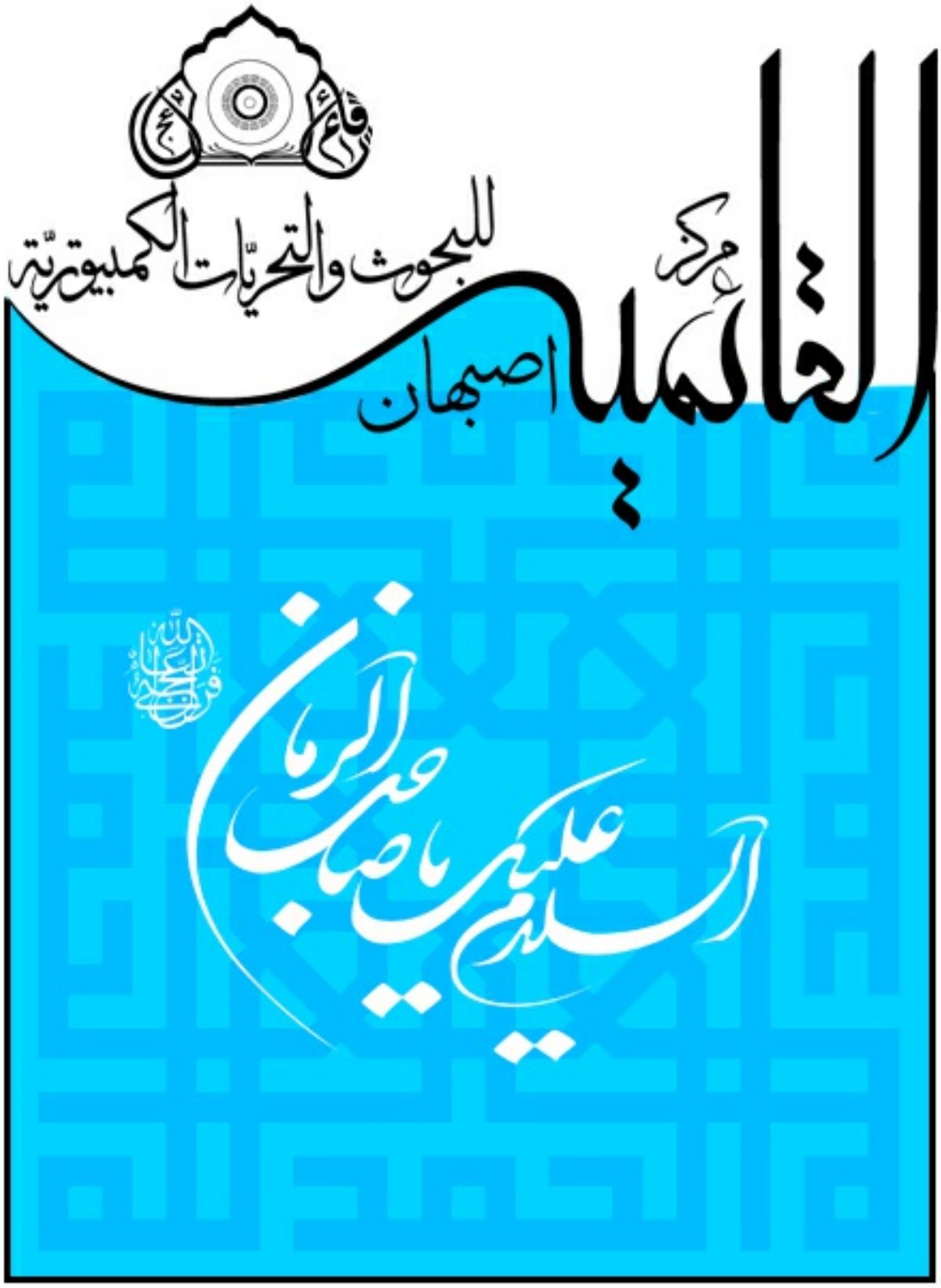

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المكاسب المحرمة

تأليف

شيخ الفقهاء والمجتهدين

آية الله العظمى

الشيخ محمد علي الأراكي دام ظله

بسم الله الرحمن الرحیم

المکاسب المحرمه (للاراکی)

کاتب:

محمد علی اراکی

نشرت فی الطباعة:

موسسه در راه حق

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵

المکاسب المحرمه (للاراکی) ----- ۹

اشاره ----- ۹

اشاره ----- ۹

القول فی الربا ----- ۱۳

اشاره ----- ۱۳

القسم الأول: الربا فی القرض ----- ۱۳

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه أخذ الربا فی القرض ----- ۱۳

و الکلام فیما یستفاد منها فی مقامات: ----- ۱۹

الأوّل:الزیاده فی القرض ربا محرّم ----- ۱۹

المقام الثانی:التحریم هنا موجب للفساد بالنسبه إلی الزائد قطعا ----- ۲۱

المقام الثالث:هل الزیاده المعطاه بدون الشرط من باب الهبه فیجری فیها أحکام الهبه؟ ----- ۲۲

المقام الرابع:لا إشکال فی کون النفع من طرف المقرض ربا ----- ۲۲

المقام الخامس:لا فرق فی اشتراط النفع بین کونه فی عقد القرض أو فی عقد لازم آخر ----- ۲۴

القسم الثانی: الربا فی المعامله ----- ۲۷

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه أخذ الربا فی المعامله ----- ۲۷

و الکلام فی مقامات: ----- ۳۴

الأوّل:لا إشکال فی اعتبار اتّحاد الجنس فی الربا ----- ۳۴

المقام الثانی:الزیاده فی المقام شامله للزیاده العینیه من جنس الطرفین ----- ۳۸

المقام الثالث:قد عرفت أنّه لا خلاف بینهم فی اعتبار النقد فی معامله الربویین ----- ۳۹

المقام الرابع:یشترط فی الربا الکیل أو الوزن فلا ربا فی غیر المکیل و الموزون ----- ۴۰

المقام الخامس:هل الربا مختص بالبیع أو یجری فی المعاوضات کلّها ----- ۴۶

المقام السادس:اعلم أنّه قد استثنی من حرمه الربا موارد دلّت علیها الأخبار ----- ۴۷

من المکاسب المحرّمه الرشوه ----- ۵۳

اشاره ----- ۵۳
المقام الأوّل: فی معنی الرشوه ----- ۵۸
المقام الثانی: فی بیان حکم ما یأخذه القاضی ----- ۶۴
المقام الثالث:کما یحرم علی القاضی أخذ الرشوه کذلک یحرم علی الدافع دفعه ----- ۶۷
المقام الرابع:هل الرشوه فی غیر الحکم کالرشوه فی الحکم بقول مطلق؟ ----- ۶۹
و من المکاسب المحرّمه معونه الظالمین ----- ۷۱
اشاره ----- ۷۱
الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه معاونه الظالمین ----- ۷۱
الأخبار الوارده عن الأئمه فی جواز معاونه الظالمین ----- ۷۸
الأخبار الوارده عن الأئمه فی کراهه معاونه الظالمین ----- ۸۳
إذا عرفت ذلک فهنا مقامات: ----- ۸۷
الأوّل: بیان المراد من المعونه ----- ۸۷
المقام الثانی: فی بیان حکم الولایه من قبل الجائر ----- ۹۰
المقام الثالث:ذکر العلماء-رضوان اللّه علیهم-أنّه لو أکرهه الجائر علی الولایه جاز له القبول ----- ۹۶
المقام الرابع: فی بیان المراد من الظالم ----- ۱۰۱
و من المکاسب المحرّمه تصویر ذوات الأرواح ----- ۱۰۵
الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه تصویر ذوات الأرواح ----- ۱۰۵
فالکلام فی مقامات: ----- ۱۱۰
الأوّل: فیما یستفاد من الأخبار ----- ۱۱۰
المقام الثانی: بیان المراد من التصویر ----- ۱۱۳
المقام الثالث: فی بیان حکم ما إذا حصلت الصوره بعمل اثنین ----- ۱۱۵
المقام الرابع:هل إبقاء الصوره بعد تصویرها جائز ----- ۱۱۸
و من المکاسب المحرّمه الغشّ ----- ۱۲۹
اشاره ----- ۱۲۹
الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه الغش ----- ۱۲۹
إذا عرفت ذلک فهنا مقامان: ----- ۱۳۳

الأوّل: فی بیان المراد من الغش ---- ۱۳۳
المقام الثانی:فی صحّه البیع مع الغشّ و فساده: ---- ۱۴۰
و من المکاسب المحرّمه السحر ---- ۱۴۹
الأدله من الکتاب علی حرمه السحر ---- ۱۴۹
الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه السحر ---- ۱۵۰
إذا عرفت ذلک فهنا ثلاثه مقامات: ---- ۱۵۵
الأول: فی بیان عدم الاختلاف السنخی بین السحر و المعجزه ---- ۱۵۵
المقام الثانی:قد اختلف فی تعریف السحر ---- ۱۵۶
المقام الثالث: فی بیان عدم اختصاص حرمه السحر بصوره وجود مسحور ---- ۱۵۹
من المکاسب المحرّمه الغناء ---- ۱۶۳
الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه الغناء ---- ۱۶۳
إذا عرفت ذلک فهنا خمسه مقامات: ---- ۱۷۰
الأوّل: فی بیان حرمه مطلق الغناء سواء تحقق فی کلام حق أو باطل ---- ۱۷۰
المقام الثانی: فی بیان المراد بالغناء المحرم ---- ۱۷۳
المقام الثالث: فی الجمع بین الأخبار المطلقه و المقیده ---- ۱۷۷
المقام الرابع:قد استثنوا من تحریم الغناء موردین: ---- ۱۸۲
المقام الخامس:لا شبهه فی حرمه الاستماع إلی الغناء ---- ۱۸۳
من المکاسب المحرمه الغیبه ---- ۱۸۷
اشاره ---- ۱۸۷
الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه الغیبه ---- ۱۸۷
إذا عرفت ذلک فهنا مقامات: ---- ۲۰۱
الأوّل:إنّ الغیبه لیست من المفاهیم التی لها عند العرف حقیقه و إنّما هی من المجعولات الشرعیه ---- ۲۰۱
المقام الثانی: فی بیان بعض الموارد المشکوکه ---- ۲۱۰
المقام الثالث:فی کفّاره الغیبه: ---- ۲۱۸
المقام الرابع:فی المستثنیات عن حکم الغیبه: ---- ۲۲۳
المقام الخامس:لا إشکال فی حرمه استماع الغیبه لکن هل هو فی عرض الغیبه بحیث لکلّ منهما حکم نفسه،أو أنّه فی طولها و هی مأخوذه فی موضوعه؟ ---- ۲۳۹

المقام السادس:فی حکم الشبهه الموضوعیه: ---------- ۲۴۳
المقام السابع: فی حکم استماع الغیبه بقصد صحیح ---------- ۲۵۲
و من أنواع ما یحرم التکتسب به ما یجب علی الإنسان فعله عینا أو ---------- ۲۵۵
اشاره ---------- ۲۵۵
أمّا المقام الأوّل:فاعلم أنّه لا منافاه بین الوجوب و الملکیه ---------- ۲۵۶
المقام الثانی:فی تصویر العباده علی وجه النیابه ---------- ۲۶۱
المقام الثالث: فی بیان تصحیح الإجاره فی العباده عن الغیر ---------- ۲۶۸
تعریف مرکز ---------- ۲۷۴

المکاسب المحرمه (للاراکی)

اشاره

سرشناسه:اراکی، محمدعلی، ۱۲۷۳ - ۱۳۷۳.

عنوان و نام پدیدآور: المکاسب المحرمه/ تالیف محمدعلی الاراکی.

مشخصات نشر:[قم]: موسسه فی طریق الحق

یادداشت:عربی.

یادداشت:کتابنامه.

موضوع:فقه جعفری

موضوع:فقه - کسب و تجارت

شناسه افزوده:موسسه در راه حق

ص :۱

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ص :٣

المکاسب المحرمه

محمدعلی الاراکی

ص :۴

القول فی الربا

اشاره

و هو قسمان الربا فی القرض و الربا فی المعامله

القسم الأول: الربا فی القرض

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه أخذ الربا فی القرض

و الکلام الآن فی الأوّل:و قبل إشباع الکلام فیه ینبغی التیمّن بذکر الأخبار الوارده من أهل بیت العصمه-صلوات اللّه علیهم- فنقول:-و المعوّل علی آل الرسول-:

۱-قد روی عن عبد اللّه بن جعفر فی قرب الاسناد:عن عبد اللّه بن الحسن، عن جده علی بن جعفر،عن أخیه موسی بن جعفر- صلوات اللّه و سلامه علیهما-قال:

و سألته عن رجل أعطی رجلا مائه درهم علی أن یعطیه خمسه دراهم أو أقل أو أکثر،قال:هذا الربا المحض (۱).

(۲)و فی روایه محمد بن قیس عن أبی جعفر-سلام اللّه علیه-قال:من أقرض رجلا ورقا فلا یشترط إلّا مثلها،فإن جوزی بأجود منها فلیقبل،و لا یأخذ أحد منکم رکوب دابه أو عاریه متاع یشترط من أجل قرض ورقه (۲).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۸،الحدیث ۱۸.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۰۶،الحدیث ۱۱.

۳-و فی روایه خالد بن الحجاج قال:سألته عن الرجل کانت لی علیه مائه درهم عددا قضائیها مائه وزنا؟قال:لا بأس ما لم یشترط،قال:و قال:جاء الربا من قبل الشروط،إنّما یفسده الشروط (۱).

(۴)و فی روایه الحلبی:عن أبی عبد اللّه-صلوات اللّه علیه-قال:سألته عن الرجل یستقرض الدراهم البیض عددا ثمّ یعطی سودا(وزنا)،و قد عرف أنّها أثقل ممّا أخذ و تطیب به نفسه أن یجعل له فضلها؟فقال:لا بأس به إذا لم یکن فیه شرط، و لو وهبها له کملا کان أصلح (۲).

(۵)و فی روایته الأخری عنه علیه السّلام:إذا أقرضت الدراهم ثمّ أتاک بخیر منها فلا بأس إذا لم یکن بینکما شرط (۳).

(۶)و فی روایه عبد الرحمن بن الحجّاج قال:سألت أبا عبد اللّه-صلوات اللّه علیه- عن الرجل یقترض من الرجل الدراهم فیرد علیه المثقال،أو یستقرض المثقال فیرد علیه الدراهم؟فقال:إذا لم یکن شرط فلا بأس و ذلک هو الفضل،إنّ أبی علیه السّلام کان یستقرض الدراهم الفسوله فیدخل علیه الدراهم الجیاد الجلال فیقول:یا بنیّ ردّها علی الذی استقرضتها منه،فأقول:یا أبه،إنّ دراهمه کانت فسوله،و هذه خیر منها،فیقول:یا بنیّ إنّ هذا هو الفضل فأعطه إیّاها (۴).

(۷)و فی روایه أبی مریم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم کان یکون علیه الثنیّ فیعطی الرباع (۵).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۲ من أبواب الصرف،ص ۴۷۶،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۷۶،الحدیث ۲ مع اختلاف.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۴۷۷،الحدیث ۳.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۷۸،الحدیث ۷.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۴۷۷،الحدیث ۶.

۸-و فی روایه أبی الربیع قال:سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أقرض رجلا- دراهم فردّ علیه أجود منها بطیبه نفسه،و قد علم المستقرض و القارض أنّه إنّما أقرضه لیعطیه أجود منها؟قال:لا بأس إذا طابت نفس المقترض (۱).

(۹)و فی روایه یعقوب بن شعیب قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یقرض الرجل الدراهم الغلّه فیأخذ منها الدراهم الطازجیّه طیّبه بها نفسه؟فقال:

لا بأس به،و ذکر ذلک عن علی علیه السّلام (۲).

۱۰-و فی روایه یعقوب بن شعیب:أنّه سأل أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل یکون لی علیه جلّه من بسر فآخذ منه جلّه من رطب مکانها و هی أقل منها؟قال:لا بأس،قال،قلت:فتکون لی جلّه من بسر فآخذ مکانها جلّه من تمر و هی أکثر منها؟قال:لا بأس إذا کان معروفا بینکما (۳).

۱۱-و فی روایه إسحاق بن عمار عن أبی الحسن علیه السّلام قال:سألته عن الرجل یکون له علی رجل مال قرضا،فیعطیه الشیء من ربحه مخافه أن یقطع ذلک عنه فیأخذ ماله من غیر أن یکون شرط علیه؟قال:لا بأس بذلک ما لم یکن شرطا (۴).

۱۲-و عنه أیضا قال:قلت لأبی إبراهیم علیه السّلام:الرجل یکون له عند الرجل المال قرضا فیطول مکثه عند الرجل لا یدخل علی صاحبه منفعه،فینیله الرجل الشیء بعد الشیء کراهیه أن یأخذ ماله حیث لا یصیب منه منفعه،أ یحل ذلک؟ قال:لا بأس إذا لم یکن یشرط (۵).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۲ من أبواب الصرف،ص ۴۷۷،الحدیث ۴.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۷۷،الحدیث ۵.

۳- ۳) المصدر نفسه:ج ۱۳ باب ۹ من أبواب السلف،ص ۶۶،الحدیث ۷.

۴- ۴) المصدر نفسه:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۴،الحدیث ۳.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۰۶،الحدیث ۱۳.

۱۳-و عن جمیل بن دراج عن رجل قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:أصلحک اللّه-إلی أن قال-و سئل أبو جعفر علیه السّلام عن الرجل یکون له علی الرجل الدراهم و المال،فیدعوه إلی طعامه أو یهدی له الهدیه؟قال:لا بأس (۱).

۱۴-و عن إسحاق بن عمّار عن العبد الصالح علیه السّلام قال:سألته عن رجل یرهن العبد أو الثوب أو الحلی أو المتاع من متاع البیت،فیقول صاحب الرهن للمرتهن:أنت فی حلّ من لبس هذا الثوب،فالبس الثوب و انتفع بالمتاع و استخدم الخادم؟قال:هو له حلال إذا أحلّه و ما أحب له أن یفعل (۲).

۱۵-و عن أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السّلام قال:قلت له:الرجل یأتیه النبط بأحمالهم فیبعها لهم بالأجر فیقولون له:أقرضنا دنانیر فإنّا نجد من یبیع لنا غیرک، و لکنّا نخصّک بأحمالنا من أجل أنّک تقرضنا؟فقال:لا بأس به إنّما یأخذ دنانیر مثل دنانیره و لیس بثوب إن لبسه کسر ثمنه و لا دابّه إن رکبها کسرها،و إنّما هو معروف یصنعه إلیهم (۳).

۱۶-و عن هذیل بن حیان أخی جعفر بن حیان الصیرفی قال:قلت لأبی عبد اللّه-صلوات اللّه علیه-إنّی دفعت إلی أخی جعفر مالا کان لی،فهو یعطینی ما أنفق و أحجّ منه و أتصدق،و قد سألت من قبلنا فذکروا أنّ ذلک فاسد لا یحلّ و أنا أحب أن أنتهی إلی قولک؟فقال لی:کان یصلک قبل أن تدفع إلیه مالک؟قلت:نعم، قال:خذ منه ما یعطیک فکل منه و اشرب و حجّ و تصدّق فإذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمّد أفتانی بهذا (۴).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۷،الحدیث ۱۷.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۰۷،الحدیث ۱۵.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۰۶،الحدیث ۱۰.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۰۳،الحدیث ۲.

۱۷-و عن یعقوب بن شعیب عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن الرجل یسلم فی بیع أو تمر عشرین دینارا و یقرض صاحب السلم عشره دنانیر أو عشرین دینارا؟قال:لا یصلح،إذا کان قرضا یجر شیئا فلا یصلح.

قال:و سألته عن رجل یأتی حریفه و خلیطه فیستقرض منه الدنانیر فیقرضه، و لولا أن یخالطه و یحارفه و یصیب علیه لم یقرضه؟فقال:إن کان معروفا بینهما فلا بأس،و إن کان إنّما یقرضه من أجل أنّه یصیب علیه فلا یصلح (۱).

۱۸-عن داود الأبزاری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:لا یصلح أن تقرض ثمره و تأخذ أجود منها أرض أخری غیر التی أقرضت فیها (۲).

۱۹-عن غیاث بن إبراهیم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:إنّ رجلا أتی علیا علیه السّلام فقال:إنّ لی علی رجل دینا فأهدی إلیّ هدیه؟قال:احسبه من دینک علیه (۳).

۲۰-و عن محمّد بن مسلم قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یستقرض من الرجل قرضا و یعطیه الرهن إمّا خادما و إمّا آنیه و إمّا ثیابا،فیحتاج إلی شیء من منفعته(أمتعته)فیستأذن فیه فیأذن له؟قال:إذا طابت نفسه فلا بأس،قلت:

إنّ من عندنا یروون أنّ کلّ قرض یجرّ منفعه فهو فاسد،فقال:أو لیس خیر القرض ما جرّ منفعه (۴).

۲۱-عن محمّد بن عبده قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن القرض یجرّ المنفعه؟فقال:خیر القرض الذی یجرّ المنفعه (۵).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۵،الحدیث ۹.

۲- ۲) المصدر نفسه:ج ۱۲،باب ۱۲ من أبواب الصرف،ص ۴۷۹،الحدیث ۱۰.

۳- ۳) المصدر نفسه:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۳،الحدیث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۰۴،الحدیث ۴.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۰۴،الحدیث ۵.

۲۲-ابن أبی عمیر،عن بشر بن مسلمه و غیر واحد عمّن أخبرهم،عن أبی جعفر علیه السّلام قال:خیر القرض ما جرّ منفعه (۱).

۲۳-محمّد بن إسحاق بن عمّار قال:قلت لأبی الحسن علیه السّلام:إنّ سلسبیل طلبت منّی مائه ألف درهم علی أن تربحنی عشره آلاف فأقرضها تسعین ألفا و أبیعها ثوبا و شیئا یقوم بألف درهم بعشره آلاف درهم؟قال:لا بأس.

قال الکلینی:و فی روایه أخری:لا بأس به أعطها مائه ألف و بعها الثوب بعشره آلاف و اکتب علیها کتابین (۲).

۲۴-عن عبد الملک بن عتبه عن عبد صالح-صلوات اللّه علیه-قال:قلت له:

الرجل یأتینی یستقرض منّی الدراهم فأوطّن نفسی علی أن أؤخّره بها شهرا للذی یتجاوز به عنّی فإنّه یأخذ منّی فضّه تبر علی أن یعطینی مضروبه إلّا أنّ ذلک وزنا بوزن سواء،هل یستقیم هذا،إلّا أنّی لا أسمّی له تأخیرا إنّما أشهد لها علیه فیرضی؟قال:لا أحبّه (۳).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۳،باب ۱۹ من أبواب الدّین و القرض،ص ۱۰۵،الحدیث ۶.

۲- ۲) المصدر نفسه:ج ۱۲ باب ۹ من أبواب أحکام العقود،ص ۳۷۹،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۱۲ من أبواب الصرف،ص ۴۷۸،الحدیث ۹.

هذا ما عثرت عليه من أخبار الباب

و الكلام فيما يستفاد منها فى مقامات:

الأوّل:الزياده فى القرض ربا محرّم

بلا- فرق بين المكيل و الموزون و غيرهما إذا كانت مشترطه،سواء كانت بزياده عينيه من جنس مال القرض أو من غير جنسه،أم كانت زياده منفعه كركوب دابه و لبس ثوب و نحوهما.

و يدل على الزياده العينيه من الجنس الخبر الأوّل صريحا و الثانى و الثالث و الرابع و الخامس بظهور النهى و مفهوم لا بأس،و العاشر بمفهوم الشرط، و الخامس عشر بالتعليل،و الثالث و العشرون بذكر الحيله،و الرابع و العشرون بجعل الزياده الوزنيه قدرا متيقنا فى التحريم.

و على العينيه من غير الجنس الثانى،و الخامس عشر لفقد المماثله المصرح فيهما باعتبارها،و إطلاق الحادى عشر و الثانى عشر،و على زياده المنفعه التصريح بها فى الثانى و الخامس عشر،إنّما الكلام فى الزياده الوصفيه الغير الراجعه إلى الكم مثل كون أحدهما فضه تبر و الآخر مضروبه لا- مثل التفاوت بين الغله و الطازجيه و الفسوله و الجياد فانّ التفاوت فيها فى الكم،فإنّ المغشوش أقل من الخالص، فيدخل فى القسم الأوّل،و لكن يمكن الفهم من الأخبار أنّهم-عليهم السّلام-عاملوا مع هذا القسم معامله غيره،حتى فى الكراهه مع عدم الشرط كما فى الخبر الثامن عشر إذ يمكن فرض الجوده فى التمره مع عدم التفاوت فى الكم و الوزن،بل جعله فى رديف الفسوله و الجياد فى الخبر السادس،فان الظاهر انّ محطّ النظر فى السؤال إلى

جهه کون الدراهم مضروبه و المثقال فضه تبر مع التساوی فی المقدار،فساواه الإمام علیه السّلام مع التفاوت فی المقدار،لکن قد یظهر الکراهه من الخبر الرابع و العشرین مع کون ظاهر مفروض السؤال هو الاشتراط،فإنّ قوله علیه السّلام:«لا أحبّه» ظاهر فی الکراهه و عدم التحریم،و لا یعارضه المماثله المعتبره فی الثانی و الخامس عشر لإمکان دعوی انصرافها إلی الکم،و علی فرض التنزّل فلیس إلّا الإطلاق، فیمکن تقییده بهذا الخبر لأنّه خاص،و لیس فی سنده أیضا ضعف کما یفهم من الرجال،إلّا أن یناقش فی ظهور علی فی الشرطیه،غایه الأمر دلالتها علی الابتناء و هو ممکن بالقرار الخارجی قبل العقد أعنی بالوعد فیبقی الخبر مطلقا،و یمکن دعوی أظهریه قوله«فلا یشترط إلّا مثلها»و وحده السیاق فی السادس علی هذا الإطلاق،بل یمکن إدراجه تحت عنوان الأجود و الخیر فیتقوّی بذلک الإطلاق الأوّل.

و کیف کان فهذا کلّه مع الاشتراط و أمّا بدونه فالظاهر الجواز،سواء کان الداعی إلی البذل هو القرض أم لا،و قد صرّح بذلک فی الثانی و الثالث مؤکّدا بقوله:«جاء الربا من قبل الشروط»«إنّما یفسده الشروط»و الرابع و الخامس و السادس و السابع و الثامن و التاسع و العاشر و الحادی عشر و الثانی عشر و الثالث عشر و العشرین و الثانی و العشرین و الثالث و العشرین،و لکن یفهم من السادس عشر و السابع عشر التفصیل بین ما کان الداعی هو القرض فلا یصلح و غیره فلا بأس.

و یؤیّدهما الرابع عشر و الخامس عشر و الثامن عشر،بل یستفاد من التاسع عشر الأمر باحتساب الزائد من الدین لکن الجمع بین لا یصلح و عدم البأس الوارد فی الأخبار السابقه المصرّح فی بعضها بکون الداعی هو القرض هو الجواز علی کراهیه،بل یستفاد من السادس و السابع استحباب إعطاء الزائد،فعلی المقترض یستحب الإعطاء و علی المقرض یکره القبول أو الاحتساب من الدین

و لا ينافى كراهه القبول بدون الاحتساب قوله فى هذا المقام:خير القرض ما جرّ منفعه،إذ يمكن الجمع بكونه خيرا فى الدنيا و مكروها فى الآخره،و لا فرق فيما ذكرنا أيضا بين أقسام الزياده المسطوره سابقا كما لا يخفى.

ثمّ لو كان فى أحد الطرفين زياده كميه و فى الآخر زياده و صفيه تقابل الكميه،فهل يندرجان فى المثلين،قوّى الأستاذ-دام ظله- العدم إذ لا يصدق على درهمين أنّهما مثل الدرهم و لو كان فيه ما يساوى الدرهم الآخر و إن كان لا يمكن التمسّك بما نهى عن الأجود و الخير،إذ يصدق فى المقام أنّ أحد الطرفين ليس بأجود و لا خير من الآخر هذا.

المقام الثانى:التحريم هنا موجب للفساد بالنسبه إلى الزائد قطعا

و لو قلنا بأنّ النهى فى المعاملات لا يستلزم الفساد لدلاله قوله:«إنّما يفسده الشروط»مع كونه مسلّما بينهم،إنّما الكلام فى فساد أصل القرض،فيظهر من بعضهم التسلّم فيه على الفساد أيضا و إن قلنا بأنّ الشرط الفاسد لا يفسد العقد و لا يعلم وجهه،إذ ليس فى شىء من الأخبار المذكوره سوى المنع عن أخذ الزياده مع الاشتراط،و هذا أعم من فساد القرض رأسا.

و أمّا قوله فى الثانى:من أقرض رجلا ورقا فلا يشترط إلاّ مثلها،فلا يستفاد منه سوى أنّ هذا الاشتراط محرّم و لا يستفاد منه الحكم الوضعى،و يدلّ على كونه بصدد المنع التحريمى ذيله و هو قوله:و لا يأخذ أحد منكم إلخ.

و أمّا قوله:إنّما يفسده الشروط،فالضمير فيه راجع إلى خصوص الزائد المعبّر عنه بالربا.

المقام الثالث:هل الزياده المعطاه بدون الشرط من باب الهبه فيجرى فيها أحكام الهبه؟

من جواز الرجوع و نحوه،أو هى من بـاب الإيفاء و تعيين مصـداق الكلّى فى الـذمّه فى الفرد الأحسن؟ يـدلّ على كونه من الثانى قوله عليه السّلام فى الرابع:و لو وهبها له كملا كان أصلح، فيعلم منه أنّ ما حكم فيه بعدم البأس ليس على وجه الهبه،و لا إشكال فى تصوير كونه من باب الإيفاء إلاّ اسـتبعاد أنّه كيف يقوم الزائد مقام الناقص و يكون مصداقا له،بل كيف يكون أحد المتباينين فى مقام التسليم مصداقا للآخر.

نعم،لو عووض ما فى الـذمّه من الـدينار مثلا بـدينار و درهم أمكن لكن يـدخل حينئذ فى الربا فى المعاوضات فيصـير فاسدا من هذه الجهه.و الحقّ إمكان كونه إيفاء لما فى الذمه بدون توسـيط معاوضه،بأن يصـير مالكا لما فى ذمّته آنا ما ثمّ يسقط،حتى فيما لو آتى عوض الـدينار بالفرس و قبله الـدائن كان خروجا عن عهـده الدينار،فانّ الخروج عن عهده الدينار كما يمكن بدفع نفس الدينار،كذلك يمكن بإعطاء شـىء آخر يرضـى به و يقبله الدائن،فقبول الدائن بعد دفع المديون يجعل الفرس مصداقا للدينار،و إن شـئت قلت انّه فرد تنزيلى له،لكن ليس التنزيـل هو المعـاوضه فبينهما بون،بل الأمر فى غايه الوضوح فيما كان الزياده من قبيل الكيفيه،و إذن فلا يجوز الرجوع.

نعم،للمقرض أن لا يقبل هذا المصداق لما فيه من الهوان و المنّه.

المقام الرابع:لا إشكال فى كون النفع من طرف المقرض ربا

فهل النفع للمقترض أيضا

كذلک؟کما لو خاف من وجود المال عنده من ضیاع و سرقه و ظلم ظالم فأقرضه شخصا یطمئن به و شرط له شیئا من العین أو المنفعه،لیس فی الأخبار ما یدل علی المنع فیه و عموم قوله:جاء الربا من قبل الشروط،قاصر کما لا یخفی فیبقی تحت إطلاق المؤمنون عند شروطهم لکونه شرطا فی ضمن عقد القرض و هو من العقود اللازمه کما حقّق فی محله،بل یمکن الاستیناس له أیضا بالخبر العاشر،حیث إنّه علیه السّلام لم یقیّد عدم البأس فی الصوره الأولی التی یکون النفع للمقترض مع تقییده فی الصوره الثانیه التی یکون النفع فیها للمقرض بقوله:إذا کان معروفا بینکما.

و أمّا الخبر السادس حیث فرض فی السؤال،تاره ردّ المثقال عوض الدراهم و أخری ردّ الدراهم عوض المثقال فقد قال الأستاذ-دام ظلّه-:بأنّه ظاهر بقرینه قوله علیه السّلام:و ذلک هو الفضل و استشهاده بفعل أبیه-صلوات اللّه و سلامه علی الأب و الابن-فی کون الغرض من السؤال وجود النفع و الزیاده علی کل حال للمقرض،إذ قد یکون الزیاده فی طرف المثقال لکونه خالصا و کون الدرهم مغشوشا،و قد یکون فی طرف الدرهم لکونه غیر مغشوش مع کونه مسکوکا،فالمقترض علی أیّ حال یلاحظ نفع المقرض هذا.

و کذا صرّحوا بالجواز فی کل شرط لیس فیه نفع لأحد الطرفین مثل اشتراط البیع أو الإجاره بالثمن و الأجره المتعارفین،لصدق أنّ المقرض یأخذ دراهم مثل دراهمه.

لکن یمکن الإشکال فی صوره کون الشارط هو المقرض،فإنّ العهده حق له یمکنه مطالبتها من المقترض و لیست عهده خالیه عن المال،بل یستخرج منها المال،غایه الأمر بالقیمه المتعارفه.و من هنا یعرف الإشکال فی شرط الکتابه و الکفیل أو الرهن أو الإشهاد،سواء کان فی مال القرض أم فی دین آخر،لأنّه عهده یتوسّل بوساطتها إلی المال لأنّها وسیله إلی ما هی وسیله إلی المال.

نعم،قد استثنى من هذا الباب اشتراط التسليم فى بلد آخر،و إن كان النفع فيه للمقرض للأخبار المستفيضه المعتبره الداله عليه.

المقام الخامس:لا فرق فى اشتراط النفع بين كونه فى عقد القرض أو فى عقد لازم آخر

إذ المستفاد من ظاهر الأخبار أنّ مناط الحرمه و الجواز هو كون المقترض ملتزما بالدفع غير مختار و كونه مختارا طيب النفس،و لم يصرّح فى شىء منها باعتبار كون الالتزام مستفادا من الشرط فى ضمن عقد القرض لا عقد آخر،و على هذا فلو شرط فى بيع أو صلح أو غيرهما النفع فى القرض كان حراما و دخل فى الشرط الفاسد،و هذا لا إشكال فيه،إنّما الإشكال فى أنّ الاشتراط فى الأخبار هل يشمل مثل البيع المحاباتى بشرط القرض،بحيث اندرج القرض شرطا فى البيع لا أن يكون البيع شرطا فى القرض،فإنّه قد عرفت الحال فيه فى البيع بثمن المثل و انّه محل اشكال فضلا عن المحاباتى.فالكلام الآن فى عكسه و هو اشتراط القرض فى ضمن البيع المحاباتى.

و قد أصرّ الأستاذ-دام ظلّه-فى إدراجه بحسب الشرط المذكور فى الأخبار ببيان أنّ الشرط ليس المراد به معناه المتعارف الآن فى الألسنه بل المراد فى عرفهم مطلق الالتزام و التعهد،و لو لم يكن بلفظ الشرط بل كان بلفظ البيع،و حينئذ نقول فى القرض:جاء التزام المقترض بدفع الزياده من قبل أمرين:

أحدهما:البيع،و الثانى:عمل المقرض بشرطه من الاقتراض،فإنّه لو لم يف به،لم يكن المقترض ملتزما لتمكّنه من الفسخ بخيار تخلّف الشرط،لكن بعد الوفاء يبقى بلا اختيار و ملزما بدفع الزياده،فيصدق على هذه الزياده أنّها زياده

أعطيت بواسطه منشئيه القرض لها فى حال كونها ملتزما بها لا محيص للفرار عنها.

و إن شئت قلت الزيـاده المشترطه فى عقـد القرض نفسه زياده أوجبها القرض بواسـطه حكم الشارع:المؤمنون عنـد شـروطهم،و الزياده المشترطه على هذا الوجه زياده أوجبها القرض أيضا بواسطه حكم الشارع (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱).

هذا محصّل ما ذكره-دام ظلّه-ولى فيه نظر،إذ غايه ما يستفاد من الأخبار أنّ الزياده التى تدفع بعنوان الخروج عن عهده القرض و ما يتعلق به من الشرط المشترط فى ضمنه محرّمه،و الزياده هنا ليست كذلك لأنّها بعنوان الوفاء بعقد البيع و لا مساس له بالقرض و ما يتعلق به،فانّ القرض من متعلّقات البيع،فالوفاء به وفاء بالبيع لا العكس،هـذا لكن قد يسـتأنس لما ذكره-دام ظلّه-بذيل الخبر الثالث و العشرين و هو قوله:و اكتب عليها كتابين،فتأمّل.

۱- ۱) المائده۱/.

القسم الثانی: الربا فی المعامله

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه أخذ الربا فی المعامله

و قبل إشباع القول فیه أیضا ینبغی التبرّک بذکر ما ورد فیه عن أهل بیت الطهاره-صلوات اللّه علیهم-فنقول-و اللّه هو المأمول-:

۱-عن زراره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:لا یکون الربا إلّا فیما یکال أو یوزن (۱).

(۲)و هکذا عن عبید بن زراره،عن داود بن الحصین،عن منصور،قال:

سألته عن الشاه بالشاتین،و البیضه بالبیضتین؟قال:لا بأس ما لم یکن کیلا أو وزنا.

و مثله روایه أخری إلّا أنّ فیها:ما لم یکن مکیلا أو موزونا.

و ثالثه:إلّا أنّ فیها:ما لم یکن فیه کیل و لا وزن (۲).

(۳)عن الحلبی عن أبی عبد اللّه قال:لا بأس بمعاوضه المتاع ما لم یکن کیلا

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۶ من أبواب الرّبا،ص ۴۳۴،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۳۵،الحدیث ۵.

و لا وزنا (۱).

(۴)عن منصور بن حازم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن البیضه بالبیضتین؟قال:لا بأس به.و الثوب بالثوبین؟قال:لا بأس به.و الفرس بالفرسین؟فقال:لا بأس به،ثمّ قال:کل شیء یکال أو یوزن فلا یصلح مثلین بمثل إذا کان من جنس واحد،فإذا کان لا یکال و لا یوزن،فلا بأس به اثنین بواحد (۲).

(۵)عن هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سئل عن الرجل یبیع الرجل الطعام الأکرار فلا یکون عنده ما یتم له ما باعه،فیقول له:خذ منّی مکان کل قفیز حنطه،قفیزین من شعیر حتی تستوفی ما نقص من الکیل،قال:لا یصلح لأنّ أصل الشعیر من الحنطه و لکن یرد علیه الدراهم بحساب ما ینقص من الکیل (۳).

(۶)عن عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:أ یجوز قفیز من حنطه بقفیزین من شعیر؟فقال:لا یجوز إلّا مثلا بمثل،ثمّ قال:إنّ الشعیر من الحنطه (۴).

(۷)عن الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال،قال:لا یباع مختومان من شعیر بمختوم من حنطه،و لا یباع إلّا مثلا بمثل و التمر مثل ذلک،قال:و سئل عن الرجل یشتری الحنطه فلا یجد صاحبها إلّا شعیرا أ یصلح له أن یأخذ اثنین بواحد؟قال:لا إنّما أصلهما واحد،و کان علی علیه السّلام یعدّ الشعیر بالحنطه (۵).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۷ من أبواب الرّبا،ص ۴۵۰،الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۱۶ من أبواب الرّبا،ص ۴۴۸،الحدیث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۸ من أبواب الرّبا،ص ۴۳۸،الحدیث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۳۸،الحدیث ۲.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۴۳۸،الحدیث ۴.

۸-عن محمّد بن قیس،عن أبی جعفر علیه السّلام قال:قال أمیر المؤمنین علیه السّلام:لا تبع الحنطه بالشعیر إلّا یدا بید،و لا تبع قفیزا من حنطه بقفیزین من شعیر.

الحدیث (۱).

(۹)عن الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:لا یصلح الحنطه و الشعیر إلّا واحدا بواحد،و قال:الکیل یجری مجری واحدا (۲).

۱۰-عن محمّد بن مسلم،عن أبی جعفر علیه السّلام قال،قلت:ما تقول فی البر بالسویق؟فقال:مثلا بمثل لا بأس.قلت:إنّه یکون له ریع(أو-أی)إنّه یکون له فضل؟فقال:أ لیس له مؤنه؟فقلت:بلی،قال:هذا بذا،و قال:إذا اختلف الشیئان فلا بأس مثلین بمثل یدا بید (۳).

۱۱-محمّد بن مسلم،عن أبی جعفر علیه السّلام قال:سألته عن الرجل یدفع إلی الطحّان الطعام فیقاطعه علی أن یعطی لکلّ عشره أرطال اثنی عشر دقیقا؟قال:

لا،قلت:فالرجل یدفع السمسم إلی العصّار و یضمن له لکل صاع أرطالا(مسمّاه)؟قال:لا (۴).

۱۲-زراره،عن أبی جعفر علیه السّلام قال:الدقیق بالحنطه و السویق بالدقیق مثل بمثل لا بأس به (۵).

۱۳-سماعه،قال:سألته عن الطعام و التمر و الزبیب؟فقال:لا یصلح شیء منه اثنان بواحد إلّا أن یصرف نوعا إلی نوع آخر،فإذا صرفته فلا بأس اثنین

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۸ من أبواب الرّبا،ص ۴۳۹،الحدیث ۸.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۳۹،الحدیث ۷.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۹ من أبواب الرّبا،ص ۴۴۰،الحدیث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:الحدیث ۳.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۴۴۰،الحدیث ۴.

بواحد و أكثر من ذلك (۱).

۱۴-الحلبی،عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:الفضه بالفضه مثلا بمثل،و الذهب بالذهب مثلا بمثل لیس فیه زیاده و لا نقصان الزائد و المستزید فی النار.

و فی أخری زیاده:و الذهب بالذهب مثلا بمثل و قال:لیس فیه زیاده و لا نظره (۲).

۱۵-الولید بن صبیح قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:الذهب بالذهب و الفضه بالفضه،الفضل بینهما هو الربا المنکر،هو الربا المنکر (۳).

۱۶-إسحاق بن عمّار قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:الدرهم بالدرهم و الرصاص؟فقال:الرصاص باطل (۴).

۱۷-ابن سنان قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:الرجل تکون لی علیه الدراهم فیعطینی المکحله؟فقال:الفضه بالفضه،و ما کان من کحل فهو دین علیه حتی یرده علیک یوم القیامه (۵).

۱۸-أبو الصباح الکنانی قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یقول للصائغ:صغ لی هذا الخاتم،و أبدل لک درهما طازجا بدرهم غلّه؟قال:

لا بأس (۶).

۱۹-الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:ما کان من طعام مختلف أو متاع أو

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۳ من أبواب الرّبا،ص ۴۴۳،الحدیث ۵.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۱ من أبواب الصرف،ص ۴۵۶،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۴۵۷،الحدیث ۲.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۵۷،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:باب ۱۵ من أبواب الصرف،ص ۴۸۲،الحدیث ۲.

۶- ۶) المصدر نفسه:باب ۱۳ من أبواب الصرف،ص ۴۸۰،الحدیث ۱.

شیء من الأشیاء یتفاضل فلا بأس ببیعه مثلین بمثل یدا بید،فأمّا نظره فلا یصلح (۱).

۲۰-الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:المکیل یجری مجری واحدا قال:و یکره قفیز لوز بقفیزین و قفیز تمر بقفیزین،و لکن صاع حنطه بصاعین تمر و صاع تمر بصاعین زبیب إذا اختلف هذا و الفاکهه الیابسه تجری مجری واحدا، و قال:لا بأس بمعاوضه المتاع ما لم یکن کیلا و لا وزنا (۲).

۲۱-الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:و سئل عن الزیت بالسمن اثنین بواحد؟قال:یدا بید لا بأس به (۳).

۲۲-عبد اللّه بن سنان قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل أسلف رجلا زیتا علی أن یأخذ منه سمنا؟قال:لا یصلح (۴).

۲۳-سماعه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:المختلف مثلان بمثل یدا بید لا بأس (۵).

۲۴-عبد اللّه بن سنان قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:لا ینبغی اسلاف السمن بالزیت و لا الزیت بالسمن (۶).

۲۵-زراره عن أبی جعفر علیه السّلام قال:البعیر بالبعیرین و الدابّه بالدابتین یدا بید لیس به بأس،و قال:لا بأس بالثوب بالثوبین یدا بید و نسیه إذا

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۳ من أبواب الرّبا،ص ۴۴۳،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۴۳،الحدیث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۴۴۳،الحدیث ۴.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۴۴،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۴۴۴،الحدیث ۹.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۴۴۴،الحدیث ۱۰.

و صفتهما (۱).

۲۶-عبد الرحمن بن أبی عبد اللّه قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن العبد بالعبدین و العبد بالعبد و الدراهم؟قال:لا بأس بالحیوان کلّه یدا بید (۲).

۲۷-سعید بن یسار قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن البعیر بالبعیرین یدا بید و نسیه فقال:نعم،لا بأس إذا سمّیت الأسنان جذعین أو ثنیین،ثم أمرنی فخططت علی النسیه (۳).

و فی روایه الصدوق زاد:لأنّ الناس یقولون لا فإنّما فعل ذلک للتقیه (۴).

۲۸-سماعه قال:سألته عن بیع الحیوان اثنین بواحد؟فقال:إذا سمّیت الثمن فلا بأس (۵).

۲۹-علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر-علیهما السّلام-قال:سألته عن الحیوان بالحیوان بنسیه و زیاده دراهم ینقد الدراهم،و یؤخّر الحیوان؟قال:إذا تراضیا فلا بأس (۶).

۳۰-علی بن إبراهیم عن رجاله عمّن ذکره قال:الذهب بالذهب و الفضه بالفضه وزنا بوزن سواء لیس لبعضه فضل علی بعض،و تباع الفضه بالذهب و الذهب بالفضه کیف شئت یدا بید،و لا بأس بذلک و لا تحلّ النسیه،و الذهب و الفضه یباعان بما سواهما من وزن أو کیل أو عدد أو غیر ذلک یدا بید و نسیه

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۷ من أبواب الرّبا،ص ۴۴۹،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۵۰،الحدیث ۶.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۴۵۱،الحدیث ۷.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۵۱،الحدیث ۸.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۴۵۳،الحدیث ۱۵.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۴۵۳،الحدیث ۱۷.

جمیعا،لا بأس بذلک و ما کیل أو وزن ممّا أصله واحد فلیس لبعضه فضل علی بعض کیل بکیل و وزن بوزن،فإذا اختلف أصل ما یکال فلا بأس به اثنان بواحد یدا بید و یکره نسیه،و ما کیل بما یوزن فلا بأس به یدا بید و نسیه جمیعا لا بأس به، و ما عدّ عددا و لم یکل و لم یوزن فلا بأس به اثنان بواحد یدا بید و یکره نسیه.

و قال:إذا کان أصله واحدا،و إن اختلف أصل ما یعدّ فلا بأس به اثنان بواحد یدا بید و نسیه جمیعا لا بأس به،و ما عدّ أو لم یعدّ فلا بأس به بما یکال أو بما یوزن یدا بید و نسیه جمیعا لا بأس بذلک،و ما کان أصله واحدا و کان یکال أو یوزن فخرج منه شیء لا یکال و لا یوزن،فلا بأس به یدا بید و یکره نسیه،و ذلک أنّ القطن و الکتّان أصله یوزن و غزله یوزن و ثیابه لا توزن،فلیس للقطن فضل علی الغزل و أصله واحد فلا یصلح إلّا مثل بمثل وزنا بوزن،فإذا صنع منه الثیاب صلح یدا بید،و الثیاب لا بأس الثوبان بالثوب و إن کان أصله واحدا یدا بید و یکره نسیه،و إذا کان قطن و کتّان فلا بأس به اثنان بواحد و یکره نسیه،فإن کانت الثیاب قطنا أو کتّانا فلا بأس به اثنان بواحد یدا بید و نسیه کلاهما لا بأس به،و لا بأس بثیاب القطن و الکتّان بالصوف یدا بید و نسیه،و ما کان من حیوان فلا بأس اثنان بواحد،و إن کان أصله واحدا یدا بید و یکره نسیه،و إذا اختلف أصل الحیوان فلا بأس اثنان بواحد یدا بید و یکره نسیه،و إذا کان حیوان بعرض فتعجلت الحیوان و أنسأت العرض فلا بأس به،و إن تعجلت العرض و أنسأت الحیوان فهو مکروه،و إذا بعت حیوانا بحیوان أو زیاده درهم أو عرض فلا بأس و لا بأس أن یعجّل الحیوان و ینسئ الدراهم،و الدار بالدارین،و جریب أرض بجریبین،لا بأس به یدا بید و یکره نسیه.الحدیث (۱).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۱۷ من أبواب الرّبا،ص ۴۵۲،الحدیث ۱۲.

و الكلام فی مقامات:

الأوّل:لا إشكال فی اعتبار اتّحاد الجنس فی الربا

و يدل عليه من الأخبار الخبر الأوّل صريحا،و الخامس بملاحظه التعليل الظاهر فی دوران الحكم مدار العلّه وجودا و عدما.

و كذا السادس و السابع و كذا العاشر فإنّ قوله:إذا اختلف الشيئان إلخ، ظاهر فی التحديد و معناه انّه كلّما اتّحد الجنسان فلا يجوز فيه مثلان بمثل،كذا قاله الأستاذ-دام ظلّه.

و كذا الثالث عشر حيث اعتبر فی المنع عن الاثنين بالواحد صرف كل نوع إلی نوعه،و الظاهر أنّ المراد به الجنس بقرينه المورد و الأخبار الأخر.

و كذا التاسع عشر و الثالث و العشرون بمفهوم الوصف.

و كذا العشرون بمفهوم الشرط،و المراد بالجنس هنا الحقيقه النوعيه للشیء التی هی المقوله فی جواب ما هو،و يعبّر عنها بالنوع فی المنطق بشهاده التبادر و تصريح أهل اللغه،و معرفه ذاتيات الشیء بالكنه و إن كانت متعسّره للأوحدی أو متعذّره،فكيف بعامه الناس،لكن يمكنهم تميّز أفراد حقيقه واحده عن افراد حقيقه أخری بالخواصّ و الآثار بحيث لا يشكّون فی أنّ اختلاف الفردين راجع إلی الحقيقه.

ألا ترى أنّ أحدا لا يشك فی أنّ البرّ مع اللبن حقيقتان متباينتان، و بالجمله المناط اتّحاد الحقيقه،فلا يضرّ الاختلاف فی الصنف،فالصنفان من الحقيقه الواحده لا يجوز فيهما مثلان بمثل.

فإن قلت:ينافی ما ذكرت من أنّ المعتبر اتّحاد الحقيقه النوعيه ما فی الخامس

و السادس و السابع لا- باعتبار الحكم بجريان الربا فى الحنطه و الشعير مع اختلافهما فى الحقيقه دون الصنف،فإنّه يمكن أن يكون تخصيصا،بل من جهه التعليل المستفاد منه الحكم الكلّى المطّرد فى سائر الموارد من أنّ الشيئين متى كان أحدهما أصلا للآخر و الآخر فرعا مستخرجا منه،بحيث كان الفرع فى وقت هو الأصل ثمّ تغيّر كما هو الحال فى الحنطه و الشعير،على ما ورد فى بعض الأخبار من أنّ الشعير كان بذره الحنطه فخرج زرعها شعيرا[يجرى فيهما الربا]،و بالجمله لا ينحصر المناط فى باب الربا باتّحاد الحقيقه،بل يجرى فى مختلفى الحقيقه أيضا إذا كان أحدهما أصلا للآخر،كما فى الحنطه مع دقيقها و الشعير مع سويقها و السمسم مع دهنه و العنب مع دبسه،كما وقع التصريح بكل من الثلاثه الأول فى الأخبار المتقدمه و بالأخير فى بعض ما يأتى إن شاء اللّه تعالى،مضافا إلى نفى الخلاف فيها و فى كل أصل مع فرعه مثل اللبن مع الزبد و المخيض و السمن و الجبن و الأقط و الكشك و الكامخ و الترخين،بل و فى كل فروع الأصل الواحد بعضها مع بعض، و إن لم يمكن استفاده هذا الأخير من التعليل المزبور لما عرفت من اعتبار كون أحد الطرفين أصلا للآخر و هو غير كونهما فرعين لأصل واحد،إلّا أن يقال انّه يستفاد أيضا منه بملاحظه قوله فى الخبر السابع:إنّما أصلهما واحد.

قلت:مع أنّ ما ذكرت من كون كلّ من الأمرين مناطا مستقلّا فى الباب،لا ينطبق على ما ذكروه و أرسلوه إرسال المسلّم من عدم جريان الربا فى اللحم من البقر و الغنم و اللبن منهما،و الدهن منهما،حيث حكموا بالاختلاف باعتبار اختلاف الحيوانين مع اتّحاد الحقيقه النوعيه فى افراد كل من اللحم و اللبن و الدهن،من البقر كانت أم من الغنم على ما يشهد به العرف،فمقتضى ما ذكرت جريان الربا فيها لا نسلّم استفاده الكلّيه المذكوره من التعليل المذكور،لأنّ الظاهر أنّه أريد بهذا التعليل تقريب اتّحاد جنس الحنطه و الشعير إلى ذهن

السائل،و أنّ الاختلاف إنّما هو فی الاسم فقط و لا تلازم بین اتّحاد حقیقه الشیئین و اتّحاد اسمهما.نعم الغالب ذلک.وجه التقریب أنّه کما عرفت و إن کان لا یمکن معرفه حقائق الأشیاء بحیث یمیّز أجناسها عن فصولها،لکن تمییز افراد کل حقیقه عن افراد حقیقه أخری بمکان من الإمکان،و غالب ما یراه العرف حقیقه واحده یکون له اسم واحد،و قد یتّفق اختلاف الاسم أیضا،و قد یخرج من صنف من حقیقه واحده صنف آخر مختلف معه فی بعض الخصوصیات،بحیث لو لم یکن هذا التفرّع و الخروج لا یمکن الجزم باختلاف الحقیقه أو الشکّ،لکن بعد الاطّلاع علیه لا یشکّون فی کونهما حقیقه واحده و لو اختلفا اسما أیضا،و هذا کما فی بعض أقسام الأرز المسمّی ب«برنج شنبه»فإنّه یقال:إنّ بذره کان ما یسمّی ب-«برنج چنپا»فخرج بواسطه خصوصیه الهواء و الأرض ذلک القسم،فذلک القسم مع أصله و سائر أقسام الأرز ممّا یسمّی ب-«برنج عنبر بو»و غیره یراه العرف متّحد الحقیقه بعد هذا الاطّلاع،و إن کانوا یشکّون مع عدمه لو فرض اختلافهما فی الاسم.

فنقول:هکذا الحال فی الحنطه و الشعیر،فلو فرض أنّ أصل الشعیر و بذره کان حنطه فخرج فیما بین الأرض و الهواء شعیرا،یراه العرف بعد ذلک متّحد الحقیقه مع الحنطه مع اختلافهما فی الاسم،فجزمهم باختلاف حقیقتهما من باب عدم العلم بهذه الأصلیه و الفرعیه،فأرید فی الأخبار التنبیه علیها لینتقلوا إلی اتّحاد الحقیقه،فمضمون التعلیل بعد ملاحظه تعلیق الحکم فی الأخبار الأخر باختلاف الجنس و اتّحاده أو اختلاف الشیئین و اتّحادهما الظاهر فی اختلافهما جنسا و اتّحادهما کذلک کما لا یخفی،راجع إلی اتّحاد الجنس أیضا و لا یمکن العکس بأن یقال:إنّ اختلاف الجنس و اتّحاده المذکورین فی الأخبار الأخر راجع إلی اتّحاد الأصل،فإنّه أبعد شیء عرفا.و کذلک یبعد القول بأنّ هنا مناطین اتّحاد الجنس و اتّحاد الأصل

بعد كون أخبار اتّحاد الجنس بصدد تحديد موضوع الربا،و انّه إذا اختلف الجنس فيجوز البيع كيف شاء بحيث يكون آبيا عن التقييد.

فتبيّن أنّ أظهر الاحتمالات ما ذكرنا،فيبقى فى المقام بعض الأخبار الخاصّه ببعض الموارد،مثل ما حكم بثبوت الربا بين الحنطه و السويق،و الشعير و دقيقه، و السمسم و دهنه،و العنب و مطبوخ عصيره،و هذه أيضا لا يمكن التعدّى عن مواردها و استكشاف قاعده كليّه منها تطّرد فى كلّ ما هو من قبيلها مثل التمر و خلّه و اللبن و فروعه،و غير ذلك ممّا هو دائر فى كتبهم-رضوان اللّه عليهم.

و بالجمله ما ذكروه من اتّحاد كلّ أصل مع فرعه خصوصا اتّحاد فروع الأصل الواحد بعضها مع بعض،و من اختلاف اللحوم و الأدهان و الألبان باختلاف الحيوان على وجه يظهر عدم الخلاف بينهم،يكون استخراجها من الأخبار فى غايه الصعوبه إلّا فى الموارد الخاصه المنصوصه،و قد تفطّن له المقدس الأردبيلى-ره.

فإن قلت:يمكن الاستدلال على ما ذكروا من اتّحاد الأصل مع فرعه بروايه على بن إبراهيم المقطوعه لظهورها فى اتّحاد الشيء مع ما يخرج منه بما هو هكذا.

قلت:دلالتها غير قابله للإنكار لكن إدراجها تحت الروايه مشكل للاحتمال القريب لأن يكون هذا فتوى نفس القائل التى استفادها من تعليل أخبار الحنطه و الشعير،لا أن يكون كلام المعصوم،فهو حينئذ مثل فتوى واحد من الفقهاء القائلين،و كون ضمير قال راجعا إلى المعصوم عليه السّلام حتى يكون من المضمرات، فينجبر بالعمل خلاف الظاهر كما لا يخفى،و إذن فلا محيص عن الاحتياط فى مختلفى الجنس،اللذين أحدهما أصل للآخر أو هما فرعان لأصل واحد بمراعاه الربا فيهما خروجا عن مخالفه الأصحاب-رضى اللّه عنهم-،و الاحتياط فى متّحدى الجنس من أصلين مختلفين مثل جبن الغنم و جبن البقر و كذلك لبنهما و لحمهما خروجا عن مخالفه الأخبار.

المقام الثانی:الزیاده فی المقام شامله للزیاده العینیه من جنس الطرفین

کمنّ من حنطه بمنّین منها بالدلاله الصریحه،و من الجنس الآخر أیضا یستفاد من السادس عشر و السابع عشر بالدلاله الصریحه،و کذا من السادس و العشرین فانّ الظاهر أنّ الزیاده الجائزه فی غیر المکیل و الموزون مع الممنوعه فیهما واحده.و أمّا الزیاده العملیه بأن یشترط فی أحدهما عمل مثل خیاطه الثوب و صناعه الخاتم و نحوهما، فأرسلوا عدم جوازها إرسال المسلّم کما أرسلوا جواز الزیاده الوصفیه فی أحدهما بدون الاشتراط،ککون احدی الحنطتین أجود من الأخری،و کذا الفضه المصوغه بالفضه الغیر المصوغه،و المسکوکه،بغیرها،و عدم جوازها مع الاشتراط بأن یشترط أن یدفع إلیه الحنطه الجیّده فی مقابل الردیّه،و الفضه المصوغه أو المسکوکه فی مقابل غیرهما.و کذلک أرسلوا عدم جواز اشتراط الأجل أیضا فإن کان الوجه فی جمیع هذا قوله فی الرابع عشر:«مثلا بمثل لیس فیه زیاده و لا نقصان الزائد و المستزید فی النار.و فی روایه أخری لیس فیه زیاده و لا نظره».

و قوله فی الخامس عشر:«و الفضل بینهما هو الربا المنکر هو الربا المنکر»فلا یخفی انصراف ذلک إلی المماثله فی الوزن تأکیدا لقوله مثلا بمثل،ثمّ علی تقدیر الاستفاده فما الفارق بین وجود الزیاده الوصفیه بدون الشرط،و معه فإن کانت زیاده فی باب الربا فلا بدّ أن لا یجوز بدون الشرط أیضا و إن لم یکن منها فلا یؤثّر الاشتراط فی صیروره ما لیس بزیاده زیاده.

و بالجمله إثبات ما ذکروه بالأخبار مشکل،نعم فی الخبر الثامن التقیید بقوله:إلّا یدا بید،و احتمال اختصاصه بالحنطه و الشعیر بعید،ثمّ لو فرض أنّ المکیلین المتساویین فی الکیل کانا متفاضلین حسب الوزن،فعلی ما ذکروه من نفی

الزیاده بجمیع أقسامها إلّا ما خرج علی سبیل القاعده یکون هذا أیضا من الزیاده الممنوعه،إلّا أن یقال انّ إطلاقات کیلا بکیل مع اختلاف أصناف الجنس الواحد خفّه و ثقلا،بل و خصوص الحنطه و الشعیر المصرّح فیهما بالتساوی فی الکیل تصلح مخرجا لهذا الفرد عن تلک القاعده.

المقام الثالث:قد عرفت أنّه لا خلاف بینهم فی اعتبار النقد فی معامله الربویین

فاعلم أنّه لا خلاف أیضا فی اعتباره بل و اعتبار التقابض فی المجلس فی معامله الأثمان بالأثمان،کما لا خلاف فی جواز کلّ من النقد و التأجیل فی معامله العروض بالأثمان و هی المسمّاه بالنسیه إن کان التأخیر فی الثمن و بالسلف إن کان فی العرض،کما لا خلاف أیضا فی جواز معامله العروض بالعروض الربویین المختلفین فی الجنس مع التماثل و التفاضل نقدا،و انّما الخلاف فی معاملتهما نسیه.

فعن ابنی أبی عقیل و الجنید،و المفید و سلّار و ابن البراج عدم جواز النسیه فیها و عن المشهور الجواز.منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار،فظاهر الثالث عشر و العشرین بإطلاقهما هو الجواز،و کذلک ظاهر الرابع بإطلاق مفهوم الشرط، و ظاهر التاسع عشر و الثانی و العشرین بواسطه قوله«لا یصلح»المکرّر ذکره فی أخبار الربا فی مقام لا یصح،و کذا ظاهر التقیید فی العاشر و الحادی و العشرین و الثالث و العشرین مع ظهور مفهوم لا بأس فی البأس التحریمی هو عدم الجواز، و لازم القول بعدم الجواز هو التزام کون الإطلاقین المذکورین و مفهوم القضیه الشرطیه المذکوره فی مقام جواز التفاضل فی مختلفی الجنس فی مقابل عدمه فی متّحدی الجنس،و کذا لازمه استعمال لا ینبغی الواقع فی الرابع و العشرین فی التحریم و قد وقع نظیره،و لازم القول بالجواز هو استعمال لا یصلح و البأس فی

الكراهه مع كثره استعمال الأوّل فی هذا الباب فی التحریم و ظهور البأس فیه أیضا و حیث لا جزم بالأظهریه فی شیء من الطرفین فالاحتیاط طریق النجاه.

و هنا محلّ خلاف آخر أیضا و هو معامله الجنسین الغیر الربویین متفاضلا مع وحده الجنس نسیه کالعبد بالعبدین و الثوب بالثوبین و البیضه بالبیضتین.

فعن المقنعه و المراسم و النهایه و الخلاف و العمانی و ابن الجنید و الوسیله و الغنیه المنع،و عن المشهور الجواز،و الأخبار أیضا مختلفه،فظاهر الثانی و الثالث و الرابع،و الثامن و العشرین بإطلاقها،و صریح الخامس و العشرین فی الثوب بالثوبین،و السابع و العشرین علی روایه الصدوق،و التاسع و العشرین هو الجواز، و ظاهر التقیید فی الخامس و العشرین فی البعیر بالبعیرین و الدابه بالدابتین،و فی السادس و العشرین مع ظهور مفهوم لا بأس فی التحریم هو المنع.

المقام الرابع:یشترط فی الربا الکیل أو الوزن فلا ربا فی غیر المکیل و الموزون

و یدل علیه الخبر الأوّل و الثانی و الثالث و الرابع و هذا لا اشکال فیه و هل المعتبر فیهما أی الأزمان؟یظهر من کلماتهم-رضوان اللّه علیهم-أنّ المدار علی زمان الشارع،فکلّ ما کان مکیلا أو موزونا فی زمانه فهو کذلک فی جمیع الأزمان المتأخره و إن تعارف فیها العدم،و کلّ ما کان فی زمانه علیه السّلام غیر مکیل و لا موزون فهو کذلک فی الأزمنه المتأخّره و إن تعارف فیها التقدیر بأحدهما،و إن جهل الحال فی زمانه ینظر إلی العامه،فإن اتّفقت عامّه البلاد اتبعت فی التقدیر و عدمه،و إن اختلفت فههنا ثلاثه أقوال:

الأوّل:أن یکون لکلّ بلد حکم نفسه،و الثانی:أن یغلب جانب التقدیر و یثبت التحریم عموما حتی فی غیر بلد التقدیر،و الثالث:انّه إن تساوت الأحوال

فیه غلب جانب التقدیر و الاّ رجّح الأغلب،هذا ما ذکروه علی وجه یظهر منهم عدم الخلاف فیه و استفادته من الأخبار مشکله،فإنّ الظاهر من قولهم-علیهم السّلام- «لا یکون الربا إلّا فیما یکال أو یوزن»أو«لا بأس-یعنی بالتفاضل-ما لم یکن مکیلا أو موزونا»أو«کلّ شیء یکال أو یوزن فلا یصلح مثلین بمثل إذا کان من جنس واحد،فإذا کان لإیکال و لا یوزن فلا بأس به اثنین بواحد»دوران الحکم مدار الوصف العنوانی من المکیله أو الموزونیه من غیر دخل زمان فیه أصلا کما هو الحال فی سائر العناوین،و من المعلوم مخالفه ما یلزم ذلک لما ذکروه،نعم یمکن إتمام الشق الأوّل من تفصیلهم بجعل عنوان ما یکال أو یوزن إشاره إلی المصادیق الفعلیه الموجوده فی زمان المتکلم بضمیمه دعوی أنّ عصر الشارع لم یتغیّر إلی عصر الإمام المتکلّم بهذه الأخبار،و إتمام الشق الثانی باستکشاف حال عصره بما استقر علیه العامّه بواسطه أصاله عدم النقل و أنت خبیر بکون الأوّل خلاف الظاهر فیشکل إتمام ما ذکروه إلّا بالإجماع،لکن الأستاذ-دام ظلّه-ذکر لذلک وجها و هو أنّ هنا مسألتین،الأولی:مسألتنا هذه من عدم جواز المثلین بمثل فی المکیل و الموزون،و الثانیه:توقّف صحه البیع علی الکیل أو الوزن فیهما.

لما فی صحیحه الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:فی رجل اشتری من رجل طعاما عدلا بکیل معلوم ثمّ إنّ صاحبه قال للمشتری:ابتع منّی هذا العدل الآخر بغیر کیل فإنّ فیه مثل ما فی الآخر الذی ابتعت،قال:لا یصلح إلّا بکیل،قال:و ما کان من طعام سمیت فیه کیلا فإنّه لا یصلح مجازفه،هذا ما یکره من بیع الطعام.

و الإیراد علیها باشتمالها علی عدم تصدیق البائع قد أجاب عنه شیخنا المرتضی-قدس سره-بحمله علی شرائه سواء زاد أم نقص،خصوصا إذا لم یطمئن بتصدیقه لاشرائه علی أنّه القدر المعیّن الذی أخبر به البائع فإنّ هذا لا یصدق

علیه الجزاف،و کذا المراد بقوله سمّیت فیه کیلا علی ما أفاده الأستاذ-دام ظلّه-هو أن تقول:إنّه بمقدار کذائی.بنحو التخمین،فلا یجوز الاکتفاء بهذا التخمین و شراؤه مجازفه و بلا کیل.

و فی الصحیح عن ابن محبوب عن زرعه عن سماعه،قال:سألته عن شراء الطعام ممّا یکال أو یوزن هل یصلح شراؤه بغیر کیل و لا وزن؟فقال:امّا أن تأتی رجلا فی طعام قد کیل أو وزن تشتری منه مرابحه،فلا بأس إن أنت اشتریته و لم تکله أو لم تزنه إذا أخذه المشتری الأوّل بکیل أو وزن و قلت له عند البیع:إنّی أربحک کذا و کذا.

و بالجمله لنا أشیاء یتوقّف رفع الغرر فی بیعها علی الکیل أو الوزن غالبا فاعتبر الشارع لهذه الحکمه کیلها أو وزنها مطلقا حتی فیما انفک عن الغرر مثل الحنطه العادله للزبیب بدون کیل أو وزن مع التساوی فی القیمه،ففی هذه الأشیاء لیس الکیل و الوزن دائرا مدار الغرر و إن کان هو الحکمه فی التشریع،و لا ینفک هذا الحکم عنها فی جمیع الأزمنه،و أمّا أشیاء أخر لا یلزم فی بیعها جزافا غرر کالحطب،فلم یعتبر فیها الشارع الکیل أو الوزن،نعم لو توقف فی زمان رفع الغرر عنها علی التقدیر وجب من باب أنّه أحد طرق رفع الغرر لا لخصوصیه فیه،فلو ارتفع بغیره کفی بخلاف القسم الأوّل،فقد عرفت فیه موضوعیه الأمرین،ثمّ إمّا أن علّق الشارع الحکم فی القسم الأوّل علی العناوین الخاصه بأن قال:لا یصحّ بیع الحنطه جزافا و لا بیع الأرز کذلک،و هکذا و هکذا،و إمّا أن علّقه علی الجامع الذی هو ما کان مکیلا أو موزونا فی عهده بأن قال:ما کان مکیلا أو موزونا فی هذا العصر فلا یصح بیعه جزافا فی جمیع الأعصار،و علی الوجهین تکون الأشیاء علی قسمین ما لا یصحّ بیعه جزافا و ما یصحّ کذلک،و الدلیل علی أنّ الأعصار فی

الأمرين بعهده بعد دلاله الخبرين على أصل الأعصار هو الإجماع،فنقول بعد ذلك:إنّ قولهم فى مسأله الربا ما يكال و ما لإيكال،نظير قولهم-عليهم السّلام-:ما يؤكل لحمه و ما لا يؤكل لحمه،فكما أن ليس المراد عنوان الأكل الخارجى و عدمه بل ما أحلّ الشارع أكله و ما حرّمه،فكذلك هنا ليس المراد الكيل و الوزن الخارجيّين بل ما أناط الشارع صحّته على أحد الأمرين و ما لم ينطه،و على هذا فلم يحكم بالحكم فيما زال عنه الوصف العنوانى لأنّ الكيل و الوزن الخارجيّين و لو تبدّلا على خلاف قانون الشرع فهذا الحكم الشرعى لم يتبدّل و لا يتبدّل إلى يوم القيامه، نعم يحتاج حينئذ إلى تعبّد فى المسأله الأخرى أعنى مسأله ما أناط الشارع بيعه على أحد الأمرين،فإنّ ظاهر الصحيحين كما فى أخبار الباب تعليق الحكم على عنوانى ما يكال و ما لإيكال المختلفين باختلاف مبدئهما،فربّما يكون الشىء متّصفا بمبدإ الأوّل و ربّما يتغيّر و يتّصف بمبدإ الثانى،و أمّا إنّ الأشياء الخاصه المعيّنه التى يجمعها ما كان مكيلا فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أو موزونا و ما لم يكن كذلك فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلم الطائفه الأولى:موضوعه لاعتبار الكيل و الوزن،و الثانيه:لعدمه بحيث لا يتغير الحكمان إلى يوم القيامه ففى غايه الصعوبه استفادته من الصحيحين و أمثالهما،لكن الحكم قد أرسلوه إرسال المسلّم كما يفهم بالتتبع فى كلماتهم فى باب الربا على ما أفاده شيخنا المرتضى-قدس سره-و بعد استفاده ذلك من الإجماع يسهل الخطب فى مسألتنا هذه كما عرفت هذا.

ثمّ لو علم الحال فى الشىء أنّه ممّا كيل أو وزن فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلم أو لم يكل و لم يوزن فيه فلا كلام،و إن شكّ فى حاله فى ذلك العهد،فإمّا أن استقر فى عهدنا فيه عرف عام إمّا بالتقدير بأحدهما و إمّا بعدمه و إمّا لم يستقر فيه بل اختلف حاله فى البلدان.

ففی الأوّل:یبتنی الحکم علی أنّ أصاله عـدم النقل ثابته فی ذلک کثبوتها فی باب الألفاظ فإنّ لفظ الماء و الخبز و أمثالها الواقعه فی کلمات الشارع لا علم لنا بعـدم تغیّر أوضاعها و کون معانیها فی تلک الأزمنه ما نفهمه الآن منها إلّا بهذا الأصل العقلائی،فإن کان هذا الأصل فی باب الکیل و الوزن أیضا ثابتا-کما لا یبعد-فیکون طریقا عقلائیا إلی إثبات کون الشـیء فی عهده صلّی اللّه علیه و آله و سلم علی نحو حاله فی هذا العهد و إلّا یکون الکلام فیه علی نحو ما یأتی فی المشکوک.

و أمّـا الثـانی:أعنی مـا اختلف حـاله فی البلـدان فالکلام فیه أیضا مبنی علی جعل حاله فی زماننا من الاختلاف أماره کاشـفه عن حاله فی الأزمان السابقه و عدمه.

فعلی الأوّل ینـدرج فیما یعلم بکونه مختلف الحال فی البلـدان فی عهده صـلّی اللّه علیه و آله و سـلم و محصّل الکلام فیه:أنّه إن قلنـا فی المسأله السابقه-أعنی اشتراط صـحّه بیع المکیلات و الموزونات بالکیل و الوزن-یتعلّق الحکم بالعناوین الخاصه کما هو الظاهر إذ الـدلیل منحصـر فی الإجماع و لم ینعقد إلّا علی الاعتبار فی العناوین الخاصه،فیشک فی هذا الشـیء أنّه أیضا کان عند الشـارع بحکم تلـک العنـاوین أولاـفالشـبهه مفهومیه یرجع فیهـا فی مسـأله اشتراط الکیل أو الوزن فی صـحّه بیعه إلی عمومات (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (۱)(وَ أَحَلَّ اللّهُ الْبَیْعَ) (۲)و (تِجارَهً عَنْ تَراضٍ) (۳)و بذلک یندرج فی عنوان ما لا یشترط صحّه بیعه عند الشارع بأحـد الأـمرین، فیکون ممّـا لا ربا فیه،و هـذا نظیر ما إذا شـککنا فی حیوان أنّه مأکول اللحم أو غیره، فإذا اقتضـی أصل أو عموم حلّیه لحمه مثلا یحکم بترتّب الآثار المترتبه علی عنوان

۱- ۱) المائده۱/.

۲- ۲) البقره۲۷۵/.

۳- ۳) النساء۲۹/.

ما أحلّ لحمه عليه،و كذلك الحال إن قلنا فى تلك المسأله يتعلق الحكم بالمكيل و الموزون المقيّد بالكيل أو الوزن فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إذ لا شبهه أنّ القدر المسلّم من الإجماع ثبوت الحكم فيما كان مكيلا أو موزونا فى عهده بقول مطلق لا ما كان كذلك و لو فى بلد،و لا يصدق العنوانان بقول مطلق إلّا مع اتّفاق البلدان فيحكم أيضا بالعمومات المذكوره بعدم اشتراط بيع المذكور بالأمرين،و بذلك يتّضح حاله فى مسأله الربا،هذا على تقدير استكشاف حاله فى عهد الشارع.

و أمّا على تقدير عدم الاستكشاف فيندرج فى المشكوك،و محصل الكلام فيه:

أنّه إن قلنا بتعلق الحكم فى مسأله اشتراط الكيل أو الوزن بالعناوين الخاصه فالشبهه مفهوميّه فى تلك المسأله يرجع فى رفعها إلى العموم الفوق،و بواسطه يتنقح الموضوع فى مسأله الربا و إن كانت الشبهه فيها مصداقيه لعدم العلم بأنّه ممّا يكال أو ممّا لا يكال على نحو ما مرّ،و إن قلنا بتعلّقه بالمكيل و الموزون فى عهده صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فالشبهه مصداقيه فى كلتا المسألتين،فالأصل يقتضى مراعاه الكيل و الوزن فى بيعه و كذا مراعاه عدم التفاضل فى كيله أو وزنه،هذا ما تقتضيه الضوابط فى المراحل الثلاث أعنى ما استقر فيه العرف العام و ما اختلف فيه البلدان و ما شك فيه رأسا،و قد عرفت أنّ مقتضى القاعده فى الأوّل هو اتباع العرف العام كما ذكروه بناء على ثبوت الأصل العقلائى المذكور كما لا يبعد،و فى الثانى عدم الربا حتى فى بلد التقدير،و كذلك عدم اشتراط صحّه بيعه بأحد الأمرين و إن كان الاحتياط مراعاه الحكمين معا فى بلد التقدير،و فى الثالث عدم الربا و عدم الاشتراط بناء على ما ذكرنا من أنّ الإجماع لا يدل على أزيد من ثبوت الاشتراط فى الأشياء الخاصه،و أمّا كونه بمناط الجامع المذكور بينها فله مؤنه زائده لا يمكن إثباته بهذا الإجماع و الاحتياط مع ذلك مطلوب.

المقام الخامس:هل الربا مختص بالبيع أو يجرى فى المعاوضات كلّها

مثل المصالحه و الهبه المعوّضه؟قد يتوهم الاختصاص بتقريب أن ليس فى الأخبار المتقدمه مطلق له لفظ شامل للجميع إلاّ قوله:لا- يجوز الجنس بالجنس إلاّ- مثلا- بمثل،فإنّه يتوهّم شموله لغير البيع و هو فاسد،فإنّ الظاهر من الباء فى الموضعين إنّه للعوضيه لنفس العين أعنى الجنس الأوّل و المثل الأوّل كما هو الحال فى البيع فإنّه مبادله مال بمال،و هذا المعنى غير متحقّق فى غير البيع ضروره أنّ المصالحه عن شىء بشىء ليس الباء فى الشىء الثانى لعوضيته للأوّل بمعنى أن تكون المصالحه متضمّنه لمبادله مال بمال و يكون مدخول عن أو على هو هذه المبادله،فيكون عوض الصلح غير مذكور فى الكلام أو يكون مدخول عن أو على مقدّرا،و تكون هذه المبادله عوضا للصلح،فكان الكلام فى قوه أن يقال:صالحت عن حقّى المتعلّق بالدار بمائه تومان،إذ كل من المعنيين خلاف المفهوم العرفى بل الباء للعوضيه لنفس الصلح،و لهذا تعارف التعبير عن مدخولها بوجه المصالحه و مال الصلح،و على هذا فيخرج عن باب المبادله للشىء بالشىء كما هو مضمون مطلقات الباب،و كذلك الحال فى الهبه المعوّضه فإنّ الهبه تقابل بالهبه لا المال بالمال،نعم الخبر الحادى عشر يكون مورد السؤال فيه المقاطعه على الإعطاء لكل عشره أرطال من الحنطه اثنى عشر دقيقا و المقاطعه أعمّ من البيع لكن يمكن فيه أيضا دعوى الانصراف إلى البيع حيث لم يكن المصالحه فى تلك الأزمنه بشيوعها فى هذه الأزمنه.

هذا ما يتوهّم،و الأقرب جريان الربا فى سائر المعاوضات بدليل أنّ ما ذكره من أنّ المبادله فى الصلح و غيره ليست بين العينين بخلافها فى البيع و إن كان حقّا فى نفسه،و هو الفارق بينها و بين البيع و غيره شرعا و عرفا،و لهذا لو علّق على عنوان

البیع حکم لا یسری إلی الصلح،کما أنّه لو علّق علی عنوان الصلح لا یسری إلی البیع،لکن هذا الفرق إنّما هو فی عالم الإنشاء و الاعتبار،و أمّا فی عالم اللبّ و الغرض فبین الأمرین قدر جامع هو أنّ المالین قد تبادلا و ذهب کلّ مکان الآخر،ألا تری أنّ فی الصلح لو لم تکن قیمه الدار مائه تومان لما یقدم علی صلحها بها کما لا یقدم علی بیعها بها أیضا.

و الحاصل أنّه یصدق فی کلّ من المقامین أنّه أعطی مالا و أخذ مکانه مالا و إن کان الإنشاء فی کل منهما بصوره،ألا تری أنّه لو صرّح بکون المقابله بین الإعطاء و بین المال کما لو قال:أعطیت هذا و أعطانی فی مقابل ذاک تصدق المقابله بین الشیئین،کما لو قال:بعتک هذا بذاک بلا فرق،بل نقول فی مقام الإنشاء أیضا تصدق المقابله بین المالین،فإنّه و إن جعل الشیء الثانی عوضا للصلح لکن لا للصلح المطلق بل لصلح خصوص الدار بحیث لو تغیّر المتعلّق لخرج عن طرفیه المقابله،فلخصوص الدار مدخل فی أحد طرفی المقابله فبهذا الاعتبار یصحّ بالدقه أیضا أن یقال المقابله بین هذا المال و ذاک المال،فتدبّر.

المقام السادس:اعلم أنّه قد استثنی من حرمه الربا موارد دلّت علیها الأخبار

و نتبرّک أوّلا بذکر الأخبار فنقول:

۱-عمرو بن جمیع عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال أمیر المؤمنین علیه السّلام:لیس بین الرجل و ولده ربا و لیس بین السید و عبده ربا (۱).

(۲)و عنه قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لیس بیننا و بین أهل حربنا ربا،نأخذ

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۷ من أبواب الرّبا،ص ۴۳۶،الحدیث ۱.

منهم ألف درهم بدرهم،و نأخذ منهم و لا نعطيهم (۱).

(۳)زراره عن أبی جعفر علیه السّلام قال:لیس بین الرجل و ولده و بینه و بین عبده و لا بینه و بین أهله ربا،إنّما الربا فیما بینک و بین ما لا تملک،قلت:فالمشرکون بینی و بینهم ربا؟قال:نعم،قلت:فإنّهم مماليک؟فقال:إنّک لست تملکهم إنّما تملکهم مع غیرک أنت و غیرک فیهم سواء،فالذی بینک و بینهم لیس من ذلک لأنّ عبدک لیس مثل عبدک و عبد غیرک (۲).

(۴)رئیس المحدثین قال:قال الصادق علیه السّلام:لیس بین المسلم و بین الذمّی ربا،و لا بین المرأه و بین زوجها ربا (۳).

(۵)علی بن جعفر علیه السّلام:سأل أخاه موسی بن جعفر-علیهما السّلام-عن رجل أعطی عبده عشره دراهم علی أن یؤدی العبد کل شهر عشره دراهم أ یحلّ ذلک؟ قال:لا بأس (۴).

هذا ما وصل إلینا من أخبار المعصومین-علیهم السّلام-فی هذا الباب،و الکلام فی عده مواضع.

الأوّل:هذا الترکیب أعنی لیس بین فلان و فلان ربا یکون ظاهرا فی ماذا؟ نقل عن علم الهدی-قدّس سرّه العزیز-أنّه حمل علی نفی الربا بمعنی تحریمه بین الشخصین فهو إخبار أرید به الإنشاء و أمثاله غیر عزیز کما فی «مَنْ دَخَلَهُ کانَ آمِناً» و قوله العاریه مردوده و الزعیم غارم و نظیره فی السوالب،قوله تعالی (فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ) (۵)،و قوله:لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام، و اعتمد فی نصره ذلک علی عموم القرآن ثمّ لما تأمّل رجع عن هذا،قال فی عبارته

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۷ من أبواب الرّبا،ص ۴۳۶،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۳۶،الحدیث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه،ص ۴۳۷،الحدیث ۵.

۴- ۴) المصدر نفسه،ص ۴۳۷،الحدیث ۶.

۵- ۵) البقره۱۹۷/.

المحكيه عنه فى الانتصار:لأنّى وجدت أصحابنا-رضى اللّه عنهم-مجمعين على نفى الربا بين من ذكرنا و غير مختلفين فيه فى وقت من الأوقات،و إجماع هذه الطائفه قد ثبت أنّه حجّه و يخصّ به ظاهر القرآن،انتهى.

و لا يخفى أنّ كلامه-قدّس سرّه-هذا ممّا يؤكّد ما اشتهر من نفى تحريم الربا بين المذكورين غايه التأكيد لكونه فى ذلك العصر من المسلمات التى لم يمكن السيد الفتوى بخلافها،هذا مضافا إلى إمكان استفاده ذلك من نفس هذا التركيب مع قطع النظر عن هذا أيضا،فإنّ ما ذكره السيد من كون المراد نفى موضوع الربا المقصود به نفى جوازه و اباحته كما فى نفى الضرر فى الحديث و الرفث و الفسوق فى الآيه و إن كان حقّا لكنّه ليس مطّردا فى هذا التركيب،و إنّما المسلّم منه ما إذا كان سوقه ابتداء بلا سابقه تشريع حكم فى الموضوع الذى وقع تلو النفى كما فى نفى الضرر،فإنّ المنساق من نفى الموضوع حينئذ نفى اباحته و تشريع جوازه،و أمّا إذا كان مسبوقا بأحد الأحكام الخمسه و بعد تشريع الحكم فيه على سبيل الكليه ثمّ سيق هذا التركيب فى بعض الأصناف،فالمنساق منه حينئذ هو نفى ذلك الحكم المجعول فيه على وجه الكلّيه كما فى الربا فإنّ حرمته ضروريه بين المسلمين،و نادى بتحريمه الكتاب العزيز،فبعد هذا لو ورد لا ربا بين الرجل و ولده إلخ،فلا شبهه أنّ أظهر الآثار الثابته للربا فى الأذهان هو التحريم فيرجع النفى إليه فيكون المقصود جوازه بين المذكورين.

أمّا آيه (فَلا رَفَثَ) الآيه،حيث إنّه مع سبق الحكم بتحريم الفسوق و الجدال حكمنا بأنّ المراد به نفى الجواز لا نفى التحريم،فلشهاده قرينه المقام على ذلك حيث لا يتبادر إلى ذهن أحد أن يكون حال الحج أسوأ من سائر الأحوال.

الموضع الثانى:هل المراد بنفى الربا بين المذكورين نفيه من كل من الطرفين

بحیث یجوز الأخذ لکل منهما من صاحبه و الإعطاء کذلک،لا شک أنّه بعد کون المتکلّم فی مقام البیان و لم یکن فی الکلام ما یوجب التقیید بأحد الطرفین،فظاهر البیّنه ثبوت الحکم فی کل منهما و عدم الاختصاص بأحدهما،لکن قد یدّعی أنّ هذا الترکیب لا یفید إلّا جواز الأخذ و الفضل للطرف الأوّل.

و یؤیّد ذلک بالخبر الثانی حیث إنّه بعد سوق هذا الترکیب قال علی وجه التفریع و الشرح:نأخذ منهم ألف درهم بدرهم و نأخذ منهم و لا نعطیهم، و بالتعلیل فی الخبر الثالث حیث إنّه علل الحکم بعد سوق الترکیب المذکور بین الرجل و ولده و بینه و بین عبده و بینه و بین أهله بقوله:إنّما الربا فیما بینک و بین ما لا تملک،فیعلم منه أنّ وجه انتفاء الربا بین المذکورین کون الرجل مالکا و ذا تسلّط علی ولده و عبده و أهله و کونهم مملوکین له و تحت اقتداره و اختیاره،و المناسب لهذه العلّه کون الأخذ و الفضل من طرف الرجل لأنّه مالک و له ید علی مملوکه لا العکس،إذ لیس للملوک ید علی مالکه،فلیس له أخذ الفضل منه.

و لا یخفی أنّه لا ینافی ذلک عدم تمامیه المالکیه و المملوکیه الحقیقه فی غیر العبد،فإنّا و إن کنّا لا نفهم معنی التعلیل لکن لا ینافی أن نفهم أنّه بأیّ معنی أرید منه تکون المناسبه حاصله فی طرف أخذ المالک لا أخذ المملوک.

و ممّا یؤیّد ذلک أیضا قوله فی الخبر الرابع:لیس بین المسلم و بین الذمّی ربا، حیث إنّ الإجماع واقع علی عدم جواز إعطاء المسلم الفضل للذمّی،و إنّما الخلاف فی جواز أخذه من الذمّی هذا ما یدّعی.

لکن الإنصاف أنّ شیئا ممّا ذکر لا یصلح ناهضا علی مدّعاه فإنّا بعد المراجعه إلی الوجدان نفهم من هذا الترکیب اشتراک الحکم بقضیه البیّنه،و مع ذلک فیکون قوله فی الخبر الثانی:نأخذ منهم و لا نعطیهم تقییدا و صرفا للفظ عمّا فهم منه أوّلا قبل سماع هذا اللفظ،و أمّا ما ذکر من التعلیل فلا یصلح صارفا لهذا

الظهور إذ المناسبه حاصله من الطرفين لأنّه بمنزله أن يقال:المالك و مملوكه لا ربا بينهما،فإنّ المالك إذا أخذ فقد أخذ من مملوكه،و إذا أعطى فكأنّه وضع مالا على ماله،و أمّا الخبر الرابع فعلى فرض القول به نقول قد صير إلى خلاف ظاهره بالإجماع،فلا يجوز التعدى إلى غيره ممّا لا إجماع على خلاف ظاهر اللفظ.

الموضع الثالث:فى وجه الجمع بين الخبر الثانى الحاكم بنفى الربا بين المسلم و الحربى و الخبر الثالث المثبت له بين المسلم و المشرك الشامل بإطلاقه للحربى،و قد يقيّد الثالث بالذمّى حتّى يرتفع التعارض بينه و بين الثانى و يقع بينه و بين الرابع النافى للربا بين المسلم و الذمّى،و يقدم هذا الخبر للترجيح السندى لكون ذاك مرسلا قد أعرض عنه المشهور،لكن فيه أنّ هذا حمل يكذبه تعليل الخبر فإنّه نص فى أنّ وجه ثبوت الربا بين المسلم و المشرك عدم كون المشرك عبدا خاصا لشخص واحد من المسلمين،و إنّما هو مشترك بينهم فيدل على أنّ انتفاء الربا معلّق على المملوكيه مع عدم شركه الغير و هذا المعنى بقيده منتف فى الحربى و بأصله فى الذمّى إذ لا يجوز استرقاقه فليس مملوكا و فيئا للمسلمين أصلا.

و الحاصل أنّ الخبر يأبى عن التقييد بالذمّى أو الحربى بواسطه هذا التعليل، فيكون معارضا للخبر الثانى فى الحربى و للرابع فى الذمّى،و الذى يمكن أن يكون وجه جمع بينه و بين الثانى على ما قوّاه الأستاذ،و يظهر من صاحب الجواهر أيضا الميل إليه أن يقال انّ هنا أمرين:

الأوّل:عدم حرمه مال الحربى كعرضه و دمه فللمسلم استنقاذ ماله بأى وسيله أمكنت،و من جمله الوسائل إعطاء عشره على أن يأخذ اثنى عشر.

و الثانى:أن تكون المعامله الربويه نافذه و صحيحه بين المسلم و الحربى،فعلى الأوّل لا معامله و إنّما يكون صوره معامله للتوسّل بسببها إلى استنقاذ المال الغير المحترم،فلا يملك الحربى العوض الذى أخذه من المسلم،و لذا لو لم يلتفت المسلم إلى هذا المطلب و أوقع المعامله على حسب ما يوقعها مع غير الحربى لا

بعنوان أنّ هـذا وسـيله إلى أخـذ ماله بل أخذ المال بعنوان كونه وفاء بالعقد فعل حراما و لم يفده الملك إلّا إذا تجدّد له القصـد كما لو قام مع الحربى بهذا الوجه.

و بالجمله فعلى هذا كان عمومات تحريم الربا سالمه عن التخصـيص و الإجماع الذى قام على الحكم فى الحربى على تسـليمه لا يـدل على أزيـد من ذلك، و على هذا فإمّا أن نقول بأنّ الخبرين من باب الخاصـين المتعارضـين اللذين يرجع بعد تساقطهما إلى العموم الفوق الـذى هو عموم تحريم الربـا فى المقـام،و إمّا أن نقول إنّ هـذا وجه به يرتفع التعارض من البين و يحكم به العرف من ملاحظه الخبرين كما لا يبعـد،و هو الـذى قوّاه الأسـتاذ-دام ظلّه-و يظهر من شـيخ الجواهر أيضا،هذا هو الكلام فى التعارض بين الخبر الثالث مع الثانى فى خصوص الحربى.

و أمّـا تعـارضه مع الرابع فى خصوص الـذمّى،فلا يمكن رفعه بالوجه الـذى قلناه فى الحربى لاحترام مال الـذمّى،و من هنا تعرف الحـال فى المعاهـد و من كـان فى أمـان المسـلمين أو فى أمـان مسـلم،فلا بـد إمّا من التزام التعارض و الرجوع بعـد التساقط إلى عمومات تحريم الربا،و إمّا الالتزام بطرح الرابع فإنّه مرسل قـد أعرض عنه مشـهور الأصـحاب على ما فى الجواهر بل قال لم أجد فيه خلافا إلّا ما سـمعته من المرتضـى-قـدّس سرّه-و حكى عن ابنى بابويه و المفيد و القطيفى،مع أنّه قال بعض مشايخنا إنّى لم أجـد له ذكرا فى المقنعه،انتهى.لكن ظـاهر المرتضـى-قـدّس سرّه- الإجمـاع عليه فـإنّه قال فى الانتصار على ما حكى عنه:و ممّا انفردت به الإماميه القول بأنّه لا ربا بين الولـد و والـده و لا بين الزوج و زوجته و لا بين الذمّى و المسـلم و لا بين العبد و مولاه،و خالف باقى الفقهاء،ثمّ ذكر ما نقل عنه فى صـدر الباب من حمله أوّلا هـذا التركيب على تحريم الربا بين المذكورين ثمّ رجوعه عنه بواسطه كون الأصحاب مجمعين غير مختلفين فى وقت من الأوقات،لكن و مع ذلك فالاحتياط ساحل بحر الهلكه.

من المكاسب المحرّمه الرشوه

اشاره

فإنّ على تحريمها ادعى إجماع المسلمين و الظاهر أنّ لفظها مأخوذ من الرشاء ككتاب بمعنى الحبل الذى يتوصّل به إلى الماء و جمعه ارشيه،و منه كلام الأمير-صلوات اللّه عليه-فى الخطبه السادسه:لاضطربتم اضطراب الأرشيه فى الطوى البعيده،و جمع الرشوه-بضم الراء و كسرها-:رشى-بهما.

و بالجمله فاستعمل بالمناسبه فى هذا المعنى الذى هو مغاير للأجره و الجعل عند العرف لا أنّ له وضعا مستقلاّ لهذا المعنى،و كيف كان فقبل الشروع نتيمّن بذكر الأخبار الوارده من أهل البيت-سلام اللّه عليهم-فنقول-و على اللّه التوكّل-:

١-عمّار بن مروان قال:سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الغلول؟فقال:كلّ شىء غلّ من الإمام فهو سحت،و أكل مال اليتيم و شبهه سحت،و السحت أنواع كثيره منها أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبيذ و المسكر و الربا بعد البيّنه،فأمّا الرشا فى الحكم فإنّ ذلك الكفر باللّه العظيم جلّ اسمه و برسوله (١).

١- ١) الوسائل:ج ١٢،باب ٥ من أبواب ما يكتسب به،ص ۶۲،الحديث ١.

۲-سماعه قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:السحت أنواع کثیره منها کسب الحجّام إذا شارط و أجر الزانیه و ثمن الخمر،و أمّا الرشا فی الحکم فهو الکفر باللّه العظیم (۱).

و فی أخری زاد:و سألته عن الغلول؟فقال:الغلول کل شیء غلّ من الإمام علیه السّلام و أکل مال الیتیم و شبهه (۲).

(۳)یزید بن فرقد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن السحت؟فقال:

الرشا فی الحکم (۳).

(۴)السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:السحت ثمن المیته،و ثمن الکلب، و ثمن الخمر،و مهر البغی،و الرشوه فی الحکم و أجر الکاهن (۴).

(۵)رئیس المحدثین قال:قال علیه السّلام:أجر الزانیه سحت،و ثمن الکلب الذی لیس بکلب الصید سحت،و ثمن الخمر سحت،و أجر الکاهن سحت،و ثمن المیته سحت،فأمّا الرشا فی الحکم فهو الکفر باللّه العظیم (۵).

(۶)حماد بن عمرو و أنس بن محمّد عن أبیه جمیعا عن جعفر بن محمّد عن آبائه-صلوات اللّه علیهم-فی وصیه النبی لعلی-صلّی اللّه علیهما و آلهما-قال:یا علی من السحت:

ثمن المیته،و ثمن الکلب،و ثمن الخمر،و مهر الزانیه،و الرشوه فی الحکم،و أجر الکاهن (۶).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۶۲،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۶۲،الحدیث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۶۲،الحدیث ۴.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۶۲،الحدیث ۵.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۶۳،الحدیث ۸.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۶۳،الحدیث ۹.

۷-الأصبغ بن نباته عن أمیر المؤمنین-صلوات اللّه علیه-قال:أیّما وال احتجب من حوائج الناس احتجب اللّه عنه یوم القیامه و عن حوائجه،و إن أخذ هدیه کان غلولا،و إن أخذ الرشوه فهو مشرک (۱).

(۸)عمّار بن مروان قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:کلّ شیء غل من الإمام فهو سحت،و السحت أنواع کثیره منها ما أصیب من أعمال الولاه الظلمه،و منها أجور القضاه،و منها أجور الفواجر،و ثمن الخمر،و النبیذ المسکر،و الربا بعد البیّنه،فأمّا الرشا یا عمّار فی الأحکام فإنّ ذلک الکفر باللّه العظیم و برسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم (۲).

(۹)أمین الإسلام فی مجمع البیان:قال روی عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إنّ السحت هو الرشوه فی الحکم و هو المروی عن علی علیه السّلام (۳).

۱۰-قال و روی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّ السحت أنواع کثیره فأمّا الرشا فی الحکم فهو الکفر باللّه (۴).

۱۱-عبد اللّه بن سنان،قال:سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن قاض بین قریتین یأخذ من السلطان علی القضاء الرزق؟فقال:ذلک السحت (۵).

۱۲-سماعه عن أبی عبد اللّه-علیه السّلام-قال:الرشا فی الحکم هو الکفر باللّه (۶).

۱۳-یوسف بن جابر قال:قال أبو جعفر علیه السّلام:لعن رسول اللّه من نظر إلی فرج امرأه لا تحلّ له،و رجلا خان أخاه فی امرأته،و رجلا احتاج الناس إلیه لتفقّهه

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۶۴،الحدیث ۱۰.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۶۴،الحدیث ۱۲.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۶۵،الحدیث ۱۵.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۶۵،الحدیث ۱۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ج ۱۸،باب ۸ من أبواب آداب القاضی،ص ۱۶۲،الحدیث ۱.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۱۶۲،الحدیث ۳.

فسألهم الرشوه (۱).

۱۴-جراح المدائنی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:من أکل السحت الرشوه فی الحکم (۲).

۱۵-سماعه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:و أمّا الرشا فی الحکم فهو الکفر باللّه (۳).

۱۶-جابر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم،أنّه قال:هدیه الأمراء غلول (۴).

۱۷-السید الرضی(فی نهج البلاغه)عن أمیر المؤمنین-صلوات اللّه علیه-فی عهد طویل کتبه إلی مالک الأشتر حین ولّاه علی مصر و أعمالها یقول فیه-بعد ذکر صفات القاضی-:و أکثر تعاهد قضائه و افسح له فی البذل ما یزیح علته،و تقل معه حاجته إلی الناس (۵).

۱۸-رئیس المحدثین فی عیون الأخبار بأسانید تقدمت فی إسباغ الوضوء عن الرضا عن آبائه عن علی-صلوات اللّه علیهم أجمعین-فی قوله تعالی أَکّالُونَ لِلسُّحْتِ (۶)قال:هو الرجل یقضی لأخیه الحاجه ثمّ یقبل هدیته (۷).

۱۹-محمّد بن مسلم قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یرشو الرجل الرشوه علی أن یتحوّل من منزله فیسکنه؟قال:لا بأس به (۸).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۸،باب ۸ من أبواب آداب القاضی،ص ۱۶۳،الحدیث ۵.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۶۳،الحدیث ۷.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۶۳،الحدیث ۸.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۶۳،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۶۳،الحدیث ۹.

۶- ۶) المائده۴۲/.

۷- ۷) الوسائل:ج ۱۲،باب ۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۶۴،الحدیث ۱۱.

۸- ۸) المصدر نفسه:باب ۸۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۰۷،الحدیث ۲.

۲۰-حکیم بن حکم الصیرفی قال:سمعت أبا الحسن و سأله حفص الأعور،فقال:إنّ عمّال السلطان یشترون منّا القرب و الأداوی فیوکّلون الوکیل حتی یستوفیه منّا فنرشوه حتی لا یظلمنا؟فقال:لا بأس بما تصلح به مالک-ثمّ سکت ساعه ثمّ قال:-إذا أنت رشوته یأخذ أقل من الشرط؟قلت:نعم،قال:

فسدت رشوتک (۱).

۲۱-حمزه بن حمران قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:من استأکل بعلمه افتقر،قلت:إنّ فی شیعتک قوما یتحملون علومکم و یبثّونها فی شیعتکم فلا یعدمون منهم البر و الصله و الإکرام،فقال:لیس أولئک بمستأکلین إنّما ذاک الذی یفتی بغیر علم و لا هدی من اللّه لیبطل به الحقوق طمعا فی حطام الدنیا (۲).

هذا ما وصل إلینا فی هذا الباب فی کتاب الوسائل.

۲۲-و فی مجمع البحرین:انّه فی الحدیث لعن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الراشی و المرتشی و الرائش (۳).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۳۷ من أبواب أحکام العقود،ص ۴۱۰،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ج ۱۸،باب ۱۱ من أبواب صفات القاضی،ص ۱۰۲،الحدیث ۱۲.

۳- ۳) مجمع البحرین کتاب الراء ماده رشو،ص ۱۸۲.

ثمّ الكلام فی مقامات:

المقام الأوّل: فی معنی الرشوه

الرشوه بحسب المعنی العرفی ما یعبّر عنه فی الفارسیه تاره ب«خر کریم نعل کردن»و أخری ب«دم کسی دیدن»و ثالثه ب«دم سبیل چرب کردن»و من المعلوم مغایره هذا مع الإجاره و الجعاله،فلو آجر نفسه للقضاء و الحکم فلا یشمله الرشوه،نعم یندرج فی أخذ الأجره علی الواجب العینی إذا کان القضاء عینیا و علی الکفائی إذا کان کفائیا،فالمناسب تقریر الأصل فی هذه المسأله أوّلا لینفع المقام و غیره من سائر الواجبات کالإفتاء و التجهیز و غیر ذلک من المعاملات و العبادات.

فنقول:الحقّ انّ مطلق الوجوب و لو کان عینیا تعیینیا لا ینافی جواز أخذ الأجره و لا یکون أکل المال فی مقابله أکلا بالباطل کما یقال إنّ الواجب العینی التعیینی یکون الإنسان مقهورا علی فعله،و لو امتنع یجوز إجباره من باب الأمر بالمعروف،فلا یتوقّف استیفاء العمل علی طیب نفسه فلا یکون مخیّرا فیکون أکل المال بإزائه أکلا بالباطل.

هذا فی العینی التعیینی سواء کان عبادیا أم غیره،و أمّا سائر الأقسام فلا مانع من أخذ الأجره علیها إذا کانت توصلیه إلّا إذا استفید من دلیلها کونها حقّا لآدمیّ علی العامل،فیکون أخذ المال بإزائه من ذی الحق أو غیره أکلا له بإزاء استیفاء الحقّ.

هذا ما یقال و فیه انّ الإجبار مع عدم طیب النفس و الامتناع لا یلازم سلب الاحترام و المالیّه إذ من الممکن انّ الشارع أوجب علی الإنسان عملا یرجع نفعه إلی غیره لکن لم یسلب عنه وصف احترامه بأن أوجب الجامع بین المجانی منه و مع

العوض،فللعامل التبرع حينئذ و العمل بإجاره نفسه أو الجعاله من هذا الغير فی صوره اقدامه أو العمل بقصد الأجره حتی یستحق أجره المثل فی صوره عدم اقدامه،و الظاهر أنّ مجرد الإیجاب علی العمل النافع للغیر ظاهر فی إبقاء العمل علی طبعه من الاحترام لا أقل من الشک،فیکون المرجع عمومات احترام عمل المسلم،فلا یحکم بسلب الاحترام حتی یثبت بالدلیل بأن دلّ الدلیل علی أنّ الشارع ألقی جهه مالکیه العامل وجهه اضافه العمل إلیه،و إنّما لاحظ جهه کون العمل راجعا إلی نفسه من حیث کون الشارع مالکا لنفس العامل و جوارحه، فیکون عمله عملا له بهذه الآله فلیس للعامل فی هذه الملاحظه إلّا صرف الآلیه بخلاف القسم الأوّل،فإنّ فیه لوحظ العامل علی وجه الاستقلال،و أنّه صاحب العمل.

و هذان القسمان یشاهدان بالوجدان فی أوامر الموالی الظاهریه لعبیدهم،ألا ـ تری أنّک قد تبعث خادمک لیکنس باب دار صدیقک و تلاحظ فی ذلک کون هذا مراعاه و خدمه واصله من نفسک إلی الصدیق،غایه الأمر انّ الخادم آله فی البین فلو أخذ الخادم الأجره أو الجعل من الصدیق کان أکلا بالباطل لعدم احترام عمله،و قد یوجب علی الخادم أن یعمل للغیر عملا و یجعل الاختیار بیده إن شاء عمله تبرعا و إن شاء عمله مع أخذ الأجره من ذلک،فحینئذ و إن کان الخادم ملزما علی أصل العمل لکن لم یسلب هذه الملزمیه احترام العمل،و من هذا القبیل فی الشرعیات الصناعات التی یجب علی العارف بها کفایه مع وجود غیره و عینا مع عدمه فإنّ الإجماع و السیره قائمان علی جواز أخذ الأجره علیها فی کلتا الحالتین.

و من هنا یظهر أنّ کون العمل النافع للغیر متعلّق حق لهذا الغیر لا یوجب اعتبار مجانیته،بل یلائم مع اعتبار محترمیته و لهذا لو صرّح بالحقیّه و جواز أخذ العوض لم یکن تناقضا،و علی هذا فالأصل فی کل واجب جواز الإجاره و الجعاله

فیه إذا کان فیه نفع عائد إلی الغیر حتی یثبت من الدلیل خلافه و اعتباره المجّانیه، و لا فرق فی ذلک بین العینی و الکفائی و التعیینی و التخییری،و یکون العمل فی الجمیع امتثالا و إتیانا بالمستأجر علیه لا أنّه إسقاط للمأمور به فی صوره الکفایه بواسطه فعل المستأجر و لو بالاستنابه.

نعم هذا کله فی التوصلیات و أمّا الواجب التعبّدی فهو و إن کان لا مانع فیه أیضا من جهه الوجوب لما ذکرنا لکن المانع فیه کونه تعبّدیا یعتبر فیه القربه و هو لا یتمشّی مع الإتیان بقصد أخذ الأجره و لو فرض کون داعی الأجره فی طول داعی القربه بأن أتی بأصل العمل بداعی امتثال أمره،و کان الداعی له إلی الإتیان بداعی الامتثال استحقاق الأجره إذ الفرض أنّه استؤجر للعمل القربی لدخاله جهه قربیته فی حصول غرض المستأجر فیکون استحقاق الأجره من هذه الجهه باعثا له علی قصد الامتثال،و هذا المعنی و إن کان واقعا و متحقّقا بناء علی ما حقّق فی محله من أنّ القصد لیس له مؤنه و لیس کسائر الصفات النفسانیه من العلم و الحبّ و غیرهما حیث إنّ اختیار أمرها لیس بید الإنسان،فلا یمکنه إیجاد العلم و الحبّ فی نفسه و لو کان له فیه ألف مصلحه،بل لا بد من وجود المبادئ فی متعلّق العشق و الحبّ،و هذا بخلاف الإراده حیث إنّها کما توجد بوجود المبادئ فی المتعلّق توجد بوجودها فی نفسها و لو کان المتعلّق خالیا عن کل مصلحه و لغوا صرفا،ألا تری أنّه لو وعدک شخص إعطاء ألف تومان علی أن تمشی عشره أقدام مع القصد بحیث لو تحقّقت الحرکه بدون القصد لم یعطه و کان نفس الحرکه خالیه عن جمیع المصالح،فهل تری من نفسک أنّک تقف و لا تتمکن من الحرکه مع القصد من أجل أنّ نفس الحرکه لیس فیها نفع؟و کذلک فی مقامنا أیضا علّق استحقاق الأجره علی العمل بقصد امتثال أمره بحیث لو خلی عن هذا القصد لم یستحق و لم یأت بالمستأجر علیه،فإذا رأی ذلک یتمکّن من إیجاد قصد الامتثال فی نفسه لکنّ

المانع أنّ مجرّد هـذا القصـد لا يوجب القرب،و هذا يعلم بمراجعه الوجدان فإنّ القرب إنّما يتحقّق بواسـطه حسن سـريره العبد و صفاء قلبه مع المولى،و هـذا المعنى لا يتحقّق فيما إذا كان الداعى و الحامل له على العمل صـرف الدرهم و الدينار،فإنّه لا يعامل مع اللّه تعـالى بوجه و إنّمـا يلاحظ الفلوس و ليس له غرض سواه،ألا ترى أنّه لو أمر أحـد أحـدا أن يخـدمك و أعطاه بإزاء كل يوم أجره،و أقـدم ذلـك الشـخص على خـدمتك لمحض وصول الفلوس إليه بـدون أن يكون له محبه أو معـارفه،فهـل ترى من نفسك الامتنان منه أو استحقاقه مدحا و ثوابا منك على خدمته؟نعم تسرّ من خدمته من أجل أنّ الخدمه نافعه بحالك،فسرورك من جهه وصولـك إلى الطعـام و الشـراب و غيرهمـا لا- من العامل،و لو فرض أنّ هـذا العامل يأتى العمل بـداعى امتثال أمرك و الداعى له على ذلك طولا استحقاق الأجره.

و بالجمله صرف قصد الامتثال يكون من القيود الراجعه إلى حسن الفعل مثل سائر أجزائه الصادره من الجوارح،و أمّا الدخيل فى الحسن الفاعلى فهو الحامل على العمل و الباعث عليه.

فإن كان هو حسـنا كان الفاعل أيضا حسـنا،و إن كان قبيحا كان قبيحا، و إن كان غير حسن و لا قبيـح كان هو أيضا كذلك،فلا يؤثّر الداعى الثانوى فى الفاعل شيئا حتى يعاضد أو يزاحم الداعى الأولى فى اقتضائه حسن الفاعل أو قبحه.

و أمّا قصـد حصول الثواب أو الفرار من العقاب أو قضاء الـدين أو سـعه الرزق أو نزول الغيث أو وصول الخير فى العمل الدنيوى أو رفع ظلمه القبر أو خفّه الحساب أو غير ذلك من الحوائـج الـدنيويه و الأخرويه الراجعه إلى نفس الفاعل،فلا يضـر جعلها غايه للامتثـال و الإتيـان بـداعى الأـمر فإنّ نفس طلب الحاجه من اللّه أمر محبوب مرغوب يوجب التقرّب فلا ينافى الإخلاص،و بينه و بين

طلب الفلوس من زيد بون بعيد.

و بالجمله فعلى هذا يكون الإجاره و الجعاله فى التعبديّات باطله لعدم القدره على المستأجر عليه،و ممّا يرشد إلى ما ذكرنا من أنّ المعيار فى العباده هو الحامل أنّ اختلاف درجات العباده ليس إلّا باختلافه فعباده الأمير-صلوات اللّه عليه-فى غايه الارتفاع لأجل أنّ الحامل فيها ليس سوى أهليه اللّه تعالى للعباده و عباداتنا فى هذه المرتبه من الدناءه لأجل أنّ غاياتها ليست إلّا استراحه أنفسنا و دفع المهالك عنها، فكما ينقص الداعى الأولى من درجه العباده،فكذلك قد يوجب سقوط العمل عن العباديه رأسا.

فإن قلت:سلّمنا جميع ما ذكرت لكنّه لا يلازم بطلان الإجاره على العباده إذ يمكن للأجير أن يجاهد نفسه و يجعل نيّته خالصه لوجهه الكريم فيستحق الأجره، و ذلك إمّا بكون الداعى المستقل فى نفسه منحصرا فى القربه،و إمّا بكون كل منه و من داعى الأجره مؤثّرا مستقلّا،و إن كان الفعل مستندا إلى مجموعهما من جهه امتناع توارد العلّتين المستقلّتين على معلول واحد.

قلت:قد أجاب شيخنا المرتضى عن هذا بأنّه لا بد فى متعلّق الإجاره أن يكون قابلا لأن يوفى به بعقد الإجاره و يؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إيّاه،و قد عرفت عن القابليه فى العباده،و المراد على ما أوضحه شيخنا الميرزا الشيرازى فى التعليقه أنّ الأمر لا بد أن يكون له قابليه الداعويه المستقله إلى متعلّقه لأنّ الغرض منه فى التوصليات أن يكون هو الداعى حيث لا داعى سواه،و على ما فرضنا لا يمكن أن يصير أمر«ف بالإجاره»داعيا مستقلا فيما كان الداعى القربى ضعيفا أو لم يكن أصلا،فإنّ معنى الوفاء الإتيان بالعمل بعنوان استحقاق الغير له بإزاء العوض،و هذا ما ذكرنا من منافاته للعباديه.

إلّا أن يقال كما يظهر من الأستاذ-دام ظلّه-الميل إليه بأنّ هذا إنّما يجدى إذا كان

الداعی الأوّلی نفس الوفاء،و أمّا إذا کان هو الأمر به حتی یکون فی البین ثلاثه دواع فداعی أصل العمل امتثال أمره،و داعی هذا هو الوفاء بالإجاره،و داعی هذا أمره،و قلنا:إنّ اللازم فی العباده حسن الداعی الأوّلی،و لو لم یکن هو امتثال الأمر المتعلّق بالعنوان الأوّلی للعمل بل کان امتثال ما تعلّق بالعنوان الثانوی،و لا أقل من أنّه لا دلیل فی العبادات یفی بإثبات هذا القید فیرجع إلی أصاله البراءه عنه.

و الحاصل أنّ متعلّق أمر الإجاره فی ما کان متعلّق الإجاره عباده و إن کان مع قطع النظر عن هذا الأمر غیر قابل لأن یؤتی به بعنوان الوفاء لما ذکرنا من منافاه عنوان الوفاء لعنوان العباده الموقوف علی تحقّقه تحقق عنوان الوفاء،فیلزم من وجود عنوان الوفاء عدمه،و لهذا فیما لم یکن أمر کما فی الجعاله لا محیص عن البطلان-یعنی فیما إذا کان الداعی الأوّلی هو الوفاء-،لکن مع وجود هذا الأمر یصلح المتعلّق للوجود فحال هذا الأمر حال الأوامر التعبدیه حیث انّ متعلقها لتقیده بداعی الأمر غیر قابل التحقّق قبل الأمر و یصیر کذلک بنفس الأمر،و لا دلیل علی لزوم کون متعلّق الأمر مقدورا مع قطع النظر عن الأمر.

فنحصل ممّا ذکرنا أنّه إن أتی بالعمل بداعی الأجره لم یف بالإجاره،و إن أتی به بهذا الداعی بداعی أمره المتوجه إلیه کان وفاء،و الإجاره علی کل حال صحیحه،و أمّا الجعاله فحیث لا أمر فیها،فینحصر طریق الصحّه فیها فی تحسین الداعی الأوّلی من الجهات الأخر القربیّه کتحصیل قوت النفس و العیال من حیث انّه مطلوب المولی،و غیر ذلک من الجهات الحسنه.

المقام الثانی: فی بیان حکم ما یأخذه القاضی

الخبر الثالث عشر دال علی أنّ سؤال الرشوه ممّن احتاج الناس إلیه لتفقّهه حرام و ظاهره کون المقابله بین التفقّه و الرشوه،و بمناسبه الحکم و الموضوع یفهم العرف من هذا الکلام أنّ التفقّه اعتبر الشارع فیه المجانیه و لم یجوز أخذ العوض بإزائه بأی نحو کان سواء کان بعنوان الهدیه کما هو الفرد الواقع للرشوه إذا کان مدفوعا بإزاء الحکم له من غیر مبالاه بکونه حقّا أم باطلا،أم کان بعنوان الأجره أم بعنوان الجعل،فلفظ الرشوه و إن کان خاصا لکن قرینه المقام شاهده علی عموم المناط،و لفظ التفقّه بإطلاقه شامل للإفتاء و القضاء و تعلیم المسائل.

نعم لا یشمل إلّا ما هو الحقّ فی کل من الثلاثه،فلا یشمل الرشوه بإزاء الحکم علی الباطل و هو مضافا إلی اندراجه فی قاعده إذا حرّم اللّه شیئا حرّم ثمنه، أمکن التمسّک له بما تقدم علی الثالث عشر من الأخبار ممّا اشتمل علی قولهم:

الرشا فی الحکم أو فی الأحکام سحت أو کفر،فإنّ الأحکام المراد بها أحکام القضاه فیشمل الحقّ و الباطل،و کذلک یشمل هذه الطائفه الهدیه التی تبذل قبل الحکم أو قبل المرافعه جلبا لقلب القاضی،فإنّ قوله فی الأحکام نظیر قولک الإعطاء فی اللّه أی فی سبیل اللّه،فالمراد فی المقام فی سبیل الأحکام و لا شبهه فی شموله للفرض.و لا فرق فی حرمه الرشا بین احتیاج الناس إلیه و عدمه و احتیاج نفسه و غناه.

نعم،فی غیر مورد الرشا من الأجره و الجعل علی الحکم بالحق فصّل بعضهم بین حاجه القاضی و عدم تعیین القضاء علیه و غیره،فجوّزهما فی الأولی دون الثانیه کما حکی عن ظاهر المقنعه و القاضی الجواز مطلقا،و المشهور المنع مطلقا،بل حکی عن جامع المقاصد دعوی النص و الإجماع،و المدرک فی المسأله بعد عدم

ارتباطها بمسأله الرشوه كما عرفت،و لا بمسأله الارتزاق من بيت المال منحصر فى الثامن لاشتماله على أجور القضاه،و فى الحادى عشر و الثالث عشر بناء على ما عرفت من عموم الرشوه فيه لمثل المقام،و الحادى و العشرين و يمكن الخدشه فى الحادى عشر بما أشار إليه شيخنا المرتضى-قدّس سرّه-من إمكان كون السحتيه لأجل عدم القابليه لمنصب القضاء،لكونه منصوبا من قبل السلطان لا من جهه المبادله بين القضاء و الرزق.لكن الثالث عشر كما عرفت تام الدلاله.

نعم،مقتضى قوله احتاج الناس إلخ،التفصيل بين صوره احتياج الناس إليه و عدمه،فيقيّد به إطلاق الثامن،و قد يجمع بينهما بجعل القيد للإشاره إلى ما لا ينفك عن التفقّه أو لا أقل من الاحتياج إلى نوع الفقيه و إطلاق الاحتياج مضافا إلى الشخص مع كون الاحتياج إلى نوعه غير عزيز.

و فصّل الأستاذ-دام ظلّه-تفصيلا آخر،و هو أنّه مع عدم الاحتياج إلى شخص القاضى لوجود مثله إن كان أمثاله لا يقدمون على القضاء إلّا بالأجر كان هذا الشخص محتاجا إليه،و إن كان فيهم من يقدم مجانا لا يصدق كون هذا محتاجا إليه،و لعلّ الوجه الثانى من إرجاع الاحتياج إلى النوع أظهر،لكن قد يجعل المعارضه بين هذين الخبرين مع الحادى و العشرين،حيث حصر فى ذيله المستأكل بالعلم فى الذى يفتى بغير علم و لا هدى من اللّه ليبطل به الحقوق،طمعا فى حطام الدنيا،فيدل على أنّ الاستئكال على غير الوجه المحصور فيه محلل،و من أفراده أخذ الأجره على الحكم بالحقّ.

و فيه أنّ غير المحصور فيه له فردان:الأوّل:مسألتنا،و الثانيه:الإعطاء على وجه البرّ و الإحسان إليه،لكونه من أهل العلم و الفقهاء.

كما أنّ أجور القضاه أيضا له فردان:الأجر على القضاء بالحق و بالباطل،

و كذلك سؤال الرشوه ممّن احتاج الناس إليه لتفقّهه،قد عرفت عدم انحصاره فيما نحن فيه،و إذن فالنسبه بين الطرفين عموم من وجه،و لعلّ إطلاق الأخيرين أقوى من إطلاق الأوّل بملاحظه سبقه بالسؤال عن الإحسان على من تحمّل علومهم-عليهم السّلام- و يبثها فى شيعتهم-عليهم السّلام-،فيكون ظاهرا و لو بعد ملاحظه الجمع فى كون الغرض من الحصر رفع هذا التوهّم عن ذهن السائل من غير نظر إلى تحقيق الحال من الجهات الأخر فيكون الحصر إضافيا.

و على هذا فيصير الأصل فى هذا الواجب التوصّلى أعنى القضاء،حرمه أخذ الأجره سواء كان كفائيا أم عينيا،و سواء مع احتياج القاضى أم غناه،و سواء كان البذل من أحد المتحاكمين أم من غيرهما حتى من بيت المال،إلّا إذا أخذ من سهم الفقراء من جهه فقره لا من جهه القضاء،فهو نظير ما إذا أدّى أحد المتحاكمين زكاته إليه،أو أدّى دينا من القاضى عليه إليه لجلب قلبه إلى جانبه.

و دعوى كون الثانى من الرشوه-إذ بعد ما فرض من عدم دخاله كون البذل بإزاء الحكم له بلا واسطه فى مفهوم الرشوه،و انّه يكفى الانتهاء إلى ذلك و لو كان المقصد الأولى من البذل جذب القلب،فلا فرق فيما يبذل لجذب القلب بين كونه إعطاء مجانيا أو تعيين زكاته فى هذا الإعطاء-مدفوعه بأنّه قد أخذ فى مفهوم الرشوه عرفا كون المال مدفوعا إلى غير مالكه و مستحقّه،و إنّما أعطاه من جهه القضاء له،فلو كان مالكا و مستحقا خرج عن موضوع الرشوه.

و على كلّ حال،فما ذكرنا من عدم جواز الأخذ من بيت المال بإزاء القضاء إنّما هو بملاحظه الأصل المستفاد من الخبرين،و أمّا بملاحظه النص الخاص فيدل على جواز الأخذ من خصوص بيت المال مع الاقتصار على ما يرفع العلّه و تقليل الحاجه الخبر السابع عشر.

المقام الثالث:كما يحرم على القاضى أخذ الرشوه كذلک يحرم على الدافع دفعه

و النبوى المتقدّم المنقول عن مجمع البحرين دالّ عليه،و ضعف سنده منجبر بالعمل،فإنّ الإجماع واقع على ما ادّعاه فى الجواهر على الحرمه على وجه الموضوعيه لا من جهه الإعانه على الإثم.و على هذا يشكل ما ذكروه و أرسلوه إرسال المسلّم من استثناء صوره توقّف الوصول إلى الحقّ على دفع الرشوه،فيجوز للدافع و يحرم على الآخذ، إذ غايه ما يتمسک له أدلّه نفى الحرج و هو مشكل،ألا ترى أنّه لا يحكم بمجرّد الحرج فى ترک شرب الخمر بجوازه و هكذا فى سائر المحرمات النفسيه.

و يمكن الجواب كما قرره الأستاذ-دام ظلّه-بتقديم مقدمتين:

الأولى:إنّ تحمّل الظلم بدفع المال أو بالامتناع من دفعه شاق على النفوس و لو كان المال يسيرا،و لذا قد ينجر الأمر إلى إتلاف النفوس،و من هنا تراهم يفرّقون فى باب الوضوء بين الخوف فى تحصيل الماء على المال من اللص،و بين توقّفه على الشراء،فاكتفوا فى الأوّل على سرقه مال يسير،و أوجبوا فى الثانى شراءه و لو بأضعاف ثمن المثل ما لم تجحف بالحال،و ليس وجه لهذا الفرق إلاّ ما ذكرنا من إباء النفوس عن دفع المال ظلما و لو كان يسيرا،و إنّه يبلغهم من المشقه فيه ما لا يبلغهم فى الشراء بالثمن الكثير حتّى إنّ من لايتأثّر بذلک يعد مريضا.

الثانيه:إنّ بعضا من المحرّمات يكون مناطاتها معلومه عندنا،و علم من مذاق الشرع انّها لا تدور مدار الحرج بل هى باقيه على التحريم و لو بلغ الترک من الحرج ما بلغ.و هذا نظير شرب الخمر و الزنا و اللواط و أمثالها ممّا لا يلتزم أحد له حظ من هذا الدين بجوازها عند وجود الحرج بتركها.ففى هذا القسم لا بد من التزام التخصيص فى أدلّه نفى الحرج و لنا محرّمات و واجبات أخر نشک فى

مناطاتها بحسب مقام الثبوت و يحتمل ارتفاع المناط عند الحرج،و لا نستبعده و ذلك مثل إطاعه الوالدين.ألا ترى أنّه لو أمرك الوالد بوضع ما يصنع من الكاغذ شبه القلنسوه على رأسك و المشى فى مجمع من الناس،فهل ترى ارتفاع وجوب الإطاعه حينئذ مستبعدا بعيدا عن مذاق أهل الشرع كاستبعادهم فى الحرج بترك شرب الخمر؟ ففى هذا القسم لنا دليلان بحسب مقام الإثبات متعارضان:

الأوّل:على التحريم و هو إطلاق دليل تحريم أصل العمل.

و الثانى:على جوازه و هو عموم لا حرج و من المعلوم حكومه الثانى على الأوّل.

إذا عرفت ذلك.فنقول:مقامنا قد اجتمع فيه عنوانان:أحدهما عنوان دفع الرشوه،و الثانى عنوان الإعانه على أخذ الرشوه الذى هو الإثم.و من الواضح كون كلّ من العنوانين من القسم الثانى،فالتمسّك بعموم لا حرج،لا مانع فيه.

فإن قلت:الحاكم الآخذ للرشوه فاسق لا محاله،فإذا توقف الأمر على إجباره من عليه الحقّ و تولّيه بنفسه لإخراج الحق من ماله لم يتعيّن الحقّ إذا لم يكن عينا خارجيّا و كان كليّا فى الذمّه فيما عيّنه،فكيف يجوز للدافع أخذه؟ قلت:يمكن أخذه إيّاه حينئذ من باب المقاصّه لعدم حاجتها إلى اذن الحاكم كذا ذكره الأستاذ-دام ظلّه.

فإن قلت:فأين الأخبار الدالّه على أنّ من ترافع إلى قضاه الجور فما أخذه بحكمهم سحت و إن كان حقّه ثابتا؟ قلت:مصبّ تلك الأخبار قضاه المخالفين الذين هم غاصبون للمناصب الإلهيه من أهلها.

المقام الرابع:هل الرشوه فی غیر الحکم کالرشوه فی الحکم بقول مطلق؟

الظاهر العدم لعدم الدلیل علیه سوی إطلاق السابع المنصرف إلی الحکم.

نعم،لا بأس بإطلاق قوله فیه:«و إن أخذ-یعنی الوالی-هدیه کان غلولا»کقوله فی السادس عشر:هدیه الأمراء غلول.و أمّا الثامن عشر فهو مجمل کما ذکره شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-لکن الخبرین الأولین أیضا لا یمکن إثبات التحریم بهما حتی فی مقام الدفع للحاجه المباحه،بل القدر المتیقّن صوره الدفع للحاجه المحرّمه أو المردده بین المحرّمه و المباحه،و هذا أیضا لا حاجه فی تحریمه إلیهما لاندراجه فی قاعده إذا حرّم اللّه شیئا إلخ،و آیه لا تَأْکُلُوا أَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ (۱).

و یدلّ علی التفصیل بین الحاجه المحرّمه و المباحه الخبر العشرون و علی جواز الدفع للوصله إلی الحاجه المباحه الخبر التاسع عشر،فإنّ الظاهر کما استظهره الأساطین کون المنزل مشترکا مثل المدرسه و سائر الأوقاف،و من هذا القبیل الدفع إلی ظالم لیدفع ظلم ظالم آخر إذا کان کلّ من الدافع و المدفوع إلیه عالما بثبوت الحقّ،أو بوجود المستمسک الشرعی من ید أو حکم حاکم أو نحوها علی ثبوته، بل یکون الأخذ حینئذ أیضا جائزا لأنّه عمل مباح،إذ کما جاز لمن له الحقّ فی صوره القدره أخذ حقّه و الدفاع عن ماله و لو انجرّ إلی هتک المقصد العرض و نحوه لأنّ الغاصب یؤخذ بأشق الأحوال ولیّ الواجد یحل عقوبته و عرضه،کذلک یجوز لهذا الظالم الذی بعثه ذو الحقّ لأنّه نائبه و وکیله.و إذا کان عمله مباحا کان محترما فیستحقّ بإزائه العوض فیصح الإجاره و الجعاله فیه.

۱- ۱) البقره۱۸۸/.

و أمّا إذا كان الحقّ ثابتا لدى الدافع و غير ثابت لدى المدفوع إليه سواء قام مستمسك شرعى عنده على الخلاف أو لم يقم لا على الوفاق و لا على الخلاف،فلا شبهه فى عدم الجواز للمدفوع إليه.

و أمّا الدافع فعمل المدفوع إليه عنده تجر فهو يصير سببا لمخالفه المدفوع إليه الحكم الظاهرى المجعول فى حقّه،لكونه شاكا لكن الدافع عالم بكونه مخالفه حكم ظاهرى لا واقع تحته،فليس دفعه بنظره تسبيبا منه إلى المعصيه الحقيقه و إنّما هو تسبيب إلى مخالفه الحكم الظاهرى المخالف للواقع،فحرمه هذا التسبيب مبنى على القول بأنّ إظهار مخالفه المولى و لو فى ضمن العمل الخارجى الغير المبغوض يوجب مبغوضيه هذا الفعل الخارجى أولا،فعلى الأوّل يدخل فى المعاونه على الإثم فيقتصر فى جوازه على صوره الحرج بتركه كما مر و على الثانى لا مانع عنه مطلقا.

و من المكاسب المحرّمه معونه الظالمين

اشاره

فی ظلمهم و إعانه الظالم بقول مطلق و لو بغیر الظلم و الحرام

الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه معاونه الظالمین

و تحریر البحث فی المسأله یقتضی التبرّک بذکر الأخبار الوارده عن أهل الذکر-سلام اللّه علیهم أجمعین-فنقول راجیا لعنایه آل الرسول صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.

۱-أبو بصیر،قال:سألت أبا جعفر علیه السّلام عن أعمالهم؟فقال لی:یا أبا محمّد لا و لا مدّه قلم،إنّ أحدکم لا یصیب من دنیاهم شیئا إلّا أصابوا من دینه مثله،أو حتی یصیبوا من دینه مثله(الوهم من ابن أبی عمیر) (۱).

(۲)ابن أبی یعفور قال:کنت عند أبی عبد اللّه علیه السّلام إذ دخل علیه رجل من أصحابنا فقال له:جعلت فداک إنّه ربّما أصاب الرجل منّا الضیق أو الشدّه فیدعی إلی البناء یبنیه،أو النهر یکریه،أو المسناه یصلحها،فما تقول فی ذلک؟

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۲۹،الحدیث ۵.

فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام:ما أحبّ أنی عقدت لهم عقده أو وکیت لهم وکاء و أنّ لی ما بین لابتیها،لا و لا مدّه بقلم،إن أعوان الظلمه یوم القیامه فی سرادق من نار حتی یحکم اللّه بین العباد (۱).

(۳)جهم بن حمید قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:أما تغشی سلطان هؤلاء؟قال، قلت:لا.قال.و لم؟قلت:فرارا بدینی.قال:و عزمت علی ذلک؟قلت:نعم.قال لی:الآن سلم لک دینک (۲).

(۴)یونس بن یعقوب قال:قال لی أبو عبد اللّه علیه السّلام:لا تعنهم علی بناء مسجد (۳).

(۵)ابن بنت الولید بن صبیح الکاهلی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:من سوّد اسمه فی دیوان ولد سابع،حشره اللّه یوم القیامه خنزیرا (۴).

(۶)الحسین بن زید عن الصادق عن آبائه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث المناهی،قال:ألا و من علّق سوطا بین یدی سلطان،جعل اللّه ذلک السوط یوم القیامه ثعبانا من النار طوله سبعون ذراعا یسلطه اللّه علیه فی نار جهنّم و بئس المصیر (۵).

(۷)السکونی عن جعفر بن محمّد عن آبائه-صلوات اللّه علیهم-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إذا کان یوم القیامه نادی مناد:أین أعوان الظلمه و من لاق لهم دواتا،أو ربط لهم کیسا،أو مدّ لهم مدّه قلم فاحشروهم معهم (۶).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۲۹،الحدیث ۶.

۲- ۲) المصدر نفسه:الحدیث ۷.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۲۹،الحدیث ۸.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۳۰،الحدیث ۹.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۳۰،الحدیث ۱۰.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۱۳۰،الحدیث ۱۱.

۸-و بهذا الإسناد قال:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:ما اقترب عبد من سلطان جائر إلّا تباعد من اللّه،و لا كثر ماله إلّا اشتدّ حسابه،و لا كثر تبعه إلّا كثرت شياطينه (۱).

(۹)و بالإسناد قال:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:إيّاكم و أبواب السلطان و حواشيها فإنّ أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها أبعدكم من اللّه عزّ و جلّ،و من آثر السلطان على اللّه أذهب اللّه عنه الورع و جعله حيرانا (۲).

۱۰-رئيس المحدثين بإسناده السابق فى عياده المريض عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى حديث قال:من تولّى خصومه ظالم أو أعانه عليها،نزل به ملك الموت بالبشرى بلعنه و نار جهنّم و بئس المصير و من خفّ لسلطان جائر فى حاجه،كان قرينه فى النار و من دلّ سلطانا على الجور،قرن مع هامان و كان هو و السلطان من أشدّ أهل النار عذابا.و من عظّم صاحب دنيا و أحبّه لطمع دنياه،سخط اللّه عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار،و من علّق سوطا بين يدى سلطان جائر،جعلها اللّه حيّه طولها سبعون ألف ذراع فيسلّطه اللّه عليه فى نار جهنّم خالدا فيها مخلّدا،و من سعى بأخيه إلى سلطان و لم ينله منه سوء و لا مكروه،أحبط اللّه عمله،و إن وصل منه إليه سوء أو مكروه أو أذى جعله اللّه فى طبقه مع هامان فى جهنم (۳).

۱۱-ورام بن أبى فراس فى كتابه قال:قال عليه السّلام:من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنّه ظالم،فقد خرج من الإسلام (۴).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۲ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۳۰،الحديث ۱۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۳۰،الحديث ۱۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۳۱،الحديث ۱۴.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۳۱،الحديث ۱۵.

قال:و قال علیه السّلام:إذا کان یوم القیامه نادی مناد:أین الظلمه و أعوان الظلمه و أشباه الظلمه حتی من بری لهم قلما و لاق لهم دواه،قال:فیجتمعون فی تابوت من حدید ثمّ یرمی بهم فی جهنّم (۱).

۱۲-صفوان بن مهران الجمّال قال:دخلت علی أبی الحسن الأوّل علیه السّلام فقال لی:یا صفوان کلّ شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا.قلت:جعلت فداک أیّ شیء؟قال:إکراؤک جمالک من هذا الرجل-یعنی هارون الرشید-قال:و اللّه ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا للصید و لا للهو و لکنّی أکریته لهذا الطریق-یعنی طریق مکه-و لا أتولاّه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی،فقال لی:یا صفوان أ یقع کراؤک علیهم؟قلت:نعم جعلت فداک،قال:فقال لی:أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک؟قلت:نعم،قال:من أحبّ بقاءهم فهو منهم،و من کان منهم کان ورد النار.قال صفوان:فذهبت فبعت جمالی عن آخرها،فبلغ ذلک إلی هارون فدعانی فقال لی:یا صفوان بلغنی أنّک بعت جمالک؟قلت:نعم،قال:و لم؟قلت:أنا شیخ کبیر و أنّ الغلمان لا یفون بالأعمال،فقال:هیهات هیهات إنّی لأعلم من أشار علیک بهذا،أشار علیک بهذا موسی بن جعفر.قلت:ما لی و لموسی بن جعفر،فقال:دع هذا عنک فواللّه لولا حسن صحبتک لقتلتک (۲).

۱۳-محمّد بن عذافر عن أبیه قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام یا عذافر ثبّت أنّک تعامل أبا أیّوب و الربیع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمه؟قال:فوجم أبی فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام لمّا رأی ما أصابه:أی عذافر إنّما خوّفتک بما خوّفنی اللّه عزّ و جلّ به.قال محمد:فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات (۳).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۲ من أبواب ما یکتسب به ص ۱۳۱،الحدیث ۱۶.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۳۱،الحدیث ۱۷.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۲۸،الحدیث ۳.

۱۴-سهل بن زیاد رفعه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جلّ وَ لا تَرْکَنُوا إِلَی الَّذِینَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّکُمُ النّارُ (۱)قال:هو الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده إلی کیسه فیعطیه (۲).

۱۵-محمد بن هشام عمّن أخبره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:إنّ قوما ممّن آمن بموسی علیه السّلام قالوا:لو أتینا عسکر فرعون فکنّا فیه و نلنا من دنیاه حتی إذا کان الذی نرجوه من ظهور موسی صرنا إلیه،ففعلوا فلمّا توجّه موسی علیه السّلام و من معه هاربین من فرعون رکبوا دوابهم و أسرعوا فی السیر لیلحقوا موسی علیه السّلام و عسکره فیکونوا معهم،فبعث اللّه ملکا فضرب وجوه دوابهم فردّهم إلی عسکر فرعون فکانوا فیمن غرق مع فرعون (۳).

۱۶-بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:قال علیه السّلام:حقّ علی اللّه عزّ و جلّ أن تصیروا مع من عشتم معه فی دنیاه. (۴).

۱۷-عیاض عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی حدیث قال:و من أحبّ بقاء الظالمین فقد أحبّ أن یعصی اللّه (۵).

۱۸-محمّد بن مسلم قال:کنّا عند أبی جعفر علیه السّلام علی باب داره بالمدینه، فنظر إلی الناس یمرّون أفواجا فقال لبعض من عنده:حدث بالمدینه أمر؟فقال:

أصلحک اللّه ولی المدینه وال فغدا الناس إلیه یهنّئونه فقال:إنّ الرجل لیغدی علیه بالأمر یهنّی به و انّه لباب من أبواب النار (۶).

۱- ۱) هود:۱۱۳.

۲- ۲) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۳،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۳۴،الحدیث ۲.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۳۴،الحدیث ۳.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۳۴،الحدیث ۵.

۶- ۶) المصدر نفسه:باب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۵،الحدیث ۲.

۱۹-إبراهیم بن مهاجر قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام فلان یقرؤک السلام و فلان و فلان،فقال:و علیهم السلام،قلت:یسألونک الدعاء قال:و ما لهم؟ قلت:حبسهم أبو جعفر،فقال:و ما لهم و ما له؟فقلت:استعملهم فحبسهم، فقال:و ما لهم و ماله،أ لم أنههم،أ لم أنههم،أ لم أنههم؟هم النار هم النار هم النار ثمّ قال:اللّهمّ احدع عنهم سلطانهم قال:فانصرفنا من مکه فسألنا عنهم فإذا هم قد أخرجوا بعد الکلام بثلاثه أیام (۱).

۲۰-داود بن زربی قال:أخبرنی مولی لعلی بن الحسین-علیهما السلام-قال:کنت بالکوفه فقدم أبو عبد اللّه علیه السّلام الحیره فأتیته فقلت:جعلت فداک لو کلّمت داود بن علی أو بعض هؤلاء فأدخل فی بعض هذه الولایات،فقال:ما کنت لأفعل-إلی أن قال:-جعلت فداک ظننت أنّک إنّما کرهت ذلک مخافه أن أجور أو أظلم،و انّ کلّ امرأه لی طالق و کلّ مملوک لی حرّ،و علیّ و علیّ ان ظلمت أحدا أو جرت علیه و إن لم أعدل،قال:کیف؟قلت:فأعدت علیه الأیمان فرفع رأسه إلی السماء فقال:

تناول السماء أیسر علیک من ذلک (۲).

۲۱-حمید قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام إنّی ولیت عملا فهل لی من ذلک مخرج؟فقال:ما أکثر من طلب المخرج من ذلک فعسر علیه،قلت:فما تری؟ قال:أری أن تتّقی اللّه عزّ و جلّ و لا تعود (۳).

۲۲-مسعده بن صدقه،قال:سأل رجل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوم من الشیعه یدخلون فی أعمال السلطان یعملون لهم و یجبون لهم و یوالونهم؟قال:لیس هم من الشیعه و لکنّهم من أولئک،ثمّ قرأ أبو عبد اللّه علیه السّلام هذه الآیه:

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۵،الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۳۶،الحدیث ۴.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۳۶،الحدیث ۵.

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِی إِسْرائِیلَ عَلی لِسانِ داوُدَ وَ عِیسَی ابْنِ مَرْیَمَ -إلی قوله:- وَ لکِنَّ کَثِیراً مِنْهُمْ فاسِقُونَ (۱)قال:الخنازیر عَلی لِسانِ داوُدَ ،و القرده علی لسان عِیسَی کانُوا لا یَتَناهَوْنَ عَنْ مُنکَرٍ فَعَلُوهُ،لَبِئْسَ ما کانُوا یَفْعَلُونَ ،قال:کانوا یأکلون لحم الخنزیر و یشربون الخمور و یأتون النساء أیام حیضهنّ ثمّ احتجّ اللّه علی المؤمنین الموالین للکفار فقال تَری کَثِیراً مِنْهُمْ یَتَوَلَّوْنَ الَّذِینَ کَفَرُوا لَبِئْسَ ما قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ إلی قوله وَ لکِنَّ کَثِیراً مِنْهُمْ فاسِقُونَ فنهی اللّه عزّ و جلّ أن یوالی المؤمن الکافر إلّا عند التقیّه (۲).

۲۳-سلیمان الجعفری قال:قلت لأبی الحسن الرضا علیه السّلام:ما تقول فی أعمال السلطان؟فقال:یا سلیمان الدخول فی أعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم عدیل الکفر،و النظر إلیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق بها النار (۳).

۲۴-علی بن أبی حمزه قال:کان لی صدیق من کتّاب بنی أمیّه فقال لی:

استأذن لی علی أبی عبد اللّه علیه السّلام فاستأذنت له علیه فأذن له،فلمّا أن دخل سلّم و جلس ثمّ قال:جعلت فداک إنّی کنت فی دیوان هؤلاء القوم فأصبت من دنیاهم مالا کثیرا و أغمضت فی مطالبه،فقال أبو عبد اللّه علیه السّلام:لولا أنّ بنی أمیّه وجدوا لهم من یکتب و یجبی لهم الفیء و یقاتل عنهم و یشهد جماعتهم،لما سلبونا حقّنا و لو ترکهم الناس و ما فی أیدیهم ما وجدوا شیئا إلّا ما وقع فی أیدیهم.قال:فقال الفتی:جعلت فداک فهل لی مخرج منه؟قال:إن قلت لک تفعل؟قال:أفعل:

قال له:فاخرج من جمیع ما کسبت فی دیوانهم،فمن عرفت منهم رددت علیه ماله و من لم تعرف تصدّقت به و أنا أضمن لک علی اللّه عزّ و جلّ الجنّه،فأطرق الفتی

۱- ۱) المائده:۷۸-۸۱.

۲- ۲) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۸،الحدیث ۱۰.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۳۸،الحدیث ۱۲.

طویلا- ثمّ قال له:لقد فعلت جعلت فداک.قال ابن أبی حمزه:فرجع الفتی معنا إلی الکوفه فما ترک شیئا علی وجه الأرض إلّا خرج منه حتی ثیابه التی کانت علی بدنه،قال:فقسمت له قسمه و اشترینا له ثیابا و بعثنا إلیه بنفقه،قال:فما أتی علیه إلّا أشهر قلائل حتی مرض فکنّا نعوده،قال:فدخلت یوما و هو فی السوق قال:

ففتح عینیه ثمّ قال لی:یا علی و فی لی و اللّه صاحبک،قال:ثمّ مات فتولّینا أمره، فخرجت حتی دخلت علی أبی عبد اللّه علیه السّلام،فلمّا نظر إلیّ قال لی:یا علی وفینا و اللّه لصاحبک،قال:فقلت:صدقت جعلت فداک و اللّه هکذا قال لی عند موته (۱).

۲۵-الحسن بن علی بن شعبه فی تحف العقول عن الصادق علیه السّلام فی حدیث طویل:و أمّا وجه الحرام من الولایه،فولایه الوالی الجائر و ولایه ولایته،فالعمل لهم و الکسب معهم بجهه الولایه لهم حرام محرّم معذّب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر،لأنّ کلّ شیء من جهه المعونه له،معصیه کبیره من الکبائر،و ذلک أنّ فی ولایه الوالی الجائر دروس الحقّ کلّه فلذلک حرّم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم،إلّا بجهه الضروره نظیر الضروره إلی الدم و المیته (۲).

۲۶-عمار عن أبی عبد اللّه علیه السّلام أنّه سئل عن عمل السلطان یخرج فیه الرجل؟قال:لا،إلّا أن لا تقدر علی شیء تأکل و لا تشرب و لا تقدر علی حیله، فإن فعل فصار فی یده شیء فلیبعث بخمسه إلی أهل البیت-علیهم السلام- (۳).

هذا ما عثرت علیه فی الوسائل من نصوص المنع.

الأخبار الوارده عن الأئمه فی جواز معاونه الظالمین

و أمّا نصوص الجواز فهی أیضا کثیره.

۱-أبو بکر الحضرمی قال:دخلت علی أبی عبد اللّه علیه السّلام و عنده إسماعیل ابنه

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۷ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۴۴،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۲،ص ۵۵،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ج ۶،باب ۱۰ من أبواب ما یجب فیه الخمس،ص ۳۵۳،الحدیث ۲.

فقال:ما يمنع ابن أبى السماك أن يخرج شباب الشيعه فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس،ثمّ قال لى:لم تركت عطاءك؟قال:مخافه على دينى، قال:ما منع ابن أبى السماك أن يبعث إليك بعطائك أما علم أنّ لك فى بيت المال نصيبا (۱).

(۲)الحسن بن الحسين الأنبارى عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال:كتبت إليه أربع عشره سنه أستأذنه فى عمل السلطان،فلمّا كان فى آخر كتاب كتبته إليه أذكر انّى أخاف على خيط عنقى و انّ السلطان يقول لى:إنّك رافضى و لسنا نشك فى أنّك تركت العمل للسلطان للرفض.فكتب إلىّ أبو الحسن عليه السّلام:فهمت كتابك و ما ذكرت من الخوف على نفسك،فإن كنت تعلم أنّك إذا وليت عملت فى عملك بما أمر به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ثمّ تصير أعوانك و كتابك أهل ملتك فإذا صار إليك شىء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحدا منهم كان ذا بذا،و إلاّ فلا (۲).

(۳)الحلبى قال:سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل مسلم و هو فى ديوان هؤلاء و هو يحب آل محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلّم و يخرج مع هؤلاء فى بعثهم فيقتل تحت رايتهم؟قال:يبعثه اللّه على نيته،قال:و سألته عن رجل مسكين خدمهم رجاء أن يصيب معهم شيئا فيعينه اللّه به فمات فى بعثهم؟قال:هو بمنزله الأجير إنّه إنّما يعطى اللّه العباد على نياتهم (۳).

(۴)مفضل بن مريم الكاتب قال:دخلت على أبى عبد اللّه عليه السّلام و قد أمرت أن أخرج لبنى هاشم جوائز فلم أعلم إلاّ و هو على رأسى،فوثبت إليه فسألنى عمّا أمر لهم،فناولته الكتاب فقال:ما أرى لإسماعيل هيهنا شيئا،فقلت:هذا الذى

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۵۱ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۵۷،الحديث ۶.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۴۸ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۴۵،الحديث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۴۶،الحديث ۲.

خرج إلينا،ثمّ قلت:جعلت فداك قد ترى مكانى من هؤلاء القوم،فقال:أنظر ما أصبت فعد به على أصحابك فإنّ اللّه تعالى يقول إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ (۱)(۲).

(۵)محمد بن عيسى العبيدى قال:كتب أبو عمر الحذاء إلى أبى الحسن عليه السّلام و قرأت الكتاب،و الجواب بخطه يعلمه انّه كان يختلف إلى بعض قضاه هؤلاء و انّه صيّر إليه وقوفا و مواريث بعض ولد العباس أحياء و أمواتا،و أجرى عليه الأرزاق و أنّه كان يؤدّى الأمانه إليهم،ثمّ إنّه بعد عاهد اللّه تعالى أن لا يدخل لهم فى عمل و عليه مئونه و قد تلف أكثر ما كان فى يده و أخاف أن ينكشف عنه ما لا يحب أن ينكشف من الحال،فإنّه منتظر أمرك فى ذلك فما تأمر به؟فكتب عليه السّلام إليه:لا عليك و إن دخلت معهم،اللّه يعلم و نحن ما أنت عليه (۳).

(۶)ابن جمهور و غيره من أصحابنا،قال:كان النجاشى و هو رجل من الدهاقين عاملا على الأهواز و فارس،فقال بعض أهل عمله لأبى عبد اللّه عليه السّلام:إنّ فى ديوان النجاشى علىّ خراجا و هو ممّن يدين بطاعتك فإن رأيت أن تكتب له كتابا،قال فكتب إليه كتابا:بسم اللّه الرحمن الرحيم سرّ أخاك يسرّك اللّه،فلمّا ورد عليه و هو فى مجلسه فلمّا خلا ناوله الكتاب و قال له هذا كتاب أبى عبد اللّه عليه السّلام فقبّله و وضعه على عينيه ثمّ قال:ما حاجتك؟فقال:علىّ خراج فى ديوانك.قال له:كم هو؟قلت:هو عشره آلاف درهم،قال:فدعا كاتبه فأمره بأدائها عنه،ثمّ أخرج مثله فأمره أن يثبتها له لقابل،ثمّ قال:هل سررتك؟قال:نعم،قال:فأمر له بعشره آلاف درهم أخرى.فقال له:هل سررتك؟فقال:نعم جعلت فداك،

۱- ۱) هود:۱۱۴.

۲- ۲) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۴۳،الحديث ۱۷.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۴۳،الحديث ۱۴.

فأمر له بمركب ثمّ أمر له بجاريه و غلام و تخت ثياب فی کلّ ذلک یقول هل سررتک،فکلّما قال نعم،زاده حتی فرغ،قال له:احمل فرش هذا البیت الذی کنت جالسا فیه حین دفعت إلی کتاب مولای فیه و ارفع إلیّ جمیع حوائجک،قال:

ففعل و خرج الرجل فصار إلی أبی عبد اللّه علیه السّلام بعد ذلک فحدثه بالحدیث علی وجهته،فجعل یستبشر بما فعل،فقال له الرجل:یا ابن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کأنّه قد سرّک ما فعل بی،قال:إی و اللّه لقد سرّ اللّه و رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. (۱)

(۷)رجل من بنی حنیفه من أهل بست و سجستان،قال:وافقت أبا جعفر علیه السّلام فی السنه التی حجّ فیها فی أوّل خلافه المعتصم فقلت له و أنا معه علی المائده و هناک جماعه من أولیاء السلطان:إنّ والینا جعلت فداک رجل یتولّاکم أهل البیت و یحبّکم و علیّ فی دیوانه خراج فإن رأیت جعلنی اللّه فداک أن تکتب إلیه بالإحسان إلیّ،فقال لی:لا أعرفه،فقلت جعلت فداک انّه علی ما قلت من محبّتکم أهل البیت و کتابک ینفعنی عنده،فأخذ القرطاس فکتب:

بسم اللّه الرحمن الرحیم أمّا بعد فإنّ موصل کتابی هذا ذکر عنک مذهبا جمیلا و انّما لک من عملک ما أحسنت فیه فأحسن إلی إخوانک و اعلم أنّ اللّه عزّ و جلّ سائلک عن مثاقیل الذرّ و الخردل،قال:فلمّا وردت سجستان سبق الخبر إلی الحسین بن عبد اللّه النیسابوری و هو الوالی،فاستقبلنی علی فرسخین من المدینه،فدفعت إلیه الکتاب فقبّله و وضعه علی عینیه و قال:ما حاجتک؟فقلت:

خراج علیّ فی دیوانک،فأمر بطرحه عنّی،و قال:لا تؤدّ خراجا ما دام لی عمل،ثمّ سألنی عن عیالی فأخبرته بمبلغهم،فأمر لی و لهم بما یقوتنا و فضلا فما أدّیت فی عمله خراجا ما دام حیّا و لا قطع عنّی صلته حتی مات-رحمه اللّه- (۲).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۴۲،الحدیث ۱۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۴۱،الحدیث ۱۱.

۸-زیاد بن أبی سلمه قال دخلت علی أبی الحسن موسی فقال لی:یا زیاد إنّک لتعمل عمل السلطان،قال،قلت:أجل،قال لی:و لم؟قلت:أنا رجل لی مروّه و علیّ عیال و لیس وراء ظهری شیء؟فقال لی:یا زیاد لئن أسقط من حالق فأنقطع قطعه قطعه أحبّ إلیّ من أن أتولی لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلاّ لماذا؟قلت:لا أدری جعلت فداک،قال:إلاّ لتفریج کربه عن مؤمن أو فکّ أسره أو قضاء دینه،یا زیاد إنّ أهون ما یصنع اللّه جلّ و عزّ بمن تولّی لهم عملا أن یضرب علیه سرادق من نار إلی أن یفرغ اللّه عزّ و جلّ من حساب الخلائق،یا زیاد فإن ولّیت شیئا من أعمالهم فأحسن إلی إخوانک فواحده بواحده و اللّه من وراء ذلک،یا زیاد أیّما رجل منکم تولّی لأحد منهم عملا ثمّ ساوی بینکم و بینه فقولوا له:أنت منتحل کذّاب،یا زیاد إذا ذکرت مقدرتک علی الناس فاذکر مقدره اللّه علیک غدا و نفاد ما أتیت إلیهم عنهم و بقاء ما أتیت إلیهم علیک (۱).

(۹)أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال ذکر عنده رجل من هذه العصابه قد ولّی ولایه فقال:کیف صنیعه إلی إخوانه:قال قلت:لیس عنده خیر،قال أفّ یدخلون فیما لا ینبغی لهم و لا یصنعون إلی إخوانهم خیرا (۲).

۱۰-إبراهیم بن أبی محمود عن علیّ بن یقطین قال قلت لأبی الحسن علیه السّلام:ما تقول فی أعمال هؤلاء؟قال:إن کنت لا بدّ فاعلا فاتق أموال الشیعه،قال:

فأخبرنی علیّ أنّه کان یجبیها من الشیعه علانیه و یردها علیهم فی السر (۳).

۱۱-رئیس المحدثین بإسناده عن عبید بن زراره أنّه قال بعث أبو عبد اللّه علیه السّلام رجلا إلی زیاد بن عبید اللّه فقال:داو نقص عملک (۴).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۴۰،الحدیث ۹.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۴۱،الحدیث ۱۰.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۴۰،الحدیث ۸.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۳۹،الحدیث ۴.

۱۲-قال:و قال الصادق علیه السّلام:کفّاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان (۱).

۱۳-الحسین بن زید عن الصادق علیه السّلام عن آبائه فی حدیث المناهی قال:

قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من تولّی عرافه قوم أتی به یوم القیامه و یداه مغلولتان إلی عنقه، فإن قام فیهم بأمر اللّه عزّ و جلّ أطلقه اللّه،و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنم و بئس المصیر (۲).

۱۴-رئیس المحدثین فی عقاب الأعمال بسند تقدم فی عیاده المریض عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی حدیث قال:من أکرم أخاه فإنّما یکرم اللّه عزّ و جلّ فما ظنّکم بمن یکرم اللّه عزّ و جلّ إن یفعل به و من تولّی عرافه قوم و لم یحسن فیهم حبس علی شفیر جهنّم بکل یوم ألف سنه و حشر و یده مغلوله إلی عنقه فإن کان قام فیهم بأمر اللّه أطلقها اللّه،و إن کان ظالما هوی به فی نار جهنّم سبعین خریفا (۳).

۱۵-یونس بن عمار قال:وصفت لأبی عبد اللّه علیه السّلام من یقول بهذا الأمر ممّن یعمل عمل السلطان فقال علیه السّلام:إذا ولّوکم یدخلون علیکم المرفق و ینفعونکم فی حوائجکم؟قال قلت:منهم من یفعل ذلک و منهم من لا یفعل،قال:من لم یفعل ذلک منهم فابرأوا منه،برئ اللّه منه (۴).

هذه نصوص الجواز.

الأخبار الوارده عن الأئمه فی کراهه معاونه الظالمین

و هنا روایتان دالّتان علی الکراهه:

۱-محمّد بن أبی نصر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال سمعته یقول:ما من جبار إلّا

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۹،الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۴۵،ص ۱۳۶،الحدیث ۶.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۱۳۷،الحدیث ۷.

۴- ۴) المصدر نفسه:باب ۴۶،ص ۱۴۲،الحدیث ۱۲.

و معه مؤمن یدفع اللّه عزّ و جلّ به عن المؤمنین و هو أقلّهم حظا فی الآخره یعنی أقل المؤمنین حظا بصحبه الجبّار (۱).

(۲)ابن إدریس فی آخر السرائر نقلا من کتاب مسائل الرجال عن أبی الحسن علی بن محمّد-علیهما السلام-إنّ محمّد بن علی بن عیسی کتب إلیه یسأله عن العمل لبنی العباس و أخذ ما یتمکّن من أموالهم هل فیه رخصه؟فقال:ما کان المدخل فیه بالجبر و القهر فاللّه قابل العذر،و ما خلا ذلک فمکروه،و لا محاله قلیله خیر من کثیره،و ما یکفر به ما یلزمه فیه من یرزقه و علی یدیه ما یسرک فینا و فی موالینا،قال فکتبت إلیه فی جواب ذلک أعلمه أنّ مذهبی فی الدخول فی أمرهم وجود السبیل إلی إدخال المکروه علی عدوّه و انبساط الید فی التشفّی منهم بشیء أتقرب به إلیهم،فأجاب:من فعل ذلک فلیس مدخله فی العمل حراما بل أجرا و ثوابا (۲).

و خمس روایات دالّه علی الاستحباب علاوه علی ذیل هذه الروایه أربعه منها فی الوسائل و هی هذه:

۱-رئیس المحدثین بإسناده عن علی بن یقطین قال:قال لی أبو الحسن موسی بن جعفر-علیهما السلام-إنّ للّه تبارک و تعالی مع السلطان أولیاء یدفع عن أولیائه (۳).

(۲)قال و فی خبر آخر:أولئک عتقاء اللّه من النار (۴).

(۳)و فی المقنع قال:روی عن الرضا علیه السّلام أنّه قال:إنّ اللّه مع السلطان أولیاء

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۴ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۴،الحدیث ۴.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۴۵،ص ۱۳۷،الحدیث ۹.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۴۶،ص ۱۳۹،الحدیث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۳۹،الحدیث ۲.

يدفع بهم عن أوليائه (۱).

(۴)و فی الأمالی مسندا عن زید الشحام قال:سمعت الصادق جعفر بن محمّد-علیهما السلام-یقول:من تولّی أمرا من أمور الناس فعدل و فتح بابه و رفع ستره و نظر فی أمور الناس کان حقّا علی اللّه عزّ و جلّ أن یؤمن روعته یوم القیامه و یدخله الجنّه (۲).

و الخامس منها ما حکی عن النجاشی فی ترجمه محمّد بن إسماعیل بن بزیع و نسبته إلی الکشی سهو کما یعرف بالمراجعه قال:

و حکی بعض أصحابنا عن ابن الولید قال:و فی روایه محمّد بن إسماعیل قال أبو الحسن الرضا-صلوات اللّه علیه-إنّ للّه تعالی بأبواب الظالمین من نوّر اللّه له البرهان و مکّن له فی البلاد لیدفع بهم عن أولیائه و یصلح اللّه بهم أمور المسلمین، إلیهم ملجأ المؤمن من الضرّ و إلیهم یفزع ذو الحاجه من شیعتنا و بهم یؤمن اللّه روعه المؤمن فی دار الظلمه،أولئک هم المؤمنون حقا،أولئک أمناء اللّه فی أرضه، أولئک نور فی رعیتهم یوم القیامه و یظهر نورهم لأهل السموات کما تزهر الکواکب الدریّه لأهل الأرض أولئک من نورهم یوم القیامه تضیء منهم القیامه خلقوا و اللّه للجنّه و خلقت الجنّه لهم فهنیئا لهم ما علی أحدکم أن لو شاء لنال هذا کلّه،قال، قلت:بما ذا جعلنی اللّه فداک؟قال:یکون معهم فیسرّنا بإدخال السرور علی المؤمنین من شیعتنا،فکن منهم یا محمّد (۳).

و هنا روایه أخری دالّه علی الوجوب و هی ما رواه فی الوسائل عن عبد اللّه ابن جعفر فی قرب الإسناد عن محمّد بن عیسی عن علی بن یقطین أو عن زید عن

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۳۹،الحدیث ۵.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۴۰،الحدیث ۷.

۳- ۳) رجال النجاشی:ج ۲۱۶/۲ برقم ۸۹۴.

علی بن یقطین أنّه کتب إلی أبی الحسن موسی علیه السّلام:إنّ قلبی یضیق ممّا أنا علیه من عمل السلطان و کان وزیرا لهارون-علیه اللعنه-فإن أذنت جعلنی اللّه فداک هربت منه، فرجع الجواب:لا آذن لک بالخروج من عملهم،و اتّق اللّه أو کما قال (۱).

هذه جمله ما وصل إلیّ من أخبار الباب فی کتاب الوسائل.

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۴۶،من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۴۳،الحدیث ۱۶.

إذا عرفت ذلک فهنا مقامات:

الأوّل: بيان المراد من المعونه

ظاهر معونه الظالم هو رجوع المعونه إلى وصف ظلمهم،فلو لم يكن قرينه لا بدّ من حمل ما دلّ على حرمه هذا العنوان على حرمه ما ذكرنا على نحو سائر المعاصى لكن فى أخبار الباب ما يعيّن كون المراد حرمه جميع أقسام العمل جزئيا أو كليا حتى مثل وضع الليقه فى الدواه و حتى فى المستحبات مثل بناء المسجد و لو مرّه واحده فضلا عن تشديد الإضافه إليهم بتسويد الاسم فى ديوانهم و الدخول فى أعوانهم مثل خيّاطهم و معمارهم،و عن إعانتهم فى المحرمات فيكون المراد بالظلمه فى العنوان نفس الأشخاص الذين يصح إطلاق اسم الظالم عليهم بقول مطلق بواسطه تمحض أعمالهم الخارجيه بالنسبه إلى الغير فى التعدى و الإضرار و استمرار ذلک فيهم و عدم صدور إحسان منهم إلى الغير فى وقت من الأوقات أو فى نادر ملحق بالمعدوم حتى تصير الإساءه إلى الغير خلقا و حرفه له بقول مطلق كما يصح إطلاق النجار عند انحصار الصنعه فى النجاره،و أمّا مع النجاره و الخياطه فلا يصدق أنّه نجار بقول مطلق أو خيّاط كذلک.

و هكذا إذا انقسمت أعمال الإنسان المتعديه إلى الغير إلى قسمين من الإساءه و الإحسان و كان القسمان مستمرين لا يصدق عليه الظالم بقول مطلق،كما لا يصدق المحسن كذلک،و الحاصل المستفاد من الأخبار أنّ من كان شيمته و عادته الإساءه إلى الناس و الظلم بهم ليس إلاّ فجميع أنحاء التقرّب إليه من جميع وجوه الحركات حرام،و التجنّب عنه واجب كالتجنّب من النار،فإنّه مجسمه الظلم و جذوه النار،فالعمل و إن كان مباحا فى نفسه،لكنّه لما يكون تقرّبا إلى هذا الشخص و له إضافه إليه صار ذلک سببا لحرمته.

و أشار إلى ما ذكرنا بقوله فى الخبر الأوّل من أخبار المنع:لا و لا مدّه قلم انّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلّا أصابوا من دينه مثله.

و أوضح منه الخبر الثانى فإنّ نفس بناء البناء و كراء النهر و إصلاح المسناه و لو مرّه واحده ليس عملا حراما فى نفسه و لا موجبا لصيروره الشخص من أعوانهم و مندرجا فيمن سوّد الاسم فى ديوانهم كبنّائهم و مقنّيهم و مع ذلك قال عليه السّلام ما أحب أنّى عقدت لهم عقده أو وكيت لهم وكاء و انّ لى ما بين لابيتها لا و لا مدّه بقلم،و المراد بما أحب هو التحريم بقرينه سائر الأخبار و تعليله فى هذا الخبر و هو قوله عليه السّلام فى ذيله:إنّ أعوان الظلمه إلخ،و لو فرض أنّه لا يندرج بنفس ما ذكر فى الأعوان عرفا كما عرفت،فهو لا ينافى كونه مندرجا فى سلكهم فى نظر الشارع، و كذلك قوله فى الرابع:لا تعنهم على بناء مسجد فإنّه دالّ على أنّ الواجب التجنّب من نفس الأشخاص حتى فى المستحبات لا عن ظلمهم،و الخامس:دالّ على تشديد حرمه تسويد الاسم لا على أنّ المحرّم منحصر فيه،كما أنّ السادس:

لبيان تغليظ حرمه التسويد إذا كان فى الظلم و يشير أيضا إلى تعميم الحكم للأعوان و غيرهم،السابع:إذ قد عطف فيه على أعوان الظلمه من لاق لهم دواه أو ربط لهم كيسا أو مدّ لهم مدّه قلم،فإنّ ظاهر العطف المغايره.و من هنا يعلم عدم اختصاص التحريم بعمل يزيد فى شوكتهم و يقوّى سلطنتهم و إعلاء كلمتهم، و إن كان قد يستفاد ذلك من الرابع و العشرين لقوله عليه السّلام:لولا أنّ بنى أميه وجدوا لهم من يكتب،فإنّ مثل ما ذكرنا من الإطلاق غير قابل لهذا التقييد،فغايه ما فى الباب أنّه أشير فى هذا الخبر إلى ما فى ذلك الصنف من الأعمال من الفساد، و ذلك يوجب تغليظ حرمته من سائر الأصناف إذا علم حرمتها أيضا بالأخبار الأخر،فيكون هذا نظير الخامس و العشرين:حيث انّه صرح فيه بخصوص الولايه من قبل الجائر أعنى كون الشخص واليا على قوم منصوبا من قبله،فإنّ هذا أيضا

یدلّ علی أنّ هذا الفرد من تسوید الاسم أعظم حرمه من سائر الأفراد لأنّ التقرّب فیه إلیهم و المعونه لهم فیه أعظم من التقرّب و المعونه فی غیره و هی التی أشار إلیها علیه السّلام بقوله:و ذلک أنّ فی ولایه الوالی الجائر دروس الحق کلّه،فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم لوضوح أنّ کلّما ازداد ظهور الباطل و قوّته ازداد دروس الحقّ و اضمحلاله،و الخبر الثامن أیضا کالخبر الأوّل حیث إنّه دال علی الملازمه بین کل مقدار من الاقتراب إلی السلطان و التباعد بهذا المقدار عن اللّه سبحانه،و التاسع:دال علی هذا المعنی فی خصوص تسوید الاسم لظهور قوله:

و أبواب السلطان و حواشیها فی الکون من الأعضاء و الاجزاء،لکنّه غیر دال علی تخصیص الحرمه کغیره،و کذلک یدلّ علی التعمیم قوله فی العاشر:من خف لسلطان جائر فی حاجه کان قرینه فی النار،فإنّه شامل للحاجه المباحه الیسیره و للدفعه الواحده،و أشار إلیه أیضا فی الحادی عشر:بقوله أین الظلمه و أعوان الظلمه و أشباه الظلمه حتی من برأ لهم قلما و لاق لهم دواه،فإنّه إمّا یقال بظهور کلمه حتی فی کون ما بعدها من افراد ما قبلها غایه الأمر من أضعفها مثل خرج أهل البلد حتی النساء و الصبیان،فیکون إطلاق ذلک علیهم مع عدم کونهم منهم واقعا للاشتراک فی الإثم،و إمّا یقال بعدم ظهوره فی هذا المقام لکونه فی مقام التعدید نظیر قولک:خرج علماء البلد و تجّاره و کسبته حتی صبیانه و نساؤه،فإنّه فی قوّه:خرج جمیع أهله حتی الصبیان،و فی المقام أیضا فی قوّه أین جمیع من یتعلّق بالظلمه،و یضاف إلیهم حتی من لاق فحینئذ یکون أدل علی المقصود و هو التعمیم،و لعل الظاهر هو الوجه الثانی،و ممّا یشیر إلیه أیضا الثانی عشر و الرابع عشر و السابع عشر حیث دلّت علی أنّ الحب لبقائهم بمقدار إخراج الکراء و بمقدار إدخال الید فی الکیس و إعطاء الفلس یوجب الکون منهم و الرکون إلیهم و أشار إلی علّته فی الأخیر بکونه حبا لمعصیه اللّه تعالی و لا یخفی أنّ هذا القدر

من الحب لا- يوجب انـدراج الإنسـان فی شـیء من عناوین أعوان الظلمه و لا ازدیاد شوکتهم و علو شأنهم،و نظیر هـذه الثالث و العشرون بل دلالته أوضح لقوله:

الدخول فی أعمالهم و العون لهم و السعی فی حوائجهم،عدیل الکفر،و النظر إلیهم علی العمد من الکبائر التی یستحق بها النار،و هذا ما ذکرنا من اسـتفاده وجوب التجنّب عنهم و عن قربهم کما یتجنّب من النار،و قد أشار إلیه فی الثامن عشـر بقوله مشیرا إلی الوالی و أنّه لباب من النار،و فی التاسع عشر مشیرا إلی خلفاء الجور:

هم النار هم النار هم النار.

المقام الثانی: فی بیان حکم الولایه من قبل الجائر

قد عرفت أنّ الولایه من قبل الجائر کمطلق العمل له و لو مرّه واحده محرّم فی نفسه و لو خلا عن کل محرم خارجی،و عامل فی ولایته علی طریقه العدل و عدم التعدی عن موازین الشـرع،و قد عرفت استفاده ذلک ممّا ذکرنا من الأخبار لکن اختلفت الأنظار فی الجمع بین تلـک الطائفه و الطوائف التی بعـدها المشـتمل بعضـها علی أنّه إذا واسـی الوالی إلی إخوانه و أحسن إلیهم و دفع الشـر عنهم کـان ذلـک بـإزاء ارتکـاب الولایه،و کفاره له،و بعضـها علی أنّه إذا فعل ذلک یصـیر أقل حظا من سائر المؤمنین فی الآخره،و تکون هذه الولایه مکروهه،و بعضها علی أنّه إذا فعل ذا صار منسلکا فی سلک الأولیاء و کان له مقام منیع فی الآخره و درجـه رفیعه،و بعضـها علی وجـوب الـدخول و الکـون معهم و عـدم اذن علی بن یقطین فی مفـارقتهم عنـد استرخـاصه منه علیه السّلام فی ذلک.

فبعض ذهب إلی أنّه إذا أمن الوالی اعتمـاد مـا یحرم جـاز له القبول و إن قـدر مع ذلک علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر استحب،فیحمل أخبار المنع علی صوره عدم الأمن،و فیه ما عرفت من کون الولایه فی نفسها من المحرّمات و لو مع

الأمن عن جميع المعاصى الخارجيه من الظلم و غيره مع ما فى الشق الثانى من الكلام الذى يأتى إن شاء اللّه تعالى.

و بعض جمع بأنّه إن كان اختيار الولايه لمحض الدنيا و جمع المال بدون إحسان فى خلاله إلى الاخوان كان حراما،و إن كان العمل مخلوطا من الصنفين كان جائزا،و إن كان الدخول لمحض الإحسان كان حسنا مرغوبا،و هذا الجمع حسن،و الظاهر أنّ الفرض فى جميع الشقوق الخلو عن ارتكاب ما يخالف الشرع من جهه خارجيه،و إلى هذا أيضا يرجع جمع شيخنا المرتضى- قدّس سرّه-حيث إنّه بعد أن اختار أنّ المستفاد من الأخبار حرمه نفس الولايه من قبل الظالم لأنّه من أعظم أنحاء تسويد الاسم فى ديوانهم الذى يستفاد من الأخبار حرمته،جعل القيام بمصالح العباد من جلب المنافع إليهم و دفع المضار عنهم مسوغا لها،ثمّ اختار أنّ هذه الولايه المسوغه على ثلاثه أقسام:

الأوّل:ما يكون القصد الداعى إليه نظام المعاش مع القيام بالمصالح فى خلاله،فهذا مرجوح.

و الثانى:ما يكون القصد ممحضا فى الإحسان ليس إلاّ و هذا راجح.

و الثالث:ما يتوقّف عليه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و هذا واجب، و هذا القسم الأخير ليس راجعا إلى جمع الأخبار إلاّ أن يجعل محملا الخبر نهى على بن يقطين عن الفرار،و بعض حمل أخبار المنع على الولايه على العمل الحرام أو الممزوج منه و من الحلال و الجواز على الولايه على المباح،و الترغيب على الولايه على المباح بقصد الإحسان،و فيه أيضا ما عرفت من حرمه نفس الولايه و لو كان متعلّقها أمرا مباحا و لم يشتغل فى خلاله أيضا بالحرام.

ثمّ اعلم أنّ العناوين المذكوره فى الأخبار:

العود بما أصابه على أصحابه كما فى الرابع من نصوص الجواز.

و المواساه به على فقراء المؤمنين حتى يكون كواحد منهم كما فى الثانى منها.

و إدخال السرور على الأخ المؤمن كما فى السادس منها،و الخامس من أخبار الاستحباب.

و الإحسان إلى الإخوان بتفريج كربتهم و فك أسرهم و قضاء دينهم كما فى السابع و الثامن من أخبار الجواز.

و صنيع الخير إليهم كما فى التاسع منها.

و اتقاء أموال الشيعه كما فى العاشر منها.

و قضاء حوائج الإخوان كما فى الثانى عشر.

و القيام فى الرعيه بأمر اللّه كما فى الثالث عشر و الرابع عشر.

و إدخال المرفق على المؤمنين و النفع فى حوائجهم كما فى الخامس عشر.

و الدفع عن المؤمنين كما فى أوّل خبرى الكراهه و أربعه من أخبار الاستحباب.

و إدخال المكروه على العدو و التشفى منه بشىء يتقرّب به إليهم-عليهم السّلام- كما فى ذيل الخبر الثانى من خبرى الكراهه.

و العداله و فتح الباب و رفع الستر و النظر فى أمور المسلمين كما فى الرابع من أخبار الاستحباب.

ثمّ الظاهر من قوله فى الثانى من أخبار الجواز كان ذا بذا،و فى الثامن فواحده بواحده،و فى الحادى عشر داو نقص عملك،و فى الثانى عشر كفاره عمل السلطان إلخ،و فى الرابع إِنَّ الْحَسَناتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئاتِ كون ذلك جابرا لنقصان العمل و موجبا لصيرورته مباحا بالإباحه الخاصه،و الظاهر من خبرى الكراهه أنّه يوجب اندراج العمل فى المكروهات،و من أخبار الاستحباب صيرورته من جمله المستحبّات المرغب فيها بل و من أعلاها،فالكلام فى أمرين

الأوّل:إنّ هذه الأمور أعنى مواساه فقراء المؤمنين و إدخال السرور عليهم و الإحسان إليهم و قضاء حوائجهم و دينهم و تفريج كربتهم و نحو ذلك،أمور مستحبّه،فكيف ينجبر بها مفسده الحرمه الثابته فى الولايه من قبل الجائر،فإنّ المفسده الملزمه لا تزاحمها إلّا المصلحه الملزمه.

و الثانى:بعد تصوير ذلك كيف التوفيق بين اختلاف الأخبار؟ أمّا الأوّل:فنقول:من الممكن كون مصلحه فعل مستحب راجحه بمراتب على مفسده فعل حرام،و مع ذلك جعل الحكم فى الأوّل الاستحباب و فى الثانى الحرمه لمصالح أخر،و حينئذ فعلى العالم بالمصالح و المفاسد الكامنه فى الأشياء أن يرجّح جانب ذلك المستحب عند الدوران و المزاحمه،و عند اجتماع عنوانهما فى فرد على جانب ذلك الحرام،نعم ليس لنا قبل ورود ذلك من الشرع إلاّ ترجيح جانب الحرمه لأنّها مانعه عن النقيض و الاستحباب غير مانع عنه،و من المعلوم عدم مزاحمه المانع بغير المانع،لكن إذا ورد من الشرع يستكشف أنّ مصلحه المستحب هنا أرجح أو مساو لما فى العنوان الحرام من المفسده.

و أمّا الاختلاف الواقع فى الأخبار فيسهل أمره بعد ما ذكرناه فإنّه راجع لا محاله إلى اختلاف مراتب ذلك المستحب بحسب اختلاف أنحاء دخول الفاعل فيه و قصوده و دواعيه،فقد يكون الداعى الأولى ممحضا فى إجراء ذلك المستحب و العمل به من حيث نفسه لا لغرض آخر نفسانى،و قد يكون ممحضا فى الدنيا و إداره أمر المعاش و الرفاهيه فيه من غير نظر إلى إطاعه اللّه فى ما ندب إليه،لكن لما يرى أنّ سبيل السلامه من العقاب الأخروى منحصر فى ما يشتمل على تفريج كربه المؤمن و قضاء دينه يختار هذا الفرد لينال ذلك الغرض و لا يقع فى الإثم،و قد يكون الداعى الأولى مركبا امّا بكون كل منهما ضعيفا فى نفسه غير قابل للتحريك،و بملاحظه الانضمام يصير قابلا لذلك،و امّا بكون كل منهما مستقلّا

قابلا للداعويه على انفراده،فعند الاجتماع استند العمل إلى مجموعهما،و الحاصل كان دخلهما فى العمل على حد سواء و نسق واحد.

و الحاصل أنّ الباب باب المزاحمه و حكم العقل فيه التخيير عند المساواه و الترجيح للفعل على نحو الاستحباب عند رجحان مصلحته على ما فيه من المفسده كذلك و الترجيح للترك على نحو كراهه الفعل عند العكس،و الحكم بالوجوب عند بلوغ رجحان المصلحه حد الإلزام و الاختلاف الواقع فى الأخبار منزل على هذه المراتب.

ثمّ النسبه بين الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر،و بين إدخال السرور على المؤمن عموم من وجه،فأمّا أن يقال بأنّه إذا كان الولايه المحرمه جائزه إذا كانت مشتمله على إدخال السرور،فعند اشتمالها على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر يكون جائزه بالأولويه،و إمّا أن يقال بعدم فهم هذه الأولويه و عدم تنقيح المناط.

فإن قلنا بالأوّل فلو توقف القدره على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر على قبول الولايه من الجائر،فمن الواضح وجوب القبول لكونه ممّا لا يتم الواجب إلّا به،فإنّ القدره العقليه التى يشترط بها التكليف بالأمرين حاصله بمجرد ذلك،و احتمال اشتراطه بالقدره الحاليه مدفوع بإطلاقات الأدلّه.

و دعوى الانصراف غير مسموعه،و ملاحظه التعارض بين أدلّه الأمرين مع أخبار حرمه الولايه،ثمّ الرجوع بعد التساقط لكون النسبه عموما من وجه إلى ما تقتضيه الأصول من البراءه عن حرمه الولايه و وجوب الأمرين بحكم العقل ممّا لا وجه له بعد فرض كون أدلّه حرمه الولايه مخصّصه بالفرد المشتمل منها على الأمرين بالدليل الخاص،و لو فرض استفاده الاستحباب من هذا الدليل الخاص، فهو من حيث ذاته و مع قطع النظر عن الطوارى،و من المعلوم عدم مزاحمه استحباب الشىء من حيث ذاته لوجوبه إذا صار مقدمه لواجب مع إمكان منع

الاستحباب فی ما اشتمل علی الأمرین إذا انفکّ عن إدخال السرور،غایه الأمر استفاده أصل الجواز.

و أمّا إن قلنا بالثانی أعنی عدم تنقیح المناط فی ما اشتمل علی الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر،فإن تمکّن من الولایه المشتمله علی إدخال السرور و التوصّل به إلی الأمرین،فالکلام کما تقدم بعینه،و إن لم یتمکّن إلّا من الولایه الخالیه عن إدخال السرور و لم یتمکّن من الأمرین أیضا إلّا بهذه الولایه،فحینئذ یندرج فی باب المزاحمه بین الواجب و الحرام،حیث إنّ الأمر دائر بین الوقوع فی ترک الأمر بالمعروف المتروک و النهی عن المنکر المفعول،و بین الوقوع فی الولایه المحرمه أعنی الخالیه عن إدخال السرور،فیجب مراعاه الأهم لو کان.

و من المعلوم اختلافه حسب اختلاف أفراد المعروف و المنکر،فربّما یجب اختیار الولایه،و ربّما یحرم،و ربّما یتخیر بین الأمرین،و من هنا یعلم ما فی حکمهم باستحباب الولایه بقول مطلق عند توقّف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر علیها فإنّه لا یتم علی واحد من المبنیین.

ثم إنّه یظهر من الآغا فی رسالته الفارسیه المعموله فی المتاجر،أنّ من الولایه الجائزه بل الواجبه ما إذا علم أنّه لو تصدّی یصیّر الأمور مهما أمکن علی وفق الشرع و العداله،و إذا تصدی الغیر یزداد الظلم و یصیر ضرر المؤمنین أزید،فإنّه حینئذ یتمکّن من دفع الضرر الکثیر عن الناس.

و استشکل علیه الأستاذ:بأنّ دفع الظلم و إن کان واجبا لکنّه لیس بمثابه یزاحم نفس الظلم،فإذا دار الأمر بین دفع الظلم عن اثنین و مباشره الظلم علی واحد فلا یجوز مباشره الظلم.

نعم لو دار بین مباشره ظلم واحد و ظلم اثنین یتقدم الأوّل البتّه،و کذا لو دار بین الدفع عن واحد و الدفع عن اثنین یتقدم الأوّل بلا شبهه،و أمّا مع اختلاف

العنوانين فی طرفی الـدوران فلا،فلو أكرهه الجائر مثلا على قتل ابنه و أوعده على المخالفه بقتل الظالم ابن المكره-بالفتح-و أباه و أمّه،فلا يجوز مباشره قتل الابن للدفع عن الأب و الأم.

نعم يمكن الترجيح بواسطه ضم بعض المرجحات الخارجيه و هو غير الترجيح بنفس الوحده و التعدد.

المقام الثالث:ذكر العلماء-رضوان اللّه عليهم-أنّه لو أكرهه الجائر على الولايه جاز له القبول

و ما تضـمنه من المحرّمات إلّا القتل المحرّم قطعا و الجرح احتياطا،و ذكروا فی تفسير الإكراه أن يكون الضـرر المتوعّـد به على مخالفه المكره-بالكسر-أشد من الضرر الذی أكرهه عليه.

أقـول:أمّـا المسـتند فمعلوم لقوله:رفع مـا أكرهوا عليه و إِلاّـ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقـاةً عقيب قوله لاـ يَتَّخِـذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكـافِرِينَ (۱)و لا اشـكال فيما إذا تحقق مفهوم الإكراه،و إنّما الكلام فی تعيين مفهومه،فنقول قد يكون المكره-بالفتح-بلا داع لا إلى سمت الفعل و لا إلى جانب الترك،فيحدث إكراه المكره-بالكسر-فی نفسه الداعی إلى الفعل،و قد يكون له الداعی إلى الترك بجهه راجعه إلى نفسه و أغراضه الشخصـيه الغير الراجعه إلى الشـرع،بأن يكون العمل موجبا لهتك عرضه و نحو ذلك،و قد يكون له الداعی إلى الترك بواسـطه الجهه الشـرعيه أعنی نهی الشارع عن الفعل،فالقسم الأوّل واضح عدم تحقّق الإكراه فيه كما أنّ من الواضـح تحقّقه فی الثالث،و أمّا الثانی كمن يتحرّز عن شرب الخمر بواسطه إضراره بمزاجه

۱- ۱) آل عمران۲۸/.

لا لمنع الشرع عنه،فلا شبهه فی تحقق الإکراه أیضا بنظر العرف و عدم تحقّقه بحسب مقاصد الشرع و أغراضه،فهل قول الشارع رفع ما أکرهوا علیه ینصرف إلی ما هو إکراه بحسب ما ألقاه فیما بین الناس من مقاصد نفسه و أغراضه،أو یعم ما کان إکراها و لو بحسب مقاصدهم العرفیه و أغراضهم النفسانیه؟ الظاهر الأوّل،و لا أقل من الشک فی کون عمومات التحریم سلیمه عن الحاکم فی القسم الثانی أیضا،فانحصر الإکراه فی الثالث و حینئذ نقول لا بد فی تحقّق الإکراه من کون الضرر المتوعّد به أشد من الضرر المکره علیه،و هذا واضح.

و إذا فرضنا بحکم المقدمه الأولی أنّ الضرر المکره علیه هو الضرر الشرعی أعنی ما یترتب علی الفعل من الضرر الأخروی الذی هو مناط تحریم الشرع إیّاه فلا بدّ من موازنه الضرر المتوعّد به مع ذلک الضرر الأخروی و ملاحظه الأهم منهما فی نظر الشارع،فإذا کان الأهم بنظره هو الضرر المکره علیه،فلا یتحقّق حینئذ موضوع الإکراه کما فی صوره المساواه.

نعم یجوز له العمل فی صوره المساواه بالقاعده العقلیه لکن لا یترتب علیه آثار نفی الإکراه،فلو کان تلف مال للغیر فالضمان ثابت،نعم لو کان الأهم هو الضرر المتوعّد به تحقّق الإکراه حینئذ فی نظر الشارع و جری آثاره.

فإن قلت:ما ذکرت من ملاحظه الضرر الأخروی فی جانب المکره علیه ینافیه إجراء دلیل الإکراه فی أبواب المعاملات،فإنّ الضرر المکره علیه فیها مالیّ لا أخروی شرعی.

قلت:نعم،و لکن لا یلزم من تحققه فیها بذلک بواسطه کونه المتبادر من الإکراه فیها تحقّقه فی غیرها أیضا بذلک.

و بالجمله الاختلاف فی المحقق لا إلی المفهوم فلا یلزم استعمال اللفظ فی معنیین.

فإن قلت:غايه ما ذكرت عدم جريان دليل نفى الإكراه فى مورد الضرر الذى لا يتحمّل فى العرض أو المال أو النفس مع عدم فهم أهميّته من الضرر الأخروى الذى يصل إلى الفاعل بواسطه العمل،لكنّا نتمسّك حينئذ بأدلّه الحرج،فإنّ التكليف بالترك مع إلزام المكره-بالكسر-تحمل الضرر حرج.

قلت:أجاب شيخنا الأستاذ بأنّ الحرج إنّما نفى وجوده فى الدين المراد به الأحكام المجعوله فى هذه الشريعه،فالمراد به أنّ القواعد المؤسسه و الأحكام المجعوله فى هذه الشريعه لو عمل بمجموعها لا يلزم على أحد من أفراد الأمّه حرج.

و فى مقامنا هذا قد نفى الشارع الحرج بواسطه تشريع النهى للمكره- بالكسر-عن الإكراه،فإنّ الحرج إنّما حصل من مجموع الترك و إكراهه تحمل الضرر لو خالف،فإذا سدّ الشارع باب الأخير منهما تشريعا فقد رفع الحرج بواسطه رفع أحد جزئى علته.

و الحاصل أنّه لو عمل بكلتا القاعدتين المجعولتين فى الشرع أعنى لا تشرب الخمر مثلا و لا تكره أحدا و لا تظلمه،فترك المكره-بالفتح-الشرب و رفع المكره-بالكسر-اليد عن إكراهه،لما وقع على المكره-بالفتح-حرج،فكيف يصح مع ذلك إسناد الحرج الذى يلزم من مخالفه المكره-بالكسر-للدين إلى الدين،و أنّ الحرج حصل من قبل الدين.

و الحاصل نسلّم حصول الحرج فى المقام،لكن نقول المنفى هو الحرج الحاصل من قبل العمل بالدين،فإنّه يصحّ إسناده إلى الدين لا الحرج الحاصل من مخالفه الدين و ترك العمل به،فإنّ إسناده إلى نقيض الدين صحيح لا إلى نفس الدين.

و لا ينافى هذا مع ما حقق فى محلّه من تعميم الحرج المنفى إلى ما ينتهى

بالأخره إلى الدين،و لو لم يصحّ إسناده إليه بلا واسطه كالحرج الحاصل من الجهل بأحكام الدين تفصيلا مع العلم الإجمالى بوجودها فى أطراف المشتبهات مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدتها فى تلك الأطراف،فإنّ حكم الشرع أوّلا هو الإلزام بنفس الأمور الواقعيه المحصوره فى وقائع محصوره لا يلزم من موافقتها حرج أصلا،لكن عدم رفع اليد عنها فى حال الاشتباه بين الوقائع الكثيره بواسطه اختلاف تلك الوقائع بأضعافها من وقائع أخر أوجب حكم العقل بلزوم الموافقه فى تمام تلك الوقائع،فالحرج جاء من قبل هذا الحكم العقلى و هو نشأ من قبل ذاك الحكم الشرعى.

وجه عدم المنافاه أنّه يصحّ إسناد الحرج إلى نفس الدين حينئذ أيضا،غايه ما فى الباب أنّه مع الواسطه ينتهى إلى نفس الدين لا بدونها،و فى مقامنا لا ينتهى إلى نفس الدين و لو مع ألف واسطه،بل يكون استناده أوّلا و بلا واسطه إلى نقيض الدين،و معه كيف يمكن استناده إلى نفسه.

فإن قلت:فى مقامنا أيضا يصح إلى نفس الدين فإنّ ترك شرب الخمر له تقديران:تقدير موافقه المكره-بالكسر-نهى المولى إيّاه عن الإكراه،و تقدير مخالفته لهذا النهى،و طلب هذا الترك على وجه الإطلاق الشامل لكلا التقديرين، من المعلوم حصول الحرج منه بواسطه حرجيه تقدير المخالفه.

قولك:إنّ الشارع سدّ باب هذا الحرج بتشريعه نهى المكره-بالكسر-عن إكراهه.

مدفوع بأنّ هذا النهى قد تعلّق بالذات و لا يسرى إطلاقه إلى الحالات الوارده على هذه الذات الناشئه من قبل تعلّق هذا النهى بها،أعنى حاله مخالفه هذا النهى.

و إن شئت قلت شأن هذا النهى طرد وجود الذات فمحلّه الذات المجرّده عن الوجود و العدم إذ مع التلبّس بالوجود يلزم اجتماع النقيضين،و مع التلبس

بالعدم يلزم اجتماع المثلين و إعدام المعدوم،فلا مؤثّريه لهذا النهى و لا فاعليّه تشريعيه فى تقدير ترك الذات التى تعلّق بها النهى،و قد فرضنا سرايه إطلاق طلب ترك الشرب لهذا التقدير فإنّه لا مانع من سرايه الطلب المتعلّق بذات إلى تقدير ترك ذات أخرى،فقد افترق فى هذا التقدير النهى عن الشرب عن النهى عن الإكراه.

قلت:يكفى فى صحّه انتساب السهوله و عدم الحرجيه إلى تشريعات الشرع أنّه لو كان فى مكانها التكوينيات لما وقع فى البين حرج فى حال من الحالات، و مقامنا هكذا فإنّ لا تشرب و لا تكره لو فرض كونهما علّتين مكوّنتين لمتعلّقيهما لما كان حرج كما هو واضح،و لا ينافى هذا لزوم الحرج فى الوضوء مع الجرح الذى حصل باختيار الإنسان و عصيانه،فإنّه لو فرض أمر توضّأ و لا تجريح بدنك و لا بدن غيرك مكوّنين لمتعلّقهما لما كان حرج،وجه عدم المنافاه أنّه إذا عصى نهى لا تجرح،و حصل الجرح،فوجود توضّأ فى هذه الحال يلزم منه الحرج،و هذا بخلاف مقامنا إذ ليس حال من الأحوال إلّا أنّ نهى لا تشرب مقترن مع نهى لا تكره، فالأمر هنا بالعكس من المثال إذ الإكراه مترتّب على حصول الشرب و مخالفه لا تشرب،و فى هذا التقدير قد عصى لا تشرب و مع ذلك النهى عن الإكراه موجود، بل بعد الأخذ لو كان الضرر ماليا يكون الضرر مدفوعا بأمر الظالم يرد المال إلى صاحبه.

و بالجمله لا زمان يتحقق فيه لا تشرب إلّا و موجود معه لا تكره،و هنا زمان يتحقّق فيه لا تكره و ليس معه لا تشرب و مع ذلك فمن أين الحرج،و ما ذكرت من قصور إطلاق الطلب لتقدير ترك المتعلّق كتقدير فعله مسلّم،لكنّه لا يجدى بعد اقتضائه ترك الذات غير مشروط بشىء،و كفى بذلك فى رفع الحرج تشريعا كما كان يكفيه لو أريد رفعه تكوينا.

المقام الرابع: فی بیان المراد من الظالم

قد عرفت أنّ المستفاد من أدلّه الباب حرمه معاونه شخص الظالم و لو بالأمر المباح بدون تسوید الاسم فی دیوانهم و دفاترهم،لا أنّ المحرم معاونته بجهه کونه ظالما حتی یرجع إلی معاونته فی ظلمه نظیر معاونه کل عاص فی عصیانه بواسطه وجود القرینه علی هذا المعنی فی الأخبار،و قد مرّ ذکرها،لکن لیعلم أنّ القدر المسلّم من هذا الحکم الذی لا یستفاد أزید منه من الأخبار،إنّما هو هذا المعنی فی من یطلق علیه الظالم بقول مطلق و هو لا یتحقّق إلّا بتمحّض أعماله الخارجیه التی لها إضافه إلی غیره بالظلم و عدم صدور الإحسان منه مطلقا،أو فی نادر یلحق بالمعدوم کما لا یتحقّق صدق اسم النجار بقول مطلق علی شخص إلّا بتمحّض شغله و کسبه فی التجاره،فلو انضمّ إلیها الخیاطه لا یقال إنّه نجار بقول مطلق،بل یقال فی بعض وقته نجار و فی بعضه خیاط،کذلک لو انقسم الأعمال الخارجیه المتعدیه إلی الغیر من شخص إلی الظلم و الإحسان لا یصحّ أنّه ظالم بقول مطلق بل یقال إنّه ظالم من جهه فلانیه و محسن من جهه کذائیه.

و المقصود من هذا الکلام أنّ سلاطین الشیعه یمکن إخراجها عن عنوان الظالم فی هذه الأخبار.

توضیح ذلک:أنّ حفظ بیضه الإسلام و دفع المفاسد عن أهله و حفظ نفوسهم و أعراضهم و أموالهم،یتوقّف علی وجود ذی شوکه کان له ید علی نوع أهل صقع یتمکنون أهل ذلک الصقع فی ظل حمایته و یتعیشون فی فیء کفایته و رئاسته، و التوقّف المذکور فی هذه الأعصار أعنی أعصار الغیبه لا شبهه فیه بل فی زمن الحضور أیضا کذلک.

غایه الأمر یکون القیام بهذه الأمور فی ذلک الزمان موکولا إلی ذلک

الجناب،فإنّه لو لم يكن هذا المدير و السلطان لاختلّ نظام عيش بنى نوع انسان من كثره الهرج و المرج فى العالم.

و هـذه المقدّمه فى غايه من الوضوح،و من الواضح أيضا أنّ التكليف بحفظ بيضه الإسـلام و إداره أمور عيش أهله لا يختص به صنف دون صنف، و طائفه دون طائفه،بل المكلف به كل من كان قادرا على ذلك.

و دعوى اختصـاصه فى زمن الغيبه بحكام الشـرع،فإنّهم منصوبون من قبل السـلطان الأصل و نائبون من جنابه،فهم القـدر المتيقّن للتصدّى لهذا الأمر دون من سواهم.

مـدفوعه بإطلاق أدلّه هـذه الأمور بـدون مقيّـد صالـح للتقييد لولا القطع بالتعميم،فإذا فرض قصور يد الحكّام و عدم تمكّنهم من الخروج عن عهده هذا الأمر،و وجد فى غيرهم من له اسـتطاعه و عده و عدّه يتمكّن بها من الخروج عن عهده ذلك،فلا مانع من تعيّن هذا التكليف عليه.

نعم ما كان شأنا للفقيه الجامع للشرائط هو إجراء الحدود و الإفتاء و القضاء و الولايه على الغيب و القصر،و أين ذلك من تصدّى حفظ ثغور المسلمين عن تعدى أيدى الفسقه و الكفره و إداره أمر معاشهم و حفظ حوزتهم و رفع أيدى الكفره عن رؤوسهم.

و أمّـا دعوى أنّ الجلوس على سـرير السـلطنه و الفرمـان و نقش السـكه بالاسم و غير ذلك من خصائص الملوك حقّ خصّه اللّه لمن حجبه عن الأبصار و غاب عن الأنظار عليه صـلوات اللّه الملك الجبّار،فالمتصـرّف فيها يتصـرّف فى حقّه عليه السّـلام بدون إذن منه عليه السّلام فهو فى ذلك نظير لخلفاء الجور الذين كانوا فى زمن الحضور فى كونهم غاصبين للخلافه عن أهلها.

مدفوعه بأنّا لا نعنى بهذه الأسماء و المفاهيم التى ذكرت إلاّ الرتق و الفتق

لأمور الناس و حفظ حوزتهم و دفع الشرار عنهم.و قد عرفت عدم اختصاص التكليف بهذه الأمور بأحد.

و أمّا غاصبيه الخلفاء فى زمانهم فلأنّ هذه الأمور فى ذلك الزمان كان حقّهم-عليهم السلام-و كان الخلفاء هم الصادّين عنهم-عليهم السلام-حقّهم.و أمّا فى هذه الأعصار فهو عليه السّلام قد رفع اليد عن هذه الأمور بدون دفع و صدّ من هذا السلطان الذى من الشيعه لجنابه عن حقّه،بل متى ظهر يسلّمه إليه،ثمّ بعد رفع يده عليه السّلام إذا كانت الأمور التى ذكرنا فى البين،و لم يتمشّ أمرها إلّا بوجود السلطان، فلا يخلو الحال إمّا أن يقال بارتفاع ذلك التكليف عن العباد و عدم مطلوبيه رفع الهرج و المرج و قلع مواد الفساد،و إمّا أن يقال ببقائه،لا سبيل إلى الأوّل قطعا، فيتعيّن الثانى،و عليه أيضا امّا يقال بأنّه مع التكليف بهذه الأمور منع الشارع عن مقدّمته المنحصره،و إمّا يقال بأنّه أوجبها على طرز سائر المقامات،لا سبيل إلى الأوّل أيضا قطعا،فيتعيّن الثانى و هو المطلوب،فتبيّن أنّ أصل العمل ليس ظلما، ثمّ إنّه يمكن تمشيته أيضا على وجه لا يخالف الشرع من جهات أخر بأن يعلن هذا السلطان فى جميع البلاد التى تحت اقتداره و سلطنته بأنّ من أراد أن يشمله كفايتى و حفظى و حمايتى،فليدفع إلىّ فى كل سنه مقدارا كذا من المال و إلّا فلست أنا محاميا عنه مجّانا،و ليس الوجوب أيضا منافيا لجواز أخذ الأجره و الجعل كما تقدم بيانه سابقا.

و حينئذ فيكون أخذ الماليه عن الرعيه على طبق الشرع لأنّها جعل له على عمله،فلو لم يصحّحوا عملهم من هذه الجهه و أخذوا من الرعيه زياده على أجره مثل عملهم،كان هذا ظلما خارجيا منهم فى خصوص هذه الجهه مستمرا،لكن لهم أيضا إحسان مستمر إلى قاطبه الناس الذين تحت جريان قلمهم من جهات عديده أخرى،فلو فرض كونهم ظالمين من عشرين جهه،لا يوجب مع وصول

نفعهم من تلک الجهات کونهم ظالمین بقول مطلق،بل هم ظالمون من جهه و محسنون و نافعون من جهه،فیکون المحرم إعانتهم فی جهه ظلمهم.

و أمّا إعانتهم فی الجهه المباحه و خدمتهم کذلک إمّا بدون تسوید الاسم فی دفاترهم أو معه فلا مانع منه إذ قد عرفت خروج هذا القسم من الظالم عن تحت تلک الأخبار المتقدّمه فینحصر الدلیل المانع فی حقّهم فی عمومات المنع عن المعاونه علی الإثم و العدوان،فلا جرم یدور المنع مدار صدق هذا العنوان،و هذا بخلاف الحال فی أمراء العامّه و خلفائهم،فإنّهم داخلون فی الإماره و الخلافه بعنوان الغصب و کونهم مستحقّین له دون غیرهم،فالواصل من ناحیتهم إلی من سواهم لیس إلّا محض الشر و الظلم و الفساد،فإنّهم المانعون عن وصول الفیوضات و الخیرات من الإمام صلوات اللّه علیه إلی رعیته،و الملجئون له علیه السّلام إلی رفع الید أو الغیبه و الاستتار عن الأبصار،فهذه الخلفاء شر محض و ظلمه محضه کما أشار علیه السّلام إلی ذلک فی الأخبار المتقدّمه بقوله:هم النار،هم النار،هم النار.

و من المكاسب المحرّمه تصوير ذوات الأرواح

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه تصوير ذوات الأرواح

و قبل الخوض فی البحث نتبرّک بـذکر ما ورد عن أهل الـذکر-سـلام اللّه علیهم أجمعین- فنقول مستعینا باللّه تعالی و بأولیائه- علیهم السلام-:

۱-أبو بصیر عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام قال:قال رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و سـلّم:أتانی جبرئیل فقال:یا محمّد إنّ ربّک یقرئک السلام و ینهی عن تزویق البیوت،قال أبو بصیر:

فقلت:و ما تزویق البیوت؟فقال:تصاویر التماثیل (۱).

(۲)ابن أبی عمیر عن رجل عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:من مثّل تمثالا کلّف یوم القیامه أن ینفخ فیه الروح (۲).

(۳)الحسین بن منذر قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:ثلاثه معذّبون یوم القیامه:

رجل کذّب فی رؤیاه یکلّف أن یعقد بین شعیرتین و لیس بعاقد بینهما،و رجل صوّر

۱- ۱) الوسائل:ج ۳،باب ۳ من أبواب أحکام المساکن،ص ۵۶۰،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۵۶۰،الحدیث ۲.

تماثيل يكلّف أن ينفخ فيها و ليس بنافخ (۱).

(۴)جرّاح المدائنى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:لا تبنوا على القبور و لا تصوّروا سقوف البيوت،فإنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم كره ذلك (۲).

(۵)الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السّلام قال:من جدّد قبرا،أو مثّل مثالا، فقد خرج من الإسلام (۳).

(۶)أبو بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:أتانى جبرئيل فقال:يا محمّد إنّ ربّك ينهى عن التماثيل (۴).

(۷)سعد بن طريف عن أبى جعفر عليه السّلام قال: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّهَ وَ رَسُولَهُ هم المصوّرون،و يكلّفون يوم القيامه أن ينفخوا فيها الروح (۵).

(۸)الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه-عليهم السلام-فى حديث المناهى قال:نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن التصاوير و قال:من صوّر صوره،كلّفه اللّه يوم القيامه أن ينفخ فيها و ليس بنافخ،و نهى أن يحرق شىء من الحيوان بالنار،و نهى عن التختّم بخاتم صفر أو حديد،و نهى أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم (۶).

(۹)محمّد بن مروان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:سمعته يقول:ثلاثه يعذّبون يوم القيامه:من صوّر صوره من الحيوان يعذّب حتّى ينفخ فيها و ليس بنافخ فيها، و المكذّب فى منامه يعذّب حتى يعقد بين شعيرتين و ليس بعاقد بينهما،و المستمع

۱- ۱) الوسائل:ج ۳،باب ۳ من أبواب أحكام المساكن،ص ۵۶۱،الحديث ۵.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۵۶۲،الحديث ۹.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۵۶۲،الحديث ۱۰.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۵۶۲،الحديث ۱۱.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۵۶۲،الحديث ۱۲.

۶- ۶) المصدر نفسه:ج ۱۲،باب ۹۴ من أبواب ما يكتسب به،ص ۲۲۰،الحديث ۶.

إلی حدیث قوم و هم له کارهون یصب فی أذنه الآنک و هو الأسرب (۱).

۱۰-ابن عبّاس قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من صوّر صوره عذّب و کلّف أن ینفخ فیها و لیس بفاعل،و من کذّب فی حلمه عذّب و کلّف أن یعقد بین شعیرتین و لیس بفاعل،و من استمع إلی حدیث قوم و هم له کارهون یصب فی أذنیه الآنک یوم القیامه.قال سفیان:الآنک:الرصاص (۲).

۱۱-الحسن بن علی بن شعبه فی تحف العقول عن الصادق علیه السّلام فی حدیث و عدّ فیه من جمله الصناعات المحلله:صنعه صنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی (۳).

۱۲-محمّد بن مسلم قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن تماثیل الشجر و الشمس و القمر؟فقال:لا بأس،ما لم یکن شیئا من الحیوان (۴).

۱۳-أبو العباس عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جلّ یَعْمَلُونَ لَهُ ما یَشاءُ مِنْ مَحارِیبَ وَ تَماثِیلَ (۵)فقال:و اللّه ما هی تماثیل الرجال،و النساء و لکنّها الشجر و شبهه (۶).

۱۴-و رواه عن أبی جعفر علیه السّلام قال:لا بأس بتماثیل الشجر (۷).

۱۵-السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال أمیر المؤمنین علیه السّلام:بعثنی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم إلی المدینه فقال:لا تدع صوره إلّا محوتها،و لا قبرا إلّا سویته،و لا کلبا إلّا

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۱،الحدیث ۷.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۲۲۱،الحدیث ۹.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۲،من أبواب ما یکتسب به،ص ۵۴،الحدیث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۲۲۰،الحدیث ۳.

۵- ۵) سبأ۱۳/.

۶- ۶) الوسائل:ج ۱۲،باب ۲،من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۰،الحدیث ۱.

۷- ۷) المصدر نفسه:ص ۲۲۰،الحدیث ۲.

قتلته (۱).

۱۶-علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر قال:سألته عن التماثیل هل یصلح أن یلعب بها؟قال:لا (۲).

۱۷-زراره بن أعین عن أبی جعفر علیه السّلام قال:لا بأس بأن تکون التماثیل فی البیوت إذا غیّرت رؤوسها منها،و ترک ما سوی ذلک (۳).

۱۸-المثنی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّ علیا علیه السّلام کره الصور فی البیوت (۴).

۱۹-الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:ربّما قمت أصلّی و بین یدیّ و ساده فیها تماثیل طائر فجعلت علیه ثوبا،و قال:و قد أهدیت إلیّ طنفسه من الشام علیها تماثیل طائر فأمرت به فغیّر رأسه فجعل کهیئه الشجر (۵).

۲۰-علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر-علیهما السلام-قال:سألته عن الخاتم تکون فیه نقش تماثیل سبع أو طیر یصلّی فیه؟قال لا بأس (۶).

۲۱-هو عن أخیه قال:سألته عن البیت قد صوّر فیه طیر أو سمکه أو شبهه یلعب به أهل البیت هل تصلح الصلاه فیه؟قال:لا،حتّی یقطع رأسه أو یفسده،و إن کان قد صلّی فلیس علیه إعاده (۷).

۲۲-أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن الوساده و البساط یکون

۱- ۱) الوسائل:ج ۲،باب ۴۳،من أبواب الدفن،ص ۸۶۹،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ج ۱۲،باب ۹۴،من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۱،الحدیث ۱۰.

۳- ۳) المصدر نفسه:ج ۳،باب ۴ من أبواب أحکام المساکن،ص ۵۶۴،الحدیث ۳.

۴- ۴) المصدر نفسه:باب ۳،من أبواب أحکام المساکن،ص ۵۶۰،الحدیث ۳.

۵- ۵) المصدر نفسه:باب ۴،من أبواب أحکام المساکن،ص ۵۶۵،الحدیث ۷.

۶- ۶) المصدر نفسه:باب ۴۵ من أبواب لباس المصلّی،ص ۳۲۱،الحدیث ۲۳.

۷- ۷) المصدر نفسه:ص ۳۲۱،الحدیث ۱۸.

فیه التماثیل؟فقال:لا بأس به یکون فی البیت،قلت:التماثیل؟فقال:کلّ شیء یوطأ فلا بأس به (۱).

۲۳-أبو بصیر قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّا نبسط عندنا الوسائد فیها التماثیل و نفترشها؟فقال:لا بأس بما یبسط منها و یفترش و یوطأ،إنّما یکره منها ما نصب علی الحائط و علی السریر (۲).

۲۴-علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر-علیهما السلام-قال:سألته عن رجل کان فی بیته تماثیل أو فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلّی فی ذلک البیت ثمّ علم،ما علیه؟فقال:لیس علیه فیما لا یعلم شیء،فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رؤوس التماثیل (۳).

۲۵-محمّد بن مروان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إنّ جبرئیل أتانی فقال:إنّا معاشر الملائکه لا ندخل بیتا فیه کلب،و لا تمثال جسد، و لا إناء یبال فیه.

و فی أخری:إنّا لا ندخل بیتا فیه صوره و لا کلب یعنی صوره إنسان،و لا بیتا فیه تماثیل.

و فی ثالثه:إنّا لا ندخل بیتا فیه صوره إنسان،و لا بیتا یبال فیه،و لا بیتا فیه کلب.

و فی رابعه:إنّا لا ندخل بیتا فیه کلب،و لا جنب،و لا تمثال لا یوطأ (۴).

۱- ۱) الوسائل:ج ۳،باب ۴ من أبواب أحکام المساکن،ص ۵۶۴،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ج ۱۲،باب ۹۴ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۰،الحدیث ۴.

۳- ۳) المصدر نفسه:ج ۳،باب ۴۵ من أبواب لباس المصلّی،ص ۳۲۱،الحدیث ۲۰.

۴- ۴) المصدر نفسه:باب ۳۳ من أبواب مکان المصلّی،ص ۴۶۴ و ۴۶۵،الحدیث ۱ و ۲ و ۳ و ۶.

إذا عرفت ما تلونا

فالكلام فی مقامات:

الأوّل: فیما یستفاد من الأخبار

مقتضی الخبر الأوّل حرمه تصویر التمثال،و الثانی تمثیله،و الثالث أیضا تصویره،و الرابع مطلق التصویر بعد معلومیه عدم مدخلیّه البیوت و سقوفها، و إنّما ذکرت لکونها المحل للتصویر غالبا و لو فی ذلک الزمان،و مقتضی الخامس حرمه تمثیل المثال،و السادس حرمه التمثال و هو الصوره الخارجیه،فإن فرض مفروغ الوجود انصرفت الحرمه إلی منافعها الغالبه کما فی حرمه الخمر،و لا یعلم حکم صنعتها و إیجادها،و إن لم یفرض کذلک انصرفت إلی إیجادها و صنعتها، و یؤیّد هذا قوله فی الثامن نهی عن التصاویر و قال:من صوّر صوره فإنّه قال فی المجمع التصاویر التماثیل إلاّ أن یقال إنّه جاء مصدرا کما فی الخبر الأوّل،لکن یقال إنّ التماثیل أیضا یجیء مصدرا إذا کان جمعا للتمثال-بفتح التاء-،لکن الظاهر منه عند الإطلاق بواسطه کثره الاستعمال کونه جمع التمثال-بکسرها-، لکن لا یبعد کثره استعمال التصاویر أیضا فی معنی التمثال-بالکسر-و فی الخبر الأوّل حملناه علی المصدر من باب القرینه.

و بالجمله مقتضی السابع حرمه التصویر،و الثامن حرمه تصویر الصوره و هی و التمثال علی ما یستفاد من أهل اللغه کما قیل مترادفان،و هکذا العاشر.

ثم التمثال و الصوره أعمّ من أن یکونا علی نحو الکتابه و یسمّی بالنقش أو بغیرها فیشملان المجسم أیضا،و یدلّ علیه قوله تعالی ما هذِهِ التَّماثِیلُ (۱)أی ما هذه الأصنام.

۱- ۱) الأنبیاء۵۲/.

و قال فی المجمع:مثلت له تمثیلا إذا صوّرت له مثاله بالکتابه و غیرها.ثمّ یشملان تمثال ذوات الأرواح و غیرها.

فهـذه أربعه أقسام:المجسّم و غیره،و کلّ منهما من ذی الروح و غیره،و ما تقـدّم من الأخبار بعمومها و إطلاقها شامل لجمیع هذه الأقسام.

نعم،فی التاسع التقییـد بقوله:من الحیوان،لکنّه لا یوجب تقییدا لاحتمال وروده مورد الغالب،لکن فی الحادی عشـر و الثانی عشـر تصـریح بـالحلیّه و عـدم البأس فی صـنعه صـنوف التصاویر الغیر الروحانیه و التماثیل من غیر الحیوان، و الظاهر رجوع السؤال فی الثانی عشر إلی صنعه التماثیل لا إلی إیجادها بعد فرض وجودها،و لو بملاحظه الأخبار الأخر.

و کـذلک الکلام فی الثالث عشـر فإنّ الظاهر رجوع الإنکار إلی مشـیئه سـلیمان علیه السّـلام عمل الجن التماثیل،و تقریره إیّاهم علی هـذا العمـل الحرام و عـدم منعهم عنه،لا- إلی مشـیئته وجود هـذه التماثیـل و تعلّق حبّه و میله بهـا،و لا- ینـافی ما ذکرنا تعلّق المشیئه بالمعمول لا العمل.

و بالجمله هذا الخبر دالّ علی عدم تحریم تماثیل الشـجر و شبهه،کما أنّ الرابع عشر دال علی خصوص تماثیل الشجر.فیقید تلک الإطلاقات بهذه فیکون المجسم و غیره من ذی الروح حرامین بمقتضـی تلک،و هما من غیر ذی الروح حلالین بمقتضـی هذه،إذ من المعلوم وحده الحال فی کلتا الطائفتین.

فإن کانت التصاویر و التماثیل فی المطلقات عامّه للمجسّم و غیره کما قلنا، کانت فی المقیّـدات أیضا کذلک،و إن خصصـناهما فی المقیّدات بخصوص المنقوش کما ربّما یقال،فاللازم التزام التخصیص فی المطلقات أیضا،فیبقی المجسّم من القسمین خارجا من الطـائفتین،فیرجع فیه إلی الإجمـاع و لیس إلاّ- فی المجسّم من الحیوان،فیرجع المحصل إلی المختار أیضا من حرمه الحیوانی سواء

كان مجسّما أم غيره،و حلّيه غيره كذلك،لا ما رامه القائل من حرمه المجسّم مطلقا و حلّيه غيره كذلك.

و ممّا ذكرنا يظهر ضعف قولين آخرين فى المقام:

أحدهما:ما عن التقى و القاضى من حرمه التصوير مطلقا فى جميع الأقسام الأربعه،إذ قد عرفت أنّه خلاف مقتضى الجمع بين الطائفتين.

و الثانى:ما اختاره صاحب الجواهر من حرمه المجسّم من الحيوان،و حلّيه الثلاثه الأخر،مستندا إلى تخصيص لفظه التصاوير و التماثيل الواقعه فى كلتا الطائفتين بالمجسّم،لإشعار ما فى بعض الأخبار الوارده فى كراهه الصلاه فى البيت الذى فيه التصاوير أو التماثيل،من أنّه لا بأس إذا غيّرت رؤوسها،و فى آخر إذا قطعت،و فى ثالث إذا كسرت.

و كذلك التكليف بالنفخ فيه إشعار بالتجسم و أنّ نقصانه من الحيوان كان منحصرا فى عدم الروح.

و كذلك مقابله التصوير بالنقش فى الخبر الثامن،فيرجع فى غير المجسّم مطلقا إلى الأصل و إطلاق الحثّ على الاكتساب و المشى فى طلب الرزق.

و فيه ما لا يخفى،فإنّ إطلاق التماثيل و التصاوير فى ذلك الباب على المنقوش أيضا شائع كما لا يخفى على من راجع،مع أنّه لا إشعار فى تغيير الرؤوس بالتجسّم.

و كذلك الأمر بالنفخ ليس قرينه على التجسّم عرفا،كما نفخ الإمام فى صوره الأسد المنقوشه على البساط فى مجلس الخليفه.و مقابله التصاوير بالنقش أيضا لا قرينه فيها.

و بالجمله لا إشكال فى صدق قولنا صوّر فلان صوره كذا إذا نقشها على ورق من دون حاجه إلى عنايه،و حينئذ فرفع اليد عن إطلاق المنع بمثل هذه

الوجوه لا وجه له.

ثمّ إنّ المعيار ما صدق عليه أنّه مثل الروحانى أو تمثال الحيوان،فلو نقص بعض الأعضاء بحيث لم يضرّ بهذا الصدق كنقص عين أو يد أو رجل،كان حراما.

و كذلك صوره الإنسان بهيئه الجلوس أو الإنسان الواقع عقيب الحائل كالجدار و نحوه،و كان المرئى منه إلى صدره مثلا،و أمّا مع عدم ذلك كما صوّر جسما بلا رأس،أو رأسا بلا جسم،أو يدا واحده أو رجلا كذلك،أو غير ذلك ممّا لا يصدق عليه أنّه صوره الحيوان،فليس بحرام.

المقام الثانى: بيان المراد من التصوير

لا إشكال فى عدم دخل آله مخصوصه فى صدق التصوير،فالنقر على الأحجار بل عمل الأجسام أيضا تصوير،لكنّ الإشكال فى أنّه هل يعتبر فى صدقه مباشره من أسند إليه التصوير للعمل بلا- وساطه واسطه فى البين،غير ما هو من قبيل الآله،أو لا يعتبر مطلقا،أو يفرّق بين ما إذا كانت الواسطه فاعلا- مختارا كما اكره أو بعث إنسان إنسانا على التصوير،فلا يصدق على المكره و الباعث أنّه مصوّر،و بين ما إذا كانت الواسطه فاعلا طبيعيا بلا شعور،فيصحّ حينئذ إسناد التصوير إلى الإنسان الذى أعمل هذا الفاعل نظير إسناد الإحراق إلى من ألقى الحطب فى النار،و كما يقال إنّ فلانا خاط الثوب إذا أعمل الآله المعده للخياطه.

و بالجمله يعد هذا الفاعل بمنزله الآله و يسند الفعل إلى من أعمله.نعم بعض المواد يعتبر فيه عدم وساطه هذا القسم أيضا كما فى الأكل و الكتابه حيث إنّه لو أعمل الآله المعده للكتابه لا يقال على من أعمله أنّه الكاتب.

لكن الظاهر فی ماده التصویر إیجاد الصوره بأی نحو کان و فیما کان الواسطه فاعلا مختارا لا یصدق أنّه الموجد للصوره،و فیما کان فاعلا طبیعیا یصدق ذلک.و علی هذا فالعکس المعمول فی زماننا داخل فی عنوان التصویر المحرّم.

إلاّ أن یقال:إنّ اللازم منه أن یکون إمساک الجسم بحذاء المرآه أیضا تصویرا،و الحال أنّه لا شبهه فی عدم صدق المصوّر لا علی من ألصق وراء الشیشه ما أعدّه للحکایه و لا علی القائم بحذاء الشیشه المذکوره بل و الماء، و کذلک الحال فی العکس فإنّه مرکّب من عملین أحدهما وضع الشیشه بحذاء الجسم،و الثانی وضع دواء مخصوص علی سطح الشیشه من خاصیّته إمساک ما وقع فی الشیشه من صوره الجسم المحاذی،فالوقوع هنا حاله حال الوقوع فی المرآه، و قد عرفت عدم صدق المصوّر علی من وضعها بحذاء الجسم لتقع صورته فیها.

غایه ما فی الباب أنّ العکّاس یتصرّف بتوسّط دواء أو غیره فی هذه الصوره الواقعه فیجعلها ثابته بحیث لا تزول بعد المحاذاه أیضا،فهو کما لو تصرّف أحد فی الصوره الواقعه فی المرآه فجعلها ثابته،فکما لا یصدق علی هذا المثبت أنّه مصوّر فکذلک علی العکاس.

نعم لا إشکال فی صدق التصویر علی النقل من الشیشه إلی الکاغذ و نحوه لکن لا یوجب حرمه العمل الأوّل لعدم کون مقدّمه الحرام حراما إلاّ ما ینسلب بعدها الاختیار،و هنا لیس کذلک.نعم لو کان من قصده التوصّل به إلی العمل الثانی کان تجرّیا کالحاضر عند العکّاس إذا حضر بقصد أن ینقل العکّاس عکسه فإنّه إعانه علی الإثم لو ترتّب النقل و تجرّ لو لم یترتّب.

اللّهمّ إلاّ أن یلتزم بصدق المصور علی من أثبت الصوره الواقعه فی المرآه و نحوها،فإنّ التصویر هو إحداث الصوره الثابته.و یکفی فی صحّه استناد ذلک

إلى الشخص،كون الثبات بإحداثه و لو لم يكن أصل الصوره حاصلا بإحداثه، و قد التزم بذلك الأستاذ-دام ظلّه-و الاحتياط فى محلّه،و يمكن أن يقال إثبات الصوره الثابته غير إيجاد الصوره،و على هذا فالتصوير المتعارف فى زماننا من قبيل الأوّل، و مع الشك فى مفهوم التصوير الأصل البراءه لكون الشبهه مفهوميه دائره بين الأقل و الأكثر.

المقام الثالث: فى بيان حكم ما إذا حصلت الصوره بعمل اثنين

لا- إشكال فى صدق المصور إذا أوجد الصوره شخص واحد،و أمّا إذا حصلت بعمل اثنين إمّا فى مجلس واحد أو مع التعاقب،فهل يصدق على كلّ منهما أنّه مصوّر و الفرق بينه و بين ما إذا انفرد و لم يتم الصوره لا هو و لا غيره أنّه هناك أوجد بعض الصوره،و هنا أيضا و إن كان كذلك لكنّه فى ضمن نفس الصوره،فيصدق لذلك أنّه أوجد الصوره.

أو يصدق على مجموعهما المصوّر الواحد فيتوجّه إليهما نهى واحد فينتصف العقاب بينهما،و إذا كان أحدهما غير مكلّف يختص المكلّف بنصف العقوبه.

أو لا- يصدق لا- على كلّ واحد و لا على المجموع،الظاهر كما صرّح به الأستاذ-دام ظلّه-فى الدرس هو الأخير،فإنّ الموجد للصوره إنّما يصدق إذا كان وجود الصوره بتمام أبعاضها بإيجاد واحد و اختيار واحد كما أنّ الماشى للفرسخ لا يصدق فيما إذا مشى نصفه واحد و نصفه الآخر آخر،و ممسك النهار لا يصدق إلّا مع الإمساك فى تمام النهار إذا كان بتمامه صادرا من اختيار واحد،و كذلك المصلّى لا يصدق إذا صدر تمام الصلاه من اختيارين.

و بالجمله قد أخذ فى مفهوم الموجد للصوره وحده الفاعل و المختار مضافا إلى عدم تعقل توجيه نهى واحد إلى شخصين.نعم فيما إذا علم أنّ الغرض متعلّق

بالنتيجه الحاصله من الفعل،يحكم بشمول الخطاب لما إذا صدر العمل باشتراك الاثنين كما إذا قال من قتل زيدا أو من ردّ عبدی أو من مشی فرسخا لإيصال كتابی إلى المكتوب إليه فله كذا،حيث إنّ الغرض تعلّق بانعدام زيد و ارتداد العبد و وصول الكتاب،سواء حصل من اختيار فاعل واحد أم باختيار فاعلين،فحينئذ لا بدّ من التصرّف فی متعلّق الحكم و جعله أوسع دائره ممّا صرّح به فی اللفظ، فيشمل الفعل المختص بكلّ من الفاعلين المشتركين،فيقال إنّه مطلق اعمال القوّه فی إيجاد هذا الفعل سواء كان على نحو الاستقلال أم على نحو الضمنيه، فيختص عمل كلّ من المشتركين أعنی اعمال القوّه الضمنی بحكم لا أنّ هنا حكما واحدا متعلّقا بفعل واحد صادر من فاعل واحد جاء وحدته من قبل الاعتبار أعنی اعتبار الاثنين واحدا فإنّه غير معقول ظاهرا.

فعلم ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لكون كلّ من المشتركين مصوّرا لأنّ ما هو الصادر منه ليس إيجادا للصوره و إنّما هو إيجاد بعض الصوره،و هو غير العنوان المحرّم كما عرفت و الصادر من صاحبه لا ربط له به،و ذلك نظير ما قلنا من عدم صدق ماشی الفرسخ على الماشی نصفه إذا تصدّی لمشی نصفه الآخر آخر.

نعم من الممكن فی مقامنا أيضا تعلّق الحرمه بالعنوان الأوسع أعنی مطلق الدخاله و اعمال القوّه فی وجود الصوره سواء صدق عليه إيجاد الصوره أم صدق عليه إيجاد بعضها لكنّه محتاج إلى الإثبات و لا مناط منقّح فی البين حتى يلاحظ أنّه شامل لصوره الاشتراك أو لا،و كذا لا دلاله أيضا فی تزويق البيوت بمعنى تصوير التمثال و لا فی صنعه التصاوير،و لا فی عمل التماثيل كما يقال إذ الجميع مشترك فيما ذكرنا فإنّ عامل التمثال و صانع التصوير و مصوّر التمثال كلّها عباره عن الموجد للصوره الذی يكون وجود الصوره مستندا إلى اختياره الواحد فقط و هذا ظاهر،إلّا أن يكون المطلب مسلّما من الخارج فيكون ذلك دليلا على التصرّف

الذى قلناه.

ثمّ على فرض هذا التصرّف لا إشكال فى صوره اجتماع الاثنين للشركه فى صنعه الصوره.

و أمّا مع الافتراق فلا إشكال أيضا فى المتمّم و الموجد للنصف الأخير.

أمّا الموجد للنصف الأوّل فإن كان عالما بعدم إتمامه بإلحاق النصف الآخر لا من نفسه و لا من غيره فلا إشكال فى معذوريّته فإن الحق النصف انكشف كون عمله دخاله و إعمالا للقوّه فى وجود الصوره و انّه كان محرّما واقعيّا معذورا فيه.

و كذلك الحال فى صوره الشك فى إلحاق النصف الآخر و عدمه لأنّه شبهه موضوعيّه و الأصل فيه البراءه و لو فرض كونه بحسب الواقع بواسطه لحوق النصف الآخر داخلا فى العنوان المحرّم.

كما لا إشكال فى صوره علمه بالإلحاق و أنّه معصيه واقعيّه معه و تجرّ مع عدمه.

و من هنا يظهر الكلام فيما إذا اشتغل بالتصوير قاصدا للإتمام ثمّ بدا له فى الأثناء و رفع اليد فإنّه حين رفع اليد عن التتمه لا يخلو إمّا أن يكون عالما بلحوق النصف الآخر إمّا منه و إمّا من غيره،أو بعدم اللحوق.و إمّا شاك،فإن كان عالما باللحوق فلا كلام،و إن كان شاكا فلا يورث هذا الشك معذوريّته لو ألحق التتمه واقعا متمم كما يورثها لو كان الشك من ابتداء العمل،فإنّه نظير من شرب الخمر عالما بحرمتها و بعد الفراغ صار شاكا فى الخمريّه،فإنّه لا يورث المعذوريه و هو واضح.

بل نقول فى صوره العلم بعدم اللحوق أيضا لو ألحقه ملحق استحقّ العقوبه إذ الفرض أنّ العمل كان مبغوضا واقعا و هو أيضا كان عالما،فالتكليف موجود مع شرائط تنجّزه فلا يجدى انقلاب العلم بعد العمل بالعلم بالخلاف فى

رفع الاستحقاق،و هذا أيضا واضح فيجب بحكم العقل فى كلتا الصورتين الاحتياط بمحو ما أتى به من الصوره.

المقام الرابع:هل إبقاء الصوره بعد تصويرها جائز

و كذلك الانتفاع بها و التلذّذ بالنظر إليها و التزيّن بها و استعمالها،أو يجب محوها و إعدامها،أو هنا تفصيل،فالمحو غير واجب لكن استعمالها فيما وضعت لأجله من وضعها فى الأمكنه المناسبه بها من البيوت الموجب لتزين البيوت و حسن المنظر فيها حرام،فالوساده المنقوش عليها الصور إذا نصب على الحائط و السرير بحيث حصل بها التزيّن و حسن النظر حرمت،و لو بسطت على الأرض للجلوس عليها و خرجت عن استفاده ذلك منها لم تحرم،و هكذا البساط إذا علّق على جدران البيت بحيث يفيد حسن المنظر و التزين حرم،و إذا افترش لأن يوطأ و استعمل فى غير ما وضع له لم يحرم،و لعلّ هذا هو المراد بقول أبى جعفر عليه السّلام حين سئل عن رجل يجلس على بساط فيه تماثيل فقال:الأعاجم تعظّمه و انّا لنمتهنه،فالمراد بالتعظيم وضعها فى المواضع المشرفه من البيت،و من الامتهان وضعها فى محل وطى الأقدام،و قال عليه السّلام-حين دخل عليه قوم و هو على بساط فيه تماثيل فسألوه-:أردت أن أهينه،و فى آخر كانت لعلى بن الحسين-عليهما السلام-وسائد و أنماط فيها تماثيل يجلس عليها،و النهى عن الجلوس عليه الوارد فى خبر آخر محمول على الكراهه.

و بالجمله فالشارع و إن لم يوجب محو التماثيل و الصور و إعدامها فالمبغوض إحداثها لا إبقاؤها،لكن سلب عنها مع ذلك جميع المنافع الآتيه من قبلها التى من شأنها استفاده تلك المنافع منها.

ذهب شيخنا الأستاذ-دام ظلّه-إلى اختيار هذا الوجه و دليله مضافا إلى استبعاد

تحریم صنعه الشیء و إیجاده و عدم مبغوضیه وجود هذا الشیء و حلّیه استیفاء المنافع الغالبه منه الجمع بین النصوص المتقدّمه فی المقام،و بین روایه تحف العقول،فاللازم التیمّن بذکر محل الاستشهاد من هذه الروایه الشریفه.

فنقول قال فیها:و أمّا تفسیر الصناعات فکلّ ما یتعلّم العباد أو یعلّمون غیرهم من أصناف الصناعات مثل الکتابه و الحساب و التجاره و الصناعه و البناء و الحیاکه و السراجه و القصاره و الخیاطه و صنعه صنوف التصاویر ما لم یکن مثل الروحانی و أنواع صنوف الآلات التی یحتاج إلیها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فیها بلغه حوائجهم،فحلال تعلّمه و تعلیمه و العمل به و فیه لنفسه أو لغیره،و إن کانت تلک الصناعه و تلک الآله قد یستعان بها علی وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تکون معونه علی الحق و الباطل،فلا بأس بصناعته،و تقلّبه نظیر الکتابه التی علی وجه من وجوه الفساد تقویه و معونه لولاه الجور،و کذلک السکین و السیف و الرمح و القوس و غیر ذلک من وجوه الآلات التی تتصرّف إلی وجوه الصلاح و جهات الفساد و یکون آله و معونه علیهما،فلا بأس بتعلیمه و تعلّمه و أخذ الأجر علیه و العمل به و فیه لمن کان له فیه جهات الصلاح من جمیع الخلائق و محرّم علیهم تصریفه إلی جهات الفساد و المضار،فلیس علی العالم و لا المتعلّم إثم و لا وزر لما فیه من الرجحان فی منافع جهات صلاحهم و قوامهم و بقائهم،و إنّما الإثم و الوزر علی المتصرّف فیه فی جهات الفساد و الحرام،و ذلک إنّما حرّم اللّه الصناعه التی هی حرام کلّها التی یجیء منها الفساد محضا نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کلّ ملهوّ به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربه الحرام،و ما یکون منه و فیه الفساد محضا و لا یکون منه و لا فیه شیء من وجوه الصلاح،فحرام تعلیمه و تعلّمه و العمل به و أخذ الأجره علیه و جمیع التقلّب فیه من جمیع وجوه الحرکات إلّا أن یکون صناعه قد تصرف إلی جهه المنافع و إن کان قد یتصرّف فیها

و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى فلعلّه ما فيه من الصلاح حلّ تعلّمه و تعليمه و العمل به،و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحقّ و الصلاح.الحديث.

تقريب الاستشهاد أنّ ظاهر قوله عليه السّلام:و ذلك إنّما حرم اللّه الصناعه إلخ، كونه فى مقام التعليل و إعطاء الضابطه لباب الصناعات فيستفاد منه أنّ المحرّم من الصناعات منحصر فى الصناعه التى يجىء منها الفساد محضا،و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح،فلو كانت صناعه ممّا يجىء منه الأمران معا أو لا يجىء إلّا الصلاح فلم يحرمها اللّه،فإذا رأينا صناعه قد حرّمها اللّه نستكشف بدليل الإنّ أنّ جميع المنافع المقصوده العقلائيه المترتبه على تلك الصناعه،فساد و إلّا لزم إمّا تحريم ما يجىء منه الصلاح فقط أو تحريم ما يجىء منه الصلاح و الفساد معا.

فنقول تصوير الصوره محرّم كما عرفت فلو كان لنفس التصوير أو للصوره الحاصله منه منفعه عقلائيه محلّله،كان استيفاء هذه المنفعه وجه صلاح متمش من ناحيه هذه الصناعه،فيلزم إيراد التحريم على غير ما يجىء منه الفساد المحض و هو خلاف حصر التحريم فيه.

نعم لو كان هنا بعض التصرّفات فى الصوره جائزه لم يضرّ بصدق كونه ممّا يجىء منه الفساد المحض،فإنّه إنّما يلاحظ صلاح الشىء و فساده بالنسبه إلى ما يترقّب منه و هو معد لاستيفائه و يكون هو من شأنه التصرّف فيه فى هذه الجهه من الآثار،فمنفعه الخمر المطلوبه منها و هى معدوده منفعه لها و هى معدّه لاستيفائها شربها،و منفعه البرابط و المزامير استعمالها فى مجلس التغنّى مثلا،و هكذا فإذا كان جميع المنافع المطلوبه الحاصله من الشىء محرّمه،فلا يضرّ وجود منفعه نادره غير مطلوبه من الشىء فرض جواز استيفائها منه فى صدق كونه ممّا يترتّب عليه الفساد بقول مطلق،فتخليل الخمر منفعه فيها محلّله لكنّها لا تدرجها فى عنوان ما فيه صلاح،و هكذا مقامنا لو فرض جواز بيع الصوره و شرائها و التلذّذ بها و تزيين

البیت بها و تحسین المنظر بسببها لنافی ذلک کون صنعه هذه الصوره ممّا یجیء منه الفساد محضا و لو فرض حرمه کلّ ذلک و جواز بعض ما لا یترقّب منها بما هی صوره من أصل وجودها فی البیت،و عدم وجوب کسرها و إفسادها لکن معطله عن التلذّذ و غیره من منافعها،أو فرش البساط الذی فیه التماثیل لوطی الأقدام و وضع الدبر علیها حال الجلوس،و بالجمله التعریض لها فی غیر ما هو شأنها فلا ینافی ذلک لکون صنعتها ممّا یترتّب علیه الفساد،و لا یجیء منه الصلاح لما عرفت من أنّ الملحوظ فی ذلک المنافع اللائقه بالشیء المترقّبه منه التی یعبر عنها بالغالبه و عن ضدّها بالنادره.

فإن قلت روایه التحف إنّما تدلّ علی الحصر فیما یجیء منه الفساد محضا فی قبال ما یجیء منه الصلاح کذلک،أو قد یجیء منه الفساد و قد یجیء منه الصلاح بحیث کان کلّ من الأمرین قد یفارقه و قد یترتّب علیه،و أمّا لو کان صناعه یترتّب علیها الصلاح لکن کان فیها فساد لا یفارقها و لازم غیر منفکّ عنها فی جمیع أزمان وجودها،فهی غیر داخله فی موضوع الروایه،و الروایه غیر متعرضه لحکمها لا- حلّیه و لا- تحریما،بل نقول لو فرض عموم لها یشمل مثل هذا لوجب تخصیصها بهذا الفرد عقلا للزوم الترخیص فی المفسده.

و علی هذا فنقول:لو کان الانتفاع بالصوره فی المنافع الغالبه حلالا و صلاحا صحّ باعتباره کون التصویر ممّا فیه الصلاح لکن هنا فساد فی نفس عمل التصویر لا یفارقه و هذا الفرد إمّا مسکوت عنه فی الروایه،و إمّا مخصّص به عقلا.

قلت:أمّا سکوت الروایه فلا وجه له بعد فهم أنّها بصدد إعطاء الضابط لکلّی باب الصناعات،و ما ذکر فی السؤال من الاختصاص و إن کان یمکن استظهاره من قوله علیه السّلام قد یستعان بها علی وجوه الفساد،و قوله علیه السّلام:و یحرم علیهم تصریفه إلی جهات الفساد،و قوله:و إن کان قد یتصرّف فیها و یتناول بها وجه من

وجوه المعاصی،و قوله:و یحرم علی من صرفه إلی غیر وجه الحقّ و الصلاح،لکن ما ذکرنا من العموم مستفاد من قوله:إنّما حرّم اللّه الصناعه التی هی حرام کلّها التی یجیء منها الفساد محضا،فإنّ مفاده:أنّ کلّ ما لا یجیء منه الفساد محضا فلیس بحرام،و الفرد المفروض أیضا لا یجیء منه الفساد محضا.

و احتمال أنّ الاستیعاب و التمحض إنّما لوحظا فی الروایه بالنسبه إلی ما ذکر فیها عدلا لهذه الفقره أعنی ما کان قابلا للأمرین،فالاستیعاب و التمحّض معناهما عدم القابلیّه فیه إلّا للحرام فمفاد الحصر حینئذ أنّ ما لیس قابلیّته بتمامها متمحّضه فی الحرام یعنی له قابلیه لهذا و قابلیه لذلک یجوز الاکتساب به،و لا یصدق علی الفرد المفروض أنّ له قابلیّه الأمرین بل هو ملازم للفساد و له قابلیّه ترتّب الصلاح مدفوع بأنّه ظهور فی نفسه و یعارضه ظهور الروایه فی إعطاء الضابطه المستوعبه لجمیع أفراد الصناعات،فیحتاج ترجیحه إلی الأقوائیه و لا یبعد دعواها فی الثانی حتّی لا یقال إنّ الشکّ أیضا یکفینا لسقوط الروایه عن الاستدلال بواسطه الإجمال.

و أمّا التخصیص العقلی علی فرض العموم للفرض المذکور فأوّلا:مبنی علی عدم معقولیّه مزاحمه مصلحه الترخیص لمفسده الحرام و هو ممنوع بإطلاقه لإمکان اقوائیّه المصلحه المقتضیه للترخیص عن المفسده المقتضیه للتحریم.

و ثانیا:فعنوان التصویر یشکّ فی انطباق عنوان هذا المخصص العقلی علیه،فسقوط الروایه عن الاستدلال فیه مبنی علی عدم جواز التمسک بالعموم فی الشبهه المصداقیّه إذا کان المخصّص لبّیا و هو خلاف ما علیه بناء مشایخنا-رضوان اللّه علیهم-فیستدلّون بالعموم و یشخّصون به عدم انطباق العنوان المخصّص علی الفرد المشکوک بواسطه ظهور الکلام فی الاستقراء لحال الأفراد و سوق العموم بعد وجدان أن لیس بینها ما یتّصف بالعنوان المخصّص و حینئذ فنقول مفاد الحصر

فی الروایه أنّ کلّ ما حرمه اللّه من الصناعات یجیء منها الفساد محضا و لا یترتّب علیها شیء من وجوه الصلاح و لا شیء من أفراد الصناعات التی هی خارجه عن تحت هذا العنوان داخل فیما حرّمه اللّه،و بعد معلومیّه أنّ اللّه حرّم ما کان ملازما للفساد،و لو فرض ترتّب الصلاح علیه أیضا یعلم أنّ الأفراد الخارجه عن عنوان ما یجیء منه الفساد محضا لیس فیها ما یلازم الفساد،بل هی بین ما یترتّب علیه الصلاح،أو یترتب علیه الصلاح فی بعض الأزمان،و الفساد أیضا فی بعضها، و حینئذ فلو کان انتفاعات الصوره محلّله مع فرض حرمه نفس التصویر کان هذا خلاف عموم الروایه.

هذا تمام الکلام فی هذه الروایه الشریفه.

و أمّا ملاحظتها مع أخبار الباب فنقول و علی اللّه التوکّل:

أمّا الخبر الأوّل إلی الخامس عشر:فهی وارده صریحا أو ظاهرا علی ما مرّ تقریب ذلک فی حرمه نفس العمل فلا تعرض فیها لنفس الصوره،فهی مؤکده لحرمه منافع الصوره باعتبار الملازمه المتقدمه بین تحریم العمل و مبغوضیه المعمول.

و أمّا الخامس عشر:فلا بدّ من حملها علی الاستحباب لوجود الدال الصریح بین الأخبار علی عدم وجوب المحو مثل ما دلّ علی جلوس الإمام علیه السّلام و بعد ذلک لا منافاه فیه لما ذکرنا،فإنّ ما ذکرنا حرمه المنافع الغالبه و هی غیر وجوب الإعدام و المحو فیلائم مع استحبابه و عدم وجوبه.

و أمّا السادس عشر:فهی:إمّا مؤکّد لما ذکرنا لو جعل النهی لأجل کون اللعب لعبا بالتماثیل و إمّا غیر مضر لو عمل علی أنّه من مصادیق مطلق اللعب.

و أمّا السابع عشر:فإمّا مؤکّد لما ذکرنا علی ما هو ظاهره فی نفسه من کون تغییر الرأس مطلوبا مقدمه لجواز أصل کون التمثال فی البیت الظاهر فی تزیین

البیت به،فیفید أنّ تزیین البیت بالتمثال الغیر المکسور رأسه فیه بأس،و هو ما ذکرنا،و إمّا یحمل بقرینه الأخبار الأخر علی حال الصلاه فیجیء فیه حینئذ ما فی أخبار ذلک الباب.

و أمّا الثامن عشر:فالکراهه أعم من الحرمه فیلائم معها فلا یکون دلیلا علی الکراهه الخاصه حتی ینافی ما ذکرنا باعتبار ظهور الکون فی البیت فی التزیین.

و أمّا التاسع عشر:فلفظ الأمر فیها دال علی الوجوب،بل ربّما ادّعی أظهریّته من الصیغه فإن نوقش بأنّ إیجاب الإمام علیه السّلام لعلّه کان لعلّه علیه السّلام بالاستحباب لا الوجوب فغایته الإجمال.قلنا:یکفینا عدم الدلاله علی الخلاف و الإجمال.

و أمّا العشرون:فهی من أخبار جواز الصلاه فی التمثال و یأتی الکلام فیها.

و أمّا الحادی و العشرون:فإمّا مؤکّد لما ذکرنا إن کان الأمر بالقطع و الإفساد لأجل أنّه واجب أهم،فیلزم تقدمه لأجل ضیق وقته علی الصلاه،و إمّا غیر مناف له إن کان راجعا إلی الأمر الغیری لأجل الصلاه کما یأتی.

و أمّا الثانی و العشرون:فمؤیّد لما ذکرنا لظهور قوله:«کلّ شیء یوطأ فلا بأس به»فی إعطاء الضابطه،فیستفاد منه منوطیه الجواز فی البساط و الوساده المنقوش فیها التماثیل بکونه ممّا یوطأ،و عدم الجواز فی غیر هذا الفرض أعنی فرض نصبهما علی الحائط و السریر و السقف لأجل زینه البیت و إراءه ما فیها من التماثیل،و قد عرفت فیما تقدّم أنّ الملحوظ فی عدّ الشیء ممّا فیه الفساد بقول مطلق و عدمه إنّما هو حرمه الآثار المطلوبه من ذلک الشیء الغالبه فیه و حلّیتها من دون نظر إلی ما یمکن استفادته منه من المنافع النادره،و جعل التمثال الذی فی البساط و الوساده موطإ خلاف الغرض الباعث علی نقشه،فإنّه جعله بمرأی و منظر من الجالسین حتّی یتلذّذون برؤیته،و یکون منظرا حسنا لهم لا جعله تحت أقدامهم و أدبارهم.

و بالجمله فتدلّ الروايه على التفصيل الذى ذكرنا و منه يعلم الحال،فى الثالث و العشرين:فإنّه صريح فى هذا التفصيل.

و أمّا الرابع و العشرون:فظاهره فى نفسه مطلوبيّه النزع و الكسر نفسا فيدلّ على ما ذكرنا،و فى الاكتفاء بالنزع و عدم إيجاب المحو إشاره إلى التفصيل أعنى عدم وجوب الإعدام و حرمه التزيين،و بقرينه سائر الأخبار مطلوبيتهما لأجل الصلاه فيأتى فيه ما فيها.

و أمّا الخامس و العشرون:فهى مؤكده لما ذكرنا إذ جعله التمثال رديفا للكلب و الإناء و الجنب ليس قرينه على الكراهه الخاصه،بل الجامع بينها و بين الحرمه،و وجه التأكيد اشتمال بعض من هذه الأخبار على التقييد بقوله:لا يوطأ، و هو إشاره إلى ما ذكرنا.

و ما فى بعض الروايات:من أنّه كره أبو عبد اللّه عليه السّلام أن يصلّى و عليه ثوب فيه تماثيل.

و فى آخر:من أنّه قال رجل لأبى جعفر عليه السّلام:رحمك اللّه ما هذه التماثيل التى أراها فى بيوتكم؟فقال عليه السّلام:هذا للنساء أو بيوت النساء.

و فى ثالث:كان لعلى بن الحسين-عليهما السلام-و سائد و أنماط فيها تماثيل يجلس عليها.

و فى رابع:دخل قوم على أبى جعفر عليه السّلام و هو على بساط فيه تماثيل فسألوه، فقال:أردت أن أهينه.

و فى خامس:قال قائل لأبى جعفر عليه السّلام:يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل، فقال:الأعاجم تعظّمه و إنّا لنمتهنه،لا ينافى ما ذكرنا.

أمّا الثلاثه الأخيره فواضح و لا يخفى ما فى لفظ الإهانه و الامتهان فى قبال تعظيم الأعاجم من التأييد لما ذكرنا.

و أمّا الأوّلان فهل ترى من نفسك قبول أن يكون فى لباس الإمام أو فى بيته تماثيل الحيوان،و هل يليق هذا بشأن غير الأراذل فضلا عنهم-عليهم السلام.

و بالجمله فمع أنّه ليس فى لفظ التماثيل الواقع فى الخبرين إطلاق كما هو واضح لكونه إشاره إلى تماثيل خاصّه،فمن الممكن كونها تماثيل غير الحيوان، نقول:بعد سلامه سند الروايه يتعيّن كون تلك التماثيل من تماثيل الشجر و نحوه فلا دلاله فيهما على جواز لبس الثوب الذى فيه التماثيل،و كذا تزيين البيوت بها مضافا إلى ما ورد فى خبرين:من أنّه لا بأس أن تكون التماثيل فى الثوب إذا غيّرت الصوره منه،و النهى عن الصلاه فى ثوب يكون فى علمه مثال طير أو غير ذلك.

و أمّا ما ورد فى الخاتم الذى يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أ يصلّى فيه أو لا؟ففى روايه قال:لا بأس،و فى أخرى قال:لا يجوز الصلاه فيه،فلا نظر له إلى غير حيث الصلاه،و لا مفروغيه فيه عن جواز أصل اللبس لإمكان مفروغيه الحرمه.

فالسؤال عن أنّه علاوه على الحرمه يوجب فساد الصلاه أو لا،و لا يمكن التعويل فى الجواز على سكوت الإمام عن بيان الحرمه إذ لعلّ السكوت تعويل على بيانها فى موضع آخر كما تقدّم فى الخبر التاسع من أخبار الباب من أنّه نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن ينقش شىء من الحيوان على الخاتم بناء على ما عرفت من ظهور حرمه العمل فى مبغوضيه المعمول.

و أمّا ما دلّ على جواز استصحاب الدراهم التى فيها التماثيل فى الصلاه و غيرها،فهو لأجل ما أشير فى بعضها من أنّه ما للناس بدّ من حفظ بضائعهم.

و يبقى فى المقام الأخبار الكثيره البالغ عددها خمسه و عشرين المشتمله على السؤال عن الصلاه فى البيت و الدار و الحجره و المسجد التى فيها تماثيل و على البساط الذى فيه تماثيل،فأجاب فى بعضها:بعدم الصلاه،و فى آخر:بجوازها مع

التغطيه كما فی بعضها،أو مع عدم استقبال المصلّی لها كما فی آخر،أو إذا كانت لها عين واحده كما فی ثالث،أو إذا جعلتها تحتك كما فی رابع،أو إذا قطع و كسر رؤوسها و أفسدت كما فی خامس،و منعها فی غير هذه الصور،حيث لم ينه الإمام عليه السّلام فی شیء من هذه الخمسه و العشرين عن أصل ما فرضه السائل من جعل التماثيل فی البيت الظاهر فی تزيينه بها و من المستبعد أن يكون أصل الفرض حراما و لم يردع عنه الإمام فی هذا المقدار من الوقائع،و يبعد القول بأنّه عليه السّلام فی جميع ذلك متعرّض للحكم من حيث واحد و هو الصلاه مع الاتّكال فی حرمه الفرض على البيان فی مقام آخر نظير ما ورد من أنّه لا تصلّ فی بيت فيه خمر و لا مسكر،لأنّ الملائكه لا ندخله،إذ ذلك فی غايه البعد مع عدم ورود ردع منهم-عليهم السلام-فی غير تلك الأخبار كما فی باب الخمر،حيث إنّه ملأ حرمتها الأصقاع و الأسماع و نطق بها القرآن الكريم،و إن كان فی هذا الباب أيضا مثل ذلك الردع لشاع و ذاع،و الحال أنّه ليس فيه إلّا عموم روايه تحف العقول،و روايات عدم نزول الملائكه بيتا فيه تمثال لا يوطأ،و السابع عشر و الثانی و العشرون و الثالث و العشرون من روايات الباب و أنت خبير بأنّه لا يمكن التعويل فی ذلك المقدار من الوقائع على مثل ذلك العموم،مع أنّه لايتأتّی فيما كان عن أبی جعفر عليه السّلام لأنّ روايه التحف من الصادق عليه السّلام،و لا على روايات عدم نزول الملائكه لما عرفت من قصور دلالتها على التحريم خصوصا مع جعلها رديفه للكلب و الإناء الذی يبال فيه و الجنب.

و السابع عشر أيضا كما عرفت يمكن كون سوقها مساق تلك الخمسه و العشرين بمعنى كون تغيير رؤوس التماثيل مقدمه للصلاه لا فرارا عن التزيين بها،فيبقى الثانی و العشرون و الثالث و العشرون.

و هل يصلح التعويل فی التنصيص على حرمه عمل فرض مفروضا للسؤال فی خمسه و عشرين خبرا على مفهوم لا بأس الواقع فی خبرين؟و من هنا يعلم وجه

انـدفاع مـا يجـاب من أنّ غايه ما ذكرت كون حكم المفروض مفروغا عنه فى تلك الأخبار بين السائل و الإمام عليه السّـلام غير محتاج إلى التنبيه و الإعلام.و أمّا كونه الجواز فلا دليل عليه،فمن الممكن كونه الحرمه و المراد بالبيوت غير بيوتهم من بيوت من يعاشـرونه من غير أهـل المـذهب،فـالمراد أنّا إذا ابتلينا بتلك البيوت و نريـد الصـلاه هل تجوز فيها مع تلك التماثيل أو لا؟ وجه الاندفاع أنّه كيف يمكن ذلك مع أنّا لم نعثر على خبر واحد صـريح فى التحريم،و لو كان المطلب بهذه المثابه من الوضوح بين تمام رواه هذه الأخبار لكان قد وصل إلينا لا محاله خبر واحد صريح الدلاله.

و أمّا سؤالهم عن أبى جعفر عليه السّـلام عن جلوسه على بساط فيه تماثيل و إنكارهم لـذلك منه عليه السّـلام و كـذلك ما هذه التماثيل التى أراها فى بيوتكم،فمع عـدم ارتباط الأخير كما عرفت بمقامنا لم يعلم كون هذا الإنكار منهم ناشـئا عن ارتكاز المنع الشـرعى الواصل إليهم،بل يجوز كونه لأجل منافاه ذلك مع الزهـد فى الـدنيا الذى كان ديدنهم و شأنهم و أمثال ذلك لا شـبهه فى كونها من مذكرات الدنيا و زبرجها المبرّإ عنها أذيالهم-عليهم السلام.

و من المكاسب المحرّمه الغشّ

اشاره

و لا خلاف فی حرمته و إن اختلفت الأنظار فی تشخیص بعض مصادیقه،

الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه الغش

و ینبغی أوّلا التیمّن بذکر ما ورد فیه عن أهل بیت العلم و الحکمه،ثمّ التکلّم فیما یستفاد منها،فنقول و علی اللّه التکلان:

۱-هشام بن سالم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لرجل یبیع التمر:یا فلان أما علمت أنّه لیس من المسلمین من غشّهم (۱).

(۲)هو عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:لیس منّا من غشّنا (۲).

(۳)رئیس المحدّثین فی عیون الأخبار بأسانید تقدمت فی إسباغ الوضوء عن الرضا علیه السّلام عن آبائه-علیهم السّلام-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لیس منّا من غشّ مسلما أو ضرّه أو ماکره (۳).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۸۶من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۰۸،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۲۰۸،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۲۱۱،الحدیث ۱۲.

۴-و فی عقاب الأعمال بسند تقدّم فی عیاده المریض عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال فی حدیث:و من غشّ مسلما فی بیع أو فی شراء فلیس منّا،و یحشر مع الیهود یوم القیامه لأنّه من غشّ الناس فلیس بمسلم،و من لطم خد مسلم لطمه بدّد اللّه عظامه یوم القیامه ثمّ سلّط اللّه علیه النار و حشر مغلولا حتّی یدخل النار،و من بات و فی قلبه غشّ لأخیه المسلم بات فی سخط اللّه و أصبح کذلک و هو فی سخط اللّه حتّی یتوب و یراجع،و إن مات کذلک مات علی غیر دین الإسلام.

ثمّ قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:ألا و من غشّنا فلیس منّا-قالها ثلاث مرّات-و من غشّ أخاه المسلم نزع اللّه برکه رزقه و أفسد علیه معیشته و وکله إلی نفسه و من سمع فاحشه فأفشاها فهو کمن أتاها،و من سمع خیرا فأفشاه فهو کمن عمله (۱).

(۵)الحسین بن زید عن الصادق عن آبائه-علیهم السلام-فی حدیث المناهی عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال:و من غشّ مسلما فی شراء أو بیع فلیس منّا،و یحشر یوم القیامه مع الیهود لأنّهم أغش الخلق للمسلمین.قال:و قال علیه السّلام:لیس منّا من غشّ مسلما،و قال:من بات و فی قلبه غشّ لأخیه المسلم بات فی سخط اللّه، و أصبح کذلک حتّی یتوب (۲).

(۶)عبیس بن هشام عن رجل من أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال دخل علیه رجل یبیع الدقیق،فقال:إیّاک و الغشّ فإنّه من غشّ غشّ فی ماله فإن لم یکن له مال غشّ فی أهله (۳).

(۷)هشام بن الحکم قال کنت أبیع السابری فی الظلال فمرّ بی أبو الحسن الأوّل موسی علیه السّلام فقال لی:یا هشام إنّ البیع فی الظلال غشّ و الغشّ

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۸۶من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۱۰،الحدیث ۱۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۲۱۰،الحدیث ۱۰.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۲۰۹،الحدیث ۷.

لا یحلّ (۱).

(۸)موسی بن بکر قال:کنّا عند أبی الحسن علیه السّلام و إذا دنانیر مصبوبه بین یدیه،فنظر إلی دینار فأخذه بیده ثمّ قطعه بنصفین،ثمّ قال لی:ألقه فی البالوعه حتی لا یباع شیء فیه غشّ (۲).

(۹)الحسین بن زید الهاشمی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال جاءت زینب العطاره الحولاء إلی نساء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و بناته و کانت تبیع منهنّ العطر فجاء النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم و هی عندهنّ،فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إذا أتیتنا طابت بیوتنا.فقالت:بیوتک بریحک أطیب یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم.قال:إذا بعت فأحسنی و لا تغشّی فإنّه أتقی و أبقی للمال.الحدیث (۳).

۱۰-سعد الإسکاف عن أبی جعفر علیه السّلام قال علیه السّلام:مرّ النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی سوق المدینه بطعام فقال لصاحبه:ما أری طعامک إلاّ طیّبا و سأله عن سعره،فأوحی اللّه عزّ و جلّ إلیه أن یدسّ یده فی الطعام ففعل،فأخرج طعاما ردیّا،فقال لصاحبه:ما أراک إلاّ و قد جمعت خیانه و غشّا للمسلمین (۴).

۱۱-السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال علیه السّلام:نهی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أن یشاب اللبن بالماء للبیع (۵).

۱۲-الحسین بن المختار قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّا نعمل القلانس فنجعل فیها القطن العتیق فنبیعها و لا نبیّن لهم ما فیها؟قال:أحبّ لک أن تبیّن لهم ما فیها (۶).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۸۶،من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۰۸،الحدیث ۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۲۰۹،الحدیث ۵.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۲۰۹،الحدیث ۶.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۲۰۹،الحدیث ۸.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۲۰۸،الحدیث ۴.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۲۱۰،الحدیث ۹.

۱۳-محمّد بن مسلم عن أحدهما-علیهما السّلام-أنّه سئل عن الطعام یخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض،قال:إذا رؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغطّ الجیّد الردی (۱).

۱۴-الحلبی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سألته عن الرجل یکون عنده لونان من طعام واحد سعرهما بشیء و أحدهما أجود من الآخر فیخلطهما جمیعا ثمّ یبیعهما بسعر واحد؟فقال:لا یصلح له أن یغشّ المسلمین حتی یبیّنه (۲).

۱۵-الحلبی قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یشتری طعاما،فیکون أحسن له و أنفق له أن یبله من غیر أن یلتمس زیادته؟فقال إن کان بیعا لا یصلحه إلاّ ذلک و لا ینفقه غیره من غیر أن یلتمس فیه زیاده فلا بأس،و إن کان إنّما یغشّ به المسلمین فلا یصلح (۳).

۱۶-داود بن سرحان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:کان معی جرابان من مسک أحدهما رطب و الآخر یابس فبدأت بالرطب فبعته ثمّ أخذت الیابس أبیعه،فإذا أنا لا أعطی بالیابس الثمن الذی یسوی و لا یزیدونی علی ثمن الرطب،فسألته عن ذلک أ یصلح لی أن أندیه؟فقال:لا إلاّ أن تعلمهم.قال:فندیته ثمّ أعلمتهم.

فقال علیه السّلام:لا بأس به إذا أعلمتهم (۴).

۱- ۱) الوسائل:ج ۱۲،باب ۹ من أبواب أحکام العیوب،ص ۴۲۰،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۴۲۰،الحدیث ۲.

۳- ۳) المصدر نفسه:الباب ۸۶،من أبواب ما یکتسب به،ص ۴۲۱،الحدیث ۳.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۴۲۱،الحدیث ۴.

إذا عرفت ذلک فهنا مقامان:

الأوّل: فی بیان المراد من الغش

فاعلم أنّ الغشّ خلاف النصح و تزیین خلاف المصلحه و هو علی أنحاء:

فقد یکون بالمزج إمّا للصنف الردیء فی الصنف الجید،أو لغیر الجنس فی الجنس کالتراب فی الحنطه،و الماء فی اللبن.

و قد یکون بإخفاء العیب،إمّا بستره بساتر مثل ستر صفره لون البشره بالتحمیر،أو بالسکوت عنه و عدم إظهاره أو بالتصدی للبیع فی مکان ظلمانی یحجب العیب لظلمته.

و قد یکون بإظهار الصفه الجیده المفقوده واقعا إمّا بوصفه بها کذبا أو بإحداث شیء فیه یوهم کونه علی خلاف جنسه کإعطاء المموّه مکان الذهب أو الفضّه أو بغیر ذلک و یسمّی هذا القسم-أعنی إظهار الصفه الجیّده المفقوده- بالتدلیس.

و قد یکون بإحداث أمر لیزید فی کم المتاع،مثل بلّ الطعام لیصیر أکثر وزنا و وضع الأبریشم و التتن و الجلد فی الندی لیکسب الثقل.

ثمّ إمّا أن یکون الغشّ ظاهرا أعنی قابلا لأن یطّلع علیه بتوسّط إحدی الحواس الخمس الظاهره،مثل خلط مدوّر الحبّه من الأرز فی طویلها حیث یمکن فهمه بالباصره و اللامسه و هکذا.

و إمّا أن یکون خفیا غیر محسوس بها،و حینئذ إمّا أن یمکن الاطّلاع علیه بالاختبار أو الاستعلام من أهل الاطّلاع غیر البائع،و إمّا أن ینحصر طریق الاطّلاع فی إعلام البائع،کمزج الماء القلیل فی اللبن.

و على التقادير:إمّا أن يكون الغشّ بفعل البائع لغرض التلبيس و الإغفال على المشترى،و إمّا أن لا يكون كذلك إمّا بحصوله اتّفاقا كورود ماء المطر فى اللبن من غير اختياره أو بحصوله بفعله لغرض صحيح أو بحصوله بفعل غيره.

و على التقدير الثانى:إمّا أن يكون للمبيع صوره موهمه لخلاف الواقع،و إمّا أن يكون له صوره مشتركه بين الصحيح و المعيب مثل الحيوان الغير المبصر فى الليل.

و على جميع التقادير إمّا أن يخبر البائع بالصحّه و السلامه من العيب على وجه يعتمد المشترى،و إمّا أن يكتفى بالسكوت و عدم الإظهار.

فهذه ثمان عشره صوره.لا إشكال فى صدق الغشّ فى صور إظهار السلامه سواء باع بالقيمه المتعارفه للخالى عن العيب أم بالقيمه المتعارفه للمعيب حتى فى صوره ظهور العيب بمعنى إمكان إحساسه بإحدى الحواس إذ لا يعتبر فى مفهوم الغشّ أزيد من الخفاء على الطرف.

و أمّا التسع الباقيه فلا إشكال أيضا فيما كان الغشّ بفعل البائع لغرض التلبيس و كذا فى غيره،لكن فيما كان للمبيع صوره يغتر الإنسان بها،إنّما الكلام فى الثلاث الباقيه أعنى ما إذا لم يحصل الغشّ بفعله بقصد التلبيس،و لا حدث للمبيع صوره دالّه على البراءه من العيب بأقسامه الثلاثه،من قابليه الإحساس، و عدمها مع إمكان الاطّلاع لا من قبل البائع،و عدمها مع عدمه كما فى الحيوان المبصر فى النهار الغير المبصر فى الليل،فإنّ فى صدق الغشّ فى هذه الصور اشكالا و يمكن التفصيل بين ما إذا كان بفعله لا بغرض التلبيس و ما إذا لم يكن بفعله بصدق الغش فى الأوّل،و أمّا فى الثانى فلم يصدر منه فعل و لا قول يوجب وقوع المشترى فى شراء المعيب حتّى إراءه الصوره الحسنه،و إنّما سكت عن ذكر العيب للمشترى و تصدى للبيع و مجرّد هذين لا يوجب كونه غاشّا.

أمّا السكوت فلأنّه قد أخذ فی مفهوم الغشّ کونه أمرا وجودیّا و السکوت لیس إلّا ترک الإعلام و لو کان هذا غشّا لما اختصّ ذلک بالبائع بل کلّ من له اطّلاع علی نقص المبیع فلم یعلم،یلزم علی هذا أن یکون غاشّا.

نعم یصدق ترک النصح فإنّه عباره عن جلب المنفعه و دفع الضرر و إراده الخیر و کراهه الشرّ للإخوان،و یصدق فی المقام علی المطّلع الساکت أنّه ترک نصح أخیه.و لکن الغشّ لیس عباره عن ترک النصح و نقیضه بل هو ضدّ له،و لیسا من قبیل الضدّین اللذین لا ثالث لهما،بل یمکن الخلو عنهما جمیعا کما فی المقام.

و أمّا التصدّی للبیع فلیس إلّا نقلا للمال من ملکه إلی ملک آخر بإزاء الثمن و لا شبهه أنّ نفس هذا العنوان ما لم یقترن بأمر آخر موجب لصدق الغشّ لیس فی حدّ نفسه غشّا،فإذا فرضنا أنّه لم یقترن بإظهار السلامه و لا کان السکوت المقترن معه غشّا،فلا معنی لکون نفس نقل المال و تبدیل الملک بسببه من الإنشاء القولی أو الفعلی غشّا.

و أمّا ما یقال من أنّ إطلاق العقد یقتضی الالتزام بسلامه المبیع من العیب، فهو کما لو صرّح باشتراط الصحّه فی ضمن العقد،نعم لو تبرّی من العیوب أمکن أن یقال بأنّه لم یوقع المشتری فی خلاف المصلحه.

مدفوع بأنّه إن أرید أنّ إقدام البائع علی البیع بدون التصریح بالتبرّی التزام منه بالسلامه،فهو ممنوع لأنّ أصل الإقدام لا دلاله له علی هذا الالتزام کیف و لیس بأزید من الإقدام علی بیع هذه العین المشاهده بما هی علیه من الحالات و الصفات.نعم لا مضایقه من صدق الغش لو فرض أنّ اعتماد المشتری و ثقته یکون علی البائع و أنّه لا یبیع منه الشیء الناقص،و علم البائع من حاله ذلک أیضا،و أین هذا من دعوی ذلک بقول مطلق.

و إن أرید أنّ إقدام المشتری علی الشراء کان لاعتماده علی أصاله الصحّه

الجاريه فی الأشیاء قبل العلم بفسادها فهو حقّ لکن لا ربط لها بالبائع.

نعم هو و غیره من المطّلعین بالحال شریکان فی عدم صرفهما المشتری عن العمل بهذا الأصل العقلائی.و قد عرفت أنّ هذا ترک النصح لا أنّه غش.

و الحاصل أنّ مطلق الإقدام علی البیع مع عدم فعل و لا قول دالّ علی صحّه المبیع و لا إراءه صوره حسنه له مع عدم الاعتماد من المشتری علی البائع،بل إنّما اعتمد علی ثالث أو علی الأصل العقلائی یمکن منع صدق الغشّ علیه هذا.

فتحصّل هنا ثلاث دعویات:

الأولی:لا فرق فی صدق الغشّ بین العیب الخفی و الجلی علی خلاف ما یظهر من کثیر من اختصاصه بالغیب الخفی،نعم یعتبر خفاؤه علی الطرف.

الثانیه:لا فرق بین قصد البائع فی العمل الذی یوجب اغتشاش المبیع التلبیس و عدمه علی خلاف ما یظهر من شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-و الدلیل علیه مضافا إلی ما تقدّم من صدق الغشّ فیهما إطلاق قوله فی السابع:البیع فی الظلال غشّ،و الغشّ لا یحلّ،حیث إنّه شامل لما إذا کان اختیار الظلال لغرض التلبیس،و ما کان لغرض صحیح،و کذلک إطلاق الثالث عشر و الرابع عشر حیث لم یستفصل عن کون الخلط لغرض صحیح أم لا.

الثالثه:عدم صدق الغشّ مع السکوت و عدم فعل من البائع أوجب الاغتشاش و عدم صوره حسنه أراها من غیر فرق بین جلاء العیب و خفائها بقسمیه أعنی ما لا یعلم إلّا من قبل البائع و ما یعلم من غیر قبله،علی خلاف قول الشیخ بوجوب الإظهار من غیر فرق بین العیب الجلی و الخفی و لا بین التبرّی من العیب و عدمه کما فی بعض کتبه،أو فی صوره عدم التبرّی کما فی آخر،و قول البعض بوجوبه فی خصوص العیب الخفی مطلقا أو مع عدم التبرّی.

لکن قد یورد علی کلّ من الدعاوی باستظهار خلافها من روایه.

فیستظهر خلاف الأولی و هو التفصیل بین جلاء العیب و خفائها من الثالث عشر حیث إنّه علیه السّلام حکم فی مورد السؤال الذی هو خلط الجید من الطعام بردیّه بأنّه إذا رؤیا جمیعا فلا بأس ما لم یغطّ الجیّد الردیء،فجعل المعیار الرؤیه و عدمها،و من المعلوم عدم الموضوعیه للرؤیه،بل الملاک التمیّز بإحدی الحواس و لو بالشمّ أو اللمس أو غیرهما،و کذلک لیس المراد الرؤیه الفعلیه،بل قابلیه الرؤیه فإنّها الظاهر و لو بقرینه المقام.

فیتحصّل من هذین الظهورین أنّه متی کان العیب و الخلط ممکن الإحساس بإحدی الحواس جاز و لم یکن غشّا،و إن لم یکن کذلک کان غشّا من غیر فرق بین قسمی الخفاء.

و فیه:أنّ الظاهر من الروایه کونها بصدد بیان ما یحقّق الغشّ و المفروض أنّه مفهوم عرفی و فرضنا صدقه عرفا علی المورد المذکور أعنی مورد قابلیه الإحساس و المفروض أنّ الظاهر من لفظ الرؤیه هو الفعلیه فلا داعی إلی حملها علی القابلیه.

و دعوی أنّ حکم صوره الرؤیه الفعلیه معلوم و لم یکن غرضا للسائل حتی یحتاج إلی التنبیه خصوصا مع کون السائل محمّد بن مسلم.

مدفوعه بأنّه بعد قابلیّه مورد السؤال و هو خلط البعض الأجود من الطعام ببعضه لقسمین و کان حکم أحدهما الجواز و الآخر المنع،ففی ذکر التفصیل لا ضیر،و معلومیه أحدهما علی فرض تسلیمها لدی السائل لا یورث القدح بعد عدم معلومیه القسم الآخر،و الحاصل معلومیه أصل الحکم فی مورد غیر معلومیه قصره علی هذا المورد و محدودیته به،و لا شکّ أنّ الروایه فی مقام التحدید فیستفاد منها محدودیه الجواز بصوره الرؤیه الفعلیه،و هذا أمر غیر معلوم و الروایه علی هذا شاهده علی المدّعی لا علی خلافها لإفادتها عدم الجواز مع عدم الرؤیه الشامل لقابلیتها و عدم القابلیه.

و يستظهر خلاف الثانيه من الخامس عشر فإنّ ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان بلّ الطعام لغرض أنّه لا يصلحه و لا ينفقه غيره من دون أن يكون قاصدا و ملتمسا بذلك زيادته و فضل وزنه لكنّه تحصل من دون قصده فلا بأس،و ما إذا كان البل لغرض الاستزاده و الغش ففيه بأس.

و فيه:أنّه بعد ملاحظه أنّه لا يمكن مورد واحد فرض فيه اختلاف البل من حيث كونه إصلاحا و رفع عيب حقيقه و كونه إصلاحا ظاهريا مخفيا فيه العيب بمجرّد اختلاف القصد و الداعى بحيث إذا كان الداعى على البل هو الإصلاح صار إصلاحا حقيقه،و إن كان الغرض غشّا صار البل غشّا،بل من المعلوم أنّه إذا كان البل فى ذاته غشّا فهو غشّ،و إن أريد به الإصلاح،كما أنّه لو لم يكن فى ذاته غشّا بل رفع عيب و إصلاحا كان كذلك،و إن أريد به الغشّ،فلا بدّ من تنزيل شقّى التفصيل فى الروايه على الموردين المتعدّدين،فيراد بقوله:«إن كان بيعا لا يصلحه إلّا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زياده»ما إذا كان البل إصلاحا واقعا مع عدم ازدياد فى كم الطعام أيضا واقعا و لا فى قيمته كما لو أورث البل فيه صفاء كثر الراغب فيه لكن كان معلوما لديهم أنّ الصفاء عارضى إمّا مع عدم زياده فى الوزن بما لا يتسامح به أو معها لأنّ الفرض معلوميه الحال،و يراد بقوله:«و إن كان إنّما يغشّ به المسلمين لما إذا كان البل فى حدّ ذاته ملبسا للحال على الطالبين،و موهما لكون الصفاء ذاتيا،و من جهه جداده الطعام مثلا فيورث ذلك زياده فى الثمن بمقدار التفاوت بين العتيق و الجديد فى مقابل العتيق الواقعى أو زياده فى الوزن بما لا يتسامح به عرفا مع عدم علمهم بالحال،فيحكم فى الصوره الأولى بالجواز و إن قصد الغشّ،و فى الثانيه بالحرمه و إن قصد الإصلاح.

و يستظهر خلاف الدعوى الثالثه من الرابع عشر لقوله عليه السّلام فيه:لا يصلح له

أن يغشّ المسلمين حتّى يبيّنه،حيث دلّ على صدق الغشّ مع السكوت و عدم التبيين.

و فيه أنّ صدر الروايه هو السؤال عن رجل يكون عنده لونان من طعام واحد سعرهما بشيء و أحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعا ثمّ يبيعهما بسعر واحد،و هذا أجنبى عمّا حكمنا فيه بعدم صدق الغشّ فيه بعدم البيان لأنّه مقيّد بعدم كون الاغتشاش مستندا إلى فعل صادر من البائع و لا كان فى البين صوره ملبّسه.و من المعلوم فى مورد الروايه وجود الأمرين جميعا و قد حكمنا فيه أيضا بصدق الغشّ،فراجع.

ثمّ الظاهر عدم تحقّق الغشّ فى جميع الصور المتقدّمه إذا باعه بالثمن المتعارف للناقص فإنّ الغشّ عباره عن إيراد ضرر على الغير بصوره النفع،و هذا خال عن الضرر المالى كما هو واضح.و أمّا ضرر عدم نيل الغرض لو فرض تعلّق الغرض بالصحيح ليس إلّا فهو أيضا منتف بواسطه إمكان بيعه و الشراء بثمنه ما يفى بالغرض.نعم مع إظهار السلامه ارتكب المحرّم من جهه الكذب.

و قد عرفت أيضا أنّه قد أخذ فى مفهوم الغشّ الخفاء على الطرف و عدم تفطّنه فلو فرض علم البائع بتفطّنه فلا إشكال فى عدم الغشّ.

نعم معصيه الكذب فى صوره الإظهار بحالها كما لا إشكال فى صوره علمه بعدم تفطّنه.

و أمّا مع الشكّ فيمكن أن يقال إنّ الشبهه موضوعيه فالأصل البراءه.

إلّا أن يقال فى صوره تضرّر المشترى بواسطه دفعه أزيد من ثمن المثل كما هو المفروض فى مسألتنا-لما عرفت من عدم الغشّ فى صوره البيع بثمن المثل مع النقص-يكون الإعلام خلاف النصح فإنّ النصح عباره عن جلب المنفعه و دفع المضرّه عن الاخوان،و يحصل هذا المعنى بإعلامه فى مورد الشك،و بعباره أخرى

بإعلامه فی مظانّ الضرر و إن احتمل تفطّنه فترک الإعلام فی تلک المظانّ ترک النصح،ففرق إذن بین الغشّ و النصح،فالأوّل لا یصدق إلاّ- مع عدم التفطّن الواقعی،و مع الشک فالشبهه موضوعیه،و لا- یعتبر فی النصح عدم التفطّن الواقعی بل عدم العلم بالتفطّن.

ثمّ ظاهر المستفیضه کون النصح للإخوان واجبا،ففی الکافی عن الصادق علیه السّلام:یجب للمؤمن علی المؤمن النصیحه.

و فیه عنه:یجب للمؤمن علی المؤمن النصیحه له فی المشهد و المغیب.

و فیه عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لینصح الرجل منکم أخاه کنصیحته لنفسه،فیکون فی صوره الشکّ فی التفطّن و عدمه مرتکبا للمحرّم من جهه ترک النصح الواجب بهذه الأخبار.

و من هنا یمکن الحکم فی الصوره المتقدمه أعنی صوره سکوت البائع و عدم فعل منه موجب للغشّ و عدم صوره حسنه للمبیع بأنّ البائع و کلّ من اطّلع علی الحال قد عصوا بواسطه ترک الإظهار الذی هو النصح.

المقام الثانی:فی صحّه البیع مع الغشّ و فساده:

اعلم أنّه نقل الأستاذ-دام ظلّه-عن سیّده الأستاذ-طاب ثراه-دعوی الإجماع فی باب المعاملات علی أنّه متی ورد النهی علی عنوان المعامله-لا علی عنوان آخر منطبق علیه کالبیع المنهی بنهی الوالد أو خارج عنه مقترن معه کما فی البیع وقت النداء حیث إنّ السعی و المبادره إلی صلاه الجمعه واجبه و البیع مضاد معها فترک المبادره و السعی أمر خارج عن البیع مقارن معه منهی عنه-کان البیع باطلا،و إن اخترنا فی الأصول عدم الملازمه بین النهی

التکلیفی عن عنوان المعامله و بین الفساد.

نعم لا کلام فی الإرشادی المسوق للإرشاد إلی الفساد و یمکن الاستدلال علی هذا أیضا بما ورد فی نکاح العبد بدون إجازه من سیّده من أنّه إذا أجاز سیّده جاز لأنّه لم یعص اللّه و إنّما عصی سیّده،فإنّ نفی معصیه اللّه-عنه مع أنّه مأمور بمتابعه السیّد و ترک مخالفته،و مخالفته فی الفرض سیّده،فقد عصی اللّه فی هذا الأمر-لا بدّ من إرجاعه إلی عنوان النکاح یعنی أنّه فی هذا العنوان ما عصی اللّه لعدم ورود نهی علی هذا العنوان و إنّما عصی سیّده فعصیانه للّه من جهه هذا العنوان لأنّه ورد عنه النهی،و لا یخفی أنّ عنوان عصیان السیّد منطبق علی النکاح،فیعلم من عموم التعلیل أنّه کلّما لم یتعلّق النهی بعنوان المعامله بل بعنوان منطبق معه أو خارج مقارن له،فالمعامله جائزه و نافذه لجریان عین هذه العلّه التی أجراها الإمام علیه السّلام فی النکاح فیها،و کذلک یمکن التمسّک أیضا بقوله علیه السّلام فی روایه تحف العقول:«و أمّا وجوه الحرام من البیع و الشراء فکلّ أمر یکون فیه الفساد ممّا هو منهی عنه»فتأمّل.

هذا حکم المسأله بحسب الکبری،بقی تشخیص الصغری فی المقام.

فنقول:قد یستدلّ علی کون المقام من قبیل ما تعلّق النهی بعنوان المعامله، بأن یکون بیع ما فیه غشّ بما هو بیع منهیّا عنه نظیر البیع بالربا،و البیع الغرری بالثامن من أخبار الباب لقوله:حتّی لا یباع شیء فیه غشّ.

و فیه:أنّ المحرّم هو الغشّ فی البیع و الشراء کما فی الرابع و الخامس.و ذکر القید من باب غلبه وقوعه فیهما و إلّا فالمحرّم مطلق الغشّ کما فی الثانی و الثالث.

و الشاهد علی ما ذکرنا من کون النهی فی مقام البیع أیضا،من جهه عنوان الغشّ إلقاؤهم-علیهم السلام-فی عدّه أخبار علی البائعین،حرمه عنوان الغشّ کما فی الأوّل و السادس و التاسع و الرابع عشر و الخامس عشر،بل فی السابع ما یؤکّد هذا

المعنى لترتيبه ذلك بصوره القياس بقوله:البيع فى الظلال غشّ،و الغشّ لا يحلّ.

و بعد ملاحظه تلك الأخبار يقرب إلى الذهن كون النهى فى قوله:حتّى لا يباع إلخ،إلى حيث الغشّ لا إلى نفس البيع،فالمقام ممّا تعلّق النهى فيه بغير عنوان البيع،بل يمكن أن يقال بأنّه عنوان خارج عن البيع أيضا مقترن معه و هو إظهار السلامه أو السكوت مع إسناد الغشّ إلى فعله أو إراءته الصوره الخاليه عن النقص،لا أن يكون نقل المال الذى هو البيع غشّا كما عرفت فيما تقدّم.

و قوله فى السابع:البيع فى الظلال غشّ،يكون من باب المسامحه العرفيّه فإنّ الغشّ فيه أيضا هو التمكّن و الجلوس فى الظلال حال البيع لا نفسه.

و بالجمله المدّعى ظهور الروايات فيما ذكرنا بعد ملاحظه انضمام بعضها مع بعض،فلا يبقى شكّ فى البين حتّى يقال المرجع فيه حينئذ أصاله الفساد لا عمومات صحّه البيع و حليته،و لا إطلاق أخبار إثبات الخيار فى بيع المعيب، و ذلك لفرض تخصيص كلّ من الطائفتين بما تعلّق النهى بعنوانه من البيع.

فالمشكوك اندراجه فى هذا العنوان شبهه مصداقيه بالنسبه إلى ذلك العموم و الإطلاق و قد فرض أنّ دليل التخصيص لفظىّ و إن كان لبّيا أيضا.

بقى هنا وجه آخر لفساد البيع فى المقام و هو تعارض الاسم مع الإشاره،فإنّ قول البائع:بعتك هذا اللبن مثلا،مشيرا إلى المعيوب بمزج الماء،مقتضى الإشاره فيه كون المبيع هذا المشاهد المشوب و مقتضى لفظ اللبن كونه الصحيح لانصرافه و لو فى مقام البيع إلى اللبن الصحيح،فكأنّه قال هذا الصحيح.و بالجمله، مقتضى هذا تخلّف المبيع من أصله،و مقتضى الإشاره عدم تخلّف المبيع و إنّما تخلّف وصفه.فالبيع صحيح و يثبت الخيار هذا ما يقال.

و فيه أنّا نمنع التعارض،فإنّ المراد بكلمه هذا هو المعنى الذى اندمج فيه العنوان المذكور بعده بطريق الإجمال،و تكون النسبه بين مفاده و مفاد ذلك العنوان

هی الرتق و الفتق و الإجمال و التفصیل،نظیر ما هو الحال فی الحد مع المحدود.فکما أنّ قولنا:الإنسان حیوان ناطق،یکون المحمول فیه مأخوذا فی الموضوع،غایه الأمر علی وجه البساطه و الاندماج،فکذلک فی قولک:هذا إنسان مثلا قد أخذ المحمول و هو الإنسانیه بنحو الاندماج و البساطه فی مفهوم هذا،فلا یقبل هذا المفهوم أن یحمل علیه حمار مثلا،و لیس هذا قولا بخصوصیه الموضوع له أو المستعمل فیه فی اسم الإشاره،فإنّ ما هو من نصیب لفظه هذا لیس إلّا المعنی العام و لم یستعمل إلّا فیه،و الخصوصیه إنّما جاءت من قبل الاستعمال لا بدلاله اللفظ.

و الحاصل أنّ الإشاره الکلیّه لما تکون غیر قابله لأن یؤخذ فی الخارج بوصف کلیتها،فلا بدّ من التشخّص،و التشخّص الذی یلحقها علی أنحاء:التشخّص من قبل المشیر،و من قبل المشار إلیه،و من قبل المکان و الزمان و غیر ذلک.

فالتشخّص اللاحق به من قبل المشار إلیه إنّما یلحقه بلحاظ الوجود الذهنی،لأنّ طرف الإشاره لیس هو الخارج البحت و إلّا لزم عدم تحقّقها مع عدم الخارج،کما فی صوره الجهل المرکّب و المقطوع خلافه و لیس إلّا لأنّ ما هو المشار إلیه حقیقه إنّما هو الوجود الذهنی،غایه الأمر مأخوذا علی وجه الحکایه عن الخارج و إذن فیتبع هذا التشخّص اللاحق بالإشاره تشخّص ما هو المشار إلیه فی الذهن و لا یدور مدار الخارج أصلا.

فإذا فرض أنّ الخارج حمار لکنّک تخیّلته إنسانا فقلت:هذا إنسان،فلا شبهه فی کون المشار إلیه بإشارتک إنّما هو متقوّما بخصوصیته الإنسانیه علی وجه الاندماج،و لا نعنی بکون الخصوصیه جائیه من قبل الاستعمال إلّا کونها حاصله حینها،و لو لم یکن مستنده إلیه بل إلی أمر آخر فلا یستشکل بأنّ الاستعمال عباره عن تعقّل المعنی من اللفظ،و ما کان متأخّرا عن هذا التعقّل لا یمکن وقوعه فی

حيّز هـذا التعقّـل و موضوعـا له،فانّـا نقـول التعقّـل ورد على الأـمرين،أعنى الكلى و التشـخّص فى عرض واحـد نظير الوجـود فى الخارج،غايه الأمر ليس المدلول عليه لكلمه هذا من هذا التعقّل إلّا الكلّى،فالاستعمال ملازم مع تعقّل الخصوصيه لا أنّه علّه لها و هذا واضح.

فإن قلت:لو رأينا شبحا من بعيد فتردّد عندنا بين أنواع مختلفه و أفراد كلّ واحد من تلك الأنواع،فلا شبهه فى إمكان الإشاره إليه بقولنا:هذا الشـبح،و من المعلوم عدم أخذ شـىء من الخصوصـيه من الزيديه و العمرويه،بل و الإنسانيه و الحيوانيه.فهذا دليل على عدم أخذ الخصوصيه فى المشار إليه فى قولنا:هذا زيد أيضا.

قلت:من المعلوم أنّ المشـار إليه فى هـذا المثال أيضا ليس كلّيا قابلا للصـدق على كثيرين فى عرض واحـد،و إنّما يقبل الصـدق عليها بنحو التبادل،و هذا شاهد لأخذ الخصوصـيه فيه.غايه الأمر أنّ المندمج قد يعلم تفصـيلا و قد يعلم إجمالا، و يجهل تفصـيلا لكنّه غير عدم الأخذ و الاندماج رأسا.

فـإن قلت:يلزم على مـا ذكرت أنّه إذا قـال:هـذا زيـد،معتقـدا بأنّه زيـد ثمّ تبـدّل اعتقاده إلى أنّه عمرو تبـدّل المشار إليه فى ذهنه أيضا،و الحال أنّه لم يتغيّر بالوجدان بل هو باق على حاله.

قلت:الوجـدان شاهـد على خلاـف مـا ذكرت،فإنّه كما يتبـدّل الاعتقاد، كـذلك المشار إليه فى اللاحق أيضا غير المشار إليه فى السابق.

هذا كلّه فى صوره الاشتباه.

و أمّا مع العلم و العمد كما هو الحال فى البائع فى مسألتنا،فإنّه فى قوله:

بعتك هذا الحمار،مشيرا إلى شجر مثلا عالم بشجريّه المشار إليه،فيتصوّر فيه كلا

الأمرين،فيمكن أن يجعل المندمج فى ذهنه الخصوصيه الواقعيه،ثمّ يتمحّل فى إجراء المحمول عليه،و أن يجعل المندمج الخصوصيه الجعليه بتمحّل من عنده، ثمّ أجرى المحمول عليه بلا تمحّل،كما ذكروا نظير ذلك فى الحقيقه الادعائيه و المجاز اللفظى فى مثل قولنا:هذا أسد.

هذا بحسب مقام الثبوت.و أمّا بحسب مقام الإثبات فلا يبعد استظهار الوجه الثانى،أعنى كون التمحّل فى المشار إليه لا فى المحمول.

و كيف كان فعلم ممّا ذكرنا أنّ التعارض بين الاسم و الإشاره ممّا لا حقيقه له أصلا بل ليس بينهما إلّا التوافق.

و إذن فلا بدّ من الرجوع فى تشخيص كون المقام من قبيل تخلّف المبيع أو الوصف إلى جهات أخر خارجيه،و هو ملاحظه مقام اللب و الغرض،و انّه يكون على نحو وحده المطلوب،بأن يكون المقصود الأصلى هو المقيّد بما هو مقيّد،أو يكون على نحو تعدّده،بأن يكون المقصود الأصلى هو الذات و كان الوصف مطلوبا تبعيا بأن كان مطلوبا فى ظرف مطلوبيه الذات.فالمنشأ و المبيع فى عالم الإنشاء فى كلا المقامين و إن كان هو المقيد بما هو مقيّد بنحو وحده المطلوب،لكنّه يختلف بالانحلال و عدمه فى المقامين فى نظر العرف كما فى العام الاستغراقى و المجموعى،و إن كان الفرق بينهما بالانحلال و عدمه فيهما على طبق الواقع و نفس الأمر و فيما نحن فيه صرف مسامحه من العرف بدون واقع له.و الدليل على كونه كذلك أنّا لو قلنا بكون الانحلال و عدمه هنا أيضا واقعيين بمعنى كونهما راجعين إلى الاختلاف فى المنشأ و كيفيه الإنشاء،بأن تكون الهيئه التقييديه فى أحدهما ملحوظه على وجه الموضوعيه،و فى الآخر على وجه المرآتيّه كما هو الحال فى لحاظ العموم فى العام الاستغراقى و المجموعى،لورد عليه أنّه ما وجه حكمهم على هذا بتبعّض الصفقه فيما إذا باع ما يملك و ما لا يملك.

و لو كان كما ذكرت لكان هناك صفقتان كلّ منهما أجنبى عن الآخر و لا تبعّض فى أحدهما ببطلان الآخر،فليس ذلك إلّا لأجل عدم الانحلال هنا كما فى العام الاستغراقى،و إنّما لوحظ التقييد و التركيب على وجه الموضوعيه فى كليهما.

و لهذا يقولون قد تبعّض الصفقه عند ظهور فسادها فى بعض الأجزاء.و فى مقام تخلّف العنوان يفرقون بين الموارد بالمسامحه،مثلا إذا كان المقصود الأصلى هو الحمار فباع الشجر معتقدا أنّه حمار،يقولون قد تخلّف المبيع.و إذا كان المقصود الأصلى هو الفرس العربى فباع الغير العربى باعتقاد أنّه عربى،يقولون قد تخلّف الوصف،و المبيع لم يتخلّف.

و بالجمله فلا يرون بين المقصود الأصلى و المنشأ ميزا،أو يرون الميز و حكمهم مع ذلك بعدم تخلّف المنشأ فى مقام عدم تخلّف المقصود الأصلى مبنى على المسامحه،و تحقيق المطلب زياده على هذا فى باب الخيارات إن شاء اللّه.

و كيف كان فعلى هذا ليس الحكم بالفساد مطّردا فى جميع المقامات،بل هو مختصّ بما إذا تخلّف عنوان المقصود الأصلى،كما لو باع المموّه فى مقام الذهب أو الفضه،و فى غيره يحكم بالصحه.غايه الأمر مع ثبوت خيار العيب فى بعض الموارد و خيار تبعّض الصفقه فى آخر و خيار التدليس فى ثالث،و هو ما إذا كان الغشّ بإظهار صفه كمال مفقود واقعا كتحمير وجه الجاريه و غير ذلك.

تنبيه:و إن كان غير مرتبط بالمقام،و هو أنّه ينقدح ممّا ذكرنا فى مسأله اختلاف الواقع مع المشار إليه الحال فى مسأله الاقتداء بإمام،على أنّه زيد فبان عمروا،و فساد ما يتوهّم من التفرقه بين ما إذا كان المنقدح فى الذهن هو الذات المجرّده عن الزيديه و العمرويه و غيرهما،غايه الأمر ورد عليها الزيديه و الاقتداء فى عرض واحد،فإذا بان فساد حمل الزيديه عليه لم يقدح بربط الاقتداء بهذا المشار إليه،فلم يتخلّف المقتدى،و بين ما إذا كان الصوره المنقدحه فى النفس هو

الصوره الزيـديه على نحو البسـاطه كمـا هو فى الخـارج بلا تحليل فى الـذهن إلى ذات و زيـديه،فإذا بان العمرويه ظهر انفكاك الاقتـداء عن المقتدى،فيحكم فى الصوره الأولى بالصـحه فى صوره عداله كليهما و إن فرض أنّه لو كان عالما بالعمرويه ما أقدم على الاقتداء.و فى الثانيه بالفساد و إن علم أنّه مع العلم كان مقدما على الاقتداء.

وجه الفسـاد مـا قلنـا من أنّه فى الصوره الأولى أيضا،و إن كان قـد حصل فى ذهنه موضوع منفكّ عن الزيـديه و جعلت محموله عليه،لكن ما يشير إليه فى ذهنه ثمّ يحمل عليه الزيديه قد اندمج فيه الزيديه بنحو البساطه.ففى هذه الصوره أيضا إذا بان العمرويه انكشف انفكـاك الاقتـداء عن المقتـدى،فـالحقّ التفرقه بين مـا إذا كـان المقصود الأصـلى فى اقتـدائه هو العادل.غايه الأمر ربط الاقتـداء بزيـد بزعم أنّه هو العـادل الحاضـر،و بين مـا إذا كان لخصوصـيه الزيـديه قوام فى قصـده، بحيث كان مع إحرازه عـداله الشخصين قد تعلّق غرضه،فى هذا الاقتداء بخصوص أحدهما و لا يقتدى بالآخر.

ففى الأولى لم يصر الاقتداء بلا مقتدى و إن فرض انقداح التحليل فى الذهن.و فى الثانيه صار كذلك و إن فرض البساطه فيه.

و من المکاسب المحرّمه السحر

الأدله من الکتاب علی حرمه السحر

فإنّه لا خلاف فی حرمته فی الجمله بین المسلمین،بل هی من الضروریات التی یدخل منکرها فی عداد الکافرین.

و یدل علیه من الکتاب قوله تعالی وَ لا یُفْلِحُ السّاحِرُ حَیْثُ أَتی (۱).

و قوله تعالی ما جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللّهَ سَیُبْطِلُهُ إِنَّ اللّهَ لا یُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِینَ (۲).

و قوله تعالی ما کَفَرَ سُلَیْمانُ وَ لکِنَّ الشَّیاطِینَ کَفَرُوا یُعَلِّمُونَ النّاسَ السِّحْرَ وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ وَ ما یُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ حَتّی یَقُولا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَهٌ فَلا تَکْفُرْ (۳).

۱- ۱) طه۶۹/.

۲- ۲) یونس۸۱/.

۳- ۳) البقره۱۰۲/.

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه السحر

و من الأخبار کثیره نتیمّن بذکر ما عثرنا علیه:

۱-نصر بن قابوس قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول:المنجّم ملعون، و الکاهن ملعون،و الساحر ملعون،و المغنّیه ملعونه،و من آواها ملعون،و أکل کسبها ملعون (۱).

(۲)رئیس المحدّثین قال:و قال علیه السّلام:المنجّم کالکاهن،و الکاهن کالساحر، و الساحر کالکافر،و الکافر فی النار (۲).

(۳)السکونی عن جعفر بن محمد عن أبیه-علیهما السّلام-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:ساحر المسلمین یقتل و ساحر الکفّار لا یقتل،قیل:یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لم لا یقتل ساحر الکفار؟قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لأنّ الشرک أعظم من السحر،و لأنّ السحر و الشرک مقرونان (۳).

(۴)أبو موسی الأشعری قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:ثلاثه لا یدخلون الجنّه:

مدمن خمر،و مدمن سحر،و قاطع رحم (۴).

(۵)أبو البختری عن جعفر بن محمد عن أبیه-علیهما السّلام-:إنّ علیا علیه السّلام قال:

من تعلّم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر،و کان آخر عهده بربّه و حدّه أن یقتل إلّا أن یتوب (۵).

(۶)عبد الرحمن بن الحسن التمیمی معنعنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام عن آبائه عن علی علیه السّلام قال فی حدیث:نحن أهل بیت عصمنا اللّه من أن نکون فتّانین أو

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۲۴ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۰۳،الحدیث ۷.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۱۰۴،الحدیث ۸.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۲۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۱۰۶،الحدیث ۲.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۰۷،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۱۰۷،الحدیث ۷.

كذّابين أو ساحرين أو زنّائين،فمن كان فيه شيء من هذه الخصال فليس منّا و لا نحن منه (۱).

(۷)زيد الشحّام عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:الساحر يضرب بالسيف ضربه واحده على رأسه (۲).

(۸)على بن إبراهيم عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال:دخل عيسى بن سقفى على أبى عبد اللّه عليه السّلام و كان ساحرا يأتيه الناس و يأخذ على ذلك الأجر،فقال له:جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتى السحر و كنت آخذ عليه الأجر،و كان معاشى،و قد حججت منه،و منّ اللّه علىّ بلقائك و قد تبت إلى اللّه عزّ و جلّ،فهل لى فى شيء من ذلك مخرج؟فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام:حلّ و لا تعقد (۳).

(۹)رئيس المحدّثين قال:و روى أنّ توبه الساحر أن يحلّ و لا يعقد (۴).

۱۰-يوسف بن محمد بن زياد و على بن محمد بن سيار،عن أبويهما،عن الحسن بن على العسكرى-عليهما السّلام-،عن آبائه-عليهم السّلام-فى حديث قال فى قوله عزّ و جلّ وَ ما أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ قال:كان بعد نوح عليه السّلام قد كثرت السحره المموّهون فبعث اللّه عزّ و جلّ ملكين إلى نبىّ ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحره و ذكر ما يبطل به سحرهم و يرد به كيدهم،فتلقّاه النبىّ عن الملكين و أدّاه إلى عباد اللّه بأمر اللّه عزّ و جلّ،و أمرهم أن يقضوا به على السحر و أن يبطلوه،و نهاهم أن يسحروا به الناس،و هذا كما يدل على السمّ ما هو

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۰۸،الحديث ۸.

۲- ۲) المصدر نفسه:الجزء ۱۸،باب ۱ من أبواب بقيّه الحدود،ص ۵۷۶،الحديث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:الجزء ۱۲،باب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۰۵،الحديث ۱.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۱۰۶،الحديث ۳.

و على ما يدفع به غائله السم-إلى أن قال:- وَ ما يُعَلِّمانِ مِنْ أَحَدٍ ذلك السحر و إبطاله حَتّى يَقُولا للمتعلّم إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ و امتحان للعباد ليطيعوا اللّه فيما يتعلّمون من هذا و يبطلوا به كيد السحره و لا يسحروهم، فَلا تَكْفُرْ باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار به و دعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنّك به تحيي و تميت، و تفعل ما لا يقدر عليه إلاّ اللّه عزّ و جلّ فإنّ ذلك كفر-إلى أن قال- وَ يَتَعَلَّمُونَ ما يَضُرُّهُمْ وَ لا يَنْفَعُهُمْ ،لأنّهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به و يضرّوا به، فقد تعلّموا ما يضرّهم فى دينهم و لا ينفعهم فيه.الحديث (۱).

۱۱-على بن الجهم عن الرضا عليه السّلام فى حديث قال:و أمّا هاروت و ماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحره و يبطلوا به كيدهم، و ما علّما أحدا من ذلك شيئا حتى قالا إِنَّما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ ،فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه و جعلوا يفرّقون بما تعلّموه بين المرء و زوجه،قال اللّه تعالى وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ (۲)يعنى بعلمه (۳).

۱۲-إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال:قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم لامرأه سألته:أنّ لى زوجا و به علىّ غلظه و أنّى و أنّى صنعت شيئا لأعطفه علىّ؟فقال لها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:أفّ لك،كدّرت البحار و كدّرت الطين و لعنتك الملائكه الأخيار و ملائكه السماوات و الأرض.قال:فصامت المرأه نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح،فبلغ ذلك النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:إنّ ذلك لا يقبل منها (۴).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۰۶،الحديث ۴.

۲- ۲) البقره۱۰۲/.

۳- ۳) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۲۵ من أبواب ما يكتسب به،ص ۱۰۷،الحديث ۵.

۴- ۴) المصدر نفسه:الجزء ۱۴،باب ۱۴۴ من أبواب مقدّمات النكاح و آدابه،ص ۱۸۴،الحديث ۱.

هذه جمله ما عثرت به فی الوسائل.و ها هنا روایه أخری منقوله عن:

۱۳-الاحتجاج:من حدیث الزندیق الذی سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن مسائل کثیره،منها ما ذکره بقوله:أخبرنی عن السحر ما أصله و کیف یقدر الساحر علی ما یوصف من عجائبه و ما یفعل؟قال أبو عبد اللّه علیه السّلام إنّ السحر علی وجوه شتّی.

منها:بمنزله الطب کما أنّ الأطبّاء وضعوا لکلّ داء دواء،فکذلک علماء السحر احتالوا لکل صحه آفه و لکلّ عافیه عاهه و لکل معنی حیله.

و نوع آخر منه خطفه و سرعه و مخاریق و خفه.

و نوع آخر ما یأخذه أولیاء الشیطان عنهم.

قال:فمن أین علم الشیاطین السحر؟قال:من حیث عرف الأطباء الطب بعضه بتجربه و بعضه بعلاج.

قال:فما تقول فی الملکین هاروت و ماروت و ما یقول الناس بأنّهما یعلّمان السحر؟قال:إنّما هما موضع ابتلاء و موقع فتنه تسبیحهما:الیوم لو فعل الإنسان کذا و کذا لکان کذا و کذا،و لو تعالج بکذا و کذا لکان کذا فیتعلّمون منهما ما یخرج عنهما،فیقولان لهم:إنّما نحن فتنه فلا تأخذوا عنّا ما یضرّکم و لا ینفعکم.

قال:أ فیقدر الساحر علی أن یجعل الإنسان بسحره فی صوره کلب أو حمار أو غیر ذلک؟قال علیه السّلام:هو أعجز من ذلک و أضعف من أن یغیّر خلق اللّه إنّ من أبطل ما رکّبه اللّه تعالی و صوّره و غیّره فهو شریک اللّه فی خلقه،تعالی اللّه عن ذلک علوّا کبیرا،لو قدر الساحر علی ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفه و الأمراض و لنفی البیاض عن رأسه و الفقر عن ساحته.

و إنّ من أکبر السحر:النمیمه،یفرّق بها بین المتحابین و یجلب العداوه بین

المتصافين،و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور،و النمّام أشرّ من وطئ الأرض بقدمه.

فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنّه بمنزله الطب إنّ الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه الحديث (۱).

۱- ۱) الاحتجاج:الجزء ۲،ص ۳۳۹،من احتجاجات الإمام الصادق عليه السّلام.

إذا عرفت ذلک فهنا ثلاثه مقامات:

الأول: فی بیان عدم الاختلاف السنخی بین السحر و المعجزه

لیس الاختلاف السنخی بین السحر و المعجزه کما ربما یتوهم فإنّ المعجزه کلّ أمر علم أنّه فعل اللّه و من جانبه و هو أجراه علی ید من صدرت عنه،و لیس الآتی بها هو المستقل فی إتیانها،و طریق العلم بذلک قد یکون عدم تعلّم من الآتی بها مع امتناع صدور العمل بدونه،کما لو أتی بمثل مبحث اجتماع الأمر و النهی علی الوجه المقرّر فی الحال بعد تبادل الأنظار فی القرون المتطاوله،طفل بدون تدرّس و تعلم و هکذا،و قد یکون امتناع العمل بحسب الأسباب الطبیعیه العادیه الخفیه منها و الجلیه مثل إحیاء الموتی.

و بالجمله لا مدخلیه لعمل مخصوص فی مفهوم المعجزه،و کفی شاهدا بذلک تحقّقها فی قول إِنِّی عَبْدُ اللّهِ آتانِیَ الْکِتابَ (۱)الصادر من عیسی علیه السّلام عقیب ولادته.

و علی هذا فیمکن تحقّقها بالسحر أیضا،بمعنی أن یأتی به شخص یعلم بعدم مراودته مع علماء السحر و عدم مراجعته للکتب لکونه أمّیا مثلا،فالمناط العلم بأنّ الصادر من مدّعی النبوّه صادر عن اللّه و آت من قبل الغیب،من غیر فرق فی ذات الصادر بین الأفعال،فإنّه إذا علم ذلک کان موجبا لا محاله للعلم بصدق المدّعی و حقّیه دعواه،نظیر من کان قاصدا من قبل زید إلی بعض متعلّقیه و حاملا لبعض إسراره إلیه،مظهرا لخاتم زید المخصوص به الغیر الممکن الوصول إلیه إلّا بإعطاء نفس زید.فإنّ هذا الخاتم حینئذ لا شبهه فی کونه علامه دالّه علی

۱- ۱) مریم ۳۰/.

صدق القاصد،و كونه من قبل زيد واقعا و لا يحتاج افادته العلم إلى تجشّم الاستدلال فإنّه من باب القضايا التى قياساتها معها.

المقام الثانى:قد اختلف فى تعريف السحر

فعن بعض أهل اللغه:أنّه الخداع.

و عن آخر:أنّه صرف الشيء عن وجهه.

و عن ثالث:أنّه إظهار الباطل فى صوره الحق.

و عن رابع:أنّه ما لطف مأخذه و دق.

و معلوم أنّ كل ذلك من باب شرح الاسم و الإشاره إلى أنّه من هذا الجنس، مثل سعدانه نبت،و إلّا فمعلوم عدم انطباق حقيقه السحر على واحد من الثلاثه الأول،بل و كذا الرابع فانّ بعض الصنائع البارزه من أهل الفرنك فى الغرابه و لطافه المأخذ بمكان،مع عدم كونها سحرا قطعا.

و إذن فالظاهر إمكان أخذ مفهوم السحر من الرجوع إلى العرف و ما يتبادر من لفظه سحر فى العربيه و مرادفه،و هو جادو فى الفارسيه.

و الحاصل من الرجوع إليه:هو كل أمر يخفى سببه و لو إجمالا،و يتخيل على غير حقيقته،و يجرى مجرى التمويه و الخداع.

و قولنا:و لو إجمالا،لإخراج الصنائع المذكوره فإنّها يعلم أسبابها بطريق الإجمال،و أنّه غير خارج عن المواد الأرضيه من الماء و الهواء و التراب و النار،بخلاف السحر فإنّه و إن كان واقعه إمّا من سنخ الحروف و الألفاظ الغير المأثوره فى الشريعه من الرقى و العقد و الأقسام و العزائم أمّا معلومه المعنى أو غير معلومته.

و إمّا من قبيل التدخين لبعض العقاقير،فإنّه على ما قيل يستعملونه فى بعض مواقعه لتسخير الكواكب كقراءه الرقى.

و إمّا من قبيل النفث أو التصوير لصوره المسحور و اشغال النظر فيها.

أو تصفيه النفس فإنّه قيل:إنّ النفوس مختلفه،فبعضها قويه مستعليه على البدن و صارت فى قوتها بحيث تكون مضاهيه للأرواح السماويه و كأنّها واحده منها،فكما يكون السفليات منفعله بتلك العلويات و لها تأثير فى تلك السفليات، فكذلك لهذه النفس أيضا تأثير فيما أرادته و أوجد صورته فى الذهن،و هذا نظير ما يحصل بالرياضات الشرعيه،فإنّه يصير مقام العبد بواسطتها إلى ما أشار إليه فى الحديث القدسى:عبدى أطعنى أجعلك مثلى،يعنى كما أنّ اللّه إذا أراد شيئا يقول له كن فيكون،فكذلك حال هذا المجاهد،كما نطق بهذا المقام أيضا الأخبار فى وصف أهل الجنّه،فمن الممكن حصول هذه المرتبه بالرياضات الباطله،لكن قد صرح بعدم تحقق هذا القسم فى الخبر المنقول عن الاحتجاج لو لم يستفد منها عدم الإمكان.

أو بتمزيج القوى السماويه حيث إنّ للكواكب تأثيرا فى الألوان و الطعوم و حياه الحيوانات مع القوى المنفعله السفليه،بمعنى أن يعرف المعدات لتلك الفواعل فيعدها،و الموانع فيرفعها حتى تنضم القوّه الفاعله مع القابله،و يتولد الأمر العجيب منهما و يسمى هذا بالطلسمات أو بتسخير الأرواح الأرضيه و هى الجن،فإنّه يقال:إنّ الاتصال بتلك الأرواح أسهل من الاتصال بالأرواح السماويه،و التأثير مع الاتصال بالسماويات أعظم و نسبتهما نسبه القطره إلى البحر،و الشعاع إلى الشمس،و الرعيه إلى السلطان،و يسمى هذا بالأقسام و العزائم و تسخير الجن.

فالسحر على تشتّت أنحائه هذه و غيرها يلازمه الإيهام لكونه بمدد غيبى

و تأیید من عند اللّه.و بهذا الاعتبار وصف السحره فی الخبر العاشر بقوله:

المموّهون،و هذا معنی تفسیره بالخدیعه و صرف الشیء عن وجهه،و إظهار الباطل بصوره الحق،فإنّ ذات عمل السحر لا ینفک عن هذا الإیهام،و إن لم یکن من قصد فاعله أیضا التلبیس و التدلیس.و من هنا یعلم أنّ علم الخواص،أعنی معرفه خاصیه بعض الأشیاء التی تؤثّر فی الشیء بدون المباشره،مثل المغناطیس إذا اعملت فحصل بسببها أمر عجیب حصل معه الإیهام المزبور، و کذلک علم الحیل الذی فسّر بما یحصل من ترکیب الآلات المرکبه علی طرز النسب الهندسیه أو غیرها،فإنّه ربما یحصل بها أمور غریبه،مثل فارسین یقتتلان یقتل أحدهما الآخر،و الفارس فی یده بوق ینفخ فیه علی رأس کل ساعه من النهار من غیر أن یمسّه إنسان و غیر ذلک إذا اشتمل علی الإیهام المذکور لا یخلو عن إشکال کما لا إشکال مع معلومیّه المدرک و عدم الإیهام کما فی آله الساعه المعموله و غیرها من الصنائع العجیبه.

و لا یمکن التمسک لحرمته بإطلاق خبر الاحتجاج فإنّه فی مقام بیان علّه السحر و منشأه بعد الفراغ عن سحریته،لا فی مقام بیان حقیقه السحر و أنّه عباره عن کذا و کذا حتی یصحّ التمسک بإطلاقه،کما لا إشکال فیما کان من الصلحاء و العباد من الکرامات،و کذا ما هو من قبیل الإحراز و العوذات و الرقی و الصلوات المأذون فیها شرعا.

ثمّ هذه الأقسام التی أشرنا إلیها کلّها ممّا یکون لها واقعیه و حقیقه،و یجمعها قوله علیه السّلام فی خبر الاحتجاج:و لکل معنی حیله و له قسم آخر یکون صرف الوهم و الخیال یسمی بالشعبذه و أخذ العین،فإنّ أغلاط العین مثل رؤیتها الشمس عند طلوعها بواسطه ارتفاع بخار الأرض کبیره،و رؤیه الکبیر المرئی من البعید صغیرا

مشاهده،فإذا أشغل المشعبذ باصره الناظرين فی غیر الجهه التی یحتال فیها و استغرق تلک الجهه حواسهم،یعمل بسرعه عملا یظهر بسببه خلاف ما یترقّبونه بواسطه هذه السرعه و ذلک الأشغال و هذا هو المشار إلیه فی خبر الاحتجاج:و نوع آخر منه:خطفه و سرعه و مخاریق و خفه،و یشهد علی وجود النوعین أیضا أعنی ماله حقیقه و ما لا حقیقه له من الکتاب قوله تعالی یُفَرِّقُونَ بِهِ بَیْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ (۱)کما یشهد له أیضا قوله تعالی فی سوره الفلق. وَ مِنْ شَرِّ النَّفّاثاتِ فِی الْعُقَدِ (۲)بناء علی تفسیره بالسحر،و قوله یُخَیَّلُ إِلَیْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّها تَسْعی (۳)و لا ینافی کونه مؤثرا حقیقه قوله وَ ما هُمْ -یعنی السحره- بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّهِ (۴)فإنّه لیس اقتضاؤه بأزید من اقتضاء النار التی قال اللّه تعالی لها کُونِی بَرْداً وَ سَلاماً عَلی إِبْراهِیمَ (۵).فالمراد عدم منعه تعالی من تسبیبه کما فی سائر المسببات،و بهذا یظهر عدم منافاه قوله تعالی:

یَمْحُوا اللّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ (۶).

المقام الثالث: فی بیان عدم اختصاص حرمه السحر بصوره وجود مسحور

إطلاق الأخبار الداله علی مذمّه السحر مثل الخبر الأوّل و الثانی و الثالث و الرابع،خصوصا الخامس:من تعلّم شیئا من السحر قلیلا أو کثیرا فقد کفر

۱- ۱) البقره۱۰۲/.

۲- ۲) الفلق۴/.

۳- ۳) طه۶۶/.

۴- ۴) البقره۱۰۲/.

۵- ۵) الأنبیاء۶۹/.

۶- ۶) الرعد۳۹/.

و كان آخر عهده بربّه،و السادس و السابع عدم اختصاص الحرمه بصوره كون مسحور فى البين بل يشمل ما لم يكن له تعد إلى واحد من الحيوانات و لو كان فيه غرض عقلائى أيضا،فضلا عمّا إذا كان متعديا إلى حيوان من السباع أو الهوام من قبيل الحيات و العقارب و البراغيث،فضلا عن الإنسان سواء كان التعدى بنحو الإضرار فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله،أم كان بغيره كإيراث المودّه فى قلبه مثلا.كل ذلك أعم من أن يكون فيه صلاح و نفع عقلائى،كما فى دفع أذى البراغيث ببعض الأشعار و ما يستعمله بعض الدراويش فى دفع لدغ العقارب و الحيات ببعض المناظر،بل و فتح عساكر المسلمين و مثله من المنافع الجليله.

فإنّ مقتضى الإطلاق ممنوعيه ما يسمّى سحرا بقول مطلق،و دعوى الانصراف إلى من يخشى ضرره أو إلى غير ما يقصد به غرض راجح كما ترى.

و يشهد لهذا الإطلاق:الخبر الثانى عشر،فإن عطف قلب الزوج إلى زوجته ممّا فيه نفع و صلاح و لا ضرر فيه أيضا على الزوج بعد ارتفاع الكراهه من نفسه و انقلابها بالمحبّه.و مع ذلك فانظر ما ورد فى منعه و تقبيحه من أشد أفراد الذم.

نعم،مقتضى الخبر الثامن و التاسع:جواز السحر المستعمل لحل سحر آخر،فإنّ مقابله الحلّ بالعقد قرينه على أنّه كما أنّ العقد بالسحر كذلك الحل أيضا به،فالحمل على الحل بغيره من قرآن أو دعاء أو به فى حال الضروره و انحصار الدافع به خلاف الظاهر و تقييد بغير مقيد.و كذلك الخبر العاشر و الحادى عشر لقوله فى الأوّل:و أمرهم أن يقضوا به على السحر و أن يبطلوه.و فى الثانى:علّما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحره و يبطلوا به كيدهم،فإنّ حكايه الإمام الحكم المجعول فى الشريعه السابقه لأهل هذه الشريعه مع عدم بيان نسخه فى هذه الشريعه،ظاهر فى بقائه على حاله فى هذه الشريعه أيضا كما تقدم فى نقل الإمام عليه السّلام عمل التماثيل لسليمان عليه السّلام.

و يدل عليه أيضا:ذيل خبر الاحتجاج و هو قوله:عليه السّلام:فأقرب أقاويل السحر أنّه بمنزله الطب إنّ الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعه النساء، فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه.بناء على كون المراد من الأقربيه الإباحه لا أنّ هذا الفرد أيضا حرام،غايه الأمر أخف حرمه من سائر الأفراد،فإنّ هذا خلاف الظاهر عرفا و إن كان مقتضى الجمود على لفظ الأقرب المقتضى للتفضيل مشاركه هذا الفرد مع سائر الأفراد فى أصل القرب.

و هل الحل الحلال أعم ممّا كان العقد حاصلا بسحر ساحر و ما كان العقد حاصلا بغيره،كما فى علاج من أصابه الجن بغير سحر ساحر،أو يختص بالقسم الأوّل؟لا شك فى صدق الحلّ فى القسم الثانى أيضا،فلا وجه لدعوى الاختصاص إلّا أن يدعى الانصراف.

نعم،لا يمكن التعميم للدفع للسحر الغير الحاصل،فإنّ الدليل مختص بالرفع و لا مناط منقح فى البين أيضا حتى يدعى شموله للتوقى و الدفع أيضا و اللّه العالم بأحكامه.

هذا كله فى نفس عمل السحر،و أمّا تعليمه و تعلّمه فلا إشكال فى حرمتهما إذا كانا بقصد استعمال القسم المحرم،فإنّه اشتغال بمقدّمه الحرام بقصد التوصل إليه.

و أمّا إذا كان بقصد القسم الحلال أو خاليا عن القصدين،فلا دليل على حرمته.

و أمّا قوله فى الخامس:من تعلّم شيئا من السحر قليلا أو كثيرا إلخ، فالظاهر منه رجوع الحرمه إلى العمل،فإنّه قد يضاف المبغوضيه إلى التعلم بلحاظ مبغوضيه العمل.و القرينه على هذا قوله فى ذيله:و حدّه أن يقتل إلّا أن يتوب،فإنّ هذا مناسب للعمل كما لا يخفى.

و أمّا خبر تحف العقول فلا يستفاد منه إلاّ حرمه التعليم و التعلّم فی الصناعات التی هی فساد محض و لیس فیها قسم حلال،فلا یشمل ما نحن فیه مما فیه قسم حلال و قسم حرام،فتدبّر.

ص:۱۵۴

من المكاسب المحرّمه الغناء

الأخبار الوارده عن الأئمه ع فی حرمه الغناء

و قبل الخوض فی المسأله نتیمّن بذکر أخبار الباب فنقول مستعینین باللّه الملک الوهّاب.

۱-زید الشحام قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوله عزّ و جلّ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ (۱)؟قال:قول الزور الغناء (۲).

(۲)ابن أبی عمیر عن بعض أصحابه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جلّ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ .قال:قول الزور الغناء. (۳).

(۳)أبو بصیر قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن قوله اللّه عزّ و جلّ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ؟قال:الغناء (۴).

۱- ۱) سوره الحجّ آیه ۳۰.

۲- ۲) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۵،الحدیث ۲.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۲۲۷،الحدیث ۸.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۲۲۷،الحدیث ۹.

۴-هشام عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قوله تعالی فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ .قال:الرجس من الأوثان الشطرنج،و قول الزور الغناء (۱).

(۵)عبد الأعلی،قال:سألت جعفر بن محمّد-علیهما السلام-عن قول اللّه عزّ و جلّ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ؟قال:الرجس من الأوثان:الشطرنج،و قول الزور:الغناء،قلت:قول اللّه عزّ و جلّ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ (۲)؟قال:منه الغناء (۳).

(۶)محمّد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام قال:سمعته یقول:الغناء ممّا وعد اللّه علیه النار،و تلا هذه الآیه وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ وَ یَتَّخِذَها هُزُواً أُولئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ (۴).

(۷)مهران بن محمّد عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سمعته یقول:الغناء ممّا قال اللّه عزّ و جلّ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ (۵).

(۸)الوشّاء قال:سمعت أبا الحسن الرضا علیه السّلام یسأل عن الغناء فقال:هو قول اللّه عزّ و جلّ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ (۶).

(۹)الحسن بن هارون قال:سمعت أبا عبد اللّه علیه السّلام یقول الغناء مجلس لا ینظر اللّه إلی أهله و هو ممّا قال اللّه عزّ و جلّ:

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۳۰،الحدیث ۲۶.

۲- ۲) لقمان۶/.

۳- ۳) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۹،الحدیث ۲۰.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۲۲۶،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۲۲۶،الحدیث ۷.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۲۲۷،الحدیث ۱۱.

وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ (۱).

۱۰-محمّد بن مسلم عن أبی الصباح عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قوله عزّ و جلّ:

لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ (۲)قال:الغناء (۳).

۱۱-أبو الصباح الكنانی و محمّد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه عزّ و جلّ وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ؟قال:هو الغناء (۴).

۱۲-محمّد بن أبی عباد و كان مستهترا بالسماع و يشرب النبيذ قال:سألت الرضا علیه السّلام عن السماع؟فقال:لأهل الحجاز فيه رأی و هو فی حيز الباطل و اللهو أما سمعت اللّه يقول وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً (۵). (۶)

۱۳-عبد الأعلی قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الغناء و قلت:إنّهم يزعمون أنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم رخّص فی أن يقال:جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحيّكم؟فقال علیه السّلام:كذبوا إنّ اللّه عزّ و جلّ يقول وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ. لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنّا إِنْ كُنّا فاعِلِينَ. بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَی الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمّا تَصِفُونَ (۷)ثمّ قال:ويل لفلان ممّا يصف رجل لم يحضر المجلس (۸).

۱۴-يونس قال:سألت الخراسانی علیه السّلام عن الغناء و قلت:إنّ العباسی ذكر

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به،ص ۲۲۸،الحديث ۱۶.

۲- ۲) الفرقان۷۲/.

۳- ۳) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به،ص ۲۲۶،الحديث ۳.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۲۲۶،الحديث ۵.

۵- ۵) الفرقان۷۲/.

۶- ۶) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به،ص ۲۲۹،الحديث ۱۹.

۷- ۷) الأنبياء۱۶/-۱۸.

۸- ۸) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما يكتسب به،ص ۲۲۸،الحديث ۱۵.

عنک أنّک ترخّص فی الغناء؟فقال:کذب الزندیق ما هکذا قلت له سألنی عن الغناء فقلت:إنّ رجلا أتی أبا جعفر علیه السّلام فسأله عن الغناء فقال:یا فلان إذا میّز اللّه بین الحقّ و الباطل فأین یکون الغناء؟قال:مع الباطل،فقال:قد حکمت (۱).

۱۵-الأعمش عن جعفر بن محمّد-علیهما السّلام-فی حدیث شرائع الدین قال:

و الکبائر محرّمه و هی الشرک باللّه و قتل النفس التی حرّم اللّه-إلی أن قال-:و الملاهی التی تصدّ عن ذکر اللّه عزّ و جلّ کالغناء و ضرب الأوتار و الإصرار علی صغائر الذنوب (۲).

۱۶-الحسن بن علی الوشاء قال:سئل أبو الحسن الرضا علیه السّلام عن شراء المغنّیه؟قال:قد تکون للرجل الجاریه تلهیه و ما ثمنها إلاّ ثمن الکلب،و ثمن الکلب سحت،و السحت فی النار (۳).

۱۷-سعید بن محمّد الطاطاری عن أبیه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:سأله رجل عن بیع الجواری المغنیات؟فقال علیه السّلام:شراؤهنّ و بیعهنّ حرام،و تعلیمهنّ کفر، و استماعهنّ نفاق (۴).

۱۸-عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:اقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها،و إیّاکم و لحون أهل الفسق و أهل الکبائر،فإنّه سیجیء من بعدی أقوام یرجّعون القرآن ترجیع الغناء و النوح و الرهبانیه لا یجوز تراقیهم،قلوبهم مقلوبه،و قلوب من یعجبه شأنهم (۵).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۲۷،الحدیث ۱۳.

۲- ۲) المصدر نفسه:الجزء ۱۱،باب ۴۶ من أبواب جهاد النفس و ما یناسبه،ص ۲۶۲،الحدیث ۳۶.

۳- ۳) المصدر نفسه:الجزء ۱۲،باب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۸۸،الحدیث ۶.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۸۸،الحدیث ۷.

۵- ۵) الوسائل:الجزء ۴،باب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن،ص ۸۵۸،الحدیث ۱.

۱۹-علی بن محمّد النوفلی عن أبی الحسن علیه السّلام قال:ذکر الصوت عنده، فقال:إنّ علی بن الحسین-علیهما السّلام-کان یقرأ القرآن فربّما مرّ به المار فصعق من حسن صوته.الحدیث (۱).

۲۰-عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لکلّ شیء حلیه و حلیه القرآن الصوت الحسن (۲).

۲۱-أبو بصیر قال:قلت لأبی جعفر علیه السّلام إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتی جاءنی الشیطان،فقال:إنّما ترائی بهذا أهلک و الناس،فقال:یا أبا محمّد اقرأ قراءه ما بین القراءتین تسمع أهلک و رجّع بالقرآن صوتک،فإنّ اللّه عزّ و جلّ یحبّ الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعا (۳).

۲۲-الحسن بن عبد اللّه التمیمی عن أبیه عن الرضا علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:حسّنوا القرآن بأصواتکم،فإنّ الصوت الحسن یزید القرآن حسنا (۴).

۲۳-معاویه بن عمّار قال:قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:الرجل لا یری أنّه صنع شیئا فی الدعاء و فی القراءه حتی یرفع صوته،فقال:لا بأس إنّ علی بن الحسین -علیهما السلام-کان أحسن الناس صوتا بالقرآن و کان یرفع صوته حتی یسمعه أهل الدار،و إنّ أبا جعفر کان أحسن الناس صوتا بالقرآن و کان إذا قام من اللیل و قرأ رفع صوته فیمرّ به مار الطریق من الساقین(السقائین)و غیرهم فیقومون فیستمعون إلی قراءته (۵).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۴،باب ۲۴ من أبواب قراءه القرآن،ص ۸۵۹،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۸۵۹،الحدیث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۸۵۹،الحدیث ۵.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۸۵۹،الحدیث ۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:باب ۲۳ من أبواب قراءه القرآن،ص ۸۵۸،الحدیث ۲.

۲۴-رئیس المحدّثین قال:سأل رجل علی بن الحسین-علیهما السلام-عن شراء جاریه لها صوت؟فقال:ما علیک لو اشتریتها فذکرتک الجنه یعنی بقراءه القرآن و الزهد و الفضائل التی لیست بغناء،فأمّا الغناء فمحظور (۱).

۲۵-أبو بصیر قال:سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن کسب المغنیات؟فقال:

التی یدخل علیها الرجال حرام،و التی تدعی إلی الأعراس لیس به بأس و هو قول اللّه عزّ و جلّ وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ (۲).

۲۶-أبو بصیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:المغنیه التی تزفّ العرائس لا بأس بکسبها (۳).

۲۷-أبو بصیر قال:قال أبو عبد اللّه:أجر المغنیه التی تزفّ العرائس لیس به بأس،و لیست بالتی یدخل علیها الرجال (۴).

۲۸-علی بن جعفر عن أخیه قال:سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح؟قال:لا بأس به ما لم یعص به.

و رواه علی بن جعفر فی کتابه إلّا أنّه قال:ما لم یؤمر(یزمّر)به (۵).

۲۹-رئیس المحدثین بإسناده عن السکونی بإسناده یعنی عن جعفر بن محمّد-علیهما السلام-عن آبائه-علیهم السّلام-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:زاد المسافر الحداء و الشعر ما کان منه لیس فیه جفاء.و فی نسخه لیس فیه خناء.

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۱۶ من أبواب ما یکتسب به،ص ۸۶،الحدیث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۱۵ من أبواب ما یکتسب به،ص ۸۴،الحدیث ۱.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۸۵،الحدیث ۲.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۸۵،الحدیث ۳.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۸۵،الحدیث ۵.

و رواه البرقی فی المحاسن عن النوفلی عن السکونی (۱).

۳۰-العیاشی فی تفسیره عن الحسن قال:کنت أطیل القعود فی المخرج لأسمع غناء بعض الجیران قال:فدخلت علی أبی عبد اللّه علیه السّلام فقال لی:یا حسن:

إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً (۲)السمع و ما وعی، و البصر و ما رأی،و الفؤاد و ما عقد علیه (۳).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۸،باب ۳۷ من أبواب آداب السفر إلی الحجّ و غیره،ص ۳۰۶،الحدیث ۱.

۲- ۲) الإسراء۳۶/.

۳- ۳) الوسائل:الجزء ۱۲،باب ۹۹ من أبواب ما یکتسب به،ص ۲۳۱،الحدیث ۲۹.

إذا عرفت ذلک فهنا خمسه مقامات:

الأوّل: فی بیان حرمه مطلق الغناء سواء تحقق فی کلام حق أو باطل

الاستدلال بالتسعه الأول من هذه الأخبار التی هی العمده فی الباب و علیها اعتمد صاحبا الحدائق و الجواهر کما ذکره المحقّق المحشی-طاب رمسه- علی حرمه مطلق الغناء سواء تحقّق فی کلام حقّ أم فی باطل،یبتنی علی مقدمتین:

الأولی:إنّ الظاهر من قول الزور کونه من باب إضافه الموصوف إلی الصفه کما أنّ الظاهر من لهو الحدیث کونه من إضافه الصفه إلی الموصوف و المتحصّل منهما حرمه القول و الحدیث المتصف بالزوریه و اللهویه،و الزوریه العارضه علی اللفظ تاره من جهه زوریه مدلوله و تاره من جهه کیفیه أداء هذا اللفظ،و یمکن ملاحظه الأعم من القسمین من قولنا:القول الزور،و کذلک الحدیث اللهو، و المتبادر منه و إن کان هو القسم الأول لکن بعد ورود التفسیر بجعل القسم الثانی أیضا داخلا لا ضیر فی حمله علی الجامع.

و بالجمله:بعد ملاحظه شمول الآیه للهو باعتبار المدلول فقط کما یشهد به ما حکی فی شأن نزول آیه لَهْوَ الْحَدِیثِ من أنّ بعض الکفّار کان یرتحل إلی العجم لتحصیل القصص و الحکایات ثمّ یرجع إلی أهله و یقول:هذه فی قبال ما اشتمل علیه القرآن،فإنّ من المعلوم أنّ الزوریه و اللهویه فی نقل تلک الأکاذیب لم یکن إلاّ من حیث المعنی و ملاحظه شمولها للغناء کما یشهد به أخبار الباب، یکون الظاهر حینئذ ملاحظه اللهویه بأحد الاعتبارین علی نحو منع الخلوّ و حمله علی اللهو بکلا الاعتبارین حتی لا یشمل ما کان لهوا بأحدهما خلاف الظاهر کما لا یخفی.

الثانيه:الغناء ينطبق على الكلام و يتّحد مصداقا معه و ليس من قبيل الأسماء للكيفيه القائمه بالكلام،فلا يكون منطبقا على نفسه،و الشاهد على ما ذكرنا ملاحظه مرادفه فى الفارسيه و هو«سرود و خوانندگى»كما عن بعض أهل اللغه تفسيره بالصوت،و عن آخر كلّ من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء،فإنّ الصوت جنس للكلام فإنّه مركّب من الكلمات،و الكلمه هى الصوت المعتمد على مخارج الفم،بل عن الزمخشرى تفسيره بالكلام.

و يشهد له أيضا ما تقدّم فى الخبر الثالث عشر:سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الغناء و قلت إنّهم يزعمون أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رخّص فى أن يقال جئناكم جئناكم إلخ،فإنّ الظاهر منه أن الغناء نفس القول المذكور.

و بالجمله:حال سرود كحال درود،فكما أنّ الثانى يحمل على الكلام و يقال هذا الكلام درود،فالظاهر أن سرود أيضا كذلك،و ليس كحال المد و الرفع و الترجيع فإنّه لا يصحّ أن يقال:إنّ هذا الصوت مدّ أو رفع أو ترجيع،بل كان الأستاذ-دام ظلّه-مدّعيا لكون الغناء مأخوذا فى مفهومه اللفظ فلا يتحقّق بالصوت المجرد،و قد تقدّم ما يشهد به من قول الزمخشرى و كلام الراوى بل يمكن الاستشهاد له أيضا بنفس هذه الأخبار المفسّره لقول الزور و حديث اللهو بالغناء.

إذا عرفت المقدمتين فنقول:مفاد الآيتين حسب المقدمه الأولى حرمه القول و الحديث الباطل و اللهو الأعم من اللهو باعتبار كيفيه الأداء فقط و قد طبقه الأخبار على الغناء،فالمستفاد منها كون الغناء من أفراد حديث اللهو،و قول الباطل،و إن لم ينضمّ إليه باطليه المدلول،و قد عرفت فى المقدمه الثانيه انطباق الغناء على نفس الكلام،و الآيتان دالّتان على حرمه الكلام اللهوى،فيدلّان على

حرمه الغناء أيضا لأنّه من أفراده،فاندفع بذلك توهّمان:

أحدهما:أنّه لا بدّ من التجوّز فی لفظ الغناء بأن یراد به الکلام الذی یتغنی به حتی یصح جعله تفسیرا لقول الزور و لهو الحدیث.

فالمتحصل من الآیه بعد التفسیر حرمه الکلام اللهوی المتغنی به فلا تدلّ علی حرمه الکلام الغیر اللهوی المتغنی به.و قد عرفت دفعه فی المقدمه الأولی.

و الثانی:أنّه و إن سلّمنا أنّهما شاملان للکلام الغیر اللهوی المتغنی به لکنّهما تدلّان علی حرمه نفس الکلام و هو غیر کیفیته القائمه به،و المدعی حرمه نفس الکیفیه و هی الغناء،و قد عرفت دفعه فی المقدمه الثانیه.

نعم یبقی هنا سؤال أنّ الآیتین لا یشملان الغناء بالکلام المهمل بل و بالکلمه باعتبار ظهور الحدیث و القول فی المستعمل و القضیه لکنّه أیضا مدفوع بالقطع ببطلان القول بالفصل من هذه الجهه.

ثمّ الظاهر من التفسیر فی آیه لَهْوَ الْحَدِیثِ کون مطلق الغناء من لهو الحدیث الذی یترتّب علیه الإضلال لا أنّه من مطلق لهو الحدیث حتی ینقسم إلی قسمین قسم یراد به الإضلال،و هو ما اکتنف منه بسائر المحرّمات من استعمال العود و المزمار و سائر آلات اللهو و دخول الرجال علی النساء و التکلّم بالأباطیل و غیر ذلک،و قسم لا یراد به الإضلال و هو الغناء المجرد عن المحرمات الخارجیه.

هذا مع أنّ هذا التوهّم لا یتأتّی فی تفسیر قول الزور فإنّه جعل مطلق الغناء من أفراده،و کذلک فی ما فسّر لا یشهدون الزور بلا یشهدون مجلس الغناء،و لا شاهد فیهما علی التقیید کما هو واضح.

المقام الثانی: فی بیان المراد بالغناء المحرم

لا إشکال فی أنّ:کلّ صوت حسن بمجرّد کونه حسنا غیر قبیح لا یندرج فی اسم الغناء و لا حکمه،کیف و قد عرفت الحثّ علیه فی قراءه القرآن و الدعاء فی الأخبار المتقدمه و أنّه حلیه القرآن.

و کذلک کلّ صوت ممدود مرجّع فیه أعنی مردد فیه فی الحلق،کیف و قد عرفت قوله علیه السّلام:و رجّع بالقرآن صوتک فإنّ اللّه یحبّ الصوت الحسن یرجع فیه ترجیعا،و العرف أیضا حاکم بعدم صدق اسم الغناء بمحض الترجیع فی الصوت و أیضا قد یتحقّق الغناء و لا یتحقّق شیء من المد و الترجیع،فإنّ ما یقال له فی الفارسیه«تصنیف و پاطنبکی»لا شکّ فی کونه من الغناء بل و من أوضح أفراده مع ما تری فیه من السرعه و الخفّه و یمکن تحقّقه بلا ترجیع أصلا،و کذلک کلّ صوت ممدود مرجّع فیه مطرب علی ما فسّروا الاطراب به من کونه موجبا لخفّه عارضه علی الإنسان من شدّه سرور أو حزن،کیف و قد عرفت أنّ علی بن الحسین -صلوات اللّه علیهما-کان یقرأ القرآن فربّما مر به المار فصعق من حسن صوته،مضافا إلی أنّه قد لا یتحقّق الالتذاذ بسماع الصوت الحسن فضلا عن الخفّه و الفتور مع القطع بتحقّق الغناء کما فی بعض أفراد«تصنیف».

و إذن فالظاهر أنّه لیس هنا معیار خارجی راجع إلی کیفیه فی الصوت کان هو الفارق بین الغناء و سائر أفراد الصوت الحسن الممدوحه فی الأخبار المتقدمه.

و ما یستفاد من کلمات شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-من أنّ المعیار کونه مناسبا لآلات اللهو و الرقص و لحضور ما تستلذّه القوه الشهویه من کون المغنّی امرأه أو أمردا و نحو ذلک أیضا لیس معیارا إذ علی هذا ینحصر الغناء فیما یسمّی فی الفارسیه ب«تصنیف»أو ما هو أعمّ منه قلیلا و المقطوع ظاهرا أوسعیّه دائره

الغناء من ذلک.

و کذلک ما ذکره المحشی الجلیل لکلامه المیرزا الشیرازی-قدّس اللّه تربتهما الزکیه-من جعل المعیار ما یستفاد من قوله علیه السّلام فی الخبر الثامن و العشرین بناء علی إحدی روایته لا بأس به ما لم یزمر به فیقال کلّما حصل من الصوت تلک المرتبه من البساط و الانبساط الحاصله من المزمار کان صوتا لهویا محرما و إلّا فلا إذ قد عرفت ما فیه من السابق.

فالظاهر حینئذ کما ذکرنا عدم الفارق الخارجی بین الصوت المحرم و الصوت المباح،بل الصوت الواحد یمکن أن یندرج تاره فی اسم الغناء و یخرج عنه مع عدم تغییر فی وضعه أخری.

و توضیح ذلک کما أفاده شیخنا الأستاذ-دام بقاه-أن یقال:لا شبهه فی أنّ لنا بعضا من المفاهیم لا تحقّق لها فی الخارج إلّا بانضمام القصد إلیها کما فی مفهوم العقد و التعظیم إذ من الواضح أنّ انحناء الظهر فی حدّ ذاته قابل لأن یقع تعظیما و توهینا و إنّما یتمحّض لأحدهما بالقصد.

و حینئذ فنقول قد یکون المقصود الأصلی للإنسان قراءه القرآن أو الدعاء أو المرثیه فیقصد تبعا لهذا المقصود و لأجل تمشیته علی الوجه الأتم إلی تحسین صوته و ترجیعه و ترقیقه عند قراءته،و قد یکون الأمر بالعکس،فالمقصود الأصلی إظهار حسن الصوت لأجل أن یتفرّج به نفسه و الحاضرون،فیتوسّل إلی تمشیه هذا المقصود إلی قراءه قرآن أو دعاء أو مرثیه أو إشعار من المثنوی و غیره،کما یتّفق ذلک لبعض أهل زماننا إذا اجتمعوا عند ماء و خضره حیث یقوم أحدهم بقراءه أشعار المثنوی مثلا بصوت حسن لأجل مجرّد التنزّه و الصفاء و التکیّف،فالمقصود الأصلی فی هذه الصوره هو الصوت و المقروء مقصود تبعی مقدمه له بعکس الصوره الأولی.

ص:۱۶۶

فالمدعی شهاده الوجدان و العرف بالفرق بین هذین القسمین فی التسمیه باسم الغناء فی العربیه و سرود و خوانندگی فی الفارسیه،و لو فرض اتحاد القسمین فی جمیع کیفیات الصوت و کونهما بمرتبه واحده من الحسن،و من المعلوم عدم تأتی الفرق بینهما حینئذ إلاّ من قبل أصالیه القصد و تبعیته.

ثمّ إنّه-دام ظلّه-استشهد لتأیید مرامه بالروایه الرابعه عشر حیث إنّه بعد ما سأل السائل عن الغناء أحاله الإمام علیه السّلام إلی وجدان نفسه فیما إذا میّز اللّه بین الحقّ و الباطل انّه فی أیّ القسمین یکون،فاختار کونه من الباطل،فیعلم من هذا أنّ الغناء ملازم مع حکم الوجدان علیه باندراجه فی الباطل.

و حینئذ نقول:إذا کان فی کلّ من مصراعی الشعر مطلب مهم یعتنی بشأنه و أراد القاری التفات السامع إلیه کما هو حقّه،فلا محاله یحتاج إلی تطویل صوت بین المصراعین حتّی یأخذ السامع نصیبه من الفرد الأوّل و یتهیّأ لاستماع الفرد الثانی مع کون الأداء بهذا الوجه موجبا لوقع آخر فی ذهن السامع،فإذا عمد إلی مدّ الصوت و تحسینه و ترقیقه و ترجیعه لهذا الغرض،فهل تری من نفسک أنّ هذا الصوت المرجع فیه المطرب بعد إلقاء حیث التقید بحکم الشرع عن نفسک و التخلیه بینک و بین وجدانک داخل فی الباطل و معدود من الأمور السفهائیه،أو أنّه لیس من هذا القبیل بمجرد کونه مطربا لفرض کونه أمرا عقلائیا یتوجّه إلیه همم العقلاء لتمشیه بعض أغراضهم العقلائیه.لا أظنّک ترتاب فی کونه من الثانی و إن عرض لک شبهه فإنّما هو من جهه اشتغال ذهنک بجهه التشرّع و عدم تخلیته و طبعه کما فعله الإمام علیه السّلام مع السائل.فإنّ المراد بالباطل کما هو المتبادر الظاهر من أمثال المقام إنّما هو الباطل بنظر العرف لا ما ارتکز فی ذهن السائل ممّا هو الباطل بحکم الشرع،إذ الفرض أنّه شاکّ فی حکم الغناء بحسب الشرع و یبعد أن یکون من باب الجهل التفصیلی مع کونه معلوما بحسب القضیه

الارتكازيه أعنى أنّه من الباطل الشرعى و كلّ باطل شرعى حرام،و يكون الغرض تنبيهه على هذه القضيه الارتكازيه الإجماليه.

و بالجمله بعد ظهور كون المراد هو الباطل العرفى،و انّ الصوت الحسن المطرب فيما ذكر من المثال ليس من قبيله و معلوم أنّه بواسطه اكتنافه بما ذكر من القصد المزبور و الغرض الراجح عند العقلاء يعلم أنّ مجرّد الصوت الحسن المطرب فى حدّ ذاته قابل للغنائيه و عدمها،و إنّما يتمحّض لأحدهما بالقصد كما فى التعظيم.

نعم،لا مضايقه من كون بعض أفراد الصوت غناء بحسب الذات بحيث لا يتغير عن الغنائيه و لو فيما كان المقصود الأصلى هو المقروء،كما لا يبعد ذلك فى ما يسمّى ب«تصنيف»،لكن ما ذكرنا من الدوران مدار القصد هو الشائع فى غالب الأصوات الحسنه.

و على هذا يسهل الخطب فى الجمع بين الطائفه المرغبه فى استعمال الصوت لحسن فى القرآن و الدعاء،بل و صدور ما يوجب صعق السامع من شدّه حسنه من مولانا على بن الحسين-صلوات اللّه عليهما-مع الطائفه المفسّره لقول الزور و لهو الحديث بالغناء.و إلى هذا أشار فى الخبر الثامن عشر بقوله:اقرأوا القرآن بألحان العرب و أصواتها،و إيّاكم و لحون أهل الفسق و أهل الكبائر.فإنّ المراد من اللحن هو الصوت الحسن لا اللغه و إن جاء بكلا المعنيين،و ذلك بقرينه أصواتها.

و المراد من الشقّ الثانى ما إذا كان المقصود الأصلى إظهار الصوت و الإلهاء به و كان القرآن وسيله إلى ذلك،و القرينه على ذلك قوله بعد هذا:و سيجىء من بعدى أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانيه لا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبه،و قلوب من يعجبه شأنهم.فإنّ الظاهر من قوله:لا يجوز تراقيهم، أنّ مقصودهم الأصلى هو التغنّى و الالتهاء بالصوت دون تدبّر معانى القرآن و تأمّل

مداليله و مضامينه.

المقام الثالث: فى الجمع بين الأخبار المطلقه و المقيده

قد يتوهّم كما يظهر من محكى عباره الفاضلين الكاشانى و السبزوارى أنّ الأخبار بين مطلقات و مقيدات:

أمّا المطلقات،فبين ما جعل الموضوع فيه الغناء،و ما جعل موضوعه المغنيه.

و لا يبعد دعوى انصراف هذا المفرد المحلّى باللام إلى الفرد الشائع منه فى زمن صدور تلك الأخبار و المتداول منه بين خلفاء الجور،من اشتمال مجالس الغناء على أنحاء شتّى من الفسق و الفجور من شرب الخمور،و اللعب بالآلات الملهيه، و التكلّم بالكلمات الباطله من الكذب و الهجاء،و مدح من لا يستحقّ المدح، و دخول الرجال الأجانب على النساء بدون الستر و الحجاب و غير ذلك،و لا أقل من الشكّ فى إطلاق هذا اللفظ لغير هذا الفرد.

و أمّا المقيّدات،فقد عرفت الروايات الثلاث لأبى بصير،الوارده فى تجويز كسب المغنيه التى تدعى إلى الأعراس،الملازم لحلّيه العمل مع انضمامه بقوله فى بعضها:و ليست بالتى يدخل عليها الرجال،و استشهاده عليه السّلام فى آخر بعد الحكم بحرمه كسب التى يدخل عليها الرجال و تجويز التى تدعى إلى الأعراس،بقوله تعالى وَ مِنَ النّاسِ مَنْ يَشْتَرِى لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللّهِ حيث إنّ الظاهر من هذه المقابله أنّ وجه الحلّيه فى التى تدعى إلى الأعراس،خلوّه عن دخول الرجال و كون المجلس مختصّا بالنساء،كما أنّ ظاهر الاستشهاد أنّ الغناء المنضم إليه دخول الرجال على النساء و نحوه من المحرّمات يكون من قبيل لهو الحديث المشترى لأجل إضلال الناس.و غير المنضم منه إلى تلك المعاصى داخل فى لهو الحديث الغير المترتّب عليه الإضلال.فيفهم من ذلك أنّ نفس الغناء ما لم

يترتّب عليه إضلال بملاحظه أمر خارج عنه أمر مباح فى نفسه.

و أوضح من ذلك قوله فى روايه على بن جعفر حيث سئل عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح؟فقال:لا بأس به ما لم يعص به،فإنّه ظاهر فى أنّ الغناء فى ذاته لا معصيه فيه،و إنّما المعصيه فيما يتوسّل به إليها من الفسق و الفجور المعمولين فى مجلس الغناء.

و كذلك ما فى روايته الأخرى من قوله:ما لم يزمر به،فإنّ المراد به:ما لم يتغنّ بالمزمار و آلات الأغانى بمعاونه هذا الغناء،فإنّ للغناء أيضا دخلا فى التغنّى بتلك الآلات و بتضامّهما يحصل وجد و طرب ليس مع انفرادهما،فيدل أيضا على أنّ المعصيه إنّما هى من جهه التغنّى بتلك الآلات المتغنّى بها مع الغناء لا من جهه الغناء نفسه.

لكنّه ممنوع غايه المنع،إذ بعد تسليم سلامه سند الروايات و بلوغها درجه الاعتماد نقول:غايه ما ذكر وجود أوّل مرتبه من الظهور من هذه الروايات المقيّده، لكنّه بعد ورود الأخبار الكثيره المدعى بلوغها حدّ التواتر بتحريم الغناء بقول مطلق بدون تقييد بشىء،و دعوى الانصراف إلى الفرد المتعارف فى ذلك العصر، ممّا يكذبه الوجدان مع كثره تلك المطلقات و خلوّها جميعا عمّا يصلح للتقييد، بحيث يحصل الظنّ البالغ درجه الاعتبار فى باب ظهور الألفاظ منها،بكون الغناء فى ذاته من المحرّمات و لو خلّى عن كلّ محرّم آخر،لا يمكن رفع اليد عنها بهذه الأخبار المقيّده بهذه الدرجه من الظهور،فإنّها ليست بناصّه فيما توهّم حتى يقال:

إنّ تلك المطلقات و إن كانت قطعيه الصدور من جهه التواتر لكنّها ظنّيه الدلاله، و الخاص الظنّى الصدور النصّ فى الدلاله مقدم على العام و إن كان قطعى الصدور،و ذلك لقوّه احتمال إراده معنى لا يوجب التقييد فى تلك الإطلاقات.

و ذلك بأن يكون ذكر المغنّيه فى الأعراس و الحكم بإباحه أمرها من جهه

خصوصیه فیها و الاقتصار علی ذکر من یدخل علیها الرجال فی جانب المحرّم،من جهه أنّه الفرد الغالب منه و لو فی تلک الأعصار و یکون الاستشهاد أیضا لهذا المعنی،فیکون سائر الأفراد مسکوتا عنها من الجانبین فیندرج تحت الإطلاقات.

و أمّا روایه علی بن جعفر فیمکن استعمال الغناء فیه بطریق التجوّز فی مطلق الصوت الحسن،و یکون المراد بما لم یعص به ما لم یبلغ حدّ الغناء المحرّم، فإنّ الظاهر من«لم یعص به»وقوع المعصیه بنفس الغناء کما فی من عصی بشرب الخمر لا بشیء آخر کان الغناء مقدّمه له حتی تکون الباء مستعمله فی مجرّد الربط المقدمی،فإنّه خلاف الظاهر.و نظیر هذا الاحتمال أیضا جاء فی ما لم یزمر به بأن یراد ما لم یقصد به قصد المزمار.

و الحاصل:المقصود إلقاء تلک المقیدات عن درجه النصوصیه إذ لا شکّ أنّه یتعیّن حینئذ الحمل علی ذلک،فإنّ التعاضد و التعدّد و الکثره المدّعی بلوغه حدّ التواتر فی جانب المطلقات ممّا یرجّح دلاله المطلقات و إبائها عن قابلیه التقیید بمثل ذلک الظهور.هذا مضافا إلی الخدشه فی سند روایات أبی بصیر فإنّه غیر اللیث المرادی،حتّی أنکر جمع من الأساطین جواز الغناء حتّی فی موردها من غناء المغنّیه فی الأعراس،و لم یرفعوا الید عن تلک الإطلاقات بواسطتها فیما هی نصّ فیه.

هذا علی تقدیر کون نسبتها مع الإطلاقات نسبه الإطلاق و التقیید،بأن یستفاد منها حرمه الغناء فی نفسه فی صوره الاکتناف بالمحرّمات الأخر.

و أمّا علی تقدیر ما یستظهر منها من عدم حرمه الغناء رأسا و أنّ المحرّم ما هو مقترن معه،و هو الذی حکی نسبته شیخنا المرتضی إلی المحدّثین المتقدّمین، و استظهره من بعض کلماتهما بعد تسلیم کون المتراءی من البعض الآخر منها هو التقیید،فالأمر أوضح،لأنّ النسبه حینئذ هی التباین،و من المتعیّن حینئذ الأخذ

بتلك الإطلاقات.

هذا.و اللّه الهادى إلى الرشاد و هو الموفّق للسداد.

و أوهن من هذا التوهّم هنا توهّم آخر،و هو اختيار تقييد تلك الإطلاقات بصوره عدم كون المقروء المتغنّى به هو القرآن و الدعاء و المرثيه.و يقال فى تقريب ذلك:إنّ مقتضى هذه الإطلاقات حرمه الغناء بدون فرق بين أنحاء المقروءات، لكن عارضها فى خصوص ما إذا كان المقروء أحد الثلاثه المتقدّمه إطلاقات أدلّه فضل قراءه القرآن و الدعاء و الرثاء و الإبكاء،فإنّه لا فرق بحسب هذا الإطلاق أيضا بين الجهر و الإخفات،و فى الجهر أيضا بين أنحاء الأصوات التى تقرأ هذه الأمور بها.

و النسبه بين الإطلاق من الطرفين هو العموم من وجه لوضوح وجود مادّه الافتراق لكلّ من الطرفين،و ماده اجتماعهما ما نحن فيه،و حينئذ فلو لم يقدّم إطلاقات الترغيب لأكثريتها على إطلاقات المنع و التحريم،فلا أقلّ من التكافؤ و التساقط،فيرجع فى المورد المتنازع فيه إلى أصاله الحلّ.

هذا ما يتوهّم و ضعفه واضح،فإنّ التعارض بين دليل الاستحباب و دليل التحريم إنّما يقع إذا كان دليل الاستحباب فى مقام الإطلاق و التعرّض من جميع الجهات الطارئه على الموضوع.و بعباره أخرى:لا شبهه فى أنّ الجهه و الملاك الذى جاء حكم الاستحباب من قبله،لا اقتضاء لها لطرد الترك إلاّ بنحو الرجحان الغير المانع عن النقيض،و لكنّ الجهه و الملاك الذى نشأ التحريم من ناحيته إنّما هو مقتض بطريق الحتم لطرد جانب الفعل،و مانع حتمى عن نقيضه.و من الواضح عدم مقاومه اللامقتضى مع المقتضى.

و حينئذ فنقول:إذا كان دليل الاستحباب ناظرا إلى صوره طرو العنوان الطارى،مثل عنوان الغناء فيما نحن فيه على موضوع القراءه و الرثاء،و بعباره

أخرى:كان مفاده أنّ الاستحباب فى هذا الموضوع متحقّق فعلا بدون الوقوف على مرتبه الاقتضاء و الحاله الانتظاريه،فلا محاله يستكشف عن عدم وجود المقتضى للتحريم فى مورده من باب الاستكشاف من وجود أحد المتضادين،لعدم الآخر فإنّ جريان ملاـك الاستحباب على وفق اقتضائه،و ترتّب أثره مضاد مع وجود المقتضى للتحريم لما عرفت من ممانعته عن تحقّق هذا الجريان و الترتّب،فلاـ محاله يستكشف من الدليل الدال على فعليه الأثر لملاك الاستحباب عدم وجود الحرمه بعدم وجود ملاكها،فإذا كان مفاد دليل آخر هو الحرمه وقع التعارض،و المرجع بعد عدم الأظهريه فى شىء منهما هو الأصل الجارى فى شخص المورد.

و أمّا إذا لم يكن مفاد دليل الاستحباب إلاّـ بيان اقتضاء المقتضى و الكشف عنه فى مقابل انتفاء الاقتضاء رأسا من غير نظر و تعرّض لفعليه ترتّب المقتضى -بالفتح-على المقتضى-بالكسر-،فحينئذ لاـ يعقل معارضته مع دليل التحريم، إذا لحيثيه التى يتكفّلها دليل الاستحباب و هو أصل الاقتضاء لاـ ينفيها دليل التحريم،و ما يتكفّله دليل التحريم من مقام فعليه ترتّب الأثر لا تعرّض لدليل الاستحباب من جهته،لا إثباتا و لا نفيا.

فإن قلت:غايه ما ذكرت إبداء احتمال فى المقام لا ينقدح معه التعارض و لكنّه لا يجدى،فعليك بإثبات أنّ الظاهر من دليل الاستحباب فى مقامنا هو القسم الثانى.

قلت:يدلّك على ظهوره فى القسم الثانى،أنّه لو منع الوالد عن القراءه لم يكن مزاحمه هناك بين دليل أطع الوالد،و دليل اقرأ،و أنّ النسبه بينهما هى النسبه التى بين لحم الغنم حلال،و بين لا تغصب،حيث لا يساعد الوجدان على وجود معارضته رأسا.و إن شئت مثالاـ لنظير المقام فلاحظ النسبه بين دليل:أحبب المؤمن و أدخل السرور فى قلبه،مع دليل:لا تقتل النفس و لا تزن و لا ترتكب

اللواط و لا تسرق و أمثال ذلک.

فهل ترى من نفسک انقداح معارضه بين الدليلين لو استدعى منک مؤمن أحد الأمور المذکوره أو صار مسرورا بإتيان أحدها.

فنقول:لا فرق بين هذا و بين مقامنا أصلا،فإنّ دليل فضل القراءه أو الدعاء أو الرثاء و الإبکاء،ليس إلّا دالّا على أنّ هذه الطبائع أمور محسنه من حيث أنفسها و لو خلى و طبعها و لا تعرّض لها إلى أن حکمها الاستحباب،طرأ عليها من الحالات ما طرأ.

و بالجمله:لا يرى الوجدان المعارضه حتى يتوسل إلى العلاج و يقال إنّ الجمع المقبول بعد انقداح المعارضه فى النظر الأولى تقديم دليل الحرمه على الاستحباب،لأنّ فى أحدهما احتمال تصرّف مفقود فى الآخر کما يظهر ذلک من المحقّق المحشى الشيرازى لکلام شيخنا المرتضى-قدّس اللّه رمسهما-،بل يرى أنّه لا مساس لأحدهما بالآخر و اللّه هو العالم.

المقام الرابع:قد استثنوا من تحريم الغناء موردين:

أحدهما:غناء المغنّيه فى الأعراس إذا خلا عن سائر المحرمات من التکلّم بالأباطيل و التلهى بآلات اللهو،و دخول الرجال على النساء مستشهدا على ذلک بما تقدّم من الروايات الثلاث لأبى بصير و هى صريحه الدلاله على الجواز فى أجر هذه المغنيه،و بالملازمه يعلم جواز أصل العمل و شيخنا المرتضى أوّلا يخدش فى سندها بأبى بصير،قال:و هو غير صحيح لکن قوّى أخيرا أنّ سندها و إن انتهى إلى أبى بصير لکنّه لا يخلو عن وثوق،فلا يبعد القول بمضمونها تبعا للأکثر و لولا

ذلک لم یمکن التمسّک بالشهره لرفع الضعف عن سندها لعدم تحقّق الشهره علی وجه صالح للجابریه إذ المحکی عن جمع من الأساطین عدم العمل بها،و الأخذ بالإطلاقات المتواتره.

و الثانی:الحداء-و هو بالضم و المد-کدعاء،غناء یتغنّی به لسیر الإبل کما فسّره بعض أهل اللغه:براندن شتران بسرود.

و یشهد لکونه من أفراد الغناء استثناء الفقهاء له من الغناء أیضا مضافا إلی حکایه التصریح بکونه من الغناء من المسالک و الحدائق و مجمع البحرین، و الدلیل علی هذا الاستثناء هو الروایه التاسعه و العشرون،فإنّ قوله:ما کان منه لیس فیه جفاء أو خناء أو حنان علی اختلاف نسخه فی الوسائل و مجمع البحرین، راجع إلی تقیید الشعر بقرینه إفراد الضمیر فی منه و فیه،و سندها أیضا لا یخلو عن قوّه علی ما ذکره شیخنا المحشی-طاب ثراه-و قد عملوا بروایات السکونی فی غیر مقام مضافا إلی انجبارها بحکایه الشهره و فتوی المحقّق و العلاّمه فی شهادات الشرائع و القواعد و الشهید فی الدروس و مرسله أخری نبویه مشتمله علی تقریر النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم عبد اللّه بن رواحه حین حدا للإبل و کان حسن الصوت،و دلالتها علی الجواز بناء علی ما هو المفروض من کون الحداء من الغناء واضحه و إرسالها منجبر بالشهره و فتوی جمع من الأساطین.

المقام الخامس:لا شبهه فی حرمه الاستماع إلی الغناء

و یدلّ علیها آیه لَهْوَ الْحَدِیثِ ،فإنّه بعد تفسیره بالغناء فکأنّه قیل:و من الناس من یشتری الغناء،و یصدق علی من یستمع أنّه مشتر له کما یصدق علی المتعلّم أیضا ذلک،و لا دلاله فی کون شأن

نزول الآیه تعلّم القصص کما تقدّم علی اختصاص الاشتراء بالتعلّم کما لا اختصاص للهو الحدیث بالقصص إلّا أن یقال بالاختصاص بقرینه قوله:

لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ فإنّ ترتّب الإضلال علی التعلّم له معنی و لا معنی له فی الاستماع إذ لیس فیه إضلال للغیر،و لا یستفاد الحرمه لنفس الاشتراء مع قطع النظر عن ترتّب الإضلال،لکنّا فی غنی عن دلاله هذه الآیه بواسطه:

آیه وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ فإنّ الاجتناب عن کلّ شیء هو التبعّد عمّا هو مرغوب منه و مترقّب فیه من الأعمال و لا شکّ أنّ المترقّب فی قول الزور کما هو الإنشاء کذلک الاستماع،فیشمله الاجتناب عن قول الزور.

و قوله لا یَشْهَدُونَ الزُّورَ علی ما مرّ من تفسیر الزور فیه بالغناء فإنّه بمعنی أنّهم لا یحضرون مجالس الغناء و مشاهده إلّا أن یقال:إنّ الآیه فی مقام توصیف الکاملین فی الإیمان،فلا یدلّ علی التحریم و هو کما تری.

و قد تقدّم فی الخبر السابع عشر أنّ استماع الجواری المغنیات نفاق.

و کذلک الثانی عشر المشتمل علی سؤال محمّد بن أبی عباد المستهتر بالسماع عن السماع،و السماع-بفتح السین-و إن کان بمعنی المسموع من الصوت الحسن مثل السمع للسامعه کما یعرف من اللغه،لکن الظاهر من سؤاله السؤال عن استماع السماع لا عن التغنیه به،و لهذا استشهد الإمام علیه السّلام فی الردع عنه بقوله تعالی:

وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً .

و بالجمله:حرمه الاستماع ممّا لا ینبغی الارتیاب فیه،و قد ادّعی فی الجواهر فی باب الشهادات عدم الخلاف فیه،إنّما الإشکال فی مطلب آخر لم أر من تعرّض له فیما بیدی من الکتب و هو أنّه هل الحرمه خاصّه بالاستماع و هو إحساس الصوت بالسامعه مع الداعی إلیه،أو هی عامّه له و للسماع و هو الإحساس لا بداعی الإحساس بل بمجرّد عدم الداعی إلی الکفّ عن الإحساس کما أنّ

المحرّمات الأخر من شرب الخمر و الزنا و اللواط و غيرها لا ينـاط الحرمه فيها بوجود الداعى إلى عناوينها بل يناط بصدور العنوان على نحو يصحّ المؤاخذه عليه،و لا شبهه فى صحّتها مع الالتفات و عدم الانكفاف،و لو كان الإتيان بداع آخر.

و هذه قاعده مطرده لكن فيما إذا كان العنوان المحرّم ممّا لم يؤخذ فى مفهومه كون إتيانه بالداعى إليه كما فى الأمثله،و أمّا إذا كان كذلك كما فى الاستماع فيحتاج تسريه التعميم إلى دليل و مع عدمه فالمرجع هو الأصل و لا دلاله فى شىء من الأدلّه المتقدّمه على حرمه السماع.

أمّا آيه لَهْوَ الْحَدِيثِ على تقدير تسليم دلالتها فى الاستماع فلأنّه لا اشتراء مع السماع كما لا يخفى.

و أمّا آيه قَوْلَ الزُّورِ فلأنّ الاجتناب عنه كما مرّ بمعنى الاجتناب عن الأعمال المرغوبه فيه و ليس السماع منها.

و أمّا الآيه لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ فلأنّ الظاهر من شهد فلان مجلس كذا أنّه ذهب إليه بقصده لا نقول:إنّه لا يصدق قولنا شهد مع عدم القصد،بل نسلم صدقه لغه لكن ندّعى انصرافه بملاحظه ندره من شهد مجلس الغناء لا بقصده.

و أمّا آيه وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً فلأنّ الظاهر من الكرام هنا هو الكرام بنظر العرف و لا يخفى أنّ المرور الكرامى بنظر العرف يتحقّق بعدم الاستماع و عدم الاعتناء و عدم صرف الخاطر نحوه لا بالتقيد بمنع السامعه عن إدراك الصوت رأسا.

و دعوى كون المراد بالكرامه هى الشرعيه من باب إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ ،فلا يتحقّق المرور المتّصف بها إلّا مع التحفظ بما هو مراد الشرع من عدم الاستماع أو الكفّ و المنع مخالفه للظاهر،مع أنّه على هذا أيضا تسقط الآيه

عن الاستدلال إذ يحتاج إلى إثبات من الخارج.

بقى فى المقام الخبر الثلاثون و هو روايه من أطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع غناء بعض الجيران فردعه الإمام عليه السّلام بقوله تعالى إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً و هذا أيضا غير دال لأنّ الظاهر أنّ الراوى كان مرتكزا عنده انّه حيث لم يأت إلى الغناء برجله لم يرتكب إثما فتخيّل انحصار الإثم بالجوارح من قبيل اليد و الرجل،و يدلّ عليه اعتذاره على ما فى روايه أخرى حكاها شيخنا المرتضى فى رسائله،و لم أعثر عليها بعد بأنّه شىء ما أتاه برجله، فردعه الإمام عن هذا الخيال بالآيه الشريفه،و انّ للسمع و البصر و الفؤاد أيضا تكليفا،و لا شكّ أنّ الموجود فى مورد الروايه هو الاستماع فهى ساكته عن حكم السماع و دخوله تحت السمع فى الآيه محتاج إلى إثبات من الخارج إذ من المعلوم كون المراد مسئوليه السمع فيها هو محرّم عليه فيحتاج تعيين ما هو محرّم عليه من دليل آخر غير الآيه.

من المکاسب المحرمه الغیبه

اشاره

الغیبه حرام بالأدلّه الأربعه و یدلّ علیه من الکتاب قوله تعالی وَ لا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ (۱).

و من الأخبار ما لا یحصی و نحن نتیمّن بذکر نبذه منها.

الأخبار الوارده عن الأئمه فی حرمه الغیبه

مجموعه الورام و کشف الریبه:

۱-جابر و أبو سعید الخدری قالا:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إیّاکم و الغیبه فإنّ الغیبه أشدّ من الزنا،إنّ الرجل یزنی و یتوب فیتوب اللّه علیه و إنّ صاحب الغیبه لا یغفر له حتّی یغفر له صاحبه (۲).

(۲)أنس قال:خطبنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فذکر الربا و عظّم شأنه فقال:إن

۱- ۱) الحجرات۱۲/.

۲- ۲) مجموعه ورّام:الجزء ۱،باب الغیبه،ص ۱۱۵.

الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند اللّه فى الخطيئه من ستّ و ثلاثين زنيه يزنيها الرجل،و إنّ أربى الربا عرض الرجل المسلم (۱).

(۳)جامع الأخبار:قال النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:من اغتاب مسلما أو مسلمه لم يقبل اللّه صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليله إلاّ أن يغفر له صاحبه (۲).

(۴)علقمه بن محمّد عن الصادق جعفر بن محمّد-عليهما السّلام-فى حديث انّه قال:و لقد حدّثنى أبى عن أبيه عن آبائه عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم قال:من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع اللّه بينهما فى الجنّه أبدا،و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمه بينهما،و كان المغتاب فى النار خالدا فيها و بئس المصير.الحديث (۳).

(۵)نوف البكالىّ عن أمير المؤمنين-صلوات اللّه عليه-أنّه قال:اجتنب الغيبه فإنّها إدام كلاب النار-ثمّ قال:-يا نوف كذب من زعم أنّه ولد من حلال و هو يأكل لحوم الناس بالغيبه.الحديث (۴).

(۶)رئيس المحدّثين فى عقاب الأعمال بإسناد تقدّم فى باب عياده المريض عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم انّه قال فى خطبه له:و من مشى فى غيبه أخيه و كشف عورته كانت أوّل خطوه خطاها وضعها فى جهنّم،و كشف اللّه عورته على رؤوس الخلائق (۵).

(۷)كشف الريبه:أوحى اللّه عزّ و جلّ إلى موسى بن عمران انّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنّه،و إن لم يتب فهو أوّل من يدخل النار.

۱- ۱) مجموعه ورّام:الجزء ۱،باب الغيبه،ص ۱۱۶.

۲- ۲) جامع الأخبار:فصل ۱۰۹.

۳- ۳) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۲،الحديث ۲۰.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۶۰۰،الحديث ۱۶.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۶۰۲،الحديث ۲۱،و كشف الريبه:ص ۱۰.

و قریب منه ما فی مجموعه ورام (۱).

(۸)و قال الصادق علیه السّلام الغیبه حرام علی کلّ مسلم و إنّها لتأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب (۲).

(۹)جامع الأخبار:سعید بن جبیر عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم انّه قال:یؤتی بأحد یوم القیامه فیوقف بین یدی اللّه عزّ و جلّ و یدفع إلیه کتابه فلا یری حسناته فیه فیقول إلهی لیس هذا کتابی فإنّی لا أری فیه طاعتی فیقال له:إنّ ربّک لا یضلّ و لا ینسی،ذهب عملک باغتیاب الناس،ثمّ یؤتی بآخر و یدفع إلیه کتابه فیری فیه طاعات کثیره فیقول:إلهی ما هذا کتابی فإنّی ما عملت هذه الطاعات،فیقال له:

إنّ فلانا اغتابک فدفعت حسناته إلیک (۳).

۱۰-کشف الریبه:روایه عبد اللّه بن سلیمان النوفلی الطویله عن الصادق علیه السّلام و فیها عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:أدنی الکفر أن یسمع الرجل عن أخیه الکلمه فیحفظها علیه یرید أن یفضحه بها أولئک لا خلاق لهم.

و حدّثنی أبی عن آبائه عن علی-صلوات اللّه علیهم-أنّه قال:من قال فی مؤمن ما رأت عیناه و سمعت أذناه ممّا یشینه و یهدم مروءته فهو من الذین قال اللّه عزّ و جلّ:

إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَهُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ (۴). (۵)

۱۱-کشف الریبه و مجموعه ورام:قال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:هل تدرون ما الغیبه؟ قالوا:اللّه و رسوله أعلم،قال:ذکرک أخاک بما یکره،قیل:أ رأیت إن کان فی أخی ما

۱- ۱) کشف الریبه:ص ۱۱،و مجموعه ورّام:الجزء ۱،باب الغیبه،ص ۱۱۶.

۲- ۲) کشف الریبه:ص ۹،فی الترهیب من الغیبه.

۳- ۳) جامع الأخبار:فصل ۱۰۹.

۴- ۴) النور۱۹/.

۵- ۵) کشف الریبه:ص ۹۴.

أقول؟قال:إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته و إن لم يكن فيه فقد بهتّه (۱).

۱۲-أبو بصير عن النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى وصيه له قال:يا أبا ذر إيّاك و الغيبه-إلى أن قال-:قلت:يا رسول اللّه و ما الغيبه؟قال:ذكرك أخاك بما يكره،قلت:يا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فإن كان فيه الذى يذكر به؟قال:اعلم انّك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته،و إذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتّه (۲).

۱۳-العياشى فى تفسيره عن عبد اللّه بن حماد الأنصارى عن عبد اللّه بن سنان قال:قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:الغيبه أن تقول فى أخيك ما قد ستره اللّه عليه فأمّا إذا قلت ما ليس فيه فذلك قول اللّه عزّ و جلّ فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبِيناً (۳). (۴)

۱۴-عبد الرحمن بن سيابه قال:إنّ من الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه،و إنّ من البهتان أن تقول فى أخيك ما ليس فيه (۵).

۱۵-داود بن سرحان قال:سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الغيبه؟قال:هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تثبت عليه أمرا قد ستره اللّه عليه لم يقم عليه فيه حدّ (۶).

۱۶-عبد الرحمن بن سيابه قال:سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره اللّه عليه،و أمّا الأمر الظاهر مثل الحدّه و العجله فلا،

۱- ۱) كشف الريبه:ص ۵،فى تعريف الغيبه.

۲- ۲) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره،ص ۵۹۸،الحديث ۹.

۳- ۳) النساء۱۱۲/.

۴- ۴) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۲،الحديث ۲۲.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۶۰۰،الحديث ۱۴.

۶- ۶) المصدر نفسه:باب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۴،الحديث ۱.

و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه (۱).

۱۷-أبان عن رجل لا يعلمه إلّا يحيى الأزرق قال:قال لى أبو الحسن عليه السّلام:

من ذكر رجلا من خلقه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه،و من ذكره من خلقه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه،و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته (۲).

۱۸-عبد اللّه بن سنان عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:قلت له:عوره المؤمن على المؤمن حرام؟قال:نعم،قلت:يعنى سفلتيه؟قال:ليس حيث تذهب،إنّما هو إذاعه سرّه (۳).

۱۹-محمّد بن فضيل عن أبى الحسن موسى عليه السّلام فى حديث:قال عليه السّلام:

و لا تذيعنّ عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروءته فتكون من الذين قال اللّه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَهُ فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَهِ (۴). (۵)

۲۰-كشف الريبه:قال الصادق عليه السّلام وجوه الغيبه تقع بذكر عيب فى الخلق و الفعل و المعامله و المذهب و الجهل و أشباهه و أصل الغيبه يتنوّع بعشره أنواع،شفاء غيظ،و مساعده قوم،و تصديق خبر بلا كشفه،و تهمه،و سوء ظنّ،و حسد، و سخريّه،و تعجب،و تبرم،و تزيّن (۶).

۲۱-كشف الريبه و مجموعه ورام:قال النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:كلّ المسلم على المسلم

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۴،الحديث ۲.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۶۰۴،الحديث ۳.

۳- ۳) المصدر نفسه:باب ۱۵۷ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۸،الحديث ۱.

۴- ۴) النور۱۹/.

۵- ۵) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۴ من أبواب أحكام العشره،ص ۶۰۹،الحديث ۴.

۶- ۶) كشف الريبه:ص ۲۳،فى العلاج من الغيبه.

حرام،دمه و ماله و عرضه (۱).

۲۲-الوسائل و کشف الریبه:أبو محمّد القاسم بن محمّد بن جعفر من ولد عمر بن علی علیه السّلام قال:حدّثنی أبی عن أبیه عن آبائه عن أمیر المؤمنین-صلوات اللّه علیهم- قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:للمؤمن علی أخیه ثلاثون حقّا لا براءه له منها إلاّ بأدائها أو العفو:یغفر زلّته،و یرحم عبرته،و یستر عورته،و یقیل عثرته،و یقبل معذرته، و یرد غیبته-إلی أن قال صلوات اللّه علیه-سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول:إنّ أحدکم لیدع من حقوق أخیه شیئا فیطالب به یوم القیامه فیقضی له علیه (۲).

۲۳-کشف الریبه:قال النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من کانت لأخیه عنده مظلمه فی عرض أو مال فلیستحللها منه من قبل أن یأتی یوم لیس هناک دینار و لا درهم یؤخذ من حسناته،فإن لم تکن له حسنات أخذ من سیّئات صاحبه فیزید علی سیّئاته (۳).

۲۴-حفص بن عمیر عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال سئل النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:ما کفّاره الاغتیاب؟قال:تستغفر اللّه لمن اغتبته کلّما ذکرته (۴).

۲۵-فضیل بن یسار قال:قال أبو عبد اللّه علیه السّلام قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من ظلم أحدا ففاته فلیستغفر اللّه له فإنّه کفّاره له (۵).

۲۶-الصحیفه السجادیه:فی الدعاء التاسع و الثلاثین:و أیّما عبد نال منّی ما حظرت علیه،و انتهک منّی ما حجزت علیه،فمضی بظلامتی میّتا أو حصلت

۱- ۱) کشف الریبه:ص ۶،فی إثبات حرمه الغیبه،مجموعه ورّام:الجزء ۱،ص ۱۵.

۲ - ۲) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۲۲ من أبواب العشره،ص ۵۵۰،الحدیث ۲۴،کشف الریبه:ص ۷۷، فی الأخبار المناسبه لهذه الرساله.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۷۲،فی کفّاره الغیبه.

۴- ۴) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۵ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۶،الحدیث ۱.

۵- ۵) المصدر نفسه:الجزء ۱۱،باب ۷۸ من أبواب جهاد النفس،ص ۳۴۳،الحدیث ۵.

فی قبله حیا،فاغفر له ما ألمّ به منّی،و اعف له عمّا أدبر به عنّی،و لا تقفه علی ما ارتکب فی،و لا تکشفه عمّا اکتسب بی،و اجعل ما سمحت به من العفو عنهم و تبرّعت به من الصدقه علیهم أزکی صدقات المتصدّقین،و أعلی صلات المتقرّبین.

إلی أن قال علیه السّلام:اللّهمّ و أیّما عبد من عبیدک أدرکه منّی درک أو مسّه من ناحیتی أذی أو لحقه بی أو بسببی ظلم ففتّه بحقّه أو سبقته بمظلمته،فصلّ علی محمّد و آله و سلّم،و أرضه عنّی من وجدک،و أوفه حقّه من عندک،ثمّ قنی ما یوجب لی حکمک،و خلّصنی ممّا یحکم به عدلک،فإنّ قوّتی لا تستقلّ بنقمتک،و إنّ طاقتی لا تنهض بسخطک،فإنّک إن تکافنی بالحقّ تهلکنی،و إلّا تغمدنی برحمتک توبقنی (۱).

۲۷-و فیما ألحق بها من دعاء یوم الاثنین:و أسألک فی مظالم عبادک عندی فأیّما عبد من عبیدک أو أمه من إمائک کانت له قبلی مظلمه ظلمتها إیّاه فی نفسه أو فی عرضه أو فی ماله أو فی أهله و ولده،أو غیبه اغتبته بها،أو تحامل علیه بمیل أو هوی،أو أنفه أو حمیّه،أو ریاء أو عصبیه،غائبا کان أو شاهدا،حیّا کان أو میّتا،فقصرت یدی و ضاق و سعی عن ردّها إلیه،و التحلل منه،فأسألک یا من یملک الحاجات و هی مستجیبه لمشیته و مسرعه إلی إرادته أن تصلّی علی محمّد و آل محمّد،و أن ترضیه عنّی بما شئت (۲).

۲۸-عدّه الداعی:قال:روی عن العالم أنّه قال:و اللّه ما أعطی مؤمن قطّ خیر الدنیا و الآخره إلّا بحسن ظنّه باللّه عزّ و جلّ و رجائه له،و حسن خلقه،

۱- ۱) الصحیفه السجادیه:دعاؤه علیه السّلام فی طلب العفو و الرحمه،رقم ۳۹.

۲- ۲) مفاتیح الجنان:ص ۴۶،دعاء یوم الاثنین.

و الكفّ عن اغتياب المؤمنين،و اللّه تعالى لا يعذّب عبدا بعد التوبه و الاستغفار إلّا بسوء ظنّه،و تقصيره فى رجائه للّه عزّ و جلّ،و سوء خلقه و اغتيابه المؤمنين (۱).

۲۹-هارون بن الجهم عن الصادق جعفر بن محمّد-عليهما السلام-قال:إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمه له و لا غيبه (۲).

۳۰-أبو البخترى عن جعفر بن محمّد عن أبيه-عليهما السلام-قال:ثلاثه ليس لهم حرمه:صاحب هوى مبتدع،و الإمام الجائر،و الفاسق المعلن بالفسق (۳).

۳۱-سماعه بن مهران عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال:قال:من عامل الناس فلم يظلمهم،و حدّثهم فلم يكذبهم،و وعدهم فلم يخلفهم،كان ممّن حرمت غيبته، و كملت مروّته،و ظهر عدله،و وجبت أخوّته.

و فى صحيفه الرضا أيضا مثله بأدنى اختلاف فى اللفظ (۴).

۳۲-علقمه بن محمّد عن الصادق جعفر بن محمّد-عليهما السلام-فى حديث أنّه قال:فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا،و لم يشهد عليه عندك شاهدان،فهو من أهل العداله و الستر و شهادته مقبوله و إن كان فى نفسه مذنبا،و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه اللّه تعالى ذكره،داخل فى ولايه الشيطان (۵).

۳۳-رئيس المحدّثين بإسناده عن عبد اللّه بن أبى يعفور قال:قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام بم تعرف عداله الرجل بين المسلمين حتّى تقبل شهادته لهم و عليهم؟ فقال عليه السّلام:إن تعرفوه بالستر و العفاف و كفّ البطن و الفرج و اليد و اللسان و يعرف

۱- ۱) عدّه الداعى:ص ۱۳۵.

۲- ۲) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۴ من أبواب العشره،ص ۶۰۵،الحديث ۴.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۶۰۵،الحديث ۵.

۴- ۴) المصدر نفسه:باب ۱۵۲ من أبواب أحكام العشره،ص ۵۹۷،الحديث ۲،صحيفه الإمام الرضا عليه السّلام:ص ۹۷،الحديث ۳۱.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۶۰۲،الحديث ۲۰.

باجتناب الكبائر التی أوعد اللّه علیها النار من شرب الخمر و الزنا و الربا و عقوق الوالدین و الفرار من الزحف و غیر ذلک.و الدلاله علی ذلک کلّه أن یکون ساترا لجمیع عیوبه حتّی یحرم علی المسلمین ما وراء ذلک من عثراته و عیوبه و تفتیش ما وراء ذلک،و یجب علیهم تزکیته و إظهار عدالته فی الناس،و یکون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب علیهنّ و حفظ مواقیتهنّ بحضور جماعه من المسلمین،و أن لا یتخلف عن جماعتهم فی مصلّاهم إلّا عن علّه (۱).

و زاد فی روایه الشیخ-قدّس سرّه-:و لولا ذلک لم یمکن أحدا أن یشهد علی آخر بصلاح لأنّ من لا یصلّی لا صلاح له بین المسلمین.و قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:لا غیبه إلّا لمن صلّی فی بیته،و رغب عن جماعتنا،و من رغب عن جماعه المسلمین وجب علی المسلمین غیبته،و سقطت بینهم عدالته-إلی أن قال:-و من لزم جماعتهم حرمت علیهم غیبته و ثبتت عدالته بینهم (۲).

۳۴-کشف الریبه مرسلا:لا غیبه لفاسق (۳).

۳۵-العیاشی فی تفسیره عن الفضل بن أبی قرّه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی قول اللّه لا یُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ (۴)قال:من أضاف قوما فأساء ضیافتهم فهو ممّن ظلم فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه (۵).

۳۶-أمین الإسلام فی مجمع البیان فی قوله لا یُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:إنّ الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۸،باب ۴۱ من أبواب الشهادات،ص ۲۸۸،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۲۸۹،الحدیث ۲.

۳- ۳) کشف الریبه:ص ۳۶،فی مجوّزات الغیبه.

۴- ۴) النساء۱۴۸/.

۵- ۵) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۵،الحدیث ۶.

ضیافته فلا جناح علیه أن یذکر سوء ما فعله (۱).

۳۷-المجاشعی عن الرضا علیه السّلام عن آبائه-علیهم السّلام-عن علی علیه السّلام قال:قال رسول اللّه:صلّی اللّه علیه و آله و سلّم لیّ الواجد بالدین یحلّ عرضه و عقوبته ما لم یکن دینه فیما یکره اللّه عزّ و جلّ (۲).

۳۸-حماد بن عثمان قال:دخل رجل علی أبی عبد اللّه-علیهم السّلام-فشکی إلیه رجلا من أصحابه فلم یلبث أن جاء المشکو،فقال أبو عبد اللّه:ما لفلان یشکوک؟فقال:یشکونی أنّی استقضیت منه حقّی،قال:فجلس أبو عبد اللّه علیه السّلام مغضبا ثمّ قال:کأنّک إذا استقضیت حقّک لم تسئ أ رأیتک ما حکی اللّه عزّ و جلّ وَ یَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ (۳)أ تری أنّهم خافوا اللّه أن یجور علیهم لا و اللّه ما خافوا إلّا الاستقضاء فسمّاه اللّه عزّ و جلّ سُوءَ الْحِسابِ فمن استقضی فقد أساء (۴).

۳۹-ثعلبه بن میمون عمّن ذکره عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:کان عنده قوم یحدّثهم إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شکاه،فقال له أبو عبد اللّه علیه السّلام:و أنّی لک بأخیک کلّه،و أیّ الرجال المهذّب (۵).

۴۰-کشف الریبه:قال:قد روی أنّ هندا قالت للنبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إنّ أبا سفیان رجل شحیح لا یعطینی ما یکفینی أنا و ولدی أ فآخذ من غیر علمه؟فقال:خذی ما یکفیک و ولدک بالمعروف (۶).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۴ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۵،الحدیث ۷.

۲- ۲) المصدر نفسه:الجزء ۳،باب ۸ من أبواب الدین و القرض،ص ۹۰،الحدیث ۴.

۳- ۳) الرعد ۲۱/.

۴- ۴) الوسائل:الجزء ۱۳،باب ۱۶ من أبواب الدین و القرض،ص ۱۰۰،الحدیث ۱.

۵- ۵) المصدر نفسه:الجزء ۸،باب ۵۶ من أبواب أحکام العشره،ص ۴۵۸،الحدیث ۱.

۶- ۶) کشف الریبه:ص ۳۴،فی مجوّزات الغیبه.

۴۱-عبد اللّه بن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:جاء رجل إلی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فقال:إنّ أمّی لا تدفع ید لامس؟فقال:فاحبسها،قال:قد فعلت،قال:فامنع من یدخل علیها،قال:قد فعلت،قال:قیّدها فإنّک لا تبرّها بشیء أفضل من أن تمنعها من محارم اللّه عزّ و جلّ (۱).

۴۲-داود بن سرحان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:إذا رأیتم أهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البراءه منهم و أکثروا من سبّهم و القول فیهم و الوقیعه،و باهتوهم کیلا یطمعوا فی الفساد فی الإسلام و یحذرهم الناس و لا یتعلّمون من بدعهم،یکتب اللّه لکم بذلک الحسنات،و یرفع لکم به الدرجات فی الآخره (۲).

۴۳-مصباح الشریعه:قال الصادق علیه السّلام:الغیبه حرام علی کلّ مسلم مأثوم صاحبها فی کلّ حال و صفه الغیبه أن تذکر أحدا بما لیس هو عند اللّه عیب أو تذمّ ما یحمده أهل العلم فیه،و أمّا الخوض فی ذکر الغائب بما هو عند اللّه مذموم و صاحبه فیه ملوم،فلیس بغیبه و إن کره صاحبه إذا سمع به و کنت أنت معافی عنه و خالیا منه و تکون فی ذلک مبیّنا للحقّ من الباطل ببیان اللّه و رسوله،و لکن بشرط أن لا یکون للقائل بذلک مراد غیر بیان الحقّ و الباطل فی دین اللّه عزّ و جلّ،و أمّا إذا أراد به نقص المذکور بغیر ذلک المعنی،فهو مأخوذ بفساد مراده،و إن کان صوابا و إن اغتبت و بلغ المغتاب فاستحلّ منه فإن لم یبلغه و لم یلحقه فاستغفر اللّه له،و الغیبه تأکل الحسنات کما تأکل النار الحطب.أوحی اللّه تعالی إلی موسی بن عمران-علی نبیّنا و آله و علیه السّلام-:المغتاب هو آخر من یدخل الجنّه إن تاب، و إن لم یتب فهو أوّل من یدخل النار.قال اللّه تعالی أَ یُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَنْ یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتاً فَکَرِهْتُمُوهُ

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۱۸،باب ۴۸ من أبواب حدّ الزنا،ص ۴۱۴،الحدیث ۱.

۲- ۲) المصدر نفسه:الجزء ۱۱،باب ۳۹ من أبواب الأمر و النهی،ص ۵۰۸،الحدیث ۱.

و وجوه الغیبه-إلی آخر ما تقدّم فی(۲۰)ثمّ قال:فإن أردت السلامه فاذکر الخالق لا المخلوق فیصیر لک مکان الغیبه عبره و مکان الإثم ثوابا (۱).

۴۴-کشف الریبه:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:المستمع أحد المغتابین.

و قال علی علیه السّلام:السامع للغیبه أحد المغتابین (۲).

۴۵-مجموعه ورّام و الکشف:و لما رجم رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم الرجل فی الزنا قال رجل لصاحبه:هذا أقعص کما یقعص الکلب.فمرّ النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم معهما بجیفه فقال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:أنهشا منها،فقالا:یا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ننهش جیفه؟فقال:ما أصبتما من أخیکما أنتن من هذه (۳).

۴۶-أنس بن محمّد،عن أبیه،عن جعفر بن محمّد،عن آبائه-صلوات اللّه علیهم- فی وصیّه النبی لعلی-صلّی اللّه علیهما و آلهما-:یا علی من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ینصره خذله اللّه فی الدنیا و الآخره (۴).

۴۷-أبو الورد عن أبی جعفر علیه السّلام قال:من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره و أعانه نصره اللّه و أعانه فی الدنیا و الآخره،و من لم ینصره و لم یعنه و لم یدفع عنه و هو یقدر علی نصرته و عونه خفضه اللّه فی الدنیا و الآخره (۵).

۴۸-السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من ردّ عن عرض أخیه المسلم وجبت له الجنّه البته (۶).

۱- ۱) مصباح الشریعه:باب التاسع و الأربعون.

۲- ۲) کشف الریبه:ص ۱۸،فی حرمه استماع الغیبه.

۳- ۳) مجموعه ورّام:الجزء ۱،ص ۱۱۶،کشف الریبه:ص ۹،فی الترهیب من الغیبه.

۴- ۴) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۶،الحدیث ۱.

۵- ۵) المصدر نفسه:ص ۶۰۶،الحدیث ۲.

۶- ۶) المصدر نفسه:ص ۶۰۶،الحدیث ۳.

۴۹-إبراهیم بن عمر الیمانی عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال:ما من مؤمن یعین مؤمنا مظلوما إلّا کان أفضل من صیام شهر و اعتکافه فی المسجد الحرام.و ما من مؤمن ینصر أخاه و هو یقدر علی نصرته إلّا نصره اللّه فی الدنیا و الآخره.و ما من مؤمن یخذل أخاه و هو یقدر علی نصرته إلّا خذله اللّه فی الدنیا و الآخره (۱).

۵۰-و فی عقاب الأعمال:بإسناد تقدّم فی عیاده المریض عن رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم أنّه قال فی خطبه له:و من ردّ عن أخیه غیبه سمعها فی مجلس ردّ اللّه عنه ألف باب من الشرّ فی الدنیا و الآخره،فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتاب (۲).

۵۱-إسماعیل بن مسلم السکونی عن أبی عبد اللّه جعفر بن محمّد -علیهما السلام-قال:قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من ردّ عن عرض أخیه المسلم کتب له الجنّه البتّه.و من أتی إلیه معروف فلیکاف،فإن عجز فلیثن به،فإن لم یفعل فقد کفر النعمه (۳).

۵۲-ابن أبی الدرداء عن أبیه قال:نال رجل من عرض رجل عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فردّ رجل من القوم علیه فقال النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:من ردّ عن عرض أخیه کان له حجابا من النار (۴).

۵۳-شیخ الطائفه فی المجالس و الأخبار بإسناده عن أبی ذر عن النبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی وصیه له قال:یا أبا ذر من ذبّ عن أخیه المؤمن الغیبه کان حقّا علی اللّه أن یعتقه من النار،یا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره اللّه عزّ و جلّ فی الدنیا و الآخره،و إن خذله و هو یستطیع نصره خذله اللّه فی

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۷،الحدیث ۴.

۲- ۲) المصدر نفسه:ص ۶۰۷،الحدیث ۵.

۳- ۳) المصدر نفسه:ص ۶۰۷،الحدیث ۶.

۴- ۴) المصدر نفسه:ص ۶۰۷،الحدیث ۷.

الدنیا و الآخره (۱).

۵۴-رئیس المحدّثین بإسناده عن شعیب بن واقد عن الحسین بن زید عن الصادق عن آبائه-علیهم السلام-فی حدیث المناهی:إنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم نهی عن الغیبه و الاستماع إلیها،و نهی عن النمیمه و الاستماع إلیها-إلی أن قال:-ألا و من تطوّل علی أخیه فی غیبه سمعها فیه فی مجلس فردّها عنه ردّ اللّه عنه ألف باب من الشرّ فی الدنیا و الآخره،فإن هو لم یردّها و هو قادر علی ردّها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرّه (۲).

۱- ۱) الوسائل:الجزء ۸،باب ۱۵۶ من أبواب أحکام العشره،ص ۶۰۸،الحدیث ۸.

۲- ۲) المصدر نفسه:باب ۱۵۲،ص ۵۹۹،ح ۱۳.

إذا عرفت ذلک فهنا مقامات:

الأوّل:إنّ الغیبه لیست من المفاهیم التی لها عند العرف حقیقه و إنّما هی من المجعولات الشرعیه

و تعریفات أهل اللغه راجعه إلی تعیین ما تعلّمه أهل العرف من الشرع،و استشهد لهذا بأنّ مادّه الغیبه فی اللغه تدلّ علی مقابل الحضور و لیس لها دلالـه علی أزید من ذلک کما تعرف من اشتقاقاتها،و أیّد ذلک بما تقدّم فی الروایات من ورود تحدید الغیبه إمّا مسبوقا بسؤال السائلین،و إمّا ابتداء مع عدم ورود مثله فی الغناء و السحر و أمثالهما من المفاهیم العرفیه،خصوصا ما تقدّم فی النبوی الحادی عشر من قول النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:أ تدرون ما الغیبه؟و جوابهم بقولهم:اللّه و رسوله أعلم،فإنّ مثل هذا الجواب إنّما یلیق فی المفاهیم التی جاعلها و مخترعها الشرع.

هذا ما أفاده ولی فیه نظر،فإنّه بالمراجعه إلی کلمات اللغویین یظهر للإنسان أنّ للغیبه أیضا معنی متداولا بین أهل العرف غیر متلقّی من الشرع کما فی مثل الهجاء،و المدح،و السبّ،و التعییر و غیر ذلک،و لا غرو فی عدم کون الثلاثی من مادّه مفیدا لمعنی یفیده المزید فیه منها،و کم له من نظیر،فلا یدلّ عدم دلاله غاب یغیب إلّا علی المعنی المقابل للحضور مع دلاله اغتاب یغتاب علی الوقیعه فی عرض الرجل فی غیابه،علی أنّ هذا اللفظ یکون واضعه الشرع.

و أمّا سؤالهم عن الغیبه،فهو أیضا غیر غریب لورود مثله فی الأخبار کما لا یخفی علی المتتبع حیث سألوا الأئمه-صلوات اللّه علیهم-عن تشریح بعض من المفاهیم المتداوله عند العرف مثل الشرف و الحسب و الکرم و غیر ذلک فمقصود السائلین

بعد معلوميه أصل المفهوم لديهم إجمالا هو السؤال عن تشريح الحدود المايزه له عن غيره فى الموارد المشكوكه.و على هذا فما ورد فى تحديد الغيبه شرعا ليس بصدد الجعل و تأسيس الأساس،بل إنّما هو تشريح ما ارتكز عند العرف و الأمر سهل.

و على أىّ حال فلا بدّ من التأمّل فيما ذكروا-عليهم السّلام-فى تحديدها فنقول:

قوله فى الحادى عشر و الثانى عشر:ذكرك أخاك بما يكره،الظاهر أنّ المراد بالموصول هو النقص يعنى ذكر الأخ بنقص و جعله عباره عن الكلام يعنى ذكره بكلام خلاف الظاهر،و كذلك الظاهر من العائد المحذوف فى الصله أعنى قوله:

يكره،فإنّه بمنزله قولك:يكرهه،كونه راجعا إلى نفس الموصول،فالمعنى ذكر الأخ بنقص يكره الأخ ذلك النقص لا إلى ظهوره أو ذكره،و الأخير يساوق مع جعل الموصول بمعنى الكلام بحسب المحصل مع لزوم التجوّز فى هذا دونه.

نعم،يشتركان فى مخالفه الظاهر،و الفرق بينهما و بين إرجاع الضمير إلى ظهور النقص أنّهما أعمّ فإنّ النقص قد يكون ظاهرا فليس فى إظهاره شىء زائد حتى يكرهه المغتاب،و لكن يمكن تعلّق الكراهه بالذكر و الكلام مع ذلك لكونه ذكرا و كلاما قصد به الذمّ،أو أنّ نفس الكلام منقص ذاتا و لو لم يقصد به التنقيص،مثل الألقاب المشعره بالذمّ مع عدم قصد القائل إلاّ التعريف،لكن يظهر من شيخنا المرتضى أنّ رجوع الضمير إلى نفس النقص بدون حذف مضاف فى البين مقطوع الفساد،إذ قد يكون نفس النقص غير مكروه مثل ارتكاب القبائح فإنّ المرتكب غير كاره له بل مائل إليه.و من المعلوم تحقّق الغيبه فيه لأنّه يكره من التفوّه بذكر هذا الوصف،ثمّ اختار-قدّس سرّه-رجوع الضمير إلى الظهور دون الذكر بقرينه الأخبار الأخر المخصّصه للغيبه بمورد الإظهار للنقص المستور.

هذا ما أفاده و فيه نظر قد نبّه عليه شيخنا الأستاذ-أطال اللّه بقاءه-و هو أنّ إرجاع الضمير إلى النقص أيضا متّحد فى النتيجه مع إرجاعه إلى الذكر،و ذلك أنّه

حیث وقع الموصول المراد به النقص تلو قوله:ذکرک،فقد تلبس فی الذهن بوصف المذکوریه،فالکراهه المتعلّقه بهذا النقص المتلبّس بکونه مذکورا یرجع إلی الاتّصاف بالمذکوریه.و نظیر هذا قولک:ضربت زیدا فی الدار،فإنّ قولک:فی الدار،یمکن تعلّقه بماده«ضربت»الذی هو الضرب الخالی عن النسبه،فکأنّه أسندت إلی نفسک الضرب المتّصف بکونه فی الدار،و یمکن تعلّقه بالضرب مع الإسناد إلی الفاعل،فالضرب المسند حکم بکونه فی الدار.و علی هذا یکون الظرف بلا إسناد و علی الأوّل یؤخّر الإسناد عن تعلّق الظرف بالضرب،ثمّ یوقع الإسناد، و لا یخفی أنّ الظاهر کونه علی نحو تعلّق الظرف بالضرب بعد الإسناد الراجع إلی تعلّق الظرف بالإسناد.

فکذلک فی مقامنا أیضا قد یؤخّر ربط ذکرک بالموصول إلی مجیء صلته، و بعد اتّصافه بالصله یربط به الذکر،فلا محاله یکون متعلّق الصله و هی الکراهه فی المقام النقص الخالی عن الاتّصاف بالذکر،و قد لا ینتظر فی ربط الذکر به إلی ذلک،بل یربط به أوّلا- الذکر ثمّ یربط به الکراهه،و حینئذ یکون متعلّق الکراهه لا محاله هو النقص المتّصف بالذکر فیرجع لا محاله الکراهه إلی الاتّصاف بالذکر، و هو معنی ما ذکرنا من أنّه یرجع فی المآل إلی جعل الموصول بمعنی الکلام أو إرجاع الضمیر إلی ذکر النقص.

و علی هذا فیندرج فی التعریف الأقسام الثلاثه المتقدّمه أعنی ما إذا کره التکلّم بالنقص من جهه کونه إظهارا لنقص غیر ظاهر،و ما إذا کرهه لأجل کونه منقصا إمّا بقصد المتکلّم التنقیص،و إمّا بکون الکلام منقصا ذاتیا کالألقاب المشعره بالذمّ،نعم لو ذکر عیبا ظاهرا لا بقصد التنقیص مع عدم کون الکلام أیضا منقصا،فلیس هذا الذکر غیبه لفقد قید الکراهه.

کما أنّه لو ذکر وصف کمال لإنسان و هو کره ذلک من جهه کراهته لانتشار

هـذا الوصف الجميـل عنه أو لتخيله كونه نقصـا أو غير ذلك لا يكون غيبه،و ذلك لانصـراف الموصول إلى العيب.و قـد صـرّح بـذكر العيب فى الخبر العشـرين الوارد فى بيان وجوه الغيبه مضافا إلى أنّه المفهوم عرفا من لفظ الغيبه،بناء على ما تقدّم من كونه مفهوما عرفيا لا متّخذا من الشرع.

ثمّ لا حاجه إلى تقـدير قولنا لو سـمعه،بواسـطه تحقّق الغيبه مع عـدم سـماعه مع عـدم تحقّق الكراهه الفعليه.و ذلك لأنّ الكراهه محموله على مـا هى الظـاهره فيه من الفعليه و لاـ يلزم الإشـكال،و ذلك أنّ كلّ إنسان كاره جـدّا و فعلا للقول السوء المقول فى حقّه،و هـذه الكراهه غير متـوقّفه على وقـوع القول و التفـاته بـالوقوع،نظير الكراهه الأـمريه الموجوده فى نفس الأـمر بالنسـبه إلى متعلّق النهى من دون انتظـار لوقوعه من المنهى و علم النـاهى بـذلك،فكما أنّك تكره الحركه الفلانيه من عبـدك فتنهاه عنها و الكراهه موجوده فعلاـ فى نفسـك مع عـدم عين و لاـ أثر من مبغوضـك فى الخارج،فكـذلك تكره الكلام المعرب عن منقصـه فيـك الصـادر من غيرك و لو لم يصـدر منه قـطّ،فـإذا صـدر منه فقـد صـدر منه ما اتّصف بالمكروهيه لك لا أنّه بعـد التفاتك يعرض عليه وصف المكروهيه،و أظنّ أنّ ذلك فى غايه من الوضوح.

ثمّ لاـ فرق بنـاء على ظـاهر هـذا التعريـف بين مـا إذا كـان النقص المـذكور نقصـا ظـاهرا مثـل الأـعرجيه و العمى و القرع و نحو ذلك،أو كان خفيا،لكن صريح الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و السادس عشر و السابع عشر:اعتبار كونه ممّا ستره اللّه كما فى الأربعه الأول،أو ممّا لا يعرفه الناس كما فى الأخير،و الظاهر رجوعهما إلى واحد.

فـإن قلت:النسـبه بين هـذه و بين ما تقـدّم من الحادى عشـر و الثانى عشـر المحـدّدين لها بـذكر ما يكرهه المغتاب هو العموم من وجه،و قد عرفت وجه أعميّه الثانى حيث يشمل الظاهر و الخفىّ،و الأوّل أيضا شامل للمكروه و غيره.

قلت:لا ينفكّ ذكر العيب المستور و إظهاره عن الكراهه بحسب الغالب، إلاّ إذا فرض عدم مبالاه المتّصف،كما لو ارتكب المعصيه و لم يكره انتشارها بين الناس بعد اطّلاع الخالق عليها.لكن هذا فرض نادر و الأخبار منصرفه عنه.

و بالجمله:فالكراهه مأخوذه فى الأخبار الأخيره بحسب الانصراف،فتكون النسبه بين الطائفتين عموما مطلقا،مع إمكان دعوى ظهور الأخبار الأخيره فى كونها فى مقام نفى الغيبه عن النقائص الظاهره بعد الفراغ عن نفس الغيبه، و ليست بصدد بيان تمام حقيقه الغيبه،كما أنّ هذا مساق الطائفه الأولى.فكأنّه قيل فى الأخير الغيبه بما لها من المعنى المتسالم عليه بين المتخاطبين إنّما يتحقّق فى العيوب المستوره دون الظاهره،و على هذا فيكون لها نظر حكومه إلى الأولى،فيتعيّن تقديمها و لو لم يسلم الانصراف المذكور و كان النسبه عموما من وجه،و ذلك لما تقرّر فى محلّه من عدم ملاحظه النسبه بين الحاكم و المحكوم.

و إذن فلا ينبغى التأمّل فى تقييد إطلاق الحادى عشر و الثانى عشر بما إذا كان العيب الذى يكره ذكره عيبا غير واضح،و أمّا إذا كان واضحا مثل الحد كما أشار إليه فى الخامس عشر و الأعرجيه و غير ذلك من العيوب الظاهره فليس بغيبه.

و أمّا الحرمه من غير جهه الغيبه فيدور مدار قصد الذمّ و التعيير و حصول التنقيص بنفس الكلام و عدمهما،فإن تحقّق أحد هذين حرم من جهه حرمه التعيير و الذمّ و الاستخفاف و الإهانه،و أمّا مع عدمهما فلا تحريم.

فإن قلت:المفروض كراهه المغتاب مع ذلك لذكر النقص و مع هذا يكون ذكره إيذاء له و إن لم يتحقّق شىء من العناوين المتقدمه،بل نقول هو إيذاء مطلق و لو لم يكره،لأنّه حينئذ لا يكره الأذيّه لا أنّ الأذيّه غير متحقّقه.و على هذا لا ينفكّ ذكر العيب الظاهر عن كونه إيذاء للمؤمن،فهو شريك مع العيب الخفىّ فى الحرمه.غايه الأمر عدم اندراج الأوّل فى اسم الغيبه و عدم ترتّب آثارها عليه لو

قلنا بوجوب الاستحلال فيها.

قلت:أوّلا:نمنع الحرمه لو سلمنا عدم انفكاك عنوان الإيذاء فإنّ الأخبار المذكوره و إن كانت فى مقام نفى الغيبه،لكن سياقها دالّ على نفى عنوان محرّم آخر أيضا.ألا ترى أنّها فى النقص الغير الموجود بعد نفى الغيبه عنها أدرجته تحت البهتان،فلو كان فى العيب الظاهر أيضا عنوان محرّم لتبّهوا عليه أيضا،فحيث لم يتبّهوا يستكشف عدم الحرمه و أنّ هذا الفرد خارج عن إطلاقات حرمه الإيذاء.

و ثانيا:نمنع صدق الإيذاء دائما و إنّما يتوقّف على الوصول إلى المغتاب و التفاته،و أمّا مع عدمه فلا تأذّى و لا إيذاء،و ليس حال الإيذاء كحال الكراهه، حيث قلنا إنّها موجوده فعلا و لا يحتاج إلى السماع و الالتفات،لوضوح الفرق بين المقامين،فإنّ الإيلام و الإيذاء فرع التألّم و التأذّى و التأثّر الفعلى،و هو فرع الوصول و الالتفات،و هذا واضح.و حينئذ فمع الشك فى الوصول الأصل العدم هذا.

بقى الكلام فى أنّ الستر المعتبر فى تحقّق الغيبه هل هو الستر عند السامع و لو كان واضحا عند عامّه الناس،كما لو كان السامع غريب البلد و لم يعرف المغتاب بصفه الأعرجيه لعدم ملاقاته،فيكون هذا غيبه،و كذلك لو كان العيب مستورا لدى العامّه لكن عرفه السامع فلا غيبه،أو أنّ المعتبر هو الستر عند العامّه،فالأمر بالعكس فيتحقّق الغيبه فى الثانى دون الأوّل،أو أنّ المعتبر كلا السترين؟ قوّى شيخنا الأستاذ-دام ظلّه-الوجه الأخير،مستشهدا على اعتبار خصوص الستر عند الناس بظاهر ما ستره اللّه،فإنّ الظاهر منه كونه كذلك بقول مطلق و هو لا يتحقّق إلّا بعدم المعروفيه لعامه الناس و صريح ما لا يعرفه الناس،و على اعتبار كلا السترين بقوله فى الخبر السادس المروى عن عقاب الأعمال فى خطبه

النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم:و من مشی فی غیبه أخیه و کشف عورته،بتقریب أنّ الظاهر کون عطف کشف عورته علی غیبته من باب العطف التفسیری،لا أنّهما عنوانان مستقلّان حتّی یکون مورد افتراق الثانی ما إذا کان الکشف فی حضور ذی العوره،و مورد افتراق الأوّل صوره اطّلاع السامع مع عدم المعروفیه بین الناس،حیث لا غیبه فی الأوّل و لا کشف فی الثانی.و المراد بالعوره:هو السرّ کما فسّرها فی الثامن عشر حیث توهّم السائل إراده السفلتین،فردعه الإمام بقوله علیه السّلام:لیس حیث تذهب إنّما هو إذاعه سرّه.

فالمتحصل من ذلک أنّه یعتبر فی الغیبه علاوه علی کون النقص المذکور سرّا و مستورا،کون ذکره کشفا للسرّ و إذاعه له.و من المعلوم توقّف إذاعه السرّ و کشفه علی أمرین:

الأوّل:کون النقص غیر معروف لدی العامّه و بمعرض الظهور و البروز لغیر أهل البلد أیضا من دون حاجه إلی اخبار المخبر.و بعباره أخری قد یصیر النقص فی العلنیه و الدوران علی الألسنه و الأفواه بمثابه لا یقبل أن یستر،فإنّه بنفسه یظهر للغریب إذا بقی فی البلد قلیلا من دون أن یخبره مخبر،فلا یصدق علی الکفّ عن ذکر هذا النقص لهذا الغریب أنّه کتمان للسرّ و لا علی ذکره أنّه کشف له.

و هذا مراد شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-بقوله بعد ذکر الأخبار المعتبره للستر و تعیّن العمل بها:فیکون ذکر الشخص بالعیوب الظاهره التی لا تفید السامع اطّلاعا لم یعلمه و لا یعلمه عاده من غیر خبر مخبر لیست غیبه.انتهی.

و مراده بقوله:لا یعلمه إلخ،کون العیب بمعرض الوضوح عاده و عدم انحصار طریق اطّلاعه فی الأخبار.

و الثانی:هو الستر عند السامع لوضوح عدم الکشف مع اطّلاعه.

فإن قلت:النسبه بين كشف الستر و ذكر الستر عموم و خصوص مطلق لعدم انفكاك الكشف عن الذكر و انفكاك الذكر-لو سلمنا انصرافه إلى وجود المخاطب،و قلنا بعدم شموله لصوره ذكر الإنسان لنفسه عيب الغير،كما هو كذلك-فيما إذا كان المخاطب عارفا بالعيب،و لا يخفى أنّ الأخبار المتقدّمه كانت بمقام التحديد،و هذا الخبر الذى اشتمل على عطف كشف العوره على الغيبه ليس فى مقام التحديد،فمن الممكن كونه منزلا- على ذكر الغالب فيكون التحديد بذكر العيب المستور على حاله محفوظا عن التقييد بصوره كونه كشفا.هذا مضافا إلى أنّ روايه الخطبه المحكيه عن عقاب الأعمال قد اختلفت النسخ فى نقلها،ففى كشف الريبه و مكاسب شيخنا المرتضى-قدّس سرّه-بهذه الصوره التى نقلناها،و فى الوسائل و دار السلام للمحدّث الجليل النورى-نوّر اللّه مرقده-يكون بدل الغيبه العيب.و على هذا لا- ربط له بالمقام فإنّه إمّا منزل على تتبع عيب المؤمن و تجسّس عثراته،و إمّا ذكر عيبه الشامل لما كان فى حضوره.

قلت:يكفى فى إثبات المرام الروايه الخامسه عشر و هى روايه داود بن سرحان قال:سألته عن الغيبه؟قال:هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل، و تثبت أو تبثّ-على إجمال النسخ-عليه أمرا قد ستره اللّه عليه لم يقم عليه فيه حدّ.فإنّ قوله:تبثّ،على كلا احتماليه،مساوق فى المؤدى مع كشف العوره،فإنّ إثبات الأمر الذى ستره اللّه لا يصدق مع اطّلاع السامع،للزوم تحصيل الحاصل.

كما أنّ البثّ و النشر أيضا واضح عدم صدقه إلّا مع جهل السامع،و لا يرد على هذه الروايه ما ذكرته فيما تقدّم من كونه فى مقام ذكر الغالب،و ذلك لأنّ هذه الروايه فى مقام التحديد الظاهر فى قصر المحدود فيما ذكر فى الحدّ،و لا يعارضه الخبر الرابع عشر المشتمل على قوله:من الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره اللّه

بواسطه کلمه من الظاهره فی عدم القصر فیما ذکر،و ذلک أنّ المراد من کلمه من لیس هو التبعیض،بل المراد مطلق إلحاق ما ذکر و إدراجه فی الغیبه فی مقابل نفی ذکر ما لیس فیه عن الغیبه.

ألا ترى قوله بعد ذلک:و إنّ من البهتان أن تقول فی أخیک ما لیس فیه، فالمقصود مجرّد التفرقه بین الغیبه و البهتان من دون نظر إلی التبعیض.

و إذن فالروایه المذکوره کافیه فی إثبات المرام بحسب الدلاله،لکن خدش فی سندها المحقّق المحشی الجلیل لکلام شیخنا المرتضی-قدّس سرّهما-بأنّ فیه الحسن بن علی الوشاء المحکی عن التهذیب أنّه مطعون فیه،و عن الوجیزه أنّه ضعیف و الراوی عنه معلی بن محمّد.و فیه کلام.

أقول:أمّا الحسن،فیروی عنه أحمد بن محمد بن عیسی بل و استجاز منه، و فی کلام الخلاصه و فهرست النجاشی أنّه کان وجها من وجوه هذه الطائفه،و زاد فی الأخیر و عینا من عیونها،و الطعن المحکی عن التهذیب أنّه کان وقف ثمّ رجع و قطع.و فی منتهی المقال عن الوجیزه أنّه ثقه فلم یعرف وجه ما حکاه شیخنا المحشی-طاب ثراه.

و أمّا معلّی بن محمّد،فیروی عنه الحسین بن محمّد بن عامر الأشعری و هو من أجلّاء مشایخ الکلینی،و قد أکثر الروایه عنه و عن الوجیزه الحکم بضعفه،ثمّ بعدم ضرره لأنّه من مشایخ الإجازه.بل عن المعراج عن بعض معاصریه عدّه من مشایخ الإجازه و عدّ حدیثه صحیحا.نعم،فی الخلاصه و فهرست النجاشی إنّه مضطرب الحدیث و المذهب،لکن قال:النجاشی بعد ذلک:و کتبه قریبه.

المقام الثانی: فی بیان بعض الموارد المشکوکه

قد عرفت اعتبار تحقّق الکشف مع الستر فی تحقّق الغیبه موضوعا،فاعلم انّه إذا ذکر المغتاب-بالفتح-بعنوانه الخاص الغیر المنطبق إلّا علیه مثل زید بن عمرو و غیر ذلک من المعرّفات الشخصیّه،فهو المتیقّن من مورد تحقّق الأمرین.

و أمّا إذا ذکر بعنوان عام قابل الانطباق علی الأشخاص الکثیرین،فحینئذ إمّا أن یکون الدوران و التردّد بین غیر محصورین،مثل أن یقول أحد أهل الناحیه الفلانیه،و إمّا أن یکون بین محصورین مثل أحد هذین أو أحد هؤلاء إذا کانت الإشاره إلی جماعه معدوده.

و علی الأوّل:إمّا أن یکون للمخاطب معرفه بما نسبه المتکلّم من المنقصه إلی ذلک العنوان،مثل أن یقول أحد أهل الناحیه الکذائیه قد صدر منه الغیبه أو الکذب فی هذا الیوم،فإنّ کلّ أحد له علم إجمالی بوقوع مثل ذلک من واحد من أهل ناحیه و صقع.

و إمّا أن لا یکون له المعرفه بالمنسوب إلی ذلک العنوان و هذا أیضا علی قسمین:إمّا أن یکون وجود المنقصه المذکوره محتملا فی حقّ المتعدّد،و إمّا أن لا یحتمل وجودها إلّا فی حقّ الواحد،فالأوّل:کما إذا قال:من رأیته الیوم کان شخصا دنیّا بخیلا،إذا کان معلوما لدی المخاطب وقوع رؤیته علی المتعدّدین الغیر الممتازین من أهل ناحیه المتکلّم.و الثانی:کهذا الفرض إذا علم أنّه لم یر إلّا شخصا واحدا،و کان غیر متمیّز عن أهل ناحیته.

فهذه شقوق ثلاثه لا إشکال فی عدم تحقّق الغیبه فی الشقّ الأوّل،أعنی ما إذا لم یفد الکلام للمخاطب اطّلاعا جدیدا،کما إذا نسب إلی واحد من أهل صقع صدور کذب منه فی هذا الیوم،فإنّه لا کشف فیه و قد علم اعتباره.

و أمّا الشقّ الثانی:و هو ما أفاده اطّلاعا جدیدا و لکن لا یفید العلم بانحصار من نسب إلیه النقص فی واحد،کما إذا نسب إلی أحد من رآه من أهل ناحیته البخل و الدناءه.

حیث إنّ المخاطب کان یحتمل کون جمیع من وقعت علیه رؤیه المتکلّم فی هذا الیوم متّصفا بالکرم و الرفعه.و یحتمل کون جمیعهم متّصفین بالبخل و الدناءه.

و یحتمل التبعیض.فهذا الکلام قد أفاده نفی الاحتمال الأوّل و یبقی الأخیران بحالهما،فالکشف متحقّق هنا لحصول العلم الإجمالی المذکور للمخاطب،و لکن قید الکراهه منتف فإنّ[مرئیّ]المتکلّم لا یکره هذا الکلام،نعم یکره کون نفسه مقصودا به فیرجع کراهته إلی أمر آخر راجع إلی سوء سریره المتکلّم معه،و قصده المعنی السوء فی حقّه،و لکن نفس الکلام حیث لا کاشفیه له عن ذمّ و تنقیص بالنسبه إلیه لیس مکروها له،فلهذا لا تتحقّق الغیبه فی هذا الشقّ أیضا.

و أمّا الشق الثالث:أعنی ما إذا أفاد الکلام المخاطب اطّلاعا جدیدا و کان من انتسب إلیه النقص منحصرا فی واحد غیر محتمل فیه التعدّد،کما فی المثال إذا کان المخاطب عالما بأنّ المتکلّم لم یر فی هذا الیوم من أهل ناحیته إلّا شخصا واحدا،فحینئذ عنوان المرئی للمتکلّم من أهل ناحیته یحتمل المخاطب ألّا یکون له فرد بخیل دنی،لاحتمال کون فرده المفروض انحصاره فی واحد کریما رفیعا.

و یحتمل أن یکون له ذلک الفرد لکن علی تقدیر وجوده یعلم انحصاره فی واحد لفرض انحصار الکلی المذکور فی واحد،فإذا قال المتکلّم:الشخص الواحد الذی رأیته الیوم کان بخیلا دنیّا،ینتفی بواسطه هذا الکلام الاحتمال الأوّل و یبقی الثانی.و المفروض عدم احتمال التعدّد،فالکشف حاصل هنا کما فی المثال المتقدّم و لکن الکراهه هنا موجوده،فإنّ اللفظ بواسطه اکتنافه بالقرینه الحالیه التی هی معلومیه انحصار مرئی المتکلّم فی المثال فی واحد صار مکروها للمغتاب-بالفتح

-،بحيث إذا سمعه لضاق به صدره و اغتمّ،كما إذا ذكر اسمه صريحا،بخلاف الشقّ الثانى حيث إنّ احتمال الشركه كان فيه موجودا،فلهذا لم يتألّم بنفس اللفظ و كان تألّمه محتاجا إلى واسطه أخرى و هى معرفته قصد المتكلّم منه إيّاه و أمّا هنا فيتألّم و يتأثّر بنفس سماع اللفظ بدون حاجه إلى واسطه أخرى.

و إذن فجميع القيود المأخوذه فى حدّ الغيبه متحقّق،فإنّه ذكر للأخ بنقص يكرهه مع كشف ما كان مستورا منه.نعم،ما يمكن توهّم مانعيته عن صدق الغيبه عدم تعيّن المغتاب-بالفتح-للمخاطب و كونه فردا منتشرا و مرددا بين من لا يحصى كثره من الأشخاص.و ليس هذا بمانع.

أمّا أوّلا:فبالنقض بما إذا ذكر اسمه و كان شخصه غيره معروف لدى السامع و مردّدا بين غير المحصورين،فيلزم أن لا يكون ذكر العلّامه و الشيخ المرتضى-قدّس اللّه تربتهما-بسوء(العياذ باللّه)غيبه،فإنّا لا نفهم من هذين اللفظين إلّا جزئيا حقيقيا و لا علم لنا بشخصه تفصيلا،بحيث لو كان فى آلاف ألوف نفس ما أمكننا تميّزه.

و أمّا ثانيا:فلأنّ المتّبع ملاحظه أدلّه الباب و ليس فيها إلّا إناطه الحكم بعنوان الأخ،و لا شبهه فى صدقه هنا إذ لم يؤخذ كما هو واضح فى عنوان الأخ المعلوميه على التفصيل و القابليه للإشاره إليه حسّا.

فإن قلت:إنّ الكشف هنا و إن كان حاصلا لأنّ العلم الإجمالى من أوضح أفراد الكشف و المفروض حصوله من الكلام،لكن الكشف المضاف إلى السرّ كما فسّر به العوره المنهى عن كشفها فى الروايه غير حاصل.ألا ترى انّه لو أودعت سرّا من أسرارك إلى صديق لك و أخذت عنه الميثاق على أن لا يكشفه لأحد،ثمّ قال هذا الصديق لواحد:إنّ لأحد من أهل ناحيتنا سرّ كذا،فهل ترى انّه حينئذ أذاع سرّك و لو كان السرّ شيئا لا يحتمل فيه التعدّد مع وضوح إفاده الكلام العلم الإجمالى بوجود من له هذا السرّ فيما بين الناس؟

قلت:أظنّ أنّه لا وقع لهذا السؤال بعد ما اعترفت به من حصول الكشف و الكراهه و غير ذلك من القيود.و وجه ذلك أنّ السرّ المطلوب عدم إشاعته قد يكون بإضافته إلى العنوان التفصيلى المعلوم عند المخاطب تفصيلا مبغوض الإذاعه،كما هو الحال فيما ذكرت من المثال.و قد يكون المبغوض إذاعته هو السرّ المضاف و لو إلى العنوان الإجمالى المعلوم عنده إجمالا،كما لو فرض أنّ أهل ناحيه بأسرهم رعيّه لك و أنت تكره إذاعه سرّهم و لو بعنوان إجمالى محصور دائرته فيهم، فلا شبهه أنّه يصدق حينئذ على من نسب منقصه خفيّه إلى عنوان واحد من أهل هذه الناحيه أنّه قد أذاع السرّ الذى كرهت إذاعته.

و كذلك نقول:إنّ الشارع أيضا نهى عن غيبه المؤمن و إذاعه سرّه،فإذا قال واحد منهم:إنّ واحدا من إخواننا المؤمنين فعل كذا،و نسب إليه أمرا شنيعا لم يعهد المخاطب صدوره من هذه الطائفه مطلقا و لو من واحد منهم،فقد صدق عليه أنّه أبرز سرّ المؤمن و أذاع عوره عنوان الأخ،و صدق أنّ عنوان الأخ الدينى قد تهتك ستره و صار مفتضحا لدى المخاطب و كان هذا العنوان حسب الفرض متعلّقا للنهى.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان الدوران و الترديد فيمن نسب إليه المنقصه فى غير المحصورين من الأشخاص.

و أمّا إذا كان الدوران بين المحصورين،كما إذا قال:أحد هذين الرجلين أو أحد هذه الرجال متّصف بكذا،فحينئذ لا يخلو:

إمّا أن يكون العيب المذكور موجودا فى جميع الشخصين أو الأشخاص.

و إمّا أن يكون مفقودا فى جميعهم.

و إمّا أن يكون موجودا فى بعض و مفقودا فى بعض.

و على التقادير إمّا يكون المتكلّم قاصدا و ناويا بهذا الكلام واحدا معيّنا منهم

و مضمرا له فی ضمیره.

و إمّا أن لا ینوی فی ضمیره إلاّ ما هو المفهوم من لفظ أحد هذین أو هؤلاء، کما إذا لم یقم عنده معرف علی أزید من ذلک،فلا شبهه فی إساءته فی جمیع الشقوق بالنسبه إلی تمام المشار إلیهم بواسطه تعریضه جمیعهم لتوهّم السوء فی حقّهم،و هذا إهانه بل إهانات بعدد الأشخاص المشار إلیهم.

و إنّما الکلام فی تحقّق الغیبه و عدمه.و الحق هو التفصیل فإن کان جمیع المشار إلیهم موصوفا بالعیب،فقد صدر منه غیبه واحده بالنسبه إلی عنوان الأحد المبهم الذی لا تعیین له واقعا،و قد عرفت أنّ الأحد المبهم أیضا مشمول للأدلّه، و یصدق بالنسبه إلیه جمیع القیود لأنّه أضاف إلیه عیبا موجودا فیه مستورا کاشفا عن ستره و هو کاره لذلک،و لا فرق فی ذلک بین مقصودیه واحد معیّن منهم للمتکلّم و عدمها،کما أنّه فی صوره مفقودیه العیب فی الجمیع لا شبهه فی کونه تهمه واحده بالنسبه إلی الأحد المبهم،من غیر فرق بین الصورتین أیضا بالبیان المتقدم.

و یبقی الکلام فی صوره اتّصاف البعض و خلوّ البعض و حینئذ ینبغی التفصیل بین صوره القصد إلی واحد معین و عدمه،ففی الصوره الأولی یکون الأمر دائرا مدار هذا الواحد المقصود،فإن کان معیوبا،کان الکلام غیبه له و إساءه إلی الآخر،و إن کان غیر معیوب،کان تهمه علیه و إساءه إلی الآخر،و ذلک لأنّ الذکر إنّما تحقّق حینئذ بالنسبه إلی المقصود و لا ذکر بالنسبه إلی غیره،إذ لا مدخلیه فی مفهوم الذکر لمفهومیه مفاده لدی المخاطب،فهو کما إذا أشار إلی الشبح المرئی من البعید و أضاف إلیه سوءا فإنّه لا شبهه فی کونه ذکرا له،مع أنّه لم یفهمه السامع من الإشاره المذکوره.و هکذا هنا أیضا جعل المتکلّم لفظ أحد هذین قالبا لما عیّنه فی ذهنه من الشخص المعیّن فیصدق علیه أنّه ذکر له،غایه

الأمر أنّ المخاطب ما فهم ما ذكره المتكلّم.

فإن قلت:ينافى هذا ما أنكرته سابقا من أنّه لا مدخليه لقصد المتكلّم بالكلام فى صدق الغيبه و عدمه بل المعيار نفس الكلام،فإن كان مكروها كان غيبه،و إن كان غير مكروه لم يكن غيبه و إن كان قصد المتكلم مكروها.

قلت:ما ننكر مدخليه القصد فى تحقّق مفهوم الذكر،و لكن انّ ما اعتبر موضوعا لكراهه المغتاب-بالفتح-هو اللفظ الذى وقع الذكر به.

و بالجمله ففيما تقدّم نسلّم أنّ المتكلّم ذكر زيدا مثلا لفرض أنّه قصده بلفظه،و لكن ننكر أنّ اللفظ الذى ألقاه إلى المخاطب و جعله قالبا لزيد لفظ يكرهه زيد بعنوان أنّه هذا اللفظ،و إنّما يكرهه بعنوان أنّه مقصود به.

و المتبادر من الأدلّه كون نفس اللفظ بلا واسطه مكروها للمغتاب،و بعباره أخرى ما تلقّاه سامعه المخاطب إذا فرض أنّ المغتاب لو تلقّاه على نحو المخاطب بدون اطّلاع زائد منه كان يكرهه فهو الغيبه،و إلّا فلا.و إذن فالذكر متحقّق فى مقامنا مع أنّ المذكور به أيضا لفظ يكرهه كلا الشخصين و لو لم يطلع أنّه المقصود به،فقد تمّ أركان الغيبه فى حقّه بخلاف الآخر،فإنّه لم يتحقّق بالنسبه إليه ذكر و إنّما المتحقّق بالنسبه إليه هو التعريض و هو غير الذكر.

و أمّا إذا لم يكن واحد معيّن من المشار إليهم مقصودا للمتكلّم و المفروض أنّ أحدهم معيوب و الآخر صحيح،فلا شبهه أنّ متعلّق الذكر حينئذ هو الأحد المبهم الذى لا تعيين له حتى عند اللّه،و لا شبهه أيضا أنّه لا يمكن الحكم بمجرّد كون أحد الأطراف معيوبا بكون الأحد المبهم معيوبا بقول مطلق و لا غير معيوب كذلك،و لهذا يمكن العلم بكون الأحد المبهم معيوبا و العلم مع ذلك بكون الأحد المبهم صحيحا.فلا جرم لا بدّ من القول بأنّ هنا أحدين مبهمين:أحدهما معيوب

و الآخر سالم.

و حيث إنّ الأحد المبهم المتّصف بمذكوريته للمتكلّم مبهم مردّد بين ذينك الأحدين أيضا،فلا جرم لا بدّ من القول بكون هذا الكلام معصيه مردّده بين الغيبه و التهمه و لا تعيّن لها فى أحد هذين عند اللّه أيضا.

و من هنا يعلم حكم ما إذا ذمّ أحد الرجلين و مدح أحدهما فإنّ الكلام فى ذمّه ما ذكرنا و مدحه أيضا دائر بين الصدق و الكذب و لا تعيّن له فى أحدهما عند اللّه أيضا.

تذنيبان:[الأوّل]:قد تحقّق بحسب ما استفدناه من أدلّه الباب أنّ العيب الغير الموجود ليس ذكره غيبه و كذا ذكر العيب الموجود الغير المستور و لكن يوجد فى الأخبار إطلاق الغيبه على هذين:

أمّا الأوّل:فكما تقدّم فى الخبر الرابع من قوله:و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه.

و أمّا الثانى:فكما ورد فى روايتى عائشه حيث إنّها فى إحداهما أشارت إلى قصر القامه،و فى الأخرى إلى طول الذيل المكنّى به عن طول القامه و كلاهما نقص ظاهر غير مستور،و مع ذلك سمّى النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فعلها الغيبه.فربّما يتوهّم من هذا منافاه لما تقدّم استفادته ممّا ورد فى تحديد الغيبه من حيث إنّ الأصل فى الاستعمال أن يكون على وجه الحقيقه.فيستفاد منه بضميمه هذا الأصل تعميم معنى الغيبه و لكن فيه أنّ من المسلّم الحرمه فى مورد هذين الإطلاقين و لو لم نقل بكونه فردا للغيبه،إذ حينئذ يكون محرّما من جهه أخرى و هى البهتان فى الأوّل و السخريه و الاستهزاء فى الأخيرين.و من المعلوم وجود المناسبه و العلاقه بين الموردين و بين المعنى الحقيقى للغيبه على تقدير اختصاصه بغيرهما.و إذن فالمقام يكون من صغريات المسأله التى هى معركه الآراء بين المشهور و السيّد المرتضى

-قدّس أسرارهم-،حيث إنّ السيد قائل:بأنّ الأصل فى الاستعمال هو الحقيقه،و المجاز على خلاف الأصل،يعنى عند ما كان المراد معلوما و كان الشبهه ممحضه فى لحاظ الوضع أو العلاقه.و المشهور يقولون:بأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه،و المنصور فى هذه المسأله قول المشهور و تحقيقه فى الأصول و حينئذ فلا مجال لتوهّم المنافاه المذكوره لفساد الأصل الذى هو مبناه.

الثانى:لا شبهه فى أنّ غيبه المؤمن كما هى حرام على المؤمن كذلك على الكافر أيضا،فلا مجال لتوهّم اختصاص هذا التكليف بالمؤمنين بملاحظه الجمود على لفظ الدليل الوارد فى موضوع الأخ،و لا اخوّه بين الكافر و المسلم،و ذلك بواسطه أنّه بعد ما يعلم أنّ غرض الشارع من هذا التكليف رعايه عرض المسلم و محفوظيته من الانتهاك،و من المعلوم أنّ مبغوضيه ذلك لو لم تكن فى حقّ الكافر أشدّ فلا- أقل من المساواه لا- يبقى وقع لهذا التوهّم،و إنّما الكلام فى المخالف لا- بمعنى جواز اغتيابه للمؤمن،فإنّه فى ذلك حاله كالكافر بل أوضح كما يتبيّن بل بمعنى جواز اغتياب المؤمن للمخالف و عدمه.

فيظهر من شيخنا المرتضى-طاب ثراه-اتّضاح الجواز و عدم حاجته إلى التكلّم، و لكن قد تنظر فيه شيخنا الأستاذ-دام ظلّه-بأنه لم يعلم وجه لتخصيص عمومات أدلّه الباب فإنّ الموضوع فى غير واحد منها كما تقدّم هو المسلم و لا يعارضه كونه فى غير واحد أيضا هو المؤمن و ذلك لما تقرّر من أنّه لا- معارضه بين المطلق و المقيّد المثبتين،و أمّا الأخبار الوارده فى نفى عنوان الإسلام عنهم و إثبات الكفر بل أشدّ أفراده لهم فلو جعلناه مدركا لهذا التخصيص للزم الالتزام بفروع لا يلتزمون بها إذ حينئذ لا بدّ من تحصيل الإجماع فى كلّ مسأله مسأله ورد تعليق الحكم فيها على المسلم من غسل الجنائز و الصلاه عليها و غير ذلك على إجراء هذا الحكم فى المخالف،و أنّى لهم بإثباته بل ليس إلاّ العمومات الوارده فى تلك المسأله.

و السرّ أنّ تلك الأخبار غير ناظره إلى تلك الجهات الراجعه إلى الآثار الدنيويه،بل إنّما المنساق من سياقها كونها متعرضه لحيث الأخرويه،و انّهم و الكافر فى الدرجه الأخرويه على حدّ سواء بل أدون و أشدّ عذابا و نكالا،و إذن فتبقى الأدلّه الناظره إلى الأحكام الدنيويه باقيه بحالها من التعميم لهم بعد ورود شطر وافر من الأخبار فى تشقيق المسلم عن المؤمن و تحديد كلّ بما يميزه عن الآخر، و جعل المعيار فى الإسلام مجرّد إظهار الشهادتين،و جعل المعيار فى الإيمان انضمام الاعتقاد بالولايه إلى ذلك.

و إذن فأظنّ أنّ مطلقات الباب بالنسبه إلى من لم يخرج من المخالفين عن ربقه الإسلام بواسطه إنكاره للضرورى كما هو المحقّق فى الصدر الأوّل منهم قطعا حيث كانت الولايه عندهم من الضروريات غير قابل للإنكار،اللّهمّ إلاّ أن تقيّد تلك المطلقات بما ورد فى جواز غيبه المتجاهر و المعلن بالفسق بناء على القول بكونها فى مقام استثنائه من حرمه الغيبه،فيدور الكلام فيهم مدار تماميه ذلك و عدمها كما يأتى البحث فيه إن شاء اللّه تعالى فيما سيأتى،و اللّه هو الموفّق.

المقام الثالث:فى كفّاره الغيبه:

اعلم أنّه كما أنّ من حكم العقل وجوب التحرّز عن مخالفه المولى و التجنّب عن ارتكاب معصيته من باب وجوب دفع ضرر العقاب الأخروى المترتب عليه كذلك من حكمه أيضا وجوب السعى فى تبرئه الذيل عن المعصيه المتلوث بها، و المبادره إلى جبرانها من باب وجوب رفع ضرر العقاب الأخروى المسجّل عليه بواسطه ارتكاب تلك المعصيه،و كما يحكم فى المقام الأوّل بوجوب تحصيل القطع بالمبرئ للذمّه عن التكليف المتوجّه إليه المنجز فى حقّه و لا يقنع بالشكّ و الاحتمال،كذلك فى المقام الثانى أيضا يحكم بوجوب تحصيل القطع الوجدانى

بحصول الرافع و المكفّر للعقاب الثابت عليه بواسطه مخالفه التكليف المنجز و لا يقنع بما كان رافعا و مكفّرا على وجه الاحتمال و الشك،و هذا واضح.إذا تقرّر ذلك.فنقول:لو فرض أنّ الأخبار الوارده فى المقام الدالّه على كون الغيبه من حقوق الآدميين المتوقّف رفع عقوبه تركها على إبراء صاحبها كانت مخدوشه السند و ساقطه عن درجه الاعتماد لكفانا فى الحكم بوجوب الاستبراء و الاستحلال فى المقام مجرّد احتمال كونها من الحقوق،و كون الاستحلال له مدخليه فى مكفريه هذا الذنب و ذلك لما تقدّم من وجوب تحصيل العلم بالمكفّر.

فإن قلت:نحن نتمسّك فى رفع هذا الاحتمال بعموم ما ورد فى أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له،فإنّه لا شبهه فى عمومها للمقام،فنقول بمقتضى هذا العموم أنّ التائب من ذنب الغيبه أيضا كمن لا ذنب له و لو لم يستحل من المغتاب-بالفتح.

قلت:هذا التمسّك خطأ جدّا و ذلك لما عرفت من أنّ المطلوب فى المقام هو القطع الوجدانى بحصول التكفير،و من المعلوم عدم فائده لهذا التمسّك بالنسبه إلى هذا المرام،و ذلك لأنّه ليس بأزيد من أصل عقلائى يؤخذ به فى حال الشك فى العموم و يحتج به فى مقام الاحتجاج،و من المعلوم أنّ ما هذا شأنه إنّما يفيد إذا كان المهمّ ترتيب الآثار الواقع،فبهذا الأصل يحكم بأنّ الإراده الواقعيه من المولى سواء كانت متحقّقه و لها واقعيه أم لم تكن كذلك،فالأثر المترتب على الوجود فى مورد الشكّ مترتّب،و هكذا يقال فى جانب المخصص بعد ثبوته و الشك فى شموله لمورد،فيقال إنّ الإراده الواقعيه التى تكفلها العام سواء كانت فى هذا المورد متحققه أم لا.فالأثر المترتب على الوجود غير مترتب هنا،و ليس فى الأوّل تعرض لإثبات نفس الإراده الواقعيه و تكوينها على تقدير عدم الوجود واقعا و لا فى الثانى تكفل لإعدام الإراده النفس الأمريه على تقدير الوجود واقعا.

فالمتحصّل من ذلک أنّ فائده أصاله العموم فی مقامنا أیضا أنّ العقوبه و دخول النار سواء کان فی حقّ المغتاب-بالکسر-التائب عن ذنب غیبته ثابتا واقعا أم لا،فلیس له أثر الوجود،فلو کان لدخول الجحیم أثر عملی وجب ترتیبه فی الدنیا حسن التمسّک بهذا الأصل و الاستراحه فی عدم ترتیبه.

کیف و قد عرفت أنّ المهمّ فی المقام إنّما هو استخلاص النفس من الجحیم و الحیله فی النجاه من العذاب الألیم و لا مساس للأصل المذکور بهذا المقام الذی لا یثمره سوی القطع بعدم العذاب و ارتفاع العقاب،فالأصل المذکور بالنسبه إلی هذا المقام لا یسمن و لا یغنی من جوع.

فإن قلت:فکیف تقول بجریان أصاله العموم الجاریه فی أدلّه حل المشتبهات فی أطراف العلم الإجمالی مع أنّ العقوبه فیها أیضا قد تنجّزت أسبابها و تمّت الحجّه علیها،فکیف یدفع احتمال هذا العقاب المنجز عن أحد الأطراف بواسطه ذلک العموم؟ قلت:وجهه أنّ أصاله العموم فی ذلک الباب یفید حکما ظاهریا بالإباحه بطریق القطع،و أثر هذا الحکم الظاهری المقطوع ارتفاع العقوبه قطعا فقد حصل المرام.

فإن قلت:إنّا نتکلّم فی ما کان من أدلّه ذلک الباب غیر مشتمل علی جعل حلیه،و إنّما مفادها رفع العقوبه ابتداء مثل حدیث الرفع،ففیه لا مدفع للإشکال بما ذکرت،و لا فرق بینه و بین ما نحن فیه.

قلت:مفاد هذا القسم أیضا هو الجعل بذلک اللسان،فیتّحد مع القسم الأوّل.

فإن قلت:کذلک نقول فی أدلّه التوبه.

قلت:فرق بین المقامین توضیحه:أنّ أدلّه حلّ المشتبهات تدلّ بعمومها علی

جعل الحلّيه فى أطراف العلم و هذا الجعل الظاهرى الآتى من قبل العموم ينافى مع جعل الحرمه فيه و لو كانت متعلّقه بعنوان آخر فإنّ الترخيص الفعلى فى الشىء ذى العنوانين بأحد عنوانيه ملازم مع الترخيص فيه بعنوانه الآخر،فإذا كان المشكوك حلالا فعلا فهذا ينافى المنع عن شرب الخمر الذى اتّحد معه،فلا محاله يتمحّض الحكم الفعلى فى الحلّيه بطريق القطع و يصير مؤمّنا قطعيا عن العقوبه على التكليف المعلوم.

و أمّا فى مقامنا فنفس العقاب أمر واقعى غير قابل للجعل و كذلك شرطه و هو المخالفه للمولى فى تكليفه فإنّها أيضا حسب الفرض قد وقعت و أثّرت أثرها من استحقاق العقوبه،و الواقع لا يمكن أن يتغيّر عمّا هو عليه.

نعم الشىء الذى يقبل الجعل هنا جعل عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار للمغتاب و جعل ذلك إنّما يوجب القطع على عدم العقوبه على ترك هذين،و أين هذا من رفع العقوبه المسجّله الجائيه من قبل مخالفه النهى عن الغيبه فإنّها بحالها من غير تصرّف من الشارع فى ما صدر عن المغتاب بجعله غير محرم لأنّه وقع بصفه التحريم و أثره العقلى و هو الاستحقاق للعقوبه أيضا غير قابل للتعبّد،فيبقى المحيص منحصرا فى القطع بالمؤمّن،و من المعلوم عدم حصوله من الأصل المذكور.

و من هنا تعرف أنّ الأدلّه الوارده فى خصوص كفّاره الغيبه أيضا لا تفيد.

بيان ذلك:انّ الدعاءين المنقولين من الصحيفه السجاديه-على قائلها أفضل الصلاه و السلام-و إن كان لهما دلاله على أنّ للعفو مدخلا فى غفران المغتاب-بالكسر- بملاحظه قوله عليه السّلام:و اجعل ما سمحت به من العفو عنهم،و تبرّعت به من الصدقه عليهم،أزكى صدقات المتصدّقين،و أعلى صلات المتقرّبين.

و كذلك قوله عليه السّلام:و أرضه عنّى من وجدك و أوفه حقّه من عندك إلخ.

و قوله عليه السّلام:فقصرت يدى و ضاق و سعى عن ردّها إليه و التحلل منه إلخ.

فتعلم من هـذه الفقرات أنّ هذا الذنب ليس مثل سائر الذنوب الراجعه إلى حقّ اللّه تعالى حيث يمكن أن يغفرها اللّه تعالى بدون توبه صاحبها بواسطه دعاء مؤمن آخر فى حقّه بغفران ذنبه بل يحتاج هذا إلى إضافه عفو صاحب الحق مثل سائر الذنوب الراجعه إلى الحقوق الماليه للناس لكن لا دلاله فيها فى انحصار المبرئ بذلك،فمن الممكن قيام توبه المغتاب-بالكسر-فقط أو استغفاره للمغتاب-بالفتـح-كـذلك أو هما مجموعين قائمان مقام عفو ذى الحقّ و هـذا واضـح،و بعـد الإغضاء عن هـذين الدعاءين فأدلّه الباب بين طائفتين:

الأولى:ما يستفاد منه تعيين المكفريه فى الاستحلال و الاستبراء من المغتاب -بالفتح-كالحادى و العشرين و الثانى و العشرين و الثالث و العشرين.

الثانيه:مـا يستفاد منه تعيينها فى الاستغفار للمغتاب-بالفتـح-كالرابع و العشـرين و الخامس و العشـرين،و مقتضـى الجمع العرفى حينئذ رفع اليد عن ظهور كلّ فى التعيين و الالتزام بكون كلّ من الاستحلال من المغتاب و الاستغفار له مكفّرا مستقلا لكن هذا ليس بأزيد من ظهور حاصل من ملاحظه الجمع بين الطائفتين و ليس مفيدا للقطع بعدم العقوبه على ذنب الغيبه،فيكون حاله حال أصاله العموم المتقدم ذكرها.

و إذن فاللازم بحكم العقـل الجمع بين الأمرين بـل و إتيان كلّ شـىء يحتمل دخله فى البراءه عن ذلك الـذنب و الخلاص من عقوبته،و لكن هذا إنّما هو فيما إذا لم يكن فى الاستحلال مفسده أخرى مثل إثاره الفتنه و جلب الضغائن إذ حينئذ يجب الكفّ عنه و يكون حـاله حـال ما إذا لم يمكنه التوصّل إلى المغتاب لموت و غيره فى أنّه يتوب إلى اللّه و يستغفر للمغتاب،و يرجو من كرمه سبحانه أن يصلح حاله و ينجيه من عقابه،كما أنّ هذا هو الحال فى الحقوق الماليه التى تعذّر أداؤها إلى

صاحبها أو من يقوم مقامه و تعذّر الاستحلال منه أيضا.

المقام الرابع:فی المستثنیات عن حکم الغیبه:

اعلم أنّه إذا عارض الغیبه مصلحه أخری أهم من مصلحه مراعاه احترام المؤمن و عدم انتهاک حرمته،فلا إشکال فی جواز الغیبه حینئذ کما فی سائر المحرمات عند مزاحمتها مع ما هو أهمّ منها عقلا أو شرعا.

و أمّا ما یظهر من عباره بعضهم من جعل مطلق الغرض الصحیح من مسوغات الغیبه،فلم أعرف له وجها.

و کذلک لا یمکن رفع الید عن أخبار حرمه الغیبه بمجرّد ما دلّ علی وجوب نصح المؤمن قبل استشارته أو بعده،فإنّ النسبه و إن کانت عموما من وجه لکن الظاهر أن لا إطلاق لتلک الأدلّه بالنسبه إلی مورد الغیبه نظیر الحال فی أدلّه المستحبات و المباحات مع أدلّه المحرمات.

و بالجمله فالباب باب المزاحمه دون المعارضه فلا بدّ من ملاحظه الأقوائیه، و مع عدمها الحکم بالتخییر فی کلّ مورد وقع التزاحم بین الغیبه و أحد من الواجبات العقلیه أو الشرعیه.

نعم ورد النص بجواز الغیبه فی موضعین:

الأوّل:المتجاهر بالفسق المعلن به و الظاهر منها أنّ لهذا العنوان أعنی التجاهر بالفسق و الإعلان به و إلقاء جلباب الحیاء عن الوجه دخلا فی هذا الحکم أعنی ارتفاع الحرمه و جواز الغیبه،فالظاهر منها أنّ الشارع أباح للناس حرمه من کان من رعیته فی مقام مخالفته علی رؤوس الأشهاد بدون حیاء من سائر الرعیه، و جعل عقوبته العاجله إباحه عرضه.و إذن فلا ربط لهذه الأخبار بما تقدم من

الأخبار الوارده فی تحدید الغیبه بما کان کشفا لما ستره اللّه و ما لم یعرفه الناس إذ لو کان جواز غیبه المتجاهر من جهه عدم انطباق ذینک العنوانین علیه لزم خلاف الظاهر من جهتین:

الأولی:انّ ظاهر لا غیبه للمتجاهر و لا حرمه له انّ الغیبه فی حقّه متحقّق الموضوع،و إنّما المنفی حکمها و هو التحریم،و علی هذا یلزم أن لا یتحقّق فی حقّه موضوع الغیبه.

و الثانیه:ظاهر القضیه المذکوره کما عرفت کون العنوان الموضوع مأخوذا علی وجه الموضوعیه و علی هذا یلزم أن یکون المتجاهر و غیره علی حد سواء فی أنّه مع انکشاف معصیه کلّ منهما یجوز الغیبه فیهما کما فی غیبه المتستر الذی تعارف بین الناس معصیته من جهات أخر و مع عدم الانکشاف یحرم فیهما کما فی غیبه المتجاهر فی بلد عند أهل بلد آخر یکون متسترا بالنسبه إلی أهله.

و بالجمله یلزم علی هذا سقوط موضوعیه التجاهر بالمرّه،و ظاهر الخبر یأبی عن ذلک.

فمقتضی الظهور حینئذ أنّ المتجاهر بالمعصیه الملقی لجلباب الحیاء عاقبه اللّه تعالی برفع حرمته،یعنی:یجوز للمؤمنین أن یهتکوا ستره فی المعاصی الأخر التی لیس متجاهرا بالنسبه إلیها سواء کانت أدون ممّا تجاهر به أم أعلی،و کذلک بها و بما تجاهر به عند أهل بلد آخر،أمّا بالنسبه إلی المعاصی الأخر فلما عرفت من أنّه مقتضی الظهور،و أمّا بالنسبه إلی البلاد الأخر فلوضوح أنّه إذا صدق علی شخص أنّه متجاهر و معلن بالفسق فی بلد صدق علیه اسم المتجاهر بقول مطلق و لو فی بلد آخر،و لو اعتبر فی صدق المتجاهر فعلیه التجاهر فی جمیع البلاد أو غالبها لما حصل له فرد.

نعم،لا بدّ من وصول تجاهره فی بلده إلی حدّ صدق علیه فی بلده أنّه

متجاهر بقول مطلق،فلو تجاهر عند معدود قليل من الناس مع التستر عن نوع أهل البلد بحيث لا يصدق عليه المتجاهر إلّا مقيّدا بكونه عند المعدود،لم يكف، ثمّ الظاهر من عنوان المتجاهر بالفسق و الملقى لجلباب الحياء إنّما هو من يتجاهر بالفسق بعنوان أنّه فسق،فيخرج منه من تجاهر بذات الفسق لكن مقترنا بالاعتذار بعذر يعلم كذبه،إذ حينئذ إمّا أن يكون معلوميه كذب العذر عند معدود قليل من الناس و إمّا أن يكون عند غالبهم.

فإن كان الأوّل كما لو شرب الخمر جهارا و علانيه معتذرا بأنّى مريض و ينحصر العلاج بذلك و كان معدود قليل عالمين بكذبه مع كون سائر الناس محتملين لصدقه،فلا شبهه أنّه ما ألقى جلباب الحياء و ما أعلن بالفسق و إنّما أعلن بذات شرب الخمر و أخفى وصف كونه فسقا و معصيه و أبدى كونه معذورا فيه،فلا يجوز حينئذ غيبته فى سائر المعاصى بلا إشكال،و أمّا ذكره بشرب الخمر فلا يجوز بنحو الإطلاق لظهوره فى كونه لا عن عذر،و يجوز مع التصريح بإظهار المعذوريه أو الإهمال.

و إن كان الثانى كما فى المثال إذا علم غالب الناس أنّه كاذب فى دعواه فالظاهر أنّه أيضا غير ملق لجلباب الحياء بالمره،بل حفظه بواسطه عدم اعترافه بارتكاب المعصيه و ادّعائه المعذوريه فهو ساع فى الإخفاء،غايه الأمر انّ الناس لا يسمعون منه لعلمهم بكذبه،و لا أقلّ من الشكّ فى شمول العنوان له فيبقى تحت أدلّه حرمه الغيبه بالنسبه إلى سائر المعاصى.

نعم بالنسبه إلى معصيه الشرب حيث إنّ الفرض أنّه صار معلوما لغالب الناس و صار منهتك الستر من جهتها،جاز غيبته لما مرّ من اعتبار كشف الستر فى مفهوم الغيبه فيجوز غيبته فى هذه المعصيه من هذه الجهه لا من جهه التجاهر.

ثمّ إنّ ظاهر الخبر الواحد و الثلاثين تعليق حرمه الغيبه على المعامله مع

الناس و عدم الظلم و الحديث معهم و عدم الكذب و الوعد لهم و عدم الخلف، و حيث يعلم بعدم مدخليه المعامله و الحديث و الوعد،فالمقصود تقدير وجودها فيكون الشرط عدم الظلم و الكذب و الخلف فى صوره تحقّق الأمور الثلاثه،فيصير مفهوم القضيه الشرطيه حينئذ أنّ من يظلم الناس لو عاملهم،و يكذبهم لو حدّثهم،و يخلفهم لو وعدهم،فغيبته غير محرمه،و هذا يلائم مع مستوريه الظلم و الكذب و الخلف بإطلاقه،فيكون المناط واقع أحد هذه الأمور من دون مدخليه علم الناس بها،فمن علم أنّه كذلك و لو لم يكن متجاهرا فلا شبهه فى دخوله،كما أنّ من علم أنّه ليس كذلك خارج،و المشكوك محكوم بحكم أصاله الصحه بالدخول فى عمومات حرمه الغيبه.

و الخبر الثانى و الثلاثون كذلك أيضا إلاّ أنّه جعل المعيار عدم الثبوت بطريق عقلى أو شرعى لا العدم الواقعى،و الظاهر كون المراد بالموصول فى من لم تره هو المعاشرين للإنسان،فلا يشمل من لا يعرفه و لم ير منه معصيه من جهه عدم المعاشره،فالمعنى أنّ من كان من معاشريك لم يثبت عندك صدور معصيه منه،و هذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر،فهو من أهل العداله و من اغتابه فهو كذا،فالمفهوم منه أنّه إن ثبت ارتكابه الذنب فهو ساقط عن العداله،و من اغتابه لم يفعل محظورا،و من المعلوم أنّ الثبوت أعمّ من التجاهر و عدمه.

و هكذا الحال فى الثالث و الثلاثين فإنّ الساتريه التى رتّب عليها حرمه الاغتياب و التفتيش ليس المراد بها مقابل التجاهر بقرينه جعلها دلاله على العداله فينثلم هذا المعنى بالظهور لدى الإنسان و لو لم يظهر عند غيره.

ثمّ إنّه جعل فى ذيله حضور جماعه المسلمين من مقوّمات الساتريه و التخلّف عن جماعتهم من منافياتها،ففرّع على ذلك قوله عليه السّلام:و من رغب عن جماعه المسلمين وجب على المسلمين غيبته و سقطت بينهم عدالته،و من لزم

جماعتهم حرمت عليهم غيبته و ثبتت عدالته بينهم.

و بالجمله يظهر منه اتّحاد مناط حرمه الغيبه مع العداله،و جوازها مع الفسق كما استفيد من الأوّلين.

نعم تطبيقه هذا المناط على لزوم جماعه المسلمين و الرغبه عنها يحتاج إلى توجيه حيث إنّ ظاهره أنّ من ترك الجماعه لا من علّه،بل من جهه أنّها مستحب جوّز الشارع تركه كان فاسقا جائز الغيبه،و قد صرّح فى صدرها بأنّ المعيار اجتناب الكبائر و ارتكابها دون فعل المستحب و تركه،مع أنّه مقطوع بخلافه بالضروره بين المسلمين،فلا بدّ من حمله على صوره كون ترك الحضور ناشئا من الكبر و الخيلاء كما هو الغالب فى زماننا حيث إنّ بعض أهل الثروه و المكنه يتجافون عن الوقوع جنب أحد الأدنين من الناس الخالى أيديهم من مال الدنيا، و الاجتماع معه فى صف واحد،و يتأنّفون من ذلك غايه التأنّف،فالمراد باللزوم و الحضور ترك هذا الاستنكاف و من التخلف وجوده.و من المعلوم أنّ صاحبه خارج عن دائره العداله،و بمقتضى جعل الغيبه متّحده المناط معها يجوز غيبته.

و قد صرّح فى الرابع و الثلاثين بعدم الغيبه للفاسق،فهذه أربعه أخبار تدلّ على أنّ من حكم بفسقه فى الشرع جاز غيبته و هتك ستره.

لا يقال فعلى هذا يلزم سقوط عنوان من جاهر بالفسق و الفاسق المعلن بالفسق و من ألقى جلباب الحياء عن الموضوعيه لأنّا نقول لا يلزم ذلك،إذ بعد ملاحظه هذه الأخبار لا ضير فى حملها على ما يناسبها بأن يقال إنّ المراد من الجهر و الإعلان أيضا هو ما يساوق مقابل الستر المجعول فى هذه الأخبار معيارا للعداله و الغيبه،فيصدق على من واجهك بشرب الخمر كلّ من العناوين الثلاثه من المجاهره بالفسق و الإعلان به و إلقاء جلباب الحياء و لو تستّر عن غيرك من سائر الناس.

إلّا أن يقال إنّ هذا ينافى الأخبار المتقدمه الدالّه على أنّ الغيبه تساوق مع كشف الستر مع تعميم الستر لما يشمل الفسق للتصريح به فى التاسع عشر حيث أدرج من أذاع شين أخيه و هادم مروته فى قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَهُ إلخ (۱)حيث إنّ ظاهر الفاحشه هى المعصيه أو هى المتيقّن منها بحسب استعمالاتها.

بل و أصرح منه قوله فى الخامس عشر الغيبه أن تبثّ على أخيك أمرا قد ستره اللّه عليه لم يقم عليه فيه حدّ حيث إنّها صريحه فى أنّ المعصيه الموجبه للحدّ إذا كانت مستوره و لم يجر على صاحبها الحدّ حتّى تكون مشهوره،فبثّها و نشرها غيبه محرّمه،و قد صرّح الفقهاء أيضا بأنّه لا فرق فى المقول بين كونه راجعا إلى الدنيا أو الدين و ظاهرهم عدم الفرق فى الأمر الدينى بين الصغائر و الكبائر.

و بالجمله الظاهر أنّ المراجع فيما تقدّم من أخبار الباب و غيرها يقطع بأنّ الفاسق مشمول أدلّه حرمه الغيبه،فلا بدّ من الجواب عن هذه الأخبار الأربعه المذكوره الدالّه على خلافه.

فنقول:أمّا الأخير منها فمخدوش السند بواسطه الإرسال فلا يقاوم تلك الأدلّه المحكمه المتقنه.

و أمّا الثالث فقد عرفت الجواب عن ذيله أعنى تطبيق عنوان الفاسق و جائز الغيبه على التارك للجماعه بواسطه حمله على المستنكف المستكبر كما هو الغالب و واضح أنّ هذا ملازم غالبا مع التجاهر.

و أمّا صدره المتّحد مضمونا مع الخبرين السابقين،فالجواب عنها أنّ دلالتها على جواز غيبه الفاسق إنّما هى بمفهوم الشرط فى الأوّلين و بمفهوم الوصف فى

۱- ۱) النور۱۹/.

الأخير،و نحن و إن أغمضنا عن كلمه من فی قوله:فهو ممّن كملت مروّته إلخ، الداله علی أنّ المذكور بعض هذه العناوين لا أنّ العناوين منحصره فيه،و يشهد له ذكر عدم خلف الوعد فی الموضوع أيضا،و عن كون الجزاء فی الثانی قوله و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولايه اللّه،فالمفهوم ليس أنّ غير واجد الشرط من اغتابه لم يفعل محظورا،بل لم يخرج عن ولايه اللّه،فلم لا يكون فاعلا للحرام و مستحقّا لعذاب اللّه.

لكن نقول:التمسّك مبنی علی إطلاق المفهوم و لا يتمّ بأصله بدون إطلاقه بمعنی أن يكون المفهوم أنّ الفاسق يجوز غيبته فی الجمله لا أنّه كذلك مطلقا و فی جميع الأحوال،و ذلك بأن يكون الإطلاق مأخوذا فی جانب المنطوق و كان المفهوم نقيضا و مقابلا للمنطوق المطلق بمعنی أنّ المنطوق هو أنّ العادل لا يجوز غيبته فی حال من الأحوال و لا مسوّغ لغيبته مطلقا،و أمّا الفاسق فليس كذلك،و هذا المعنی مرتفع عنه فليس أن لا يتحقّق لغيبته مسوّغ مطلقا،بل يقبل ذلك بأن يتحقّق فی حقّه أحد المسوغات من التجاهر و التظلّم و غيرهما.

و هذا المعنی و إن كان فی الجمله خلاف الظاهر حيث إنّ الظاهر أن يكون المفهوم مقابلا لأصل المنطوق لا للمقيّد منه بوصف الإطلاق،و بعباره أخری:

ليس حال الإطلاق كحال العموم حيث إنّ الثانی داخل فی المنطوق و من جزئه فلا محاله يكون نقيضه جزئيا،لكن الإطلاق الآتی من مقدّمات الحكمه خارج عن المنطوق،و ذلك لأنّ نسبه المقدّمات إلی المنطوق و المفهوم علی السواء فلا وجه لإيرادها علی المنطوق أوّلا ثمّ ملاحظه المفهوم من المنطوق المطلق حتی يكون المفهوم جزئيا و إن كان قد ادّعاه بعض الأساطين من الأساتيد.

و علی هذا فكما أنّ الظاهر من الإطلاق فی المنطوق يقتضی حرمه الغيبه فی العادل فی جميع التقادير و الأحوال،كذلك الظاهر من الإطلاق الوارد علی المفهوم

فی عرض وروده علی المنطوق یقتضی جواز الغیبه فی الفاسق بقول مطلق،و فی جمیع التقادیر و الأحوال.

لکن هذا الظهور ظهور ضعیف قابل للإنکار رأسا کما سمعت حکایته من بعض أساطین الأساتید،و ذلک انّ أصل ظهور الشرط و الوصف فی المفهوم ظهور ضعیف قابل للإنکار کما وقع معرکه للآراء فی الأصول و الحقّ أیضا عدمه،لکن یمکن استظهاره من شخص المقام فی بعض الموارد کما فی مورد التحدید.

و علی فرض تسلیمه مطلقا أو فی شخص المورد،فظهوره فی إطلاق المفهوم ظهور آخر غیر ظهور أصل المفهوم،و لهذا وقع هو معرکه للآراء بین الأساطین بعد التنزّل و تسلیم حجیّه المفهوم،فیکون ضعف هذا الظهور أزید من ضعف ظهور أصل المفهوم،و إذا کان بهذه الدرجه من الضعف فلا غرو فی رفع الید عنه فی قبال تلک الأدلّه السابقه المحکمه المتقنه الوارده فی حرمه الغیبه علی الإطلاق بحیث لا یستبعد بل یقرب بعد ملاحظتها أن یکون المراد بهذه الأخبار الداله بمنطوقها و مفهومها علی التفرقه بین العادل و الفاسق،هو التفرقه بینهما فی الحرمه المطلقه الغیر المرتفعه فی حال من الأحوال فی الأوّل،و عدم ذلک الذی لیس بأزید من النفی الجزئی فی الثانی،لا التفرقه فی أصل حرمه الغیبه فی الأوّل و جوازها رأسا فی الثانی.

الثانی:تظلّم المظلوم و إظهاره ظلم الظالم و قد قال اللّه تعالی وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِکَ ما عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیلٍ. إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ (۱)و قال تعالی لا یُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ (۲)فإنّ ذکر ظلم الظالم عند مرجوّ منه إزاله الظلم منه،

۱- ۱) الشوری۴۱/-۴۲.

۲- ۲) النساء۱۴۸/.

انتصار منه على الظالم،و جهر بالقول السوء الذى رخّص فيه للمظلوم.

نعم لا ينحصر الجهر بالقول السوء بالغيبه،بل يشمل ذكر المعايب و المناقص الموجوده فيه فى حضوره و غيابه.

لكن الكلام فى أنّ ترخيص ذلك للمظلوم مخصوص بصوره كون المخاطب ممّن يرجو منه رفع الظلم أو يشملها و غيرها،من الواضح عدم العموم للآيه الأولى لعدم انتصار فيما لم يكن المخاطب كذلك.

و أمّا الآيه الثانيه فدلالتها مبنيه على أن يكون للاستثناء و هو قوله إِلاّ مَنْ ظُلِمَ إطلاق،كما يكون للمستثنى منه و كانت الآيه بمنزله قضيتين مستقلّتين، و الإطلاق وارد عليهما فى عرض واحد نظير ما تقدّم الإشاره إليه فى المفهوم و المنطوق،فيكون مفاد الاستثناء عن السلب المطلق هو الإثبات المطلق و بالعكس.

لكن حاول شيخنا الأستاذ-دام ظلّه-الفرق بين المقامين فنحن و إن قلنا فى المفهوم بأنّ نسبه الإطلاق إليه و إلى المنطوق على حد سواء،لكن فى باب الاستثناء الظاهر أنّ الأمر بالعكس فيكون لحاظ الاستثناء متأخّرا عن لحاظ الإطلاق فى المستثنى منه فيكون المنظور فى الاستثناء عن النفى هو الإثبات فى المستثنى فى الجمله فى قبال السلب الكلّى،فإذا قيل لا يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه فالمقصود أنّ الحلّ فى الجمله ثابت مع الطيب و لا يكون منفيا مطلقا كحال عدمه، و ذلك عند ما تحقّق سائر الشروط المعتبره فى الحلّ،فلو دل دليل على اعتبار أمر آخر غير الطيب لما نافاه هذا الكلام،و هكذا الحال فى كل قضيه استثنائيه سيقت لنفى الطبيعه إلاّ عند وجود واحد من أجزائها أو شروطها كما فى لا صلاه إلاّ بفاتحه الكتاب أو لا صلاه إلاّ بطهور،فإنّ المقصود إثبات وجود الطبيعه عند وجود مدخول إلاّ فى الجمله لإثبات مجرّد الدخل لإتمامه.

و بالجمله لا يبعد بملاحظه النظائر دعوى استقرار الظهور العرفى فى باب الاستثناء على خلاف باب المفهوم.

و إذن فيصير المتحصّل من الآيه أنّ الجهر بالسوء من القول لا مساغ له مطلقا،و لا جواز أصلا إلّا فى حقّ المظلوم،فهو خارج عن دائره هذا النفى الكلىّ، فيفيد فى حقّه ثبوت الجواز الجزئى و لا تعرض له علاوه على أصل إثبات الجواز لتعميمه للحالات،فكلّ قيد احتملنا دخله فى الجواز فلا ينهض هذا الكلام بنفيه فيكون الواجب الاقتصار على القدر المتيقّن و هو ما اشتملت عليه الآيه الأولى و هو مورد الانتصار و رجاء رفع الظلم.

نعم لا يختصّ مورده بما إذا كان فى البين مخاطب شخصى معين متّصف بذلك،بل يشمل ما إذا أعلن بظلم الظالم فى المجامع و فى حضور جمع كثير من الناس برجاء أن يستغيثه منهم واحد،هذا حال الآيتين.

و أمّا الأخبار،فالخامس و الثلاثون منها الوارد فى تفسير الآيه الثانيه و الجاعل من مواردها سوء الضيافه،فالإنصاف أنّ له الإطلاق بملاحظه قوله فيه:فلا جناح عليهم،يعنى على الضيوف فيما قالوا فيه.

و مثله السادس و الثلاثون لقوله فيه:فلا جناح عليه يعنى الضيف أن يذكر سوء ما فعله،و لا يمكن الخدشه فيه بأنّه لا يمكن الالتزام بمضمونهما لأنّ مجرّد عدم إحسان الإضافه لا يوافق الظلم،و ذلك أنّه ليس المراد بعدم الإحسان إلّا التوهين و الإساءه و وجه اختصاص الضيف مع أنّه مشترك فى ذلك مع غيره أنّ الضيف له احترام ليس لغيره،فلهذا يحصل توهينه و إساءته بما لا يكون توهينا و إساءه بالنسبه إلى غيره،فربّ شخص لو لم يكن ضيفك فتقدّمك عليه فى المشى ليس توهينا له،و إذا صار ضيفك فلو صرت متقدّما عليه حينئذ كان توهينا و هكذا.

لكن الكلام فى سند الروايتين.فأدلّه المقام بين ما لا دلاله له و إن كان سليما من حيث السند،و ما لا سند له و إن كان سليما من حيث الدلاله،فاللازم الاقتصار فى تخصيص أدلّه الغيبه و تقييدها بالمتيقّن من المخصّص و هو مورد الانتصار.

ثمّ إنّ شيخنا المرتضى-قدّس سرّه-أيّد المقام ببعض الأمور مثل:

انّ فى النهى عن التظلّم الذى هو نوع من التشفّى حرجا عظيما،و أنّه مظنّه ردع الظالم،و ما ورد فى ترخيص غيبه الإمام الجائر،فإنّ المعلوم بقرينه مقابلته بالمبدع و المعلن بالفسق انّه من جهه جوره،و فى جميع الثلاثه ما لا يخفى سواء أريد بها تأييد أصل جواز الغيبه للتظلّم،أم إطلاقه بالنسبه إلى غير مورد الانتصار.

أمّا الأوّل:فلأنّ التشفّى يحصل لمن يعتقد بالحساب و العقاب و يقنع النفس بمجازاه الآخره عن مجازاه الدنيا،و لو فرض بلوغ الضرر حدّا كان الإمساك عن إظهاره لدى من ينتصر منه أو مطلقا حرجا كما إذا ضربه و أوجعه كلّ ليله،فمع الغضّ عمّا سبق من الكلام فى التمسّك بأدلّه الحرج فى أمثال المقام يلزم الاقتصار على ما يندفع به الحرج،و أيضا يلزم التعدّى إلى مورد كان الإمساك عن الإظهار حرجا و لو لم يكن فى البين ظلم من المغتاب-بالفتح-على المغتاب-بالكسر-كما لو رآه كلّ ليله يرتكب أنواع الفواحش ثمّ بالنهار يظهر التقوى و القدس عند الناس،فانّ كفّ اللسان عن ذكر حال هذا الإنسان شاقّ على المطّلع غايته.

و أمّا الثانى:فلو تمّ ذلك لزم سدّ باب الغيبه فى العاصى مطلقا لأنّ الغيبه لا تنفكّ غالبا عن كونها مظنّه ارتداع العاصى عن عصيانه مع أنّه لا يتأتى على تقدير العلم بعدم تمشّى الحرام من الظالم بعد ذلك لسلب قدرته مثلا.

و أمّا الثالث:فلو تمّ لاقتضى جواز غيبه الظالم لكلّ أحد،و لم يكن له اختصاص بالمظلوم،لأنّ هذا هو الحال فى الثلاثه المرخّص فى غيبتهم فى الخبر.

بقی فی المقام موارد صرّحوا باستثنائها عن حرمه الغیبه لمزاحمه الغرض الأهمّ:

الأوّل:نصح المؤمن سواء کان مسبوقا بالاستشاره و الاستنصاح أم لا- لورود الأخبار الکثیره علی وجوبه فی کلا المقامین،فلو رأیت أحدا یتردّد إلی شخص فاسق یخفی فسقه فخفت سرایه فسقه إلی المتردّد،فلک أن تعلمه فسقه حتّی یجتنب عن صحبته إذا کان الضرر الواصل إلیه من صحبته مساویا مع هتک ستر الفاسق فی المفسده.

و إذا کان أحدهما أهمّ کان هو المتعیّن و لعلّ من قبیل ما کان الضرر أهمّ ما إذا ادّعی شخص لیس له قابلیه الفتوی لاعتقاده بنفسه ذلک و کنت عالما بعدم تأهّله و خفت وقوع الناس بمتابعته فی الغلط و خلاف الواقع فی أکثر الأحکام فإنّه یجب حینئذ إعلان عدم لیاقته لیحذره الناس و یأمنوا من مفاسد اتباعه.

و بالجمله الموارد فی ذلک مختلفه،فعلی البصیر الناقد بذل الوسع فی تشخیص الحال فی کلّ مورد و إخلاص النیه،و من المعلوم أنّ ذلک إنّما یجوّز الغیبه إذا لم یمکن أداء المقصود مع التحرّز عن الغیبه کما إذا قال:لا یصلح لک هذه الصحبه،أو لا صلاح لک فی هذا التزویج،و إلّا فیجب اختیار هذا.

الثانی:ما إذا توقّف تعلّم الحکم الشرعی و استفتاؤه علی تفهیم عیب الشخص المعیّن کما إذا سأل المرأه عن حکم رجل لا ینفق علی زوجته نفقتها هل یجوز للزوجه الأخذ من ماله بغیر علمه إذا کانت القضیه منطبقه لا محاله علیها و علی زوجها؟و لم یکن مفرّ من هذا التعریض،فیدور الأمر بین ترک التعلّم الواجب و بین التعریض المذکور الذی هو من أقسام الغیبه.

و لا- یخفی أن التعلّم غیر واجب نفسا بل مقدّمه للعمل فإذا أمکن الاحتیاط فی مقام العمل،فلا یجب التعلّم،فلا یجوز التعرّض لعرض الغیر،و إنّما یجوز فیما

لا يمكن الاحتياط بواسطه دوران الأمر بين المحذورين كما فى قضيه من سأل النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن حكم أمّه التى لا تدفع يد لامس فإنّ الأمر دائر بين تقييد الأمّ المحتمل حرمته و ترك تقييدها المحتمل كونه ترك الواجب.

لا يقال يجب الحكم حينئذ بتقديم جانب ترك السؤال و التعلّم بملاحظه أنّ فى التعلّم ارتكاب المعلوم الحرمه أعنى الغيبه و فى تركه ارتكاب محتملها،فإنّ التقييد يحتمل جوازه بالمعنى الأعم و كذا تركه.

و إذا دار الأمر بين ارتكاب معلوم الحرمه و محتملها كان المتعيّن هو الثانى إلّا أن تكون الحرمه المحتمله بمكان من الاهتمام الذى كان احتماله مقدّما على قطع غيره كقتل النبيّ،فلو لم يكن بهذه الدرجه فمجرّد احتمال الأهميّه فضلا عن العلم بالمساواه لا يجوّز الاقتحام فى المعلوم الحرمه،بل يجب التحرّز عمّا هو المعلوم و الاقتحام فى المحتمل،و لا يقدح فى ذلك كون العصيان فى كليهما محتملا لأنّ المفروض هو التزاحم،فمع عدم أهميّه المعلوم لا عصيان بارتكابه و إن كان مخالفه للتكليف لأنّ العصيان و عدمه كليهما حكم العقل ينتزعه من مخالفه المولى و عدمها.فاللازم فى مقامنا الذى نبحث عن حكم العقل تجريد النظر عنه و ملاحظه ما هو المخالفه بحسب الذات،و من المعلوم كون المخالفه الذاتيه فى جانب الغيبه معلومه،و فى جانب الترك مشكوكه.

لأنّا نقول:المفروض أنّ الشك المذكور مقرون بإمكان الفحص و السؤال و من المقرر فى محلّه أنّ التكليف المشكوك الذى يمكن الفحص عنه أيضا بمثابه المعلوم فى حكم العقل بوجوب موافقته،و الزجر عن مخالفته،و حينئذ فمع عدم احتمال الأهميه فى أحدهما يثبت التخيير،و كذا مع احتمالها فى كليهما،و أمّا مع احتمالها فى أحدهما دون الآخر أو علمها يتعيّن جانب الأهمّ.

هذا حكم المقام على حسب القواعد،و قد يتمسّك لإثبات الجواز فى

خصوص مورد الاستفتاء بقضيتى هند زوجه أبى سفيان،و الرجل الذى قال للنبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم إنّ أمّى لا تدفع يد لامس،المتقدّمين فى الخبر الأربعين و الواحد و الأربعين بضميمه أصاله عدم تحقّق المجوّزين المتقدّمين أعنى التجاهر و انتصار المظلوم.فيثبت من التقرير بل و الاستماع فى القضيتين مع الأصل المذكور أنّ من مجوّزات الغيبه هو الاستفتاء فى عرض المجوّزين الآخرين كما يتمسّك لكون عنوان النصح مخصّصا رابعا بقضيه فاطمه بنت قيس حين استشارت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فى خطابها فقال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم:أمّا معاويه فرجل صعلوك لا مال له،و أمّا أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه.

و نظيره ما يحكى عن على-صلوات اللّه عليه-حين استشير فى تزويج البنت للحسن ابنه-صلوات اللّه عليه-فقال عليه السّلام:انّه عليه السّلام مطلاق.

و الجواب الكلّى عن التمسّك بجميع ذلك و أشباهه من القضايا الشخصيه أنّا إذا عثرنا فى مورد شخصى على حكم مخالف للمقام و لم يعلم أنّه من جهه تطبيق أحد العناوين المعلوم تخصيص العام بها على ذلك المورد،أو أنّ هنا عنوانا آخر كان العام مخصّصا به أيضا علاوه على العناوين المعلومه،لا يجوز رفع اليد عن عموم العام بمجرّد هذا الاحتمال.

و أمّا أصاله عدم انطباق العناوين المعلومه فلا يثبت بها كون الحكم المخالف للعام معلقا على العنوان الآخر،كما لا يثبت بها كون المورد من مصاديق العام لو احتمل فيه كون الحكم على وجه التخصص فنقول فى مقامنا:

أوّلا:إنّ أبا سفيان ممّن لا غيبه له لمعلوميه كونه متجاهرا و لو كان المجوّز هو الاستفتاء لما كان وجه لذكره بالشحّ لإمكان تأديه المراد بدونه حتى مع احتمال دخله فى الحكم إذ عليه السؤال عن المطلق،و على المفتى ذكر التشقيق فى الحكم لو كان،فكان يجب أن يردعها النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم عن ذكر هذا الوصف و لا يستمعه منها.

و ثانيا:فمن المحتمل كون أمّ السائل فى القضيه الثانيه كافره،و لا أصل يقتضى إسلامها،و لا يعلم غلبه مسلمى المدنيه حين السؤال حتى يحكم بمقتضى الغلبه بإسلامها،كما يحتمل التجاهر فى القضيه الثالثه،و يعلم عدم كراهه مولانا الحسن-صلوات اللّه عليه-عن ذكر أبيه-صلوات اللّه عليه-إيّاه بذلك،مع عدم كونه عيبا فى جنابه،و فرق بين خلاف المصلحه و العيب.

و ثالثا:أصاله عدم التجاهر فى القضيه الثالثه لا تفيد كون الجواز بواسطه انطباق عنوان الاستفتاء.

فالمتحصل أنّ أدلّه حرمه الغيبه ورد عليها التخصيص بعنوان المبدع، و الإمام الجائر و المعلن بالفسق و المتظلّم،و بعنوان آخر لم يعلم،فأصاله عمومها محفوظه.

الثالث:ردع المنكر فإذا توقّف ردع المغتاب-بالفتح-عن ارتكاب المنكر على غيبته،فيقال حينئذ بوجوب ملاحظه الأهمّ،فربّ غرض لا يزاحمه المنكر المفعول،و ربّ منكر لا يزاحمه غرض الفاعل،و مع عدم الأهمّ يثبت التخيير و لا يمكن الترجيح لجانب النهى عن المنكر بأنّ فيه نجاه المغتاب-بالفتح-عن عذاب الآخره و هى أهمّ من محفوظيه عرضه فى الدنيا،فإنّ الأهميّه إنّما يسلم بالنسبه إلى نفسه.و أمّا بالنسبه إلى المغتاب-بالكسر-فلا يصلح له أن يبتلى نفسه بالمعصيه لأجل خلاص غيره عنها،فهو كما لو زنى أحد دفعه واحده لكونه وصله إلى ترك شخص آخر الزنا عشر دفعات،و لا يمكن قياس العذاب الأخروى المرتّب على المعصيه على الضرر الدنيوى،فإذا توقّف حفظ نفس المغتاب- بالفتح-عن التلف الدنيوى على الغيبه له و الوقيعه فيه،فلا إشكال فى جوازها بل وجوبها،و ما هكذا الحال فى العقاب الأخروى و إن كان أشدّ بمراتب لا تحصى من الفعل الدنيوى لما عرفت من اللازم الفاسد.

نعم لو ترتّب على بقاء المغتاب على المعصيه مفاسد أخر غير تعذّبه فى الآخره من إضلال الناس و إشاعه الفساد فى الأرض و أمثال ذلك،فلا إشكال أيضا فى دفعها بالغيبه إذا انحصر بها.

اللّهمّ إلّا أن يقال:إنّ المتبادر من أدله حرمه الغيبه ما كان بعنوان الإساءه من المغتاب-بالكسر-بالنسبه إلى المغتاب-بالفتح-،و لا يخفى أنّ من غرضه من الاغتياب ارتداع المغتاب عن معصيه اللّه و عوده إلى الصلاح ففعله عين الإحسان إليه،بل من أوضح أفراده فلا يلاحظ حينئذ الأهميّه.

نعم يعتبر انحصار طريق الردع بالغيبه إذ مع عدمه لم يكن وجه لهتك عرضه مع إمكان الإحسان مع حفظه.

الرابع:حسم مادّه الفساد و الدفع عن انتشاره و سرايته بين الناس كتحذير الناس عن المبدع،و قد عرفت التصريح فى خصوص المبدع بالاستثناء،بل تقدم فى الثانى و الأربعين ترخيص بهتانه أيضا.

الخامس:جرح الشهود و الرواه و الشهاده على الفاحشه التى توجب الحدّ لإجرائه،كلّ ذلك لثبوت الإجماع لو لم نقل بأنّ المصلحه فى حفظ الأموال و الفروج و الدماء و الأحكام الشرعيه و الحدود أهمّ فى نظر الشارع من مصلحه ترك هتك المؤمن،بل هو المتيقّن فى بعض المذكورات،و من ذلك يظهر الحال فى القدح فى المقاله الباطله فى المسائل الاجتهاديه إذا كان موجبا لقدح فى القائل.

و اعلم أنّ المستفاد من الخبر الثالث و الأربعين أنّ الغيبه قد أخذ فى مفهومها أن يكون قصد القائل نقص المقول عنه بوجه فاسد،فمهما كان القصد صحيحا مثل بيان الحقّ من الباطل و غيره من الأغراض الصحيحه المتقدّمه منها و غيرها، فهو خارج عن الغيبه موضوعا،فلا حاجه إلى ملاحظه قاعده التزاحم أصلا،فلو كان السند سليما موثوقا به تعيّن الأخذ به و هو منقول عن مصباح الشريعه،

و للعلّامه المجلسی و تلمیذه و الشیخ الحرّ-قدّس اللّه أنفاسهم-فیه کلام،و قد زیفه إمام المحدّثین الفاضل النوری-قدّس اللّه فسیح تربته و أفاض علی روحه من وسیع رحمته-فی خاتمه المستدرک بما لا مزید علیه و أتی بما یعجب منه الناظرون جزاه اللّه عن الإسلام و أهله أفضل الجزاء.

و یظهر من شیخنا الشهید الثانی کمال الوثوق به حیث یسند ما فیه إلی الصادق علیه السّلام إسنادا جزمیا فی مواضع عدیده من کتبه مع ما یعلم من طریقته و إتقانه و ضبطه و شدّه محافظته علی قواعد الدرایه،و قد صرّح نفسه فی شرح درایته فیما إذا علم أصل انتساب النسخه إلی المصنّف و شکّ فی صحّتها بأنّه ما لم یقابلها فهو أوثقه علی وجه وثق بها لا یصحّ أن یسند ما فیه إلی المصنّف إسنادا جزمیا بقوله قال فلان بل یقول عن فلان و شبه ذلک.

فإذا کان هذا هو الحال فی مشکوکیه سقم النسخه فکیف بمشکوکیه انتسابها إلی المصنّف.

و شهد أیضا بکونه عن الصادق علیه السّلام السید ابن طاوس فی أمان الأخطار بل وصّی بأن یصحبه المسافر معه مع کتاب الاهلیلجه و کتاب توحید المفضّل،و لعلّ شهاده هذین الفاضلین العلمین الجلیلین مع ما یعهد منهما من کمال الإتقان و الضبط و الاحتیاط مع تزییف ما ذکره هؤلاء الأعلام المشار إلیهم فی قدحه بما ذکره العلّامه النوری کافیه فی الوثوق الذی هو مناط الحجّیه،و اللّه هو العالم بحقائق أحکامه.

المقام الخامس:لا إشکال فی حرمه استماع الغیبه لکن هل هو فی عرض الغیبه بحیث لکلّ منهما حکم نفسه،أو أنّه فی طولها و هی مأخوذه فی موضوعه؟

فالمحرّم هو استماع

الغیبه المحرّمه عند المغتاب-بالکسر-و لو کانت من القسم الجائز عند المستمع فإذا کان المغتاب-بالفتح-متجاهرا باعتقاد المتکلّم و مستورا باعتقاد المستمع فکلاهما غیر فاعل للحرام،کما أنّه علی الأوّل المتکلّم فاعل للحرام دون المستمع وجهان ناشئان من کون المراد بالنبوی المتقدّم فی الرابع و الأربعین المستمع أحد المغتابین،و العلوی السامع للغیبه أحد المغتابین علی قراءه المغتابین بصیغه التثنیه، تنزیل واقع السماع منزله واقع الغیبه،أو کون المراد تنزیل واقع السماع منزله الغیبه علی ما هی علیه عند متکلّمها،فإن کانت عنده حراما کان السماع أیضا حراما، و إن کانت عنده جائزه کان جائزا.

و استظهر الثانی شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-و لعلّ وجهه أنّه علی قراءه التثنیه کما هو المفروض،لا یمکن أن یکون المنزل علیه کلّ فرد من أفراد المغتاب -بالکسر-إذ هو مشتمل علی مرتکب الحرام و غیره،فیلزم کون السامع مرتکبا للحرام و غیر مرتکب له،فیتعیّن أن یکون المقصود تنزیل کلّ سامع منزله شخص المغتاب الذی یستمع إلیه،فیلزم من هذا أنّه إن کان المغتاب عاصیا کان السامع کذلک،و إن لم یکن عاصیا فالسامع کذلک.

و استظهر الأوّل شیخنا الأستاذ-دام بقاه-بتقریب أنّ المراد بالغیبه ما هو معناها واقعا،و لیس لإحراز المتکلّم دخل فی مفهومها قطعا.

غایه الأمر إنّ المتکلّم إذا أحرز خلاف الواقع کان معذورا لتوقّف تنجز التکلیف علی العلم،و علی هذا فالمراد أنّ السامع کالمغتاب بمعناه الواقعی فکما لا یلاحظ السامع إلّا تکلیف نفسه حال الاغتیاب،فکذلک حال السماع أیضا.

و أمّا کون المنزل علیه شخص المغتاب المختلف فی کلّ مقام فأوّلا ممنوع،بل هو طبیعه المغتاب کما هو الحال فی نظائر هذا الترکیب مثل الیأس احدی الراحتین،و القلم أحد اللسانین،و التراب أحد الطهورین.فلیس المقصود فی

الثلاثه إلاّ تنزيل طبيعه القلم منزله طبيعه اللسان بملاحظه الشركه فى الآثار المتمشيه من طبيعه اللسان.و كذلك تنزيل اليأس منزله طبيعه الراحه،و التراب منزله طبيعه الطهور من دون نظر إلى الآثار التى تترتّب على خصوص كلّ لسان و كلّ راحه و كلّ طهور المختلفه فى المقامات.فكذلك فى المقام أيضا المقصود تشريك السامع للمغتاب فيما ثبت للمغتاب بالمعنى الجامع بين أفراده من دون نظر إلى خصوصيات الأفراد،و من المعلوم أنّه ليس إلاّ الحرمه الواقعيه فيكون حكم العقل بالمعذوريه و التنجز بشرائطهما واردا عليهما و ملحوظا فيهما فى عرض واحد، لا أنّه يلاحظ أوّلا فى المغتاب ثمّ يصير هو موضوعا للحرمه و الجواز فى السامع.

و ثانيا:سلّمنا أنّ المنزل عليه شخص المغتاب المختلف فى كلّ مقام،لكن على هذا أيضا لا يكون الملحوظ إلاّ الحكم الواقعى المجعول فى حقّ كلّ من المعذور و غيره،إذ على هذا يصير الكلام فى قوّه أن يقال كلّ سامع بمنزله مغتاب نفسه،فالمغتاب الكذائى يدخل النار فكذا سامعه و المغتاب الكذائى لا يدخلها فكذا سامعه.و لا يخفى أنّ الأشخاص الملحوظه فى هذا النظر غير ملحوظ فيها جهه المعذوريه و عدمها.

و إن شئت توضيح ذلك فلاحظ الأدلّه الوارده بلسان التوعيد على ارتكاب المحرّمات و بيان العقوبات التى يبتلى بها صاحبها،فهل ترى أنّه ينساق منها عدم عذر الفاعل،أو أنّ المقصود بيان نفس التحريم مع اتكال جهه العذر و عدمه على قواعدهما؟ و الحاصل أنّا ندّعى أنّه من الممكن أن يصير عذر شخص و عدم عذره موضوعين لحكم شخص آخر،كما قد يقال بذلك فى باب النهى عن المنكر فيقال:

بأنّ مجرّد الحرمه الواقعيه لا يكفى فى وجوب النهى و الردع،بل لا بدّ أن يتلبّس العمل فى الخارج علاوه على حرمته من حيث نفسه بلباس المنكريه من حيث

فاعله،فالواجب النهی عن المعصیه.ففی المقام أیضا یقال:إنّ استماع الغیبه المتّصفه بکونها معصیه،حرام.و بالجمله موضوع النهی عن الغیبه و حرمه الاستماع واحد.

لکن نقول:هذا المعنی لا ینساق إلی الذهن حتّی فی مثل مقام التوعید و بیان العقاب المعلوم اختصاصه بالعاصی ما لم یکن فی البین لفظ صریح،بل المنساق هو الحرمه الواقعیه لذات العمل،و لیس مقامنا بأزید من ذلک فلو فرضنا التصریح فی مقام بأنّ هذا السامع بمنزله هذا المغتاب،لم یفهم منه إلّا الشرکه فی الحرمه الواقعیه الثابته لذات عمل الاغتیاب،و إن فرض أنّ هذا الشخص المغتاب کان معذورا فی عمله بجهه من الجهات العقلیه.

و الحاصل:انّ التنجز و المعذوریه من وظیفه العقل،و لفظ الشارع منصرف عنهما عند الإطلاق،بل ینصرف إلی ما هو المجعول الشرعی فی جانبی التحریم و الجواز معلقا علی ذات العمل الغیر الملحوظ فیه المعذوریه العقلیه و عدمها، فالقسم الواقعی الحرام من الغیبه حرام سماعه و القسم الواقعی الحلال منها حلال سماعه،فیتبع السامع فی کلّ مقام حکم نفسه من دون ملاحظه لحال المتکلّم.

و أمّا علی ما ذکره شیخنا المرتضی-قدّس سرّه-فالأمر بالعکس و حینئذ فمع معلومیه حال المتکلّم من المعذوریه أو عدمها،فلا کلام و إن لم یعلم حاله أمکن حینئذ الحکم بمعذوریته بقاعده حمل فعل المسلم علی الصحّه،فیحکم بحلیه سماعه،هذا مع العلم بکون ما یقوله المتکلّم من الغیبه المحرمه الواقعیه.

و أمّا مع العلم بأنّه من الجائز فلا إثم علی السامع حتّی مع العلم بکون المتکلّم عالما بأنّه من القسم الحرام لأنّ القول حینئذ لیس منکرا و إن کان القائل متجرّئا.

و أمّا مع الشک فی کونه من القسم الحلال أو الحرام أو من الغیبه أو لا،فهو

من الشبهه الموضوعيه التى يأتى حكمها إن شاء اللّه تعالى.

ثمّ هل المحرّم خصوص الاستماع أو الأعم منه و من السماع،قد عرفت التصريح بالثانى فى العلوى لكنّه مرسل لا يصلح للاعتماد.

و أمّا الأدلّه الأخر فيجرى هنا جميع ما تقدّم فى باب سماع الغناء،و انّ شيئا منها غير ناهض بإثبات التحريم،فراجع.

المقام السادس:فى حكم الشبهه الموضوعيه:

قد عرفت بعضا من القيود المأخوذه فى مفهوم الغيبه من الإسلام و الإيمان و الكراهه و بعضا منها فى حكمها من عدم التجاهر،و عدم التظلّم،و عدم المبتدعيّه،فمع العلم بثبوت الجميع أو انتفاء البعض لا كلام،أمّا لو شكّ فى واحد منها فقد يقال:إنّ الشبهه موضوعيه فى القسم الأوّل و مصداقيه فى الثانى، و قد تقرّر فى محلّه عدم الرجوع فيهما إلى عموم العام بل المرجع أصاله البراءه العقليه و الشرعيه،لكن قد استثنوا من هذه الكليّه باب الدماء و الفروج و الأعراض،لأنّ اهتمام الشارع بحفظ تلك مانع عن الترخيص فى الاقتحام فى شبهاتها،و كاشف عن إيجاب الاحتياط،فلهذا لو رأيت شبحا من بعيد و لم تعلم أنّه مهدور الدم أو محقونه لا يجوز لك رميه.

و هذا مخدوش أوّلا:بأنّه ما الفرق بين أصل الإباحه و سائر الأصول،و قد رأيناهم يعملون فى هذه الموارد بالاستصحاب كما فى استصحاب عدم تحقّق الرضاع المحرّم أو النسب بينك و بين امرأه تشكّ أنّها أختك أو رضيعتك، فيحكمون بصحّه تزويجها،و الاهتمام المذكور لو كان هو المانع عن إجراء أصل

الإباحه لكان مانعا عن إجراء الاستصحاب.

و ثانيا:إنّ الاهتمام إن صار مقطوعا كان كذلك،لكن أنّى لنا باستكشافه، و مجرّد احتمال الاهتمام غير منجز عقلا و لا فرق بينه و بين احتمال أصل التكليف فى كون العقاب عليه بلا نصب دلاله من الشارع عليه قبيحا،كيف و إلّا فلا مفرّ لك من الاحتمال فى شىء من الوقائع من الموضوعيه و الحكميه،فالمائع المردّد بين الماء و الخمر،و التتن المردّد حكمه بين الحرمه و الحلّيّه تشربهما،و أنّى لك بالقطع بعدم الاهتمام من الشرع فى هذين التحريمين على تقدير ثبوتهما فى الواقعه.

هذا و الحقّ أن يقال:إنّه فى أمثال هذه المقامات لا شبهه موضوعيه أو مصداقيه فى البين و يمكن التمسّك بنفس الدليل،و ذلك أنّ الدليل متكفّل لإثبات الحرمه و الاحترام و الرعايه و الحفظ فى هذه الموضوعات الواقعيه،ففى صوره الشكّ فى تحقّق الموضوع و عدمه و إن كان الشكّ من جهه نفس الموضوع شكّا فى الموضوع لكن ما هو المضاف إلى هذا الموضوع من الاحترام و الحفظ منقح الموضوع، فإنّ حفظ الشىء من التلف يصدق حقيقه فى مورد احتماله كما أنّ عدم المبالاه فيه صادق حقيقه على ترك الحفظ و لو لم يكن لنفس الشىء تحقّق و واقعيه.

و بالجمله حال الحفظ حال الاحتياط،فكما أنّه صادق فى مورد احتمال الضرر و لو لم يكن ضرر واقعا و تركه تهوّر كذلك أيضا،و لا يدور شىء منهما مدار وجود الواقع،بل الاحتمال هو الدخيل التام فى صدقهما،فكذلك الحفظ و رعايه الجانب،فإذا رأيت شخصا و احتملت كونه مسلما و رميته فقد صدق عليك أنّك ما حافظت عن نفس المسلم و صرت بمقام تعريضه فى الخطر فأنت فاعل للحرام،و إن كان المرمى كافرا واقعا،و هكذا لو سلكت طريقا لا يأمن اللص أو السبع فيه فأنت بنفس السلوك مندرج فى عنوان من لا يتقيّد بحفظ نفسه من الوقوع فى معارض الخطر و مظانّه،و لو فرض أنّه لم يعترضك شىء منهما فى الطريق،

و من هذا يعلم أنّ حكمهم بعصيان سالك الطريق المظنون الضرر فيجب عليه إتمام الصلاه و لو انكشف عدم الضرر على طبق القاعده،و ليس من باب التجرى فى شىء.

و على هذا فلا مساغ للرجوع إلى أصل البراءه،لكن لا ينافى هذا مع جريان الأصل المنقح للموضوع نفيا و إثباتا،فإذا كان عدم الضرر له الحاله السابقه يجرى الاستصحاب و يحكم بجواز السلوك،و كذلك بجواز الصوم لو شكّ فى كونه ضرريا أم لا مع سبق عدم ضرريته،و هكذا فى مقامنا لو كان مسبوقا بالكفر أو عدم الإيمان أو التجاهر أو عدم الكراهه جاز استصحاب ذلك.

فإن قلت:بعد ما فرضت من أنّ موضوع الدليل منقح بطريق القطع فى صوره الاحتمال و الشكّ فلا وجه للرجوع إلى حكم الأصل لأنّه مجعول للشاكّ، و هذا قاطع بالواقع و لا يمكن رفع اليد عن الدليل و إيراد التخصيص عليه إلّا بالدليل لا بالأصل.

قلت:حال هذا الموضوع حال الشك المأخوذ موضوعا فى أدلّه الأصول حيث إنّه مع القطع بوجود الشكّ و القطع بكون أثره كذا يرفع اليد عنه بأصل آخر كان منقّحا للموضوع بالنسبه إلى الأصل الأوّل،و لا يرفع هذا الأصل الثانوى بالشكّ الذى هو الموضوع فى الأصل الأوّلى بناء على أنّ الشكّ المأخوذ فى أدلّه الأصول ليس بمعنى الحيره و عدم الظفر بالحجّه و الطريق و كونه هو التزلزل النفسانى،و ذلك أنّ باب اللفظيات غير باب اللبيّات فإذا كان موضوع حكم ثابت فى اللبّ منقّحا قطعا،فلا يمكن رفع اليد عن حكمه إلّا بتبدّل القطع بالقطع بالخلاف.و فى هذا المقام لا يكفى الأصول و الامارات المعمول بها فى حال الشكّ.

و من هذا الباب ما قلناه فى باب الاستحلال من عدم جواز الرجوع إلى

أصل العموم و أصاله الظهور لأنّ الاستحقاق عقيب ارتكاب التكليف المنجّز قطعی ثابت بالعقل و احتمال ترتّب العقاب کاف فی حکم العقل بلزوم التحرّک و الانبعاث نحو ما یحتمل دخله فی رفعه،و لا یمکن رفع هذا الموضوع بظهور لفظی غیر موجب للقطع بعدم ترتّب العقاب.

و هذا بخلاف باب اللفظیات،فإذا کان حکم ثابتا علی موضوع فی خصوص حال احتماله کما فی أدلّه الأصول،أو ما یعمّ احتماله کما فی مقامنا، فیمکن حکومه لفظ آخر و لو کان أصلا،علی ذلک اللفظ الأوّل و لو کان دلیلا، مع عدم ارتفاع موضوعه و هو الاحتمال أو عنوان آخر متولّد منه مثل الحفظ و الحراسه و بقائه وجدانا و قطعا.

إذا عرفت ذلک فنقول:کما یقال فی الأصل الحاکم بالنسبه إلی الأصل المحکوم إنّ الأوّل:بلسان إثبات الواقع لا فی موضوع الشکّ فی موضوعه،و الثانی:

حکم فی موضوع الشکّ فیه،و الأوّل و إن کان لیس لسانه أوّلا ألغ الشکّ و لا تعتن به،لکن إذا کان لسانه الأولی إعطاء الواقع فهو بغرض رفع الشکّ،و هذا أیضا شریک مع لسان نفی الشکّ فی ملاک الحکومه و التقدم.

کذلک نقول فی المقام:إنّ الحکم و إن رتّب علی الاحتمال و الاحترام بنحو تمام الدخل لکن من المعلوم أنّ الواقع علّه لهذا الحکم،فهو و إن لم یکن حیثیه تقییدیه لکنّه حیثیه تعلیلیه،فإنّ الشارع إنّما حرّم الاقدام و الاقتحام فی محتمل الضرر لکون النفس و العرض من المسلم عنده محترما و ذا شأن،فإذا قام أصل علی نفی هذه العلّه و أنّ هذا موضوع لا یری له الشارع شأنا و احتراما،فلا محاله یکون حاکما علی الدلیل الدالّ علی احترام المؤمن و وجوب احتفاظ دمه و عرضه،فإنّ الدلیل لسانه فی مورد الشکّ أنّ المؤمن ذو شأن عند الشارع فاحتفظه و الأصل لسانه انّ هذا الشخص لیس مؤمنا قد أوجب الشارع احترامه و حمایته،و من

المعلوم حكومه هذا على الأوّل،هذا على تقدير اجراء الاستصحاب فى الشخص المقول عنه،و يمكن إجراؤه فى نفس القول أيضا بأن يقال إنّ هذا القول لم يكن فى السابق غيبه و وقيعه فى المؤمن الكاره الغير المتجاهر و الآن نشكّ فى بقائه، فالأصل بقاؤه على ما كان.

و الحاصل:انّ مورد الاحتمال و إن حكمنا بكونه مشمولا للدليل و موردا للتمسّك به لكنّه ما دام لم يكن حاكم عليه فإذا كان الاستصحاب موجودا فهو حاكم على ذلك الدليل و بهذا الأصل نرفع اليد عن ذلك الدليل فافهم و اغتنم.

ثمّ على ما ذكرنا من الرجوع إلى الدليل فى مورد الشك فلا حاجه إلى إحراز القيود المأخوذه فى الغيبه.

و أمّا على المبنى الأوّل من كون مورد الشكّ شبهه موضوعيه أو مصداقيه للدليل فيحتاج إلى الإحراز،فينبغى التكلّم فى كلّ برأسه لاختلافها فى الأصل الجارى فيها.

فنقول:إذا شكّ فى إسلام المغتاب و عدمه و كان البلد بلد إسلام فهو محكوم شرعا بكونه مسلما،و قد استفدنا ذلك من تغليب الشارع جانب الإسلام فى المطروح فى أرض الإسلام و المأخوذ من سوقه،فاصطيد من ذلك أنّ المشكوك فى أرض الإسلام محكوم بالإسلام و لا بدّ أن يعامل معه معامله المسلم فتحرم غيبته أيضا.

و أمّا إن شكّ فى إيمانه و قلنا بأنّ الإيمان أيضا معتبر فى الغيبه فليس هنا ما يعتمد عليه مثل ما ثبت فى باب الإسلام،و لو كان البلد دار الإيمان و الظنّ الحاصل من الغلبه لا دليل على اعتباره و لم يعلم بناء العقلاء على العمل به و ليس منه أصاله الصحه و السلامه،و لهذا لو خلق إنسانان دفعه ظنّ كلّ منهما بالآخر السلامه من الصمم و البكم و العمى و سائر العيوب.

و حينئذ فإن كان مسبوقا بالإيمان أو عدمه فلا كلام و إلّا فيمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم صدور غيبه المؤمن من القائل،فإنّه قبل هذا القول كان غير مشتغل بغيبه المؤمن قطعا،فالأصل يقتضى بقاءه على ما كان،و هذا الأصل و إن كان لا يثبت به حال القول و انّه غيبه أو لا- لأنّ رفعه الشكّ عنه مبنى على الأصل المثبت و نظير الحكم بكرّيه الماء الموجود باستصحاب وجود الكرّ فى الدار، إلّا أنّه غير مهم لدى العقل و ليس له أثر شرعى كما فى مثال الكر،فإنّ تطهير الثوب من أثر كون هذا الماء كرّا لا- من أثر وجود الكر،و أمّا فى المقام فالأثر الشرعى مترتّب على فعل الإنسان الغيبه و عدم فعله،و لا أثر لكون نفس العمل غيبه أو لا.

فإن قلت:العمل الواقع قد أثر أثره و لا- يتبدّل عمّا هو عليه،فلا يقبل التعبّد إلّا بالنسبه إلى الآثار المستقبله مثل عدم القضاء و الإعاده.

قلت:نمنع خروج ذلك من وظيفه الشارع بل التحقيق أنّه كما أنّ له التصرّف فى العمل المستقبل كذلك له التصرّف فى الماضى،فإنّ قبوله و إمضاءه مصداقا للمأمور به أيضا من وظيفته.

و من هذا الباب الأصول الجاريه فى باب الصلاه بعد الفراغ منها المقتضيه لصحّتها،فإنّه لا معنى لها سوى تسليم هذا الفرد مصداقا للمأمور به و كفى بهذا مصحّحا،و لا- يحتاج إلى المصحح العملى،بل المناط عدم الخروج عن وظيفته،و قد عرفت أنّه منها و ليس معناها رفع القضاء و الإعاده،فإنّهما أثران عقليان لموافقه المأتى به للمأمور به،كما أنّ ثبوتهما لعدم موافقته إيّاه فليس المصحح إلّا ما ذكرنا من كون نفس إمضاء العمل الماضى أو ردّه محلّا للتعبّد و موقعا للرفع و الوضع الشرعى بدون حاجه إلى مصحّح آخر،و لازم ذلك عقلا هو سقوط الإعاده و القضاء فهو من باب لوازم نفس الحكم الأعمّ من الظاهرى و الواقعى.

فإن قلت:سلّمنا جميع ما ذكرت لكن نقول إنّ هذا كلّه مبنى على كون النواهى مفادها المنع من صرف الوجود للطبيعه الناقض للعدم الأصلى حتى يكون نهيا واحدا،غايه الأمر تعدّده بعدد الأزمان لا المنع عن وجوداتها الخاصّه الساريه حتّى ينحل إلى نواه عديده بعدد الوجودات.

كما كان هذا-يعنى المنع من صرف الوجود-مذاق شيخنا المحقّق الأستاذ الخراسانى-طاب ثراه-على ما نقله عنه الأستاذ-دام علاه-و لهذا كان يقول بالاحتياط فى الشبهه الماهوتيه،و كان يلتزم فى الشبهه الموضوعيه فى النواهى النفسيه التكليفيه بالأصل الذى قلناه،فيقال فى شرب المائع المردّد بين الخمر و الخل بأنّه ما شرب الخمر قبل شرب هذا،و الأصل بقاؤه على ذلك بعده أيضا،و أمّا على ما هو الحقّ من كون مفادها سواء كانت غيريه أم نفسيّه هو الطرد عن الوجودات الساريه فكلّ فرد محكوم عليه بنهى مستقل،فحينئذ يحتاج إلى إحراز أنّ هذا الشخص من الفعل الصادر هل هو غيبه أم لا.

قلت:لم نعقل فرقا بين المبنيين فى الذى قلناه،فإن كان المناط هو كون الفعل كذا،فالأصل المذكور غير كاف و لو على القول بكون مفاد النهى المنع عن صرف الوجود إذ هو مأخوذ بكون هذا الفعل صرف الوجود أو لا،و قد عرفت عدم تعرّض الأصل المذكور لذلك،و إن كان المناط هو كون الشخص فاعلا لفعل كذا و عدم كونه فاعلا،فالأصل المذكور كاف على التقديرين إذ يقال إنّه ما كان فاعلا لصرف الوجود على الأوّل و ما كان فاعلا لواحد من آحاد وجود الطبيعه قبل هذا القول على الثانى،و الآن باق على ما كان.

و إن كان الشكّ فى كونه متجاهرا أو واحدا من المستثنيات الأخر أو لا-فلا إشكال فيما إذا كان حصول ذلك فيه بنحو التدريج،فإنّه يقال بأنّه ما كان متجاهرا و الآن باق على ما كان.

و أمّا لو احتمل حصول ذلك دفعه فإن قلنا بكفايه عدمه فی حال الصغر و لا یوجب ذلك تعدّدا فی الموضوع فهو فیقال:إنّه ما كان فی حال الصغر معلنا بالفسق و لو من جهه عدم تحقّق الفسق فی حقّه فالآن باق علی ما كان.

و أمّا إن قلنا بأنّه غیر كاف فحینئذ یحتاج إلی استصحاب العدم الأزلی للتجاهر و هو مغایر مع العدم المحمول علی الموضوع الموجود علی ما قرّر فی الأصول،فیبتنی جریان هذا الاستصحاب و عدمه علی أنّ المستفاد من أدلّه الباب من اعتبار عدم التجاهر فی موضوع الحرمه یكون علی أیّ وجه من مفاد لیس التامّه أو مفاد الناقصه،فعلی الأوّل جار و علی الثانی غیر جار.

فنقول:ادّعی شیخنا الأستاذ-دام ظلّه-انّه كلّما ورد عام و خرج منه متّصلا أو منفصلا بصوره الاستثناء خاصّ أمّا بأداه الاستثناء أو بغیرها،فالظاهر العرفی من مجموع المستثنی منه و المستثنی انّ كلّ ما كان له دخل فی اقتضاء المقتضی قد أدرجه المتكلّم فی المستثنی منه و محّض الاستثناء لأجل ذكر الموانع عن ذلك الحكم المقتضی-بالفتح-فهو و إن أتی فی مقام الاستثناء بما یفید مفاد لیس الناقصه بحسب الصوره لكنّه بحسب المعنی مقصود منه مفاد لیس التامّه،و أنّ وجود هذه الخصوصیه مانع عن جریان المقتضی-بالكسر-علی اقتضائه فلیس لاتّصاف العامل المفروغ عن وجوده بهذه الخصوصیه أو بعدمها موضوعیه فی هذا النظر، و إنّما الملحوظ مجرّد واجدیه هذه الصفه و فاقدیتها.

فإذا قال أكرم العلماء ثمّ فی مجلس منفصل لا تكرم الفسّاق من العلماء، یعلم من هذا القول عقیب ذلك العام أنّ متّصفیه الموجودین المفروغ عن وجودهم بصفه الفسق ملغی فی اللحاظ،و إنّما الملحوظ حیث كون الفسق ممانعا عن الحكم الذی ساقه بالعموم الأوّل،و هكذا فی المتصل كما فی قوله علیه السّلام لا یحلّ مال امرئ إلّا بطیب نفسه،فیكفی استصحاب عدم الفسق الثابت أزلا و عدم الطیب

كذلك و إن لم يمكن به إثبات اتّصاف العالم و المرء الموجودين بهاتين الصفتين.

و هكذا يقال فى المقام:إنّه ورد فى عدّه أخبار النهى عن غيبه الأخ،ثمّ ورد فى دليل آخر أنّه لا حرمه للفاسق المعلن بالفسق أو من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبه له،فيستفاد من هذا عرفا،و إن كان الكلام بصوره مفاد كان الناقصه الموجب لكون العام متقيّدا بما هو مفاد ليس الناقصه أنّ إلقاء جلباب الحياء و الإعلان بالفسق مانع عن جريان مقتضى حرمه الغيبه على طبق اقتضائه، فيكون القيد العدمى المستفاد من هذا فى العام المذكور هو عدم ذلك بنحو مفاد ليس التامّه أعنى الأخ الذى لا يكون فيه الإلقاء و الإعلان،فيكون استصحاب عدمهما الأزلى كافيا حينئذ و اللّه هو العالم.

ثمّ حيث قد جرى فى المقام ذكر اعتبار وصف الإيمان و عدمه فلا بأس بالإشاره إليه،و أنّه هل له عنوان مستقلّ،أو أنّه يجب أخذ العناوين الأخر من المعلن بالفسق و المبتدع.

فنقول:قد عرفت فيما تقدّم أنّ الملقى لجلباب الحياء و المعلن بالفسق عباره عمّن يعلن بعنوان الفسق بدون ستره بإبداء عذر و لو غير موجه.و أمّا مع الإعلان بذات الفسق مع إبداء هذا العذر فلا يصدق عليه العنوان المذكور.

فنقول:هؤلاء العامّه العمياء يدعون أنّهم قد بذلوا الوسع و أمعنوا النظر فى تحقيق الحقّ و تميّزه عن الباطل فأدّى نظرهم و اجتهادهم إلى ما هم عليه،فهم و إن كانوا كاذبين فى هذه الدعوى و لو ألقوا عن أنفسهم ربقه التعصّب و العناد و تقليد الآباء و الأمّهات،و أقبلوا بقدم الانصاف لما خفى عليهم الحقّ من الباطل و الصواب من الخطأ،لكنّهم بابدائهم هذا المعنى خرجوا عن عنوان الملقى لجلباب الحياء و المعلن بعنوان الفسق.

و أمّا عنوان المبتدع كما وقع فى الخبر الثلاثين و أهل الريب و البدع كما وقع فى

الثانی و الأربعین،فالظاهر منهما نفس من کان محدثا و مخترعا للبدعه،و لا یعمّه و من تبعه و عمل ببدعته.و قد عرفت أنّ تعلیق الحکم فی بعض أخبار الباب بالمؤمن و فی آخر بشیعه آل محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم کما حکی عن تفسیر الإمام علیه السّلام لا یوجب التقیید فی مطلقات الباب المعلّقه له علی المسلم،غایه الأمر تغلیظ الحرمه فی المؤمن و الشیعه.

و إذن فبحسب الأدلّه یکون المتحصّل عدم الفرق فی المسلم بین المؤمن و غیره و یکون الشارع قد عامل معهم فی ظاهر الدنیا معامله المؤمن فی المواریث و الأنکحه و الذبائح و طهاره البدن و حرمه الدم و المال و العرض و غیر ذلک،و لا دلاله فی جواز اللعن و السبّ علی جواز الغیبه،هکذا ذکره الأستاذ-دام ظله- اللّهمّ إلاّ أن یقال بثبوت السیره علی جواز اغتیابهم.

و علی هذا فیکون قید الإیمان له عنوان برأسه فی حکم الغیبه،و اللّه العالم بحقیقه أحکامه.

المقام السابع: فی حکم استماع الغیبه بقصد صحیح

قد عرفت من خبر مصباح الشریعه دخل فساد المراد فی مفهوم الغیبه فیما إذا کان العیب المذکور معصیه،و علی هذا فیجری،هذا فی الاستماع بقضیه تنزیله منزله الغیبه،کما یجری فیه سائر القیود مثل عدم التجاهر و عدم الابتداع و غیر ذلک،فکما تجوز الغیبه مع صلاح المراد بل لیست بغیبه،فکذلک لو استمع بقصد صحیح کما لو کان المستمع ممّن یحتشم من استماعه و إن کان القائل ممّن لا یبالی بقوله و لا یعبأ بشأنه،فإنّه إذا کان قصد القائل قصدا فاسدا لا مقدّمه لاستماع هذا الشخص و لا غیره من الأغراض الصحیحه،کان قوله غیبه واقعا بالنسبه إلیه، و لا یکون الاستماع غیبه واقعا بالنسبه إلی المستمع،کما أنّ شخص القول الواحد

عن شخص واحد يختلف فى قائلين بل فى قائل واحد فى التسميه بالغيبه و عدمها على حسب اختلاف القصد فى الصحّه و الفساد.

و على هذا فيتّضح جواز الاستماع لأجل الردّ على القائل و الانتصار من المقول عنه الذى دلّت الأخبار الكثيره على وجوبه بلسان النصره له فى خصوص مورد الاغتياب كما فى السادس و الأربعين.

أو بها و بالإعانه و الدفع كما فى السابع و الأربعين.

أو بها و بذب الغيبه عن أخيه كما فى الثالث و الخمسين.

أو بالردّ عن عرض أخيه،أو ردّ الغيبه عنه كما فى الثامن و الأربعين، و الخمسين،و الواحد و الخمسين،و الثانى و الخمسين،و الرابع و الخمسين،فإنّ الانتصار يتوقّف على الاستماع حتّى يفهم ما يقوله القائل،ثمّ يصير بمقام الانتصار و الردّ،فإنّ ردّ المقال و إبطاله فرع فهم أصله،فهو نظير حفظ كتب الضلال و مطالعه ما فيها و الغور فيه لأجل النقض و الردّ و الإبطال.

فإن قلت:فعلى ما ذكرت يجب الاستماع لكونه مقدمه للدفع و الذب الواجب.

قلت:لا يلزم ذلك لعدم توقّف الدفع عليه مطلقا،فإذا علم من حال المتكلّم أنّه يريد غيبه مؤمن و أمكن نهيه عن فعل الغيبه كان هو المتعيّن بواسطه أدلّه النهى عن المنكر و لا يزاحمه حرمه الإيذاء لو كان متوقّفا عليه لأنّ أدلّه حرمه الإيذاء مخصّصه بأدلّه النهى عن المنكر لعدم انفكاكه غالبا عن الإيذاء.

نعم لو لم يجتمع شرائط النهى عن المنكر فلا نضايق حينئذ من وجوب الاستماع إذ لا مانع من إطلاق وجوب الانتصار و الدفع و الذب حينئذ،و إنّما المتيقّن اشتراطه بالنسبه إلى أصل عمل الاغتياب و المفروض حصوله و عدم إمكان الردع عنه،فيجب الاستماع حينئذ لكونه مقدمه للواجب المطلق.

و من هنا يظهر أنّ جواز الاستماع مقدمه للردّ لا يتوقف إثباته على الأخذ بخبر المصباح بل يمكن بنفس أخبار الرد أيضا،و كيف كان فالمهمّ بيان مراتب الانتصار.

و تفصيل القول فيه أنّه بعد عدم إمكان النهى عن أصل الغيبه و استماع القضيه يدور الأمر فى انتصار المغتاب-بالفتح-بين تصديق أصل القضيه و الصيروره بصدد توجيهها و تصحيحها على وجه يبرئ ذيل المغتاب-بالفتح- عن لوث المعصيه و بين تكذيب أصل الوقوع.

و من المعلوم أنّ الانتصار فى الأوّل أزيد من الثانى إذ عليه ينحسم ماده الخيال الفاسد عن ذهن القائل و غيره من سائر المستمعين،فإنّه حسم على كلّ من تقديرى الوقوع و العدم،و الثانى حسم بالنسبه إلى غير القائل و على تقدير واحد،فيبقى تقدير الوقوع كما يدّعى القائل رؤيته و مشاهدته خاليا عن الحسم و الدفع،فهذا هو الواجب أوّلا،و بعد عدم إمكان ذلك أيضا بواسطه عدم قابليه القضيه للتوجيه و التصحيح،فحينئذ إن كانت قابله للتكذيب و لم يكن هناك قرينه قطعيه على صدقها.

و من أنواع ما يحرم التكسّب به ما يجب على الإنسان فعله عينا أو

اشاره

كفايه تعبّدا أو توصّلا]

و من أنواع ما يحرم التكسّب به على ما ادّعى عليه الإجماع فى كلام جماعه:ما يجب على الإنسان فعله عينا أو كفايه تعبّدا أو توصّلا.

و ليعلم أنّ محل الكلام ما إذا كان الواجب عملا له نفع بحال الغير حتّى يصحّ جعله موردا للإجاره،فإنّها أيضا مبادله مال بمال كالبيع.غايه الأمر إنّ المال الأوّل هنا لا بدّ أن يكون منفعه و فى البيع عينا،و من المعلوم أنّه لو لم يكن فى العمل منفعه عقلائيه فى حقّ الغير،لم ينتزع منه ماليه.و يمكن دعوى أنّ كلّ عمل واجب لا محاله واجد لهذا المعنى،فإنّه لا أقلّ من كون المنفعه عباره عن عدم معصيه اللّه تعالى بترك ما أوجبه،و لا يلزم كون المنفعه فى باب الإجاره عائده إلى نفس المستأجر بلا واسطه،بل يكفى و لو عادت إلى صاحبه و صديقه،فكيف إذا كانت عائده إلى مولاه الحقيقى مالك الدنيا و الآخره.

و كيف كان،فاشباع الكلام فى المقام يكون فى طى ثلاثه مقامات:

الأوّل:فى تصوير وقوع مطلق الواجب تحت الإجاره،أعمّ من التوصّلى، و التعبّدى،و الكلام فى عدم منافاه العباديه مع أخذ الأجره.

و الثانى:فى الوجوه المتصوّره فى إيقاع الواجبات التعبّديه عن الميّت و الكلام فى إمكانها عقلا.

و الثالث:فى تصحيح الإجاره على تلك الوجوه.

أمّا المقام الأوّل:فاعلم أنّه لا منافاه بين الوجوب و الملكيه

و توضيح ذلك:أنّا إذا لاحظنا أوامر المولى بالنسبه إلى عبده فيما يصل منه نفع إلى غيره،نتصوّرها على قسمين قد أشرنا إليهما سابقا فى مسأله الرشوه.

الأوّل:أن يلاحظ المولى عمل العبد راجعا إلى نفسه لكونه مالكا للعبد و جوارحه فهو محصّل لذلك بهذه الجوارح المملوكه له لأجل رعايه منه لهذا الغير، كما ترسل مستخدمك لأن يخدم صديقا لك،ملاحظا فى ذلك مراعاه نفسك لذلك الصديق و المستخدم آله فى البين و المراعى أنت و المراعى له هو الصديق، و لا وجه لامتنان الصديق من ذلك المستخدم.

و الثانى:أن يلاحظ المولى عمل عبده على ما هو عليه من اتّصافه بملكيه العبد الغير المنافيه مع ملكيه المولى لكونهما طوليين،و مع حفظ علاقه المالكيه و المملوكيه بين العبد و عمله يورد طلبه و إيجابه على العمل،من دون أن يتصرّف فيه و يغيّره عمّا هو عليه بنظر انفكاكه عن العبد و سلب العلاقه المالكيه و المملوكيه بينهما و لحاظها بين نفسه و بينه،و لا محذور فى إيجاد متعلّق الإيجاب و الملكيه،كما يكون فى اجتماع ملكيتين و طلبين بحدّهما،فإنّهما علقتان مستقلّتان متباينتان عند العرف و العقلاء،فإنّ الطلب و الأمر منتزع من تعلّق إيجاب المولى بالشىء،و الملكيه منتزعه من كون العمل نافعا بحال الغير و صادرا من جوارح العامل،و ليس السلطنه على الإيجاد و العدم جزء من منشأ الانتزاع فى باب الملكيه،فيمكن سلب السلطنه من كلّ الوجوه مع بقاء الانتزاع بحاله فضلا عن سلبها على بعض الوجوه.

أمّا الأوّل:فكما فى المحجور حيث إنّه ممنوع من عامّه التصرّفات المالكيه

و مع ذلک لا یخرج المال عن ملکیته،و کما فی المرهون.

و أمّا الثانی:فکما فی العبد المملوک الممنوع عن تصرّف خاصّ فیه و هو الوطی،و توهّم الفرق بین هذین و بین المقام-بأنّ فیهما عینا خارجیه و هی متعلّق الملکیه،و متعلّق الطلب عمل یتعلّق بتلک العین،و فی مقامنا قد اجتمع الطلب و الملکیه فی شیء واحد-لا- یرجع إلی معنی متحصّل،بعد ما عرفت من کون الطلب و الملکیه،مفهومین متمایزین لا یرجع أحدهما إلی الآخر فی أصل المفهوم کما هو واضح،و لا یستلزم شیء منهما الآخر کما هو أیضا واضح فی جانب الملکیه حیث لا یلازم الإیجاب.

و أمّا من طرف الإیجاب فلما ذکرنا من أنّ نظر الأمریه غیر نظر سلب الملکیه و الصادق الملک إلی النفس و حیازه جهه الملکیه،و إنّما هو حیازه الإیجاد و العدم، و من المعلوم إمکان حیازه شخص جهه الإیجاد و العدم فی العمل من دون سرایه حیازته لجهه اتّصافه بالملکیه،و یتّضح ذلک بالرجوع إلی اعتبار العقلاء حیث یرونهما حیثیّتین متمایزتین ممکنتی الانفکاک،فیمکن أن یکون السلطان علی الشیء أحدا و المالک له آخر،و السلطنه فی الأعیان عباره عن قهرمانیه التصرّفات فیها، و فی الأعمال عباره عن قهرمانیه الإیجاد و العدم،فاتّضح أنّ السلطنه فی الأعیان طور آخر و إلّا فمحلّها أیضا نفس العین،فقد اجتمع سلطنه شخص و ملکیه آخر فی نفس العین الواحده أیضا.

فانقدح أنّ مجرّد الإیجاب لا یلازم ملکیه المولی للعمل.هذا بحسب مقام التصویر،و لا یمکن إثبات کونه کذلک بدعوی ظهور صیغه الأمر فی ذلک أیضا، بعد عدم کون مفادها بأزید من مجرّد الإیجاب الملائم مع کلتا الخصوصیتین،و لا غلبه لإحدیهما فی الخارج علی الأخری أیضا حتی یدّعی الانصراف من جهتها فیکون عمومات احترام عمل المسلم بحالها و سلیمه عن الحاکم.و أمّا الإجماع

المذكور فمضافا إلى كونه منقولا- من المحتمل قريبا كونه من جهه رؤيتهم المنافاه بين الوجوب و بقاء الملكيه،مع وضوح اشتراط الملكيه فى متعلّق الإجاره كما عرفت.

هذا هو الكلام فى تصوير وقوع مطلق الواجب تحت عقد الإجاره.

و أمّا الكلام فى عدم منافاه العباديه مع أخذ الأجره،فإنّ العباده ما لا يسقط أمره و لا يحصل الإجزاء فيه إلّا مع وقوع الفعل على وجه يوجب قرب فاعله،بمعنى عدم مساواته فى نظر المولى مع تاركك الفعل.و من المعلوم أنّه إذا كان المحرّك إلى ذات العمل أخذ الأجره أو غرضا آخر دنيويا محضا مطلوبا من غير اللّه لا يكون العمل بالوصف المذكور قربيّا،و تصحيح العباديه بتصوير الداعيين الطوليين بمعنى أنّ الداعى الأوّلى على العمل إطاعه المولى،و الداعى على العمل بداعى الإطاعه هو أخذ الأجره أيضا لا يسمن و لا يغنى من جوع.فإنّا نرى سرايه الحسن و القبح من آخر الدواعى إلى ذات العمل و تفاوت مراتب القرب من جهته فعباده الأمير-صلوات اللّه عليه-بتلك الدرجه القصوى و عباداتنا بهذه المرتبه الدنيا،لأجل كون آخر الدواعى فى الأوّل هو اللّه جلّ جلاله ليس إلّا كما أشار-صلوات اللّه عليه-فى كلامه:

ما عبدتك خوفا من نارك إلخ،و عباداتنا تنتهى إلى جلب النفع إلى أنفسنا و دفع الضرر عنها.

فإذن المعيار التام لحسن الأعمال و قبحها هو النيّه الأوّليه و المحرّك الأوّلى، و لو كان هو محض الدنيا المطلوبه من غير اللّه سقط العمل عن الحسن رأسا.

و يشهد به مراجعه الوجدان عند ما عامل أحد معك هذه المعامله فأطاعك تمنّيا منه العطيه من ثالث،فإنّه لا يحصل له عندك منزله أصلا.

إذا عرفت هذا فما يمكن تصويره فى هذا الباب وجهان:

الأوّل:يبتنى على مقدّمه:و هى أنّه لا شبهه فى أنّ المعتبر من الخلوص

المأخوذ فی العبادات،إنّما هو بالنسبه إلی الداعی علی أصل العمل و ذاته،فیعتبر عدم شرکه غیر القصد الإلهی فی إتیان أصل العمل،و أمّا الخصوصیات الزائده علی ذات العمل مثل خصوصیه التوضّؤ بالماء البارد،فلا یعتبر کون وقوعها عن داع إلهی أصلا،فیمکن کون داعیها ممحضا فی الجهات النفسانیه،فالمانع هو تحقّق الشرکه فی أصل العمل،و هذا مرادهم من إضرار الضمیمه المباحه فی العباده بمعنی أن یکون الإنسان بحیث لو انفرد واحد من أمر توضّأ وجهه التبرّد عن الآخر،لما أقدم علی الوضوء،و بملاحظه انضمامهما یقدم.فهذا هو اجتماعهما فی أصل العمل علی الوجه القادح.و لو کانا مستقلّین فی التأثیر و بواسطه عدم قابلیه المحل لتأثیرین مستقلین،آل أمرهما إلی الانضمام و الشرکه،فهذا هو الضمیمه التی وقعت محلّا للکلام.و أمّا إذا کان بحیث لولا أمر توضّأ و لو مع حصول التبرّد ما کان مقدما،و مع هذا الأمر و لو مع عدم التبرّد کان مقدما لکن بعد انقداح الداعی علی أصل العمل بالأمر،اختار الفرد الخاص لأجل غرض التبرّد،فهذا لیس من باب الضمیمه قطعا،بل الداعی علی ما هو المأمور به محض الإطاعه لیس إلّا و هو الداعی علی اختیار الفرد المتبرّد فیه،فداعی التبرّد هنا قد تولّد من داعی القربه،و یکون فی طوله.

و لا شبهه فی عدم إضرار ذلک،کیف و لا ینفکّ عباده عن اختیار خصوصیه من خصوصیاتها الراجعه إلی المکان أو الزمان،أو غیر ذلک من جهه الغرض النفسانی.

و حینئذ فنقول:لو کان الإنسان علی حال لیس فی نفسه حاضرا للإقدام علی غسل الموتی و لو أعطی علی ذلک مال کثیر،لکن بعد ورود الأمر من الشارع صار ملجأ و حاضرا،و بعد حضوره علی الاقدام استدعی منه شخص آخر أن یعطی هو أجره علی الغسل لیکون هو أیضا شریکا فی الفضل و المثوبه عند اللّه،

فيقبل الحاضر منه ذلك من باب أنّ الواجب عليه من اللّه إنّما هو ذات عمل التغسيل،و أمّا كونه خارجا عن حيطه ملكيته،فقد عرفت عدم ملازمه أصل الإيجاب له،و بالجمله الخصوصيه و هى إيقاع الفعل على جهه التكسّب به دون إيقاعه على جهه التبرّع موكوله إلى نفسه فاختارها لأجل الوصول إلى هذا الغرض النفسانى الذى هو أخذ الأجره،فلا يوجب ذلك شركه فى داعيه على أصل العمل،بل الداعى فيه خالص غير مشوب بغير غرض الإطاعه،و إنّما تولّد منه داع نفسانى فى الخصوصيه الخارجه عن مورد الأمر،و قد عرفت عدم قدحه فى باب العباده.

و بالجمله الذى هو المأمور به،هو الجامع بين العمل الذى قد رفع عامله اليد عن ملكيته و التكسّب من جهته و العمل الذى يأتيه العامل بهذه الجهه.و بهذا النظر فالداعى على هذا الجامع خالص الإطاعه،و فى طوله الداعى النفسانى على خصوصيه التكسّب به و لا ملازمه بين كون العمل ملكا للغير و بين إتيانه بداعى ملكيه الغير،فالداعى على أصل الإيجاد قصد الإطاعه و طرأ على العمل بعد الداعى إليه الملكيه للغير.

الثانى:أن يكون المراد من القربه المعتبره فى باب العبادات أن يكون العمل حاصلا من داع إلهى،و أمّا كون هذا الداعى فى المباشر فلا،فيكفى كونه من شخص آخر كما هو الحال فى بناء المسجد،فإنّ معنى عباديه هذا العمل الصادر من جوارح البنّاء،أنّه قد تولّد و نشأ من داع قربى موجود فى نفس السبب المعطى لأجره البناء،و لا فرق بين كون العباده واجبا كفائيا و بين كونه عينيا.

أمّا الأوّل:فواضح إذ من الممكن بمكان من الإمكان أن يجب كفايه على المكلّفين تغسيل الموتى المتولد من داع قربى و لو كان أصل العمل من شخص و الداعى القربى فى السبب و الباعث.

و أمّا فی الثانی:فلا محذور عقلی أیضا فی أن یجب عینا علی أحد عمل بشرط أن یکون انتهاؤه بالأخره إلی داع قربی،فیکون الداعی القربی فی نفس السبب محصلا لما هو المعتبر فی الواجب علی هذا و مسقطا له عن ذمّته.

المقام الثانی:فی تصویر العباده علی وجه النیابه

عن المیت أو الحی فاعلم أنّ هنا ثلاثه وجوه:

الأوّل:إهداء الثواب.

و الثانی:أداء الدین،و المعتبر فی هذین قرب الفاعل.

و الثالث:أن یکون الملحوظ قرب المنوب عنه.

أمّا الأوّل:فأصل إهداء الثواب أمر ممکن.و الإشکال المتصوّر فی المقام فی الصغری،و هو أنّه کیف یعقل حصول الثواب لشخص بامتثاله تکلیفا متوجّها إلی الغیر،بل قد لا یکون حین العمل تکلیف أصلا،لا إلی العامل و لا إلی المنوب عنه،کما إذا کان میتا.و الحاصل أنّ العباده یعتبر فیها القرب،و القرب علی هذا الوجه قد لوحظ فی النائب،فکیف یمکن قربه بموافقه تکلیف کان متوجّها إلی المنوب عنه حال حیاته و سقط بعد مماته.فلا یتمشّی فی حقّ النائب العباده حتّی یحصل الثواب حتّی یهدیه إلی المنوب عنه.

و دفع هذا الإشکال سهل،إذ القرب المعتبر فی العباده لیس مفهوما مخترعا شرعیا،بل هو معنی یتفاهمه أهل العرف،و هو کون شخص ذا وجه و ذا مکانه عند من فوقه،لا بمعنی علوّ الشأن و رفع المنزله حتی یسقط عباداتنا الفاقده لشرائط القبول عن درجه القرب المعتبر فی الإجزاء،بل بمعنی صدور عمل من

هذا الشخص صار بواسطته ممتازا من تارک هذا العمل فی نظر المولی إذا قیس کلّ منهما بالنسبه إلی الآخر،و هذا المعنی غیر ممکن الانفکاک عن العباده الصحیحه و لو لم تکن مقبوله و کامله.

و أنت خبیر بأنّ هذا المعنی لا یستلزم وجود أمر أصلا،بل یمکن تحقّقه بإتیان عمل یوافق غرضا غیر حاصل من أغراض المولی.و لا یورد بأنّه لو کان هناک غرض و المفروض أنّه ملزم،فاللازم الإیجاب إذ نقول:من الممکن أن یکون فی الأمر و الإیجاب مفسده و إن کان ذات العمل فی غایه من المصلحه،و لکن کانت تلک المفسده غالبه علی هذه المصلحه الملزمه،فنقول:لا شکّ أنّ المنوب عنه قد فات فی حقّه غرض للمولی لازم التحصیل،و هو ممکن الاستیفاء و ذلک بأن لا یکون لمباشره جوارح المنوب عنه إمّا مطلقا أو فی خصوص حال مماته مدخلیه،و لا لقربه دخاله فی حصول هذا الغرض،فصار نفس العمل الموجب لقرب عامله من أیّ جوارح صدر،محصّلا لذلک الغرض الفائت مثل وصول الغرفتین إلی المنوب عنه.

و بهذا التقریب یثبت إمکان الوجه الثانی أیضا،إذ الوجهان بعد اشتراکهما فیما ذکرنا-من ملحوظیه قرب العامل و کونه حاصلا له بإتیان العمل المحصّل لغرض فائت من أغراض المولی بواسطه سقوط إضافه ذات العمل إلی بدن المنوب عنه،و إضافه قیده و هو القرب المقصود منه إلی نفس المنوب عنه عن الدخاله فی تحصیل ذلک الغرض-یفترقان فی وصول النتیجه و الغرض،و هو حصول غرفتین مثلا-فی الأوّل إلی العامل و بتوسط الاهداء إلی المنوب عنه.و فی الثانی إلی المنوب عنه ابتداء بواسطه حصول عین ما اشتغل ذمّته به.فالمطلوب منه علی الوجه الأوّل و ما یکون مدیونا به،هو العمل المضاف إلیه علی نحو المباشره عملا و قربا،و هو ممتنع الحصول من غیره لکن ما یعمله الغیر شریک معه فی حصول الغرض،

فيسقط الدين بسقوط الغرض.و على الوجه الثانى هو العمل الأعم من الواجد للإضافتين و الفاقد لهما،فما يأتيه العامل عين ما استقرّ فى ذمّه المنوب عنه،و لا غرو فى كون عمل الغير و قربه أداء للدين الثابت فى ذمّه الغير،كما فى أداء دين الناس إذا تبرّع به الغير،حيث إنّ المؤدّى مال للمتبرّع و مع ذلك هو أداء للدين الثابت فى ذمّه المديون.

و بالجمله فالعمل الأولى فى الوجه الأوّل،هو إعطاء الغرفتين و هو يوجب سقوط الدين بسقوط غرضه.و فى الوجه الثانى هو أداء الدين و هو يوجب حصول الغرفتين.

و يؤيّد الوجه الثانى فى مرحله الإثبات:قضيّه الخثعميه التى أتت النبى صلّى اللّه عليه و آله و سلّم فقالت:إنّ أبى أدركه الحجّ شيخا زمنا لا يستطيع أن يحجّ إن حججت عنه أ ينفعه ذلك؟فقال لها:أ رأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أ كان ينفعه ذلك؟قالت:

نعم،قال:فدين اللّه أحقّ بالقضاء.

و أمّا الوجه الثالث:فالإشكال المتصوّر فيه أنّه كيف يحصل القرب لشخص لم يصدر منه حركه و لم يعمل منه اختيار،بل قد لا يكون ملتفتا مستشعرا إلى ما عمله الغير و هذا منقوض:

أوّلا:بما يحصل للغير من غفران الذنوب و ارتفاع الدرجه بواسطه دعاء شخص آخر أو شفاعته،مع أنّه أيضا شريك مع ما نحن فيه.

و ثانيا:بالحلّ،و هو أنّ القرب عباره عن حصول درجه،نظير لحوق المنصب عند الموالى الظاهريه.و معلوم أنّ المنصب له اعتبار عند العقلاء لا حاجه فيه إلى حركه و كدّ و سعى،بل قد يحصل منصب الوزاره أو الصداره مثلا من غير التفات صاحبه،بواسطه استدعاء من له وجه عند السلطان،أو صدور عمل ممّن يتعلّق به أوجب إصدار المنصب له جزاء لذلك العمل.

و بالجمله:ليس القرب من قبيل المحبّه و الصفاء ممّا لا يتحقّق فى نفس أحد إلّا بحدوث العلقه و العلاقه بينه و بين المحبوب،و لا يمكن غيره إحداث ذلك و لو ببذل مال كثير و جاه عظيم،فالمعاند للمولى لا يصير محبّا له و لو صدر من ابنه أو أحد متعلّقيه أو متبرّع غايه ما يتصوّر من الخضوع و الاستكانه فى ساحه المولى،و الحال أنّ المعاند غامر فى عناده و باق على شقاقه،بل هو الوصول إلى درجه و منصب،و هو ممكن التحقّق فى حقّ المعاند أيضا مع بقاء عناده.

و حينئذ فنقول:إنّ العامل يباشر ببدنه ذات العمل قاصدا وقوع المنوب عنه موردا لإنعام المولى،و موقعا لفضله و عطيته،و ذلك:

إمّا بتنزيل بدنه و نفسه منزله بدن المنوب عنه و نفسه،حتى يرجع العمل الصادر من بدنه و القرب الصادر من نفسه إلى المنوب عنه،و يصيرا كأنّهما حصلا من بدنه و نفسه الحقيقيين.

و امّا بمباشره ذات العمل من قبل نفسه و ملاحظه التنزيل فى قيده،و هو القرب.فقصد القربه بعمله،منزّلا نفسه منزله المنوب عنه فى هذا القصد.

و إمّا بدون شىء من هذين التنزيلين،بأن يباشر العمل ببدنه بما هو بدنه.

و لكن كما يقصد قرب نفسه فى صلاه نفسه و صيامها،يقصد هنا قرب المعمول له، ملاحظا ذلك من الخواص المترتّبه على العمل بقصدها.

و الأوّلان مبنيان على احتياج قرب الغير بأعمال عمل منه و لو ببدن نائبه، فيحتاج إلى إمضائه و رضاه حتى يحصل للمنزل فيه إضافه إليه.

و أحد هذين،مراد الحجتين الأستاذين العلمين الشيخ الأنصارى و الميرزا الشيرازى-طاب رمسهما-،لا ما قد يتخيّل من كون المراد صرف تنزيل البدن و النفس الذى هو صرف الاخطار الإنشائى حتّى يلزم فى مورد الإجاره استحقاق الأجره

بنفس ذلک الإنشاء و لو انفک عن العمل الجوارحی،بل المقصود هو المعنی الذی لا ینطبق إلّا علی العمل الجوارحی و هو التنزیل منزلته فی العمل الذی ما دام لا یتعقّبه العمل لا یحصل ذلک التنزیل،نظیر التنزیل فی الشبهه الموضوعیه حیث لا یعقل انفکاکه عن لحوق الحکم،فکما لا ینفکّ تنزیل المشکوک خمریته منزله الخمر عن لحوق حکم الخمر له،کذلک لا ینفک تنزیل العامل نفسه منزله المعمول له عن لحوق العمل.

و إن شئت قلت:طرفا التنزیل فی المقام عنوان العامل و عنوان المعمول له لا ذاتهما.و من المعلوم عدم انفکاک ذلک عن العمل.

و کیف کان فالأخیر مبناه عدم الحاجه فی قرب الغیر إلی حصول إضافه من العمل إلیه کما تقدّم وجهه.و الجمیع مشترک فی الحاجه إلی إمضاء المولی لعمل العامل،و إلّا کان التنزیل و القصد المذکوران لغوین.

و بالجمله کل من التنزیل و قصد قرب الغیر،أمر ممکن فی ذاته و لا یلزم من وجود المبادی فی أنفسهما الدور،إذ هما أمران اختیاریان،کما یوجدان لوجود مبادئهما من الخارج،کذلک قد یوجدان لوجود مبادئهما فی أنفسهما،و قد حقق ذلک فی محلّه.و إذن فلیس المانع فیهما سوی وجود المبادئ فی أنفسهما و أنّه لا یعقل قرب الغیر بعمل هذا المنزل و القاصد.

فنقول:إن کان وجه عدم المعقولیه عدم قابلیه المحل للقرب و کونه کالجماد، فهو فی غایه الفساد.و إن کان الوجه عدم سعی ممّن یقصد تقرّبه،فقد قلنا عدم لزوم ذلک بناء علی الأخیر و حصوله بواسطه الرضا و الإمضاء بناء علی أحد الأوّلین.

و إن کان الوجه عدم قبول من یتقرّب إلیه،فقد مرّ أیضا أنّ المفروض صوره إمضاء المولی.و من المعلوم أنّ إمضاء العمل الذی قصد به قرب الغیر معناه إعطاء القرب المقصود لذلک الغیر،کما أنّ إمضاء الاحتطاب بقصد تملّک الغیر معناه

حصول التملّک لذلک الغیر إذ حصول غیر ذلک خلاف الإمضاء.

و قد استشکل شیخنا الأستاذ دام ظلّه علی الأوّلین،بأنّ الرضا و الإمضاء غیر معقول من المنوب عنه،فإنّهما من قبیل الحبّ و المیل القلبی اللازم حصول مبادئهما من الخارج،و لو کان فیهما یلزم الدور،و لیس حالهما کالتنزیل و القصد المتقدمین.

و یمکن دفعه أیضا بأنّ الإمضاء و الرضا أیضا إنشاء اختیاری ممکن الحصول بالمبادئ فی نفسهما،کما هو المشاهد فی إمضاء العقود الصادره من الغیر فی مال الإنسان.فإنّه لو کان فی نفس النقل و الانتقال مفسده و لکن کان فی نفس إمضاء عقد هذا الغیر مصلحه راجحه علی تلک المفسده،نری بالوجدان أنّا لا نتوقّف عن الإمضاء و لا نری من أنفسنا عدم تمشّی الإمضاء،هذا مضافا إلی إمکان القول بوجود المبادئ هنا أیضا من الخارج،فإنّ الأثر مترتّب علی العمل الذی إمضاء المنوب عنه و رضی به،فیکون للذات المهمله أیضا سهم من التأثیر و هو یکفی منشأ للرضا به،و بعد تحقّق الرضا یحصل تقیّد المهمله بقیده و هو الرضا، و لیس المقام من قبیل عتق الرقبه الکافره حتّی لا یقبل المهمله بعد إیجادها لأن یتّصف بالقید.

ثمّ إنّ شیخنا الأستاذ-دام بقاه-جعل لازم هذا الوجه الثالث بجمیع شقوقه المقصود منها قرب الغیر لا قرب العامل،أنّه لا یعتبر فی العامل شخص خاص و لا نیّه حسنه من جهه عمله المضاف إلی نفسه،فلو تصدّی الکافر أو أتی بالعمل رئاء أیضا کان کافیا،لأنّ المقصود قرب الغیر لا قرب نفسه.و من الممکن أن یکون من خاصیه ذات العمل قرب الغیر و إن لم یکن العمل حسنا،بل یمکن أن یوجب المعصیه قرب الغیر کما فی قتل الغیر و إیذائه،حیث یوجب ارتفاع الدرجه للغیر المقتول أو المتأذّی.

ولی فیما ذکره-دام ظلّه-نظر فإنّ القرب المأخوذ فی العبادات علی ما صرّح هو -دام ظلّه-به،مأخوذ من العقلاء،و لم یصدر من الشرع تحدید فیه،فلا بدّ من المراجعه فی تشخیص مصادیقه إلی حکم العرف و العقلاء،و نحن إذا راجعناهم وجدناهم یحکمون بحصول القرب لأحد العبدین الذی تأذّی من الآخر،و کذلک باستدعاء الغیر و توسّطه،و یحکمون أیضا بأنّ الخضوع و التعظیم الذی هو أیضا أحد طرق القرب،لا بدّ و أن لا یکون من شخص معاند للمولی،و أن لا یکون بعنوان السخریه و الاستهزاء،و أن لا یکون بعنوان ریاء الناس،فإنّ الأخیرین یخرجان ذات العمل عن طرو عنوان التعظیم علیه حتی بالنسبه إلی الغیر.

و بالجمله یشترط قابلیه العمل لوقوعه تعظیما،سواء قصد به تعظیم الفاعل،أم تعظیم غیره.و العمل المرائی به لا یصلح للتعظیمیه،فالمانع فی ذات العمل لا لاختلال الخلوص الذی هو قیده حتی یقال:بأنّه لم یعتبر فی الفاعل و إنّما لوحظ خلوص الغیر،و الأوّل لا یلحقه الإمضاء و القبول الذی عرفت اعتباره.

و حاصل هذا الوجه الثالث،إیجاب صلاه الغیر و صیامه و حجّه لقرب غیره، إمّا بجعله نائبا منابه علی أحد الوجهین السابقین،و إمّا بقصده قرب الغیر بعمل نفسه.

و علی کلا التقدیرین یفرغ ذمّه المنوب عنه،إذ علی الأوّل کأنّ نفسه امتثل التکلیف،و علی الثانی یکون القرب الحاصل له مسقطا لما فی ذمّته لحصول تلک الدرجه و المثوبه التی کانت مقصوده من تکلیفه.

و لا یرد علی الوجهین أنّه یلزم أن لو نزّل نفسه منزله الغیر فی معصیه أو قصد فی عمل بعد غیره عن ساحته رجع الإثم فی الأوّل و البعد فی الثانی إلی ذلک الغیر و ذلک لأنّ باب القرب غیر باب البعد،فالأوّل یحصل من غیر استحقاق من باب التفضّل،و الثانی لا یصدر علی غیر وجه الاستحقاق،لأنّه علی غیر ذلک الوجه

ظلم و خلاف الحكمه و العدل،و ما ترى من الموالى الظاهريه من إسقاط شخص من منصبه و درجته لاستدعاء شخص آخر ناشئ من عدم كونهم حكماء.

المقام الثالث: فى بيان تصحيح الإجاره فى العباده عن الغير

فى تصحيح الإجاره على هذه الوجوه الثلاثه المتقدّمه فى العباده عن الغير.

فاعلم أنّه لا إشكال على الوجه الأخير الذى اعتبر فيه قرب المعمول له،و إنّما يضرّ أخذ الأجره لو كان المهمّ قرب الفاعل.نعم،قصد الرياء فيه أيضا مضرّ كما تقدّم،لكن ليس حال أخذ الأجره،مثله،كما يظهر بمراجعه الوجدان.

فنقول:امّا على الشقّ الأخير من شقوقه فواضح،فإنّه يحضر بمقام سلام المولى و تعظيمه لقصد قرب الغير و الداعى له على هذا المجموع،أخذ الأجره.

و أمّا على الأوّلين،فلا يضرّ وحده العمل مع إضافته إلى شخصين و وقع عباده بالنسبه إلى أحدهما و غيرها بالنسبه إلى الآخر،كما هو الحال فى بناء المسجد بالنسبه إلى البانى و البنّاء،حيث إنّه بملاحظه استناده إلى البانى يكون إطاعه الكريمه إِنَّما يَعْمُرُ مَساجِدَ اللّهِ إلخ و من حيث الاستناد إلى البناء يكون استحقاقا للأجره،غايه الأمر إنّ الموجب للاستناد إلى غير المباشر فى المثال هو تسبيب ذلك الغير،و فى المقام تنزيل المباشر و رضا ذلك الغير،و من المعلوم أنّ ما فيه التنزيل و المرضى به ليس إلّا بالداعى الإلهى.

و إنّما الإشكال و الكلام على الوجهين الأوّلين المأخوذ فيهما قرب العامل، و قد يصحّح بالداعيين الطوليين و أنّ داعى أخذ الأجره يحدث فى النفس داعى القربه،فلا يكون فى عرضه حتّى ينافى الخلوص المعتبر فيه،و قد مرّ الإشكال فيه فى غير موضع.

و قد يجاب بأنّ الأمر الإجارى مؤكّد للإخلاص لا مناف له،كما فى الأمر النذرى و شبهه،و أمر طاعه الوالدين.

و بالجمله:كلّ داع راجح مرغوب فيه شرعا إذا انضمّ إلى داعى العمل صار مؤكّدا للخلوص المعتبر فيه،سواء كان تأثيره على وجه الاستقلال و ما هو داعى الأمر المتعلّق بأصل العمل على وجه التبعيه،أم كانا مؤثّرين على وجه الشركه و عدم الاستقلال لأحدهما على فرض الانفراد.

و هذا أيضا كالأوّل و بيانه:أنّا علاوه على القرب المعتبر فى العباده نعلم باعتبار كونه مضافا إلى حيثيه هذا العمل بعنوانه الخاص،فالمعتبر فى الصلاه ليس مجرّد القرب و لو حصل من إطاعه أمر الوالد فى هذه المادّه،بل خصوص القرب الصلاتى المتوقّف حصوله بكون النفس متحرّكه بتأثير أمر الصلاه فيها استقلالا.

و بالجمله كما أنّ الأمر و التكليف تعلق فى كلّ باب بالعنوان الخاصّ، فالقرب المعتبر فى إجزاء ذلك الأمر أيضا،داعويه ذلك الأمر بخصوصيه كونه متعلّقا بالعنوان الخاص،أو داعويه غرضه المتقوّم بتلك الخصوصيه،فلا يكفى فى قرب صلّ،إطاعه أطع الوالد،بل كما يعلم بتوقّف إجزاء أمر صلّ،على حصول القرب،يعلم بعدم كفايه القرب الجائى من إطاعه ما من أىّ موضع جاء،و لزوم كونه قربا حاصلا من إطاعه خصوص هذا الأمر أو قصد جهته.

و على هذا فكما لا يكفى استقلال داعويه الأمر الآخر،لا يكفى أيضا وقوع العمل بتأثيرهما معا،بحيث لو انفكّ أحدهما عن الآخر ما أثر للزوم دخاله ما لا يحصل به القرب الصلاتى مثلا،و هو قصد إطاعه أمر أطع فى داعى الفاعل،و قد اعتبر كون القصد خالصا من الأغراض الأخر،و غير مشوب بغير جهه القرب الصلاتى.

نعم،لو كان شركه الداعيين لا من جهه قصور فى تأثيرهما بل من جهه عدم

قابليه المحل لقبول تأثيرين مستقلّين،أمكن أن يقال:بأنّ الخلوص المعتبر فى باب العباده قد حصل،فلو حكمنا بعدم مضرّيه الضميمه الراجحه فالمقصود ذلك لا الأعم منه و من القسم الأوّل.و كذلك إذا حصل الداعى الراجح فى طول الداعى على نفس العمل،فصار المنقدح فى النفس أولا- هو الداعى الراجح و هو أثر فى انقداح الداعى على أصل العمل،ثم إتيان العمل بداعيه كان كافيا فى القرب المعتبر فى العباده،و ليس حاله كحال الداعى النفسانى الذى قلنا بعدم كفايه وقوعه فى طول الداعى على أصل العمل،لما مرّ فى مسأله الرشوه من الفرق الواضح بين انتهاء الداعى إلى طلب الحاجه من غير المعبود،و انتهائه إلى طلبها منه،فيسهل الخطب فى التوسّل بالعبادات إلى الأغراض النفسانيه المطلوبه من اللّه،مثل الخلاص من العقاب،و الفوز بالثواب،و أداء الدين،و سعه الرزق،و غير ذلك.

و هكذا فيما إذا انقدح داعى الأمر المستحبى بواسطه أمر راجح استحبابى آخر أو وجوبى،مثل إذا أقدم على صلاه الليل بداعى أمرها بواسطه استجابه مؤمن لمحض كونه راجحا شرعا أو أقدم على ذلك بواسطه إطاعه أمر الوفاء بالنذر.

و بالجمله:فالضميمه الراجحه فى باب العباده إنّما يكفى لو كان على وجه الطوليه،أو فى عرض داعى العمل مع كون كليهما أو خصوص داعى العمل مستقلّا.

و على هذا فنقول:الداعى الأوّلى للأجير المحرك له إلى سمت الالتزام بعقد الإجاره،هو الوصول إلى الأجره،لكن بعد وقوع العقد يحصل له استحقاق الأجره،غايه الأمر إنّ استقرارها،متوقّف على إتيان العمل المستأجر عليه،فلو تركه كان للمستأجر استردادها،فيحدث حينئذ فى عرض واحد غرضان:الأوّل

إطاعه أمر ف باجارتک،و الثانی حفظ الأجره من الاسترداد.

فلو أثّر فی نفس العامل الغرض الثانوی فأحدث فی نفسه داعی العباده، کان داخلا فی القسم الذی أبطلناه من کون الداعی الذی فی طول داعی العباده دنیویا محضا.

و لو أثّر فیها أمر ف باجارتک،فهذا من القسم الذی صحّحناه و هو کون الداعی علی داعی العباده راجحا.

و بالجمله:فحاله علی هذا الفرض بعینه حال النذر الواقع علی العباده، فهل تری أنّ النذر موجب لامتناع وقوع العباده،فکذلک هنا أیضا فی ظرف إتیان العمل یکون آتیا للعمل بداعی أمره بداعی أمر ف بالإجاره.

نعم،الفرق أنّ الداعی الأوّلی المحرّک إلی تحصیل شرط هذا التکلیف دنیوی محض،و ما قلنا بقادحیته إنّما هو الداعی الدنیوی الذی کان داعیا علی العمل بعد تمامیه أمره.و أمّا ما کان قبل الأمر و مقدمه لتوجهه،فیمکن کونه أمرا قبیحا و عصیانا للمولی،ألا تری أنّ إفطار صوم شهر رمضان یوجب الکفّاره و أحد خصالها الصوم الذی هو عباده،فإقدام الأجیر فیما نحن فیه حاله حال إفطار ذلک العاصی.فهل تری أنّه بمجرّد کون مقدّمه أمره العبادی معصیه یمتنع فی حقّه العباده،فالمعیار کما مرّ حسن داعی العمل بالعباده دون السبب الموجد للأمر بها.

فإن قلت:سلّمنا جمیع ما ذکرت لکن نقول:الضمیمه الراجحه التی فرضتها فی طول داعی العباده یکون فی عرضها،و ذلک لأنّ المفروض أنّ متعلّق الإجاره هو العمل المقیّد بداعی قربه،و الوفاء بعقد الإجاره عباره عن إتیان هذا المتعلّق،و الأمر بالمقیّد کما یکون محرّکا نحو المقیّد یکون محرّکا أیضا نحو الذات، فیکون أمر ف فی هذا التحریک فی عرض أمر العباده،و قد حکمت بکونه مضرّا.

قلت:فرق بين المقيّدات فما ذكرت حقّ فيما كان القيد شيئا آخر غير إيجاد العمل بداع كذا،و أمّا إذا كان القيد ذلك فلا.

و إن شئت توضيح المقام بالمثال فانظر إلى الإراده التكوينيه فإنّها إذا تعلّقت بإيجاد ذات مع قيد غير كون الذات مسبّبا عن شيء آخر كانت مؤثّره فى القيد و المقيّد.

و أمّا إذا تعلّقت بوجود شيء مقيّدا بكون وجوده معلولا لشيء آخر،فلا محاله يؤثّر أوّلا فى إيجاد ذلك الشيء علّه حتّى يوجد المراد بعلّيته،فإذا أراد اللّه تعالى بالإراده التكوينيه حصول الإحراق مقيّدا بكونه مسببا من النار،اقتضى ذلك خلقه النار محرقه حتى يحصل الإحراق بعلّيتها،و كذلك إذا أراد حصول أفعال العباد منهم مقيّدا بكونها باختيارهم،أوجب ذلك خلقهم مختارين حتى يحصل الأفعال باختياراتهم.

فنقول فى المقام أيضا:إذا تعلّق الإراده التشريعيه بحصول العمل مقيّدا بكونه بداعى كذا،فهذه الإراده إنّما تؤثّر فى حصول ذلك الداعى فى نفس العبد، فتحرّك العبد نحو تحصيله بالمجاهده و سائر الأسباب حتّى يكون حين إتيانه مسببا عن ذلك الداعى،و ليس هذا من قبيل الأمر بالفعل لا بداعى هذا الأمر، حيث قرر فى الأصول أنّه غير معقول،فإنّ ما كان غير معقول إنّما هو إذا كان بدون التوسّط و مع ملاحظه سائر الدواعى فى عرض داعى الأمر إذ لا يعقل استناد المعلول الواحد إلى علّتين مستقلّتين،أو كون معلول الشيء لا معلولا له.و أمّا إذا كان المقصود إثبات توسّط داع آخر و نفى المعلوليه للأمر بلا واسطه،فهو بمكان من المعقوليه و الإمكان كما عرفت.

هذا مضافا إلى أنّه على تقدير كون هذا من قبيل الداعيين العرضيين،فنحن نقطع بعدم قادحيه مثله لمسلميه نظائره من كلّ مورد كان الداعى على العمل

بداعی أمره داعیا حسنا،مثل الخوف من النار و طلب الحاجه من اللّه و غیر ذلک.

و ما نحن فیه لا یقصر من تلک النظائر قطعا،فالإشکال من هذه الجهه لا وجه له أصلا،کما أنّ الإشکال بأنّ تحقّق أمر الإجاره موقوف علی صحّته متعلّقه مع قطع النظر عنه و تمشی العبادیه فیه کذلک،فإذا توقّف العبادیه أیضا علی ما قرّرت علی تحقّق هذا الأمر،و لهذا تقول بفساد الجعاله لزوم الدور.

مدفوع أوّلا:بعدم التوقّف الثانی،لعدم انحصار طریق العبادیه بامتثال أمر الإجاره،بل یمکن بامتثال أمر التوسعه علی العیال.و بهذا الوجه یمکن الحکم بصحّه الجعاله أیضا.

و ثانیا:بعدم التوقّف الأوّل،فلا نسلم توقّف الأمر علی صحّه المتعلّق مع قطع النظر عنه،بل حالها حال القدره المعتبره فی متعلّق الأمر،حیث یکفی تحقّقها حال العمل.

و بهذا أجبنا عن إشکال الدور فی الأوامر العبادیه،فکذا الحال فی الصحّه فی المقام.

ص:۲۶۵

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ۹

المقدمة:

تأسّس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ۱۴۲۶ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلة المراكز القائمة بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثرها 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 وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الكترونية من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدة 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 النبيّ عليهم السلام

تحفيز الناس خصوصا الشباب على دراسة أدقّ 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 الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية

إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة

الاجتنباب عن الروتينية وتكرار المحاولات السابقة

العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:
طبع الكتب والملزمات والدوريات
إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية
افتتاح موقع القائمية 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 كيوسک 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؛
١.JAVA
٢.ANDROID
٣.EPUB
٤.CHM
٥.PDF
٦.HTML
٧.CHM
٨.GHB
إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية
١.ANDROID
٢.IOS
٣.WINDOWS PHONE
٤.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزی

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ۱۲۹، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزی ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

هاتف المكتب فی طهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

قسم البيع ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹شؤون المستخدمين ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹