها و بين روايه سماعه و ما في معناها، و وجه ذلك: أن تلك المطلقات إنما دلّت على جواز الكذب للإصلاح، و روايه سماعه و ما في مضمونها إنما دلّت على حرمة الحلف كاذبا في غير موارد الإكراه و الاضطرار و الخوف، فلا وجه لوقوع المعارضه بينهما كما يرومه المصنّف.

لا- يقال: إن ما دلّ على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس و المال دلّ على جواز الكذب لهما بطريق الأولويه كما أشرنا إليه سابقا، و عليه فتقع المعارضه بينها و بين روايه سماعه و ما في مضمونها في مطلق الكذب أيضا.

فإنه يقال: لا منافاه بين جواز الكذب لحفظ النفس و المال و بين مفهوم روايه سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذبا بغير موارد الإكراه و الاضطرار.

قوله: ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدره على التوريه، الخ.

أقول: حاصل كلامه: أن أكثر الأصحاب قَيَّدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التوريه، و مع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما اكره عليه من العقود و الإيقاعات، و لم يقيِّدوا ذلك بعدم القدره على التوريه، و صرَّح الشهيد الثاني (رحمه الله) في الروضه و المسالك في باب الطلاق (1) بعدم اعتبار العجز عنها، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه.

و قد أورد المصنّف على ذلك بأن المكره على البيع إنَّما اكره على التلقظ بصيغته البيع، و لم يكره على حقيقته، فالإكراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التوريه، كما أن الاضطرار إلى الكذب مختص بالعاجز عنها، و عليه فإذا اكره على البيع فلم يورّ مع قدرته على التوريه فقد أوجد البيع يارادته و اختياره، فيكون صحيحا.

و أجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين، و حاصله: أن ما اكره عليه في باب المعاملات إنَّما هو نفس المعامله و واقعها، و الأخبار الدالّه على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع (2) و نحوه لم تقيِّد ذلك بعدم القدره على التوريه، فإذا أوجد المكره المعامله فقد أوجد نفس ما اكره عليه، و يرتفع أثره بالإكراه. و هذا بخلاف الكذب، فإنّه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار، و من المعلوم أن الاضطرار لا يتحقّق مع التمكن من التوريه.

ص: ٦٢٣

١- (١) الروضه البهيه ٢١:٦، المسالك ٢٠٦:٩.

٢- (٢) الوسائل ١٥:٣٦٩ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ١.

و فيه أولاً: أنه لا فارق بين الإكراه و الاضطرار، لأنَّ الإكراه في اللغة (١) حمل المكروه على أمر و إجباره عليه من غير رضی منه، و لا شبهه في أنَّ هذا المعنى لا يتحقّق إذا أمكن التفضی، كما هو الحال في الاضطرار.

و ثانياً: أنا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكّن المكروه من التفضی، فإنَّ لازم ذلك جواز ارتكاب المحرّمات إذا اكره عليها و إن كان قادراً على التخلّص، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر و كان متمكّناً من هراقتها على جيبه. و كما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم و العدوان و كان متمكّناً من أن يدفع مال الظالم إليه، و يوهمه أنه إنّما يعطيه من مال غيره. و لا شبهه في حرمه الارتكاب في أمثال هذه الصور. هذا كلّ بناء على المشهور، كما نسبه المصنّف إلى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدره على التوريه.

و التحقيق: أن يفصل بين الأحكام التكليفية و بين الأحكام الوضعية في باب المعاملات، العقود منها و الإيقاعات.

أمّا الأحكام التكليفية و جوبه كانت أم تحريميه فإنَّ تنجزها على المكلفين و وصولها إلى مرتبه الفعلية لتبعثهم على الإطاعه و الامتثال مشروطه بالقدره العقلية و الشرعيه، و اختلاف الدواعي في ترك الواجبات و ارتكاب المحرّمات لا يؤثّر في تبديلها أو في رفعها بوجه. و مثال ذلك: أن شرب الخمر مع التمكّن من تركه حرام و إن كان شربه بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدره على الامتثال و لو بالتوريه و نحوها. مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر و لم يتمكّن المجبور من تركه بالتوريه أو بطريق آخر، فإنَّ الحرمة ترتفع بحديث الرفع و نحوه، و أمّا إذا تمكّن من

ص: ٦٢٤

موافقه التكليف بالتوريه أو بجهه اخرى فلا موجب لسقوط الحرمة.

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضيه، وجملة اخرى من الروايات الآتية هو جواز الكذب و الحلف الكاذب فى موارد خاصه على وجه الإطلاق، حتى مع التمكّن من التوريه، و عليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية. و من هنا ظهر ضعف قول المصنّف: إنّ الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرّمات.

و أمّا الأحكام الوضعيه فى المعاملات - كصحّه العقود و الإيقاعات أو فسادهما - فهى تدور من حيث الوجود و العدم مدار أمرين: الأول: كون المتعاملين قادرين على المعامله بالقدره التى هى من الشرائط العامه المعتبره فى جميع الأحكام.

الثانى: صدور إنشاء المعامله عن الرضى و طيب النفس، لآيه التجاره عن تراض (1)، و الروايات الدالّه على حرمة التصرف فى مال غيره إلا بطيب النفس و الرضى (2)، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعامله، و لم تترتب عليها الآثار.

و عليه فلو أكره الظالم أحدا على بيع أمواله فباعها بغير رضى و طيب نفس كان البيع فاسدا، سواء تمكّن المكره فى دفع الإكراه من التوريه أم لم يتمكّن. و إذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحا. و على الإجمال: فالمناط فى صحّه المعاملات صدورها عن طيب النفس و الرضى.

تذييل: لا شبهه فى عدم ثبوت أحكام المكره على المضطرّ فى باب المعاملات و وجه ذلك: أنّ حديث الرفع إنّما ورد فى مقام الامتنان على الامّه، و على هذا فلو

ص: ٦٢٥

١- (١) النساء ٢٩: ٤.

٢- (٢) الوسائل ٥: ١٢٠ أبواب مكان المصلّى ب ٣ ح ٩، ٣: ١، ٤٠: ٥٤٠ ب ٣ ح ٧.

اضطرَّ أحد إلى بيع أمواله لأداء دينه، أو لمعالجه مريضه، أو لغيرهما من حاجاته فإنَّ الحكم بفساد البيع حينئذ مناف للامتنان، و أمَّا الإكراه فليس كذلك كما عرفت.

قوله: نعم يستحبُّ تحمُّل الضرر المالى الذى لا يجحف.

أقول: حاصل كلامه: أنه يستحبُّ تحمُّل الضرر المالى الذى لا يجحف و التجنُّب عن الكذب فى موارد جوازه لحفظ المال، و حمل عليه قول أمير المؤمنين (عليه السَّلام) فى نهج البلاغه: «علامه الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك» (١).

و فيه: أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب، فإنَّ الضرر المالى إن بلغ إلى مرتبه يعدُّ فى العرف ضررا جاز الكذب لدفعه، و إلاَّ فهو حرام، لانصراف الأدلّه المجوّزه عن ذلك، فلا دليل على وجود الواسطه بينهما لكى تكون مستحبّه. و أمَّا قوله (عليه السَّلام) فى نهج البلاغه فأجنبى عن الكذب الجائر الذى هو مورد كلامنا بل هو راجع إلى الكذب المحرّم، و أن يتّخذ الإنسان وسيله لانتفاعه، و من الواضح جدًّا أنّ ترك ذلك من علائم الإيمان.

و يؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضرّ مع الكذب النافع فيه، لأنّ الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيله لتحصيل المنافع، و يكون المراد من الصدق المضرّ حينئذ عدم النفع، لكثرة إطلاق الضرر عليه فى العرف.

و عليه فشان الحديث شأن ما ورد من أنه «لا يزنى الزانى حين يزنى و هو مؤمن، و لا يسرق السارق حين يسرق و هو مؤمن» (٢).

ص: ٦٢٤

١- ١) راجع الوسائل ١٢: ٢٥٥ أبواب أحكام العشره ب ١٤١ ح ١١.

٢- ٢) راجع الكافى ١٢٣/٤: ٥، و الوافى ١٧: ١/٢٣٣، و الوسائل ٢٠: ٣١٠/أبواب-

نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلّه السنن بقوله (عليه السّلام): «اجتنبوا الكذب و إن رأيتم فيه النجاه، فإنّ فيه الهلكه» (١). و لكن مفاد الحديث أعم ممّا ذكره المصنّف.

الأقوال الصادره عن الأئمّه (عليهم السّلام) تقيّه

لا خلاف بين المسلمين، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمه. قال الغزالي: فمهما كان في الصدق سفك دم امرئ مسلم فالكذب فيه واجب (٢). و قد تقدّمت (٣) دلّاله جمله من الآيات و الروايات على هذا، بل هو من المستقلّات العقلية، و من الضروريات الدينيه التي 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.

إذا عرفت ذلك فقد اتّضح لك الحال في الأقوال الصادره عن الأئمّه (عليهم السّلام) في مقام التقيّه، فإنّا لو حملناها على الكذب السائع لحفظ أنفسهم و أصحابهم لم يكن بذلك بأس، مع أنّه يمكن حملها على التوريه أيضا كما سيأتى.

و بذلك يتجلّى لك افتضاح الناصبي المتعصّب إمام المشكّكين، حيث لهج بما لم يلهج به البشر، و قال في خاتمه محصّل الأفكار حاكيا عن الزنديق سليمان بن جرير:

ص: ٦٢٧

١- ١) و هو مرسل. راجع المستدرک ٩: ٨٨/ أبواب أحكام العشره ب ١٢٠ ح ٢٥.

٢- ٢) راجع إحياء العلوم ٣: ١٣٧ بيان ما رخص فيه من الكذب.

٣- ٣) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره ص ٦١٥-٦١٩.

إِنَّ أئِمَّةَ الرافضة وضَعوا القولَ بالتَّقِيَّةِ لئلاَّ يظفرَ معها أحدٌ عليهم، فإنَّهم كلِّما أرادوا شيئاً تكلموا به، فإذا قيلَ لهم هذا خطأ أو ظهرَ لهم بطلانه قالوا: إنَّما قلناه تقيَّة (١).

على أنَّ التَّقَوَّهَ بذلك افتراءٌ على الأئِمَّةِ الطاهرين الذين أذهبَ اللهُ عنهم الرجسَ و طَهَّرَهم تطهيراً، قال اللهُ تعالى: إِنَّما يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللهِ وَ أولئِكَ هُمُ الكاذِبُونَ (٢).

قوله: الأقوال الصادره عن أئمتنا في مقام التقيَّة.

أقول: حاصل مراده: أنَّ ما صدرَ عن الأئِمَّةِ (عليهم السَّلام) تقيَّة في بيان الأحكام و إن جاز حمله على الكذب الجائر حفظاً لأنفسهم و أصحابهم عن الهلاك و لكنَّ المناسب لكلامهم و الأليق بشأنهم حمله على إرادته خلاف ظاهره من دون نصب قرينه على المراد الجدِّي، كأن يراد من قولهم: لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر (٣) جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذُّر غسله و الاضطرار إلى لبسه.

و يؤيِّده تصریحهم (عليهم السَّلام) بإرادته المحامل البعيده في بعض المقامات، ففي روايه عمِّار عن أبي عبد الله (عليه السَّلام): «فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال:

فريضه، قال: ففزعنا و فزع الرجل، فقال أبو عبد الله: إنَّما أعنى صلاه الليل على رسول الله (صلى الله عليه و آله)» (٤).

و فيه: أنَّك قد عرفت أنفاً عدم استقلال العقل بقبح الكذب في جميع الموارد و إنَّما هو تابع للدليل الشرعي، و عليه فمهما حرَّمه الشارع يكشف منه أنه قبيح

ص: ٦٢٨

١- ١) محصّل أفكار المتقدِّمين و المتأخرين: ٣٦٥ (مع اختلاف يسير).

٢- ٢) النحل ١٠٥: ١٦.

٣- ٣) راجع الوسائل ٣: ٤٦٨ أبواب النجاسات ب ٣٨ ح ١٠، ٢، ١٤.

٤- ٤) راجع الوسائل ٤: ٦٨ أبواب أعداد الفرائض ب ١٦ ح ٦، و الوافي ٧: ٦/٨٩.

و مهما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبیح، و حينئذ فالكذب الجائر و التوريه سواء فى الإباحه، و لا ترجيح لحمل الأخبار الموافقه للتقيه على الثانى.

دوران الأمر بين الحمل على الوجوب تقيّه و الاستحباب

قوله: و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع إلخ.

أقول: ملخص كلامه: أنه إذا ورد عن الأئمه (عليهم السّلام) أمر و تردّدنا بين أن نحمله على الوجوب بداعى التقيّه أو على الاستحباب بداعى بيان الواقع تعين الحمل على الثانى، بأن يراى من الأمر معناه المجازى - أعنى الاستحباب - من دون نصب قرينه ظاهره.

و مثاله أن يرد أمر بالوضوء عقيب ما يعدّه العامّه حدثا و ناقضا للوضوء كالمذى و الودى و مسّ الفرج و الانثيين، و غيرها من الامور التى يراها العامّه أحداثا ناقضه للوضوء (1) فإنه يدور الأمر حينئذ بين حمله على الوجوب بداعى التقيّه، و بين حمله على الاستحباب بداعى بيان الواقع، و من المعلوم أنّ الحمل على الثانى أولى، إذ لم يثبت من مذهب الشيعه عدم استحباب الوضوء عقيب الامور المذكوره، و لكن ثبت عندهم أنها لا تنقض الوضوء جزما، و عليه فتتأدى التقيّه بإرادته المجاز و إخفاء القرينه.

أقول: لله درّ المصنّف حيث أشار بكلامه هذا إلى قاعده كليّه و ضابطه شريفه تتفرّع عنها فروع كثيره، و من شأنها أن يبحث عنها فى علم الاصول فى فصل من فصول أبحاث الأوامر. و تحقيق الكلام فيها: أنّ ما يدور أمره بين الحمل على التقيّه و بين الحمل على الاستحباب على ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون ظهوره فى بيان الحكم الوضعى المحض، كما إذا ورد عنهم (عليهم السّلام) أنّ الرعاف أو الحجامه مثلا - من النواقض للوضوء، فإنه لا ريب فى

ص: ٦٢٩

(١-١) راجع سنن البيهقى ١٣٨، ١٣٧، ١٣٢، ١٢٨، ١٢٣، ١١٦، ١١٥.

حمل هذا القسم على التقيّه، بأن يكون المراد أنّها ناقضه حقيقه للوضوء، و لكن صدور هذا الحكم بداعى التقيّه، لا بداعى الإراده الجديّه.

الثانى: أن يدلّ بظهوره على الحكم التكليفى المولوى المحض، كما إذا فرضنا أنّ قراءة الدعاء عند رؤيه الهلال واجبه عند العامّه و مستحبّه عندنا، و وردت روايه من أئمتنا (عليهم السّلام) ظاهره فى الوجوب، فإنّ الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الروايه على الوجوب بداعى التقيّه و بين حملها على الاستحباب بداعى الجديّ غايه الأمر أنّ الإمام (عليه السّلام) لم ينصب قرينه على مراده الجديّ.

و على هذا فبناء على مسلك المصنّف من كون الأمر حقيقه فى الوجوب و مجازا فى غيره يدور الأمر بين حمله على التقيّه فى بيان الحكم، و رفع اليد عن المراد الجديّ أعنى الاستحباب. أو حمله على الوجوب الخاص أعنى الوجوب حال التقيّه، و رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب المطلق، بأن يكون المراد أنّ قراءة الدعاء عند رؤيه الهلال واجبه حال التقيّه. أو حمله على الاستحباب و رفع اليد عن ظهور الكلام فى الوجوب من دون نصب قرينه على ذلك. و حيث لا مرجّح لأحد الامور الثلاثه بعينه، فيكون الكلام مجملا.

و أمّا بناء على ما حقّقناه فى محلّه (1) من أنّ الأمر موضوع لواقع الطلب، أعنى إظهار الاعتبار النفسانى على ذمّه المكلف، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فإنّ العقل يحكم بالوجوب، و إذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجيه حمل على الاستحباب، و عليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤيه الهلال على الاستحباب، للقطع الخارجى بعدم وجوبها عند رؤيه الهلال، فيتعيّن الاستحباب إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكى يلزم الإجمال.

ص: ٦٣٠

الثالث: أن يكون الكلام الصادر عن الإمام (عليه السّلام) ظاهراً في بيان الحكم التكليفي، إلاّ أنّه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذى و الودى و مسّ الفرج و الانثيين أو غيرها من الامور التي يراها العامّة أحداثاً ناقضه للوضوء، فإنّ الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضيه الامور المذكوره للوضوء، كما أنّ الأمر بالوضوء عقيب البول و النوم إرشاد إلى ذلك أيضاً، و حينئذ فيدور الأمر بين حمله على ظاهره من الناقضيه بداعي التقيّه لا الجدّ و بين حمله على الاستحباب.

و الظاهر هو الأول، فإنّ حمله على الثاني يستلزم مخالفه الظاهر من جهتين الاولى: حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضيه على خلاف ظاهره من إرادته الحكم التكليفي. الثانيه: حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب. و أمّا لو حملناه على التقيّه فلا يلزم منه إلاّ مخالفه الظاهر في جهه واحده، و هي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدّي.

جواز الكذب لإرادته الإصلاح

قوله: الثاني من مسوّغات الكذب: إرادته الإصلاح.

أقول: لا شبهه في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصّاً (1) و فتوى، و تفصيل ذلك: أنّ النزاع و البغضاء بين المتخاصمين تارة

ص: ٦٣١

١ - ١) ففي الكافي ١٩، ١٨، ١٦/٢: و الوافي ٢٢، ٢١، ١٧/٥: و الوسائل ١٢: ٢٥٤/ أبواب أحكام العشرة ب ١٤١ ح ٣، ٥، ٦ عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: «الكلام ثلاثه: صدق، و كذب، و إصلاح بين الناس» الحديث. و هو مرسل.

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 إليه نبيّام على أخيه كاذبا فحقد عليه. و كلا القسمين مشمولان لإطلاق ما دلّ على جواز الكذب فى مورد الإصلاح.

و يمكن الاستدلال على جواز الكذب للإصلاح بقوله تعالى: **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ** (١) أى أصلحوا بين المؤمنين إذا تخاصموا و تقاتلوا و اتقوا الله فى ترك العدل و الإصلاح لعلكم تُرحمُونَ فإنّ إطلاق الآيه يشمل الإصلاح بالكذب أيضا. و حيثذ فتكون الآيه معارضة لعموم ما دلّ على حرمه الكذب بالعموم من وجهه، و بعد تساقطهما فى مادّه الاجتماع-أعنى الكذب للإصلاح- يرجع إلى البراءه، أو إلى عموم «المصلح ليس بكذاب» فإنه ينفى الكذب عن المصلح على سبيل الحكومه.

ص: ٦٣٢

و لا فرق فى جواز الكذب للإصلاح بين أن يكون المصلح أحد المتخاصمين أو غيرهما، و يدلّ على تأكّد الحكم فى الأول بعض الأحاديث الواردة فى حرمه هجران المؤمن فوق ثلاثه أيام، كقوله (عليه السلام) فى روايه حمران: «ما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلاّ برئت منهما فى الثالثه، قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا- يصير إلى الظالم فيقول: أنا الظالم، حتى يصطلحا» (١).

و من الواضح جدّا أنّ قول المظلوم «أنا الظالم» كذب، و قد ذمّه الإمام (عليه السلام) على تركه، فيكون مستحبّا مؤكّداً.

قوله: ورد فى أخبار كثيره جواز الوعد الكاذب مع الزوجه، بل مطلق الأهل.

أقول: إن كان الوعد على سبيل الإنشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفته سابقاً (٢)، و إن كان على سبيل الإخبار و لم يحرز المتكلم تحقّق المخبر به فى ظرفه فهو كذب محرّم على صورته الوعد، كما عرفت فى البحث عن حكم خلف الوعد.

و لكن ظاهر جمله من الروايات التى تقدّم بعضها فى البحث عن جواز الكذب للإصلاح هو جواز الوعد الكاذب للزوجه، بل لمطلق الأهل، و عليه فيقيّد بها ما دلّ على حرمه الكذب، كما يقيّد بها أيضاً ما دلّ على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به - و الله العالم - إلاّ أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقيّد، لضعف السند.

ص: ٦٣٣

١- ١) و هى مجهوله بمحمد بن حمران. راجع الوسائل ١٢: ٢٦٣ أبواب أحكام العشره ب ١٤٤ ح ١٠.

٢- ٢) فى ص ٥٩٦.

قوله:التاسعه عشره:الكهانه.

أقول:ما هي الكهانه؟و ما حكم الرجوع إلى الكاهن؟و ما حكم الإخبار عن الامور المستقبليه؟

موضوع الكهانه و أقسامها

أمّا الكهانه فهى فى اللغه (١)الإخبار عن الكائنات فى مستقبل الزمان،وقيل هى عمل يوجب طاعه الجانّ للكاهن،و من هنا قيل:إنّ الكاهن من كان له رأى من الجنّ يأتيه بالأخبار،و هى قريبه من السحر أو أخصّ منه.و العرّاف (٢)هو المنجمّ و الكاهن،و قيل:العرّاف كالكاهن،إلا أنّ العرّاف يختصّ بمن يخبر عن الأحوال المستقبليه،و الكاهن بمن يخبر عن الأحوال الماضيه.

ص:٦٣٤

١ - ١) فى تاج العروس[٩:٣٢٦:مادّه كهن]:كهن له قضى بالغيب،و فى التوشيح:الكهانه -بالفتح و يجوز الكسر-ادعاء علم الغيب،قال ابن الأثير:الكاهن الذى يتعاطى الخبر عن الكائنات فى مستقبل الزمان،و يدعى معرفه الأسرار.فمنهم من يزعم أنّ له تابعا من الجنّ و رثيا يلقي إليه الأخبار،و منهم من كان يزعم أنّه يعرف الامور بمقدمات و أسباب يستدلّ بها على مواقعها،و هذا يخصّونه باسم العرّاف،كالذى يدعى معرفه الشىء المسروق و مكان الضالّه و نحوها. و فى مجمع البحرين[٥:٣٠٥:مادّه كهن]:أنّ الكهانه كانت فى العرب قبل البعث،فلما بعث النبي (صلّى الله عليه و آله)حرس السماء و بطلت الكهانه.و عمل الكهانه قريب من السحر أو أخصّ منه.[نقل بالمضمون].

٢ - ٢) فى تاج العروس[٦:١٩٣:مادّه عرف]:العرّاف كشدّاد:الكاهن،قال ابن الأثير:العرّاف المنجمّ،أو الذى يدعى علم الغيب. و فى مفردات الراغب[٥٦٢:مادّه عرف]:العرّاف كالكاهن،إلا أنّ العرّاف يختصّ بمن يخبر بالأحوال المستقبليه،و الكاهن بمن يخبر بالأحوال الماضيه.

و كيف كان، فالكهانه على قسمين:

الأول: أن يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبله، لاتصاله بالشياطين القاعدين مقاعد استراق السمع من السماء، فيطلعون على أسرارها، ثم يرجعون إلى أوليائهم لكي يؤدّوها إليهم.

الثاني: أن يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضيه و الحوادث السفليه، لاتصاله بطائفه من الجنّ و الشياطين التي تلقى إليه الأخبار الراجعه إلى الحوادث الأرضيه فقط، لأنّ الشياطين قد منعت عن الاطلاع إلى السماء و أخبارها بعد بعثه النبي (صلّى الله عليه و آله).

و في خبر الاحتجاج (1) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين، أمّا إطلاقه على القسم الأول فهو صريح جملة من فقراته، و أمّا إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين:

الأولى: قوله (عليه السلام): «لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهره فذلك يعلم الشياطين، و يؤدّيه إلى الكاهن، و يخبره بما يحدث في المنازل و الأطراف».

الثانيه: قوله (عليه السلام) بعد ما ذكر أنّ الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء، و يقذفونها إلى الكاهن: «فمنذ منعت الشيطان عن استراق السمع انقطعت الكهانه، و اليوم إنّما تؤدّي الشياطين إلى كهّانها أخبارا للناس ممّا يتحدّثون به - إلى أن قال: - ما يحدث في البعد من الحوادث». فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفليه بواسطه الشياطين. و لا ينافيه قوله (عليه السلام):

«انقطعت الكهانه» فإنّ المراد منها هو الكهانه الكامله، أعنى القسم الأول.

ص: ٦٣٥

١ - ١) الاحتجاج ٢: ٢١٩ فيما احتجّ الصادق (عليه السلام) على الزنديق. و هو مرسل.

و تدلّ على حرمة كلا القسمين مضافاً إلى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من طرق الخاصه (١) و من طرق العامه (٢) و قد تقدّم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم و السحر (٣).

حرمة الرجوع إلى الكاهن

و أمّا الرجوع إلى الكاهن و العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه في الامور الدينيه، و الاستناد إليه في إثبات أمر أو نفيه، فلا شبهه في حرمة، بل لا خلاف فيها بين المسلمين، لكونه افتراء على الله، و عملاً بالظنّ الذي لا يغني عن الحقّ شيئاً.

ص: ٤٣٤

١- ١) ففي الوسائل ١٧: ١٤٩ أبواب ما يكتسب به ب ٢٤ ح ١، ٢ في حديث المناهي «أنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله) نهى عن إتيان العرّاف، و قال: من أتاه و صدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد (صلّى الله عليه و آله)». و هي ضعيفه بشعيب بن واقد. و عن الخصال [٤٨/١٩] عن الصادق (عليه السّلام) «من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمّد (صلّى الله عليه و آله)» و هي ضعيفه بعلي بن أبي حمزه. و غير ذلك من الروايات المذكوره في المستدرک ١٣: ١١٠/ أبواب ما يكتسب به ب ٢٣. و في الكافي ١٢٦/ ٢: ٥، و الوافي ١٧: ١٢/ ٢٨٠، و الوسائل ١٧: ٩٣/ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ٥ عن السكوني عن أبي عبد الله (عليه السّلام) جعل من السحت أجر الكاهن. و هي ضعيفه بالنوفلي. و في الوسائل ١٢: ٣٠٩/ أبواب أحكام العشره ب ١٦٤ ح ١١ عن المجالس [أى أمالي الصدوق: ٤٨٩/ ٤٦٣] عن الصادق (عليه السّلام): «أربعة لا يدخلون الجنّه: الكاهن» إلخ. و هي ضعيفه بأبي سعيد هاشم.

٢- ٢) راجع سنن البيهقي ٨: ١٣٨/ باب ما جاء في النهي عن الكهانه.

٣- ٣) في ص ٣٨٩-٤٣٨، ٣٩١-٤٣٩.

و تدلّ على الحرمة أيضا جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن و العراف، فإنّ الإتيان إليهم كناية عن تصديقهم و العمل بقولهم، كما في تاج العروس قال: من أتى كاهنا أو عرافا إلخ: أى صدّقهم. و قد عرفت أنّ العراف يصدق عليه الكاهن.

و فى روايه الخصال أنّ «من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمّد (صلّى الله عليه و آله)» أى من جاء إلى الكاهن و أخذ منه الرأى فليس بمسلم. و قد تقدّمت الإشارة إلى هذه الروايات فى الحاشيه.

حكم الإخبار عن الامور المستقبلة

و أمّا الإخبار عن الامور المستقبلة جزما فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعده، و اخرى من حيث الروايه.

أمّا الأول: فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكّا فى وقوعها فى مستقبل الزمان، و قد يكون جازما بذلك. أمّا الأول فلا شبهه فى حرمة، لكونه من الكذب المحرّم، و من القول بغير علم، و قد عرفت فى البحث عن حكم خلف الوعد (1) أنّ المخبر ما لم يكن جازما بوقوع المخبر به فى الخارج فهو كاذب فى إخباره، نعم لو صادف الواقع فى هذا الحال كان حراما من جهه التجزى.

و أمّا الثانى فلا وجه لحرمة، فإنّه خارج عن الكذب و عن القول بغير علم موضوعا و حكما، و لكن المصنّف التزم بحرمة لامور:

الأول: خبر الهيثم، قال «قلت لأبى عبد الله (عليه السلام): إنّ عندنا بالجزيره رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشىء يسرق أو شبه ذلك، فنسأله؟ فقال قال

ص: ٦٣٧

رسول الله (صلى الله عليه وآله): من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»
(١) بدعوى أنّ الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرّم مطلقاً، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها، لأنّه (عليه السّلام) حصر المخبر
بالشئ الغائب بالساحر و الكاهن و الكذاب، و جعل الكل حراماً.

و فيه أولاً: أنّ الروايه بقريته السؤال ظاهره في الإخبار عن الامور الماضيه من السرقة و الضالّه و نحوها، و لا إشكال في جواز
الإخبار عن الامور الماضيه إذا كان المخبر جازماً بوقوعها، و إنّما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية. فمورد
الروايه أجنبي عن محلّ الكلام.

و ثانياً: لا دلالة في الروايه على انحصار المخبر عن الامور المعنيّه بالكاهن و الساحر و الكذاب، بل الظاهر منها أنّ الإخبار المحرّم
منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث، فالإمام (عليه السّلام) بيّن ضابطه حرمة الإخبار عن الغائبات و نظيره ما إذا سئل أحد عن
حرمة شرب العصير التمرى فأجاب بأنّ الحرام من المشروبات إنّما هو الخمر و النبيذ و العصير العنبي إذا غلى، فإنّ هذا الجواب لا
يدلّ على حصر جميع المشروبات بالمحرّم، و إنّما يدلّ على حصر المشروبات المحرّمه بالامور المذكوره. إذن فلا دلالة في
الروايه على حرمة مطلق الإخبار عن الامور المستقبلة و لو من غير الكاهن و الساحر و الكذاب.

و ثالثاً: أنّ غايه ما تدلّ عليه الروايه أنّ تصديق المخبر في إخباره حرام، لأنّه غير حجّه، و أمّا حرمة إخبار المخبر فلا تدلّ الروايه
على حرمة، كما هو الحال في إخبار الفاسق و غيره فيما لا يكون قوله حجّه.

الثاني: قوله (عليه السّلام) في حديث المناهى - المتقدّم في الهامش -: إنّ نهى

ص: ٦٣٨

عن إتيان العرّاف و قال: «من أتاه و صدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد (صلى الله عليه و آله)» بدعوى أنّ المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن و يختصّ باسم العرّاف.

و فيه أوّلا: أنّه ضعيف السند. و ثانيا: أنّ إتيان العرّاف كناية عن العمل بقوله، و ترتيب الأثر عليه، كما عرفته آنفا، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الامور المستقبله بأىّ نحو كان.

الثالث: قوله (عليه السّلام): فى بعض الأحاديث: «الثّلا- يقع فى الأرض سبب يشاكل الوحى» (1) إلخ، فإنّ الإخبار عن الغائبات و الكائنات فى مستقبل الزمان من الامور تشاكل الوحى، و من المقطوع به أنّه مبعوض للشارع.

و فيه: أنّ الممنوع فى الروايه هو الإخبار عن السماء بوساطه الشياطين، فإنّهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء، و يطلعون على مستقبل الامور و يحملونها إلى الكهنة، و يبتونها فيهم، و قد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لثّلا يقع فى الأرض ما يشاكل الوحى. و أمّا مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأىّ سبب كان فلا يرتبط بالكهانه.

قوله: فتبيّن من ذلك إلخ.

أقول: حاصل كلامه: أنّ المتحصّل ممّا ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر فى بعض ما صحّ اعتباره، كنبذ من الرمل و الجفر.

و فيه: أنّ المناط فى جواز الإخبار عن الغائبات فى مستقبل الزمان إنّما هو حصول الاطمئنان بوقوع المخبر به كما عرفت، و عليه فلا فرق بين الرمل و الجفر و غيرهما من موجبات الاطمئنان.

ثمّ إنّ ظاهر عبارته المصنّف هو اعتبار بعض أقسام الرمل و الجفر. و لكّنه

ص: ٦٣٩

١- ١) و هو مرسل. راجع الاحتجاج ٢: ٢١٩ فيما احتجّ به الصادق (عليه السّلام) على الزنديق.

عجيب منه (رحمه الله)، إذ لم يَقم دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدّسه، غاية الأمر أنّهما يفيدان الظنّ، وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً.

حرمة اللّهُ في الجملة

أشاره

قوله: العشرون: اللّهُ حرام (١).

أقول: لا خلاف بين المسلمين قاطبه في حرمة اللّهُ في الجملة، بل هي من ضروريات الإسلام، وإنّما الكلام في حرمة على وجه الإطلاق. فظاهر جملة من الأصحاب، بل صريح بعضهم و ظاهر بعض العامّة أنّ اللّهُ حرام مطلقاً، فعن المحقّق في المعتبر: قال علماؤنا: اللّهُ بسفره كالمتنّزه بصيده بطراً لا يترخّص... لنا أنّ اللّهُ حرام، فالسفر له معصية (٢).

و قال العلّامة: حرّم الحلبي الرمي عن قوس الجلاهق، و الإطلاق ليس بجيّد بل ينبغي التقييد بطلب اللّهُ و البطر (٣).

و في كلمات غير واحد من الأصحاب: أنّ من سفر المعصية طلب الصيد للّهُ و البطر.

و في الرياض قد استدلّ على حرمة المسابقه في غير الموارد المنصوصه بما دلّ على حرمة مطلق اللّهُ (٤).

و عن المالكيه: إن كان الغرض من المسابقه المغالبه و التلّهى فيكون

ص: ٦٤٠

١- ١) المكاسب ٢:٤١.

٢- ٢) المعتبر ٢:٤٧١.

٣- ٣) راجع المختلف ٥:٤٩ (نقل بتفاوت يسير).

٤- ٤) الرياض ٩:٤٠٨.

وقد استظهر المصنّف من الأخبار الكثيره حرمة اللهو على وجه الإطلاق، ثمّ قال: ولكن الإشكال فى معنى اللهو، فإن اريد به مطلق اللهو- كما يظهر من الصحاح و القاموس- فالظاهر أنّ القول بحرمة شاذّ مخالف للمشهور و السيره، فإنّ اللعب هى الحركة لا لغرض عقلايى، و لا- خلاف ظاهرا فى عدم حرمة على الإطلاق، نعم لو خصّ اللهو بما يكون من بطر و فسّير بشدّه الفرح كان الأقوى تحريمه.

و لكن الأخبار لا دلالة لها على حرمة اللهو على وجه الإطلاق، فإنّها على أربع طوائف:

الاولى: هى الروايات الدالّة على وجوب الإتمام على المسافر إذا كان سفره للصيد اللهوى (٢)، فقد يقال: إنّ هذه الطائفة تدلّ بالالتزام على حرمة اللهو أيضا إذ لا نعرف وجهها لإتمام الصلاة هنا إلاّ كون السفر معصيه للصيد اللهوى.

و لكنّه ضعيف، إذ غايه ما يستفاد من هذه الأخبار أنّ السفر للصيد اللهوى لا- يوجب القصر، فلا دلالة فيها على كون السفر معصيه، إذ لا- ملازمه بين وجوب الإتمام فى السفر و بين كونه معصيه، بل هو أعمّ من ذلك. و إلى هذا ذهب المحقّق البغدادى (رحمه الله) (٣).

الثانيه: ما دلّ على أنّ اللهو من الكبائر، كما فى حديث شرائع الدين عن

ص: ٦٤١

١-١) راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٥٠:٢.

٢-٢) راجع الوافى ٧:١٧٣/ب ١٩ (من كان سفره باطلا) و الوسائل ٨:٤٧٨/أبواب صلاة المسافر ب ٩، و التهذيب ٣:٥٣٧/٢١٧ و ما بعده، و المستدرک ٦:٥٣٢/أبواب صلاة المسافر ب ٧.

٣-٣) حكاه عنه فى الجواهر ٢٦٣:١٤.

الأعمش (1) قال المصنّف: حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله، كالغناء و ضرب الأوتار، فإنّ الملاهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصفا لا الملهاه آله، لأنّه لا يناسب التمثيل بالغناء.

و لكن يرد عليه أولا: أنّ هذه الروايه ضعيفه السند.

و ثانيا: لا دلالة فيها على حرمه اللهو المطلق، بل الظاهر منها أنّ الحرام هو اللهو الذي يصدّ عن ذكر الله، كالغناء و ضرب الأوتار و نحوهما.

و ثالثا: أنّ الظاهر من اللغة أنّ الملاهي اسم الآلات، فالأمر يدور بين رفع اليد عن ظهوره و حملها على الفعل، و بين رفع اليد عن ظهور الغناء و حمله على الغناء في آله اللهو، و لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر، فتكون الروايه مجمله. بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء، كما يدلّ عليه عطف ضرب الأوتار على الغناء.

ثم إنّ روايه الأعمش لم يذكر فيها إلاّ- عدّ الملاهي التي تصدّ عن ذكر الله من الكبائر. و أمّا زياده كلمه (الاشتغال) قبل كلمه الملاهي فهي من سهو قلم المصنّف (رحمه الله)، و لو كانت النسخه كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل، فإنّ الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء (2).

الثالثه: الأخبار المستفيضه بل المتواتره الدالّه على حرمه استعمال الملاهي و المعازف، و في روايه العيون عدّ الاشتغال بها من الكبائر (3). و في روايه عنبيه:

ص: ٦٤٢

١ - ١) و هي ضعيفه بيكر بن عبد الله بن حبيب. و مجهوله بأحمد بن يحيى بن زكريا القطّان، و غيره من رجال السند. راجع الوسائل ١٥: ٣٣١/ أبواب جهاد النفس ب ٤٦ ح ٣٦.

٢ - ٢) [و لعلّ المراد: فإنّ الاشتغال بالملاهي يمكن أن يكون الاشتغال بآله اللهو، و من أظهر مصاديقه الغناء في آله اللهو].

٣ - ٣) و هي ضعيفه كما تقدّم في ص ٣٧٧. راجع المصدر المزبور من الوسائل ح ٣٣.

«استماع اللّهُو و الغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع». و قد تقدّمت الإشارة إلى جملة منها، و إلى مصادرّها في مبحث حرمة الغناء (١).

و فيه: أنّ هذه الروايات إنّما تدلّ على حرمة قسم خاصّ من اللّهُو، أعنى الاشتغال بالملاهي و المعازف و استعمالها، و لا نزاع في ذلك، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين، بحيث يعدّ منكرها خارجاً عن زمره المسلمين، و إنّما الكلام في حرمة اللّهُو على وجه الإطلاق، و واضح أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على ذلك.

الرابع: الأخبار الظاهره ظهوراً بدويّاً في حرمة اللّهُو مطلقاً، كقوله (عليه السّلام) في خبر العياشي: «كل ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر» و في بعض روايات المسابقة: «كلّ لهو المؤمن باطل إلّا في ثلاث» (٢) و في روايه أبي عباد: إنّ السماع في حيز الباطل و اللّهُو، و سنذكرها. و في روايه عبد الأعلى (٣) في ردّ من زعم أنّ النبي (صلّى الله عليه و آله) رخص في أن يقال: جئناكم إلخ: «كذبوا، إنّ الله يقول:

لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُوًّا لَاتَّخِذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِيخ. و في جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدلّ على أنّ اللّهُو من الباطل، فإذا ضمنا ذلك إلى ما يظهر من الأدلّة من حرمة الباطل، كجملة من الروايات الدالّة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللّهُو مطلقاً.

و يرد عليه: أنّ الضروره دلّت على جواز اللّهُو في الجملة، و كونه من الامور المباحه، كاللعب بالسبحه أو اللحيه أو الحبل أو الأحجار و نحوها، فلا يمكن العمل

ص: ٤٤٣

١-١) في ص ٤٧٣.

٢-٢) قد تقدّم في ص ٥٦٧، ٥٦٦] و قد نقل الأول عن أمالي الطوسي، و أمّا خبر العياشي فغيره، راجع الوسائل ١٧: ١٦٧ أبواب ما يكتسب به ٣٥ ح ١١.]

٣-٣) قد تقدّم في ص ٤٨٢، الهامش رقم (٢).

٤-٤) قد أشرنا إلى مصادرّها في ص ٤٧٣.

بإطلاق هذه الروايات على تقدير صحتها، وقد أشرنا إليه في مبحث حرمه القمار (١) و عليه فلا بدّ من حملها على قسم خاصّ من اللهو-أعنى الغناء و نحوه- كما هو الظاهر، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاهية إلى مرتبه يصدّ فاعله عن ذكر الله، فإنّه حينئذ يكون من المحرّمات الإلهية.

و الحاصل: أنّه لا دليل على حرمه اللهو على وجه الإطلاق.

و ممّا ذكرناه ظهر أيضا أنّنا لا نعرف وجهها صحيحا لما ذكره المصنّف (رحمه الله) من تقويه حرمه الفرح الشديد.

اللعب و اللغو

قوله: و اعلم أنّ هنا عنوانين.

أقول: قد فرّق جمع من أهل الفروق بين اللهو و اللعب، و لا يهمنّا التعرّض لذلك، و إنّما المهم هو التعرّض لحكّمهما، و قد عرفت أنّه لا- دليل على حرمه مطلق اللهو، و أمّا اللعب فإن كان متّحدا في المفهوم مع اللهو فحكمه هو ذلك، و إن كانا مختلفين مفهوما فلا بدّ من ملاحظه الأدلّه الشرعيه، فإن كان فيها ما يدلّ على حرمه اللعب اخذ به، و إلّا فيرجع إلى الاصول العمليه.

و أمّا اللغو فذكر المصنّف (رحمه الله) أنّه إن اريد به ما يرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار (٢) كان في حكمه، و إن اريد به مطلق الحركات اللاغيه فالأقوى فيها

ص: ٦٤٤

١-١) في ص ٥٦٧، ٥٦٦.

٢-٢) ففي الوسائل ١٧: ٣٠٨ أبواب ما يكتسب به ب ٩٩ ح ١٩ في روايه محمّد بن أبي عباد و كان-

الكراهه.

أقول: لا- دليل على حرمه مطلق اللغو، سواء قلنا بكونه مرادفاً للهو و الباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة (١) أم لا، لما عرفت من عدم الدليل على حرمه اللهو على وجه الإطلاق. و أمّا ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفه اللغو مع اللهو ففيه: أنّ الروايات المذكورة ناظره إلى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللهو، و هو القسم المحرّم، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومهما مطلقاً. على أنّها ضعيفه السند.

و قد يقال بحرمة اللغو على وجه الإطلاق، لروايه الكابلي (٢) فإنّ الإمام (عليه السّلام) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم.

و فيه أولاً: أنّها ضعيفه السند، و مجهوله الرواه. و ثانياً: أنّ موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجبا لهتك عصم الناس و أعراضهم، من الاستهزاء

ص: ٦٤٥

١- ١) راجع مجمع البحرين ١: ٣٧٥، لسان العرب ١٥: ٢٥٠ مادّه لغا.

٢- ٢) في الوسائل ١٦: ٢٨١/ أبواب الأمر و النهى ب ٤١ ح ٨ عن زين العابدين (عليه السّلام) «و الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر، و اللعب بالقمار، و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح» و هي مجهوله بأحمد بن الحسن القطّان و أحمد بن يحيى، و ضعيفه ببكر بن عبد الله بن حبيب.

و السخرية و التعبير و الهجاء و نحوها من العناوين المحرّمة. على أنه لا- دليل على حرمة إضحاك الناس و إدخال السرور في قلوبهم بالامور المباحه و الجهات السائغه بل هو من المستحبات الشرعيه و الأخلاق المرضيه، فضلا عن كونه موجبا لهتك العصم، و إثارة للعداوه و البغضاء.

و قد ذكر ابن أبي الحديد في مقدّمه شرح النهج في على بن أبي طالب (عليه السّلام): و أمّا سجاحه الأخلاق و بشر الوجه و طلاقه المحيّا و التّبسّم فهو المضروب به المثل فيه، حتّى عابه بذلك أعداؤه (١). و كان الأصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب و عمرو بن العاص.

و قد ظهر ممّا ذكرناه أنّه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقا بوصيه النبي (صلى الله عليه و آله) لأبي ذرّ (٢).

ثمّ إنّ روايه الكابلي عدّت شرب الخمر و اللعب بالقمار من جمله الذنوب التي تهتك العصم. أمّا الأول فلاّنه يجزّ إلى التعرّض لأعراض الناس، بل نفوسهم، فإنّ شارب الخمر في حال سكره كالمجنون الذي لا يبالي في أفعاله و حركاته. و أمّا اللعب بالقمار فلاّنه يورث العداوه بين الناس، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض و استحقاق. و قد اشير إلى كلا الأمرين في الآيه (٣).

ص: ٦٤٤

١- ١) شرح نهج البلاغه ١: ٢٥.

٢- ٢) «يا أبا ذرّ و أنّ الرجل يتكلّم بالكلمه في المجلس ليضحكهم بها فيهوى في جهنّم ما بين السماء و الأرض» و هي ضعيفه، لما تقدّم في ص ٥٩٢. راجع الوافي ٢٦: ١٩٨.

٣- ٣) إنّما يُريدُ الشَّيطانُ أنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ العُداوَةَ إلخ. و قد تقدّمت في ص ٥٦٤.

قوله: الحادي عشر والعشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم (١).

أقول: حكى المصنف أن العلامة (٢) عدّ مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرّمة، ثمّ وجّه كلامه بوجوده: الأول: حكم العقل بقبح ذلك. الثاني: قوله تعالى: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (٣).

الثالث: ما رواه الصدوق عن النبي (صلى الله عليه وآله): «من عظم صاحب دنيا وأحبه لطمع دنياه سخط الله عليه، وكان في درجه مع قارون في التابوت الأسفل من النار» (٤). الرابع: ما في حديث المناهي من قوله (صلى الله عليه وآله): «من مدح سلطانا جائرا أو تحفّف أو تضعضع له طمعا فيه كان قرينه في النار» (٥).

ولكن الظاهر أنّ الوجوه المذكوره لا تدلّ على مقصود المصنف. أمّا العقل فإنّه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأوّلى ما لم ينطبق عليه عنوان آخر ممّا يستقلّ العقل بقبحه، كتقويه الظالم، وإهانته المظلوم ونحوهما.

و أمّا الآية فهي تدلّ على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه، فلا ربط لها

ص: ٦٤٧

١-١) المكاسب ٥١: ٢.

٢-٢) التذكرة ١٢: ١٤٤، التحرير ٢: ٢٦٠.

٣-٣) هود ١١٣: ١١.

٤-٤) راجع الوسائل ١٧: ١٨١ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢ ح ١٤، و عقاب الأعمال: ٣٣١. وهي مجهولة بموسى بن عمران النخعي النوفلي، وعمّه الحسين بن يزيد، ومبشّر [في المصدر: ميسره]، وأبي عائشه، ويزيد بن عمر وغيرهم.

٥-٥) وهي مجهولة بشعيب بن واقد. راجع الوسائل ١٧: ١٨٣ أبواب ما يكتسب به ب ٤٣ ح ١. والوافي ١٠٧٣: ٨: ٥. أقول: الحفف بالحاء المهملة: الضيق وقله المعيشه. و الحفوف: الاعتناء بالشئ و مدحه. التضعضع: الخضوع.

بالمقام. و سيأتي الاستدلال بها على حرمة معونه الظالمين.

و أما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال و إجلاله طمعا في ماله، فهو بعيد عما نحن فيه.

و أما حديث المناهي ففيه أولا: أنه ضعيف السند. و ثانيا: أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر، و حرمة تعظيمه طمعا في ماله، أو تحصيلا لرضاه.

و على الجملة: إن الوجوه التي ذكرها المصنف لا- تدل على حرمة مدح من لا- يستحق المدح في نفسه، فإن النسبه بينه و بين العناوين المحرّمه المذكوره هي العموم من وجه، و عليه فلا- وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرّمه كما صنعه العلّامه و تبعه غيره.

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخبريه، و قد يكون بالجملة الإنشائيه. أما الأول فهو كذب محرّم، إلا إذا قامت قرينه على إرادته المبالغه. و أما الثاني فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرّمه المذكوره، أو كان المدح لمن وجبت البراءه منه، كالمبدع في الدين، و قد تقدّم ذلك في مبحث الغيبه و مبحث حرمة سبّ المؤمن (١).

و لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرّم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي، و إلا- فلا- شبهه في الجواز. و يدل عليه قولهم (عليهم السلام) في عدّه روايات: إن «شّر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم» (٢).

ص: ٦٤٨

(١-١) في ص ٤٣٥، ٥٤٢.

(٢-٢) راجع الكافي ٤، ٢/٣٢٦، ٢. و الوافي ١٩٦: ٢ و صيّه النبي (صلى الله عليه و آله) لعلي (عليه -

و كذلك تدلّ عليه أخبار التقيّه، فإنّها تدلّ على جوازها في كل ضروره و خوف.

حرمه معونه الظالمين

قوله: الثانيه و العشرون: معونه الظالمين في ظلمهم حرام بالأدله الأربعة و هو من الكبائر (١).

أقول: ما هو حكم معونه الظالمين؟ و ما هو حكم أعوان الظلمه؟ و ما هو حكم إعانتهم في غير جهه الظلم من الامور السائغه، كالبنايه و النجاره و الخياطه و نحوها؟

أمّا معونه الظالمين في ظلمهم فالظاهر أنّها غير جائزه بلا خلاف بين المسلمين قاطبه، بل بين عقلاء العالم، بل التزم جمع كثير من الخاصّه و العامه (٢) بحرمه الإعانه على مطلق الحرام، و حرمه مقدّماته.

و يدلّ على حرمتها العقل، و الإجماع المستند إلى الوجوه المذكوره في المسأله و قوله تعالى: **وَلَا تَزُكُّوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ** (٣) فإنّ الركون المحرّم هو الميل إليهم، فيدلّ على حرمه إعانتهم بطريق الأولويه. أو المراد من الركون المحرّم هو الدخول معهم في ظلمهم.

ص: ٦٤٩

١- ١) المكاسب ٥٣: ٢.

٢- ٢) قد تقدّم ذلك في ص ٢٨٢. و في سنن البيهقي ٢٣٤: ١٠ نهى عن الإعانه على ظلم.

٣- ٣) هود ١١٣: ١١.

و أمّا الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى: **وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعِيْدَانِ (١)** كما فى **المستند (٢)** وغيره فقد تقدّم جوابه فى البحث عن حكم الإعانة على الإثم **(٣)**، و قلنا: إنّ التعاون غير الإعانة، فإنّ الأول من باب الإفعال، و الثانى من باب التفاعل، فحرمة أحدهما لا تسرى إلى الآخر.

و تدلّ على حرمة معونه الظالمين أيضا الروايات المستفيضة، بل المتواترة **(٤)**.

ص: ٦٥٠

١- (١) المائدة ٥:٢.

٢- (٢) المستند ١٥٢:١٤.

٣- (٣) فى ص ٢٨٣.

٤- (٤) فى الكافى ٥:٥/١٠٦، و الوافى ١٧:٥/١٧٩، و الوسائل ١٧:١٧٩/أبواب ما يكتسب به ب ٤٢ ح ٥ عن أبى بصير قال: «سألت أبا جعفر (عليه السّلام) عن أعمالهم؟ فقال لى: يا أبا محمّد لا، و لا مدّه بقلم، إنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلّا أصابوا من دينه مثله» و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم. و فى البابين المذكورين من الوافى و الوسائل: ٩/١٨٠، التهذيب ٩١٣/٣٢٩:٦ عن ابن بنت الوليد «من سوّد اسمه فى ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خنزيرا» و هى مجهوله بابن بنت الوليد. و فى الباب المتقدّم من الوسائل: ١٦:١/١٧٧، ٢٦٠/أبواب الأمر و النهى ب ٣٨ ح ٣ عن الكافى [٨:٢/١٦] عن أبى حمزه عن السّجاد (عليه السّلام) قال: «إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين، و مجاوره الفاسقين، احذروا فتنّهم، و تباعدوا عن ساحتهم» و هى صحيحة. و غير ذلك من الروايات الكثيره المذكوره فى المصادر المتقدّمه، و فى المستدرک ١٣: ١٢٢/أبواب ما يكتسب به ب ٣٥، و الوسائل ١٧:١٨٥/أبواب ما يكتسب به ب ٤٥، ٤٤. و الوسائل ١٦:٥٥/أبواب جهاد النفس ب ٨٠ ح ٢، ١، و الوافى ١٩، ١٧/٩٦٩:٥ و الكافى ١٨، ٣٣٣/١٦:٢ [فى الوسائل و الكافى: من عذر ظالما...] عن طلحه عن أبى -

و أما دخول الإنسان في أعوان الظلمه فلا شبهه أيضا في حرمة، و يدلّ عليها جميع ما دلّ على حرمة معونه الظالمين في ظلمهم، و غير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزبهم و تسويد الاسم في ديوانهم. و قد أشرنا إلى مصادرها في الهامش.

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

و أمّا إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم بالامور السائغة، كالبنايه و الخبازه و نحوهما فلا بأس بها، سواء أكان ذلك مع الاجره أم بدونها، بشرط أن لا يعدّ بذلك من أعوان الظلمه عرفا، و إلا كانت محرّمه كما عرفت.

و قد يستدلّ على حرمتها بروايات:

منها: روايه محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهره في حرمة المعامله مع الظلمه.

و فيه أولا: أنّ الروايه ضعيفه السند. و ثانيا: أنّ قوله (عليه السلام):

«يا عذافر نبئت أنّك تعامل أبا أيوب و الربيع، فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمه» ظاهر في أنّ عذافر كان يدأب على المعامله مع الظلمه، بحيث ألحقه بأعوانهم، و عليه فمورد الروايه أجنبي عن المقام.

ص: ٦٥١

(١-١) و هي ضعيفه بسهل. راجع الكافي ١/١٠٥: ٥، و الوافي ١/١٥١: ١٧، و الوسائل ١٧: ١٧٨/ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢ ح ٣.

و منها: روايه ابن أبي يعفور (١) الظاهره فى ردع السائل عن إعانه الظالمين فى الجهات السائغه.

وفيه: أنّ الظاهر من قول السائل: «ربما أصاب الرجل منا الضيق أو الشدّه فيدعى إلى البناء» إلخ، أنّ الرجل منهم تصيبه الشدّه فيلتجئ إلى الظالمين، و يتدرّج به الأمر حتّى يكون من أعوان الظلمه، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم، و لذلك طبّق الإمام (عليه السّلام) عليهم قوله: «إنّ أعوان الظلمه يوم القيامه فى سرادق من نار حتّى يحكم الله بين العباد». فهذه الروايه أيضا خارجه عن مورد الكلام، على أنّها ضعيفه السند.

و مع الإغضاء عن ذلك فقوله (عليه السّلام): «ما أحبّ أنّى عقدت لهم عقده» إلخ لو لم يكن ظاهرا فى الكراهه فلا ظهور له فى الحرمة، فتكون الروايه مجمله.

و منها: روايه العياشى الدالّه على أنّ السعى فى حوائج الظالمين عدل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحقّ بها النار (٢).

و فيه أولا: أنّها ضعيفه السند. و ثانيا: أنّ الظاهر من إضافه الحوائج إلى الظالمين و لو بمناسبه الحكم و الموضوع كون السعى فى حوائجهم المتعلّقه بالظلم.

و من هنا ظهر الجواب عن روايه السكونى عن رسول الله (صلى الله عليه و آله) «قال: إذا كان يوم القيامه نادى مناد أين أعوان الظلمه، و من لاق لهم دواه أو ربط كيسا أو مدّ لهم مدّه قلم فاحشروهم معهم» (٣). و كذلك ظهر الجواب عن روايه أبى

ص: ٦٥٢

١-١) و هى مجهوله ببشير. راجع المصادر المتقدّمه فى الحاشيه السابقه.

٢-٢) و هى مرسله. راجع الوسائل ١٧: ١٩١ أبواب ما يكتسب به ب ٤٥ ح ١٢، تفسير العياشى ١١٠/٢٣٨: ١.

٣-٣) و هى موثقه بالسكونى. راجع الوسائل ١٧: ١٨٠ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢ ح ١١.

حمزه عن علي بن الحسين (عليه السلام) قال: «إياكم و صحبه العاصين و معونه الظالمين» و قد تقدّمت هذه الروايه فى الحاشيه.

و منها: روايه الشيخ عن ابن أبى عمير عن يونس بن يعقوب قال «قال لى أبو عبد الله (عليه السلام): لا تعنهم على بناء مسجد» (١).

و فيه: أنّ إعانتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد ضرار الذى ذكره الله فى الكتاب ٢ و تبعد الروايه عمّا نحن بصدده.

و منها: روايه صفوان الظاهره فى ردعه عن إكراء الجمال من هارون الرشيد ٣.

و فيه أولاً: أنّها ضعيفه السند. و ثانياً: أنّ الروايه أدلّ على الجواز، فإنّ الإمام (عليه السلام) إنّما ردعه عن محبّه بقائهم، و يدلّ على هذا من الروايه قوله (عليه السلام): «أحبّ بقاءهم حتّى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقاءهم فهو منهم، و من كان منهم كان و روده إلى النار».

و مع الإغضاء عن جميع ذلك، و تسليم دلالة الروايات المذكوره على الحرمة فالسيره القطعيه قائمه على جواز إعانه الظالمين بالامور المباحه فى غير جهه ظلمهم فتكون هذه السيره قرينه لحمل الروايات على غير هذه الصوره.

و الحاصل: أنّ المحرّم من العمل للظلمه قسماً، الأول: إعانتهم على الظلم.

ص: ٦٥٣

١ - ١) طريقه إلى ابن أبى عمير ثلاثه طرق حسنة فى المشيخه [من التهذيب ٧٩: ١٠] و الفهرست [٦١٧/١٤٢]. راجع الباب المتقدّم فى الوسائل ح ٨، و التهذيب ٩٤١/٣٣٨: ٦، و الوافى ١٧: ١٧/١٦٠.

و الثاني: صيروره الإنسان من أعوانهم، بحيث يعدّ في العرف من المنسويين إليهم بأن يقال: هذا كاتب الظالم، و هذا معماره، و ذاك خازنه. و قد عرفت حرمه كلا القسمين بالأدلة المتقدّمة، و أمّا غير ذلك فلا دليل على حرمة.

ثم إنّ المراد من الظالم المبحوث عن حكم إعانته ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه، بل المراد به هو الظالم للغير، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدّم بعضها، بل هو صريح جملة اخرى منها، و عليه فمورد الحرمة يختصّ بالثاني.

على أنّه قد تقدّم في البحث عن حكم الإعانة على الإثم (١) أنّه لا- دليل على حرمتها على وجه الإطلاق ما لم يكن في البين تسبب، و قلنا في المبحث المذكور: إنّ الإعانة على الظلم حرام للأدلة الخاصّة، فلا ربط لها بمطلق الإعانة على الإثم.

حرمه النجش

قوله: الثالث و العشرون: النجش- بالنون المفتوحه و الجيم الساكنه أو المفتوحه- حرام (٢).

أقول: الظاهر أنّه لا خلاف بين الشيعة و السنّة (٣) في حرمه النجش في الجملة

ص: ٦٥٤

١- ١) في ص ٢٨٣.

٢- ٢) المكاسب ٦١: ٢.

٣- ٣) في الفقه على المذاهب الأربعة ٢٤٥: ٢ من البيوع المنهى عنها نهياً لا يستلزم بطلانها بيع النجش، و هو حرام نهى عنه رسول الله (صلّى الله عليه و آله). و في شرح فتح القدير ٦: ١٠٦: نهى رسول الله (صلّى الله عليه و آله) عن النجش. و في سنن البيهقي ٣٤٣: ٥ و ٣٤٤ في جملة من الأحاديث نهى عن النجش و التناجش.

و قد فسّروه بوجهين كما يظهر من أهل اللغه (١):

الأول: أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعه و هو لا يريد شراءها، و لكن ليسمعه غيره، فيزيد بزيادته. و هذا هو المروى عن الأكثر.

الثانى: أن تمدح سلعه غيرك و تروّجها لبيعها، أو تدمّها لثلاً تنفق عنه.

و ظاهر الوجهين هو تحقّق النجش بهما، سواء أكان ذلك عن مواطاه مع البائع أم لا.

أمّا الوجه الأول: فإن كان غرض الناجش غشّ المشتري و تغيره في المعامله فإن مقتضى القاعده حينئذ هو حرمة الغش مع تحقّق المعامله في الخارج. و قد عرفت في البحث عن حرمة الغشّ (٢) أنّ غشّ المؤمن في المعامله حرام، لاستفاضه الروايات عليه. و إن لم تقع المعامله في الخارج أو وقعت فيه بغير غشّ و تغرير فلا دليل على حرّمته، إلا من حيث التجزّي.

و قد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى، لكونه إضراراً للمشتري، و هو حرام.

و فيه أولاً: أنّ المشتري إنّما أقدم على الضرر بإرادته و اختياره، و إن كان

ص: ٦٥٥

١ - ١) في تاج العروس [٤: ٣٥٤ مآذ نجش]: النجش أن تواطى رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه، أو هو أن يريد الإنسان أن يبيع بياعه فتساومه فيها بثمن كثير لينظر إليك ناظر فيقع فيها. و قال أبو عبيد: النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعه، و هو لا يريد شراءها، و لكن ليسمعه غيره فيزيد بزيادته. و قال ابن شميل: النجش أن تمدح سلعه غيرك لبيعها، أو تدمّها لثلاً تنفق عنه. و قال الجوهري: النجش أن تزيد في المبيع ليقع غيرك، و ليس من حاجتك. و قال إبراهيم الحربي: النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه فيرى ذلك غيرك فيغترّ بك. و الأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان، أو البحث عن الشيء. و عن المصباح [٥٩٤ مآذ نجش]: نجش الرجل إذا زاد في سلعه أكثر من ثمنها، و ليس قصده أن يشتريها، بل ليغرّ غيره فيوقعه فيه.

٢ - ٢) في ص ٤٦١ و ما بعدها.

الدافع له على الإقدام هو الناجش.

و ثانياً: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، فإنّ الناجش إنّما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية، و أمّا إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإنّ النجش لا يوجب إضراراً للمشتري.

إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح و تاج العروس و غيرهما، و قد تقدّمت كلماتهم في الهامش.

و قد يستدلّ على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي (صلى الله عليه و آله): «لعن الناجش و المنجوش له» (١). و بقوله (صلى الله عليه و آله): «و لا تناجشوا» (٢).

و فيه أولاً: أنّ هذين النبويين ضعيفا السند. و دعوى انجبارهما بالإجماع المنقول - كما في المتن - دعوى غير صحيحة، فإنّه إن كان حجّه وجب الأخذ به في نفسه، و إلا فإن ضمّ غير الحجّه إلى مثله لا يفيد الحجّيه.

و ثانياً: أنّهما مختصّان بصوره مواطاه الناجش مع البائع على النجش، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له في النبوي الأول، و النهي عن التناجش في النبوي الثاني و كلامنا أعمّ من ذلك.

و أمّا الوجه الثاني: - 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

ص: ٦٥٦

١ - ١) قد تقدّم في البحث عن وصل شعر المرأه بشعر غيرها ص ٣٢١.

٢ - ٢) و هو مجهول بعلى بن عبد العزيز و غيره. راجع الوسائل ١٧: ٤٥٩/ أبواب آداب التجاره ب ٤٩ ح ٤. و في المستدرک

١٣: ٢٨٦/ أبواب آداب التجاره ب ٣٧ ح ٢: نهى عن النجش. و هو مرسل.

فيها من الأوصاف و لكن بالغ في مدحها مع قيام القرينه على إرادته المبالغه فلا بأس به، فقد ذكرنا في مبحث حرمه الكذب (١) أن المبالغه جائزه في مقام المحاوره و المحادثه ما لم تجر إلى الكذب.

و أما الروايتان المتقدمتان فمضافا إلى ضعف السند فيهما كما عرفت، أنهما راجعتان إلى الصورة الاولى، إذ لا وجه لحرمه مدح السلعه إلا إذا انطبق عليه عنوان محرّم من الكذب أو الغش أو غيرهما من العناوين المحرّمه، فيكون محرّما من تلك الجهه، لا من جهه كونه مدحا للسلعه.

و الحاصل: أنه لا دليل على حرمه النجش في نفسه، إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر محرّم، فإنه يكون حراما من هذه الجهه.

حرمه النميمه

(٢)

قوله: الرابعه و العشرون: النميمه محرّمه بالأدله الأربعة (٣).

أقول: لا خلاف بين المسلمين في حرمتها، بل هي من ضروريات الإسلام و هي من الكبائر المهلكه، و قد تواترت الروايات من طرق الشيعة (٤) و من طرق

ص: ٦٥٧

١-١) في ص ٦٠١.

٢-٢) فسروا النميمه في اللغه بأنها نقل الحديث من قوم إلى قوم على وجهه الإفساد و الشرّ، بأن يقول: تكلم فلان فيك بكذا. و هي مأخوذه من نمّ الحديث، بمعنى السعي لإيقاع الفتنة و إثارة الفساد.

٣-٣) المكاسب ٦٣: ٢.

٤-٤) ففي صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال رسول الله (صلى الله عليه و آله): ألا انبئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: المشاؤون بالنميمه المفرقون بين الأحبّه». راجع الكافي ١/٣٦٩: ٢، و الوافي ١/٩٨١: ٥، و الوسائل ١٢: ٣٠٦ أبواب أحكام العشره ب ١٦٤ ح ١، و المستدرک ٩: ١٤٩ أبواب أحكام العشره ب ١٤٤ ح ١ و غيره.

العامه (١) على حرمتها، و على كونها من الكبائر، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبه. و قد استقلّ العقل بحرمتها، لكونها قبيحه فى نظره.

و أما الإجماع فهو بقسميه و إن كان منعقدا على حرمتها، و لكنّ الظاهر أنّ مدرك المجمعين هو الوجوه المذكوره فى المسأله، و ليس إجماعا تعبديا، و قد تقدّم نظيره مرارا.

و قد يستدلّ على حرمتها بجمله من الآيات: منها قوله تعالى: **وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ (٢)** بدعوى أنّ التمام قاطع لما أمر الله بصلته، و يفسد فى الأرض فسادا كبيرا، فتلحق له اللعنه و سوء الدار.

و فيه: أنّ الظاهر من الآيه و لو بمناسبه الحكم و الموضوع هو توجه الذمّ إلى الذين امروا بالصله و التوادد فأعرضوا عن ذلك. و من هنا قيل (٣): إنّ معنى الآيه أنّهم امروا بصله النبى و المؤمنين فقطعوه، و قيل: امروا بصله الرحم و القرابه فقطعوها، و قيل: امروا بالإيمان بجميع الأنبياء و الكتب ففرّقوا و قطعوا ذلك، و قيل:

امرؤا أن يصلوا القول بالعمل ففرّقوا بينهما.

و قيل: معنى الآيه أنّهم امرؤا بوصل كل من أمر الله بصلته من أوليائه و القطع و البراءه من أعدائه، و هو الأقوى، لأنّه أعم، و يدخل فيه جميع المعانى. و على كل حال فالتمام لم يؤمر بالقاء الصله و التوادد بين الناس لكى يحرم عليه قطع ذلك.

فالأيه غريبه عنه.

ص: ٦٥٨

١-١) راجع سنن البيهقى ٢٤٦: ١٠.

٢-٢) الرعد ٢٥: ١٣.

٣-٣) راجع مجمع البيان ١٧٠: ١.

و أما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى: وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ إلخ، فإنه وإن كان صحيحا في الجملة، كما إذا كانت النميمة بين العشائر و السلاطين، فإنها كثيرا ما تترتب عليها مفسده مهمه، و لكن الاستدلال بها أخص من المدعى، إذ لا تكون النميمة فسادا في الأرض في جميع الموارد، و إن أوجبت العداوه و البغضاء غالبا.

و من هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى: وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (١) فإن النميمة قد تجرّ إلى قتل النفوس المحترمه و هتك الأعراض و نهب الأموال، و لكنها ليست كذلك في جميع الأحوال، بل المراد من الفتنة هو الشرك - كما ذكره الطبرسي - و إنما سمى الشرك فتنة لأنه يؤدى إلى الهلاك، كما أنّ الفتنة تؤدى إلى الهلاك (٢).

ثم إنّ النسبه بين النميمة و الغيبه هي العموم من وجه، و يشتد العقاب في مورد الاجتماع. و قد تراحم حرمة النميمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع، فتجرى فيها قواعد التراحم المعروفه، فقد تصبح جائزه إذا كان المزاحم أهم منها، و قد تكون واجبه إذا كانت أهميته شديده، و يتضح ذلك بملاحظه ما تقدّم (٣).

النياحه

اشاره

قوله: الخامسة و العشرون: النوح بالباطل (٤).

أقول: اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسأله على ثلاثه أقوال، الأول:

ص: ٦٥٩

١-١) البقره ١٩١:٢.

٢-٢) راجع مجمع البيان ٥١١:٢.

٣-٣) في نصح المستشار من مستثنيات الغيبه ص ٥٣٤.

٤-٤) المكاسب ٦٧:٢.

القول بحرمة النوح مطلقاً، وقد ذهب إليه جمع من الأصحاب. الثاني: القول بالكراهه مطلقاً، وهو المحكى عن مفتاح الكرامه (١). الثالث: القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم، و النوح بالحق فيجوز، وقد اختاره المصنّف.

ثم إنّه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم إلى جواز النوح بالحقّ من غير كراهه، و ذهب بعضهم إلى جواز ذلك على كراهه، و ذهب بعضهم إلى أنّ النوح بالحقّ إذا اشترطت فيه الاجره كان مكروهاً، و إلا فلا بأس به.

و التحقيق: أنّ الأخبار الواردة في مسأله النياحه على طوائف شتى:

الاولى: ما دلّ على المنع من النياحه مطلقاً (٢)، سواء كانت بالباطل أم بالحقّ.

الثانية: ما دلّ على جوازها و جواز أخذ الاجره عليها كذلك مطلقاً (٣).

ص: ٦٦٠

١-١) مفتاح الكرامه ٩٦:٨.

٢-٢) ففي الوسائل ١٧: ١٢٧ أبواب ما يكتسب به ب ١٧ ح ٥ عن الزعفراني عن أبي عبد الله (عليه السلام): «و من اصيب بمصيبته فجاء عند تلك المصيبه بنائحه فقد كفرها». و هي ضعيفه بسلمه ابن الخطّاب. و في روايه الخصال [٢٢٦/٦٠، و في سندها سليمان بن حفص البصرى]: «إنّ النائحه إذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة و عليها سربال من قطران». و هي مجهوله بسليمان بن جعفر البصرى [راجع ح ١٢ من الباب المتقدّم]. و في حديث المناهى: «نهى عن النياحه» و هي مجهوله بشعيب بن واقد. [الباب المتقدّم ح ١١]. و فى المستدرک ١٣: ٩٤/١٣ أبواب ما يكتسب به ب ١٥ ح ٦: «لعن رسول الله النائحه» و هي مرسله. و فى سنن البيهقى ١٠: ٢٤٦ ما يدلّ على كفر النياحه على الميت.

٣-٣) كصحيحه يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قال لى أبى: يا جعفر أوقف لى -

الثالثة: ما دلّ على جواز كسب النائحه إذا قالت صدقا، و عدم جوازه إذا قالت كذبا (١).

الرابعة: ما يدلّ بظاهره على الكراهه و هي روايتان (٢) تضمّنت إحداهما أنّ السائل سأل عن النياحه، و الاخرى عن كسب النائحه، فكرههما الإمام (عليه السلام). على أنّهما غير ظاهرتين في الكراهه المصطلحه، فكثيرا ما يراد بالكراهه في الأخبار التحريم، و حينئذ فتكون هاتان الروايتان من الطائفه الاولى الدالّه على المنع مطلقا.

و مقتضى الجمع بينها حمل الأخبار المانعه على النوح بالباطل، و حمل الأخبار المجوّزه و ما هو ظاهر في الكراهه على النوح بالصدق، و عليه فالنتيجه هي جواز النياحه بالصدق على كراهه محتمله.

و بتقريب آخر: أنّ قوله (عليه السلام): «لا بأس بكسب النائحه إذا قالت

ص: ٦٦١

١ - ١) في المصدرين المزبورين من الوافي [ح ٧] و الوسائل [٩/١٢٨] عن الفقيه [٣/٩٨: ٣٧٨] قال «قال (عليه السلام): لا بأس بكسب النائحه إذا قالت صدقا» و هو مرسل.

٢ - ٢) في الأبواب المذكوره من التهذيب [١٠٢٩/٣٩٥] و الوافي [١٧: ١٢/٢] و الوسائل [٨/١٢٨] عن سماعه قال: «سألته عن كسب المغنّيه و النائحه، فكرهه». و هي ضعيفه بعثمان بن عيسى. و في الباب المزبور من الوسائل ح ١٣: عن علي بن جعفر عن أخيه (عليه السلام) قال: «سألته عن النوح على الميت أ يصلح؟ قال: يكره». و هي صحيحه.

صدقا» و ما فى معناه يدلّ بالالتزام على جواز نفس النوح بالحقّ، فيقيّد به إطلاق الروايات المانع، و بعد تقييدها تنقلب نسبتها إلى الروايات الدالّة بإطلاقها على الجواز، فتكون مخيصة لها، فيكون النوح بالباطل حراما، و النوح بالحقّ جائزا على الكراهة المحتملة. هذا ما يرجع إلى حكم النياحة.

و قد يقال بأنّها حينئذ معارضة بما دلّ على حرمة الكذب، و حرمة الغناء و حرمة إسماع المرأه صوتها للأجانب، و حرمة النوح فى آلات اللّهو، و المعارضه بينها بنحو العموم من وجه.

و لكنّها دعوى جزافيه، فإنّ هذه الروايات تدلّ على جواز النوح بعنوانه الأولى، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرّمه عليه، فلا تكون معارضه لها بوجه.

كسب النائحه

و أمّا كسب النائحه فما دلّ على جوازه مطلقا مقيّد بمفهوم ما دلّ على جوازه إذا كان النياح بالحقّ. و لكنّ هذه الروايه الظاهره فى تقييد ما دلّ على جواز كسب النائحه مطلقا ضعيفه السند. نعم يكفى فى التقييد ما تقدّم مرارا من أنّ حرمة العمل بنفسه تكفى فى حرمة الكسب، مع قطع النظر عن الأدلّه الخارجيه.

و قد يقال بتقييد المطلقات بقوله (عليه السلام) فى روايه حنّان بن سدير: «لا تشارط، و تقبل ما اعطيت» (1) و عليه فالنتيجه أنّ كسب النائحه جائز إذا قالت حقّا، و لم تشارط.

و فيه: أنّه قد تقدّم فى البحث عن كسب الماشطه (2) أنّ النهى عن الاشتراط

ص: ٦٦٢

١ - ١) و هى موثقه بحنّان بن سدير. راجع المصادر المزبوره من الكافى [٥:٣/١١٧] و التهذيب [٦:١٠٢٦/٣٥٨] و الوسائل [١٧:٣/١٢٦] و الوافى [١٧:٣/١٩٩].

٢ - ٢) فى ص ٣١٤-٣١٥.

فى أمثال هذه الصنائع، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس، وأنّ المبدول لهؤلاء لا يقلّ عن أجره المثل، وهذا لا ينافى جواز ردّ المبدول إذا كان أقلّ من أجره المثل. وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد.

هذا كلّ مع الإغضاء عن أسانيد الروايات و صونها عن الطرح، وإلا فإنّ جميعها ضعيف السند، غير ما هو ظاهر فى جواز النياح على وجه الإطلاق، وما هو ظاهر فى الكراهه، وما هو ظاهر فى جواز كسب النائح إذا لم تشارط، كروايه حنان المتقدمه، إذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض.

حرمه الولايه من قبل الجائر

اشاره

قوله: السادسة و العشرون: الولايه من قبل الجائر، وهى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرّمه (١).

أقول: الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب فى حرمه الولايه من قبل الجائر فى الجملة، و تدلّ عليها الأخبار المستفيضه، بل المتواتره (٢) و قد تقدّم بعضها (٣) فى البحث عن حرمه معونه الظالمين، كقوله (عليه السّلام): «من سوّد اسمه فى ديوان ولد سابع (مقلوب عباس) حشره الله يوم القيامة خنزيرا» و غير ذلك من الروايات.

ص: ٦٦٣

١- ١) المكاسب ٢: ٦٩.

٢- ٢) راجع الكافى ٥: ١٠٥/٥ باب عمل السلطان و جوائزهم، التهذيب ٣٣٠/٩١٧: ٦ و غيره الوافى ١٧: ١٥١/١٧ باب عمل السلطان و جوائزهم، الوسائل ١٧: ١١٨٧/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤٥، المستدرک ١٣: ١٢٩/١٣ أبواب ما يكتسب به ب ٣٨.

٣- ٣) فى ص ٦٥٠ و ما بعدها.

و يدلّ على الحرمة أيضا ما فى روايه تحف العقول من قوله (عليه السلام): «إنّ فى ولايه الوالى الجائر دروس (1) الحقّ كلّهُ، و إحياء الباطل كلّهُ، و إظهار الظلم و الجور و الفساد، و إبطال الكتب، و قتل الأنبياء، و هدم المساجد، و تبديل سنّهُ اللّهُ و شرائعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم، إلّا بجهه الضروره نظير الضروره إلى الدم و الميته». و هذه الروايه و إن كانت ضعيفه السند - كما تقدّم الكلام عليها فى أوّل الكتاب - إلّا أنّ تلك التعليقات المذكوره فيها تعليقات صحيحه فلا بأس بالتمسك بها.

ثمّ إنّ ظاهر جمله من الروايات كون الولايه من قبل الجائر بنفسها محرّمه و هى أخذ المنصب منه، و تسويد الاسم فى ديوانه، و إن لم ينضم إليها القيام بمعصيه عمليه اخرى من الظلم، و قتل النفوس المحترمه، و إصابه أموال الناس و أعراضهم و غيرها من شؤون الولايه المحرّمه. فأىّ وال من ولاه الجور ارتكب شيئا من تلك العناوين المحرّمه يعاقب بعقابين، أحدهما من جهه الولايه المحرّمه و ثانيهما من جهه ما ارتكبه من المعاصى الخارجيه.

و عليه فالنسبه بين عنوان الولايه من قبل الجائر و بين تحقّق هذه الأعمال المحرّمه هى العموم من وجه، فقد يكون أحد واليا من قبل الجائر و لكنّه لا يعمل شيئا من الأعمال المحرّمه، و إن كانت الولايه من الجائر لا تنفك عن المعصيه غالبا.

و قد يرتكب غير الوالى شيئا من هذه المظالم الراجعه إلى شؤون الولايه تزلّفا إليهم و طلبا للمنزله عندهم. و قد يجتمعان، بأن يتصدّى الوالى نفسه لأخذ الأموال و قتل النفوس و ارتكاب المظالم.

ص: ٦٦٤

(١ - ١) فى نسخه تحف العقول: ٣٣٢: دوس الحقّ: أى وطؤه برجله.

أشاره

قوله: ثم إنه يسوّغ الولاية المذكوره أمران، أحدهما: القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ.

أقول: قد استثنى من الولاية المحرّمه أمران، الأول: أن يتولّاها للقيام بمصالح العباد. الثاني: أن يتولّاها مكرها على قبولها والعمل بأعمالها.

أمّا الأمر الأول: فقد استدلل المصنّف عليه بوجوه:

الأول: أنّ الولاية إن كانت محرّمه لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التي هي أهم من مفسده انسلاك الشخص في أعوان الظلمه بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحقّقه هنا.

و فيه: إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس و الأعراض و نحوهما فالمدعى أعم من ذلك، و إن كان المراد منها أنّ القيام بامور المسلمين، و الإقدام على قضاء حوائجهم، و بذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبّه، و الجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدّس، فلا شبهه أنّ مجرد ذلك لا يقاوم الجهه المحرّمه، فإنّ المفروض أنّ الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها، و كيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبّه عليها.

على أنّه (رحمه الله) قد اعترف آنفا بأنّ الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصيه و عليه فلا يجوز الإقدام على المعصيه لرعايه الامور المستحبّه. و قد اعترف أيضا في البحث عن جواز الغناء في قراءه القرآن (1) بأنّ أدلّه الأحكام الإلزاميه لا تراحم بأدلّه الأحكام الترخيصيه، و قد أوضحنا المراد في المبحث المذكور.

ص: ٦٦٥

الثانى:الإجماع.وفيه:أنه وإن كان موجودا فى المقام،ولكنه ليس بتعبدى.

الثالث-وهو العمده:-الأخبار المتظافره الظاهره فى جواز الولايه من الجائر للوصول إلى قضاء حوائج المؤمنين (1).وبعضها وإن كان ضعيف السند ولكن فى المعبر منها غنى وكفايه،وبهذه الأخبار نقيده المطلقات الظاهره فى حرمة الولايه من قبل الجائر على وجه الإطلاق.

لا يقال:إنّ الولايه عن الجائر محرّمه لذاتها كالظلم ونحوه،فلا تقبل التخصيص بوجه،ولا ترفع اليد عنها إلا فى موارد الضروره. فإنّه يقال:إنّ غايه ما يستفاد من الأدلّه هى كون الولايه بنفسها محرّمه،وأما الحرمة الذاتيه فلم يدلّ عليها دليل من العقل أو النقل،وإن ذهب إليه العلّامه الطباطبائى فى محكى الجواهر (2).

وقد يستدلّ على جواز الولايه عن الجائر فى الجملة بقوله تعالى حاكيا عن يوسف(عليه السلام):إِجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيْهِمْ (3).

وفيه أولا:أنّه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآيه على المطلوب.

و ثانيا:أنّ يوسف(عليه السلام)كان مستحقّا للسلطنه،وإنّما طلب منه حقّه

ص:٦٦٦

١-١) عن الفقيه[١٠٨/٣:٤٥١]عن على بن يقطين قال«قال لى أبو الحسن(عليه السلام):إنّ لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»وهى صحيحه.وفى خبر آخر:«اولئك عتقاء الله من النار».وغير ذلك من الروايات الكثيره.راجع الوافى ١٧/١٦٥:١٦٥،٢٧،و التهذيب ٩٢٣،٩٢٣/٣٣٠:٩١٦:٦ وما بعده،و الوسائل ١٧: ١٩٢/أبواب ما يكتسب به ب ٤٥،٤٦،و الكافى ٥/١٠٩:١٠٩/باب شرط من اذن له فى أعمالهم والمستدرک ١٣:١٣٠/أبواب ما يكتسب به ب ٣٨،٣٩.

٢-٢) الجواهر ١٥٩:٢٢.

٣-٣) يوسف ٥٥:١٢.

فلا يكون واليا من قبل الجائر.

أقسام الولايه من قبل الجائر

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 إلى قضاء حوائج المؤمنين، فشانها حينئذ شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه (١)، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تاره، وبالمرجوحه اخرى.

الذى ظهر لنا من الأخبار أنّ 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 (٢) المسوّغه للولايه عن الجائر في بعض الأحوال، كما ذكره المصنّف.

و أما المكروه فيستفاد من روايه أبي نصر (٣) الدالّه على أنّ الوالى عن الجائر

ص: ٦٦٧

١- ١) في ص ٦٣١ و ما بعدها.

٢- ٢) ففي التهذيب ٩٤٤/٣٣٨، و الوافي ١٧: ٢٤/١٦٢، و الوسائل ١٧: ٢٠١/أبواب ما يكتسب به ب ٤٨ ح ٢ عن الحلبي قال: «سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل مسلم و هو في ديوان هؤلاء، و هو يحب آل محمّد (عليهم السلام) و يخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعثه الله على نيته». و هي صحيحه. و في غير واحد من الروايات ما يدلّ على إباحه الولايه عن الجائر مع المواساه و الإحسان إلى الإخوان.

٣- ٣) ففي الكافي ٥/١١١، و التهذيب ٩٢٩/٣٣٦، و الوافي ١٧: ٥/١٦٧، و الوسائل ١٧: ١٨٦/أبواب ما يكتسب به ب ٤٤ ح ٤ عن [مهران بن محمد بن] أبي نصر عن أبي عبد الله (عليه -

الذى يدفع الله به عن المؤمنين أقلّ حظاً منهم يوم القيامة، فإنّ الظاهر منها أنّ الولاية الجائزه عن الجائر مكروهه مطلقاً.

و أما المستحب فتدلّ عليه جملة من الروايات، إذ الظاهر من روايه محمّد بن إسماعيل (1) وغيرها أنّ الولاية الجائزه عن الجائر مستحبّه على وجه الإطلاق.

فيقع التنافى بينها و بين ما تقدّم من دليل الكراهه.

و جمعهما المصنّف (رحمه الله) بحمل روايه أبى نصر على من تولّى لهم لنظام معاشه قاصدا للإحسان فى خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم، و حمل ما هو ظاهر فى الاستحباب على من لم يقصد بدخوله إلاّ الإحسان إلى المؤمنين. إلاّ أنّه لم يذكر وجهه.

و التحقيق: أنّ روايه أبى نصر ظاهره فى مرجوحه الولاية الجائزه مطلقاً

ص: ٦٦٨

١ - ١) فى البحار ٧٢: ٥٨/٣٥٠ عن رجال النجاشى [٨٩٣/٣٣٠]: حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال: و فى روايه محمد بن إسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام): «إنّ لله تعالى أبواب الظالمين من نور الله و أخذ له البرهان، و مكنّ له فى البلاد ليدفع بهم عن أوليائه، و يصلح به امور المسلمين، إليهم يلجأ المؤمن من الضرّ، و إليهم يفرع ذو الحاجه من شيعتنا، و بهم يؤمن الله روعه المؤمن فى دار الظلمه، اولئك المؤمنون حقاً اولئك امناء الله فى أرضه، اولئك نور الله فى رعيتهم يوم القيامة، و يزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهر الكواكب الدرّيه لأهل الأرض، اولئك من نورهم يوم (نور) القيامة تضىء منهم القيامة، خلقوا و الله للجنّه، و خلقت الجنّه لهم» الحديث. و هو مرسل.

سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم. ورواه محمد بن إسماعيل ظاهره في محبوبية الولايه عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة، ويدل على ذلك من الروايه قوله (عليه السلام): «فهيئنا لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت:

بماذا، جعلني 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 حينئذ فتختص الكراهه بما إذا قصد بالولايه عن الجائر حفظ معاشه، و كان قصد الإحسان إلى الشيعة ضمنا في خلال ذلك، إذن فتقلب النسبه، و تصبح روايه أبي نصر مقيده لما هو ظاهر في رجحان الولايه الجائزه، سواء كانت لحفظ المعاش أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة، كروايه المفصل و هشام بن سالم (1) و تكون النتيجة أن الولايه من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهي مكروهه، و إن كانت للإحسان إليهم فقط فهي مستحبه، هذا.

و لكن روايه أبي نصر لضعف سندها قاصره عن إثبات الكراهه، إلا على القول بشمول قاعده التسامح لأدله الكراهه. و أما روايتا المفصل و هشام فإنهما و إن كانتا ضعيفتي السند، إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق

ص: ٦٦٩

١ - ١) المرويتين في المستدرک ١٣/١٣٦ أبواب ما يكتسب به ب ٣٩ ح ١٧، ١٦ عن هشام بن سالم قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام) إن لله مع ولاءه الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه، أولئك هم المؤمنون حقا» و هو مرسل. و عن المفصل قال «قال أبو عبد الله (عليه السلام): ما من سلطان إلا و معه من يدفع الله به عن المؤمنين، أولئك أوفر حظا في الآخرة» و هو مرسل، و غير ذلك من الأحاديث.

بناء على قاعده التسامح فى أدله السنن المعروفه.

وقد ظهر من مطاوى ما ذكرناه ما فى كلام المحقق الإيروانى (١) حيث حمل الروايات-الداله على أنّ 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 أنّ العمّال فى الغالب لا يستطيعون التخطى عمّا نصبوا لأجله و فوّض إليهم من شؤون الولايه!!

و وجه العجب:أنّه لا-شبهه فى تمكّنهم من الشفاعات،و اقتدارهم على المسامحه فى المجازاه،و اطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات،و لا سيما من كان من ذوى المناصب العاليه.

و أمّا الواجب من الولايه فهو على ما ذكره المصنّف ما يتوقّف عليه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان،فإنّ ما لا يتم الواجب إلّا-به واجب مع القدره.ثمّ استظهر من كلمات جماعه عدم الوجوب فى هذه الصوره أيضا،بل فى الجواهر (٢)إنّه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلّا عن الحلّى فى سرائره (٣).

و الذى يهّمنا فى المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب،و الكلام يقع فيه تاره من حيث القواعد،و اخرى من حيث الروايات:

أمّا الناحيه الاولى:ففى الجواهر يمكن:أن يقال و لو بمعونه كلام الأصحاب بناء على حرمة الولايه فى نفسها إنّه تعارض ما دلّ على الأمر بالمعروف و ما دلّ على حرمة الولايه من الجائر و لو من وجه،فيجمع بينهما بالتخير المقتضى للجواز

ص:٦٧٠

١-١) حاشيه المكاسب(الإيروانى)٢٥٥:١.

٢-٢) الجواهر ١٦٤:٢٢.

٣-٣) السرائر ٢٠٢:٢.

رفعا لقيد المنع من الترك ممّا دلّ على الوجوب، والمنع من الفعل ممّا دلّ على الحرمة.

وفيه: أنّ ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والإثبات على مورد واحد، بحيث يقتضى كل منهما نفي الآخر عن موضوعه، ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد، فيحكم أحدهما بوجوبه و آخر بحرّمته، وحيث إنّ لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد، فيقع بينهما التعارض، و يرجع إلى قواعده.

و من المقطوع به أنّ الملاك المذكور ليس بموجود في المقام، و الوجه فيه: أنّ موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر، و موضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر، و كل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولى، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرد للآخر.

نعم المقام من قبيل توقّف الواجب على مقدّمه محرّمه، و عليه فيقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدّمه و بين الوجوب المتعلّق بذي المقدّمه، نظير الدخول إلى الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، أو انجاء الحريق، و يرجع إلى قواعد باب التراحم المقرّره في محلّه. 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 فيتعيّن الأخذ بها كذلك، و قد يتساويان في الملاك فيتخيّر المكلف في اختيار أى منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعده. إلا أنّ كشف أهميه الملاك و العلم بوصوله إلى حدّ الإلزام في غايه الصعوبه.

و أمّا الكلام في الناحيه الثانيه: فقد دلّت الآيات المتظافره و الروايات المتواتره من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و كذلك دلّت الروايات المستفيضه بل المتواتره على أنّه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لإصلاح امور المؤمنين من الشيعة، و قد تقدّم بعضها، و بها قيدنا ما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا، و من الواضح أنّ الامور الجائزه إذا وقعت مقدّمه للواجب

كانت واجبه شرعا كما هو معروف بين الاصوليين، أو عقلا كما هو المختار، و عليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزه بالوجوب المقدمى إذا توقّف عليها الواجب كالأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.

على أنّه إذا جازت الولاية عن الجائر لإصلاح امور المؤمنين جازت أيضا للأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، إمّا بالفحوى، أو لأنّ ذلك من جملة إصلاح امورهم، وقد أشار المحقّق الإيروانى إلى هذا (1). وقد أتضح أنّ المقام من صغريات باب التراحم دون التعارض، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم.

ثم إنّ الظاهر من بعض الروايات أنّ الدخول فى الولاية غير جائز ابتداء، إلاّ أنّ الإحسان إلى المؤمنين يكون كفّاره له، و ممّا يدلّ على ذلك قوله (عليه السّلام) فى مرسله الصدوق عن الصادق (عليه السّلام) قال: «كفّاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان» (2) و قوله (عليه السّلام) فى روايه زياد بن أبى سلمه: «فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك، فواحد بواحد» (3).

و لكن هذا الرأى على إطلاقه ممنوع، فإنّ الظاهر من هاتين الروايتين و من غيرهما من الأخبار هو اختصاص ذلك بما إذا كان الدخول فى الولاية حراما ابتداء ثمّ أصبح جائزا بعد ذلك، ثمّ تبدّل قصده إلى إصلاح امور المؤمنين و الإحسان إلى إخوانه فى الدين، كيف و قد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن

ص: ٦٧٢

١- ١) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ٢٥٧: ١.

٢- ٢) راجع الفقيه ٣: ٤٥٣/ ١٠٨، الوسائل ١٧: ١٩٢/ ١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤٦ ح ٣.

٣- ٣) و هى ضعيفه بزياد بن أبى سلمه، و صالح بن أبى حمّاد، و مجهوله بالحسين بن الحسن الهاشمى. راجع المصدر المزبور من الوسائل ح ٩، و الكافى ٥: ١/ ١٠٩، و التهذيب ٦: ٩٢٤/ ٣٣٣، و الوافى ١٧: ١/ ١٦٥.

الجائر لقضاء حوائج المؤمنين و إصلاح شؤونهم. على أنّ الروایتين ضعيفتا السند.

و لا يخفى أنّ كلمات الأصحاب هنا فى غاية الاختلاف، حيث ذهب بعضهم إلى الوجوب، و بعضهم إلى الاستحباب، و بعضهم إلى مطلق الجواز، و قد جمع المصنّف (رحمه الله) بين شتات آرائهم بأنّ من عبّر بالجواز مع التمكن من الأمر بالمعروف إنّما أراد به الجواز بالمعنى الأعمّ، فلا- ينافى الوجوب. و من عبّر بالاستحباب إنّما أراد به الاستحباب التعيينى، و هو لا- ينافى الوجوب الكفائى، نظير قولهم: يستحب تولّى القضاء لمن يثق بنفسه، مع أنّه واجب كفائى. أو كان مرادهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك أو منكر مفعول لتجب الولاية مقدّمه للأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر. و على الجملة: لا شبهه فى وجوب الولاية عن الجائر إذا توقّف عليها الأمر بالمعروف أو النهى عن المنكر الواجبان.

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

و أمّا الأمر الثانى- و هو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها-: فلا خلاف فيه و لا شبهه فى أنّ هذه المسألة من المسائل المهمّة التى يتبلى بها أكثر الناس، و يتفرّع عنها فروع كثيرة، و هى من صغريات جواز مخالفه التكليف بالإكراه أو الاضطرار بحيث يشقّ على المكره أو المضطرّ أن يتحمّل الضرر المتوعّد به، سواء كان مالياً أم عرضياً أم نفسياً أم اعتبارياً، و سواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الأقربين.

و هذه الكبرى ممّا لا خلاف فيها بين الفريقين نصّاً و فتوى، و يدلّ على صدقها فى الجملة قوله تعالى: **إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً (١)** و قوله تعالى: **إِلَّا مَنْ أُرْكِرَهُ**

ص: ٦٧٣

وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ (١) وقد تقدّم الكلام عليهما في البحث عن جواز الكذب لدفع الضروره (٢).

أما الصغرى فتدلّ عليها جمله من الروايات الخاصّه الوارده في قبول الولايه عن الجائر مكرها (٣).

تنبيهات

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه

قوله: وينبغي التنبيه على امور: الأول.

أقول: قد عرفت أنّه لا شبهه في أنّ الإكراه يسوّغ الدخول في الولايه من قبل الجائر، وكذلك لا شبهه في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرّمات ما عدا هراقه الدم، فإنّ التقيّه إنّما شرعت لتحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدم فلا تقيّه فيه.

وإنّما الإشكال في أنّه هل يجوز الإضرار بالناس إذا اكره على الإضرار بهم، كنهب أموالهم، و هتك أعراضهم، وإيقاع النقص في شؤونهم و عظام امورهم، سواء كان الضرر الذي توعد به المكره أقلّ من الضرر الذي يوجّهه إلى الغير أم أكثر، أو لا بدّ من الإقدام على أقلّ الضررين و ترجيحه على الآخر.

ذكر المصنّف (رحمه الله) أنّه قد يقال بالأول، استنادا إلى أدلّه الإكراه، ولأنّ الضرورات تبيح المحظورات، وقد يقال بالثاني: إذ الاستفادة من أدلّه الإكراه أنّ تشريع ذلك إنّما هو لدفع الضرر، و واضح أنّه لا يجوز لأحد أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتّى فيما إذا كان ضرر الغير أقلّ، فضلا عمّا إذا كان أعظم.

ص: ٦٧٤

١-١) النحل ١٠٦:١٦.

٢-٢) في ص ٦١٥.

٣-٣) راجع الكافي ١٠٩/٥:١٠٩ باب شرط من اذن له في أعمالهم، و التهذيب ٩٢٨/٣٣٥:٦ و غيره و الوافي ١٧:١٥٧/١٠ و غيره، و الوسائل ١٧:٢٠١/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤٨.

و الوجه في ذلك: أنّ حديث رفع الإكراه و الاضطرار مسوق للامتنان على الآمه، و من المعلوم أنّ دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث، ثم إنّه (رحمه الله) اختار الوجه الأول، و استدللّ عليه بوجوه سنذكرها.

و تحقيق المقام يقع في ثلاث نواح:

الناحية الاولى: أن يتوجّه الضرر ابتداءً إلى أحد من غير أن يكون لفعل الآخر مدخل فيه، كتوجّه السيل إلى داره أو بستانه، و كتوجّه الظلمه أو السرّاق إلى نهب أمواله أو هتك أعراضه. و لا شبهه في أنّ هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكاً بأدله نفي الإكراه و الضرر و الحرج، بداهه أنّها مسوقه للامتنان على جنس الآمه، و بديهي أنّ دفع الضرر المتوجّه إلى أحد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الآمه، فلا يكون مشمولاً للأدله المذكوره.

على أنّه لو جاز لأحد أن يدفع الضرر عن نفسه و لو بالإضرار بالغير لجاز للآخر ذلك أيضاً، لشمول الأدله لهما معاً، فيقع التعارض في مضمونها، و حينئذ فالتمسك بها لدفع الضرر عن أحد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع، و يرجع فيه إلى أدله حرمة التصرف في أموال الناس و أعراضهم و شؤونهم.

نعم إذا كان الضرر المتوجّه إلى الشخص ممّا يجب دفعه على كل أحد، كقتل النفس المحترمه و ما يشبهه، و أمكن دفعه بالإضرار بالغير، كان المقام حينئذ من صغريات باب التراحم، فيرجع إلى قواعده.

الناحية الثانيه: أن يتوجّه الضرر ابتداءً إلى الغير، على عكس الصوره السابقه. و قد ظهر حكم ذلك من الناحيه الاولى كما هو واضح.

الناحية الثالثه: أن يتوجّه الضرر إلى الغير ابتداءً، و إلى المكره على تقدير

مخالفته لما أمر به الجائر، و كان الضرر الذى توَعَّده المَكْرَه-بالكسر-أمرًا مباحًا فى نفسه، كما إذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره و جلبه إليه، و إلاّ فيحمل أموال نفسه إليه. و فى هذه الصورة لا بدّ للمكروه من تحمّل الضرر بترك النهب، و من الواضح أنّ دفع المكروه أمواله للجائر مباح فى نفسه حتّى 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 استدَلَّ المصنّف (رحمه الله) على عدم وجوب تحمّل الضرر بوجوه:

الأول: أنّ دليل نفي الإكراه يعمّ جميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يجر إلى إراقه الدم.

الثانى: أنّ تحمّل الضرر حرج عظيم، و هو مرفوع فى الشريعة المقدّسه.

و جواب الوجهين يتّضح ممّا قدّمناه فى الوجهه الاولى.

الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ التقيّه إنما جعلت لتحقن بها الدماء، فإذا بلغت الدم فلا تقيّه (1)، فإنّ ظاهرها جواز التقيّه فى غير الدماء بلغت ما بلغت.

و فيه: أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ التقيّه إنّما شرعت لحفظ بعض الجهات

ص: ٦٧٦

١ - ١) عن محمّد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السّلام) قال: «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّه» و هى صحيحة. و عن الثمالى قال «قال أبو عبد الله (عليه السّلام): إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه» و هى موثّقه بابن فضال. راجع الوافى ٥: ٢٣/٦٩٥، و الكافى ٢: ١٦/٢٢٠، و الوسائل ١٦: ٢٣٤/أبواب الأمر و النهى ب ٣١ ح ٢، ١، و البحار ٩٦، ٧٩، ٨٠، ٦١، ٣٩٩/٣٦: ٧٢. و فى المستدرک ١٢: ٢٧٤/كتاب الأمر بالمعروف ب ٢٩ ح ١ عن الصدوق فى الهدايه [٥٢:] مرسلًا: «و التقيّه فى كل شىء حتّى يبلغ الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّه».

المهمه، كالنفوس و ما أشبهها، فإذا أدت إلى 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 حينئذ فلا يشرع بها هتك الأعراض و نهب الأموال لانتهاه آمادها بالوصول إلى هذه المراتب. و بعبارة اخرى: المستفاد من الروايات المذكوره أنّ الغرض من التقيه هو حفظ الدماء، و إن توقّف ذلك على ارتكاب بعض المعاصى، ما لم يصل إلى مرتبه قتل النفس.

على أنه لو جازت التقيه بنهب مال الغير و جلبه إلى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضا، لشمول أدله التقيه لهما معا، فيقع التعارض فى مضمونها و حينئذ فلا يجوز الاستناد إليها فى دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح، و عليه فنرفع اليد عن إطلاقها فى مورد الاجتماع، و يرجع فيه إلى عموم حرمه 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: أنّ الضرر فى موارد الاضطرار قد توجه ابتداء إلى الشخص نفسه - كما إذا توجه السيل إلى داره - فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره، لأنّ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح. و لا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطرّوا إليه، فإنّ حديث الرفع قد ورد فى مورد الامتنان، و لا شبهه أنّ صرف الضرر عن نفسه إلى غيره مناف له، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرّمات.

و أمّا فى موارد الإكراه فإنّ الضرر قد توجه إلى الغير ابتداء بحسب إلزام الظالم و إكراهه، و من المعلوم أنّ مباشره المكروه - بالفتح - لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشره استقلاله ليرتب عليها الضمان كما يترتب على بقيه الأفعال التوليديه

بل هي مباشرة تبعيه، وفاعلها بمنزله الآله، فلا ينسب إليه الضرر، نعم لو تحمّل الضرر و لم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، ولكنّ الشارع لم يوجب هذا.

و لكن ما أفاده المصنّف غير تام صغرى و كبرى، أمّا عدم صحّ الصغرى فلأنّ الضرر في كلا الموردين إنّما توجّه إلى الشخص نفسه ابتداءً، فإنّ الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزله الآله المحضه، بل الفعل يصدر منه بإرادته و اختياره، و يكون فعله كالجزيء الأخير من العله التامه لنهب مال الغير مثلاً، حتّى أنّه لو لم يأخذه و لم يجلبه إلى الظالم لكان المال مصوناً، و إن توجّه الضرر حينئذ إلى نفسه. فمباشرة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوعدّ به عن نفسه مباشرة اختياريه فترتب عليها الأحكام الوضعيه و التكليفيه.

و بعبارة اخرى: أنّ مرجع الإكراه إلى تخيير المكره بين نهب مال الغير و بين تحمّل الضرر في نفسه على فرض المخالفه، و حيث كان الأوّل حراماً و وضعاً و تكليفاً فتعيّن عليه الثاني. نعم لو كان الضرر متوجّهاً إلى الغير ابتداءً، و لم يكن له مساس بالواسطه أصلاً، فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه. و من هنا ظهر الجواب عمّا ذكره المصنّف أخيراً من أنّ الفارق بين المقامين هو أدلّه الحرج.

و أمّا عدم صحّ الكبرى فلأنّه 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، فإنّه حينئذ يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفتّه آنفاً، لأنّه بعد سقوط أدلّه نفي الضرر و الإكراه و الحرج فأدلّه حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمه.

الخامس: ما أفاده المصنّف أيضاً من أنّ أدلّه نفي الحرج كافيه في الفرق بين المقامين، فإنّ الضرر إذا توجّه إلى المكلف ابتداءً، و لم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فإنّ هذا الحكم لا يكون حرجياً، أمّا إذا توجّه الضرر إلى

الغير ابتداء فإنّ إلزام الشارع بتحمّل الضرر لدفعه عن الغير حرجى قطعاً، فيرتفع بأدله نفي الحرج.

و فيه: أنّه ظهر جوابه ممّا ذكرناه من المناقشه في الصغرى، و وجه الظهور هو عدم الفارق بين توجّه الضرر إلى الغير ابتداء و عدمه.

الناحيه الرابعه: أنّ يتوجّه الضرر ابتداء إلى الغير، و إلى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم، كما إذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر إلى فعل محرّم كالزنا و إلاّ أجبره على ارتكابه بنفسه، و حينئذ فلا موضع لأدله نفي الإكراه و الاضطرار و الحرج و الضرر، بداهه أنّ الإضرار بأحد الطرفين ممّا لا بدّ منه جزماً، فدفعه عن أحدهما بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح. إذن فتقع المزاحمه، و يرجع إلى قواعد باب التراحم.

الناحيه الخامسه: أنّ يتوجّه الضرر إلى أحد شخصين ابتداء، و إلى المكره على فرض مخالفته الظالم، و لكن فيما إذا كان الضرر المتوجّه به أعظم ممّا يترتب على غيره، كما إذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إمّا من زيد و إمّا من عمرو، و إلاّ أجبره على إراقه دم محترم مثلاً. و في هذه الصوره يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بأحد الشخصين، فإنّ حفظ النفس المحترمه واجب على كل أحد، و يدور الأمر بين الإضرار بأحد الشخصين، و يرجع في ذلك إلى قواعد باب التراحم.

جواز قبول الولايه من الجائر لدفع الضرر عن الغير

قوله: الثاني: أنّ الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر.

أقول: الكراهه في اللغه (1) هي ضدّ الحبّ، و الإكراه هو حمل الرجل على ما

ص: ٦٧٩

١- (١) المصباح المنير: ٥٣٢، المنجد: ٦٨٢ مادّه كره.

يكرهه، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه، أو على عشيرته، أو على الأجانب من المؤمنين، وإذا انتفى التوعيد بما يكرهه انتفى الإكراه، و عليه فلا- نعرف وجهها صحيحا لما ذكره المصنف من تخصيص الإكراه ببعض ما ذكرناه، قال: إن الإكراه يتحقق بالتوعيد بالضرر على ترك المكروه عليه ضررا متعلقا بنفسه، أو ماله، أو عرضه، أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره وتألمه. و أمّا إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعدّ أجنيا من المكروه-بالفتح-فالظاهر أنه لا يعدّ ذلك إكراها عرفا، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما امر به.

نعم يختلف موضوع الكراهه باختلاف الأشخاص و الحالات، فإنّ 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 المحرّمه دون الواجبات، و بعضهم بالعكس، و بعضهم لا يكره شيئا من مخالفه التكاليف حتّى قتل النفوس فضلا عن غيره.

ثمّ إنّ الفارق بين الأمرين أنّ الضرر المتوعّد به متوجّه إلى المكروه-بالفتح- فى الأول، و إلى غيره من الأجانب فى الثانى، الذى أنكر المصنف (رحمه الله) تحقّق مفهوم الإكراه فيه.

و تحقيق الكلام هنا فى جهات ثلاث، كلّها مشتركه فى عدم ترتّب الضرر على المكروه لو ترك ما اكره عليه، و لايه كانت أم غيرها.

الجهه الاولى: أن يخشى من توجّه الضرر إلى بعض المؤمنين، و يتوقّف دفعه على قبول الولاية من الجائرين، و الدخول فى أعمالهم، و الحشر فى زمريهم للتقينه فقط، من دون أن يكون هناك إكراه على قبول الولاية، و لا ضرر يتوجّه إليه لو لم يقبلها، و من دون أن يتوقّف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرّم.

و الظاهر أنه لا شبهه في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقيّه، فإنّ التقيّه شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات، بل تعدّ التقيّه في مواردّها من جملة العبادات التي يترتب عليها الثواب، و لا ريب أنّ تلك الغايه حاصله في المقام. و ممّا يدلّ على جواز الولاية هنا لأجل التقيّه الروايات الكثيره (١) الأمره بالتقيّه صونا لنفوس المؤمنين و أعراضهم و أموالهم عن التلف، بل ورد في عدّه من الروايات (٢) جواز التقيّه بالتبرّي عن الأئمّه (عليهم السلام) لسانا إذا كان القلب مطمئنا بالإيمان.

و ممّا يدلّ على ذلك أيضا تجويز الأئمّه (عليهم السلام) في جملة من الأحاديث (٣) لعلّى ابن يقطين و غيره أن يتقبلوا الولاية عن الجائر تقيّه لإصلاح امور المؤمنين و دفع الضرر عنهم.

و يضاف إلى ذلك كلّه أنّ ظاهر غير واحده من الروايات مشروعيه التقيّه لمطلق التوادد و التحبّب و إن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره فيدلّ بطريق الأولويه على جواز الولاية عن الجائر تقيّه لدفع الضرر عن المؤمنين.

قوله: لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقيّه الإضرار بالغير.

أقول: الوجه فيه هو ما تقدّم آنفا من كون الأدلّه الواردة في نفى الإكراه و شبهه وارده في مقام الامتنان على الامّه بعمومها، فلا يصحّ التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر إلى غيره، لأنّ ذلك على خلاف الامتنان في حقّ ذلك الغير. و ليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنّف من عدم تحقّق الإكراه إذا لم يتوجّه

ص: ٦٨١

١-١) قد تقدّمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٦٦٦ و ما بعدها.

٢-٢) راجع الوسائل ١٦: ٢٢٥ أبواب الأمر و النهي ب ٢٩.

٣-٣) قد تقدّمت الإشارة إليها و إلى مصادرها في ص ٦٦٦ و ما بعدها.

الضرر على المكروه، فقد عرفت أنّ مفهوم الإكراه أوسع من ذلك.

الجهة الثانية: أن يكون قبول الولايه من الجائر عاصما عن توجه الضرر إلى المؤمنين، و سببا لنجاح المكروبين منهم، من دون أن يلحق المكروه ضرر لو لم يقبلها. و مثاله ما لو أكره الجائر على قبول الولايه من قبله، و أوعده على تركها بإضرار المؤمنين و هتكهم و التنكيل بهم و ما أشبه ذلك، و لا شبهه هنا أيضا في جواز الولايه عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين.

و تدلّ على ذلك الروايات المتقدّمة الدالّة على جواز الولايه عن الجائر لإصلاح امور المؤمنين، بل دالّتها على الجواز هنا أولى من وجهين، الأول: وجود الإكراه. و الثانى: القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع ردّ الولايه.

الجهة الثالثه: أن يكره الظالم أحدا على ارتكاب شىء من المحرّمات الإلهيه سواء كانت هى الولايه أم غيرها، من غير أن يترتب عليه فى تركها ضرر أصلا و لكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل بإجبار غيره على معصيه من حرّمت الله.

و مرجع ذلك فى الحقيقه إلى دوران الأمر بين إقدام المكروه-بالفتح-على معصيه لا يتضرّر بتركها، و بين إقدام شخص آخر عليها. و مثاله ما إذا أكره الجائر على شرب الخمر، و إلاّ أكره غيره عليه.

و الظاهر أنّه لا-ريب فى حرمة ارتكاب المعصيه فى هذه الصوره، فإنّه لا مجوّز للإقدام عليها من الأدلّه العقليه و النقليه، إلاّ أن يترتب على ارتكاب المعصيه حفظ ما هو أهمّ منها، كصيانه النفس عن التلف و ما أشبه ذلك، و حينئذ يكون المقام من صغريات باب التزاحم، فتجرى فيه قواعده.

قوله: و كيف كان فهنا عنوانان: الإكراه و دفع الضرر المخوف إلخ.

أقول: توضيح كلامه: أنّ الشارع المقدّس قد جعل الإكراه موضوعا لرفع

كل محرّم عدا إتلاف النفوس المحترمه كما تقدّم، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين، فإنّه من صغريات باب التزاحم، ولكنك قد عرفت أنّ دليل الإكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالإضرار بغيره، و عليه فكلّ العنوانين من صغريات باب التزاحم. و على كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه و عن سائر المؤمنين.

و أمّا إحراز ملاكات الأحكام و كشف أهميه بعضها من بعض فيحتاج إلى الإطلاع على أبواب الفقه، و الإحاطه بفروعه و أدلّته، و قد تعرّض الفقهاء (رضوان الله عليهم) لعدّه من فروع المزاحمه في الموارد المناسبه، و لا يناسب المقام ذكره.

حكم اعتبار العجز عن التفضي في الإكراه

قوله: الثالث: أنّه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين إلخ.

أقول: حاصل كلامه: أنّ بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار العجز عن التخلّص أنّ لهم في ذلك أقوالاً ثلاثه، ثالثها التفصيل بين الإكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلّص، و بين غيرها من المحرّمات فيعتبر فيه ذلك. و لعلّ منشأ الخلاف ما ذكره في المسالك (1) في شرح قول المحقّق: إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول، و العمل بما يأمره مع عدم قدره على التفضي.

و حاصل ما ذكره في المسالك: أنّه يمكن أن يكون غرض المحقّق هو تعدّد الشرط و المشروط، بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطه بالإكراه فقط و يكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدره المأمور على التفضي.

و يرد عليه: أنّه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالإكراه، فإنّ جواز قبولها لا

ص: ٦٨٣

يتوقّف على الإكراه إذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر، ولذا قد تكون مباحه و قد تكون مستحبّه، و قد تكون مكروهه، و قد تكون واجبه. و أمّا العمل بما يأمر به الجائر فقد صرّح الأصحاب في كتبهم أنّه مشروط بالإكراه خاصّه، و لا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه.

و يمكن أن يكون المشروط في كلام المحقّق أمرا وحدانيا مركبا من أمرين:

الولاية، و العمل بما يأمره الجائر، و يكون مشروطا بشرطين: الإكراه، و عدم قدره على التفضي.

و يرد عليه أنّه يكفي الإكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتّى في فرض التمكن من التخلّص، فلا وجه للشرط الثاني.

و قد تجلّى من ذلك أنّ مرجع ما ذكره في المسالك إلى ثلاثة احتمالات: الأول:

أنّ الولاية عن الجائر غير مشروطه بالإكراه، و إنّما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر. الثاني: أنّ المجموع المركّب من الأمرين مشروط بالإكراه فقط، دون العجز عن التخلّص بحيث لا يقدر على خلافه. الثالث: التفصيل بين الولاية و بين العمل بما يأمره الجائر، فيقيّد الأول بالإكراه، و الثاني بالإلجاء إليه و العجز عن التخلّص.

و كأنّ المتوهّم جعل كل محتمل قولاً برأسه.

أقول: يرد على هذا المتوهّم أولاً: أنّ مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به. و ثانياً: أنّنا لا نعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل، فإنّ الظاهر من كلمات الفقهاء (رضوان الله عليهم) في باب الإكراه أنّه لا خلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفضي في ترتّب أحكام الإكراه، أمّا إذا أمكن التفضي فلا ترتّب تلك الأحكام إلّا إذا كان التفضي حرجياً. و لم يفرّقوا في ذلك بين الولاية المحرّمة، و بين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرّمة المترتبه على الولاية، و بين بقيه المحرّمات، فإنّ أدلّه

المحرّمات محكمه، ولا نحتمل أن يجوّز أحد شرب الخمر بمجرد الإكراه حتّى مع القدره على التخلّص.

و كذلك لا- خلاف بين الفقهاء أيضا في أنّه لا يعتبر في باب الإكراه العجز عن التفصّي إذا كان في التفصّي ضرر كثير على المكروه، كما أنّهم لم يشترطوا في ترتّب الأحكام أن يلجأ إلى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرّح به في المسالك فإنّ مرجع ذلك إلى العجز العقلي، ولم يعتبره أحد في الإكراه جزما.

نعم قد تترتّب على المعصيه التي اكروه عليها مصلحه هي أهم منها، ولا يعتبر في هذه الصوره العجز عن التفصّي، ومثاله ما إذا أكره الجائر أحدا على معصيه و كان المجبور متمكّنا من التخلّص منها بخروجه عن المكان الذي يعصى الله فيه، إلا أنّ ارتكابه لتلك المعصيه مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتّب عليه حفظ الإسلام، أو النفس المحترمه، أو ما أشبه ذلك.

جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصه لا عزمه

قوله: الرابع: أنّ قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال رخصه لا عزمه.

أقول: إذا أُجبر الجائر أحدا على الولاية من قبله، أو على عمل محرّم، و كان المجبور متمكّنا من التخلّص و لو بتحمّل الضرر المالي و إن بلغ ما بلغ، جاز له ذلك فإنّ أدلّه نفي الإكراه إنّما هي مسوقه لرفع الإلزام فقط عن مورد الإكراه، و ليست ناظره إلى بيان حكم المورد.

و عليه فلا- بدّ من تعيين حكمه من الرجوع إلى القواعد الاخر، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس و ما يشبهه فيحرم الإقدام عليه، و قد يكون من

قبيل الضرر المالى على نفسه فيجوز تحمّله، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم (١).

و من هنا يعلم أنّ تقييد الضرر المالى بعدم إضراره بالحال كما فى المتن لا يخلو عن مسامحه.

و بعبارة اخرى: أنّ أدلّه الإِـكراه لا- تشمل المقام، و عليه فإن كان المورد كقتل النفوس و نحوه ممّا اهتمّ الشارع بحفظه فيحرم الإقدام عليه، بل يجب دفعه. و إن كان من قبيل الضرر المالى فيجوز التحمّل به لدليل السلطنه.

لا يقال: إنّ بذل المال للجائر دفعا للولاية المحرّمه إعانه على الإثم.

فإنّه يقال: لا- وجه له صغرى و كبرى، أمّا الاولى فلأنّ ذلك من قبيل مسير الحاج و الزوّار و تجاره التّجار مع إعطاء المكوس و الكمارك و الضرائب، و لا يصدق على شىء منها عنوان الإعانه على الإثم. و أمّا الثانيه فقد تقدّم فى البحث عن بيع العنب ممّن يجعله خمرا (٢) أنّه لا دليل على حرمة الإعانه على الإثم.

حرمة قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيّه

إشاره

قوله: الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن و لو توعدّ على تركه بالقتل إجماعا.

أقول: هل يشرع بالتقيّه أو بالإِـكراه قتل النفوس المحترمه أو لا-؟ أمّا التقيّه فهى فى اللغه (٣) اسم لا-تقى يتقى، بمعنى الخوف و التحذير و التجنّب، و المراد بها هنا التحفّظ عن ضرر الظالم بموافقته فى فعل أو قول مخالف للحقّ.

ص: ٦٨٦

١- (١) راجع البحار ٢٧٢/٧:٢.

٢- (٢) فى ص ٢٨٢ و ما بعدها.

٣- (٣) لاحظ المصباح المنير: ٦٦٩، المنجد: ٩١٥ مادّه وقى.

و الظاهر أنه لا خلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمه الشرعيه، بل قد عرفت في مبحث الكذب عند البحث عن أقوال الأئمه الصادره تقيه (1) إجماع الفريقين و ضروره العقلاء و تظافر الآيات و الروايات على جواز الكذب لإنجاء النفس المحترمه.

على أنه ورد في بعض الأحاديث: «إنما جعلت التقيه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه» (2) فإن الظاهر من ذلك أنه إذا توقّف حفظ النفس على ارتكاب أى محرّم فإنّه يصبح مباحاً مقدّمه لصيانه النفس المحترمه عن التلف، إلاّ أنّ التقيه إذا اقتضت إراقه دم محترم لحفظ دم آخر فإنّها لا تشرع حينئذ، لما عرفت أنّ كلا من الشخصين مشمول للحديث، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح.

بل قد عرفت سابقاً أنّ الغرض الأقصى من جعل التقيه في الشريعه المقدّسه إنّما هو حفظ أموال المؤمنين و أعراضهم و نفوسهم و ما أشبه ذلك من شؤونهم، فإذا توقّف حفظ شىء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقيه حينئذ لارتفاع الغايه منها. و مثاله ما إذا اقتضت التقيه إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر، فإنّه لا يجوز إتلافه تقيه.

و الوجه فيه: أنّ شمول أخبار التقيه لهما على حدّ سواء، إذن فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت، فيرجع في ذلك إلى الأدله الدالّه على حرمه التصرف في مال الغير بدون إذنه، وهكذا الحال في جميع موارد التقيه، غايه

ص: ٦٨٧

١- ١) في ص ٦٢٧.

٢- ٢) قد تقدّمت الروايه في البحث عن الإضرار بالناس مع الإكراه عليه ص ٦٧٦.

الأمر أنّ ما دلّ على أنّ التقيّه إنّما شرعت ليحقن به الدم ناظر إلى بيان المرتبه العليا من التقيّه، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبه فقط.

و من هنا ظهر ما في كلام المحقّق الإيرواني، حيث قال: و يقرب عندي أنّ المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل، و هو أنّ التقيّه لَمّا شرعت لغايه حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغايه موجوده، بل كان الشخص مقتولا لا محاله اتقى أو لم يتقّ فلا تقيّه، لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيّه (١).

و مع الإغضاء عمّا ذكرناه فإنّ ما أفاده إنّما يلائم قوله (عليه السّلام) في روايه محمد بن مسلم: «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّه» فإنّه يمكن أن يتوهم منها أنّ الغايه من التقيّه هي حفظ الدم، و إذا كان لا بدّ للظالم من إراقه الدم فلا موضوع للتقيّه.

و لكن يباينه قوله (عليه السّلام) في روايه أبي حمزه الثمالي: «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه» (٢) فإنّ هذه الروايه ظاهره بل صريحه في أنّ التقيّه إذا توقفت على إراقه الدم فلا تقيّه، فتكون هذه الروايه قرينه لبيان المراد من الروايه الاولى أيضا.

ثم إنّه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر، و لا من حيث الرجوله و الانوثه، و لا من حيث العلم و الجهل، و لا من حيث الحرّيّه و العبوديه لإطلاق قوله (عليه السّلام) «إنّما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه».

ص: ٦٨٨

١-١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ١: ٢٧١.

٢-٢) و قد تقدّمت في ص ٦٧٦.

و أما الإكراه-و قد تقدّم معناه فى الأمر الثانى-فهو لا يسوّغ قتل النفس المحترمه بلا خلاف بين الفريقين،و الوجه فيه هو ما تقدّم من أنّ الأدلّه الدالّله على نفى الإكراه و الضرر و الحرج و ارده فى مقام الامتنان،و من الواضح أنّ الإضرار بالغير مناف للامتنان،فلا يكون مشمولاً لها،فتبقى الأدلّه الدالّله على حرمة قتل النفس المحترمه سليمة عن المزاحم.

نعم إذا أجب الزالم أحدا على قتل أحد شخصين محقونى الدم،أو اضطرّ إليه نفسه،كما إذا وقع من شاق،و كان لا بدّ له من الوقوع على رأس أحدهما،فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى قواعد التراحم،و يتّضح ذلك بلحاظ ما حقّقناه فى دوران الأمر بين إنقاذ أحد الغريقين (1)،فإنّه لم يستشكل أحد فى وجوب المبادرة لإنقاذ الأهم منهما و ترك الآخر.و هذا نظير الإكراه على إيقاع الضرر المالى على أحد الشخصين،و قد تقدّم الكلام فيه.

لا- يقال:قد نطق القرآن الكريم فى آيه محكمه (2)بالتكافؤ بين الدماء المحترمه و معه فأى معنى لملاحظه الأهم و المهم فى ذلك،و قد ورد ذلك فى الأخبار المستفيضه المذكوره فى أبواب القصاص (3).

فإنّه يقال:نعم،و لكن مورد التكافؤ الذى دلّت عليه الآيه و الروايات إنّما هو القصاص فقط،فلا مساس له بما نحن فيه.

و من هنا اتّضح حكم ما لو أكره الجائر أحدا إما على قتل نفسه و إما على قتل

ص: ٤٨٩

١- ١) ذكرت الكبرى المنطبقه على المثال فى محاضرات فى أصول الفقه ٣(موسوعه الإمام ٤٥): ٧٦.

٢- ٢) و هى قوله تعالى: وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ الْمَائِدَة ٤٥: ٥.

٣- ٣) الوسائل ٢٩: ١٧٥/ أبواب القصاص فى النفس ب ٣٣، ٣١ و غيرهما.

غيره.

و قد انجلى الصبح، و انكشف الظلام، و ظهر الفارق بين التقيّه و الإكراه موضوعا و حكما، و الله العالم بالحقائق و الأسرار.

إنّ المستحقّ للقتل قصاصا محقون الدم

بالنسبه إلى غير ولى الدم

قوله: و أمّا المستحقّ للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبه إلى غير ولى الدم.

أقول: مستحقّ القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد، لكونه مسلوب الاحترام، كالنواصب الذين يظهرون العداوه و البغضاء لآل محمّد (صلّى الله عليه و آله). و قد يكون مهدور الدم بالنسبه إلى جميع الناس، و لكن بإجازه حاكم الشرع كمن ثبت عليه الحدّ الشرعى الموجب للقتل. و قد يكون مهدور الدم لفريق معيّن كمن قتل مؤمنا عن عمد و اختيار.

أمّا الأول: فلا شبهه فى خروجه عن حدّ النفوس المحترمه قطعاً، لأنّ الشارع المقدّس سلب احترام دمه عند كل من أطلع على خبثه و رذالته، فيكون مهدور الدم لجميع الناس، و لا يكون مشمولاً لقوله (عليه السّلام) (1): «فإذا بلغت التقيّه الدم فلا تقيّه». و عليه فلو اقتضت التقيّه أو الإكراه قتل ناصبى فلا محذور فى الإقدام عليه لثبوت جوازه قبل التقيّه و الإكراه، فمعهما يكون أولى بالجواز، إلّا أن تترتب الفتنة على قتله، فإنّه لا يجوز حينئذ الإقدام على قتله، لو جوب سدّ أبواب الفتنة.

ص: ٦٩٠

(١ - ١) المتقدّم فى ص ٦٧٦.

و أما الثاني: فحكمه حكم بقیه النفوس المحترمه، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعی حتى مع التقیه و الإكراه، لكونه محقون الدم بالنسبه إلى غیر الحاكم الشرعی.

و من هنا یعلم حکم الثالث أيضاً، فإنّ الكتاب العزیز (١) إنّما أثبت السلطنه على دم القاتل لولی المقتول، فلا یسوغ لغيره الإقدام علیه فی حال من الحالات، إلا مع الإذن الشرعی.

و قد انجلی ممّا ذكرناه ما فی كلام المحقق الإيروانی (٢)، فإنّه (رحمه الله) استظهر من الروایات أنّ المراد من محقون الدم ما یكون محقوناً بقول مطلق، و یرجع فی غیره إلى عموم رفع ما استكروها علیه (٣).

حکم التقیه و الإكراه فی قتل المخالفین

قوله: و ممّا ذكرنا ظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف.

أقول: قد أشرنا آنفاً (٤) إلى أنّ الغرض الأقصى من التقیه هو حفظ دماء الشیعہ، و أنّ حدّها بلوغ التقیه إلى الدم، و حیثئذ فما دلّ على عدم جریان التقیه فی الدماء المحترمه ساکت عن حکم التقیه فیما إذا أدّت إلى قتل غیر الشیعہ من أى فرق المسلمین، و علیه فحکم قتل المخالفین بالتقیه أو بالإكراه حکم سائر المحرّمات التي ترتفع حرمتها بهما.

ص: ٦٩١

١- ١) فی قوله تعالى: وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوِليّه سُلطاناً الإسراء ٣٣: ١٧.

٢- ٢) حاشیه المكاسب (الإيروانی) ١: ٢٧١.

٣- ٣) راجع الوسائل ١٥: ٣٦٩ أبواب جهاد النفس ب ٥٦.

٤- ٤) فی ص ٦٨٧، ٦٧٧.

قوله: بقى الكلام فى أنّ الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء، أو يختصّ بالقتل؟ وجهان.

أقول: إنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) (١): «إنّما جعلت التقيه ليحققن بها الدم» وإن كان هو الدم الذى كان علّه لبقاء الحياه، إلاّ أنّه مع ذلك لا يمكن الحكم بجواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقيه، فإنّ دليل جواز التقيه كدليل رفع المستكره عليه إنّما ورد فى مقام الامتنان، فلا يشمل ما إذا كان شموله منافيا له، و عليه فيجرى فى موردها ما ذكرناه فى مورد الإكراه، فراجع.

قوله: فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته. أقول: قد ورد فى الروايات الكثيره (٢) حكم الوالى فى نفسه، و حكمه مع رعيته، فلا بدّ و أن يلاحظها المتقمص لمنصب الولايه لكى لا يكون فى عداد الظالمين، بل يتصدّى لأعمال الولايه بالقسط و العدل.

حرمه هجاء المؤمن

قوله: السابعه و العشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدله الأربعة (٣).

أقول: الهجو فى اللغه (٤) عدّ معائب الشخص، و الوقيعه فيه، و شتمه. و لا خلاف بين المسلمين فى حرمه هجاء المؤمن، و إن اختلفت الشيعه مع غيرهم فيما

ص: ٦٩٢

١- ١) المتقدّم فى ص ٦٧٦.

٢- ٢) راجع الوسائل ١٧: ٢٠٧/ أبواب ما يكتسب به ب ٤٩، و المستدرک ١٣: ١٤١/ أبواب ما يكتسب به ب ٤٢.

٣- ٣) المكاسب ١١٧: ٢.

٤- ٤) المنجد ٨٥٦ مادّه هجا.

يراد بكلمه المؤمن، بل فى كلام بعض العامه (١) تعميم الحرمة إلى هجاء أهل الذمه أيضا.

وقد استدلل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة، بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز و أكل اللحم والتعير و إذاعه السر، و كل ذلك كبيره موبقه و جريمه مهلكه بالكتاب و السنه و العقل و الإجماع.

و تحقيق المقام: أن الهجو قد يكون بالجملة الإنشائية، و قد يكون بالجملة الخبريه. أما الأول فلا شبهه فى حرمة، لكونه من اللمز و الهمز، و الإهانه و الهتك و قد دلت الروايات المتواتره على حرمة هتك المؤمن و إهانته (٢)، و نطق القرآن الكريم بحرمة الهمز و اللمز (٣).

و أمّا الثانى فإن كان الخبر مطابقا للواقع - كهجو المؤمن بما فيه من المعائب - كان حراما من جهه الغيبه و الهتك و الإهانه و التعير و الهمز، و إن كان الخبر مخالفا للواقع كان حراما أيضا من نواح شتى، لكونه كذبا و بهتا، و إهانته و ظلما، و همزا و لمزا.

و لا فارق فى أفراد المؤمن بين العادل و الفاسق غير المعلن، و قد تقدّم الكلام عنه فى مبحث الغيبه (٤)، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بفسقه، فقد

ص: ٦٩٣

١- ١) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٤٢. و لا يحلّ التغنى بالألفاظ الدالّة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين.

٢- ٢) راجع الوسائل ١٢: ٢٦٥ أبواب أحكام العشره ب ١٤٦ و غيره، و الوافى ٥: ٩٥٩/ب ١٦٢ و غيره من الأبواب.

٣- ٣) و هو قوله تعالى: وَيَلِّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ ١: ١٠٤.

٤- ٤) فى ص ٥٢٣.

تقدّم في البحث عن مستثنيات الغيبة (١) أنّ عمده الدليل على جواز غيبه المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائره الغيبه موضوعا، فإنّها أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و ما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب و المعاصي ليس ممّا ستره الله عليه و لكن لا قصور في شمول ما دلّ على حرمه الهجو لا تنقص المتجاهر و ذكره بما فيه من العيوب عدا ما دلّ على حرمة من حيث كونه غيبه.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر بالفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحه أهم من مصلحه احترامه، أو كان ممّن لا يبالي بما قيل فيه، و بذلك يحمل ما ذكره المصنّف من الخبر «محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين» (٢).

و أمّا هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهه في جوازه، لأنّه قد تقدّم في مبحث الغيبه (٣) أنّ المراد بالمؤمن هو القائل بإمامه الأئمّه الاثنى عشر، و كونهم مفترضى الطاعة.

و من الواضح أنّ ما دلّ على حرمه الهجو مختصّ بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمه الهجو موضوعا، و قد تقدّم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام، و يقنعك بتخصيص حرمه الهجو بما ذكرناه.

و هل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب، أو لا بدّ من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجوده فيهم؟ هجوههم بذكر المعائب غير الموجوده فيهم من الأفاويل الكاذبه، و هي محرّمه بالكتاب و السنّه، و قد تقدّم ذلك

ص: ٤٩٤

١-١) في ص ٥٢٢.

٢-٢) [لم نعثر عليه في مظانه].

٣-٣) في البحث عن اشتراط الإيمان في حرمه الغيبه ص ٤٩٦-٤٩٧.

فى مبحث حرمة الكذب (١)، إلا أنه قد تقتضى المصلحة الملزمه جواز بهتهم و الإزراء عليهم، و ذكرهم بما ليس فيهم، افتضاحا لهم، و المصلحة فى ذلك هى استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بآرائهم الخبيثة و أغراضهم المرجفه و بذلك يحمل قوله (عليه السلام): «و باهتوهم كى لا يطمعوا فى الإسلام» (٢) 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 أنّ 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 (عليه السلام) فى روايه أبى حمزه عن قذف المخالفين: «الكفّ عنهم أجمل» (٣).

حرمة الهجر

قوله: الثامنه و العشرون: الهجر.

أقول: الهجر بالضم هو الفحش، و القبيح من القول. و لا خلاف بين المسلمين

ص: ٦٩٥

١- ١) [لم نعثر عليه].

٢- ٢) قد تقدّمت هذه الروايه فى البحث عن حرمة سبّ المؤمن ص ٤٣٥، و فى البحث عن جواز الاغتيال لحسم مادّه الفساد ص ٥٤٣.

٣- ٣) فى الكافى ٨: ٤٣١/٢٨٥ و الوافى ١٠: ٥/٣٣١ من باب تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس عن أبى حمزه عن أبى جعفر (عليه السلام) قال «قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال لى: الكفّ عنهم أجمل» الحديث. و هى مجهوله بالحسن ابن عبد الرحمن، و ضعيفه بعلى بن العباس.

بل بين العقلاء في مبعوضيته و حرمة، و قد ورد في الروايات المتواتره (1) أنّ البذاء و الفحش على المؤمن حرام، و في روايه سليم بن قيس: «إنّ الله حرّم الجنّه على كلّ فحّاش بذيء، قليل الحياء، لا يبالي ما قال و لا ما قيل له» و في 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 شكّ فيه أن يكون فحّاشا، 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 إلى نفسه و أفسد عليه معيشته».

و في اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «كان في بني إسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاما ثلاث سنين، فلمّا رأى أنّ الله لا يجيبه فقال: يا ربّ أبعد أنا منك فلا تسمعني، أم قريب أنت منّي فلا تجيبني؟ قال: فأتاه آت في منامه فقال: إنّك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء و قلب عات - الجبار المتجاوز عن حدّه في الاستكبار - غير تقى، و نيّه غير صادقه، فاقلع عن بذائك، و ليثق الله قلبك، و لتحسن نيتك، قال: ففعل الرجل ذلك، ثمّ دعا الله فولد له غلام».

و في وصيه النبي (صلّى الله عليه و آله) لعلي (عليه السلام) قال: «يا علي أفضل الجهاد من أصبح لا يهتمّ بظلم أحد، يا علي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار يا علي شرّ الناس من أكرمه الناس اتّقاء شرّه و أذى فحشه، يا علي شرّ الناس من باع آخرته بدنياه، و شرّ منه من باع آخرته بدنياه غيره».

ص: ٤٩٤

١ - ١) راجع الوافي ٥/٩٥٣ ب ١٤١ (البذاء). و الوسائل ١٦/٢٩: أبواب جهاد النفس ب ٧٠، ٧٢، ٧١. و المستدرک ١٢/٧٧: أبواب جهاد النفس ب ٧٢، ٧١، ٧٠، و الكافي ٣٢٢: ٢/بابي السفه و البذاء.

النوع الخامس: ما يجب على الإنسان فعله

أخذ الاجره على الواجبات

اشاره

قوله:الخامس ممّا يحرم التكبّس به:ما يجب على الإنسان فعله،عينا أو كفايه،تعبدا أو توصّلا على المشهور (١).

أقول:اختلفت كلمات الأصحاب فى هذه المسأله على أقوال:

الأول:ما ذكره المصنّف من المنع مطلقا.

الثانى:ما حكاه المصنّف عن المصايح (٢)عن فخر المحقّقين من التفصيل بين التعبدي فلا يجوز،و بين التوصلى فيجوز.

الثالث:ما نقله المصنّف عن فخر المحقّقين فى الإيضاح (٣)من التفصيل بين الكفائى التوصلى فيجوز،و بين غيره فلا يجوز.

الرابع:ما ذكره فى متاجر الرياض (٤)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 إلى السيد المرتضى من القول بالجواز فى الكفائى كتهجيز الميّت،و هذه النسبه موهونه بما ذكره المصنّف من أنّ السيد مخالف فى وجوب تجهيز الميّت على غير الولى،لا- فى حرمة أخذ الاجره على تقدير الوجوب عليه،فهو مخالف فى الموضوع،لا فى الحكم.

السادس:التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الآخره فلا يجوز،و بين ما

ص:٦٩٧

١-١) المكاسب ١٢٥:٢.

٢-٢) المصايح (مخطوط):٥٩.

٣-٣) إيضاح الفوائد ٢٦٤:٢.

٤-٤) الرياض ١٨٠:٨.

كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، وقد ذهب إليه مفتاح الكرامه (١).

السابع: ما حكا في البلغه (٢) عن جدّه في المصاييح من التفصيل بين التبعدي منه و التوضيلى، 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 و غيره، فجوز فى الأول، و ممنع فى الثانى مطلقا، سواء كان الواجب ذاتيا أم غيريا.

الثامن: ما يظهر من المصنّف من التفصيل بين العينى التعيينى و الكفائى التبعدي فلا يجوز، و بين الكفائى التوضيلى و التخييرى فيجوز، و يظهر منه التردّد فى التخييرى التبعدي.

التاسع: ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجره على الواجب مطلقا.

و قد وقع الخلاف أيضا فى هذه المسأله بين فقهاء العامه (٣).

و لا يخفى أنّ غير واحد من أرباب الأقوال المذكوره قد ادّعى الإجماع على

ص: ٦٩٨

١- ١) مفتاح الكرامه ١٦١: ٨.

٢- ٢) بلغه الفقيه ١٢: ٢.

٣- ٣) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٣: ١١٤ عن الحنفية: لا يصح الاستئجار على كل طاعه يختصّ بها المسلم، و لكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجره على الأذان و تعليم القرآن و الإمامه و الوعظ. و فى ص ١١٨ عن المالكيه: لا يصح الاستئجار على طاعه مطلوبه من الأجير طلب عين إذا لم تقبل النيابة كالصلاه و إلّا- فيصحّ، و أمّا الأعمال المطلوبه كفايه فتجوز الإجاره عليها بلا خلاف. و فى ص ١٢٢ التزموا بجواز أخذ الاجره على الإمامه مع الأذان. و فى ص ١٢٥-١٢٦ عن الشافعيه: لا تصحّ الإجاره على الطاعات، و قد استثنى منها الإجاره على بعض الامور المستحبّه، كالإمامه و التدريس و الأذان و تعليم القرآن و الفقه و الحديث [فلاحظ]. و فى ص ١٣٠ عن الحنابله: لا تصحّ الإجاره على فعل قربى كالصلاه و الأذان و غيرهما، نعم يصحّ أخذ الجعل عليها بعنوان الجعالة.

رأيه، و لكنّه ليس من الإجماع التعييدي، فإنّ من المحتمل القريب أنّ المجمعين قد استندوا في فتياهم بالحرمة إلى غير الإجماع من الوجوه المقرّره في المسأله.

على أنّه يصعب على الفقيه دعوى الإجماع على نحو الموجه الكليه، مع ما أطلعت عليه من الاختلافات و التفاصيل، نعم قد نقل الإجماع تلويحا أو تصريحاً في بعض الموارد الجزئيه، كالفضاء و الشهاده و تعليم صيغه النكاح أو إلقائها على المتعاقدين.

مقدمه نافعته في بيان موضوع أخذ الاجره على الواجب

قبل التعرّض لحكم المسأله، و بيان الحقيقه فيها نقدّم أمراً لبيان موضوعها و إجماله: أنّ موضوع البحث في المقام إنّما هو وجهه العباده و وجهه الوجوب فقط و مانعتهما عن صحّه الإجاره و عدمها، بعد الفراغ عن سائر الجهات و الحثيات التي اعتبرها الشارع المقدّس في عقد الإجاره، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه ممّا اعتبرت المجانيه فيه عند الشارع.

و هذا لا يختصّ بالواجب، بل يجري في المستحبات أيضاً، كاستئجار المؤذن للأذان، و استئجار المعلم للتدريس، و استئجار الفقيه للإفتاء، و استئجار القارئ لقراءه القرآن. و قد يجري في المكروهات أيضاً، كاستئجار فحل الضراب للطروقه. و هذه الأمثله مبنيه على تعلق غرض الشارع بمجانيه الامور المذكوره و حرمة أخذ الاجره عليها أو كراهته.

ثم إنّ بعضهم ذكر أنّ من شرائط الإجاره أن تكون منفعه العين المستأجره عائده إلى المستأجر، و رتب عليه بطلان إجاره المكلف لامتثال فرائضه من الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها، و بطلان الإجاره للإتيان بالمستحبات لنفسه، كالنوافل اليوميه و الليليه، و غير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً إلى الأجير أو إلى شخص آخر غير المستأجر.

و الوجه فى ذلك: أنّ حقيقته الإجاره هى تبديل منفعه معلومه بعوض معلوم فلا بدّ من وصول المنفعه إلى المستأجر، لأنّه الدافع للعوض المعلوم، وإلاّ- انتفت حقيقته الإجاره، إذ يعتبر فى التبديل أن يقوم كل من العوض و المعوّض مكان الآخر بحيث يدخل كل منهما فى المكان الذى خرج منه الآخر، و سيأتى اعتبار ذلك أيضا فى حقيقته البيع.

و فى البلغه أنّ الإجاره بدون هذا الشرط سفهيه، و أكل للمال بالباطل، و لذا لا تصحّ الإجاره على الأفعال العبثيه، و إبداء الحركات اللاغيه، كالذهاب إلى الأمكنه الموحشه، و رفع الأحجار الثقيله (1)، انتهى ملخص كلامه.

و التحقيق أن يقال: إنّ حقيقته الإجاره لا- تقتضى إلاّ- دخول العمل فى ملك المستأجر قضاء لقانون المبادله، و أمّا كون المنفعه راجعه إليه فلا موجب له.

و أمّا حديث سفهيه معامله فيرد عليه أولا: أنّك قد عرفت مرارا، و ستعرف فى مبحث البيع إن شاء الله (2) أنّه لا دليل على بطلان معامله السفهيه، و إنّما الدليل على بطلان معامله السفهيه، و الدليل هو كونه محجور التصرف فى أمواله.

و ثانيا: قد تقدّم فى البحث عن بيع الأبوال (3) و غيره- و سنعود إليه فى مبحث البيع (4)- أنّ آيه التجاره (5) غريبه عن شرائط العوضين، بل هى راجعه إلى حصر أسباب معامله فى الصحيح و الباطل. هذا مع أنّ الدليل أخصّ من المدعى، فإنّ

ص: ٧٠٠

١- ١) بلغه الفقيه ٨: ٢-٩.

٢- ٢) الجزء الثانى من هذا الكتاب: ٢٤.

٣- ٣) فى ص ٥٣.

٤- ٤) الجزء الثانى من هذا الكتاب: ١٠٢.

٥- ٥) النساء ٢٩: ٤.

المستأجر قد ينتفع بعود النفع إلى غيره، كما إذا استأجر شخصا على امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه، أو كان المستأجر من الأمرين بالمعروف و الناهين عن المنكر، و أراد باستئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمه الإسلام و إخضاع المتمردين و العاصين.

و على الجملة: إنَّ البحث هنا يتمحّض لبيان أنّ صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعه عن انعقاد الإجاره أم لا، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الإجاره.

إنَّ صفة العبادية لا تنافي الإجاره

مقتضى القاعده جواز أخذ الاجره على مطلق العبادات، سواء أكان الأخذ بعنوان الإجاره أم بعنوان الجعالة، إذا تمّ سائر الشروط المعتبره فيهما، و لا شبهه أنّ صفة العبادية لا تنافي الإجاره و الجعالة. إذن فعمومات صحّه المعاملات محكمه.

و قد أورد على هذا الرأي بوجه:

الوجه الأول: أنّ العبادات لا بدّ و أن تؤتى بقصد القربه، و أخذ الاجره عليها ينافي القربه و الإخلاص، و الوجه فيه: أنّ عقد الإجاره يوجب انقلاب داعى الإخلاص فى العمل المستأجر عليه إلى داعى أخذ الاجره، و من الواضح أنّ قيد الإخلاص مأخوذ فى العمل المستأجر عليه، فيلزم من صحّه الإجاره فسادها.

و فيه: أنّ هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق إلى محصل، و توضيح ذلك: أنّه يدعى تاره أنّ العمل الخارجى إنّما يؤتى به بداعى تملك الاجره و هو ينافى قصد الإخلاص، و اخرى يدعى أنّه يؤتى به بداعى تسلّم الاجره خارجا، و ثالثه يدعى أنّه يؤتى به بداعى استحقاق مطالبتها.

أمّا الدعوى الاولى: فهى واضحه البطلان، ضروره أنّ تملك الاجره إنّما

يكون بنفس الإيجار، لا بالعمل الخارجى، فالعمل أجنبى عنه بالمره.

و أمّا الدعوى الثانيه:فهى أيضا كذلك، ضروره أنه يتمكّن 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 إلى مالكه.

و أمّا الدعوى الثالثه:فهى و إن كانت صحيحه فى بعض الموارد، و هو ما إذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل، إلا أنّ الإتيان به لأجل ذلك-أى لأجل أن يستحقّ المطالبه شرعا-لا ينفك عن قصد القربه فى العمل، و ذلك من جهه تمكّن المكلف من الإتيان به بغير قصد القربه و إلزامه المستأجر تسليم الاجره.فإتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعا لا ينفك عن قصد القربه.

و على الجملة:بعد ما كان الأجير متمكّنا من المطالبه و تسلم الاجره بغير العمل الصحيح، فلا يكون داعيه إلى الإتيان بالعمل الصحيح غير قصد القربه.

و لعلّه إلى ذلك نظر من أجاب عن الإشكال المزبور بأنّ دعوه أخذ الاجره فى طول دعوه الأمر لغو من باب الداعى إلى الداعى.

الوجه الثانى:أنّه يعتبر فى دواعى امثال العبادات كونها جهات قريبه بحيث تنتهى سلسله العلل و الدواعى فيها بجميع حلقاتها إلى الله تعالى، و متى كان فيها داع غير قربى خرج العمل عن العباديه و عن تمخّضه لله، و إن لم يكن الداعى غير القربى فى عرض الداعى الإلهى.

و فيه:أنا قد حقّقنا فى مبحث التيه من كتاب الصلاه (1)أنّه يشدّ فى العباد من

ص:٧٠٢

(١-١) راجع شرح العروه الوثقى ١٤:٤٢-٤٣، نعم ذكره مفصّلا فى بحث الوضوء فى الشرح المذكور ٥:٤١٦.

يأتى بالعبادة 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 الاخرويّه، و لا تنافى هذه الدواعى الراجعه إليهم عباديه العباده، إلا إذا دلّ دليل على إبطال بعضها للعباده كما فى الرياء، فقد ورد فى الأخبار المتظافره أنّ الرياء لا يدخل عملا إلا و أفسده (١).

و توضيح الجواب إجمالا: أنّ الغايه القصوى من العباده قد تكون هى الله فقط، من دون أن يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيويه أو الجهات الاخرويّه، و ضرورى أنّ هذا النمط من الامتثال منحصر فى الأئمه الطاهرين (عليهم السلام) و الأنبياء المرسلين (صلوات الله عليهم). فقد قال أمير المؤمنين (عليه السلام):

«ما عبدتك خوفا من نارك، و لا طمعا فى جنتك، و لكن وجدتك أهلا للعباده فعبدتك» (٢).

و قد تكون الغايه من العباده هى الله، و لكن بداعى التملق و الخضوع لحفظ الجهات الدنيويه، بأن يجعلها العبد و سيله لزيادة النعمه و العزّه، و سببا لارتفاع الشأن و المنزله، و ترسا لدفع النقمه و الهلكه. و قد اشير إلى هذا فى الكتاب بقوله تعالى: لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَ لَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ (٣).

و قد تكون الغايه من العباده هى الله بداعى الخشيه من غضبه، و الخوف من ناره التى أعدت للعاصيين، و بداعى التعرّض لرحمته الواسعه، و الوصول إلى الحور

ص: ٧٠٣

١-١) راجع الوسائل ١: ٧٠/ أبواب مقدمه العبادات ب ١٢، و المستدرک ١: ١٠٩/ أبواب مقدمه العبادات ب ١٢.

٢-٢) راجع مرآه العقول ٨٩: ٨، و البحار ٢٣٤: ٦٧.

٣-٣) إبراهيم ٧: ١٤.

و القصور، و الجَنَّة التي عرضها كعرض السماوات و الأرض، و هذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية. و قد أشار إلى هذا بقوله تعالى: وَ اذْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا (١) و بقوله تعالى: وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا (٢). و قد ورد في كثير من الأدعية كدعاء أبي حمزة الثمالي و غيره تعليل الإيمان بالله و العبادة له بالخوف و الخشية و الطمع، و هذا واضح لا غبار عليه.

و قد تكون الغاية من العبادة هي التقرب إلى الله، و تحصيل رضاه، من غير أن يقترن بها غرض آخر من الأغراض الدنيوية أو الاخروية، و هذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية و الثالثة، و هي مختصة بالعارفين بالله و السالكين إليه، و لا ينالها إلا القليل من الموحدين، كسلمان و المقداد و أبي ذرّ و فريق من الأكابر.

و قد أتضح ممّا ذكرنا أنّ الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الأخيره هو انتفاع العبد، حتّى في الدرجة الأخيره-أعنى المرتبة الرابعه-فإنّ مآل تحصيل رضى الله و التقرب إليه هو صيروره العبد محبوبا لدى الله، لكي يجيب دعوته و يدفع شدّته و يقضى حوائجه.

و على هذه المناهج المذكوره في السير إلى الله و التوجّه إلى رحمته و غفرانه و الفوز بنعمه و رضوانه لا- تخلو عباده إلا و قد قصد العبد فيها أن يصل إليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض، و قد عرفتها. نعم الدرجة الاولى -و هي عبادة الأئمّه-خاليه عن هذا القصد، و لكنّها مختصّه بهم (عليهم السلام).

و قد انجلى أنّ رجوع شيء من دواعى العبادة لغير الله لا ينافى الإخلاص فيها و التقرب إلى الله بها.

ص: ٧٠٤

١-١) الأعراف ٥٦:٧.

٢-٢) الأنبياء ٩٠:٢١.

و يشير إلى ما ذكرناه ما رواه الكليني عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال:

«العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عباده العبيد، و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلب الثواب فتلك عباده الأجراء، و قوم عبدوا الله حباً له فتلك عباده الأحرار، و هي أفضل العباد» (١). و من هنا أتضح بطلان ما ذهب إليه بعضهم من فساد العبادة المأتمى بها لأجل الثواب و دفع العقاب (٢).

الوجه الثالث: أنّ دليل صحّة الإجاره هو عموم أوفوا بالعقود، و يستحيل شموله للمقام، لأنّ الوفاء بالشىء عباره عن إتمامه و إنّهائه، فالوفاء بعقد الإجاره هو الإتيان بالعمل المستأجر عليه أداء لحقّ المستأجر، و واضح أنّ هذا لا يجتمع مع الإتيان به أداء لحقّ الله و امتثالاً لأمره. إذن فلا بدّ من قصد أحد الأمرين: إما الوفاء بالعقد، أو الامتثال لأمر المولى، و حيث لا يعقل اجتماعهما فى محلّ واحد فلا بدّ من رفع اليد من الأمر بالوفاء، فتصبح الإجاره بلا دليل على الصحّة.

و فيه أولاً: أنّ الوفاء بالعقد و إن كان عباره عن إتمامه و إنّهائه، إلا أنّ هذا المعنى لا يتوقّف على عنوان خاصّ، بل يكفى فيه إيجاد متعلّق العقد فقط فى الخارج بأى نحو اتّفق، و عليه فلا مانع فى كون العمل الواحد الذى تعلّقت به الإجاره

ص: ٧٠٥

١- ١) و هي حسنه بإبراهيم بن هاشم. راجع الكافي ٢: ٥/ ٨٤، و الوافي ٤: ٤/ ٣٦٦ و الوسائل ١: ٦٢/ أبواب مقدّمه العبادات ب ٩ ح ١.
٢- ٢) ففي البحار ٦٧: ٢٣٤ عن الفخر الرازي فى تفسيره الكبير أنّه نقل اتّفاق المتكلّمين على أنّ من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب لم تصح عبادته، أو رده عند تفسير قوله تعالى: اذْعُوا رَبُّكُمْ تَضَرُّعاً وَ خُفْيَةً. و عن المحقّق البهائى أنّه ذهب كثير من العلماء الخاصّه و العامّه إلى بطلان العباده إذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب و قالوا إنّ هذا منافع للإخلاص.

مصدقا لعنوانى العبادہ 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، لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب إلى الله، و لكنّه دعوى جزافيه.

و ثانيا: أنّ دليل صحّته الإجاره لا ينحصر بآيه الوفاء بالعقد لكى يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خاليا عن دليل الصحّ، بل فى آيه التجاره عن تراض غنى و كفايه.

فإن قيل: إنّ الأمر الإجارى المتعلّق بالفعل المستأجر عليه توصّلى، و الأمر العبادى المتعلّق به عبادى، و عليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأمورا به بأمرين متخالفين، و هو محال.

قلنا: إنّ الأمر الإجارى المتعلّق بالعباده أيضا أمر عبادى، فإنّ وجوب تسليم العمل المستأجر عليه إلى مالكه حكم كلى انحلالى، من غير أن يكون له شأن من التعبديه أو التوصّليه، بل يتّصف بهما بلحاظ وصف متعلّقه، و عليه فإن كان متعلّق الأمر الإجارى توصّليا فهو توصّلى، و إن كان تعبديا فهو تعبدي، و على هذا فإذا تعلّقت الإجاره بعباده كان الأمر الناشئ منها عباديا أيضا، فأصبح مؤكّدا للأمر العبادى المتعلّق بها فى نفسها مع قطع النظر عن الإيجار، كما ذهب إليه كاشف الغطاء (١) و تلميذه صاحب الجواهر (٢).

و توضيح ذلك: أنّا قد ذكرنا فى البحث عن التعبدى و التوصّلى من علم

ص: ٧٠٦

١- ١) شرح القواعد ٢٧٩: ١.

٢- ٢) الجواهر ١١٧: ٢٢.

الاصول (١) أن قصد القربة مأخوذ في متعلق الأمر الأول على ما قويناه، وفي متعلق الأمر الثاني على ما اختاره شيخنا الاستاذ (٢)، و على كل حال فالأمر قد تعلق بامثال العمل بقصد القربة، و من الواضح أن الأمر الإجاري قد تعلق بهذا أيضا، إذ المفروض كون العمل المذكور موردا للإجاره، فمتعلق الأمرين شيء واحد، فلا محاله يندك أحدهما في الآخر، و يكون الوجوب مؤكدا كما في غير المقام.

و قد أتضح مما ذكرناه أنه لا وجه لما ذكره بعض مشايخنا المحققين (٣) من استحاله التأكد حتى في النذر و نحوه، و حاصل ما ذكره: أن الأمر الصلاتي متعلق بذات العمل، و الأمر الإجاري أو النذري أو نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيّد بقصد القربة و الامثال، و من الواضح أنه لا يعقل التأكد في ذلك-الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبه الضعف إلى مرتبه الشده- لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء، بداهه أنه لا يعقل أن يكون الأمر الإجاري بمنزله صل، بل هو بمنزله صل عن قصد القربة، فيكون توصليا دائما.

أدله صحه الإجاره على العباده

و يدل على ما اخترناه من صحه تعلق الإجاره بالعباده امور:

الأول: أن المؤجر- كما عرفت- إنما يملك الاجره بعقد الإجاره، من غير أن يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج، و إنما اشتغلت ذمه الأجير بإيجاد متعلق الإجاره. و لو كان الغرض في الإتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجره فقط، لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيليا للحاصل.

و عليه فالداعى إلى الإتيان بما اشتغلت به ذمه الأجير من العباده ليس إلا

ص: ٧٠٧

١- ١) محاضرات في أصول الفقه ١ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٣): ٥٣٧، ٥٢٢.

٢- ٢) أجود التقريرات ١: ١٧٣.

٣- ٣) و هو المحقق الإصفهاني في كتاب الإجاره (بحوث في الفقه): ٢٢٣.

أمر المولى و الخوف الإلهى، دون تملك الأجره. و لا يفرق فى ذلك بين مراقبه المستأجر الأجير للإتيان بالعمل و عدم مراقبته إِيَّاه، فإنَّ شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجيه المحضه، كالخبازه و البنايه و النجاره و نحوها، لكى يكون حضور المستأجر دخيلاً فى تحقّق العمل و اتقانه، بل العبادات مشروطه بالتّيه، و هى أمر قلبى لا يطلع عليها فى افق النفس إلاّ علام الغيوب، أو من ارتضاه لغيبه.

الثانى: أنّه لا شبهه فى صحّه تعلق النذر أو العهد أو اليمين بالنوافل و صيرورتها لازمه بذلك، كما لا شبهه فى صحّه اشتراطها فى العقود اللازمه و كونها واجبه بذلك، و لم يستشكل أحد فى كون هذه الأوامر الطارئه عليها منافع للإخلاص المعتبر فيها، و واضح أنّه لا فارق بين ذلك و بين ما نحن فيه.

الثالث: قد ورد فى الأخبار المستفيضه بل المتواتره الترغيب إلى العبادات بذكر فوائدها و ثواباتها، و الترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكه و العقوبه و يتجلّى لك من هذه الأخبار أنّه لا بأس بامثال العبادات لجلب المنافع المترتبه على فعلها، و دفع المضرات المترتبه على تركها، و لا فرق فى هذه الجهه بين المقام و بينها.

و من هذا القبيل ما وردت فى الشريعه المقدّسه من عبادات من الأدعيه و النوافل لشتّى 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 أحد منافاتها للإخلاص، مع أنّها من المنافع الدنيويه. و الظاهر أنّه لا فارق بينها و بين المقام.

و قد أشكل عليه المصنّف (رحمه الله) بأنّه فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرّب إليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره، و هو استحقاق الأجره، فإنّ طلب الحاجه من الله سبحانه و لو كانت دنيويه محبوب عند الله، فلا يقدر فى العباده، بل ربما يؤكدها. و قد سجّل هذا الإشكال غير واحد من

وفيه: أنّ غرض المكلف من الإتيان بالصلاه مثلا قد يكون سعه الرزق وغيرها، بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلا، ولا شبهه في بطلان هذا النحو من العباده، من غير فرق بين ما نحن فيه وبين العبادات ذات النتائج الدنيويه، كصلاه جعفر (عليه السلام) وغيرها. وقد تكون غايه المكلف غايه من العباده والتقرب من الله، بحيث يكون طالبا لها بعبادته وتقربه من المولى، وهذا لا ينافى العباديه، وما نحن فيه من هذا القبيل، وعليه فلا فارق بين المقامين.

وقد يتوهم أنّ قصد التقرب إنّما يتمشى في خصوص الإجاره لأنك قد عرفت أنّ الاجره فيها تملك بمجرد العقد، وأنّ امثال العبادات المستأجر عليها يستند إلى أمر المولى. إلا أنّ ذلك لا يجرى في الجعاله، إذ العامل فيها لا يستحقّ الجعل، ولا يملكه إلاّ باتمام العمل، فيستند امثال العباده إلى داعى تحصيل الجعل، وهو منافع للإخلاص فيها.

و جوابه يظهر ممّا تقدّم، فإنّ تحصيل الجعل وإن كان داعيا إلى الامثال ولكن الداعى إلى الإتيان بالعباده على وجهها الصحيح هو أمر الشارع، والخوف الإلهي، إذ لو لا ذلك فإنّ العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لا يطلع عليها غير علام الغيوب، ويخيّل إلى الجاعل أنّه امتثله على وجه صحيح.

و على الجملة: لا- نعرف وجهها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهى بالأخره إلى استحقاق الاجره، ولا- نرى فيها جهه مخالفه للإخلاص والتقرب.

ينقسم الواجب إلى تخييرى، وكفائى، وعينى، فإن وقع أحد القسمين الأولين موضوعا للإجاره أو الجعالة، وكان مصبّ الإجاره أو الجعالة هو مصبّ الوجوب، كان المقام من صغريات أخذ الاجره على الواجب، وسيّضح لك حكمه. وإن كان مصبّ الإجاره أو الجعالة هو خصوص الفرد، بحيث يعيّن فرد من أفراد التخييرى أو شخص من أشخاص المكلفين للامثال، فإنّه لا شبهه فى جواز أخذ الاجره و الجعل عليه، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجره على الواجب.

و الوجه فى ذلك: أنّ ما تعلق به الوجوب فى الواجبين التخييرى و الكفائى إنّما هو الجامع، أعنى عنوان أحد الأفراد فى الأول، و عنوان أحد المكلفين فى الثانى و من الواضح أنّ إيقاع الإجاره أو الجعالة على الإتيان بفرد خاصّ أو على مباشره شخص معيّن، و أخذ الاجره أو الجعل على تلك الخصوصيه ليس من قبيل أخذ الاجره على الواجب، فإنّ ما اخذت عليه الاجره ليس بواجب، و ما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجره.

و بما ذكرناه يظهر الحال فيما إذا انحصر الواجب الكفائى فى شخص أو الواجب التخييرى فى نوع، فإنّهما و إن تعيّن 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 تعيين فرد خاصّ منهما صحّ ذلك، و لم يكن أخذ الاجره عليه من قبيل أخذ الاجره على الواجب.

ثمّ إنّّه لا فارق فيما ذكرناه بين كونهما تعييديين و كونهما توصيليين، و قد اتّضح من ذلك كلّ أنّه لا جدوى لتطويل الكلام فى تحقيق الواجبين التخييرى و الكفائى

كما فعله بعض مشايخنا المحققين (١) وغيره.

وقد يقال: إنّ الخصوصيات الفرديه و إن لم تكن واجبه بالأصالة على الفرض إلا أنّها واجبه بوجوب تبعي مقدّمي، فيكون أخذ الاجره عليها من قبيل أخذ الاجره على الواجب.

وفيه: أنّا قد حقّقنا في علم الاصول (٢) أنّ وجوب المقدّمه إنّما هو وجوب عقلي، فلا يقاس بالوجوب الشرعي، ويضاف إلى ذلك أنّ مقدّميه الفرد للكلي ليست من المقدّميه المصطلحه كما هو واضح.

وأما الواجب العيني: فإن كان مصبّ الإجاره أو الجعالة فيه الخصوصيه الفرديه صحّ ذلك بلا شبهه، وقد تقدّم نظيره في الواجبين التخييري والكفائي. وإن كان مصبّهما مصبّ الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا و فقهاء العامه في حكم أخذ الاجره على الواجب، فمقتضى القاعده هو الجواز مطلقاً، للعمومات الدالّه على صحّه العقود و المعاملات.

و لكن أشكل عليه بوجوه:

الأول: أنّ عمل الحرّ في حدّ ذاته ليس بمال، و إنّما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم، و مع الوجوب يسقط عن الاحترام.

و لكنك قد عرفت في أوّل الكتاب (٣) أنّ أعمال كل شخص مملوكه له ملكيه ذاتيه تكوينيه، و له واجديه له فوق مرتبه الواجديه الاعتباريه، و دون مرتبه الواجديه الحقيقيه لمكوّن الموجودات، و عليه فدعوى أنّ عمل الحرّ ليس بملك

ص: ٧١١

١- ١) و هو المحقق الإصفهاني في كتاب الإجاره (بحوث في الفقه): ٢٠٦، ٢٠٢.

٢- ٢) محاضرات في اصول الفقه ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٤): ٢٨١-٢٨٢.

٣- ٣) في ص ١٤.

دعوى جزافيه، و لا شبهه أنّ هذه الأعمال المضافه إلى الحرّ موضع لرغبات العقلاء و منافساتهم، فتكون أموالا فى نفسها، و تجوز مقابلتها بالمال.

و مع الإغضاء عن ذلك فإنّها تكون أموالا- بمجرّد وقوع المعامله عليها و شأنها حينئذ شأن الكلى، إذ الكلى قبل إضافته إلى شخص خاصّ لا- يتّصف بالمملوكيه و الماليه كليهما، و إذا اضيف إليه و لو حين قوله بعتك ممّا من الحنطه مثلا أتصف الكلى بالماليه و الملكيه، و من هنا يجوز بيع الكلى فى الذمّه، و يحكم بضمان عمل الحرّ إذا فوّته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجاره و غيرها.

الثانى: ما ذكره المصنّف من أنّ عمل الحرّ و إن كان مالا- و لكن الإنسان إذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه، لأنّ عامله مقهور على إيجاده فيكون أخذ الاجره عليه أكلا للمال بالباطل.

و فيه أولا: أنّ آيه النهى عن أكل المال بالباطل غريبه عن شرائط العوضين و قد تقدّم بيان ذلك مرارا عديده.

و ثانيا: أنّ 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 أمر ربّه و لم يمثل الواجب، و لم يمكن إجباره على الامتثال من ناحيه الأمر بالمعروف فإنّه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال و لو بمراجعه المحاكم المختصّه.

الثالث: ما أفاده شيخنا الاستاذ (1) من أنّ الإجاره و الجعاله قد اعتبر فيهما أن لا يكون العامل أو الأجير مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعى، بل لا بدّ من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته و اختياره، و إلا فلا يكون مالا فى نظر

ص: ٧١٢

و لكنّك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع (1) أنّه لا- تجوز معامله على الأفعال المحرّمة، كالكذب و الغيبه و الزنا و غيرها، فإنّ الأدلّه الدالّه على حرمتها لا تجتمع مع العمومات الدالّه على صحّه المعاملات و لزومها، فإنّ مقتضى هذه العمومات نفوذ معامله الواقعه على الأفعال المحرّمة و لزومها، و أدلّه المحرّمات تقتضى المنع عن إيجادها في الخارج، فهما متناقضان. و مع الإغضاء عن ذلك فهما لا يجتمعان في نظر العرف.

و هذا المحذور لا يجرى في الواجبات، فإنّه لا تنافى بينها و بين العمومات المذكوره، كما لا منافاه بينها و بين الأوامر العباديه، و قد أوضحنا ذلك آنفاً، و عليه فالتكاليف التحريميه و إن كانت تسلب القدره الشرعيه عن المكلف، و لكن التكاليف الوجوبيه لا تنافيهما، بل تساعداه و تضاعفها.

و قد يتوهم أنّه لا- فارق في عدم القدره على التسليم بين تعلق الإجاره بالمحرّمات و الواجبات، فإنّ المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعلق التكليف، إذ القدره لا بدّ و أن تكون متساويه النسبه إلى الطرفين: الفعل أو الترك.

و فيه: أنّ اعتبار القدره على التسليم إن كان مدركه الإجماع فإنّ المتيقّن منه -على فرض تحقّقه- إمكان وصول العمل المستأجر عليه إلى المستأجر، فلا- يدلّ على اشتراط كونه تحت اختيار الأجير فعلاً و تركاً. و إن كان مدركه اقتضاء العقد بداهه و جوب الوفاء بتسليم العمل، فقد عرفت أنّ الوجوب لا ينافيه، بل يتأكّد كلّ منهما بالآخر. و إن كان مدركه النبوي المشهور «نهى النبي عن بيع الغرر» (2). ففيه

ص: ٧١٣

١- ١) في ص ٣٧.

٢- ٢) الوسائل ١٧: ٤٤٨/ أبواب آداب التجاره ب ٤٠ ح ٣.

أولاً: أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة، وسيأتي بيان ذلك في البحث عن بيع الغرر (١).

و ثانياً: 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 (٢) من أن التنافي بين صفة الوجوب و أخذ العوض على الواجب ذاتي، لأن العمل الواجب مملوك لله، كالعمل المملوك للغير، فلا يصح أن يكون مورداً للإجاره، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول، ولذا لا يجوز أخذ الاجره على عمل خاص قد وقعت عليه الإجاره قبل ذلك.

و فيه: أننا لو سلمنا استحاله توارد الملكين على مملوك واحد فإنما هي في الملكيتين العرضيتين، بأن يكون شيء واحد مملوكاً لاثنتين في زمان واحد على نحو الاستقلال، ولا 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 والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين، فإن ملكيه هؤلاء في طول ملكيه الملاك. و من هذا القبيل مالكيه العبيد لأموالهم بناء على جواز تملك العبد، فإن 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

ص: ٧١٤

١-١) الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٢٥٦.

٢-٢) راجع شرح القواعد ٢٨٤، ٢٧٩: ١.

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، إمّا مالكيه ذاتيه كملك الشخص لأعماله و ذمته، و إمّا مالكيه اعتباريه كمالكيته لأمواله. و لعلّ إلى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنّف (رحمه الله) من أنّه: 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 (١) أيضا، و هو أنّ 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: أنّك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه أنّ للواجب المستأجر عليه ناحيتين، إحداهما: حيثه و جوبه من قبل الله بأمر مولوى تكليفى، و ثانيتهما:

حيثه تعلق الأمر الإجارى به، و من المقطوع به أنّ عدم صحه الإقاله و الإبراء و التأجيل فى الواجب إنّما هو من ناحيته الاولى، و لا ينافي ذلك أن تجرى فيه تلك الامور من ناحيته الثانيه.

السادس: ما ذكره شيخنا الاستاذ (٢) ثانيا من أنّ الإجاره أو الجعالة الواقعه على الواجب العينى من المعاملات السفهيه، فتكون باطله من هذه الجهه، فإنّ من شرائط الإجاره أو الجعالة أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، و فى الواجب العينى ليس كذلك.

و لكنك قد عرفت مرارا أنّه لا دليل على بطلان المعامله السفهيه، فتكون

ص: ٧١٥

١-١ (١) شرح القواعد ٢٧٩:١-٢٨٠.

٢-٢ (٢) منيه الطالب ٤٥:١-٤٦.

العمومات محكمه، على أنه لا شبهه في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه. إذن فتخرج المعامله عن السفهيه، و قد تقدّم بيان ذلك في المقدمه التي مهّناها للبحث عن أخذ الاجره على الواجب.

السابع: ما احتمله بعض مشايخنا المحقّقين (1) و نسبه إلى استاذه في مبحث القضاء، و هو أنّ بذل العوض بازاء ما تعيّن فعله على الأجير لغو محض، فلا يكون مشمولاً للعمومات.

الثامن: ما نسبه إلى بعض الأعلام (2) من أنّ الإيجاب ينبعث عن مصلحه تعود إلى المكلف، و أخذ الاجره على ما يعود نفعه إليه أكل للمال بالباطل. و قد ظهر جواب هذين الوجهين من الأجوبه المتقدّمه.

و قد تجلّى ممّا حقّقناه أنّ الإشكالات المذكوره لا ترجع إلى معنى محض تركن إليه النفس. و العجب من هؤلاء الأعلام، فإنّهم ناقشوا في جواز أخذ الاجره على الواجب، و أضافوا إليه شبهه بعد شبهه و نقداً بعد نقد حتّى تكوّنت منها أمواج متراكمه، يندهش منها الناقد البصير في نظرتة الاولى فأما الزبّد فيذهب جفاءً و أمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض.

و قد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدّمه غير ما بنينا عليه من القول بالجواز على وجه الإطلاق، و الله العالم.

قوله: ثمّ إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجره لامثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجره، و إن لم يصلح استحقّ الاجره، و بقي الواجب في ذمّته لو بقي وقته، و إلّا عوقب على تركه.

ص: ٧١٤

١- ١) و هو المحقّق الإصفهاني في كتاب الإجاره (بحوث في الفقه): ١٩٧.

٢- ٢) نقل حكايته عنه المحقّق الإصفهاني في المصدر المتقدّم.

أقول: لا يخفى ما فى هذه العبارة من القلق و الاضطراب، و حاصل مراده: أن الإتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال أمر المولى و استحقاق الاجره كلاهما، كما إذا استأجر أحدا لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال أمر المولى، فإنه حينئذ يستحق الاجره، و يعدّ ممثلاً، و كذلك الحال فى الواجبات التعديديه على مسلكنا، إذ قد عرفت أن أخذ الاجره عليها لا ينافى جهه عباديتها.

و قد يكون الإتيان بالواجب المستأجر عليه موجبا لاستحقاق الاجره و سقوط الوجوب بغير امتثال، كتطهير المسجد و إنقاذ الغريق و الجهاد و غيرها من الواجبات التوصلية، فإن الأجير حينما يأتى بها بغير داعى الأمر يستحق الاجره.

و لا يكون عمله هذا امثالا للواجب على الفرض، نعم يسقط عنه الواجب، لفرض كونه توصيلىا، كما أنه يسقط عن بقيه المكلفين إذا كان الواجب كفاييا.

و قد يكون الإتيان بذلك العمل موجبا لاستحقاق الاجره و سقوط الوجوب لا من جهه الإتيان بالواجب، بل لارتفاع موضوع الوجوب، كما إذا أوجب الشارع عملا- بعنوان المجانيه فأتى به العبد مع الاجره، و هذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجانا. فلو أتى به لا مجانا لم يتحقق الواجب، فلا يكون مصداقا للواجب فى الخارج، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانيه، و قد أتى به مع الاجره، إلا- أن الوجوب يسقط عند ذلك، لارتفاع موضوعه. ففى جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب، و استحقاق الاجره.

و هناك صورته رابعه لا- يسقط الوجوب بالإتيان بالعمل المستأجر عليه فيها و إن كان الآتى بالعمل مستحقا لأخذ الاجره على عمله لكونه محترما، و هذا كالعبادات الواجبه على المكلفين عينا، فإنه إذا أتى بها المكلف بازاء الاجره و قلنا بمنافاتها لقصد القربه و الإخلاص- كما عليه المصنّف و جمع آخر- لم يمثل الواجب و إن كان يستحق الاجره لاحترام عمله، و عليه فإن بقى وقت الواجب وجبت عليه

الإعاده، وإلا عوقب على تركه إذا لم يدلّ دليل على تداركه بالقضاء.

حقيقه النيابة فى العبادات

قد ذكرنا فى مبحث التبعدى و التوضيلى من علم الاصول (١) أنّ الاصول اللفظيه و العمليه تقتضى عدم سقوط التكليف العباديه عن كل مكلف باتيان غيره بها، فلا بدّ لكل مكلف أن يمثّل تكاليفه العباديه بالمباشره، و عليه فنيابه الشخص عن غيره فى امتثال عباداته مع التقربّ و الإخلاص تحتاج إلى الدليل، و إن ثبت إمكانها فى مقام الثبوت.

و لا- شبهه فى وقوع النيابة فى العبادات الواجبه و المستحبّه بضروره الفقه نصّيا و فتوى، و لا- بأس بالتعرّض للبحث عن تصوير إمكانها فى ذلك، دفعا لما توهمه بعض الأجلّه من استحاله التقربّ من النائب و حصول القرب للمنوب عنه، نظرا إلى أنّ التقربّ المعنوى كالتقربّ الحسيّ المكانى لا يقبل النيابة. و قد ذكر غير واحد من الأعلام وجوها فى تصوير النيابة عن الغير فى امتثال وظائفه بقصد التقربّ و الإخلاص:

الأول: ما ذكره المصنّف (٢)، و حاصله: أنّ الأجير يجعل نفسه بدلا عن الميّت فى الإتيان بتكاليفه متقربا بها إلى الله تعالى، فالمنوب عنه يتقربّ إليه تعالى بفعل نائبه. و تقربه، و لا شبهه أنّ هذا التنزيل فى نفسه مستحبّ، و إنّما يصير واجبا بالإجاره وجوبا توضيحيّا، من غير أن يعتبر فيه قصد القربه فى ذاته، بل اعتباره فيه من جهه اعتباره فى وظيفه المنوب عنه، لأنّ الأجير لا يخرج عن عهده التكليف إلاّ

ص: ٧١٨

١- ١) محاضرات فى اصول الفقه ١ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٣): ٤٩٥ و ما بعدها.

٢- ٢) المكاسب ١٤٤: ٢.

بالإتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص.

فالأجر يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها إلى الله، وإنما يأخذ الأجره للنيابه فقط، دون الإتيان بالعبادات، فإنّ للنائب حينما يأتي بالعمل فعلين، أحدهما: قلبى من أفعال الجوانح، وهو النيابه. و ثانيهما: خارجى من أفعال الجوارح، وهو العمل المنوب فيه كالصلاه مثلاً، وإذا تعدّد الفعل ذاتاً و وجوداً فإنّه لا بأس بتعدّد الغايه المترتبه عليهما، ولا تنافى بين أخذ الأجره على النيابه و بين الإتيان بالعبادات متقرباً بها إلى الله تعالى.

و فيه: أنّ أخذ الأجره إمّا لتنزيل نفسه منزله الميّت و نيابته عنه فى الإتيان بوظائفه، و إمّا 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، فإنّ الموجود فى الخارج ليس إلّا نفس العباده.

الثانى: ما ذكره المصنّف فى رساله القضاء من أنّ التّيه مشتمله على قيود منها: كون الفعل خالصاً لله سبحانه. و منها: كونه أداء و قضاء، عن نفسه أو عن الغير، باجره أو بغيرها. و كل من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص و الأجره فيما نحن فيه إنّما وقعت أولاً و بالذات بازاء القيد الثانى، أعنى النيابه عن زيد، بمعنى أنّه مستأجر على النيابه عن زيد بالإتيان بهذه الفريضه المتقرب بها و قيد القربه فى محلّه على حاله، لا تعلق للإجاره به إلّا من حيث كونه قيذا للفعل المستأجر عليه، نعم لو اشترط فى النيابه عن الغير التقرب زياده على التقرب المشروط فى صحّه العباده أتجه منافاه الأجره لذلك، إلّا أنّه ليس بشرط إجماعاً (1).

ص: ٧١٩

١- ١) رساله فى القضاء عن الميّت (ضمن رسائل فقهيه): ٢٤٦.

و فيه أولاً: أنّ أخذ الاجره في مقابل العمل المقيد بقصد القربه يستلزم وقوع الاجره بازاء نفس العمل أيضاً، و عليه فيعود المحذور المذكور.

و ثانياً: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين (١) من أنّ الفعل القلبي و الفعل الخارجى و إن كانا متغايرين ماهيه و وجوداً، و لكل منهما غايه خاصه، إلاّ أنّه لا شك في أنه لو لا الفعل القلبي بما له من الغايه- و هى استحقاق الاجره- لم يصدر الفعل الخارجى بما له من الغايه، و هى القربه. فالإخلاص الطولى غير محفوظ بمجرد تعدّد الفعل مع ترتّب الفعل الخارجى بغايته على الفعل القلبي بغايته.

الثالث: ما ذكره شيخنا الاستاذ (٢) توجيهها لكلام المصنّف فى المكاسب و ملخصه: أنّه لا شبهه فى عدم اعتبار المباشره فى فعل المنوب عنه، بل جاز للغير الإتيان بالفعل عنه نيابه، و يجوز التبرّع عنه فى ذلك، من دون أن يعتبر قصد القربه فى الأمر التبرّعى، بل اعتباره فى فعل النائب لأجل اعتباره فى المنوب فيه.

ثمّ إنّّه لا ريب فى أنّ هذا الأمر التبرّعى يصبح واجبا إذا وقعت عليه الإجاره، و حينئذ لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القربه و الإخلاص و واضح أنّه لا- تنافى بين اعتبار التقرب فيه و بين جواز أخذ الاجره للنيابه، فإنّ الاجره إنّما هى بازاء قصد النائب النيابه فى عمله عن المنوب عنه، لا على نفس العمل، بحيث إذا قصد النائب الإتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجره، أو قصد الإتيان به بداعى أمره سبحانه بازاء الاجره كان عمله باطلا.

و لكن يرد عليه أولاً: ما ذكرناه فى جواب المصنّف.

و ثانياً: أنّ الأوامر المتوجهه إلى شخص غريبه عن شخص آخر، و عليه فلا

ص: ٧٢٠

١- ١) و هو المحقق الإصفهاني فى كتاب الإجاره (بحوث فى الفقه): ٢٢٧.

٢- ٢) منيه الطالب ٥٤: ١.

معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامتنال النائب، كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجّه إلى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه.

و التوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامتنال الأمر المتعلّق بالصلاه، و أشبه شيء أيضا بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بغسل الثوب بلحاظ الأمر العبادى المتعلّق بالحجّ.

و ثالثا: أنا لو سلّمنا صحّه ذلك، و لكنّه إنّما يجرى في النيابة عن الأحياء، فإنّ الأوامر المتوجّهة إلى الأموات في حياتهم قد انقطعت بالموت، فلا يبقى هنا أمر لكى يقصده النائب في امتثال العمل المنوب فيه و يأتى به بقصد التقرب و الإخلاص و هذا لا ينافى اشتغال ذمّه الميّت بالعبادات الفائتة كما هو واضح.

و رابعا: أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضا، و لكنّه إنّما يتمّ مع توجّه الأمر إلى المنوب عنه، مع أنّا نرى بالعيان و نشاهد بالوجدان صحّه النيابة عنه حتّى فيما لم يتوجّه إليه أمر أصلا، كنيابه أشخاص غير محصورين عن الميّت أو عن غيره في جهات مستحبه، كالطواف و نحوه، بداهه انتفاء الأمر حينئذ عن المنوب عنه، فإنّ توجّهه إليه مشروط بالقدره، و واضح أنّ المنوب عنه لا يقدر على الإتيان بامور غير محصوره، و كذلك تجوز النيابة في الحجّ عمّن لا يقدر عليه، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلا.

و التحقيق: أنّ الأمر الاستجابى (1) متوجّه إلى جميع الناس للنيابه في العباده عن الميّت، بل الحى في بعض الموارد، و لا شبهه أنّ هذا الأمر الاستجابى المتوجّه إلى كل أحد أمر عبادى، فيعتبر فيه قصد التقرب و الإخلاص، و قد يكون واجبا إذا تعلّقت به الإجاره، و قد تقدّم بيان ذلك آنفا، و عليه فالنائب عن الغير في امتثال

ص: ٧٢١

عباداته إنّما يتقرب إلى الله تعالى بالأمر المتوجه إلى نفسه، من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادى المتوجه إلى المنوب عنه، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه و يمثل أمره، أو يتقرب إلى الله بأمر المنوب عنه و يمثله، و على ما ذكرناه فمورد الإجاره هو الواجبات أو العبادات المنوب فيها، و قد تقدم أنّ صفة الوجوب أو صفة العباده لا تنافى الإجاره.

جواز أخذ الاجره على المستحبات

قوله: و أمّا المستحبّ.

أقول: العمل المستأجر عليه قد يكون حراما، و قد يكون واجبا، و قد يكون مكروها، و قد يكون مباحا، و قد يكون مستحبا. أمّا الحرام و الواجب فقد تقدم الكلام عنهما، و أمّا المكروه و المباح فلم يستشكل أحد فى صحّته الإجاره لهما.

و أمّا المستحبّ فالمعروف بين الشيعة و السنّه (١) هو جواز أخذ الاجره عليه بل هو مقتضى القاعده الأولى، إذ لا نرى مانعا عن شمول العمومات الدالّه على صحّته المعاملات لذلك، فقد عرفت أنّها أن صفة العباديه و كذا صفة الوجوب لا تنافى الإجاره أو الجعالة، و كذلك صفة الاستحباب، فإنّها لا تنافيهما بطريق الأولويه.

و على هذا فلا وجه لتطويل الكلام فى تصوير النيباه فى المستحبات، كما لا

ص: ٧٢٢

١ - ١) فى الفقه على المذاهب الأربعة ٣: ١٢٢ عن المالكيه جوّزوا أخذ الاجره على بعض الامور المستحبه. و فى ص ١٢٦ عن الشافعيه: تصحّ الإجاره على كل مسنون كالأذان و الإقامه و على ذكر الله كالتهايل. و فى ص ١٣٠ عن الحنابله: لا تصحّ الإجاره على كل فعل قريبي. و قد تقدم رأى الحنفيه فى الإجاره على الطاعه فى ص ٦٩٨.

وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب و الإخلاص كالإتيان بالنوافل و الزيارات، و بين ما لا يتوقف ترتب الثواب على ذلك كبناء المساجد و القناطر و نحوهما.

من كان أجيرا لغيره في الطواف

لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله: فلو استؤجر لإطافه صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه.

أقول: قد ذكر الأصحاب هنا وجوها، بل أقوالا:

الأول: جواز الاحتساب مطلقا، و قد استظهره المصنف من الشرائع (١) و القواعد (٢) على إشكال في الثاني.

الثاني: عدم جواز الاحتساب مطلقا حتى في صورته التبرع، و قد حكاه بعض الأعظم عن بعض الشافعية (٣).

الثالث: عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما إذا استؤجر للإطافه بغيره، أو لحمله في الطواف. و قد نسبه المصنف إلى جماعه منهم الإسكافي (٤).

الرابع: ما ذكره العلامة في المختلف (٥) من الفرق بين الاستئجار للطواف به

ص: ٧٢٣

١-١) الشرائع ١:١٦٢.

٢-٢) القواعد ١:٤١١.

٣-٣) لاحظ المهذب (للشيرازي) ١:٢٢٩، و المجموع ٨:٢٨ و نهايه المحتاج ٣:٢٨٩.

٤-٤) حكاه عنه العلامة في المختلف ٤:٢٠٢.

٥-٥) المختلف ٤:٢٠٢.

و بين الاستئجار لحمله فى الطواف، فإنه منع عن احتساب ذلك لنفسه فى الأول دون الثانى.

الخامس: ما ذكره فى المسالك (1) من أنه إذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعله أو كان مستأجرا للحمل فى طوافه أمكن أن 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 إلى نفسه.

و التحقيق: أن المؤجر قد يكون أجيرا عن الغير فى الطواف و نائبا عنه فى إيجاد العمل المعين فى الخارج، و قد يكون أجيرا للإطافه به، و قد يكون أجيرا لحمله فى الطواف.

أما الصورة الأولى فإنه لا يجوز للأجير أن يقصد الطواف لنفسه حينما يأتى بالعمل المستأجر عليه، لأن الإجاره تقتضى اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر، و لذا لو فوته أحد يضمه له. و الأمر بالطواف المتوجه إلى الأجير يقتضى الإتيان به عن نفسه، و عدم إجزائه عن غيره كما هو مقتضى القاعده فى جميع الأوامر المسوقه لبيان الأحكام التكليفية.

و بعبارة اخرى: أن المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصه على الأجير لكونها مملوكه له، فلا يجوز للأجير أن يحتسبها عن نفسه. و لعل إلى هذا أشار فى المسالك فى عبارته المتقدمه.

و أمّا إذا كان أجيرا لحمل غيره فى الطواف أو للإطافه به، فهل يجوز له أن يقصد الطواف لنفسه حينما يحمل المستأجر للطواف، أم لا؟ قد يقال بالثانى، لأن الحركات المخصوصه الصادره من الأجير مملوكه للمستأجر، فلا تقع عن الأجير

ص: ٧٢٤

و لكن الظاهر هو الجواز، تبعاً لجَمِّ غفير من الأصحاب، وقد تقدّم رأيهم.

و الوجه في ذلك أنّ ما يستحقّه المستأجر على الأجير إنّما هو الحمل فقط، و من الواضح أنّه حاصل على كل حال، لأنّ شأن الأجير في هذه الصورة شأن الدابة التي يركبها العاجز عن المشى للطواف، و عليه فلا تنافى بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف، و بين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة.

و الذي يدلّنا على ذلك أمران، الأول: أنّه إذا لم يتّصف الحامل في هذه الصورة بما اعتبر في الطائف من الشرائط - كالمشى على القهقري مثلاً - لم يضرّ بطواف المحمول إذا كان واجداً لشرائط الطواف، و من المقطوع به أنّه لو كان مصبّ الإجاره هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج.

الثاني: أنّه ورد في جملة من الأخبار (1) جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه، و هي بإطلاقتها تدلّ على ما ذكرناه، على أنّه لو كان مورد هذه الأخبار غير الإجاره فإنّها تدلّ أيضاً على صحّ ذلك، لأنّها ظاهره في أنّ حمل غيره في الطواف

ص: ٧٢٥

١ - ١) عن هيثم التميمي قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل كانت معه صاحبه، لا تستطيع القيام على رجلها، فحملها زوجها في محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت و بالصفاء و المروه، أجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ قال: أيها الله إذا». و هي حسنه بإبراهيم ابن هاشم. قوله: «أيها إلخ» معناه: إى و الله يكون ذا، فالهاء عوض عن واو القسم، كما ذكره جمع من النحاه. و عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في المرأة تطوف بالصبي و تسعى به، هل يجزى ذلك عنها و عن الصبي؟ قال: نعم» و هي حسنه بإبراهيم [لا يخفى خلو سند الكليني في الأولى و الشيخ في الثانية من على بن إبراهيم، فلاحظ]. راجع الوافي ١٣: ١/٨٩٧، ٤، و الوسائل ١٣: ٣٩٦/ أبواب الطواف ب ٥٠ ح ٤، ٣.

لا ينافى قصد الحامل الطواف لنفسه، لكون كل منهما بعيدا عن الآخر.

حرمه أخذ الاجره على الأذان

قوله: لا يجوز أخذ الاجره على أذان المكلف لصلاه نفسه.

أقول: المعروف بين الأصحاب حرمه أخذ الاجره على الأذان، بل في المستند (١) حكى الإجماع عليها، و على هذا النهج بعض فقهاء العامه (٢).

و التحقيق: أنّ مقتضى القاعده هو جواز أخذ الاجره على الواجبات و على المستحبات، تعديديه كانت أم توصيئيه، لكونها من الأعمال المحترمه التي تقابل بالمال فتكون المعامله عليها مشموله للعمومات، و أنّ صفه الوجوب أو صفه العباديه أو اقتران العمل العبادى بالدواعى غير القريبه لا - تنافى التقرب و الإخلاص، إلاّ مع الدليل الخارجى، كما مثال العبادات بداعى الرياء، و قد عرفت ذلك كلّه آنفا.

و من هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجره على الأذان و على الإمامه إذا كانا ممّا يرجع نفع من ذلك إلى الغير، بحيث يصحّ لأجله الاستتجار، كالإعلام بدخول الوقت، أو الاجتزاء به فى الصلاه، و الاقتداء بالإمام.

و لكن قد سمعت فى مقدّمه البحث عن أخذ الاجره على الواجب أنّ مورد الكلام فيما إذا كان العمل المستأجر عليه حاويا لشرائط الاستتجار مع قطع النظر عن كونه واجبا أو مستحبا، و عن كونه تعديديا أو توصيئيا، و عليه فلو منع الشارع عن أخذ الاجره على عمل خاصّ، و تعلّق غرضه بكونه مجانيا، فإنّه خارج عن حريم البحث، و لا - يختصّ ذلك بالعبادات، و لا - بالواجبات و المستحبات، و من

ص: ٧٢٦

١-١) المستند ١٨٣: ١٤.

٢-٢) قد تقدّمت الإشارة إلى آرائهم فى ص ٦٩٨.

الواضح جدًا أنه ثبت في الشريعة المقدّسه عن أهل بيت العصمه (عليهم السّلام) حرمة أخذ الاجره على الأذان و على الإمامه (١).

قوله: و على الأشبه كما فى الروضه. أقول: هذا سهو من قلمه الشريف، فإنّه ذكر الشهيد (رحمه الله) فى الروضه: و الاجره على الأذان و الإقامه على أشهر القولين (٢).

ص: ٧٢٧

١ - ١) فى الوسائل ٤٤٧/٥: أبواب الأذان و الإقامه ب ٣٨ ح ١ فى روايه السكونى قال النبى (صلى الله عليه و آله) لعلى (عليه السّلام): «و لا تتخذن مؤذنا يأخذ على أذانه أجرا» و هى ضعيفه بالنوفلى. و فى الوسائل ٢٧٩/١٦: أبواب الأمر و النهى ب ٤١ ح ٦ فى حسنه حرمان - بابن هاشم - الوارده فى فساد الدنيا و اضمحلال الدين: «و رأيت الأذان بالأجر و الصلاه بالأجر». و فى ١٧٧/١٥: أبواب ما يكتسب به ب ٣٠ ح ١ عن زيد بن على عن أبيه عن آبائه عن على (عليهم السّلام) «أنّه أتاه رجل فقال: يا أمير المؤمنين و الله إننى احتيك لله، فقال له: لكئى أبغضك لله! قال: و لم قال: لأنك تبغى فى الأذان و تأخذ على تعليم القرآن أجرا» و هى ضعيفه بعبد الله بن منبه، و الحسين بن علوان. و رواها الصدوق [فى الفقيه ١٠٩/٤٦١: ٣] مرسلا إلّا أنّه قال: «تبتغى فى الأذان كسبا». و فى الوسائل ٣٧٨/٢٧: كتاب الشهادات ب ٣٢ ح ٦ عن محمد بن مسلم عن أبى جعفر (عليه السّلام) قال: «لا تصلّ خلف من يبغى على الأذان و الصلاه بالناس أجرا، و لا تقبل شهادته» و هى صحيحه. و فى المستدرک ٥١/٤: أبواب الأذان و الإقامه ب ٣٠ ما يدلّ على ذلك.

٢ - ٢) الروضه البهيه ٢١٧: ٣.

قوله: ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجره 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 كلماتهم في مواردنا، و هذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) و من الروايات المذكوره في أبواب الشهادات، و عليه فأخذ الاجره على الشهاده من صغريات أخذ الاجره على الواجب، و قد عرفت سابقا (٢) ذهاب المشهور إلى حرمة أخذها عليه.

و لكن قد علمت فيما تقدم (٣) أنّ مقتضى القاعده هو جواز أخذ الاجره على الواجبات مطلقا ما لم يثبت منع من الخارج، و من المعلوم أنّا لم نجد في أدلّه وجوب الشهاده ما يمنع عن ذلك.

بل الظاهر من بعض الروايات الواردة في قوله تعالى: **وَ لَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا** أنّ المنفى في الآية هو أن يقول المدعو إلى الشهاده: لا أشهد على الواقعة (٤)، و واضح أنّ هذا لا ينافي جواز أخذ الاجره على الشهاده. نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجره وجب على الشاهد أن يشهد بالواقعه مجانا.

هذا كلّه إذا كان تحمّل الشهاده أو أدائها واجبا عينيا، و أمّا إذا كان كل منهما

ص: ٧٢٨

١ - ١) و هو قوله تعالى: **وَ لَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا** و قوله تعالى: **وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ** البقره ٢٨٢: ٢-٢٨٣.

٢ - ٢) راجع ص ٦٩٧.

٣ - ٣) في ص ٧٠١.

٤ - ٤) راجع الوسائل ٢٧: ٣٠٩/ كتاب الشهادات ب ١ ح ١٠، ٥، ٢.

واجبا كفاييا فقد تقدّم (١) أنّ أخذ الاجره على الواجب الكفائي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام، فإنّه واجب على جميع المكلفين، لا على شخص واحد معيّن. ثمّ إنّّه لا يستفاد من أدلّه وجوب الشهاده إلاّ كونها واجبه على نهج بقيه الأحكام التكليفية الكفائية أو العينيه، من غير أن يستفاد منها كون التحمّل أو الأداء حقًا للمشهود له.

ثمّ إنّّه قد يقال بحرمة أخذ الاجره على مطلق التعليم أو على تعليم القرآن و لكنّه فاسد، فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الأخبار (٢) و في بعضها وقع الإضرار على القائلين بالحرمة، و رميهم إلى الكذب و عداوه الحقّ. نعم لا نضايق من القول بالكراهه، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهه

ص: ٧٢٩

١-١) راجع ص ٧١٠.

٢-٢) ففي الوسائل ١٧: ١٥٤ أبواب ما يكتسب به ب ٢٩ ح ١، ٢. و الكافي ٥: ١٢١ باب كسب المعلّم. و الوافي ٢، ١٧: ١/٢٣٧ في روايه حسن المعلّم عن أبي عبد الله (عليه السّلام): «لا تأخذ على التعليم أجرا» و هي ضعيفه بحسان و فضل بن كثير. و في روايه الفضل عنه (عليه السّلام) «إنّ هؤلاء يقولون: إنّ كسب المعلّم سحت؟ فقال: كذبوا أعداء الله» الحديث. و هو ضعيف بفضل. و قد تقدّمت الروايه في ص ٧٣. و في المصدر المزبور من الوسائل ح ٨ عن الصدوق [في الفقيه ١٠٩/٣: ٤٦١] قال (عليه السّلام): «من أخذ على تعليم القرآن أجرا كان حظه يوم القيامة» و هو مرسل. و في المستدرک ١٣: ١١٦/١٣: ١٢٤ أبواب ما يكتسب به ب ٢٦ ما يدلّ على حرمة الأجره على تعليم القرآن، و لكنّه ضعيف السند. و قد أخرج البيهقي في سننه ١٢٤: ٦ أحاديث تدلّ على جواز أخذ المعلّم الاجره للتعليم و أحاديث اخرى تدلّ على كراهه أخذها لتعليم القرآن.

و على هذا المنهج المشهور من العامه (1) على أن الروايات الواردة في حرمه كسب المعلم و جوازه ضعيفه السند، فيرجع إلى عموماً ما دلّ على جواز الكسب.

أخذ الاجره على القضاء

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجره على القضاء للروايات الخاصه (2) و أن الظاهر من آيه النفر (3) الأمره بالتفقه في الدين، و إنذار القوم عند الرجوع إليهم أن الإفتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسه، فيحرم أخذ الاجره عليه. و يؤيده قوله تعالى: قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى (4).

الارتزاق من بيت المال

قوله: بقى الكلام في شيء الخ (5).

أقول: حاصل كلامه: أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجره على الإتيان بالواجبات، كالقضاء

ص: ٧٣٠

١-١) قد تقدّمت الإشارة إلى آرائهم في ص ٧٣.

٢-٢) ففي الوسائل ١٧: ٩٥ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١٢ [أي في صحيحه عمّار بن مروان جعل الإمام (عليه السلام) من السحت اجور القضاء. و في المستدرک ١٣: ٦٩ أبواب ما يكتسب به ب ٥ ح ١ عن الجعفریات [١٢٣٥/٢٩٩] عن علي (عليه السلام) إنه جعل من السحت أجر القاضى. و في حسنه ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله (عليه السلام) «عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت». و قد تقدّمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٤١٧.

٣-٣) التوبه ١٢٢: ٩.

٤-٤) الشورى ٢٣: ٤٢.

٥-٥) المكاسب ١٥٣: ٢.

و الإفتاء و تجهيز الميِّت، أو الإتيان بالمستحبات كالأذان و نحوه، و الوجه في ذلك:

أن بيت المال معدّ لمصالح المسلمين، و هذه الموارد من جملتها، لعود النفع إليهم، فإنّ أى شخص إذا أتى بأى شىء يرجع إلى الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين - كالامور المذكوره و غيرها - جاز لولى الأمر أن يدرّ عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته.

و لا- يفرق في ذلك بين أن يكون المقدار المقرّر لهم أقل من اجره المثل أو مساويا لها أو أكثر منها، و لا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقرّره عليهم أو بعده، بل يجوز لولى المسلمين أن يقول لأحد منهم: اقض في البلد أو أذن و أنا أكفيك مؤونتك من بيت المال، و لا يكون ذلك إجاره و لا جعله.

نعم يشترط في جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدّي للمناصب المذكوره و الوظائف المقرّره من ناحيه الشرع محتاجا إليه، بحيث لا يقدر على قوت نفسه و عياله و لو بالتكسّب، و إلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال، فإنّه تضييع لحقوق المسلمين.

أقول: لو قلنا بحرمة أخذ الاجره على الواجبات أو المستحبات فإنّ الأدلّه الدالّه على الحرمة مختصّه بعنوان الاجره و الجعل فقط، فلا- تشمل بقيه العناوين المنطبقه على المتصدّين لتلك الوظائف، كالارتزاق من بيت المال، فإنّه معدّ لمصالح المسلمين، فيجوز صرفه في أى جهه ترجع إليهم و تمسّ بهم، بل يجوز لهؤلاء المتصدّين للجهات المزبوره أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال إذا كان العمل من الامور المستحبّه، و عليه فلا وجه لاعتبار الفقر و الاحتياج في المرتزقه كما ذهب إليه 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 الحجّ

و نحوها، و من الواضح جدًا أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بازائها.

فإنه يقال: إنَّ القضاوه و نحوها و إن كانت من الواجبات العينيه فيما إذا انحصر القاضى بشخص واحد. و لكنَّها ممَّا يقوم به نظام الدين، فتكون من الجهات الراجعه إلى مصالح المسلمين، و قد عرفت أنَّ مصرف بيت المال إنَّما هو تلك المصالح. فلا يقاس القضاء و أمثاله بالواجبات العينيه ابتداء، خصوصا إذا أراد القاضى أن ينتقل من بلده إلى بلد آخر، بل الأمر كذلك فى جميع الواجبات العينيه إذا توقَّف على الإتيان بها ترويج الدين و مصلحة المسلمين.

خاتمه: تشتمل على مسائل

بيع المصحف

اشاره

قوله: خاتمه تشتمل على مسائل، الاولى: صرَّح جماعه...

أقول: ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمه بيع المصحف، و ذهب جمع آخر كصاحب الجواهر (١) و غيره إلى الجواز. و المراد بالمصحف الأوراق المشتمله على الخطوط كبقية الكتب، دون الخطِّ فقط كما اختاره المصنّف (رحمه الله) تبعا للدروس (٢)، فإنَّ الخطَّ بما هو خطٌّ غير قابل للبيع، لكونه عرضا محضا تابعا لمعروضه، فلا يمكن انفكاكه عنه حتَّى يبحث فيه بأنَّه يقابل بالثمن أم لا. و على تقدير كونه من قبيل الجواهر، كالخطوط المخطوطه بالحبر و نحوه، فإنَّه 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

ص: ٧٣٢

١- (١) الجواهر ١٢٦: ٢٢.

٢- (٢) الدروس ١٦٥: ٣.

يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي.

و أمّا حسن الخطّ وجودته فذلك من قبيل الأوصاف الكماله، فتوجب زياده في الثمن، و لا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع، بل يثبت الخيار للمشروط له، إلاّ- إذا كان الخط بمرتبته من الجوده صار مباحنا لسائر الخطوط في نظر العرف- كخط المير المعروف- و حينئذ 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 كاشان فبان أنه منسوج بنسج آخر فإنّ الأول لجوده نساخته يعدّ في نظر العرف مباحنا للثاني، فيبطل البيع، لأنّ ما جرى عليه العقد غير واقع، و ما هو واقع غير ما جرى عليه العقد.

و على الجملة: متعلّق البحث في بيع المصحف إمّا الأوراق المجزّده عن الخطوط أو العكس، أو هما معا، و حيث لا- سبيل إلى الأول و الثاني فيتعيّن الثالث.

الروايات الواردة في المقام و الجمع بينها

ثمّ إنّ الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين:

الأولى: ما دلّ على حرمة بيعه (1)، أي الأوراق المقيده بالخطوط، و تدلّ هذه

ص: ٧٣٣

١- ١) ففي الكافي عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتة يقول: إنّ المصاحف لن تشتري، فإذا اشترت فقل: إنّما أشتري منك الورق و ما فيه من الأدم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا». و هي مجهوله بعبد الرحمن. و عن سماعه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن بيع المصاحف و شرائها، قال: لا تشتري كتاب الله (عزّ و جلّ) و لكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين و قل: اشترت منك هذا بكذا و كذا» و هي ضعيفه بعثمان بن عيسى. و رواها الشيخ في التهذيب بأدنى تفاوت. و في التهذيب عن جراح المدائني عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في بيع المصاحف، قال: لا تبع الكتاب، و لا تشتريه، و بع الأديم و الورق و الحديد». و هي ضعيفه بالقاسم بن سليمان و جراح.-

الطائفه على جواز بيع غلافه و حديدته و حليته.

الثانيه: ما دلّ على جواز بيعه (1)، فتقع المعارضه بينهما.

و قد جمع المصنّف بينهما بأنّ الطائفه المجوّزه و إنّ كانت ظاهره في جواز البيع و لكنّها لم تتعرّض لبيان كيفيته، فلا تعارض ما دلّ على حرمة بيعه المتضمّن للبيان.

ص: ٧٣٤

١- ١) ففي الكافي عن عنبسه الورّاق قال: «سألت أبا عبد الله فقلت: أنا رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتني لم أبعها؟ فقال: أ لست تشتري ورقا و تكتب فيه؟ قلت: بلى و اعالجها، قال: لا- بأس به» و هي مجهوله بعنسه. و في الكافي و التهذيب عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله (عليه السّلام) قال: «سألته عن شراء المصاحف و بيعها، قال: إنّما كان يوضع الورق عند المنبر، و كان ما بين المنبر و الحائط قدر ما تمرّ الشاه أو رجل منحرف، قال: فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك، ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك قلت: فما ترى في ذلك؟ قال: أشتري أحبّ إليّ من أن أبيع، قلت: فما ترى أن أعطى على كتابه أجرا؟ قال: لا- بأس، و لكن كذلك كانوا يصنعون». و هي ضعيفه بغالب بن عثمان. و في التهذيب عن أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عن بيع المصاحف و شرائها، فقال (عليه السّلام): إنّما كان يوضع عند القامه و المنبر، إلى أن قال (عليه السّلام): أشتريه أحبّ إليّ من أن أبيع». و هي صحيحه. راجع المصادر المتقدّمه.

و احتمال في الجواهر (١) حمل الأخبار المجوزة على إرادته شراء الورق قبل أن يكتب فيها على أن يكتبها، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع و مورد الإجاره، بقريته قوله (عليه السلام): و ما عملته يدك بكذا. ضروره عدم صلاحية العمل مورداً للبيع، فلا بد من تنزيهه على الإجاره.

و يرد على الوجهين أنّ كلاماً من النفي و الإثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنّما ورد على مورد واحد، و عليه فلا ترتفع المعارضه بين الطائفتين بشيء من الوجهين، لأنهما من الجمع التبرّعي المحض، و لا شاهد لهما من العقل و النقل.

و يرد على خصوص ما في الجواهر أنّه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمناً لمورد الإجاره و البيع معا تمسّكاً بروايه عبد الرحمن بن سليمان المذكوره في الحاشيه فإنّه مضافاً إلى كونها ضعيفه السند، أنّه لا دلاله فيها على مقصود صاحب الجواهر إذ الظاهر من عمل اليد في قوله (عليه السلام): «فقل إنّما 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، فإنّه لا وجه لكون العمل بعد وقوعه متعلقاً للإجاره.

و التحقيق: أنّ تحمل الطائفه المانع من الروايات على الكراهه، بدعوى أنّ الغايه القصوى من النهي عن بيع المصحف إنّما هو التأدّب و الاحترام لكلام الله (عزّ و جلّ) فإنّه أجلّ من أن يجعل مورداً للبيع كسائر الكتب و الأمتعه، و أرفع من أن يقابل بثمن بخس دراهم معدوده، إذ الدنيا و ما فيها لا تساوى عند الله جناح بعوضه، فكيف يمكن أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العالم و يدور عليه مدار الإسلام. و من هنا تعارف من قديم الأيام أنّ المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة الهدايا، و يسمّون ثمن القرآن هديه، و عليه فيحمل

ص: ٧٣٥

النهى الوارد عن بيعه على الكراهه، لإرشاده إلى ما ذكرناه.

و يدلنا على ذلك قوله (عليه السلام) في روايه روح بن عبد الرحيم: «أشترى أحبّ إليّ من أن أبيع» وقوله (عليه السلام) في صحيحه أبى بصير: «أشترىه أحبّ إليّ من أن أبيع»- وقد ذكرناهما في الهامش- فإنّ كون الشراء أحبّ عند الإمام من البيع يدلّ على كراهه البيع، و كونه منافيا لعظمه القرآن، و لو كان النهى تكليفيا لم يفرق فيه بين البيع و الشراء.

و لو سلّمنا دلالة الروايات المانعه على الحرمة، لكنّها ظاهره في الحرمة التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعيه، أعنى فساد البيع و عدم نفوذه، لعدم الملازمه بينهما، و قد تقدّم ذلك مرارا. و يضاف إلى جميع ما ذكرناه أنّ الطائفة المانعه كلّها ضعيفه السند، و غير منجبره بشيء، فلا يجوز الاستناد إليها.

لا يقال: إنّ ما دلّ على جواز بيع الورق أيضا معارض بما دلّ على عدم جواز بيعه، كروايه سماعه المتقدمه في الحاشيه المصّرّحه بحرمة بيع الورق الذي فيه القرآن فإنّه يرد عليه-مضافا إلى ضعف السند في روايه سماعه- أنّها صريحه في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن، لا الورق المجرد، فلا معارضه بينهما.

ثمّ إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكراهته للروايات المتقدمه فإنّه لا- إشعار فيها بأنّ القرآن لا يملك، و أنّه لا يقبل النقل و الانتقال مطلقا، و عليه فمقتضى القاعده أنّه كسائر الأموال يجرى عليه حكمها من أنحاء النقل و الانتقال- حتّى الهبه المعوّضه لوقوع العوض في مقابل الهبه دون المصحف- إلاّ البيع فقط.

و يدلّ على ما ذكرناه جريان السيره القطعيه على معامله المصاحف معامله بقيه الأموال، و تدلّ على ذلك أيضا الروايات الدالّه على أنّ المصحف من الحبوّه ينتقل إلى الولد الأكبر بموت الوالد، و إذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل إلى سائر

الورثه (١). فلو لم يكن المصحف مملوكا، أو لم يكن قابلا للانتقال لم تصح الأحكام المذكوره. و يدلّ على ما ذكرناه أيضا أنّه لو أتلّف أحد مصحف غيره، أو أحدث فيه نقصا ضمن ذلك لصاحبه، و من الواضح أنّه لو لم يكن مملوكا فإنّه لا وجه للحكم بالضمان.

و ممّا تقدّم يظهر ضعف ما قاله المحقّق الإيروانى من أنّ: مورد الأخبار المانعه هو البيع، و يمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختياريه، بل إشارة إلى عدم قبوله للنقل و لو بالأسباب الغير الاختياريه كالإرث (٢).

ثمّ إنّّه على القول بحرمة بيع المصحف أو بكرأته فلا- يجرى ذلك فى مبادله مصحف بمصحف آخر، لا لانصراف أدلّه المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيّد (رحمه الله) (٣) لا يمكن منعه بإطلاق الأدلّه. على أنّه لا منشأ لانصراف المذكور. بل لما عرفت سابقا من أنّ المنع عن بيع القرآن إنّما هو لعظمته، و أنّه يفوت عن الإنسان متاع ثمين بإزاء ثمن بخس، فإذا كانت المبادله بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعا.

ثمّ إنّّه لا- ملازمه بين بيع المصحف و بين أخذ الاجره على كتابته، فلا يلزم من حرمة الأول أو كراهته حرمة الثانى أو كراهته، بل مقتضى القاعده هو الإباحه و تدلّ عليه جملة من الروايات (٤).

ص: ٧٣٧

-
- ١- ١) راجع الكافى ٧/٨٥: باب ما يرث الكبير من الولد. و الوافى ٤، ٣، ١/٧٢٥: ٢٥. و الوسائل ٢٦/٩٧: أبواب ميراث الأبوين و الأولاد ب ٣ ح ١-٣.
- ٢- ٢) حاشيه المكاسب (الإيروانى) ٣٠٣: ١.
- ٣- ٣) حاشيه المكاسب (اليزدى): ٣١، السطر ٩.
- ٤- ٤) ففى الوسائل ١٧/١٦١: أبواب ما يكتسب به ب ٣١ ح ١٣ عن على بن جعفر قال:-

قوله: بقى الكلام فى المراد من حرمه البيع و الشراء.

أقول: حاصل كلامه: أنه لا شبهه فى أن القرآن يملك و لو بكتابه فى الأوراق المملوكة، و عليه فاما أن تكون النقوش من الأعيان المملوكة، أو لا، و على الثانى فلا حاجه إلى النهى عن بيع الخط، إذ لم يقع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعا.

و على الأول فاما أن يبقى الخط فى ملك البائع أو ينتقل إلى المشتري، و على الأول فيلزم أن يكون المصحف مشتركا 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 إليه تبعا لغيره - كسائر ما يدخل فى المبيع قهرا من الأوصاف التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها - فهو خلاف مفروض المتبايعين.

و التحقيق: أن نقوش القرآن و خطوطه من قبيل الصور النوعيه العرفيه و هى مملوكة لمالك الأوراق ملكيه تبعيه، و دخيله فى ماله الورق كبقية الأوصاف التى هى من الصور النوعيه فى نظر العرف، و عليه فمورد الحرمه أو الكراهه هو بيع الورق الذى كتب فيه كلام الله.

و توضيح ذلك: أنك قد عرفت فى بعض المباحث السابقه (1) و ستعرف إن

ص: ٧٣٨

شاء الله تعالى في مبحث الشروط (١) أنّ كفيات الأشياء و إن كانت بحسب الدقه الفلسفيه من مقوله الأعراض، و لكنّها تختلف في نظر أهل العرف، فقد يكون نظرهم إلى الأشياء أنفسها بالأصالة و إلى أوصافها بالتبع، كالأوصاف التي هي من لوازم الوجود. و قد يكون نظرهم فيها إلى الهيئه بالأصالة و إلى المادّه بالتبع، لكون الهيئه من الصور النوعيه في نظرهم، كما في الكأس و الكوز المصنوعين من الخزف، فإنّهما في نظر العرف نوعان متباينان، و إن كانا من مادّه واحده. و قد يكون نظرهم إلى كليهما، كالفراش المنسوج من الصوف، فإنّ الاعتبار في نظر أهل العرف بمادّته و هيئته، فهو مباين في نظرهم مع العباءه المنسوجه من الصوف، و مع الفرّاش المنسوج من القطن.

أمّا القسم الأول فالماليه فيه من ناحيه المواد، لخروج أوصافها عن الرغبات.

و أمّا القسم الثاني فالماليه فيه لخصوص الهيئات، لكون المادّه ملحوظه بالتبع.

و أمّا القسم الثالث فالماليه فيه للهيئه و المادّه معا، فإنّ النظر فيه إلى كل منهما و عليه فإذا تخلفت أوصاف المبيع فإن كانت من الصور النوعيه بطل البيع، كما إذا باع كوزا فبان كأسا، أو باع فراشا فظهر عباءه، و وجه البطلان هو أنّ الواقع غير مقصود، و المقصود غير واقع. و إن 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 تصرّفا في مال الغير بدون إذنه، و هو حرام إلا- إذا كانت الهيئه مبعوضه، كهياكل العباده الباطله.

ص: ٧٣٩

(١ - ١) [لعله يشير إلى ما يذكر في الجزء السابع من هذا الكتاب: ٣٩٦].

إذا عرفت ذلك فنقول: إنَّ النقوش في المصاحف، سواء كانت من الأعراض الصرفة أم من الجواهر و إن لم تكن مالا- ولا مملوكة بنفسها، ولكنَّها دخيلة في ماله الأوراق، فإنَّ هذه النقوش في نظر أهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسميه، بحيث لو باع أحد مجموع ما بين الدفتين على أنَّه مصحف فبان أوراقا خاليه عن الخطوط، أو كتابا 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 أنَّ مورد الحرمة أو الكراهه في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمّى مصحفا، و يؤيد ذلك ما في روايه سماعه من قوله (عليه السّلام): «و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب» (١).

ثمَّ إذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعه عليه في الخارج بأحد وجهين، و هما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانع:

الأول: أن يكون المبيع هو الجلد و الغلاف و الحديد و الحليه، و لكن يشترط المشتري على البائع في ضمن العقد أن يملكه الأوراق- التي كتب فيه القرآن- مجاناً و لا يلزم التصريح بذلك الشرط، فإنَّه بعد البناء على حرمة بيعه فالقربنه القطعيه قائمه على اعتبار ذلك الشرط في العقد، بداهه أنَّ غرض المشتري ليس هو شراء الأديم و الحديد و الغلاف فقط، و إلا لا تشتري غيرها، بل غرضه تملك المصحف.

الثاني: أن يكون المبيع بالأصالة هو الامور المذكوره، و لكن تنتقل الخطوط إلى المشتري تبعا و قهرا، فتكون مملوكة له ملكيه تبعيه، إذ لا يعقل انفكاك الصوره عن الماده لكي تبقى الهيئه في ملك البائع و تنتقل الماده إلى المشتري.

لا يقال: إذا كان المبيع هو الامور المذكوره لزم القول بصحّه بيع المصحف

ص: ٧٤٠

(١- ١) تقدّمت في ص ٧٣٤.

و لزومه على وجه الإطلاق، حتى إذا ظهر عيب في النقوش الموجوده فى الأوراق.

فإنه يقال: لا بأس بالالتزام بذلك، إلا إذا اشترط المشتري على البائع صحه الخطوط، فيثبت للمشتري حينئذ خيار تخلف الشرط.

حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بکراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين، أو يسرى إلى الأبعاض أيضا؟ ربما قيل بالثانى، لقوله (عليه السلام) فى روايه سماعه المتقدمه: «و إياك أن تشتري الورق و فيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراما و على من باعه حراما» فإن هذه الروايه ظاهره فى شمول الحكم لأى ورق كتب فيه القرآن، و عليه فيشمل الحكم لكتب التفسير، و لكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد و الاستدلال، ككتب الفقه و اللغه و النحو و غيرها، أو ذكرت فيه لمناسبه الأبواب، كبيع كتب الحديث.

و لكن الذى يسهل الخطب أن السيره القطعيه قائمه على جواز بيع الكتب المزبوره و شرائها، من غير نكير حتى من المتوزعين فى أفعالهم و معاملاتهم، بل لم نر و لم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بکراهه البيع فضلا عن الفقيه. 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، لا اتحاد الملاك فيهما، بل يجوز بيع مجموع القرآن حينئذ، فإن 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 وجها آخر لحمل الأخبار المانع على الكراهه.

و لكن الذى يعظم الخطب أنّ السيره دليل لئبى،فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن فلو تمت الأدله المانع عن بيع المصحف لم يجر الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيره،أعنى به الكتب المشتمله على الآيات القرآنيه،و لا يمكن التعدى منها إلى الأبعاض المأخوذه من المصحف،فضلا عن التعدى إلى مجموع ما بين الدفتين و الحكم بجواز بيعه.

بيع المصحف من الكافر

قوله:ثم إنّ المشهور بين العلامه(رحمه الله)و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم.

أقول:تحقيق الكلام هنا يقع فى ناحيتين:

الاولى:جواز تملك الكافر للمصحف و عدم جوازه.

الثانيه:أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر،أو لا؟ و أمّا على القول بحرمه بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولويه القطعيه.

أمّا الناحيه الاولى:فالظاهر هو الجواز،للأصل،فإن مقتضاه جواز تملك كل شخص لأى شىء إلا ما خرج بالدليل،و من الواضح جدّا أنا لم نجد ما يدل على حرمه تملك الكافر للمصحف،بل الظاهر ممّا ذكرناه آنفا هو جواز ذلك لأى أحد من الناس.

و يلوح ذلك أيضا من كلام الشيخ(رحمه الله)فى فصل ما يغنم و ما لا- يغنم من المبسوط أنّ ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل فى الغنيمه،و يجوز بيعها (1).إذ مع عدم تملك الكافر

ص:٧٤٢

للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمه، بل تكون من قبيل مجهول المالك.

و أما الوجوه المذكوره لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه، كما سيأتي.

و أما الناحية الثانية: فقد استدلل المصنّف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه:

الأول: فحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم.

و فيه أولاً: أنه لا- دليل على ذلك، بل ما دلّ على وجوب بيعه يدلّ بالالتزام على تملكه إياه، إذ لا بيع إلا في ملك. و أيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه ينعق عليه، مع أنه لا عتق إلا في ملك، و سيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين (١).

و ثانياً: لو سلّمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا- نسلم قياس المصحف عليه فإنه مضافاً إلى بطلان القياس في نفسه، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه بخلاف تملكه للمصحف، فإنه ربما يزيد في احترامه، كما إذا جعله في مكتبه نظيفه للاطلاع على آياته و براهينه، بل قد تترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام.

الثاني: النبوي المعروف «الإسلام يعلو و لا يعلو عليه» (٢) بدعوى أن تملك الكافر للمصحف يوجب الاستعلاء على الإسلام فلا يجوز.

و فيه أولاً: أن النبوي المذكور ضعيف السند. و ثانياً: أنه مجمل، فلا- يجوز الاستدلال به على المطلوب، إذ يمكن أن يراد به أن الإسلام يغلب على بقية الأديان

ص: ٧٤٣

١- ١] بل في شرائط المتعاقدين، راجع الجزء الخامس من هذا الكتاب: ٨١ و ما بعدها].

٢- ٢] راجع الوسائل ٢٦/١٤: أبواب موانع الإرث ب ١ ح ١١. و رواه في كنز العمال ١: ٢٤٦/٦٦ عن الدارقطني و البيهقي و الضياء عن عائذ بن عمر [بحذف كلمه «عليه»].

فى العالم، وىمكن أن ىراد به أن الإسلام أشرف من سائر المذاهب، وىمكن أن ىراد به علو حجّته و سموّ برهانه، لأنّ حقيقته الإسلام مستنده إلى الحجج الواضحه و البراهين اللائحه، بحيث يفهمها كل عاقل مميّز حتّى الصبيان، و يتّضح ذلك جليًا لمن ىلاحظ الآيات القرآنيه، و كيفيه استدلاله تعالى على المبدأ و المعاد و غيرهما ببيان واضح يفهمه أى أحد، بلا- احتياج إلى مقدّمات بعيدة، بخلاف سائر الأديان فإنّها تبتنى على خيالات واهيه، و توهمات بارده تشبه بأضغاث الأحلام.

الثالث: أنّ بيع المصحف من الكافر ىوجب هتكه، لعدم مبالاته بهتك حرّمات الله.

و فيه: أنّ بين هتك القرآن و بين بيعه من الكافر عموما من وجه، فقد لا ىوجب بيعه من الكافر هتكًا له، كما إذا اشتراه و جعله فى مكتبه نظيفه، و احترامه فوق ما ىحترمه نوع المسلمين. و قد يتحقّق الهتك حيث لا- يتحقّق بيعه من الكافر كما إذا كان تحت يد مسلم لا ىبالى بهتك حرّمات الله، فيجعله فى مكان لا ىناسبه و يعامله معاملة المجلّات و القراطيس الباطله. و قد ىجتمعان، كما إذا اشتراه الكافر و نبذه وراء ظهره.

على أنّ الهتك إنّما ىترتّب على تسليط الكافر على المصحف خارجًا، لا على مجرد بيعه منه، و عليه فإذا وّكل مسلما فى بيعه و شرائه و التصرف فيه و الانتفاع به فإنّه لا ىترتّب عليه الهتك من ناحيه تملك الكافر إياه.

الرابع: أنّ بيع المصحف من الكافر ىستلزم تنجّسه، للعلم العادى بمسّ الكافر إياه بالرطوبة، فيكون حرامًا من هذه الجهه.

و فيه أولاً: أنّ بيعه منه لا ىلزم تنجّسه، فإنّ بينهما عموما من وجه، كما هو واضح. و ثانياً: أنّ ذلك من صغريات الإعانه على الإثم، و قد علمت فى البحث عن

بيع العنب ممن يجعله خمرا (١) أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصه.

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الاستفادة من الوجوه المذكوره هو حرمة البيع تكليفا، وقد تقدم مرارا أنه لا ملازمه بينها وبين الحرمة الوضعيه.

ثم إن الوجوه المذكوره لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فإنها تقتضى حرمة بيع الأدعيه و الروايات منه أيضا، خصوصا إذا كانت مشتمله على أسماء الله و أسماء الأنبياء و الأئمه.

ثم إن المصنّف (رحمه الله) 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 جزءا من كتاب آخر، و المفروض حرمة.

جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

إشاره

قوله: الثانيه: جوائز السلطان و عماله، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا.

أقول: إن مورد البحث هنا كل مال اخذ 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 فيعمّ البحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعامله، و المال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس بالسرقه أو الغصب.

ص: ٧٤٥

ثم إنَّ المال المأخوذ من الجائر لا- يخلو من أربعة أقسام، لأنَّ الآخذ إمَّا أن لا يعلم-و لو إجمالاً-بوجود مال محرّم في أموال الجائر، أو هو يعلم بذلك. و على الثاني فإنّما أن لا يعلم بوجود الحرام في خصوص المال المأخوذ، أو هو يعلم بذلك.

و على الثاني فإنّما أن يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً، فهنا أربع صور:

أقسام المال المأخوذ من الجائر

الصورة الاولى: أن يأخذ المال من الظالم مع الشكّ في وجود الحرام في أمواله و لا- شبهه في جواز ذلك، لعموم قاعده اليد، المتصيّده من الأخبار الكثيره الواردة في موارد عديده، و للروايات الخاصه الوارده في خصوص المقام (1).

و قد استدلل المصنّف (رحمه الله) على ذلك مضافاً إلى الروايات الخاصه بالأصل و الإجماع. أمّا الإجماع فيحتمل قريباً أن يكون مستنده قاعده اليد، و الأخبار الخاصه الوارده في المقام، فلا يكون إجماعاً تعبدياً.

ص: ٧٤٤

١- ١) ففي التهذيب عن أبي ولاد قال «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما ترى في رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم، و أنا أمرّ به فأنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوه، و قد ضاق صدرى من ذلك؟ فقال لى: كل، و خذ منه فلك المهنا، و عليه الوزر». و هى صحيحه. و عن أبى المعز قال: «سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) و أنا عنده فقال: أصلحك الله، أمرّ بالعامل فيجيزنى بالدراهم، آخذها؟ قال: نعم، قلت: و أحجّ بها؟ قال: نعم» و هى صحيحه. و عن يحيى بن أبى العلاء عن أبى عبد الله (عليه السلام) عن أبيه (عليه السلام) «إنّ الحسن و الحسين (عليهما السلام) كانا يقبلان جوائز معاويه». و هى مجهوله بيحى. و عن محمد بن مسلم و زراره قالاً: «سمعناه يقول: جوائز العمال ليس بها بأس». و هى مضمرة و مجهوله بعلى بن السندي. و غير ذلك من الروايات. راجع التهذيب ٩٤٢/٣٣٨، ٩٤٠:٩٣١، ٩٣٥، و الوافى ١٩، ٢٠، ٢٢، ١٦١/٢١، ١٧. و الوسائل ١٧: ٢١٣/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٥١ ح ١، ٢، ٤، ٥.

و أما الأصل فإن كان المراد به قاعده اليد-و إنما عبّر عنها بالأصل للمساهله و المسامحه-فهو متين،لأنها من القواعد المسلّمه بين الفقهاء،فحال الجائر فى هذه الصوره حال بقیه الناس،فإنّ الاحتمال المذكور موجود حتّى فى أموال العدول من المسلمين،بل يمكن شمول قاعده اليد للكفّار أيضا.و إن أراد بالأصل غير قاعده اليد فلا نعلم له وجهها صحیحا.

و قد یقال:إنّ المراد به أصله الصّحّه،فإنّ القاعده تقتضى حمل فعل المسلم على الصّحّه،و المفروض أنّ الجائر من المسلمين،فیعامل معاملة بقیه المسلمين.

و لكن یرد علیه أنّه لم یقم دلیل لفظی على اعتبار أصله الصّحّه،لكی يتمسك بإطلاقه فى كل مورد يشكّ فيه،و دلیلها إنّما هو السیره،و هى من الأدلّه اللبیه فیؤخذ بالمقدار المتیقّن منها،و هو نفس العقود و الإیقات مع إحرار أهلیه المتصرّف للتصرّف،و علیه فإذا شكّ فى أنّ العقد الفلانى تحقّق صحیحا أو فاسدا لخلل فى إیجابیه أو قبوله فإنّه یحمل على الصّحّه،و أمّا إذا شكّ فى من جهه اخرى فلا دلیل على حمل فعل المسلم على الصّحّه.

و من هنا لو أشار أحد إلى دار معینة و قال بعتك هذه الدار بكذا،فإنّه لا یمكن الحكم بصّحّه هذه المعامله،اعتمادا على أصله الصّحّه إذا انتفت قاعده اليد،أو إذا قطعنا النظر عنها.

و من هنا أيضا لو شكّ فى أنّ البائع أصیل أو فضولى فإنّه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصله الصّحّه.

و قد یقال:إنّ المراد بالأصل هو أصله الإباحه الثابته بالأدلّه العقلیه و النقلیه.

و فيه:أنّ أصله الإباحه إنّما تجرى فى الأموال إذا لم تكن مسبوقة بید اخرى كالمباحات الأصلیه التى ملكها الجائر بالحیازه.و أمّا إذا كانت مسبوقة بید اخرى

فإنَّ أصاله الإباحه محكومہ بأصل آخر، و هو عدم انتقال الأموال المذكوره إلى الجائر من مالکها السابق، فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالکيته لما في يده إلا قاعده اليد، و المفروض أنَّها لا تجرى في المقام.

و قد احتمل المصنّف (رحمه الله) أنَّه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشمال أمواله على مال حلال، لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال و قد استند في ذلك إلى روايه الحميري (١).

و يرد عليه أولاً: أنَّ الروايه مرسله فلا يجوز الاستناد إليها. و ثانياً: أنَّها غريبه عن محلّ البحث، فإنَّ مورد كلامنا هي الصوره الاولى، و هي ما إذا لم يعلم باشمال أموال الجائر على مال محرّم، و مفروض الروايه عكس ذلك، فتكون راجعه إلى الصوره الآتيه. و لعلّ ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها، و قد وقع نظيره في كتب الشيخ، و الله العالم.

جواز أخذ المال من الجائر

إشاره

مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصوره الثانيه: أن يعلم الآخذ إجمالاً باشمال أموال السلطان على الحرام

ص: ٧٤٨

١ - ١) عن الحميري أنَّه كتب إلى صاحب الزمان (عليه السلام) يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده، و لا يبرع عن أخذ ماله، ربما نزلت في قريه و هو فيها، أو أدخل منزله و قد حضر طعامه إلخ. الجواب: «إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه و اقبل برّه، و إلا فلا». و هي مرسله. راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ٥٧٢: ٢، و الوسائل ١٧: ٢١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٥١ ح ١٥.

و لكن لا يعلم باشمال الجائزه عليه، فيقع الكلام هنا في ناحيتين:

الاولى: أن لا تكون الاصول و الأمارات معارضه في أطراف العلم الإجمالي، و الثانيه: أن تقع المعارضه بينهما في ذلك.

أ- فيما إذا لم تكن الاصول و الأمارات متعارضه في أطراف العلم الإجمالي

أشاره

أما الناحيه الاولى: فذكر المصنّف أنّ التصرّف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصوره جائز بأحد شرطين على سبيل مانعه الخلو، الأول: أن تكون الشبهه في أطراف العلم الإجمالي غير محصوره. و الثاني: أن يكون أحد الأطراف خارجا عن محل الابتلاء و إن كانت الشبهه محصوره، كما إذا دفع الجائر إلى أحد جاريه، و علم المدفوع إليه بأنّ إحدى الجاريتين مغصوبه إمّا هذه الجاريه و إمّا الجاريه الاخرى التي اختصّ بها الجائر، بحيث أصبحت أمّ ولد له و من خواص نسائه، و من الواضح أنّ أمّ ولد الجائر خارجة عن محل ابتلاء غيره، فلا يكون العلم الإجمالي منجزا في أمثال ذلك.

و قد استدللّ على هذا الرأي في فرائده (١) بوجوه شتى، و أشار هنا إلى واحد منها، و حاصله: أنّ العلم الإجمالي إنّما يوجب التنجيز إذا كان التكليف المتعلّق بالواقع فعليا على كل تقدير، من غير أن يكون مشروطا بالابتلاء في بعض الأطراف، و إلا فتكون الشبهه بدويه بالنسبه إلى ما هو في معرض الابتلاء.

و يرد عليه: ما ذكرناه مفضّلا في علم الاصول (٢)، و حاصله: أنّ 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 الأساسي في تنجيزه أن يكون ارتكاب كل فرد من أطراف الشبهه مقدورا للمكلف بالقدره

ص: ٧٤٩

١- ١) راجع فرائد الاصول ٢: ٤٢٠-٤٢٢/الأمر الثالث.

٢- ٢) مصباح الاصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٧): ٤٥٩، ٤٣٧.

العقلية، والإ- فهو لا- يوجب التنجيز، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف و عليه فإن كان جميع أطراف الشبهه هنا مقدورا للمكلف كان العلم الإجمالي منجزا للتكليف، والإ- فلا- سواء أكانت الشبهه محصوره أم غير محصوره، و سواء أكان بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء أم لا، و على هذا فلا وجه لتفصيل المصنّف في المقام.

و التحقيق: أنّه لا- مانع من التصرّف في هذه الصورة أيضا، سواء كان أخذ المال من الجائر مجّانا أم مع العوض، و ذلك من جهه الاعتماد على قاعده اليد، فإنّ من المحتمل أن 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 الا-صول. و الوجه في ذلك: أنّ جريان قاعده اليد في المال المأخوذ لا- مانع عنه، و أمّا المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعده، للعلم بحرمه التصرّف فيه على كل من تقديري كونه غصبا و عدمه، و سيجيء بيان ذلك قريبا.

و من هنا ظهر أنّه لو كان للجائر مركوبان، و كان أحدهما غصبا، فأباح أحدهما لشخص و أبقى الآخر في يده، فإنّه جاز للمباح له أن يتصرّف في ذلك، و أمّا لو أباح أحدهما و ملكه الآخر ببيع و نحوه فإنّه يحرم عليه التصرّف في كليهما.

ما استدلّ به على كراهه أخذ المال من الجائر

مع العلم بوجود الحرام في أمواله و الجواب عنه

قوله: ثمّ إنّ صرّح جماعه بكراهه الأخذ.

أقول: كره جماعه أخذ الجائزه من الجائر مع قيام الحجّج على الجواز و استدلّوا عليه بوجوه:

الأول: أنه يحتمل أن يكون المأخوذ منه حراما واقعا، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهرا، فيكون مكروها.

و فيه: أنه لو كان الاحتمال موجبا لكراهه التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهه التصرف فيما اخذ من أى أحد من الناس حتى المتورعين في أمورهم، لوجود الاحتمال المذكور في أموالهم، مع أنه لم يلتزم بها أحد في غير جوائز السلطان.

الوجه الثاني: الأخبار الكثيرة الدالة على حسن الاحتياط (١)، كقوله (عليه السلام): «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» و قولهم (عليهم السلام): «فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات» و كقوله (عليه السلام): «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» و كقول علي (عليه السلام) لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». و في الحديث: «إن لكل ملك حمى، و حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه» و غير ذلك من الروايات.

و فيه: أنه إن كان المراد بالريب أو الشبهه التي جعلت موضوعا للحكم في هذه الأخبار 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 إن كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالأموال كلّها - إلا ما شدّد و ندر - مشتبهه من حيث الحكم الواقعي، حتى الأموال المشتبهه في أيدي عدول المؤمنين

ص: ٧٥١

١- (١) راجع الوسائل ٢٧/١٦٧ أبواب صفات القاضى ب ١٢ ح ٤٤، ٤٦، ١٣، ٩، ٤٣ و غيرها من أحاديث الباب.

لوجود احتمال الحرمة الواقعيه في جميع ذلك، و لازم ذلك أن يحكم بكراهه التصرف في جميع الأموال غير ما اخذ من المباحات الأصلية، و على هذا فطريق التخلّص من الكراهه أن يعامل بها معامله مجهول المالک، كما كان ذلك دأب بعض الأعلام من الساده. نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدّه و الضعف بحسب الموارد فالاحتياط في أموال الجائرين أشدّ من الاحتياط في أموال بقيّه الناس.

و على الجملة: لا طريق لنا إلى إثبات الكراهه في جوائز السلطان، لأنه إن كان المراد بالكراهه الكراهه الشرعيه فالأخبار المذكوره غريبه عنها، و إن كان المراد بها الكراهه الإرشاديه الناشئه من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام.

الوجه الثالث: أنّ أخذ المال منهم يوجب محبتهم، فإنّ القلوب مجبوله على حبّ من أحسن إليها، و قد نهى في الأخبار المتواتره عن موادّتهم و معاشرتهم، و قد أشرنا إليها في البحث عن حرمة معونه الظالمين (١).

و فيه: أنّه لا شبهه في ورود النهي - إمّا تحريماً كما في جملة من الأخبار، أو تنزيهاً كما في جملة اخرى منها - عن صحبه الظالمين و موادّتهم و مجالستهم، و لكن بين ذلك و بين أخذ جوائزهم عموماً من وجه، إذ قد يكون أحد محباً للظلمه و أعوانهم من دون أن يأخذ شيئاً منهم، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله حتّى صاروا من أولياء الظلمه و محبيهم. و قد يأخذ أحد جوائزهم و أموالهم و هو لا يحبّهم، بل ربما أوجب ذلك بغضهم و عداؤهم، كما إذا كان أجيراً للظالم و أعطاه أقلّ من اجره المثل. و دعوى كون الإجاره خارجه عن مورد البحث دعوى جزافيه، فقد عرفت أنّ مورد البحث أعمّ من أن يكون الأخذ مجاناً أو مع

ص: ٧٥٢

الوجه الرابع: قوله (عليه السلام) في روايه الفضل: «و الله لو لا ائني اري من ازوجه بها من عزاب بنى ابي طالب لثلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا» (١) فإن هذه الروايه صريحه فى أنّ الإمام (عليه السلام) إنما قبل هديه الرشيد ليزوج بها العزّاب من آل ابي طالب، لثلا ينقطع نسله، و لو لا هذه الناحيه المهمّه لكان الردّ أولى فتدلّ على الكراهه ما لم تكن فى الأخذ مصلحه راجحه.

و لكن يرد عليه: أنّ اشتمزاز الإمام (عليه السلام) عن قبول هديه الرشيد ليس من جهه كونها من أموال الظلمه، بل لاستلزامها المنه، فإنّ من أشقّ الأحوال أن يغصب أحد حقّ غيره، ثم يهدى إليه هديّه بعنوان التفضّل و إظهار العظمه.

و الوجه فيما ذكرناه: أنّ ما أعطاه الرشيد للإمام (عليه السلام) لا يخلو إمّا أن يكون من أمواله الشخصيه، أو من بيت المال، أو من مجهول المالك، أو من معروف المالك. فإن كان من الأول فلا شبهه فى جواز أخذه، و هو واضح. و كذلك إن كان من الثانى أو الثالث، فإنّ ولاية بيت المال و مجهول المالك للإمام (عليه السلام). و إن كان من الرابع فللإمام (عليه السلام) أن يأخذه و يوصله إلى مالكه، و له أن لا يأخذه أصلا. أمّا أن يأخذه و يزوّج به عزّاب بنى ابي طالب فذلك غير جائز، اللهم إلا أن يقال إنّ من جهه كون الإمام (عليه السلام) أولى بالمؤمنين من أنفسهم. و لكن هذا بعيد عن مراد الإمام (عليه السلام) فى الروايه.

ص: ٧٥٣

١- ١) و هى مجهوله بمحمّد بن الحسن المدنى و عبد الله بن الفضل. راجع الوسائل ١٧: ٢١٦ أبواب ما يكتسب به ب ٥١ ح ١١.

و الجواب عنه

قوله: ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهه بامور: منها: إخبار المجيز.

أقول: ذكر الفقهاء (رضوان الله عليهم) موارد لارتفاع الكراهه بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين.

منها: إخبار الظالم بحليّ الجائزه و كونها من أمواله الشخصيه، كأن يقول:

هذه الجائزه من تجارتي، أو من زراعتي، أو نحو ذلك ممّا يحلّ للآخذ التصرف فيه.

و يرد عليه: أنّ ارتفاع الكراهه بذلك بناء على ثبوتها و إن كان مشهورا بين الأصحاب، بل ممّا لا خلاف فيه على ما حكاه المصنّف عن ظاهر الرياض (١) تبعا لظاهر الحدائق (٢)، إلاّ أنّا لم نجد له مستندا صحيحا، و قد اعترف بذلك صاحب المناهل (٣).

و قد يتوهم أنّ المستند في رفع الكراهه هنا ما دلّ على حجّيه قول ذي اليد فيكون إخباره بذلك كسائر الأمارات المعبره شرعا.

و فيه: أنّ إخباره بحليّ ماله لا يزيد على يده، فكما أنّ إخباره يدلّ على الملكيه الظاهريه فكذلك يده. و احتمال مخالفه الواقع متحقّق في كليهما، و عليه فحسن الاحتياط يقتضى الاجتناب في كلا الموردين، و لكنّه لا تثبت به الكراهه المصطلحه الناشئه من الحزازه في الفعل.

ص: ٧٥٤

١-١) الرياض ٢٠٦:٨.

٢-٢) الحدائق ٢٦١:١٨.

٣-٣) المناهل: ٣٠٣ السطر ٣٣.

الثانى: إخراج الخمس، نقل المصنّف حكايته عن المنتهى (١) و المحقّق الأردبيلى (٢)، بل عن ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه. و قد استدلّ على كونه رافعا للكراهه عن الجوائز بوجه:

الوجه الأول: فتوى النهايه (٣) و السرائر (٤) باستحباب الخمس فى الجوائز بدعوى أنّ أخبار من بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه، بل ذكر المصنّف أنّ فتوى النهايه و السرائر كالروايه، و عليه فلا نحتاج إلى ذلك التعميم.

و فيه: أنّ استحباب الخمس فيها لا يلازم رفع الكراهه عن التصرف فى البقيه.

الوجه الثانى: ما حكاه المصنّف عن المنتهى من أنّ المال الذى اختلط بالحرام قطعا يطهر بالتخميس، فما احتمل وجود الحرام فيه يطهر به بالأولويه القطعيه.

و يرد عليه أولا: ما ذكره المصنّف من أنّ إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزله البدل عن الحرام الواقعى، فيكون ذلك نظير المصالحه فى نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام، أعنى به وجوب الاجتناب. و أمّا المال الذى يحتمل أن يكون حراما كلّه و قدرا فى ذاته فلا معنى لتطهره بإخراج خمسه، فإنّه لو كان المال بمجموعه حراما فى الواقع لم يصحّ أن يكون الخمس بدلا عنه، لكى يكون ذلك بمنزله المصالحه فى نظر الشارع.

و ثانيا: أنّ مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشكّ فى حرمة و حليته

ص: ٧٥٥

١-١) المنتهى ١٠٢٥:٢، السطر ٣٤.

٢-٢) مجمع الفائده و البرهان ٨٧:٨.

٣-٣) النهايه: ٣٥٧-٣٥٨.

٤-٤) السرائر ٢٠٣:٢.

من الأموال، لا- استحبابه، فإنّ اتّحاد الملاك في الموردين يقتضى اتّحاد الحكم فيهما و عليه فتوّهم وجوب الخمس في مورد و استحبابه في مورد آخر مع فرض وحده الملاك فيهما شبيه بالمتناقضين.

و ثالثاً: أنّ هذا الوجه قياس، لا يفيد إلاّ الظنّ بالواقع، و هو لا يغنى من الحقّ شيئاً.

و رابعاً: لو سلّمنا جميع ذلك فإنّما يدلّ على طهاره المال باخراج الخمس، و لا منافاه بين ذلك، و بين كراهه التصرف في الباقي.

الوجه الثالث: الأخبار الدالّه على وجوب الخمس في مطلق الجوائز، و حيث إنّ المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

و فيه أولاً: أنّ إعراض المشهور عن الروايه المعتبره لا يوجب رفع اليد عنها، و عليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنّما هو وجوب الخمس في الجائزه، لا استحبابه.

و ثانياً: أنّ الظاهر من هذه الأخبار إنّما هو وجوب الخمس في الهدايا، لكونها من الغنائم و الفوائد و الأرباح التي تحصل للإنسان يوماً فيوماً، فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤونه و مضى السنه، و لازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزه بعنوانها، لا من حيث اندراجها في الأرباح، فلا بدّ من الالتزام بثبوتها فيها مرّتين، و لم يلتزم بذلك فقيه.

على أنّ إخراج الخمس عن الجوائز لا- يرفع احتمال الحرمة عن الباقي، إلاّ- مع الالتزام بكون التخسيس بمنزله المصالحه في نظر الشارع، و قد عرفت جوابه آنفاً.

و يضاف إلى ما ذكرناه: أنّنا لم نجد في الروايات ما يدلّ على وجوب الخمس في الجائزه بعنوانها حتّى 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 (٢) الداله على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان.

الوجه الرابع: ما ذكره المصنّف من أنّ المستفاد ممّا تقدّم - من اعتذار الكاظم (عليه السّلام) في قبول الجائزه بتزويج عزّاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم - و من غيره أنّ الكراهه ترتفع بكل مصلحه هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهه.

و قد تقدّم أنّ الوجه في إباطه (عليه السّلام) عن قبول هديه الرشيد لزوم المنّه، و إلاّ - فلا - شبهه في جواز أخذ الإمام (عليه السّلام) إيّاها.

ثمّ إنّنا لو سلّمنا كراهه أخذ الجائزه من الجائر فلا رافع لها إلاّ معاملتها معامله مجهول المالك، كما هو كذلك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني

ص: ٧٥٧

١ - ١) ففي الوسائل ٩/٥٠١: أبواب ما يجب فيه الخمس ب ٨ ح ٥ في صحيحه على بن مهزيار قال: «كتب إليه أبو جعفر (عليه السّلام) و قرأت أنا كتابه إليه في طريق مكّه، إلى أن قال (عليه السّلام): قال الله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمُ الْآيَةَ، وَ الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمَرْءُ، وَ الْفَائِدَةُ يَفِيدُهَا، وَ الْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ». و في الباب المذكور من الوسائل [ح ٧] و في الكافي ١٢/٥٤٥: ١، و الوافي ١٠: ٢/٣٠٩ عن يزيد قال: «كتبت: جعلت لك الفداء، تعلمني ما الفائدة، و ما حدّها؟ رأيك؟ أبقاك الله أن تمنّ عليّ بيان ذلك لكي لا أكون مقيما على حرام لا صلاه لي و لا صوم، فكتب: الفائدة ممّا يفيد إليك في تجاره من ربحها، و حرث بعد الغرام، أو جائزه» و هي ضعيفه بيزيد.

٢ - ٢) المرويه في الوسائل ٩/٥٠٦: أبواب ما يجب فيه الخمس ب ١٠ ح ٢، و الوافي ١٧/١٢: ١٧ عن عمّار عن أبي عبد الله (عليه السّلام) «أنّه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا؟ إلاّ أن لا يقدر على شيء و لا يأكل و لا يشرب و لا يقدر على حيله، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت». و هي موثقه بعمّار و مصدق و غيرهما.

و قد كان ذلك دأب بعض الأعاضل من الساده (رحمه الله).

ب- فيما إذا كانت الاصول و الأمارات متعارضه و مقتضى القواعد

و أما الناحيه الثانيه-و هى ما كانت الاصول معارضه فى أطراف الشبهه- فنفصيل الكلام فيها يقع تاره من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات.

أمّا من حيث القواعد: فإنّ الجائر قد يجيز التصرف فى شىء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض، و قد يجيز التصرف فى جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابى، و قد يجيز التصرف فى شىء منها على نحو العموم البدلى.

أما القسم الأول: فلا شبهه فى انحلال العلم الإجمالى فيه إلى شكّ بدوى و علم تفصيلى، لأنّ الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمه التصرف فى بقيه أموال الجائر، أمّا لكونها مغصوبه، أو لأنّه لم يجز التصرف فيها. و أمّا خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه، استناداً إلى يد الجائر التى هى أماره الملكيه، و لا تكون معارضه بيده فى الطرف الآخر، لما عرفت من حرمه التصرف فيه على كل تقدير. و مع الإغضاء عن الاستناد إلى قاعده اليد فلا بدّ من التفصيل بين الأموال التى كانت مسبوقة بيد اخرى، و بين الأموال التى اخذت من المباحات الأصلية، فإنّ أصاله عدم الانتقال فى الأول حاكمه على أصاله الحل.

و أمّا القسم الثانى: فلا ريب فى تنجيز العلم الإجمالى فيه، لتعارض الاصول و تساقطها فى أطرافه، و كون التكليف منجزاً على كل تقدير، كما إذا كان للجائر عشرون ديناراً، فأجاز لأحد أن يتصرف فى جميعها، و كان المجاز يعلم أنّ أحد هذه الدنانير حرام، فإنّه يحرم عليه التصرف فى جميعها.

و أمّا القسم الثالث: فقد يتوهم فيه انحلال العلم الإجمالى إلى شكّ بدوى و علم تفصيلى على التقريب المتقدم فى القسم الأول، و مثاله إذا أعطى الجائر كيسه لشخص، و قال له: خذ منه ديناراً، و كان الآخذ يعلم إجمالاً باشمال الكيس على دينار محرم، فإنّ اختياره ديناراً خاصاً إنّما يعين متعلّق إذن الجائر، فكأنّه من الأول

إنّما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين، فيجرب في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الأول.

و لكن التحقيق أنّه لا فرق في تنجيز العلم الإجمالي بين القسم الثاني و الثالث و الوجه في ذلك ما فصلناه في علم الاصول (1)، و مجمله: أنّ 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 البين. و أصله عدم كون ما يختاره المجاز حراما معارضه بأصله عدم كون الباقي حراما، إذن فيجب الاجتناب عن الجميع.

و بعبارة اخرى: أنّ المناط في تنجيز العلم الإجمالي إنّما هو تعارض الاصول في أطرافه، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكنا من ارتكابها على نحو العموم الشمولي، أو على نحو العموم البدلي بأن لا يتمكّن من ارتكاب المجموع، كما إذا قال المولى لعبده: يحرم عليك السكنى في الدار المعينه عند طلوع الفجر، فاشتبه عليه متعلّق التكليف بين دارين، فإنّه يجب عليه الاجتناب عن كلتا الدارين، مع أنّه غير متمكّن من السكنى فيهما معا عند طلوع الفجر، فإنّ عدم تمكّن المكلف من ارتكاب مجموع الأطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي إذا تمكّن من ارتكابها على البدل.

و قد يقال بانحلال العلم الإجمالي أيضا في هذا القسم، لوجوه:

الأول: قاعده اليد. و فيه: أنّ قاعده اليد إنّما توجب الانحلال إذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدّم في القسم الأول، و أمّا إذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو العموم البدلي فإنّ قاعده اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضه لها في الطرف الآخر، فلا توجب انحلال العلم الإجمالي.

ص: ٧٥٩

الثاني:قاعده من ادعى شيئا و لم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكا له.

و فيه:أنّ القاعده المذكوره و إن وردت في بعض الأحاديث (1)و لكنّها غريبه عن المقام،للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر.على أنّ الروايه وارده في قضيه شخصيه،فلا يمكن التعدّي منها إلى غيرها،للجهل بخصوصياتها.

الثالث:أنّ حمل فعل المسلم على الصّحّه يقتضى معامله ما بيد الجائر معامله الملكيه.

و فيه:مضافا إلى ما أوردناه على الوجه الأول،أنّه قد يراد من أصاله الصّحّه حمل فعل المسلم على الصّحيح فيما إذا كان ذا وجهين-الحلال و الحرام-و لا شبهه أنّ حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتّب آثاره عليه،كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنّه سلام أو سباب،فحمل فعله على الصّحّه يقتضى أن لا يكون سبابا و لكن ذلك لا يثبت كونه سلاما فيجب ردّ جوابه.فإذا حملنا فعل الجائر على الصّحّه بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئا،و لم تترتب عليه آثار الصّحّه،من الحكم بملكيه المأخوذ و جواز التصرّف فيه.

و قد يراد بها أصاله الصّحّه في العقود،و لا ريب أنّها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين،و إنّما تثبت بها صّحّه العقود إذا شكّ فيها لأمر يرجع إلى الصيغه

ص:٧٦٠

١ - ١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قلت: عشره كانوا جلوسا، وسطهم كيس فيه ألف درهم، فسأل بعضهم بعضا ألكم هذا الكيس؟ فقالوا كلهم: لا، وقال واحد منهم: هو لي، فلمن هو؟ قال: للذي ادّعاه». و هي مرسله. راجع الوسائل ٢٧/٢٧٣ أبواب كيفية الحكم ب ١٧ ح ١ [لكن رواها الشيخ في التهذيب ٢٩٢/٨١٠:٦- كما ذكره أيضا صاحب الوسائل -مسنده].

لعدم الدليل على أزيد من ذلك. فأصالة الصحه إّما أن لا تكون جاريه، أو لا تثبت بها لوازمها.

مقتضى الروايات

و أمّا من حيث الروايات: فقد استدلّ على جواز التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشمال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات:

الاولى: الأخبار الواردة في باب الربا (١) الداله على وجوب ردّ الزائد عن رأس المال إلى مالكة إذا كان معلوماً، و أمّا إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال للآخذ.

و قد استدلّ بها السيّد في حاشيته (٢) على جواز التصرف في الجائزه و لو مع العلم إجمالاً باشمالها على الحرام.

و فيه: أنّ هذه الأخبار غريبه عمّا نحن فيه، لأنّها راجعه إلى حلّيه الربا بعد التوبه، و داله على عفو الله عن ذلك تسهيلاً للمكلفين و ترغيباً في التوبه، و عليه فالتوبه شرط متأخّر لحلّيه الربا مع الجهل بصاحبه. و قد ورد في تفسير قوله تعالى:

فَلَهُ مَا سَلَفَ (٣) ما يدلّ على العفو عن الربا وضعا و تكليفاً بعد التوبه (٤). و حينئذ فشان الربا شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنبهم كأكل طعام الغير في المجاعه، و التصرف في اللقطه بعد التعريف، و في الأراضي المتّسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف في الأراضي المغصوبه لإنقاذ الغريق، إلى غير ذلك من الموارد.

ص: ٧٤١

١-١) راجع الوسائل ١٨: ١٢٨/ أبواب الربا ب ٥، و الوافي ١٢، ٧، ٣٧٧، ٦: ١٧. و الكافي ٥: ١٤٥ ح ٤، ٥.

٢-٢) حاشيه المكاسب (اليزدي): ٣٣.

٣-٣) البقره ٢: ٢٧٥.

٤-٤) راجع البابين المتقدمين من الوافي [ح ٢٣، ٢٤] و الوسائل [ح ١٠، ٧].

الطائفه الثانيه:الأخبار الدالّه على حليّه الأشياء ما لم تثبت حرمتها (١)فإنّها تدلّ بإطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة تفصيلا.

و لكن يرد عليها أنّ العمل بإطلاقها يقتضى الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات،سواء كانت مقرونه بالعلم الإجمالى أم لا،و سواء كانت الشبهه محصوره أم لا،و من الضرورى أنّ هذا ممّا لا يمكن الالتزام به،و عليه فلا بدّ من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهه بدويه.

و بعباره اخرى:أنّ تلك الأخبار منصرفه عن موارد العلم الإجمالى إذا كانت فى معرض الابتلاء،فإنّ 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 المرّد لا- وجود له حتّى فى علم الله.على أنّ القائلين بجواز أخذ الجائزه من الجائر كالشهيدين (٢)و المحقّق (٣)و غيرهم لم يقولوا بجواز المخالفه القطعيه فى أطراف العلم الإجمالى.

قوله:و قد تقرّر حكمه قاعده الاحتياط على ذلك.أقول:العجب من المصنّف،فإنّه قد أسّس المبانى الاصوليه،و شيّد أساس تقديم أدلّه البراءه على أدلّه

ص:٧٦٢

-
- ١- (١) راجع الوسائل ٢٤:٢٣٥ أبواب الأعمه المحرّمه ب ٦٤،و التهذيب ٩:٣٣٦/٧٩،٣٣٧،و البحار ٢٠،١٩،٢٧٢/١٢:٢ و غيرها،و الوسائل ١٧:٨٧/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤.
 - ٢- (٢) الدروس ٣:١٧٠،المسالك ٣:١٤١.
 - ٣- (٣) الشرائع ١١:٢.

الاحتياط، و مع ذلك التزم هنا بحكومه قاعده الاحتياط على البراءه.

قوله: على أنّ اليد لا- تؤثر فيه. أقول: الوجه في ذلك ما تقدّم من أنّ جريان قاعده اليد في بعض الأطراف معارض بجريانها في الطرف الآخر، للعلم بمخالفتها للواقع في أحد الطرفين.

قوله: فهو على طرف النقيض ممّا تقدّم عن المسالك. أقول: الوجه فيه: أنّ القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه، كما أنّ القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهه المحصوره تخصّصا يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصّصا.

الطائفة الثالثه: الأخبار الدالّه على جواز أخذ الجوائز من الجائر، سواء كان الأخذ مع العوض أم بدونه، وقد تقدّمت جملة من هذه الروايات (1).

و فيه: أنّ المستدلّ بهذه الأخبار إمّا أن يدعى ظهورها في الحليّه الواقعيه، أو يدعى ظهورها في الحليّه الظاهريه. أمّا الدعوى الاولى فحاصلها: أنّ الشارع قد حكم بأنّ أخذ المال من الجائر يوجب حليّته واقعا، نظير تخميس المال المختلط بالحرام، بناء على كونه مطهّرا للمال المذكور واقعا. وهذه الدعوى و إن كانت لا غرابه فيها في نفسها، لأنّ 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 المارّه من ثمرته، و أكل اللقطه بعد التعريف المقرّر في الشريعة و التصرف في الأراضى المتّسعه و الأنهار الكبار، و كالتصرف فيما يؤخذ ممّن لا يعتقد الخمس، فإنّ الأئمّه قد جعلوا شيعتهم في حلّ من ذلك واقعا ليطيب نسلهم. و لكن لا

ص: ٧٤٣

(١- ١) في البحث عن أخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٧٤٦ و ما بعدها.

يمكن الذهاب إلى ذلك في مقام الإثبات، إلا فيما دلّ الدليل عليه، كما في الموارد المذكوره. نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات، كقوله (عليه السلام) في روايه أبي ولّاد المتقدّمه (١): «فلك المهنا و عليه الوزر» وغير ذلك من الأخبار.

و لكن العمل بإطلاقها يقتضى إباحه أخذ الجائزه من الجائر حتّى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام، و لم يتفوّه به أحد، و عليه فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاقها و حملها على الشبهات البدويه، أو المقرونه بالعلم الإجمالي الذي لا يوجب التنجيز.

و لنا أن نمنع دلالة تلك الروايات على جواز أخذ الجائزه من الجائر مطلقا فإنّ السؤال فيها من جهه ما هو مرتكز في أذهان الناس من أنّ الجائر لا يبالي بالحرام، و حينئذ فتكون أمواله مشتبهه بالحرام، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعه الحرمة ليكون ذلك احتمالا - موهونا في حقّهم. و يلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات، كصحيحه أبي ولّاد التي تقدّمت، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصوره الشكّ فقط، كروايه إسحاق بن عمّار (٢).

و أمّا الدعوى الثانيه فحاصلها: أنّ المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراما فهو باق على حرمة الواقعيه، و لكنّه حلال في الظاهر بترخيص الشارع كبقية الأحكام الظاهريه.

و يرد على ذلك أنّ تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، فإنّه ترخيص في مخالفه حكم الشارع و هو حرام، و لبعضها دون بعض ترجيح بلا

ص: ٧٦٤

١-١) في ص ٧٤٦.

٢-٢) قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا». و هي موثقه بإسحاق بن عمّار. راجع الوسائل ١٧: ٢٢١ أبواب ما يكتسب به ب ٥٣ ح ٢.

مرّجح. إذن فتخرج موارد العلم الإجمالى الذى يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصّصا.

فيما علم تفصيلا كون الجائزه محرّمه

اشاره

الصوره الثالثه: و هى ما علم تفصيلا بكون الجائزه محرّمه، وقد ظهر حكمها من الصوره السابقه، فلا نحتاج إلى الإعاده، وإنما المهم هو التعرّض للامور التى ذكرها المصنّف فى ذيل هذه الصوره.

علم الآخذ تفصيلا بغصبيه المال

الأمر الأول: ما هو حكم الجائزه إذا علم الآخذ تفصيلا بأنّها مغصوبه؟ أقول: إنّ علم الآخذ بحرمه الجائزه، تاره يكون قبل استقرارها فى يده، و اخرى بعده.

أمّا الجبهه الاولى فيحرم عليه أخذها اختيارا بقصد التملك، للعلم بكونها مال الغير و أنّه يحرم التصرّف فى مال الغير بدون إذن صاحبه، بل يحرم التصرّف حتّى مع قصد إرضاء مالكه بعده، فإنّ التصرّف فى مال الغير إنّما يجوز إذا كان المالك راضيا به حال التصرّف، و أمّا الرضا المتأخّر فلا- يؤثّر فى مشروعيه التصرّف المتقدّم فيكون الآخذ ضامنا للمالك مع التلف، لأنّ يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لإيصاله إلى مالكه إذا كان معلوما، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك إذا كان المالك مجهولا.

هذا كلّه إذا لم يخش ضررا من الجائر لعدم أخذه، و إلا فلا شبهه فى جوازه، للأخبار الدالّه على مشروعيه التقيه عند كل ضروره [\(١\)](#).

ثمّ إنّ هل يجوز أخذ الجائزه عند التقيه مطلقا، أم لا يجوز أخذها إلاّ بتيه الردّ إلى مالكها؟ ذهب المصنّف إلى الثانى، بدعوى أنّ أخذه بغير تيه الردّ تصرف فى

ص: ٧٦٥

مال الغير بدون إذنه، وأما التقيه فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد.

و توضيح مراده: أنّ 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 يكفّر فى صلاته مع سعه الوقت، و تمكّن المكلف من الإتيان بها بغير تكفير فى بيت مظلم لا يراه أحد صحّت صلاته، لإطلاق الروايات الداله على مشروعيه التقيه، فإنّ موضوعها متحقّق حين الإتيان بالعمل على وجه التقيه.

و أمّا إذا كانت له مندوحه حال العمل، فتمكّن من إيقاعه على غير وجه التقيه، فلا- شبهه فى فساد عمله إذا أوقعه على وجه التقيه، فإذا تمكّن المصلّى مثلا من السجود على الأرض و على الفراش كليهما فلا ريب فى وجوب السجود على الأرض، و عدم كفايه السجود على الفراش، و كذلك إذا تمكّن المتوضّى من المسح على الرجل و على الخفّ كليهما، بأن كانت عنده فرقتان من العامه، فرقه تجوز المسح على الخفّ، و فرقه لا- تجوز عليه، فإنّه لا ريب فى وجوب المسح على الرجل لوجود المندوحه. و الوجه فى ذلك أنّه لا يكون مشمولاً لأخبار التقيه، لعدم تحقّق موضوعها إذا وجدت المندوحه حال العمل.

و أمّا الإكراه على أخذ الجائزه من الجائز فقد تقدّم (1) فى البحث عن الإ-كراه على الولايه من الجائز أنّ الإ-كراه لا يتحقّق مع وجود المندوحه، فإذا أكره الجائز شخصا على شرب أحد إناءين، أحدهما خل و الآخر خمر، فإنّه لا يجوز للمكره -بالفتح- أن يشرب الخمر بتوهم أنّه مكره عليه، إذ الإكراه إنّما 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

ص: ٧٦٦

١- (١) فى ص ٦٨٤-٦٨٥.

مع العلم التفصيلي بكونها مغصوبه جاز أخذها، بل وجب في بعض الأحيان، ولكن التقية و أمثالها تتأدى بأخذها بتيه الردّ إلى مالکها، فلا يسوغ أخذها بغير هذه التيه.

ثمّ إذا أخذت لا بتيه الردّ ضمن الآخذ ما أخذه، و وجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها لمالکها، لأنّ يده مشموله لقاعده اليد الحاكمه بضمان ما أخذت.

و أمّا إذا كان الآخذ بتيه الردّ إلى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور لأنّ الآخذ قد يكون عالما بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر، و قد يكون عالما برضاه بذلك، و قد يكون شاكّا فيه.

فعلى الأول لا يجوز أخذ المال من الجائر، فإنّ دليل سلطنه الناس على أموالهم يقتضى كون زمام المال بيد مالکه، و ليس لغيره أن يعارضه فى سلطنته على ماله. مثلا إذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب إلى البيداء لغرض عقلائي، و لم يرض برده، فإنّنه لا يجوز لأحد أن يأخذه و يحفظه لمالکه بزعم أنّه إحسان إليه، لأنّنه تصرف في مال الغير بدون إذنه، فهو حرام. و على هذا فلو أخذه أحد و جب عليه أن يرده إلى صاحبه، لقاعده ضمان اليد.

و على الثانى لا شبهه فى جواز الآخذ بتيه الردّ إلى المالك، و لا يكون الآخذ حينئذ منافيا لسلطنته، و يكون المال المأخوذ أمانه مالکيه، لا- شرعيه كما يظهر من المصتّف. و الوجه فى ذلك: أنّ أخذ المال من الجائر مع العلم برضا المالك يكون شأنه شأن الوديعه المأخوذه من نفس المالك.

ثم لا- يخفى أنّه ليس لقصد الردّ إلى 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 الآخذ بتيه الردّ إلى صاحبه، لكونه عدلا

و إحسانا. و يكون المأخوذ حينئذ أمانه شرعيه عند الآخذ، فلا يضمه مع التلف بغير تفريط، لأنه محسن، و ما على المحسنين من سبيل. و لا يكون المورد مشمولاً لقاعده ضمان اليد، لا من جهة اعتبار التعدّي في مفهوم الآخذ كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ (١)، لكون مفهوم الآخذ أوسع من ذلك، بل من جهة تخصيص القاعده بالروايات الدالّة على عدم الضمان في الأمانه، نعم لو أخذه بغير قصد الردّ إلى المالك فتلف عند الآخذ ضمن للمالك، لأنّ الآخذ حينئذ تعد على مال الغير، و معارضه لسلطانه، فهو حرام وضعاً و تكليفاً.

و قد يقال بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوباً، سواء كان الآخذ بتيه الردّ إلى المالك أم لا، لقوله: «لا يحلّ دم امرئ مسلم و لا - ماله إلا - بطيئه نفس منه» و لقوله (عليه السلام): «فلا - يحل لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه» (٢) فإنّ الآخذ تصرّف في 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 رضا المالك، فإنّ ذلك لا يجوز بزعم أنّه إحسان إليه.

و هو ضعيف، أمّا الروايه الاولى فإنّ الحليّه و الحرمة فيها حكمان لموضوع واحد، و سبب الاختلاف إنّما هو إذن المالك و عدمه، و من الواضح أنّ الموضوع المذكور إنّما هو منافع المال التي تعود إلى المتصرّف من الأكل و الشرب و البيع و الهبه و نحوها، فوضع اليد على مال الغير بتيه الردّ إلى المالك خارج عن حدود الروايه فإنّه ليس من المنافع العائده إلى الآخذ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك

ص: ٧٤٨

١- (١) منيه الطالب ١: ٦٣.

٢- (٢) قد تقدّمت الروايتان في ص ٢٢٦، ٢٢٥.

و ليس للآخذ منها إلا العناء و الكلفه.

و أما الروايه الثانيه فأنا نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بتيه الرد إلى المالك، إذ التصرف عباره عن التقلب و التقلب، و لا نسلم صدقه على ذلك، و إذا سلمنا صدقه عليه لغه فإنه منصرف عنه عرفا، 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 موضوعا و حكما، و هذا معنى يحكم به الوجدان و أهل العرف و يؤيده ما فى موثقه أبى بصير (١) من أن حرمة مال المؤمن كحرمة دمه. نعم إذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى بقصد الرد إليه كان ذلك حراما أيضا، كما أن دق أبواب الناس جائز للسيره القطعيه، فإذا منع المالك عنه كان حراما. و أما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان.

و أمّا الجهه الثانيه - و هى ما إذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مغصوبا - فظاهر المصنّف و صريح السيّد فى حاشيته (٢) أنّ هنا مسألتين، الاولى:

هل الأخذ من الجائر بتيه 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؟

أمّا المسأله الاولى: فالظاهر أنّ القول بالضمان هو المشهور بين الأصحاب

ص: ٧٦٩

١- ١) قد تقدّمت هذه الروايه فى البحث عن حرمة سبّ المؤمن ص ٤٣٠.

٢- ٢) حاشيه المكاسب (اليزدى): ٣٤، السطر ٢٢.

و ظاهر المسالك (١) عدم الضمان مع القبض جاهلا، قال: لأنه يد أمانه فيستصحب.

إلا أنه لا نفهم وجهها صحيحا لهذا الاستصحاب، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الأمانة حتى نستصحبها. ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين:

الأول: أن معنى الضمان عندنا عبارته عن انتقال القيمة أو المثل إلى ذمه الضامن، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانه لا توجب الضمان، لكونه جاهلا بالحال، فإذا شك في تغيير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعده هو الاستصحاب.

و هذا التوجيه بديهى البطلان، ولا يناسب مقام الشهيد، بداهه أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعى، من غير فرق بين العلم و الجهل، و بين كون المستولى كبيرا أو صغيرا، عاقلا أو مجنونا، نعم تنتقل العين إلى المثل أو القيمة حين التلف، و لكن هذا الانتقال أجنبي عن أصل الضمان، و لم يثبت في 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 الأمانة.

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 الاصول (٢) و عليه فوضع اليد على مال الغير بتيه التملك يوجب الضمان. فإذا انكشف الواقع فإن

ص: ٧٧٠

١-١) المسالك ٣: ١٤٢.

٢-٢) مصباح الأصول ٢ (موسوعه الإمام الخوئى ٤٧): ١١٤ و ما بعدها.

كانت العين باقيه فلا بدّ من ردّها إلى مالكيها، وإلا فلا بدّ من ردّها مثلها أو قيمتها إليه.

و يدلّ على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسأله تعاقب الأيدي على المال المغصوب مع الجهل بالحال، و لم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتّى صاحب المسالك (رحمه الله).

و أمّا المسأله الثانيه و هي أنّه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان، فهل يرتفع هذا الحكم بتيّه الردّ إلى المالك بعد العلم بالحال أم لا؟ فيه و جهان، الضمان كما ذهب إليه المصنّف (رحمه الله)، و عدمه كما ذهب إليه السيّد في حاشيته (1).

و قد استدلّ المصنّف (رحمه الله) على الضمان بما حاصله: أنّ أخذ الجائزه من الجائر بتيّه التملك و إن كان جائزا بمقتضى الحكم الظاهري، إلاّ أنّه يوجب الضمان واقعا، لقاعده ضمان اليد، فإذا انكشف الخلاف، و تبدّل قصد الآخذ، و بنى على حفظ المال للمالك و ردّه إليه، شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعده ضمان اليد و عدمه، فنستصحب بقاءه.

و أشكل عليه السيّد بأنّ علّه الضمان و إن كانت هي الأخذ العدواني، إلاّ- أنّها قد زالت بتيّه الردّ إلى المالك في مسألتنا و أمثالها، لأنّ اليد قد انقلبت من العدوان و الخيانه إلى الإحسان و الأمانه، فيكون المال أمانه شرعيه عند الآخذ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف، لأنّ قاعده ضمان اليد مخصّيه بما دلّ على عدم الضمان في الأمانه، و بأنّ الودعي محسن، و ما على المحسنين من سبيل، و عليه فلا مجال لاستصحاب الضمان، لعدم بقاء موضوعه.

و التحقيق هو ما ذكره المصنّف (رحمه الله) من الضمان، و ليس الوجه فيه هو الاستصحاب، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكميه، بل الوجه في ذلك أنّ وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علّه لحدوث الضمان و بقائه، سواء

ص: ٧٧١

تبدلت بعد ذلك بيد الأمانة أم لا، لأنَّ ضمان اليد لا يرتفع إلاَّ بحصول غايته و هي الأداء، فما لم تتحقق الغايه لم يسقط الضمان. و عليه فكون اليد الفعلية الحادثة يد أمانه لا تزاحم اليد السابقه المقتضيه للضمان بقاء، فإنَّ يد الأمين لا تقتضى الضمان لا أنَّها تقتضى عدم الضمان، و من البديهي أنَّ ما لا- اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء، و مجرد تبيُّه الردِّ إلى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداءً، كما أنَّ الأحكام الثابته على الأشياء بعناوينها الأولى لا تنافى الأحكام الثابته عليها بعناوينها الثانويه.

ردّ المأخوذ من الجائر إلى أهله

اشاره

الأمر الثاني: في ردّ ما أخذ من الجائر إلى أهله، و تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين: الأولى: أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك. و الثانيه: أن يكون مجهول المالك.

أ- أن يكون المأخوذ معلوم المالك

أمّا الناحيه الاولى: فلا- شبهه في وجوب ردّ المأخوذ منه إلى مالكة المعلوم لكونه أمانه في يد الآخذ، و قد دلت الآيه (1) على وجوب ردّ الأمانات إلى أهلها و لا- يفرق في ذلك بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده و إنّما الكلام في معنى الأداء، فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخليه بينه و بين ماله أم حملة إليه و إقباضه منه؟

قد يستظهر الثاني من الآيه، فإنَّ الظاهر من ردّ الأمانات إلى أهلها هو الردّ الحقيقي، أي حملة إليهم و إقباضها منهم. و لكن المرتكز في أذهان عامّه أهل العرف، و الظاهر من ملاحظه موارد الأمانات أنَّ المراد بأداء الأمانه إنّما هو التخليه

ص: ٧٧٢

١- ١) و هي قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا النَّسَاء ٤:٥٨.

بينها و بين صاحبها، كما عليه أكثر الفقهاء.

و يؤيد ما ذكرناه، بل يدل عليه أنّ المودع إذا طلب من الودعي حمل الوديعة إليه ذمه العقلاء، خصوصا إذا بعد موضع أحدهما عن الآخر، و احتاج النقل إلى المؤونه، 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 داعي الحفظ و بدون إذن المالك و جب عليه ردّها إلى بلد الوديعة.

ب- أن يكون المأخوذ مجهول المالك

إشاره

و أما الناحيه الثانيه- أعني ما إذا كان المالك مجهولا- فيقع الكلام فيها من جهات شتى:

الجهه الاولى: هل يجب الفحص عن المالك أم لا؟ قد يقال بعدم الوجوب كما احتمله المصنّف، فيجوز التصدّق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكة، استنادا إلى إطلاق جمله من الروايات (١).

ص: ٧٧٣

١- ١) منها ما روى في الكافي و التهذيب عن علي بن أبي حمزه قال: «كان لي صديق من كتّاب بني اميّه، فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله، فاستأذنت له عليه فأذن له، فلما أن دخل سلّم و جلس، ثم قال: جعلت فداك، إنّي كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا- كثيرا و أغمضت في مطالبه... فقال الفتى: جعلت فداك، فهل لي مخرج منه؟ قال: إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعل، قال له: فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدّقت له، و أنا أضمن لك على الله الجنّه» الخبر. و هو ضعيف بإبراهيم بن إسحاق، و علي بن أبي حمزه البطائني. راجع الوسائل ١٧/ ١٩٩ أبواب ما يكتسب به ب ٤٧ ح ١، و الوافي ١٥٣/ ٤/ ١٧، و الكافي ١٠٦/ ٤/ ٥، و التهذيب ٣٣١/ ٩٢٠/ ٦-.

وجوب الفحص عن المالك

و قد يقال بوجوب الفحص لوجهين:

الوجه الأول:الأخبار الدالّة على وجوب الفحص عن المالك، فإنّ مقتضى القاعده تقييد المطلقات بهذه الأخبار.

ص: ٧٧٤

فمنها: ما ورد في إيداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم (١)، فإنه دلّ على أنّ الوديعة بمنزله اللقطة، فيعرفها الوديعة حولا، فإن أصاب صاحبها ردّها إليه و إلاّ تصدّق بها عنه.

و منها: ما دلّ على وجوب الفحص عن الأجير لإيصال حقّه إليه (٢). و منها:

الأخبار الواردة في وجوب تعريف اللقطة (٣). و منها: ما دلّ على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حقّ ففقدته الرجل المديون (٤).

ص: ٧٧٥

١- (١) ففي الوسائل ٢٥/٤٦٣: كتاب اللقطة ب ١٨ ح ١، و التهذيب ١٩١/٣٩٦: ٦ عن حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا، و اللص مسلم، هل يرد عليه؟ فقال: لا يردّه، فإن أمكنه أن يردّه على أصحابه فعل، و إلاّ كان في يده بمنزله اللقطة يصيبها فيعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردّها عليه، و إلاّ تصدّق بها، فإن جاء طالبها بعد ذلك خيّر بين الأجر و الغرم، فإن اختار الأجر فله الأجر، و إن اختار الغرم غرم له، و كان الأجر له». و هي ضعيفه بقاسم بن محمد و حفص بن غياث.

٢- (٢) فعن هشام بن سالم قال: «سأل حفص الأعور أبا عبد الله (عليه السلام) و أنا عنده جالس قال: إنّه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه، و له عندنا دراهم، و ليس له وارث، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): تطلب له وارثا فإن وجدت له وارثا، و إلاّ فهو كسبيل مالك، ثم قال: ما عسى أن يصنع بها؟ ثم قال: توصى بها، فإن جاء لها طالب، و إلاّ فهي كسبيل مالك». و هي موثقة بابن سماعه و غيره. إلى غير ذلك من الروايات. راجع الكافي ٧/١٥٣: ١، و الوافي ١٧/٣٦٤: ١٧، و الوسائل ١٨/٣٦٢: أبواب الدين و القرض ب ٢٢ ح ٢٦، ٣/٢٩٦: أبواب ميراث الخنثى ب ٦ ح ١.

٣- (٣) راجع الوافي ١٧/٣٣١: ب ٥١، (اللقطة). و الكافي ٥/١٣٧: باب اللقطة و الضالّة و الوسائل ٢٥/٤٤١: كتاب اللقطة ب ٢، و التهذيب ٦/٣٨٩: باب اللقطة و الضالّة.

٤- (٤) ففي الوسائل ٢٦/٢٩٧: أبواب ميراث الخنثى ب ٦ ح ٢، و الوافي ١٧/٣٥٩: عن ابن -

و منها: روايه يونس بن عبد الرحمن، قال: «سئل أبو الحسن الرضا (عليه السلام) وأنا حاضر، إلى أن قال فقال: رفيق كان لنا بمكّه، فرحل منها إلى منزله و رحلنا إلى منازلنا، فلما أن صرنا في الطريق أصبنا بعض متاعه معنا، فأى شيء نصنع به؟ قال: تحملونه حتّى تحملوه إلى الكوفه، قال: لسنا نعرفه و لا نعرف بلده و لا نعرف كيف نصنع؟ قال: إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمانه، قال له: على من جعلت فداك؟ قال: على أهل الولايه» (١). فإنّ قوله (عليه السلام): «إذا كان كذا فبعه و تصدّق بثمانه» مترتب على اليأس من الوصول إلى المالک، و يدلّ مفهومه على عدم جواز التصدّق به قبل اليأس.

و هذه الروايات و إن كانت خاصّه بحسب الموارد، إلّا أنّ الملاك فيها هو عدم إمكان إيصال المال إلى مالک، فيتعدّى منها إلى مطلق مجهول المالک.

و لكن الظاهر أنّها بعيدة عمّا نحن فيه، أمّا ما ورد في قضيه إيداع اللص فيه أولاً: أنّه ضعيف السند، و دعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر (٢) دعوى

ص: ٧٧٦

١- ١) و هي صحيحه، و في الوافي عن الكافي [٥: ٢٢/٣٠٩] بسند صحيح مثلها على اختلاف في بعض ألفاظها. و راجع الوسائل ٤٥٠/٢٥: كتاب اللقطه ب ٧ ح ٢، و الوافي ١٠/٣٦٣: ١٧ و التهذيب ١١٨٩/٣٩٥: ٦.
٢- ٢) الجواهر ١٢٥: ٢٧.

غير صحيحه، لما حَقَّقناه في علم الاصول (1)، وأشرنا إليه مرارا فيما تقدّم من أنّ الشهره الفتوائيه لا تجبر ضعف الروايه. و ثانيا: أنّه وارد في قضيه خاصه، فلا وجه للتعدّي منها إلى غيرها. و أمّا ما ورد في تعريف اللقطه حولا و التصدّق بها بعده فهو مخصوص باللقطه، و لا يعمّ غيرها.

و أمّا بقيه الروايات فهي وارده في معلوم المالك الذي يتعدّر الوصول إليه و مورد بحثنا إنّما هو مجهول المالك. و على الجملة: لا- نعرف وجهها للتعدّي عن مورد الروايات إلى غيره. و دعوى اتّحاد الملاك بين مواردّها و بين مجهول المالك- و هو عدم الوصول إلى المالك- دعوى جزافيه، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك.

الوجه الثاني: أنّ الآيه المتقدمه في أوّل المسأله تقتضى وجوب الفحص عن المالك مقدّمه للردّ الواجب، سواء أكانت الأمانه مالكيه كالوديعة و العاريه و نحوهما أم شرعيه كاللقطه و مجهول المالك و مال السرقة و الخيانه و الغصب، و المال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مغصوبا، و لكنّه مقيّد بالتمكّن العقلي من الأداء و الفحص لقبح التكليف بغير المقدور، و عليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكّن منه. و المطلقات المتقدمه ظاهره في وجوب التصدّق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتّى مع التمكّن من الفحص. إذن فالنسبه بينهما هي العموم من وجه، فإنّ الآيه أعمّ من حيث المورد، لشمولها الأمانات المالكيه و الشرعيه، و أخصّ من حيث وجوب الفحص، لاختصاصها بصوره التمكّن منه، و المطلقات المتقدمه أعمّ من جهه الفحص، لشمولها صورتى التمكّن من الفحص و عدمه، و أخصّ من حيث المورد لاختصاصها بمجهول المالك، فتقع المعارضه بينهما في مجهول المالك مع التمكّن من الفحص، فمقتضى الآيه هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكّن منه، و مقتضى

ص: ٧٧٧

الروايات هو جواز التصدق به قبل الفحص عنه، سواء تمكّن منه أم لا، وقد حقّقنا في مبحث التعادل و الترجيح من علم الاصول (١) أنه إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضه العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر، و يؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه و عليه فلا بدّ من الأخذ بإطلاق الآيه، و الحكم بوجود الفحص مع التمكّن منه و رفع اليد عن المطلقات الظاهره في عدم وجوبه. و مع الإغضاء عمّا ذكرناه و الحكم بالتساقط يرجع إلى ما دلّ على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه.

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدّعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانيه: هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدّعيه بعد الفحص عن مالكة و اليأس من العلم به، استنادا إلى ما دلّ على سماع قول المدّعي إذا لم يعارضه أحد في دعواه. أو لا- يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف، إلحاقا له باللقطه. أو يعتبر الثبوت الشرعي، لبطلان الوجهين المتقدمين، فإنّه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا إلى مالكة الواقعي، أو إلى مالكة الشرعي، و الوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك.

أمّا الوجه الأول: فيردّه أنّ ترتيب الأثر على دعوى المدّعي إذا كانت بلا معارض إنّما هو فيما لم تثبت يد على المال، أمّا إذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعيه، ضروره أنّ 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

ص: ٧٧٨

روايه منصور (1) و قد تقدّم الإشكال فيها.

و أما الوجه الثاني: فيردّه أنّ التوصيف ليس له موضوعيه لإعطاء اللقطه لمن يدّعيها. بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدّعى فى دعواه. و أمّا الاكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجرّده و إن لم تقارن بالتوصيف فلا- دليل عليه، و حينئذ فلا يترتب الأثر على توصيف المدّعى إلاّ بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه.

و أما حمل فعل المسلم على الصّحّه فغايه ما يفيدّه أن لا يعامل المدّعى معاملة الكاذب، لا أن تترتب على دعواه آثار الواقع.

و أما الوجه الأخير: فهو الموافق للتحقيق، لا اشتغال ذمّه ذى اليد بمجرّد وضع يده على مال الغير، فلا تبرأ ذمّته إلاّ بإيصاله إلى مالكة الواقعى أو الشرعى، و قد عرفت ذلك كلّه آنفاً.

مقدار الفحص عن المالك و كيفيته

الجهه الثالثه: فى مقدار الفحص عن المالك، و بيان كيفيته. أمّا مقدار الفحص فهل يكفى فيه طبيعى الفحص عن المالك، أو يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم إمكان الوصول إليه، أو يجب الفحص عنه سنه كامله؟

أمّا الوجه الأول فهو و إن كان غير بعيد فى نفسه، لكفايه الإتيان بصرف الوجود من الطبيعه فى امتثال الأمر، و لكنّه بعيد عن المتفاهم العرفى و المرتكز الشرعى. على أنّ الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك فى روايه ابن وهب المتقدّمه (2).

ص: ٧٧٩

١-١) قد تقدّمت الروايه و الجواب عن الاستدلال بها فى ص ٧٦٠.

٢-٢) فى ص ٧٧٦.

و أمّا تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا- موجب له بعد وجود الإطلاقات الواردة في جواز التصدّق بمجهول المالك أو وجوبه، على أنّ تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح بلا مرجح، نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة (١) وفي روايه حفص المتقدمه (٢).

إلا- أنّها غريبه عن مطلق مجهول المالك، أمّا روايات اللقطة فهي مختصّه بها فلا يجوز التعدّي منها إلى غيرها. و أمّا روايه حفص بن غياث ففيها أولاً: أنّها ضعيفه السند، و غير منجره بشيء كما تقدّم. و ثانياً: أنّها وارده في خصوص إيداع اللصّ، فلا يتعدّى إلى غيره. و إن سلّمنا عدم اختصاصها بموردها فإنّه لا يجوز التعدّي عنه إلا إلى خصوص إيداع الغاصب، أو إلى كل ما يؤخذ منه و لو بغير عنوان الوديعة، و أمّا التعدّي عن موردها إلى مطلق مجهول المالك فلا وجه له أصلاً.

وجوب تعريف اللقطة سنة

تنبيه: قد ذكرنا أنّه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة كامله، و قد افيدت ههنا امور ثلاثه:

الأول: ما ذكره السيّد في حاشيته (٣) من أنّ تحديد الفحص بالسنة تحديد للمنتهى، بمعنى أنّه لا يجب الفحص أكثر من سنة و إن لم يحصل اليأس من وجدان المالك، و عليه فلو حصل اليأس من الأول، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص.

الثاني: أنّ المناط في تعريف اللقطة إنّما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك، و أمّا التحديد بالسنة فمحمول على الغالب، لحصول اليأس عن الوصول إلى المالك بعد السنة غالباً.

ص: ٧٨٠

١- (١) الوسائل ٢٥: ٤٤١ كتاب اللقطة ب ٢.

٢- (٢) في ص ٧٧٥، الهامش رقم (١).

٣- (٣) حاشيه المكاسب (اليزدي): ٣٦ السطر ٢٨.

الثالث: أنّ التحديد بالسنة أمر تعبدي، فلا بدّ من العمل به، سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده.

أمّا الأول والثاني فلا وجه لهما، إذ لا مجوّز لرفع اليد عن الرواية الظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة. إذن فيتعيّن الوجه الثالث، سواء حصل الاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده، فإنّ الاطمئنان حجّه عقلائيّه فيما إذا لم تقم أماره شرعيه على خلافه. وقد عرفت أنّ الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة.

ثم إنّه قد ذكر في بعض الروايات أنّ اللقطة يعرف بها ثلاثه أيام (١)، و ظاهره المعارضه مع الروايات الدالّه على اعتبار السنه، و لكن لا بدّ من حمله إمّا على صورته اليأس عن المالك، أو على جواز التصدّق به مع الالتزام بالمال و وجوب التعريف به إلى سنه، فإذا مضت السنه و لم يجد المالك سقط الضمان عنه. و يمكن أن يقال: إنّ تعريفها ثلاثه أيام مقدّمه للتصدّق، و وجوب التعريف إلى سنه كامله مقدّمه لجواز التملك. على أنّ ما دلّ على كفايه ثلاثه أيام في التعريف ضعيف السند.

إنّ اجره الفحص عن المالك هل هي على ذي اليد

أو على المالك

الجهه الرابعه: إذا احتاج الفحص عن المالك إلى بذل اجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك، أو على المالك؟ قال المصنّف: لو احتاج الفحص إلى بذل مال كاجره دلال صايح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ، بل يتولاه

ص: ٧٨١

١ - (١) كروايه أبان بن تغلب، و لكنّها ضعيفه السند بمحمد بن موسى الهمداني، راجع الوافي ١٧: ٣٥٠ و ٣٧، و الوسائل ٤٤٣/٢٥: ٢٥ كتاب اللقطة ب ٢ ح ٧.

الحاكم ولايه عن صاحبه، و يخرج عن العين اجره الدلال، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه. و يحتمل وجوبه عليه، لتوقف الواجب عليه.

و تحقيق المسأله: أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعيه، بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعى، كالغصب و السرقة و الخيانه و نحوها ثم يندم، و لكن لا يقدر على إيصاله إلى ملاكه. و قد يستند إلى 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.

أمّا الصوره الاولى: فلا شبهه فى أن مؤونه الفحص على الغاصب، لوجوب ردّ المغصوب إلى مالكة و إن توقّف ذلك على بذل الاجره. و دعوى أن إيجاب اجره الفحص على ذى اليد ضرر عليه و هو منفى فى الشريعه دعوى جزافيه، لأنّ حديث نفى الضرر إنّما ورد فى مقام الامتنان، و من الضرورى أن كون مؤونه الفحص على المالك على خلاف الامتنان، فلا يكون مشمولاً للحديث. و حيث إنّ الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم و العدوان، فإنّ الشارع يلزمه رغماً لأنفه برّد المغصوب إلى مالكة حتّى مع الاحتياج إلى بذل الاجره، و قد ورد فى بعض الروايات أنّه لو غصب أحد حجراً و وضعه فى أساس البناء فإنّه يجب عليه ردّه إلى مالكة، و إن توقّف ذلك على هدم البناء و تضرّر الغاصب (1). و من هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشقّ الأحوال.

ص: ٧٨٢

١ - ١) فى الوسائل ٢٥/٣٨٦ كتاب الغصب ب ١ ح ٥ عن نهج البلاغه [٥٤١/٢٤٠] قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «الحجر الغصب (الغصيب) فى الدار رهن على خرابها» و هى مرسله.

و أمّا الصورة الثانيه-و هي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعى:- فالظاهر أنّ مؤونه الفحص على المالك،بمعنى أنّ الواجد يصرفها من كيسه عن المالك،فإذا وجده أخذها منه،و إلاّ فمن المال الذى فى يده.و الوجه فيه:

أنّ يده يد أمانه و إحسان،و ما على المحسنين من سبيل.على أنّ كون اجره الفحص على الواجد ضرر عليه،و هو منفى.و لا يقاس ذلك بالصوره الاولى،فإنّ اليد فيها كانت يد عدوان،لا يد أمانه و إحسان كما عرفت.

لا يقال:إنّ الفحص عن المالك واجب على الواجد،و من الواضح أنّ إعطاء الاجره من مقدّماته،فتحسب عليه.

فإنّه يقال:الفحص واجب على الواجد،و مقدّمته طبيعى بذل المال،سواء كان من كيسه أم من كيس المالك.إذن فلا يتعيّن البذل على الواجد إلاّ-بدليل خاصّ،و هو منفى فى المقام،و عليه فإذا بذل الواجد اجره الفحص من كيسه رجع على المالك مع الإمكان،و إلاّ أخذها من المال الذى هو تحت يده،و إن امتنع الواجد من بذل اجره الفحص رجع إلى الحاكم الشرعى،فيعطيها من بيت المال،أو من مجهول المالك.

هذا مع أنّ دليل المقدّميه المذكور لو تمّ فإنّما يتمّ فيما لو كان الفحص يتوقّف دائما على بذل المال،مع أنّه ليس كذلك،بل هو أمر قد يكون و قد لا- يكون،و عليه فإذا توقّف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفى الضرر كسائر التكاليف الضرريه التى ترتفع به.

هذا كلمه إذا لم تقم قرينه على عدم رضا المالك بأخذ ماله و حفظه له،و إلاّ- فلا- يجوز لأحد أن يضع يده عليه و يحفظه لمالكة،لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم.

الأمر الثالث: ما هو مصرف مجهول المالک؟ فهل يتصدّق به، أو يحفظه الواجد ما دام حيًا لمالکة و يوصى به بعد مماته، أو يتملّکة، أو يعطيه للحاکم الشرعی، أو هو للإمام (عليه السّلام)؟ وجوه:

الأول: أن يكون ذلك للإمام، لقوله (عليه السّلام) في روايه ابن أبي يزيد:

«و الله ما له صاحب غيري» (١).

و فيه أولاً: أن الروايه ضعيفه السند. و ثانياً: أنها وردت في قضيه شخصيه فلا تكون مستندا لكبرى كليه، إذ من المحتمل أن يكون المال في تلك الوقعه مفقودا من الإمام نفسه، فيكون حلفه (عليه السّلام) في محلّه، لكون المال له واقعا. و أمّا أمره (عليه السّلام) بتقسيم ذلك المال فلعلّه دفع للتمهه عن نفسه، أو إحسان منه إلى الفقراء. و يحتمل أن يكون حلفه على أن المال له لعلمه بموت مالکة، و أنه لم يترك وارثا غير الإمام. و يحتمل أن يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاصّ للإمام (عليه السّلام)، و من الواضح أنه مع هذه الاحتمالات لا يبقى مجال للاستدلال بهذه الروايه على المقصود.

الوجه الثاني: أن يكون مجهول المالک لمن وضع يده عليه، لقوله (عليه السّلام) في صحيحه على بن مهزيار التي تبين موارد الخمس: «و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب» (٢). و قد استظهر هذا الرأى من الروايه المذكوره المحقّق الهمداني (٣)، بل

ص: ٧٨٤

١-١) راجع الوافي ١٧:٨/٣٣٧، و الوسائل ٢٥:٤٥٠/١، كتاب اللقطه ب ٧ ح ١، و الكافي ٥:١٣٨/٧.

٢-٢) راجع الوسائل ٩:٢/٥٠٢ أبواب ما يجب فيه الخمس ب ٨ ح ٥.

٣-٣) مصباح الفقيه ١٤:١٦٨.

ذكر المحقق الإيرواني (١) أنّ هذه الصحيحه صريحه فى جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس.

وفيه أولاً: أنّ هذه الروايه وارده فى بيان موارد الخمس على نحو القضيّه الحقيقيه، فيكون مفادها أنّه كلما تحقّق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس.

و عليه فلا- دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لى يتمسك بإطلاقها، نعم لا ننكر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك، كباب اللقطه، فقد دلت الروايات الكثيره المذكوره فى أبواب اللقطه (٢) على أنّ واجدها مخير بين تملكها، وبين التصدق بها عن مالها بعد أن يعرّف بها سنه واحده.

و من هذا القبيل ما ورد فى بعض الروايات (٣) من أنّه إذا وجد المشتري مالا- فى بطن حيوان اشتراه من شخص فإنّه يرجع فى ذلك المال إلى البائع، وإذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري، وأعطى خمسه. وكذلك ما ورد فى جملة من الأحاديث (٤) من أنّه إذا وجد مالا فى بطن سمك اشتراه من الصياد فإنّه يملكه، ويعطى خمسه، من غير مراجعه إلى المالك.

و ثانياً: أنّنا لو سلّمنا كون الروايه فى مقام البيان من هذه الجهه أيضاً، فلا نسلم كونها صريحه فى جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسه، وإنّما هى مطلقه بالنسبه إليه، فتقيد بالروايات الداله على لزوم التصدق بمجهول المالك.

ص: ٧٨٥

١-١ (١) حاشيه المكاسب (الإيرواني) ٣٣٧:١.

٢-٢ (٢) الوسائل ٢٥:٢٤١/٢ كتاب اللقطه ب ٢.

٣-٣ (٣) راجع الوسائل ٢٥:٢٤٢/٢ كتاب اللقطه ب ٩، و الوافي ٣٣٨/١٠:١٧، و الكافي ١٣٩/٥:٩.

٤-٤ (٤) راجع الوسائل ٢٥:٢٤٣/٢ كتاب اللقطه ب ١٠.

الوجه الثالث: أنه يجوز للواجد أن يعمل في مجهول المالک، و يخرج صدقه قليلا قليلا حتى يخرج، و يدل عليه بعض الأحاديث (١).

و فيه: أنه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالک فمن المحتمل أن صاحب المال قد مات و لم يترك وارثا غير الإمام، فانتقل ميراثه إليه و أنه (عليه السلام) بما هو وارث و مالک أجاز لصاحب الخان أن يتصرف في ذلك المال، و يتصدق به قليلا- قليلا- حتى يخرج. و احتمال وجود وارث له غير الأب و الامّ مدفوع بالأصل. و جريانه في الشبهات الموضوعية غير محتاج إلى فحص. و أما احتمال وجود الأب و الامّ 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 عمّا ذكرناه و تسليم دلالتها على المقصود فالنسبة بينها و بين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالک هي العموم المطلق، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات.

لا يقال: إن هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم

ص: ٧٨٤

١- ١) ففي الكافي عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال: «كتبت إلى عبد صالح (عليه السلام) قد وقعت عندى مائتا درهم و أربعة دراهم، و أنا صاحب فندق، و مات صاحبها و لم أعرف له ورثه، فأرأيتك في إعلامى حالها و ما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعا؟ فكتب: اعمل فيها و أخرجها صدقه قليلا- قليلا- حتى تخرج» و هي مجهولة بنصر. راجع الكافي ٧: ٣/١٥٣ و الوافي ١٧: ٣/٣٦٠. و الوسائل ٢٦: ٢٩٧/أبواب ميراث الخنثى ب ٦ ح ٣.

٢- ٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم أبي روح صاحب الخان قال: «كتبت إلى عبد صالح (عليه السلام): إننى أتقبل الفنادق، فينزل عندي رجل فيموت فجأه، لا أعرفه و لا أعرف بلاده-

جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه.

فإنه يقال: لا - منافاه بينهما، فإن الظاهر من هذه الرواية أنّ صاحب الفندق لم يفحص عن ورثه الميّت، وهذا بخلاف الرواية الاولى، فإنك قد عرفت ظهورها في أنّ السائل تفحص عن الورثه و لم يصل إليهم، فمورد كل من الخبرين غير مورد الآخر. و الذي يسهل الخطب أنّ كلتا الروايتين مجهوله.

الوجه الرابع: أنه يجب حفظ مجهول المالك لمالكه، و الإيضاء به عند الوفاء للروايات الواردة في مستأجر فقد أجيره، و لم يقدر على إيصال حقه إليه (١).

و يرد عليه أولاً: أنّ هذه الروايات إنّما وردت في معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول إليه، فلا صله لها بمجهول المالك. و دعوى أنّ الملاك بين الموردين واحد - و هو تعذر إيصال المال إلى مالكة - دعوى جزافيه، فإنه لا طريق لنا إلى كشف هذا الملاك كما عرفت.

و ثانياً: أنّها وردت في الحق الكلى الثابت في الذمه، و هو ليس في معرض التلف لكي يخاف عليه من بقاءه، و كلامنا في العين الخارجيه.

و ثالثاً: أنّها وردت في قضيه شخصيه، فلا - يمكن التعدي عن موردها إلى غيرها. إذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك لصاحبه و لو بالإيضاء به نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول إلى المالك.

لا يقال: إنّ التصرف في مال الغير حرام مطلقاً، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الحظر، فلا يدل على الوجوب. و عليه فلا مانع من كون

ص: ٧٨٧

١ - ١) قد تقدّمت الإشارة إلى مصادرها في ص ٧٧٥، الهامش رقم (٢).

الواجد مخيراً بين التصدق به و بين حفظه لصاحبه و لو بالإيضاء به عند الموت.

فإنه يقال: الميزان في ورود الأمر مورد توهم الحظر هو أن يتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهي، أو كان معرضاً له، كالصيد الذي نهى عنه في الإحرام، و امر به بعد الإحلال. و ما نحن فيه ليس كذلك، فإن النهي قد تعلق بالتصرف في 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 سلّمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها ابتداءً عن الصدقة، فهو لا يجري في روايه ابن أبي حمزه (١) التي وردت في قصه الفتى الذي كان من كتاب بنى أميه، فإنها صريحه في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توهم الحظر، إذ الفتى إنما طلب التخلص عمياً اشتغلت به ذمته من أموال الناس، فأجاب الإمام (عليه السلام) بقوله: «فاخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، و من لم تعرف تصدقت به». و لكن قد عرفت أنها ضعيفه السند.

الوجه الخامس: وجوب التصدق بمجهول المالك. و هذا الوجه هو الموافق للتحقيق، و تدلّ عليه المطلقات المتقدمه، بل الروايات الخاصه الوارده في موارد عديده التي تقدّمت الإشارة إليها آنفاً، لأنها و إن وردت في المال المفقود صاحبه إلا أنها تدلّ على ثبوت التصدق بمجهول المالك بالأولويه القطعيه. و لا بدّ من تقييدها باليأس عن الوصول إلى المالك، فقد عرفت فيما سبق (٢) أن مقتضى الآيه وجوب ردّ الأمانه إلى أهلها مع التمكن منه، و أمياً صوره اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشموله للآيه، بل تبقى تحت الروايات المذكوره.

ص: ٧٨٨

١- ١) المتقدمه في ص ٧٧٣.

٢- ٢) في ص ٧٧٧.

الوجه السادس: وجوب دفعه إلى الحاكم، فإنّهُ ولي الغائب. وقد استقر به المصنّف (رحمه الله) ولكن قد عرفت أنّ الروايات المتقدّمة ظاهره في أنّ من وضع يده على مجهول المالك ابتداءً وجب عليه التصدّق به، وإذا تصرّف فيه تصرّفًا آخر ولو بدفعه إلى الحاكم ضمنه. ودعوى أنّ الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة، لأنّ ولايته على الغائب إنّما هي من جهة الحسبه، فلا بدّ من الاقتصار فيها على المورد المتيقّن، وهو ما إذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم، وقد عرفت أنّ الروايات المتقدّمة قد أثبتت ولايه مجهول المالك لمن وضع يده عليه، فلا تصل النوبه إلى غيره كما أنّه لا تثبت للحاكم ولايه على اليتيم مع وجود الجدّ له.

لا- يقال: يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم، من حيث إنّ مصرفه الفقراء و المساكين، و من الواضح أنّ الحاكم وليّهم، أو من حيث إنّهُ أعرف بموارده ممّن وضع يده عليه.

فإنّهُ يقال: أمّا الاحتمال الأول فلا دليل عليه، خصوصًا مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولايه للواجد. و أمّا الاحتمال الثاني فإن كان المراد أنّ الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهه الحكميه، فهو مسلّم، لأنّ ذلك وظيفه العالم. إلّا- أنّ ذلك لا يدلّ على وجوب دفعه إليه، بل الواجب على العامي أن يسأل العالم عن حكم الواقعة، و يعمل على طبق ما أفتى به. و إن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهه الموضوعيه فهو ممنوع، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرتة معاشرته للفقراء، و إطلاعه على أحوالهم.

و كما لا يجب دفع مجهول المالك إلى الحاكم، فكذلك لا يجب تحصيل الإجازة منه في إيصاله إلى موارده، لإطلاق الروايات المتقدّمة، نعم الأولى اختيار أحد الأمرين، لوجود القائل بوجوبه. لكن لا بدّ و أن يكون الدفع إلى الحاكم بعنوان أنّه يوصله إلى موارده، و إلّا ضمنهم الواجد كما عرفت.

و قد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلى فيجب إمّا دفعه إلى الحاكم، وإمّا تحصيل الإذن منه فى التصدق به عن المالك، لأنّ الكلى لا يتعيّن إلاّ بإذن المالك أو وليّه. و بين الحقّ الشخصى، فلا يجب فيه ذلك لتعيّنه فى نفسه.

و لكنّه توهم فاسد، لأنّ مقتضى الإطلاقات المتقدّمه هو عدم الفرق بينهما و أنّ الولاية لمن عليه الحقّ على وجه الإطلاق.

قوله: ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك.

أقول: المال الذى لا يمكن إيصاله إلى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات، و هو مورد المطلقات المتقدّمه (١). و قد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهًا بين أفراد غير محصورين، و هو أيضا مورد روايات اخرى قد تقدّمت ٢ و حكم كلا القسمين قد تقدّم مفضّلا. و قد يكون المالك معلوما من جميع الجهات و لكن يتعذر إيصال المال إليه لمانع خارجى، كأن يكون المالك فى سجن، أو مكان بعيد يتعذر الوصول إليه، و يجرى عليه حكم القسم الثانى، للروايات المتقدّمه أيضا، لأنّ المستفاد منها أنّ المناطق فى ذلك إنّما هو تعذر إيصال المال إلى مالكة.

قوله: ثم إنّ مستحقّ هذه الصدقه هو الفقير.

أقول: حكى عن صاحب الجواهر (٢) جواز التصدق بمجهول المالك على الفقراء و غيرهم، عملا- بإطلاق الروايات المتقدّمه، و بهذا المناطق جوّز إعطاء مال الإمام (عليه السلام) للفقراء و الأغنياء، بدعوى أنّ الإمام و إن كان معلوما إلاّ أنّه يتعذر إيصال ماله إليه للعوارض الخارجيه، و قد عرفت أنّ حكمه حكم مجهول المالك.

ص: ٧٩٠

١- ١ و ٢) فى ص ٧٧٣ و ما بعدها.

٢- ٣) [لعله أشار إلى ما فى الجواهر ١٧٧: ١٦ و ما بعدها].

و فيه أولاً: أنّ المتبادر من مفهوم الصدقه و إطلاق الأمر بها أنّه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء، كما ذهب إليه المصنّف.

و ثانياً: أنّ قوله تعالى: **إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ** (١) قد بيّن مصرف الصدقات، و لم يجعل الغنى من ذلك، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصدّق موضوعاً.

ثمّ إنّ وجوب التصدّق بمجهول المالك إنّما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضا المالك بصرف ماله في مورد خاصّ، و إلاّ فلا تصل النوبه إلى التصدّق به. و عليه فلا- وجه لقياس مال الإمام (عليه السّلام) بمجهول المالك، لأنّنا نقطع برضا الإمام باعطاء ماله لأهل العلم و الجهات التي توجب ترويج الدين، و مع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشكّ في رضاه.

هل يجوز دفعه للهاشمي؟

قوله: و في جواز إعطائها للهاشمي قولان:

أقول: لا دليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين، و إنّما تحرم عليهم الصدقه الخاصه، أعنى زكاه المال و البدن. و لا يبعد أن تحرم عليهم أيضا الصدقات التي تعطى لدفع البلاء و ردّ القضاء، فإنّ في ذلك مدلّه و مهانه لا تناسب الذريه الطاهره. و من هنا كانت زينب الكبرى (عليهما السّلام) تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله (عليه السّلام) و ترميه إلى أهل الكوفه و تقول: ويلكم يا أهل الكوفه إنّ الصدقه علينا حرام. و عليه فلا- بأس بالتصدّق بمجهول المالك على الهاشميين، لكونه خارجاً عن القسمين المذكورين. و يضاف إلى ما ذكرناه أنّ قوله (عليه السّلام) في روايه ابن أبي يزيد المتقدّمه (٢) «فاقسمه في إخوانك» يقتضى عدم الفرق بين

ص: ٧٩١

١- ١) التوبه ٩:٦٠.

٢- ٢) تقدّم مصدرها في ص ٧٨٤، الهاشمي رقم (١).

الهاشمى وغيره. و أما الصدقه التي تحرم على بنى هاشم فهي الصدقه الخاصه، أعنى بها الزكاه المفروضه.

التصدّق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله: ثم إن في الضمان لو ظهر المالك.

أقول: هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصدّق به أم لا؟ فيه وجوه، ثالثها: التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المتصدّق فيضمن له، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان. ورابعها: التفصيل بين ما يكون المال مسبوقا باليد العاديه فيحكم بالضمان، وبين عدمه فيحكم بعدمه.

الفرق بين مجهول المالك و اللقطه

و قبل التعرّض للوجوه المذكوره لا- بأس بالإشاره إلى الفرق بين اللقطه و مجهول المالك، فنقول: الفارق بين مجهول المالك و اللقطه من جهات كثيره، و نحن نشير هنا إلى جهتين منها:

الاولى: أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدّه الفحص عن المالك، و قد دلّت الروايات الكثيره المذكوره فى أبواب اللقطه (1) على أنّ أخذ اللقطه يعرّفها سنه، فإن جاء لها طالب، و إلاّ فهي كسبيل ماله. و لا يجوز ذلك فى مجهول المالك، فقد عرفت أنه لا- يجوز أخذه ابتداء إلاّ- بتيه الإحسان إلى المالك بحفظه له و إيصاله إليه، ثم يتصدّق به عن مالكة بعد التعريف. و من هنا يتجلّى لك أنه لا يجوز أخذ المغصوب من الغاصب إلاّ بتيه الردّ إلى المالك.

الثانيه: أنّ اللاقط إذا تملك اللقطه بعد التعريف أو تصدّق بها عن مالكة ضمنها له مع المطالبه بها، للروايات الكثيره المذكوره أيضا فى أبواب اللقطه الدالّه

ص: ٧٩٢

على ذلك (١)، أما مجهول المالك فقد عرفت أنّ فيه وجوها شتى تقدّمت الإشارة إليها (٢).

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الكلام هنا يقع في مقامين، الأول: أن تكون اليد الموضوعه على مجهول المالك ابتداء يد أمانه. الثاني: أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان، ثم تنقلب إلى يد أمانه وإحسان، كمن أخذه بتيه التملك، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه. و كمن غصبه من المالك ثم تاب و عزم على إيصاله إليه، و لم يتمكّن من ذلك لفقد المالك، أو لكونه مجهولا بين أشخاص غير محصورين.

أما المقام الأول: فالظاهر هو عدم الضمان فيها، و ليس ذلك من جهة أنّ الشارع قد أذن في التصدّق بمجهول المالك و هو ينافي الحكم بالضمان، لأنّ إذن الشارع في التصرّف بمال الغير يرفع حرمة التكليفه، و لا ينافي ذلك ضمانه. بل من جهة أنّ دليل الضمان هو أحد الامور الثلاثة: إمّا قاعده ضمان اليد، و إمّا قاعده الاتلاف، و إمّا قيام دليل خاصّ عليه.

أما الاولى: فهي منتفیه هنا قطعاً، إذ المفروض أنّ اليد كانت يد أمانه و إحسان، و ما على المحسنين من سبيل.

و أما قاعده الإلتلاف: فهي مردوده لوجوه عديده، الأول: أنّها ليست بروايه لكى يتمسك بها، و إنّما هي قاعده متصيده من موارد شتى، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسلّمه. الثاني: أنّ الإلتلاف إنّما يقتضى الضمان إذا لم يكن التصرّف لنفع المالك، و إلاّ فلا. يوجب الضمان، و من هنا إذا أشرف أحد على الهلكه، و توقّف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فإنّ ذلك يكون واجبا من غير ضمان.

ص: ٧٩٣

١-١) المصدر المتقدّم.

٢-٢) في ص ٧٨٤ و ما بعدها.

الثالث: أنّ التصدّق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان ببذله لكان البذل أيضا مجهول المالك، و مشمولاً لما دلّ على وجوب التصدّق به، وهكذا، فيلزم التسلسل.

و من الضروري أنّ ذلك مقطوع بعدم.

و أمّا الدليل الخاص: فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلاّ روايه حفص المتقدمه (١) الواردة في إيداع اللص، فإنّها ظاهره في أنّ التصدّق بالوديعة- التي هي بمنزله اللقطة- يوجب الضمان مع مطالبه المالك. إلاّ- أنّها ضعيفه السند، و وارده في قضيه شخصيه، فلا يمكن التعدّي منها إلى غيرها، كما عرفت سابقاً.

و الحاصل: أنّ التصدّق بمجهول المالك لا- يوجب الضمان، على أنّ الإطلاقات الدالّة على وجوب التصدّق به بعد التعريف تقتضى عدم الضمان، و مع الشكّ في الإطلاق يرجع إلى البراءة.

و أمّا المقام الثاني- أعنى ما إذا كانت يد الأمانه مسبوقة بالضمان-: فقد يقال: إنّ 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 أنّ الشارع قد جعل ضمان اليد منوطاً بالأداء، فما لم تتحقّق الغايه لم يسقط الضمان.

و عرفت أيضا أنّ تيه الردّ إلى المالك و إن كانت توجب صيروره اليد يد أمانه، إلاّ أنّ هذه اليد لا توجب ضماناً، لا أنّها لا تقتضى عدم الضمان، و واضح أنّ ما لا اقتضاء فيه لا يزاحم ما فيه الاقتضاء.

و لكن يرد عليه أولاً- ما عرفته آنفاً من أنّ التصدّق بمجهول المالك لو كان موجبا للضمان للزم منه التسلسل، فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعده ضمان اليد.

ص: ٧٩٤

و ثانياً: أن روايه ابن أبي حمزه المتقدمه (١) كالصريحه في عدم الضمان، فإنّ الفتى قد طلب المخرج عمياً أخذه من أموال الناس، فأجابه الإمام (عليه السلام) بالتصدّق بجميع ما تحت يده، و ضمن له بذلك الجنّه. و لو كان التصدّق به موجبا للضمان لما جعله الإمام مخرجا له عن ظلامته، و قد جعل الله التصدّق بمجهول المالك و سيله للتوبه، و سببا لفراغ الذمّه، تسهيلا للأمر على الغاصبين التائبين. و لكن الروايه ضعيفه السند.

و يدلّ على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمه -كروايه ابن أبي حمزه و غيرها- الأمر بالتصدّق بمجهول المالك. و لا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عينا خارجيه أو دينا ثابتا في الذمّه، فإنّ الدين و إن كان كلياً في الذمّه إلاّ أنّه يتشخص بالتصدّق، و تبرأ به ذمّه المديون، و توهم أنّ نفوذ التصدّق يتوقّف على إذن المالك، توهم فاسد، لإطلاق تلك الروايات المتقدمه.

ثمّ إنّّه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقيه عنده، لأنّ أخذ الصدقه هو الله، و ما كان لله لا يرجع.

و على الجملة: لا يجرى على مجهول المالك حكم اللقطه، لعدم الدليل عليه، إلاّ في إيداع اللص، و قد عرفت أنّ النص الوارد فيه ضعيف السند، و وارد في قضيه شخصيه.

و من جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب إليه المصنّف من أنّ الأوجه هو الضمان مطلقا، إمّا تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءه و لو بضميمه عدم القول بالفصل، و إمّا للمرسله المتقدمه عن السرائر (٢) -و هي ما روى من أنّه بمنزله

ص: ٧٩٥

١- ١) في ص ٧٧٣ الوارده في قصّه الفتى الذي كان من كتاب بنى اميه.

٢- ٢) السرائر ٢٠٤: ٢.

اللقطه-و إما لاستفاده ذلك من خبر الوديعه (١).

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 ممّا ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه. و أمّا مرسله السرائر فهي غير قابله للاعتماد عليها. على أنّ من المظنون أنّها بعينها روايه حفص الوارده في إيداع اللص فيتوجّه عليها ما وجّهناه على الاستدلال بهذه الروايه.

قوله: ثمّ الضمان هل يثبت بمجرد التصدّق.

أقول: قد ظهر ممّا تقدّم أنّ التصدّق بمجهول المالك لا يوجب الضمان، فإذا أغمضنا النظر عن ذلك و قلنا بالضمان، أو ثبت ذلك بدليل خاص - كما في اللقطه - فهل يحكم بثبوتة من حين الأخذ، أو من حين التصدّق، أو من حين مطالبه المالك بماله و عدم رضاه بالتصدق؟ وجوه.

و التحقيق أن يقال: إنّ الحكم بالضمان إن كان لقاعده الضمان بالإتلاف فاللازم هو الحكم بثبوتة من حين التصدّق. إلا أنّك قد عرفت أنّنا أنّ القاعده لا تشمل المقام. و إن كان مدرك الضمان هو ما ورد في اللقطه من أنّ المالك إذا جاء و طلب ماله فله الغرم أو الرضا بالأجر، فاللازم هو ثبوتة من حين مطالبه المالك. و إن كان مدرك الضمان هو قاعده ضمان اليد، فاللازم ثبوتة من حين الأخذ إذا كانت اليد الموضوعه عليه يد ضمان.

قوله: و لو مات المالك.

أقول: توضيح المقام: أنّ الكلام قد يقع في موت المالك، و قد يقع في موت

ص: ٧٩٦

و على الأول: فقد يكون موت المالك بعد التصدّق، وقد يكون قبل التصدّق فإذا كان التصدّق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث و لم يرض بالتصدّق خيّر المتصدّق بين الغرم و الأجر، لقوله (عليه السّلام) في روايه حفص المتقدّمه في البحث عن ردّ المأخوذ من الظالم إلى أهله: «فإن جاء طالبها بعد ذلك خيّر بين الأجر و الغرم». و إن كان التصدّق قبل موت المالك فإنّه لا شيء للورثه، إذ المالك لم يبق حيّا بعد التصدّق حتّى يتخيّر بين الغرم و الأجر، و الورثه ليسوا بملاك حتّى يجرى فيهم هذا الحكم.

لا يقال: إذا وجد المالك بعد التصدّق كان مختيرا بين الغرم و الأجر، فيكون هذا حقّا من حقوقه، فإذا مات انتقل إلى الورثه، لأنّ ما تركه الميّت لوارثه.

فإنّه يقال: لا دليل على أنّ كل حقّ يقبل النقل و الانتقال أو الإسقاط، إلّا في موارد خاصّه، و مع الشكّ في ذلك فالأصل عدمه.

و أمّا إذا مات المتصدّق ثمّ وجد المالك فالظاهر من قوله (عليه السّلام):

«خيّر بين الأجر و الغرم» أنّه لا شيء للمالك حينئذ، إذ لا وجود للمتصدّق حتّى يخيّر المالك بين الأمرين. نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامه من تركته، لأنّ ضمان الصدقه من الحقوق الماليه اللازمه عليه بفعله، و لا غرابه في ذلك، فقد ثبت نظيره في الفقه كثيرا، كما إذا رمى أحد رجلا بحجر و مات الرامي قبل وصول الحجر، ثمّ أصاب الحجر الرجل فقتله، فإنّ ديه المقتول تؤخذ من تركه القاتل، لاستناد القتل إليه، بل قد يملك الميّت من جهه إيجاده سبب الملك قبل موته، كما إذا نصب شبكه و وقع فيها السمك بعد موته، فإنّه يكون من تركته.

حكم ما لو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به بعد اليأس

قوله: و لو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به بعد اليأس.

أقول: ظاهر كلام المصنّف أنّ دفع المال إلى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل

الغائب أو وليه فلا ضمان على الدافع، لأن دفعه إلى الولي أو الوكيل كدفعه إلى نفس الأصيل. وإن كان دفعه إليه 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؟

أمّا الجبهه الأولى: فهي ممنوعه صغرى و كبرى، أمّا الصغرى فلأنّه لم يحرز كون المالك غائباً، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد، وإن لم يعرفه بعينه. و يتفق كثيراً أنّ الملتقط يتفحص عن المالك و هو ينادى يا صاحب المال و يسمعه المالك و لا يلتفت إلى كون اللقطه له.

و أمّا الكبرى فلعدم الدليل اللفظى على ولاية الحاكم على الغائب لكى يتمسك بإطلاقه، و إنّما هي ثابتة بالحسبه، فلا بدّ من الاقتصار على المقدار المتيقّن و هو أخذ مال الغائب لحفظه و إيصاله إليه، و لا يجوز إتلافه و لو بالتصدّق عنه.

و إن سلّمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فإنّما هي فيما لم يكن للغائب ولى خاصّ، و الظاهر من الروايات (1) أنّ من وضع يده على اللقطه له الولاية على مالكها فى التصدّق بها.

و أمّا الجبهه الثانيه: فإذا سلّمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنّه لا دليل على دخل قصد الولاية فى دفع اللقطه إلى الحاكم، فإنّ اعتبار القصد فى ذلك كاعتبار قصد المالك فى دفع ماله إليه، و لا نحتمل أن يلتزم بذلك أحد. و يتّضح ما ذكرناه بمراجعته الوجدان، و بالنظر إلى سيره العقلاء، فإنّهم لا يعتبرون القصد المذكور فى دفع أموال الموكّلين و الموكّلى عليهم إليهم أو إلى وكلائهم و أوليائهم.

ص: ٧٩٨

ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب الفحص وغيره، وإذا ظهر مالها بعد التصدق أعطى بدلها من بيت المال فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأته القضاء فهو من بيت المال، وما نحن فيه من صغرياته.

فيما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام

أشاره

الصورة الرابعة: ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام. قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتمال الجائزه على الحرام يقع على وجوه، لأن الاشتباه إما أن يكون موجبا للشركة والإشاعة، كخلط الخل بالخل و السمن بالسمن و الحنطه بالحنطه، وإما أن لا يكون موجبا لذلك، كما إذا اشترى فراشا و غصب فراشا آخر و اشتبه أحدهما بالآخر، و على الأول فإما أن يكون المالك و مقدار المال معلومين و إما أن يكونا مجهولين، و إما أن يكونا مختلفين. فإذا كانا معلومين فلا شبهه في وجوب ردّ المال إلى صاحبه، و إن كانا مجهولين فالمورد من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام فيجب فيه الخمس، و إن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوما و المالك مجهولا فقد تقدّم تفصيله في الصورة السابقة. و إن كان القدر مجهولا و المالك معلوما و جب التخلص عن اشتغال الذمه بالمصالحة مع المالك. و على الثاني - وهو ما لا يوجب الاشتباه الشركة - فلا بدّ من الرجوع إلى القرعه، لأنها لكل أمر مشكل. أو يباع المأخوذ من الجائر و يشترك في ثمنه. ثم ذكر أن تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس.

أقول: في كلامه نظر من وجهين:

الأول: أنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقا فيما إذا كان المالك معلوما و القدر مجهولا، لأنّ المال المذكور قد يكون في يد أحد، و قد لا يكون كذلك. و على

الأول فالمقدار الذى يعلم صاحبه يرّد إليه، والمقدار الذى لا يعلم صاحبه فهو لذى اليد، لأنها أماره الملكيه. و على الثانى فما هو معلوم المالك أيضا يرّد إلى صاحبه و فى المقدار المشتبه يرجع إلى القرعه. و يحتمل الحكم بالتنصيف، للمصالحه القهريه.

و يستأنس حكم ذلك ممّا ورد فى الودعى (١). و لكن الظاهر أنّ الروايه غير نقيّه السند.

الثانى: أنّ ظاهر كلام المصنّف عدم جريان التقسيم المذكور فى القسم الثانى -أعنى ما لا يكون الاشتباه موجبا للشركه و الإشاعه- و لذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعه، أو بيع المال المشتبه و الاشتراك فى ثمنه.

و لكن الظاهر أنّ الأقسام المذكوره كلّها جاريه فى القسم الثانى أيضا.

و تقريبه: أنّ المأخوذ من الجائر إذا كان مشتبهًا بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركه فأمّا أن يكون المالك و القدر كلاهما معلومين، فلا بدّ من ردّ المال إلى صاحبه. و إمّا أن يكون القدر معلوما و المالك مجهولا، و قد تقدّم حكمه فى الصوره الثالثه. و إمّا أن يكون القدر مجهولا و المالك معلوما، فيرجع إلى القرعه، أو يباع و يشترك فى ثمنه كما ذكره المصنّف. و إمّا أن يكون القدر و المالك كلاهما مجهولين، فيجب فيه الخمس على المشهور، و ذكرنا تفصيل ذلك فى كتاب الخمس (٢)، و ظاهر المصنّف عدم وجوبه هنا. و لكنّه مدفوع بإطلاق ما دلّ على وجوب الخمس فى المال المختلط بالحرام (٣) على القول به، و دعوى اختصاصه بصوره الإشاعه لا شاهد له.

فرع: قال السيّد (رحمه الله) فى حاشيته: مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم

ص: ٨٠٠

١-١) راجع الوسائل ١٨: ٤٥٢ كتاب الصلح ب ١٢.

٢-٢) شرح العروه الوثقى ١٢٣: ٢٥ و ما بعدها.

٣-٣) راجع الوسائل ٩: ١٥٥ أبواب ما يجب فيه الخمس ب ١٠.

الفرق بين ما لو شكَّ 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. وذهب بعضهم إلى الاختصاص بالصورة الأولى، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس، ولو علم الزيادة لا يكفي، بل يجب دفع الأزيد (١).

و لكن الظاهر هو ما ذهب إليه ذلك البعض، لأنَّ مورد ما دلَّ على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائدا على مقدار الخمس، أو ناقصا عنه. أمَّا في صورة العلم بالنقصان فلاَّ الظاهر من قوله (عليه السلام) في روايه الحسن بن زياد: «فإنَّ الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس» (٢) أنَّ الرضا بالخمس للامتنان على العباد، والتسهيل عليهم، ومن الواضح أنَّه لا امتنان إلاَّ مع احتمال زياده الحرام على الخمس. ويضاف إلى ذلك أنَّه لا قائل بوجوب الخمس في هذه الصورة، ذكر ذلك المحقِّق الهمداني (قدس سرّه) (٣).

و أمَّا في صورة العلم بزياده الحرام عنه فإنَّ الجزء الزائد كبقية المحرّمات، فلا ترتفع الحرمة عنه، وإلاَّ كان ذلك حيله لأكل أموال الناس. ويضاف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتى العلم بالزياده و العلم بالنقيصه، و حيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقيصه فلا بدَّ من القول بعدم وجوبه أيضا مع العلم بالزياده.

و على الجملة: إنَّ ظاهر الروايه وقوع المصالحة الشرعيه بين الحرام و الخمس و لا يجرى ذلك إلاَّ مع احتمال كونه بمقدار الحرام.

ص: ٨٠١

١-١ حاشيه المكاسب (اليزدى): ٤١ السطر ٨.

٢-٢ راجع الوسائل ٩/٥٠٥ أبواب ما يجب فيه الخمس ب ١٠ ح ١.

٣-٣ مصباح الفقيه ١٧٣: ١٤-١٧٤.

ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسه

قوله: و اعلم أنّ أخذ ما فى يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه.

أقول: حاصل كلامه: أنّ أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسه، و بلحاظ نفس المال إلى المحرّم و المكروه و الواجب. فالمحرّم ما علم أنّه 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 المقاصّه.

أقول: الظاهر أنّ الأخذ بنفسه لا يتّصف بشيء من الأحكام الخمسه حتّى بالإباحه، بل شأنه شأن سائر الأفعال التى لا تتّصف بها إلّا باعتبار العوارض و الطوارئ، فإنّ الأخذ قد يتّصف بالحرمة، كأخذ مال الغير بدون إذنه. و قد يتّصف بالوجوب، كأخذ حقوق الناس من الجائر. و قد يتّصف بالكراهه، كأخذ المال المشتبه منه، بناء على كراهته كما ذهب إليه بعض الأصحاب، و قد تقدّم ذلك فى البحث عن كراهه أخذ الجائزه من الجائر مع اشتمال أمواله على الحرام (1). و قد يتّصف بالاستحباب، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزياره المشاهد و التوسعه على العيال، و نحو ذلك من الغايات المستحبّه. و قد يتّصف بالإباحه كأخذ المال منه لغير الدواعى المذكوره.

ص: ٨٠٢

بالنسبه إلى ما أخذه من أموال الناس

قوله: وكيف كان فالظاهر أنه لا إشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه.

قد فضلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر، وأما وظيفته في نفسه فلا شبهه في اشتغال ذمته بما أتلفه من أموال الناس، لقاعده الضمان بالإتلاف، فيجب عليه أن يخرج من عهده. ولا شبهه أيضا في أن ما أخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده إليهم، لقاعده ضمان اليد، هذا إذا كان الجائر حيا، وأما إذا مات كانت الأموال المذكوره من جملة ديونه، فتخرج من أصل التركة، لقوله تعالى: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ (١) وللروايات الواردة في هذه المسأله.

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (رحمه الله) (٢) فحكم بكونه من الثلث مع الإيصاء به، و منع كونه من الديون، واستدل على رأيه هذا بعدم المقتضى و بوجود المانع. أما الأول فبأن ذمه الظالم وإن اشتغلت بالحقوق، ووجب عليه الخروج من عهدها، إلا- أن الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف إلى الديون المتعارفه، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآيه و ما بمعناها.

و أما المانع فلأن الآيه الشريفه و إن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة، و بها خصيص ما دل على أن ما تركه الميت ينتقل إلى 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 بقي الميت مشغول الذمه به إلى يوم القيامه

ص: ٨٠٣

١-١ (١) النساء ١٢:٤.

١-٢ (٢) شرح القواعد ٣٣٨:١.

و عليه فالآيه قد خصّصت بالسيره.

أقول: أمّا منع المقتضى فقد أشكل عليه المصنّف بوجوه:

الأول: منع الانصراف، فإنّنا لا نجد بعد مراجعته العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا، وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمه. فكما أنّ الثاني يخرج من أصل التركه فكذا الأول.

الثاني: أنّه 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.

الثالث: أنّه لو تمّ الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطه بالدين وجودا و عدما من غير فرق بين حياته و موته.

و دعوى إطلاق الغنى عليه عرفا لا شاهد عليها، لأنّ أهل العرف ليسوا مشرّعين لكى تكون إطلاقاتهم حجّه شرعيه، كما أنّهم يرون القمار و بيع المنابذه و الحصاه و المعامله الربويه من المعاملات الصحيحه، و قد نهى الشارع عنها و أزرى عليهم بها.

و أمّا وجود المانع فأشكل عليه المصنّف أيضا بأنّ السيره المذكوره ناشئه من قلّه مبالاه الناس، كما هو ديدنهم فى أكثر السير التى استمرّوا عليها، و لذا لا يفرقون فى ذلك بين الظلمه و غيرهم ممّن علموا باشتغال ذمهم بحقوق الناس من جهه حقّ الساده و الفقراء أو من جهه العلم بفساد أكثر معاملاته. و غيرها من حقوق الناس فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصه المجمع عليها فى الشريعه المقدّسه بمثل هذه

ص: ٨٠٤

١-١) راجع الوسائل ١٧/٢٧٢ أبواب ما يكتسب به ب ٨٣، و التهذيب ٦٠٩٧٨/٣٤٧ و ما بعده من الأحاديث.

السير الواهيه، بل سيره المتدينين على عكس السير المذكوره، فإنهم لا يفرقون في الديون بين المظالم و غيرها.

ما يأخذه الجائر من الناس يجوز احتسابه من الزكاه

قوله: الثالثه: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج.

أقول: الحقوق الشرعيه الثابته في أموال الناس أو في ذممهم أربعه: الخمس و الزكاه، و الخراج، و المقاسمه. و لا بأس بجعل الأخيرين قسما واحدا. إذن فهي ثلاثه. أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب، و تبعه قومه. و ذكر بعض المفسرين من العامه أن عمر قد أسقط الخمس في شريعته 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 الثلاثه هي الغلات الأربع و الأنعام الثلاثه و أراضي المسلمين، و أما الأراضي التي أحيها العامل فلا شيء عليه، و إن كان المحيي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب.

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواح:

الناحيه الاولى: إذا أخذ الجائر الحقوق المذكوره من المسلمين فهل تبرأ ذممهم عنها، أم لا؟ مقتضى القاعده الأوليه هو العدم، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمم هؤلاء، فلا تبرأ عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع، و واضح أن الجائر خارج عنه. على أنها لا تتعين في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذممهم. إلا أن الظاهر من الروايات الآتيه في الناحيه الثالثه هو جواز أخذ الصدقات و المقاسمات من الجائر، بل الظاهر من السؤال في روايه الحذاء الآتيه أن

ذلك من المسلّمات، فتدلّ تلك الروايات بالملازمه على أنّ الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات و المقاسمات، وإلا لكان على الآخذ أن يرده إلى صاحبه. فبدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبه منزله يد السلطان العادل.

و يضاف إلى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات (1) من أنّ العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاه إلاّ إذا استطاع الرجل دفع الظالم، كما أشار إليه الإمام (عليه السلام) في روايه عيص بقوله: «لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم».

و أمّا ما ورد في صحيحه أبي اسامه زيد الشحام (2) من منع الاحتساب لأنّهم قوم غصبوا ذلك، فيمكن حمله على استحباب الإعادة، كما صنعه الشيخ في التهذيب (3).

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات و المقاسمات من الناس

الناحية الثانيه: هل يجوز للجائر أخذ الصدقه و الخراج و المقاسمه من الناس أم لا؟ و على القول بالجواز فهل تبرأ ذمته إذا أعطاها لغير أهلها، أم لا؟ قد يقال:

إنّ الولاية في زمان الغيبه و إن كانت راجعه إلى السلطان العادل الذي وجبت على

ص: ٨٠٦

١- ١) ففي الكافي عن يعقوب بن شعيب قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن العشور التي تؤخذ من الرجل، أاحتسب بها من زكاته؟ قال: نعم إن شاء». و هي صحيحه. و عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الزكاه قال: «ما أخذوا منكم بنو امية فاحتسبوا به، و لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لا يبقى على هذا أن يزكّيه مرّتين» و هي صحيحه، و غير ذلك من الروايات. راجع الكافي ٤، ٢/٥٤٣، ٣. و الوافي ٢، ٣/١٤٤، ١٠. و الوسائل ٩، ٢٥١/أبواب المستحقين للزكاه ب ٢٠ ح ٢، ١.

٢- ٢) راجع الباين المزبورين من الوسائل [ح ٦] و الوافي [ح ١١].

٣- ٣) التهذيب ٤، ٤٠/ذيل ح ١٠١.

الناس طاعته، وحرمت عليهم معصيته، فإذا غضبها غاصب و تقمّمها متقمّمص كان عاصيا و آثما، إلا أنّ هذه الولاية الجائره تترتب عليها الأحكام الشرعيه المترتبه على الولاية الحقّه من حفظ حوزة الإسلام، و جمع الحقوق الثابته فى أموال الناس، و صرفها فى محلّها، و غير ذلك، لأنّ موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنه، سواء أكانت حقّه أم باطله، كما إذا وقف أحد أرضا و جعل توليتها لسلطان الوقت.

و على الجملة: إنّ المحرّم إنّما هو تصدّي الجائر لمنصب السلطنه، لا الأحكام المترتبه عليها، فإنّها لا تحرم عليه بعد غضبه الخلافه و تقمّمها، هذا غايه ما يمكن أن يقال فى جواز تصدّي الجائر للامور العامّه.

و لكن يرد عليه: أنّ هذا الاحتمال و إن كان ممكنا فى مقام الثبوت، إلاّ أنّه لا دليل عليه، و على هذا فالجائر مشغول الذمّه بما يأخذ من حقوق المسلمين ما لم يخرج من عهدتها.

و ذهب السيّد فى حاشيته (١) إلى براه ذمّه الجائر لوجه آخر، و حاصله: أنّ الأئمّه (عليهم السّلام) - و هم الولاه الشرعيّون - قد أذنوا لشيعتهم فى شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر، و يكون تصرّفه فى هذه الحقوق الثلاثه كتصرّف الفضولى فى مال الغير إذا انضمّ إليه إذن المالك، و حينئذ فيتربّب عليه أمران أحدهما: براه ذمّه الزارع بما دفع إلى الجائر من الحقوق المذكوره. و ثانيهما: براه ذمّه الجائر من الضمان و إن تترتب عليه الإثم من جهه العصيان و العدوان، و نظير ذلك ما إذا غضب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر، و أجازة المالك.

ص: ٨٠٧

و يرد عليه أولاً (١): أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكوره من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيقه والشده، فإنهم يأخذون الأموال المذكوره من الجائر. و أن إذنه هذا و إن كان يدلّ بالالتزام على براءة ذمّه الزارع و إلا لزم منه العسر و الحرج المرفوعان في الشريعة، إلا أنه لا إشعار فيه ببراءه ذمّه الجائر، فضلاً عن الدلاله عليها، و على هذا فتصديّه لأخذ تلك الحقوق ظلم و عدوان، فتشمله قاعده ضمان اليد، و تلحقه جميع تبعات الغصب و ضعا و تكليفاً.

و أمّا تنظير المقام بهبه الغاصب المال المغصوب مع لحوق إجازة المالك فهو قياس مع الفارق، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكوره لأهلها حتى تبرأ ذمّته، بل أعطاهم لغيرهم إمّا مجاناً، أو مع العوض. و على الأول فقد أتلّف المال فيكون ضامناً له، و إن جاز للآخذ التصرف فيه، و عليه فالعوض يكون للآخذ و ينتقل المال إلى ذمّه الجائر. و على الثاني فالمعامله و إن صحّت على الفرض، إلا أن ما يأخذه الجائر بدلاً عن الصدقه يكون صدقه، و يضمّنه الجائر لا محاله.

و نظير ذلك أن الأئمّه قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاه ممّن لا يعطيها أو لا يعتقد بهما، مع أن ذلك يحرم على المعطى و ضعا و تكليفاً.

جواز أخذ الصدقات و المقاسمات

من الجائر المستحلّ لذلك

الناحية الثالثه: هل يجوز أخذ مال الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر المستحلّ لذلك، أم لا يجوز؟ و على القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا؟ المشهور بل المجمع عليه بين الأصحاب هو الأول، و عن المسالك أنه أطبق عليه علماؤنا، لا

ص: ٨٠٨

(١-١) [لم يذكر إيرادا ثانياً، نعم لعلّه أراد ذلك بقوله: و أمّا تنظير...].

نعلم فيه مخالفاً (١). و عن المفاتيح أنه لا خلاف فيه (٢). و في الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه (٣). و قد خالف في ذلك الفاضل القطيفي (٤) و المحقق الأردبيلي (٥).

و لكن التحقيق يقتضى الأول، لإطلاق الروايات الكثيره الدالّه على إباحه أخذ الجوائز من الجائر، و قد تقدّمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان (٦)، و تدلّ عليه أيضا الروايات الخاصّه الوارده في خصوص المقام:

منها: روايه الحذاء (٧) و هي تدلّ على المقصود بثلاث فقرات:

الفقره الاولى: أنّ السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروغا عنه، و إنّما سأل عمّا إذا أخذ الجائر من الناس أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، فقال الإمام (عليه السلام): «لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه».

و قد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه بأنّ قوله (عليه السلام): «لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه» لا يدلّ إلا على جواز شراء ما كان حلالا، بل مشتبهها، و عدم جواز ما كان معروفاً أنّه حرام بعينه، و لا تدلّ على جواز شراء الزكاه بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك. لكن لا ينبغي الحمل عليه، لمنافاته العقل و النقل. و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه التقيّه.

ص: ٨٠٩

١-١) المسالك ٣:١٤٢.

٢-٢) مفاتيح الشرائع ٣:١٠.

٣-٣) الرياض ٨:١٩٥.

٤-٤) السراج الوهاج (ضمن الخراجيات): ١٠٤ و ما بعدها.

٥-٥) مجمع الفائده و البرهان ٨:٩٩.

٦-٦) في ص ٧٤٦ و ما بعدها.

٧-٧) و هي صحيحه. راجع الوسائل ١٧: ٢١٩/ أبواب ما يكتسب به ب ٥٢ ح ٥. و التهذيب ٦: ١٠٩٤/٣٧٥.

و يرد عليه أولا: أن الرواية صريحه في المطلوب، فإنّ الضمير في قوله (عليه السلام): «لا بأس به» يرجع إلى شراء إبل الصدقة و غيرها، فلا وجه لإنكار الأردبيلي صراحه هذه الفقرة في المقصود.

و ثانيا: أنّ حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير بدون إذنه و إن كان ممّا لا ريب فيه، و كذا لا شبهه في دلاله جمله من الروايات على حرمة (1)، إلا أنّ إذن الشارع فيه أحيانا يوجب ارتفاع القبح، و تخصيص العمومات، و عليه فجاز أخذ الصدقات من الجائر لا ينافي حكم العقل و النقل، لأنّ أخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين و إن كان على وجه الظلم و العدوان، إلا أنّ الشارع أجاز لغير الجائر أن يأخذها منه، و من هنا لم يتوهم أحد أنّ إذن الشارع في التصرف في الأراضي المتسعة و الأنهار الكبار و غيرهما ينافي حكم العقل و النقل.

و ثالثا: أنّه لا وجه لإنكاره صراحه هذه الفقرة في المطلوب، و دعواه ظهورها فيه، ثمّ إنكاره الظهور أيضا لمنافاته العقل و النقل. نعم له إنكار حجيتها من الأول، سواء كانت صريحه في المطلوب أم ظاهره فيه، كما هو كذلك في كل دليل ينافي العقل و النقل.

و رابعا: أنّه لا وجه لاحتمال التقيّه في الرواية و جعلها سبب الإجمال فيها، لأنّ مجرد معارضة الرواية لعموم آيه أو روايه أو إطلاقهما لا يسوّغ حملها على التقيّه، بل يلتزم بالتخصيص أو التقييد.

لا يقال: لا وجه لحمل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر و لماذا لا يحمل على السلطان العادل، فتبعد الرواية عمّا نحن فيه.

فإنّه يقال: ظاهر قول السائل: «و هو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ

ص: ٨١٠

١- (١) قد تقدّم التعرّض لها في ص ٢٢٥.

الذى يجب عليهم» أنه فرض الكلام فى الجائر، لأنّ العادل لا يعمل ذلك. و يضاف إلى ما ذكرناه أنّا لم نسمع بوجود السلطان العادل فى زمان السائل و ما يقاربه.

الفقره الثانيه: أنّ السائل قد احتمل حرمه شراء الإنسان صدقات نفسه من الجائر فسأل الإمام (عليه السّلام) عنها، فقال (عليه السّلام): «إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس». فهذه الفقره أيضا صريحه فى المطلوب. و إنّما قيد الإمام (عليه السّلام) جواز شراء الصدقات بالأخذ و العزل معا و لم يكتف بالعزل فقط، لأنّ الصدقات لا تتعيّن بأمر الجائر بالعزل، فإذا اشتراها قبل الأخذ و العزل فقد اشترى مال نفسه، و هو بديهى البطالان، فإنّ البيع تبادل المالين فى طرفى الإضافة، و هو غير معقول فى شراء الإنسان مال نفسه. و ستتعرّض لذلك فى أوائل البيع إن شاء الله (١).

و قد يقال: إنّ المراد من المصدّق فى قول السائل: «فما ترى فى مصدّق يجيئنا» إلخ. هو العامل من قبل السلطان العادل، و وجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل و كيلا فى بيعها، فتكون الروايه أجنبيه عن المقام. و يردّه: أنّ الروايه وارده فى الجائر، و قد تقدّم ما يدلّ على ذلك.

الفقره الثالثه: أنّ السائل قد احتمل عدم كفايه الكيل السابق فى الشراء فسأل الإمام (عليه السّلام) عن ذلك فقال: «إن كان قبضه بكيل و أنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل» لأنّ الكيل إنّما اعتبر طريقا إلى تعيين مقدار المكيل بأى نحو اتّفق، و لا دليل على اعتباره عند البيع. فهذه الفقره أيضا صريحه فى جواز شراء الصدقات من الجائر.

لا يقال: المراد من القاسم المذكور فى السؤال هو المزارع أو و كيله، فلا

ص: ٨١١

مدخل للرواية فيما نحن فيه.

فإنه يقال: اتّحد السياق يقتضى أن يراد من القاسم عامل الصدقه، لا المزارع أو وكيله. على أنّ الظاهر من إطلاق لفظ القاسم - الذى هو من المشتقات - هو من كانت القسمة حرفه له، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله.

وقد يتوهم أنّ الرواية إنّما تعرّضت لحكم الصدقه فقط، فلا تشمل الخراج و المقاسمه. و لكن يرد عليه أولا: أنّ مقابله القاسم بالمصدّق فى الرواية تدلّ على إرادته كل من المقاسمه المصطلحه و الصدقات. و ثانيا: أنّ إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج و المقاسمه الزكائيه، فلا - وجه لصرفه إلى الثانى. و ثالثا: يكفينا تعرّض الروايه لخصوص الصدقات، فيثبت الحكم فى غيرها بعدم القول بالفصل، لأنّ كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال بجواز أخذ الخراج و المقاسمه منه.

و منها: روايه إسحاق بن عمّار قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحدا» (1) فإنّ ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكوره منه، فتدلّ هذه الروايه أيضا على المطلوب.

و أشكل عليها الفاضل القطيفى (2) بأنّ المراد من العامل هو عامل الظلمه و قد عرفت فيما سبق أنّه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنّها من الحرام فتكون الروايه بعيده عن المقام. و فيه: أنّ هذه الدعوى و إن لم تكن بعيده فى نفسها و لكن يدفعها إطلاق الروايه، و عدم تفصيل الإمام (عليه السلام) بين المقامين.

و منها: روايه أبى بكر الحضرمى (3) فإنّها ظاهره فى حلّ ما يعطيه الجائر

ص: ٨١٢

١- ١) قد ذكرنا هذه الروايه فى ص ٧٦٤.

٢- ٢) السراج الوهاج (ضمن الخراجيات): ١٠٧-١٠٨.

٣- ٣) قال: «دخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) و عنده إسماعيل ابنه، فقال: ما يمنع ابن أبى -

للناس من بيت المال، سواء كان ذلك بعنوان البذل، أم الاجره على عمل. وقد ذكر المحقق الكركي أنّ هذا الخبر نصّ في الباب (١). وقد تعجّب منه الأردبيلي وقال: أنا ما فهمت منه دلالة ما، وذلك لأنّ غايتها ما ذكر، وذلك قد يكون شىء من بيت مال يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين، بأن يكون مندورا، أو وصيه لهم، و يعطيهم ابن أبي شمال أو غير ذلك (٢).

و لكن يرد عليه: أنّه إذا تحقّق للروايه ظهور فإنّ مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه، و إلاّ لانسدّ باب الاجتهاد، فإنّ كل ظاهر يحتمل خلافه. نعم لا يجوز الاستدلال بالروايه المذكوره على المقصود من جهه اخرى، و هي أنّ الإمام (عليه السلام) قد علّل التعريض بابن أبي شمال بأنّه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بعطائه، حيث قال: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيبا» و ظاهر هذا التعليل أنّ جواز الأخذ من جهه ثبوت الحقّ في بيت المال، فيجوز له الأخذ بمقدار حقّه. إلاّ أنّه لا دلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثه من الجائر مطلقا، لكون الدليل أخصّ من المدعى.

و منها: الأخبار (٣) الواردة في جواز تقبّل الأراضى الخراجيه، و تقبّل

ص: ٨١٣

١-١) قاطعه اللجاج (ضمن رسائل المحقق الكركي) ١: ٢٧٢.

٢-٢) مجمع الفائدة و البرهان ١٠٤: ٨ (مع اختلاف يسير).

٣-٣) راجع الوافي ١٨: ١٩/١٠١٩٦٥ (قباله الأرضين) / ١٠٤١/١٦٧ (الرجل يستأجر -

خراجها، وخراج الرجال و الرؤوس من الجائر، فإنها تدلّ بالملازمه على جواز شراء الخراج و المقاسمه و الصدقه منه.

و توضيح الدلاله: أنّ التقبّل قد يتعلّق بالأرض، و قد يتعلّق بالخراج. أمّا الأول فتشهد به جملة من الروايات. و لعلّ الوجه فى تجويز الشارع ذلك أن لا تبقى الأرض معطّله، و لا شبهه أنّ هذه الجهه لا ترتبط بما نحن فيه. و أمّا تقبّل الخراج فتدلّ عليه جملة اخرى من الروايات، و لا- ريب فى دلاله هذه الجملة على المطلوب إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكوره من الجائر أو أخذها منه مجاناً، و بين تقبّلها فإنّ الغرض هو مطلق الأخذ، و لذا نؤهنا فى صدر المسأله بأنّ الأخذ أعمّ من أن يكون مع العوض أو بدونه.

ص: ٨١٤

لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً

من الأراضي الخراجيه

و ينبغي التنبيه على امور:

الأول: هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجيه و تخصيصها به أم لا؟ الظاهر هو الثاني، لدلاله الأخبار الكثيره على أنّ الأراضي الخراجيه للمسلمين (1)، فلا- يجوز لأحد أن يتولّى التصرف عنهم إلاّ الإمام (عليه السلام) أو من كان مأذوناً من قبله. و عليه فإن قلنا بكون الجائر ولى الأمر فى زمان الغيبه، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الإمام (عليه السلام) فى التصدى للامور العامه فلا بأس بتصرفه فى تلك الأراضي من قبل المسلمين على أى نحو شاء، و إن لم نقل بهما- كما هو الظاهر- لعدم الدليل عليهما فيحرم عليه التصرف فيها وضعا و تكليفاً.

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس

الأمر الثانى: هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلاّ بعد الأخذ؟ ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أنّ الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين، فلا يجوز شراء ما فى ذمّه مستعمل الأراضي الخراجيه أو الحواله عليه. و صريح جماعه جواز ذلك، للأخبار الوارده فى تقبيل الأراضي الخراجيه و تقبيل خراجها، و جزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها- و قد تقدّمت الإشاره إليها آنفاً- فإنّ تقبيل الخراج من الجائر ليس إلاّ شراؤه منه.

و أمّا اختصاص عبارات الفقهاء بصوره الشراء بعد الأخذ فمبنى على الغالب.

ص: ٨١٥

١-١) راجع الوافى ١٨: ٩٨٩ب ١٥٩ حكم أرض الخراج و أرض أهل الذمّه، و الوسائل ١٥: ١٥٥/ أبواب جهاد العدو ب ٧١.

لا يقال: إنَّ قوله (عليه السَّلام) في روايه الحذاء المتقدِّمه (١): «إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس» يدلُّ على حرمة الشراء قبل الأخذ و العزل، و لا اختصاص لذلك بالصدقات، لعدم القول بالفصل بينها و بين الخراج و المقاسمه.

فإنَّه يقال: إنَّ الروايه و إن كانت ظاهره في ذلك، إلاَّ أنَّه ظهور بدوى يزول بالتأمُّل فيها، فإنَّها بعيدة عمَّا نحن فيه، لأنَّ الظاهر من قول السائل: «فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منَّا صدقات أغنامنا فنقول: بعناها» إلخ، أنَّ الجابي هو العامل من قبل الجائر، إذ لم يتعارف تصدَّى الجائر لذلك بنفسه، و على هذا فكل ما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه، لقاعده اليد المقتضيه لحمل معاملاته على الصَّحَّه، فإنَّه من المحتمل أن يكون العامل مأذونا في البيع كما هو مأذون في الجبايه.

و لكن ذلك لا يجرى فيما قبل الأخذ، لأنَّ حمل فعل المسلم على الصَّحَّه في المعاملات إنَّما هو في الشرائط العائده إلى العقد فقط، و أمَّا شرائط العوضين و أشباهها فلا بدَّ من إحرازها بدليل آخر من قاعده اليد و نحوها، و هي منتفيه في هذه الصوره، فإذا باع أحد شيئا، و لم تحرز مالكيته له، أو كونه و كيلا مفوضا في البيع، فإنَّ الأثر لا يترتب على بيعه، و قد ظهر ممَّا تقدَّم أنَّ الروايه إنَّما وردت على طبق القواعد. و يضاف إلى ذلك ما تقدَّم سابقا من أنَّ الروايه ناظره إلى عدم جواز الشراء قبل الأخذ، لأنَّ الصدقات لا تتعيَّن بأمر الجائر بالعزل، فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه، و هو واضح البطلان.

ص: ٨١٤

الأمر الثالث: لا شبهه في أنّ الأراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين - كما عرفت في الأمر الأول - فلا بدّ من صرف اجرتها في مصالحهم العامة، كما لا شبهه في أنّ أمر التصرف فيها و في خراجها إلى الإمام (عليه السلام)، وإنّما الإشكال في حكمها حال الغيبة. وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرّض لها السيد في حاشيته (١)، ولا يهّمنا ذكرها، والذي يهّمنا أمره أنّه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أنّ السلطان الجائر غاصب للخلافه. وقائم في صفّ المعانده لله، إلاّ - أنّه ذهب جمع منهم إلى حرمة التصرف في تلك الأراضي و في خراجها بدون إذنه، بتوهم أنّه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافه، لأنّ موضوع التصرف فيها هو السلطنة و إن كانت باطله، فإذا تحققت يترتب عليها حكمها.

إلاّ أنّك قد عرفت سابقا (٢) عدم الدليل على ذلك، بل غايه ما ثبت لنا من الأخبار الكثيره - التي تقدّم بعضها - هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، بمعنى أنّ الشارع قد حكم بجواز أخذها منه و ببراءه ذمّه الدافع منها، و إن بقي الجائر مشغول الذمّه بها ما لم يؤدّها إلى أهلها و قد عرفت ذلك فيما سبق.

و تقدّم أيضا أنّ حكم الشارع بنفوذ معامله الجائر على النحو المذكور إنّما هو لتسهيل الأمر على الشيعة، لكي لا يقعوا في العسر و الحرج في معاملاتهم و امور معاشهم، و لم يدلّ دليل على مزيد من ذلك، حتّى أنّه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكوره من الجائر - و لو بالسرقة و الخيانه - و إيصالها إلى أهلها و جب ذلك، فضلا عن أن

ص: ٨١٧

١-١) حاشيه المكاسب (اليزدي): ٤٦ السطر ٢٤ و ما بعده.

٢-٢) في ص ٨٠٧.

ترد إليه.

ثم لا يخفى أنّ المستفاد من بعض الأخبار (١) إنّما هو حرمة دفع الصدقات إلى الجائر اختياريًا، وعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج و المقاسمه بحكم بحرمة دفعهما إليه أيضا اختياريًا، بل يمكن استثناس التعميم من روايه علي بن يقطين (٢) حيث إنّ كان يأخذ أموال الشيعة علانيه، ويردّها إليهم سرًا. و أيضا يمكن استثناس التعميم من صحيحه زاره (٣) فإنّها تدلّ على أنّه اشترى ضريس من هبيرة ارزا بثلاثمائة ألف، و أدّى المال إلى بنى اميّه، و عضّ الإمام (عليه السّلام) إصبعه على ذلك، لأنّ أمرهم كان فى شرف الانقضاء، و كان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم، بل كان ذلك باختيار ضريس. فيستفاد من ذلك أنّه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار.

و قال المصنّف: فإنّ أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الارز من المقاسمه.

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضى الخراجيه

الأمر الرابع: هل يختصّ جواز شراء الخراج و المقاسمه بما أخذه الجائر من الأراضى الخراجيه، أو يعمّ مطلق ما أخذه من الأراضى باسم الخراج و المقاسمه و إن لم تكن الأرض خراجيه. و توضيح ذلك: أنّ الأرض قد تكون خراجيه كالأراضى التى فتحت عنوه أو صلحا، فهى لجميع المسلمين. و قد تكون شخصيه كالأراضى المحياه، فإنّها ملك للمحيى، و كالأراضى التى أسلم أهلها طوعا، فإنّها

ص: ٨١٨

١-١) قد تقدّمت الإشارة إليها فى ص ٨٠٦.

٢-٢) و هى مجهوله. راجع الكافى ٥:٣/١١٠، و الوسائل ١٧:١٩٣/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٤٦ ح ٨.

٣-٣) راجع الوسائل ١٧:٢١٨/١٧ أبواب ما يكتسب به ب ٥٢ ح ٢.

لمالكها الأول. وقد تكون من الأنفال، كالجبال و بطون الأودية و نحوها.

أما القسم الأول: فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمه الدالّه على جواز شراء الحقوق الثلاثه من الجائر على النحو الذى عرفته آنفاً.

و أما القسم الثانى: فهو خارج عن حدود تلك الأخبار قطعاً، و لم يقل أحد بثبوت الخراج فيها، و عليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصباً جزماً، و لا يجوز شراؤه منه.

و أما القسم الثالث: فهو و إن لم يكن من الأراضى الخراجيه، إلا أنّ ما يأخذه الجائر من هذه الأراضى لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم الخراج المصطلح، و مشمولاً للروايات الدالّه على جواز شراء الخراج من الجائر بعد ما كان أخذ الجائر إيّاه بعنوان الخراج، و لو كان ذلك بجعل نفسه.

و يرد عليه: أنّ هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكوره، فإنّها مسوقه لبيان جواز المعامله على الحقوق الثلاثه من التقبل و الشراء و نحوهما، و ليس فيها تعرّض لموارد ثبوت الخراج و كفيته و مقداره، بل لا بدّ فى ذلك كلّ من التماس دليل آخر، و لا دليل على إمضاء ما جعله الجائر خراجاً و إن لم يكن من الخراج فى الشريعه المقدّسه.

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه

الأمر الخامس: ذكر المصنّف أنّ ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسه العامه و عماله، فلا يشمل من تسلّط على قريه أو بلده خروجاً على سلطان الوقت، فيأخذ منهم حقوق المسلمين (١) فلا

ص: ٨١٩

يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمه، و لا يجوز شراؤها منه. و الوجه في ذلك: أنّ الأخبار المذكوره لم ترد على سبيل القضايا الحقيقيه، فليس مفادها أنّ كل متصدّ لمنصب الخليفه و السلطنه تترتب على دعواه الأحكام المزبوره، بل موردها القضايا الخارجيه، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الامور للمسلمين، بحيث لا يمكن التخلّص عن مكرهم، و يدعون عليهم الولايه العامه في الظاهر، و إن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم، كجمله من الخلفاء السابقين. و من الواضح أنّ المسؤول عنه في تلك الروايات إنّما هو تصرّفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابته على المسلمين.

و عليه فليس في تلك الروايات عموم و لا- إطلاق لكى يتمسّك به فى الموارد المشكوكه و فى كل مترعم أطلق عليه لفظ السلطان، و حينئذ فلا بدّ من الاقتصار فى الأحكام المذكوره على المقدار المتيقن، و هى القضايا الشخصيه الخارجيه، و لا يجوز التعدّى منها إلّا إلى ما شاكلها فى الخصوصيات. و من هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبوره لسلاطين الشيعه الذين اتّصفوا بأوصاف المخالفين، فضلا عن شمولها لمن تسلط على قريه أو بلده خروجا على سلطان الوقت، و أخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج و المقاسمه و الصدقه، فلا تبرأ بذلك ذمم الزارعين، و لا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين، لأنّ ذلك يدخل فيما اخذ على سبيل الظلم و العدوان.

و قد يقال بشمول الأحكام المتقدمه لكل من يدعى الرئاسه و منصب الخليفه و لو على قريه أو بلده، لقاعده نفي العسر و الحرج.

و لكن يرد عليه: أنّه قد يراد بذلك لزوم الحرج على الذين يأخذون الأموال المذكوره من هؤلاء الظلمه المدّعين للخلافه، و هو واضح البطلان، و أى حرج فى ترك شراء ما فى يد السّراق و الغصّاب مع العلم بكونه غصبا و سرقة. على أنّ ذلك لو صحّ لجاز أخذ الأموال المحرّمه من أى شخص كان، و هو بديهى البطلان.

وقد يراد بذلك لزوم الحرج على الزارعين و أولياء الأراضى إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً، فيرتفع بدليل نفي الحرج. و لكنه أيضاً بين الخلل، فإنّ لازم ذلك أنّ الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبرأ ذمته بالدفع إليه، لتلك القاعده، و لم يلتزم بذلك فقيهه، و لا متفقّه.

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولى الأمر

الأمر السادس: قد عرفت أنّه لا- شبهه فى جواز أخذ الصدقه و الخراج من الجائر، فهل يختصّ ذلك بالحقوق التى أخذها من المعتقدين بخلافته و ولايته، أم يعمّ غيرها؟ الظاهر أنّه لا فارق بينهما، لإطلاق الروايات المتقدّمه، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايتى الحذاء و إسحاق بن عمّار (1)، و بعض ما ورد فى تقبّل الأرض- و قد تقدّمت الإشارة إلى هذه الروايات آنفاً (2)- و من الواضح أنّ المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر و كونه ولى أمر المسلمين.

تقدير الخراج منوط برضى المؤجر 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، فإنّ الخراج هو اجره الأرض، فينطّ تقديره برضى المؤجر و المستأجر، كالنصف و الثلث و الربع و نحوها، فإن زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر.

ص: ٨٢١

١- ١) تقدّم مصدر الأولى فى ص ٨٠٩، و متن الثانيه فى ص ٨١٢.

٢- ٢) فى ص ٨١٣.

و يدلّ على ما ذكرناه قوله (عليه السّلام) في مرسله حمّاد الطويله «و الأرضون التي اخذت 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 الحقّ: النصف و الثلث و الثلثين، و على قدر ما يكون صالحا و لا يضرّهم» (١).

شراء الصدقه من الجائر على وجه الإطلاق

الأمر الثامن: المستفاد من الروايات المتقدّمه هو جواز شراء الصدقه و الخراج و المقاسمه من الجائر على وجه الإطلاق، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف و الاستحقاق، أم أزيد. و أمّا الأخذ المجانى فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحقّ لذلك، و إلاّ يحرم الزائد على قدر الاستحقاق، و يشعر بما ذكرناه قوله (عليه السّلام) في روايه الحضرمي: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيبا» و قد تعرّضنا لها سابقا (٢) و رميناها بالجهاله.

نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ، و حينئذ فلا بدّ من إيصالها إلى الحاكم الشرعى مع التمكن منه، و إلاّ أوصلها إلى المستحقّين.

و قد يتوهم جواز الأخذ مطلقا، للأخبار الدالّه على حليّه أخذ الجوائز من السلطان. و قد تقدّمت جملته منها في البحث عن ذلك (٣). و لكن هذا التوهم فاسد فإنّ تلك الأخبار غير متعرّضه لحكم الحقوق الثلاثه نفيا و إثباتا.

ص: ٨٢٢

١-١) راجع الكافي ٥/٤:٥٣٩، و الوافي ١٠:١/٢٩٥.

٢-٢) في ص ٨١٢، الهامش رقم (٣).

٣-٣) في ص ٧٤٤.

اشاره

الأمر التاسع: الأراضي الخراجيه إنما تثبت بشرائط ثلاثه:

الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا

اشاره

الشرط الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا، أو تكون من الأنفال على الاحتمال المتقدم (1) و يثبت ذلك بالشياع المفيد للعلم، و بشهاده العدلين، و كذا يثبت بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم إذا قلنا بكفايته فى كل ما تعسّرت إقامه البيئه عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق و نحوها، و بقول العدل الواحد إذا قلنا بحجّيته فى الموضوعات. و هذه الأمارات حاكمه على أصاله عدم كون الأرض مفتوحه عنوه.

طرق ثبوت الفتح عنوه

و قد يقال بثبوت الفتح عنوه بالسيره، و بحمل فعل الجائر على الصّحه، فإنّ أصاله الصّحه لا تختصّ بفعل العادل.

أمّا السيره فإن كان المراد بها سيره الجائرين فهى مقطوعه البطلان، لأنّهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعيه، بل يرتكبون الأفعال الشنيعه، و لا يفرقون بين الحلال و الحرام، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسيره الدائره بينهم، و يزداد ذلك وضوحا بمراجعته التواريخ، و ملاحظه أحوال الخلفاء السابقين و أفعالهم.

و إن كان المراد بها سيره الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي - كمعامله الأراضي الخراجيه - فهو متين، و لكن الإشكال فى الصغرى، فأى أرض ثبت كونها مفتوحه عنوه أو صلحا لكى يحكم بكونها خراجيه؟

و من هنا يتّضح أنّ البحث فى ذلك خال عن الفائدة، فإنّ الجائرين فى يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولايه و الاستحقاق، بل لا يعتقدون بذلك، و معه يأخذون فريقا من أموال الناس باسم الخراج، كالمكوس و الكمارك و غيرهما.

ص: ٨٢٣

و أما حمل فعل الجائر على الصحه فسيأتى التعرض له عند بيان الضابطه للأراضى.

و التحقيق: أن تحرير البحث فى المقام يقع فى ثلاث نواح:

الناحية الاولى: أن الأرض التى تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامه تدلّ على كونها مسبوقة باليد، و قد لا تكون كذلك. و على الأول فقد تمضى مدّه يطمئن الزارع بعدم بقاء المالك عاده، و قد لا يكون كذلك.

فعلى الأول: تكون الأرض و خراجها للإمام (عليه السلام) لأنه وارث من لا وارث له، و مع الشكّ 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 المصنّف من إثبات عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين و غيرهم بأصالة العدم، و وجه الضعف هو أن كون الأرض معلمه بما يدلّ على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع إلى الأصل.

و على الثالث - و هو ما إذا لم تكن فى الأرض علامه تدلّ على كونها مسبوقة باليد - فإن ثبت كونها خراجيه فلا كلام لنا فيه، و إن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل الجائر على الصحه أم لا؟ الظاهر هو الثانى، فقد عرفت فيما سبق (1) أن معنى حمل فعل المسلم على الصحه 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 الصحه إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح و السداد، و إلا فلا موجب

ص: ٨٢٤

(١ - ١) فى ص ٧٦٠.

له، كما فى الخبر (١) و لكنّه ضعيف السند.

و قد يقال بحمل فعل الجائر على الصحّة من ناحيه وضع يده عليها و أخذه الخراج منها، و لكن يرد عليه: أنّ وضع اليد إنّما يحمل على الصحّة فيما إذا احتملت صحّته، و أحرز واضح اليد جواز ذلك، و من المعلوم جزما أنّ الجائر لم يحرز كون الأراضى التى هى تحت تصرّفه خراجيه، فتكون يده عليها يد غضب و عدوان.

و على هذا فمقتضى القاعده أنّ الأرض ملك للزارع، لأنّ من أحيا أرضا فهى له.

الناحية الثانية: أنّ الأرض التى بيد الزارع إمّا أن تكون معموره قبل أخذها من الجائر، أو مواتا. و على الثانى فهى لمن أحياها، للأخبار الدالّة على أنّ من أحيا أرضا فهى له - و قد ذكرت هذه الأخبار فى كتاب إحياء الموات - (٢) و على الأول فإما أن يحتمل بقاء المالك، أو لا. و على الأول تكون الأرض من مجهول المالك و على الثانى فهى ملك للإمام، لأنّه وارث من لا وارث له. و احتمال وجود وارث غيره مدفوع بالأصل، إلّا إذا احتمل بقاء العمودين فتكون الأرض أيضا من مجهول المالك.

الناحية الثالثة: أخذ الخراج ممّن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر، فإن احتمل فى حقّه أنّه يعرف الأراضى الخراجيه، و يعلم أنّ ما أخذه الجائر من تلك الأراضى حمل فعله على الصحّة، و عومل معاملة المالك، و إلّا كان المقام من

ص: ٨٢٥

١ - ١) عن الجلاب قال: «سمعت أبا الحسن (عليه السّلام) يقول: إذا كان الجور أغلب من الحقّ لم يحل لأحد أن يظنّ بأحد خيرا حتّى يعرف ذلك منه». و هو ضعيف بسهل، و محمّد بن الحسن بن شّمون، و مجهول بالجلاب. راجع الكافى ٢/٢٩٨: ٥، و الوسائل ١٩: ٨٧/ كتاب الوديعه ب ٩ ح ٢.

٢ - ٢) الوسائل ٢٥: ٤١١/ كتاب إحياء الموات ب ١.

قبيل تعاقب الأيدي على المال المغصوب.

الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام)

إشارة

الشرط الثانى: أن يكون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام). و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء، و ذهب صاحب المستند (١) و بعض آخر إلى عدم اعتباره فى كون الأرض خراجيه.

و تحقيق ذلك: أن الكلام قد يقع فى الشبهه الحكيمه، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الإمام (عليه السلام) فى الفتح أم لا. و قد يقع فى الشبهه الموضوعيه، و أنه بعد اعتبار إذن الإمام فى ذلك فبأى طريق يثبت كون الأرض خراجيه عند الشك فى ذلك.

أما اعتبار إذن الإمام (عليه السلام) فى الفتح فتدلّ عليه روايه الوراق (٢).

و يرد عليه أولا: أن الروايه مرسله لا يصح الاعتماد عليها. و ثانيا: أن النسبه بينها و بين الروايات الدالّه على أن الأرض الخراجيه التى فتحت بالسيوف للمسلمين (٣) هى العموم من وجه، لأن المرسله أعم من حيث شمولها للمنقولات و تلك الروايات أعم لإطلاقها من ناحيه إذن الإمام (عليه السلام)، فتقع المعارضه بينهما فى الأراضى التى أخذت بغير إذن الإمام، فتكون بمقتضى المرسله ملكا للإمام (عليه السلام) و بمقتضى تلك الروايات ملكا للمسلمين، فيحكم بالتساقط، و يرجع إلى عموم قوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ (٤).

ص: ٨٢٤

١-١) راجع المستند ١٤:٢٢٠.

٢-٢) عن رجل سمّاه عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمه كلّها للإمام، و إذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام الخمس». و هى مجهوله. الوسائل ٩: ٥٢٩/أبواب الأنفال ب ١ ح ١٦.

٣-٣) تقدّمت الإشارة إليها فى ص ٨١٥.

٤-٤) الأنفال ٤١: ٨.

و الحاصل: أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الأراضى المفتوحة للمسلمين.

و يضاف إلى ذلك خبر محمد بن مسلم (١) فإنّ ظاهره أنّ الأراضى المفتوحة بعد رسول الله (صلى الله عليه و آله) حكمها حكم أرض العراق، و أنّها ملك للمسلمين.

ما إذا شكّ في كون الفتح باذنه (عليه السلام)

و أمّا الكلام من حيث الشبهه الموضوعيه: فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام). و لا يكون هذا مثبتاً، فإنّ الفتح محرز بالوجدان، و عدم كونه بإذن الإمام محرز بالأصل، فيترتب الأثر على الموضوع المركّب.

نعم لو قلنا بأنّ الأثر - أعنى كون المفتوح ملكاً للمسلمين - يترتب على الفتح المستند إلى إذن الإمام (عليه السلام) كان الأصل مثبتاً، و نتمسك مع ذلك بالعدم الأزلى، و نقول: إنّ الأصل عدم الاستناد.

و قد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور.

الوجه الأول: أنّ الفتوحات الإسلاميه كلّها كانت بإذن الإمام (عليه السلام) و تدلّ على ذلك روايه الخصال (٢) الدالّه على أنّ عمر كان يشاور أمير المؤمنين (عليه

ص: ٨٢٧

١ - ١) عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: «سألته عن سيره الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله (صلى الله عليه و آله) فقال: إنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) قد سار في أهل العراق بسيره، فهي إمام لسائر الأرضين» الخبر. و هو صحيح. راجع الوسائل ١٥: ١٥٣ أبواب جهاد العدو ب ٦٩ ح ٢، و الوافي ١٠: ١٣/٣٥٣.

٢ - ٢) عن أبي جعفر (عليه السلام) أنّه «أتى يهودى أمير المؤمنين (عليه السلام) في منصرفه عن وقعه نهروان، فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبي (صلى الله عليه و آله) و فيها يقول (عليه السلام): و أمّا الرابعه يا أخا اليهود فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورنى فى موارد -

السّلام)فى غوامض الامور،و من الواضح أنّ الخروج إلى الكفّار و دعاءهم إلى الإسلام من أعظم تلك الامور،بل لا أعظم منه.

و یرد على هذا الوجه أولا: أنّ الروایه ضعيفه السند،فلا یصحّ الاعتماد علیها.و ثانيا: أنّ عمر كان مستقلا فى رأیه،و لم یشاور الإمام فى كثير من الامور المهمّه،بل فى جميعها الراجعه إلى الدین.و ثالثا: أنّ هذا الوجه إنّما یجرى فى الأراضى التى فتحت فى خلافه عمر،و لا یجرى فى غيرها.

الوجه الثانى: أنّ الأئمّه (عليهم السّلام)راضون بالفتوحات الواقعه فى زمن خلفاء الجور،لكونها موجبہ لِقوّہ الإسلام و عظمتہ.

و فيه: أنّ هذه الدعوى و إن كانت ممكنه فى نفسها،إذ المناط فى ذلك هو الكشف عن رضا المعصوم (عليه السّلام)بأى طريق كان،و لا موضوعیه للإذن الصريح،و لكنّها أخصّ من المدعى،فإنّه ليس كل فتح مرضيا للأئمّه حتّى ما كان من الفتوح موجبا لكسر الإسلام و ضعفه.

الوجه الثالث: ما ذكره المصنّف من أنّه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاه من فتح البلاد على وجه الصحيح،و هو كونه بأمر الإمام.

و فيه: مضافا إلى أنّ مورد حمل فعل المسلم على الصّحّه ما إذا كان الفعل ذا وجهين: الصّلاح و الفساد،و دار الأمر بين حمليه على الصّحيح أو الفاسد،فإنّه یحمل على الأول،للقاعده المذكوره.و أمّا إذا كان كلا وجهى الفعل صحيحا-كما فى

المقام-فلا مورد لها أصلاً، فإنَّ الغزوات الواقعة إن كانت بإذن الإمام (عليه السَّلام) فالغنائم للمسلمين، وإلا فهي للإمام. ولا شبهه أن كلا الوجهين صحيح، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعده.

الثالث: أن تكون الأرض محياه حال الفتح

إشاره

الشرط الثالث: أن تكون الأراضي المفتوحه محياه حال الفتح لتدخل في الغنائم، ويخرج منها الخمس أولاً على المشهور، ويبقى الباقي للمسلمين. وإن كانت مواتا حين الفتح فهي للإمام (عليه السَّلام)، وقد أباحها للمسلمين.

و يدلّ على ذلك مضافاً إلى الشهرة و الإجماعات المنقوله أمران:

الأول: أنه ورد في الشريعة المقدسه أن أموال الكفّار الحربيين من الغنائم فيخرج منها الخمس و يبقى الباقي للمسلمين، ولا شبهه أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعه عند الكفّار أو المعاره لهم أو المغصوبه عندهم، لأنها ليست من أموالهم. وقد ثبت أيضاً أن الأراضي الموات للإمام (عليه السَّلام)، وقد أباحها للمسلمين أو لمن أحيها و لو كان كافراً. و نتيجة المقدمتين أن الأراضي المفتوحه إنما تكون ملكاً للمسلمين إذا كانت محياه حال الفتح، وإلا فهي للإمام (عليه السَّلام).

الأمر الثاني: أن الأراضي كلّها كانت بيد الكفّار، وقد أخذها المسلمون بالحرب و نحوه، فلو لم تكن الموات من تلك الأراضي ملكاً للإمام (عليه السَّلام) لم يبق مورد للروايات الدالّه على أن موات الأرض للإمام، فتكون ملغاه. وقد ذكرت هذه الأخبار في أبواب الأنفال (١).

ص: ٨٢٩

قوله: نعم لو ماتت المحياه حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين.

أقول: الأراضى الموات على ثلاثه أقسام، الأول: ما كانت مواتا فى الأصل بحيث لم تكن محياه فى وقت ما. الثانى: ما كانت محياه حال الفتح، ثم ماتت بعد و لم يحيها أحد. الثالث: ما كانت مواتا حال الفتح، ثم أحيها أحد المسلمين، ثم تركها فصارت مواتا.

و الظاهر أنّ هذه الأقسام كلّها مشموله للأخبار الدالّه على أنّ الأراضى الموات كلّها للإمام، ضروره صدق الميّت بالفعل عليها، من غير فرق بين ما كان ميّتا بالأصل أو بالعرض.

لا يقال: الأراضى التى كانت محياه حال الفتح باقيه فى ملك المسلمين، سواء عرضها الموت بعد ذلك أم لا، كما أنّ كل أرض كانت مواتا حال الفتح ثم أحيها أحد فهى باقيه فى ملك من أحيها، وإن عرضها الموت بعد ذلك، لأنّ خروجها بالموت عن ملكه يحتاج إلى دليل، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع إلى الاستصحاب.

فإنّه يقال: الأحكام المجعوله على الموضوعات المقدّره إنّما تكون فعليه بفعليه موضوعاتها، فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية، كما ينعدم المعلول بانعدام علّته. و من الواضح أنّ موضوع الملكيه الفعلية حدوثا و بقاء فيما دلّ على أنّ من أحيأ أرضا فهى له إنّما هو الأرض مع قيد الحياه، فإذا زالت الحياه زالت الملكيه أيضا فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا. و أمّا الاستصحاب فهو محكوم بالإطلاقات الدالّه على أنّ كل أرض ميّت فهى للإمام (عليه السّلام) مع أنّه لا- يجرى فى الشبهات الحكيمه كما حقّقناه فى علم الاصول (1).

ص: ٨٣٠

على أنّ شمول بعض الروايات-الدّالّة على أنّ موات الأرض للإمام (١)- للأراضي التي كانت محياه ثمّ ماتت بالعموم، وشمول الروايات-الدّالّة على أنّ من أحيا أرضاً فهي له (٢)- لذلك بالإطلاق، فيتعارضان بالعموم من وجه، فيقدّم ما كانت دلّالته بالعموم على ما كانت دلّالته بالإطلاق، وقد حقّقنا ذلك في علم الاصول (٣).

ثمّ إنّ الامور التي تثبت بها الحياه حال الفتح-من الشيعاء المفيد للعلم و غيره ممّا قدّمناه آنفا- يثبت بها الفتح عنوه. و مع الشكّ في ذلك يرجع إلى الأصل.

ثمّ إذا علم إجمالاً باشمال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض محياه حال الفتح، بأن كانت لأحد أراض متعدّده في نقاط العراق، كالبصره و الكوفه و كربلاء، و علم إجمالاً باشمالها على أرض محياه حال الفتح-فإن ادّعى من بيده الأراضي ملكيه جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك، إذ يحتمل أنّ المحياه حال الفتح ماتت بعد ذلك، ثمّ طرأت عليها الحياه ثانياً. و إن لم يدّع ملكيه كلّها أو بعضها رجع فيها إلى حكّام الشرع. إلاّ أنّه لا يوجد لهذه الصوره مصداق في الخارج.

ثمّ إذا أحرزنا كون أرض مفتوحه عنوه بإذن الإمام (عليه السّلام) و كانت محياه حال الفتح، فإنّه لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج و ملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء و نحوه. و على هذا فلا

ص: ٨٣١

١- (١) الوسائل ٩: ٥٢٣ أبواب الأنفال ب ١ ح ١، ٤٨، و غيرها.

٢- (٢) الوسائل ٢٥: ٤١١ كتاب إحياء الموات ب ١.

٣- (٣) مصباح الأصول ٣ (موسوعه الإمام الخوئي ٤٨): ٤٥٣-٤٥٤.

فائده لتطويل البحث فى المقام، إذ لا يترتب عليه أثر مهم.

وقد تمّ الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهه فى المعاملات بعون الله و حسن توفيقه، و يتلوه الجزء الثانى إن شاء الله. و الحمد لله أولاً و آخراً، و باطنا و صلباً على محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين. و كان الفراغ من ذلك صبيحه يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٣ هـ.

ص: ٨٣٢

المقدمه ٣

روايه تحف العقول ٦

المناقشه فى حجيه روايات تحف العقول ٧

أنحاء الإضافه بين المال و مالكه ١٣

روايه الفقه الرضوى ١٨

البحث فى صحه نسبه الكتاب إلى الإمام الرضا(عليه السلام) ١٩

دلالة الروايه على المطلوب ٢٥

روايه دعائم الإسلام ٢٧

البحث فى كتاب الدعائم و مؤلفه القاضى النعمان ٢٧

نقد لبعض ما ورد فى كتاب الدعائم ٣١

النبوى المشهور ٣٣

البحث فى سند النبوى ٣٣

البحث فى دلالاته ٣٥

المعامله على الأعمال المحرّمه ٣٧

تقسيم المكاسب بالإضافه إلى الحكم التكليفى ٣٨

معنى حرمة الاكتساب تكليفا ٤٢

معنى حرمة الاكتساب وضعيا ٤٧

المعاوضه على أبوال ما لا يؤكل لحمه ٤٨

أدله المصنّف على حرمه المعاوضه و مناقشتها ٥٠

دليل المحقّق الإيروانى و الجواب عنه ٥٣

شرب أبوال ما يؤكل لحمه ٥٦

الاستدلال بآيه تحريم الخبائث و مناقشته ٥٨

بيع شحوم ما لا يؤكل لحمه ٦٣

بيع العذره ٦٤

مقتضى القواعد و الإجماعات و الروايات العامه ٦٥

مقتضى الروايات الخاصه ٦٥

وجوه الجمع بين الروايات ٦٦

استعمال لفظ السحت فى الكراهه ٧١

المختار فى علاج التعارض ٧٥

بيع الأرواث الطاهره ٧٩

المعاوضه على الدم ٨٢

بيع المنى ٨٧

الدليل على حرمه بيعه إذا وقع خارج الرحم ٨٨

بيعه بعد وقوعه فى الرحم ٨٩

بيعه و هو فى أصلاب الفحول ٩١

الانتفاع بالميته ٩٦

الروايات الداله على حرمه الانتفاع بها ٩٦

الروايات الداله على جواز الانتفاع بها ٩٩

مقتضى الجمع بين الروايات ١٠٢

بيع الميته ١٠٣

ص: ٨٣٤

أدله حرمه بيعها ١٠٤

الجمع بين أدله الحرمه و الجواز ١٠٧

بيع المذكى المختلط بالميته ١١١

الروايات الوارده فى المقام ١١٤

مقتضى الجمع بين الروايات ١١٦

ميته ما لا نفس سائله له ١١٩

التكسب بالكلب الهراش ١٢٠

التكسب بالخنزير ١٢٣

الجمع بين الروايات المانعه و المجوزه ١٢٥

بيع أجزاء الكلب و الخنزير ١٢٧

حرمه الاكتساب بالخمير و سائر المسكرات و الفقاع ١٢٧

اختصاص الحكم بالمسكرات المائعه ١٣٢

جواز بيع الكحول الصناعى ١٣٤

المعاوضه على المتنجس ١٣٦

بيع المسوخ ١٣٨

بيع السباع ١٤٠

بيع العبد الكافر الأصلى و المرتد الملى ١٤١

بيع المرتد الفطرى ١٤٣

المعاوضه على كلب الصيد ١٤٤

الروايات الوارده فى بيع الكلاب ١٤٧

بيع كلب الماشيه و الحائط و الزرع ١٥١

الوجه المستدل بها على الجواز ١٥١

ص: ٨٣٥

حكم المعاملات الاخرى غير البيع ١٥٩

اقتناء الكلاب المتقدمه فى غير اوان الاصطياد و الحراسه ١٥٩

بيع العصير العنبى إذا غلى و لم يذهب ثلثاه ١٦١

الاستدلال على حرمه بيعه بالنجاسه و الحرمه و انتفاء المالىه ١٦٢

الاستدلال على الحرمه بالروايات الخاصه ١٦٣

المعاوضه على الدهن المنتجس ١٦٧

الروايات الوارده فى بيع الدهن المنتجس ١٦٩

اشترط الاستصباح فى صحه بيعه ١٧٢

هل تقتضى الروايات لزوم قصد الاستصباح؟ ١٧٦

وجوب الإعلام بنجاسه الدهن عند البيع ١٧٨

حرمه تغير الجاهل و إلقاءه فى الحرام الواقعى ١٨١

تنبيه الجاهل فى غير موارد التسبيب و التغير ١٨٦

الأقسام الأربعة للإلقاء الغير فى الحرام الواقعى ١٨٨

الاستصباح بالدهن المنتجس تحت السقف ١٩٤

الانتفاع بالدهن المنتجس فى غير الاستصباح ١٩٨

الانتفاع بالمنتجسات ٢٠١

الاستدلال على حرمه الانتفاع و الجواب عنه ٢٠١

الانتفاع بالأعيان النجسه ٢١٥

ما استدلل به على الحرمه و مناقشته ٢١٦

حق الاختصاص و منشأ ثبوته ٢٢٤

ما يحرم التكبُّب به لتحريم ما يقصد به ٢٣٠

الأول: ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام ٢٣٠

ص: ٨٣٦

التكسب بهياكل العباده المبتدعه ٢٣٠

مناشئ ماليه الأشياء ٢٣٤

بيع آلات القمار ٢٣٨

بيع آلات الملاهى ٢٤٢

بيع أواني الذهب و الفضة ٢٤٤

الدراهم المغشوشه ٢٤٦

الانتفاع بها فى الترتين و الدفع إلى الظالم ٢٤٦

المعاوضه عليها مع العلم بالغش و الجهل به ٢٤٧

الثانى: ما يقصد منه المتعاملان المنفعه المحرّمه ٢٥٢

بيع العنب على أن يعمل خمرا ٢٥٢

أقسام ما يقصد من إجارته الحرام ٢٥٧

المعاوضه على الجاريه المغنيه ٢٦١

البحث فيما تقتضيه القواعد ٢٦٢

البحث فى الروايات الخاصه ٢٦٣

حرمه كسب المغنيه ٢٦٦

بيع العنب ممن يجعله خمرا بقصد أن يعمله ٢٦٧

مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة الوضعيه ٢٦٩

مقتضى الروايات بلحاظ الحرمة التكميليه ٢٧٠

مقتضى القواعد فى المقام ٢٧٥

حقيقه الإعانه و مفهومها ٢٧٦

حكم الإعانة على الإثم ٢٨٢

الاستدلال على حرمه الإعانة و الجواب عنه ٢٨٣

ص: ٨٣٧

الاستدلال على جوازها ٢٨٧

هل تقبل حرمة الإعانة على الإثم التخصيص ٢٨٩

الثالث: ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنًا ٢٩١

بيع السلاح من أعداء الدين ٢٩١

تفصيل المصنّف بين حالتى الحرب و الصلح ٢٩٢

الروايات الواردة فى المقام و كيفية الجمع بينها ٢٩٢

شمول التحريم لمطلق آلات الحرب ٢٩٧

هل الحرمة فى المقام تكليفية فقط أو وضعيه أيضا؟ ٣٠٠

ما يحرم الاكتساب به لعدم وجود منفعه محلّله معتد بها ٣٠١

بيع ما لا نفع فيه ٣٠١

الاستدلال على فساد بيعه و الجواب عنه ٣٠٢

ضمان ما لا نفع فيه لو غصب ٣٠٧

ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرّمًا فى نفسه ٣٠٩

تدليس الماشطه ٣١٠

هل يحرم التدليس فى المقام؟ ٣١١

حكم تمشيط الماشطه ٣١٢

البحث فيما ورد من لعن الماشطه على الوصل و النص ٣١٦

الجمع بين الروايات الواردة فى وصل الشعر بشعر امرأه ٣١٧

حكم وشم الأطفال ٣٢٢

معنى التدليس ٣٢٢

تزيين الرجل بما يحرم عليه ٣٢٣

تشبه الرجل بالمرأه و بالعكس ٣٢٥

ص: ٨٣٨

التشبه في اللباس ٣٢٨

التشبيب بالمرأه الأجنبيه ٣٣٠

الاستدلال على حرمه ذلك و الجواب عنه ٣٣١

دليل المصنّف على الحرمة و مناقشته ٣٣٣

الأخبار الناهيه عن النظر إلى الأجنبيه ٣٣٥

الأخبار الناهيه عن الخلوه بالأجنبيه ٣٣٦

التشبيب بالغلام ٣٤٣

حرمه التصوير ٣٤٤

الأقوال في حرمة ٣٤٥

هل يحرم التصوير مطلقاً؟ ٣٤٦

الدليل على حرمه تصوير ذوات الأرواح ٣٤٩

ما استدالّ به على اختصاص الحرمة بالصور المجسمه ٣٥١

تصوير الجنّ و الملك ٣٥٥

هل تختصّ الحرمة بما إذا كانت الصورة معجبه ٣٥٨

اعتبار قصد الحكايه في حرمه التصوير ٣٦٠

اعتبار الصدق العرفي في الحرمة ٣٦١

حكم التصوير الفوتوغرافي ٣٦٢

عموم الحرمة لتصوير الحيوان مطلقاً و لو كان خيالياً ٣٦٣

الصورة المشتركة بين الحيوان و غيره ٣٦٣

لا فرق في الحرمة بين المباشره و التشبيب ٣٦٣

الاستدلال على حرمه اقتناء الصور المحرّمة و الجواب عنه ٣٦٤

مقتضى الجمع بين الروايات هو كراهه الاقتناء ٣٧١

ص: ٨٣٩

جواز بيع الصور المحرّمه ٣٧٤

التطيف و البخس ٣٧٦

أدلّه حرمتهما ٣٧٦

صحّه المعامله المطفّف فيها و فسادها ٣٧٩

التنجيم ٣٨٢

اصول الإسلام أربعه ٣٨٢

تأثير الكيفيات الخاصّه بين الفلكيات فى الأوضاع الأرضيه ٣٨٤

رأى الفلاسفه فى النفوس الفلكيه ٣٨٥

تأثير الأوضاع الفلكيه بنفسها فى الحوادث ٣٨٦

علاميه أوضاع الكواكب على الحوادث الأرضيه ٣٨٨

الالتزام بأنّه تعالى أودع فيها ما يقتضى حدوث بعض الحوادث ٣٨٩

تعلم علم النجوم ٣٩٣

حفظ كتب الضلال ٣٩٤

أدلّه الحرمة و الجواب عنها ٣٩٥

حرمة حلق اللحيه ٣٩٩

أدلّه الحرمة و ما يرد عليها ٤٠٠

الرشوه ٤٠٦

موضوع الرشوه ٤٠٦

أدلّه حرمة الرشوه ٤٠٨

حكم ما يأخذه القاضى من الرشوه ٤١٠

حكم الاجره و الرشوه على تبليغ الأحكام ٤١٤

ارتزاق القاضي من بيت المال ٤١٥

ص: ٨٤٠

جواز أخذ القاضى للهدية ٤١٧

الرشوة فى غير الأحكام ٤٢٠

المعاملة المحاباته مع القاضى ٤٢٣

حكم الرشوة وضعا ٤٢٤

فروع فى اختلاف الدافع و القابض ٤٢٦

حرمه سبّ المؤمن ٤٢٩

النسبه بين السبّ و الغيبه ٤٣٤

مستثنيات حرمه السب ٤٣٥

حرمه السحر ٤٣٨

موضوع السحر ٤٤٠

الفرق بين المعجزه و السحر و الشعوذه ٤٤٤

أقسام السحر ٤٤٥

الروايات الدالّه على كفر الساحر و المراد منها ٤٥١

ما هو حدّ الساحر؟ ٤٥٢

عدم اختصاص الحرمه بالمضّر من السحر ٤٥٥

دفع ضرر السحر بالسحر ٤٥٦

هل التسخير من السحر ٤٥٨

الشعوذه ٤٥٩

حرمه الغشّ ٤٦١

موضوع الغشّ ٤٦٣

هل يعتبر في صدق الغشّ قصد التليس ٤٦٥

حكم المعامله المشتمله على الغشّ ٤٦٥

ص: ٨٤١

حرمه الغناء ٤٦٩

الوجه المستدلّ بها على الحرمة ٤٧٠

رأى المحدّث الكاشاني و الجواب عنه ٤٧٤

تحقيق موضوع الغناء ٤٧٧

مستثنيات حرمه الغناء ٤٨٣

رثاء الحسين (عليه السّلام) ٤٨٣

الحداء لسوق الإبل ٤٨٤

غناء المغنّي في زفّ العرائس ٤٨٤

الغناء في قراءه القرآن ٤٨٥

تعلّم الغناء و تعليمه ٤٨٩

حرمه الغيبه ٤٩٠

النصوص الدالّله على الحرمة ٤٩٠

الغيبه من الذنوب الكبيره ٤٩٣

تحقيق المراد من الكبيره ٤٩٣

اختصاص الحرمة بالمؤمن ٤٩٦

غيبه الصبي المميّز ٤٩٩

موضوع الغيبه ٥٠٠

تنبيهات موضوع الغيبه ٥٠٣

دواعي الغيبه ٥٠٧

كفّاره الغيبه ٥٠٨

الروايات الدالّة على أنّ حقوق الناس لا ترتفع إلّا بإسقاط ذى الحقّ منهم ٥١٠

أدلّه وجوب الاستغفار للمغتاب ٥١٢

ص: ٨٤٢

التفصيل بين وصول الغيبه للمقول فيه فيجب الاستحلال منه و عدم وصولها فيجب الاستغفار ٥١٤

التفصيل بين إمكان الاستحلال و عدمه ٥١٥

المختار في كفّاره الغيبه ٥١٦

مستثنيات الغيبه ٥١٧

المتجاهر بالفسق ٥١٨

فروع المسأله ٥٢٢

تظلم المظلوم ٥٢٦

حرمه اغتياب الظالم بترك الأولى ٥٣١

نصح المستشار ٥٣٥

الاغتياب في مواضع الاستفتاء ٥٣٩

الاغتياب لردع المغتاب عن المنكر ٥٤١

جواز الغيبه لحسم مادّه الفساد ٥٤٢

جرح الشهود ٥٤٣

الاغتياب لدفع الضرر عن المغتاب ٥٤٤

الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهره ٥٤٥

الاغتياب عند من يعلم بمعصيه المغتاب ٥٤٦

ردّ من ادّعى نسبا ليس له ٥٤٦

القدح في مقاله باطله ٥٤٦

حرمه استماع الغيبه ٥٤٧

هل يحرم الاستماع مطلقا حتّى مع جواز الغيبه؟ ٥٥٢

حرمه كون الإنسان ذا لسانين ٥٥٧

ص: ٨٤٣

حقوق الإخوان ٥٥٨

حرمة القمار ٥٦٣

اللعب بالآلات المعدّة للقمار مع المراهنه ٥٦٣

اللعب بالآلات المعدّة للقمار بدون الرهن ٥٦٤

موضوع القمار ٥٦٩

اللعب بغير الآلات المعدّة للقمار مع الرهن ٥٧١

ما ورد فى قىء الإمام (عليه السّلام) البيض المقامر به ٥٧٧

المسابقه بغير رهن ٥٧٩

حرمة القيادة ٥٨٢

حرمة القيافه ٥٨٤

الكذب و حرمة بالأدله الأربعة ٥٨٨

هل الكذب من الكبائر؟ ٥٨٩

حرمة الكذب فى الجّد و الهزل ٥٩٤

حقيقه الوعد و أقسامه ٥٩٥

خلف الوعد ٥٩٧

خروج المبالغه عن الكذب موضوعا ٦٠١

هل التوريه من الكذب؟ ٦٠٣

لا كذب فى قول إبراهيم و يوسف (عليهما السّلام) ٦١١

مسوغات الكذب ٦١٤

١-الضروره إليه ٦١٤

هل تجب التوريه فى حاله الضروره لمن يتمكن منها؟ ٤١٤

الأقوال الصادره عن الأئمه (عليهم السلام) تقيه ٤٢٧

ص: ٨٤٤

دوران الأمر بين الحمل على الوجوب تقيّه و الاستحباب ٦٢٩

٢- إرادته الإصلاح ٦٣١

حرمة الكهانه ٦٣٤

موضوع الكهانه و أقسامها ٦٣٤

الرجوع إلى الكاهن ٦٣٦

الإخبار عن الامور المستقبله ٦٣٧

اللهو و أدله حرمة في الجملة ٦٤٠

اللعب و اللغو ٦٤٤

مدح من لا يستحق المدح ٦٤٧

معوته الظالمين ٦٤٩

إعانه الظالمين في غير جهه الظلم ٦٥١

النجش و ما استدلّ به على الحرمة ٦٥٤

النميمة و حرمتها بالأدله الأربعة ٦٥٧

النياحه و الأقوال فيها ٦٥٩

كسب النائه ٦٦٢

الولاية من قبل الجائر ٦٦٣

مستثنيات الولاية ٦٦٥

الأول:القيام بمصالح العباد ٦٦٥

أقسام الولاية من قبل الجائر ٦٦٧

الثاني:الإكراه على القبول ٦٧٣

تنبيهات

١- حكم الإضرار بالناس مع الإكراه ٦٧٤

ص: ٨٤٥

٢-قبول الولايه لدفع الضرر عن الغير ٦٧٩

٣-اعتبار العجز عن التفصّي في الإكراه ٦٨٣

٤-جواز الولايه مع الضرر المالى رخصه لا غريمه ٦٨٥

٥-حرمه قتل المؤمن بالإكراه أو تقيّه ٦٨٦

المستحقّ للقتل قصاصا محقون الدم لغير الولي ٦٩٠

حكم التقيه و الإكراه في قتل المخالفين ٦٩١

هجاء المؤمن ٦٩٢

حرمه الهجر ٦٩٥

أخذ الاجره على الواجبات ٦٩٧

موضوع أخذ الاجره ٦٩٩

صفه العباديه لا تنافى الإجاره ٧٠١

أدله صحّه الإجاره على العباده ٧٠٧

صفه الوجوب لا تنافى الإجاره ٧١٠

حقيقه النياه في العبادات ٧١٨

أخذ الاجره على المستحبات ٧٢٢

الأجير للطواف و احتسابه لنفسه أيضا ٧٢٣

أخذ الاجره على الأذان ٧٢٦

أخذ الاجره على الشهاده ٧٢٨

أخذ الاجره على القضاء ٧٣٠

الارتزاق من بيت المال ٧٣٠

بيع المصحف ٧٣٢

الروايات الواردة في المقام و الجمع بينها ٧٣٣

ص: ٨٤٤

معنى حرمة بيع المصحف و شرائه ٧٣٨

بيع أبعاض المصحف ٧٤١

بيع المصحف من الكافر ٧٤٢

جوائز السلطان ٧٤٥

أقسام المال المأخوذ من الجائر ٧٤٦

القسم الأول: أن يشكّ في وجود الحرام في أمواله ٧٤٦

القسم الثانى: أن يعلم إجمالاً باشمال أمواله على الحرام و لكن لا يعلم اشمال المأخوذ عليه ٧٤٨

أ-فيما إذا لم تكن الاصول و الأمارات متعارضه في أطراف العلم الإجمالى ٧٤٩

الاستدلال على كراهه الأخذ مع العلم بوجود الحرام و الجواب عنه ٧٥٠

ما استدللّ به على رفع الكراهه عن الجوائز و الجواب عنه ٧٥٤

ب-فيما إذا كانت الاصول و الأمارات متعارضه و مقتضى القواعد ٧٥٨

مقتضى الروايات ٧٦١

القسم الثالث: أن يعلم تفصيلاً بحرمة المال المأخوذ ٧٦٥

علم الآخذ تفصيلاً بغصبيه المال ٧٦٥

ردّ ما اخذ من الجائر إلى أهله ٧٧٢

أ-أن يكون المأخوذ معلوم المالك ٧٧٢

ب-أن يكون المأخوذ مجهول المالك ٧٧٣

وجوب الفحص عن المالك ٧٧٤

هل يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدّعيه؟ ٧٧٨

مقدار الفحص عن المالك و كيفيته ٧٧٩

وجوب تعريف اللقطه سنه ٧٨٠

ص: ٨٤٧

اجره الفحص عن المالك ٧٨١

مصرف مجهول المالك ٧٨٤

هل يجوز دفعه للهاشمي؟ ٧٩١

ضمان المتصدق بمجهول المالك ٧٩٢

الفرق بين مجهول المالك و اللقطه ٧٩٢

حكم ما لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس ٧٩٧

القسم الرابع: أن يعلم إجمالاً اشتغال المأخوذ على الحرام ٧٩٩

حكم المال المأخوذ من الجائر تكليفاً ٨٠٢

وظيفة الجائر بالنسبة إلى ما أخذه من الأموال ٨٠٣

احتساب ما يأخذه الجائر من الزكاة ٨٠٥

حرمه أخذ الجائر الصدقات و المقاسمات من الناس ٨٠٦

جواز أخذ الصدقات و نحوها من الجائر المستحل ٨٠٨

هل يجوز للجائر إقطاع شخص أرضاً خراجيه؟ ٨١٥

شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس ٨١٥

حكم الأراضي الخراجيه زمن الغيبة ٨١٧

شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجيه ٨١٨

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسه العامه ٨١٩

هل يختص جواز الأخذ من الجائر بما أخذه من المعتقدين ولايته؟ ٨٢١

إناطه مقدار الخراج برضا المؤجر و المستأجر ٨٢١

جواز شراء الصدقه من الجائر و إن كان المأخوذ أزيد من الواجب ٨٢٢

شروط الأراضى الخراجيه ٨٢٣

الأول: أن تكون الأرض مفتوحه عنوه أو صلحا ٨٢٣

ص: ٨٤٨

طرق ثبوت الفتح عنوه ٨٢٣

الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمام (عليه السلام) ٨٢٤

ما إذا شك في كون الفتح بأذنه (عليه السلام) ٨٢٧

الثالث: أن تكون الأرض محياه حال الفتح ٨٢٩

حكم ما لو ماتت المحياه حال الفتح ٨٣٠

الفهرس ٨٣٣

ص: ٨٤٩

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

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩