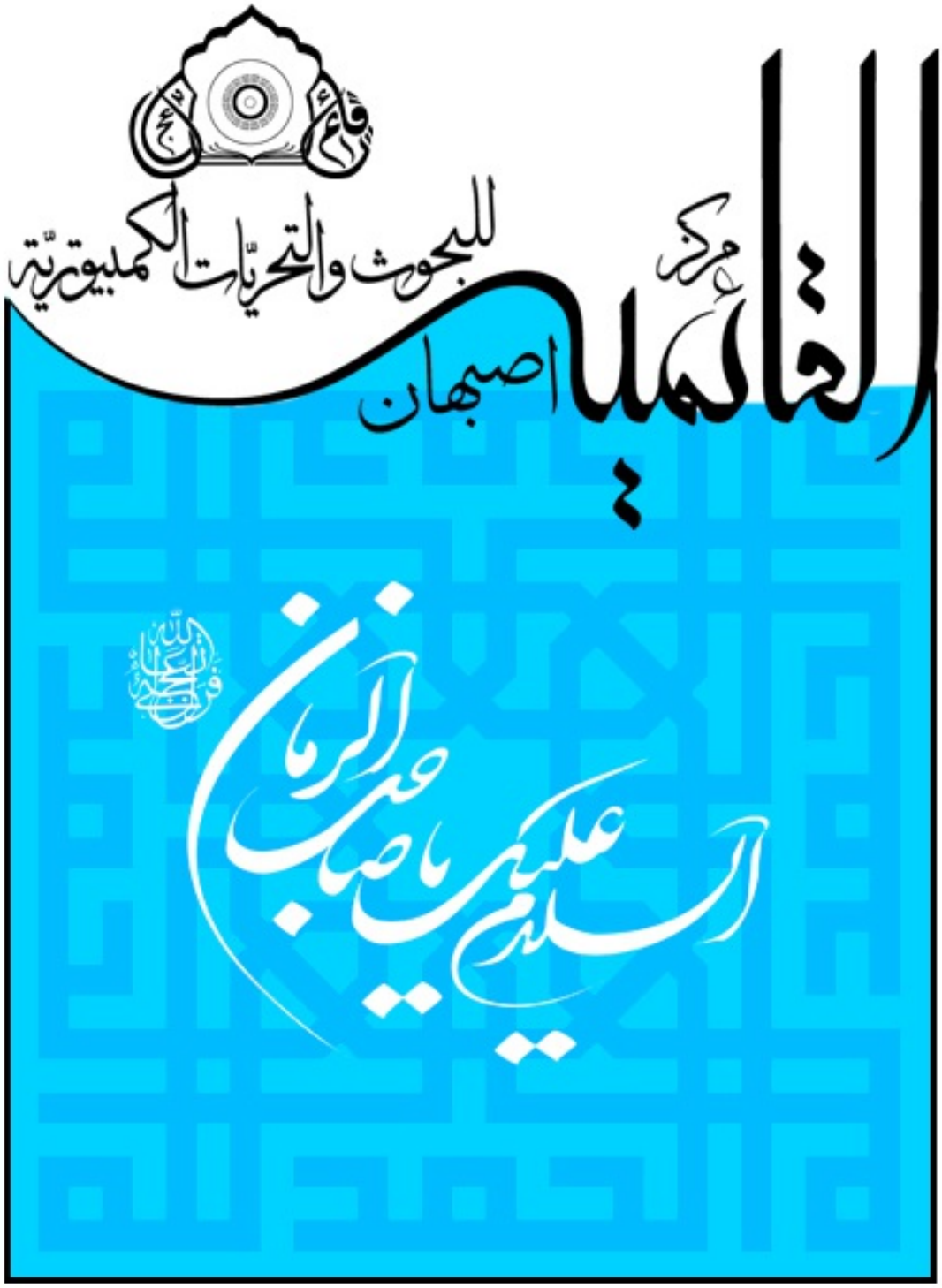

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

المکاسب

ترجمه جلد کتاب

مجتبیع

جلد ۱

مرحوم شیخ مرتضی انصاری ره

مترجم: اصغر محمدی همدانی

بسم الله الرحمن الرحيم

المكاسب

كاتب:

مسعود شفيعى كيا

نشرت فى الطباعة:

احسن الحديث

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
المكاسب، الجزء الأول ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
فالاكتساب المحرم أنواع ----- ۳۸
و ينبغي أولا التيمن بذكر بعض الأخبار ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
[رواية تحف العقول] ----- ۳۸
[رواية فقه الرضا] ----- ۴۰
[رواية الدعائم] ----- ۴۰
[النبوى المشهور] ----- ۴۰
[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة] ----- ۴۰
و معنى حرمة الاكتساب ----- ۴۱
فالاكتساب المحرم أنواع ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
[النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى ----- ۴۱
و فيه مسائل ثمان ----- ۴۱
الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
فرعان ----- ۴۱
الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشيء اختيارا] ----- ۴۲

و مما ذکرنا یظهر حرمة بیع لحوم السباع دون شحومها ---- ۴۲
الثانی بول الإبل یجوز بیعه إجماعا ---- ۴۲
الثانیة یحرم بیع العذرة النجسة من کل حیوان ---- ۴۳
اشارة ---- ۴۳
[الجمع بین الروایات المانعة و المجوزة] ---- ۴۳
اشارة ---- ۴۳
[الأظهر من وجوه الجمع] ---- ۴۳
[وجه ثبوت الحکم فی غیر عذرة الإنسان] ---- ۴۳
فرع الأقوی جواز بیع الأرواث الطاهرة ---- ۴۳
الثالثة یحرم المعاوضة علی الدم بلا خلاف ---- ۴۴
اشارة ---- ۴۴
فرع و أما الدم الطاهر ---- ۴۴
الرابعة لا إشکال فی حرمة بیع المنی ---- ۴۴
اشارة ---- ۴۴
[بیع العسیب] ---- ۴۴
الخامسة تحرم المعاوضة علی المیتة و أجزائها التی تحلها الحیاة من ذی النفس السائلة ---- ۴۵
اشارة ---- ۴۵
[ظهور مکاتبة الصیقل فی الجواز] ---- ۴۵
اشارة ---- ۴۵
[المناقشة فی دلالتها علی جواز البیع] ---- ۴۵
[بیع المیتة لو جاز الانتفاع بجلدها] ---- ۴۵
[ظهور ما دل علی المنع فی کون المانع حرمة الانتفاع] ---- ۴۶
[ظهور کلام جماعة فی ما استظهر من النص و الإجماع] ---- ۴۶
[المعاوضة علی لبن الیهودیة المرضعة] ---- ۴۶

فرعان ----- ۴۶
الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلک لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى ----- ۴۶
اشارة ----- ۴۶
[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة] ----- ۴۷
الثانى أن الميتة من غير النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها ----- ۴۸
السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين ----- ۴۸
السابعة يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى ----- ۴۸
الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة- الغير القابلة للطهارة ----- ۴۸
و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
الأولى يجوز بيع المملوک الكافر ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
[بيع العبد المرتد عن فطرة] ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
[نقل كلمات الأعلام فى المسألة] ----- ۴۹
الثانية يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش فى الجملة ----- ۵۰
اشارة ----- ۵۰
أحدها كلب الصيد السلوقى ----- ۵۰
الثانى كلب الصيد غير السلوقى ----- ۵۰
اشارة ----- ۵۰
الأخبار المستفيضة [الدالة على الجواز] ----- ۵۰
الثالث كلب الماشية و الحائط ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۱
نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز ----- ۵۱

[ذهاب المحقق و قلیل من متأخری المتأخرین إلی المنع] ----- ۵۱
[دلالة مرسلة المبسوط علی الجواز] ----- ۵۱
حمل کلام من اقتصر علی کلب الصید علی المثال ----- ۵۱
[التأیید بما أفاده العلامة و المناقشة فیه] ----- ۵۲
[المناقشة فی أدلة الجواز] ----- ۵۲
[الفرق بین دعوی الاتفاق و دعوی الإجماع] ----- ۵۲
و أما حمل کلمات القدماء علی المثال ففی غایة البعد ----- ۵۲
[مختار المؤلف] ----- ۵۲
الثالثة الأقوی جواز المعاوضة علی العصیر العنبی ----- ۵۳
اشارة ----- ۵۳
[عدم شمول نجس العین للعصیر] ----- ۵۳
[استظهار المنع من بیع العصیر فی مفتاح الکرامة] ----- ۵۳
و فی الجمیع نظر ----- ۵۳
الرابعة یجوز المعاوضة علی الدهن المتنجس ----- ۵۴
اشارة ----- ۵۴
[الأخبار المستفیضة الدالة علی الجواز] ----- ۵۴
إذا عرفت هذا فالإشکال یقع فی مواضع ----- ۵۴
النوع الثانی مما یحرم التکسب به ما یحرم لتحریم ما یقصد به ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
الأول ما لا یقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلا الحرام ----- ۶۵
اشارة ----- ۶۵
منها هیاکل العبادة المبتدعة ----- ۶۵
اشارة ----- ۶۵
[ما یدل علی حرمة الاکتساب بهیاکل العبادة] ----- ۶۵

[جواز المعاوضة لو فرض هیئة خاصة مشترکة بین هیکل العبادة و آلة أخری لعمل محلل] ۶۵
[توجیه القول بعدم الفرق بین قصد الجهة المحللة و غیرها] ۶۵
[تحقیق حول قصد المادة] ۶۶
[إذا کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر] ۶۶
[توجیه التقیید فی کلام العلامة] ۶۶
[ما أفاده المحقق الثانی فی جامع المقاصد] ۶۶
و منها آلات القمار بأنواعه ۶۷
اشارة ۶۷
[بیان المراد بالقمار] ۶۷
و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها ۶۷
و منها أوانی الذهب و الفضة ۶۷
و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس ۶۸
اشارة ۶۸
[ما یدل علی وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة] ۶۸
[لو وقعت المعاوضة علیها جهلا فتبین الحال] ۶۸
[الفرق بین المعاوضة علی الدراهم المغشوشة و آلات القمار] ۶۸
القسم الثانی ما یقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة ۶۸
[الوجوه المتصورة فی قصد المنفعة المحرمة] ۶۸
الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا ۶۹
اشارة ۶۹
[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر] ۶۹
[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز] ۶۹
[الجمع بین الخبرین] ۶۹
[حرمة بیع کل ذی منفعة محللة علی أن یصرف فی الحرام] ۷۰

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد] ۷۰
المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية ۷۰
اشارة ۷۰
[التفكيک بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا] ۷۰
[بيع الجارية المغنية مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها] ۷۰
المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله ۷۱
اشارة ۷۱
[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد] ۷۱
[الأخبار المانعة] ۷۱
[الجمع بين الأخبار] ۷۱
فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة ۷۱
[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم] ۷۲
[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة] ۷۲
[زيادة بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج] ۷۲
[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد] ۷۲
[إطلاق الإعانة فى غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد] ۷۳
[ما أفاده المحقق الأردبيلى حول صدق مفهوم الإعانة] ۷۳
[تفصيل الكلام فى تحقيق المرام] ۷۳
[هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام] ۷۴
[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى] ۷۴
[بيان المتحصل مما ذكر] ۷۴
ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير ۷۴
ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها ۷۵
[الاستدلال على الحرمة فى المسألة بوجوب دفع المنكر] ۷۵

[ما یشهد لهذا الاستدلال] ۷۵
[توقف هذا الاستدلال علی علم البائع بعدم حصول المعصیة لو لم یبعه] ۷۵
[توجیه الخبر الدال علی ذم أتباع بنی أمیة] ۷۶
[المتلخص مما ذکر] ۷۶
[الوجوه المتصورة فی فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغیر] ۷۶
[الظاهر عدم فساد البیع فی کل مورد حکم فیه بالحرمة لأجل الإعانة علی الإثم] ۷۷
القسم الثالث ما یحرم لتحریم ما یقصد منه شأنا ۷۷
اشارة ۷۷
[حرمة بیع السلاح من أعداء الدین] ۷۷
اشارة ۷۷
[الأخبار الدالة علی الحرمة] ۷۷
[اختصاص الحرمة فی الأخبار بصورة قیام الحرب] ۷۷
[نقد ما عن حواشی الشهید] ۷۸
[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة] ۷۸
[جواز بیع ما یکن] ۷۸
[المناقشة فی الجواز] ۷۸
[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز] ۷۸
[هل یتعدی الحکم إلی غیر أعداء الدین] ۷۹
اشارة ۷۹
[شمول روایة تحف العقول قطاع الطریق أیضا] ۷۹
النوع الثالث مما یحرم الاکتساب به ما لا منفعة فیه محللة معتدا بها ۷۹
اشارة ۷۹
[التحریم هنا وضعی] ۷۹
و الدلیل علی الفساد ۷۹

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من كلمات العلماء] ۸۰
[تحسين ما قاله فى محكى إيضاح النافع] ۸۰
[جواز بيع ما يشتمل على منفعة مقصودة للعقلاء] ۸۰
[نقد ما أفاده العلامة فى التذكرة] ۸۰
[تحسين ما قاله فى الدروس] ۸۰
[النظر فى منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا] ۸۱
[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة] ۸۱
[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة] ۸۱
[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها] ۸۱
[جواز بيع الهرة] ۸۲
[عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشيء و أخرى إلى قلته] ۸۲
النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه ۸۲
اشارة ۸۲
المسألة الأولى تدليس الماشطة ۸۲
اشارة ۸۲
[بما ذا يحصل التدليس] ۸۳
[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس] ۸۳
[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير] ۸۳
و ظاهر بعض الأخبار كراهة الوصل و لو بشعر غير المرأة ۸۴
و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا ۸۴
و يمكن الجمع بين الأخبار ۸۴
نعم قد يشكل الأمر فى وشم الأطفال ۸۴
[حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشترى و إن علما بذلک] ۸۵
[كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعينة] ۸۵

[الحکمة فی أولویة قبول ما یعطاه الحجام و الختان و الماشطة] ----- ۸۵
المسألة الثانیة [حرمة تزیین الرجل بما یختص بالنساء و کذا العکس] ----- ۸۵
اشارة ----- ۸۵
[لا دلیل علی الحرمة عدا النبوی] ----- ۸۶
اشارة ----- ۸۶
و فی دلالته قصور ----- ۸۶
ثم الخنثی یجب علیها ترک الزینتین المختصتین بکل من الرجل و المرأة ----- ۸۶
المسألة الثالثة التشبیب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة ----- ۸۶
[بیان معنی التشبیب] ----- ۸۶
[أدلة الحرمة] ----- ۸۷
و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحریم ----- ۸۷
[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوی ما دل علی حرمة ما یوجب تهییج القوة الشهویة] ----- ۸۷
[لا یبعد القول بجواز التشبیب بالمخطوبة قبل العقد] ----- ۸۷
[جواز التشبیب بالمرأة المبهمة] ----- ۸۸
و أما اعتبار الإیمان ----- ۸۸
و أما التشبیب بالغلام فهو محرم علی کل حال ----- ۸۸
المسألة الرابعة تصویر ذوات الأرواح حرام ----- ۸۸
اشارة ----- ۸۸
[الأخبار المستفیضة الدالة علی حرمة مجرد النقش] ----- ۸۸
[استظهار أن الحکمة فی التحریم هی حرمة التشبه بالخالق] ----- ۸۹
و من هنا یمکن استظهار اختصاص الحکم بذوات الأرواح ----- ۸۹
[ما أفاده فی کشف اللثام من النقض علی التعمیم] ----- ۸۹
[ظاهر بعض تعمیم الحکم لغیر ذی الروح] ----- ۹۰
[ظاهر بعض تخصیص الحکم بالمجسم] ----- ۹۰

[خروج تصویر ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة] ----- ۹۰
ثم إن المرجع فی الصورة إلی العرف ----- ۹۰
و لو صور بعض أجزاء الحیوان ففی حرمته نظر بل منع ----- ۹۱
بقی الکلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه ----- ۹۱
اشارة ----- ۹۱
و یمکن أن یستدل للحرمة ----- ۹۱
[المناقشة فی أدلة حرمة الاقتناء] ----- ۹۲
[معارضة روایات حرمة الاقتناء مع روایات الجواز] ----- ۹۲
[مختار المؤلف] ----- ۹۳
المسألة الخامسة التطفیف حرام ----- ۹۳
اشارة ----- ۹۳
ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما ----- ۹۳
و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما ----- ۹۳
المسألة السادسة التنجیم حرام ----- ۹۴
اشارة ----- ۹۴
الأول الظاهر أنه لا یحرم الإخبار عن الأوضاع الفلکیة المبتنیة علی سیر الکواکب ----- ۹۴
اشارة ----- ۹۴
و قد اعترف بذلک جملة ممن أنکر التنجیم ----- ۹۴
[عدم الإصابة الدائمة فی إخبار الفلکین بالأوضاع] ----- ۹۴
الثانی یجوز الإخبار بحدوث الأحکام عن الاتصالات و الحرکات المذکورة ----- ۹۵
اشارة ----- ۹۵
[قصة المحقق نصیر الدین الطوسی و الطحان] ----- ۹۵
الثالث الإخبار عن الحادثات و الحکم بها مستندا إلی تأثیر الاتصالات المذکورة ----- ۹۵
اشارة ----- ۹۵

[النصوص الدالة على الحرمة] ----- ۹۵
اشارة ----- ۹۵
[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين] ----- ۹۶
[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر] ----- ۹۶
[قول الصادق عليه السلام لعبد الملک بن أعين أحرق كتبک] ----- ۹۶
[رواية المفضل بن عمر فی قوله تعالى و إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات] ----- ۹۶
[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقة إن فهم الشر] ----- ۹۶
[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت] ----- ۹۷
[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكية] ----- ۹۷
الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات ----- ۹۷
اشارة ----- ۹۷
الأول الاستقلال فی التأثير ----- ۹۷
اشارة ----- ۹۷
و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا ----- ۹۷
[موافقة العامة على هذا الحكم] ----- ۹۸
[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه] ----- ۹۸
[معنى كون تصديق المنجم كفرا] ----- ۹۸
[لا بد فی تكفير المنجم من مطابقة ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر] ----- ۹۹
[ما أفاده السيد شارح النخبة] ----- ۹۹
[نقد كلام السيد] ----- ۹۹
الثانی أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها ----- ۹۹
اشارة ----- ۱۰۰
[ما أفاده العلامة فی أنوار الملكوت] ----- ۱۰۰
[ظاهر الشهيد فی قواعده عدم كفر المعتقد بذلک] ----- ۱۰۰

[توجیه ما ذکره الشهید] ----- ۱۰۰
[ما أفاده المحدث الکاشانی] ----- ۱۰۰
الثالث استناد الأفعال إلیها کإسناد الإحراق إلی النار ----- ۱۰۱
[ظاهر کثیر کون هذا الاعتقاد کفرا] ----- ۱۰۱
[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثیر للکواکب] ----- ۱۰۱
الرابع أن یکون ربط الحرکات بالحوادث ----- ۱۰۲
اشارة ----- ۱۰۲
[قول الشیخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده] ----- ۱۰۲
[ما أفاده العلامة] ----- ۱۰۲
[ما یظهر من کلام السید المرتضی] ----- ۱۰۲
[إنکار السید ابن طاوس علی علم الهدی] ----- ۱۰۲
[خلاصة ما أنکره السید أمران] ----- ۱۰۲
[ما أفاده الشیخ البهائی] ----- ۱۰۳
[ما أفاده الشیخ البهائی هو الذی صرح به الإمام الصادق علیه السلام] ----- ۱۰۳
اشارة ----- ۱۰۳
[الأخبار الدالة علی صحة علم النجوم فی نفسه] ----- ۱۰۳
[عدة أخبار أوردها فی البحار] ----- ۱۰۴
[الأخبار الدالة علی کثرة الخطإ و الغلط فی حساب المنجمین] ----- ۱۰۴
فالأولی التجنب عن الحکم بها ----- ۱۰۵
المسألة السابعة حفظ کتب الضلال حرام ----- ۱۰۵
اشارة ----- ۱۰۵
[أدلة الحرمة] ----- ۱۰۵
[جواز الحفظ إذا لم یترتب علی إبقائها مفسدة] ----- ۱۰۵
نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها ----- ۱۰۶

[المراد بالضلال] ----- ۱۰۶
ثم الکتب السماویة المنسوخة غیر المحرفة ----- ۱۰۶
[ما قاله الشیخ رحمه الله فی المبسوط] ----- ۱۰۶
[حکم الکتب الباطلة غیر الموجبة للضلال] ----- ۱۰۷
[حکم تصانیف المخالفین] ----- ۱۰۷
[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج] ----- ۱۰۷
[لو کان بعض الکتاب موجبا للضلال] ----- ۱۰۷
[المراد بالحفظ المحرم] ----- ۱۰۷
المسألة الثامنة الرشوة حرام ----- ۱۰۸
اشارة ----- ۱۰۸
[أدلة حرمة الرشوة] ----- ۱۰۸
[کلمات اللغویین حول الرشوة] ----- ۱۰۸
[عدم اختصاص الحرمة بما یبذل علی الحکم الباطل] ----- ۱۰۹
[حرمة أخذ الحاکم للجعل مع تعین الحکومة علیه] ----- ۱۰۹
[الاستدلال علی المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحیحة ابن سنان] ----- ۱۰۹
[مستند الجواز الأصل و ظاهر روایة حمزة بن حمران] ----- ۱۰۹
[تفصیل العلامة فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها] ----- ۱۱۰
و أما الارتزاق من بیت المال ----- ۱۱۰
[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر] ----- ۱۱۰
[حکم الهدیة و بیان الفرق بینها و بین الرشوة] ----- ۱۱۰
و هل تحرم الرشوة فی غیر الحکم ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۱
[التفصیل بین الحاجة المحرمة و غیرها] ----- ۱۱۱
و مما یدل علی التفصیل فی الرشوة بین الحاجة المحرمة و غیرها روایة الصیرفی ----- ۱۱۱

[حکم المعاملة المشتملة علی المحاباة مع القاضی] ----- ۱۱۱
[حکم المال المأخوذ حراما من حیث الضمان و عدمه] ----- ۱۱۱
اشارة ----- ۱۱۲
[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدیة] ----- ۱۱۲
[احتمال عدم الضمان فی الرشوة مطلقا و مناقشته] ----- ۱۱۲
فروع فی اختلاف الدافع و القابض ----- ۱۱۲
[دعوی الدافع الهدیة و القابض الهبة الصحیحة] ----- ۱۱۲
[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحیحة] ----- ۱۱۳
[دعوی الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة] ----- ۱۱۳
التاسعة سب المؤمنین حرام فی الجملة ----- ۱۱۳
اشارة ----- ۱۱۳
[الروایات الواردة فی حرمة السب] ----- ۱۱۳
[تفسیر السب] ----- ۱۱۴
ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب ----- ۱۱۴
ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق ----- ۱۱۴
و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا ----- ۱۱۴
و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا ----- ۱۱۴
العاشرة السحر [فهو] حرام فی الجملة ----- ۱۱۵
اشارة ----- ۱۱۵
و الأخبار بالحرمة مستفیضة ----- ۱۱۵
الأول فی المراد بالسحر ----- ۱۱۵
اشارة ----- ۱۱۵
[کلمات الفقهاء] ----- ۱۱۵
اشارة ----- ۱۱۵

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض] ---- ۱۱۶
[ما أفاده العلامة المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر] ---- ۱۱۶
اشارة ---- ۱۱۶
الأول سحر الکلدانیین ---- ۱۱۶
الثانی سحر أصحاب الأوهام ---- ۱۱۶
الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضیة ---- ۱۱۷
الرابع التخیلات الآخذة بالعیون مثل راکب السفینة ---- ۱۱۷
الخامس الأعمال العجیبة ---- ۱۱۷
السادس الاستعانة بخواص الأدویة ---- ۱۱۷
السابع تعلیق القلب ---- ۱۱۷
الثامن النمیمة ---- ۱۱۷
[الإشارة إلی بعض أقسام السحر فی الروایة] ---- ۱۱۷
المقام الثانی فی حکم الأقسام المذکورة ---- ۱۱۸
اشارة ---- ۱۱۸
[دعوی ضرورة الدین علی حرمة أربعة أقسام منه] ---- ۱۱۸
[ما ذکره شارح النخبة حول الطلسمات] ---- ۱۱۸
[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة] ---- ۱۱۹
[الظاهر جواز ما لا یضر مع الشک فی صدق اسم السحر علیه] ---- ۱۱۹
نعم لو صح سند روایة الاحتجاج صح الحکم بحرمة جمیع ما تضمنته ---- ۱۱۹
و الأحوط الاجتناب عن جمیع ما تقدم من الأقسام ---- ۱۱۹
بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر ---- ۱۱۹
اشارة ---- ۱۲۰
[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر] ---- ۱۲۰
اشارة ---- ۱۲۰

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت] ----- ۱۲۰
[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر] ----- ۱۲۰
ثم الظاهر أن التسخیرات بأقسامها داخلة فی السحر ----- ۱۲۱
و عمل السیمیاء ملحق بالسحر اسما أو حکما ----- ۱۲۱
الحادیة عشرة الشعوذة و هی حرام بلا خلاف ----- ۱۲۱
[تعریف الشعوذة] ----- ۱۲۱
[أدلة الحرمة] ----- ۱۲۱
الثانیة عشرة الغش حرام بلا خلاف ----- ۱۲۱
[الروایات الدالة علی الحرمة] ----- ۱۲۱
ثم إن ظاهر الأخبار هو کون الغش بما یخفی ----- ۱۲۲
و أما المزج و الخلط بما لا یخفی فلا یحرم ----- ۱۲۲
[وجوب الإعلام بالعیب الخفی لو حصل الغش] ----- ۱۲۲
[أقسام الغش] ----- ۱۲۳
[ما أفاده المحقق الثانی فی صحة المعاملة و فسادها] ----- ۱۲۳
[نقد ما ذکره المحقق الثانی] ----- ۱۲۳
[توجیه ما عن الذکری فی مسألة الاقتداء] ----- ۱۲۴
[الاستدلال علی فساد بیع المغشوش بورود النهی عنه] ----- ۱۲۴
[المناقشة فی هذا الاستدلال] ----- ۱۲۴
فالأقوی حینئذ فی المسألة صحة البیع فی غیر القسم الرابع ----- ۱۲۴
الثالثة عشرة الغناء لا خلاف فی حرمته فی الجملة ----- ۱۲۴
[الأخبار المستفیضة الدالة علی الحرمة] ----- ۱۲۴
[إشعار بعض النصوص بکون اللهو علی إطلاقه مبغوضا لله تعالی] ----- ۱۲۵
[الروایات الدالة علی حرمة الغناء من حیث کونه لهوا و باطلا و لغوا] ----- ۱۲۵
[المحرم ما کان من لحون أهل الفسوق و المعاصی] ----- ۱۲۶

[کلمات اللغویین فی معنی الغناء] ۱۲۶
[تعریف المشهور للغناء] ۱۲۶
[معنی الطرب] ۱۲۶
[مجرد مد الصوت لا مع الترجیع المطرب لا یعد لهوا] ۱۲۶
[هل المراد بالمطرب کونه مطربا فعلا] ۱۲۷
[ما زعمه صاحب مفتاح الکرامة من أن الإطراب غیر الطرب] ۱۲۷
[نقد ما أفاده فی مفتاح الکرامة] ۱۲۷
[المتحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فیه علی سبیل اللهو] ۱۲۸
[عروض بعض الشبهات فی الحکم أو الموضوع] ۱۲۸
اشارة ۱۲۸
[الأول الشبهة فی أصل الحکم] ۱۲۸
[کلام الکاشانی فی جواز الغناء فی نفسه] ۱۲۸
اشارة ۱۲۸
[نقد ما أفاده المحدث الکاشانی] ۱۲۹
[نسبة ما قاله المحدث الکاشانی إلی صاحب الکفایة] ۱۲۹
[کلام صاحب الکفایة فی الجمع بین الأخبار] ۱۲۹
اشارة ۱۲۹
[نقد ما أفاده صاحب الکفایة] ۱۳۰
[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن] ۱۳۰
[الأخبار فی مدح الصوت الحسن فی غایة الکثرة] ۱۳۰
[ظهور بعض کلمات المحقق السبزواری و المحدث الکاشانی فی ما نسب إلیهما] ۱۳۰
[بعض الروایات التی یمکن أن تکون شاهدة لما نسب إلیهما] ۱۳۰
اشارة ۱۳۰
[توجیه الروایات] ۱۳۱

[عدم رفع الید عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروایات بالجواز] ---- ۱۳۱
و أما الثانی و هو الاشتباه فی الموضوع ---- ۱۳۱
و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع ---- ۱۳۱
اشارة ---- ۱۳۲
[المناقشة فیه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات] ---- ۱۳۲
[الاستشهاد بالنبوی] ---- ۱۳۲
[ما أفاده صاحب الحدائق حول کلمة اللحن] ---- ۱۳۲
[المناقشة فی ما أفاده صاحب الحدائق] ---- ۱۳۲
[لا منافاة بین حرمة الغناء فی القرآن و بین ما روی فی الترجیع بالقرآن] ---- ۱۳۲
[ما ذکره المحقق الأردبیلی فی تأیید استثناء المراثی و المناقشة فیه] ---- ۱۳۳
[منع کون الغناء معینا علی البکاء] ---- ۱۳۳
[توجیه کلام الأردبیلی فی نفیه الطرب فی المراثی] ---- ۱۳۳
بقی الکلام فیما استثناه المشهور ---- ۱۳۳
اشارة ---- ۱۳۳
أحدهما الحداء ---- ۱۳۴
الثانی غناء المغنیة فی الأعراس ---- ۱۳۴
الرابعة عشرة الغیبة حرام بالأدلة الأربعة ---- ۱۳۴
و یدل علیه من الکتاب ---- ۱۳۴
و یدل علیه من الأخبار ---- ۱۳۴
ثم إن ظاهر هذه الأخبار کون الغیبة من الکبائر ---- ۱۳۵
ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغیبة بالمؤمن ---- ۱۳۵
ثم الظاهر دخول الصبی الممیز المتأثر بالغیبة لو سمعها ---- ۱۳۵
و منه یظهر حکم المجنون ---- ۱۳۶
بقی الکلام فی أمور ---- ۱۳۶

الأول [حقیقة] الغیبة ----- ۱۳۶
اشارة ----- ۱۳۶
[ما قاله فی جامع المقاصد فی حقیقة الغیبة] ----- ۱۳۶
بل فی کلام بعض من قارب عصرنا ----- ۱۳۶
و قال الشهید الثانی فی کشف الریبة ----- ۱۳۶
[أولی التعاریف بملاحظة الأخبار و کلمات الأصحاب] ----- ۱۳۷
و یؤید هذا الاحتمال بل یعینه الأخبار المستفیضة الدالة علی اعتبار کون المقول مستورا غیر منکشف ----- ۱۳۷
و الملخص من مجموع ما ورد فی المقام أن الشیء المقول إن لم یکن نقصا ----- ۱۳۷
و إن کان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب ----- ۱۳۷
[إذاعة ما یوجب مهانة المؤمن هل هی غیبة أم لا] ----- ۱۳۸
و إن کان المقول نقصا ظاهرا للسامع ----- ۱۳۸
[عدم الفرق فی النقص بین أن یکون فی بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دینه أو دنیاه] ----- ۱۳۸
[ما أفاده بعض فی بیان وجوه النقص] ----- ۱۳۸
[حرمة الاغتیاب بغیر اللسان من الفعل و الإشارة] ----- ۱۳۹
ثم إن دواعی الغیبة کثیرة ----- ۱۳۹
ثم إن ذکر الشخص قد یتضح کونها غیبة و قد یخفی علی النفس لحب أو بغض ----- ۱۳۹
بقی الکلام فی أنه هل یعتبر فی الغیبة حضور مخاطب عند المغتاب ----- ۱۳۹
[حکم غیبة شخص مجهول] ----- ۱۳۹
هذا کله لو کان الغائب المذکور مشتبها علی الإطلاق أما لو کان مرددا بین أشخاص ----- ۱۴۰
[ما حکاه فی جامع المقاصد عن بعض الفضلاء] ----- ۱۴۰
[نقد ما أفاده الفاضل المذکور] ----- ۱۴۰
الثانی فی کفارة الغیبة الماحیة لها ----- ۱۴۰
اشارة ----- ۱۴۰
أما کونها من حقوق الناس ----- ۱۴۰

[الأخبار الدالة على توقف رفعها على إبراء ذى الحق] ---- ۱۴۰
[عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره] ---- ۱۴۱
[النبوى المعارض للإطلاقات المتقدمة] ---- ۱۴۱
[ما أفاده فى كشف الريبة فى الجمع بين النبويين المتعارضين] ---- ۱۴۱
[ما أفاده المؤلف] ---- ۱۴۱
و الإنصاف أن الأخبار الواردة فى هذا الباب كلها غير نقية السند ---- ۱۴۱
[مختار المؤلف فى المسألة] ---- ۱۴۲
الثالث فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم ---- ۱۴۲
. [استثناء ما فيه مصلحة عظمى] ---- ۱۴۲
نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة ---- ۱۴۲
أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق ---- ۱۴۲
الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم ---- ۱۴۳
فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ---- ۱۴۵
منها نصح المستشير ---- ۱۴۵
و منها الاستفتاء ---- ۱۴۵
و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله ---- ۱۴۵
و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس ---- ۱۴۵
و منها جرح الشهود ---- ۱۴۵
و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زرارة ---- ۱۴۶
و يلحق بذلک الغيبة للتقية على نفس المتكلم ---- ۱۴۶
و منها ذكر الشخص بعيبه الذى صار بمنزلة الصفة المميزة له ---- ۱۴۶
و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به] ---- ۱۴۶
و منها القدح فى مقالة باطلة ---- ۱۴۶
الرابع يحرم استماع الغيبة بلا خلاف ---- ۱۴۷

اشارة ----- ۱۴۷
و لو کان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع ----- ۱۴۷
قال فی کشف الریبة إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا یعلم المغتاب مستحقا للغیبة ----- ۱۴۷
[مختار المؤلف] ----- ۱۴۷
ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضة وجوب رد الغیبة ----- ۱۴۷
[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهی عن الغیبة] ----- ۱۴۸
[الأخبار الواردة فی عقوبة ذی اللسانین و ذمه] ----- ۱۴۸
[البهتان أغلظ تحریما من الغیبة] ----- ۱۴۸
خاتمة فی بعض ما ورد من حقوق المسلم علی أخیه ----- ۱۴۹
اشارة ----- ۱۴۹
ثم إن ظاهرها و إن کان عاما إلا أنه یمکن تخصیصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدی لها بحسب الیسر ----- ۱۴۹
و قد ورد فی غیر واحد من الأخبار ما یظهر منه الرخصة فی ترک هذه الحقوق ----- ۱۴۹
[حدود الصداقة] ----- ۱۴۹
الخامسة عشرة القمار و هو حرام إجماعا ----- ۱۵۰
اشارة ----- ۱۵۰
[معنی القمار لغة و شرعا] ----- ۱۵۰
فالأولی اللعب بآلات القمار مع الرهن ----- ۱۵۰
الثانیة اللعب بآلات القمار من دون رهن ----- ۱۵۰
اشارة ----- ۱۵۰
[الأخبار الدالة علی الحرمة] ----- ۱۵۱
الثالثة المراهنة علی اللعب بغیر الآلات المعدة للقمار ----- ۱۵۱
اشارة ----- ۱۵۱
و صرح العلامة الطباطبائی رحمه الله فی مصابیحه بعدم الخلاف فی الحرمة و الفساد ----- ۱۵۱
[الأخبار الدالة علی الحرمة] ----- ۱۵۱

[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار و المناقشة فيه] ----- ۱۵۲
[عدم الخلاف فی الحكم بالحرمة و الفساد] ----- ۱۵۲
[قضاء أمير المؤمنين (ع) فی رجل آكل و أصحاب له شاة] ----- ۱۵۲
[ظهور الرواية فی الجواز] ----- ۱۵۲
ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد ----- ۱۵۲
و ما ورد من قیء الإمام ع- البيض الذی قامر به الغلام ----- ۱۵۲
الرابعة المغالبة بغير عوض- فی غير ما نص على جواز المسابقة فيه ----- ۱۵۳
اشارة ----- ۱۵۳
[الظاهر من بعض عبارات التذكرة الإجماع على التحريم] ----- ۱۵۳
و ظاهر المسالک الميل إلى الجواز ----- ۱۵۳
و قد يستدل للتحريم أيضا بأدلة القمار ----- ۱۵۳
و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد ----- ۱۵۴
و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل ----- ۱۵۴
السادسة عشرة القيادة- و هو السعی بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم ----- ۱۵۴
السابعة عشرة القيافة و هو حرام فی الجملة ----- ۱۵۴
اشارة ----- ۱۵۴
[القائف لغة و اصطلاحا] ----- ۱۵۴
[الأخبار الناهية عن مراجعة القائف] ----- ۱۵۵
الثامنة عشرة الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان ----- ۱۵۵
اشارة ----- ۱۵۵
أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر] ----- ۱۵۵
اشارة ----- ۱۵۵
[هل الكذب كله من الكبائر] ----- ۱۵۶
[هل الكذب من اللمم] ----- ۱۵۶

[حکم الإنشاء المنبئ عن الکذب] ----- ۱۵۶
[خلف الوعد لا یدخل فی الکذب] ----- ۱۵۶
[الکذب فی الهزل] ----- ۱۵۶
ثم إنه لا ینبغی الإشکال فی أن المبالغة فی الادعاء و إن بلغت ما بلغت لیست من الکذب ----- ۱۵۷
و أما التوریة ----- ۱۵۷
اشارة ----- ۱۵۷
[الملاک فی اتصاف الخبر بالکذب عند بعض الأفاضل] ----- ۱۵۷
و مما یدل علی سلب الکذب عن التوریة ----- ۱۵۷
أما الکلام فی المقام الثانی و هی مسوغات الکذب ----- ۱۵۸
اشارة ----- ۱۵۸
أحدهما الضرورة إلیه ----- ۱۵۸
اشارة ----- ۱۵۸
و إنما الإشکال و الخلاف فی أنه هل یجب حینئذ التوریة لمن یقدر علیها أم لا ----- ۱۵۸
ثم إن الضرر المسوغ للکذب هو المسوغ لسائر المحرمات ----- ۱۶۰
[الأنسب حمل روایات التقیة علی خلاف الظاهر لا الکذب لمصلحة] ----- ۱۶۰
و من هنا یعلم أنه إذا دار الأمر فی بعض المواضع بین الحمل علی التقیة و الحمل علی الاستحباب ----- ۱۶۰
الثانی من مسوغات الکذب إرادة الإصلاح ----- ۱۶۱
التاسعة عشرة الکهانة ----- ۱۶۱
اشارة ----- ۱۶۱
[من هو الکاهن] ----- ۱۶۱
[تفسیر الکهانة فی روایة الاحتجاج] ----- ۱۶۱
و کیف کان فلا خلاف فی حرمة الکهانة ----- ۱۶۲
[حرمة الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغیر الکهانة] ----- ۱۶۲
العشرون اللهو حرام ----- ۱۶۳

العشرون اللهو حرام ----- ۱۶۳
اشارة ----- ۱۶۳
[کلمات الفقهاء فی حرمة اللهو] ----- ۱۶۳
و الأخبار الظاهرة فی حرمة اللهو کثیرة جدا ----- ۱۶۳
هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو ----- ۱۶۴
أما اللعب ----- ۱۶۴
و أما اللغو ----- ۱۶۴
الحادیة و العشرون مدح من لا یستحق المدح أو یستحق الذم ----- ۱۶۵
اشارة ----- ۱۶۵
[ما یدل علی الحرمة] ----- ۱۶۵
[وجوب مدح من لا یستحق المدح لدفع شره] ----- ۱۶۵
الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ----- ۱۶۵
الثانیة و العشرون معونة الظالمین فی ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ----- ۱۶۵
اشارة ----- ۱۶۵
و أما معونتهم فی غیر المحرمات ----- ۱۶۶
و أما العمل له فی المباحات لأجره أو تبرعا من غیر أن یعد معینا له فی ذلک ----- ۱۶۶
اشارة ----- ۱۶۶
[ظهور بعض الأخبار فی التحریم] ----- ۱۶۶
اشارة ----- ۱۶۶
[مناقشة ظهور الأخبار فی التحریم] ----- ۱۶۷
و قد تبین مما ذکرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان ----- ۱۶۷
الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة أو المفتوحة- حرام ----- ۱۶۷
الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجیم الساکنة أو المفتوحة- حرام ----- ۱۶۷
اشارة ----- ۱۶۷

[معنی النجش] ----- ۱۶۷
الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة ----- ۱۶۸
الرابعة و العشرون النمیمة محرمة بالأدلة الأربعة ----- ۱۶۸
[معنی النمیمة] ----- ۱۶۸
و هی من الکبائر ----- ۱۶۸
و قیل إن حد النمیمة بالمعنی الأعم کشف ما یکره کشفه ----- ۱۶۸
[متی تباح النمیمة و متی تجب] ----- ۱۶۸
الخامسة و العشرون النوح بالباطل ----- ۱۶۸
اشارة ----- ۱۶۸
[وجه حرمة النوح بالباطل] ----- ۱۶۹
السادسة و العشرون الولایة من قبل الجائر ----- ۱۶۹
اشارة ----- ۱۶۹
[وجه حرمة الولایة من قبل الجائر] ----- ۱۶۹
ثم إن ظاهر الروایات کون الولایة محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصیة علیه ----- ۱۶۹
ثم إنه یسوغ الولایة المذکورة أمران ----- ۱۷۰
أحدهما القیام بمصالح العباد ----- ۱۷۰
اشارة ----- ۱۷۰
و یدل علیه ----- ۱۷۰
و الأولی أن یقال إن الولایة غیر المحرمة ----- ۱۷۰
منها ما یکون مرجوحة ----- ۱۷۰
و منها ما یکون مستحبة ----- ۱۷۱
و منها ما یکون واجبة و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر الواجبان علیه ----- ۱۷۱
الثانی مما یسوغ الولایة الإکراه علیه بالتوعید علی ترکها من الجائر ----- ۱۷۳
اشارة ----- ۱۷۳

و ينبغى التنبيه على أمور ---- ۱۷۳
الأول [إباحة ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقة الدم] ---- ۱۷۳
الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر ---- ۱۷۴
الثالث [فى اعتبار عدم القدرة على التفصى] ---- ۱۷۶
الرابع أن قبول الولاية مع الضرر المالى ---- ۱۷۶
الخامس لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ---- ۱۷۶
خاتمة فيما ينبغى للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته ---- ۱۷۷
[رسالة النجاشى إلى الإمام الصادق عليه السلام] ---- ۱۷۷
[جواب الإمام الصادق عليه السلام عن رسالة النجاشى] ---- ۱۷۷
اشارة ---- ۱۷۷
[علة سرور الإمام عليه السلام بولاية النجاشى] ---- ۱۷۸
[علة استياء الإمام عليه السلام بولاية النجاشى] ---- ۱۷۸
[ما رسمه الإمام عليه السلام للنجاشى للنجاة من تبعات الولاية] ---- ۱۷۸
[ما ينبغى للوالى الحذر منه] ---- ۱۷۸
و سأنبئک بهوان الدنيا و هوان شرفها على من مضى من السلف ---- ۱۷۸
[تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها] ---- ۱۷۹
[ما يكفر عن الوالى] ---- ۱۷۹
[جملة من حقوق المؤمن على المؤمن] ---- ۱۷۹
[ما قاله النجاشى عند وصول كتاب الإمام إليه] ---- ۱۸۰
السابعة و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة ---- ۱۸۰
اشارة ---- ۱۸۰
[تفسير الهجاء] ---- ۱۸۱
[هجاء المخالف و الفاسق المبدع] ---- ۱۸۱
الثامنة و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح ---- ۱۸۱

[النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله ---- ۱۸۱
[أخذ الأجرة على الواجب] ---- ۱۸۱
اشارة ---- ۱۸۱
[تحديد موضوع المسألة] ---- ۱۸۲
و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة ذلک للإخلاص فی العمل ---- ۱۸۲
و أما تأتی القربة فی العبادات المستأجرة ---- ۱۸۲
[استدلال بعض الأساطين على الحرمة و توضيحه] ---- ۱۸۳
اشارة ---- ۱۸۳
[المناقشة فی الاستدلال] ---- ۱۸۳
[الاستدلال على الحرمة فی الواجب الكفائی و مناقشته] ---- ۱۸۳
[عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع] ---- ۱۸۴
[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء] ---- ۱۸۴
[مقتضى القاعدة فی المقام] ---- ۱۸۴
[اللازم التفصيل بين العينی التعيينی فلا يجوز و بين غيره فيجوز] ---- ۱۸۵
ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدی من الواجب و التوصلی ---- ۱۸۵
[حرمة أخذ الأجرة على المندوب التعبدی] ---- ۱۸۵
[جواز أخذ الأجرة على الواجب التوصلی التخييری] ---- ۱۸۵
[التفصيل فی الواجب التعبدی التخييری] ---- ۱۸۵
[التفصيل فی الكفائی بين التوصلی و التعبدی] ---- ۱۸۵
[حرمة أخذ الأجرة فی الكفائی لو كان حقا لمخلوق على المكلفين] ---- ۱۸۶
[الإشكال على أخذ الأجرة على الصناعات التی يتوقف عليها النظام] ---- ۱۸۶
اشارة ---- ۱۸۶
و قد تفصی عنه بوجوه ---- ۱۸۶
أحدها ---- ۱۸۶

الثانی الالتزام بجواز أخذ الأجرة علی الواجبات إذا لم تکن تعبدیة ----- ۱۸۶
الثالث ما عن المحقق الثانی من اختصاص جواز الأخذ بصورة قیام من به الکفایة ----- ۱۸۶
الرابع ما فی مفتاح الکرامة من أن المنع مختص بالواجبات الکفائیة المقصودة لذاتها ----- ۱۸۶
الخامس أن المنع عن أخذ الأجرة علی الصناعات الواجبة لإقامة النظام یوجب اختلال النظام ----- ۱۸۶
السادس أن الوجوب فی هذه الأمور مشروط بالعوض ----- ۱۸۷
السابع أن وجوب الصناعات المذکورة لم یثبت من حیث ذاتها ----- ۱۸۷
[مختار المؤلف] ----- ۱۸۷
و أما الحرام ----- ۱۸۸
و أما المکروه و المباح ----- ۱۸۸
و أما المستحب ----- ۱۸۸
اشارة ----- ۱۸۸
و من هذا القبیل استیجار الشخص للنیابة عنه فی العبادات التی تقبل النیابة ----- ۱۸۸
[الإشکال بکون الإخلاص منافیا للإجارة و الجواب عنه] ----- ۱۸۹
[جواز الاستئجار للمیت] ----- ۱۸۹
[عدم جواز إتیان ما وجب بالإجارة عن نفسه] ----- ۱۸۹
[أخذ الأجرة علی الأذان] ----- ۱۹۰
اشارة ----- ۱۹۰
[ما یدل علی عدم جواز الأجرة علی الأذان] ----- ۱۹۰
[الأجرة علی الإمامة] ----- ۱۹۰
[الأجرة علی تحمل الشهادة] ----- ۱۹۰
[الارتزاق من بیت المال لمن یحرم علیه أخذ الأجرة] ----- ۱۹۱
اشارة ----- ۱۹۱
و کیف کان فمقتضی القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة ----- ۱۹۱
خاتمة تشتمل علی مسائل ----- ۱۹۱

الأولی [بیع المصحف] ۱۹۱
اشارة ۱۹۱
[روایات المنع عن بیع المصحف] ۱۹۲
[توهم استفادة الجواز من بعض الروایات] ۱۹۲
[عدم دلالة الروایات علی جواز المعاوضة علی الخط] ۱۹۲
[روایة عنبسة الوراق و توجیها] ۱۹۲
بقی الکلام فی المراد من حرمة البیع و الشراء ۱۹۳
[بیع المصحف من الکافر] ۱۹۳
[تملک الکفار للمصاحف] ۱۹۳
و الظاهر أن أبعاض المصحف فی حکم الکل ۱۹۳
و فی إلحاق الأحادیث النبویة بالقرآن ۱۹۴
الثانیة جوائز السلطان و عماله ۱۹۴
اشارة ۱۹۴
[الصورة الأولی أن لا یعلم بأن للجائر مال حرام یحتمل کون الجائزة منها] ۱۹۴
و أما الثانیة [أن یعلم بوجود مال محرم للجائر لکن لا یعلم بکون الجائزة منها] ۱۹۴
[الحالة الأولی أن تکون الشبهة غیر محصورة] ۱۹۴
اشارة ۱۹۴
ثم إنه صرح جماعة بکراهة الأخذ ۱۹۵
اشارة ۱۹۵
ثم إنهم ذکروا ارتفاع الکراهة بأمور- ۱۹۵
منها أخبار المجیز بحلیته ۱۹۵
و منها إخراج الخمس منه ۱۹۵
[الحالة الثانیة] و إن کانت الشبهة محصورة ۱۹۶
اشارة ۱۹۶

[ظاهر جماعة حلية الجائزة فى هذه الحالة] ----- ۱۹۶
[مناقشة القول بالحلية] ----- ۱۹۶
فلنذكر النصوص الواردة فى هذا المقام و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها ----- ۱۹۷
اشارة ----- ۱۹۷
[قوله عليه السلام كل شىء فيه حلال و حرام و المناقشة فيه] ----- ۱۹۷
[صحيحة أبى ولاد و المناقشة فيها] ----- ۱۹۷
[روايات أخر] ----- ۱۹۷
[حمل النصوص على الشبهة غير المحصورة] ----- ۱۹۸
[محامل أخر للنصوص على فرض شمولها للشبهة المحصورة] ----- ۱۹۸
[عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعدة الاحتياط] ----- ۱۹۸
و أما الصورة الثالثة أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال فى حرمته حينئذ على الأخذ ----- ۱۹۸
و أما الصورة الرابعة- و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام ----- ۲۰۲
الثالثة ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضى باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاة ----- ۲۰۳
اشارة ----- ۲۰۳
[دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر] ----- ۲۰۳
[الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه] ----- ۲۰۴
[الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر] ----- ۲۰۴
اشارة ----- ۲۰۴
منها صحيحة الحذاء ----- ۲۰۴
اشارة ----- ۲۰۴
[دفع ما قيل من أن الرواية مختصة بالشراء] ----- ۲۰۵
[مناقشة الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها] ----- ۲۰۵
و منها رواية إسحاق بن عمار ----- ۲۰۵
و منها رواية أبى بكر الحضرمى ----- ۲۰۵

و منها الأخبار الواردة فی أحکام تقبل الخراج من السلطان ----- ۲۰۶
اشارة ----- ۲۰۶
و منها صحیحة الحلبی ----- ۲۰۶
و منها الصحیح عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی ----- ۲۰۶
و نحوها الموثق المروی فی الکافی و التهذیب عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی ----- ۲۰۶
و روایة الفیض بن المختار ----- ۲۰۶
و قد یستدل بروایات أخری لا تخلو عن قصور فی الدلالة ----- ۲۰۶
منها الصحیح عن جمیل بن صالح ----- ۲۰۶
و منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج ----- ۲۰۶
و ینبغی التنبیه علی أمور ----- ۲۰۷
الأول أن ظاهر عبارات الأکثر بل الکل أن الحکم مختص بما یأخذه السلطان ----- ۲۰۷
الثانی [هل للجائر سلطنة علی أخذ الخراج فلا یجوز منعه منه] ----- ۲۰۷
اشارة ----- ۲۰۷
صریح الشهیدین و المحکی عن جماعة ذلک ----- ۲۰۷
مع أن فی بعض الأخبار ظهورا فی جواز الامتناع ----- ۲۰۸
مثل صحیحة زرارة: ----- ۲۰۸
و ما روی: من أن علی بن یقطین قال له الإمام [أبو الحسن موسی] ع إن کنت و لا بد فاعلا فاتق أموال الشیعة ----- ۲۰۸
[ما قاله الشهید فی حرمة منع الخراج و توجیهه] ----- ۲۰۹
[توجیه کلام الشهید الثانی فی حرمة منع الخراج] ----- ۲۰۹
و کیف کان فقد تحقق مما ذکرناه أن غایة ما دلت علیه النصوص و الفتاوی کفایة إذن الجائر فی حل الخراج ----- ۲۱۰
[عدم نفوذ إذن الجائر فیما لا تسلط له علیه] ----- ۲۱۰
الثالث [هل یحل ما یعتقده الجائر خراجیا و إن کان عندنا من الأنفال أم یثبت حق الاختصاص] ----- ۲۱۰
الرابع ظاهر الأخبار و منصرف کلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعی للرئاسة العامة و عماله ----- ۲۱۱
اشارة ----- ۲۱۱

و المسألة مشكلة ----- ۲۱۱
[دفع بعض وجوه الإشكال] ----- ۲۱۱
[ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن] ----- ۲۱۱
[ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق] ----- ۲۱۲
[تفسير الفاضل القطيفي للجائر] ----- ۲۱۲
[لزوم مراجعة الحاكم الشرعي] ----- ۲۱۲
و أما السلطان الكافر ----- ۲۱۲
الخامس الظاهر أنه لا يعتبر في حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للآخذ ----- ۲۱۲
السادس ليس للخراج قدر معين ----- ۲۱۳
اشارة ----- ۲۱۳
حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين] ----- ۲۱۳
السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق] ----- ۲۱۳
اشارة ----- ۲۱۳
[عدم دلالة رواية الحضرمي و كلام العلامة على الاشتراط] و أما قوله ع في رواية الحضرمي السابقة: ----- ۲۱۴
[الإشكال في تحليل الزكاة الذي يأخذه الجائر لكل أحد] ----- ۲۱۴
الثامن [ما يعتبر في كون الأرض خراجية] ----- ۲۱۴
اشارة ----- ۲۱۴
الأول كونها مفتوحة عنوة ----- ۲۱۴
اشارة ----- ۲۱۴
[كيف يثبت كون الأرض مفتوحة عنوة] ----- ۲۱۴
و المعروف بين الإمامية بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوة ----- ۲۱۵
[حكم غير أرض العراق] ----- ۲۱۵
اشارة ----- ۲۱۵
و أما العمل بقول المؤرخين ----- ۲۱۵

و أشكل منه إثبات ذلک باستمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض ----- ۲۱۵
الثانی أن يكون الفتح بإذن الإمام ----- ۲۱۶
اشارة ----- ۲۱۶
و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن ----- ۲۱۶
و أما غيرها مما فتحت فی زمان خلافة الثانی ----- ۲۱۶
اشارة ----- ۲۱۶
فظاهر بعض الأخبار كون ذلک أيضا بإذن مولانا أمير المؤمنين ع و أمره ----- ۲۱۶
اشارة ----- ۲۱۶
[المناقشة فی سند الرواية و دفعها] ----- ۲۱۷
[ما يؤيد مضمون الرواية] ----- ۲۱۷
الثالث أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام ع محياة حال الفتح ----- ۲۱۷
اشارة ----- ۲۱۷
نعم لو ماتت المحياة حال الفتح ----- ۲۱۷
ثم إنه تثبت الحياة حال الفتح ----- ۲۱۷
و ما لا يد لمدعی الملكية عليها كان مرددا بين المسلمين ----- ۲۱۸
[هل كانت أرض السواد كلها عامرة حال الفتح] ----- ۲۱۸
[حد سواد العراق] ----- ۲۱۸
اشارة ----- ۲۱۸
[ما ذكره العلامة فی تحديد سواد العراق] ----- ۲۱۸
[النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثة فی العراق لم تفتح عنوة] ----- ۲۱۸
تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ----- ۲۱۹

المكاسب، الجزء الأول

اشارة

سرشناسه : انصاری، مرتضی‌بن محمدامین، ق ۱۲۸۱ - ۱۲۱۴

عنوان و نام پدیدآور : ...المکاسب / مرتضی الانصاری؛ التحقیق مرکز التحقیقات لموسسه احسن الحدیث

مشخصات نشر : قم: احسن الحدیث، ۱۴۲۱ق. = ۱۳۷۹.

مشخصات ظاهری : ج ۳

شابک : ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۱-۳(دوره) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۸-۳۱۵۰۰۰ریال:(ج.۱) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۰۹-۱۲۲۰۰۰ریال:(ج.۲) ؛ ۹۶۴-۵۷۳۸-۱۰-۵۱۷۰۰۰ریال:(ج.۳)

یادداشت : فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.

یادداشت : کتابنامه

موضوع : معاملات (فقه)

شناسه افزوده : موسسه احسن الحدیث. مرکز تحقیقات

رده بندی کنگره : BP۱۹۰/۱/الف۸م۷ ۱۳۷۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۹-۲۷۷۱

اشارة

بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و الصلاة و السلام علی محمد و آله الطاهرین و لعنة الله علی أعدائهم أجمعین إلی یوم الدین

فالاکتساب المحرم أنواع

و ینبغی أولا التیمن بذکر بعض الأخبار

اشارة

الواردة علی سبیل الضابطة للمکاسب من حیث الحل و الحرمة فنقول مستعینا بالله تعالی

[روایة تحف العقول]

[روایة تحف العقول]

روی فی الوسائل و الحدائق عن الحسن بن علی بن شعبة فی کتاب تحف العقول: عن مولانا الصادق ص حیث سئل من معایش العباد فقال جمیع المعایش کلها من وجوه المعاملات فیما بینهم مما یکون لهم فیه المکاسب أربع جهات و یکون فیها حلال من جهة و حرام من جهة فأول هذه الجهات الأربع الولایة- ثم التجارة ثم الصناعات ثم الإجارات و الفرض من الله تعالی علی العباد فی هذه

المعاملات الدخول فی جهات الحلال و العمل بذلک و اجتناب جهات الحرام منها فإحدی الجهتین من الولایة ولایة ولاة العدل الذین أمر الله بولایتهم علی الناس و الجهة الأخری ولایة ولاة الجور فوجه الحلال من الولایة ولایة الوالی العادل و ولایة ولاته بجهة ما أمر به الوالی العادل بلا زیادة و نقیصة فالولایة له و العمل معه و معونته و تقویته حلال محلل و أما وجه الحرام من الولایة فولایة الوالی الجائر و ولایة ولاته و العمل لهم و الکسب لهم بجهة الولایة معهم حرام محرم معذب فاعل ذلک علی قلیل من فعله أو کثیر لأن کل شیء من جهة المعونة له معصیة کبیرة من الکبائر و ذلک أن فی ولایة والی الجائر دروس الحق کله و إحیاء الباطل کله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الکتب و قتل الأنبیاء و هدم المساجد و تبدیل سنة الله و شرائعه فلذلک حرم العمل معهم و معونتهم و الکسب معهم إلا بجهة الضرورة نظیر الضرورة إلی الدم و المیتة و أما تفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال من وجه التجارات التی یجوز للبائع أن یبیع مما لا یجوز له و کذلک المشتری الذی یجوز له شراؤه مما لا یجوز فکل مأمور به مما هو غذاء للعباد و قوامهم به فی أمورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یقیمهم غیرها مما یأکلون و یشربون و یلبسون و ینکحون و یملکون و یستعملون من جمیع المنافع التی لا یقیمهم غیرها و کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فهذا کله حلال بیعه و شراؤه و إمساکه و استعماله و هبته و عاریته و أما وجوه الحرام من البیع و الشراء فکل أمر یکون فیه الفساد مما هو منهی عنه من جهة أکله و شربه أو کسبه أو نکاحه أو ملکه أو إمساکه أو هبته أو عاریته أو شیء یکون فیه وجه من وجوه الفساد نظیر البیع بالربا أو بیع المیتة أو الدم أو لحم الخنزیر أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش أو الطیر أو جلودها أو الخمر أو شیء من وجوه النجس فهذا کله حرام محرم لأن ذلک کله منهی عن أکله و شربه و لبسه و ملکه و إمساکه و التقلب فیه فجمیع تقلبه فی ذلک حرام و کذلک کل مبیع ملهو به و کل منهی عنه مما یتقرب به لغیر الله عز و جل أو یقوی به الکفر و الشرک فی جمیع وجوه المعاصی أو باب یوهن به الحق فهو حرام محرم بیعه و شراؤه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جمیع التقلب فیه إلا فی حال تدعو الضرورة فیه إلی ذلک و أما تفسیر الإجارات فإجارة الإنسان نفسه أو ما یملک أو یلی أمره من قرابته أو دابته أو ثوبه بوجه الحلال من جهات الإجارات أن یؤجر نفسه أو داره أو أرضه أو شیئا یملکه فیما ینتفع به من وجوه المنافع أو العمل بنفسه و ولده و مملوکه و أجیره من غیر أن یکون وکیلا للوالی أو والیا للوالی فلا بأس أن یکون أجیرا یؤجر نفسه أو ولده أو قرابته أو ملکه أو وکیله فی إجارته لأنهم وکلاء الأجیر من عنده لیس هم بولاة الوالی نظیر الحمال الذی یحمل شیئا معلوما بشیء معلوم فیجعل ذلک الشیء الذی یجوز له حمله بنفسه أو بملکه أو دابته أو یؤاجر نفسه فی عمل یعمل ذلک العمل بنفسه أو بمملوکه أو قرابته أو بأجیر من قبله فهذه وجوه من وجوه الإجارات حلالا لمن کان من الناس ملکا أو سوقة أو کافرا أو مؤمنا فحلال إجارته و حلال کسبه من هذه الوجوه فأما وجوه الحرام من وجوه الإجارة نظیر أن یؤاجر نفسه علی حمل ما یحرم أکله أو شربه أو

المکاسب، ج۱، ص ۳

یؤاجر نفسه فی صنعة ذلک الشیء أو حفظه أو یؤاجر نفسه فی هدم المساجد ضرارا أو قتل النفس بغیر حق أو عمل التصاویر و الأصنام و المزامیر و البرابط و الخمر و الخنازیر و المیتة و الدم أو شیء من وجوه الفساد الذی کان محرما علیه من غیر جهة الإجارة فیه و کل أمر منهی عنه من جهة من الجهات فمحرم علی الإنسان إجارة نفسه فیه أو له أو شیء منه أو له إلا لمنفعة من استأجرته کالذی یستأجر الأجیر یحمل له المیتة ینحیها عن أذاه أو أذی غیره و ما أشبه ذلک إلی أن قال و کل من آجر نفسه أو ما یملک أو یلی أمره من کافر أو مؤمن أو ملک أو سوقة علی ما فسرناه مما تجوز الإجارة فیه فحلال محلل فعله و کسبه و أما تفسیر الصناعات فکل ما یتعلم العباد أو یعلمون غیرهم من أصناف الصناعات مثل الکتابة و الحساب و النجارة و الصیاغة و البناء و الحیاکة و السراجة و القصارة و الخیاطة و صنعة صنوف التصاویر ما لم تکن مثل الروحانی و أنواع صنوف الآلات التی یحتاج إلیها العباد منها منافعهم و بها قوامهم و فیها بلغه جمیع حوائجهم فحلال فعله و تعلیمه و العمل به و فیه لنفسه أو لغیره و إن کانت تلک الصناعة و تلک الآلة قد یستعان بها علی وجوه الفساد و وجوه المعاصی و تکون معونة علی الحق و الباطل فلا بأس بصناعته و تقلبه نظیر الکتابة التی هی علی

وجه من وجوه الفساد تقويـة و معونـة لولاه الجور و كـذلك السـكين و السـيف و الرمـح و القوس و غير ذلك من وجوه الآلات التى تصـرف إلى وجوه الصـلاح و جهات الفساد و تكون آلـة و معونـة عليهما فلا بأس بتعليمه و تعلمه و أخـذ الأجر عليه و العمل به و فيه لمن كـان له فيه جهـات الصـلاح من جميع الخلائق و محرم عليهم تصـريفه إلى جهات الفساد و المضار فليس على العالم و لا المتعلم إثم و لاـ وزر لمـا فيه من الرجحـان فى منـافع جهـات صـلاحهم و قوامهم و بقائهم و إنما الإثم و الوزر على المتصـرف فيه فى جهات الفسـاد و الحرام و ذلك إنما حرم الله الصـناعة التى هى حرام كلها التى يجىء منها الفساد محضا نظير البرابط و المزامير و الشـطرنج و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام و ما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجـوه الصـلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمـل به و أخـذ الأـجرة عليه و جميـع التقلب فيه من جميع وجوه الحركـات إلاـ أن يكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع و إن كان قد يتصرف فيها و يتناول بها وجه من وجوه المعاصى فلعله ما فيه من الصلاح حل تعلمه و تعليمه و العمل به و يحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق و الصلاح فهذا تفسير بيان وجوه اكتساب معائش العباد و تعلمهم فى وجوه اكتسابهم إلى آخر الحديث المنقول عن تحف العقول: و حكاه غير واحد عن رسالة المحكم و المتشابه للسيد قدس سره:

[رواية فقه الرضا]

[رواية فقه الرضا]

و فى الفقه المنسوب إلى مولانـا الرضـا ص: اعلم يرحمـك الله أن كـل مأمور به على العباد و قوام لهم فى أمورهم من وجوه الصـلاح الذى لا يقيمهم غيره مما يأكلون و يشـربون و يلبسون و ينكحون و يملكون و يسـتعملون فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و هبته و عاريته و كـل أمر يكون فيه الفسـاد مما قـد نهى عنه من جهـة أكله و شـربه و لبسه و نكاحه و إمساكه بوجه الفساد مثل الميتـة و الـدم و لحم الخنزير و الربا و جميع الفواحش و لحوم السباع و الخمر و ما أشبه ذلك فحرام ضار للجسم انتهى

[رواية الدعائم]

[رواية الدعائم]

و عن دعائم الإسـلام للقاضـى نعمان المصـرى عن مولانا الصادق ع: أن الحلال من البيوع كلما كان حلالا من المأكول و المشروب و غير ذلك مما هو قوام للناس و يباح لهم الانتفاع و ما كان محرما أصله منهيا عنه لم يجز بيعه و لا شراؤه انتهى

[النبوى المشهور]

[النبوى المشهور]

و فى النبوى المشهور: أن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه.

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة]

[تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسة]

إذا عرفت ما تلوناه و جعلته فى بالك متـدبرا لمـدلولاته فنقول قـد جرت عادة غير واحـد على تقسـيم المكاسب إلى محرم و مكروه و مبـاح مهملين للمسـتحب و الواجب بنـاء على عـدم وجودهمـا فى المكاسب مع إمكان التمثيل للمسـتحب بمثل الزراعـة و الرعى- مما ندب إليه الشرع- و للواجب بالصناعة الواجبة كفاية- خصوصا إذا تعذر قيام الغير به فتأمل.

و معنى حرمة الاكتساب

و معنى حرمة الاكتساب

حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم. و أما حرمة أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و إن قلنا بعدم التحريم لأن ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة إلا من حيث التشريع.

و كيف كان

فالاكتساب المحرم أنواع

اشارة

فالاكتساب المحرم أنواع

نذكر كلا منها فى طى مسائل

[النوع] الأول الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى

و فيه مسائل ثمان

الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم

اشارة

الأولى يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم

بلا خلاف ظاهر لحرمته و نجاسته و عدم الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض أفراده كبول الإبل الجلالة أو الموطوءة.

فرعان

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

اشارة

الأول ما عدا بول الإبل من أبوال ما يؤكل لحمه

المحكوم بطهارتها عند المشهور إن قلنا بجواز شربها اختيارا كما عليه جماعة من القدماء و المتأخرين بل عن المرتضى دعوى الإجماع عليه فالظاهر جواز بيعها. و إن قلنا بحرمة شربها كما هو مذهب جماعة أخرى لاستخباثها ففى جواز بيعها قولان من عدم المنفعة المحللة المقصودة فيها و المنفعة النادرة لو جوزت المعاوضة لزم منه جواز معاوضة كل شىء. و التداوى بها لبعض الأوجاع لا يوجب قياسه على الأدوية و العقاقير لأنه يوجب قياس كل شىء عليها للانتفاع به فى بعض الأوقات و من أن المنفعة الظاهرة و لو عند الضرورة المسوغة للشرب كافية فى جواز البيع.

و الفرق بينها و بين ذى المنفعة الغير المقصودة حكم العرف بأنه لا منفعة فيه و سيجىء الكلام فى ضابطة المنفعة المسوغة للبيع.

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشيء اختيارا]

[ما يستدل على أن ضابط المنع تحريم الشيء اختيارا]

نعم يمكن أن يقال إن قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و كذلك الخبر المتقدم عن دعائم الإسلام يدل على أن ضابطة المنع تحريم الشيء اختيارا و إلا فلا حرام إلا و هو محلل عند الضرورة و المفروض حرمة شرب الأبوال اختيارا و المنافع الأخر غير الشرب لا يعبأ بها جدا فلا ينتقض بالطين المحرم أكله فإن المنافع الأخر للطين أهم و أعم من منفعة الأكل المحرم بل لا يعد الأكل من منافع الطين فالنبوى دال على أنه إذا حرم الله شيئا بقول مطلق بأن قال يحرم الشيء الفلانى حرم بيعه لأن تحريم عينه إما راجع إلى تحريم جميع منافعه أو إلى تحريم أهم منافعه التى يتبادر عند الإطلاق بحيث يكون غيره غير مقصود منه.

المكاسب، ج۱، ص ۴

و على التقديرين يدخل الشيء لأجل ذلك فيما لا ينتفع به منفعة محللة مقصودة و الطين لم يحرم كذلك بل لم يحرم إلا بعض منافعه الغير المقصودة منه و هو الأكل بخلاف الأبوال فإنها حرمت كذلك فيكون التحريم راجعا إلى شربها و غيره من المنافع فى حكم العدم. و بالجملة فالانتفاع بالشيء حال الضرورة- منفعة محرمة فى حال الاختيار لا يوجب جواز بيعه و لا ينتقض أيضا بالأدوية المحرمة فى غير حال المرض لأجل الإضرار و لأن حلية هذه فى حال المرض ليست لأجل الضرورة بل لأجل تبدل عنوان الإضرار بعنوان النفع- . و مما ذكرنا يظهر أن قوله ع فى رواية تحف العقول المتقدمة و كل شيء يكون فيه الصلاح من جهة من الجهات يراد به جهة الصلاح الثابتة حال الاختيار دون الضرورة.

و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها

و مما ذكرنا يظهر حرمة بيع لحوم السباع دون شحومها

فإن الأول من قبيل الأبوال و الثانى من قبيل الطين فى عدم حرمة جميع منافعها المقصودة منها و لا ينافيه النبوى: لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها لأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحريم شحوم غير مأكول اللحم علينا هذا و لكن الموجود من النبوى فى باب الأطعمة عن الخلاف: أن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه و الجواب عنه مع ضعفه و عدم الجابر له سندا و دلالة لقصورها لزوم تخصيص الأكثر.

الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

الثانى بول الإبل يجوز بيعه إجماعا

على ما فى جامع المقاصد و عن إيضاح النافع إما لجواز شربه اختيارا كما يدل عليه قوله ع فى رواية الجعفرى: أبوال الإبل خير من ألبانها و إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها إلا لضرورة الاستشفاء كما يدل عليه رواية سماعة قال: سألت أبا عبد الله ع عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجع هل يجوز أن يشرب قال نعم لا بأس به و موثقة عمار: عن بول البقر يشربه الرجل قال إن كان محتاجا إليه يتداوى بشربه فلا بأس و كذلك بول الإبل و الغنم. لكن الإنصاف أنه لو قلنا بحرمة شربه اختيارا أشكل الحكم بالجواز إن لم يكن إجماعيا كما يظهر من مخالفة العلامة فى النهاية و ابن سعيد فى النزهة قال فى النهاية و كذلك البول يعنى يحرم بيعه و إن كان طاهرا للاستخباث كأبوال البقر و الإبل و إن انتفع به فى شربه للدواء لأنه منفعة جزئية نادرة فلا يعتد به انتهى. أقول بل لأن المنفعة المحللة للاضطرار- و إن كانت كلية لا تسوغ البيع كما عرفت

الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان

اشارة

الثانية يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان

على المشهور بل فى التذكرة كما عن الخلاف الإجماع على تحريم بيع السرجين النجس و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب بن شعيب: ثمن العذرة من السحت. نعم فى رواية محمد بن المصادف: لا بأس ببيع العذرة

[الجمع بين الروايات المانعة و المجوزة]

اشارة

[الجمع بين الروايات المانعة و المجوزة]

و جمع الشيخ بينهما بحمل الأول على عذرة الإنسان و الثانى على عذرة البهائم و لعله لأن الأول نص فى عذرة الإنسان ظاهر فى غيرها بعكس الخبر الثانى فيطرح ظاهر كل منهما بنص الآخر. و يقرب هذا الجمع رواية سماعة قال: سأل رجل أبا عبد الله ع و أنا حاضر عن بيع العذرة فقال إنى رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها و ثمنها و قال لا بأس ببيع العذرة. فإن الجمع بين الحكمين فى كلام واحد لمخاطب واحد يدل على أن تعارض الأولين ليس إلا من حيث الدلالة فلا يرجع فيه إلى المرجحات السندية أو المرجحات الخارجية و به يدفع ما يقال من أن العلاج فى الخبرين المتنافيين على وجه التباين الكلى هو الرجوع إلى المرجحات الخارجية ثم التخيير أو التوقف لا إلغاء ظهور كل منهما و لهذا طعن على من جمع بين الأمر و النهى بحمل الأمر على الإباحة و النهى على الكراهة. و احتمل السبزوارى حمل خبر المنع على الكراهة و فيه ما لا يخفى من البعد و أبعد منه ما عن المجلسى- من احتمال حمل خبر المنع على بلاد لا ينتفع به و الجواز على غيرها و نحوه حمل خبر المنع على التقية- لكونه مذهب أكثر العامة

[الأظهر من وجوه الجمع]

[الأظهر من وجوه الجمع]

و الأظهر ما ذكره الشيخ رحمه الله- لو أريد التبرع بالحمل لكونه أولى من الطرح و إلا فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها- من وجوه لا تخفى.

[وجه ثبوت الحكم فى غير عذرة الإنسان]

[وجه ثبوت الحكم فى غير عذرة الإنسان]

ثم إن لفظ العذرة فى الروايات إن قلنا إنه ظاهر فى عذرة الإنسان كما حكى التصريح به عن بعض أهل اللغة فثبوت الحكم فى غيرها بالأخبار العامة المتقدمة و بالإجماع المتقدم على السرجين النجس. و استشكل فى الكفاية فى الحكم تبعا للمقدس الأردبيلى رحمه الله إن لم يثبت الإجماع و هو حسن إلا أن الإجماع المنقول هو الجابر لضعف سند الأخبار العامة السابقة. و ربما يستظهر من عبارة الإستبصار القول بجواز بيع عذرة ما عدا الإنسان و فيه نظر.

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة

فرع الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة

التى ينتفع بها منفعة محللة مقصودة و عن الخلاف نفى الخلاف فيه. و حكى أيضا عن المرتضى رحمه الله الإجماع عليه. و عن المفيد حرمة بيع العذرة و الأبوال كلها إلا بول الإبل. و حكى عن سلار أيضا و لا أعرف مستندا لذلك إلا دعوى أن تحريم الخبائث فى قوله تعالى وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبائِثَ يشمل تحريم بيعها. و قوله ع: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و ما تقدم من رواية دعائم الإسلام و غيرها. و يرد على الأول أن المراد بقرينة مقابلته لقوله تعالى يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّباتِ الأكل لا مطلق الانتفاع و فى النبوى و غيره ما عرفت من أن الموجب لحرمة الثمن حرمة عين الشيء بحيث يدل على تحريم جميع منافعه أو المنافع المقصودة الغالبة و منفعة الروث ليست هى الأكل المحرم فهو كالطين المحرم كما عرفت سابقا

الثالثة يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف

اشارة

الثالثة يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف

بل عن النهاية و حاشية الإرشاد لفخر الدين و التنقيح الإجماع عليه و يدل عليه الأخبار السابقة- .

فرع و أما الدم الطاهر

فرع و أما الدم الطاهر

إذا فرضت له منفعة محللة كالصبغ لو قلنا بجوازه ففى جواز بيعه وجهان أقواهما الجواز لأنها عين طاهرة ينتفع بها منفعة محللة. و أما مرفوعة الواسطى المتضمنة لمرور أمير المؤمنين ع بالقصابين و نهيهم عن بيع سبعة بيع الدم و الغدد و آذان الفؤاد و الطحال إلى آخرها فالظاهر إرادة حرمة البيع للأكل و لا شك فى تحريمه لما سيجيء من أن قصد المنفعة المحرمة فى المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه. و صرح فى التذكرة بعدم جواز بيع الدم الطاهر لاستخباثه و لعله لعدم المنفعة الظاهرة فيه غير الأكل المحرم

الرابعة لا إشكال فى حرمة بيع المنى

اشارة

الرابعة لا إشكال فى حرمة بيع المنى

لنجاسته و عدم الانتفاع به إذا وقع فى خارج الرحم و لو وقع فيه فكذلك لا ينتفع به المشترى- لأن الولد نماء الأم فى الحيوانات عرفا و للأب فى الإنسان شرعا لكن

المكاسب، ج۱، ص ۵

الظاهر أن حكمهم بتبعية الأم متفرع على عدم تملك المنى و إلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعين التعليل بالنجاسة لكن قد منع بعض من نجاسته إذا دخل عن الباطن إلى الباطن.

[بيع العسيب]

[بيع العسيب]

و قد ذكر العلامة من المحرمات بيع عسيب الفحل و هو ماؤه قبل الاستقرار فى الرحم كما أن الملاقيح هو ماؤه بعد الاستقرار كما فى جامع المقاصد و عن غيره و علل فى الغنية بطلان بيع ما فى أصلاب الفحول بالجهالة و عدم القدرة على التسليم

الخامسة تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياة من ذى النفس السائلة

اشارة

الخامسة تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التى تحلها الحياة من ذى النفس السائلة

على المعروف من مذهب الأصحاب و فى التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الإجماع عليه و عن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها. و يدل عليه مضافا إلى ما تقدم من الأخبار ما دل على أن الميتة لا ينتفع بها منضما إلى اشتراط وجود المنفعة المباحة فى المبيع لئلا يدخل فى عموم النهى عن أكل المال بالباطل و خصوص عد ثمن الميتة من السحت فى رواية السكونى.

[ظهور مكاتبة الصيقل فى الجواز]

اشارة

[ظهور مكاتبة الصيقل فى الجواز]

نعم قد ورد بعض ما يظهر منه الجواز مثل رواية صيقل قال: كتبوا إلى الرجل ع جعلنا الله فداك أنا قوم نعمل السيوف و ليست لنا معيشة و لا- تجارة غيرها و نحن مضطرون إليها و إنما غلافها من جلود الميتة من البغال و الحمير الأهلية لا يجوز فى أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها و شراؤها و بيعها و مسها بأيدينا و ثيابنا و نحن نصلى فى ثيابنا و نحن محتاجون إلى جوابك فى هذه المسألة يا سيدنا لضرورتنا إليها فكتب ع اجعلوا ثوبا للصلاة إلى آخر الحديث و نحوها رواية أخرى بهذا المضمون و لذا قال فى الكفاية و الحدائق إن الحكم لا يخلو عن إشكال.

[المناقشة فى دلالتها على جواز البيع]

[المناقشة فى دلالتها على جواز البيع]

و يمكن أن يقال إن مورد السؤال عمل السيوف و بيعها و شراؤها لا خصوص الغلاف مستقلا و لا فى ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن فى مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمدا للسيف و هو لا ينافى عدم جواز معاوضته بالمال و لذا جوز جماعة منهم الفاضلان فى مختصر النافع و الإرشاد على ما حكى عنهما الاستقاء بجلد الميتة لغير الصلاة و الشرب مع عدم قولهم بجواز بيعه مع أن الجواب لا- ظهور فيه فى الجواز إلا- من حيث التقرير الغير الظاهر فى الرضا خصوصا فى المكاتبات المحتملة للتقية

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

[بيع الميتة لو جاز الانتفاع بجلدها]

هذا. و لكن الإنصاف أنه إذا قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة منفعة مقصودة كالاستقاء بها للبساتين و الزرع إذا فرض عده مالا عرفا

فمجرد النجاسة لا يصلح علة لمنع البيع لو لا الإجماع على حرمة بيع الميتة بقول مطلق لأن المانع حرمة الانتفاع فى المنافع المقصودة لا مجرد النجاسة.

و إن قلنا إن مقتضى الأدلة حرمة الانتفاع بكل نجس فإن هذا كلام آخر سيجىء ما فيه بعد ذكر النجاسات.

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمة الانتفاع]

[ظهور ما دل على المنع فى كون المانع حرمة الانتفاع]

لكنا نقول إذا قام الدليل الخاص على جواز الانتفاع منفعة مقصودة بشىء من النجاسات فلا مانع من صحة بيعه لأن ما دل على المنع عن بيع النجس من النص و الإجماع ظاهر فى كون المانع حرمة الانتفاع فإن رواية تحف العقول المتقدمة قد علل فيها المنع عن بيع شىء من وجوه النجس بكونه منهيا عن أكله و شربه إلى آخر ما ذكر فيها. و مقتضى رواية دعائم الإسلام المتقدمة أيضا إناطة جواز البيع و عدمه بجواز الانتفاع و عدمه.

[ظهور كلام جماعة فى ما استظهر من النص و الإجماع]

[ظهور كلام جماعة فى ما استظهر من النص و الإجماع]

و أدخل ابن زهرة فى الغنية النجاسات فيما لا يجوز بيعه من جهة عدم حل الانتفاع بها و استدل أيضا على جواز بيع الزيت النجس بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى. فقد ظهر من أول كلامه و آخره أن المانع من البيع منحصر فى حرمة الانتفاع و أنه يجوز مع عدمها و مثل ما ذكرناه عن الغنية من الاستدلال كلام الشيخ فى الخلاف فى باب البيع حيث ذكر النبوى الدال على إذن النبى ص فى الاستصباح ثم قال و هذا يدل على جواز بيعه انتهى.

و عن فخر الدين فى شرح الإرشاد و الفاضل المقداد فى التنقيح الاستدلال على المنع عن بيع النجس بأنه محرم الانتفاع و كل ما كان كذلك لا يجوز بيعه. نعم ذكر فى التذكرة شرط الانتفاع و حليته بعد اشتراط الطهارة. و استدل للطهارة بما دل على وجوب الاجتناب عن النجاسات و حرمة الميتة و الإنصاف إمكان إرجاعه إلى ما ذكرناه فتأمل. و يؤيده أنهم أطبقوا على بيع العبد الكافر و كلب الصيد و علله فى التذكرة بحل الانتفاع به و رد من منع عن بيعه لنجاسته بأن النجاسة غير مانعة و تعدى إلى كلب الحائط و الماشية و الزرع لأن المقتضى و هو النفع موجود فيها

[المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة]

[المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة]

و مما ذكرناه من قوة جواز بيع جلد الميتة- لو لا الإجماع إذا جوزنا الانتفاع به فى الاستقاء يظهر حكم جواز المعاوضة على لبن اليهودية المرضعة بأن يجعل تمام الأجرة أو بعضها فى مقابل اللبن فإن نجاسته لا تمنع عن جواز المعاوضة عليه.

فرعان

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى

اشارة

الأول أنه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة إلى مذكى

و لو باعها فإن كان المذكى ممتازا صح البيع فيه و بطل فى الميتة كما سيجىء فى محله و إن كان مشتبها بالميتة لم يجز بيعه أيضا- لأنه لا ينتفع به منفعة محللة- بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين فهو فى حكم الميتة من حيث الانتفاع فأكل المال بإزائه أكل المال بالباطل كما أن أكل كل من المشتبهين فى حكم أكل الميتة

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

اشارة

[هل يجوز بيع المختلط ممن يستحل الميتة]

و من هنا يعلم أنه لا فرق فى المشترى بين الكافر المستحل للميتة و غيره

[دلالة روايتى الحلبى على الجواز]

[دلالة روايتى الحلبى على الجواز]

لكن فى صحيحة الحلبى و حسنته إذا اختلط المذكى بالميتة بيع ممن يستحل الميتة و حكى نحوهما عن كتاب على بن جعفر. و استوجه العمل بهذه الأخبار فى الكفاية و هو مشكل مع أن المروى عن أمير المؤمنين ع أنه يرمى بهما

[تجويز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

[تجويز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى و الإيراد عليه]

و جوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكى. و فيه أن القصد لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكى لأجل الاشتباه. نعم لو قلنا بعدم وجوب الاجتناب فى الشبهة المحصورة و جواز ارتكاب أحدهما جاز البيع بالقصد المذكور- و لكن لا ينبغى القول به فى المقام لأن الأصل فى كل واحد من المشتبهين عدم التذكية غاية الأمر العلم الإجمالى بتذكية أحدهما و هو غير قادح فى العمل بالأصلين و إنما يصح القول بجواز ارتكاب أحدهما فى المشتبهين إذا كان الأصل فى كل منهما الحل و علم إجمالا بوجود الحرام فقد يقال هنا بجواز ارتكاب أحدهما اتكالا على أصالة الحل و عدم جواز ارتكاب الآخر بعد ذلك

المكاسب، ج۱، ص ۶

حذرا عن ارتكاب الحرام الواقعى و إن كان هذا الكلام مخدوشا فى هذا المقام أيضا. لكن القول به ممكن هنا بخلاف ما نحن فيه لما ذكرنا فافهم- .

[حمل العلامة لروايتى الحلبى]

[حمل العلامة لروايتى الحلبى]

و عن العلامة حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه. و فيه أن المستحل قد يكون ممن لا يجوز الاستنقاذ منه إلا بالأسباب الشرعية كالذمى

[حمل المؤلف لهما]

[حمل المؤلف لهما]

و يمكن حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التى لا- تحلها الحياة من الصوف و العظم و الشعر و نحوها و تخصيص المشترى بالمستحل لأن الداعى له على الاشتراء اللحم أيضا و لا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه.

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعة]

[الانتفاع بأليات الغنم المقطوعة]

و فى مستطرفات السرائر عن جامع البزنطى صاحب الرضا ع قال:

سألته عن الرجل تكون له الغنم يقطع من ألياتها و هى أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذيبها و يسرج بها و لا يأكلها و لا يبيعها. و استوجه فى الكفاية العمل بها تبعا لما حكاه الشهيد عن العلامة فى بعض أقواله و الرواية شاذة- ذكر الحلى بعد إيرادها أنها من نوادر الأخبار و الإجماع منعقد على تحريم الميتة و التصرف فيها على كل حال إلا أكلها للمضطر. أقول مع أنها معارضة بما دل على المنع من موردها معللا بقوله ع: أ ما علمت أنه يصيب الثوب و اليد و هو حرام و مع الإغماض عن المرجحات يرجع إلى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة مطلقا مع أن الصحيحة صريحة فى المنع عن البيع إلا- أن يحمل على إرادة البيع من غير الإعلام بالنجاسة.

الثانى أن الميتة من غير النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها

الثانى أن الميتة من غير النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها

إذا كانت مما ينتفع بها أو ببعض أجزائها كدهن السمك الميتة للإسراج و التدهين لوجود المقتضى و عدم المانع لأن أدلة عدم الانتفاع بالميتة مختصة بالنجسة و صرح بما ذكرنا جماعة و الظاهر أنه مما لا خلاف فيه

السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

السادسة يحرم التكسب بالكلب الهراش و الخنزير البريين

إجماعا على الظاهر المصرح به فى المحكى عن جماعة و كذلك أجزاؤهما. نعم لو قلنا بجواز استعمال شعر الخنزير و جلده جاء فيه ما تقدم فى جلد الميتة

السابعة يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

السابعة يحرم التكسب بالخمر و كل مسكر مائع و الفقاع إجماعا نصا و فتوى

. و فى بعض الأخبار: يكون لى على الرجل الدراهم فيعطينى بها خمرا فقال خذها ثم أفسدها قال ابن أبى عمير يعنى اجعلها خلا و المراد به إما أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها أو أخذها و تخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدراهم

الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة- الغير القابلة للطهارة

الثامنة يحرم المعاوضة على الأعيان المتنجسة- الغير القابلة للطهارة

إذا توقف منافعها المحللة المعتد بها على الطهارة لما تقدم من النبوى: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه و نحوه المتقدم عن دعائم الإسلام. و أما التمسك بعموم قوله ع فى رواية تحف العقول أو شىء من وجوه النجس ففيه نظر لأن الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة لأن ظاهر الوجه هو العنوان. نعم يمكن الاستدلال على ذلك بالتعليل المذكور بعد ذلك- و هو قوله ع لأن ذلك

كله محرم أكله و شربه و لبسه إلى آخر ما ذكر. ثم اعلم أنه قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها و لما كان الأقوى طهارتها لم يحتج إلى التكلم فى جواز بيعها هنا. نعم لو قيل بحرمة البيع لا من حيث النجاسة كان محل التعرض له ما سيجىء من أن كل طاهر له منفعة محللة مقصودة يجوز بيعه. و سيجىء ذلك فى ذيل القسم الثانى مما لا يجوز الاكتساب به لأجل عدم المنفعة فيه

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة

اشارة

و أما المستثنى من الأعيان المتقدمة

فهى أربعة تذكر فى مسائل أربع

@@@

الأولى يجوز بيع المملوك الكافر

اشارة

أصليا كان أم مرتدا مليا بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الإجماع و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبع فى المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار و شراء بعضهم من بعض و بيع العبد الكافر إذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافرة و بيع المرتد و ظهور كفر العبد المشترى على ظاهر الإسلام و غير ذلك

[بيع العبد المرتد عن فطرة]

اشارة

و كذا الفطرى على الأقوى بل الظاهر أنه لا خلاف فيه من هذه الجهة و إن كان فيه كلام من حيث كونه فى معرض التلف لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين- فى شرحه على القواعد حيث احترز بقول العلامة ما لا يقبل التطهير من النجاسات عما يقبله و لو بالإسلام كالمرتد و لو عن فطرة على أصح القولين فبنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالإسلام. و أنت خبير بأن حكم الأصحاب بجواز بيع الكافر نظير حكمهم بجواز بيع الكلب لا- من حيث قابليته للتطهير نظير الماء المتنجس و إن اشتراطهم قبول التطهير إنما هو فيما يتوقف الانتفاع به على طهارته- ليتصف بالملكية لا مثل الكلب و الكافر المملوكين مع النجاسة إجماعا. و بالغ تلميذه فى مفتاح الكرامة فقال أما المرتد عن فطرة فالقول بجواز بيعه ضعيف جدا لعدم قبول توبته فلا يقبل التطهير ثم ذكر جماعة ممن جوز بيعه إلى أن قال و لعل من جوز بيعه بنى على قبول توبته انتهى و تبعه على ذلك شيخنا المعاصر. أقول لا إشكال و لا خلاف فى كون المملوك المرتد عن فطرة ملكا و مالا لمالكه و يجوز له الانتفاع به بالاستخدام ما لم يقتل و إنما استشكل من استشكل فى جواز بيعه من حيث كونه فى معرض القتل بل واجب الإتلاف شرعا فكان الإجماع منعقد على عدم المنع من بيعه من جهة عدم قابليته للطهارة بالتوبة

[نقل كلمات الأعلام فى المسألة]

. قال فى الشرائع و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطرة و استشكل فى المسالك من جهة وجوب إتلافه و كونه فى معرض التلف

ثم اختار الجواز لبقاء ماليته إلى زمان القتل. و قال فى القواعد و يصح رهن المرتد و إن كان عن فطرة على إشكال و ذكر فى جامع المقاصد أن منشأ الإشكال أنه يجوز بيعه فيجوز رهنه بطريق أولى و من أن مقصود البيع حاصل- و أما مقصود الرهن فقد لا يحصل بقتل الفطرى حتما و الآخر قد لا يتوب ثم اختار الجواز و قال فى التذكرة المرتد إن كان عن فطرة ففى جواز بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين- و من بقاء الملك فإن كسبه لمولاه أما عن غير فطرة فالوجه صحة بيعه لعدم تحتم قتله ثم ذكر المحارب الذى لا تقبل توبته- لوقوعها بعد القدرة عليه و استدل على جواز بيعه بما يظهر منه جواز بيع المرتد عن فطرة و جعله نظير المريض المأيوس عن برئه نعم منع فى التحرير و الدروس عن بيع المرتد عن فطرة و المحارب إذا وجب قتله للوجه

المكاسب، ج۱، ص ۷

المتقدم. و عن التذكرة بل فى الدروس أن بيع المرتد عن ملة أيضا مراعى بالتوبة و كيف كان فالمتتبع يقطع بأن اشتراط قابلية الطهارة إنما هو فيما يتوقف الانتفاع المعتد به على طهارته و لذا قسم فى المبسوط المبيع إلى آدمى و غيره. ثم اشترط الطهارة فى غير الآدمى نعم استثنى الكلب الصيود

الثانية يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش فى الجملة

اشارة

بلا خلاف ظاهر إلا ما عن ظاهر إطلاق العمانى و لعله كإطلاق كثير من الأخبار بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش لتواتر الأخبار و استفاضة نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش فى الجملة. ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام

أحدها كلب الصيد السلوقى

و هو المتيقن من الأخبار و معاقد الإجماعات الدالة على الجواز.

الثانى كلب الصيد غير السلوقى

اشارة

و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر إطلاق المقنعة و النهاية. و يدل عليه قبل الإجماع المحكى عن الخلاف و المنتهى و الإيضاح و غيرها

الأخبار المستفيضة [الدالة على الجواز]

منها قوله ع فى رواية القاسم بن الوليد قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن الكلب الذى لا يصيد قال سحت و أما الصيود فلا بأس به و منها الصحيح عن ابن فضال عن أبى جميلة عن ليث قال: سألت أبا عبد الله ع عن الكلب الصيود يباع قال ع نعم و يؤكل ثمنه و منها رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس به و أما الآخر فلا يحل ثمنه و منها ما عن دعائم الإسلام للقاضى نعمان المصرى عن أمير المؤمنين ع أنه قال: لا بأس بثمن كلب الصيد و منها مفهوم رواية أبى بصير عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: ثمن الخمر و مهر البغى و ثمن الكلب الذى لا يصطاد من السحت و منها مفهوم رواية عبد الرحمن بن أبى عبد الله عن أبى عبد الله ع قال: ثمن الكلب الذى لا يصيد سحت و لا بأس بثمن الهرة و مرسلة الصدوق رحمه الله و فيها: ثمن الكلب الذى ليس بكلب الصيد سحت.

ثم إن دعوى انصراف هذه الأخبار كمعاقد الإجماعات المتقدمة إلى السلوقى ضعيفة لمنع الانصراف لعدم الغلبة المعتد بها على فرض تسليم كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف مع أنه لا يصح فى مثل قوله ثمن الكلب الذى لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد إلى إرادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد. و كيف كان فلا مجال لدعوى الانصراف بل يمكن أن يكون مراد المقنعة و النهاية من السلوقى مطلق الصيود على ما شهد به بعض الفحول من إطلاقه عليه أحيانا. و يؤيد بما عن المنتهى- حيث إنه بعد ما حكى التخصيص بالسلوقى عن الشيخين قال و عنى بالسلوقى كلب الصيد لأن سلوق قرية باليمن أكثر كلابها معلمة فنسب الكلب إليها و إن كان هذا الكلام من المنتهى يحتمل- لأن يكون مسوقا لإخراج غير كلب الصيد من الكلاب السلوقية و أن المراد بالسلوقى خصوص الصيود لا كل سلوقى لكن الوجه الأول أظهر فتدبر.

الثالث كلب الماشية و الحائط

اشارة

و هو البستان و الزرع و الأشهر بين القدماء على ما قيل المنع لعله استظهر ذلك من الأخبار الحاصرة لما يجوز بيعه فى الصيود المشتهرة بين المحدثين كالكلينى و الصدوقين و من تقدمهم بل و أهل الفتوى كالمفيد و القاضى و ابن زهرة و ابن سعيد و المحقق بل ظاهر الخلاف و الغنية الإجماع عليه.

نعم المشهور بين الشيخ و من تأخر عنه الجواز

وفاقا للمحكى عن ابن الجنيد قدس سره حيث قال لا بأس بشراء الكلب الصائد و الحارس للماشية و الزرع ثم قال لا خير فى الكلب فيما عدا الصيود و الحارس و ظاهر الفقرة الأخيرة لو لم يحمل على الأولى جواز بيع الكلاب الثلاثة و غيرها كحارس الدور و الخيام.
و حكى الجواز أيضا عن الشيخ و القاضى فى كتاب الإجارة و عن سلار و أبى الصلاح و ابن حمزة و ابن إدريس و أكثر المتأخرين كالعلامة و ولده السعيد و الشهيدين و المحقق الثانى و ابن القطان فى المعالم و الصيمرى و ابن فهد و غيرهم من متأخرى المتأخرين

[ذهاب المحقق و قليل من متأخرى المتأخرين إلى المنع]

عدا قليل وافق المحقق كالسبزوارى و التقى المجلسى و صاحب الحدائق و العلامة الطباطبائى فى مصابيحه و فقيه عصره فى شرح القواعد و هو الأوفق بالعمومات المتقدمة المانعة إذ لم نجد مخصصا لها

[دلالة مرسلة المبسوط على الجواز]

سوى ما أرسله فى المبسوط من أنه روى ذلك يعنى جواز البيع فى كلب الماشية و الحائط المنجبر قصور سنده و دلالته لكون المنقول مضمون الرواية لا معناها و لا ترجمتها باشتهاره بين المتأخرين
بل ظهور الاتفاق المستفاد من قول الشيخ فى كتاب الإجارة إن أحدا لم يفرق بين بيع هذه الكلاب و إجارتها بعد ملاحظة الاتفاق على صحة إجارتها و من قوله فى التذكرة جوز بيع هذه الكلاب عندنا و من المحكى عن الشهيد فى الحواشى أن أحدا لم يفرق بين الكلاب الأربعة فيكون هذه الدعاوى قرينة على

حمل كلام من اقتصر على كلب الصيد على المثال

لمطلق ما ينتفع به منفعة محللة مقصودة. كما يظهر ذلك من عبارة ابن زهرة فى الغنية حيث اعتبر أولا فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة مقصودة ثم قال و احترزنا بقولنا ينتفع به منفعة محللة عما يحرم الانتفاع به و يدخل فى ذلك كل نجس إلا ما خرج بالدليل من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس لفائدة الاستصباح تحت السماء و من المعلوم بالإجماع و السيرة جواز الانتفاع بهذه الكلاب منفعة محللة مقصودة أهم من منفعة الصيد فيجوز بيعها لوجود القيد الذى اعتبره فيها و أن المنع من بيع النجس منوط بحرمة الانتفاع فينتفى بانتفائها

[التأييد بما أفاده العلامة و المناقشة فيه]

و يؤيد ذلك كله ما فى التذكرة من أن المقتضى لجواز بيع كلب الصيد أعنى المنفعة موجود فى هذه الكلاب. و عنه رحمه الله فى مواضع أخر أن تقدير الدية لها يدل على مقابلتها بالمال و إن ضعف الأول برجوعه إلى القياس- و الثانى بأن الدية لو لم تدل على عدم التملك و إلا لكان الواجب القيمة كائنة ما كانت لم تدل على التملك لاحتمال كون الدية من باب تعيين غرامة معينة لتفويت شىء ينتفع به لا لإتلاف مال كما فى إتلاف الحر

[المناقشة فى أدلة الجواز]

و نحوهما فى الضعف دعوى انجبار المرسلة بدعوى الاتفاق المتقدم عن الشيخ و العلامة و الشهيد قدس الله أسرارهم لوهنها بعد الإغماض عن معارضتها بظاهر عبارتى الخلاف و الغنية من الإجماع على عدم جواز بيع غير المعلم من الكلاب بوجدان الخلاف العظيم من أهل الرواية و الفتوى.

[الفرق بين دعوى الاتفاق و دعوى الإجماع]

نعم لو ادعى الإجماع أمكن منع وهنها بمجرد الخلاف و لو من الكثير بناء على ما سلكه بعض متأخرى المتأخرين فى الإجماع من كونه

المكاسب، ج۱، ص ۸

منوطا بحصول الكشف من اتفاق جماعة و لو خالفهم أكثر منهم مع أن دعوى الإجماع ممن لم يصطلح الإجماع على مثل هذا الاتفاق لا يعبأ بها عند وجدان الخلاف. و أما شهرة الفتوى بين المتأخرين فلا تجبر الرواية خصوصا مع مخالفة كثير من القدماء و مع كثرة ظاهر العمومات الواردة فى مقام الحاجة و خلو كتب الرواية المشهورة عنها حتى أن الشيخ لم يذكرها فى جامعية

و أما حمل كلمات القدماء على المثال ففى غاية البعد

و أما كلام ابن زهرة المتقدم فهو مختل على كل حال- لأنه استثنى الكلب المعلم عما يحرم الانتفاع به مع أن الإجماع على جواز الانتفاع بالكافر فحمل كلب الصيد على المثال لا يصحح كلامه إلا أن يريد كونه مثالا و لو للكافر أيضا كما أن استثناء الزيت من باب المثال لسائر الأدهان المتنجسة هذا و لكن الحاصل من شهرة الجواز بين المتأخرين بضميمة أمارات الملك فى هذه الكلاب يوجب الظن بالجواز حتى فى غير هذه الكلاب مثل كلاب الدور و الخيام

[مختار المؤلف]

فالمسألة لا تخلو عن إشكال و إن كان الأقوى بحسب الأدلة- و الأحوط فى العمل هو المنع فافهم

الثالثة الأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى

اشارة

إذا غلى و لم يـذهب ثلثاه و إن كان نجسا لعمومات البيع و التجارة الصادقـة عليه بناء على أنه مال قابل للانتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالـة بقاء ماليته و عـدم خروجه عنها بالنجاسـة غاية الأمر أنه مال معيوب قابل لزوال عيبه و لذا لو غصب عصـيرا فأغلاه حتى حرم و نجس لم يكن فى حكم التالف بل وجب عليه رده و وجب عليه غرامـة الثلثين و أجرة العمل فيه حتى يـذهب الثلثان كما صـرح به فى التـذكرة معللا لغرامـة الأجرة بأنه رده معيبا و يحتاج زوال العيب إلى خسارة و العيب من فعله فكانت الخسارة عليه نعم ناقشه فى جامع المقاصد فى الفرق بين هذا و بين ما لو غصـبه عصيرا فصار خمرا حيث حكم فيه بوجوب غرامة مثل العصير لأن المالية قد فاتت تحت يده فكان عليه ضـمانها كما لو تلفت لكن لا يخفى الفرق الواضح بين العصير إذا غلى و بينه إذا صار خمرا فإن العصير بعد الغليان مال عرفا و شـرعا و النجاسة إنما تمنع من المالية إذا لم تقبل التطهير كالخمر فإنه لا تزول نجاسـتها إلا بزوال موضوعها بخلاف العصير فإنه تزول نجاسته بنقصه نظير طهارة ماء البئر بالنزح-

[عدم شمول نجس العين للعصير]

و بالجملـة فالنجاسـة فيه و حرمـة الشـرب عرضـية تعرضـانه فى حـال متوسـط بين حـالتى طهارته فحكمه حكم النجس بالعرض القابل للتطهير فلا يشـمله قوله ع فى رواية تحف العقول أو شـىء من وجوه النجس و لا يدخل تحت قوله ص إن الله إذا حرم شـيئا حرم ثمنه لأن الظاهر منها العنوانات النجسـة و المحرمـة بقول مطلق لا ما تعرضانه فى حال دون حال فيقال يحرم فى حال كذا و ينجس فى حال كـذا. و بما ذكرنا يظهر عـدم شـمول معقـد إجماع التذكرة على فساد بيع نجس العين للعصـير لأن المراد بالعين هى الحقيقة و العصـير ليس كذلك

[استظهار المنع من بيع العصير فى مفتاح الكرامة]

و يمكن أن ينسب جواز بيع العصـير إلى كل من قيد الأعيان النجسة المحرم بيعها بعدم قابليتها للتطهير و لم أجد مصرحا بالخلاف عدا مـا فى مفتاح الكرامـة من أن الظاهر المنع للعمومات المتقدمـة و خصوص بعض الأخبار- مثل قوله ع: و إن غلى فلا يحل بيعه و رواية أبى كهمس: إذا بعته قبـل أن يكون خمرا و هو حلال فلا بـأس و مرسـل ابن الهيثم: إذا تغير عن حاله و غلى فلا خير فيه بناء على أن الخير المنفى يشمل البيع.

و فى الجميع نظر

أما فى العمومات فلما تقـدم. و أما الأدلـة الخاصـة فهى مسوقـة للنهى عن بيعه بعد الغليان نظير بيع الدبس و الخل من غير اعتبار إعلام المكلف و فى الحقيقة هذا النهى كناية عن عدم جواز الانتفاع ما لم يذهب ثلثاه فلا يشـمل بيعه بقصد التطهير مع إعلام المشترى نظير بيع الماء النجس و بالجملـة فلو لم يكن إلا استصـحاب ماليته و جواز بيعه كفى و لم أعثر على من تعرض للمسألة صـريحا عدا جماعة من المعاصـرين نعم قال المحقق الثانى فى حاشـية الإرشاد فى ذيل قول المصنف و لا بأس ببيع ما عرض له التنجيس مع قبولها التطهير بعد الاستشـكال بلزوم عدم جواز بيع الأصـباغ المتنجسة بعدم قبولها التطهير و دفع ذلك بقبولها له بعد الجفاف- و لو تنجس العصير و نحوه فهل يجوز بيعه على من يستحله فيه إشكال ثم ذكر أن الأقوى العدم لعموم وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ و الظاهر أنه أراد بيع العصير للشرب من غير التثليث كما يظهر من ذكر المشترى و الدليل فلا يظهر منه حكم بيعه على من يطهره

الرابعة يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس

اشارة

على المعروف من مذهب الأصحاب و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنى على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا و إلا كان الاستثناء منقطعا من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات و قد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلا عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع و يظهر من الشهيد الثانى فى المسالك خلاف ذلك و أن جواز بيع الدهن للنص لا لجواز الانتفاع به و إلا لاطرد الجواز فى غير الدهن أيضا و أما حرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل فسيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى و كيف كان فلا إشكال فى جواز بيع الدهن المذكور و عن جماعة الإجماع عليه فى الجملة

[الأخبار المستفيضة الدالة على الجواز]

و الأخبار به مستفيضة منها الصحيح عن معاوية بن وهب عن أبى عبد الله ع قال: قلت له جرذ مات فى سمن أو زيت أو عسل قال ع أما السمن و العسل فيؤخذ الجرذ و ما حوله و الزيت يستصبح به و زاد فى المحكى عن التهذيب أنه يبيع ذلك الزيت و يبينه لمن اشتراه ليستصبح به و لعل الفرق بين الزيت و أخويه من جهة كونه مائعا غالبا بخلاف السمن و العسل و فى رواية إسماعيل الآتية إشعار بذلك و منها الصحيح عن سعيد الأعرج عن أبى عبد الله ع: فى الفأرة و الدابة تقع فى الطعام و الشراب فتموت فيه قال ع إن كان سمنا أو عسلا أو زيتا فإنه ربما يكون بعض هذا فإن كان الشتاء فانزع ما حوله و كله و إن كان الصيف فادفعه حتى يسرج به و منها ما عن أبى بصير فى الموثق: عن الفأرة تقع فى السمن أو فى الزيت فتموت فيه قال ع إن كان جامدا فليطرحها و ما حولها و يؤكل ما بقى و إن كان ذائبا فأسرج به و أعلمهم إذا بعته و منها رواية إسماعيل بن عبد الخالق قال: سأله سعيد الأعرج السمان و أنا حاضر عن السمن و الزيت و العسل تقع فيه الفأرة فتموت كيف يصنع به قال ع أما الزيت فلا تبعه إلا أن تبين له فيبتاع للسراج

المكاسب، ج۱، ص ۹

و أما الأكل فلا و أما السمن فإن كان ذائبا فكذلك و إن كان جامدا و الفأرة فى أعلاه فيؤخذه ما تحتها و ما حولها ثم لا بأس به و العسل كذلك إن كان جامدا

إذا عرفت هذا فالإشكال يقع فى مواضع

@@@الأول أن صحة بيع هذا الدهن هل هى مشروطة باشتراط الاستصباح به

صريحا أو يكفى قصدهما لذلك أو لا- يشترط أحدهما ظاهر الحلى فى السرائر الأول- فإنه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجسة جمع قال و يجوز بيعها بهذا الشرط عندنا و ظاهر المحكى عن الخلاف الثانى حيث قال جاز بيعه لمن يستصبح به تحت السماء دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم و قال أبو حنيفة يجوز مطلقا و نحوه مجردا عن دعوى الإجماع عبارة المبسوط و زاد أنه لا يجوز بيعه إلا لذلك و ظاهره كفاية القصد و هو ظاهر غيره ممن عبر بقوله جاز بيعه للاستصباح- كما فى الشرائع و القواعد و غيرهما. نعم ذكر المحقق الثانى ما حاصله أن التعليل راجع إلى الجواز يعنى يجوز لأجل تحقق فائدة الاستصباح بيعه و كيف كان فقد صرح جماعة بعدم اعتبار قصد الاستصباح.

[اعتبار قصد الاستصباح إذا كان من المنافع النادرة]

و يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح إذا كانت المنفعة المحللة منحصرة فيه و كان من منافعه النادرة التى لا تلاحظ فى ماليته كما

فی دهن اللوز و البنفسج و شبههما و وجهه أن مالیة الشیء إنما هی باعتبار منافعه المحللة المقصودة منه لا باعتبار مطلق الفوائد غیر الملحوظة فی ماليته و لا باعتبار الفوائد الملحوظة المحرمة فإذا فرض أن لا فائدة فی الشیء محللة ملحوظة فی ماليته فلا یجوز بیعه علی الإطلاق لأن الإطلاق ینصرف إلی کون الثمن بإزاء المنافع المقصودة منه و المفروض حرمتها فیکون أکلا للمال بالباطل و لا علی قصد الفائدة النادرة المحللة لأن قصد الفائدة النادرة لا یوجب کون الشیء مالا. ثم إذا فرض ورود النص الخاص علی جواز بیعه کما فیما نحن فیه فلا بد من حمله علی إرادة صورة قصد الفائدة النادرة لأن أکل المال حینئذ لیس بالباطل بحکم الشارع بخلاف صورة عدم القصد لأن المال فی هذه الصورة مبذول فی مقابل المطلق المنصرف إلی الفوائد المحرمة فافهم و حینئذ فلو لم یعلم المتبایعان جواز الاستصباح بهذا الدهن و تعاملا من غیر قصد إلی هذه الفائدة کانت المعاملة باطلة لأن المال مبذول مع الإطلاق فی مقابل الشیء باعتبار الفوائد المحرمة. ثم لو علمنا عدم التفات المتعاملین إلی المنافع أصلا أمکن صحتها لأنه مال واقعی شرعا قابل لبذل المال بإزائه و لم یقصد به ما لا یصح بذل المال بإزائه من المنافع المحرمة و مرجع هذا فی الحقیقة إلی أنه لا یشترط إلا عدم قصد المنافع المحرمة فافهم.

[عدم اعتبار قصد الاستصباح إذا کان من المنافع الغالبة أو المساویة]

و أما فیما کان الاستصباح منفعة غالبة بحیث کان مالیة الدهن باعتباره کالأدهان المعدة للإسراج فلا یعتبر فی صحة بیعه قصده أصلا لأن الشارع قد قرر ماليته العرفیة بتجویز الاستصباح به و إن فرض حرمة سائر منافعه بناء علی أضعف الوجهین من وجوب الاقتصار فی الانتفاع بالنجس علی مورد النص. و کذا إذا کان الاستصباح منفعة مقصودة مساویة لمنفعة الأکل المحرم کالألیة و الزیت و عصارة السمسم فلا یعتبر قصد المنفعة المحللة فضلا عن اشتراطه إذ یکفی فی ماليته وجود المنفعة المقصودة المحللة غایة الأمر کون حرمة منفعته الأخری المقصودة نقصا فیه یوجب الخیار للجاهل

نعم یشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة

بأن یقول بعتک بشرط أن تأکله و إلا فسد العقد بفساد الشرط بل یمکن الفساد و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لأن مرجع الاشتراط فی هذا الفرض إلی تعیین المنفعة المحرمة علیه فیکون أکل الثمن أکلا بالباطل لأن حقیقة النفع العائد إلی المشتری بإزاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم بل یمکن القول بالبطلان بمجرد القصد و إن لم یشترط فی متن العقد و بالجملة فکل بیع قصد فیه منفعة محرمة بحیث قصد أکل الثمن أو بعضه بإزاء المنفعة المحرمة کان باطلا کما یومئ إلی ذلک ما ورد فی تحریم شراء الجاریة المغنیة و بیعها و صرح فی التذکرة بأن الجاریة المغنیة إذا بیعت بأکثر مما یرغب فیها لو لا الغناء فالوجه التحریم انتهی.

ثم إن الأخبار المتقدمة خالیة عن اعتبار قصد الاستصباح

لأن موردها مما یکون الاستصباح فیه منفعة مقصودة منها کافیة فی ماليتها العرفیة و ربما یتوهم من قوله ع- فی روایة الأعرج المتقدمة تبینه لمن یشتریه فیبتاع للسراج اعتبار القصد و یدفعه أن الابتیاع للسراج إنما جعل غایة للإعلام بمعنی أن المسلم إذا اطلع علی نجاسته فیشتریه للإسراج نظیر قوله ع فی روایة معاویة بن وهب: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به.

الثانی أن ظاهر بعض الأخبار وجوب الإعلام فهل یجب مطلقا أم لا- و هل وجوبه نفسی أم شرطی

بمعنی اعتبار اشتراطه فی صحة البیع الذی ینبغی أن یقال إنه لا إشکال فی وجوب الإعلام إن قلنا باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد أو تواطئهما علیه من الخارج لتوقف القصد علی العلم بالنجاسة و أما إذا لم نقل باعتبار اشتراط الاستصباح فی العقد فالظاهر وجوب الإعلام وجوبا نفسیا- قبل العقد أو بعده لبعض الأخبار المتقدمة- و فی قوله ع: یبینه لمن اشتراه لیستصبح به إشارة إلی وجوب الإعلام لئلا یأکله فإن الغایة للإعلام لیس هو تحقق الاستصباح إذ لا ترتب بینهما شرعا و لا عقلا و لا عادة- بل الفائدة حصر الانتفاع فیه بمعنی عدم الانتفاع به فی غیره

[وجوب إعلام الجاهل بما یعطی إذا کان الانتفاع الغالب به محرما]

ففيه إشارة إلى وجوب إعلام الجاهل بما يعطى إذا كان الانتفاع الغالب به محرما بحيث يعلم عادة وقوعه فى الحرام لو لا الإعلام فكأنه قال أعلمه لأن لا يقع فى الحرام الواقعى بتركك الإعلام

[الأخبار الدالة على حرمة تعزير الجاهل بالحكم أو الموضوع]

و يشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار المتفرقة الدالة على حرمة تغرير الجاهل بالحكم أو الموضوع فى المحرمات مثل ما دل على أن من أفتى بغير علم لحقه وزر من عمل بفتياه فإن إثبات الوزر للمباشر من جهة فعل القبيح الواقعى و حمله على المفتى من حيث التسبيب و التغرير و مثل قوله ع: ما من إمام صلى بقوم فيكون فى صلاتهم تقصير- إلا كان عليه أوزارهم: و فى رواية أخرى: فيكون فى صلاته و صلاتهم تقصير إلا كان إثم ذلك عليه: و فى رواية أخرى:

لا يضمن الإمام صلاتهم إلا أن يصلى بهم جنبا و مثل رواية أبى بصير المتضمنة لكراهة أن تسقى البهيمة أو تطعم ما لا يحل للمسلم أكله أو شربه فإن فى كراهة ذلك فى البهائم إشعارا بحرمته بالنسبة إلى المكلف و يؤيده أن أكل الحرام و شربه من القبيح و لو فى حق الجاهل و لذا يكون الاحتياط فيه مطلوبا مع الشك إذ لو كان

المكاسب، ج۱، ص ۱۰

للعلم دخل فى قبحه لم يحسن الاحتياط و حينئذ فيكون إعطاء النجس للجاهل المذكور إغراء بالقبيح و هو قبيح عقلا. بل قد يقال بوجوب الإعلام و إن لم يكن منه تسبيب كما لو رأى نجسا فى يده يريد أكله و هو الذى صرح به العلامة رحمه الله فى أجوبة المسائل المهنائية حيث سأله السيد المهنا عمن رأى فى ثوب المصلى نجاسة فأجاب بأنه يجب الإعلام لوجوب النهى عن المنكر لكن إثبات هذا مشكل

[أقسام إلقاء الغير فى الحرمة الواقعية]

و الحاصل أن هنا أمورا أربعة. أحدها أن يكون فعل الشخص علة تامة لوقوع الحرام فى الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم و لا إشكال فى حرمته و كون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمة. و ثانيها أن يكون فعله سببا للحرام كمن قدم إلى غيره محرما و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه التحريم لأن استناد الفعل إلى السبب أقوى- فنسبة فعل الحرام إليه أولى و لذا يستقر الضمان على السبب دون المباشر الجاهل بل قيل إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه. الثالث أن يكون شرطا لصدور الحرام و هذا يكون على وجهين أحدهما أن يكون من قبيل إيجاد الداعى على المعصية إما لحصول الرغبة فيها كترغيب الشخص على المعصية و إما لحصول العناد من الشخص حتى يقع فى المعصية كسب آلهة الكفار الموجب لإلقائهم فى سب الحق عنادا أو سب آباء الناس الموقع لهم فى سب أبيه و الظاهر حرمة القسمين و قد ورد فى ذلك عدة من الأخبار. ثانيهما أن يكون بإيجاد شرط آخر غير الداعى كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا و سيأتى الكلام فيه. الرابع أن يكون من قبيل عدم المانع و هذا يكون تارة مع الحرمة الفعلية فى حق الفاعل كسكوت الشخص عن المنع من المنكر و لا إشكال فى الحرمة بشرائط النهى عن المنكر و أخرى مع عدم الحرمة الفعلية بالنسبة إلى الفاعل كسكوت العالم عن إعلام الجاهل كما فيما نحن فيه فإن صدور الحرام منه مشروط بعدم إعلامه

فهل يجب دفع الحرام بترك السكوت أم لا

فيه إشكال إلا إذا علمنا من الخارج وجوب دفع ذلك لكونه فسادا قد أمر بدفعه كل من قدر عليه كما لو اطلع على عدم إباحة دم من يريد الجاهل قتله أو عدم إباحة عرضه له أو لزم من سكوته ضرر مالى قد أمرنا بدفعه عن كل أحد فإنه يجب الإعلام و الردع لو لم يرتدع بالإعلام بل الواجب هو الردع و لو بدون الإعلام ففى الحقيقة الإعلام بنفسه غير واجب. و أما فيما تعلق بغير الثلاثة من حقوق الله فوجوب دفع مثل هذا الحرام مشكل لأن الظاهر من أدلة النهى عن المنكر وجوب الردع عن المعصية فلا يدل على وجوب إعلام الجاهل بكون فعله معصية نعم وجب ذلك فيما إذا كان الجهل بالحكم لكنه من حيث وجوب تبليغ التكاليف ليستمر التكليف إلى آخر الأبد بتبليغ الشاهد الغائب فالعالم فى الحقيقة مبلغ عن الله ليتم الحجة على الجاهل و يتحقق فيه قابلية الإطاعة و المعصية

[الاستدلال على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى و المناقشة فيه]

ثم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفى فيجب إظهارها و فيه مع أن وجوب الإعلام على القول به ليس مختصا بالمعاوضات بل يشمل مثل الإباحة و الهبة من المجانيات أن كون النجاسة عيبا ليس إلا لكونه منكرا واقعيا و قبيحا فإن ثبت ذلك حرم الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب و إلا لم يكن عيبا فتأمل.

الثالث المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء

بل فى السرائر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف و فى المبسوط أنه روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها و ورودها فى مقام البيان ساكتة عن هذا القيد و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسلة الشيخ- المنجبرة بالشهرة المحققة و الاتفاق المحكى لكن لو سلم الانجبار فغاية الأمر دورانه بين تقييد المطلقات المتقدمة أو حمل الجملة الخبرية على الاستحباب أو الإرشاد لئلا يتأثر السقف بدخان النجس الذى هو نجس بناء على ما ذكره الشيخ من دلالة المرسلة على نجاسة الدخان النجس إذ قد لا يخلو من أجزاء لطيفة دهنية تتصاعد بواسطة الحرارة و لا ريب أن مخالفة الظاهر فى المرسلة خصوصا بالحمل على الإرشاد دون الاستحباب أولى خصوصا مع ابتناء التقييد إما على ما ذكره الشيخ من دلالة الرواية على نجاسة الدخان المخالفة للمشهور و إما على كون الحكم تعبدا محضا و هو فى غاية البعد. و لعله لذلك أفتى فى المبسوط بالكراهة مع روايته للمرسلة

و الإنصاف أن المسألة لا تخلو عن إشكال

من حيث ظاهر الروايات البعيدة عن التقييد لإبائها فى أنفسها عنه و إباء المقيد عنه و من حيث الشهرة المحققة و الاتفاق المنقول و لو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيدا عن الاحتياط و جرأة على مخالفة المشهور.

ثم إن العلامة فى المختلف فصل

بين ما إذا علم بتصاعد شىء من أجزاء الدهن و ما إذا لم يعلم فوافق المشهور فى الأول و هو مبنى على ثبوت حرمة تنجيس السقف و لم يدل عليه دليل و إن كان ظاهر كل من حكم بكون الاستصباح تحت السماء تعبدا لا لنجاسة الدخان معللا بطهارة دخان النجس التسالم على حرمة التنجيس و إلا لكان الأولى تعليل التعبد به لا بطهارة الدخان كما لا يخفى

الرابع هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن فى غير الاستصباح

بأن يعمل صابونا أو يطلى به الأجرب أو السفن قولان مبنيان على أن الأصل فى المتنجس جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل كالأكل و الشرب و الاستصباح تحت الظل أو أن القاعدة فيه المنع عن التصرف إلا ما خرج بالدليل كالاستصباح تحت السماء و بيعه ليعمل صابونا على رواية ضعيفة تأتى

[كلمات الفقهاء فى المسألة]

و الذى صرح به فى مفتاح الكرامة هو الثانى و وافقه بعض مشايخنا المعاصرين و هو ظاهر جماعة من القدماء كالشيخين و السيدين و الحلى و غيرهم.

[ما قاله السيد فى الانتصار]

قال فى الانتصار و مما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه أهل الكتاب و من ثبت كفرهم بدليل قاطع لا يجوز أكله و لا الانتفاع به و اختلف باقى الفقهاء فى ذلك و قد دللنا على ذلك فى كتاب الطهارة حيث دللنا على أن سؤر الكفار نجس.

[ما قاله الشيخ فى المبسوط و النهاية و الخلاف]

و قال فى المبسوط فى الماء المضاف إنه مباح التصرف فيه بأنواع التصرف ما لم تقع فيه نجاسة فإن وقعت فيه نجاسة لم يجز استعماله على حال و قال فى حكم الماء المتغير بالنجاسة إنه لا يجوز استعماله إلا عند الضرورة للشرب لا غير و قال فى النهاية و إن كان ما

حصل فيه الميتة مائعا لم يجز استعماله و وجب إهراقه انتهى و قريب منه عبارة المقنعة. و قال فى الخلاف فى حكم السمن و البذر و الشيرج و الزيت إذا وقعت فيه فأرة إنه جاز الاستصباح به و لا يجوز أكله و لا الانتفاع به بغير الاستصباح و به قال الشافعى و قال قوم من أصحاب الحديث لا ينتفع به بحال لا باستصباح و لا غيره بل يراق

المكاسب، ج۱، ص ۱۱

كالخمر و قال أبو حنيفة يستصبح به و يباع لذلك مطلقا و قال ابن داود إن كان المائع سمنا لم ينتفع به و إن كان غيره من الأدهان لم ينجس بموت الفأرة فيه و يحل أكله و شربه لأن الخبر ورد فى السمن فحسب دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم

[ما قاله الحلى فى السرائر]

و فى السرائر فى حكم الدهن المتنجس أنه لا يجوز الادهان به و لا استعماله فى شىء من الأشياء عدا الاستصباح تحت السماء انتهى و ادعى فى موضع آخر أن الاستصباح به تحت الظلال محظور بغير خلاف

[ما قاله ابن زهرة فى الغنية]

و قال ابن زهرة بعد أن اشترط فى المبيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محللة و شرطنا فى المنفعة أن تكون مباحة تحفظا من المنافع المحرمة و يدخل فى ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره عدا ما استثنى من بيع الكلب المعلم للصيد و الزيت النجس للاستصباح به تحت السماء و هو إجماع الطائفة ثم استدل على جواز بيع الزيت بعد الإجماع بأن النبى ص أذن فى الاستصباح به تحت السماء قال و هذا يدل على جواز بيعه لذلك انتهى

و لكن الأقوى وفاقا لأكثر المتأخرين جواز الانتفاع إلا ما خرج بالدليل

و يدل عليه أصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع بما فى الأرض و لا حاكم عليها سوى ما يتخيل من بعض الآيات و الأخبار و دعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع

و الكل غير قابل لذلك.

[الاستدلال على المنع بالآيات و الجواب عنه]

أما الآيات فمنها قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ دل بمقتضى التفريع على وجوب اجتناب كل رجس و فيه أن الظاهر من الرجس ما كان كذلك فى ذاته لا ما عرض له ذلك فيختص بالعناوين النجسة و هى النجاسات العشر مع أنه لو عم المتنجس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد فإن أكثر المتنجسات لا يجب الاجتناب عنه مع أن وجوب الاجتناب ثابت فيما كان رجسا من عمل الشيطان يعنى من مبتدعاته فيختص وجوب الاجتناب المطلق بما كان من عمل الشيطان سواء أ كان نجسا كالخمر أم قذرا معنويا مثل الميسر. و من المعلوم أن المائعات المتنجسة كالدهن و الطين و الصبغ و الدبس إذا تنجست ليست من أعمال الشيطان و إن أريد من عمل الشيطان عمل المكلف المتحقق فى الخارج بإغوائه ليكون المراد بالمذكورات استعمالها على النحو الخاص فالمعنى أن الانتفاع بهذه المذكورات رجس من عمل الشيطان كما يقال فى سائر المعاصى إنها من عمل الشيطان فلا تدل أيضا على وجوب الاجتناب عن استعمال المتنجس إلا إذا ثبت كون الاستعمال رجسا و هو أول الكلام و كيف كان فالآية لا تدل على المطلوب و من بعض ما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على ذلك بقوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على أن الرجز هو الرجس و أضعف من الكل الاستدلال بآية تحريم الخبائث بناء على أن كل متنجس خبيث و التحريم المطلق يفيد عموم الانتفاع إذ لا يخفى أن المراد هنا حرمة الأكل بقرينة مقابلته بحلية الطيبات.

[الاستدلال على المنع بالأخبار و الجواب عنه]

و أما الأخبار فمنها ما تقدم فى رواية تحف العقول حيث علل النهى عن بيع وجوه النجس بأن ذلك كله محرم أكله و شربه و إمساكه و جميع التقلب فيه. فجميع التقلب فى ذلك حرام و فيه ما تقدم من أن المراد بوجوه النجس عنواناته المعهودة لأن الوجه هو العنوان و

الدهن ليس عنوانا للنجاسة و الملاقى للنجس و إن كان عنوانا للنجاسة لكنه ليس وجها من وجوه النجاسة فى مقابلة غيره و لذا لم يعدوه عنوانا فى مقابل العناوين النجسة مع ما عرفت من لزوم تخصيص الأكثر لو أريد به المنع عن استعمال كل متنجس. و منها ما دل على الأمر بإهراق المائعات الملاقية للنجاسة و إلقاء ما حول الجامد من الدهن و شبهه و طرحه و قد تقدم بعضها فى مسألة الدهن و بعضها الآخر متفرقة مثل قوله يهريق المرق و نحو ذلك و فيه أن طرحها كناية عن عدم الانتفاع بها فى الأكل فإن ما أمر بطرحه من جامد الدهن و الزيت يجوز الاستصباح به إجماعا فالمراد اطراحه من ظرف الدهن و ترك الباقى للأكل.

[الإجماعات المدعاة على المنع و النظر فى دلالتها]

و أما الإجماعات ففى دلالتها على المدعى نظر يظهر من ملاحظتها فإن الظاهر من كلام السيد المتقدم أن مورد الإجماع هو نجاسة ما باشره أهل الكتاب و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهى من فروعها المتفرعة على النجاسة لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس فإن خلاف باقى الفقهاء فى أصل النجاسة فى أهل الكتاب لا فى أحكام النجس. و أما إجماع الخلاف فالظاهر أن معقده ما وقع الخلاف فيه بينه و بين من ذكر من المخالفين إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره و بين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات فى عنوان المسألة فإن الثانى يشمل الأحكام كلها و الأول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف- لأنه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة فافهم و اغتنم و أما إجماع السيد فى الغنية فهو فى أصل مسألة تحريم بيع النجاسات و استثناء الكلب المعلم و الزيت المتنجس لا- فيما ذكره من أن حرمة بيع المتنجس من حيث دخوله فيما يحرم الانتفاع نعم هو قائل بذلك و بالجملة فلا ينكر ظهور كلام السيد فى حرمة الانتفاع بالنجس الذاتى و العرضى و لكن دعواه الإجماع على ذلك بعيدة عن مدلول كلامه جدا و كذلك لا ينكر كون السيد و الشيخ قائلين بحرمة الانتفاع بالمتنجس كما هو ظاهر المفيد و صريح الحلى لكن دعواهما الإجماع على ذلك ممنوعة عند المتأمل المنصف ثم على تقدير تسليم دعواهم الإجماعات فلا ريب فى وهنها بما يظهر من أكثر المتأخرين من قصر حرمة الانتفاع على أمور خاصة.

[ما قاله المحقق فى المعتبر]

قال فى المعتبر فى أحكام الماء القليل المتنجس و كل ماء حكم بنجاسته لم يجز استعماله إلى أن قال و نريد بالمنع عن استعماله الاستعمال فى الطهارة و إزالة الخبث و الأكل و الشرب دون غيره مثل بل الطين و سقى الدابة انتهى. أقول إن بل الصبغ و الحناء بذلك الماء داخل فى الغير فلا يحرم الانتفاع بهما

[ما قاله العلامة فى كتبه]

و أما العلامة فقد قصر حرمة استعمال الماء المتنجس فى التحرير و القواعد و الإرشاد على الطهارة و الأكل و الشرب و جوز فى المنتهى الانتفاع بالعجين النجس فى علف الدواب محتجا بأن المحرم على المكلف تناوله و بأنه انتفاع فيكون سائغا للأصل و لا يخفى أن كلا دليليه صريح فى حصر التحريم فى أكل العجين المتنجس.

[ما قاله الشهيد فى قواعده و الذكرى]

و قال الشهيد فى قواعده النجاسة ما حرم استعماله فى الصلاة و الأغذية ثم ذكر ما يؤيد المطلوب. و قال فى الذكرى فى أحكام النجاسة تجب إزالة النجاسة عن الثوب و البدن ثم ذكر المساجد و غيرها إلى أن قال و عن كل مستعمل فى أكل أو شرب أو ضوء تحت ظل للنهى عن النجس و للنص انتهى و مراده بالنهى عن النجس النهى عن أكله و مراده بالنص ما ورد عن النهى عن الاستصباح

المكاسب، ج ۱، ص ۱۲

بالدهن المتنجس تحت السقف فانظر إلى صراحة كلامه فى أن المحرم من الدهن المتنجس بعد الأكل و الشرب خصوص الاستضاءة تحت الظل للنص

[ما حكاه المحقق الثانى عن بعض فوائد الشهيد]

و هو المطابق لما حكاه المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد عنه قدس سره فی بعض فوائده من جواز الانتفاع بالدهن المتنجس فی جمیع ما یتصور من فوائده. و قال المحقق و الشهید الثانیان فی المسالک و حاشیة الإرشاد عند قول المحقق و العلامة قدس سرهما تجب إزالة النجاسة عن الأوانی إن هذا إذا استعملت فیما یتوقف استعماله علی الطهارة کالأکل و الشرب و سیأتی عن المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فی مسألة الانتفاع بالإصباغ المتنجسة ما یدل علی عدم توقف جواز الانتفاع بها علی الطهارة

[ما أفاده الشهید الثانی فی المسالک]

و فی المسالک فی ذیل قول المحقق قدس سره و کل مائع نجس عدا الأدهان قال لا فرق فی عدم جواز بیعها علی القول بعدم قبولها للطهارة بین صلاحیتها للانتفاع علی بعض الوجوه و عدمه و لا بین الإعلام بحالها و عدمه علی ما نص علیه الأصحاب و أما الأدهان المتنجسة بنجاسة عارضیة کالزیت تقع فیه الفأرة فیجوز بیعها لفائدة الاستصباح بها و إنما خرج هذا الفرد بالنص و إلا فکان ینبغی مساواتها لغیرها من المائعات المتنجسة التی یمکن الانتفاع بها فی بعض الوجوه و قد ألحق بعض الأصحاب ببیعها للاستصباح بیعها لیعمل صابونا أو یطلی بها الأجرب و نحو ذلک و یشکل بأنه خروج عن مورد النص المخالف للأصل فإن جاز لتحقق المنفعة فینبغی مثله فی المائعات النجسة التی ینتفع بها کالدبس یطعم للنحل و نحوه و لا یخفی ظهوره فی جواز الانتفاع بالمتنجس و کون المنع من بیعه لأجل النص یقتصر علی مورده و کیف کان فالمتتبع فی کلام المتأخرین یقطع بما استظهرناه من کلماتهم و الذی أظن و إن کان الظن لا یغنی لغیری شیئا أن کلمات القدماء یرجع إلی ما ذکره المتأخرون و أن المراد بالانتفاع فی کلمات القدماء الانتفاعات الراجعة إلی الأکل و الشرب و إطعام الغیر و بیعه علی نحو بیع ما یحل أکله ثم لو فرضنا مخالفة القدماء کفی موافقة المتأخرین فی دفع الوهن عن الأصل و القاعدة السالمین عما یرد علیهما

[جواز بیعه لغیر الاستصباح من الانتفاعات بناء علی جوازها]

ثم إن علی تقدیر جواز غیر الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات وفاقا للشهید و المحقق الثانی قدس سرهما قال الثانی فی حاشیة الإرشاد فی ذیل قول العلامة إلا الدهن للاستصباح إن فی بعض الحواشی المنسوبة إلی شیخنا الشهید إن الفائدة لا تنحصر فی ذلک إذ مع فرض فائدة أخری للدهن لا تتوقف علی طهارته یمکن بیعه لها کاتخاذ الصابون منه قال و هو مروی و مثله طلی الدواب. أقول لا بأس بالمصیر إلی ما ذکره شیخنا و قد ذکر أن به روایة انتهی أقول و الروایة إشارة إلی ما عن الراوندی فی کتاب النوادر بإسناده عن أبی الحسن موسی بن جعفر ع و فیه: سئل ع عن الشحم یقع فیه شیء له دم فیموت قال ع تبیعه لمن یعمله صابونا إلی آخر الخبر

[حکم بیع غیر الدهن من المتنجسات]

ثم لو قلنا بجواز البیع فی الدهن لغیر المنصوص من الانتفاعات المباحة فهل یجوز بیع غیره من المتنجسات المنتفع بها فی المنافع المقصودة المحللة کالصبغ و الطین و نحوهما أم یقتصر علی المتنجس المنصوص و هو الدهن غایة الأمر التعدی من حیث غایة البیع- إلی غیر الاستصباح إشکال

[وجه المنع]

من ظهور استثناء الدهن فی کلام المشهور فی عدم جواز بیع ما عداه بل عرفت من المسالک نسبه عدم الفرق بین ما له منفعة محللة و ما لیست له إلی نص الأصحاب

[وجه الجواز]

و مما تقدم فی مسألة جلد المیتة- من أن الظاهر من کلمات جماعة من القدماء و المتأخرین کالشیخ فی الخلاف و ابن زهرة و العلامة و ولده و الفاضل المقداد و المحقق الثانی و غیرهم دوران المنع عن بیع النجس مدار جواز الانتفاع به و عدمه إلا ما خرج بالنص کألیات المیتة مثلا أو مطلق نجس العین علی ما سیأتی من الکلام فیه و هذا هو الذی یقتضیه استصحاب الحکم قبل التنجس و هی

القاعدة المستفادة من قوله ع فی روایة تحف العقول: أن کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک کله حلال. و ما تقدم من روایة دعائم الإسلام من حل بیع کل ما یباح الانتفاع به و أما قوله تعالی فَاجْتَنِبُوهُ و قوله تعالی وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[توجیه ما یظهر منه المنع من النصوص]

فقد عرفت أنهما لا تدلان علی حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلا عن حرمة البیع علی تقدیر جواز الانتفاع. و من ذلک یظهر عدم صحة الاستدلال فیما نحن فیه بالنهی فی روایة تحف العقول عن بیع شیء من وجوه النجس بعد ملاحظة تعلیل المنع فیها بحرمة الانتفاع

[توجیه کلام من أطلق المنع]

و یمکن حمل کلام من أطلق المنع- عن بیع النجس إلا الدهن لفائدة الاستصباح علی إرادة المائعات النجسة التی لا ینتفع بها فی غیر الأکل و الشرب منفعة محللة مقصودة من أمثالها و یؤیده تعلیل استثناء الدهن لفائدة الاستصباح نظیر استثناء بول الإبل للاستشفاء و إن احتمل أن یکون ذکر الاستصباح لبیان ما یشترط أن یکون غایة للبیع. قال فی جامع المقاصد فی شرح قول العلامة قدس سره إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة قال لیس المراد بخاصة بیان حصر الفائدة فی الاستصباح کما هو الظاهر و قد ذکر شیخنا الشهید فی حواشیه أن فی روایة جواز اتخاذ الصابون من الدهن المتنجس و صرح مع ذلک بجواز الانتفاع به فیما یتصور من فوائده به کطلی الدواب إن قیل إن العبارة تقتضی حصر الفائدة لأن الاستثناء فی سیاق النفی یفید الحصر فإن المعنی فی العبارة إلا الدهن المتنجس لهذه الفائدة قلنا لیس المراد ذلک لأن الفائدة بیان لوجه الاستثناء أی إلا الدهن لتحقق فائدة الاستصباح و هذا لا یستلزم الحصر و یکفی فی صحة ما قلنا تطرق الاحتمال فی العبارة المقتضی لعدم الحصر انتهی. و کیف کان فالحکم بعموم کلمات هؤلاء- لکل مائع متنجس مثل الطین و الجص المائعین و الصبغ و شبه ذلک محل تأمل و ما نسبه فی المسالک من عدم فرقهم فی المنع عن بیع المتنجس بین ما یصلح للانتفاع به و ما لا یصلح فلم یثبت صحته مع ما عرفت من کثیر من الأصحاب من إناطة الحکم فی کلامهم مدار الانتفاع

[استشکال المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد علی عبارة العلامة]

و لأجل ذلک استشکل المحقق الثانی فی حاشیة الإرشاد فیما ذکره العلامة بقوله و لا بأس بیع ما عرض له التنجیس مع قبول الطهارة حیث قال مقتضاه أنه لو لم یکن قابلا للطهارة لم یجز بیعه و هو مشکل إذ الأصباغ المتنجسة لا تقبل عند الأکثر و الظاهر جواز بیعها لأن منافعها لا تتوقف علی الطهارة اللهم إلا أن یقال إنها تئول إلی حاله یقبل معها التطهیر لکن بعد جفافها بل ذلک هو المقصود منها فاندفع الإشکال. أقول لو لم یعلم من مذهب العلامة- دوران المنع عن بیع المتنجس مدار حرمة الانتفاع لم یرد علی عبارته إشکال لأن المفروض

المکاسب، ج۱، ص ۱۳

حینئذ التزامه بجواز الانتفاع بالإصباغ مع عدم جواز بیعها إلا أن یرجع الإشکال إلی حکم العلامة و أنه مشکل علی مختار المحقق لا إلی کلامه و أن الحکم مشکل علی مذهب المتکلم فافهم ثم إن ما دفع به الإشکال من جعل الأصباغ قابلة للطهارة إنما ینفع فی خصوص الأصباغ. و أما مثل بیع الصابون المتنجس فلا یندفع الإشکال عنه بما ذکره- و قد تقدم منه سابقا جواز بیع الدهن المتنجس لیعمل صابونا بناء علی أنه من فوائده المحللة. مع أن ما ذکره من قبول الصبغ التطهیر بعد الجفاف محل نظر لأن المقصود من قبوله الطهارة قبولها قبل الانتفاع و هو مفقود فی الأصباغ لأن الانتفاع بها و هو الصبغ قبل الطهارة و أما ما یبقی منها بعد الجفاف و هو اللون فهی نفس المنفعة لا الانتفاع مع أنه لا یقبل التطهیر و إنما القابل هو الثوب.

بقی الکلام فی حکم نجس العین من حیث أصالة حل الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمته

أو أصالة العکس فاعلم أن ظاهر الأکثر أصالة حرمة الانتفاع بنجس العین بل ظاهر فخر الدین فی شرح الإرشاد و الفاضل المقداد الإجماع علی ذلک حیث استدلا علی عدم جواز بیع الأعیان النجسة بأنها محرمة الانتفاع و کل ما هو کذلک لا یجوز بیعه قالا أما

الصغرى فإجماعية و يظهر من الحدائق فى مسألة الانتفاع بالدهن المتنجس فى غير الاستصباح نسبه ذلك إلى الأصحاب.

[دلالة ظواهر الكتاب و السنة على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقا]

و يدل عليه ظواهر الكتاب و السنة مثل قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ بناء على ما ذكره الشيخ و العلامة من إرادة جميع الانتفاعات و قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ الدال على وجوب اجتناب كل رجس و هو نجس العين و قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ بناء على أن هجره لا يحصل إلا بالاجتناب عنه مطلقا و تعليله ع فى رواية تحف العقول حرمة بيع وجوه النجس بحرمة الأكل و الشرب و الإمساك و جميع التقلبات فيه.

[دلالة كل ما دل حرمة البيع على حرمة الانتفاع بالملازمة]

و يدل عليه أيضا كل ما دل من الأخبار و الإجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع الانتفاع به

[مقتضى التأمل رفع اليد عما ذكر من الأدلة]

هذا و لكن التأمل يقتضى بعدم جواز الاعتماد فى مقابلة أصالة الإباحة على شىء مما ذكر. أما آيات التحريم و الاجتناب و الهجر فلظهورها فى الانتفاعات المقصودة- فى كل نجس بحسبه و هى فى مثل الميتة الأكل و فى الخمر الشرب و فى الميسر اللعب به و فى الأنصاب و الأزلام ما يليق بحالهما و أما رواية تحف العقول فالمراد بالإمساك و التقلب فيه ما يرجع إلى الأكل و الشرب- و إلا فسيجىء الاتفاق على جواز إمساك نجس العين لبعض الفوائد- . و ما دل من الإجماع و الأخبار على حرمة بيع نجس العين قد يدعى اختصاصه بغير ما يحل الانتفاع المعتد به أو بمنع استلزامه لحرمة الانتفاع بناء على أن نجاسة العين مانع مستقل عن جواز البيع من غير حاجة إلى إرجاعها إلى عدم المنفعة المحللة

[دفع توهم الإجماع على الحرمة بظهور كلمات الفقهاء فى الجواز]

و أما توهم الإجماع فمدفوع بظهور كلمات كثير منهم فى جواز الانتفاع فى الجملة. قال فى المبسوط إن سرجين ما لا يؤكل لحمه و عذرة الإنسان و خرء الكلاب لا يجوز بيعها و يجوز الانتفاع بها فى الزروع و الكروم و أصول الشجر بلا خاف انتهى و قال العلامة فى التذكرة يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة و نحوها فى القواعد و قرره على ذلك فى جامع المقاصد و زاد عليه قوله لكن هذه لا تصيرها مالا- بحيث يقابل بالمال و قال فى باب الأطعمة و الأشربة من المختلف إن شعر الخنزير يجوز استعماله مطلقا مستدلا بأن نجاسته لا تمنع الانتفاع به لما فيه من المنفعة الخالية عن ضرر عاجل و آجل و قال الشهيد فى قواعده النجاسة ما حرم استعماله فى الصلاة و الأغذية للاستقذار و للتوصل بها إلى الفرار ثم ذكر أن قيد الأغذية لبيان مورد الحكم و فيه تنبيه على الأشربة كما أن فى الصلاة تنبيها على الطواف انتهى و هو كالنص فى جواز الانتفاع بالنجس فى غير هذه الأمور. و قال الشهيد الثانى فى الروضة عند قول المصنف فى عداد ما لا يجوز بيعه من النجاسات و الدم قال و إن فرض له نفع حكمى كالصبغ و أبوال و أرواث ما لا يؤكل لحمه و إن فرض لهما نفع فإن الظاهر أن المراد بالنفع المفروض للدم و الأبوال و الأرواث هو النفع المحلل و إلا لم يحسن ذكر هذا القيد فى خصوص هذه الأشياء دون سائر النجاسات و لا ذكر خصوص الصبغ للدم مع أن الأكل هى المنفعة المتعارفة المنصرف إليها الإطلاق فى قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ و المسوق لها الكلام فى قوله تعالى أَوْ دَماً مَسْفُوحاً. و ما ذكرنا هو ظاهر المحقق الثانى حيث حكى عن الشهيد أنه حكى عن العلامة جواز الاستصباح بدهن الميتة ثم قال و هو بعيد لعموم النهى عن الانتفاع بالميتة فإن عدوله عن التعليل بعموم المنع عن الانتفاع بالنجس إلى ذكر خصوص الميتة يدل على عدم العموم فى النجس- و كيف كان فلا يبقى بملاحظة ما ذكرنا وثوق بنقل الإجماع المتقدم عن شرح الإرشاد و التنقيح الجابر لرواية تحف العقول عن جميع التقلب فى التنجس مع احتمال أن يراد من جميع التقلب جميع أنواع التعاطى لا الاستعمالات و يراد إمساكه إمساكه للوجه المحرم

[اختيار بعض الأساطين جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس]

و لعله للإحاطة بما ذكرنا اختار بعض الأساطين فى شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع إلى مخالفة فى محل الكلام فقال و يجوز الانتفاع بالأعيان النجسة و المتنجسة فى غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النجسة التى لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمى استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع و كذا الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال و ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس و المتنجس مخصوص أو منزل على الانتفاع الدال على عدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة. و أما من استعمله ليغسله فغير مشمول للأدلة فيبقى على حكم الأصل انتهى. و التقييد بما يسمى استعمالا فى كلامه رحمه الله لعله لإخراج مثل الإيقاد بالميتة- و سد ساقية الماء بها و إطعامها لجوارح الطير و مراده سلب الاستعمال المضاف إلى الميتة عن هذه الأمور لأن استعمال كل شيء إعماله فى العمل المقصود منه عرفا فإن إيقاد الباب و السرير لا يسمى استعمالا لهما لكن يشكل بأن المنهى عنه فى النصوص الانتفاع بالميتة الشامل لغير الاستعمال المعهود المتعارف فى الشيء و لذا قيد هو قدس سره الانتفاع بما يسمى استعمالا.

[ما هو الانتفاع المنهى عنه فى النصوص]

نعم يمكن أن يقال إن مثل هذه الاستعمالات لا تعد انتفاعا تنزيلا لها منزلة المعدوم- و لذا يقال للشيء إنه مما لا ينتفع به مع قابليته للأمور المذكورة. فالمنهى عنه هو الانتفاع بالميتة بالمنافع المقصودة التى

المكاسب، ج۱، ص ۱۴

تعد عرفا غرضا من تملك الميتة لو لا كونها ميتة و إن كانت قد تملك لخصوص هذه الأمور كما قد يشترى اللحم لإطعام الطيور و السباع لكنها أغراض شخصية كما قد يشترى الجلاب لإطفاء النار و الباب للإيقاد و التسخين به.

[ما قاله العلامة فى النهاية]

قال العلامة فى النهاية فى بيان أن الانتفاع ببول غير المأكول فى الشرب للدواب منفعة جزئية لا يعتد بها قال إذ كل شيء من المحرمات لا يخلو من منفعة كالخمر للتخليل و العذرة للتسميد و الميتة لأكل جوارح الطير و لم يعتبرها الشارع انتهى.

[عدم الاعتداد بالمنافع النادرة]

ثم إن الانتفاع المنفى فى الميتة- و إن كان مطلقا فى حيز النفى إلا أن اختصاصه بما ادعيناه من الأغراض المقصودة من الشيء دون الفوائد المترتبة عليه من دون أن تعد مقاصد ليس من جهة انصرافها إلى المقاصد حتى يمنع انصراف المطلق فى حيز النفى بل من جهة التسامح و الادعاء العرفى تنزيلا للموجود منزلة المعدوم فإنه يقال للميتة مع وجود تلك الفوائد فيها إنها مما لا ينتفع به و مما ذكرنا ظهر الحال فى البول و العذرة و المنى فإنها مما لا ينتفع بها و إن استفيد منها بعض الفوائد كالتسميد و الإحراق كما هو سيرة بعض الجصاصين من العرب كما يدل عليه وقوع السؤال فى بعض الروايات عن الجص يوقد عليه العذرة و عظام الموتى و يجصص به المسجد فقال الإمام ع: إن الماء و النار قد طهراه بل فى الرواية إشعار بالتقرير فتفطن.

[استبعاد ما ذكره بعض الأساطين]

و أما ما ذكره من تنزيل ما دل على المنع من الانتفاع بالنجس على ما يؤذن بعدم الاكتراث بالدين و عدم المبالاة لا من استعمله ليغسله فهو تنزيل بعيد.

[تنزيل ما دل على المنع على الانتفاع الموجب للتلويث]

نعم يمكن أن ينزل على الانتفاع به على وجه الانتفاع بالطاهر- بأن يستعمله على وجه يوجب تلويث بدنه و ثيابه و سائر آلات الانتفاع كالصبغ بالدم و إن بنى على غسل الجميع عند الحاجة إلى ما يشترط فيه الطهارة و فى بعض الروايات إشارة إلى ذلك.

[دلالة رواية الوشاء على ذلك]

ففى الكافى بسنده عن الوشاء قال: سألت أبا الحسن ع فقلت له جعلت فداك إن أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هى فقلت جعلت فداك فنستصبح بها فقال أ ما علمت أنه يصيب اليد و الثوب و هو حرام بحملها على حرمة الاستعمال- على

وجه يوجب تلويث البدن و الثياب. و أما حمل الحرام على النجس كما فى كلام بعض فلا شاهد عليه و الرواية فى نجس العين فلا ينتقض بجواز الاستصباح بالدهن المتنجس لاحتمال كون مزاولة نجس العين مبغوضا للشارع كما يشير إليه قوله تعالى وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ

[المنفعة المحللة للنجس قد تجعله مالا عرفا و قد لا تجعله]

ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو النص- قد تجعله مالا عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة إذا قلنا بجواز الاستقاء به لغير الوضوء كما هو مذهب جماعة مع القول بعدم جواز بيعه لظاهر الإجماعات المحكية و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاث إذا منعنا عن بيعها فمثل هذه أموال لا تجوز المعاوضة عليها و لا يبعد جواز هبتها لعدم المانع مع وجود المقتضى فتأمل- . و قد لا تجعله مالا عرفا- لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له و إن ترتب عليه الفوائد كالميتة التى يجوز إطعامها لجوارح الطير و الإيقاد بها و العذرة للتسميد. فإن الظاهر أنها لا تعد أموالا عرفا كما اعترف به جامع المقاصد فى شرح قول العلامة و يجوز اقتناء الأعيان النجسة لفائدة

[الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى الأعيان النجسة]

و الظاهر ثبوت حق الاختصاص فى هذه الأمور الناشئ إما عن الحيازة و إما عن كون أصلها مالا للمالك كما لو مات حيوان له أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن المالية و الظاهر جواز المصالحة على هذا الحق بلا عوض بناء على صحة هذا الصلح بل دفع العوض بناء على أنه لا يعد ثمنا لنفس العين- حتى يكون سحتا بمقتضى الأخبار.

[ما أفاده العلامة فى التذكرة]

قال فى التذكرة و تصح الوصية بما يحل الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلم و الزيت النجس لإشعاله تحت السماء و الزبل للانتفاع بإشعاله و التسميد به و جلد الميتة إن سوغنا الانتفاع به و الخمر المحترمة لثبوت الاختصاص فيها و انتقالها من يد إلى يد بالإرث و غيره انتهى و الظاهر أن مراده بغير الإرث الصلح الناقل. و أما اليد الحادثة بعد إعراض اليد الأولى فليس انتقالا- لكن الإنصاف أن الحكم مشكل نعم لو بذل مالا على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسنا كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عما فى تصرفه من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد و المدرسة و السوق.

[ما ذكره بعض الأساطين]

و ذكر بعض الأساطين بعد إثبات حق الاختصاص أن دفع شىء من المال لافتكاكه يشك فى دخوله تحت الاكتساب المحظور فيبقى على أصالة الجواز

[اشتراط قصد الانتفاع فى الحيازة الموجبة لحصول حق الاختصاص]

ثم إنه يشترط فى الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع و لذا ذكروا أنه لو علم كون حيازة الشخص للماء و الكلاء لمجرد العبث لم يحصل له حق و حينئذ فيشكل الأمر فيما تعارف فى بعض البلاد من جمع العذرات حتى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها فى البساتين و الزرع بذل له مال فأخذت منه فإن الظاهر المقطوع أنه لم يحزها للانتفاع بها و إنما حازها لأخذ المال عليها و من المعلوم أن أخذ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه فى المقام و كذلك لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم لو جمعها فى مكانه المملوك فبذل له المال على أن يتصرف فى ذلك المكان بالدخول لأخذها لكان حسنا. كما أنه لو قلنا بكفاية مجرد الحيازة فى الاختصاص و إن لم يقصد الانتفاع بعينه أو قلنا بجواز المعاوضة على حق الاختصاص كان أسهل

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

اشارة

و هو على أقسام

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

اشارة

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العبادة

منها هياكل العبادة المبتدعة

اشارة

الأول ما لا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام

و هى أمور هياكل العبادة

[ما يدل على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة]

[ما يدل على حرمة الاكتساب بهياكل العبادة]

و يدل عليه مواضع من رواية تحف العقول المتقدمة فى مثل قوله ع: و كل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه و قوله ع: أو شىء يكون فيه وجه من وجوه الفساد و قوله ع: و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله و قوله ع: إنما حرم الله الصناعة التى حرام هى كلها مما يجىء منها الفساد محضا نظير المزامير و البرابط و كل ملهو به و الصلبان و الأصنام إلى أن قال فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و جميع التقلب فيه من وجوه الحركات إلى آخر الحديث. هذا كله مضافا إلى أن أكل المال فى مقابل هذه الأشياء أكل له بالباطل و إلى قوله ص: إن الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه بناء على أن تحريم هذه الأمور تحريم لمنافعها الغالبة بل الدائمة فإن الصليب من حيث إنه خشب بهذه الهيئة لا ينتفع به إلا فى الحرام و ليس بهذه الهيئة مما ينتفع به فى المحلل و المحرم و لو فرض ذلك

المكاسب، ج۱، ص ۱۵

كان منفعة نادرة لا يقدح فى تحريم العين بقول مطلق الذى هو المناط فى تحريم الثمن.

[جواز المعاوضة لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة و آلة أخرى لعمل محلل]

[جواز المعاوضة لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل العبادة و آلة أخرى لعمل محلل]

نعم لو فرض هيئة خاصة مشتركة بين هيكل و آلة أخرى لعمل محلل بحيث لا تعد منفعة نادرة فالأقوى جواز البيع بقصد تلك المنفعة المحللة كما اعترف به فى المسالك.

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها]

[توجيه القول بعدم الفرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها]

فما ذكره بعض الأساطين من أن ظاهر الإجماع و الأخبار أنه لا فرق بين قصد الجهة المحللة و غيرها فلعله محمول على الجهة المحللة التى لا دخل للهيئة فيها أو النادرة التى مما للهيئة دخل فيه. نعم ذكر أيضا وفاقا لظاهر غيره بل الأكثر أنه لا فرق بين قصد المادة و الهيئة.

[تحقيق حول قصد المادة]

[تحقيق حول قصد المادة]

أقول إن أراد بقصد المادة كونها هى الباعثة على بذل المال بإزاء ذلك الشىء و إن كان عنوان المبيع المبذول بإزائه الثمن هو ذلك الشىء فما استظهره من الإجماع و الأخبار حسن لأن بذل المال بإزاء هذا الجسم المتشكل بالشكل الخاص من حيث كونه مالا عرفا بذل للمال على الباطل. و إن أراد بقصد المادة كون المبيع هى المادة سواء تعلق البيع بها بالخصوص كأن يقول بعتك خشب هذا الصنم أو فى ضمن مجموع مركب لو وزن له وزنه حطب فقال بعتك فظهر فيه صنم أو صليب فالحكم ببطلان البيع فى الأول و فى مقدار الصنم فى الثانى مشكل لمنع شمول الأدلة لمثل هذا الفرد لأن المتيقن من الأدلة المتقدمة حرمة المعاوضة على هذه الأمور نظير المعاوضة على غيرها من الأموال العرفية و هو ملاحظة مطلق ما يتقوم به مالية الشىء من المادة و الهيئة و الأوصاف. و الحاصل أن الملحوظ فى البيع قد يكون مادة الشىء من غير مدخلية الشكل أ لا ترى أنه لو باعه وزنه نحاس فظهر فيها آنية مكسورة لم يكن له خيار العيب لأن المبيع هى المادة و دعوى أن المال هى المادة بشرط عدم الهيئة مدفوعة بما صرح به من أنه لو أتلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها و حمله على الإتلاف تدريجا تمحل.

[إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر]

[إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر]

و فى محكى التذكرة أنه إذا كان لمكسورها قيمة و باعها صحيحة لتكسر و كان المشترى ممن يوثق بديانته فإنه يجوز بيعها على الأقوى انتهى و اختار ذلك صاحب الكفاية و صاحب الحدائق و صاحب الرياض نافيا عنه الريب.

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

[توجيه التقييد فى كلام العلامة]

و لعل التقييد فى كلام العلامة بكون المشترى ممن يوثق بديانته لئلا يدخل فى باب المساعدة على المحرم فإن دفع ما يقصد منه المعصية غالبا مع عدم وثوق بالمدفوع إليه تقوية لوجه من وجوه المعاصى فيكون باطلا كما فى رواية تحف العقول لكن فيه مضافا إلى التأمل فى بطلان البيع لمجرد الإعانة على الإثم أنه يمكن الاستغناء عن هذا القيد بكسره قبل أن يقبضه إياه فإن الهيئة غير محترمة فى هذه الأمور كما صرحوا به فى باب الغصب بل قد يقال بوجوب إتلافها فورا و لا يبعد أن يثبت لوجوب حسم مادة الفساد.

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

[ما أفاده المحقق الثانى فى جامع المقاصد]

و فى جامع المقاصد بعد حكمه بالمنع عن بيع هذه الأشياء و إن أمكن الانتفاع على حالها فى غير محرم منفعة لا تقصد منها قال و لا أثر لكون رضاضها الباقى بعد كسرها مما ينتفع به فى المحلل و يعد مالا لأن بذل المال فى مقابلها و هى على هيئتها بذل له فى

المحرم الذی لا یعد مالا عند الشارع. نعم لو باع رضاضها الباقی بعد کسرها قبل أن یکسرها و کان المشتری موثوقا به و أنه یکسرها أمکن القول بصحة البیع و مثله باقی الأمور المحرمة کأوانی النقدین و الصنم انتهی

آلات القمار

و منها آلات القمار بأنواعه

اشارة

و منها آلات القمار بأنواعه

بلا خلاف ظاهرا و یدل علیه جمیع ما تقدم فی هیاکل العبادة و یقوی هنا أیضا جواز بیع المادة قبل تغییر الهیئة. و فی المسالک أنه لو کان لمکسورها قیمة و باعها صحیحة لتکسر و کان المشتری ممن یوثق بدیانته ففی جواز بیعها وجهان و قوی فی التذکرة الجواز مع زوال الصفة و هو حسن و الأکثر أطلقوا المنع انتهی. أقول إن أراد بزوال الصفة زوال الهیئة فلا ینبغی الإشکال فی الجواز و لا ینبغی جعله محلا للخلاف بین العلامة و الأکثر

[بیان المراد بالقمار]

[بیان المراد بالقمار]

ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض فکل ما أعد لها بحیث لا یقصد منه علی ما فیه من الخصوصیات غیرها حرمت المعاوضة علیه و أما المراهنة بغیر عوض فسیجیء أنه لیس بقمار. نعم لو قلنا بحرمتها لحق الآلة المعدة لها حکم آلات القمار مثل ما یعملونه شبه الکرة- یسمی عندنا الطوبة و الصولجان

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها

و منها آلات اللهو علی اختلاف أصنافها

بلا خلاف لجمیع ما تقدم فی المسألة السابقة و الکلام فی بیع المادة کما تقدم و حیث إن المراد بآلات اللهو ما أعد له توقف علی تعیین معنی اللهو و حرمة مطلق اللهو إلا أن المتیقن منه ما کان من جنس المزامیر و آلات الأغانی و من جنس الطبول و سیأتی معنی اللهو و حکمه

أوانی الذهب و الفضة

و منها أوانی الذهب و الفضة

و منها أوانی الذهب و الفضة

إذا قلنا بتحریم اقتنائها و قصد المعاوضة علی مجموع الهیئة و المادة لا المادة فقط

الدراهم

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس

اشارة

و منها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس

إذا لم يفرض على هيئتها الخاصة منفعة محللة معتد بها مثل التزيين أو الدفع إلى الظالم الذى يريد مقدارا من المال كالعشار و نحوه بناء على جواز ذلك و عدم وجوب إتلاف مثل هذه الدراهم و لو بكسرها من باب دفع مادة الفساد

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]

[ما يدل على وجوب إتلاف الدراهم المغشوشة]

كما يدل عليه قوله ع فى رواية الجعفى مشيرا إلى درهم: اكسر هذا فإنه لا يحل بيعه و لا إنفاقه و فى رواية موسى بن بكر: قطعه بنصفين ثم قال ألقه فى البالوعة حتى لا يباع بشيء فيه غش و تمام الكلام فيه فى باب الصرف إن شاء الله

[لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال]

[لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال]

و لو وقعت المعاوضة عليها جهلا فتبين الحال لمن صارت إليه فإن وقع عنوان المعاوضة على الدرهم المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان بطل البيع و إن وقعت المعاوضة على شخصه من دون عنوان فالظاهر صحة البيع مع خيار العيب إن كانت المادة مغشوشة و إن كان الغش مجرد تفاوت السكة فهو خيار التدليس فتأمل.

[الفرق بين المعاوضة على الدراهم المغشوشة و آلات القمار]

[الفرق بين المعاوضة على الدراهم المغشوشة و آلات القمار]

و هذا بخلاف ما تقدم من الآلات فإن البيع الواقع عليها لا يمكن تصحيحه بإمضائه من جهة المادة فقط و استرداد ما قابل الهيئة من الثمن المدفوع كما لو جمع بين الخل و الخمر لأن كل جزء من الخل و الخمر مال لا بد أن يقابل فى المعاوضة بجزء من المال ففساد المعاملة باعتباره يوجب فساد مقابله من المال لا غير بخلاف المادة و الهيئة فإن الهيئة من قبيل القيد للمادة جزء عقلى لا خارجى تقابل بمال على حدة ففساد المعاملة باعتباره فساد لمعاملة المادة حقيقة و هذا الكلام مطرد فى كل قيد فاسد بذل الثمن الخاص لداعى وجوده

القسم الثانى ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة

[الوجوه المتصورة فى قصد المنفعة المحرمة]

[الوجوه المتصورة فى قصد المنفعة المحرمة]

و هو تارة على وجه يرجع إلى بذل

المكاسب، ج۱، ص ۱۶

المال فی مقابل المنفعة المحرمة کالمعاوضة علی العنب مع التزامهما أن لا یتصرف فیه إلا بالتخمیر و أخری علی وجه یکون الحرام هو الداعی إلی المعاوضة لا غیر کالمعاوضة علی العنب مع قصدهما تخمیره و الأول إما أن یکون الحرام مقصودا لا غیر کبیع العنب علی أن یعمله خمرا و نحو ذلک و إما أن یکون الحرام مقصودا مع الحلال بحیث یکون بذل المال بإزائهما کبیع الجاریة المغنیة بثمن لوحظ فیه وقوع بعضه بإزاء صفة التغنی.

فهنا مسائل ثلاث

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

اشارة

الأولی بیع العنب علی أن یعمل خمرا

و الخشب علی أن یعمل صنما أو آلة لهو أو قمار و إجارة المساکن لیباع أو یحرز فیها الخمر و کذا إجارة السفن و الحمولة لحملها و لا إشکال فی فساد المعاملة فضلا عن حرمته و لا خلاف فیه و یدل علیه مضافا إلی کونها إعانة علی الإثم و إلی أن الإلزام و الالتزام بصرف المبیع فی المنفعة المحرمة الساقطة فی نظر الشارع أکل و إیکال للمال بالباطل

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]

[خبر جابر الدال علی حرمة مؤاجرة البیت لیباع فیه الخمر]

خبر جابر قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر بیته فیباع فیه الخمر قال حرام أجرته فإنه إما مقید بما إذا استأجره لذلک أو یدل علیه بالفحوی بناء علی ما سیجیء من حرمة العقد مع من یعلم أنه یصرف المعقود علیه فی الحرام.

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]

[مصححة ابن أذینة الدالة علی الجواز]

نعم فی مصححة ابن أذینة قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل یؤاجر سفینته أو دابته لمن یحمل فیها أو علیها الخمر و الخنازیر قال لا بأس

[الجمع بین الخبرین]

[الجمع بین الخبرین]

لکنها محمولة علی ما إذا اتفق الحمل من دون أن یؤخذ رکنا أو شرطا فی العقد بناء علی أن خبر جابر نص فیما نحن فیه و ظاهر فی هذا عکس الصحیحة فیطرح ظاهر کل بنص الآخر فتأمل مع أنه لو سلم التعارض کفت العمومات المتقدمة.

و قد یستدل أیضا فیما نحن فیه بالأخبار المسئول فیها عن جواز بیع الخشب ممن یتخذه صلبانا أو صنما مثل مکاتبة ابن أذینة: عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا قال لا و روایة عمرو بن الحریث: عن التوت أبیعه ممن یصنع الصلیب أو الصنم قال لا و فیه أن حمل تلک الأخبار علی صورة اشتراط البائع المسلم علی المشتری أو تواطئهما علی التزام صرف المبیع فی الصنم و الصلیب بعید فی الغایة. و الفرق بین مؤاجرة البیت لبیع الخمر فیه و بیع الخشب علی أن یعمل صلیبا أو صنما لا یکاد یخفی فإن بیع الخمر فی مکان و صیرورته دکانا لذلک منفعة عرفیة یقع الإجارة علیها من المسلم کثیرا کما یؤجرون البیوت لسائر المحرمات بخلاف جعل العنب خمرا

و الخشب صليبا فإنه لا غرض للمسلم فى ذلك غالبا يقصده فى بيع عنبه أو خشبة فلا يحمل عليه موارد السؤال. نعم لو قيل فى المسألة الآتية بحرمة بيع الخشب ممن يعلم أنه يعمله صنما لظاهر هذه الأخبار صح الاستدلال بفحواها على ما نحن فيه لكن ظاهر هذه الأخبار معارض بمثله أو بأصرح منه كما سيجىء.

[حرمة بيع كل ذى منفعة محللة على أن يصرف فى الحرام]

[حرمة بيع كل ذى منفعة محللة على أن يصرف فى الحرام]

ثم إنه يلحق بما ذكر من بيع العنب و الخشب على أن يعملا خمرا أو صليبا بيع كل ذى منفعة محللة على أن يصرف فى الحرام لأن حصر الانتفاع بالبيع فى الحرام يوجب كون أكل الثمن بإزائه أكلا للمال بالباطل. ثم إنه لا فرق بين ذكر الشرط المذكور فى متن العقد و بين التواطؤ عليه خارج العقد و وقوع العقد عليه و لو كان فرق فإنما هو فى لزوم الشرط و عدمه لا فيما هو مناط الحكم هنا

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

[الأظهر فساد العقد المشروط فيه الحرام و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد]

و من ذلك يظهر أنه لا يبنى فساد هذا العقد على كون الشرط الفاسد مفسدا بل الأظهر فساده و إن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد لما عرفت من رجوعه فى الحقيقة إلى أكل المال فى مقابل المنفعة المحرمة. و قد تقدم الحكم بفساد المعاوضة على آلات المحرم مع كون موادها أموالا مشتملة على منافع محللة مع أن الجزء أقبل للتفكيك بينه و بين الجزء الآخر من الشرط و المشروط و سيجىء أيضا فى المسألة الآتية ما يؤيد هذا أيضا إن شاء الله.

المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية

اشارة

المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية

و كل عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام إذا قصد منها ذلك و قصد اعتبارها فى البيع على وجه يكون دخيلا فى زيادة الثمن كالعبد الماهر فى القمار أو اللهو و السرقة إذا لوحظ فيه هذه الصفة و بذل بإزائها شىء من الثمن لا ما كان على وجه الداعى و يدل عليه أن بذل شىء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل.

[التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

[التفكيك بين القيد و المقيد غير معروف عرفا و غير واقع شرعا]

و التفكيك بين القيد و المقيد بصحة العقد فى المقيد و بطلانه فى القيد بما قابله من الثمن غير معروف عرفا لأن القيد أمر معنوى لا يوزع عليه شىء من المال و إن كان يبذل المال بملاحظة وجوده و غير واقع شرعا على ما اشتهر من أن الثمن لا يوزع على الشروط فتعين بطلان العقد رأسا. و قد ورد النص بأن ثمن الجارية المغنية سحت و أنه قد يكون للرجل الجارية تلهيه و ما ثمنها إلا كثمن الكلب. نعم لو لم تلاحظ الصفة أصلا فى كمية الثمن فلا إشكال فى الصحة

[بيع الجارية المغنية مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]

[بيع الجارية المغنية مع ملاحظة الصفة المحرمة و عدمها]

و لو لوحظت من حيث إنه صفة كمال قد تصرف إلى المحلل فيزيد لأجلها الثمن فإن كانت المنفعة المحللة لتلك الصفة مما يعتد بها فلا إشكال فى الجواز و إن كانت نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة ففى إلحاقها بالعين فى عدم جواز بذل المال إلا لما اشتمل على منفعة محللة غير نادرة بالنسبة إلى المنفعة المحرمة و عدمه لأن المقابل بالمبذول هو الموصوف و لا ضير فى زيادة ثمنه بملاحظة المنفعة النادرة وجهان أقواهما الثانى إذ لا يعد أكلا للمال بالباطل و النص بأن ثمن المغنية سحت مبنى على الغالب

المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

اشارة

المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يعمله خمرا بقصد أن يعمله

و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنما أو صليبا لأن فيه إعانة على الإثم و العدوان و لا إشكال و لا خلاف فى ذلك

[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد]

[الأخبار المجوزة للبيع مع عدم القصد]

أما لو لم يقصد ذلك فالأكثر على عدم التحريم للأخبار المستفيضة منها خبر ابن أذينة قال: كتبت إلى أبى عبد الله ع أسأله عن رجل له كرم [أ] يبيع العنب [و التمر] ممن يعلم أنه يجعله خمرا أو مسكرا فقال ع إنما باعه حلالا فى الإبان الذى يحل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه و رواية أبى كهمس قال: سأل رجل أبا عبد الله ع إلى أن قال هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرا إلى غير ذلك مما هو دونهما فى الظهور

[الأخبار المانعة]

[الأخبار المانعة]

و قد تعارض تلك بمكاتبة ابن أذينة: عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذه صلبانا قال لا و رواية عمرو بن حريث: عن التوت أبيعه ممن يصنع الصليب أو الصنم قال لا

[الجمع بين الأخبار]

[الجمع بين الأخبار]

و قد يجمع بينهما و بين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليبا أو صنما أو تواطئهما عليه و فيه أن هذا فى غاية البعد إذ لا داعى للمسلم على اشتراط صناعة الخشب صنما فى متن بيعه أو خارجه ثم يجىء و يسأل الإمام ع عن جواز فعل هذا فى المستقبل و حرمته و هل يحتمل أن يريد

المكاسب، ج ۱، ص ۱۷

الراوى بقوله أبيع التوت ممن يصنع الصنم و الصليب أبيعه مشترطا عليه و ملزما فى متن العقد أو قبله أن لا يتصرف فيه إلا بجعله صنما.

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة

لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة كما أفتى به جماعة و يشهد له رواية الحلبى: عن بيع العصير ممن يصنعه خمرا فقال بيعه ممن يصنعه خلا أحب إلى و لا أرى به بأسا و غيرها أو الالتزام بالحرمة فى بيع الخشب ممن يعمله صليبا أو صنما لظاهر تلك الأخبار و العمل فى مسألة بيع العنب و شبهها على الأخبار المجوزة و هذا الجمع قول فصل لو لم يكن قولا بالفصل

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

[الاستدلال على الحرمة بعموم النهى عن التعاون على الإثم]

و كيف كان فقد يستدل على حرمة البيع- ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بعموم النهى على التعاون على الإثم و العدوان

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة]

[اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة]

و قد يستشكل فى صدق الإعانة بل يمنع حيث لم يقع القصد إلى وقوع الفعل من المعان بناء على أن الإعانة هو فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقا و أول من أشار إلى هذا المحقق الثانى فى حاشية الإرشاد فى هذه المسألة حيث إنه بعد حكاية القول بالمنع مستندا إلى الأخبار المانع قال و يؤيده قوله تعالى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ و يشكل بلزوم عدم جواز بيع شىء مما يعلم عادة التوصل به إلى محرم لو تم هذا الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. و الجواب عن الآية المنع من كون محل النزاع معاونة مع أن الأصل الإباحة و إنما يظهر المعاونة مع بيعه لذلك انتهى. و وافقه فى اعتبار القصد فى مفهوم الإعانة جماعة من متأخرى المتأخرين كصاحب الكفاية و غيره هذا.

[زيادة بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

[زيادة بعض المعاصرين اعتبار وقوع المعان عليه فى الخارج]

و ربما زاد بعض المعاصرين على اعتبار القصد اعتبار وقوع المعان عليه فى تحقق مفهوم الإعانة فى الخارج و تخيل أنه لو فعل فعلا بقصد تحقق الإثم الفلانى من الغير و لم يتحقق منه لم يحرم من جهة صدق الإعانة بل من جهة قصدها بناء على ما حرره من حرمة الاشتغال بمقدمات الحرام بقصد تحققه و أنه لو تحقق الفعل كان حراما من جهة القصد إلى المحرم و من جهة الإعانة و فيه تأمل فإن حقيقة الإعانة على الشىء هو الفعل بقصد حصول الشىء سواء حصل أم لا. و من اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر عن الغير بقصد التوصل إليه فهو داخل فى الإعانة على الإثم و لو تحقق الحرام لم يتعدد العقاب

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

[ظهور كلام الأكثر فى عدم اعتبار القصد]

و ما أبعد ما بين ما ذكره المعاصر و بين ما يظهر من الأكثر من عدم اعتبار القصد فعن المبسوط الاستدلال على وجوب بذل الطعام لمن يخاف تلفه بقوله ص:

من أعان على قتل مسلم و لو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله و قد استدل فى التذكرة على حرمة بيع السلاح من أعداء الدين بأن فيه إعانة على الظلم و استدل المحقق الثانى على حرمة بيع العصير المتنجس ممن يستحله بأن فيه إعانة على الإثم و قد استدل المحقق الأردبيلى على ما حكى عنه من القول بالحرمة فى مسألتنا بأن فيه إعانة على الإثم و قد قرره على ذلك

فى الحدائق فقال إنه جيد فى حد ذاته لو سلم من المعارضة بأخبار الجواز و فى الرياض بعد ذكر الأخبار السابقة الدالة على الجواز قال و هذه النصوص و إن كثرت و اشتهرت و ظهرت دلالتها بل ربما كان بعضها صريحا لكن فى مقابلتها للأصول و النصوص المعتضدة بالعقول إشكال انتهى. و الظاهر أن مراده بالأصول قاعدة حرمة الإعانة على الإثم و من العقول حكم العقل بوجوب التوصل إلى دفع المنكر مهما أمكن

[إطلاق الإعانة فى غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]

[إطلاق الإعانة فى غير واحد من الأخبار على المجرد عن القصد]

و يؤيد ما ذكروه من صدق الإعانة بدون القصد إطلاقها فى غير واحد من الأخبار. ففى النبوى المروى فى الكافى عن أبى عبد الله ع: من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه و فى العلوى الوارد فى الطين المروى أيضا فى الكافى عن أبى عبد الله ع: فإن أكلته و مت فقد أعنت على نفسك و يدل عليه غير واحد مما ورد فى أعوان الظلمة و سيأتى. و حكى أنه سئل بعض الأكابر فقيل له إنى رجل خياط أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك فى أعوان الظلمة فقال له المعين لهم من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم.

[ما أفاده المحقق الأردبيلى حول صدق مفهوم الإعانة]

[ما أفاده المحقق الأردبيلى حول صدق مفهوم الإعانة]

و قال المحقق الأردبيلى فى آيات أحكامه فى الكلام على الآية الظاهر أن المراد بالإعانة على المعاصى مع القصد أو على الوجه الذى يصدق أنها إعانة مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه و نحو ذلك مما يعد معونة عرفا فلا تصدق على التاجر الذى يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم العاشر فى أخذ العشور و لا على الحاج الذى يؤخذ منه المال ظلما و غير ذلك مما لا يحصى فلا يعلم صدقها على بيع العنب ممن يعمله خمرا أو الخشب ممن يعمله صنما و لذا ورد فى الروايات الصحيحة جوازه و عليه الأكثر و نحو ذلك مما لا يخفى انتهى كلامه رفع مقامه. و لقد دقق النظر حيث لم يعلق صدق الإعانة على القصد و لا أطلق القول بصدقه بدونه بل علقه بالقصد أو بالصدق العرفى و إن لم يكن قصد

[تفصيل الكلام فى تحقيق المرام]

[تفصيل الكلام فى تحقيق المرام]

لكن أقول لا شك فى أنه إذا لم يكن مقصود الفاعل من الفعل وصول الغير إلى مقصده و لا إلى مقدمة من مقدماته بل يترتب عليه الوصول من دون قصد الفاعل فلا يسمى إعانة كما فى تجارة التاجر بالنسبة إلى أخذ العشور و مسير الحاج بالنسبة إلى أخذ المال ظلما و كذلك لا إشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله و دعاه إليه وصول الغير إلى مطلبه الخاص فإنه يقال إنه إعانة على ذلك المطلب فإن كان عدوانا مع علم المعين به صدق الإعانة على العدوان. و إنما الإشكال فيما إذا قصد الفاعل بفعله وصول الغير إلى مقدمة مشتركة بين المعصية و غيرها مع العلم بصرف الغير إياها إلى المعصية كما إذا باعه العنب فإن مقصود البائع تملك المشترى له و انتفاعه به فهى إعانة له بالنسبة إلى أصل تملك العنب و لذا لو فرض ورود النهى عن معاونة هذا المشترى الخاص فى جميع أموره أو فى خصوص تملك العنب حرم بيع العنب عليه مطلقا فمسألة بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا نظير إعطاء السيف أو العصا لمن يريد قتلا أو ضربا حيث إن الغرض من الإعطاء هو ثبوته بيده و التمكن منه كما أن الغرض من بيع العنب تملكه له فكل من البيع و الإعطاء بالنسبة إلى أصل تملك الشخص و استقراره فى يده إعانة إلا أن الإشكال فى أن العلم بصرف ما حصل بإعانة البائع و

المعطى فى الحرام هل يوجب صدق الإعانة على الحرام أم لا.

[هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام]

[هل الإعانة على شرط الحرام إعانة على الحرام]

فحاصل محل الكلام هو أن الإعانة على شرط الحرام مع العلم بصرفه فى الحرام هل هى إعانة على الحرام أم لا. فظهر الفرق بين بيع

المكاسب، ج۱، ص ۱۸

العنب و بين تجارة التاجر و مسير الحاج و أن الفرق بين إعطاء السوط للظالم و بين بيع العنب لا وجه له و أن إعطاء السوط إذا كان إعانة كما اعترف به فيما تقدم من آيات الأحكام كان بيع العنب كذلك كما اعترف به فى شرح الإرشاد فإذا بنينا على أن شرط الحرام حرام مع فعله توصلا إلى الحرام- كما جزم به بعض دخل ما نحن فيه فى الإعانة على المحرم فيكون بيع العنب إعانة على تملك العنب المحرم مع قصد التوصل به إلى التخمير و إن لم يكن إعانة على نفس التخمير أو على شرب الخمر.

و إن شئت قلت إن شراء العنب للتخمير حرام كغرس العنب لأجل ذلك فالبائع إنما يعين على الشراء المحرم.

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

[بيع الطعام على من يرتكب المعاصى]

نعم لو لم يعلم أن الشراء لأجل التخمير لم يحرم و إن علم أنه سيخمر العنب بإرادة جديدة منه و كذا الكلام فى بائع الطعام على من يرتكب المعاصى فإنه لو علم إرادته من الطعام المبيع التقوى به عند التملك على المعصية حرم البيع منه. و أما العلم بأنه يحصل من هذا الطعام قوة على المعصية يتوصل بها إليها فلا يوجب التحريم هذا و لكن الحكم بحرمة الإتيان بشرط الحرام توصلا إليه قد يمنع إلا من حيث صدق التجرى و البيع ليس إعانة عليه و إن كان إعانة على الشراء إلا أنه فى نفسه ليس تجريا فإن التجرى يحصل بالفعل المتلبس بالقصد و توهم أن الفعل مقدمة له فيحرم الإعانة مدفوع بأنه لم يوجد قصد إلى التجرى حتى يحرم و إلا لزم التسلسل فافهم.

نعم لو ورد النهى بالخصوص عن بعض شروط الحرام كالغرس للخمر دخل الإعانة عليه فى الإعانة على الإثم كما أنه لو استدللنا بفحوى ما دل على لعن الغارس على حرمة التملك للتخمير حرم الإعانة عليه أيضا بالبيع.

[بيان المتحصل مما ذكر]

[بيان المتحصل مما ذكر]

فتحصل مما ذكرناه- أن قصد الغير لفعل الحرام معتبر قطعا فى حرمة فعل المعين و أن محل الكلام هى الإعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط و أنها هل تعد إعانة على المشروط فتحرم أم لا فلا تحرم ما لم تثبت حرمة الشرط من غير جهة التجرى و أن مجرد بيع العنب ممن يعلم أنه سيجعله خمرا من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرما أصلا لا من جهة الشرط و لا من جهة المشروط و من ذلك يعلم ما فيما تقدم عن حاشية الإرشاد من أنه لو كان بيع العنب ممن يعمله خمرا إعانة لزم المنع عن معاملة أكثر الناس.

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير

ثم إن محل الكلام فيما يعد شرطا للمعصية الصادرة عن الغير

فما تقدم من المبسوط من حرمة ترك بذل الطعام لخائف التلف مستندا إلى قوله ص من أعان على قتل مسلم إلى آخر الحديث محل

تأمل إلا أن يريد الفحوى و لذا استدل فى المختلف بعد حكاية ذلك عن الشيخ بوجوب حفظ النفس مع القدرة و عدم الضرر.

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

ثم إنه يمكن التفصيل فى شروط الحرام المعان عليها

بين ما ينحصر فائدته و منفعته عرفا فى المشروط المحرم كحصول العصا فى يد الظالم المستعير لها من غيره لضرب أحد فإن ملكه للانتفاع بها فى هذا الزمان تنحصر فائدته عرفا فى الضرب و كذا من استعار كأسا ليشرب الخمر فيه و بين ما لم يكن كذلك كتمليك الخمار للعنب فإن منفعة التمليك و فائدته غير منحصرة عرفا فى الخمر حتى عند الخمار فيعد الأول عرفا إعانة على المشروط المحرم بخلاف الثانى. و لعل من جعل بيع السلاح من أعداء الدين حال قيام الحرب من المساعدة على المحرم و جوز بيع العنب ممن يعمله خمرا كالفاضلين فى الشرائع و التذكرة و غيرهما نظر إلى ذلك و كذلك المحقق الثانى حيث منع من بيع العصير المتنجس على مستحله مستندا إلى كونه من الإعانة على الإثم و منع من كون بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرا من الإعانة فإن تملك المستحل للعصير منحصر فائدته عرفا عنده فى الانتفاع به حال النجاسة بخلاف تملك العنب و كيف كان فلو ثبت تميز موارد الإعانة من العرف فهو و إلا فالظاهر مدخلية قصد المعين.

[الاستدلال على الحرمة فى المسألة بوجوب دفع المنكر]

[الاستدلال على الحرمة فى المسألة بوجوب دفع المنكر]

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممن يعلم أنه يصرف المبيع فى الحرام بأن دفع المنكر كرفعه واجب و لا يتم إلا بترك البيع فيجب و إليه أشار المحقق الأردبيلى رحمه الله حيث استدل على حرمة بيع العنب فى المسألة بعد عموم النهى عن الإعانة بأدلة النهى عن المنكر.

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

[ما يشهد لهذا الاستدلال]

و يشهد بهذا ما ورد من أنه: لو لا أن بنى أمية وجدوا من يجبى لهم الصدقات و يشهد جماعتهم ما سلبوا حقنا دل على مذمة الناس فى فعل ما لو تركوه لم يتحقق المعصية من بنى أمية فدل على ثبوت الذم لكل ما لو ترك لم يتحقق المعصية من الغير و هذا و إن دل بظاهره على حرمة بيع العنب و لو ممن يعلم أنه سيجعله خمرا مع عدم قصد ذلك حين الشراء إلا أنه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يعلم أنه سيهم بالمعصية و إنما الثابت من النقل و العقل القاضى بوجوب اللطف وجوب ردع من هم بها و أشرف عليها بحيث لو لا الردع لفعلها أو استمر عليها

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]

[توقف هذا الاستدلال على علم البائع بعدم حصول المعصية لو لم يبعه]

ثم إن الاستدلال المذكور إنما يحسن مع علم البائع بأنه لو لم يبعه لم تحصل المعصية لأنه حينئذ قادر على الردع أما لو لم يعلم ذلك أو علم بأنه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع بترك البيع كمن يعلم عدم الانتهاء بنهيه عن المنكر و توهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذرا بأنه لو تركه لفعله غيره مدفوع بأن ذلك فيما كان محرما على كل واحد على سبيل الاستقلال فلا يجوز لواحد منهم الاعتذار بأن هذا الفعل واقع لا محالة و لو من غيرى فلا ينفع تركى له. أما إذا وجب على

جماعة شيء واحد كحمل ثقيل مثلا بحيث يراد منهم الاجتماع عليه فإذا علم واحد من حال الباقى عدم القيام به و الاتفاق معه فى إيجاد الفعل كان قيامه بنفسه بذلك الفعل لغوا فلا يجب و ما نحن فيه من هذا القبيل فإن عدم تحقق المعصية من مشترى العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع فترك المجموع للبيع سبب واحد لترك المعصية كما أن بيع واحد منهم على البدل شرط لتحققها فإذا علم واحد منهم عدم اجتماع الباقى معه فى تحصيل السبب و المفروض أن قيامه منفردا لغو سقط وجوبه.

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أمية]

[توجيه الخبر الدال على ذم أتباع بنى أمية]

و أما ما تقدم من الخبر فى اتباع بنى أمية فالذم فيه إنما هو على إعانتهم بالأمور المذكورة فى الرواية و سيأتى تحريم كون الرجل من أعوان الظلمة حتى فى المباحات التى لا دخل لها برئاستهم فضلا عن مثل جباية الصدقات و حضور الجماعات و شبهها مما هو من أعظم المحرمات.

[المتلخص مما ذكر]

[المتلخص مما ذكر]

و قد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقق المعصية من الغير من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم لعدم كونه فى العرف إعانة مطلقا أو على التفصيل الذى احتملناه أخيرا و أما

المكاسب، ج۱، ص ۱۹

ترك هذا الفعل فإن كان سببا يعنى علة تامة لعدم المعصية من الغير كما إذا انحصر العنب عنده وجب لوجوب الردع عن المعصية عقلا و نقلا و أما لو لم يكن سببا بل كان السبب تركه منضما إلى ترك غيره فإن علم أو ظن أو احتمل قيام الغير بالترك وجب قيامه به أيضا و إن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك لأن تركه بنفسه ليس برادع حتى يجب. نعم هو جزء للرادع المركب من مجموع تروك أرباب العنب لكن يسقط وجوب الجزء إذا علم بعدم تحقق الكل فى الخارج

[الوجوه المتصورة فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

[الوجوه المتصورة فى فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير]

فعلم مما ذكرناه فى هذا المقام أن فعل ما هو شرط للحرام الصادر من الغير يقع على وجوه أحدها أن يقع من الفاعل قصدا منه لتوصل الغير به إلى الحرام و هذا لا إشكال فى حرمته لكونه إعانة. الثانى أن يقع منه من دون قصد لحصول الحرام و لا لحصول ما هو مقدمة له مثل تجارة التاجر بالنسبة إلى معصية العاشر فإنه لم يقصد بها تسلط العاشر عليه الذى هو شرط لأخذ العشر و هذا لا إشكال فى عدم حرمته. الثالث أن يقع منه بقصد حصول ما هو من مقدمات حصول الحرام عن الغير لا لحصول نفس الحرام منه و هذا قد يكون من دون قصد الغير التوصل بذلك الشرط إلى الحرام كبيع العنب من الخمار المقصود منه تملكه للعنب الذى هو شرط لتخميره لا نفس التخمير مع عدم قصد الغير أيضا التخمير حال الشراء و هذا أيضا لا إشكال فى عدم حرمته و قد يكون مع قصد الغير التوصل به إلى الحرام أعنى التخمير حال شراء العنب و هذا أيضا على وجهين أحدهما أن يكون ترك هذا الفعل من الفاعل علة تامة لعدم تحقق الحرام من الغير و الأقوى هنا وجوب الترك و حرمة الفعل. و الثانى أن لا يكون كذلك بل يعلم عادة أو يظن بحصول الحرام من الغير من غير تأثير لترك ذلك الفعل و الظاهر عدم وجوب الترك حينئذ بناء على ما ذكرنا من اعتبار قصد الحرام فى صدق الإعانة عليه مطلقا أو على ما احتملناه من التفصيل.

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

[الظاهر عدم فساد البيع فى كل مورد حكم فيه بالحرمة لأجل الإعانة على الإثم]

ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد البيع لتعلق النهى بما هو خارج عن المعاملة- أعنى الإعانة على الإثم أو المسامحة فى الردع عنه. و يحتمل الفساد لإشعار قوله ع فى رواية تحف العقول المتقدمة بعد قوله: و كل بيع ملهو به و كل منهى عنه مما يتقرب به لغير الله أو يقوى به الكفر و الشرك فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق فهو حرام محرم بيعه و شراؤه و إمساكه إلخ [إلى آخر حديث تحف العقول] بناء على أن التحريم مسوق لبيان الفساد فى تلك الرواية كما لا يخفى لكن فى الدلالة تأمل و لو تمت لثبت الفساد مع قصد المشترى خاصة للحرام لأن الفساد لا يتبعض

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

اشارة

القسم الثالث ما يحرم لتحريم ما يقصد منه شأنا

بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام و تحريم هذا مقصور على النص إذ لا يدخل ذلك تحت الإعانة خصوصا مع عدم العلم بصرف الغير له فى الحرام

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]

اشارة

[حرمة بيع السلاح من أعداء الدين]

كبيع السلاح من أعداء الدين مع عدم قصد تقويهم بل و عدم العلم باستعمالهم لهذا المبيع الخاص فى حرب المسلمين إلا أن المعروف بين الأصحاب حرمته بل لا خلاف فيها

[الأخبار الدالة على الحرمة]

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضة منها رواية الحضرمى قال: دخلنا على أبى عبد الله ع فقال له حكم السراج ما ترى فيمن يحمل إلى الشام من السروج و أداتها قال لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ص أنتم فى هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح و السروج و منها رواية هند السراج قال: قلت لأبى جعفر ع أصلحك الله إنى كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما عرفنى الله هذا الأمر ضقت بذلك و قلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال لى احمل إليهم و بعهم فإن الله يدفع بهم عدونا و عدوكم يعنى الروم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك

[اختصاص الحرمة فى الأخبار بصورة قيام الحرب]

[اختصاص الحرمة فی الأخبار بصورة قیام الحرب]

و صریح الروایتین اختصاص الحکم بصورة قیام الحرب بینهم و بین المسلمین بمعنی وجود المباینة فی مقابل الهدنة و بهما تقید المطلقات جوازا أو منعا مع إمکان دعوی ظهور بعضها فی ذلک- مثل مکاتبة صیقل: أشتری السیوف و أبیعها من السلطان أ جائز لی بیعها فکتب لا- بأس به و روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن حمل المسلمین إلی المشرکین التجارة قال إذا لم یحملوا سلاحا فلا بأس و مثله: ما فی وصیة النبی ص لعلی ع یا علی کفر بالله العظیم من هذه الأمة عشرة أصناف و عد منها بائع السلاح من أهل الحرب.

[نقد ما عن حواشی الشهید]

[نقد ما عن حواشی الشهید]

فما عن حواشی الشهید من أن المنقول أن بیع السلاح حرام مطلقا فی حال الحرب و الصلح و الهدنة لأن فیه تقویة الکافر علی المسلم فلا یجوز علی کل حال شبه الاجتهاد فی مقابل النص- مع ضعف دلیله کما لا یخفی.

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]

[شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة]

ثم إن ظاهر الروایات شمول الحکم لما إذا لم یقصد البائع المعونة و المساعدة أصلا بل صریح مورد السؤال فی روایتی الحکم و الهند هی صورة عدم قصد ذلک فالقول باختصاص البیع بصورة قصد المساعدة کما یظهر من بعض العبائر ضعیف جدا. و کذلک ظاهرها الشمول لما إذا لم یعلم باستعمال أهل الحرب للمبیع فی الحرب بل یکفی مظنة ذلک بحسب غلبة ذلک مع قیام الحرب بحیث یصدق حصول التقوی لهم بالبیع

[جواز بیع ما یکن]

[جواز بیع ما یکن]

و حینئذ فالحکم مخالف للأصول صیر إلیه للأخبار المذکورة و عموم روایة تحف العقول المتقدمة فیقتصر فیه علی مورد الدلیل و هو السلاح دون ما لا یصدق علیه ذلک کالمجن و الدرع و المغفر و سائر ما یکن وفاقا للنهایة و ظاهر السرائر و أکثر کتب العلامة و الشهیدین و المحقق الثانی للأصل. و ما استدل به فی التذکرة من روایة محمد بن قیس قال: سألت أبا عبد الله ع عن الفئتین من أهل الباطل تلتقیان أبیعهما السلاح قال بعهما ما یکنهما الدرع و الخفین و نحو هذا

[المناقشة فی الجواز]

[المناقشة فی الجواز]

و لکن یمکن أن یقال إن ظاهر روایة تحف العقول إناطة الحکم علی تقوی الکفر و وهن الحق. و ظاهر قوله ع فی روایة هند من حمل إلی عدونا سلاحا یستعینون به علینا أن الحکم منوط بالاستعانة و الکل موجود فیما یکن أیضا کما لا یخفی مضافا إلی فحوی روایة الحکم المانعة عن بیع السروج و حملها علی السیوف السریجیة لا یناسبه صدر الروایة مع کون الراوی سراجا.

[رد دلالة روایة محمد بن قیس علی الجواز]

[رد دلالة رواية محمد بن قيس على الجواز]

و أما رواية محمد بن قيس فلا دلالة لها على المطلوب لأن مدلولها بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة الجواز فيما يكن و التحريم فى غيره مع كون الفئتين من أهل الباطل فلا بد من حملها على فريقين محقونى الدماء إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه. فالمقصود من بيع ما يكن منهما- تحفظ كل منهما عن صاحبه

المكاسب، ج۱، ص ۲۰

و تترسه بما يكن و هذا غير مقصود فيما نحن فيه بل تحفظ أعداء الدين عن بأس المسلمين خلاف مقصود الشارع فالتعدى عن مورد الرواية إلى ما نحن فيه يشبه القياس مع الفارق. و لعله لما ذكر قيد الشهيد فيما حكى عن حواشيه على القواعد إطلاق العلامة جواز بيع ما يكن بصورة الهدنة و عدم قيام الحرب

[هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

اشارة

[هل يتعدى الحكم إلى غير أعداء الدين]

ثم إن مقتضى الاقتصار على مورد النص عدم التعدى إلى غير أعداء الدين كقطاع الطريق

[شمول رواية تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

[شمول رواية تحف العقول قطاع الطريق أيضا]

إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوى الباطل و وهن الحق فلعله يشمل ذلك و فيه تأمل. ثم إن النهى فى هذه الأخبار لا يدل على الفساد فلا مستند له سوى ظاهر خبر تحف العقول الواردة فى بيان المكاسب الصحيحة و الفاسدة و الله العالم

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها

اشارة

النوع الثالث مما يحرم الاكتساب به ما لا منفعة فيه محللة معتدا بها

عند العقلاء

[التحريم هنا وضعى]

[التحريم هنا وضعى]

و التحريم فى هذا القسم ليس إلا من حيث فساد المعاملة و عدم تملك الثمن و ليس كالاكتساب بالخمر و الخنزير.

و الدليل على الفساد

و الدليل على الفساد

فى هذا القسم على ما صرح به فى الإيضاح كون أكل المال بإزائه أكلا بالباطل و فيه تأمل لأن منافع كثيرة من الأشياء التى ذكروها

فی المقام یقابل عرفا بمال و لو قلیلا بحیث لا یکون بذل مقدار قلیل من المال بإزائه سفها

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]

[استفادة عدم اعتناء الشارع بالمنافع النادرة من کلمات العلماء]

فالعمدة ما یستفاد من الفتاوی و النصوص من عدم اعتبار الشارع المنافع النادرة و کونها فی نظره کالمعدومة. قال فی المبسوط إن الحیوان الطاهر علی ضربین ضرب ینتفع به و الآخر لا ینتفع به إلی أن قال و إن کان مما لا ینتفع به فلا یجوز بیعه بلا خلاف مثل الأسد و الذئب و سائر الحشرات مثل الحیات و العقارب و الفأر و الخنافس و الجعلان و الحداءة و الرخمة و النسر و بغاث الطیر و کذلک الغربان انتهی و ظاهر الغنیة الإجماع علی ذلک أیضا. و یشعر به عبارة التذکرة حیث استدل علی ذلک بخسة تلک الأشیاء و عدم نظر الشارع إلی مثلها فی التقویم و لا یثبت ید لأحد علیها قال و لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مع ذلک مالا و کذا عند الشافعی انتهی و ظاهره اتفاقنا علیه. و ما ذکره من عدم جواز بیع ما لا یعد مالا مما لا إشکال فیه و إنما الکلام فما عدوه من هذا.

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]

[تحسین ما قاله فی محکی إیضاح النافع]

قال فی محکی إیضاح النافع و نعم ما قال جرت عادة الأصحاب بعنوان هذا الباب و ذکر أشیاء معینة علی سبیل المثال فإن کان ذلک لأن عدم النفع مفروض فیها فلا نزاع و إن کان لأن ما مثل به لا یصح بیعه لأنه محکوم بعدم الانتفاع فالمنع متوجه فی أشیاء کثیرة انتهی. و بالجملة فکون الحیوان من المسوخ أو السباع أو الحشرات لا دلیل علی کونه کالنجاسة مانعا

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]

[جواز بیع ما یشتمل علی منفعة مقصودة للعقلاء]

فالمتعین فیما اشتمل منها منفعة مقصودة للعقلاء جواز البیع فکل ما جازت الوصیة به لکونه مقصودا بالانتفاع للعقلاء فینبغی جواز بیعه إلا ما دل الدلیل علی المنع فیه تعبدا. و قد صرح فی التذکرة بجواز الوصیة بمثل الفیل و الأسد و غیرهما من المسوخ و المؤذیات و إن منعنا عن بیعها و ظاهر هذا الکلام أن المنع من بیعها علی القول به للتعبد لا لعدم المالیة

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]

[نقد ما أفاده العلامة فی التذکرة]

ثم إن ما تقدم منه قدس سره من أنه لا اعتبار بما ورد فی الخواص من منافعها لأنها لا تعد مالا مع ذلک یشکل بأنه إذا اطلع العرف علی خاصیة فی إحدی الحشرات معلومة بالتجربة أو غیرها فأی فرق بینها و بین نبات من الأدویة علم فیه تلک الخاصیة و حینئذ فعدم جواز بیعها و أخذ المال فی مقابله بملاحظة تلک الخاصیة یحتاج إلی دلیل لأنه حینئذ لیس أکلا للمال بالباطل و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة التحف من أن: کل شیء یکون لهم فیه الصلاح من جهة من الجهات فذلک حلال بیعه إلی آخر الحدیث.

[تحسین ما قاله فی الدروس]

[تحسين ما قاله فى الدروس]

و قد أجاد فى الدروس حيث قال ما لا نفع فيه مقصودا للعقلاء كالخشار و فضلات الإنسان و عن التنقيح ما لا نفع فيه بوجه من الوجوه كالخنافس و الديدان

[النظر فى منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

[النظر فى منع العلامة بيع ما ينتفع به نادرا]

و مما ذكرنا يظهر النظر فيما ذكره فى التذكرة من الإشكال فى جواز بيع العلق الذى ينتفع به لامتصاص الدم و ديدان القز التى يصاد بها السمك ثم استقرب المنع فقال لندور الانتفاع فيشبه ما لا منفعة فيه إذ كل شىء فله نفع ما انتهى. أقول و لا مانع من التزام جواز بيع كل ما له نفع ما و لو فرض الشك فى صدق المال على مثل هذه الأشياء المستلزم للشك فى صدق البيع أمكن الحكم بصحة المعاوضة عليها لعمومات التجارة و الصلح و العقود و الهبة المعوضة و غيرها و عدم المانع لأنه ليس إلا أكل المال بالباطل و المفروض عدم تحققه هنا.

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[انعقاد الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

فالعمدة فى المسألة الإجماع على عدم الاعتناء بالمنافع النادرة

[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

[مقتضى التأمل فى الأخبار عدم الاعتناء بالمنافع النادرة]

و هو الظاهر من التأمل فى الأخبار أيضا مثل ما دل على تحريم بيع ما يحرم منفعته الغالبة مع اشتماله على منفعة نادرة محللة مثل قوله ص:

لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها و أكلوا ثمنها بناء على أن للشحوم منفعة نادرة محللة على اليهود لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها المتعارفة فلو لا أن النادر فى نظر الشارع كالمعدوم لم يكن وجه للمنع عن البيع- كما لم يمنع الشارع عن بيع ما له منفعة محللة مساوية للمحرمة فى التعارف و الاعتداد (إلا أن يقال المنع فيها تعبد للنجاسة لا من حيث عدم المنفعة المتعارفة فتأمل.) و أوضح من ذلك قوله ع- فى رواية تحف العقول فى ضابط ما يكتسب به: و كل شىء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه و شراؤه إلى آخر حديث تحف العقول إذ لا يراد منه مجرد المنفعة و إلا يعم الأشياء كلها.

و قوله فى آخره: إنما حرم الله الصناعة التى يجىء منها الفساد محضا نظير كذا و كذا إلى آخر ما ذكره فإن كثيرا من الأمثلة المذكورة هناك لها منافع محللة فإن الأشربة المحرمة كثيرا ما ينتفع بها فى معالجة الدواب بل المرضى فجعلها مما يجىء منه الفساد محضا باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لندرتها إلا أن الإشكال فى تعيين المنفعة النادرة و تمييزها عن غيرها فالواجب الرجوع فى مقام الشك إلى أدلة التجارة و نحوها مما ذكر

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]

[جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها]

و منه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها للانتفاع البين بجلودها و قد نص فى الرواية على بعضها و كذا شحومها و عظامها. و أما لحومها فالمصرح به فى التذكرة عدم الجواز معللا بندور المنفعة المحللة المقصودة منه كإطعام الكلاب المحترمة و جوارح الطير

[جواز بيع الهرة]

[جواز بيع الهرة]

و يظهر أيضا جواز بيع الهرة و هو المنصوص فى غير واحد

المكاسب، ج۱، ص ۲۱

من الروايات و نسبه فى موضع من التذكرة إلى علمائنا بخلاف القرد لأن المصلحة المقصودة منه و هو حفظ المتاع نادرة.

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشىء و أخرى إلى قلته]

[عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشىء و أخرى إلى قلته]

ثم اعلم أن عدم المنفعة المعتد بها يستند تارة إلى خسة الشىء كما ذكر من الأمثلة فى عبارة المبسوط و أخرى إلى قلته كجزء يسير من المال لا يبذل فى مقابلة مال كحبة حنطة. و الفرق أن الأول لا يملك و لا يدخل تحت اليد كما عرفت من التذكرة بخلاف الثانى فإنه يملك و لو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثليا خلافا للتذكرة فلم يوجب شيئا كغير المثلى و ضعفه بعض بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صبرة تدريجا و يمكن أن يلتزم فيه كما يلتزم فى غير المثلى فافهم ثم إن منع حق الاختصاص فى القسم الأول مشكل مع عموم قوله ص: من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد من المسلمين فهو أحق به مع عد أخذه قهرا ظلما عرفا

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

اشارة

النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما فى نفسه

و هذا النوع و إن كانت أفراده هى جميع الأعمال المحرمة القابلة لمقابلة المال بها فى الإجارة و الجعالة و غيرهما إلا أنه جرت عادة الأصحاب بذكر كثير مما من شأنه الاكتساب به من المحرمات بل و لغير ذلك مما لم يتعارف الاكتساب به كالغيبة و الكذب و نحوهما و كيف كان فنقتفى آثارهم بذكر أكثرها فى مسائل مرتبة بترتيب حروف أوائل عنواناتهم إن شاء الله تدليس الماشطة

المسألة الأولى تدليس الماشطة

اشارة

المسألة الأولى تدليس الماشطة

المرأة التى يراد تزويجها أو الأمة التى يراد بيعها حرام بلا خلاف كما عن الرياض و عن مجمع الفائدة الإجماع عليه و [كذا] فعل المرأة ذلك بنفسها

[بما ذا يحصل التدليس]

[بما ذا يحصل التدليس]

قال فى المقنعة و كسب المواشط حلال إذا لم يغششن و لم يدلسن فى عملهن فيصلن شعور النساء بشعور غيرهن من الناس و يشمن الخدود و يستعملن ما لا يجوز فى شريعة الإسلام فإن وصلن شعرهن بشعر غير الناس لم يكن بذلك بأس و نحوه بعينه عبارة النهاية. و قال فى السرائر فى عداد المحرمات و عمل المواشط بالتدليس بأن يشمن الخدود و يحمرنها و ينقشن بالأيدى و الأرجل و يصلن شعر النساء بشعر غيرهن و ما جرى مجرى ذلك انتهى و حكى نحوه عن الدروس و حاشية الإرشاد

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

[هل يعد وشم الخدود و وصل الشعر بشعر الغير من التدليس]

و فى عد وشم الخدود من جملة التدليس تأمل لأن الوشم فى نفسه زينة. و كذا التأمل فى التفصيل بين وصل الشعر بشعر الإنسان و وصله بشعر غيره فإن ذلك لا مدخل له فى التدليس و عدمه إلا أن يوجه الأول بأنه قد يكون الغرض من الوشم حدوث نقطة خضراء فى البدن حتى يتراءى بياض سائر البدن و صفاؤه أكثر مما كان يرى لو لا هذه النقطة و يوجه الثانى بأن شعر غير المرأة لا يلتبس على الشعر الأصلى للمرأة فلا يحصل التدليس به بخلاف شعر المرأة. و كيف كان يظهر من بعض الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغير

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

[ظاهر بعض الأخبار المنع عن مطلق الوشم و وصل الشعر بشعر الغير]

و ظاهرها المنع و لو فى غير مقام التدليس ففى مرسلة ابن أبى عمير عن رجل عن أبى عبد الله ع قال: دخلت ماشطة على رسول الله ص فقال لها هل تركت عملك أو أقمت عليه فقالت يا رسول الله أنا أعمله إلا أن تنهانى عنه فانتهى عنه فقال افعلى فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة فإنها تذهب بماء الوجه و لا تصلى شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و أما شعر المعز فلا بأس به بأن يوصل بشعر المرأة و فى مرسلة الفقيه: لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط و قبلت ما تعطى و لا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و أما شعر المعز فلا بأس بأن يوصله بشعر المرأة و عن معانى الأخبار بسنده عن على بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه ع قال: لعن رسول الله ص النامصة و المتنمصة و الواشرة و الموتشرة و الواصلة و المستوصلة و الواشمة و المستوشمة. قال الصدوق قال على بن غراب النامصة التى تنتف الشعر و المتنمصة التى يفعل ذلك بها و- الواشرة التى تشر أسنان المرأة و تفلجها و تحددها و الموتشرة التى يفعل ذلك بها و الواصلة التى تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها و المستوصلة التى يفعل ذلك بها و الواشمة التى تشم وشما فى يد المرأة أو فى شىء من بدنها و هو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوها بالكحل أو شىء من النورة فتخضر و المستوشمة التى يفعل بها ذلك.

و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل و لو بشعر غیر المرأة

و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل و لو بشعر غیر المرأة

مثل ما عن عبد الله بن الحسن قال: سألته عن القرامل قال و ما القرامل قلت صوف تجعله النساء فی رءوسهن قال إن کان صوفا فلا بأس و إن کان شعرا فلا خیر فیه من الواصلة و المستوصلة.

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقا

ففی روایة سعد الإسکاف قال: سئل أبو جعفر ع عن القرامل التی تضعها النساء فی رءوسهن یصلنه بشعورهن قال لا بأس علی المرأة بما تزینت به لزوجها قال فقلت له بلغنا أن رسول الله ص لعن الواصلة و المستوصلة فقال لیس هناک إنما لعن رسول الله ص الواصلة التی تزنی فی شبابها فإذا کبرت قادت النساء إلی الرجال فتلک الواصلة

و یمکن الجمع بین الأخبار

و یمکن الجمع بین الأخبار

بالحکم بکراهة وصل مطلق الشعر کما فی روایة عبد الله بن الحسن و شدة الکراهة فی الوصل بشعر المرأة. و عن الخلاف و المنتهی الإجماع علی أنه یکره وصل شعرها بشعر غیرها رجلا کان أو امرأة و أما ما عدا الوصل مما ذکر فی روایة معانی الأخبار فیمکن حملها أیضا علی الکراهة لثبوت الرخصة من روایة سعد الإسکاف فی مطلق الزینة خصوصا مع صرف الإمام للنبوی الوارد فی الواصلة عن ظاهرها المتحد سیاقا مع سائر ما ذکر فی النبوی و لعله أولی من تخصیص الرخصة بهذه الأمور- مع أنه لو لا الصرف لکان الواجب إما تخصیص الشعر بشعر المرأة أو تقییده بما إذا کان هو أو إحدی أخواته فی مقام التدلیس فلا دلیل علی تحریمها فی غیر مقام التدلیس کفعل المرأة المزوجة ذلک لزوجها خصوصا بملاحظة ما فی روایة علی بن جعفر عن أخیه ع: عن المرأة تحف الشعر عن وجهها قال لا بأس و هذه أیضا قرینة علی صرف إطلاق لعن النامصة فی النبوی عن ظاهره بإرادة التدلیس و الحمل علی الکراهة.

نعم قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال

نعم قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال

من حیث إنه إیذاء لهم بغیر مصلحة بناء علی أن لا مصلحة فیه لغیر المرأة المتزوجة إلا التدلیس بإظهار شدة بیاض البدن و صفائه بملاحظة النقطة الخضراء الکدرة فی البدن لکن الإنصاف أن کون ذلک تدلیسا مشکل بل ممنوع بل هو تزیین للمرأة من حیث خلط البیاض بالخضرة فهو تزیین لا موهم لما لیس فی البدن واقعا من البیاض و الصفاء. نعم مثل نقش الأیدی و الأرجل بالسواد یمکن أن یکون الغالب فیه

المکاسب، ج۱، ص ۲۲

إرادة إيهام بياض البدن و صفائه و مثله الخط الأسود فوق الحاجبين أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما و تقوسهما.

[حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشترى و إن علما بذلك]

[حصول التدليس بمجرد رغبة الخاطب أو المشترى و إن علما بذلك]

ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشترى و إن علما أن هذا البياض و الصفاء ليس واقعيا بل حدث بواسطة هذه الأمور فلا يقال إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر و حينئذ فينبغي أن يعد من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الخضر الموجبة لظهور بياض البدن و صفائه و الله العالم.

[كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعينة]

[كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعينة]

ثم إن المرسلة المتقدمة عن الفقيه دلت على كراهة كسب الماشطة- مع شرط الأجرة المعينة و حكى الفتوى به عن المقنع و غيره. و المراد بقوله ع إذا قبلت ما تعطى البناء على ذلك حين العمل و إلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته.

[الحكمة في أولوية قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطة]

[الحكمة في أولوية قبول ما يعطاه الحجام و الختان و الماشطة]

ثم إن أولوية قبول ما يعطى و عدم مطالبة الزائد إما لأن الغالب عدم نقص ما تعطى عن أجرة مثل العمل إلا أن مثل الماشطة و الحجام و الختان و نحوهم كثيرا ما يتوقعون أزيد مما يستحقون خصوصا من أولى المروءة و الثروة و ربما يبادرون إلى هتك العرض إذا منعوا و لا يعطون ما يتوقعون من الزيادة أو بعضه إلا استحياء و صيانة للعرض. و هذا لا يخلو عن شبهه فأمروا في الشريعة الإسلامية بالقناعة بما يعطون و ترك مطالبة الزائد فلا ينافي ذلك جواز مطالبة الزائد و الامتناع عن قبول ما يعطى إذا اتفق كونه دون أجرة المثل و إما لأن المشارطة في مثل هذه الأمور لا يليق بشأن كثير من الأشخاص لأن المماكسة فيها خلاف المروءة و المسامحة فيها قد لا تكون مصلحة لكثرة طمع هذه الأصناف فأمروا بترك المشارطة و الإقدام على العمل بأقل ما يعطى و قبوله و ترك مطالبة الزائد مستحب للعامل و إن وجب على من عمل له إيفاء تمام ما يستحقه من أجرة المثل فهو مكلف وجوبا بالإيفاء و العامل مكلف ندبا بالسكوت و ترك المطالبة خصوصا على ما يعتاده هؤلاء من سوء الاقتضاء أو لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع بالعمل و قبول ما يعطى على وجه التبرع أيضا فلا ينافي ذلك ما ورد من قوله ع: لا تستعملن أجيرا حتى تقاطعه

تزين الرجل بما يحرم عليه

المسألة الثانية [حرمة تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

اشارة

المسألة الثانية [حرمة تزيين الرجل بما يختص بالنساء و كذا العكس]

تزين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير و الذهب حرام لما ثبت فى محله من حرمتها على الرجال و ما يختص بالنساء من اللباس كالسوار و الخلخال و الثياب المختصة بهن فى العادات على ما ذكره فى المسالك. و كذا العكس أعنى تزين المرأة بما يخص الرجال كالمنطقة و العمامة و يختلف باختلاف العادات

[لا دليل على الحرمة عدا النبوى]

اشارة

[لا دليل على الحرمة عدا النبوى]

و اعترف غير واحد بعدم العثور على دليل لهذا الحكم عدا النبوى المشهور المحكى عن الكافى و العلل: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال

و فى دلالته قصور

و فى دلالته قصور

لأن الظاهر من التشبه تأنث الذكر و تذكر الأنثى لا مجرد لبس أحدهما لباس الآخر مع عدم قصد التشبه. و يؤيده المحكى عن العلل: إن عليا ع رأى رجلا به تأنث فى مسجد رسول الله ص فقال له اخرج من مسجد رسول الله ص فإنى سمعت رسول الله ص يقول لعن الله إلى آخر الحديث و فى رواية يعقوب بن جعفر الواردة فى المساحقة: أن فيهن قال رسول الله ص لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء إلى آخر الحديث و فى رواية أبى خديجة عن أبى عبد الله ع: لعن رسول الله ص المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المخنثون و اللائى ينكحن بعضهن بعضا نعم فى رواية سماعة عن أبى عبد الله ع: عن رجل يجر ثيابه قال إنى لأكره أن يتشبه بالنساء و عنه عن آبائه ع: كان رسول الله ص يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء و ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال فى لباسها و فيهما خصوصا الأولى بقرينة المورد ظهور فى الكراهة فالحكم المذكور لا يخلو عن إشكال.

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل و المرأة

كما صرح به جماعة لأنها يحرم عليها لباس مخالفة فى الذكورة و الأنوثة و هو مردد بين اللبسين فيجتنب عنهما مقدمة لأنهما له من قبيل المشتبهين المعلوم حرمة أحدهما و يشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر من التشبه صورة علم المتشبه التشبيب

المسألة الثالثة التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة

[بيان معنى التشبيب]

[بيان معنى التشبيب]

و هو كما فى جامع المقاصد ذكر محاسنها و إظهار شدة حبها بالشعر حرام على ما عن المبسوط و جماعة كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]

و استدل عليه بلزوم تفضيحها و هتك حرمتها و إيذائها و إغراء الفساق بها و إدخال النقص عليها و على أهلها و لذا لا ترضى النفوس الآبية ذوات الغيرة و الحمية أن يذكر ذاكر عشق بعض بناتهم و أخواتهم بل البعيدات من قراباتهم.

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

و الإنصاف أن هذه الوجوه لا تنهض لإثبات التحريم

مع كونه أخص من المدعى إذ قد لا يتحقق شىء من المذكورات فى التشبيب بل و أعم منه من وجه فإن التشبيب بالزوجة قد يوجب أكثر المذكورات.

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهييج القوة الشهوية]

[الاستدلال بعمومات حرمة اللهو و الباطل و الفحشاء و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب تهييج القوة الشهوية]

و يمكن أن يستدل عليه بما سيجىء من عمومات حرمة اللهو و الباطل و ما دل على حرمة الفحشاء و منافاته للعفاف المأخوذ فى العدالة و فحوى ما دل على حرمة ما يوجب و لو بعيدا تهييج القوة الشهوية بالنسبة إلى غير الحليلة مثل ما دل عن المنع عن النظر لأنه سهم من سهام إبليس و المنع عن الخلوة بالأجنبية لأن ثالثهما الشيطان و كراهة جلوس الرجل فى مكان المرأة حتى يبرد المكان. و يرجحان التستر عن نساء أهل الذمة لأنهن يصفن لأزواجهن و التستر عن الصبى المميز الذى يصف ما يرى. و النهى فى الكتاب العزيز بقوله تعالى فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِ مَرَضٌ و عن أن يضربن بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ إلى غير ذلك من المحرمات و المكروهات التى يعلم منها حرمة ذكر المرأة المعينة المحترمة بما يهيج الشهوة عليها خصوصا ذات البعل التى لم يرض الشارع بتعريضها للنكاح بقوله رب راغب فيك

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبة قبل العقد]

[لا يبعد القول بجواز التشبيب بالمخطوبة قبل العقد]

نعم لو قيل بعدم حرمة التشبيب بالمخطوبة قبل العقد بل مطلق من يراد تزوجها لم يكن بعيدا لعدم جريان أكثر ما ذكر فيها و المسألة غير صافية عن الاشتباه و الإشكال. ثم إن المحكى عن المبسوط و جماعة جواز التشبيب بالحليلة بزيادة الكراهة عن المبسوط

[جواز التشبيب بالمرأة المبهمة]

[جواز التشبيب بالمرأة المبهمة]

و ظاهر الكل جواز التشبيب بالمرأة المبهمة بأن يتخيل امرأة و يتشبب بها و أما المعروفة عند القائل دون السامع سواء علم السامع إجمالا إنه يقصد معينة أم لا ففيه إشكال. و فى جامع المقاصد كما عن الحواشى الحرمة فى الصورة الأولى و فيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم و كذا إذا لم يكن هنا سامع.

و أما اعتبار الإيمان

و أما اعتبار الإيمان

فاختاره فى القواعد و التذكرة و تبعه بعض الأساطين

المكاسب، ج۱، ص ۲۳

لعدم احترام غير المؤمنة و فى جامع المقاصد كما عن غيره حرمة التشبيب بنساء أهل الذمة لفحوى حرمة النظر إليهن و نقض بحرمة النظر إلى نساء أهل الحرب مع أنه صرح بجواز التشبيب بهن و المسألة مشكلة من جهة الاشتباه فى مدرك أصل الحكم و كيف كان فإذا شك المستمع فى تحقق شروط الحرمة لم يحرم عليه الاستماع كما صرح به فى جامع المقاصد.

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

و أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال

كما عن الشهيدين و المحقق الثانى و كاشف اللثام لأنه فحش محض فيشتمل على الإغراء بالقبيح و عن المفاتيح أن فى إطلاق الحكم نظرا و الله العالم

التصوير

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

اشارة

المسألة الرابعة تصوير ذوات الأرواح حرام

إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف فتوى و نصا و كذا مع عدم التجسم وفاقا لظاهر النهاية و صريح السرائر و المحكى عن حواشى الشهيد و الميسية و المسالك و إيضاح النافع و الكفاية و مجمع البرهان و غيرهم

[الأخبار المستفيضة الدالة على حرمة مجرد النقش]

[الأخبار المستفيضة الدالة على حرمة مجرد النقش]

للروايات المستفيضة مثل قوله ع: نهى [رسول الله ص] أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم و قوله ع: و نهى عن تزويق البيوت قلت و ما تزويق البيوت قال تصاوير التماثيل و المتقدم عن تحف العقول: و صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثال الروحانى و قوله ع فى عدة أخبار: من صور صورة كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها و ليس بنافخ. و قد يستظهر اختصاصها بالمجسمة من حيث إن النفخ فى الروح لا يكون إلا فى المجسمة و إرادة تجسم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر. و فيه أن النفخ يمكن تصوره فى النقش بملاحظة محله بل بدونها كما فى أمر الإمام ع الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فى مجلس الخليفة أو بملاحظة لون النقش الذى هو فى الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ. و الحاصل أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفا على تخصيص الصورة بالمجسم و أظهر من الكل صحيحة محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن تماثيل الشجر و الشمس و القمر فقال لا بأس ما لم يكن شيئا من الحيوان فإن ذكر الشمس و القمر قرينة على إرادة مجرد النقش. و مثل قوله ع: من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام. فإن المثال و التصوير مترادفان على ما حكاه كاشف اللثام عن أهل اللغة مع أن الشائع من التصوير و المطلوب منه هى الصور المنقوشة على أشكال الرجال و النساء و الطيور و السباع دون الأجسام المصنوعة على تلك الإشكال

[استظهار أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق]

[استظهار أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق]

و يؤيده أن الظاهر أن الحكمة فى التحريم هى حرمة التشبه بالخالق فى إبداع الحيوانات و أعضائها على الإشكال المطبوعة التى يعجز البشر عن نقشها على ما هى عليه فضلا عن اختراعها و لذا منع بعض الأساطين عن تمكين غير المكلف من ذلك. و من المعلوم أن المادة لا دخل لها فى هذه الاختراعات العجيبة فالتشبه إنما يحصل بالنقش و التشكيل لا غير

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

و من هنا يمكن استظهار اختصاص الحكم بذوات الأرواح

فإن صور غيرها كثيرا ما يحصل بفعل الإنسان للدواعى الأخر غير قصد التصوير و لا يحصل به تشبه بحضرة المبدع تعالى عن التشبيه بل كل ما يصنعه الإنسان من التصرف فى الأجسام فيقع على شكل واحد من مخلوقات الله تعالى.

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

[ما أفاده فى كشف اللثام من النقض على التعميم]

و لذا قال كاشف اللثام على ما حكى عنه فى مسألة كراهة الصلاة فى الثوب المشتمل على التماثيل أنه لو عمت الكراهة لتماثيل ذى الروح و غيرها كرهت الثياب ذوات الأعلام لشبه الأعلام بالأخشاب و القصبات و نحوها و الثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالأخشاب و نحوها انتهى و إن كان ما ذكره لا يخلو عن نظر كما سيجيء هذا. و لكن العمدة فى اختصاص الحكم بذوات الأرواح أصالة الإباحة مضافا إلى ما دل على الرخصة مثل صحيحة محمد بن مسلم السابقة و رواية التحف المتقدمة و ما ورد: فى تفسير قوله تعالى يَعْمَلُونَ لَهُ ما يَشاءُ مِنْ مَحارِيبَ وَ تَماثِيلَ فى قوله ع و الله ما هى تماثيل الرجال و النساء و

لكنها تماثيل الشجر و شبهه و الظاهر شمولها للجسم و غيره فبها يقيد بعض ما مر من الإطلاق خلافا لظاهر جماعة

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

[ظاهر بعض تعميم الحكم لغير ذى الروح]

حيث إنهم بين من يحكى عنه تعميمه الحكم لغير ذى الروح و لو لم يكن مجسما لبعض الإطلاقات اللازم تقييدها بما تقدم مثل قوله ع: و ينهى عن تزويق البيوت و قوله ع: من مثل مثالا إلى آخر الحديث

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

[ظاهر بعض تخصيص الحكم بالمجسم]

و بين من عبر بالتماثيل المجسمة بناء على شمول التمثال لغير الحيوان كما هو كذلك فخص الحكم بالمجسم لأن المتيقن من المقيدات للإطلاقات و الظاهر منها بحكم غلبة الاستعمال و الوجود النقوش لا غير و فيه أن هذا الظهور لو اعتبر لسقط الإطلاقات عن نهوضها لإثبات حرمة المجسم فتعين حملها على الكراهة دون التخصيص بالمجسمة. و بالجملة التمثال فى الإطلاقات المانعة مثل قوله ص من مثل مثالا إن كان ظاهرا فى شمول الحكم للمجسم كان كذلك فى الأدلة المرخصة لما عدا الحيوان كرواية تحف العقول و صحيحة محمد بن مسلم و ما فى تفسير الآية فدعوى ظهور الإطلاقات المانعة فى العموم و اختصاص المقيدات المجوزة بالنقوش تحكم.

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]

[خروج تصوير ما هو مصنوع للعباد عن أدلة الحرمة]

ثم إنه لو عممنا الحكم بغير الحيوان مطلقا أو مع التجسم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقا لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر على وجه تميل النفس إلى مشاهدة صورتها المجردة عن المادة أو معها فمثل تمثال السيف و الرمح و القصور و الأبنية و السفن مما هو مصنوع للعباد و إن كانت فى هيئة حسنة معجبة خارج. و كذا مثل تمثال القصبات و الأخشاب و الجبال و الشطوط مما خلق الله لا على هيئة معجبة للناظر بحيث تميل النفس إلى مشاهدتها و لو بالصور الحاكية لها لعدم شمول الأدلة لذلك كله هذا كله مع قصد الحكاية و التمثيل فلو دعت الحاجة إلى عمل شىء يكون شبيها بشىء من خلق الله و لو كان حيوانا من غير قصد الحكاية فلا بأس قطعا و منه يظهر النظر فيما تقدم عن كاشف اللثام.

ثم إن المرجع فى الصورة إلى العرف

ثم إن المرجع فى الصورة إلى العرف

فلا يقدح فى الحرمة نقص بعض الأعضاء و ليس فيما ورد من رجحان تغير الصورة بقلع عينها أو كسر رأسها دلالة على جواز تصوير الناقص

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففی حرمته نظر بل منع

و لو صور بعض أجزاء الحيوان ففی حرمته نظر بل منع

و عليه فلو صور نصف الحيوان من رأسه إلى وسطه فإن قدر الباقی موجودا بأن فرضه إنسانا جالسا لا يتبين ما دون وسطه حرم و إن قصد النصف لا- غير لم يحرم إلا- مع صدق الحيوان على هذا النصف و لو بدا له فی إتمامه حرم الإتمام لصدق التصوير بإكمال الصورة لأنه إيجاد لها و لو اشتغل بتصوير حيوان فعل حراما حتی لو بدا له فی إتمامه و هل يكون ما فعل حراما من حيث التصوير أو لا يحرم إلا من حيث التجری وجهان من أنه لم يقع إلا بعض مقدمات الحرام بقصد تحققه و من أن معنی حرمة الفعل عرفا ليس إلا حرمة الاشتغال به عمدا فلا تراعی الحرمة بإتمام

المكاسب، ج۱، ص ۲۴

العمل. و الفرق بين فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب على إتمامه و بين الحرام هو قضاء العرف فتأمل

بقی الكلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

اشارة

بقی الكلام فی جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور و عدمه

فالمحكی عن شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلی أن المستفاد من الأخبار الصحيحة و أقوال الأصحاب عدم حرمة إبقاء الصور و قرره الحاكی على هذه الاستفادة.

و ممن اعترف بعدم الدليل على الحرمة المحقق الثانی فی جامع المقاصد مفرعا على ذلك جواز بيع الصور المعمولة و عدم لحوقها بآلات اللهو و القمار و أوانی النقدين و صرح فی حاشية الإرشاد بجواز النظر إليها. لكن ظاهر كلام بعض القدماء حرمة بيع التماثيل و ابتياعها ففی المقنعة بعد أن ذكر فيما يحرم الاكتساب به الخمر و صناعتها و بيعها قال و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الشطرنج و النرد و ما أشبه ذلك حرام و بيعه و ابتياعه حرام انتهی و فی النهاية و عمل الأصنام و الصلبان و التماثيل المجسمة و الصور و الشطرنج و النرد و سائر أنواع القمار حتی لعب الصبيان بالجوز و التجارة فيها و التصرف فيها و التكسب بها محظور انتهی و نحوها ظاهر السرائر

و يمكن أن يستدل للحرمة

و يمكن أن يستدل للحرمة

مضافا إلى أن الظاهر من تحريم عمل الشیء مبغوضية وجود المعمول ابتداء و استدامة بما تقدم فی صحيحة ابن مسلم من قوله ع: لا بأس ما لم يكن حيوانا بناء على أن الظاهر من سؤال الراوی عن التماثيل سؤاله عن حكم الفعل المتعارف المتعلق بها العام البلوی و هو الاقتناء. و أما نفس الإيجاد فهو عمل مختص بالنقاش أ لا ترى أنه لو سئل عن الخمر فأجاب بالحرمة أو عن العصير فأجاب بالإباحة انصرف الذهن إلى شربهما دون صنعتهما بل ما نحن فيه أولى بالانصراف لأن صنعة العصير و الخمر يقع من كل أحد بخلاف صنعة التماثيل و بما تقدم من الحصر فی قوله ع فی رواية تحف العقول: إنما حرم الله الصناعة التی يجیء فيها الفساد محضا و لا يكون منه و فيه شیء من وجوه الصلاح إلى قوله ع يحرم جميع التقلب فيه فإن ظاهره أن كل ما يحرم صنعته و منها التصاوير يجیء منها الفساد

محضا يحرم جميع التقلب فيه بمقتضى ما ذكر فى الرواية بعد هذه الفقرة. و بالنبوى: لا تدع صورة إلا محوتها و لا كلبا إلا قتلته بناء على إرادة الكلب الهراش المؤذى الذى يحرم اقتناؤه. و ما عن قرب الإسناد بسنده عن على بن جعفر ع عن أخيه ع قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها قال لا و بما ورد فى إنكار أن المعمول لسليمان على نبينا و آله و عليه السلام هى تماثيل الرجال و النساء فإن الإنكار إنما يرجع إلى مشيه سليمان للمعمول كما هو ظاهر الآية دون أصل العمل فدل على كون مشيه وجود التمثال من المنكرات التى لا يليق بمنصب النبوة. و بمفهوم صحيحة زرارة عن أبى جعفر ع: لا بأس بأن يكون التماثيل فى البيوت إذا غيرت رءوسها و ترك ما سوى ذلك و رواية المثنى عن أبى عبد الله ع: إن عليا ع يكره الصور فى البيوت بضميمة ما ورد فى رواية أخرى مروية فى باب الربا: إن عليا ع لم يكن يكره الحلال و رواية الحلبى المحكية عن مكارم الأخلاق عن أبى عبد الله ع قال: أهديت إلى طنفسة من الشام فيها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر

[المناقشة فى أدلة حرمة الاقتناء]

[المناقشة فى أدلة حرمة الاقتناء]

هذا و فى الجميع نظر أما الأول فلأن الممنوع هو إيجاد الصورة و ليس وجودها مبغوضا حتى يجب رفعه. نعم قد يفهم الملازمة من سياق الدليل أو من خارج كما أن حرمة إيجاد النجاسة فى المسجد يستلزم مبغوضية وجودها فيه المستلزم لوجوب رفعها. و أما الروايات فالصحيحة الأولى غير ظاهرة فى السؤال عن الاقتناء لأن عمل الصور مما هو مركوز فى الأذهان حتى أن السؤال عن حكم اقتنائها بعد معرفة حرمة عملها إذ لا يحتمل حرمة اقتناء ما لا يحرم عمله. و أما الحصر فى رواية تحف العقول فهو بقرينة الفقرة السابقة منه الواردة فى تقسيم الصناعات إلى ما يترتب عليه الحلال و الحرام و ما لا يترتب عليه إلا الحرام إضافى بالنسبة إلى هذين القسمين يعنى لم يحرم من القسمين إلا ما ينحصر فائدته فى الحرام و لا يترتب عليه إلا الفساد. نعم يمكن أن يقال إن الحصر وارد فى مساق التعليل و إعطاء الضابطة للفرق بين الصنائع لا لبيان حرمة خصوص القسم المذكور. و أما النبوى فسياقه ظاهر فى الكراهة كما يدل عليه عموم الأمر بقتل الكلاب. و قوله ع فى بعض هذه الروايات و لا قبرا إلا سويته. و أما رواية على بن جعفر فلا تدل إلا على كراهة اللعب بالصورة و لا نمنعها بل و لا الحرمة إذا كان اللعب على وجه اللهو و أما ما فى تفسير الآية فظاهره رجوع الإنكار إلى مشية سليمان على نبينا و آله و عليه السلام لعملهم بمعنى إذنه فيه أو إلى تقريره لهم فى العمل و أما الصحيحة فالبأس فيها محمول على الكراهة لأجل الصلاة أو مطلقا مع دلالته على جواز الاقتناء و عدم وجوب المحو. و أما ما ورد من أن عليا ع لم يكن يكره الحلال فمحمول على المباح المتساوى طرفاه لأنه ع كان يكره المكروه قطعا. و أما رواية الحلبى فلا دلالة لها على الوجوب أصلا

[معارضة روايات حرمة الاقتناء مع روايات الجواز]

[معارضة روايات حرمة الاقتناء مع روايات الجواز]

و لو سلم الظهور فى الجميع فهى معارضة بما هو أظهر و أكثر مثل صحيحة الحلبى عن أبى عبد الله ع: ربما قمت أصلى و بين يدى الوسادة فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و رواية على بن جعفر عن أخيه ع: عن الخاتم يكون فيه نقش تماثيل طير أو سبع أ يصلى فيه قال لا بأس و عنه ع عن أخيه: عن البيت فيه صورة سمكة أو طير يعبث به أهل البيت هل يصلى فيه قال لا حتى يقطع رأسه و يفسد و رواية أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن الوسادة و البساط يكون فيه التماثيل قال لا بأس به يكون فى البيت قلت ما التماثيل فقال كل شىء يوطأ فلا بأس به و سياق السؤال مع عموم الجواب يأبى عن تقييد الحكم بما يجوز عمله كما لا يخفى. و رواية أخرى لأبى بصير قال: قلت لأبى عبد الله ع إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و نفرشها قال لا بأس بما يبسط و يفرش و يوطأ و إنما يكره منها ما نصب على الحائط و على السرير و عن قرب الإسناد عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن رجل كان فى بيته تماثيل أو

فی ستر و لم یعلم بها و هو یصلی فی ذلک البیت ثم علم ما علیه قال ع لیس علیه فیما لم یعلم شیء فإذا علم فلینزع الستر و لیکسر رءوس التماثیل فإن ظاهره أن الأمر بالکسر لأجل کون البیت مما یصلی فیه و لذلک لم یأمر ع بتغییر ما علی الستر و اکتفی بنزعه و منه یظهر أن ثبوت البأس فی صحیحة زرارة السابقة مع عدم تغییر الرءوس إنما هو لأجل الصلاة.

[مختار المؤلف]

[مختار المؤلف]

و کیف کان

المکاسب، ج۱، ص ۲۵

فالمستفاد من جمیع ما ورد من الأخبار الکثیرة فی کراهة الصلاة فی البیت الذی فیه التماثیل إلا إذا غیرت أو کانت بعین واحدة أو ألقی علیها ثوب جواز اتخاذها و عمومها یشمل المجسمة و غیرها و یؤید الکراهة الجمع بین اقتناء الصور و التماثیل فی البیت- و اقتناء الکلب و الإناء المجتمع فیه البول فی الأخبار الکثیرة مثل ما روی عنهم ع مستفیضا عن جبرئیل علی نبینا و آله و علیه السلام: أننا لا ندخل بیتا فیه صورة إنسان و لا بیتا یبال فیه و لا بیتا فیه کلب و فی بعض الأخبار إضافة الجنب إلیها و الله العالم بأحکامه

التطفیف

المسألة الخامسة التطفیف حرام

اشارة

المسألة الخامسة التطفیف حرام

ذکره فی القواعد فی المکاسب و لعله استطرادا و المراد اتخاذه کسبا بأن ینصب نفسه کیالا أو وزانا فیطفف للبائع و کیف کان فلا إشکال فی حرمته و یدل علیه الأدلة الأربعة.

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

ثم إن البخس فی العد و الذرع- یلحق به حکما

و إن خرج عن موضوعه

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

و لو وازن الربوی بجنسه فطفف فی أحدهما

فإن جرت المعاوضة علی الوزن المعلوم الکلی فیدفع الموزون علی أنه بذلک الوزن اشتغلت ذمته بما نقص و إن جرت علی الموزون المعین باعتقاد المشتری أنه بذلک الوزن فسدت المعاوضة فی الجمیع للزوم الربا و لو جرت علیه علی أنه بذلک الوزن یجعل ذلک عنوانا للعوض فحصل الاختلاف بین العنوان و المشار إلیه لم یبعد الصحة و یمکن ابتناؤه علی أن لاشتراط المقدار مع تخلفه قسطا من

العوض أم لا فعلى الأول يصح دون الثانى

التنجيم

المسألة السادسة التنجيم حرام

اشارة

المسألة السادسة التنجيم حرام

و هو كما فى جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم باعتبار الحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية و توضيح المطلب يتوقف على الكلام فى مقامات

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب

اشارة

الأول الظاهر أنه لا يحرم الإخبار عن الأوضاع الفلكية المبتنية على سير الكواكب

كالخسوف الناشئ عن حيلولة الأرض بين النيرين و الكسوف الناشئ عن حيلولة القمر أو غيره بل يجوز الإخبار بذلك إما جزما إذا استند إلى ما يعتقده برهانا أو ظنا إذا استند إلى الأمارات

و قد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم

و قد اعترف بذلك جملة ممن أنكر التنجيم

منهم السيد المرتضى و الشيخ أبو الفتح الكراجكى فيما حكى عنهما فى رد الاستدلال على إصابتهم فى الأحكام بإصابتهم فى الأوضاع ما حاصله أن الكسوفات و اقتران الكواكب و انفصالها من باب الحساب و سير الكواكب و له أصول صحيحة و قواعد سديدة و ليس كذلك ما يدعونه عن تأثير الكواكب فى الخير و الشر و النفع و الضرر و لو لم يكن الفرق بين الأمرين إلا الإصابة الدائمة المتصلة فى الكسوفات و ما يجرى مجراها فلا يكاد يبين فيها خطأ و أن الخطأ الدائم المعهود إنما هو فى الأحكام حتى أن الصواب فيها عزيز و ما يتفق فيها من الإصابة قد يتفق من المخمن أكثر منه فحمل أحد الأمرين على الآخر بهت و قلة دين و حياء انتهى المحكى من كلام السيد رحمه الله و قد أشار إلى جواز ذلك فى جامع المقاصد مؤيدا ذلك بما ورد من كراهة السفر و التزويج فى برج العقرب.

[عدم الإصابة الدائمة فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

[عدم الإصابة الدائمة فى إخبار الفلكين بالأوضاع]

لكن ما ذكره السيد رحمه الله عن الإصابة الدائمة فى الإخبار عن الأوضاع محل نظر لأن خطأهم فى الحساب فى غاية الكثرة و لذلك لا يجوز الاعتماد فى ذلك على عدولهم فضلا عن فساقهم لأن حساباتهم مبتنية على أمور نظرية مبتنية على نظريات أخرى إلا فيما هو كالبديهى مثل إخبارهم بكون القمر فى هذا اليوم فى برج العقرب و انتقال الشمس عن برج إلى برج فى هذا اليوم و إن كان يقع

الاختلاف بينهم فيما يرجع إلى تفاوت يسير و يمكن الاعتماد فى مثل ذلك على شهادة عدلين منهم إذا احتاج الحاكم لتعيين أجل دين أو نحوه.

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكورة

اشارة

الثانى يجوز الإخبار بحدوث الأحكام عن الاتصالات و الحركات المذكورة

بأن يحكم بوجود كذا فى المستقبل عند الوضع المعين من القرب و البعد و المقابلة و الاقتران بين الكوكبين إذا كان على وجه الظن المستند إلى تجربة محصلة أو منقولة فى وقوع تلك الحادثة بإرادة الله عند الوضع الخاص من دون اعتقاد ربط بينهما أصلا بل الظاهر حينئذ جواز الإخبار على وجه القطع إذا استند إلى تجربة قطعية إذ لا حرج على من حكم قطعا بالمطر فى هذه الليلة نظرا إلى ما جربه من نزول كلبه عن السطح إلى داخل البيت مثلا

[قصة المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

[قصة المحقق نصير الدين الطوسى و الطحان]

كما حكى أنه اتفق ذلك لمروج هذا العلم بل محييه نصير الملة و الدين حيث نزل فى بعض أسفاره على طحان له طاحونة خارج البلد فلما دخل منزله صعد السطح لحرارة الهواء فقال له صاحب المنزل انزل و نم فى البيت تحفظا من المطر فنظر المحقق إلى الأوضاع الفلكية فلم ير شيئا فيما هى مظنة للتأثير فى المطر فقال صاحب المنزل إن لى كلبا ينزل فى كل ليلة يحس المطر فيها إلى البيت فلم يقبل منه المحقق ذلك و بات فوق السطح فجاءه المطر فى الليل و تعجب المحقق. ثم إن ما سيجىء فى عدم جواز تصديق المنجم يراد به غير هذا أو ينصرف إلى غيره لما عرفت من معنى التنجيم

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكورة

اشارة

الثالث الإخبار عن الحادثات و الحكم بها مستندا إلى تأثير الاتصالات المذكورة

فيها بالاستقلال أو بالمدخلية و هو المصطلح عليه بالتنجيم فظاهر الفتاوى و النصوص حرمته مؤكدة

[النصوص الدالة على الحرمة]

اشارة

[النصوص الدالة على الحرمة]

فقد أرسل المحقق فى المعتبر عن النبى ص: أنه من صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد ص و هو يدل على حرمة حكم المنجم بأبلغ وجه. و فى رواية نصر بن قابوس عن الصادق ع: إن المنجم ملعون و الكاهن ملعون و الساحر ملعون

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع بعض المنجمين]

و فی نهج البلاغة: أنه ع لما أراد المسير إلی بعض أسفاره فقال له بعض أصحابه إن سرت فی هذا الوقت خشيت أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم فقال ع له أ تزعم أنك تهدی إلی الساعة التی من سار فيها انصرف عنه السوء و تخوف من الساعة التی من سار فيها حاق به الضر فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنی عن الاستعانة بالله فی نيل المحبوب و دفع المكروه إلی أن قال ع أيها الناس إياكم و تعلم النجوم إلا ما يهتدی به فی بر أو بحر فإنها تدعو إلی الكهانة و الكاهن كالساحر و الساحر كالكافر و الكافر فی النار إلخ

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

[محاورة أمير المؤمنين (ع) مع منجم آخر]

و قريب منه ما وقع [بعينه] بينه و بين منجم آخر نهاه عن المسير أيضا: فقال ع له أ تدری ما فی بطن هذه الدابة أ ذكر أم أنثی قال إن حسبت علمت قال فمن صدقك علی هذا القول فقد كذب القرآن قال الله إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَ يُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْأَرْحامِ الآية [وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ ما ذا تَكْسِبُ غَداً وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] ما كان محمد ص يدعی ما ادعيت أ تزعم أنك تهدی إلی الساعة التی من سار فيها صرف عنه السوء و الساعة التی من سار فيها حاق به الضر من صدقك بهذا استغنی بقولك عن الاستعانة بالله فی ذلك الوجه و أحوج إلی الرغبة إليك فی دفع المكروه عنه

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

[قول الصادق عليه السلام لعبد الملك بن أعين أحرق كتبك]

و فی رواية عبد الملك بن أعين المروية عن الفقيه: قلت لأبی عبد الله ع إنی قد ابتليت

المكاسب، ج ۱، ص ۲۶

بالنظر فی النجوم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلی الطالع و رأيت الطالع الشر جلست و لم أذهب فيها و إذا رأيت طالع الخير ذهبت فی الحاجة فقال لی تقضی قلت نعم قال أحرق كتبك

[رواية المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهيم ربه بكلمات]

[رواية المفضل بن عمر فی قوله تعالی و إذ ابتلی إبراهيم ربه بكلمات]

و فی رواية المفضل بن عمر المروية عن معانی الأخبار فی قوله تعالی وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ قال و أما الكلمات فمنها ما ذكرناه و منها المعرفة بقدم بارئه و توحيده و تنزيهه عن التشبيه حتی النظر إلی الكواكب و القمر و الشمس و استدل بأفول كل واحد منها علی حدوثه و بحدوثه علی محدثه ثم أعلمه عز و جل أن الحكم بالنجوم خطأ.

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]

[جواز النظر فی النجوم لمجرد التفؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقة إن فهم الشر]

ثم إن مقتضی الاستفصال فی رواية عبد الملك المتقدمة بين القضاء بالنجوم بعد النظر و عدمه: أنه لا بأس بالنظر إذا لم يقض به بل أريد به مجرد التفاؤل إن فهم الخير و التحذر بالصدقة إن فهم الشر كما يدل عليه ما عن المحاسن عن أبيه عن ابن أبی عمير عن عمر

بن أذينة عن سفيان بن عمر قال: كنت أنظر فى النجوم و أعرفها و أعرف الطالع فيدخلنى من ذلك شىء فشكوت ذلك إلى أبى الحسن ع فقال إذا وقع فى نفسك شىء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله عز و جل يدفع عنك.

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

[الحكم بالنجوم مع الاعتقاد بأن الله يمحو ما يشاء و يثبت]

و لو حكم بالنجوم على جهة أن مقتضى الاتصال الفلانى و الحركة الفلانية الحادثة الواقعية و إن كان الله يمحو ما يشاء و يثبت لم يدخل أيضا فى الأخبار الناهية لأنها ظاهرة فى الحكم على سبيل البت كما يظهر من قوله ع: فمن صدقك بهذا فقد استغنى عن الاستعانة بالله فى دفع المكروه بالصدقة و الدعاء و غيرهما من الأسباب نظير تأثير نحوسة الأيام الواردة فى الروايات و رد نحوستها بالصدقة إلا أن جوازها مبنى على جواز اعتقاد الاقتضاء فى العلويات للحوادث السفلية و سيجىء إنكار المشهور لذلك و إن كان يظهر ذلك من المحدث الكاشانى

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكية]

[جواز الإخبار لا بنحو اقتضاء الأوضاع الفلكية]

و لو أخبر بالحوادث بطريق جريان العادة على وقوع الحادثة عند الحركة الفلانية من دون اقتضاء لها أصلا فهو أسلم- قال فى الدروس و لو أخبر بأن الله تعالى يفعل كذا عند كذا لم يحرم و إن كره انتهى.

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

اشارة

الرابع اعتقاد ربط الحركات الفلكية بالكائنات

و الربط يتصور على وجوه

الأول الاستقلال فى التأثير

اشارة

الأول الاستقلال فى التأثير

بحيث يمتنع التخلف عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة العقلية

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

و ظاهر كثير من العبارات كون هذا كفرا

. قال السيد المرتضى رحمه الله فيما حكى عنه و كيف يشتبه على مسلم بطلان أحكام التنجيم و قد أجمع المسلمون قديما و حديثا على تكذيب المنجمين و الشهادة بفساد مذهبهم و بطلان أحكامهم و معلوم من دين الرسول ضرورة تكذيب ما يدعيه المنجمون و الإزراء عليهم و التعجيز لهم و فى الروايات عنه ص ما لا يحصى كثرة و كذا عن علماء أهل بيته و خيار أصحابه و ما اشتهر بهذه

الشهرة فى دين الإسلام كيف يفتى بخلافه منتسب إلى الملة و مصل إلى القبلة انتهى و قال العلامة فى المنتهى بعد ما أفتى بتحريم التنجيم و تعلم النجوم مع اعتقاد إنها مؤثرة أو أن لها مدخلا فى التأثير فى النفع و الضر و بالجملة كل من اعتقد ربط الحركات النفسانية و الطبيعية بالحركات الفلكية و الاتصالات الكوكبية كافر انتهى و قال الشهيد رحمه الله فى قواعده كل من اعتقد فى الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له فلا ريب أنه كافر و قال فى جامع المقاصد و اعلم أن التنجيم مع اعتقاد أن للنجوم تأثيرا فى الموجودات السفلية و لو على جهة المدخلية حرام و كذا تعلم النجوم على هذا النحو بل هذا الاعتقاد فى نفسه كفر نعوذ بالله انتهى و قال شيخنا البهائى ما زعمه المنجمون من ارتباط بعض الحوادث السفلية بالأجرام العلوية إن زعموا أنها هى العلة المؤثرة فى تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة فى التأثير فهذا لا يحل للمسلم اعتقاده و علم النجوم المبتنى على هذا كفر و على هذا حمل ما ورد فى الحديث عن التحذير من علم النجوم و النهى عن اعتقاد صحته انتهى و قال فى البحار لا نزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم و الخالقة لما فيه من الحوادث و الخير و الشر فإنه يكون كافرا على الإطلاق انتهى و عنه فى موضع آخر أن القول بأنها علة فاعلية بالإرادة و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخرى كفر و مخالفة لضرورة الدين بل ظاهر الوسائل نسبة دعوى ضرورة الدين على بطلان التنجيم و القول بكفر معتقده إلى جميع علمائنا حيث قال قد صرح علماؤنا بتحريم علم النجوم و العمل بها و بكفر من اعتقد تأثيرها أو مدخليتها فى التأثير و ذكروا أن بطلان ذلك من ضروريات الدين انتهى.

[موافقة العامة على هذا الحكم]

[موافقة العامة على هذا الحكم]

بل يظهر من المحكى عن ابن أبى الحديد أن الحكم كذلك عند علماء العامة أيضا حيث قال فى شرح نهج البلاغة إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم و تحريم الاعتقاد بها و النهى و الزجر عن تصديق المنجمين و هذا معنى قول أمير المؤمنين ع فمن صدقك بهذا فقد كذب القرآن و استغنى عن الاستعانة بالله انتهى

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

[ظاهرهم لا فرق بين استلزامه إنكار الصانع و عدمه]

ثم لا فرق فى أكثر العبارات المذكورة بين رجوع الاعتقاد المذكور إلى إنكار الصانع جل ذكره كما هو مذهب بعض المنجمين. و بين تعطيله تعالى عن التصرف فى الحوادث السفلية بعد خلق الأجرام العلوية على وجه تتحرك على النحو المخصوص سواء قيل بقدمها كما هو مذهب بعض آخر أم قيل بحدوثها و تفويض التدبير إليها كما هو المحكى عن ثالث منهم و بين أن لا يرجع إلى شىء من ذلك بأن يعتقد أن حركة الأفلاك تابعة لإرادة الخالق فهى مظاهر لإرادة الخالق تعالى و مجبولة على الحركة على طبق اختيار الصانع جل ذكره كالآلة أو بزيادة أنها مختارة باختيار هو عين اختياره تعالى عما يقول الظالمون. لكن ما تقدم فى بعض الأخبار من أن المنجم بمنزلة الكاهن الذى هو بمنزلة الساحر الذى هو بمنزلة الكافر من عدا الفرق الثلاث الأول إذ الظاهر عدم الإشكال فى كون الفرق الثلاث- من أكفر الكفار لا بمنزلتهم.

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

[معنى كون تصديق المنجم كفرا]

و منه يظهر أن ما رتبه ع على تصديق المنجم من كونه تكذيبا للقرآن و كونه موجبا للاستغناء عن الاستعانة بالله فى جلب الخير و دفع الشر يراد منه إبطال قوله بكونه مستلزما لما هو فى الواقع مخالف للضرورة من تكذيب القرآن و الاستغناء عن الله كما هى طريقة كل

مستدل من إنهاء بطلان التالى إلى ما هو بديهى البطلان عقلا أو شرعا أو حسا أو عادة و لا يلزم من مجرد ذلك الكفر و إنما يلزم ممن التفت إلى الملازمة و اعترف باللازم و إلا فكل من أفتى بما هو مخالف لقول الله واقعا إما لعدم تفطنه لقول الله أو لدلالته يكون مكذبا للقرآن. و أما قوله ص: فمن صدق منجما أو كاهنا فقد كفر بما أنزل على محمد فلا يدل أيضا على كفر المنجم و إنما يدل

المكاسب، ج۱، ص ۲۷

على كذبه فيكون تصديقه تكذيبا للشارع المكذب له و يدل عليه عطف أو كاهن عليه.

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقة ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

[لا بد فى تكفير المنجم من مطابقة ما يعتقده لإحدى موجبات الكفر]

و بالجملة فلم يظهر من الروايات تكفير المنجم بالمعنى الذى تقدم للتنجيم فى صدر عنوان المسألة كفرا حقيقيا فالواجب الرجوع فيما يعتقده المنجم إلى ملاحظة مطابقته لأحد موجبات الكفر من إنكار الصانع أو غيره مما علم من الدين بديهة و لعله لذا اقتصر الشهيد فيما تقدم من القواعد فى تكفير المنجم على من يعتقد فى الكواكب أنها مدبرة لهذا العالم و موجدة له و لم يكفر غير هذا الصنف كما سيجىء تتمة كلامه السابق و لا شك أن هذا الاعتقاد إنكار إما للصانع و إما لما هو ضرورى الدين من فعله تعالى و هو إيجاد العالم و تدبيره

[ما أفاده السيد شارح النخبة]

[ما أفاده السيد شارح النخبة]

بل الظاهر من كلام بعض اصطلاح لفظ التنجيم فى الأول. قال السيد شارح النخبة إن المنجم من يقول بقدم الأفلاك و النجوم و لا يقولون بمفلك و لا- خالق و هم فرقة من الطبيعيين يستمطرون بالأنواء معدودون من فرق الكفر فى مسفورات الخاصة و العامة يعتقدون فى الإنسان أنه كسائر الحيوانات يأكل و يشرب و ينكح ما دام حيا فإذا مات بطل و اضمحل و ينكرون جميع الأصول الخمسة انتهى ثم قال رحمه الله و أما هؤلاء الذين يستخرجون بعض أوضاع السيارات و ربما يتخرصون عليها بأحكام مبهمة متشابهة ينقلونها تقليدا لبعض ما وصل إليهم من كلمات الحكماء الأقدمين مع صحة عقائدهم الإسلامية فغير معلوم دخولهم فى المنجمين الذين ورد فيهم من المطاعن ما ورد انتهى.

[نقد كلام السيد]

[نقد كلام السيد]

أقول فيه مضافا إلى عدم انحصار الكفار من المنجمين فيمن ذكر بل هم على فرق ثلاث كما أشرنا إليه و سيجىء التصريح به من البحار فى مسألة السحر أن النزاع المشهور بين المسلمين فى صحة التنجيم و بطلانه هو المعنى الذى ذكره أخيرا و كما عرفت فى جامع المقاصد- و المطاعن الواردة فى الأخبار المتقدمة و غيرها كلها أو جلها على هؤلاء دون المنجم بالمعنى الذى ذكره أولا و ملخص الكلام أن ما ورد فيهم من المطاعن لا صراحة فيها بكفرهم بل ظاهر ما عرفت خلافه. و يؤيده ما رواه فى البحار: عن محمد و هارون ابنى سهل النوبختى أنهما كتبا إلى أبى عبد الله ع نحن ولد نوبخت المنجم و قد كنا كتبنا إليك هل يحل النظر فيها فكتب نعم و المنجمون يختلفون فى صفة الفلك فبعضهم يقولون إن الفلك فيه النجوم و الشمس و القمر إلى أن قال فكتب ع نعم ما لم يخرج من التوحيد.

الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها

اشارة

الثانى أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها

و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم كما يقوله بعضهم على ما ذكره العلامة و غيره

[ما أفاده العلامة فى أنوار الملكوت]

[ما أفاده العلامة فى أنوار الملكوت]

قال العلامة فى محكى شرح فص الياقوت اختلف قول المنجمين على قولين أحدهما قول من يقول إنها حية مختارة الثانى قول من يقول إنها موجبة و القولان باطلان. و قد تقدم عن المجلسى رحمه الله أن القول بكونها فاعلة بالإرادة و الاختيار و إن توقف تأثيرها على شرائط أخر كفر و هو ظاهر أكثر العبارات المتقدمة. و لعل وجهه أن نسبة الأفعال التى دلت على ضرورة الدين على استنادها إلى الله تعالى كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و غيرها إلى غيره تعالى مخالف لضرورة الدين.

[ظاهر الشهيد فى قواعده عدم كفر المعتقد بذلك]

[ظاهر الشهيد فى قواعده عدم كفر المعتقد بذلك]

لكن ظاهر شيخنا الشهيد فى القواعد العدم فإنه بعد ما ذكر الكلام الذى نقلناه منه سابقا قال و إن اعتقد أنها تفعل الآثار المنسوبة إليها و الله سبحانه هو المؤثر الأعظم فهو مخطئ إذ لا حياة لهذه الكواكب ثابتة بدليل عقلى و لا نقلى انتهى. و ظاهره أن عدم القول بذلك لعدم المقتضى له و هو الدليل لا لوجود المانع منه و هو انعقاد الضرورة على خلافه فهو ممكن غير معلوم الوقوع.

[توجيه ما ذكره الشهيد]

[توجيه ما ذكره الشهيد]

و لعل وجهه أن الضرورى عدم نسبة تلك الأفعال إلى فاعل مختار باختيار مستقل مغاير لاختيار الله كما هو ظاهر قول المفوضة أما استنادها إلى الفاعل بإرادة الله المختار بعين مشيته و اختياره حتى يكون كالآلة بزيادة الشعور و قيام الاختيار به بحيث يصدق أنه فعله و فعل الله فلا إذ المخالف للضرورة إنكار نسبة الفعل إلى الله تعالى على وجه الحقيقة لا إثباته لغيره أيضا بحيث يصدق أنه فعله. نعم ما ذكره الشهيد رحمه الله من عدم الدليل عليه حق فالقول به تخرص و نسبة فعل الله إلى غيره بلا دليل و هو قبيح. و ما ذكره قدس سره كان مأخذه ما فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم قال: سأل الزنديق أبا عبد الله ع فقال ما تقول فيمن يزعم أن هذا التدبير الذى يظهر فى هذا العالم تدبير النجوم السبعة قال ع يحتاجون إلى دليل أن هذا العالم الأكبر و العالم الأصغر من تدبير النجوم التى تسبح فى الفلك و تدور حيث دارت متبعة لا تفتر و سائرة لا تقف ثم قال و إن كل نجم منها موكل مدبر فهى بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين فلو كانت قديمة أزلية لم تتغير من حال إلى حال إلى آخر الخبر و الظاهر أن قوله بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين يعنى فى حركاتهم لا أنهم مأمورون بتدبير العالم بحركاتهم فهى مدبرة باختياره المنبعث عن أمر الله تعالى.

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

[ما أفاده المحدث الكاشانى]

نعم ذكر المحدث الكاشانى فى الوافى فى توجيه البداء كلاما ربما يظهر منه مخالفة المشهور حيث قال فاعلم أن القوى المنطبعة

الفلكية لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعة واحدة لعدم تناهي تلك الأمور بل إنما تنقش فيها الحوادث شيئا فشيئا [و جملة فجملة مع أسبابها و عللها على نهج مستمر و نظام مستقر] فإن ما يحدث في عالم الكون و الفساد إنما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخرة لله و نتائج بركاتها فهي تعلم أنه كلما كان كذا كان كذا انتهى موضع الحاجة و ظاهره أنها فاعلة بالاختيار لملزومات الحوادث.

و بالجملة فكفر المعتقد بالربط على هذا الوجه الثاني لم يظهر من الأخبار و مخالفتها لضرورة الدين لم يثبت أيضا إذ ليس المراد العلية التامة فكيف و قد حاول المحدث الكاشاني بهذه المقدمات إثبات البداء.

الثالث استناد الأفعال إليها كإسناد الإحراق إلى النار

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

[ظاهر كثير كون هذا الاعتقاد كفرا]

و ظاهر كلمات كثير ممن تقدم كون هذا الاعتقاد كفرا إلا أنه قال شيخنا المتقدم في قواعده بعد الوجهين الأولين و أما ما يقال من استناد الأفعال إليها كاستناد الإحراق إلى النار و غيرها من العاديات بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته أنها إذا كانت على شكل مخصوص أو وضع مخصوص يفعل ما ينسب إليها و يكون ربط المسببات بها كربط مسببات الأدوية و الأغذية بها مجازا باعتبار الربط العادي لا الربط العقلي الحقيقي فهذا لا يكفر معتقده لكنه مخطئ و إن كان أقل خطأ من الأول لأن وقوع هذه الآثار عندها

المكاسب، ج ۱، ص ۲۸

ليس بدائم و لا- أكثري انتهى. و غرضه من التعليل المذكور الإشارة إلى عدم ثبوت الربط العادي لعدم ثبوته بالحس كالحرارة الحاصلة بسبب النار و الشمس و برودة القمر و لا بالعادة الدائمة و لا الغالبة لعدم العلم بتكرر الدفعات كثيرا حتى يحصل العلم أو الظن ثم على تقديره فليس فيه دلالة على تأثير تلك الحركات في الحوادث فلعل الأمر بالعكس أو كلتاهما مستندتان إلى مؤثر ثالث فيكونان من المتلازمين في الوجود. و بالجملة فمقتضى ما ورد من أنه أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها كون كل حادث مسببا و إما أن السبب هي الحركة الفلكية أو غيرها فلم يثبت و لم يثبت أيضا كونه مخالفا لضرورة الدين.

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

[ظاهر بعض الأخبار ثبوت التأثير للكواكب]

بل في بعض الأخبار ما يدل بظاهره على ثبوت التأثير للكواكب مثل ما في الاحتجاج عن أبان بن تغلب: في حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله ع و سماه باسمه الذي لم يعلمه أحد و هو سعد فقال له يا سعد و ما صناعتك قال إنا من أهل بيت ننظر في النجوم إلى أن قال ع ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الإبل فقال ما أدري قال صدقت قال ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت البقر قال ما أدري قال صدقت فقال ما اسم النجم الذي إذا طلع هاجت الكلاب قال ما أدري قال صدقت فقال ما زحل عندكم فقال سعد نجم نحس فقال له أبو عبد الله ع لا تقل هذا فإنه نجم أمير المؤمنين ع و هو نجم الأوصياء و هو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه [النَّجْمُ الثَّاقِبُ] و في رواية المدائني المروية عن الكافي عن أبي عبد الله ع قال: إن الله خلق نجما في الفلك السابع فخلقه من ماء بارد و خلق سائر النجوم الجاريات من ماء حار و هو نجم الأوصياء و الأنبياء و هو نجم أمير المؤمنين ع يأمر بالخروج من الدنيا و الزهد فيها و يأمر بافتراش التراب و توسد اللبن و لباس الخشن و أكل الجشب و ما خلق الله نجما أقرب إلى الله [تعالى] منه [إلى آخر الخبر] و الظاهر أن أمر النجم بما ذكر من المحاسن كناية عن اقتضائه لها.

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

اشارة

الرابع أن يكون ربط الحركات بالحوادث

من قبيل ربط الكاشف و المكشوف و الظاهر أن هذا الاعتقاد لم يقل أحد بكونه كفرا

[قول الشيخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]

[قول الشيخ البهائی فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده]

قال شيخنا البهائی رحمه الله بعد كلامه المتقدم الظاهر فی تكفير من قال بتأثير الكواكب أو مدخليتها ما هذا لفظه و إن قالوا إن اتصالات تلك الأجرام و ما يعرض لها من الأوضاع علامات على بعض حوادث هذا العالم مما يوجده الله سبحانه بقدرته و إرادته كما أن حركات النبض و اختلافات أوضاعه علامات يستدل بها الطبيب على ما يعرض للبدن من قرب الصحة و اشتداد المرض و نحوه و كما يستدل باختلاج بعض الأعضاء على بعض الأحوال المستقبلة فهذا لا مانع منه و لا حرج فی اعتقاده و ما روی فی صحة علم النجوم و جواز تعلمه محمول على هذا المعنى انتهى.

[ما أفاده العلامة]

[ما أفاده العلامة]

و ممن يظهر منه خروج هذا عن مورد طعن العلماء على المنجمين ما تقدم من قول العلامة رحمه الله إن المنجمين بين قائل بحياة الكواكب و كونها فاعلة مختارة و بين من قال إنها موجبة

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

[ما يظهر من كلام السيد المرتضى]

و يظهر ذلك من السيد رحمه الله حيث قال بعد إطالة الكلام فی التشنيع عليهم ما هذا لفظه المحكی و ما فيهم أحد يذهب إلى أن الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل عند قرب بعضها من بعض أو بعده أفعالا من غير أن يكون للكواكب أنفسها تأثير فی ذلك قال و من ادعى منهم هذا المذهب الآن فهو قائل بخلاف ما ذهب إليه القدماء و منتحل بهذا المذهب عند أهل الإسلام انتهى

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

[إنكار السيد ابن طاوس على علم الهدى]

لكن ظاهر المحكی عن ابن طاوس إنكار السيد رحمه الله لذلك حيث إنه بعد ما ذكر أن للنجوم علامات و دلالات على الحادثات لكن يجوز للقادر الحكيم تعالى أن يغيرها بالبر و الصدقة و الدعاء و غير ذلك من الأسباب و جوز تعلم علم النجوم و النظر فيه و العمل به إذا لم يعتقد أنها مؤثرة و حمل أخبار النهی على ما إذا اعتقد أنها كذلك ثم أنكر على علم الهدى تحريم ذلك ثم ذكر لتأييد ذلك أسماء جماعة من الشيعة كانوا عارفين به انتهى. و ما ذكر رحمه الله حق إلا أن مجرد كون النجوم دلالات و علامات لا يجدی مع عدم الإحاطة بتلك العلامات و معارضاتها و الحكم مع عدم الإحاطة لا يكون قطعيا بل و لا ظنيا

[خلاصة ما أنكره السيد أمران]

[خلاصة ما أنكره السيد أمران]

و السيد علم الهدى إنما أنكر من المنجمين أمرين أحدهما اعتقاد التأثير و قد اعترف به ابن طاوس و الثانى غلبة الإصابة فى أحكامهم كما تقدم منه ذلك فى صدر المسألة و هذا أمر معلوم بعد فرض عدم الإحاطة بالعلامات و معارضاتها.

[ما أفاده الشيخ البهائى]

[ما أفاده الشيخ البهائى]

و لقد أجاد شيخنا البهائى أيضا حيث أنكر الأمرين و قال بعد كلامه المتقدم فى إنكار التأثير و الاعتراف بالأمارة و العلامة اعلم أن الأمور التى يحكم بها المنجمون من الحوادث الاستقبالية أقسام لها أصول بعضها مأخوذة من أصحاب الوحى ع و بعضها يدعون لها التجربة و بعضها مبتن على أمور متشعبة لا تفى القوة البشرية بضبطها و الإحاطة بها كما يومئ إليه قول الصادق ع: كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به و لذلك وجد الاختلاف فى كلامهم و تطرق الخطأ إلى بعض أحكامهم و من اتفق له الجرى على الأصول الصحيحة صح كلامه و صدقت أحكامه لا محالة كما نطق به الإمام الصادق ع و لكن هذا أمر عزيز المنال لا يظفر به إلا القليل و الله الهادى إلى سواء السبيل انتهى.

[ما أفاده الشيخ البهائى هو الذى صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

اشارة

[ما أفاده الشيخ البهائى هو الذى صرح به الإمام الصادق عليه السلام]

و ما أفاده رحمه الله أولا من الاعتراف بعدم بطلان كون الحركات الفلكية أمارات و علامات و آخرا من عدم النفع فى علم النجوم إلا مع الإحاطة التامة هو الذى صرح به الإمام الصادق ع فى رواية هشام الآتية بقوله: إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق و يدل أيضا على كل من الأمرين الأخبار المتكثرة. فما يدل على الأول و هو ثبوت الدلالة و العلامة فى الجملة

[الأخبار الدالة على صحة علم النجوم فى نفسه]

[الأخبار الدالة على صحة علم النجوم فى نفسه]

مضافا إلى ما تقدم من رواية سعد المنجم المحمولة بعد الصرف عن ظاهرها الدال على سببية طلوع الكواكب لهيجان الإبل و البقر و الكلاب على كونه أمارة و علامة عليه المروى فى الاحتجاج: عن رواية الدهقان المنجم الذى استقبل أمير المؤمنين حين خروجه إلى النهروان فقال له يومك هذا يوم صعب قد انقلب منه كوكب و انقدح من برجك النيران و ليس لك الحرب بمكان فقال ع له أيها الدهقان المنبئ عن الآثار المحذر عن الأقدار ثم سأله عن مسائل كثيرة من النجوم فاعترف الدهقان بجهلها إلى أن قال ع له أما قولك انقدح من برجك النيران فكان الواجب أن تحكم به لى لا على أما نوره و ضياؤه فعندى و أما حريقه و لهبه فذهب عنى فهذه مسألة عميقة فاحسبها إن كنت حاسبا و فى رواية أخرى أنه ع قال له احسبها إن كنت عالما بالأكوار و الأدوار قال لو علمت هذا لعلمت أنك تحصى عقود القصب فى

المكاسب، ج۱، ص ۲۹

هذه الأجمة و فى الرواية الآتية لعبد الرحمن بن سيابة: هذا حساب إذا حسبه الرجل و وقف عليه عرف القصبة التى فى وسط الأجمة و عدد ما عن يمينها و عدد ما عن يسارها و عدد ما خلفها و عدد ما أمامها حتى لا يخفى عليه من قصب الأجمة واحدة

[عدة أخبار أوردها فى البحار]

[عدة أخبار أوردها فى البحار]

و فى البحار وجد فى كتاب عتيق عن عطاء قال: قيل لعلى بن أبى طالب ع هل كان للنجوم أصل قال نعم نبى من الأنبياء قال له قومه إنا لا نؤمن بك حتى تعلمنا بدء الخلق و آجالهم فأوحى الله عز و جل إلى غمامة فأمطرتهم و استنقع حول الجبل ماء صاف ثم أوحى الله [عز و جل] إلى الشمس و القمر و النجوم أن تجرى فى ذلك الماء ثم أوحى الله [عز و جل] إلى ذلك النبى أن يرتقى هو و قومه على الجبل فقاموا على الماء حتى عرفوا بدء الخلق و آجاله بمجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار و كان أحدهم يعرف متى يموت و متى يمرض و من ذا الذى يولد له و من ذا الذى لا يولد له فبقوا كذلك برهة من دهرهم ثم إن داود ع قاتلهم على الكفر فأخرجوا على داود ع فى القتال من لم يحضر أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فكان يقتل من أصحاب داود و لا يقتل من هؤلاء أحد فقال داود ع رب أقاتل على طاعتك و يقاتل هؤلاء على معصيتك يقتل أصحابى و لا يقتل من هؤلاء أحد فأوحى الله عز و جل إليه أنى علمتهم بدء الخلق و آجالهم و إنما أخرجوا إليك من لم يحضره أجله و من حضر أجله خلفوه فى بيوتهم فمن ثم يقتل من أصحابك و لا يقتل منهم أحد قال داود ع رب على ما ذا علمتهم قال على مجارى الشمس و القمر و النجوم و ساعات الليل و النهار قال فدعا الله عز و جل فحبس الشمس عليهم فزاد النهار و لم يعرفوا قدر الزيادة فاختلط حسابهم قال على ع فمن ثم كره النظر فى علم النجوم و فى البحار أيضا عن الوافى بالإسناد عن أبى عبد الله ع قال: سئل عن النجوم فقال لا يعلمها إلا أهل بيت من العرب و أهل بيت من الهند و بالإسناد عن محمد بن سالم قال قال أبو عبد الله ع: قوم يقولون النجوم أصح من الرؤيا و ذلك كانت صحيحة حين لم ترد الشمس على يوشع بن نون و أمير المؤمنين ع فلما رد الله الشمس عليهما ضل فيها علوم علماء النجوم و خبر يونس قال: قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك أخبرنى عن علم النجوم ما هو قال هو علم من علوم الأنبياء قال فقلت كان على بن أبى طالب ع يعلمه قال كان أعلم الناس به و خبر ريان بن الصلت قال: حضر عند أبى الحسن الرضا ع الصباح بن نصر الهندى و سأله عن النجوم فقال هو علم فى أصل صحيح ذكروا أن أول من تكلم فى النجوم إدريس ع و كان ذو القرنين بها ماهرا و أصل هذا العلم من [عند] الله [عز و جل] و عن معلى بن خنيس قال: سألت أبا عبد الله ع عن النجوم أ حق هى فقال نعم إن الله عز و جل بعث المشترى إلى الأرض فى صورة رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه فلم يستكملوا ذلك فأتى بلد الهند فعلم رجلا منهم فمن هناك صار علم النجوم بها. و قد قال قوم هو علم من علوم الأنبياء خصوا به لأسباب شتى فلم يستدرك المنجمون الدقيق منها فشاب الحق بالكذب إلى غير ذلك مما يدل على صحة علم النجوم فى نفسه.

[الأخبار الدالة على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

[الأخبار الدالة على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين]

و أما ما دل على كثرة الخطإ و الغلط فى حساب المنجمين فهى كثيرة منها ما تقدم فى الروايات السابقة مثل قوله ع فى الرواية الأخيرة فشابوا الحق بالكذب و قوله ع ضل فيها علماء النجوم و قوله ع فى تخطئة ما ادعاه المنجم من أن زحل عندنا كوكب نحس إنه كوكب أمير المؤمنين ع و الأوصياء و تخطئة أمير المؤمنين ع للدهقان الذى حكم بالنجوم بنحوسة اليوم الذى خرج فيه أمير المؤمنين ع. و منها خبر عبد الرحمن بن سيابة قال:

قلت لأبى عبد الله ع جعلت فداك إن الناس يقولون إن النجوم لا يحل النظر فيها و هى تعجبنى فإن كانت تضر بدينى فلا حاجة لى فى شىء يضر بدينى و إن كانت لا يضر بدينى فو الله إنى لأشتهيها و أشتهى النظر فيها فقال ليس كما يقولون لا يضر بدينك ثم قال إنكم تنظرون فى شىء كثيره لا يدرك و قليله لا ينتفع به إلى آخر الخبر و منها خبر هشام قال: قال لى أبو عبد الله ع كيف بصرك

بالنجوم قلت ما خلقت بالعراق أبصر بالنجوم منى ثم سأله عن أشياء لم يعرفها ثم قال فما بال العسكرين يلتقيان فى هذا حاسب و فى هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر و يحسب هذا لصاحبه بالظفر فيلتقيان فيهزم أحدهما الآخر فأين كانت النجوم قال فقلت لا و الله لا- أعلم ذلك قال فقال ع صدقت إن أصل الحساب حق و لكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم و منها المروى فى الاحتجاج عن أبى عبد الله ع فى حديث: إن زنديقا قال له ما تقول فى علم النجوم قال ع هو علم قلت منافعه و كثرت مضاره لأنه لا يدفع به المقدور و لا يتقى به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز عن القضاء و إن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله و إن حدث به سوء لم يمكنه صرفه و المنجم يضاد الله فى علمه بزعمه أنه يرد قضاء الله عن خلقه إلى آخر الخبر إلى غير ذلك من الأخبار الدالة على أن ما وصل إليه المنجمون أقل بقليل من أمارات الحوادث من دون وصول إلى معارضاتها. و من تتبع هذه الأخبار لم يحصل له ظن بالأحكام المستخرجة منها فضلا عن القطع. نعم قد يحصل من التجربة المنقولة خلفا عن سلف الظن بل العلم بمقارنة حادث من الحوادث لبعض الأوضاع الفلكية.

فالأولى التجنب عن الحكم بها

فالأولى التجنب عن الحكم بها

و مع الارتكاب فالأولى الحكم على سبيل التقريب و أنه لا يبعد أن يقع كذا عند كذا و الله المسدد

حفظ كتب الضلال

المسألة السابعة حفظ كتب الضلال حرام

اشارة

المسألة السابعة حفظ كتب الضلال حرام

فى الجملة بلا خلاف كما فى التذكرة و المنتهى

[أدلة الحرمة]

[أدلة الحرمة]

و يدل عليه مضافا إلى حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد و الذم المستفاد من قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ و الأمر بالاجتناب عن قول الزور قوله ع فيما تقدم من رواية تحف العقول: إنما حرم الله تعالى الصناعة التى يجيء منها الفساد محضا إلى آخر الحديث. بل قوله ع قبل ذلك: أو ما يقوى به الكفر فى جميع وجوه المعاصى أو باب يوهن به الحق إلى آخره و قوله ع فى رواية عبد الملك المتقدمة: حيث شكا إلى الإمام الصادق ع أنى ابتليت بالنظر إلى النجوم فقال ع أ تقضى قال نعم قال أحرق كتب بناء على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد للخلاص من الابتلاء بالحكم بالنجوم.

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسدة]

[جواز الحفظ إذا لم يترتب على إبقائها مفسدة]

و مقتضى الاستفصال فى هذه الرواية أنه إذا لم يترتب على إبقاء كتب الضلال مفسدة لم يحرم و هذا أيضا مقتضى ما تقدم من إناطة التحريم بما يجيء منه الفساد محضا.

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها

نعم المصلحة الموهومة أو المحققة النادرة لا اعتبار بها

فلا يجوز الإبقاء بمجرد احتمال ترتب مصلحة على ذلك مع كون الغالب ترتب المفسدة و كذلك المصلحة النادرة غير المعتد بها. و قد

المكاسب، ج ۱، ص ۳۰

تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعا أو احتمالا قريبا فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحققة معارضة بمصلحة أقوى أو عارضت المفسدة المتوقعة مصلحة أقوى أو أقرب وقوعا منها فلا دليل على الحرمة إلا أن يثبت إجماع أو يلزم بإطلاق عنوان معقد نفى الخلاف الذى لا يقصر عن نقل الإجماع

[المراد بالضلال]

[المراد بالضلال]

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذا العنوان و أن المراد بالضلال ما يكون باطلا فى نفسه فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة أو أن المراد به مقابل الهداية فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال و أن يراد ما أوجب الضلال و إن كانت مطالبها حقه كبعض كتب العرفاء و الحكماء المشتملة على ظواهر منكرة يدعون أن المراد غير ظاهرها فهذه أيضا كتب ضلال على تقدير حقيتها.

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرفة

ثم الكتب السماوية المنسوخة غير المحرفة

لا تدخل فى كتب الضلال. و أما المحرفة كالتوراة و الإنجيل على ما صرح به جماعة فهى داخلة فى كتب الضلال بالمعنى الأول بالنسبة إلينا حيث إنها لا توجب للمسلمين بعد بداهة نسخها ضلالة نعم توجب الضلالة لليهود و النصارى قبل نسخ دينهما فالأدلة المتقدمة لا تدل على حرمة حفظهما.

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

[ما قاله الشيخ رحمه الله فى المبسوط]

قال رحمه الله فى المبسوط فى باب الغنيمة من الجهاد فإن كان فى المغنم كتب نظر فيها فإن كانت مباحة يجوز إقرار اليد عليها مثل كتب الطب و الشعر و اللغة و المكاتبات فجميع ذلك غنيمة و كذلك المصاحف و علوم الشريعة كالفقه و الحديث [و نحوه] لأن هذا

مال يباع و يشترى كالثياب و إن كانت كتبا لا يحل إمساكها كالكفر و الزندقة و ما أشبه ذلك فكل ذلك لا يجوز بيعه و ينظر فيه فإن كان مما ينتفع بأوعيته كالجلود و نحوها فإنها غنيمة و إن كان مما لا ينتفع بأوعيته كالكاغد فإنها تمزق و تحرق إذ ما من كاغذ إلا و له قيمة و حكم التوراة و الإنجيل هكذا كالكاغد فإنه يمزق لأنه كتاب مغير مبدل انتهى. و كيف كان فلم يظهر من معقد نفى الخلاف إلا حرمة ما كان موجبا للضلال و هو الذى دل عليه الأدلة المتقدمة.

[حكم الكتب الباطلة غير الموجبة للضلال]

[حكم الكتب الباطلة غير الموجبة للضلال]

نعم ما كان من الكتب جامعا للباطل فى نفسه من دون أن يترتب عليه ضلالة لا يدخل تحت الأموال فلا يقابل بالمال لعدم المنفعة المحللة المقصودة فيه مضافا إلى آيتى لهو الحديث و قول الزور أما وجوب إتلافها فلا دليل عليه.

[حكم تصانيف المخالفين]

[حكم تصانيف المخالفين]

و مما ذكرنا ظهر حكم تصانيف المخالفين فى الأصول و الفروع و الحديث و التفسير و أصول الفقه و ما دونها من العلوم فإن المناط فى وجوب الإتلاف جريان الأدلة المتقدمة فإن الظاهر عدم جريانها فى حفظ شىء من تلك الكتب إلا القليل مما ألف فى خصوص إثبات الجبر و نحوه و إثبات تفضيل الخلفاء أو فضائلهم و شبه ذلك

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

[استثناء الحفظ للنقض و الاحتجاج]

و مما ذكرنا أيضا يعرف وجه ما استثنوه فى المسألة من الحفظ للنقض و الاحتجاج على أهلها أو للاطلاع على مطالبهم ليحصل به التقية أو غير ذلك و لقد أحسن جامع المقاصد حيث قال إن فوائد الحفظ كثيرة.

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

[لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال]

و مما ذكرنا يعرف أيضا حكم ما لو كان بعض الكتاب موجبا للضلال فإن الواجب رفعه و لو بمحو جميع الكتاب إلا أن يزاحم مصلحة وجوده لمفسدة وجود الضلال و لو كان باطلا فى نفسه كان خارجا عن المالية- فلو قوبل بجزء من العوض المبذول يبطل المعاوضة بالنسبة إليه

[المراد بالحفظ المحرم]

[المراد بالحفظ المحرم]

ثم إن الحفظ المحرم يراد منه الأعم من الحفظ بظهر القلب و النسخ و المذاكرة و جميع ما له دخل فی بقاء المطالب المضلة الرشوة

المسألة الثامنة الرشوة حرام

اشارة

المسألة الثامنة الرشوة حرام

و فی جامع المقاصد و المسالک أن علی تحریمها إجماع المسلمین

[أدلة حرمة الرشوة]

[أدلة حرمة الرشوة]

و یدل علیه الکتاب و السنة و فی المستفیضة: أنه کفر بالله العظیم أو شرک ففی روایة الأصبغ بن نباتة عن أمیر المؤمنین ع قال: أیما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه یوم القیامة و عن حوائجه و إن أخذ هدیة کان غلولا و إن أخذ الرشوة فهو مشرک و عن الخصال فی الصحیح عن عمار بن مروان قال: کل شیء غل من الإمام فهو سحت و السحت أنواع کثیرة منها ما أصیب من أعمال الولاة الظلمة و منها أجور القضاة و أجور الفواجر و ثمن الخمر و النبیذ المسکر و الربا بعد البینة فأما الرشا یا عمار فی الأحکام فإن ذلک الکفر بالله العظیم و برسوله: و مثلها روایة سماعة عن أبی عبد الله ع: و فی روایة یوسف بن جابر: لعن رسول الله ص من نظر إلی فرج امرأة لا تحل له و رجلا خان أخاه فی امرأته و رجلا احتاج الناس إلیه لفقهه فسألهم الرشوة و ظاهر هذه الروایة سؤال الرشوة لبذل فقهه فتکون ظاهرة فی حرمة أخذ الرشوة للحکم بالحق أو للنظر فی أمر المترافعین لیحکم بعد ذلک بینهما بالحق من غیر أجرة.

[کلمات اللغویین حول الرشوة]

[کلمات اللغویین حول الرشوة]

و هذا المعنی هو ظاهر تفسیر الرشوة فی القاموس بالجعل و إلیه نظر المحقق الثانی حیث فسر فی حاشیة الإرشاد الرشوة بما یبذله المتحاکمان. و ذکر فی جامع المقاصد أن الجعل من المتحاکمین للحاکم رشوة و هو صریح الحلی أیضا فی مسألة تحریم أخذ الرشوة مطلقا و إعطائها إلا إذا کان علی إجراء حکم صحیح فلا یحرم علی المعطی هذا و لکن عن مجمع البحرین قلما تستعمل الرشوة إلا فیما یتوصل به إلی إبطال حق أو تمشیة باطل و عن المصباح هی ما یعطیه الشخص للحاکم أو غیره لیحکم له أو یحمله علی ما یرید و عن النهایة أنها الوصلة إلی الحاجة بالمصانعة و الراشی الذی یعطی ما یعینه علی الباطل و المرتشی الآخذ و الرائش هو الذی یسعی بینهما لیزید لهذا أو ینقص لهذا و مما یدل علی عدم عموم الرشا لمطلق الجعل علی الحکم ما تقدم فی روایة عمار بن مروان من جعل الرشا فی الحکم مقابلا لأجور القضاة خصوصا بکلمة إما.

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

[عدم اختصاص الحرمة بما يبذل على الحكم الباطل]

نعم لا يختص بما يبذل على خصوص الباطل بل يعم ما يبذل لحصول غرضه و هو الحكم له حقا كان أو باطلا و هو ظاهر ما تقدم عن المصباح و النهاية. و يمكن حمل رواية يوسف بن جابر على سؤال الرشوة للحكم للراشي حقا أو باطلا أو يقال إن المراد الجعل فأطلق عليه الرشوة تأكيدا للحرمة.

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومة عليه]

[حرمة أخذ الحاكم للجعل مع تعين الحكومة عليه]

و منه يظهر حرمة أخذ الحاكم للجعل من المتحاكمين مع تعين الحكومة عليه كما يدل عليه قوله ع احتاج الناس إليه لفقهه و المشهور المنع مطلقا بل في جامع المقاصد دعوى النص و الإجماع و لعله لحمل الاحتياج في الرواية على الاحتياج إلى نوعه و لإطلاق ما تقدم في رواية عمار بن مروان من جعل أجور القضاة من السحت بناء على أن الأجر في العرف يشمل الجعل و إن كان بينهما فرق عند المتشرعة.

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحة ابن سنان]

[الاستدلال على المنع عن أخذ الأجر مطلقا بصحيحة ابن سنان]

و ربما يستدل على المنع بصحيحة ابن سنان قال: سئل أبو عبد الله ع عن قاض بين قريتين يأخذ على القضاء الرزق من السلطان قال ع ذلك السحت و فيه أن ظاهر الرواية كون القاضي منصوبا من قبل السلطان الظاهر بل الصريح في سلطان الجور إذ ما يؤخذ من العادل لا يكون سحتا قطعا و لا شك أن هذا المنصوب غير قابل للقضاء فما يأخذه سحت من هذا

المكاسب، ج۱، ص ۳۱

الوجه و لو فرض كونه قابلا للقضاء لم يكن رزقه من بيت المال أو من جائزة السلطان محرما قطعا فيجب إخراجه عن العموم إلا أن يقال إن المراد الرزق من غير بيت المال و جعله على القضاء بمعنى المقابلة قرينة على إرادة العوض و كيف كان فالأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه خلافا لظاهر الغنية و المحكي عن القاضي الجواز.

[مستند الجواز الأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران]

[مستند الجواز الأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران]

و لعله للأصل و ظاهر رواية حمزة بن حمران قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: من استأكل بعلمه افتقر فقلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم و يبثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر و الصلة و الإكرام فقال ع ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذي يفتي بغير علم و لا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعا في حطام الدنيا إلى آخر الخبر و اللام في قوله ليبطل به الحقوق إما للغاية أو للعاقبة. و على الأول فيدل على حرمة أخذ المال في مقابل الحكم بالباطل. و على الثاني فيدل على حرمة الانتصاب للفتوى من غير علم طمعا

فی الـدنیا و علی کل تقدیر فظاهرها حصـر الاستیکال المذموم فیما کان لأجل الحکم بالباطل و مع عدم معرفة الحق فیجوز الاستیکال مع الحکم بالحق. و دعوی کون الحصـر إضافیا بالنسـبة إلی الفرد الـذی ذکره علی حرمـة السائل فلا یـدل إلا علی عدم الذم علی هذا الفرد دون کل من کان غیر المحصور فیه خلاف الظاهر

[تفصیل العلامة فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

[تفصیل العلامة فی جواز الأخذ للقاضی بین حاجته و عدمها]

و فصل فی المختلف فجوز أخـذ الجعل و الأجرة مع حاجـة القاضـی و عدم تعیین القضاء علیه و منعه مع غناه أو عدم الغنی عنه و لعل اعتبار عـدم تعین القضاء لما تقرر عنـدهم من حرمة الأجرة علی الواجبات العینیة و حاجته لا تسوغ أخذ الأجرة علیها و إنما یجب علی القاضـی و غیره رفع حـاجته من وجوه أخر. و أمـا اعتبـار الحاجـة فلظهور اختصاص أدلـة المنع بصورة الاسـتغناء کما یظهر بالتأمل فی روایتی یوسف و عمار المتقـدمتین و لا مانع من التکسب بالقضاء من جهـة وجوبه الکفائی کما هو أحـد الأقوال فی المسألـة الآتیة فی محلها إن شاء الله.

و أما الارتزاق من بیت المال

و أما الارتزاق من بیت المال

فلا إشـکال فی جوازه للقاضـی مع حاجته بل مطلقا إذا رأی الإمام المصـلحة فیه لما سـیجیء من الأخبار الواردة فی مصارف الأراضی الخراجیـة. و یـدل علیه ما کتبه أمیر المؤمنین ع إلی مالک الأشتر من قوله ع: و افسـح له أی للقاضـی بالبـذل ما یزیـح علته و تقل معه حاجته إلی الناس

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

[جواز أخذ الرزق من السلطان الجائر]

و لا فرق بین أن یأخذ الرزق من السـلطان العادل أو من الجائر لما سـیجیء من حلیة بیت المال لأهله و لو خرج من ید الجائر. و أما ما تقدم فی صحیحة ابن سنان من المنع من أخذ الرزق من السلطان فقد عرفت الحال فیه

[حکم الهدیة و بیان الفرق بینها و بین الرشوة]

[حکم الهدیة و بیان الفرق بینها و بین الرشوة]

و أما الهدیـة و هی ما یبـذله علی وجه الهبـة لیورث المودة الموجبـة للحکم له حقا کان أو باطلا و إن لم یقصد المبذول له الحکم إلا بـالحق إذا عرف و لو من القرائن أن البـاذل قصـد الحکم له علی کـل تقـدیر فیکون الفرق بینهـا و بین الرشوة أن الرشوة تبـذل لأـجل الحکم و الهدیـة تبـذل لإیراث الحب المحرک له علی الحکم علی وفق مطلبه فالظاهر حرمتها لأنها رشوة أو بحکمها بتنقیح المناط. و علیه یحمل ما تقـدم من قول أمیر المؤمنین ع: و إن أخـذ یعنی الوالی هدیـة کان غلولا و ما ورد من أن هـدایا العمال غلول و فی آخر

سحت. و عن عيون الأخبار عن مولانا أبى الحسن الرضا ع عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير قوله تعالى أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ قال هو الرجل يقضى لأخيه حاجته ثم يقبل هديته و للرواية توجيهات تكون الرواية على بعضها محمولة على ظاهرها من التحريم و على بعضها محمولة على المبالغة فى رجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة إليه لئلا يقع فى الرشوة يوما.

و هل تحرم الرشوة فى غير الحكم

اشارة

و هل تحرم الرشوة فى غير الحكم

بناء على صدقها كما يظهر مما تقدم عن المصباح و النهاية كأن يبذل له مالا على أن يصلح أمره عند الأمير

[التفصيل بين الحاجة المحرمة و غيرها]

[التفصيل بين الحاجة المحرمة و غيرها]

فإن كان أمره منحصرا فى المحرم أو مشتركا بينه و بين المحلل لكن بذل على إصلاحه حراما أو حلالا فالظاهر حرمته لا لأجل الرشوة لعدم الدليل عليها عدا بعض الإطلاقات المنصرف إلى الرشا فى الحكم بل لأنه أكل للمال بالباطل فتكون الحرمة هنا لأجل الفساد فلا يحرم القبض فى نفسه و إنما يحرم التصرف لأنه باق على ملك الغير. نعم يمكن أن يستدل على حرمته بفحوى إطلاق ما تقدم فى هدية الولاة و العمال و أما بذل المال على وجه الهدية الموجبة لقضاء الحاجة المباحة فلا حظر فيه كما يدل عليه ما ورد: فى أن الرجل يبذل الرشوة ليتحرك من منزله فيسكنه قال لا بأس به و المراد المنزل المشترك كالمدرسة و المسجد و السوق و نحوها

و مما يدل على التفصيل فى الرشوة بين الحاجة المحرمة و غيرها رواية الصيرفى

و مما يدل على التفصيل فى الرشوة بين الحاجة المحرمة و غيرها رواية الصيرفى

قال: سمعت أبا الحسن ع و سأله حفص الأعور فقال إن عمال السلطان يشترون منا القرب و الإداوة فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فنرشوه حتى يظلمنا فقال لا بأس بما تصلح به مالك ثم سكت ساعة ثم قال إذا أنت رشوته يأخذ منك أقل من الشرط قلت نعم قال فسدت رشوتك. و مما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة كبيعه من القاضى ما يساوى عشرة دراهم بدرهم

[حكم المعاملة المشتملة على المحاباة مع القاضى]

[حكم المعاملة المشتملة على المحاباة مع القاضى]

فإن لم يقصد من المعاملة إلا المحاباة التى فى ضمنها أو قصد المعاملة لكن جعل المحاباة لأجل الحكم له بأن كان الحكم له من قبيل ما تواطئا عليه من الشروط غير المصرح بها فى العقد فهى الرشوة و إن قصد أصل المعاملة و حابى فيها لجلب قلب القاضى فهو كالهدية ملحقة بالرشوة. و فى فساد المعاملة المحاباة فيها وجه قوى

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

اشارة

[حكم المال المأخوذ حراما من حيث الضمان و عدمه]

ثم إن كل ما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده و رد بدله مع التلف إذا قصد مقابلته بالحكم كالجعل و الأجرة- حيث حكم بتحريمها. و كذا الرشوة لأنها حقيقة جعل على الباطل و لذا فسره فى القاموس بالجعل

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدية]

[الظاهر عدم ضمان ما أخذ هدية]

و لو لم يقصد بها المقابلة بل أعطى مجانا ليكون داعيا على الحكم و هو المسمى بالهدية فالظاهر عدم ضمانه لأن مرجعه إلى هبة مجانية فاسدة إذ الداعى لا يعد عوضا و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده و كونها من السحت إنما يدل على حرمة الأخذ لا على الضمان و عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرعة على التسليط المجانى و لذا لا يضمن بالهبة الفاسدة فى غير هذا المقام.

[احتمال عدم الضمان فى الرشوة مطلقا و مناقشته]

[احتمال عدم الضمان فى الرشوة مطلقا و مناقشته]

و فى كلام بعض المعاصرين أن احتمال عدم الضمان فى الرشوة مطلقا غير بعيد معللا- بتسليط المالك عليها مجانا و لأنها تشبه المعاوضة و ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. و لا يخفى ما بين تعليله من التنافى لأن تشبيهه الرشوة بالمعاوضة يستلزم الضمان لأن المعاوضة الصحيحة يوجب ضمان كل منهما ما وصل إليه بعوضه الذى دفعه فيكون مع الفساد مضمونا بعوضه الواقعى و هو المثل أو القيمة و ليس فى المعاوضات ما لا يضمن العوض بصحيحه حتى لا

المكاسب، ج۱، ص ۳۲

يضمن بفاسده. نعم قد يتحقق عدم الضمان فى بعض المعاوضات بالنسبة إلى غير العوض كما أن العين المستأجرة غير مضمونة فى يد المستأجر بالإجارة فربما يدعى أنها غير مضمونة إذا قبض بالإجارة الفاسدة. لكن هذا كلام آخر [قد ثبت فساده بما ذكرنا فى باب الغصب من أن المراد مما لا يضمن بصحيحه أن يكون عدم الضمان مستندا إلى نفس العقد الصحيح لمكان الباء و عدم ضمان عين المستأجرة ليس مستندا إلى الإجازة الصحيحة بل إلى قاعدة الأمانة المالكية و الشرعية لكون التصرف فى العين مقدمة لاستيفاء المنفعة مأذونا فيه شرعا فلا يترتب عليه الضمان بخلاف الإجازة الفاسدة فإن الإذن الشرعى فيها مفقود و الإذن المالكى غير مثمر لكونه تبعيا و لكونه لمصلحة القابض فتأمل] و الكلام فى ضمان العوض بالمعاوضة الفاسدة و التحقيق أن كونها معاوضة أو شبيهة بها وجه لضمان العوض فيها لا لعدم الضمان

فروع فى اختلاف الدافع و القابض

[دعوى الدافع الهدية و القابض الهبة الصحيحة]

[دعوى الدافع الهدية و القابض الهبة الصحيحة]

لو ادعى الدافع أنها هدية ملحقة بالرشوة فى الفساد و الحرمة و ادعى القابض أنها هبة صحيحة لداعى القربة أو غيرها احتمل تقديم

الأول لأن الدافع أعرف بنيته و لأصالة الضمان فى اليد إذا كانت الدعوى بعد التلف و الأقوى تقديم الثانى لأنه يدعى الصحة.

[دعوى الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحيحة]

[دعوى الدافع الرشوة و القابض الهبة الصحيحة]

و لو ادعى الدافع أنها رشوة أو أجرة على المحرم و ادعى القابض كونها هبة صحيحة احتمل أنه كذلك لأن الأمر يدور بين الهبة الصحيحة و الإجارة الفاسدة. و يحتمل العدم إذ لا عقد مشترك هنا اختلفا فى صحته و فساده فالدافع منكر لأصل العقد الذى يدعيه القابض لا لصحته فيحلف على عدم وقوعه و ليس هذا من مورد التداعى كما لا يخفى.

[دعوى الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]

[دعوى الدافع الرشوة و القابض الهبة الفاسدة]

و لو ادعى أنها رشوة و القابض أنها هدية فاسدة لدفع الغرم عن نفسه بناء على ما سبق من أن الهدية المحرمة لا توجب الضمان ففى تقديم الأول لأصالة الضمان فى اليد أو الآخر لأصالة عدم سبب الضمان و منع أصالة الضمان وجهان أقواهما الأول لأن عموم خبر على اليد يقضى بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا و الأصل عدم تحققه و هذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم

سب المؤمن

التاسعة سب المؤمنين حرام فى الجملة

اشارة

التاسعة سب المؤمنين حرام فى الجملة

بالأدلة الأربعة لأنه ظلم و إيذاء و إذلال

[الروايات الواردة فى حرمة السب]

[الروايات الواردة فى حرمة السب]

ففى رواية أبى بصير عن أبى جعفر ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر و أكل لحمه معصية و حرمة ماله كحرمة دمه و فى رواية السكونى عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: سباب المؤمن كالمشرف على الهلكة و فى رواية أبى بصير عن أبى جعفر ع قال:

جاء رجل من تميم إلى رسول الله ص فقال له أوصنى فكان فيما أوصاه لا تسبوا فتكتسبوا العداوة و فى رواية ابن الحجاج عن أبى الحسن ع: فى رجلين يتسابان قال البادى منهما أظلم و وزره و وزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم و فى مرجع الضمائر اغتشاش و يمكن الخطأ من الراوى. و المراد و الله أعلم أن مثل وزر صاحبه عليه لإيقاعه إياه فى السب من غير أن يخفف عن صاحبه شىء فإن اعتذر إلى المظلوم عن سبه و إيقاعه إياه فى السب برأ من الوزرين. ثم إن المرجع فى السب إلى العرف

[تفسير السب]

[تفسير السب]

و فسره فی جامع المقاصد بإسناده ما یقتضی نقصه إلیه مثل الوضیع و الناقص و فی کلام بعض آخر أن السب و الشتم بمعنی واحد و فی کلام ثالث أن السب أن تصف الشخص بما هو إزراء و نقص فیدخل فی النقص کل ما یوجب الأذی کالقذر و الحقیر و الوضیع و الکلب و الکافر و المرتد و التعبیر بشیء من بلاء الله تعالی کالأجذم و الأبرص.

ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب

ثم الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق السب مواجهة المسبوب

نعم یعتبر فیه قصد الإهانة و النقص فالنسبة بینه و بین الغیبة عموم و خصوص من وجه و الظاهر تعدد العقاب فی مادة الاجتماع لأن مجرد ذکر الشخص بما یکرهه لو سمعه و لو لغیر قصد الإهانة غیبة محرمة و الإهانة محرم آخر.

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق

ثم إنه یستثنی من المؤمن المظاهر بالفسق

لما سیجیء فی الغیبة من أنه لا حرمة له و هل یعتبر فی جواز سبه کونه من باب النهی عن المنکر فیشترط بشروطه أم لا ظاهر النصوص و الفتاوی کما فی الروضة الثانی و الأحوط الأول

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا

و یستثنی من ذلک المبتدع أیضا

لقوله ص: إذا رأیتم أهل البدع من بعدی فأظهروا البراءة منهم و أکثروا من سبهم و الوقیعة فیهم

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا

و یمکن أن یستثنی من ذلک ما إذا لم یتأثر المسبوب عرفا

بأن لا توجب قول هذا القائل فی حقه مذلة و لا نقصا کقول الوالد لولده أو السید لعبده عنده مشاهدة ما یکرهه یا حمار و عند غیظه یا خبیث و نحو ذلک سواء لم یتأثر بذلک بأن لم یکرهه أصلا أم تأثر به بناء علی أن العبرة بحصول الذل و النقص فیه عرفا. و یشکل الثانی بعموم أدلة حرمة الإیذاء نعم لو قال السید ذلک فی مقام التأدیب جاز لفحوی جواز الضرب. و أما الوالد فیمکن استفادة الجواز فی حقه مما ورد من مثل قولهم ع: أنت و مالک لأبیک فتأمل مضافا إلی استمرار السیرة بذلک إلا أن یقال إن استمرار السیرة إنما هو مع عدم تأثر السامع و تأذیه بذلک من هنا یوهن التمسک بالسیرة فی جواز سب المعلم للمتعلم فإن السیرة إنما نشأت فی الأزمنة السابقة من عدم تألم المتعلم بشتم المعلم لعد نفسه أدون من عبده بل ربما کان یفتخر بالسب لدلالته علی کمال لطفه. و أما زماننا هذا

الـذى يتألم المتعلم فيه من المعلم مما لم يتألم به من شـركائه فى البحث من القول و الفعل فحل إيذائه يحتاج إلى الدليل و الله الهادى إلى سواء السبيل

السحر

العاشرة السحر [فهو] حرام فى الجملة

اشارة

العاشرة السحر [فهو] حرام فى الجملة

بلا خلاف بل هو ضرورى كما سيجىء

و الأخبار بالحرمة مستفيضة

و الأخبار بالحرمة مستفيضة

منها ما تقـدم من أن الساحر كالكافر. و منها قوله ع: من تعلم شـيئا من السـحر قليلا أو كثيرا فقـد كفر و كان آخر عهده بربه وحده أن يقتـل إلاـ أن يتوب و فى روايـة السـكونى عن الصـادق ع قال قال رسول الله ص: ساحر المسـلمين يقتل و ساحر الكفار لا يقتل قيل يا رسول الله لم لا يقتل ساحر الكفار قال لأن الشرك أعظم من السحر و لأن السحر و الشرك مقرونان و فى نبوى آخر: ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمر و مدمن سحر و قاطع رحم إلى غير ذلك من الأخبار

ثم إن الكلام هنا يقع فى مقامين

الأول فى المراد بالسحر

اشارة

الأول فى المراد بالسحر

و هو لغـة على ما عن بعض أهل اللغة ما لطف مأخذه و دق و عن بعضـهم أنه صـرف الشـىء عن وجهه و عن ثالث أنه الخديعة و عن رابع أنه إخراج الباطل فى صورة الحق و قد اختلفت عبارات الأصحاب فى بيانه

[كلمات الفقهاء]

اشارة

[كلمات الفقهاء]

قال العلامة رحمه الله فى القواعد و التحرير إنه كلام يتكلم به أو يكتبه أو رقية أو يعمل شيئا تؤثر فى بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة و زاد فى المنتهى أو عقدا

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]

[اعتبار الإضرار فی السحر عند بعض]

و زاد فی المسالک أو أقساما أو عزائم یحدث بسببها ضرر علی الغیر و زاد فی الدروس الدخنة و التصویر و النفث و تصفیة النفس و یمکن أن یدخل جمیع ذلک فی قوله فی القواعد أو یعمل شیئا. نعم ظاهر المسالک و محکی الدروس أن المعتبر فی السحر الإضرار. فإن أرید من التأثیر فی عبارة القواعد و غیرها خصوص الإضرار بالمسحور فهو و إلا کان أعم. ثم إن الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر- استخدام الملائکة و استنزال الشیاطین فی کشف الغائبات و علاج المصاب و استحضارهم و تلبیسهم ببدن صبی أو امرأة و کشف الغائبات علی لسانه و الظاهر أن المسحور فیما ذکراه هم الملائکة و الجن و الشیاطین و الإضرار

المکاسب، ج۱، ص ۳۳

بهم یحصل بتسخیرهم و تعجیزهم من المخالفة له و إلجائهم إلی الخدمة. و قال فی الإیضاح إنه استحداث الخوارق- إما بمجرد التأثیرات النفسانیة و هو السحر أو بالاستعانة بالفلکیات فقط و هی دعوة الکواکب أو بتمزیج القوی السماویة بالقوی الأرضیة و هی الطلسمات أو علی سبیل الاستعانة بالأرواح الساذجة و هی العزائم و یدخل فیه النیرنجات و الکل حرام فی شریعة الإسلام و مستحله کافر انتهی. و تبعه علی هذا التفسیر فی محکی التنقیح و فسر النیرنجات فی الدروس بإظهار غرائب خواص الامتزاجات و أسرار النیرین. و فی الإیضاح أما ما کان علی سبیل الاستعانة- بخواص الأجسام السفلیة فهو علم الخواص أو الاستعانة بالنسب الریاضیة فهو علم الحیل و جر الأثقال و هذان لیسا من السحر انتهی. و ما جعله خارجا قد أدخله غیره و فی بعض الروایات دلالة علیه و سیجیء المحکی و المروی و لا یخفی أن هذا التعریف أعم من الأول لعدم اعتبار مسحور فیه فضلا عن الإضرار ببدنه أو عقله. و عن الفاضل المقداد فی التنقیح أنه عمل یستفاد منه ملکه نفسانیة یقتدر بها علی أفعال غریبة بأسباب خفیة و هذا یشمل علمی الخواص و الحیل

[ما أفاده العلامة المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]

اشارة

[ما أفاده العلامة المجلسی فی البحار فی بیان أقسام السحر]

و قال فی البحار بعد ما نقل عن أهل اللغة إنه ما لطف و خفی سببه إنه فی عرف الشرع مختص بکل أمر مخفی سببها و یتخیل علی غیر حقیقته و یجری مجری التمویه و الخداع انتهی و هذا أعم من الکل لأنه ذکر بعد ذلک ما حاصله أن السحر علی أقسام

الأول سحر الکلدانیین

الأول سحر الکلدانیین

الذین کانوا فی قدیم الدهر و هم قوم کانوا یعبدون الکواکب و یزعمون أنها المدبرة لهذا العالم و منها تصدیر الخیرات و الشرور و السعادات و النحوسات ثم ذکر أنهم علی ثلاثة مذاهب فمنهم من یزعم أنها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم و منهم من یزعم أنها قدیمة لقدم العلة المؤثرة فیها و منهم من یزعم أنها حادثة مخلوقة فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم إلیها و الساحر عند هذه الفرق من یعرف القوی الغالبة الفعالة بسائطها و مرکباتها و یعرف ما یلیق بالعالم السفلی معداتها لیعدها و عوائقها لیرفعها بحسب الطاقة البشریة فیکون من استحداث ما یخرق العادة.

الثانی سحر أصحاب الأوهام

الثانی سحر أصحاب الأوهام

و النفوس القوية.

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضية

الثالث الاستعانة بالأرواح الأرضية

و قد أنكرها بعض الفلاسفة و قال بها الأكابر منهم و هی فی أنفسها مختلفة فمنهم خيرة و هم مؤمنو الجن و شريرة و هم كفار الجن و شياطينهم.

الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينة

الرابع التخيلات الآخذة بالعيون مثل راكب السفينة

يتخيل نفسه ساكنا و الشط متحركا.

الخامس الأعمال العجيبة

الخامس الأعمال العجيبة

التی تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص و فارسان يقتتلان.

السادس الاستعانة بخواص الأدوية

السادس الاستعانة بخواص الأدوية

مثل أن يجعل فی الطعام بعض الأدوية المبلدة أو المزيلة للعقل أو الدخن المسكر أو عصارة البنج المجعول فی الملبس و هذا مما لا سبيل إلى إنكاره و أثر المغناطيس شاهد.

السابع تعليق القلب

السابع تعليق القلب

و هو أن يدعی الساحر أنه يعرف الكيمياء و علم السيمياء و الاسم الأعظم حتى يميل إليه العوام و ليس له أصل.

الثامن النميمة

الثامن النميمة

انتهى الملخص منه

[الإشارة إلى بعض أقسام السحر فی الرواية]

[الإشارة إلى بعض أقسام السحر فی الرواية]

و ما ذكره من وجوه السحر بعضها قد تقدم عن الإيضاح و بعضها قد ذكر فيما ذكره فی الاحتجاج من حديث الزنديق الذی سأل أبا

عبد الله ع عن مسائل كثيرة منها ما ذكره بقوله: أخبرني عن السحر ما أصله و كيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه و ما يفعل قال أبو عبد الله ع إن السحر على وجوه شتى منها بمنزلة الطب كما أن الأطباء وضعوا لكل داء دواء فكذلك علماء السحر احتالوا لكل صحة آفة و لكل عافية عاهة و لكل معنى حلية و نوع آخر منه خطفة و سرعة و مخاريق و خفة و نوع آخر منه ما يأخذه أولياء الشياطين منهم قال فمن أين علم الشياطين السحر قال من حيث علم الأطباء الطب بعضه بتجربة و بعضه بعلاج قال فما تقول في الملكين هاروت و ماروت و ما يقول الناس إنهما يعلمان الناس السحر قال إنما هما موضع ابتلاء و موقف فتنة و تسبيحهما اليوم لو فعل الإنسان كذا و كذا لكان كذا و لو تعالج بكذا و كذا لصار كذا فيتعلمون منهما ما يخرج عنهما فيقولان لهم إنما نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضركم و لا ينفعكم قال أ فيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك قال هو أعجز من ذلك و أضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبه الله تعالى و صوره و غيره فهو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم و الآفة و الأمراض و لنفى البياض عن رأسه و الفقر عن ساحته و إن من أكبر السحر النميمة يفرق بها بين المتحابين و يجلب العداوة بين المتصافين و يسفك بها الدماء و يهدم بها الدور و يكشف بها الستور و النمام شر من وطئ على الأرض بقدمه فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه إلى آخر الحديث. ثم لا يخفى أن الجمع بين ما ذكر في معنى السحر في غاية الإشكال لكن المهم بيان حكمه لا موضوعه.

المقام الثاني في حكم الأقسام المذكورة

اشارة

المقام الثاني في حكم الأقسام المذكورة

فنقول أما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح فيكفي في حرمتها مضافا إلى شهادة المحدث المجلسي رحمه الله في البحار بدخولها في المعنى المعروف للسحر عند أهل الشرع فتشملها الإطلاقات

[دعوى ضرورة الدين على حرمة أربعة أقسام منه]

[دعوى ضرورة الدين على حرمة أربعة أقسام منه]

دعوى فخر المحققين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين و أن مستحلها كافر و دعوى الشهيدين في الدروس و المسالك أن مستحله يقتل فإنا و إن لم نطمئن بدعوى الإجماعات المنقولة إلا أن دعوى ضرورة الدين مما يوجب الاطمئنان بالحكم و اتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار.

[ما ذكره شارح النخبة حول الطلسمات]

[ما ذكره شارح النخبة حول الطلسمات]

نعم ذكر شارح النخبة أن ما كان من الطلسمات مشتملا على إضرار أو تمويه على المسلمين أو استهانة بشيء من حرمات الله كالقرآن و أبعاضه و أسماء الله الحسنى و نحو ذلك فهو حرام بلا ريب سواء عد من السحر أم لا و ما كان للأغراض كحضور الغائب و بقاء العمارة و فتح الحصون للمسلمين و نحوه فمقتضى الأصل جوازه و يحكى عن بعض الأصحاب و ربما يستندون في بعضها إلى أمير المؤمنين ع و السند غير واضح و ألحق في الدروس تحريم عمل الطلسمات بالسحر و وجهه غير واضح انتهى. و لا وجه أوضح من

دعوى الضرورة من فخر المحققين و الشهيدين قدس سرهما

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]

[حرمة السحر المضر بالنفس المحترمة]

و أما غير تلك الأربعة فإن كان مما يضر بالنفس المحترمة فلا إشكال أيضا في حرمته و يكفي في الضرر صرف نفس المسحور عن الجريان على مقتضى إرادته فمثل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۴

إحداث حب مفرط في الشخص يعد سحرا. روى الصدوق في الفقيه في باب عقاب المرأة على أن تسحر زوجها بسنده عن السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه ع قال: قال رسول الله ص لامرأة سألته أن لي زوجا و به غلظة علي و إني صنعت شيئا لأعطفه على أف لك كدرت البحار و كدرت الطين و لعنتك الملائكة الأخيار و ملائكة السماوات و الأرض قال فصامت المرأة نهارها و قامت ليلها و حلقت رأسها و لبست المسوح فبلغ ذلك النبي ص فقال إن ذلك لا يقبل منها بناء على أن الظاهر من قولها صنعت شيئا المعالجة بشيء غير الأدعية و الصلوات و نحوها و لذا فهم الصدوق منها السحر و لم يذكر في عنوان سحر المرأة غير هذه الرواية.

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك في صدق اسم السحر عليه]

[الظاهر جواز ما لا يضر مع الشك في صدق اسم السحر عليه]

و أما ما لا يضر فإن قصد به دفع ضرر السحر أو غيره من المضار الدنيوية أو الأخروية فالظاهر جوازه مع الشك في صدق اسم السحر عليه للأصل بل فحوى ما سيجيء من جواز دفع الضرر بما علم كونه سحرا و إلا- فلا دليل على تحريمه إلا أن يدخل في اللهو أو الشعوذة.

نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

نعم لو صح سند رواية الاحتجاج صح الحكم بحرمة جميع ما تضمنته

و كذا لو عمل بشهادة من تقدم كالفاضل المقداد و المحدث المجلسي رحمهما الله بكون جميع ما تقدم من الأقسام داخلا في السحر اتجه الحكم بدخولها تحت إطلاقات المنع عن السحر لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد مع معارضته بما تقدم من الفخر من إخراج علمي الخواص و الحيل من السحر.

و ما تقدم من تخصيص صاحب المسالك و غيره السحر بما يحدث ضررا بل عرفت تخصيص العلامة له بما يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله فهذه شهادة من هؤلاء على عدم عموم لفظ السحر لجميع ما تقدم من الأقسام. و تقديم شهادة الإثبات لا يجري في هذا الموضع لأن الظاهر استناد المثبتين إلى الاستعمال و النافين إلى الاطلاع على كون الاستعمال مجازا للمناسبة

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

و الأحوط الاجتناب عن جميع ما تقدم من الأقسام

في البحار بل لعله لا يخلو عن قوة لقوة الظن من خبر الاحتجاج و غيره

بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر

اشارة

بقی الکلام فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر

و یمکن أن یستدل له مضافا إلی الأصل بعد دعوی انصراف الأدلة إلی غیر ما قصد به غرض راجح شرعا بالأخبار

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

اشارة

[الأخبار الواردة فی جواز دفع ضرر السحر بالسحر]

منها ما تقدم فی خبر الاحتجاج و منها ما فی الکافی عن القمی عن أبیه عن شیخ من أصحابنا الکوفیین قال: دخل عیسی بن سقفی علی أبی عبد الله ع قال جعلت فداک إنا رجل کانت صناعتی السحر و کنت آخذ علیه الأجر و کان معاشی و قد حججت منه و قد من الله علی بلقائک و قد تبت إلی الله عز و جل من ذلک فهل لی فی شیء من ذلک مخرج فقال له أبو عبد الله ع حل و لا تعقد. و کان الصدوق رحمه الله فی العلل أشار إلی هذه الروایة حیث قال روی أن توبة الساحر أن یحل و لا یعقد و ظاهر المقابلة بین الحل و العقد فی الجواز و العدم کون کل منهما بالسحر فحمل الحل علی ما کان بغیر السحر من الدعاء و الآیات و نحوهما کما عن بعض لا یخلو عن بعد.

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]

[ما ورد فی قصة هاروت و ماروت]

و منها ما عن العسکری عن آبائه ع: فی قوله تعالی وَ ما أُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبابِلَ هارُوتَ وَ مارُوتَ قال کان بعد نوح قد کثرت السحرة و الموهون فبعث الله ملکین إلی نبی ذلک الزمان یذکر ما یسحر به السحرة و یذکر ما یبطل به سحرهم و یرد به کیدهم فتلقاه النبی عن الملکین و أداه إلی عباد الله بأمر الله و أمرهم أن یقضوا به علی السحر و أن یبطلوه و نهاهم أن یسحروا به الناس و هذا کما یقال إن السم ما هو و إن ما یدفع به غائلة السم ما هو ثم یقال للمتعلم هذا السم فمن رأیته سم فادفع غائلته بهذا و لا تقتل بالسم إلی أن قال و ما یعلمان من أحد ذلک السحر و إبطاله حتی یقولا للمتعلم إنما نحن فتنة و امتحان للعباد لیطیعوا الله فیما یتعلمون من هذا و یبطل به کید السحرة و لا تسحروهم فلا تکفر باستعمال هذا السحر و طلب الإضرار و دعاء الناس إلی أن یعتقدوا أنک تحیی و تمیت و تفعل ما لا یقدر علیه إلا الله عز و جل فإن ذلک کفر إلی أن قال وَ یَتَعَلَّمُونَ ما یَضُرُّهُمْ وَ لا یَنْفَعُهُمْ لأنهم إذا تعلموا ذلک السحر لیسحروا به و یضروا به فقد تعملوا ما یضر بدینهم و لا ینفعهم إلی آخر الحدیث و فی روایة محمد بن الجهم عن مولانا الرضا ع فی حدیث قال: أما هاروت و ماروت فکانا ملکین علما الناس السحر لیحترزوا به عن سحر السحرة فیبطلوا به کیدهم و ما علما أحدا من ذلک شیئا حتی قالا- إنما نحن فتنة فلا- تکفر فکفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز عنه و جعلوا یفرقون بما تعلموه بین المرء و زوجه قال الله تعالی وَ ما هُمْ بِضارِّینَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ یعنی بعلمه.

هذا کله مضافا إلی أن ظاهر أخبار الساحر إرادة من یخشی ضرره کما اعترف به بعض الأساطین و استقرب لذلک جواز الحل به بعد أن نسبه إلی کثیر من أصحابنا.

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

[منع جمع من الأعلام من حل السحر بالسحر]

لكنه مع ذلك كله فقد منع العلامة فی غير واحد من كتبه و الشهيد رحمه الله فی الدروس و الفاضل الميسی و الشهيد الثانی من حل السحر به و لعلهم حملوا ما دل علی الجواز مع اعتبار سنده علی حالة الضرورة و انحصار سبب الحل فيه لا مجرد دفع الضرر مع إمكانه بغيره من الأدعية و التعويذات و لذا ذهب جماعة منهم الشهيدان و الميسی و غيرهم إلی جواز تعلمه ليتوقی به من السحر و يدفع به دعوی المتنبی. و ربما حملت أخبار الجواز الحاكية لقصة هاروت و ماروت علی جواز ذلك فی الشريعة السابقة و فيه نظر.

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة فی السحر

ثم الظاهر أن التسخيرات بأقسامها داخلة فی السحر

علی جميع تعاريفه و قد عرفت أن الشهيدين مع أخذ الإضرار فی تعريف السحر ذكرا أن استخدام الملائكة و الجن من السحر و لعل وجه دخوله تضرر المسخر بتسخيره. و أما سائر التعاريف فالظاهر شمولها لها و ظاهر عبارة الإيضاح أيضا دخول هذه فی معقد دعواه الضرورة علی التحريم لأن الظاهر دخولها فی الأقسام و العزائم و النفث و يدخل فی ذلك تسخير الحيوانات- من الهوام و السباع و الوحوش و غير ذلك خصوصا الإنسان.

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و عمل السيمياء ملحق بالسحر اسما أو حكما

و قد صرح بحرمته الشهيد فی الدروس و المراد به علی ما قيل إحداث خيالات لا وجود لها فی الحس يوجب تأثيرا فی شیء آخر الشعوذة

الحادية عشرة الشعوذة و هی حرام بلا خلاف

[تعريف الشعوذة]

و هی الحركة السريعة بحيث يوجب علی الحس الانتقال من الشیء إلی شبهه كما ترى النار المتحركة علی الاستدارة دائرة متصلة لعدم إدراك السكونات المتخللة بين الحركات.

[أدلة الحرمة]

و يدل علی الحرمة بعد الإجماع مضافا إلی أنه من الباطل و اللهو دخوله فی السحر فی الرواية المتقدمة عن الاحتجاج المنجبر وهنها بالإجماع المحكی. و فی بعض التعاريف المتقدمة للسحر ما يشملها

الغش

الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف

[الروايات الدالة علی الحرمة]

و الأخبار به متواترة نذكر بعضها متيمنا فعن النبى ص بأسانيد متعددة: ليس من المسلمين من غشهم

المكاسب، ج۱، ص ۳۵

و فى روايـة العيون بأسانيد قال رسول الله ص: ليس منا من غش مسـلما أو ضـره أو ماكره و فى عقاب الأعمال عن النبى ص: من غش مسـلما فى بيع أو شـراء فليس منا و يحشر مع اليهود يوم القيامة لأنه من غش الناس فليس بمسلم إلى أن قال و من غشنا فليس منا قالها ثلاثا و من غش أخاه المسـلم نزع الله بركـة رزقه و أفسـد عليه معيشـته و وكله إلى نفسه و فى مرسـلة هشام عن أبى عبد الله ع: أنه قال لرجـل يبيع الـدقيق إيـاك و الغش فـإن من غش غش فى ماله فإن لم يكن له مال غش فى أهله و فى روايـة سـعد الإسـكاف عن أبى جعفر ع قال: مر النبى ص فى سوق المدينـة بطعام فقال لصاحبه ما أرى طعامك إلا طيبا فأوحى الله إليه أن يـدس يده فى الطعام ففعل فأخرج طعاما رديا فقال لصاحبه ما أراك إلا و قـد جمعت خيانـة و غشا للمسـلمين و رواية موسـى بن بكر عن أبى الحسن ع: أنه أخذ دينارا من الدنانير المصـبوبة بين يديه فقطعها نصـفين ثم قال ألقه فى البالوعة حتى لا يباع بشىء فيه غش و قوله فيه غش جملة ابتدائية و الضـمير فى لا يباع راجع إلى الـدينار. و فى روايـة هشام بن الحكم قال: كنت أبيع السابرى فى الظلال فمر بى أبو الحسن فقال لى يا هشام إن البيع فى الظلال غش و الغش لا يحل و فى رواية الحلبى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يشترى طعاما فيكون أحسن له و اتفق له أن يبله من غير أن يلتمس زيادته فقال إن كان بيعا لا يصـلحه إلا ذلك و لا ينفقه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة فلا بأس و إن كان إنما يغش به المسـلمين فلا يصـلح و روايته الأخرى قال: سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون عنده لونان من الطعام سـعرهما شتى و أحدهما أجود من الآخر و يخلطهما جميعا ثم يبيعهما بسـعر واحد فقال لا يصـلح له أن يغش المسلمين حتى يبينه و رواية داود بن سـرحان قـال: كـان معى جرابـان من مسك أحـدهما رطب و الآخر يابس فبـدأت بالرطب فبعته ثم أخـذت اليابس أبيعه فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الـذى يسوى و لا يزيـدونى على ثمن الرطب فسألت أبا عبـد الله ع عن ذلك أ يصـلح لى أن أنـديه قال لا إلا أن تعلمهم قال فنديته ثم أعلمتهم قال لا بأس.

ثم إن ظاهر الأخبار هو كون الغش بما يخفى

كمزج اللبن بالماء و خلط الجيد بالردىء فى مثل الدهن و منه وضع الحرير فى مكان بارد ليكتسب ثقلا و نحو ذلك

و أما المزج و الخلط بما لا يخفى فلا يحرم

لعدم انصراف الغش إليه.

و يدل عليه مضافا إلى بعض الأخبار المتقدمة صـحيحة ابن مسلم عن أحدهما ع: أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض و بعضه أجود من بعض قال إذا رؤيا جميعا فلا بأس ما لم يغط الجيد الردىء. و مقتضـى هذه الرواية بل رواية الحلبى الثانية و رواية سـعد الإسـكاف أنه لا يشترط فى حرمـة الغش كونه ممـا لا يعرف إلا من قبل البائع فيجب الإعلام بالعيب غير الخفى إلا أن تنزيل الحرمـة فى موارد الروايـات الثلاث على ما إذا تعمـد الغش برجاء التلبيس على المشترى و عـدم التفطن له و إن كان من شأن ذلك العيب أن يتفطن له فلا تدل الروايات على وجوب الإعلام إذا كان العيب من شأنه التفطن له فقصر المشترى و سامح فى الملاحظة

[وجوب الإعلام بالعيب الخفى لو حصل الغش]

ثم إن غش المسلم إنما هو بيع المغشوش عليه مع جهله فلا فرق بين كون الاغتشاش بفعله أو بغيره فلو حصل اتفاقا أو لغرض وجب الإعلام بالعيب الخفي و يمكن أن يمنع صدق الأخبار المذكورة إلا على ما إذا قصد التلبيس و أما ما هو ملتبس في نفسه فلا يجب عليه الإعلام. نعم يحرم عليه إظهار ما يدل على سلامته من ذلك فالعبرة في الحرمة بقصد تلبيس الأمر على المشترى سواء أ كان العيب خفيا أم جليا كما تقدم لا بكتمان العيب مطلقا أو خصوص الخفي و إن لم يقصد التلبيس و من هنا منع في التذكرة من كون بيع المعيب مطلقا مع عدم الإعلام بالعيب غشا. و في التفصيل المذكور في رواية الحلبي إشارة إلى هذا المعنى حيث إنه ع جوز بل الطعام بدون قيد الإعلام إذا لم يقصد به الزيادة و إن حصلت به و حرمه مع قصد الغش. نعم يمكن أن يقال في صورة تعيب المبيع بخروجه عن مقتضى خلقته الأصلية بعيب خفي أو جلي أن التزام البائع بسلامته عن العيب مع علمه به غش للمشترى كما لو صرح باشتراط السلامة فإن العرف يحكمون على البائع بهذا الشرط مع علمه بالعيب أنه غاش

[أقسام الغش]

ثم إن الغش يكون بإخفاء الأدنى في الأعلى كمزج الجيد بالردىء أو غير المراد في المراد كإدخال الماء في اللبن أو بإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعا و هو التدليس أو بإظهار الشيء على خلاف جنسه كبيع المموه على أنه ذهب أو فضة

[ما أفاده المحقق الثاني في صحة المعاملة و فسادها]

ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى- بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة و فسادها من حيث إن المحرم هو الغش و المبيع عين مملوكة ينتفع بها و من أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجاري عليه العقد هو المشوب. ثم قال و في الذكرى في باب الجماعة ما حاصله إنه لو نوى الاقتداء بإمام معين على أنه زيد فبان عمرا إن في الحكم نظرا و مثله ما لو قال بعتك هذا الفرس فإذا هو حمار و جعل منشأ التردد تغليب الإشارة أو الوصف انتهى.

[نقد ما ذكره المحقق الثاني]

و ما ذكره من وجهي الصحة و الفساد جار في مطلق العيب لأن المقصود هو الصحيح و الجاري عليه العقد هو المعيب و جعله من باب تعارض الإشارة و الوصف مبني على إرادة الصحيح من عنوان المبيع فيكون قوله بعتك هذا العبد بعد تبين كونه أعمى بمنزلة قوله بعتك هذا البصير. و أنت خبير بأنه ليس الأمر كذلك كما سيجيء في باب العيب بل وصف الصحة ملحوظ على وجه الشرطية و عدم كونه مقوما للمبيع كما يشهد به العرف و الشرع. ثم لو فرض كون المراد من عنوان المشار إليه هو الصحيح لم يكن إشكال في تقديم العنوان على الإشارة بعد ما فرض رحمه الله أن المقصود بالبيع هو اللبن و الجاري عليه العقد هو المشوب لأن ما قصد لم يقع و ما وقع لم يقصد و لذا اتفقوا على بطلان الصرف فيما إذا تبين أحد العوضين معيبا من غير الجنس. و أما التردد في مسألة تعارض الإشارة و العنوان فهو من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات بحسب الدلالة اللفظية فإنها مرددة بين كون متعلق القصد أولا و بالذات هو العين الحاضرة و يكون اتصافه بالعنوان مبنيا على الاعتقاد و كون متعلقة هو العنوان و الإشارة إليه باعتبار حضوره. أما على تقدير العلم بما هو المقصود بالذات و مغايرته للموجود الخارجي كما فيما نحن فيه فلا يتردد أحد في البطلان.

[توجيه ما عن الذكرى فى مسألة الاقتداء]

و أما وجه تشبيه مسألة الاقتداء فى الذكرى بما يتعارض فيه الإشارة و الوصف فى الكلام مع عدم الإجمال فى النية فباعتبار عروض الاشتباه

المكاسب، ج۱، ص ۳۶

للناوى بعد ذلك فيما نواه إذ كثيرا ما يشتبه على الناوى أنه خطر فى ذهنه العنوان و نوى الاقتداء به معتقدا لحضوره المعتبر فى إمام الجماعة فيكون الإمام هو المعنون بذلك العنوان و إنما أشار إليه معتقدا لحضوره أو أنه نوى الاقتداء بالحاضر و عنونه بذلك العنوان لإحراز معرفته بالعدالة أو تعنون به بمقتضى الاعتقاد من دون اختيار هذا.

[الاستدلال على فساد بيع المغشوش بورود النهى عنه]

ثم إنه قد يستدل على الفساد- كما نسب إلى المحقق الأردبيلى رحمه الله بورود النهى عن هذا البيع فيكون المغشوش منهيا عن بيعه كما أشير إليه فى رواية قطع الدينار و الأمر بإلقائه فى البالوعة معللا بقوله حتى لا يباع بشىء و لأن نفس البيع غش منهى عنه

[المناقشة فى هذا الاستدلال]

و فيه نظر فإن النهى عن البيع لكونه مصداقا لمحرم هو الغش لا يوجب فساده كما تقدم فى بيع العنب على من يعمله خمرا. و أما النهى عن بيع المغشوش لنفسه فلم يوجد فى خبر و أما خبر الدينار فلو عمل به لخرجت المسألة عن مسألة الغش لأنه إذا وجب إتلاف الدينار و إلقاؤه فى البالوعة كان داخلا فيما يكون المقصود منه حراما نظير آلات اللهو و القمار و قد ذكرنا ذلك فيما يحرم الاكتساب به لكون المقصود منه محرما فيحمل الدينار على المضروب من غير جنس النقدين أو من غير الخالص منهما لأجل التلبيس على الناس و معلوم أن مثله بهيئته لا يقصد منه إلا التلبيس فهى آلة الفساد لكل من دفعت إليه و أين هو من اللبن الممزوج بالماء و شبهه.

فالأقوى حينئذ فى المسألة صحة البيع فى غير القسم الرابع

ثم العمل على ما تقتضيه القاعدة عند تبين الغش فإن كان قد غش فى إظهار وصف مفقود كان فيه خيار التدليس و إن كان من قبيل شوب اللبن بالماء فالظاهر هنا خيار العيب لعدم خروجه بالمزج عن مسمى اللبن فهو لبن معيوب و إن كان من قبيل التراب الكثير فى الحنطة كان له حكم تبعض الصفقة و ينقص من الثمن بمقدار التراب الزائد لأنه غير متمول و لو كان شيئا متمولا بطل البيع فى مقابله الغناء

الثالثة عشرة الغناء لا خلاف فى حرمته فى الجملة

[الأخبار المستفيضة الدالة على الحرمة]

و الأخبار بها مستفيضة و ادعى فى الإيضاح تواترها منها ما ورد مستفيضا فى تفسير قول الزور فى قوله تعالى وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ففى صحيحة زيد الشحام و مرسلة ابن أبى عمير و موثقة أبى بصير المرويات عن الكافى و رواية عبد الأعلى المحكية عن معانى الأخبار و حسنة هشام المحكية عن تفسير القمى رحمه الله تفسير قَوْلَ الزُّورِ بالغناء. و منها ما ورد مستفيضا فى تفسير لهو الحديث كما فى صحيحة ابن مسلم و رواية مهران بن محمد و رواية الوشاء و رواية حسن بن هارون و رواية عبد الأعلى السابقة. و منها ما ورد فى تفسير الزور فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ لا يَشْهَدُونَ الزُّورَ كما فى صحيحة ابن مسلم عن أبى عبد الله ع تارة بلا واسطة و أخرى بواسطة أبى الصباح الكنانى.

[المناقشة فى دلالة الروايات على حرمة الكيفية]

و قد يخدش فى الاستدلال بهذه الروايات بظهور الطائفة الأولى بل الثانية فى أن الغناء من مقولة الكلام لتفسير قول الزور به. و يؤيده ما فى بعض الأخبار من أن قول الزور أن تقول للذى يغنى أحسنت و يشهد له قول على بن الحسين ع فى مرسلة الفقيه الآتية: فى الجارية التى لها صوت لا بأس لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعنى بقراءة القرآن و الزهد و الفضائل التى ليست بغناء و لو جعل التفسير من الصدوق دل على الاستعمال أيضا. و كذا لهو الحديث بناء على أنه من إضافة الصفة إلى الموصوف فيختص الغناء المحرم بما كان مشتملا على الكلام الباطل فلا تدل على حرمة نفس الكيفية و هو لم يكن فى كلام باطل و منه تظهر الخدشة فى الطائفة الثالثة حيث إن مشاهد الزور التى مدح الله تعالى من لا يشهدها هى مجالس التغنى بالأباطيل من الكلام

[إشعار بعض النصوص بكون اللهو على إطلاقه مبغوضا لله تعالى]

فالإنصاف أنها لا تدل على حرمة نفس الكيفية إلا من حيث إشعار لهو الحديث بكون لهو الحديث على إطلاقه مبغوضا لله تعالى. و كذا الزور بمعنى الباطل و إن تحققا فى كيفية الكلام لا فى نفسه كما إذا تغنى فى كلام حق من قرآن أو دعاء أو مرثية. و بالجملة فكل صوت يعد فى نفسه مع قطع النظر عن الكلام المتصوت به لهوا و باطلا فهو حرام

[الروايات الدالة على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا]

و مما يدل على حرمة الغناء من حيث كونه لهوا و باطلا و لغوا رواية عبد الأعلى و فيها ابن فضال قال: سألت أبا عبد الله ع عن الغناء و قلت إنهم يزعمون أن رسول الله ص رخص فى أن يقال جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحيكم فقال كذبوا إن الله تعالى يقول ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الْأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ وَ لَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ ثم قال قال ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس إلى آخر الخبر. فإن الكلام المذكور المرخص فيه بزعمهم ليس بالباطل و اللهو اللذين يكذب الإمام ع رخصة النبى ص فيه فليس الإنكار الشديد و جعل ما زعموا الرخصة فيه من اللهو بالباطل إلا من جهة التغنى به. و رواية يونس قال: سألت الخراسانى ص عن الغناء و قلت إن العباسى زعم أنك ترخص فى الغناء فقال كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألنى عن الغناء فقلت له إن رجلا أتى أبا جعفر ع فسأله عن الغناء فقال له يا فلان إذا ميز الله بين الحق و الباطل فأين يكون الغناء قال مع الباطل فقال ع حسبك فقد حكمت و رواية محمد بن أبى عباد و كان مستهترا بالسماع و بشرب النبيذ قال: سألت الرضا ع عن السماع قال لأهل الحجاز فيه رأى و هو فى حيز الباطل و اللهو أ ما سمعت الله عز و جل يقول وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِراماً. و الغناء من السماع كما نص عليه فى الصحاح و قال أيضا جارية مسمعة أى مغنية. و فى رواية الأعمش الواردة فى تعداد الكبائر قوله: و الملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار و قوله ع: و قد سئل عن الجارية

المغنيـة قـد يكون للرجـل جاريـة تلهيه و مـا ثمنها إلا كثمن الكلب. و ظاهر هـذه الأخبار بأسـرها حرمـة الغناء من حيث اللهو و الباطل فالغنـاء و هى من مقولـة الكيفيـة للأصوات كما سـيجىء إن كان مساويا للصوت اللهوى و الباطل كما هو الأقوى و سـيجىء فهو و إن كان أعم وجب تقييد بما كان من هذا العنوان كما أنه لو كان أخص وجب التعدى منه إلى مطلق الصوت الخارج على وجه اللهو.

[المحرم ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى]

و بالجملة فالمحرم هو ما كان من لحون أهل الفسوق و المعاصى التى ورد النهى عن قراءة القرآن بها سواء أ كان مساويا للغناء أم أعم أو أخص مع أن الظاهر أنه ليس الغناء إلا هو

[كلمات اللغويين فى معنى الغناء]

و إن اختلفت فيه عبـارات الفقهاء و اللغويين فعن المصـباح أن الغناء الصوت و عن آخر أنه مـد الصوت و عن النهايـة عن الشافعى أنه تحسـين الصوت و ترقيقه و عنها أيضا أن كل من رفع صوتا و والاه فصوته عند العرب غناء. و كل هذه المفاهيم مما يعلم عدم حرمتها و عدم صدق الغناء عليها فكلها إشارة إلى المفهوم المعين عرفا

[تعريف المشهور للغناء]

و الأحسن

المكاسب، ج۱، ص ۳۷

من الكل ما تقدم من الصحاح و يقرب منه المحكى عن المشهور بين الفقهاء من أنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب

[معنى الطرب]

و الطرب على ما فى الصـحاح خفة تعترى الإنسان لشدة حزن أو سـرور و عن الأساس للزمخشـرى خفة لسـرور أو هم. و هذا القيد هو المـدخل للصوت فى أفراد اللهو و هو الـذى أراده الشـاعر بقوله أ طربا و أنت قنسـرى أى شـيخ كبير و إلا فمجرد السـرور أو الحزن لا يبعد عن الشيخ الكبير.

[مجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب لا يعد لهوا]

و بالجملـة فمجرد مد الصوت لا مع الترجيع المطرب أو و لو مع الترجيع لا يوجب كونه لهوا و من اكتفى بذكر الترجيع كالقواعد أراد به المقتضى للإطراب.

قـال فى جـامع المقاصـد فى الشـرح ليس مجرد مـد الصوت محرمـا و إن مـالت إليه النفوس مـا لم ينته إلى حـد يكون مطربا بالترجيع المقتضى للإطراب انتهى.

[هل المراد بالمطرب كونه مطربا فعلا]

ثم إن المراد بالمطرب ما كان مطربا فی الجملة بالنسبة إلی المغنی أو المستمع أو ما کان من شأنه الإطراب و مقتضیا له لو لم یمنع عنه مانع من جهة قبح الصوت أو غیره. و أما لو اعتبر الإطراب فعلا خصوصا بالنسبة إلی کل أحد و خصوصا بمعنی الخفة لشدة السرور أو الحزن فیشکل لخلو أکثر ما هو غناء عرفا عنه و کان هذا هو الذی دعا الشهید الثانی إلی أن زاد فی الروضة و المسالک بعد تعریف المشهور قوله أو ما یسمی فی العرف غناء و تبعه فی مجمع الفائدة و غیره.

[ما زعمه صاحب مفتاح الکرامة من أن الإطراب غیر الطرب]

و لعل هذا أیضا دعا صاحب مفتاح الکرامة إلی زعم أن الإطراب فی تعریف الغناء غیر الطرب المفسر فی الصحاح بخفة لشدة سرور أو حزن و إن توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا. و استشهد علی ذلک بما فی الصحاح من أن التطریب فی الصوت مدة و تحسینه. و ما عن المصباح من أن طرب فی صوته مدة و رجعة. و فی القاموس الغناء ککساء من الصوت ما طرب به و أن التطریب الإطراب کالتطرب و التغنی. قال رحمه الله فتحصل من ذلک أن المراد بالتطریب و الإطراب غیر الطرب بمعنی الخفة لشدة حزن أو سرور کما توهمه صاحب مجمع البحرین و غیره من أصحابنا فکأنه قال فی القاموس الغناء من الصوت ما مد و حسن و رجع فانطبق علی المشهور إذ الترجیع تقارب ضروب حرکات الصوت و النفس فکان لازما للإطراب و التطریب انتهی کلامه.

[نقد ما أفاده فی مفتاح الکرامة]

و فیه أن الطرب إذا کان معناه علی ما تقدم من الجوهری و الزمخشری هو ما یحصل للإنسان من الخفة لا جرم یکون المراد بالإطراب و التطریب إیجاد هذه الحالة و إلا لزم الاشتراک اللفظی به مع أنهم لم یذکروا للطرب معنی آخر لیشتق منه لفظ التطریب و الإطراب. مضافا إلی أن ما ذکر فی معنی التطریب من الصحاح و المصباح إنما هو للفعل القائم بذی الصوت لا الإطراب القائم بالصوت و هو المأخوذ فی تعریف الغناء عند المشهور دون فعل الشخص فیمکن أن یکون معنی تطریب الشخص فی صوته إیجاد سبب الطرب بمعنی الخفة بمد الصوت و تحسینه و ترجیعه کما أن تفریح الشخص إیجاد سبب الفرح بفعل ما یوجبه فلا ینافی ذلک ما ذکر ما معنی الطرب. و کذا ما فی القاموس من قوله ما طرب به یعنی ما أوجد به الطرب

مع أنه لا مجال لتوهم کون التطریب بمادته بمعنی التحسین و الترجیع

إذ لم یتوهم أحد کون الطرب بمعنی الحسن و الرجوع أو کون التطریب هو نفس المد فلیست هذه الأمور إلا أسبابا للطرب یراد إیجاده من فعل هذه الأسباب. هذا کله مضافا إلی عدم إمکان إرادة ما ذکر من المد و التحسین و الترجیع من المطرب فی قول الأکثر إن الغناء مد الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب کما لا یخفی مع أن مجرد المد و الترجیع و التحسین لا یوجب الحرمة قطعا لما مر و سیجیء فتبین من جمیع ما ذکرنا أن المتعین حمل المطرب فی تعریف الأکثر للغناء علی الطرب بمعنی الخفة. و توجیه کلامهم بإرادة ما یقتضی الطرب و یعرض له بحسب وضع نوع ذلک الترجیع و إن لم یطرب شخصه لمانع من غلظة الصوت و مج الإسماع له. و لقد أجاد فی الصحاح حیث فسر الغناء بالسماع و هو المعروف عند أهل العرف و قد تقدم فی روایة محمد بن أبی عباد المستهتر بالسماع.

[المتحصل من الأدلة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو]

و كيف كان فالمحصل من الأدلة المتقدمة حرمة الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو فإن اللهو كما يكون بآلة من غير صوت كضرب الأوتار و نحوه و بالصوت فی الآلة كالمزمار و القصب و نحوهما فقد يكون بالصوت المجرد فكل صوت يكون لهوا بكيفية و معدودا من ألحان أهل الفسوق و المعاصی فهو حرام و إن فرض أنه ليس بغناء و كل ما لا يعد لهوا فليس بحرام و إن فرض صدق الغناء عليه فرضا غير محقق لعدم الدليل على حرمة الغناء إلا من حيث كونه باطلا و لهوا و لغوا و زورا

ثم إن اللهو يتحقق بأمرين

أحدهما قصد التلهی و إن لم يكن لهوا الثانی كونه لهوا فی نفسه عند المستمعين و إن لم يقصد به التلهی

ثم إن المرجع فی اللهو إلى العرف

و الحاكم بتحققه هو الوجدان حيث يجد الصوت المذكور مناسبا لبعض آلات اللهو و الرقص و لحضور ما يستلذ القوى الشهوية من كون المغنی جارية أو أمرد أو نحو ذلك و مراتب الوجدان المذكور مختلفة فی الوضوح و الخفاء فقد يحس بعض الترجيع من مبادی الغناء و لم يبلغه.

و ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين استعمال هذه الكيفية فی كلام حق أو باطل

فقراءة القرآن و الدعاء و المراثی بصوت يرجع فيه على سبيل اللهو لا إشكال فی حرمتها و لا فی تضاعف عقابها لكونها معصية فی مقام الطاعة و استخفافا بالمقرو و المدعو و المرثی. و من أوضح تسويلات الشيطان أن الرجل المتستر- قد تدعوه نفسه لأجل التفرج و التنزه و التلذذ إلى ما يوجب نشاطه و رفع الكسالة عنه من الزمزمة الملهية فيجعل ذلك فی بيت من الشعر المنظوم فی الحكم و المراثی و نحوها فيتغنی به أو يحضر عند من يفعل ذلك. و ربما يعد مجلسا لأجل إحضار أصحاب الألحان و يسميه مجلس المرثية فيحصل له بذلك ما لا يحصل له من ضرب الأوتار من النشاط و الانبساط. و ربما يبكی فی خلال ذلك- لأجل الهموم المركوزة فی قلبه الغائبة عن خاطره من فقد ما يستحضره القوى الشهوية و يتخيل أنه بكی فی المرثية و فاز بالمرتبة العالية و قد أشرف على النزول إلى دركات الهاوية فلا ملجأ إلا إلى الله من شر الشيطان و النفس الغاوية.

[عروض بعض الشبهات فی الحكم أو الموضوع]

اشارة

[عروض بعض الشبهات فی الحكم أو الموضوع]

و ربما يجری على هذا عروض الشبهة فی الأزمنة المتأخرة فی هذه المسألة فتارة من حيث أصل الحكم و أخرى من حيث الموضوع و ثالثة من اختصاص الحكم ببعض الموضوع.

[الأول الشبهة فی أصل الحكم]

[كلام الكاشانی فی جواز الغناء فی نفسه]

اشارة

أما الأول فلأنه حكى عن المحدث الكاشانى- أنه خص الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو و دخول الرجال على النساء و الكلام بالباطل و إلا فهو فى نفسه غير محرم. و المحكى من كلامه فى الوافى أنه بعد حكاية الأخبار التى يأتى بعضها قال الذى يظهر من مجموع الأخبار الواردة فيه اختصاص حرمة الغناء و ما يتعلق به من الأجر و التعليم و الاستماع و البيع و الشراء كلها بما كان على النحو المعهود المتعارف فى زمن الخلفاء [بنى أمية و بنى العباس] من دخول الرجال عليهن و تكلمهن بالأباطيل

المكاسب، ج ۱، ص ۳۸

و لعبهن بالملاهى من العيدان و القصب و غيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ع ليست بالتى يدخل عليها الرجال إلى أن قال و على هذا فلا بأس بسماع التغنى بالأشعار المتضمنة لذكر الجنة و النار و التشويق إلى دار القرار و وصف نعم الله الملك الجبار و ذكر العبادات و الترغيب فى الخيرات و الزهد فى الفانيات و نحو ذلك كما أشير إليه فى حديث الفقيه بقوله فذكرتك الجنة و ذلك لأن هذا كله ذكر الله و ربما تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله.

و بالجملة فلا يخفى على أهل الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حق الغناء عن باطله و أن أكثر ما يتغنى به المتصوفة فى محافلهم من قبيل الباطل انتهى.

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

[نقد ما أفاده المحدث الكاشانى]

أقول لو لا استشهاده بقوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال أمكن بلا تكلف تطبيق كلامه على ما ذكرناه من أن المحرم هو الصوت اللهوى الذى يناسبه اللعب بالملاهى و التكلم بالأباطيل و دخول الرجال على النساء لحظ السمع و البصر من شهوة الزنى دون مجرد الصوت الحسن الذى يذكر أمور الآخرة و ينسى شهوات الدنيا. إلا أن استشهاده بالرواية ليست بالتى يدخل عليها الرجال ظاهر فى التفصيل بين أفراد الغناء لا من حيث نفسه فإن صوت المغنية التى تزف العرائس على سبيل اللهو لا محالة و لذا لو قلنا بإباحته فيما يأتى كنا قد خصصناه بالدليل

[نسبة ما قاله المحدث الكاشانى إلى صاحب الكفاية]

و نسب القول المذكور إلى صاحب الكفاية أيضا. و الموجود فيها بعد ذكر الأخبار المتخالفة جوازا و منعا فى القرآن و غيره

[كلام صاحب الكفاية فى الجمع بين الأخبار]

اشارة

أن الجمع بين هذه الأخبار يمكن بوجهين أحدهما تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن و حمل ما يدل على ذم التغنى بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه الفساق فى غنائهم و يؤيده رواية عبد الله بن سنان المذكورة: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجىء من بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء. و ثانيهما أن يقال و حاصل ما قال حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع فى ذلك الزمان قال و الشائع فى ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجوارى و غيرهن فى مجالس الفجور و الخمور و العمل بالملاهى و التكلم بالباطل و إسماعهن الرجال فحمل المفرد المعرف يعنى لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعة فى ذلك الزمان غير بعيد. ثم ذكر رواية على بن جعفر الآتية و رواية اقرءوا القرآن المتقدمة و قوله ليست بالتى يدخل عليها الرجال مؤيدا لهذا الحمل قال إن فيه إشعارا بأن منشأ المنع فى الغناء هو بعض الأمور المحرمة المقترنة به

كالالتهاء و غيره إلى أن قال إن فى عدة من أخبار المنع عن الغناء إشعارا بكونه لهوا باطلا و صدق ذلك فى القرآن و الدعوات و الأذكار المقروة بالأصوات الطيبة المذكرة للجنة المهيجة للشوق إلى العالم الأعلى محل تأمل على أن التعارض واقع بين أخبار الغناء و الأخبار الكثيرة المتواترة الدالة على فضل قراءة القرآن و الأدعية و الأذكار بالصوت الحسن مع عمومها لغة و كثرتها و موافقتها للأصل. و النسبة بين الموضوعين عموم من وجه فإذا لا ريب فى تحريم الغناء على سبيل اللهو و الاقتران بالملاهى و نحوهما ثم إن ثبت إجماع فى غيره و إلا بقى حكمه على الإباحة و طريق الاحتياط واضح انتهى

[نقد ما أفاده صاحب الكفاية]

أقول لا يخفى أن الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل و فتاوى الأصحاب و قول أهل اللغة هو من الملاهى نظير ضرب الأوتار و النفخ فى القصب و المزمار و قد تقدم التصريح بذلك فى رواية الأعمش الواردة فى الكبائر فلا يحتاج فى حرمته إلى أن يقترن بالمحرمات الأخر كما هو ظاهر بعض ما تقدم من المحدثين المذكورين.

[المظنون عدم إفتاء أحد بحرمة الصوت الحسن]

نعم لو فرض كون الغناء موضوعا لمطلق الصوت الحسن كما يظهر من بعض ما تقدم فى تفسير معنى التطريب توجه ما ذكر بل لا أظن أحدا يفتى بإطلاق حرمة الصوت الحسن. و الأخبار بمدح الصوت الحسن و أنه من أجمل الجمال و استحباب القراءة و الدعاء به و أنه حلية القرآن و اتصاف الأنبياء و الأئمة به فى غاية الكثرة

[الأخبار فى مدح الصوت الحسن فى غاية الكثرة]

و قد جمعها فى الكفاية بعد ما ذكر أن غير واحد من الأخبار يدل على جواز الغناء فى القرآن بل استحبابه بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت و التحزين و الترجيع به و الظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة و غيرهم على ما فصلناه فى بعض رسائلنا انتهى و قد صرح فى شرح قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب إن اللحن هو الغناء. و بالجملة فنسبة الخلاف إليه فى معنى الغناء أولى من نسبة التفصيل إليه بل ظاهر أكثر كلمات المحدث الكاشانى أيضا ذلك لأنه فى مقام نفى التحريم عن الصوت الحسن المذكر لأمور الآخرة المنسى لشهوات الدنيا.

[ظهور بعض كلمات المحقق السبزوارى و المحدث الكاشانى فى ما نسب إليهما]

نعم بعض كلماتهما ظاهرة فيما نسب إليهما التفصيل فى الصوت اللهوى الذى ليس هو عند التأمل تفصيلا بل قول بإطلاق جواز الغناء و أنه لا حرمة فيه أصلا و إنما الحرام ما يقترن به من المحرمات فهو على تقدير صدق نسبته إليهما فى غاية الضعف لا شاهد له يقيد الإطلاقات الكثيرة المدعى تواترها إلا بعض الروايات التى ذكراها

[بعض الروايات التى يمكن أن تكون شاهدة لما نسب إليهما]

اشارة

منها ما عن الحميرى بسند لم يبعد فى الكفاية إلحاقه بالصحاح عن على بن جعفر عن أخيه ع قال: سألته عن الغناء فى الفطر و الأضحى و الفرح قال لا بأس به ما لم يعص به و المراد به ظاهرا ما لم يصر الغناء سببا للمعصية و لا مقدمة للمعاصى المقارنة له و منها

ما فی کتاب علی بن جعفر عن أخیه قال: سألته عن الغناء هل یصلح فی الفطر و الأضحی و الفرح قال لا بأس ما لم یزمر به و الظاهر أن المراد بقوله ما لم یزمر به ما لم یلعب معه بالمزمار أو ما لم یکن الغناء بالمزمار و نحوه من آلات الأغانی. و روایة أبی بصیر قال: سألت أبا عبد الله ع عن کسب المغنیات فقال التی یدخل علیها الرجال حرام و التی تدعی إلی الأعراس لا بأس به و هو قول الله عز و جل وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللَّهِ و عن أبی بصیر عن أبی عبد الله ع قال: أجر المغنیة التی تزف العرائس لیس به بأس لیست بالتی یدخل علیها الرجال فإن ظاهر الثانیة و صریح الأولی أن حرمة الغناء منوطة بما یقصد منه فإن کان المقصود إقامة مجلس اللهو حرم و إلا فلا. و قوله فی الروایة و هو قول الله إشارة إلی ما ذکره من التفصیل و یظهر منه أن کلا الغناءین من لهو الحدیث لکن یقصد بأحدهما إدخال الناس فی المعاصی و الإخراج عن سبیل الحق و طریق الطاعة دون الآخر.

[توجیه الروایات]

و أنت خبیر بعدم مقاومة هذه الأخبار للإطلاقات لعدم ظهور یعتد به فی دلالتها فإن الروایة الأولی لعلی بن جعفر

المکاسب، ج۱، ص ۳۹

ظاهرة فی تحقق المعصیة بنفس الغناء فیکون المراد بالغناء مطلق الصوت المشتمل علی الترجیع و هو قد یکون مطربا ملهیا فیحرم و قد لا ینتهی إلی ذلک الحد فلا یعصی به و منه یظهر توجیه الروایة الثانیة لعلی بن جعفر ع فإن معنی قوله لم یزمر به لم یرجع فیه ترجیع المزمار أو أن المراد من الزمر التغنی علی سبیل اللهو. و أما روایة أبی بصیر مع ضعفها سندا بعلی بن أبی حمزة البطائنی فلا تدل إلا علی کون غناء المغنیة التی یدخل علیها الرجال داخلا فی لهو الحدیث فی الآیة و عدم دخول غناء التی تدعی إلی الأعراس فیه و هذا لا یدل علی دخول ما لم یکن منهما فی القسم المباح مع کونه من لهو الحدیث قطعا فإذا فرضنا أن المغنی یغنی بإشعار باطلة فدخول هذا فی الآیة أقرب من خروجه. و بالجملة فالمذکور فی الروایة تقسیم غناء المغنیة باعتبار ما هو الغالب من أنها تطلب للتغنی إما فی المجالس المختصة بالنساء کما فی الأعراس و إما للتغنی فی مجالس الرجال.

[عدم رفع الید عن إطلاق الحرمة لأجل إشعار بعض الروایات بالجواز]

نعم الإنصاف أنه لا یخلو من إشعار بکون المحرم هو الذی یدخل فیه الرجال علی المغنیات لکن المنصف لا یرفع الید عن الإطلاقات لأجل هذا الإشعار خصوصا مع معارضته بما هو کالصریح فی حرمة غناء المغنیة و لو لخصوص مولاها کما تقدم من قوله ع: قد یکون للرجل الجاریة تلهیه و ما ثمنها إلا ثمن الکلب فتأمل. و بالجملة فضعف هذا القول بعد ملاحظة النصوص أظهر من أن یحتاج إلی الإظهار و ما أبعد ما بین هذا و بین ما سیجیء من فخر الدین من عدم تجویز الغناء فی الأعراس لأن الروایتین و إن کانتا نصین فی الجواز إلا أنهما لا تقاومان الأخبار المانعة لتواترها. و أما ما ذکره فی الکفایة من تعارض أخبار المنع للأخبار الواردة فی فضل قراءة القرآن فیظهر فساده عند التکلم فی التفصیل

و أما الثانی و هو الاشتباه فی الموضوع

فهو ما ظهر من بعض من لا خبرة له من طلبة زماننا تقلیدا لمن سبقه من أعیاننا من منع صدق الغناء فی المراثی و هو عجیب فإنه إن أراد أن الغناء مما یکون لمواد الألفاظ دخل فیه فهو تکذیب للعرف و اللغة. أما اللغة فقد عرفت و أما العرف فلأنه لا ریب فی أن من سمع من بعید صوتا مشتملا علی الإطراب المقتضی للرقص أو ضرب آلات اللهو لا یتأمل فی إطلاق الغناء علیه إلی أن یعلم مواد الألفاظ و إن أراد أن الکیفیة التی یقرأ بها للمرثیة لا یصدق علیها تعریف الغناء فهو تکذیب للحسن.

و أما الثالث و هو اختصاص الحرمة ببعض أفراد الموضوع

اشارة

فقد حكى فى جامع المقاصد قولا لم يسم قائله باستثناء الغناء فى المراثى نظير استثنائه فى الأعراس و لم يذكر وجهه و ربما وجهه بعض من متأخرى المتأخرين لعمومات أدلة الإبكاء و الرثاء و قد أخذ ذلك مما تقدم عن صاحب الكفاية من الاستدلال بإطلاق أدلة قراءة القرآن.

[المناقشة فيه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات]

و فيه أن أدلة المستحبات لا تقاوم أدلة المحرمات خصوصا التى تكون من مقدماتها فإن مرجع أدلة الاستحباب- إلى استحباب إيجاد الشىء بسببه المباح لا بسببه المحرم أ لا ترى أنه لا يجوز إدخال السرور فى قلب المؤمن و إجابته بالمحرمات كالزنا و اللواط و الغناء و السر فى ذلك أن دليل الاستحباب إنما يدل على كون الفعل لو خلى و طبعه خاليا عما يوجب لزوم أحد طرفيه فلا ينافى ذلك طرو عنوان من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه كما إذا صار مقدمة لواجب أو صادفه عنوان محرم فأجابه المؤمن و إدخال السرور فى قلبه ليس فى نفسه شىء ملزما لفعله أو تركه فإذا تحقق فى ضمن الزنى فقد طرأ عليه عنوان ملزم لتركه كما أنه إذا أمر به الوالد أو السيد طرأ عليه عنوان ملزم لفعله. و الحاصل أن جهات الأحكام الثلاثة أعنى الإباحة و الاستحباب و الكراهة لا تزاحم جهة الوجوب أو الحرمة فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

[الاستشهاد بالنبوى]

و يشهد لما ذكرنا من عدم تأدى المستحبات فى ضمن المحرمات قوله ص: اقرءوا القرآن بألحان العرب و إياكم و لحون أهل الفسوق و الكبائر و سيجىء بعدى أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء و النوح و الرهبانية لا- يجوز تراقيهم قلوبهم مقلوبة و قلوب من يعجبه شأنهم قال فى الصحاح اللحن واحد الألحان و اللحون و منه الحديث اقرءوا القرآن بلحون العرب و قد لحن فى قراءته إذا طرب بها و غرد و هو ألحن الناس إذا كان أحسنهم قراءة أو غناء انتهى.

[ما أفاده صاحب الحدائق حول كلمة اللحن]

و صاحب الحدائق جعل اللحن فى هذا الخبر بمعنى اللغة أى بلغة العرب و كأنه أراد باللغة اللهجة و تخيل أن إبقاءه على معناه يوجب ظهور الخبر فى جواز الغناء فى القرآن.

[المناقشة فى ما أفاده صاحب الحدائق]

و فيه ما تقدم من أن مطلق اللحن إذا لم يكن على سبيل اللهو ليس غناء. و قوله ص و إياكم و لحون أهل الفسوق نهى عن الغناء فى القرآن ثم إن فى قوله لا يجوز تراقيهم إشارة إلى أن مقصودهم ليس تدبر معانى القرآن بل هو مجرد الصوت المطرب.

[لا منافاة بين حرمة الغناء فى القرآن و بين ما روى فى الترجيع بالقرآن]

و ظهر مما ذكرنا أنه لا تنافى بين حرمة الغناء فى القرآن و ما ورد من قوله ع: و رجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن فإن المراد بالترجيع ترديد الصوت فى الحلق و من المعلوم أن مجرد ذلك لا- يكون غناء إذا لم يكن على سبيل اللهو فالمقصود من الأمر بالترجيع أن لا يقرأ كقراءة عبائر الكتب عند المقابلة لكن مجرد الترجيع لا يكون غناء و لذا جعله نوعا منه فى قوله ص يرجعون

القرآن ترجيع الغناء. و فى محكى شمس العلوم أن الترجيع ترديد الصوت مثل ترجيع أهل الألحان و القراءة و الغناء انتهى. و بالجملة فلا تنافى بين الخبرين و لا بينهما و بين ما دل على حرمة الغناء حتى فى القرآن كما تقدم زعمه من صاحب الكفاية فى بعض ما ذكره من عدم اللهو فى قراءة القرآن و غيره

[ما ذكره المحقق الأردبيلى فى تأييد استثناء المراثى و المناقشة فيه]

تبعا لما ذكره المحقق الأردبيلى رحمه الله حيث إنه بعد ما وجه استثناء المراثى و غيرها من الغناء بأنه ما ثبت الإجماع إلا فى غيرها. و الأخبار ليست بصحيحة صريحة فى التحريم مطلقا أيد استثناء المراثى بأن البكاء و التفجع مطلوب مرغوب و فيه ثواب عظيم و الغناء معين على ذلك و أنه متعارف دائما فى بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا هذا من غير نكير ثم أيده بجواز النياحة و جواز أخذ الأجرة عليها و الظاهر أنها لا تكون إلا معه و بأن تحريم الغناء للطرب على الظاهر و ليس فى المراثى طرب بل ليس إلا الحزن انتهى. و أنت خبير بأن شيئا مما ذكره لا ينفع فى جواز الغناء على الوجه الذى ذكرناه

[منع كون الغناء معينا على البكاء]

أما كون الغناء معينا على البكاء و التفجع فهو ممنوع بناء على ما عرفت من كون الغناء هو الصوت اللهوى بل و على ظاهر تعريف المشهور من الترجيع المطرب لأن الطرب الحاصل منه إن كان سرورا فهو منافٍ للتفجيع لا معين له و إن كان حزنا فهو على ما هو المركوز فى النفس الحيوانية من فقد

المكاسب، ج۱، ص ۴۰

المشتهيات النفسانية لا على ما أصاب سادات الزمان مع أنه على تقدير الإعانة لا ينفع فى جواز الشىء كونه مقدمة لمستحب أو مباح بل لا بد من ملاحظة عموم دليل الحرمة له فإن كان فهو و إلا فيحكم بإباحته للأصل و على أى حال فلا يجوز التمسك فى الإباحة بكونه مقدمة لغير حرام لما عرفت

[توجيه كلام الأردبيلى فى نفيه الطرب فى المراثى]

ثم إنه يظهر من هذا و ما ذكر أخيرا من أن المراثى ليس فيها طرب أن نظره إلى المراثى المتعارفة لأهل الديانة التى لا يقصدونها إلا للتفجع و كأنه لم يحدث فى عصره المراثى التى يكتفى بها أهل اللهو و المترفون من الرجال و النساء بها عن حضور مجالس اللهو و ضرب العود و الأوتار و التغنى بالقصب و المزمار كما هو الشائع فى زماننا الذى قد أخبر النبى ص بنظيره فى قوله يتخذون القرآن مزامير كما أن زيارة سيدنا و مولانا أبى عبد الله ع صار سفرها من أسفار اللهو و النزاهة لكثير من المترفين. و قد أخبر النبى ص بنظيره فى سفر الحج: و أنه يحج أغنياء أمتى للنزهة و الأوساط للتجارة و الفقراء للسمعة و كان كلامه ص كالكتاب العزيز واردا فى مورد و جاريا فى نظيره. و الذى أظن أن ما ذكرناه فى معنى الغناء المحرم من أنه الصوت اللهوى أن هؤلاء و غيرهم غير مخالفين فيه و أما ما لم يكن على جهة اللهو المناسب لسائر آلاته فلا دليل على تحريمه لو فرض شمول الغناء له لأن مطلقات الغناء منزلة على ما دل على إناطة الحكم فيه باللهو و الباطل من الأخبار المتقدمة خصوصا مع انصرافها فى أنفسها كأخبار المغنية إلى هذا الفرد.

بقى الكلام فيما استثناه المشهور

اشارة

و هو أمران

أحدهما الحداء

بالضم كدعاء صوت يرجع فيه للسير بالإبل. و فى الكفاية أن المشهور استثناؤه و قد صرح بذلك فى شهادات الشرائع و القواعد و فى الدروس و على تقدير كونه من الأصوات اللهوية كما يشهد به استثناؤهم إياه عن الغناء بعد أخذهم الإطراب فى تعريفه فلم أجد ما يصلح لاستثنائه مع تواتر الأخبار بالتحريم عدا رواية نبوية ذكرها فى المسالك من تقرير النبى ص لعبد الله بن رواحة حيث حدا للإبل و كان حسن الصوت و فى دلالته و سنده ما لا يخفى.

الثانى غناء المغنية فى الأعراس

إذا لم يكتنف بها محرم آخر من التكلم بالأباطيل و اللعب بآلات الملاهى المحرمة و دخول الرجال على النساء و المشهور استثناؤه للخبرين المتقدمين عن أبى بصير فى أجر المغنية التى تزف العرائس و نحوهما ثالث عنه أيضا. و إباحة الأجر لازمة لإباحة الفعل و دعوى أن الأجر لمجرد الزف لا- للغناء عنده مخالفة للظاهر لكن فى سند الروايات أبو بصير و هو غير صحيح و الشهرة على وجه يوجب الانجبار غير ثابتة لأن المحكى عن المفيد رحمه الله و المرتضى و ظاهر الحلبى و صريح الحلى و التذكرة و الإيضاح بل كل من لم يذكر الاستثناء بعد التعميم المنع. لكن الإنصاف أن سند الروايات و إن انتهت إلى أبى بصير إلا أنه لا يخلو من وثوق فالعمل بها تبعا للأكثر غير بعيد و إن كان الأحوط كما فى الدروس الترك و الله العالم

الغيبة

الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة

و يدل عليه من الكتاب

قوله تعالى وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و التفكه به أكلا و عدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته.

و قوله تعالى وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ و قوله تعالى لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

و يدل عليه من الأخبار

ما لا يحصى فمنها ما روى عن النبى ص بعده طرق: أن الغيبة أشد من الزنى و إن الرجل يزنى فيتوب و يتوب الله عليه و إن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه و عنه ص: أنه خطب يوما فذكر الربا و عظم شأنه فقال إن الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة و ثلاثين زنية و إن أربى الربا عرض الرجل المسلم و عنه ص: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين صباحا إلا- أن يغفر له صاحبه و عنه ص: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب خالدا فى النار و بئس المصير و عنه ع: كذب من زعم أنه ولد من حلال و هو يأكل لحوم

الناس بالغيبة فاجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النار و عنه ع: من مشى فى غيبة أخيه و كشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها فى جهنم و روى: أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة و إن لم يتب فهو أول من يدخل النار و عنه ص: إن الغيبة حرام على كل مسلم و إن الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب و أكل الحسنات إما أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها فى جنب عقابه أو لأنها تنقل الحسنات إلى المغتاب كما فى غير واحد من الأخبار. و منها النبوى ص: يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدى الرب عز و جل و يدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهى ليس هذا كتابى لا أرى فيه حسناتى فيقال له إن ربك لا يضل و لا ينسى ذهب عملك باغتياب الناس ثم يؤتى بآخر و يدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة فيقول إلهى ما هذا كتابى فإنى ما عملت هذه الطاعات فيقال له إن فلانا اغتابك فدفعت حسناته إليك الخبر و منها ما ذكره كاشف الريبة رحمه الله رواية عن عبد الله بن سليمان النوفلى الطويلة عن الصادق ع و فيها عن النبى ص: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه: من قال فى مؤمن ما رأته عيناه و سمعت أذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ.

ثم إن ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر

كما ذكر جماعة بل أشد من بعضها- و عد فى غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة و يمكن إرجاع الغيبة إليها فأى خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه و عدم شعوره بذلك. و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة فى عدها من الكبائر إظهار فى غير المحل

ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن

فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه و توهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلا قليلا مما يتوقف استقامة نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة و حل ذبائحهم و مناكحتهم

المكاسب، ج۱، ص ۴۱

و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة و نسائهم لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك مع أن التمثيل المذكور فى الآية مختص بمن ثبت إخوته فلا يعم من وجب التبرى عنه و كيف كان فلا إشكال فى المسألة بعد ملاحظة الروايات الواردة فى الغيبة و فى حكمه حرمتها و فى حال غير المؤمن فى نظر الشارع.

ثم الظاهر دخول الصبى المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها

لعموم بعض الروايات المتقدمة و غيرها الدالة على حرمة اغتياب الناس و أكل لحومهم مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى وَ إِنْ تُخالِطُوهُمْ فَإِخْوانُكُمْ فى الدين مضافا إلى إمكان الاستدلال بالآية و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عد أطفالهم منهم تغليبا و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقا أو فى الجملة و لعله لما ذكرنا صرح فى كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير و الكبير و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا

و منه يظهر حكم المجنون

إلا أنه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له و لا تمييز معللا بالشك فى دخوله تحت أدلة الحرمة و لعله من جهة أن الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثر لو سمع و سيتضح ذلك زيادة على ذلك.

بقى الكلام فى أمور

الأول [حقيقة] الغيبة

اشارة

اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب ففى المصباح اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و الاسم الغيبة و عن القاموس غابه أى عابه و ذكره بما فيه من السوء و عن النهاية أن يذكر الإنسان فى غيبته بسوء مما يكون فيه. و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالعيب أن المراد ذكره فى مقام الانتقاص و المراد بالموصول هو نفس النقص الذى فيه و الظاهر من الكراهة فى عبارة المصباح كراهة وجوده و لكنه غير مقصود قطعا فالمراد إما كراهة ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح و إما كراهة ذكره بذلك العيب. و على هذا التعريف دلت جملة من الأخبار مثل: قوله ع و قد سأله أبو ذر عن الغيبة أنها ذكرك أخاك بما يكرهه و فى نبوى آخر قال ص: أ تدرون ما الغيبة قالوا الله و رسوله أعلم قال ذكركم أخاكم بما يكرهه

[ما قاله فى جامع المقاصد فى حقيقة الغيبة]

و لذا قال فى جامع المقاصد إن حد الغيبة على ما فى الأخبار أن تقول فى أخيك ما يكرهه لو سمعه مما هو فيه. و المراد بما يكرهه كما تقدم فى عبارة المصنف ما يكرهه ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا- كالميل إلى القبائح و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر الشخص به و يكون كراهته إما لكونه إظهارا للعيب و إما لكونه صادرا على جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره إظهاره لكونه ظاهرا بنفسه و إما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعرة بالذم قال فى الصحاح الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مستور بما يغمه لو سمعه. و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه

بل فى كلام بعض من قارب عصرنا

أن الإجماع و الأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء أ كان بنقص فى نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا إرادة الكلام المكروه.

و قال الشهيد الثانى فى كشف الريبة

أن الغيبة ذكر الإنسان فى حال غيبته بما يكره نسبته إليه مما يعد نقصا فى العرف بقصد الانتقاص و الذم و يخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع أنه داخل فى التعريف عند الشهيد أيضا حيث

عـد من الغيبـة ذكر بعض الأشـخاص بالصـفات المعروف بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كـذلك ذكر عيوب الجاريـة التى يراد شراؤهـا إذا لم يقصـد من ذكرهـا إلا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من المسـتثنيات و دعوى أن قصـد الانتقاص يحصـل بمجرد بيان النقائص موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا.

[أولى التعاريف بملاحظة الأخبار و كلمات الأصحاب]

و الأولى بملاحظـة ما تقـدم من الأخبار و كلمات الأصـحاب بناء على إرجاع الكراهـة إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من أن الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه إما بإظهار عيبه المسـتور و إن لم يقصد انتقاصه و إما بانتقاصه بعيب غير مستور إما بقصد التكلم أو بكون الكلام بنفسه منقصا له كما إذا اتصف الشـخص بالألقاب المشـعرة بالـذم. نعم لو أرجعت الكراهـة إلى الوصف الذى يسند إلى الإنسان تعين إرادة كراهة ظهورها فيختص بالقسم الأول و هو ما كان إظهارا لأمر مستور.

و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستورا غير منكشف

مثـل قوله ع فيما رواه العياشـى بسـنده عن ابن سـنان: الغيبـة أن تقول فى أخيك ما فيه مما قـد ستره الله عليه و روايـة داود بن سـرحان المرويـة فى الكافى قال: سألت أبا عبـد الله ع عن الغيبة قال هو أن تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمر قد ستره الله تعالى عليه لم يقم عليه فيه حد و رواية أبان عن رجل لا يعلمه إلا يحيى الأزرق قال: قال لى أبو الحسن ع من ذكر رجلا من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقـد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقـد بهته و حسـنة عبد الرحمن بن سـيابة بابن هاشم قال قال سـمعت أبا عبد الله ع يقول: الغيبة أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه و أما الأمر الظاهر فيه مثل الحـدة و العجلـة فلا و البهتـان أن تقول فيه ما ليس فيه و هـذه الأخبار كما ترى صـريحة فى اعتبار كون الشـىء غير منكشف. و يؤيد ذلك ما فى الصـحاح من أن الغيبة أن يتكلم خلف إنسان مسـتور بما يغمه لو سـمعه فإن كان صدقا سـمى غيبة و إن كان كذبا سـمى بهتانا فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار و إن أراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة و المخالفة.

و الملخص من مجموع ما ورد فى المقام أن الشىء المقول إن لم يكن نقصا

فلا يكون ذكر الشـخص حينئـذ غيبـة و إن اعتقـد المقول فيه كونه نقصـا عليه نظير مـا إذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا فى حقه إلا أنه معتقد باجتهاد نفسه. نعم قد يحرم هذا من وجه آخر

و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب

فـإن كـان مخفيـا للسـامع بحيث يسـتنكف عن ظهوره للناس و أراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبـة و إن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته لكونه كشـفا لعورة المؤمن و قد تقدم الخبر من مشـى فى غيبة أخيه و كشف عورته. و فى صحيحة ابن سنان عن أبى عبد الله ع قال: قلت عورة المؤمن على المؤمن حرام قال نعم قلت تعنى سفلتيه قال ليس حيث تذهب إنما هى إذاعة سره و فى رواية محمد بن فضل عن أبى الحسن ع: و لا

المكاسب، ج۱، ص ۴۲

تـذيعن عليه شـيئا تشـينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل فى كتابه إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ و لا يقيـد إطلاق النهى بصورة قصـد الشـين و الهدم من جهة الاستشـهاد بآية حب شـياع الفاحشة بل الظاهر أن المراد مجرد فعل ما يوجب شـياعها مع أنه لا فائـدة كثيرة فى التنبيه على دخول القاصـد لإشاعـة الفاحشة فى عموم الآية و إنما يحسـن

التنبيه على أن قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه.

[إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن هل هى غيبة أم لا]

و كيف كان فلا إشكال من حيث النقل و العقل فى حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعين الناس فى الجملة. و إنما الكلام فى أنها غيبة أم لا مقتضى الأخبار المتقدمة بأسرها ذلك خصوصا المستفيضة الأخيرة فإن التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى إنما يكون مع عدم قصد القائل المذمة و الانتقاص و أما مع قصده فلا فرق بينهما فى الحرمة و المنفى فى تلك الأخبار و إن كان تحقق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة إلا أن ظاهر سياقها نفى الحرمة فيما عداها أيضا لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كشف الريبة عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم إلا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين دون ما لا يقع إلا على وجه واحد فإن قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له

و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع

فإن لم يقصد القائل الذم و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظير الألقاب المشعرة به فالظاهر أنه خارج عن الغيبة لعدم حصول كراهة للمقول فيه لا من حيث الإظهار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الإشعار و إن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعيير و المذمة لوجوده فلا إشكال فى حرمة الثانى بل و كذا الأول لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن و إهانته- و حرمة التنابز بالألقاب و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه فضلا عن غيرها. ففى عدة من الأخبار: من عير مؤمنا على معصية لم يمت حتى يرتكبه و إنما الكلام فى كونهما من الغيبة فإن ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم كونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة بناء على إرجاع الكراهة فيها إلى كراهة الكلام الذى يذكر به الغير و كذلك كلام أهل اللغة عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونهما غيبة. و العمل بالمستفيضة لا يخلو عن قوة و إن كان ظاهر الأكثر خلافه فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة التى لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليس غيبة- فلا يحرم إلا إذا ثبتت الحرمة من حيث المذمة و التعيير أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفة مما يستنكفه المغتاب و لو باعتبار بعض التعبيرات فيحرم من جهة الإيذاء و الاستخفاف و الذم و التعيير.

[عدم الفرق فى النقص بين أن يكون فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه]

ثم الظاهر المصرح به فى بعض الروايات- عدم الفرق فى ذلك على ما صرح به غير واحد بين ما كان نقصانا فى بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى فى ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك. و قد روى عن مولانا الصادق ع الإشارة إلى ذلك بقوله: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب فى الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه

[ما أفاده بعض فى بيان وجوه النقص]

قيل أما البدن فكذكرك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جميع ما يتصور أن يوصف به مما يكرهه. و أما النسب فبأن تقول أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حائك أو نحو ذلك مما يكره. و أما الخلق فبأن تقول إنه سيئ الخلق بخيل مراء متكبر شديد الغضب جبان ضعيف القلب و نحو ذلك. و أما فى أفعاله المتعلقة بالدين فكقولك إنه سارق كذاب شارب خائن ظالم متهاون بالصلاة لا يحسن الركوع و السجود و لا يجتنب من النجاسات ليس بارا بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة و التعرض لإعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك إنه قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا كثير

الكلام كثير الأكل نئوم يجلس فى غير موضعه. و أما فى ثوبه فكقولك إنه واسع الكم طويل الذيل وسخ الثياب و نحو ذلك.

[حرمة الاغتياب بغير اللسان من الفعل و الإشارة]

ثم إن ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان لكن المراد حقيقة الذكر فهو مقابل الإغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول و الفعل و الإشارة و غيرها فهو ذكر له و من ذلك المبالغة فى تهجين المطلب الذى ذكره بعض المصنفين بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنف فإن قولك إن هذا المطلب بديهى البطلان تعريض لصاحبه بأنه لا يعرف البديهيات- بخلاف ما إذا قيل إنه مستلزم لما هو بديهى البطلان لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمة بين المطلب و بين ما هو بديهى البطلان و لعل الملازمة نظرية و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجيه- أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

ثم إن دواعى الغيبة كثيرة

روى عن مولانا الصادق ع التنبيه عليها إجمالا بقوله ع: أصل الغيبة تتنوع بعشرة أنواع شفاء غيظ و مساعدة قوم و تصديق خبر بلا كشف- و تهمة و سوء ظن و حسد و سخرية و تعجب و تبرم و تزين- إلى آخر الخبر.

ثم إن ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبة و قد يخفى على النفس لحب أو بغض

فيرى أنه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها و من ذلك أن الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلى به أخوه فى الدين لأجل أمر يرجع إلى نقص فى فعله أو رأيه فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير مع أنه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن لكن الشيطان يخدعه و يوقعه فى ذكر الاسم.

بقى الكلام فى أنه هل يعتبر فى الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب

أو يكفى ذكره عند نفسه ظاهر الأكثر الدخول كما صرح به بعض المعاصرين.
نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر و أما على ما قويناه من الرجوع فى تعريف الغيبة إلى ما دلت عليه المستفيضة المتقدمة من كونها هتك سر مستور فلا يدخل ذلك فى الغيبة.

[حكم غيبة شخص مجهول]

و منه يظهر أيضا أنه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب
المكاسب، ج ۱، ص ۴۳
مجهولا- عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصورة كما إذا قال جاءنى اليوم رجل بخيل دنى ذميم فإن ظاهر تعريف الأكثر دخوله و إن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع و ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمة و التعيير حرم من هذه الجهة فيجب على السامع نهى المتكلم عنه إلا إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق فيحمل فعل المتكلم على المصلحة كما سيجىء فى مسألة الاستماع و الظاهر أن الذم و التعيير لمجهول العين لا- يجب الردع عنه مع كون الذم و التعيير فى موقعهما بأن كان مستحقا لهما- و إن لم يستحق مواجهته بالذم أو ذكره عند غيره بالذم

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبها على الإطلاق أما لو كان مرددا بين أشخاص

فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق كما لو قال جاءنى عجمى أو عربى كذا و كذا إذا لم يكن الذم راجعا إلى العنوان كأن يكون فى المثالين تعريض إلى ذم تمام العجم أو العرب و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كأن يقول أحد ابنى زيد أو أحد أخويه كذا و كذا ففى كونه اغتيابا لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر العيوب منهما كما لو قال أحد أهل البلد الفلانى كذا و كذا و إن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرما من حيث الإساءة إلى المؤمن بتعريضه للاحتمال دون المثال أو كونه اغتيابا للمعيوب الواقعى منهما و إساءة بالنسبة إلى غيره لأنه هتك بالنسبة إليه لأنه إظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركيه فى احتمال المعيب فيكون الاطلاع عليه قريبا. و أما الآخر فقد أساء بالنسبة إليه حيث عرضه لاحتمال العيب وجوه

[ما حكاه فى جامع المقاصد عن بعض الفضلاء]

قال فى جامع المقاصد و يوجد فى كلام بعض الفضلاء أن من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصورا و إلا فلا تعد غيبة فلو قال عن أهل بلدة غير محصورين ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبته لم يحتسب غيبته انتهى.

[نقد ما أفاده الفاضل المذكور]

أقول إن أراد أن ذم جمع غير محصور لا يعد غيبة و إن قصد انتقاص كل منهم كما لو قال أهل هذه القرية أو هذه البلدة كلهم كذا و كذا فلا إشكال فى كونها غيبة محرمة و لا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها و إن أراد ذم المتردد بين غير المحصور لا يعد غيبة فلا بأس كما ذكرنا و لذا ذكر بعض تبعا لبعض الأساطين فى مستثنيات الغيبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم إرادة الجمع كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة أو بعض القرى انتهى. و لو أراد الأغلب ففى كونه اغتيابا لكل منهم و عدمه ما تقدم فى المحصور

و بالجملة فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبة و بينهما عموم من وجه.

الثانى فى كفارة الغيبة الماحية لها

اشارة

و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها على إسقاط صاحبها حقه.

أما كونها من حقوق الناس

فلأنه ظلم على المغتاب و للأخبار فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه و أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله و أما توقف رفعها على إبراء ذى الحق فللمستفيضة المعتضدة بالأصل-

[الأخبار الدالة على توقف رفعها على إبراء ذى الحق]

منها ما تقدم من أن الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها و أنها نافلة للحسنات و السيئات. و منها ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكى بسنده المتصل إلى على بن الحسين عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقا لا

براءة منها إلا- بأدائها أو العفو إلى أن قال سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه و النبوى المحكى فى السرائر و كشف الريبة: من كانت لأخيه عنده مظلمة فى عرض أو مال فليستحلها من قبل أن يأتى يوم ليس هناك درهم و لا دينار فيؤخذ من حسناته فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فتتزايد على سيئاته و فى نبوى آخر: من اغتاب مسلما أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوما و ليلة إلا أن يغفر له صاحبه. و فى دعاء التاسع و الثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى أيضا.

[عدم الفرق بين التمكن من الاستبراء و تعذره]

و لا فرق فى مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول إلى صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءة لا يوجب سقوط الحق كما فى غير هذا المقام

[النبوى المعارض للإطلاقات المتقدمة]

لكن روى السكونى عن أبى عبد الله ع عن النبى ص: إن كفارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلما ذكرته و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به فيكون الاستغفار طريقا أيضا إلى البراءة مع احتمال العدم أيضا لأن كون الاستغفار كفارة لا يدل على البراءة فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقا لله تعالى- نظير كفارة قتل الخطاء التى لا توجب براءة القاتل إلا أن يدعى ظهور السياق فى البراءة.

[ما أفاده فى كشف الريبة فى الجمع بين النبويين المتعارضين]

قال فى كشف الريبة بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار- على من لم تبلغه غيبته المغتاب فينبغى له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار لأن فى محالته إثارة للفتنة و جلبا للضغائن و فى حكم من لم تبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبة و حمل المحالة على من يمكن التوصل إليه مع بلوغه الغيبة

[ما أفاده المؤلف]

أقول إن صح النبوى الأخير سندا فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا إلى البراءة مطلقا فى مقابل الاستبراء و إلا تعين طرحه و الرجوع إلى الأصل لإطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الإمام الصادق ع: أنك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له و فى رواية السكونى المروية فى الكافى فى باب الظلم عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله له فإنه كفارة له

و الإنصاف أن الأخبار الواردة فى هذا الباب كلها غير نقية السند

و أصالة البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال و الاستغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح- على المغتاب بالكسر تقتضى عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة لكن المثبت لكون الغيبة حقا بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلا الأخبار غير نقية السند مع أن السند لو كان نقيا كانت الدلالة ضعيفة- لذكر حقوق أخرى فى الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها. و معنى

المكاسب، ج ۱، ص ۴۴

القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها كما لا يخفى على من لاحظ

الحقوق الثلاثين المذكورة فى رواية الكراجكى.

[مختار المؤلف فى المسألة]

فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا يخلو عن قوة و إن كان الاحتياط فى خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها بل اعتبار سند بعضها و الأحوط الاستحلال إن تيسر و إلا الاستغفار غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

الثالث فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم

. [استثناء ما فيه مصلحة عظمى]

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غيرها- أن حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه فإذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب بالكسر أو بالفتح أو ثالث دل العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال فى كل معصية من حقوق الله و حقوق الناس و قد نبه عليه غير واحد. قال فى جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه فى تعريف الغيبة إن ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكه به أو إضحاك الناس منه و أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم كنصح المستشير و التظلم و سماعه و الجرح و التعديل و رد من ادعى نسبا ليس له و القدح فى مقالة باطلة خصوصا فى الدين انتهى و فى كشف الريبة اعلم أن المرخص فى ذكر مساوئ الغير غرض صحيح لا يمكن التوصل إليه إلا بها انتهى. و على هذا فموارد الاستثناء لا تنحصر فى عدد

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة

أحدهما ما إذا كان المغتاب متجاهرا بالفسق

اشارة

فإن من لم يبال بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق نعم لو كان فى مقام ذمه كرهه من حيث المذمة لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه. و قد تقدم عن الصحاح أخذ المستور فى المغتاب

[الأخبار المستفيضة الدالة على الجواز]

و قد ورد فى الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر منها قوله ع فى رواية هارون بن الجهم:
إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبة و قوله ع: من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له و رواية أبى البخترى: ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع و الإمام الجائر و الفاسق المعلن بفسقه و مفهوم قوله ع: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و ظهرت عدالته و وجبت إخوته و حرمت غيبته و فى صحيحة ابن أبى يعفور الواردة: فى بيان العدالة بعد تعريف العدالة أن الدليل على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا فتنتفى عند انتفائه. و مفهوم قوله ع فى رواية علقمة المحكية عن المحاسن: من لم تره بعينك يرتكب ذنبا و لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة و الستر و شهادته مقبولة و إن كان فى نفسه مذنبا و من اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى داخل فى ولاية الشيطان إلى آخر الخبر دل على ترتب حرمة الاغتياب و

قبول الشهادة على كونه من أهل الستر و كونه من أهل العدالة على طريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل- بكون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهود عليه بها و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر.
و كون قوله من اغتابه إلى آخره جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء خلاف الظاهر.

[عدم اعتبار قصد الغرض الصحيح فى غيبة المتجاهر]

ثم إن مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر فيما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثانى- احتمال اعتبار قصد النهى عن المنكر فى جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه

و هل يجوز اغتياب المتجاهر فى غير ما تجاهر به

صرح الشهيد الثانى و غيره بعدم الجواز و حكى عن الشهيد أيضا. و ظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز و استظهره فى الحدائق من كلام جملة من الإعلام و صرح به بعض الأساطين.
و ينبغى إلحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه فى القبح فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتيابه بالتعرض للنساء الأجنبيات و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة و من تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتيابه بشرب الخمر و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتيابه بكل قبيح و لعل هذا هو المراد بمن ألقى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصية خاصة و عد مستورا بالنسبة إلى غيرها كبعض عمال الظلمة

ثم المراد بالمتجاهر

من تجاهر بالقبيح بعنوان أنه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلا القليل كما إذا كان من عمال الظلمة ادعى فى ذلك عذرا مخالفا للواقع أو غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن التجاهر

و لو كان متجاهرا عند أهل بلده أو محلته مستورا عند غيرهم

هل يجوز ذكره عند غيرهم ففيه إشكال من إمكان دعوى ظهور روايات المرخصة فيمن لا يستنكف عن الإطلاق على عمله مطلقا فرب متجاهر فى بلده متستر فى بلاد الغربة أو فى طريق الحج و الزيارة لئلا يقع عن عيون الناس. و بالجملة فحيث كان الأصل فى المؤمن الاحترام على الإطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه و لا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح فى الجواز و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا

و هذا هو الفارق بين السب و الغيبة

حيث إن مناط الأول المذمة و التنقيص فيجوز و مناط الثانى إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة.

الثانى تظلم المظلوم و إظهار ما فعل به الظالم

اشارة

و إن كان متسترا به كما إذا ضربه فی اللیل الماضی و شتمه أو أخذ ماله جاز ذکره بذلک عند من لا یعلم ذلک منه

[أدلة الاستثناء]

لظاهر قوله تعالی وَ لَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولئِکَ ما عَلَیْهِمْ مِنْ سَبِیلٍ إِنَّمَا السَّبِیلُ عَلَی الَّذِینَ یَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ یَبْغُونَ فِی الْأَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ و قوله تعالی لا یُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ فعن تفسیر القمی أنه لا یحب الله أن یجهر الرجل بالظلم و السوء و یظلم إلا من ظلم فقد أطلق له

المکاسب، ج۱، ص ۴۵

أن یعارضه بالظلم و عن تفسیر العیاشی عنه ع: من أضاف قوما فأساء ضیافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح علیهم فیما قالوا فیه و هذه الروایة و إن وجب توجیهها إما بحمل الإساءة علی ما یکون ظلما و هتکا لاحترامهم أو بغیر ذلک إلا أنها دالة علی عموم من ظلم فی الآیة الشریفة و أن کل من ظلم فلا جناح علیه فیما قال فی الظالم و نحوها فی وجوب التوجیه روایة أخری فی هذا المعنی محکیة عن المجمع: إن الضیف ینزل بالرجل فلا یحسن ضیافته فلا جناح علیه فی أن یذکره بسوء ما فعله

و یؤید الحکم فیما نحن فیه أن فی منع المظلوم من هذا الذی هو نوع من التشفی حرجا عظیما

و لأن فی تشریع الجواز مظنة ردع للظالم و هی مصلحة خالیة عن مفسدة فیثبت الجواز لأن الأحکام تابعة للمصالح. و یؤیده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر بناء علی أن عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره و إلا لم یذکره فی مقابل الفاسق المعلن بالفسق و فی النبوی: لصاحب الحق مقال.

[هل یقید جواز الغیبة بکونها عند من یرجو إزالة الظلم عنه]

و الظاهر من جمیع ما ذکر عدم تقیید جواز الغیبة بکونها عند من یرجو إزالة الظلم عنه بسببه و قواه بعض الأساطین خلافا لکاشف الریبة و جمع ممن تأخر عنه فقیدوه اقتصارا فی مخالفة الأصل علی المتیقن من الأدلة لعدم عموم فی الآیة و عدم نهوض ما تقدم فی تفسیرها للحجیة مع أن المروی عن الإمام الباقر ع فی تفسیرها المحکی عن مجمع البیان أنه: لا یحب الله الشتم فی الانتصار إلا من ظلم فلا بأس له أن ینتصر ممن ظلمه بما یجوز الانتصار به فی الدین. قال فی الکتاب المذکور و نظیره وَ انْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا و ما بعد الآیة لا یصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلیة و النقلیة و مقتضاه الاقتصار علی مورد رجاء تدارک الظلم فلو لم یکن قابلا للتدارک لم تکن فائدة فی هتک الظالم

[ظاهر بعض الأخبار جواز الاشتکاء لترک الأولی]

و کذا لو لم یکن ما فعل به ظلما- بل کان من ترک الأولی و إن کان یظهر من بعض الأخبار جواز الاشتکاء لذلک فعن الکافی و التهذیب بسندهما عن حماد بن عثمان قال: دخل رجل علی أبی عبد الله ع فشکا إلیه رجلا من أصحابه فلم یلبث إن جاء المشکو علیه فقال أبو عبد الله ع ما لفلان یشکوک فقال له یشکونی أنی استقضیت منه حقی قال فجلس أبو عبد الله ع مغضبا ثم قال فقال کأنک إذا استقضیت حقک لم تسئ أ رأیت ما حکی الله عز و جل فی کتابه وَ یَخافُونَ سُوءَ الْحِسابِ أ تری أنهم خافوا الله عز و جل أن یجوز علیهم لا و الله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء الحساب فمن استقضی فقد أساء و مرسلة ثعلبة بن میمون المرویة عن الکافی قال: کان عنده قوم یحدثهم إذ ذکر رجل منهم رجلا فوقع فیه و شکاه فقال له أبو عبد الله ع و أنی لک بأخیک الکامل و أی الرجال المهذب فإن الظاهر من الجواب أن الشکوی إنما کانت من ترک الأولی الذی لا یلیق بالأخ الکامل المهذب. و مع ذلک

كله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التى رخص فيها فى الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام المغتاب كما أن الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها

منها نصح المستشير

فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيانته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع فى المغتاب. و كذلك النصح من غير استشاره فإن من أراد تزوج امرأة و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبة و الفساد فلا ريب أن التنبيه على بعضها و إن أوجب الوقيعة فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عدة من الأخبار فى وجوبه.

و منها الاستفتاء

بأن يقول للمفتى ظلمنى فلان فى حقى فكيف طريقى فى الخلاص هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و إلا فلا يجوز

[حكاية هند زوجة أبى سفيان]

و يمكن الاستدلال عليه بحكاية هند زوجة أبى سفيان و اشتكائها إلى رسول الله ص و قولها إنه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى فلم يرد ص عليها غيبة أبى سفيان. و لو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبة مثل أبى سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله ع قال: جاء رجل إلى النبى ص فقال إن أمى لا تدفع يد لامس فقال احبسها قال قد فعلت فقال ص فامنع من يدخل عليها قال قد فعلت قال ص فقيدها فإنك لا تبرها بشىء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل إلى آخر الخبر و احتمال كونها متجاهرة مدفوع بالأصل.

و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذى يفعله

فإنه أولى من ستر المنكر عليه فهو فى الحقيقة إحسان فى حقه مضافا إلى عموم أدلة النهى عن المنكر.

و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس

كالمبتدع الذى يخاف من إضلاله الناس و يدل عليه مضافا إلى أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب ما عن الكافى بسنده الصحيح عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص: إذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فأظهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقيعة و باهتوهم كيلا يطمعوا فى الفساد فى الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

و منها جرح الشهود

فإن الإجماع دل على جوازه و لأن مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق أولى من الستر على الفاسق و مثله بل أولى بالجواز جرح الرواة فإن مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و يلحق بذلك الشهادة بالزنى و غيره لإقامة الحدود.

و منها دفع الضرر عن المغتاب و عليه يحمل ما ورد فى ذم زرارة

من عـدة أحاديث و قـد بين ذلك الإمام ع بقوله فى بعض ما أمر به عبـد الله بن زرارة بتبليغ أبيه: اقرأ منى على والدك السـلام فقل له إنما أعيبك دفاعا منى عنك فإن الناس يسارعون إلى كل من قربناه و حمدناه لإدخال الأذى عليه فيمن نحبه و نقربه و يذمونه لمحبتنا له و قربه و دنوة منـا و يرون إدخـال الأذى عليه و قتله و يحمـدون كل من عيبناه نحن و إنما أعيبك لأنك رجل اشـتهرت منا بميلك إلينـا و أنت فى ذلـك مـذموم غير محمود الأمر بمودتـك لنـا و ميلـك إلينا فأحببت أن أعيبك ليحمـدوا أمرك فى الـدين بعيبك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز و جل أَمَّا السَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَ كانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً هذا التنزيل من عند الله ألا و الله ما عابها إلا لكى

المكاسب، ج ۱، ص ۴۶

تسـلم من الملك و لا تغصب على يـديه و لقـد كانت صالحـة ليس للعيب فيها مساغ و الحمد لله فافهم المثل رحمك الله فإنك أحب الناس إلى و أحب أصحاب أبى إلى حيا و ميتا و إنك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر و إن وراءك لملكا ظلوما غصوبا يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحر الهدى ليأخذها غصبا و يغصب أهلها فرحمة الله عليك حيا و رحمة الله عليك ميتا إلى آخر الخبر.

و يلحق بذلك الغيبة للتقية على نفس المتكلم

أو ماله أو عرضه أو على ثالث فإن الضرورات تبيح المحظورات.

و منها ذكر الشخص بعيبه الذى صار بمنزلة الصفة المميزة له

التى لا يعرف إلا بها كالأعمش و الأعرج و الأشتر و الأحول و نحوها و فى الحـديث جاءت زينب العطارة الحولاء إلى نساء رسول الله ص. و لا بأس بـذلك فيما إذا صارت الصـفة فى اشـتهار يوصف الشـخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ع و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هـذا مسـتثنى مبنى على كون مجرد العيب الظاهر من دون قصـد الانتقاص غيبة و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهة المغتاب لعدم كونها إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم أيضا اللهم إلا أن يقال إن الصـفات المشـعرة بالـذم كالألقاب المشـعرة به يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصـد الـذم بها فإن إشـعارها بالـذم كاف فى الكراهة.

و منها [ذكر الشخص بما لا يؤثر عند السامع شيئا لكونه عالما به]

ما حكاه فى كشف الريبة عن بعض من أنه إذا علم اثنان من رجل معصـية شاهداها فأجرى أحدهما ذكره فى غيبته ذلك العاصى جاز لأنه لا يؤثر عند السامع شـيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحة خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهارها عنهما انتهى. أقول إذا فرض عدم كون ذكرهما فى مقام التعيير و المذمة و ليس هنا هتك ستر أيضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبة إلا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمة.

و منها رد من ادعى نسبا ليس له

فإن مصلحة حفظ الأنساب أولى من مراعاة حرمة المغتاب

و منها القدح فى مقالة باطلة

و إن دل على نقصان قائلها إذا توقف حفظ الحق و إضاعـة الباطل عليه و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسـبة إلى من تقـدم عليه منهم

من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها بعد ما قدمنا أن الضابط فى الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن و هذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسدة هتك المؤمن فإنها متدرجة فى القوة و الضعف فرب مؤمن لا يساوى عرضه شيء فالواجب التحرى فى الترجيح بين المصلحة و المفسدة.

الرابع يحرم استماع الغيبة بلا خلاف

اشارة

فقد ورد: أن السامع للغيبة أحد المغتابين. و الأخبار فى حرمته كثيرة إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة و نحوها ضعيفة السند ثم المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها

و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع

و قلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلم- فالمحكى جواز الاستماع من احتمال كونه متجاهرا إلا مع العلم بعدمه.

قال فى كشف الريبة إذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبة

و لا- عدمه قيل لا- يجب نهى القائل لإمكان الاستحقاق فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده لأن ردعه يستلزم انتهاك حرمته و هو أحد المحرمين ثم قال و الأولى التنزيه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدلة و ترك الاستفصال فيها و هو دليل إرادة العموم حذرا من الإغراء بالجهل و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول فيه بالنسبة إلى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته و هو هدم قاعدة النهى عن الغيبة انتهى أقول و المحكى بقوله قيل لا دلالة فيه على جواز الاستماع و إنما يدل على عدم وجوب النهى عنه و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل لأن السامع أحد المغتابين فكما أن المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا إذا علم التجاهر المسوغ كذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا إذا علم التجاهر و إما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتماله فى حقه و إن اعتقد الناهى عدم التجاهر. نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه

[مختار المؤلف]

هذا و لكن الأقوى جواز الاستماع إذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل. و الرواية على تقدير صحتها تدل على أن السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك فتكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه. نعم لو استظهر منها أن السامع للغيبة كأنه متكلم بها فإن جاز السامع التكلم بغيبة جاز سماعها و إن حرم عليه حرم سماعها أيضا لكانت الرواية على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة المغتابين بالتثنية و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر و قد تقدم فى مسألة التشبيب أنه إذا كان شك السامع فى حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه فراجع

ثم إنه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة

. فعن المجالس بإسناده عن أبی ذر رضوان الله علیه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره الله تعالی فی الدنیا و الآخرة و إن خذله و هو یستطیع نصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فی وصیة النبی ص لعلی ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی ص: من رد عن أخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فی حدیث الملاهی عن النبی ص: من تطول علی أخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة إلی آخر الخبر. و لعل وجه زیادة عقابه أنه إذا لم یرده تجری المغتاب علی الغیبة فیصر علی هذه الغیبة و غیرها

[المراد بالرد الانتصار للغائب لا صرف النهی عن الغیبة]

و الظاهر أن الرد غیر النهی عن الغیبة و المراد به الانتصار للغائب بما یناسب تلک الغیبة فإن کان عیبا دنیویا انتصر له بأن العیب لیس إلا ما عاب الله به من المعاصی التی من أکبرها ذکرک أخاک بما لم یعبأ الله به و إن کان عیبا دینیا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصیة فإن لم یقبل

المکاسب، ج۱، ص ۴۷

التوجیه انتصر له بأن المؤمن قد یبتلی بالمعصیة فینبغی أن تستغفر له و تهتم له لا أن تعیره و أن تعییرک إیاه لعله أعظم عند الله من معصیته و نحو ذلک. ثم إنه یظهر من الأخبار المستفیضة وجوب رد الغیبة

. فعن المجالس بإسناده عن أبی ذر رضوان الله علیه عن النبی ص: من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو یستطیع نصره فنصره نصره الله تعالی فی الدنیا و الآخرة و إن خذله و هو یستطیع نصره خذله الله فی الدنیا و الآخرة و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه ع فی وصیة النبی ص لعلی ع. و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبی ص: من رد عن أخیه غیبة سمعها فی مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن لم یرد عنه و أعجبه کان علیه کوزر من اغتابه و عن الصدوق بإسناده عن الصادق ع فی حدیث الملاهی عن النبی ص: من تطول علی أخیه فی غیبة سمعها فیه فی مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر فی الدنیا و الآخرة فإن هو لم یردها و هو قادر علی ردها کان علیه کوزر من اغتابه سبعین مرة إلی آخر الخبر. و لعل وجه زیادة عقابه أنه إذا لم یرده تجری المغتاب علی الغیبة فیصر علی هذه الغیبة و غیرها

[الأخبار الواردة فی عقوبة ذی اللسانین و ذمه]

ثم إنه قد یتضاعف عقاب المغتاب إذا کان ممن یمدح المغتاب فی حضوره و هذا و إن کان فی نفسه مباحا إلا أنه إذا انضم مع ذمه فی غیبته سمی صاحبه ذا لسانین یوم القیامة و تتأکد حرمتها و لذا ورد فی المستفیضة أنه یجیء ذو لسانین یوم القیامة و له لسانان من النار فإن لسان المدح فی الحضور و إن لم یکن لسانا من نار إلا أنه إذا انضم إلی لسان الذم فی الغیاب صار کذلک. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غیاث عن الصادق عن أبیه عن آبائه عن علی ع قال رسول الله ص:

من مدح أخاه المؤمن فی وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطع ما بینهما من العصمة و عن الباقر ع: بئس العبد عبد یکون ذا وجهین و ذا لسانین یطرأ أخاه شاهدا و یأکله غائبا إن أعطی حسده و إن ابتلی خذله

[البهتان أغلظ تحریما من الغیبة]

و اعلم أنه قد یطلق الاغتیاب علی البهتان و هو أن یقال فی شخص ما لیس فیه و هو أغلظ تحریما من الغیبة و وجهه ظاهر لأنه جامع

بين مفسدتى الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب- من جهة كل من العنوانين و المركب. و فى رواية علقمة عن الصادق ع حدثنى أبى عن آبائه ع عن رسول الله ص أنه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما فى الجنة أبدا و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما و كان المغتاب فى النار خالدا فيها و بئس المصير.

خاتمة فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه

اشارة

ففى صحيحة مرازم عن أبى عبد الله ع: ما عبد الله بشىء أفضل من أداء حق المؤمن و روى فى الوسائل و كشف الريبة عن كنز الفوائد للشيخ الكراجكى عن الحسين بن محمد بن على الصيرفى عن محمد بن على الجعابى عن القاسم بن محمد بن جعفر العلوى عن أبيه عن آبائه عن على ع قال: قال رسول الله ص للمسلم على أخيه ثلاثون حقا لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو يغفر زلته و يرحم عبرته و يستر عورته و يقيل عثرته و يقبل معذرته و يرد غيبته و يديم نصيحته و يحفظ خلته و يرعى ذمته و يعود مرضه و يشهد ميته و يجيب دعوته و يقبل هديته و يكافئ صلته و يشكر نعمته و يحسن نصرته و يحفظ حليلته و يقضى حاجته و يستنجح مسألته و يسمت عطسته و يرشد ضالته و يرد سلامه و يطيب كلامه و يبر إنعامه- و يصدق أقسامه و يوالى وليه و لا يعاديه و ينصره ظالما و مظلوما فأما نصرته ظالما فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوما فيعينه على أخذ حقه و لا يسلمه و لا يخذله و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه ثم قال ع سمعت رسول الله ص يقول إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئا فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له و عليه. و الأخبار فى حقوق المؤمن كثيرة و الظاهر إرادة الحقوق المستحبة التى ينبغى أداؤها. و معنى القضاء لذيها على من هى عليه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الإخوة

ثم إن ظاهرها و إن كان عاما إلا أنه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر

أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصة فإن التهاتر يقع فى الحقوق كما يقع فى الأموال.

و قد ورد فى غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة فى ترك هذه الحقوق

لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل منهم. فعن الصدوق رحمه الله فى الخصال و كتاب الإخوان و الكلينى بسندهما عن أبى جعفر ع قال: قام إلى أمير المؤمنين ص رجل بالبصرة فقال أخبرنا عن الإخوان فقال ع الإخوان صنفان إخوان الثقة و إخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافاه و عاد من عاداه و اكتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن و اعلم أيها السائل أنهم أعز من الكبريت الأحمر و أما إخوان المكاشرة فإنك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان

[حدود الصداقة]

و فى رواية عبيد الله الحلبى المروية فى الكافى عن أبى عبد الله ع قال: لا تكون الصداقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شىء منها فانسبه إلى الصداقة و من لم يكن فيه شىء منها فلا تنسبه إلى شىء من الصداقة فأولها أن تكون سريرته و علانيته لك واحدة و الثانية أن يرى زينك زينه و شينك شينه و الثالثة أن لا تغيره عليك ولاية و لا مال و الرابعة أن لا يمنعك شيئا تناله مقدرته و

الخامسة و هى تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات و لا يخفى أنه إذا لم تكن الصداقة لم تكن الأخوة فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة إليه. و فى نهج البلاغة: لا يكون الصديق صديقا حتى يحفظ أخاه فى ثلاث فى نكبته و فى غيبته و فى وفاته و فى كتاب الإخوان بسنده عن الوصافى عن أبى جعفر ع قال: قال لى أ رأيت من قبلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء و عند بعض إخوانه رداء يطرحه عليه قلت لا- قال فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض إخوانه بفضل إزاره حتى يجد له إزارا قلت لا قال فضرب بيده على فخذه و قال ما هؤلاء بإخوة إلى آخر الخبر دل على أن من لا يواسى المؤمن ليس بأخ له فلا يكون له حقوق الأخوة المذكورة فى روايات الحقوق. و نحوه رواية ابن أبى عمير عن خلاد رفعه قال: أبطأ على رسول الله ص رجل فقال ما أبطأ بك فقال العرى يا رسول الله فقال ص أ ما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما فقال بلى يا رسول الله فقال ص ما هذا لك بأخ و فى رواية يونس بن ظبيان قال قال أبو عبد الله ع: اختبروا إخوانكم بخصلتين فإن كانتا فيهم و إلا فأعزب ثم اعزب ثم اعزب المحافظة على الصلاة فى مواقيتها و البر بالإخوان فى اليسر و العسر

القمار

الخامسة عشرة القمار و هو حرام إجماعا

اشارة

و يدل عليه الكتاب و السنة المتواترة

[معنى القمار لغة و شرعا]

و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة الرهن على اللعب بشىء بالآلات المعروفة و حكى عن جماعة أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقا و لو من دون رهن و به صرح فى جامع المقاصد و عن بعض أن أصل المقامرة المغالبة.

فكيف كان فهنا مسائل أربع لأن اللعب قد يكون بآلات القمار مع الرهن و قد يكون بدونه و المغالبة بغير آلات القمار قد تكون مع العوض و قد تكون بدونه.

فالأولى اللعب بآلات القمار مع الرهن

و لا إشكال فى حرمتها و حرمة العوض و الإجماع عليها محقق و الأخبار بها متواترة.

الثانية اللعب بآلات القمار من دون رهن

اشارة

المكاسب، ج ۱، ص ۴۸

و فى صدق القمار عليه نظر لما عرفت و مجرد الاستعمال لا- يوجب إجراء أحكام المطلقات و لو مع البناء على أصالة الحقيقة فى

الاستعمال لقوة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن فى اللعب بها. و منها تظهر الخدشة فى الاستدلال على المطلب بإطلاق النهى عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم قد يبعد دعوى الانصراف فى رواية أبى الربيع الشامى: عن الشطرنج و النرد قال لا تقربوهما قلت فالغناء قال لا خير فيه لا تقربه.

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم فى رواية تحف العقول من أن ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. و فى تفسير القمى عن أبى الجارود عن أبى جعفر ع: فى قوله تعالى إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ قال أما الخمر فكل مسكر من الشراب إلى أن قال و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر إلى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام محرم. و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدرى حتى يرد ما تقدم من انصرافه إلى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله بيعه و شراؤه و قوله و أما الميسر فهو النرد إلى آخر الحديث. و يؤيد الحكم ما عن مجالس المفيد الثانى ولد شيخنا الطوسى رحمهما الله بسنده عن أمير المؤمنين ع: فى تفسير الميسر فى أن كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و رواية الفضيل قال: سألت أبا جعفر ع عن هذه الأشياء التى يلعب بها الناس من النرد و الشطرنج حتى انتهيت إلى السدر قال إذا ميز الله الحق من الباطل مع أيهما يكون قال مع الباطل قال و مالك و الباطل و فى موثقة زرارة عن أبى عبد الله ع: أنه سئل عن الشطرنج و عن لعبة الشبيب التى يقال لها لعبة الأمير و عن لعبة الثلاث فقال رأيت إذا ميز الله بين الحق و الباطل مع أيهما يكون قلت مع الباطل قال فلا خير فيه و فى رواية عبد الواحد بن مختار: عن اللعب بالشطرنج قال إن المؤمن لمشغول عن اللعب فإن مقتضى إناطة الحكم بالباطل و اللعب عدم اعتبار الرهن فى حرمة اللعب بهذه الأشياء و لا يجرى دعوى الانصراف هنا.

الثالثة المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار

اشارة

كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة و نحو ذلك مما عدوها فى باب السبق و الرماية من أفراد غير ما نص على جوازه و الظاهر الإلحاق بالقمار فى الحرمة و الفساد بل صريح بعض أنه قمار.

و صرح العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحه بعدم الخلاف فى الحرمة و الفساد

و هو ظاهر كل من نفى الخلاف فى تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيه بدون العوض فإن ظاهر ذلك أن محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد.

[الأخبار الدالة على الحرمة]

و يدل عليه أيضا قول الإمام الصادق ع إنه قال رسول الله ص: إن الملائكة لتحضر الرهان فى الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام و فى رواية أبى العلاء بن سيابة عن الإمام الصادق ع عن النبى ص: إن الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل و المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا ع قال: سألته عن الميسر قال الثفل من كل شيء قال و الثفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها و فى صحيحة معمر بن خلاد: كل ما قومر عليه فهو ميسر و فى رواية جابر عن أبى جعفر ع: قيل يا رسول الله ما الميسر قال كل ما تقومر به حتى الكعاب و الجوز و الظاهر أن المقامرة بمعنى

المغالبة على الرهن

[استظهار بعض اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار و المناقشة فيه]

و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة فى الحرمة المعتضدة بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار. و أما مطلق الرهان و المغالبة بغيرها فليس فيه إلا فساد المعاملة و عدم تملك الراهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصية من جهة العمل كما فى القمار بل لو أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد الذى هو نذر له- لا كفارة له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان أن المقامرة المذكورة أوجبته و ألزمته أمكن القول بجوازه. و قد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه- و كونه موجبا للعن الملائكة و تنفرهم و أنه من الميسر المقرون بالخمر. و أما ما ذكره أخيرا من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأن العهد الذى تضمنه العقد الفاسد لا معنى لاستحباب الوفاء به إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك إلا أن يراد صورة الوفاء بأن يملكه تمليكا جديدا بعد الغلبة فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم أيضا غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبذول له بعد التمليك الجديد لا فى فعل الباذل و أنه يستحب له أو لا

[عدم الخلاف فى الحكم بالحرمة و الفساد]

و كيف كان فلا أظن أن الحكم بحرمة الفعل مضافا إلى الفساد محل إشكال بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرماية و كتاب الشهادات و قد تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام.

[قضاء أمير المؤمنين (ع) فى رجل آكل و أصحاب له شاة]

نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس عن أبى جعفر ع قال: قضى أمير المؤمنين ع فى رجل أكل و أصحاب له شاة- فقال إن أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا فقضى فيه و أن ذلك باطل لا شيء فى المؤاكلة فى الطعام ما قل منه أو كثر و منع غرامة فيه.

[ظهور الرواية فى الجواز]

و ظاهرها من حيث عدم ردع الإمام ع عن فعل مثل هذا أنه ليس بحرام إلا أنه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم أيضا لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضا فتأمل.

ثم إن حكم المعوض من حيث الفساد

حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة يجب رده على مالكه مع بقائه و مع التلف فالبدل مثلا أو قيمة.

و ما ورد من قيء الإمام ع- البيض الذى قامر به الغلام

فلعله للحذر من أن يصير الحرام جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك كيف أكل المعصوم ع له جهلا بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية غير المتبدلة بالعلم لا جهلا و لا غفلة لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه فى

ترک الواجب و فعل الحرام دل علی عدم جواز الجهل علیه فی ذلک اللهم إلا أن یقال إن مجرد التصرف من المحرمات العلمیة- و التأثیر الواقعی غیر المتبدل بالجهل إنما هو فی بقائه و صیرورته بدلا عما یتحلل من بدنه ع و الفرض اطلاعه علیه فی أوائل وقت تصرف المعدة و لم یستمر جهله. هذا کله لتطبیق فعلهم علی القواعد و إلا فلهم فی حرکاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئون لا یعلمها

المکاسب، ج۱، ص ۴۹

غیرهم.

الرابعة المغالبة بغیر عوض- فی غیر ما نص علی جواز المسابقة فیه

اشارة

و الأکثر علی ما فی الریاض علی التحریم بل حکی فیها عن جماعة دعوی الإجماع علیه و هو الظاهر من بعض العبارات المحکیة عن التذکرة.

[الظاهر من بعض عبارات التذکرة الإجماع علی التحریم]

فعن موضع منها أنه لا یجوز المسابقة فی المصارعة بعوض و بغیر عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهی إلا فی الثلاثة الخف و الحافر و النصل و ظاهر استدلاله أن مستند الإجماع هو النهی و هو جار فی غیر المصارعة أیضا. و عن موضع آخر لا یجوز المسابقة علی رمی الحجارة بالید و المقلاع و المنجنیق سواء أ کان بعوض أم بغیر عوض عند علمائنا و فیه أیضا لا یجوز المسابقة علی المراکب و السفن و الطیارات عند علمائنا و قال أیضا لا یجوز المسابقة علی مناطحة الغنم و مهارشة الدیک بعوض و بغیر عوض قال و کذلک لا یجوز المسابقة بما لا ینتفع به فی الحرب و عد فیما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمی البنادق و الجلاهق و الوقوف علی رجل واحدة و معرفة ما فی الید من الزوج و الفرد و سائر الألعاب و کذلک اللبث فی الماء قال و جوزه بعض الشافعیة و لیس بجید انتهی.

و ظاهر المسالک المیل إلی الجواز

و استجوده فی الکفایة و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذکرة من عموم النهی و هو غیر دال لأن السبق فی الروایة یحتمل التحریک بل فی المسالک أنه المشهور فی الروایة و علیه فلا تدل إلا علی تحریم المراهنة بل هی غیر ظاهرة فی التحریم أیضا لاحتمال إرادة فسادها بل هو الأظهر لأن نفی العوض ظاهر فی نفی استحقاقه و إرادة نفی جواز العقد علیه فی غایة البعد. و علی تقدیر السکون فکما یحتمل نفی الجواز التکلیفی فیحتمل نفی الصحة لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة علی العوض

و قد یستدل للتحریم أیضا بأدلة القمار

بناء علی أنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض کما یدل علیه ما تقدم من إطلاق الروایة- بکون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. و دعوی أنه یشترط فی صدق القمار أحد الأمرین إما کون المغالبة بالآلات المعدة للقمار و إن لم یکن عوض و إما المغالبة مع العوض و إن لم یکن بالآلات المعدة للقمار علی ما یشهد به إطلاقه فی روایة الرهان فی الخف و الحافر فی غایة البعد بل الأظهر أنه مطلق المغالبة. و یشهد له أن إطلاق آلة القمار موقوف علی عدم دخول الآلة فی مفهوم القمار کما فی سائر الآلات المضافة إلی الأعمال حیث إن الآلة غیر مأخوذة فی المفهوم و قد عرفت أن العوض أیضا غیر مأخوذ فیه فتأمل.

و يمكن أن يستدل على التحريم أيضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد

معللة بكونها من الباطل و اللعب و أن كل ما ألهى عن ذكر الله عز و جل فهو الميسر. و قوله ع: فى بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمى و المراد رهان الفرس و لا شك فى صدق اللهو و اللعب فيما نحن فيه ضرورة أن العوض لا دخل له فى ذلك.

و يؤيده ما دل على أن كل لهو المؤمن باطل

خلا ثلاثة و عد منها إجراء الخيل و ملاعبة الرجل امرأته و لعله لذلك كله استدل فى الرياض تبعا للمهذب فى مسألتنا بما دل على حرمة اللعب لكن قد يشكل الاستدلال فيما إذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجه عن صدق اللهو عرفا فيمكن إناطة الحكم باللهو و يحكم فى غير مصاديقه بالإباحة إلا أن يكون قولا بالفصل و هو غير معلوم و سيجىء بعض الكلام فى ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله

القيادة

السادسة عشرة القيادة- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم

السادسة عشرة القيادة- و هو السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطء المحرم

و هى من الكبائر و قد تقدم تفسير الواصلة و المستوصلة بذلك فى مسألة تدليس الماشطة. و فى صحيحة ابن سنام: أنه يضرب ثلاثة أرباع حد الزانى خمسة و سبعون سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه

القيافة

السابعة عشرة القيافة و هو حرام فى الجملة

اشارة

السابعة عشرة القيافة و هو حرام فى الجملة

نسبه فى الحدائق إلى الأصحاب و فى الكفاية لا أعرف له خلافا و عن المنتهى الإجماع.

[القائف لغة و اصطلاحا]

و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذى يعرف الآثار- و عن النهاية و مجمع البحرين زيادة أنه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه و فى جامع المقاصد و المسالك كما عن إيضاح النافع و الميسية أنها إلحاق الناس بعضهم ببعض و قيد فى الدروس و جامع المقاصد كما فى التنقيح حرمتها بما إذا ترتب عليها محرم و الظاهر أنه مراد الكل و إلا فمجرد حصول الاعتقاد العلمى أو الظنى بنسب شخص لا دليل على تحريمه

[الأخبار الناهية عن مراجعة القائف]

و لـذا نهى فى بعض الأخبـار عن إتيـان القائف و الآخـذ بقوله. ففى المحكى عن الخصال ما أحب أن تأتيهم و عن مجمع البحرين أن فى الحـديث لا تأخـذ بقول القائف. و نسب بعض أهل السـنة أن رسول الله ص قضـى بقول القافـة و قـد أنكر ذلك عليهم فى أخبارنا كما يشـهد به ما فى الكافى عن زكريا بن يحيى بن نعمان الصـيرفى قال: سـمعت على بن جعفر يحدث حسن بن الحسـين بن على بن الحسـين فقال و الله لقد نصـر الله أبا الحسن الرضا ع فقال الحسن إى و الله جعلت فداك لقد بغى عليه إخوته فقال على بن جعفر إى و الله و نحن عمومته بغينا عليه فقال له الحسن جعلت فداك كيف صـنعتم فإنى لم أحضركم قال قال له إخوته و نحن أيضا- ما كان فينا إمام قط حائل اللون فقال لهم الرضا ع هو ابنى قالوا فإن رسول الله ص قد قضى بالقافة فبيننا و بينك القافة قال ابعثوا أنتم إليهم فأما أنا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم إليه و لتكونوا فى بيوتكم فلما جاءوا أقعدونا فى البستان و اصطف عمومته و إخوته و أخواته و أخذوا الرضـا ع و ألبسوه جبـة من صوف و قلنسوة منهـا و وضـعوا على عنقه مسـحاة و قالوا له ادخل البسـتان كأنك تعمل فيه ثم جاءوا بأبى جعفر ع فقالوا ألحقوا هـذا الغلام بأبيه فقالوا ليس له هاهنا أب و لكن هـذا عم أبيه و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هاهنا أب فهو صاحب البسـتان فإن قدميه و قدميه واحدة فلما رجع أبو الحسن ع قالوا هذا أبوه قال على بن جعفر فقمت فمصـصت ريق أبى جعفر ع ثم قلت له أشهد أنك إمامى إلى آخر الخبر نقلناه بطوله تيمنا

الكذب

الثامنة عشرة الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان

اشارة

الثامنة عشرة الكذب و هو حرام بضرورة العقول و الأديان

و يدل عليه الأدلة الأربعة إلا أن الذى ينبغى الكلام فيه مقامان أحدهما فى أنه من الكبائر ثانيهما فى مسوغاته

أما الأول [هل المستفاد من الأخبار أن الكذب من الكبائر]

اشارة

فالظاهر من غير واحـد من الأخبار كالمروى فى العيون بسـنده عن الفضل بن شاذان لا يقصـر عن الصـحيح و المروى عن الأعمش فى حديث شرائع الدين عده من الكبائر. و فى الموثقة بعثمان بن عيسى: إن الله تعالى جعل

المكاسب، ج۱، ص ۵۰

للشـر أقفالا- و جعـل مفاتيـح تلـك الأقفال الشـراب و الكـذب شـر من الشـراب و أرسل عن رسول الله ص: أ لا أخبركم بأكبر الكبائر الإشـراك بالله و عقوق الوالـدين و قول الزور أى الكـذب و عنه ص: إن المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سـبعون ألف ملك خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب عليه بتلك الكذبة سـبعين زنية أهونها كمن يزنى مع أمه و يؤيده ما عن العسكرى ع: جعلت الخبائث كلها فى بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب إلى آخر الحديث فإن مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا محالة. و يمكن الاسـتدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى إِنَّما يَفْتَرِى الْكَذِبَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِآياتِ اللَّهِ فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها و لذلك كله أطلق

جماعة كالفاضلين و الشهيد الثانى فى ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة أو لا يترتب عليه شىء أصلا. و يؤيده ما روى: عن النبى ص فى وصيته لأبى ذر ويل للذى يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له ويل له فإن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالبا إيقاع فى المفسدة.

[هل الكذب كله من الكبائر]

نعم فى الأخبار ما يظهر من عدم كونه على الإطلاق كبيرة- مثل رواية أبى خديجة عن أبى عبد الله ع: إن الكذب على الله و على رسوله من الكبائر فإنها ظاهرة باختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمة. و فى مرسلة سيف بن عميرة عن أبى جعفر ع قال: كان على بن الحسين ع يقول لولده اتقوا الكذب الصغير منه و الكبير فى كل جد و هزل فإن الرجل إذا كذب فى الصغير اجترأ على الكبير- إلى آخر الخبر و يستفاد منه أن عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفاسد.

[هل الكذب من اللمم]

و فى صحيحة ابن الحجاج: قلت لأبى عبد الله ع الكذاب هو الذى يكذب فى الشىء قال لا ما من أحد إلا يكون ذاك منه و لكن المطبوع على الكذب فإن قوله ما من أحد إلا يكون ذاك منه يدل على أن الكذب- من اللمم التى تصدر من كل أحد لا من الكبائر. و عن الحارث الأعور عن على ع قال: لا يصلح من الكذب جد و لا هزل و أن لا يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له إن الكذب يهدى إلى الفجور و الفجور يهدى إلى النار و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر إلى آخر الخبر و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

[حكم الإنشاء المنبئ عن الكذب]

و قوله و لا أن يعد أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد أن يراد منه النهى عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا ما لا تَفْعَلُونَ بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا و أن إطلاق الكذب عليه فى الرواية- لكونه فى حكمه من حيث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل كما أن سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين أن الكذب و إن كان من صفات الخبر إلا أن حكمه يجرى فى الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم

[خلف الوعد لا يدخل فى الكذب]

و كيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد فى الكذب لعدم كونه من مقولة الكلام. نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما أن إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا فى حرمته و فى بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة

[الكذب فى الهزل]

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصا المرسلة حرمة الكذب حتى فى الهزل و يمكن أن يراد بها الكذب فى مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقق مدلوله فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرح به بعض و لعله

لانصراف الكذب إلى الخبر المقصود و للسيرة و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية- و يحتمل غير بعيد حرمته لعموم ما تقدم خصوصا الخبرين الأخيرين- و النبوى فى وصية أبى ذر لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل. و عن الخصال بسنده عن رسول الله ص: أنا زعيم بيت فى أعلى الجنة و بيت فى وسط الجنة و بيت فى رياض الجنة لمن ترك المراء و إن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا- و لمن حسن خلقه و قال أمير المؤمنين ص: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله و جده

ثم إنه لا ينبغى الإشكال فى أن المبالغة فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب

و ربما يدخل فيه إذا كانت فى غير محلها كما لو مدح إنسانا قبيح المنظر و شبه وجهه بالقمر إلا إذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح فإن الأنظار تختلف فى التحسين و التقبيح كالذائقات فى المطعومات.

و أما التورية

اشارة

و هو أن يريد بلفظ معنى مطابقا للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت فى مقام إنكار ما قلته فى حق أحد علم الله ما قلته و أردت بكلمة ما الموصولة و فهم المخاطب النافية و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له ما هو هاهنا و أشار إلى موضع فارغ فى البيت و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة إلى غير ذلك فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التورية عند الضرورة بأنه يؤدى بما يخرجه عن الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة فى القواعد فى مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم بأنه يجوز الحلف كاذبا و تجب التورية على العارف بها بأن العبارة لا تخلو عن مناقشة حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية و معلوم أن لا كذب معها انتهى. و وجه ذلك أن الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا للواقع و إنما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ. نعم لو ترتبت عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة اللهم إلا أن يدعى أن مفسدة الكذب و هو الإغراء موجودة فيها و هى ممنوعة لأن الكذب محرم لا لمجرد الإغراء.

[الملاك فى اتصاف الخبر بالكذب عند بعض الأفاضل]

و ذكر بعض الأفاضل أن المعتبر فى اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا و أراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع انتهى موضع الحاجة. أقول فإن أراد اتصاف الخبر فى

المكاسب، ج۱، ص ۵۱

الواقع فقد تقدم أنه دائر مدار موافقة المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنى الخبر و المقصود منه دون ظاهره الذى لم يقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر. لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أن هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر إلى إناطة الاتصاف بمراد المتكلم و إن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

و مما يدل على سلب الكذب عن التورية

ما روى فى الاحتجاج: أنه سئل الإمام الصادق ع عن قول الله عز و جل فى قصة إبراهيم على نبينا و آله و عليه السلام بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ

هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ قال ما فعله كبيرهم و ما كذب إبراهيم قيل و كيف ذلك فقال إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون أى إن نطقوا فكبيرهم فعل- و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا و ما كذب إبراهيم: و سئل [أبو عبد الله ع] عن قول الله تعالى [فى يوسف] أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسارِقُونَ قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا- ترى أنهم قالوا نفقد صواع الملك و لم يقولوا سرقتم صواع الملك: و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن إبراهيم ع إِنِّى سَقِيمٌ قال ما كان إبراهيم سقيما و ما كذب إنما عنى سقيما فى دينه أى مرتادا و فى مستطرفات السرائر من كتاب ابن كثير قال: قلت لأبى عبد الله ع الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية قولى ليس هو هاهنا فقال ع لا بأس ليس بكذب فإن سلب الكذب مبنى على أن المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك. و روى فى باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط: أن واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر فاعترضهما فى الطريق أعداء المصحوب فأنكر الصاحب أنه هو فأحلفوه فحلف لهم أنه أخوه فلما أتى النبى ص قال له صدقت المسلم أخو المسلم إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك

أما الكلام فى المقام الثانى و هى مسوغات الكذب

اشارة

فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين

أحدهما الضرورة إليه

اشارة

فيسوق معها بالأدلة الأربعة قال الله تعالى إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمانِ و قال تعالى لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً. و قوله ع: ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه و قد اشتهر أن الضرورات تبيح المحظورات. و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه. و الإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه لغلبة الآخر عليه على القولين و هما كون القبح العقلى مطلقا أو فى خصوص الكذب لأجل الذات فيختلف الوجوه و الاعتبارات و لا إشكال فى ذلك

و إنما الإشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا

اشارة

ظاهر المشهور هو الأول كما يظهر من المقنعة و المبسوط و الغنية و السرائر و الشرائع و القواعد و اللمعة و شرحها و التحرير و جامع المقاصد و الرياض و محكى مجمع البرهان فى مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة.

[ما يدل على الوجوب من كلمات الفقهاء]

قال فى المقنعة من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم بتسليمها إليه و خيانة صاحبها فيها فليجحدها ليحفظها على المؤتمن له عليها و إن استحلفه على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب فليجهد و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرجه عن الكذب إلى أن قال فإن لم يحسن التورية و كانت نيته حفظ الأمانة أجزأته النية و كان مأجورا انتهى. و قال فى

هذه المسألة أعنى مطالبة الظالم الوديعة فإن قنع الظالم منه بيمينه فله أن يحلف و يورى فى ذلك انتهى. و فى الغنية فى هذه المسألة و يجوز له أن يحلف أنه ليس عنده وديعة و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة انتهى و قال فى المختصر النافع حلف موريا و فى القواعد و تجب التورية على العارف بها انتهى و فى السرائر فى باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكر الاستدانة خوفا من الإقرار بالإبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التورية بما يخرجه عن الكذب انتهى و فى اللمعة يحلف عليه فيورى و قريب منه فى شرحها و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب تجب التورية بما يخرجه عن الكذب انتهى.

[وجه ما ذكره الفقهاء فى وجوب التورية]

و وجه ما ذكروه أن الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار إليه مع القدرة على التورية فيدخل تحت العمومات مع أن قبح الكذب عقلى فلا يسوغ إلا مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف إلا مع العجز عن التورية

[مقتضى الإطلاقات عدم الوجوب]

و هذا الحكم جيد إلا أن مقتضى إطلاقات أدلة الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك. ففى رواية السكونى عن الإمام الصادق عن أبيه عن آبائه عن على ع قال قال رسول الله ص: احلف بالله كاذبا و نج أخاك من القتل و صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعرى عن أبى الحسن الرضا ع قال: سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف له لينجو به منه قال لا بأس و سألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال نفسه قال نعم و عن الفقيه قال قال الصادق ع: اليمين على وجهين إلى أن قال فأما اليمين التى يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل فى خلاص امرأ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص أو غيره و فى موثقة زرارة بابن بكير: أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفوننا على أموالنا و قد أدينا زكاتها فقال يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا و رواية سماعة عن أبى عبد الله ع: إذا حلف الرجل تقية لم يضره إذا هو أكره أو اضطر إليه و قال ليس شىء مما حرم الله إلا و قد أحله لمن اضطر إليه إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فى هذا الباب و فيما يأتى من جواز الكذب فى الإصلاح التى يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية. و أما حكم العقل بقبح الكذب فى غير مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة عليه فهو و إن كان مسلما إلا أنه يمكن القول بالعفو عنه شرعا- للأخبار المذكورة كما عفى عن الكذب فى الإصلاح و عن السب و التبرى مع الإكراه مع أنه قبيح عقلا أيضا مع أن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن الالتزام بالعسر كما لا يخفى

[المختار اشتراط جواز الكذب بعدم إمكان التورية]

فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتب الآثار على الكذب فيما نحن فيه و إن قدر على التورية كان حسنا إلا أن الاحتياط فى خلافه بل هو المطابق للقواعد لو لا استبعاد التقييد فى هذه المطلقات لأن النسبة بين هذه المطلقات و بين ما دل كالرواية الأخيرة و غيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه

المكاسب، ج۱، ص ۵۲

مطلقا عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل. هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم التفات إلى التورية فى مقام الضرورة إلى الكذب إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها إذ لا داعى إلى العدول عنها إلى الكذب

[هل يتحقق الإكراه فى صورة القدرة على التورية]

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية أطلقوا القول بلغوية ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات و أقوال المحرمة كالسب و التبرى من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورية بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد فى الروضة و المسالك فى باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل فى كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع أنه يمكن أن يقال إن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بالصيغة. و أما إرادة المعنى فمما لا يقبل الإكراه فإذا أراده مع القدرة على عدم إرادته فقد اختاره فالإكراه على البيع الواقعى يختص بغير القادر على التورية لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إليها كما أن الاضطرار إلى الكذب يختص بغير القادر عليها

[الفرق بين الإكراه و الكذب]

و يمكن أن يفرق بين المقامين بأن الإكراه إنما يتعلق بالبيع الحقيقى أو الطلاق الحقيقى غاية الأمر قدرة المكره على التفصى عنه بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى لكنه غير المكره عليه. و حيث إن الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصى بهذا الوجه لم يعتبر ذلك فى حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب فإنه لم يسوغ إلا عند الاضطرار إليه و لا اضطرار مع القدرة. نعم لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعتبر فى تحقق موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصى كما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكره عليه من حيث إنه مضطر إليه لدفع الضرر المتوعد عليه به عن النفس و المال كان ينبغى فيه اعتبار العجز من التورية لعدم اضطرار مع القدرة عليها. و الحاصل أن المكره إذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع أنه مكره عليه فيدخل فى عموم رفع ما أكرهوا عليه. و أما المضطر فإذا كذب مع القدرة على التورية لم يصدق أنه مضطر إليه فلا يدخل فى عموم رفع ما اضطروا إليه هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتى من جهة العجز عن التورية. و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعة من جوازه مع الاضطرار إليه من غير جهة العجز عن التورية فلا فرق بينه و بين الإكراه كما أن الظاهر أن أدلة نفى الإكراه راجعة إلى الاضطرار لكن من غير جهة التورية. فالشارع رخص فى ترك التورية فى كل كلام مضطر إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا و لكن الأحوط التورية فى البابين

ثم إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات

. نعم يستحب تحمل الضرر المالى الذى لا يجحف و عليه يحمل قول أمير المؤمنين ع فى نهج البلاغة: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك-

[الأنسب حمل روايات التقية على خلاف الظاهر لا الكذب لمصلحة]

ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا فى مقام التقية فى بيان الأحكام مثل قولهم: لا بأس بالصلاة فى ثوب أصابه خمر و نحو ذلك و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحة بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا أن الأليق بشأنهم ع هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة بأن يريد من جواز الصلاة فى الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطرار إلى اللبس و قد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة فى بعض الموارد مثل أنه: ذكر ع أن النافلة فريضة ففزع المخاطب ثم قال إنما أردت صلاة الوتر على النبى ص

و من هنا يعلم أنه إذا دار الأمر فى بعض المواضع بين الحمل على التقية و الحمل على الاستحباب

كما فى الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثا تعين الثانى لأن التقية تتأدى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة.

الثانی من مسوغات الکذب إرادة الإصلاح

و قد استفاضت الأخبار بجواز الکذب عند إرادة الإصلاح.

ففی صحیحة معاویة بن عمار: المصلح لیس بکذاب و نحوها روایة معاویة بن حکم عن أبیه عن جده عن أبی عبد الله ع. و فی روایة عیسی بن حسان فی الوسائل عن الصادق ع: کل کذب مسئول عنه صاحبه یوما إلا کذبا فی ثلاثة رجل کائد فی حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بین اثنین یلقی هذا بغیر ما یلقی به هذا یرید بذلک الإصلاح أو رجل وعد أهله و هو لا یرید أن یتم لهم و بمضمون هذه الروایة فی استثناء هذه الثلاثة روایات. و فی مرسلة الواسطی عن أبی عبد الله ع قال: الکلام ثلاثة صدق و کذب و إصلاح بین الناس قال قیل له جعلت فداک ما الإصلاح بین الناس قال تسمع من الرجل کلاما یبلغه فتخبث نفسه فیقول سمعت من فلان قال فیک من الخیر کذا و کذا خلاف ما سمعت منه و عن الصدوق فی کتاب الإخوان بسنده عن أبی الحسن الرضا ع قال: إن الرجل لیصدق علی أخیه فیصیبه عنت من صدقه فیکون کذابا عند الله و إن الرجل لیکذب علی أخیه یرید به نفعه فیکون عند الله صادقا ثم إن ظاهر الأخبار المذکورة عدم وجوب التوریة و لم أر من اعتبر العجز عنها فی جواز الکذب فی هذا المقام. و تقیید الأخبار المذکورة بصورة العجز عنها فی غایة البعد و إن کان مراعاته مقتضی الاحتیاط. ثم إنه قد ورد فی أخبار کثیرة جواز الوعد الکاذب مع الزوجة بل مطلق الأهل و الله العالم

الکهانة

التاسعة عشرة الکهانة

اشارة

من کهن یکهن ککتب یکتب کتابة کما فی الصحاح إذا تکهن قال و یقال کهن بالضم کهانة بالفتح إذا صار کاهنا. و عن القاموس أیضا الکهانة بالکسر لکن عن المصباح کهن یکهن کقتل یقتل کهانة بالفتح

[من هو الکاهن]

و کیف کان فعن النهایة أن الکاهن من یتعاطی الخبر عن الکائنات فی مستقبل الزمان. فقد کان فی العرب کهنة فمنهم من کان یزعم أن له تابعا من الجن یلقی إلیه الأخبار و منهم من کان یزعم أنه یعرف الأمور بمقدمات و أسباب یستدل بها علی مواقعها من کلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا یخصونه باسم العراف. و المحکی عن الأکثر فی تعریف الکاهن ما فی القواعد من أنه من کان له رأی من الجن یأتیه الأخبار. و عن التنقیح أنه المشهور و نسبه فی السرائر إلی القیل و رأی علی فعیل من رأی یقال فلان رأی القوم أی صاحب رأیهم قیل و قد تکسر راؤه اتباعا و عن القاموس و السرائر رأی کغنی جنی یری فیخبر و عن النهایة یقال للتابع من الجن رأی بوزن کمی.

المکاسب، ج ۱، ص ۵۳

[تفسیر الکهانة فی روایة الاحتجاج]

أقول روى الطبرسی فی الاحتجاج: فی جملة الأسئلة التی سأل الزندیق عنها أبا عبد الله ع قال الزندیق فمن أین أصل الکهانة و من أین یخبر الناس بما یحدث قال ع إن الکهانة کانت فی الجاهلیة فی کل حین فترة من الرسل کان الکاهن بمنزلة الحاکم یحتکمون إلیه فیما یشتبه علیهم من الأمور بینهم فیخبرهم عن أشیاء تحدث و ذلک من وجوه شتی فراسة العین و ذکاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح مع قذف فی قلبه لأن ما یحدث فی الأرض من الحوادث الظاهرة فذلک یعلم الشیطان و یؤدیه إلی الکاهن و یخبره بما یحدث فی المنازل و الأطراف و أما أخبار السماء فإن الشیاطین کانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاک و هی لا تحجب و لا ترجم بالنجوم و إنما منعت من استراق السمع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی من خبر السماء و یلبس علی أهل الأرض بما جاءهم من الله تعالی لإثبات الحجة و نفی الشبهة و کان الشیطان یسترق الکلمة الواحدة من خبر السماء بما یحدث الله فی خلقه فیختطفها ثم یهبط بها إلی الأرض فیقذفها إلی الکاهن فإذا قد زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل فلما أصاب الکاهن من خبر یخبر به فهو ما أداه إلیه شیطانه مما سمعه و ما أخطأ فیه فهو من باطل ما زاد فیه فمنذ منعت الشیاطین عن استراق السمع انقطعت الکهانة. و الیوم إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبار الناس بما یتحدثون به و ما یحدثونه و الشیاطین تؤدی إلی الشیاطین ما یحدث فی البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب و هم بمنزلة الناس أیضا صدوق و کذوب إلی آخر الخبر. و قوله ع مع قذف فی قلبه یمکن أن یکون قیدا للأخیر و هو فطنة الروح فتکون الکهانة بغیر قذف الشیاطین کما هو ظاهر ما تقدم من النهایة و یحتمل أن یکون قیدا لجمیع الوجوه المذکورة فیکون المراد ترکب أخبار الکاهن مما یقذفه الشیطان و ما یحدث فی نفسه لتلک الوجوه و غیرها کما یدل علیه قوله ع بعد ذلک زاد کلمات من عنده فیخلط الحق بالباطل و کیف کان ففی قوله ع انقطعت الکهانة دلالة ما عن المغرب من أن الکهانة فی العرب کانت قبل المبعث و قبل منع الشیطان عن استراق السمع لکن قوله ع إنما تؤدی الشیاطین إلی کهانها أخبار الناس و قوله ع قبل ذلک مع قذف فی قلبه إلی آخر الکلمات دلالة علی صدق الکاهن علی من لا یخبر إلا بإخبار الأرض فیکون المراد من الکهانة المنقطعة الکهانة الکاملة التی یکون الکاهن بها حاکما فی جمیع ما یتحاکمون إلیه من المشتبهات کما ذکر فی أول الروایة

و کیف کان فلا خلاف فی حرمة الکهانة

. و فی المروی عن الخصال: من تکهن أو تکهن له فقد برأ من دین محمد ص و قد تقدم روایة أن الکاهن کالساحر و أن تعلم النجوم یدعو إلی الکهانة. و روی فی مستطرفات السرائر عن کتاب المشیخة للحسن بن محبوب عن الهیثم قال: قلت لأبی عبد الله ع إن عندنا بالجزیرة رجلا ربما أخبر من یأتیه یسأله عن الشیء یسرق أو شبه ذلک فنسأله فقال قال رسول الله ص من مشی إلی ساحر أو کاهن أو کذاب یصدقه فیما یقول فقد کفر بما أنزل الله من کتاب.

[حرمة الإخبار عن الغائبات جزما و لو بغیر الکهانة]

و ظاهر هذه الصحیحة أن الإخبار عن الغائبات علی سبیل الجزم محرم مطلقا سواء أ کان بالکهانة أم بغیرها لأنه ع جعل المخبر بالشیء الغائب بین الساحر و الکاهن و الکذاب و جعل الکل حراما و یؤیدها النهی فی النبوی المروی فی الفقیه فی حدیث المناهی أنه نهی عن إتیان العراف.

و قال ص: من أتاه و صدقه فقد برأ بما أنزل الله عز و جل علی محمد ص. و قد عرفت من النهایة أن المخبر عن الغائبات فی المستقبل کاهن و یخص باسم العراف و یؤید ذلک ما تقدم فی روایة الاحتجاج من قوله ع لئلا یقع فی الأرض سبب یشاکل الوحی إلی آخر

الحديث فإن ظاهر قوله هذا أن ذلك مبغوض للشارع من أى سبب كان فتبين من ذلك أن الإخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر فى بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر و الرمل محرم و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى أو وصى نبى سواء أ كان بالتنجيم أم الكهانة أم القيافة أو غير ذلك

اللهو

العشرون اللهو حرام

العشرون اللهو حرام

اشارة

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتبر و القواعد و الذكرى و الجعفرى و غيرها حيث عللوا لزوم الإتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو.

[كلمات الفقهاء فى حرمة اللهو]

قال فى المبسوط السفر على أربعة أقسام و ذكر الواجب و الندب و المباح ثم قال الرابع سفر المعصية و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عبارة السرائر. و قال فى المعتبر قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتنزه بصيده بطرا لا يترخص لنا أن اللهو حرام فالسفر له معصية انتهى و قال فى القواعد الخامس من شروط القصر إباحة السفر فلا يرخص العاصى بسفره كتابع الجائر و المتصيد لهوا انتهى و قال فى المختلف فى كتاب المتاجر حرم الحلى الرمى من قوس الجلاهق قال و هذا الإطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر و قد صرح الحلى فى مسألة اللعب بالحمام بغير رهان بحرمته و قال إن اللعب بجميع الأشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمة مطلق اللعب. و انتصر فى الرياض للحى بأن ما دل على قبح اللعب و ورود الذم به من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فإذا ثبت القبح ثبت النهى ثم قال و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد انتهى. و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللهو لأجل النص على الجواز فيه فى قوله ع: لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام و استدل فى الرياض أيضا تبعا للمهذب على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

و الأخبار الظاهرة فى حرمة اللهو كثيرة جدا

منها ما تقدم من قوله ع فى رواية تحف العقول: و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شىء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الأجرة عليه و منها ما تقدم من رواية الأعمش حيث عد فى الكبائر الاشتغال بالملاهى التى تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الأوتار فإن الملاهى جمع ملهى مصدرا أو ملهى وصفا لا الملهاة آلة لأنه لا يناسب التمثيل و نحوها فى عد الاشتغال بالملاهى من الكبائر رواية العيون الواردة فى الكبائر و هى حسنة كالصحيحة بل صحيحة. و منها ما تقدم فى روايات القمار فى قوله ع: كل ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر و منها: قوله ع فى جواب من خرج فى السفر يطلب الصيد بالبزاة و الصقور إنما

خرج فی لهو لا یقصر و منها ما تقدم فی روایة الغناء فی حدیث الرضا ع: فی جواب من سأله عن السماع فقال

المکاسب، ج۱، ص ۵۴

إن لأهل الحجاز فیه رأی قال و هو فی حیز اللهو: و قوله ع فی رد من زعم أن النبی ص رخص فی أن یقال جئناکم جئناکم إلخ [حیونا نحیکم إلی آخر الحدیث] کذبوا إن الله یقول لَوْ أَرَدْنا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْناهُ مِنْ لَدُنَّا إلی آخر الآیتین و منها ما دل علی أن اللهو من الباطل بضمیمة ما یظهر منه حرمة الباطل کما تقدم فی روایات الغناء. ففی بعض الروایات: کل لهو المؤمن من الباطل ما خلا ثلاثة المسابقة و ملاعبة الرجل أهله إلی آخر الحدیث و فی روایة علی بن جعفر عن أخیه ع قال: سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها قال لا تستحب شیئا من اللعب غیر الرهان و الرمی إلی غیر ذلک مما یتوقف علیه المتتبع و یؤیدها أن حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر أنه من حیث اللهو لا من حیث خصوص الآلة. ففی روایة سماعة قال قال أبو عبد الله ع: لما مات آدم شمت به إبلیس و قابیل فاجتمعا فی الأرض فجعل إبلیس و قابیل المعازف و الملاهی شماتة بآدم علی نبینا و آله و علیه السلام فکل ما کان فی الأرض من هذا الضرب الذی یتلذذ به الناس فإنما هو من ذلک فإن فیه إشارة إلی أن المناط هو مطلق التلهی و التلذذ و یؤیدها ما تقدم من أن المشهور حرمة المسابقة علی ما عدا المنصوص بغیر عوض فإن الظاهر أنه لا وجه له عدا کونه لهوا- و إن لم یصرحوا بذلک عدا القلیل منهم کما تقدم. نعم صرح فی التذکرة بحرمة المسابقة علی جمیع الألعاب کما تقدم فی نقل کلامه فی مسألة القمار

هذا و لکن الإشکال فی معنی اللهو

فإنه إن أرید به مطلق اللعب کما یظهر من الصحاح و القاموس فالظاهر أن القول بحرمته شاذ مخالف للمشهور و السیرة فإن اللعب هی الحرکة لا- لغرض عقلائی و لا خلاف ظاهرا فی عدم حرمته علی الإطلاق. نعم لو خص اللهو بما یکون من بطر و فسر بشدة الفرح کان الأقوی تحریمه و یدخل فی ذلک الرقص و التصفیق و الضرب بالطست بدل الدف و کل ما یفید فائدة آلات اللهو و لو جعل مطلق الحرکات التی لا یتعلق بها غرض عقلائی مع انبعاثها عن القوی الشهویة ففی حرمته تردد.

و اعلم أن هنا عنوانین آخرین اللعب و اللغو.

أما اللعب

فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لکن مقتضی تعاطفهما فی غیر موضع من الکتاب العزیز تغایرهما و لعلهما من قبیل الفقیر و المسکین إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا و لعل اللعب یشمل مثل حرکات الأطفال غیر المنبعثة عن القوی الشهویة.

و اللهو ما تلتذ به النفس و ینبعث عن القوی الشهویة. و قد ذکر غیر واحد أن قوله تعالی أَنَّمَا الْحَیاةُ الدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَةٌ إلی آخر الآیة بیان ملاذ الدنیا علی ترتیب تدرجه فی العمر و قد جعلوا لکل واحد منها ثمان سنین و کیف کان فلم أجد من أفتی بحرمة اللعب عدا الحلی علی ما عرفت من کلامه- و لعله یرید اللهو و إلا فالأقوی الکراهة.

و أما اللغو

فإن جعل مرادف اللهو کما یظهر من بعض الأخبار کان فی حکمه. ففی روایة محمد بن أبی عباد المتقدمة عن أبی الحسن الرضا ع: إن السماع فی حیز اللهو و الباطل أ ما سمعت قول الله تعالی وَ إِذا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا کِراماً و نحوها روایة أبی أیوب حیث أراد باللغو

الغناء مستشهدا بالآية و إن أريد به مطلق الحركات اللاغية فالأقوى فيها الكراهة. و فى رواية أبى خالد الكابلى عن سيد الساجدين: تفسير الذنوب التى تهتك العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح و ذكر عيوب الناس: و فى وصية النبى ص لأبى ذر رضى الله عنه أن الرجل ليتكلم بالكلمة فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الأرض

مدح من لا يستحق المدح

الحادية و العشرون مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

اشارة

ذكره العلامة فى المكاسب المحرمة و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلا.

[ما يدل على الحرمة]

و يدل عليه من الشرع قوله تعالى وَ لا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ و عن النبى ص فيما رواه الصدوق: من عظم صاحب دنيا و أحبه طمعا فى دنياه سخط الله عليه و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الأسفل من النار و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى: من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعضع له طمعا فيه كان قرينة فى النار.

[وجوب مدح من لا يستحق المدح لدفع شره]

و مقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فى الممدوح و أما لدفع شره فهو واجب و قد ورد فى عدة أخبار: أن شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم

معونة الظالمين

الثانية و العشرون معونة الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

الثانية و العشرون معونة الظالمين فى ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

و هو من الكبائر. فعن كتاب الشيخ ورام بن أبى فراس قال قال ع: من مشى إلى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام قال و قال ع: إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظلمة أين أعوان الظلمة أين أشباه الظلمة حتى من برىء لهم قلما أو لاق لهم دواة فيجتمعون فى تابوت من حديد ثم يرمى بهم فى جهنم و فى النبوى ص: من علق سوطا بين يدى سلطان جائر جعلها الله حية طولها سبعون ألف ذراع فيسلط الله عليه فى نار جهنم خالدا فيها مخلدا.

و أما معونتهم فی غیر المحرمات

فظاهر کثیر من الأخبار حرمتها أیضا کبعض ما تقدم. و قول الصادق ع فی روایة یونس بن یعقوب: لا تعنهم علی بناء مسجد و قوله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدة أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها لا و لا مدة بقلم إن أعوان الظلمة یوم القیامة فی سرادق من نار حتی یفرغ الله من الحساب لکن المشهور الحرمة حیث قیدوا المعونة المحرمة بکونها فی الظلم و الأقوی التحریم مع عد الشخص من الأعوان فإن مجرد إعانتهم علی بناء المسجد لیست محرمة إلا أنه إذا عد الشخص معمارا للظالم أو بناء له فی خصوص المساجد بحیث صار هذا العمل منصبا له فی باب السلطان کان محرما و یدل علی ذلک جمیع ما ورد فی ذم أعوان الظلمة. و قول أبی عبد الله ع فی روایة الکاهلی: من سود اسمه فی دیوان ولد سابع حشره الله یوم القیامة خنزیرا و قوله ع: ما اقترب عبد من سلطان جائر إلا تباعد من الله و عن النبی ص: إیاکم و أبواب السلطان و حواشیها فإن أقربکم من أبواب السلطان و حواشیها أبعدکم عن الله عز و جل

و أما العمل له فی المباحات لأجره أو تبرعا من غیر أن یعد معینا له فی ذلک

اشارة

فضلا من أن یعد من أعوانه فالأولی عدم الحرمة للأصل و عدم الدلیل

[ظهور بعض الأخبار فی التحریم]

اشارة

عدا ظاهر الأخبار مثل روایة ابن أبی یعفور قال: کنت عند أبی عبد الله ع إذ دخل علیه رجل من أصحابنا فقال له جعلت فداک ربما أصاب الرجل منا الضیق و الشدة فیدعی إلی البناء یبنیه أو النهر یکریه أو المسناة یصلحها فما تقول فی ذلک فقال أبو عبد الله ع ما أحب أنی عقدت لهم عقدة أو وکیت لهم وکاء و أن لی ما بین لابتیها إلی آخر ما تقدم. و روایة محمد بن عذافر عن أبیه قال: قال لی أبو عبد الله ع یا عذافر بلغنی أنک تعامل أبا أیوب و أبا الربیع فما حالک إذا نودی بک فی أعوان الظلمة قال فوجم أبی فقال له

المکاسب، ج۱، ص ۵۵

أبو عبد الله ع لما رأی ما أصابه أی عذافر إنما خوفتک بما خوفنی الله عز و جل به قال محمد فقدم أبی فما زال مغموما مکروبا حتی مات و روایة صفوان بن مهران الجمال: دخلت علی أبی الحسن الأول ع فقال لی یا صفوان کل شیء منک حسن جمیل ما خلا شیئا واحدا فقلت جعلت فداک أی شیء قال ع إکراؤک جمالک من هذا الرجل یعنی هارون قلت و الله ما أکریته أشرا و لا بطرا و لا للصید و لا- لهو و لکنی أکریته لهذا الطریق یعنی طریق مکة و لا- أتولاه بنفسی و لکن أبعث معه غلمانی فقال لی یا صفوان أ یقع کراؤک علیهم قلت نعم جعلت فداک قال أ تحب بقاءهم حتی یخرج کراؤک قلت نعم قال من أحب بقاءهم فهو منهم و من کان منهم کان وروده إلی النار قال صفوان فذهبت و بعت جمالی عن آخرها فبلغ ذلک إلی هارون فدعانی فقال لی یا صفوان بلغنی أنک بعت جمالک قلت نعم قال و لم قلت أنا شیخ کبیر و إن الغلمان لا یقومون بالأعمال فقال هیهات هیهات إنی لأعلم من أشار علیک بهذا إنما أشار علیک بهذا موسی بن جعفر قلت ما لی و لموسی بن جعفر قال دع هذا عنک فو الله لو لا حسن صحبتک لقتلتک. و ما ورد فی تفسیر الرکون إلی الظالم من أن الرجل یأتی السلطان فیحب بقاءه إلی أن یدخل یده فی کیسه فیعطیه و غیر ذلک مما ظاهره وجوب التجنب عنهم. و من هنا لما قیل لبعض إنی رجل أخیط للسلطان ثیابه فهل ترانی بذلک داخلا فی أعوان الظلمة قال له المعین

من يبيعك الإبر و الخيوط و أما أنت فمن الظلمة أنفسهم. و فى رواية سليمان الجعفرى المروية عن تفسير العياشى: أن الدخول فى أعمالهم و العون لهم و السعى فى حوائجهم عديل الكفر و النظر إليهم على العمد من الكبائر التى يستحق بها النار

[مناقشة ظهور الأخبار فى التحريم]

لكن الإنصاف أن شيئا مما ذكر لا ينهض دليلا لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة. أما الرواية الأولى فلأن التعبير فيها فى الجواب بقوله لا أحب ظاهر فى الكراهة. و أما قوله ع إن أعوان الظلمة إلى آخر الحديث فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة و المخالطة معهم مرجوح و إلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة فى السؤال خصوصا مرة أو مرتين خصوصا مع الاضطرار معدودا من أعوانهم و كذلك يقال فى رواية عذافر مع احتمال أن تكون معاملة عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدودا من أعوانهم و عمالهم. و أما رواية صفوان فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم ليست محرمة بل من حيث محبة بقائهم و إن لم تكن معهم معاملة و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله ع و من أحب بقاءهم كان منهم لا يراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه بل هذا من باب المبالغة فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبهم لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها.

و قد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان

أحدهما الإعانة لهم على الظلم. الثانى ما يعد معه من أعوانهم و المنسوبين إليهم بأن يقال هذا خياط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه

النجش

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة – حرام

الثالثة و العشرون النجش بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة – حرام

اشارة

لما فى النبوى المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد من لعن الناجش و المنجوش له و قوله ص: و لا تناجشوا. و يدل على قبحه العقل لأنه غش و تلبيس و إضرار

[معنى النجش]

و هو كما عن جماعة أن يزيد الرجل فى ثمن السلعة و هو لا يريد شراءها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطأة مع البائع أو لا بشرطها كما حكى عن بعض و حكى تفسيره أيضا بأن يمدح السلعة فى البيع لينفقها و يروجها لمواطأة بينه و بين البائع أو لا معها. و حرمته بالتفسير الثانى خصوصا لا مع المواطأة يحتاج إلى دليل و حكيت الكراهة عن بعض

النميمة

الرابعة و العشرون النميمة محرمة بالأدلة الأربعة

الرابعة و العشرون النميمة محرمة بالأدلة الأربعة

[معنى النميمة]

و هى نقل قول الغير إلى المقول فيه كأن يقول تكلم فلان فيك بكذا و كذا قيل هى من نم الحديث من باب قتل و ضرب أى سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة

و هى من الكبائر

قال الله تعالى وَ يَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَ لَهُمْ سُوءُ الدَّارِ و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد. قيل و هو المراد بقوله تعالى وَ الْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ. و قد تقدم فى باب السحر قوله فيما رواه فى الاحتجاج من وجوه السحر: و أن من أكبر السحر النميمة بين المتحابين و عن عقاب الأعمال عن النبى ص: من مشى فى نميمة بين اثنين سلط الله عليه فى قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تنينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار. و قد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة و يدل على حرمتها مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه جميع ما دل على حرمة الغيبة و تتفاوت عقوبتها بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد.

و قيل إن حد النميمة بالمعنى الأعم كشف ما يكره كشفه

سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث و سواء أ كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة و الرمز و الإيماء و سواء أ كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء أ كان ذلك عيبا و نقصانا على المنقول عنه أم لا بل حقيقة النميمة إفشاء السر و هتك الستر عما يكره كشفه انتهى موضع الحاجة.

[متى تباح النميمة و متى تجب]

ثم إنه قد يباح ذلك لبعض المصالح التى هى آكد من مفسدة إفشاء السر كما تقدم فى الغيبة بل قيل إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين لكن الكلام فى النميمة على المؤمنين

النوح بالباطل

الخامسة و العشرون النوح بالباطل

اشارة

ذكره فى المكاسب المحرمة الشيخان و سلار و الحلى و المحقق و من تأخر عنه

[وجه حرمة النوح بالباطل]

و الظاهر حرمته من حيث الباطل يعنى الكذب و إلا فهو فى نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الأخبار. و ظاهر المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقا كبعض الأخبار و كلاهما محمول على المقيد جمعا

الولاية

السادسة و العشرون الولاية من قبل الجائر

اشارة

و هى صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمة

[وجه حرمة الولاية من قبل الجائر]

لأن الوالى من أعظم الأعوان و لما تقدم فى رواية تحف العقول من قوله ع: و أما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالى الجائر و ولاية ولاته و العمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شىء من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكبائر و ذلك أن فى ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم و الميتة إلى آخر الخبر و فى رواية زياد بن أبى سلمة: أهون ما يصنع الله

المكاسب، ج۱، ص ۵۶

عز و جل بمن تولى لهم عملا أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق.

ثم إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصية عليه

من ظلم الغير مع أن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية و ربما كان فى بعض الأخبار إشارة إلى كونه من جهة الحرام الخارجى- . ففى صحيحة داود بن زربى قال أخبرنى مولى لعلى بن الحسين ع قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله ع الحيرة فأتيته فقلت له جعلت فداك لو كلمت داود بن على- أو بعض هؤلاء فأدخل فى بعض هذه الولايات فقال ما كنت لأفعل فانصرفت إلى منزلى فتفكرت فقلت ما أحسبه منعنى إلا مخافة أن أظلم أو أجور و الله لآتينه و أعطينه الطلاق و العتاق و الأيمان المغلظة أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن قال فأتيته فقلت جعلت فداك إنى فكرت فى إبائك على و ظننت أنك إنما منعتنى و كرهت ذلك مخافة أن أظلم أو أجور و إن كل امرأة لى طالق و كل مملوك لى حر إن ظلمت أحدا أو جرت على أحد و إن لم أعدل قال كيف قلت قلت فأعدت عليه الإيمان فرفع رأسه إلى السماء فقال تناول السماء أيسر عليك من ذلك بناء على أن المشار إليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل

أن يكون هو الترخص فى الدخول.

ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران

أحدهما القيام بمصالح العباد

اشارة

بلا خلاف على الظاهر المصرح به فى المحكى عن بعض حيث قال أن تقلد الأمر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع و السنة الصحيحة. و قوله تعالى اجْعَلْنِي عَلى خَزائِنِ الْأَرْضِ

و يدل عليه

قبل الإجماع أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفاسد التى هو أهم من مفسدة انسلاك الشخص فى أعوان الظلمة بحسب الظاهر و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا و يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث المناهى قال: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة و يداه مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير و عن عقاب الأعمال: و من تولى عرافة قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة و حشر و يداه مغلولتان إلى عنقه فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا و لا يخفى أن العريف سيما فى ذلك الزمان لا يكون إلا من قبل الجائر. و صحيحة زيد الشحام المحكية عن الأمالى عن أبى عبد الله ع: من تولى أمرا من أمور الناس فعدل فيهم و فتح بابه و رفع ستره و نظر فى أمور الناس كان حقا على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة و يدخل الجنة و رواية زياد بن أبى سلمة عن أبى الحسن موسى ع: يا زياد لأن أسقط من شاهق فأتقطع قطعة قطعة أحب إلى من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم إلا لما ذا قلت ما أدرى جعلت فداك قال إلا لتفريج كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه و رواية على بن يقطين: إن لله تبارك و تعالى مع السلطان من يدفع بهم عن أوليائه قال الصدوق و فى آخر أولئك عتقاء الله من النار قال و قال الصادق ع:
كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان و عن المقنع: سئل أبو عبد الله ع عن رجل يحب آل محمد و هو فى ديوان هؤلاء يقتل تحت رايتهم قال يحشره الله على نيته إلى غير ذلك. و ظاهرها إباحة الولاية من حيث هى مع المواساة و الإحسان بالإخوان فيكون نظير الكذب فى الإصلاح و ربما يظهر من بعضها الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولا غير جائز إلا أن الإحسان إلى الإخوان كفارة له كمرسلة الصدوق المتقدمة. و فى ذيل رواية زياد بن أبى سلمة المتقدمة: فإن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة

و الأولى أن يقال إن الولاية غير المحرمة.

منها ما يكون مرجوحة

و هو من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا الإحسان فى خلال ذلك إلى المؤمنين و دفع الضرر عنهم. ففى رواية أبى بصير: ما من جبار إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا فى الآخرة لصحبة الجبار

و منها ما يكون مستحبة

و هى ولايـة من لم يقصـد بـدخوله إلاـ الإحسـان إلى المؤمنين فعن رجال النجاشـى فى ترجمـة محمـد بن إسـماعيل بن بزيع عن أبى الحسن الرضـا ع قـال: إن لله بـأبواب الظـالمين من نور الله به البرهـان و مكن له فى البلاد ليـدفع بهم عن أوليائه و يصـلح الله بهم أمور المسـلمين إليهم ملجأ المـؤمنين من الضـر و إليهم يفزع ذو الحاجـة من شـيعتنا و بهم يؤمن الله روعـة المؤمنين فى دار الظلمـة أولئك المؤمنون حقا أولئك أمناء الله فى أرضه أولئك نور الله فى رعيته يوم القيامـة و يزهر نورهم لأهل السـماوات كما يزهر نور الكواكب الدريـة لأهل الأرض أولئك من نورهم يضـىء يوم القيامـة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله قال قلت بما ذا جعلت فداك قال يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد

و منها ما يكون واجبة و هو ما توقف الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر الواجبان عليه

اشارة

فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة و ربما يظهر من

كلمات جماعة عدم الوجوب فى هذه الصورة أيضا

قال فى النهاية

تولى الأمر من قبل السـلطان العادل جائز مرغوب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما فى ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وضع الأشـياء مواقعها و أما السلطان الجور فمتى علم الإنسان أو غلب على ظنه أنه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل إلى إقامـة الحدود و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و قسـمة الأخماس و الصدقات فى أربابها و صـلة الإخوان و لا يكون جميع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقبيح فإنه استحب له أن يتعرض لتولى الأمر من قبله انتهى

و قال فى السرائر

و أمـا السـلطان الجـائر فلاـ يجوز لأحـد أن يتولى شـيئا من الأـمور مختارا من قبله إلا أن يعلم أو يغلب على ظنه إلى آخر عبارة النهاية بعينها

و فى الشرائع

و لو أمن من ذلك أى اعتمار ما يحرم و قدر على الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر استحبت

قال فى المسالك

اشارة

بعـد أن اعترف أن مقتضـى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم و عموم النهى عن الدخول معهم و تسويد الاسم فى ديوانهم فإذا لم تبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب.

و لا یخفی ما فی ظاهره من الضعف

کما اعترف به غیر واحد لأن الأمر بالمعروف واجب فإذا لم یبلغ ما ذکره من کونه بصورة النائب عن الظالم حد المنع فلا مانع من الوجوب المقدمی للواجب

و یمکن توجیهه بأن نفس الولایة قبیحة محرمة

المکاسب، ج ۱، ص ۵۷
لأنها توجب إعلاء کلمة الباطل و تقویة شوکة الظالم فإذا عارضها قبیح آخر و هو ترک الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و لیس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمکلف فعلها تحصیلا لمصلحة لأمر بالمعروف و ترکها دفعا لمفسدة تسوید اسمهم فی دیوانهم الموجب لإعلاء کلمتهم و تقویة شوکتهم. نعم یمکن الحکم باستحباب اختیار أحدهما لمصلحة لم تبلغ حد الإلزام حتی یجعل أحدهما أقل قبحا لیصیر واجبا. و الحاصل أن جواز الفعل و الترک هنا لیس من باب عدم جریان دلیل قبح الولایة و تخصیص دلیله بغیر هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترک الأمر بالمعروف فللمکلف ملاحظة کل منهما و العمل بمقتضاه نظیر تزاحم الحقین فی غیر هذا المقام هذا ما أشار إلیه الشهید بقوله لعموم النهی إلی آخره.

و فی الکفایة

أن الوجوب فیما نحن فیه حسن لو ثبت کون وجوب الأمر بالمعروف مطلقا غیر مشروط بالقدرة فیجب علیه تحصیلها من باب المقدمة و لیس بثابت و هو ضعیف لأن عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالیة العرفیة کاف مع إطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقیید بما عدا القدرة العقلیة المفروضة فی المقام. نعم ربما یتوهم انصراف الإطلاقات الواردة إلی القدرة العرفیة غیر المحققة فی المقام لکنه تشکیک ابتدائی لا یضر بالإطلاقات

و أضعف منه ما ذکره بعض [صاحب الجواهر]

اشارة

بعد الاعتراض علی ما فی المسالک بقوله و لا یخفی ما فیه قال و یمکن تقویة عدم الوجوب- بتعارض ما دل علی وجوب الأمر بالمعروف و ما دل علی حرمة الولایة عن الجائر بناء علی حرمتها فی ذاتها و النسبة عموم من وجه فیجمع بینهما بالتخییر المقتضی للجواز رفعا لقید المنع من الترک من أدلة الوجوب و قید المنع من الفعل من أدلة الحرمة. و أما الاستحباب فیستفاد من خبر محمد بن إسماعیل و غیره الذی هو أیضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتضاد بفتوی المشهور و بذلک یرتفع إشکال عدم معقولیة الجواز بالمعنی الأخص فی مقدمة الواجب ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة إذ عدم المعقولیة مسلم فیما لم یعارض الوجوب انتهی.

[مناقشة ما أفاده صاحب الجواهر]

و فیه أن الحکم فی التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع إلی الأصول لا التخییر کما قرر فی محله و مقتضاها إباحة الولایة للأصل و وجوب الأمر بالمعروف لاستقلال العقل به کما ثبت فی بابه ثم علی تقدیر الحکم بالتخییر الذی یصار إلیه عند تعارض الوجوب و التحریم هو التخییر الظاهری و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترک لا التخییر الواقعی ثم المتعارضان بالعموم من وجه

لا يمكن إلغاء ظاهر كل منهما مطلقا بل بالنسبة إلى مادة الاجتماع لوجب إبقاؤهما على ظاهرهما فى مادتى الافتراق فيلزمك استعمال كل من الأمر و النهى فى أدلة الأمر بالمعروف و النهى عن الولاية فى الإلزام و الإباحة ثم دليل الاستحباب أخص لا محالة من أدلة التحريم- فتخصص به فلا- ينظر بعد ذلك فى أدلة التحريم بل لا- بد بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه و بين أدلة وجوب الأمر بالمعروف. و من المعلوم المقرر فى غير مقام أن دليل استحباب الشىء الذى قد يكون مقدمة للواجب لا يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب فلا- وجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها لأن دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشىء فى نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضية كصيرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن يجب إطاعته أو منذورا و شبهه

فالأحسن فى توجيه كلام من عبر بالجواز

مع التمكن من الأمر بالمعروف إرادة الجواز بالمعنى الأعم. و أما من عبر بالاستحباب فظاهره إرادة الاستحباب العينى الذى لا ينافى الوجوب الكفائى نظير قولهم يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه مع أنه واجب كفائى لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية أو يقال إن مورد كلامهم ما إذا لم يكن هناك معروف متروك يجب فعلا- الأمر به أو منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك و من المعلوم أنه لا- يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و كيف كان فلا إشكال فى وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مرتكب يجب فعلا الأمر بالأول و النهى عن الثانى

الثانى مما يسوغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها من الجائر

اشارة

بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه أو على من يتعلق به بحيث يعد الإضرار به إضرارا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالأب و الولد و من جرى مجراهما و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة فى نفسها لعموم قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقاةً فى الاستثناء عن عموم لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكافِرِينَ أَوْلِياءَ و النبوى ص: رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و قولهم ع: التقية فى كل ضرورة و ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه. إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من العمومات و ما يختص بالمقام.

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول [إباحة ما يلزم الولاية بالإكراه من المحرمات عدا إراقة الدم]

اشارة

أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الأخر و ما يتفق فى خلالها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصى عنه و لا إشكال فى ذلك و إنما الإشكال فى أن ما يرجع إلى الإضرار بالغير من نهب الأموال و هتك الأعراض و غير ذلك من العظائم هل تباح كل ذلك بالإكراه و لو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا- تليق به فهل يباح بذلك أعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثرة و عظمة أم لا- بد من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما وجهان من إطلاق أدلة الإكراه و أن الضرورات تبيح المحظورات و من أن المستفاد من أدلة الإكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير و لو كان ضرر الغير أدون فضلا عن أن يكون أعظم. و إن شئت قلت إن حديث رفع الإكراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الأمة و

لا- حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الإضرار بالبعض الآخر فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز و وجب تحمل الضرر هذا و لكن الأقوى هو الأول لعموم دليل نفى الإكراه لجميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم و عموم نفى الحرج فإن إلزام الغير تحمل الضرر و ترك ما أكره عليه حرج. و قوله ص: إنما جعلت التقية لتحقن بها الدماء فإذا بلغ الدم فليس تقية حيث إنه دل على أن حد التقية بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

[حكم دفع الضرر بالإضرار بالغير]

و أما

المكاسب، ج ۱، ص ۵۸

ما ذكر من استفادة كون نفى الإكراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضية لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضية. بيان ذلك أنه إذا توجه الضرر إلى شخص بمعنى حصول مقتضية فرفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز فى الجملة فإذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال و فرض أن نهب مال الغير دافع له فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لرفع الجبر عن نفسه و كذلك إذا أكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه إلى الغير و توهم أنه كما يسوغ النهب فى الثانى لكونه مكرها عليه فترتفع حرمته كذلك يسوغ فى الأول لكونه مضطرا إليه أ لا- ترى أنه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار فى شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما ساغ له ذلك المحرم. و بعبارة أخرى الإضرار بالغير من المحرمات فكما ترتفع حرمته بالإكراه كذلك ترتفع بالاضطرار لأن نسبة الرفع إلى ما أكرهوا عليه و ما اضطروا إليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثالين فى الصغرى بعد اشتراكهما فى الكبرى المتقدمة و هى أن الضرر المتوجه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر فى الأول متوجه إلى نفس الشخص فرفعه عن نفسه بالإضرار بالغير غير جائز و عموم رفع ما اضطروا إليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر إليه لأنه مسوق للامتنان على الأمة فترخيص بعضهم فى الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرفه إلى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا إليه فى حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات. و أما الثانى فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه إلى الغير بحسب التزام المكره بالكسر و إرادته الحتمية و المكره بالفتح و إن كان مباشرا إلا أنه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير حتى يقال إنه أضر بالغير لئلا تتضرر نفسه. نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفا لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتنان بهذا على بعض الأمة لا قبح فيه كما أنه لو أراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه إلى نفسه هذا كله مع أن أدلة نفى الحرج كافية فى الفرق بين المقامين فإنه لا- حرج فى أن لا يرخص الشارع فى دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه إلى الغير فإنه حرج قطعا.

الثانى أن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر

اشارة

على ترك المكره عليه ضررا متعلقا بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممن يكون ضرره راجعا إلى تضرره و تألمه و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا- الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبيا من المكره بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفا إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به و بما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه أو بمن يجرى مجراه كالأب و الولد صرح فى الشرائع و السرائر و التحرير و الروضة البهية و غيرها. نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الإلهية التى أعظمها التبرى من أئمة الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم

للضرر مثل ما فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین ع قال: و لأن تبرأ منا ساعة بلسانک و أنت موال لنا بجنانک لتبقی علی نفسک روحک التی بها قوامها و مالها الـذی به قیامها و جاهها الـذی به تمسـکها و تصون من عرف بـذلک من أولیائنا و إخواننا فإن ذلک أفضل من أن تتعرض للهلاـک و تتقطع به عن عمـل فی الـدین و صـلاح إخوانک المؤمنین و إیاک ثم إیاک أن تترک التقیـة التی أمرتک بها فإنک شائط بـدمک و دماء إخوانک معرض بنعمتک و نعمتهم للزوال مـذل لهم فی أیـدی أعـداء دین الله و قـد أمرک الله بإعزازهم فإنک إن خالفت وصـیتی کان ضـررک علی إخوانک و نفسک أشد من ضرر الناصب لنا الکافر بنا إلی آخر الحدیث. لکن لا یخفی أنه لا یباح بهـذا النحو من التقیة الإضـرار بالغیر لعدم شـمول أدلة الإکراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضـرر بالمکره بالفتـح و لاـ بمن یتعلق به و عـدم جریـان أدلـة نفی الحرج إذ لاـ حرج علی المـأمور لأـن المفروض تساوی من أمر بالإضـرار به و من یتضرر بترک هذا الأمر من حیث النسبة إلی المأمور مثلا لو أمر الشخص بنهب مال المؤمن و لا یترتب علی مخالفة المأمور به إلا نهب مال مؤمن آخر فلا حرج حینئذ فی تحریم نهب مال الأول بل تسویغه لدفع النهب عن الثانی قبیح بملاحظة ما علم من الروایة المتقدمة من الغرض فی التقیة خصوصا مع کون المال المنهوب للأول أعظم بمراتب فإنه یشبه بمن فر من المطر إلی المیزاب بل اللازم فی هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن و لو لدفع الضرر الأعظم من غیره. نعم إلا لدفع ضرر النفس فی وجه مع ضمان ذلک الضرر

[المناقشة فی إطلاق تسویغ ما عدا إراقة الدم بالإکراه]

و بما ذکرنا ظهر أن إطلاق جماعـة لتسویغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضـرر مخالفة المکره علیه علی نفس المکره أو علی أهله أو علی الأجانب من المؤمنین لا یخلو عن بحث إلا أن یریـدوا الخوف علی خصوص نفس بعض المؤمنین فلا إشـکال فی تسویغه لما عـدا الـدم من المحرمـات إذ لاـ یعـادل نفس المؤمن شـیء فتأمـل. قال فی القواعـد و تحرم الولایـة من الجائر إلا مع التمکن من الأمر بـالمعروف و النهی عن المنکر أو مع الإـکراه بـالخوف علی النفس أو المال أو الأهل أو علی بعض المؤمنین فیجوز ائتمار ما یأمره إلا القتـل انتهی. و لو أراد بالخوف علی بعض المؤمنین الخوف علی أنفسـهم دون أموالهم و أعراضـهم لم یخالف ما ذکرناه و قـد شـرح العبارة بذلک بعض الأساطین فقال إلا مع الإکراه بالخوف علی النفس من تلف أو ضـرر فی البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهـة النفس أو الأهل أو الخوف فیما عدا الوسط علی بعض المؤمنین فیجوز حینئذ ائتمار ما یأمره انتهی. و مراده بما عدا الوسط الخوف علی نفس بعض المؤمنین و أهله

[الفرق بین الإکراه و دفع الضرر المخوف]

و کیف کـان فهنا عنوانان الإکراه و دفع الضـرر للخوف عن نفسه و عن غیره من المؤمنین من دون إکراه. و الأول یباح به کل محرم و الثـانی إن کـان متعلقـا بالنفس جاز له کل محرم حتی الإضـرار المالی بالغیر لکن الأقوی اسـتقرار الضـمان علیه إذا تحقق سـببه لعـدم الإکراه المانع عن الضـمان أو اسـتقراره. و أما الإضـرار بالعرض بالزنی و نحوه ففیه تأمل و لا یبعد ترجیح النفس علیه و إن کان متعلقا بالمـال فلا یسوغ معه الإضـرار بالغیر أصـلا حتی فی الیسـیر من المال فإذا توقف دفع السـبع عن فرسه بتعریض حمار غیره للافتراس لم یجز و إن کان متعلقا بالعرض- ففی جواز الإضرار

المکاسب، ج۱، ص ۵۹

بالمال مع الضمان أو العرض الأخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا یجوز بلا إشکال هذا و قـد وقع فی کلام بعض تفسیر الإکراه بما یعم لحوق الضـرر. قال فی المسالک ضابط الإکراه المسوغ للولایـة الخوف علی نفس أو المـال أو العرض علیه أو علی بعض المؤمنین انتهی. و یمکن أن یریـد بالإـکراه مطلق المسوغ للولایـة لکن صـار هـذا التعبیر منه منشأ لتخیل غیر واحد أن الإکراه المجوز لجمیع المحرمات هو بهذا المعنی.

الثالث [فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی]

أنه قد ذکر بعض مشایخنا المعاصرین أنه یظهر من الأصحاب أن فی اعتبار عدم القدرة علی التفصی من المکره علیه و عدمه أقوالا ثالثها التفصیل بین الإکراه علی نفس الولایة المحرمة فلا تعتبر و بین غیرها من المحرمات فیعتبر فیه العجز عن التفصی و الذی یظهر من ملاحظة کلماتهم فی باب الإکراه عدم الخلاف فی اعتبار العجز عن التفصی إذا لم یکن حرجا و لم یتوقف علی ضرر کما إذا أکره علی أخذ المال من مؤمن فیظهر أنه أخذ المال و جعله فی بیت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهرا ثم رده إلیه سرا کما کان یفعله ابن یقطین و کما إذا أمره بحبس مؤمن فیدخله فی دار واسعة من دون قید و یحسن ضیافته و یظهر أنه حبسه و شدد علیه و کذا لا خلاف فی أنه لا یعتبر العجز عن التفصی إذا کان فیه ضرر کثیر و کأن منشأ زعم الخلاف ما ذکره فی المسالک فی شرح عبارة الشرائع مستظهرا منه خلاف ما اعتمد علیه. قال فی الشرائع بعد الحکم بجواز الدخول فی الولایة دفعا للضرر الیسیر مع الکراهة و الکثیر بدونها إذا أکرهه الجائر علی الولایة جاز له الدخول و العمل بما یأمره مع عدم القدرة علی التفصی منه إلا فی دماء المحرمة فإنه لا تقیة فیها انتهی قال فی المسالک ما ملخصه أن المصنف ذکر فی هذه المسألة شرطین الإکراه و العجز عن التفصی و هما متغایران و الثانی أخص و الظاهر أن مشروطهما مختلف فالأول شرط فی أصل قبول الولایة و الثانی شرط للعمل بما یأمره ثم فرع علیه أن الولایة إن أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا یشترط فی جوازه بالإکراه. و أما العمل بما یأمره من المحرمات فمشروط بالإکراه خاصة و لا یشترط فیه الإلجاء بحیث لا یقدر علی خلافه و قد صرح به الأصحاب فی کتبهم فاشتراط العجز عن التفصی غیر واضح إلا أن یرید به أصل الإکراه إلی أن قال إن الإکراه مسوغ لامتثال ما یؤمر به و إن قدر علی المخالفة مع خوف الضرر انتهی موضع الحاجة من کلامه. أقول لا یخفی علی المتأمل أن المحقق رحمه الله لم یعتبر شرطا زائدا علی الإکراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالی بأعمال محرمة فی ولایته کما هو الغالب و أمکن فی بعضها المخالفة واقعا و دعوی الامتثال ظاهرا کما مثلنا لک سابقا قید امتثال ما یؤمر به بصورة العجز عن التفصی. و کیف کان فعبارة الشرائع واقعة علی طبق المتعارف من تولیة الولاة و أمرهم فی ولایتهم بأوامر کثیرة یمکنهم التفصی عن بعضها و لیس المراد بالتفصی المخالفة مع تحمل الضرر کما لا یخفی. و مما ذکرنا یظهر فساد ما ذکره من نسبة عدم الخلاف المتقدم إلی الأصحاب و من أنه علی القول باعتبار العجز عن التفصی لو توقف المخالفة علی بذل مال کثیر لزم ثم قال و هو أحوط بل أقرب.

الرابع أن قبول الولایة مع الضرر المالی

الذی لا یضر بالحال رخصة لا عزیمة فیجوز تحمل الضرر المذکور لأن الناس مسلطون علی أموالهم بل ربما یستحب تحمل ذلک الضرر للفرار عن تقویة شوکتهم.

الخامس لا یباح بالإکراه قتل المؤمن

اشارة

و لو توعد علی ترکه بالقتل إجماعا علی الظاهر المصرح به فی بعض الکتب و إن کان مقتضی عموم نفی الإکراه و الحرج الجواز إلا أنه قد صح عن الصادقین ص أنه: إنما شرعت التقیة لیحقن بها الدم فإذا بلغت الدم فلا تقیة. و مقتضی العموم أنه لا فرق بین أفراد المؤمنین من حیث الصغر و الکبر و الذکورة و الأنوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غیر ذلک

و لو کان المؤمن مستحقا للقتل لحد

ففی العموم وجهان من إطلاق قولهم لا تقیة فی الدماء و من أن المستفاد من قوله لیحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقیة أن المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأول.

و أما المستحق للقتل قصاصا

فهو محقون الدم بالنسبة إلی غیر ولی الدم

و مما ذکرنا یظهر سکوت الروایتین عن حکم دماء أهل الخلاف

لأن التقیة إنما شرعت لحقن دماء الشیعة فحدها بلوغ دمهم لآدم غیرهم و بعبارة أخری محصل الروایة لزوم نقض الغرض من تشریع التقیة فی إهراق الدماء لأنها شرعت لحقنها فلا یشرع لأجلها إهراقها و من المعلوم أنه إذا أکره المؤمن علی قتل مخالف فلا یلزم من شرعیة التقیة فی قتله إهراق ما شرع التقیة لحقنه هذا کله فی غیر الناصب و أما الناصب لأنه غیر محقون الدم و إنما منع منه حدوث الفتنة فلا إشکال فی مشروعیة قتله للتقیة و مما ذکرنا یظهر حکم دم الذمی و شرعیة التقیة فی إهراقه. و بالجملة فکل دم غیر محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروایتین فحکم إهراقه حکم سائر المحرمات التی شرعت التقیة فیها.

بقی الکلام فی أن الدم یشمل الجرح و قطع الأعضاء أو یختص بالقتل

وجهان من إطلاق الدم و هو المحکی عن الشیخ و من عمومات التقیة و نفی الحرج و الإکراه و ظهور الدم المتصف بالحقن فی الدم المبقی للروح و هو المحکی عن الروضة البهیة و المصابیح و الریاض و لا یخلو عن قوة

خاتمة فیما ینبغی للوالی العمل به فی نفسه و فی رعیته

[رسالة النجاشی إلی الإمام الصادق علیه السلام]

روی شیخنا الشهید الثانی رحمه الله فی رسالته المسماة بکشف الریبة عن أحکام الغیبة بإسناده عن شیخ الطائفة عن المفید عن جعفر بن محمد بن قولویه عن أبیه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عیسی عن أبیه محمد بن عیسی الأشعری عن عبد الله بن سلیمان النوفلی قال: کنت عند أبی عبد الله ع فإذا بمولی لعبد الله النجاشی- و قد ورد علیه فسلم و أوصل إلیه کتابا ففضه و قرأه فإذا أول سطر فیه بسم الله الرحمن الرحیم أطال الله بقاء سیدی و جعلنی من کل سوء فداه و لا أرانی فیه مکروها فإنه ولی ذلک و القادر علیه اعلم سیدی و مولای إنی بلیت بولایة الأهواز فإن رأی سیدی و مولای أن یحد لی حدا و یمثل لی مثالا استدل به علی ما یقربنی إلی الله عز و جل و إلی رسوله و یلخص لی فی کتابه ما یری لی العمل به و فیما أبذله و أین أضع زکاتی و فیمن أصرفها و بمن آنس و إلی من أستریح و بمن أثق و آمن و ألجأ إلیه فی سری فعسی أن یخلصنی الله تعالی بهدایتک و ولایتک

المکاسب، ج۱، ص ۶۰

فإنک حجة الله علی خلقه و أمینه فی بلاده لا زالت نعمته علیک

[جواب الإمام الصادق علیه السلام عن رسالة النجاشی]

اشارة

قال عبد الله بن سلیمان فأجابه أبو عبد الله ع بسم الله الرحمن الرحیم أحاطک الله بصنعه و لطف بک بمنه و کلأک برعایته فإنه ولی

ذلك أما بعد فقد جاءنی رسولك بكتابك فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت أنك بليت بولايۀ الأهواز فسرنی ذلك و ساءنی و سأخبرك بما ساءنی من ذلك و ما سرنی إن شاء الله تعالی

[علۀ سرور الإمام علیه السلام بولايۀ النجاشی]

فأما سروری بولايتك فقلت عسی أن يغيث الله بك ملهوفا خائفا من أولياء آل محمد ص و يعز بك ذليلهم و يكسو بك عاريهم و يقوی بك ضعيفهم و يطفئ بك نار المخالفين عنهم

[علۀ استياء الإمام علیه السلام بولايۀ النجاشی]

و أما الذی ساءنی من ذلك فإن أدنی ما أخاف عليك أن تعثر بولی لنا فلا تشم رائحۀ حظيرۀ القدس فإنی ملخص لك جميع ما سألت عنه إن أنت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالی أخبرنی يا عبد الله أبی عن آبائه عن علی ع عن رسول الله ص أنه قال من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحضه النصيحۀ سلب الله لبه عنه

[ما رسمه الإمام علیه السلام للنجاشی للنجاۀ من تبعات الولايۀ]

و أعلم أنی سأشير عليك برأی إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه و اعلم أن خلاصك و نجاتك فی حقن الدماء و كف الأذی عن أولياء الله و الرفق بالرعيۀ و التأنی و حسن المعاشرۀ مع لين فی غير ضعف و شدۀ فی غير عنف و مداراۀ صاحبك و من يرد عليك من رسله و أرفق برعيتك بأن توقفهم علی ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالی و إياك و السعاۀ و أهل النمائم فلا يلزقن بك منهم أحد و لا يراك الله يوما و ليلۀ و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فيسخط الله عليك و يهتك سترك و احذر مكر خوزی الأهواز فإن أبی أخبرنی عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال إن الإيمان لا يثبت فی قلب يهودی و لا خوزی أبدا و أما من تأنس به و تستريح إليه و تلجيء أمورك إليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك علی دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين فإن رأيت هناك رشدا فشأنك و إياه

[ما ينبغی للوالی الحذر منه]

و إياك أن تعطی درهما أو تخلع ثوبا أو تحمل علی دابۀ فی غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممزح إلا أعطيت مثله فی ذات الله و لتكن جوائزك و عطاياك و خلعك للقواد و الرسل و الأجناد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الأخماس و ما أردت أن تصرفه فی وجوه البر و النجاح و الفطرۀ و الصدقۀ و الحج و الشرب و الكسوۀ التی تصلی فيها و تصل بها و الهديۀ التی تهديها إلی الله عز و جل و إلی رسول الله ص من أطيب كسبك يا عبد الله اجهد أن لا تكنز ذهبا و لا فضۀ فتكون من أهل هذه الآيۀ وَ الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّۀَ وَ لا يُنْفِقُونَها فِی سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِيمٍ و لا تستصغرن من حلو و لا من فضل طعام تصرفه فی بطون خالیۀ تسكن بها غضب الرب تبارك و تعالی و أعلم أنی سمعت أبی يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين ع أنه سمع عن النبی ص يقول لأصحابه يوما ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شبعانا و جاره جائع فقلنا هلكنا يا رسول الله فقال من فضل طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب

و سأنبئك بهوان الدنيا و هوان شرفها علی من مضی من السلف

و التابعين فقد حدثنی أبی محمد بن علی بن الحسين ع قال لما تجهز الحسين ع إلی الكوفۀ أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن

يكون هو المقتول بالطف فقال أنا أعلم بمصرعي منك و ما وكدى من الدنيا إلا فراقها أ لا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين ع و الدنيا فقال له بلى لعمرى إنى أحب أن تحدثنى بأمرها

[تجسم الدنيا لعلى عليه السلام و رفضه لها]

فقال أبى قال على بن الحسين سمعت أبا عبد الله يقول حدثنى أمير المؤمنين ع قال إنى [كنت] بفدك فى بعض حيطانها و قد صارت لفاطمة ع فإذا أنا بامرأة قد قحمت على و فى يدى مسحاة و أنا أعمل بها فلما نظرت إليها طار قلبى مما يداخلنى من جمالها فشبهتها ببثينة الجمحى بنت عامر و كانت من أجمل نساء قريش فقالت يا بن أبى طالب هل لك أن تتزوج بى فأغنيك عن هذه المسحاة و أدلك على خزائن الأرض فيكون لك الملك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها على ع من أنت حتى أخطبك من أهلك فقالت أنا الدنيا قال لها فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول

لقد خاب من غرته دنيا دنية و ما هى إن غرت قرونا بطائل

أتتنا على زى العزيز بثينة و زينتها فى مثل تلك الشمائل

فقلت لها غرى سواى فإننى عزوف عن الدنيا و لست بجاهل

و ما أنا و الدنيا فإن محمدا أحل صريعا بين تلك الجنادل

و هيها أتتنى بالكنوز و درها و أموال قارون و ملك القبائل

أ ليس جميعا للفناء مصيرها و يطلب من خزانها بالطوائل

فغرى سواى إننى غير راغب بما فيك من ملك و عز و نائل

فقد قنعت نفسى بما قد رزقته فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل

فإنى أخاف الله يوم لقائه و أخشى عذابا دائما غير زائل فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعة لأحد حتى لقى الله تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشىء من بوائقها

[ما يكفر عن الوالى]

و قد وجهت إليك بمكارم الدنيا و الآخرة: و عن الصادق المصدق رسول الله ص فإن أنت عملت بما نصحت لك فى كتابى هذا ثم كانت عليك من الذنوب و الخطايا كمثل أوزان الجبال و أمواج البحار رجوت الله أن يتجاوز عنك جل و عز بقدرته

[جملة من حقوق المؤمن على المؤمن]

يا عبد الله إياك أن تخيف مؤمنا فإن أبى محمد بن على ع حدثنى عن أبيه عن جده عن على بن أبى طالب ع أنه كان يقول من نظر إلى مؤمن نظره ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل إلا ظله و حشره فى صورة الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال من أغاث لهفانا من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظل إلا ظله و آمنه الفزع الأكبر و آمنه من سوء المنقلب و من قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة إحداها الجنة و من كسا أخاه المؤمن جبة عن عرى كساه الله من سندس الجنة و إستبرقها و حريرها و لم يزل يخوض فى رضوان الله ما دام على المكسو منها سلك و من أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيبات الجنة و من سقاه من ظمإ سقاه الله من الرحيق المختوم و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدين و أسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحلة حمله الله على ناقة من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه المؤمن امرأة يأنس بها و تشد عضده و يستريح إليها زوجه الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه من الصديقين

من أهل بيت نبيه ع و إخوانه

المكاسب، ج۱، ص ۶۱

و آنسهم به و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر أعانه الله على إجازة الصراط عند زلة الأقدام و من زار أخاه المؤمن فى منزله لا لحاجة منه إليه كتب من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه سمع رسول الله ص يقول لأصحابه يوما معاشر الناس إنه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا تتبعوا عثرات المؤمنين فإنه من تتبع عثرة مؤمن أتبع الله عثراته يوم القيامة و فضحه فى جوف بيته و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال أخذ الله ميثاق المؤمن أن لا يصدق فى مقالته و لا ينتصف من عدوه على أن لا يشفى غيظه إلا بفضيحة نفسه لأن كل مؤمن ملجم و ذلك لغاية قصيرة و راحة طويلة و أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله يقول بمقالته يعيبه و يحسده و الشيطان يغويه و يمقته و السلطان يقفو أثره و يتبع عثراته و كافر بالذى هو مؤمن به يرى سفك دمه دينا و إباحة حريمه غنما فما بقاء المؤمن بعد هذا يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه ع عن على عن النبى ص قال نزل جبرئيل ع فقال يا محمد إن الله يقرئك السلام و يقول اشتققت للمؤمن اسما من أسمائى سميته مؤمنا فالمؤمن منى و أنا منه من استهان بمؤمن فقد استقبلنى بالمحاربة يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على عن النبى صلى الله عليهم أجمعين أنه قال يوما يا على لا تناظر رجلا حتى تنظر فى سريرته فإن كانت سريرته حسنة فإن الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت سريرته رديئة فقد تكفيه مساوية فلو جهدت أن تعمل به أكثر مما عمل به عن معاصى الله عز و جل ما قدرت عليه يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع عن النبى ص قال إنه قال أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من قال فى مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله عز و جل إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على ع أنه قال من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروته و ثلبه أوبقه الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتى بمخرج مما قال و من أدخل على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه ص سرورا و من أدخل على بيت نبيه سرورا فقد أدخل على رسول الله ص سرورا و من أدخل على رسول الله ص سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته ثم إنى أوصيك بتقوى الله و إيثار طاعته و الاعتصام بحبله فإنه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه فإنه وصية الله عز و جل إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها و اعلم أن الخلق لم يوكلوا بشىء أعظم من تقوى الله فإنه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن لا تنال من الدنيا شيئا تسأل عنه غدا فافعل

[ما قاله النجاشى عند وصول كتاب الإمام إليه]

قال عبد الله بن سليمان فلما وصل كتاب الصادق ع إلى النجاشى نظر فيه فقال صدق و الله الذى لا إله إلا هو مولاى فما عمل أحد بما فى هذا الكتاب إلا نجا قال فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته

هجاء المؤمن

السابعة و العشرون هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة

اشارة

لأنه همز و لمز و أكل اللحم و تعيير و إذاعة سر و كل ذلك كبيرة موبقة

[تفسير الهجاء]

و يدل عليه فحوى ما تقدم فى الغيبة بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعم ما فيه من المعايب و ما ليس فيه كما عن القاموس و النهاية و المصباح لكن مع تخصيصه فيها بالشعر. و أما تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر كما هو ظاهر جامع المقاصد فلا يخلو عن تأمل و لا فرق فى المؤمن بين الفاسق و غيره. و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق

[هجاء المخالف و الفاسق المبدع]

و احترز بالمؤمن عن المخالف فإنه يجوز هجوه لعدم احترامه و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع لئلا يؤخذ ببدعة لكن بشرط الاقتصار على المعايب الموجودة فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمة الكذب و ما تقدم من الخبر فى الغيبة- من قوله ع فى حق المبتدعة: باهتوهم كيلا يطمعوا فى إضلالكم محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به بأن يقال لعله زان أو سارق و كذا إذا زاد ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة- و يحتمل إبقاؤه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحة فإن مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

و فى رواية أبى حمزة عن أبى جعفر ع قال: قلت له إن بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم فقال الكف عنهم أجمل ثم قال لى و الله يا أبا حمزة إن الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا ثم قال نحن أصحاب الخمس و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا و فى صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة ثم أشار ع إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنى من حيث استحلال حقوق الأئمة

الهجر

الثامنة و العشرون الهجر بالضم و هو الفحش من القول و ما استقبح

التصريح به منه

ففى صحيحة أبى عبيدة: البذاء من الجفاء و الجفاء فى النار و فى النبوى: إن الله حرم الجنة على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه و فى رواية سماعة: إياك أن تكون فحاشا و فى النبوى: إن من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه و فى رواية: من علامات شرك الشيطان الذى لا شك فيه أن يكون فحاشا لا يبالى بما قال و لا ما قيل فيه إلى غير ذلك من الأخبار. هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمة

الأجرة على الواجبات

[النوع] الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله

[أخذ الأجرة على الواجب]

اشارة

عينا أو كفاية تعبدا أو توصلا على المشهور كما فى المسالك بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع و الظاهر أن نسبته إلى الشهرة فى المسالك فى مقابل قول السيد المخالف فى وجوب تجهيز الميت على غير الولى لا فى حرمة أخذ الأجرة على تقدير الوجوب عليه. و فى جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين انتهى. و كأن لمثل هذا و نحوه ذكر فى الرياض أن على هذا الحكم الإجماع فى كلام جماعة و هو الحجة انتهى.

[تحديد موضوع المسألة]

و اعلم أن موضوع هذه المسألة ما إذا كان للواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال كما لو كان كفائيا و أراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه إلى باذل المال كالقضاء للمدعى إذا وجب عينا. و بعبارة أخرى مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه لا أن الكلام فى كون مجرد

المكاسب، ج۱، ص ۶۲

الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الأجرة عليه فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله فإن النافلة أيضا كذلك

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب بمنافاة ذلك للإخلاص فى العمل

لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكد الإخلاص و فيه مضافا إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة و الجعالة حيث إن الجعالة لا توجب العمل على العامل أنه إن أريد أن تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الإخلاص فلا ريب أن الوجوب الحاصل بالإجارة توصلى لا يشترط فى حصول ما وجب به قصد القربة مع أن غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقق الإخلاص فى العمل لا لاعتباره فى وجوبه. و إن أريد أنه يؤكد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعا لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوى أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان هذا مع أن الوجوب الناشئ من الإجارة إنما يتعلق بالوفاء بعقد الإجارة. و مقتضى الإخلاص المعتبر فى ترتب الثواب على موافقة هذا الأمر و لو لم يعتبر فى سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله فهذا المعنى ينافى وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى إياه و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما فى الجعالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكده وجوب الوفاء بعد إيجاب بالإجارة فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء أ كانت المعاوضة لازمة أم جائزة

و أما تأتى القربة فى العبادات المستأجرة

- فلأن الإجارة إنما تقع على الفعل المأتى به تقربا إلى الله نيابة عن فلان. توضيحه أن الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى العمل متقربا إلى الله فالمنوب عنه يتقرب إليه تعالى بعمل نائبه و تقربه و هذا الجعل فى نفسه مستحب لأنه إحسان إلى المنوب عنه و إيصال نفع إليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالإجارة وجوبا توصليا لا يعتبر فيه التقرب فالأجير إنما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجرة نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقربا إلى الله فالأجرة فى مقابل النيابة فى العمل المتقرب به إلى الله التى مرجع نفعها إلى

المنوب عنه و هذا بخلاف ما نحن فيه لأن الأجرة هنا فی مقابل العمل تقربا إلی الله لأن العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلی العامل لأن المفروض أنه يمتثل ما وجب علی نفسه بل فی مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض أن الإخلاص هو إتيان العمل لخصوص أمر الله تعالی و التقرب يقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل يتوقف علی أن لا يقصد بالعبادة سوی امتثال أمر الله تعالی. فإن قلت يمكن للأجير أن يأتی بالفعل مخلصا لله تعالی بحيث لا يكون للإجارة دخل فی إتيانه فيستحق الأجرة فالإجارة غير مانعة من قصد الإخلاص. قلت الكلام فی أن مورد الإجارة لا بد أن يكون عملا قابلا لأن يوفی به بعقد الإجارة و يؤتی به لأجل استحقاق المستأجر إياه و من باب تسليم مال الغير إليه و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك. فإن قلت يمكن أن تكون غاية الفعل التقرب و المقصود من إتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة كما يؤتی بالفعل تقربا إلی الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية كأداء الدين و سعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيوية. قلت فرق بين الغرض الدنيوی المطلوب من الخالق الذی يتقرب إليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الأجرة فإن طلب الحاجة من الله تعالی سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عند الله فلا يقدح فی العبادة بل ربما يؤكدها. و كيف كان فذلك الاستدلال حسن فی بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدی فی الجملة إلا أن مقتضاه جواز أخذ الأجرة فی التوصليات و عدم جوازه فی المندوبات التعبدية فليس مطردا و لا منعكسا.

[استدلال بعض الأساطين علی الحرمة و توضيحه]

اشارة

نعم قد استدل علی المطلب بعض الأساطين فی شرحه علی القواعد بوجوه أقواها أن التنافی بين صفة الوجوب و التملك ذاتی لأن الملوك المستحق لا يملك و لا يستحق ثانيا. توضيحه أن الذی يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتی يملكه المستأجر فی مقابل تمليكه المال إياه فإذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير. أ لا ترى أنه إذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز له أن يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس إلا لأن الفعل صار مستحقا للأول و مملوكا له فلا معنی لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه علی ملك الأول و هذا المعنی موجود فيما أوجبه الله تعالی خصوصا فيما يرجع إلی حقوق الغير حيث إن حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التی جعل الشارع الميت مستحقا لها علی الحی فلا يستحقها غيره ثانيا هذا.

[المناقشة فی الاستدلال]

و لكن الإنصاف أن هذا الوجه أيضا لا يخلو عن الخدشة لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذی هو طلب الشارع الفعل و بين استحقاق المستأجر له و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمی و تملكه الذی ينافی تملك الغير و استحقاقه

[الاستدلال علی الحرمة فی الواجب الكفائی و مناقشته]

ثم إن هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العينی. و أما الكفائی فاستدل علی عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين له فلا يدخل فی ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره لأنه بمنزلة قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك و فيه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير فإن آثار الفعل حينئذ ترجع إلی الغير فإذا وجب إنقاذ غريق

كفايـة أو إزالة النجاسة عن المسـجد فاسـتأجر واحدا غيره فثواب الإنقاذ و الإزالة يقع للمسـتأجر دون الأجير المباشـر لهما. نعم يسـقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة و من هذا القبيل الاستيجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر.

[عدم وجدان الدليل على الحرمة غير الإجماع]

و بالجملـة فلم أجـد دليلا على هـذا المطلب وافيا بجميع أفراده عدا الإجماع الذى لم يصـرح به إلا المحقق الثانى لكنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان.

[وهن الإجماع بنقل الخلاف عن الفقهاء]

إما الحكاية فقد نقل المحقق و العلامة رحمهما الله و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض. فقد قال فى الشرائع أما

المكاسب، ج۱، ص ۶۳

لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف و كذلك العلامة فى المختلف. و قد حكى العلامة الطباطبائى فى مصابيحه عن فخر الدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها.

و يكفى فى ذلك ملاحظة الأقوال التى ذكرها فى المسالك فى باب المتاجر و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعة بل النهاية و محكى المرتضـى جواز الأـجر على القضـاء مطلقا و إن أول بعض كلامهم بإرادة الارتزاق. و قـد اختار جماعـة جواز أخـذ الأجرة عليه إذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضـى محتاجا. و قـد صـرح فخر الـدين فى الإيضاح بالتفصـيل بين الكفائية التوصـلية و غيرها فجوز أخذ الأجرة فى الأول قال فى شـرح عبارة والـده فى القواعد فى الاستيجار على تعليم الفقه ما لفظه الحق عندى أن كل واجب على شـخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه و الذى وجب كفاية فإن كان مما لو أوقعه بغير نية لم يصح و لم يزل الوجوب فلا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنه عبادة محضـة قال الله تعالى وَ ما أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حصـر غرض الأمر فى انحصار غاية الفعل فى الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كـذلك و غير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن انتهى. نعم رده فى محكى جامع المقاصـد لمخالفـة هـذا التفصـيل لنص الأصـحاب. أقول لا يخفى أن الفخر أعرف بنص الأصـحاب من المحقق الثانى فهذا والده قد صـرح فى المختلف بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعين و قبله المحقق فى الشرائع غير أنه قيد صورة عدم التعيين بالحاجـة و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائى فى مصابيحه ما اختاره فخر الدين من التفصـيل و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثانى مع ما طعن به الشهيد الثانى على إجماعاته بالخصوص فى رسالته فى صلاة الجمعة

[مقتضى القاعدة فى المقام]

و الـذى ينساق إليه النظر- أن مقتضـى القاعـدة فى كل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة و الجعل عليه و إن كان داخلا فى العنوان الـذى أوجبه الله على المكلف ثم إن صـلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإيجاب المـذكور أو إسـقاطه به أو عنـده سقـط الوجوب مع اسـتحقاق الأـجرة و إن لم يصـلح اسـتحق الأجرة و بقى الواجب فى ذمته لو بقى وقته و إلا عوقب على تركه. و أما مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل فلم تثبت على الإطلاق

[اللازم التفصیل بین العینی التعیینی فلا یجوز و بین غیره فیجوز]

بـل اللازم التفصـیل فإن کان العمل واجبا عینیا تعیینیا لم یجز أخـذ الأجرة لأن أخـذ الأجرة علیه مع کونه واجبا مقهورا من قبل الشارع علی فعله أکـل للمال بالباطل لأن عمله هـذا لا یکون محترما لأن استیفاءه منه لا یتوقف علی طیب نفسه لأنه یقهر علیها مع عـدم طیب النفس و الامتنـاع. و ممـا یشـهد بمـا ذکرناه أنه لو فرض أن المولی أمر بعض عبیـده بفعل لغرض و کان مما یرجع نفعه أو بعض نفعه إلی غیره فأخذ العبد العوض من ذلک الغیر علی ذلک العمل عد أکلا للمال مجانا و بلا عوض ثم إنه لا ینافی ما ذکرناه حکم الشارع بجواز أخـذ الأـجرة علی العمـل بعـد إیقاعه کما أجاز للوصـی أخـذ أجرة المثل أو مقـدار الکفایـة لأن هـذا حکم شـرعی لا من باب المعاوضة

ثم لا فرق فیما ذکرناه بین التعبدی من الواجب و التوصلی

مضافا فی التعبـدی إلی ما تقـدم من منافاة أخـذ الأجرة علی العمل للإخلاص کما نبهنا علیه سابقا و تقدم عن الفخر و قرره علیه بعض من تأخر عنه.

[حرمة أخذ الأجرة علی المندوب التعبدی]

و منه یظهر عدم جواز أخذ الأجرة علی المندوب إذا کان عبادة یعتبر فیها التقرب.

[جواز أخذ الأجرة علی الواجب التوصلی التخییری]

و أما الواجب التخییری فإن کان توصـلیا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجرة علی أحد فردیه بالخصوص بعد فرض کونه مشتملا علی نفع محلـل للمسـتأجر و المفروض أنه محترم لاـ یقهر المکلف علیه فجاز أخـذ الأجرة بإزائه فإذا تعین دفن المیت علی شـخص و تردد الأمر بین حفر أحد موضـعین فاختار الولی أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلک لحفر ذلک الموضع بالخصوص لم یمنع من ذلک کون مطلق الحفر واجبا علیه مقدمة للدفن

[التفصیل فی الواجب التعبدی التخییری]

و إن کـان تعبـدیا فـإن قلنـا بکفایـة الإخلاـص بالقـدر المشـترک و إن کـان إیجـاد خصـوص بعض الأـفراد لـداع غیر الإخلاـص فهو کالتوصلی و إن قلنا إن اتحاد وجود القدر المشترک مع الخصوصیة مانع عن التفکیک بینهما فی القصد کان حکمه کالتعینی.

[التفصیل فی الکفائی بین التوصلی و التعبدی]

و أمـا الکفـائی فـإن کـان توصـلیا أمکن أخـذ الأـجرة علی إتیـانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل فی الحقیقـة و إن کان تعبـدیا لم یجز

الامتثال به و أخذ الأجرة عليه. نعم يجوز النيابة إن كان مما يقبل النيابة لكنه يخرج عن محل الكلام لأن محل الكلام أخذ الأجرة على ما هو واجب على الأجير لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر فافهم- .

[حرمة أخذ الأجرة فى الكفائى لو كان حقا لمخلوق على المكلفين]

ثم إنه قد يفهم من أدلة وجوب الشيء كفاية كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجرة منه و لا من غيره ممن وجب عليه أيضا كفاية و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و إنقاذ الغريق بل و معالجة الطبيب لدفع الهلاك.

[الإشكال على أخذ الأجرة على الصناعات التى يتوقف عليها النظام]

اشارة

ثم إن هنا إشكالا مشهورا و هو أن الصناعات التى يتوقف النظام عليها تجب كفاية لوجوب إقامة النظام بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع أن جواز أخذ الأجرة عليها مما لا كلام لهم فيه و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجرة على الطبابة لوجوبها عليه كفاية أو عينا كالفقاهة

و قد تفصى عنه بوجوه

أحدها

الالتزام بخروج ذلك بالإجماع و السيرة القطعيين.

الثانى الالتزام بجواز أخذ الأجرة على الواجبات إذا لم تكن تعبدية

و قد حكاه فى المصابيح عن جماعة و هو ظاهر كل من جوز أخذ الأجرة على القضاء بقول مطلق يشمل صورة تعينه عليه كما تقدم حكايته فى الشرائع و المختلف عن بعض و فيه ما تقدم سابقا- من أن الأقوى عدم جواز أخذ الأجرة عليه.

الثالث ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية

فلا يكون حينئذ واجبا و فيه أن ظاهر العمل و الفتوى جواز الأخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائى بل و مع وجوبه عينا للانحصار.

الرابع ما فى مفتاح الكرامة من أن المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها

كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره كالصنائع و فيه أن هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاقد إجماعاتهم و عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

الخامس أن المنع عن أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام يوجب اختلال النظام

لوقوع أكثر الناس فى المعصية بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالأسهل فإنهم لا يرغبون بالصناعات

المكاسب، ج۱، ص ۶۴

الشاقة أو الدقيقة إلا طمعا فى الأجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات و تسويغ أخذ الأجرة عليها لطف فى التكليف بإقامة النظام. و فيه أن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعى الأخر غير زيادة الأجرة مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميلة إليه أو عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشأ فى تحمل المشقة أ لا ترى أن أغلب الصنائع الشاقة من الكفائيات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهلة.

السادس أن الوجوب فى هذه الأمور مشروط بالعوض

. قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجرة على الواجب أما ما كان واجبا مشروطا فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الإجارة به قبله لا مانع منه و لو كانت هو الشرط فى وجوبه فكل ما وجب كفاية من حرف و صناعات لم تجب إلا بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما فلا فرق بين وجوبها العينى للانحصار و وجوبها الكفائى لتأخير الوجوب عنها و عدمه قبلها كما أن بذل الطعام و الشراب للمضطر إن بقى على الكفاية أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالأصالة كالنفقات أو بالعارض كالمنذور و نحوه انتهى كلامه رحمه الله و فيه أن وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض لأنه لإقامة النظام التى هى من الواجبات المطلقة فإن الطبابة و الفصد و الحجامة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة فى بعض الأوقات واجبة بذل له العوض أم لم يبذل

السابع أن وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها

و إنما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا بل يحصل به و بالعمل بالأجرة فالذى يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس و إقامة النظام بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له أن يطلب الأجرة و حينئذ فإن بذل المريض الأجرة وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الأجرة و المفروض أداء ترك العلاج إلى الهلاك أجبره الحاكم حسبة على بذل الأجرة للطبيب و إن كان المريض مغمى عليه دفع عنه وليه و إلا جاز للطبيب العمل بقصد الأجرة فيستحق الأجرة فى ماله و إن لم يكن له مال ففى ذمته فيؤدى فى حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها. و بالجملة فما كان من الواجبات الكفائية ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان فلا يجوز أخذ الأجرة عليه بناء على المشهور و أما ما أمر به من باب إقامة النظام فأقامه النظام تحصل ببذل النفس للعمل فى الجملة و أما العمل تبرعا فلا و حينئذ فيجوز طلب الأجرة من المعمول له إذا كان أهلا للطلب منه و قصدها إذا لم يكن ممن يطلب منه كالغائب الذى يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه و كالمريض المغمى عليه و فيه أنه إذا فرض وجوب إحياء النفس و وجب العلاج مقدمة له فأخذ الأجرة عليه غير جائز- .

[مختار المؤلف]

فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا أن الواجب إذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الأجرة عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجرة على بيان الدواء أو بعد تشخيص الدواء و أما أخذ الوصى الأجرة على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصورة تعين العمل عليه فهو من جهة الإجماع و النصوص المستفيضة على أن له أن يأخذ شيئا و إنما وقع الخلاف فى تعيينه فذهب جماعة إلى أن له أجرة المثل حملا للأخبار على ذلك و لأنه إذا فرض احترام عمله بالنص و الإجماع فلا بد من كون العوض أجرة المثل. و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوى فى تلك المسألة ترشد إلى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر- فهو إنما يرجع

بعوض المبذول لا بأجرة البذل- فلا يرد نقضا فى المسألة و أما رجوع الأم المرضعة بعض إرضاع اللبأ مع وجوبه عليها بناء على توقف حياة الولد عليه فهو إما من قبيل بذل المال للمضطر و إما من قبيل رجوع الوصى بأجرة المثل من جهة عموم الآية فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فافهم و إن كان كفائيا جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال. و من هذا الباب أخذ الطبيب الأجرة على حضوره عند المريض إذا تعين عليه علاجه فإن العلاج و إن كان معينا عليه إلا أن الجمع بينه و بين المريض مقدمة للعلاج واجب كفائى بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفائى كإحضار الأولياء إلا أنه لا بأس بأخذ الأجرة عليه. نعم يستثنى من الواجب الكفائى ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقا للغير يستحقه من المكلف كما قد يدعى أن الظاهر من أدلة وجوب تجهيز الميت أن للميت حقا على الأحياء فى التجهيز فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد أدى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجرة عليه و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه و ما يحتاج إليه كصيغة النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة هذا تمام الكلام فى أخذ الأجرة على الواجب.

و أما الحرام

فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجرة عليه

و أما المكروه و المباح

فلا إشكال فى جواز أخذ الأجرة عليهما

و أما المستحب

اشارة

و المراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع إلى المستأجر لتصح الإجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه لأن الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا يتصف بالاستحباب إلا مع الإخلاص الذى ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إياه كما تقدم فى الواجب. و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نية القربة لم يجز أخذ الأجرة عليه كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقتدى به لأن المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص و المفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر و ما يخرج بالإجارة عن قابلية انتفاع المستأجر به لم يجز الاستيجار عليه و من هذا القبيل الاستيجار على العبادة لله تعالى أصالة- لا نيابة و إهداء ثوابها إلى المستأجر فإن ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفى مع الإجارة و إن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستيجار عليه كبناء المساجد و إعانة المحاويج فإن من بنى لغيره مسجدا عاد إلى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله إلا أخذ الأجرة. و كذا من استأجر غيره لإعانة المحاويج و المشى فى حوائجهم فإن الماشى لا يقصد إلا الأجرة إلا أن نفع المشى عائد إلى المستأجر

و من هذا القبيل استيجار الشخص للنيابة عنه فى العبادات التى تقبل النيابة

المكاسب، ج۱، ص ۶۵

كالحج و الزيارة و نحوهما فإن نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كانت مستحبة إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا- يتوقف على قصد النائب الإخلاص فى نيابته بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذى هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص فى امتثال أو أمر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلا و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها أ لا ترى أن أكثر العوام الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فى هذه النيابة بل يتخيلون النيابة مجرد إحسان إلى الميت لا يعود نفع منه إلى نفسه و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا- تقرب النائب فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته فى إتيان الفعل قربة إلى الله ثم إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجير غير متقرب فى نيابته لأن الفرض عدم علمه أحيانا بكون النيابة راجحة شرعا يحصل بها التقرب لكنه متقرب بعد جعل نفسه نائبا عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلا و نائبا عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

[الإشكال بكون الإخلاص منافيا للإجارة و الجواب عنه]

فإن قلت الموجود فى الخارج من الأجير ليس إلا الصلاة عن الميت مثلا و هذا متعلق الإجارة و النيابة فإن لم يمكن الإخلاص فى متعلق الإجارة لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت و إن أمكن لم ينافه الإخلاص لأخذ الأجرة كما ادعيت و ليست النيابة عن الميت فى الصلاة المتقرب بها إلى الله تعالى شيئا و نفس الصلاة شيئا آخر حتى يكون الأول متعلقا للإجارة و الثانى موردا للإخلاص. قلت القربة المانع اعتبارها من تعلق الإجارة هى المعتبرة فى نفس متعلق الإجارة و إن اتحد خارجا مع ما يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقا للإجارة فالصلاة الموجودة فى الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث إنها نيابة عن الغير و بهذا الاعتبار ينقسم فى حقه إلى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه بعد نيابة النائب يعنى تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه فى هذه الأفعال و بهذا الاعتبار تترتب عليه الآثار الدنيوية و الأخروية لفعل المنوب عنه الذى لم يشترط فيه المباشرة و الإجارة تتعلق به بالاعتبار الأول و التقرب بالاعتبار الثانى فالموجود فى ضمن الصلاة الخارجية فعلان نيابة صادرة عن الأجير النائب فيقال ناب عن فلان و فعل كأنه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز صلى فلان و لا يمكن أن يقال ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين فى الآثار فلا ينافى اعتبار القربة فى الثانى جواز الاستيجار على الأول الذى لا يعتبر فيه القربة.

[جواز الاستئجار للميت]

و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستيجار على العبادات للميت و أن الاستشكال فى ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار القربة فيها ممكن الدفع- خصوصا بملاحظة و ما ورد من الاستيجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسدة لأن مرجعها إلى عدم اعتبار القربة فى الحج و أضعف منها دعوى أن الاستيجار على المقدمات كما لا يخفى مع أن ظاهر ما ورد فى استيجار مولانا الصادق ع للحج عن ولده إسماعيل كون الإجارة على نفس الأفعال.

[عدم جواز إتيان ما وجب بالإجارة عن نفسه]

ثم اعلم أنه كما لا يستحق الغير بالإجارة- ما وجب على المكلف على وجه العبادة كذلك لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغير منه بالإجارة فلو استؤجر لإطافة صبى أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب فى طواف نفسه كما صرح به فى المختلف بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره فى الطواف- كما صرح به جماعة تبعا للإسكافى لأن المستأجر يستحق الحركة المخصوصة عليه لكن ظاهر جماعة جواز الاحتساب فى هذه الصورة لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به كما لو استؤجر لحمل متاع. و فى المسألة أقوال

قال فی الشرائع و لو حمله حامل فی الطواف أمکن أن یحتسب کل منهما طوافه عن نفسه انتهی و قال فی المسالک هذا إذا کان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو کان مستأجرا للحمل فی طوافه أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم یحتسب للحامل لأن الحرکة المخصوصة قد صارت مستحقة علیه لغیره فلا یجوز صرفها إلی نفسه- و فی المسألة أقوال هذا أجودها انتهی و أشار بالأقوال إلی القول بجواز الاحتساب مطلقا کما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد علی إشکال. و القول الآخر ما فی الدروس من أنه یحتسب لکل من الحامل و المحمول ما لم یستأجره للحمل لا فی طوافه انتهی. و الثالث ما ذکره فی المسالک من التفصیل. و الرابع ما ذکره بعض محشی الشرائع من استثناء صورة الاستیجار علی الحمل. و الخامس الفرق بین الاستیجار للطواف به و بین الاستیجار لحمله فی الطواف و هو ما اختاره فی المختلف. و بنی فخر الدین فی الإیضاح جواز الاحتساب فی صورة الاستیجار للحمل التی استشکل والده رحمه الله فیها علی أن ضم نیة التبرد إلی الوضوء قادح أم لا. و المسألة مورد نظر و إن کان ما تقدم من المسالک لا یخلو عن وجه.

[أخذ الأجرة علی الأذان]

اشارة

ثم إنه قد ظهر مما ذکرناه- من عدم جواز الاستیجار علی المستحب إذا کان من العبادات أنه لا یجوز أخذ الأجرة علی أذان المکلف لصلاة نفسه إذا کان مما یرجع نفع منه إلی الغیر لأجله یصح الاستیجار کالإعلام بدخول الوقت و الاجتزاء به فی الصلاة و کذا أذان المکلف للإعلام عند الأکثر کما عن الذکری و علی الأشهر کما فی الروضة و هو المشهور کما فی المختلف و مذهب الأصحاب إلا من شذ کما عنه و عن جامع المقاصد و بالإجماع کما عن محکی الخلاف بناء علی أنه عبادة یعتبر فیها وقوعها لله فلا یجوز أن یستحقه الغیر.

[ما یدل علی عدم جواز الأجرة علی الأذان]

و فی روایة زید بن علی عن أبیه عن آبائه عن علی ع: أنه أتاه رجل فقال له و الله إنی أحبک لله فقال له لکنی أبغضک لله قال و لم قال لأنک تبغی فی الأذان أجرا و تأخذ علی تعلیم القرآن أجرا و فی روایة حمران الواردة فی فساد الدنیا و اضمحلال الدین و فیها قوله ع: و رأیت الأذان بالأجرة و الصلاة بالأجر و یمکن أن یقال إن مقتضی کونه عبادة عدم حصول الثواب إذا لم یتقرب به لا فساد الإجارة مع فرض کون العمل مما ینتفع به و إن لم یتقرب به نعم لو قلنا بأن الإعلام بدخول الوقت المستحب کفایة لا یتأتی بالأذان الذی لا یتقرب به صح ما ذکر لکن لیس کذلک و أما الروایة فضعیفة- و من هنا استوجه الحکم بالکراهة فی الذکری و المسالک و مجمع البرهان و البحار بعد أن حکی عن علم الهدی رحمه الله و لو اتضحت دلالة الروایات أمکن جبر سند الأولی

المکاسب، ج۱، ص ۶۶

بالشهرة مع أن روایة حمران حسنة علی الظاهر بابن هاشم

[الأجرة علی الإمامة]

و من هنا یظهر وجه ما ذکروه فی هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة علی الإمامة مضافا إلی موافقتها للقاعدة المتقدمة من أن ما کان انتفاع الغیر به موقوفا علی تحققه علی وجه الإخلاص لا یجوز الاستیجار علیه لأن شرط العمل المستأجر علیه قابلیة إیقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتی یکون وفاء بالعقد و ما کان من قبیل العبادة غیر قابل لذلک

[الأجرة علی تحمل الشهادة]

ثم إن من الواجبات التى يحرم أخذ الأجرة عليها عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه كما هو أحد الأقوال فى المسألة لقوله تعالى وَ لا يَأْبَ الشُّهَداءُ إِذا ما دُعُوا المفسر فى الصحيح بالدعاء للتحمل و كذلك أداء الشهادة لوجوبه عينا أو كفاية و هو مع الوجوب العينى واضح و أما مع الوجوب الكفائى فلأن المستفاد من أدلة الشهادة كون التحمل و الأداء حقا للمشهود له على الشاهد فالموجود فى الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا يقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشىء من ماله فيرجع إلى أكل المال بالباطل.

و منه يظهر أنه كما لا يجوز أخذ الأجرة من المشهود له كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه ثم إنه لا فرق فى حرمة الأجرة بين توقف التحمل أو الأداء على قطع مسافة طويلة و عدمه. نعم لو احتاج إلى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه و لو أمكن إحضار الواقعة عند من يراد تحمله للشهادة فله أن يمتنع من الحضور و يطلب الإحضار.

[الارتزاق من بيت المال لمن يحرم عليه أخذ الأجرة]

اشارة

بقى الكلام فى شىء و هو أن كثيرا من الأصحاب صرحوا فى كثير من الواجبات و المستحبات التى يحرم أخذ الأجرة عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و ليس المراد أخذ الأجرة أو الجعل من بيت المال لأن ما دل على تحريم العوض لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقا للغير يجب أداؤه إليه عينا أو كفاية فيكون أكل المال بإزائه أكلا له بالباطل كان إعطاؤه العوض من بيت المال أولى بالحرمة لأنه تضييع له و إعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقه المسلمون على العامل بل المراد أنه إذا قام المكلف بما يجب عليه كفاية أو عينا مما يرجع إلى مصالح المؤمنين و حقوقهم كالقضاء و الإفتاء و الأذان و الإقامة و نحوها و رأى ولى المسلمين المصلحة فى تعيين شىء من بيت المال له فى اليوم أو الشهر أو السنة من جهة قيامه بذلك الأمر لكونه فقيرا يمنعه القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضروریاته فيعين له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجرة المثل أو أقل منها. و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى أنه لو قيل له اقض فى البلد و أنا أكفيك مئونتك من بيت المال جاز و لم يكن جعالة

و كيف كان فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلا مع الحاجة

على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المئونة فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنعه القيام بتلك المصلحة غير جائز و يظهر من إطلاق جماعة فى باب القضاء خلاف ذلك بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفاية

خاتمة تشتمل على مسائل

الأولى [بيع المصحف]

اشارة

صرح جماعة كما عن النهاية و السرائر و التذكرة و الدروس و جامع المقاصد بحرمة بيع المصحف و المراد به كما صرح فى الدروس خطه و ظاهر المحكى عن نهاية الأحكام اشتهارها بين الصحابة حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابة و عليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضة.

[روايات المنع عن بيع المصحف]

ففی موثقة سماعة: لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام قلت فما تقول فی شرائها قال اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و إياك أن تشترى منه الورق و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و علی من باعه حراما و مضمرة عثمان بن عيسی قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها فقال لا تشتر كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفتر و قل أشترى منك هذا بكذا و كذا: و رواها فی الكافی عن عثمان بن عيسی عن سماعة عن أبی عبد الله ع: و رواية جراح المدائنی: فی بيع المصاحف قال لا تبع الكتاب و لا تشتره و بع الورق و الأديم و الحديد ۲۵۸ و رواية عبد الرحمن بن سيابة قال سمعت أبا عبد الله ع يقول: إن المصاحف لن يشترى فإذا اشتريت فقل إنما أشترى منك الورق و ما فيه من الأديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله ع إن المصاحف لن تشترى أنها لا تدخل فی ملك أحد علی وجه العوضية عما بذله من الثمن و أنها أجل من ذلك و يشير إليه تعبير الإمام فی بعض الأخبار بكتاب الله و كلام الله الدال علی التعظيم و كيف كان فالحكم فی المسألة واضح بعد الأخبار و عمل من عرفت حتی مثل الحلی الذی لا يعمل بأخبار الآحاد.

[توهم استفادة الجواز من بعض الروايات]

و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل رواية أبی بصير قال: سألت أبا عبد الله ع عن بيع المصاحف و شرائها فقال إنما كان يوضع عند القامة و المنبر قال كان بين الحائط و المنبر قيد ممر شاة أو رجل و هو منحرف فكان الرجل يأتی فيكتب البقرة و يجیء آخر فيكتب السورة كذلك كانوا ثم إنهم اشتروا بعد ذلك- قلت فما ترى فی ذلك قال أشتريه أحب إلی من أن أبيعه: و مثلها رواية روح بن عبد الرحيم و زاد فيها: قلت فما ترى إن أعطی علی كتابته أجرا قال لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فإنها تدل علی جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله ثم إنهم اشتروا بعد ذلك و قوله أشتريه أحب إلی من أن أبيعه و نفی البأس عن الاستيجار لكتابته كما فی أخبار أخرى غيرها فيجوز تملك الكتابة بالأجرة فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرها

[عدم دلالة الروايات علی جواز المعاوضة علی الخط]

لكن الإنصاف أن لا دلالة فيها علی جواز اشتراء خط المصحف و إنما تدل علی أن تحصيل المصحف فی الصدر الأول كان بمباشرة كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجارا و لا دلالة فيها علی كيفية الشراء و أن الشراء و المعاوضة لا بد أن لا تقع إلا علی ما عدا الخط من القرطاس و غيره. و فی بعض الروايات دلالة علی أن الأولی- مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل رواية عبد الرحمن بن أبی عبد الله عن أبی عبد الله ع قال: إن أم عبد الله بن الحارث أرادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا فكتب لها علی غير شرط فأعطته حين

المكاسب، ج ۱، ص ۶۷

فرغ خمسين دينارا و أنه لم تبع المصاحف إلا حديثا

[رواية عنبسة الوراق و توجيها]

و مما يدل علی الجواز رواية عنبسة الوراق قال: قلت لأبی عبد الله ع أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتنی لم أبعها قال أ لست تشترى

ورقا و تكتب فيه قلت بلى و أعالجها قال لا بأس بها و هى و إن كانت ظاهرة فى الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع فى مقام الحاجة إلى البيان فلا تعارض ما تقدم من الأخبار المتضمنة للبيان و كيف كان فالأظهر فى الاخبار- ما تقدم من الأساطين المتقدمة إليهم الإشارة.

بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء

بعد فرض أن الكاتب للمصحف فى الأوراق المملوكة مالك للأوراق و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة بل من صفات النقوش التى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجة إلى النهى عن بيع الخط فلا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع- و إن عدت من الأعيان المملوكة فإن فرض بقاؤها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشترى و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت إلى المشترى فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس إلا جعل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت إليه قهرا تبعا لغيرها لا لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع أن هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق و النقوش فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صورى إذ لا أظن أن تعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على أنه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضة عليه بل الظاهر أنه إذا لم يقصد بالشراء إلا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبة فالظاهر أنه لا مناص عن التزام التكليف الصورى أو يقال إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا و إن دخل فيه عرفا فتأمل. و لأجل ما ذكرناه التجأ بعض إلى الحكم بالكراهة و أولوية الاقتصار فى المعاملة على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه احتراما و قد تعارف إلى الآن تسمية ثمن القرآن هدية

[بيع المصحف من الكافر]

ثم إن المشهور بين العلامة رحمه الله و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم و أن الإسلام يعلو و لا يعلى عليه فإن الشيخ رحمه الله قد استدل به على عدم تملك الكافر للمسلم و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الإسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه- و إجباره على البيع كما قيل به فى العبد المسلم و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا

[تملك الكفار للمصاحف]

و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم أن ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقة و الكفر داخل فى الغنيمة و يجوز بيعها و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف و إلا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمة بل كانت من مجهول المالك المسلم- و إرادة غير القرآن من الصاحف بعيدة

و الظاهر أن أبعاض المصحف فى حكم الكل

إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقة فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الإهانة و العلو و فى إلحاق الأدعية المشتملة على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقا أو مع كونه الكافر ملحدا بها دون المقر بالله

المحترم لأسمائه- لعدم الإهانة و العلو وجوه.

و فی إلحاق الأحادیث النبویة بالقرآن

وجهان حکی الجزم به عن الکرکی و فخر الدین قدس سرهما و التردد بینهما عن التذکرة. و علی اللحوق فیلحق اسم النبی ص بطریق أولی لأنه أعظم من کلامه و حینئذ فیشکل أن یملک الکفار الدراهم و الدنانیر المضروبة فی زماننا المکتوب علیها اسم النبی ص إلا أن یقال إن المکتوب علیها غیر مملوک عرفا و لا یجعل بإزاء الاسم الشریف المبارک من حیث إنه اسمه جزء من الثمن فهو کاسمه المبارک المکتوب علی سیف أو علی باب دار أو جدار إلا أن یقال إن مناط الحرمة التسلیط لا المعاوضة بل و لا التملیک و یشکل أیضا من جهة مناولتها الکافر مع العلم العادی بمسه إیاه خصوصا مع الرطوبة

الثانیة جوائز السلطان و عماله

اشارة

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجانا أو عوضا لا یخلو عن أحوال لأنه إما أن لا یعلم أن فی جملة أموال هذا الظالم مالا محرما یصلح لکون المأخوذ هو من ذلک المال و إما أن یعلم و علی الثانی فإما أن لا یعلم ذلک المحرم أو شیئا منه داخل فی المأخوذ و إما أن یعلم ذلک و علی الثانی فإما أن یعلم تفصیلا و إما أن یعلم إجمالا فالصور أربع

[الصورة الأولی أن لا یعلم بأن للجائر مال حرام یحتمل کون الجائزة منها]

أما الأولی فلا إشکال فیها فی جواز الأخذ و حلیة التصرف للأصل و الإجماع و الأخبار الآتیة لکن ربما یوهم بعض الأخبار أنه یشترط فی حل مال الجائر ثبوت مال حلال له مثل ما عن الاحتجاج عن الحمیری: أنه کتب إلی صاحب الزمان عجل الله فرجه یسأله عن الرجل یکون من وکلاء الوقف مستحلا لما فی یده لا یتورع عن أخذ ماله ربما نزلت فی قریته و هو فیها أو أدخل منزله و قد حضر طعامه فیدعونی إلیه فإن لم آکل عادانی علیه فهل یجوز لی أن آکل من طعامه و أتصدق بصدقة و کم مقدار الصدقة و إن أهدی هذا الوکیل هدیة إلی رجل آخر فیدعونی إلی أن أنال منها و أنا أعلم أن الوکیل لا یتورع عن أخذ ما فی یده فهل علی فیه شیء إن أنا نلت منها الجواب إن کان لهذا الرجل مال أو معاش غیر ما فی یده فکل طعامه و اقبل بره و إلا فلا بناء علی أن الشرط فی الحلیة هو وجود مال آخر فإذا لم یعلم به لم یثبت الحل لکن هذه الصورة قلیلة التحقق.

و أما الثانیة [أن یعلم بوجود مال محرم للجائر لکن لا یعلم بکون الجائزة منها]

[الحالة الأولی أن تکون الشبهة غیر محصورة]

اشارة

فإن کانت الشبهة فیها غیر محصورة فحکمها کالصورة الأولی و کذا إذا کانت محصورة بین ما لا یبتلی المکلف به و بین ما من شأنه الابتلاء به کما إذا علم أن الواحد المردد بین هذه الجائزة و بین أم ولده المعدودة من خواص نسائه مغصوب و ذلک لما تقرر فی

الشبهة المحصورة من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزا لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لا- مشروطا بوقت الابتلاء المفروض انتفاؤه في أحدهما في المثال فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعي على أي تقدير لاحتمال كون المحرم في المثال هي أم الولد و توضيح المطلب في محله

ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ

اشارة

و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قوله ع: دع ما يريبك و قولهم ع: من ترك الشبهات نجا من المحرمات إلى آخر الحديث. و ربما يزاد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن

المكاسب، ج۱، ص ۶۸

إليها و يترتب عليها من المفاسد ما لا يخفى. و في الصحيح: إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله و ما عن الإمام الكاظم ع من قوله: لو لا أني أرى من أزوجه من عزاب آل أبي طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها أبدا

ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور-

منها أخبار المجيز بحليته

بأن يقول هذه الجائزة من تجارتي أو زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للآخذ التصرف فيه. و ظاهر المحكي عن الرياض تبعا لظاهر الحدائق أنه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده في المناهل بأنه لم نجد له مستندا مع أنه لم يحك التصريح به إلا عن الأردبيلي ثم عن العلامة الطباطبائي و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذي اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البينة على تملكه و شبهه الحرمة و إن لم ترتفع بذلك إلا أن الموجب للكراهة ليس مجرد الاحتمال و إلا لعمت الكراهة أخذ المال من كل أحد بل الموجب له كون الظالم مظنة الظلم و الغصب و غير متورع عن المحارم نظير كراهة سؤر من لا يتوقى النجاسة و هذا المعنى يرتفع بإخباره إلا إذا كان خبره كيده مظنة للكذب لكونه ظالما غاصبا فيكون خبره حينئذ كيده و تصرفه غير مفيد إلا للإباحة الظاهرية غير المنافية للكراهة فيختص الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأمونا في خبره و قد صرح الأردبيلي بهذا القيد في إخبار وكيله و بذلك يندفع ما يقال من أنه لا فرق بين يد الظالم و تصرفه و بين خبره في كون كل منهما مفيدا للملكية الظاهرية غير مناف للحرمة الواقعية المقتضية للاحتياط فلا وجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الاحتياط مع اليد و ارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس منه

حكي عن المنتهى و المحقق الأردبيلي و ظاهر الرياض هنا أيضا عدم الخلاف و لعله لما ذكر في المنتهى في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال أن الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير به فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة المال حلالا واقعيا فلا يبقى حكم الشبهة- كما لا يبقى في المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم يمكن الخدشة في أصل الاستدلال بأن الخمس إنما يطهر المختلط بالحرام حيث إن بعضه حرام و بعضه حلال فكان الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام فكان مقدار الحلال طاهرا في نفسه إلا أنه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام فصار محكوما بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب فإخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة العرضية و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما و قذرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسة بل المناسب لحكم الأصل- حيث جعل الاختلاط قذارة عرضية كون

الحرام قذر العين و لازمه أن المال المحتمل الحرمة غير قابل للطهارة فلا بد من الاجتناب عنه. نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية التى هى كالرواية ففيها كفاية فى الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات: بالموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل قال ع لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل و يشرب و لا يقدر على حيلة فإن فعل فصار فى يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت فإن موردها و إن كان ما يقع فى يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع فى اليد على وجه الجائزة و يمكن أن يستدل له أيضا بما دل على وجوب الخمس فى الجائزة مطلقا- و هى عدة أخبار مذكورة فى محلها و حيث إن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس فى الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب ثم إن المستفاد مما تقدم من اعتذار الإمام الكاظم ع من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم و من غيره أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هى أهم فى نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة و يمكن أن يكون اعتذاره ع إشارة إلى أن لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها فيجب أو ينبغى أن يأخذها ثم يصرفها فى مصارفها. و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام فى ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام من كون الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت

[الحالة الثانية] و إن كانت الشبهة محصورة

اشارة

بحيث تقتضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعة المصرح به فى المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.

[ظاهر جماعة حلية الجائزة فى هذه الحالة]

قال فى الشرائع جوائز السلطان الجائر [الظالم] إن علمت حراما بعينها فهو حرام و نحوه عن نهاية الأحكام و الدروس و غيرهما. قال فى المسالك التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها إن علم [إجمالا] أن فى أمواله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم و لا يكون حكمها حكم المال المختلط بالحرام فى وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك انتهى.

[مناقشة القول بالحلية]

أقول ليس فى أخبار الباب ما يكون حاكما على قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة بل هى مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم ع كل شيء لك حلال أو كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال. و قد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا- تقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة غير المحصورة أو المحصورة التى لم يكن كل محتملاتها موردا لابتلاء المكلف- أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملا لتصرفه على الصحيح أو لأن تردد الحرام بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف و ما لم يبتل به و هو ما لم يعرضه الجائر لتمليكه فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقا فلو فرضنا موردا خارجا عن هذه الوجوه المذكورة كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصة أو أذن له الجائر فى أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير أو علم أن المجيز قد أجازه من المال المختلط فى اعتقاده بالحرام بناء على أن اليد لا- تؤثر فى حل ما كلف ظاهرا بالاجتناب عنه كما لو علمنا أن شخصا أعارنا أحد الثوبين المشتبهين فى نظره فإنه لا يحكم بطهارته. فالحكم فى هذه الصور بجواز

أخذ بعض ذلك مع العلم بوجود الحرام فيه و طرح قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة فى غاية الإشكال بل الضعف.

فلنذكر النصوص الواردة فى هذا المقام و نتكلم فى مقدار شمول كل واحد منها

اشارة

بعد ذكره حتى يعلم عدم
المكاسب، ج ۱، ص ۶۹
نهوضها للحكومة على القاعدة.

[قوله عليه السلام كل شىء فيه حلال و حرام و المناقشة فيه]

فمن الأخبار التى استدل بها فى هذا المقام قول الإمام الصادق ع: كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله ع:
كل شىء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه و لا يخفى أن المستند فى المسألة- لو كان مثل هذا لكان الواجب إما التزام أن القاعدة فى الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط مطلقا كما عليه شرذمة من متأخرى المتأخرين أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب و على أى تقدير فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك.

[صحيحة أبى ولاد و المناقشة فيها]

و منها صحيحة أبى ولاد قال: قلت لأبى عبد الله ع ما ترى فى رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفنى و يحسن إلى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوة و قد ضاق صدرى من ذلك فقال لى كل و خذ منها فلك المهنأ و عليه الوزر إلى آخر الخبر. و الاستدلال بها على المدعى لا يخلو عن نظر لأن الاستشهاد إن كان من حيث حكمه ع بحل مال العامل المجيز للسائل- فلا يخفى أن الظاهر من هذه الرواية و من غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له و أن العمل للسلطان من المكاسب المحرمة فالحكم بالحل ليس إلا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل مما اقترضته أو اشتراه فى الذمة و أما من حيث إن ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتم الاستشهاد لكن فيه مع أن الاحتمال الأول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذى تقتضى القاعدة لزوم الاحتياط فيه لأن الاعتماد حينئذ على اليد كما لو فرض مثله فى غير الظلمة أن الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه إلا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمة المباحين للشيعة إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير المالك بغير رضاه لأن المفروض حرمته على العامل لعدم احترام عمله و كيف كان فالرواية إما من أدلة حل مال السلطان المحمول بحكم الغلبة إلى الخراج و المقاسمة و إما من أدلة حل المأخوذ من المسلم لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره و أين هذا من المطلب الذى هو حل ما فى يد الجائر مع العلم إجمالا بحرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهة للاجتناب عن جميعه

[روايات أخر]

و مما ذكرنا يظهر الكلام فى مصححة أبى المعزى: أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم آخذها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و رواية

محمد بن هشام: أمر بالعامل فيصلنى بالصلة أقبلها قال نعم قلت و أحج بها قال نعم و حج بها و رواية محمد بن مسلم و زرارة عن أبى جعفر ع: جوائز السلطان ليس بها بأس

[حمل النصوص على الشبهة غير المحصورة]

إلى غير ذلك من الإطلاقات التى لا تشمل من صورة العلم الإجمالى بوجود الحرام إلا الشبهة غير المحصورة.

[محامل أخر للنصوص على فرض شمولها للشبهة المحصورة]

و على تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالى مع انحصار الشبهة فلا- تجدى- لأن الحل فيها مستند إلى تصرف الجائر بالإباحة و التمليك و هو محمول على الصحيح مع أنه لو أغمض النظر عن هذا أو رده بشمول الأخبار لما إذا أجاز الجائر من المشتبهات فى نظره بالشبهة المحصورة و لا يجرى هنا أصالة الصحة فى تصرفه فيمكن استناد الحل فيها إلى ما ذكر سابقا من أن تردد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الأموال التى لا- دخل فيها للشخص المجاز تردد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين و بين ما لم يبتل به و لا يجب الاجتناب حينئذ عن شىء منهما من غير فرق بين هذه المسألة و غيرها من موارد الاشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصا بابتلاء المكلف به ثم لو فرض نص مطلق فى حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة كما لا ينهض ما تقدم من قولهم ع كل شىء حلال إلى آخر الحديث. و مما ذكرنا يظهر أن إطلاق الجماعة لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمته عينا إن كان شاملا لصورة العلم الإجمالى بوجود حرام فى الجائزة مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهة إنما هو مستند إلى حمل تصرفه على الصحة- أو على عدم الاعتناء بالعلم الإجمالى لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسألة خارجة بالنص عن حكم الشبهة المحصورة. نعم قد يخدش فى حل تصرف الظالم على الصحيح- من حيث إنه مقدم على التصرف فيما فى يده من المال المشتمل على الحرام- على وجه عدم المبالاة بالتصرف فى الحرام فهو كمن أقدم على ما فى يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح لكن الظاهر أن هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب فإنهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواع أخرى- . و أما عدم الحمل فيما إذا أقدم المتصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعى فتأمل فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

[عدم ثبوت ما يدل على إلغاء قاعدة الاحتياط]

و على أى تقدير فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع شرائط إعمال قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم وجوب الاجتناب فى المقام و إلغاء تلك القاعدة. و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الأصحاب ما فى السرائر حيث قال إن كان يعلم أن فيه شيئا مغصوبا إلا- أنه غير متميز العين بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج فلا بأس أيضا بشرائه منها و قبول صلته منها لأنها صارت بمنزلة المستهلك لأنه غير قادر على ردها بعينها انتهى. و قريب منها ظاهر عبارة النهاية بدون ذكر التعليل و لا ريب أن الحلى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد إلى النص بل إلى ما زعمه من القاعدة و لا يخفى عدم تماميتها إلا أن يريد بها الشبهة غير المحصورة بقرينة الاستهلاك فتأمل.

و أما الصورة الثالثة أن يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه و لا إشكال فى حرمته حينئذ على الأخذ

إلا أن الكلام فى حكمه إذا وقع فى يده

فنقول علمه بحرمته إما أن يكون قبل وقوعه فى يده و إما أن يكون بعده

[إذا علم بحرمة الجائزة قبل وقوعها فى اليد]

فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نية الرد إلى صاحبه سواء أخذه اختيارا أم تقية لأن أخذه بغير هذه النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه به و التقية تتأدى بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصبا ترتبت عليه أحكامه و إن أخذه بنية الرد كان محسنا و كان فى يده أمانة شرعية

و إن كان العلم بها بعد وقوعه فى يده

كان كذلك و يحتمل قويا الضمان هنا لأنه أخذه بنية التملك لا بنية الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد الضمان. و ظاهر المسالك عدم

المكاسب، ج ۱، ص ۷۰

الضمان رأسا مع القبض جاهلا- قال لأنه يد أمانة فتستصحب و حكى موافقته عن العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحه لكن المعروف من المسالك و غيره فى مسألة ترتب الأيدى على مال الغير ضمان كل منهم و لو مع الجهل غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم- إذا لم يقدم على أخذه مضمونا- و لا إشكال عندهم ظاهرا فى أنه لو استمر جهل القابض المتهب إن تلف فى يده كان للمالك الرجوع عليه و لا دافع لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب ضمان لا عدمه. و ذكر فى المسالك فيمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا أنه يرده إليه مع الإمكان و لو أخذه منه قهرا ففى الضمان نظر و الذى تقتضيه قواعد الغصب أن للمالك الرجوع على أيهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب انتهى. و الظاهر أن مورد كلامه ما إذا أخذ الودعى المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبين له و هو الذى حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط

و على أى حال فيجب على المجاز رد الجائزة- بعد العلم بغصبيتها إلى مالكها أو وليه

و الظاهر أنه لا خلاف فى كونه فوريا. نعم تسقط بإعلام صاحبه به و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم كفاية التخلية إلا أن يدعى أنها فى مقام حرمة الحبس و وجوب التمكين لا تكليف الأمين بالإقباض و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد أن المراد برد الأمانة رفع اليد عنها و التخلية بينه و بينها و على هذا فيشكل حملها إليه لأنه تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساويا لمكانة الموجود فيه أو أحفظ فإن الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعية من مكان إلى ما لا يكون أدون من الأول فى الحفظ

[هل يجب الفحص عن المغصوب منه]

و لو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان لتوقف الأداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص- مضافا إلى الأمر به فى الدين المجهول المالك ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لأنه لا معارض له- أو مع الوصف تنزيلا له منزلة اللقطة أو يعتبر الثبوت شرعا للأصل وجوه و يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الأخبار ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه فى تعريف اللقطة

و لو احتاج الفحص إلى بذل مال

كأجرة دلال صائح عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه- و يخرج عن العين أجرة الدلال ثم يتصدق بالباقى إن لم يوجد صاحبه و يحتمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه. و ذكر جماعة فى اللقطة أن أجرة التعريف على الواجد لكن حكى عن التذكرة أنه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره إلى الحاكم ليبذل أجرته من بيت المال أو يستقرض على المالك أو يبيع بعضها إن رءاه أصلح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة

على ما ذكره الأكثر هنا بل حده اليأس و هو مقتضى الأصل- القول بوجوب الفحص سنة فى المال المغصوب إلا أن المشهور كما فى جامع المقاصد أنه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد إليه بل يجب رده إلى مالكه فإن جهل عرف سنة ثم يتصدق به عنه

[تأييد ذلك برواية حفص الواردة فى اللص]

و به رواية حفص بن غياث لكن موردها فى من أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم فهل يرد عليه فقال لا يرده فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل و إلا كان فى يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه و إلا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم و الأجر فإن اختار الأجر فالأجر له و إن اختار الغرم غرم له و كان الأجر له و قد تعدى الأصحاب من اللص إلى مطلق الغاصب بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه. نعم ذكر فى السرائر فيما نحن فيه أنه روى أنه بمنزلة اللقطة ففهم التعدى من الرواية. و ذكر فى السرائر أن إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد كما أنه عكس فى النهاية و التحرير فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك. و الإنصاف أن الرواية يعمل بها فى الوديعة و فيما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحة الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه مضافا إلى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفة المالك كما فى الرواية الواردة فى بعض عمال بنى أمية من الأمر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه مما يقع فى يده من أموال الناس بغير حق.

ثم الحكم بالصدقة هو المشهور فيما نحن فيه أعنى جوائز الظالم

- و نسبه فى السرائر إلى رواية أصحابنا فهى مرسلة مجبورة بالشهرة المحققة مؤيدة بأن التصدق أقرب طرق الإيصال. و ما ذكره الحلى من إبقائها أمانة فى يده و الوصية بها معرض المال للتلف مع أنه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله فى الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به فى الدنيا هذا

[الحكم بالصدقة]

و العمدة ما أرسله فى السرائر مؤيدا بأخبار اللقطة و ما فى منزلتها و ببعض الأخبار الواردة فى حكم ما فى يد بعض عمال بنى أمية الشامل بإطلاقه لما نحن فيه من جوائز بنى أمية: حيث قال له ع أخرج من جميع ما اكتسبت فى ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به. و يؤيده أيضا الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من أجزاء النقدين و ما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول أربابه و ما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى فى ذمة الشخص لأجير استأجره و مثله مصححة يونس: فقلت جعلت فداك كنا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم و قد ذهب القوم و لا نعرفهم و لا نعرف أوطانهم و قد بقى المتاع عندنا فما نصنع به قال ع تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة قال يونس قلت له لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنهم قال بعه و أعط ثمنه أصحابك قلت جعلت فداك أهل الولاية قال نعم.

نعم يظهر من بعض الروايات أن مجهول المالك مال الإمام ع

كرواية داود بن أبى يزيد عن أبى عبد الله قال: قال له رجل إنى قد أصبت مالا و إنى قد خفت فيه على نفسى فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه فقال له أبو عبد الله ع لو أصبته كنت تدفعه إليه فقال إى و الله فقال ع فأنا و الله ما له صاحب غيرى قال فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره قال فحلف قال فاذهب فاقسمه بين إخوانك و لك الأمن مما خفت فيه قال فقسمته بين إخوانى هذا.

[المناقشة فيما ذكر توجيها للحكم بالتصدق]

و أما ما ذكرناه فى وجه التصدق من أنه إحسان و أنه أقرب طرق الإيصال و أن الإذن فيه حاصل بشهادة الحال فلا يصلح شىء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل إحسان فى مال الغائب و منع كونه

المكاسب، ج۱، ص ۷۱

أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذى هو ولى الغائب- . و أما شهادة الحال فغير مطردة إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله إليه خصوصا إذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة

فمقتضى القاعدة لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع إلى الحاكم

- ثم الحاكم يتبع شهادة حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك عمل عليها و إلا تخير بينهما لأن كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا بد من أحدهما و لا ضمان فيهما و يحتمل قويا تعين الإمساك لأن الشك فى جواز التصدق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانة لأنه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع- و يبقى الدفع إلى الحاكم و التصدق- .

[القول بالتخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم و المناقشة فيه]

و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولاية الحاكم- هو التخيير بين الصدقة و الدفع إلى الحاكم فلكل منهما الولاية و يشكل بظهور النص فى تعيين الصدقة. نعم يجوز الدفع إليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقة و كونه أعرف بمواقعها

[توجيه أخبار التصدق]

و يمكن أن يقال إن أخبار التصدق واردة فى مقام إذن الإمام بالصدقة- أو محمولة على بيان المصرف فإنك إذا تأملت فى كثير من التصرفات الموقوفة على إذن الحاكم وجدتها واردة فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامة البينة و الإحلاف و المقاصة

[مقتضى قاعدة الاحتياط]

و كيف كان فالأحوط خصوصا بملاحظة ما دل على أن مجهول المالك مال الإمام ع مراجعة الحاكم فى الدفع إليه أو استيذانه و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك إذا الكلى لا يتشخص للغريم إلا بقبض الحاكم الذى هو وليه و إن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمدين

ثم إن حكم تعذر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك

و تردده بين غير محصورين فى التصدق استقلالا أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعة منهم المحقق فى الشرائع و غيره

ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير

لأنه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدق

و فى جواز إعطائها للهاشمى قولان

من أنها صدقة مندوبة على المالك و إن وجبت على من هى بيده إلا أنه نائب كالوكيل و الوصى و من أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبة مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه

ثم إن فى الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه

مطلقا أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا بقصد التمليك وجوه من أصالة براءة ذمة المتصدق- و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذى وقعت عليه- و من عموم ضمان من أتلف. و لا ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنه أذن فى التصدق على هذا الوجه- كإذنه فى التصدق باللقطة المضمونة بلا خلاف و بما استودع من الغاصب و ليس هنا أمر مطلق بالتصدق ساكت عن ذكر الضمان حتى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه و لكن يضعف هذا الوجه- بأن ظاهر دليل الإتلاف كونها علة تامة للضمان و ما نحن فيه ليس كذلك- و إيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر إلا أن يقال إنه ضامن بمجرد التصدق و يرتفع بإجازته فتأمل.

[عدم الضمان فيما لو كان الإتلاف إحسانا إلى المالك]

هـذا مع أن الظـاهر من دليـل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف على المالك لا الإتلاف له و الإحسان إليه و المفروض أن الصدقـة إنما قلنا بها لكونها إحسانا و أقرب طرق الإيصال بعـد اليأس من وصول إليه. و أما احتمال كون التصدق مراعى كالفضولى- فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شـخص إلى غيره حكم شـرعى و كيف كان فلا مقتضـى للضـمان- و إن كان مجرد الإذن فى الصدقة غير مقتض لعدمه فلا بد من الرجوع إلى الأصل لكن الرجوع إلى أصالة البراءة إنما يصح فيمـا لم تسـبق يـد الضـمان و هو مـا إذا أخـذ المال من الغاصب حسـبة و أما إذا تملكه منه ثم علم بكونه مغصوبا فالأجود استصـحاب الضمان فى هذه الصورة لأن المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذى يرضى به المالك بعد الاطلاع لا مطلقا.

[الأوجه الضمان مطلقا]

فتبين أن التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعدة لكن الأوجه الضمان مطلقا إما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءة و لو بضـميمة عـدم القول بالفصل و إما للمرسـلة المتقدمـة عن السـرائر و إما لاسـتفادة ذلك من خبر الوديعة إن لم نتعد عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة لكن يستفاد منه أن الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك

[متى يثبت الضمان]

ثـم الضـمان هـل يثبـت بمجرد التصـدق و إجـازته رافعـة أو يثبـت بـالرد مـن حينـه أو مـن حين التصـدق وجـوه من دليـل الإتلاـف و الاستصحاب و من أصالة عدم الضمان قبل الرد- و من ظاهر الرواية المتقدمة فى أنه بمنزلة اللقطة.

[هل إجازة التصدق حق موروث يرثه الوارث]

و لو مات المالك ففى قيام وارثه مقامه فى إجازة التصـدق و رده وجه قوى لأن ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بتلك الأموال فيورث كغيره من الحقـوق و يحتمـل العـدم لفرض لزوم التصـدق بالنسـبة إلى العين فلاـ حـق لأحـد فيه و المـتيقن من الرجوع إلى القيمـة هو المالك.

[رد المالك بعد موت المتصدق]

و لو مات المتصدق فرد المالك فالظاهر خروج الغرامة من تركته لأنه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله

[هل يضمن لو دفعه إلى الحاكم و تصدق بعد اليأس]

هذا كله على تقدير مباشـرة المتصدق له و لو دفعه إلى الحاكم فتصدق به بعد اليأس فالظاهر عدم الضـمان لبراءة ذمة الشـخص بالدفع إلى ولى الغـائب و تصـرف الولى كتصـرف المولى عليه و يحتمـل الضـمان- لأـن الغرامـة هنا ليست لأجل ضـمان المال و عـدم نفوذ التصـرف الصادر من المتصـدق حتى يفرق بين تصـرف الولى و غيره لثبوت الولايـة للمتصدق فى هذا التصـرف لأن المفروض ثبوت الولايـة له كالحاكم و لـذا لا تسترد العين من الفقير إذا رد المالك فالتصـرف لازم و الغرامة حكم شـرعى تعلقت بالمتصدق كائنا من كان فإذا كان المكلف بالتصـدق هو من وقع فى يده لكونه هو المأيوس و الحاكم وكيلا كان الغرم على الموكل- و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكه فهو المكلف بالفحص ثم التصدق كان الضمان عليه.

و أما الصورة الرابعة- و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام

[صور المسألة]

فإما أن يكون الاشـتباه موجبا لحصول الإشاعـة و الاشتراك و إما أن لا يكون. و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفـان و على الأول فلا إشـكال. و على الثانى فالمعروف إخراج الخمس على تفصـيل مـذكور فى باب الخمس و لو علم القـدر فقد تقدم فى القسم الثالث و لو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة و على الثانى تتعين القرعة أو البيع و الاشتراك فى الثمن و تفصيل ذلك كله فى كتاب الخمس

[انقسام الأخذ من الظالم بحسب الأحكام الخمسة و انقسام المأخوذ إلى المحرم و الواجب و المكروه]

و اعلم أن أخذ

المكاسب، ج۱، ص ۷۲

ما فی يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب فالمحرم ما علم كونه من مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى أنه يجب على الحاكم الشرعی استنقاذ ما فی ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصة بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استيذان الحاكم

[ما يتلفه الظالم غصبا يحتسب من ديونه]

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فی كون ما فی ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه نظير ما استقر فی ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها. و مقتضی القاعدة كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصية إلا أنه ذكر بعض الأساطين أن ما فی يده من المظالم تالفا- لا يلحقه حكم الديون فی التقديم على الوصايا و المواريث لعدم انصراف الدين إليه و إن كان منه و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله و للسيرة المأخوذة يدا بيد من مبدإ الإسلام إلى يومنا هذا فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف أخرجت من الثلث و فيه منع عدم الانصراف فإنا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه نسيانا و لا بين ما أتلفه هذا الظالم عدوانا و بين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة مع أنه لا إشكال فی جريان أحكام الدين عليه فی حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعة و غير ذلك فلو تم عدم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجودا و عدما من غير فرق بين حياته و موته. و ما ادعاه من السيرة فهو ناش من قلة مبالاة الناس كما هو دينهم فی أكثر السير التی استمروا عليها و لذا لا يفرقون فی ذلك بين الظلمة و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمتهم بحقوق الناس من جهة حق السادة و الفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاتهم و لا فی إنفاذ وصايا الظلمة و توريث ورثتهم بين اشتغال ذممهم بعوض المتلفات و أرش الجنايات و بين اشتغالهم بديونهم المستقرة عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجبة عليهم و لا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلا و بين ما لم يعلم فإنك إذا تتبعت أحوال الظلمة وجدت ما استقر فی ذممهم من جهة المعاوضات و المداينات مطلقا أو من جهة خصوص أشخاص معلومين تفصيلا أو مشتبهين فی محصور كافيا فی استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. و بالجملة فالتمسك بالسيرة المذكورة أوهن من دعوى عدم الانصراف السابقة فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.

الثالثة ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضی باسمهما- و من الأنعام باسم الزكاة

اشارة

يجوز أن يقبض منه مجانا أو بالمعاوضة و إن كان مقتضی القاعدة حرمته لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة فی تعيين شیء من ماله لأجلها فاسد- كما إذا تراضی الظالم مع مستأجر دار الغير فی دفع شیء إليه عوض الأجرة هذا مع التراضی و أما إذا قهره على أخذ شیء بهذه العنوانات ففساده أوضح

[دعوى الإجماع على جواز شراء ما يأخذه الجائر]

و كيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه و مع ذلك يجوز قبضه من الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب و عن

بعض حكايـة الإجماع عليه. قال فى محكى لأن الـدليل على جواز شـراء الثلاثـة من التنقيـح الجائر و إن لم يكن مسـتحقا له النصوص الواردة عنهم ع و الإجماع و إن لم يعلم مسـتنده و يمكن أن يكون مستنده- أن ذلك حق للأئمة ع و قد أذنوا لشيعتهم فى شراء ذلك فيكون تصـرف الجـائر كتصـرف الفضولى إذا انضم إليه إذن المالـك انتهى. أقول و الأـولى أن يقال إذا انضم إليه إذن متولى الملك كما لا يخفى.

و فى جامع المقاصـد أن عليه إجماع فقهاء الإماميـة و الأخبار المتواترة عن الأئمة الهداة ع و فى المسالك أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا و عن المفاتيح أنه لا خلاف فيه و فى الرياض أنه اسـتفاض نقل الإجماع عليه- . و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحققة بين و من تأخر عنه

[الاستدلال على الجواز بلزوم الحرج و اختلال النظام من عدمه]

و يدل عليه قبل الإجماع مضافا إلى لزوم الحرج العظيم فى الاجتناب عن هذه الأموال بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التى لا يحتمل عادة أن تكون من غير الخراج و كان الإمام ع يأبى عن أخذها أحيانا معللا بأن فيها حقوق الأمة

[الاستدلال بالروايات على جواز الشراء من الجائر]

اشارة

روايات عن أبى جعفر ع

منها صحيحة الحذاء

اشارة

قال: سألته عن الرجل منا يشترى من عمال السـلطان من إبل الصدقـة و غنمها و هو يعلم أنهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذى يجب عليهم فقال ما الإبل و الغنم الأمثل الحنطـة و الشـعير و غير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فيجتنب قلت فما ترى فى متصـدق يجيئنا فيأخـذ منا صـدقات أغنامنا فنقول بعناها فيبيعنا إياها فما ترى فى شـرائها منه فقال إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس قيل له فما ترى فى الحنطـة و الشـعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخـذ حظه فيعزله بكيل فما ترى فى شـراء ذلك الطعام منه فقال إن كان قد قبضه بكيـل و أنتم حضور فلاـ بأس بشـرائه منهم بغير كيل. دلت هـذه الروايـة على أن شـراء الصـدقات من الأنعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و إنما سأل أولا عن الجواز مع العلم الإجمالى بحصول الحرام فى أيدى العمال و ثانيا من جهة توهم الحرمة أو الكراهة فى شـراء ما يخرج فى الصدقة كما ذكر فى باب الزكاة و ثالثا من جهة كفاية الكيل الأول و بالجملة ففى هذه الرواية سؤالا و جوابا إشـعار بأن الجواز كان من الواضـحات غير المحتاجة إلى السؤال و إلا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث إن ما يأخـذونه باسم الزكاة معلوم الحرمـة تفصـيلا فلا فرق بين أخـذ الحق الـذى يجب عليهم و بين أخـذ أكثر منه. و يكفى قوله ع حتى تعرف الحرام بعينه فى الدلالـة على مفروغيـة حل ما يأخـذونه من الحق و أن الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسـبة إلى من ينتقل إليه و إن كان حراما بالنسبة إلى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف فى ثمنه

[دفع ما قيل من أن الرواية مختصة بالشراء]

ففى وصفه ع للمأخوذ بالحلية- دلالة على عدم اختصاص الرخصة بالشراء بل يعم جميع أنواع الانتقال إلى الشخص. فاندفع ما قيل إن الرواية مختصة بالشراء فليقتصر فى مخالفة القواعد عليه

[مناقشة الفاضل القطيفى و المحقق الأردبيلى و الجواب عنها]

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال و الجواب عن حكم المقاسمة فاعتراض الفاضل القطيفى الذى صنف فى الرد على رسالة المحقق الكركى المسماة بقاطعة اللجاج فى حل الخراج رسالة زيف فيها جميع ما فى الرسالة من أدلة الجواز بعدم دلالة الفقرة الثانية على حكم المقاسمة و احتمال كون القاسم هو زارع الأرض- أو وكيله ضعيف جدا و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلى و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الأولى على حل شراء الزكاة بدعوى أن قوله ع

المكاسب، ج ۱، ص ۷۳

لا بأس حتى تعرف الحرام بعينه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبها و عدم جواز شراء ما كان معروفا أنه حرام بعينه و لا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا. نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغى الحمل عليه لمنافاته العقل و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقية. و يؤيد عدم الحمل على الظاهر أنه غير مراد بالاتفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل انتهى. و أنت خبير بأنه ليس فى العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما أحلوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم و لا فى النقل إلا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذه الصحيحة و غيرها المشهورة بين الأصحاب رواية و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة و أما الحمل على التقية فلا يجوز بمجرد معارضة العمومات كما لا يخفى.

و منها رواية إسحاق بن عمار

قال: سألته عن الرجل يشترى من العامل و هو يظلم قال يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا. وجه الدلالة أن الظاهر أن الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذى يأخذه من الحقوق من قبل السلطان. نعم لو بنى على المناقشة احتمل أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالما غاصبا فيكون سؤالا عن معاملة الظلمة لكنه خلاف الإنصاف و إن ارتكبه صاحب الرسالة.

و منها رواية أبى بكر الحضرمى

قال: دخلت على أبى عبد الله ع و عنده ابنه إسماعيل فقال ما يمنع ابن أبى سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس و يعطيهم ما يعطى الناس قال ثم قال لى لم تركت عطاءك قلت مخافة على دينى قال ما منع ابن أبى سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك فى بيت المال نصيبا. فإن ظاهره حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو أجرة للعمل فيما يتعلق به بل قال المحقق الكركى إن هذا الخبر نص فى الباب لأنه ع بين أن لا خوف على السائل فى دينه لأنه لم يأخذ إلا نصيبه من بيت المال و قد ثبت فى الأصول تعدى الحكم بتعدى العلة المنصوصة انتهى و إن تعجب منه الأردبيلى رحمه الله فقال أنا ما فهمت منه دلالة ما و ذلك لأن غايته ما ذكر و قد يكون الشيء من بيت المال [و] يجوز أخذه و إعطاؤه للمستحقين بأن يكون منذورا أو وصية لهم بأن يعطيهم ابن أبى سماك و غير ذلك انتهى. و قد تبع فى ذلك صاحب الرسالة حيث قال إن الدليل لا إشعار فيه بالخراج. أقول الإنصاف أن الرواية

ظاهرة فی حل ما فی بیت المال مما یأخذه الجائر.

و منها الأخبار الواردة فی أحکام تقبل الخراج من السلطان

اشارة

علی وجه یستفاد من بعضها کون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم.

و منها صحیحة الحلبی

عن أبی عبد الله ع فی جملة الحدیث قال: لا بأس بأن یتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الربع و الثلث قال نعم لا بأس به و قد قبل رسول الله ص خیبر أعطاها الیهود حیث فتحت علیه بالخبر و الخبر هو النصف

و منها الصحیح عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

عن أبی عبد الله ع قال: سألته فی الرجل یتقبل خراج الرجال و جزیة رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمک و الطیر و هو لا یدری لعل هذا لا یکون أبدا أو یکون أ یشتریه أو فی أی زمان یشتریه یتقبل منه فقال إذا علمت أن من ذلک شیئا واحدا قد أدرک فاشتره و تقبل به.

و نحوها الموثق المروی فی الکافی و التهذیب عن إسماعیل بن الفضل الهاشمی

بأدنی تفاوت.

و روایة الفیض بن المختار

قال: قلت لأبی عبد الله ع جعلت فداک ما تقول فی الأرض أتقبلها من السلطان ثم أؤاجرها من أکرتی علی أن ما أخرج الله تعالی منها من شیء کان لی من ذلک النصف أو الثلث بعد حق السلطان قال لا بأس کذلک أعامل أکرتی
إلی غیر ذلک من الأخبار الواردة فی باب قبالة الأرض و استیجار أرض الخراج من السلطان ثم إجارتها للزارع بأزید من ذلک

و قد یستدل بروایات أخری لا تخلو عن قصور فی الدلالة

منها الصحیح عن جمیل بن صالح

قال: أرادوا بیع تمر عین أبی زیاد فأردت أن أشتریه فقلت لا حتی أستأذن أبا عبد الله ع فسألت معاذا أن یستأمره فسأله فقال قل له فلیشتره فإنه إن لم یشتره اشتراه غیره و دلالته مبنیة علی کون عین أبی زیاد من الأملاک الخراجیة و لعلها من الأملاک المغصوبة من الإمام أو غیره الموقوف اشتراء حاصلها علی إذن الإمام ع و یظهر من بعض الأخبار أن عین أبی زیاد کانت ملکا لأبی عبد الله ع.

و منها صحیحة عبد الرحمن بن الحجاج

قال: قال لى أبو الحسن موسى ع ما لك لا تدخل مع على فى شراء الطعام إنى أظنك ضيقا قال قلت نعم فإن شئت وسعت على قال اشتره. و بالجملة ففى الأخبار المتقدمة غنى عن ذلك

و ينبغى التنبيه على أمور

الأول أن ظاهر عبارات الأكثر بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان

فقبل أخذه الخراج لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما فى ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك و به صرح السيد العميد فيما حكى من شرحه على النافع حيث قال إنما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه و لذا قال المصنف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثانى بالإجماع- على عدم الفرق بين القبض و عدمه و فى الرياض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة الواردة فى قبالة الأرض و جزية الرءوس حيث دلت على أنه يحل ما فى ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان. و الظاهر من الأصحاب فى باب المساقاة- حيث يذكرون أن خراج السلطان على مالك الأشجار إلا أن يشترط خلافه إجراء ما يأخذه العادل فى إبراء ذمة مستعمل الأرض- الذى استقر عليه أجرتها بأداء غيره بل ذكروا فى المزارعة أيضا أن خراج الأرض كما فى كلام الأكثر أو الأرض الخراجية كما فى الغنية و السرائر على مالكها و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم مالك للأراضى الخراجية و كيف كان فالأقوى أن المعاملة على الخراج جائزة و لو قبل قبضها. و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به إما الأعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا و إما المأخوذ فعلا لكن الوجه فى تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التى حكموا بوجوب ردها على مالكها إذا علمت حراما بعينها فافهم- . و يؤيد الثانى سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز خصوصا عبارة القواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و إن عرفت أربابه فافهم. و يؤيد الأول أن المحكى عن الشهيد عن حواشيه على القواعد أنه علق على قول العلامة أن الذى يأخذه الجائر إلى آخر قوله و إن لم يقبضها الجائر انتهى.

الثانى [هل للجائر سلطنة على أخذ الخراج فلا يجوز منعه منه]

اشارة

هل يختص الخراج من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالا- مغصوبا محرما بمن ينتقل إليه فلا استحقاق للجائر فى أخذه أصلا فلم يمض الشارع من هذه المعاملة إلا حل ذلك

المكاسب، ج ۱، ص ۷۴

للمنتقل إليه أو يكون الشارع قد أمضى سلطنة الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه فى العقد معه حراما

صريح الشهيدين و المحكى عن جماعة ذلك

. قال المحقق الكركى فى رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم و لا سيما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال رحمه الله أنه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته و لا- جحوده و لا- منعه و لا- شىء منه- لأن ذلك حق واجب عليه انتهى و فى المسالك فى باب الأرضين- و ذكر الأصحاب أنه لا يجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه- بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى و فى آخر كلامه أيضا أن ظاهر الأصحاب أن الخراج و المقاسمة لازم للجائر حيث يطلبه أو يتوقف على إذنه انتهى و على هذا عول

بعض الأساطين فی شرحه علی القواعد حیث قال و تقوی حرمة سرقة الحصة و خیانتها و الامتناع من تسلیم ثمنها بعد شرائها إلی الجائر و إن حرمت علیه و دخل تسلیمها فی الإعانة علی الإثم فی البدایة أو الغایة لنص الأصحاب علی ذلک و دعوی الإجماع علیه انتهی أقول إن أرید منع الحصة مطلقا فتصرف فی الأرض من دون أجرة فله وجه لأنها ملک المسلمین فلا بد لها من أجرة تصرف فی مصالحهم و إن أرید منعها من خصوص الجائر فلا دلیل علی حرمته لأن اشتغال ذمة مستعمل الأرض بالأجرة لا یوجب دفعها إلی الجائر بل یمکن القول بأنه لا یجوز مع التمکن لأنه غیر مستحق فیسلم إلی العادل أو نائبه الخاص أو العام و مع التعذر یتولی صرفه فی المصالح حسبة

مع أن فی بعض الأخبار ظهورا فی جواز الامتناع

مثل صحیحة زرارة:

اشتری ضریس بن عبد الملک و أخوه أرزا من هبیرة بثلاثمائة ألف درهم قال قلت له ویلک أو ویحک انظر إلی خمس هذا المال فابعث به إلیه و احتبس الباقی قال فأبی علی و أدی المال و قدم هؤلاء فذهب أمر بنی أمیة قال فقلت ذلک لأبی عبد الله ع فقال مبادرا للجواب هو له هو له فقلت له إنه أداها فعض علی إصبعه فإن أوضح محامل هذا الخبر أن یکون الأرز من المقاسمة و أما حمله علی کونه من الناصب أعنی هبیرة أو بعض بنی أمیة فیکون دلیلا علی حل مال الناصب بعد إخراج خمسة کما استظهرها فی الحدائق فقد ضعف فی محله بمنع هذا الحکم و مخالفته لاتفاق أصحابنا کما حقق فی باب الخمس و إن ورد بها غیر واحد من الأخبار و أما الأمر بإخراج الخمس فی هذه الروایة فلعله من جهة اختلاط مال المقاسمة بغیره من وجوه الحرام فیجب تخمیسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام فیستحب تخمیسه کما تقدم فی جوائز الظلمة.

و ما روی: من أن علی بن یقطین قال له الإمام [أبو الحسن موسی] ع إن کنت و لا بد فاعلا فاتق أموال الشیعة

و [قال فأخبرنی علی] أنه کان یجیبها من الشیعة علانیة و یردها علیهم فی السر

قال المحقق الکرکی فی قاطعة اللجاج

إنه یمکن أن یکون المراد به ما یجعل علیهم من وجوه الظلم المحرمة و یمکن أن یراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزکوات لأنها و إن کانت حقا علیهم لکنها لیست حقا للجائر فلا یجوز جمعه لأجله إلا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من کثیر ممن عاصرناهم و لا سیما شیخنا الأعظم إلی آخر ما تقدم نقله عنه عن مشایخه

[مناقشة کلام المحقق الکرکی]

أقول ما ذکره من الحمل علی وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام فی قول الإمام ع فاتق أموال الشیعة فالاحتمال الثانی أولی لکن بالنسبة إلی ما عدا الزکوات لأنها کسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصا بناء علی عدم الاجتزاء بها عن الزکاة الواجبة لقوله ع: إنما هؤلاء قوم غصبوکم أموالکم و إنما الزکاة لأهلها و قوله ع: لا تعطوهم شیئا ما استطعتم فإن المال لا ینبغی أن یزکی مرتین. و فیما ذکره المحقق من الوجه الثانی- دلالة علی أن مذهبه لیس وجوب دفع الخراج و المقاسمة إلی خصوص الجائر و جواز منعه عنه و إن نقل بعد عن مشایخه فی کلامه المتقدم ما یظهر منه خلاف ذلک- لکن یمکن بل لا یبعد أن یکون مراد مشایخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتی عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلی نائب العادل أو صرفه حسبة فی وجوه بیت

المال كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضى حرمة منعه رأسا لا عن خصوص الجائر لأنه ليس حقا واجبا له. و لعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه رحمهم الله بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه و مما يؤيد ذلك أن المحقق المذكور بعد ما ذكر أن هذا يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة مما وردت به النصوص و أجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبة قال فإن قلت فهل يجوز أن يتولى من له النيابة حال الغيبة ذلك أعنى الفقيه الجامع للشرائط قلنا لا نعرف للأصحاب فى ذلك تصريحا لكن من جوز للفقهاء حال الغيبة تولى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الإمامة ينبغى له تجويز ذلك بطريق أولى- و لا سيما المستحقون لذلك موجودون فى كل عصر- و من تأمل فى أقوال كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير الملة و الدين و بحر العلوم جمال الملة و الدين العلامة و غيرهم نظر متأمل منصف لم يشك فى أنهم كانوا يسلكون هذا المسلك و ما كانوا يودعون فى كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صورة عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر و أما قوله و من تأمل إلى آخره فهو استشهاد على أصل المطلب- و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الأراضى على وجه الانقطاع و لا دخل له بقوله فإن قلت قلنا أصلا فإن علماءنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان.

[ما قاله الشهيد فى حرمة منع الخراج و توجيهه]

و ممن يتراءى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد فى الدروس حيث قال يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و المقاسمة و الزكاة و إن لم يكن مستحقا له ثم قال و لا يجب رد المقاسمة و شبهها على المالك و لا يعتبر رضاه و لا يمنع تظلمه من الشراء و كذا لو علم أن العامل يظلم إلا أن يعلم الظلم بعينه نعم يكره معاملة الظلمة و لا يحرم لقول الإمام الصادق ع: كل شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه و لا فرق بين قبض الجائر إياها أو وكيله و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثة- أو وكله فى قبضها أو باعها و هى فى يد المالك أو فى ذمته جاز التناول و يحرم على المالك المنع- و كما يجوز الشراء تجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة و الصدقة و لا يحل تناولها بغير ذلك انتهى لكن الظاهر من قوله و يحرم على المالك المنع أنه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الإحالة بها و التوكيل و البيع فالمراد منع المالك المحال و

المكاسب، ج ۱، ص ۷۵

المشترى عنها و هذا لا إشكال فيه لأن اللازم من فرض صحة الإحالة و الشراء تملك المحال و المشترى فلا يجوز منعهما عن ملكهما. و أما قوله رحمه الله و لا يحل تناولها بغير ذلك فلعل المراد به ما تقدم فى كلام مشايخ الكركى من إرادة تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العادل و قد عرفت أن هذا مسلم فتوى و نصا- و أن الخراج لا يسقط من مستعملى أراضى المسلمين ثم إن ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره فى جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و إن أراد وقف الأرض المأخوذة منه إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين فلا يخلو عن إشكال

[توجيه كلام الشهيد الثانى فى حرمة منع الخراج]

و أما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود فالظاهر منه أيضا ما ذكرناه من جحود الخراج و منعه رأسا لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل فإنه رحمه الله بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم- على إذن الحاكم الشرعى إذا كان متمكنا من صرفها على وجهها بناء على كونه نائبا عن المستحق- و مفوضا إليه ما هو أعظم من ذلك الظاهر ذلك و حينئذ يجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم

التمكن أمرها إلى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين فبعيد جدا بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولوية الجائر و توقف التصرف على إذنه و بين مفوض الأمر إلى الإمام ع و مع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه فالتصرف بدونهما لا دليل عليه انتهى. و ليس مراده رحمه الله من التوقف التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر و لا خصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى

و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غاية ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفاية إذن الجائر فى حل الخراج

و كون تصرفه بالإعطاء و المعاوضة و الإسقاط و غير ذلك نافذا و أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أمارة بل لو نوقش فى كفاية تصرفه فى الحلية و عدم توقفها على إذن الحاكم الشرعى مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهرة فى الكفاية منصرفة إلى الغالب من عدم تيسر استيذان الإمام ع أو نائبه أمكن ذلك إلا أن المناقشة فى غير محلها لأن المستفاد من الأخبار الإذن العام من الأئمة الأطهار ع بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاص فى الموارد الخاصة منهم ع و لا من نوابهم

[عدم نفوذ إذن الجائر فيما لا تسلط له عليه]

هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض و التمكن من استيذانه و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجية لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنة عليهم فالأقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استيذانه و عدم مضى إذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين حيث قال بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكن و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعى إذ ولاية الجائر إنما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه و يكون مشمولا لحفظه من الأعداء و حمايته فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو يقوى عليهم فخرج عن مأموريتهم فلا يجرى عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الأخبار و كلام الأصحاب فى قطع الحكم بالأصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون إليهم و الانقياد لهم.

الثالث [هل يحل ما يعتقده الجائر خراجيا و إن كان عندنا من الأنفال أم يثبت حق الاختصاص]

أن ظاهر الأخبار و إطلاق الأصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذين من الأراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجية و إن كانت عندنا من الأنفال و هو الذى يقتضيه نفى الحرج. نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص فإن العلامة قد استدل فى كتبه على حل الخراج و المقاسمة بأن هذا مال لا يملكه الزارع و لا صاحب الأرض بل هو حق الله عز و جل أخذه غير مستحقة فبرأت ذمته و جاز شراؤه و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا يخفى من الخلل إلا أنه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضى التى لها حق على الزارع و ليست الأنفال كذلك لكونها مباحة للشيعة. نعم لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجرة الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تم و مما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد و مشايخ المحقق الثانى من حرمة جحود الخراج و المقاسمة معللين ذلك بأن ذلك حق عليه فإن الأنفال لا حق و لا أجرة فى التصرف فيها و كذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم أن تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمة من قبيل تصرف الفضولى إذا أجاز المالك. و الإنصاف أن كلمات الأصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهرة فى الاختصاص بأراضى المسلمين خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره من كلمات الأصحاب و إطلاق الأخبار مع أن الأخبار أكثرها لا عموم فيها و لا إطلاق- . نعم بعض الأخبار الواردة فى المعاملة على الأراضى الخراجية التى جمعها صاحب الكفاية شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان. نعم لو

فرض أنه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامة أو على الأراضى التى أسلم أهلها عليها طوعا لم يدخل فى منصرف الأخبار قطعا و لو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقدا لاستحقاقه إياها ففيه وجهان.

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله

اشارة

الرابع ظاهر الأخبار و منصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله
فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجا على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين. نعم ظاهر الدليل المتقدم من العلامة شموله له لكنك عرفت أنه قاصر عن إفادة المدعى كما أن ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر و إن اعترفا بعدم الاستحقاق إلا أن ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف

و المسألة مشكلة

من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر فى مخالفة القاعدة عليه و من لزوم الحرج- و دعوى الإطلاق فى بعض الأخبار المتقدمة مثل قوله ع فى صحيحة الحلبى: لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض و أهلها من السلطان و قوله ع فى صحيحة محمد بن مسلم: كل أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذى قاطعك عليه و غير ذلك

[دفع بعض وجوه الإشكال]

و يمكن أن يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لأن المفروض أن السلطان المؤمن خصوصا فى هذه الأزمنة
المكاسب، ج۱، ص ۷۶
يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجية و أنهم يأخذون كثيرا من وجوه الظلم المحرمة منضما إلى الخراج و ليس الخراج ممتازا عندهم عن سائر ما يأخذونه ظلما من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عمالهم فلا بد إما من الحكم بحل ذلك كله لدفع الحرج و إما من الحكم بكون ما فى يد السلطان و عماله من الأموال المجهولة المالك و أما الإطلاقات فهى مضافا إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما فى المسالك مسوقة لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية فى تقبل الأرض فى صحيحة الحلبى لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار أخرى- و كجواز أخذ أكثر مما تقبل به الأرض من السلطان فى رواية الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استيجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل أن الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم- مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل

[ما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب للجائر المؤمن]

و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب أن عنوان المسألة فى كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو الزكاة كما فى المنتهى أو باسم الخراج و المقاسمة كما فى غيره. و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج و المقاسمة لأن المراد بشبهتهما- شبهه استحقاقهما الحاصلة فى مذهب العامة نظير شبهه تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون لأن مذهب الشيعة أن الولاية فى

الأراضى الخراجية إنما هى للإمام أو نائبه الخاص أو العام فما يأخذه الجائر المعتقد لذلك- إنما هو شىء يظلم به فى اعتقاده معترفا بعدم براءة ذمة زارع الأرض من أجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصة التى لا خراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهه الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل ذلك فى عناوين الأصحاب قطعا لأن مرادهم من الشبهة الشبهة من حيث المذهب التى أمضاها الشارع للشيعة لا الشبهة فى نظر شخص خاص لأن الشبهة الخاصة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد فلا إشكال فى حليته له و استحقاقه للآخذ بالنسبة إليه و إلا كانت باطلة غير نافذة فى حق أحد.

[ما يؤيد عدم شمول الكلمات للجائر الموافق]

و الحاصل أن آخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق فى كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف و مما يؤيده أيضا عطف الزكاة عليها مع أن الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولاية جباية الصدقات و كيف كان فالذى أتخيل أنه كلما ازداد المنصف المتأمل فى كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا فما أطنب به بعض فى دعوى عموم النص و كلمات الأصحاب مما لا ينبغى أن يغتر به

[تفسير الفاضل القطيفى للجائر]

و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب إيضاح النافع- الجائر [الواقع] فى عبارة النافع بالمخالف فالقول بالاختصاص كما استظهره فى المسالك و جزم به فى إيضاح النافع و جعله الأصح فى الرياض لا يخلو عن قوة.

[لزوم مراجعة الحاكم الشرعى]

فينبغى فى الأراضى التى بيد الجائر الموافق فى المعاملة على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعى
و لو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقا لجباية تلك الوجوه
و إنما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضى الخراجية من الأملاك الخاصة فهو أيضا غير داخل فى منصرف الأخبار و لا فى كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق

و أما السلطان الكافر

فلم أجد فيه نصا. و ينبغى لمن تمسك بإطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره مضافا إلى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض بنفى السبيل للكافر على المؤمن فتأمل.

الخامس الظاهر أنه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الأخذ للآخذ

فلا فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الأخبار المتقدمة- و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن كما فى روايتى الحذاء و إسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الأراضى الخراجية و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الأخذ مع اعترافه بأن ظاهر الأصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسألة يعنى مسألة حل الخراج و المقاسمة فى القاعدة المعروفة من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم و وجوب المضى معهم فى أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمى من ثمن ما باعه من الخمر و الخنزير و الأقوى أن المسألة أعم من ذلك و أن الممضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك

الأراضی مطلقا.

السادس ليس للخراج قدر معين

اشارة

بل المناط فيه ما تراضی فيه السلطان و مستعمل الأرض لأن الخراج هی أجرة الأرض فيناط برضا الموجر و المستأجر. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجرة تعين عليه أجرة المثل و هی مضبوطة عند أهل الخبرة و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضی عليه و نسب ما ذكرناه إلی ظاهر الأصحاب و يدل عليه قول أبی الحسن ع فی مرسلة حماد بن عيسی: و الأرضون التی أخذت عنوة بخيل أو ركاب فهی موقوفة متروكة فی يدی من يعمرها و يحييها و يقوم عليها علی ما صالحهم الوالی- علی قدر طاقتهم من الحق الخراج النصف أو الثلث أو الثلثين علی قدر ما يكون لهم صلاحا و لا يضرهم إلی آخر الحديث.

حكم ما إذا كان الخراج المجعول مضرا بحال المزارعين]

و يستفاد منه أنه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمة ما يضر بهم لم يجز ذلك كالذی يؤخذ من بعض مزارعی بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج فيجبرونه علی الزراعة و حينئذ ففی حرمة كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد علی ما تضر الزيادة عليه وجهان. و حكی عن بعض أنه يشترط أن لا يزيد علی ما كان يأخذه المتولی له الإمام العادل إلا برضاه و التحقيق أن مستعمل الأرض بالزرع و الغرس إن كان مختارا فی استعمالها فمقاطعه الخراج و المقاسمة باختياره و اختيار الجائر فإذا تراضيا علی شیء فهو الحق قليلا كان أو كثيرا و إن كان لا بد من استعمال الأرض لأنها كانت مزرعة له مدة سنين و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية إلی غيرها فالمناط ما ذكر فی المرسلة من عدم كون المضروب عليهم مضرا بأن لا يبقی لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا علی الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الأعمال.

السابع ظاهر إطلاق الأصحاب- أنه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج [الاستحقاق]

اشارة

أو الزكاة من السلطان علی وجه الهدية أو يقطعه الأرض الخراجية إقطاعا أن يكون مستحقا له- و نسبه الكركی فی رسالته إلی إطلاق الأخبار و الأصحاب و لعله أراد إطلاق ما دل علی حل جوائز السلطان و عماله مع كونها غالبا من بيت المال- و إلا فما استدلوا به لأصل المسألة إنما هی الأخبار الواردة فی جواز ابتياع الخراج و المقاسمة و الزكاة و الواردة فی حل تقبل الأرض الخراجية من السلطان و لا ريب فی عدم اشتراط

المكاسب، ج۱، ص ۷۷

كون المشتری و المتقبل مستحقا لشیء من بيت المال و لم يرد خبر فی حل ما يهبه السلطان من الخراج حتی يتمسك بإطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلك الأخبار واردة أيضا فی أشخاص خاصة فيحتمل كونهم ذوی حصص من بيت المال فالحكم بنفوذ تصرف الجائر علی الإطلاق فی الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه علی الإطلاق فيه بالقبض و الأخذ و المعاملة عليه مشكل.

[عدم دلالة رواية الحضرمي و كلام العلامة على الاشتراط] و أما قوله ع في رواية الحضرمي السابقة:

ما يمنع ابن أبي سماك أن يبعث إليك بعطائك أ ما علم أن لك نصيبا من بيت المال فإنما يدل على أن كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ لا أن كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه. و كذا تعليل العلامة رحمه الله فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقة فإن هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر إياه كيف شاء كما أن للإمام ع أن يتصرف في بيت المال كيف شاء. فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة و بالمذكور في كلام العلامة رحمه الله على اعتبار استحقاق الآخذ لشيء من بيت المال كما في الرسالة الخراجية محل نظر

[الإشكال في تحليل الزكاة الذي يأخذه الجائر لكل أحد]

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكل أحد كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحل اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاة.
[كلام الشهيد الثاني في اتهاب ما يؤخذ باسم الزكاة]
و في المسالك أنه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهه المعتبر بحيث لا يعد عندهم عاصيا إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضا ثم قال و يحتمل الجواز مطلقا نظرا إلى إطلاق النص و الفتوى قال و يجيء مثله في الخراج و المقاسمة فإن مصرفهما بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم أيضا انتهى.

الثامن [ما يعتبر في كون الأرض خراجية]

اشارة

أن كون الأرض بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمة يتوقف على أمور ثلاثة

الأول كونها مفتوحة عنوة

اشارة

أو صلحا على أن تكون الأرض للمسلمين إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها. نعم لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

[كيف يثبت كون الأرض مفتوحة عنوة]

فنقول يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم و بشهادة عدلين و بالشياع المفيد للظن المتاخم للعلم بنا على كفايته في كل ما يعسر إقامة البينة عليه كالنسب و الوقف و الملك المطلق و أما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنية حتى بقول من يوثق به من المؤرخين فمحل إشكال لأن الأصل عدم الفتح عنوة و عدم تملك المسلمين. نعم الأصل عدم تملك غيرهم أيضا- فإن فرض دخولها بذلك في الأنفال- و ألحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو و إلا فمقتضى القاعدة حرمة تناول ما يؤخذ من زراعها قهرا و أما الزراع فيجب عليهم مراجعة حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما تقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام ع أو مجهول المالك أو غير

ذلك.

و المعروف بين الإمامية بلا خلاف ظاهر أن أرض العراق فتحت عنوة

و حكى ذلك عن التواريخ المعتبرة. و حكى عن بعض العامة أنها فتحت صلحا و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الأمرين. ففى صحيحة الحلبى: أنه سئل أبو عبد الله ع عن أرض السواد ما منزلته فقال هو لجميع المسلمين لمن اليوم مسلم و لمن يدخل فى الإسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد و رواية أبى الربيع الشامى: لا تشتر من أرض السواد شيئا إلا من كانت له ذمة فإنما هى فيء للمسلمين و قريب منها صحيحة ابن الحجاج.

[حكم غير أرض العراق]

اشارة

و أما غير هذه الأرض مما ذكر و اشتهر فتحها عنوة فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع- أو الظن المتاخم من الشياع أخذ به على تأمل فى الأخير- كما فى العدل الواحد- و إلا فقد عرفت الإشكال فى الاعتماد على مطلق الظن

و أما العمل بقول المؤرخين

بناء على أن قولهم فى المقام نظير قول اللغوى فى اللغة و قول الطبيب و شبههما فدون إثباته خرط القتاد

و أشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض

لأن ذلك إما من جهة ما قيل من كشف السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الأول من غير نكير إذ لو كان شيئا حادثا لنقل فى كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث و إما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح. و يرد على الأول مع أن عدم التعرض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم أن هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيص أهل التواريخ الذى عرفت حاله. و على الثانى أنه إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا ريب أن أخذه حرام و إن علم كون الأرض خراجية فكونها كذلك لا يصحح فعله. و دعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فسادا من أخذه من غيرها توهم لأن مناط الحرمة فى المقامين واحد و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه بأجرة الأرض الخراجية و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فى يده شيء من الخراج بمعاوضة أو تبرع فيحل فى الأرض الخراجية دون غيرها مع أنه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فسادا إذا لم يتعدد عنوان الفساد كما لو دار الأمر بين الزنى مكرها للمرأة و بين الزنى برضائها حيث إن الظلم محرم آخر غير الزنى بخلاف ما نحن فيه مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو كون الأرض خراجية إلا أن يقال إن المقصود ترتب آثار الأخذ الذى هو أقل فسادا و هو حل تناوله من الأخذ و إن لم يثبت كون الأرض خراجية بحيث تترتب عليها آثار أخرى مثل وجوب دفع أجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجرة أصلا لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض ففيه أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنهم لا يعلمون حال هذه الأراضى كما هو

الغالب فی محل الکلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع و لو احتمل تقلیدهم لمن یری تلک الأرض خراجیة لم ینفع و لو فرض احتمال علمهم بکونها خراجیة- کان اللازم من ذلک جواز التناول من أیدیهم لا من ید السلطان کما لا یخفی.

الثانی أن یکون الفتح بإذن الإمام

اشارة

و إلا کان المفتوح مال الإمام بناء علی المشهور بل عن المجمع أنه کاد یکون إجماعا و نسبه فی المبسوط إلی روایة أصحابنا و هی مرسلة العباس الوراق: و فیها أنه إذا غزا قوم بغیر إذن الإمام فغنموا کانت الغنیمة کلها للإمام ع قال فی المبسوط و علی هذه الروایة یکون جمیع ما فتحت بعد النبی ص إلا ما فتحت فی زمان الوصی ع من مال الإمام انتهی. أقول فیبتنی حل المأخوذ منها خراجا علی ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الأنفال

و الظاهر أن أرض العراق مفتوحة بالإذن

المکاسب، ج۱، ص ۷۸

کما یکشف عن ذلک ما دل علی أنها للمسلمین

و أما غیرها مما فتحت فی زمان خلافة الثانی

اشارة

و هی أغلب ما فتحت

فظاهر بعض الأخبار کون ذلک أیضا بإذن مولانا أمیر المؤمنین ع و أمره

اشارة

. ففی الخصال فی أبواب السبعة فی باب أن الله تعالی یمتحن أوصیاء الأنبیاء فی حیاة الأنبیاء فی سبعة مواطن و بعد وفاتهم فی سبعة مواطن عن أبیه و شیخه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن الحسین بن سعید عن جعفر بن محمد النوفلی عن یعقوب بن الرائد عن أبی عبد الله جعفر بن أحمد بن أبی طالب عن یعقوب بن عبد الله الکوفی عن موسی بن عبید عن عمرو بن أبی المقدام عن جابر الجعفی عن أبی جعفر ع: أنه أتی یهودی أمیر المؤمنین ع فی منصرفة عن وقعة النهروان فسأله عن تلک المواطن و فیه قوله ع و أما الرابعة یعنی من المواطن الممتحن بها بعد النبی ص فإن القائم بعد صاحبه یعنی عمر بعد أبی بکر کان یشاورنی فی موارد الأمور و مصادرها فیصدرها عن أمری و یناظرنی فی غوامضها فیمضیها عن رأی لا یعلمه أحد و لا یعلمه أصحابی و لا یناظرنی غیره إلی آخر الخبر. و الظاهر أن عموم الأمور إضافی بالنسبة إلی ما یقدح فی رئاسته مما یتعلق بالسیاسة و لا یخفی أن الخروج إلی الکفار و دعاءهم إلی الإسلام من أعظم تلک الأمور بل لا أعظم منه.

[المناقشة فی سند الروایة و دفعها]

و فی سند الروایة جماعة تخرجها عن حد الاعتبار إلا أن اعتماد القمیین علیها و روایتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من أنهم لا یثبتون فی کتبهم روایة فی راویها ضعف إلا بعد احتفافها بما یوجب الاعتماد علیها جابر لضعفها فی الجملة

[ما یؤید مضمون الروایة]

مضافا إلی ما اشتهر من حضور أبی محمد الحسن ع فی بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمیر المؤمنین ع من الصحابة کعمار فی أمرهم. و فی صحیحة محمد بن مسلم عن أبی جعفر ع قال: سألته عن سیرة الإمام ع فی الأرض التی فتحت بعد رسول الله ص فقال إن أمیر المؤمنین ع قد سار فی أهل العراق بسیرة فهی إمام لسائر الأرضین إلی آخر الخبر. و ظاهرها أن سائر الأرضین المفتوحة بعد النبی ص حکمها حکم أرض العراق مضافا إلی أنه یمکن الاکتفاء عن إذن الإمام- المنصوص فی مرسلة الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمیر المؤمنین ع و سائر الأئمة بالفتوحات الإسلامیة الموجبة لتأیید هذا الدین. و قد ورد أن الله تعالی یؤید هذا الدین بأقوام لا خلاق لهم منه مع أنه یمکن أن یقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد علی الوجه الصحیح- و هو کونه بأمر الإمام ع مع أنه یمکن أن یقال إن عموم ما دل من الأخبار الکثیرة علی تقیید الأرض المعدودة من الأنفال بکونها ما لم یوجف علیه بخیل و لا رکاب معارض بالعموم من وجه- و علی أن ما أخذت بالسیف من الأرضین یصرفها فی مصالح المسلمین لمرسلة الوراق فیرجع إلی عموم قوله تعالی وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ وَ ابْنِ السَّبِیلِ فیکون الباقی للمسلمین إذ لیس لمن قاتل شیء من الأرضین نصا و إجماعا

الثالث أن یثبت کون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام ع محیاة حال الفتح

اشارة

لتدخل فی الغنائم و یخرج منها الخمس أولا- علی المشهور و بقی الباقی للمسلمین فإن کانت حینئذ مواتا کانت للإمام ع کما هو المشهور بل المتفق علیه علی الظاهر المصرح به عن الکفایة و محکی التذکرة و یقتضیه إطلاق الإجماعات المحکیة علی أن الموات من الأنفال لإطلاق الأخبار الدالة علی أن الموات بقول مطلق له ع و لا یعارضها إطلاق الإجماعات و الأخبار الدالة علی أن المفتوحة عنوة للمسلمین لأن موارد الإجماعات هی الأرض المغنومة من الکفار کسائر الغنائم التی یملکونها منهم و یجب فیها الخمس و لیست الموات من أموالهم و إنما هی مال الإمام و لو فرض جریان أیدیهم علیها کان بحکم المغصوب لا یعد فی الغنیمة و ظواهر الأخبار خصوص المحیاة- مع أن الظاهر عدم الخلاف.

نعم لو ماتت المحیاة حال الفتح

فالظاهر بقاؤها علی ملک المسلمین بل عن ظاهر الریاض استفادة عدم الخلاف فی ذلک من السرائر لاختصاص أدلة الموات بما إذا لم یجر علیه ملک مسلم دون ما عرف صاحبه

ثم إنه تثبت الحیاة حال الفتح

بما كان يثبت به الفتح عنوة و مع الشك فيها فالأصل العدم و إن وجدناها الآن محياة لأصالة عدمها حال الفتح فيشكل الأمر فى كثير من محياة أراضى البلاد المفتوحة عنوة. نعم ما وجد منها فى يد مدع للملكية حكم بها له أما إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجية لأن يد السلطان عادية على الأراضى الخراجية أيضا

و ما لا يد لمدعى الملكية عليها كان مرددا بين المسلمين

و مالك خاص مردد بين الإمام لكونها تركة من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعة حاكم الشرع فى أمرها و وظيفة الحاكم فى الأجرة المأخوذ منها إما القرعة و إما صرفها فى مصرف مشترك بين الكل كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين

[هل كانت أرض السواد كلها عامرة حال الفتح]

ثم اعلم أن ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أن كلها كانت عامرة حال الفتح.

[حد سواد العراق]

اشارة

و يؤيده أنهم ضبطوا أرض الخراج كما فى المنتهى و غيره بعد المساحة بستة أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب و حينئذ فالظاهر أن البلاد الإسلامية المبنية فى العراق و هى مع ما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التى تملكها المسلمون.

[ما ذكره العلامة فى تحديد سواد العراق]

و ذكر العلامة فى كتبه تبعا لبعض ما عن ظاهر المبسوط و الخلاف أن حد سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان إلى أطراف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبادان طولا و زاد العلامة رحمه الله قوله من شرقى دجلة فأما الغربى الذى تليه البصرة فإنما هو إسلامى مثل شط عثمان بن أبى العاص و ما والاها كانت سباخا مماتا فأحياها عثمان و يظهر من هذا التقييد- أن ما عدا ذلك كانت محياة كما يؤيده ما تقدم من تقدير الأرض المذكور بعد المساحة بما ذكر من الجريب

[النظر فيما قيل من أن البلاد المحدثة فى العراق لم تفتح عنوة]

فما قيل من أن البلاد المحدثة بالعراق مثل بغداد و الكوفة و الحلة و المشاهد المشرفة إسلامية بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم يثبت أن أرضها تملكها المسلمون بالاستغنام و التى فتحت عنوة و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت لا يخلو عن نظر لأن المفتوح

عنوة لا يختص بالأبنية حتى يقال إنها انهدمت فإذا كانت البلاد المذكورة و ما يتعلق بها من قرأها غير مفتوحة عنوة فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدرة بستة و ثلاثين ألف ألف جريب و أيضا من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه [و هي] البلاد المذكورة مواتا غير معمورة وقت الفتح و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا [و به نستعين]

المكاسب، ج۲، ص ۷۹

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... َ يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فی المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التی يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ– فی آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثُلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخَرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/ "بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
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 للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹