



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عمر
عليه السلام

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

مَهَلِكُ الْقُلُوبِ

وَاللَّيْلُ كَمَا نَسِيَ اللَّهُ

أَلَيْسَ

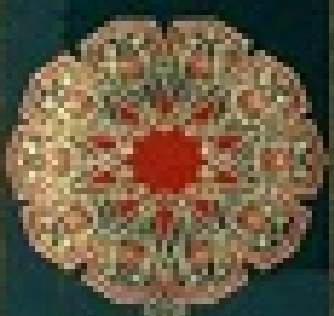
فَبِكَيْفِ الْعَصَا

لِحَقِّقِ الْقِدَامَةَ الْعَظِيمَةَ

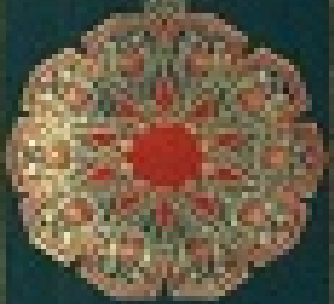
الْحَيْدُ كَمَا كَرِهَتْ أَنْ يَكُونِي الرَّحْمَةُ

عَلَيْهِ

وَالْحَقُّ الْبَدِيحُ



وَالْحَقُّ الْبَدِيحُ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهاج الفقاهه: التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم

كاتب:

محمد صادق روحانى

نشرت فى الطباعة:

انوار الهدى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٢	منهاج الفقاهة: التعليق على مكاسب الشيخ الاعظم المجلد ٢
١٢	اشارة
١٢	الجزء الثاني
١٢	[تتمة المكاسب المحرمة]
١٢	[تتمة الاكتساب المحرم أنواع]
١٢	[تتمة النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملا محرما في نفسه]
١٢	الرابعة عشر: الغيبة حرام
١٢	اشارة
١٦	الغيبة من الذنوب الكبيرة
١٧	يشترط الايمان في حرمة الغيبة
١٩	حكم غيبة الصبي
٢٠	بيان معنى الغيبة
٢٩	كفارة الغيبة
٣٤	مستثنيات الغيبة
٣٤	اشارة
٣٥	نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة،
٣٥	اشارة
٣٥	غيبة المتجاهر بالفسق
٤١	تظلم المظلوم
٤٥	فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها. (١)
٤٥	اشارة
٤٥	ضابط الغيبة الجائزة

- ٤٤ نصح المستشير
- ٤٨ الاغتياى فى مواضع الاستفتاء
- ٤٩ الاغتياى بقصد ردع المغتاب عن المنكر
- ٥٠ الاغتياى لحسم مادة الفساد و جرح الشهود
- ٥٠ الاغتياى لدفع الضرر عن المقول فيه
- ٥١ الاغتياى بذكر الأوصاف الظاهرة
- ٥٢ الاغتياى لرد من يدعى نسبا ليس له
- ٥٣ استماع الغيبة حرام
- ٥٣ اشارة
- ٥٥ جواز الغيبة لا يلازم جواز استماعها
- ٥٨ حرمة كون الانسان ذا لسانين
- ٥٩ خاتمة: فى بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه. (٢)
- ٦٢ الخامسة عشرة: القمار حرام إجماعا (١)
- ٦٢ اشارة
- ٦٤ اللعب بالآلات المعدة للقمار مع الرهن
- ٦٥ اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن
- ٦٧ اللعب بغير الآلات المعدة للقمار مع الرهن
- ٧١ حكم المسابقة بغير رهان
- ٧٣ السادسة عشرة: القيادة حرام (١)
- ٧٤ السابعة عشر: القيافة حرام (١)
- ٧٤ اشارة
- ٧٦ [حرمة اتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله]
- ٧٧ الثامنة عشرة: الكذب حرام (١)
- ٧٧ اشارة

- ٧٨ فيه مقامان
- ٧٨ أحدهما في انه من الكبائر
- ٧٨ اشارة
- ٨٢ الوعد
- ٨٤ حكم خلف الوعد
- ٨٥ حرمة الكذب في الهزل
- ٨٦ المبالغة
- ٨٧ التورية
- ٩٠ أما الكلام في المقام الثاني: و هو مسوغات الكذب.
- ٩٠ اشارة
- ٩٠ الكذب لدفع الضرورة
- ١٠٠ الكذب لإرادة الاصلاح
- ١٠١ التاسعة عشرة: الكهانة حرام (١)
- ١٠١ اشارة
- ١٠٤ الإخبار عن الامور المستقبلية
- ١٠٤ العشرون: اللغو حرام (١)
- ١٠٤ اشارة
- ١١٠ حرمة للعب و اللغو
- ١١١ الحادية و العشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم
- ١١٤ الثانية و العشرون: معونة الظالمين في ظلمهم حرام (١)
- ١١٤ اشارة
- ١١٥ إعانة الظالم في غير جهة ظلمه
- ١١٨ الثالثة و العشرون: النجس
- ١٢٠ الرابعة و العشرون: النميمة محرمة

- ١٢٢ الخامسة و العشرون: النوح بالباطل (١)
- ١٢٥ السادسة و العشرون: الولاية من قبل الجائر،
- ١٢٥ اشارة
- ١٢٨ [مسوغات الولاية المذكورة]
- ١٢٨ أحدهما: القيام بمصالح العباد (١)
- ١٢٨ اشارة
- ١٣١ أقسام الولاية من قبل الجائر
- ١٣٦ الثاني: مما يسوغ الولاية الاكراه عليه بالتوعيد على تركها (١)
- ١٣٦ اشارة
- ١٣٧ و ينبغي التنبيه على أمور:
- ١٤٨ خاتمة: فيما ينبغي للوالى العمل به فى نفسه و فى رعيته،
- ١٥١ السابعة و العشرون: هجاء المؤمن حرام
- ١٥٣ الثامنة و العشرون: الهجر
- ١٥٤ [النوع] الخامس: مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله (١) عينا أو كفاية تعيدا أو توصلا
- ١٥٤ اشارة
- ١٥٤ أخذ الاجرة على الواجبات
- ١٥٤ اشارة
- ١٥٥ موضوع هذه المسألة
- ١٥٧ عدم منافاة التعبدية لأخذ الاجرة
- ١٦٣ عدم منافاة الوجوب بما هو لأخذ الاجرة
- ١٦٧ أخذ الأجرة على الواجب الكفائى
- ١٦٩ أخذ الاجرة على الواجب التخييرى
- ١٧١ أخذ الاجرة على الواجبات النظامية
- ١٧٦ أخذ الاجرة على المستحب

- ١٧٧ اشارة
- ١٧٧ حقيقة النيابة في العبادات
- ١٨١ الطواف المستأجر عليه لا يحتسب عن نفسه
- ١٨٢ الاجير لحمل غيره في الطواف
- ١٨٣ أخذ الأجرة على الأذان
- ١٨٤ اخذ الاجرة على الامامة
- ١٨٥ أخذ الاجرة على الشهادة
- ١٨٦ خاتمة تشتمل على مسائل
- ١٨٦ الاولى: [حرمة بيع المصحف]
- ١٨٦ اشارة
- ١٩١ المراد من حرمة بيع المصحف
- ١٩١ بيع المصحف من الكافر
- ١٩٣ حكم بيع أبعاض المصحف
- ١٩٤ الثانية: جوائز السلطان و عماله (٢)
- ١٩٤ اشارة
- ١٩٥ [الصورة الأولى أن لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرم]
- ١٩٦ اما الثانية: [يعلم بوجود مال محرم للجائر لكن لا يعلم بأن الجائزة منه]
- ١٩٧ اشارة
- ١٩٨ لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز
- ١٩٩ رافع الكراهة عن جوائز السلطان
- ٢٠١ تذييل
- ٢٠٣ حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام
- ٢١١ و أما الصورة الثالثة: فهو ان يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه (١)
- ٢١١ اشارة

- ٢١٥ يجب على المجاز رد الجائزة إلى أهلها
- ٢١٦ حكم مجهول المالک
- ٢١٨ لا تسمع دعوى المدعى له ما لم يثبت شرعا
- ٢٢٠ أجره الفحص عن المالک
- ٢٢١ مقدار الفحص عن المالک
- ٢٢٢ مصرف مجهول المالک
- ٢٣٠ مستحق هذه الصدقة
- ٢٣٢ التصدق بمجهول المالک لا يوجب الضمان
- ٢٣٧ و أما الصورة الرابعة: و هو ما علم إجمالا اشتمال الجائزة على الحرام
- ٢٤٠ الثالثة: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج و المقاسمة من الأراضى باسمها و من الأنعام باسم الزكاة
- ٢٤٠ اشارة
- ٢٤٢ لا يجوز للجائر أخذ تلك الحقوق
- ٢٤٣ أخذ الصدقات و الخراج من الجائر
- ٢٤٨ و ينبغي التنبيه على أمور:
- ٢٤٨ اشارة
- ٢٤٩ شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها
- ٢٥٠ حكم الاراضى الخراجية حال الغيبة
- ٢٥٦ ما يأخذه الجائر باسم الخراج من غير الاراضى الخراجية
- ٢٥٨ اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسة العامة
- ٢٦٠ لا يختص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر
- ٢٦١ ليس للخراج قدر معين
- ٢٦٢ أخذ غير المستحق للخراج و الزكاة
- ٢٦٣ شرائط الاراضى الخراجية
- ٢٦٣ اشارة

أحدها: كون الارض مفتوحة عنوة.----- ٢٦٤

الثاني: ان يكون الفتح بإذن الامام عليه السلام (١)----- ٢٦٧

الثالث: ان يثبت كون الارض المفتوحة عنوة بإذن الامام عليه السلام محياءً حال الفتح (١)----- ٢٧١

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية----- ٢٧٦

بالأدلة الأربعة، و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى: (وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا) (١) فجعل المؤمن أخا و عرضه كلحمه و التفكه به أكلا، و عدم شعوره بذلك بمنزله حالة موته.

حرمة الغيبة

(١) الرابعة عشرة: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى (وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ) «١».

تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة انما يكون من وجوه:

الأول: اشتغالها على النهي عن الاغتيا، و ظاهر النهي هو الحرمة.

الثاني: ان الله تعالى جعل المؤمن أخا، لأن المؤمنين إخوة، و شبه عرض المؤمن باللحم لانتقاصه بالتفكه به، كما ان اللحم ينتقص بالأكل، و شبه التفكه به بالأكل، أى شبه التفكه بهتك عرضه بأكل الميتة، اما لأنه يأكل الجيف فى الآخرة كما فى بعض النصوص، او لتشبيه المغتاب بالكسر بالكلاب و السباع كما فى بعض النصوص الاخر.

و لا ريب فى ان التشبيه انما يكون بلحاظ الحكم، و هو الحرمة و يؤكد تصدير هذه التشبيهات بالاستفهام الإنكارى الدال على قبح صدور هذا العمل، و بعبارة اخرى: انه يدل على انه كما يشتمُّ الإنسان عن أكل لحم أخيه الميت، لا بد و أن يشتمُّ عن اغتيايه.

الثالث: قوله تعالى (فَكَرِهْتُمُوهُ) فإن مفاده: انه كما تكرهون أكل لحم الأخ، كذلك لا بد و أن تكرهوا اغتيايه، أى تجتنبوا عنه، و لكن جعل هذا من تنمة الوجه الثانى أولى من جعله وجها مستقلا.

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٦

و قوله تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ). (١)

و قوله تعالى: (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ). (٢)

(١) و قوله تعالى: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ) «١».

تقريب الاستدلال به: ان المراد بالأولى المغتاب بالكسر و بالثانية الطعان، و عن ابن عباس، ان المراد بالثانية المغتاب، و المراد بالأولى الطعان.

و على كل تقدير دلالة على الوعيد للمغتاب ظاهرة، و حيث ان ثبوت العقاب مستلزم لكون الفعل حراما، فبشوته يستدل على الحرمة. و فيه: اولاً: انه قيل فى معناهما وجوه اخرى: منها: ان الهمزة هو الذى يؤذى جليسه بسوء لفظه، و اللمزة هو الذى يكسر عينيه على جليسه و يؤمى بطرفيهما و يشير برأسه إليه.

و منها: ان الهمزة هو الذى يهزم الناس و يضربهم بيده، و اللمزة هو الذى يلمزهم بلسانه و عينه.

و منها: ان المراد بهما كثير الطعن على غيره بغير حق، سواء كان فى الغياب أم فى الحضور، و سواء كان باللسان أم بغيره.

و حيث انه على هذه التفاسير لا تدل الآية على حرمة الغيبة، فتكون مجمله فلا يصح الاستدلال بها.

و ثانيا: ان الهمزة على التفسير الأول، و اللمزة على التفسير الثانى ليس هو المغتاب بالكسر بل الذى يعيبك على ظهر الغيب، و النسبة بينه و بين الغيبة عموم من وجه، اذ هذا المعنى يشمل ذكره اخاه بما ليس فيه، و الغيبة أيضا أعم من جهة عدم اختصاصها بما اذا كان المغتاب فى مقام التعيب.

(٢) وقوله تعالى (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ) «٢».
و تقريب الاستدلال به: ان الغيبة هي الجهر بالسوء المتعلق بالأخ المؤمن،
و الآية تدل على ان الله لا يريد وقوعها من غير المظلوم، و لازمه الحرمة.

(١) سورة الهمزة، آية ٢.

(٢) سورة النساء، آية ١٤٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧

وقوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). (١)

و فيه: أولاً: ان عدم المحبوبة أعم من الحرمة. و بعبارة اخرى: عدم الحب و الإرادة لا يلزم الحرمة، بل الملازم لها ارادة عدم تحقق الفعل.

و ثانياً: انه ليس في الآية الشريفة ما يدل على ان الغيبة من الجهر بالسوء، بل لا يبعد دعوى ان الظاهر منه ارادة القول المنشأ به السوء لا الحاكي عنه، فيكون المراد به الشتم و الدعاء على الغير.

و يشهد به المروى في مجمع البيان عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية: (لا يحب الله الشتم الا من ظلم).

اللهم إلا- أن يقال: ان الغيبة من الجهر بالسوء حتى بناء على ارادة القول المنشأ به السوء، فانها اظهار ما ستره الله من العيوب الموجب لهتك المقول فيه و اهانتة.

و أما الخبر: فمضافا الى ضعف سنده: لا يدل على اختصاص الجهر بالسوء بالشتم و إنما يدل على انه أحد مصاديقه، فالعمدة الايراد الأول.

(١) وقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) «١».

المراد من الحب هو ما انتهى الى فعل المحبوب، و الآية الشريفة انما تدل على ترتب العقاب على اشاعة الفاحشة و من مصاديقها الغيبة، فبالدلالة الالتزامية تدل على الحرمة.

و لكن يرد على الاستدلال بها: انها ظاهرة في ان حب شيوع الفاحشة بين الناس بارتكابهم المحرمات من المحرمات، فلا صلة لها بالغيبة التي هي اعلام الناس بالفاحشة و العيب المستور.

نعم قد فسر في بعض النصوص اشاعة الفاحشة بما يشمل الغيبة.

ففى مرسل ابن ابي عمير: الذي هو كالصحيح عن مولانا الصادق عليه السلام من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسعته اذناه فهو من الذين قال الله عز و جل (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ ...) «٢».

(١) سورة النور، آية ١٩.

(٢) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨

و يدل عليه من الأخبار ما لا يحصى.

فمنها ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله بعدة طرق ان الغيبة أشد من الزنا، و ان الرجل يزني فيتوب و يتوب الله عليه، و ان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه. (١)

وعنه صلى الله عليه وآله انه خطب يوما فذكر الربا وعظم شأنه، فقال: ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستته و ثلاثين زنية، وان اربى الربا عرض الرجل المسلم. (٢)

وعنه صلى الله عليه وآله من اغتاب مسلما او مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحا إلا أن يغفر له صاحبه. (٣)
وعنه صلى الله عليه وآله من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما (منهما)، و كان المغتاب خالدًا في النار و بئس المصير. (٤) و عنه صلى الله عليه وآله كذب من زعم انه ولد من حلال و هو يأكل لحوم

و عليه فالآية تدل على حرمة الغيبة، و هي و إن كانت أخص من المدعى كما لا يخفى إلا ان الاستدلال بها يتم بضميمة عدم القول بالفصل.

(١) النبوى «١» و روى في كتب الحديث مع اختلاف مع المذكور في المتن في العبارة.
(٢) هذا الخبر «٢» لا صلة له بالغيبة و انما يتضمن بيان حكم التعرض لعرض المسلم و هو مروى في تنبيه الخواطر أعظم عند الله في الخطيئة.

(٣) الخبر مروى في المستدرک «٣» و فيه بدل أربعين صباحا أربعين يوما و ليلة.

ثم عدم قبول الصلاة و الصوم لا يلازم الحرمة.

(٤) الخبر رواه الشيخ الحر العاملى «٤».

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩.

(٢) مستدرک الوسائل، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٥.

(٣) نفس المصدر، حديث ٣٤.

(٤) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٩

الناس بالغيبة، فاجتنب الغيبة فانها ادم كلاب النار. (١)

و عنه صلى الله عليه وآله من مشى في غيبة (عيب) أخيه و كشف عورته كانت أول خطوة خطاها و وضعها في جهنم. (٢)

و روى ان المغتاب اذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة، و ان لم يتب فهو أول من يدخل النار. (٣)

و عنه صلى الله عليه وآله ان الغيبة حرام على كل مسلم و ان الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب (٤) و أكل الحسنات اما أن يكون على وجه الإحباط أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لانها تنقل الحسنات الى المغتاب كما في غير واحد من الأخبار.

و منها النبوى صلى الله عليه وآله يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز و جل و يدفع اليه كتابه فلا يرى حسناته فيه، فيقول: الهى ليس هذا كتابى لا أرى فيه حسناتى، فيقال له: ان ربك لا يضل و لا ينسى ذهب عملك باغتيال الناس، ثم يؤتى بأخر و يدفع اليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: الهى ما هذا كتابى فانى ما عملت هذه الطاعات، فيقال له: ان فلانا اغتابك فدفع

حسناته اليك، الخبر. (٥)

و منها ما ذكره كاشف الريبه قدس سره من رواية عن عبد الله بن سليمان النوفلى الطويلة عن الصادق عليه السلام و فيها عن النبى صلى الله عليه وآله ادنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم، و حدثنى أبى عن آباءه عن على عليه السلام انه من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت اذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله تعالى:

(إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم. (٤)

(١) في المصدر اجتنبوا «١»

(٢) في المصدر في عيب أخيه «٢»

(٣) رواه المحدث النورى باختلاف في اللفظ،

(٤) رواه المجلسي «٣»

(٥) كذا في النسخ و الظاهر زيادة الخبر «٤»

(٦) رواه في كشف الريبه «٥».

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢١.

(٢) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة.

(٣) البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٧ حديث ٤٨.

(٤) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة.

(٥) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠

ثم ظهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر (١) كما ذكره جماعة بل أشد من بعضها وعد في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها، فأى خيانه أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه، و عدم شعور و كيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدها من الكبائر اظنها في غير المحل.

الغيبة من الذنوب الكبيرة

(١) قال المصنف: ثم ظهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر.

في تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر، ثم في الفرق بين القسمين بدعوى ان الكبائر تضر بالعدالة، والصغائر لا تضر بها كلام محرر في محله.

و المختار ان المعاصي كلها كبيرة و إن كان بعضها أكبر من الآخر، ثم على فرض وجود القسمين الأظهر ان الصغيرة أيضا تضر بالعدالة.

و الكلام في المقام انما هو في انه على فرض انقسام المعاصي الى قسمين:

هل تكون الغيبة من الكبائر أم من غيرها، فيه وجهان أقواهما الأول.

و ذلك لأن الكبيرة هو الذنب العظيم عند الشارع، و ثبوت كونه كذلك انما يكون بالتوعيد عليه في الكتاب او السنة المعتمدة، أو بالنص على كونه كذلك، أو بجعله أشد مما ثبت كونه من الكبائر أو مثله أو بترتيب آثار الكبيرة عليه.

و على ذلك فيدل على كون الغيبة من الكبائر وجوه:

الأول: انه تضمنت الآية الشريفة و هي آية إشاعة الفاحشة «١» و النصوص «٢» المعتمدة، التوعيد على الغيبة.

الثاني: جعلها «٣» أشد و أعظم من الزنا و الربا، و لا- إشكال في كونهما من الكبائر، فتأمل. فانه يمكن رد هذا الوجه: بأن النصوص

المتضمنة لذلك كلها ضعيف السند مع ان الرواية المتضمنة لجعلها أشد من الزنا عللت الأشدية فيها بأن الزانى يتوب فيغفر له

(١) سورة النور، آية ٢٠.

(٢) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة فى السفر والحضر.

(٣) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة فى السفر والحضر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١١

ثم ان ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن (١) فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه.

والمغتتاب لا- يغفر له حتى يغفر له صاحبه، وهذا التعليل يدل على ان المراد بالأشدية ليس هو الأشدية فى الحكم بل الأشدية من حيث ما يوجب رفع الأثر، فهو نظير أشدية المنى من البول لاحتياجه إلى الدلك دونه مع كون البول أشد من حيث النجاسة، و الرواية التى توهم تضمنها لجعلها أشد من الربا قد مر عدم دلالتها على ذلك. فهذا الوجه ضعيف.

الثالث: النصوص «١» الدالة على كون الخيانة من الكبائر والغيبة منها، إذ أى خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه، مع انه يدل على كونها منها قول النبى صلى الله عليه وآله فى وصيته لابی ذر رضى الله عنه المروى بطريق ضعيف. واستدل لعدم كونها من الكبائر بالنصوص «٢» الحاصرة للكبائر فى جملة من المعاصى التى ليست منها الغيبة. وفيه: انه يتعين رفع اليد عن إطلاق مفهوم الحصر بما تقدم مما دل على كونها من الكبائر.

يشترط الايمان فى حرمة الغيبة

(١) صرح غير واحد بان ظاهر الاخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن.

و عن المحقق الأردبيلي: القول بحرمة غيبة المخالفين لإطلاق الأدلة.

و استدلل للجواز بوجوه:

منها ان المطلقات تقيد بالنصوص المخصصة للحرمة بالأخ المؤمن.

وفيه: ان المطلق يحمل على المقيد اذا كانا متنافيين، و الا فلا يحمل عليه، و فى المقام لا تنافى بينهما كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٢

و توهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، و عدم جريان أحكام الاسلام عليهم الا- قليلا مما يتوقف (١) استقامة نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة وحل ذبائحهم و مناكتهم و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، و نسائهم لأن لكل قوم نكاحا و نحو ذلك مع ان التمثيل المذكور فى الآية مختص بمن ثبت اخوته، فلا يعم من وجب التبرى عنه.

و منها ما ذكره الأستاذ الأعظم، و هو ان الاستفادة من الآية و الروايات هو تحريم غيبة الأخ المؤمن، و من البديهي انه لا أخوة و لا عصمة بيننا و بين المخالفين.

و هذا هو المراد من المطلقات لمناسبة الحكم و الموضوع.

و الظاهر ان الى ذلك نظر المصنف حيث يقول في آخر المبحث.

مع ان التمثيل المذكور في الآية مختص بمن ثبت اخوته.

و فيه: انه و ان ذكر الايمان في صدر الآية الشريفه- و بعبارة اخرى: الضمير في قوله (بعضكم بعضا) إنما يرجع الى المؤمنين- الا ان

هذه الآية انما نزلت قبل عرض الولاية على الناس في عام حجة الوداع، و في ذلك الزمان لم يكن يفترق الاسلام عن الايمان بذلك،

فليس المراد من الايمان في الآية، الاقرار بالولاية، فالآية ككثير من الأخبار مطلقة.

و دعوى انها تحمل على غير المخالف لمناسبة الحكم و الموضوع كما ترى.

(١) و منها: ما في المتن و هو: انه لا يمكن التمسك بعموم الآية و بعض الروايات لما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم

جريان أحكام الاسلام عليهم الا في قليل من الأحكام.

و فيه: انه لم يدل دليل على ان تمام مناط حرمة الغيبة هو الاحترام الا ما في بعض النصوص الآتية الدالة على عدم حرمة غيبة المعلم

بنفسه المتضمن انه لا حرمة له فلا غيبة له، لكنها ضعيفة السند لا يعتمد عليها.

و المراد من عدم جريان أحكام الاسلام ان كان عدم جريان ما لدليله اطلاق فهو

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣

...

ممنوع و إن كان عدم جريان ما لا إطلاق لدليله فهو مسلم، الا انه لا يفيد كما لا يخفى.

و منها ما ذكره الأستاذ الأعظم و غيره، و هو: ان المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق لبطلان عملهم رأسا، بل التزموا بما هو أعظم

من الفسق، و سيجيء ان المتجاهر بالفسق تجوز غيبته.

و فيه: أولا: انه سيجيء عدم شمول المتجاهر بالفسق لمن لا يعلم بأن ما يفعله فسق.

و ثانيا: ان المختار عنده هو عدم جواز غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر به و المطلوب في المقام اثبات جواز غيبته مطلقا.

و منها: ما عن الأستاذ الأعظم أيضا، و في كلمات المصنف اشارة اليه انه ثبت في الروايات و الأدعية و الزيارات جواز لعن المخالفين و

وجوب البراءة منهم و إكثار السب عليهم و اتهامهم و الوقعة فيهم أى غيبتهم لانهم من أهل البدع و الريب، بل لا شبهة في كفرهم. و

استشهد على ذلك- أى على كفرهم- بجملة من الروايات و الأدعية، ثم قال: و من البديهي ان جواز غيبتهم أهون من الأمور

المذكورة.

و لكن الاسلام على ما يستفاد من الأخبار يطلق على معان ثلاثة:

أحدها: إظهار الشهادتين.

ثانيها: الايمان بهما.

ثالثها: القول بالولاية.

و يقابل الاسلام الكفر في الثلاثة، و الذى لا كلام فيه هو جواز غيبة الكافر بالمعنى المقابل للمسلم بالمعنى الأول.

و أما جواز غيبة الكافر بالمعنى المقابل للمسلم بالمعنى الأخير فهو أول الكلام، فمجرد تضمن النصوص كون المخالف كافرا لا يكفي

في الحكم بالجواز، و جواز لعنهم و وجوب البراءة منهم و اكثار السب عليهم أعم من جواز الغيبة.

و دعوى ان جواز الغيبة أهون من هذه الأمور كما ترى لعدم ثبوت مناط حرمتها.

و النصوص المتضمنة لجواز الوقعة انما وردت في أهل البدع و الضلال- أى ائمتهم- كما يظهر لمن راجعها و لا- تشمل جميع

المخالفين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤

و كيف كان فلا- اشكال في المسألة، بعد ملاحظة الروايات الواردة في الغيبة و في حكمة حرمتها، و في حال غير المؤمن في نظر الشارع، ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها. (١)

و لكن مع ذلك كله جواز غيبة المخالف من المسلمات عند الأصحاب.

و قد ادعى بعضهم قيام السيرة المستمرة على غيبة المخالفين.

و عن الجواهر: ان جواز ذلك من الضروريات.

و يمكن أن يستشهد له: بأن المستفاد من الأخبار المفسرة للغيبة دخل عنوان الاخوة في صدقها، و من طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحاب و توادد، فجعل الشارع المؤمن أخا للمؤمن، مرجعه الى جعله محبا و صديقا له، فهي تتحقق فيمن لم يأمر الشارع الأقدس بالاجتناب و التبرئ عنه و بعدم اتخاذه وليا و محبا، بل و اتخاذه عدوا له، فالاخوة منحصره بالمؤمنين بالأخص، إذ الشارع أمر بالتبرئ عن المخالفين و التقيء منهم في الدين حفظا للدماء، و مرجع ذلك الى الأمر بأخذهم اعداء لأنفسهم و اعراضهم و جواز لعنهم. و على ذلك فلا تحرم غيبة المخالف لعدم صدق الغيبة عليها موضوعا فأخراجهم انما يكون موضوعيا، و لا بأس بجعل بعض ما تقدم مؤيدا للجواز الموجب ذلك الاطمئنان بالحكم بضميمة ما ذكرناه.

حكم غيبة الصبي

(١) قال المصنف قدس سره: ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها.

و تنقيح القول فيه بالبحث في موردين:

الأول: في الصبي و المجنون المميزين.

الثاني: في الصبيان و المجانين، غير المميزين.

أما المورد الأول: فلا- ريب في صدق المؤمن عليهما حقيقة إذا اقرا بما يعتبر فيه بناء على قبول إسلامهما كما حققناه في محله أو حكما و تنزيلا، و به تتحقق الاخوة بينهما و بين

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥

لعموم بعض الروايات المتقدمة و غيرها الدالة على حرمة اغتياب الناس و أكل لحومهم (١) مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى (و إن تخالطوهم فأخوانكم في الدين) مضافا الى امكان الاستدلال بالآية (٢) و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عد اطفالهم منهم تغليبا (٣) و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقا، أو في الجملة و لعله لما ذكرنا صرح في كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير و الكبير.

و ظاهره الشمول لغير المميز أيضا، و منه يظهر حكم المجنون الا- انه صرح بعض الأساطين باستثناء من لا- عقل له و لا تمييز معللا بالشك في دخوله تحت أدلة الحرمة، و لعله من جهة ان الاطلاقات منصرفة الى من يتأثر لو سمع، و سيتضح ذلك زيادة على ذلك.

سائر المؤمنين، و لأجل ذلك أطلق الاخوة على الصبيان في الآية الشريفة (و إن تخالطوهم فأخوانكم) (١).

كما لا ريب في أن بعض الأمور يعد صدوره من الصبيان عيبا فيهم، و على ذلك فتصدق الغيبة على كشف أمر منهم قد ستره الله و يكون عيبا فيهم، فيشملها اطلاق جملة من النصوص الدالة على حرمة اغتياب المؤمن.

(١) و على ذلك فيتم الوجه الذي ذكره المصنف قدس سره بقوله لعموم بعض الروايات.

و قد استدل في المكاسب لذلك بوجهين آخرين:

(٢) الاول: قوله تعالى (أ يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتا... الخ) «٢» بناء على صدق الأخ على الصبي، فانه يدل على ان تمام

الموضوع لحرمه الغيبة ذكر الأخ في غيابه بما يسوؤه، فمقتضى عمومه حرمة غيبة الصبي و إن لم يشمل صدر الآية الشريفة له.

(٣) الثاني: عموم صدر الآية الشريفة أيضا، فان أطفال المؤمنين منهم اما تغليا أو حقيقة كما مر فيشملهم البعض الثاني الذي يكون

المراد به المغتاب بالفتح و إن لم يشملهم البعض الأول لحديث رفع القلم.

(١) سورة البقرة، آية ٢٢١.

(٢) الحجرات، آية ١٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦

بقي الكلام في أمور: الأول الغيبة اسم مصدر لاغتاب أو مصدر لغاب، ففي المصباح اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب و هو حق و

الاسم الغيبة. (١)

و فيه: ان الظاهر وحدة المراد من البعض في الموردین، فمع فرض عدم شمول البعض الأول لا يشملهم البعض الثاني.

و أما المورد الثاني: فالظاهر عدم صدق الغيبة على اغتياهم و ذلك لوجهين.

الأول: عدم كون صدور شيء منهم عيبا حتى يكون ذكره كشفا لما ستره الله تعالى.

الثاني: عدم تأثرهم لو سمعوا، و قد أخذ في حقيقة الغيبة الكراهة كما في النصوص و كلمات اللغويين، و بذلك ظهرت المسامحة في

عبارة الكتاب حيث قال: من جهة أن الاطلاقات منصرفة الى من يتأثر لو سمع، كما انه ظهر عدم تمامية ما عن كشف الريبة من عدم

الفرق بين الصغير و الكبير الظاهر في الشمول لغير المميز أيضا.

و المصنف قدس سره ذكر في صدر المبحث: ان الغيبة حرام بالأدلة الأربعة، ثم ذكر من الكتاب آيات و من السنة روايات و لم يذكر

من العقل و الاجماع شيئا.

و الحق أن يقال إنه إن انطبق الظلم على الغيبة في مورد فلا كلام في قبحه، و إلا لا يكون العقل مستقلا بقبحه. و بالجملة مجرد كشف

أمر ستره الله ليس من القبائح العقلية.

و دعوى ملازمة ذلك لعنوان الظلم، كما ترى.

و أما الاجماع فلا اشكال في قيامه على الحرمة، بل هي من ضروريات الدين.

بيان معنى الغيبة

و ينبغي التنبيه على أمور:

(١) الاول في بيان معنى الغيبة و قد اختلفت كلمات اللغويين و الفقهاء في مفهوم الغيبة موضوعا، و لا يستفاد جميع ما قيل باعتباره من

القيود من الأخبار، فلا بد من البحث في كل واحد من تلك القيود مستقلا حتى يتضح الأمر بذلك، فإن أمكن تحديدها بنحو يكون

جامعا و مانعا فهو، و الا فيقتصر في الحكم بالتحريم على المتيقن، و يرجع فيما زاد الى أصالة البراءة، و ستعرف في آخر هذا المبحث

ما هو الحق عندي في بيان الضابط فانتظر.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧

و عن القاموس غابه، عابه و ذكره بما فيه من السوء، و عن النهاية أن يذكر الانسان في غيبته بسوء مما يكون فيه، و الظاهر من الكل خصوصا القاموس المفسر لها أولا بالغيب، ان المراد ذكره في مقام الانتقاص (١) و المراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه.

فأقول و منه التوفيق: ان جميع ما قيل و يمكن أن يقال باعتباره فيها امور:

الأول: كون المغتاب بالفتح أخا في الدين، و تدل على اعتباره جملة من النصوص:

كحسن عبد الرحمن بن سيابة عن مولانا الصادق عليه السلام: ان الغيبة ان تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أما الأمر الظاهر مثل الحدة و العجلة فلا، و البهتان ان تقول فيه ما ليس فيه «١».

و حسن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال: هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد «٢» و نحوهما غيرهما.

و قد مر آنفا في غيبة المخالف: ان الاخوة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الأخص.

(١) الثاني: قصد الانتقاص، فقد نسب الشهيد قدس سره اعتباره في صدق الغيبة الى المشهور.

و الأظهر عدم اعتباره و ذلك، لأن الأخبار الواردة في تحديد موضوع الغيبة غير متعرضة لاعتباره، و كلمات اللغويين خالية عنه، و صدق عنوان العيب و ما ستره الله لا يتوقف على قصد الانتقاص: لعدم كونه من الأمور القصديّة و عليه فلا مقيد لإطلاق الأدلة.

و استدلل لاعتباره تارة: بأن الغالب كون المغتابين في مقام التنقيص، و هذا بنفسه بمنزلة التقييد، فيكون الاطلاق واردا مورد الغالب. و أخرى: بأن مناسبة الحكم و الموضوع تقضى باعتباره.

و ثالثة: بأن ذلك يستفاد من تنزيل المغتاب منزلة آكل لحم الأخ ميتا، فلو لم يكن في مقام التنقيص لا يكون وجه لهذا التنظير.

(١) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

(٢) نفس المصدر، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨

و الظاهر من الكراهة في عبارة المصباح كراهة وجوده و لكنه غير مقصود قطعا، فالمراد اما كراهة ظهوره و لو لم يكره وجوده كالميل الى القبائح، و أما كراهة ذكره بذلك العيب (١) و على هذا التعريف دلت جملة من الأخبار مثل قوله عليه السلام و قد سأله أبو ذر عن الغيبة انها ذكرك أخاك بما يكرهه، و في نبوي آخر قال صلى الله عليه و آله:

أ تدرين «أ تدرين» ما الغيبة قالوا «قال» الله و رسوله أعلم قال: ذكرك «ذكركم»

أخاك «أخاكم» بما يكرهه، و لذا قال في جامع المقاصد ان حد الغيبة على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه، «لو سمعه» مما هو فيه.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأن غلبة الوجود لا توجب الانصراف الموجب لتقييد اطلاق الادلة.

و أما الثاني: فلأن مناسبة الحكم و الموضوع تقضى باعتبار كون المذكور عيبا لا كون الذاكر في مقام التنقيص.

و أما الثالث: فلأنه مع فرض كون المذكور عيبا يكون التنظير في محله و إن لم يكن الذاكر في مقام التنقيص لأنه ينتقص عرض المؤمن بذلك كانتقاص اللحم بالأكل، مع انه لو تم شيء من هذه الوجوه لكان ذلك قييدا للحكم لا للموضوع، فالأظهر عدم اعتباره.

(١) الثالث: ان يكون المذكور مما يسوئه المغتاب بالفتح و يكرهه فلو كان مما لا يسوؤه لم يكن ذلك من الغيبة.

و يشهد لاعتباره- مضافا الى تصريح اللغويين به و ذكره في النويين المذكورين في المكاسب «١» - تلازم كون المذكور عيبا و نقصا في المقول فيه مع كراهة وجوده، إذ الطباع السليمة تكره العيوب و الصفات الذميمة و الأفعال القبيحة، و هي من حيث هي مكروهة للطباع السليمة.

و قد وقع الخلاف في ان متعلق الكراهة هل هو علم الناس باتصافه بتلك الصفة و إن لم يكن كارها لوجودها، أو ان متعلقها نفس وجود تلك الصفة فيه، و حيث ان الظاهر تلازم الكراهتين، إذ لم يذكر لمورد كراهة الذكر مع عدم كراهة المذكور إلا- ذكره بارتكاب

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩ و كشف الرية، ص ٥٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩

و المراد بما يكرهه كما تقدم في عبارة المصنف ما يكره ظهوره سواء كره وجوده كالبرص و الجذام أم لا كالميل الى القبائح، و يحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به (١) و يكون كراهته. اما لكونه إظهارا للعيب و أما لكونه صادرا على جهة المذمة و الاستخفاف و الاستهزاء و إن لم يكن العيب مما يكره اظهاره لكونه ظاهرا بنفسه. و أما لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعرة بالذم.

قال في الصحاح: الغيبة أن يتكلم خلف انسان مستور، بما يغمه لو سمعه، و ظاهره التكلم بكلام يغمه لو سمعه، بل في كلام بعض من قارب عصرنا ان الإجماع و الأخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ان يذكر الغير بما يكره لو سمعه سواء كان بنقص في نفسه أو بدنه او دينه أو دنياه أو فيما يتعلق به من الأشياء و ظاهره أيضا ارادة الكلام المكروه.

المعصية التي صدرت عنه اختيارا عن ميل و رغبة، بدعوى ان المفروض انه كاره لظهورها و راغب الى نفس وجودها، و هو غير تام، إذ المؤمن بما هو مؤمن لا يعقل رغبته الى المعصية، لأن إيمانه بنفسه من الموانع و موجب لكراهته. و بعبارة اخرى: المؤمن بما ان له قوة عاقله دراكه يكره وجود المعصية من حيث هي، و يكون ميله اليها لأمر خارجي عارضى كغلبة الهوى و الشهوة فلا فائدة مترتبة على النزاع في ان المراد كراهة الذكر او المذكور.

فإن قيل: ان هناك احتمالا آخر ذكره المصنف قدس سره:

(١) بقوله و يحتمل ان يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر ... الخ.

و هو أن يكون المراد كراهة الذكر، لكن لا- بما انه اظهار للعيب من جهة كونه ظاهرا بنفسه، بل لكونه صادرا على جهة المذمة و الاستخفاف او لكونه مشعرا بالذم و إن لم يقصد المتكلم الذم به.

يتوجه عليه ان هذا الاحتمال ضعيف جدا، إذ لو فرضنا كون المذكور غير عيب، أو كان عيبا و لكن لظهوره بنفسه لا يكره الانسان اظهاره من حيث انه اظهار للعيب لا تصدق الغيبة على ذكره به لعدم كونه سوء او لعدم كونه مما ستره الله، و مع كونه عيبا مخفيا لا محالة يكره اظهاره.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٠

و قال الشهيد الثاني في كشف الرية: ان الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبتبه اليه مما يعد نقصا في العرف بقصد الانتقاص و الذم، و يخرج على هذا التعريف ما اذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصا مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع انه داخل في التعريف عند الشهيد قدس سره ايضا حيث عد من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروفة بها كالأعمش و الأعور و نحوهما. و كذلك ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها اذا لم يقصد من ذكرها الا بيان الواقع و غير ذلك مما ذكره هو و غيره من

المستثنيات و دعوى ان قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعد نقصا، و الأولى بملاحظة ما تقدم من الأخبار و كلمات الأصحاب بناء على ارجاع الكراهة الى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ما تقدم من ان الغيبة ان يذكر الإنسان بكلام يسوؤه به. اما بإظهار عيبه المستور، و إن لم يقصد انتقاصه، و أما بانتقاصه بعيب غير مستور، اما بقصد المتكلم او بكون الكلام بنفسه منتقاصا له كما اذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذم، نعم لو ارجعت الكراهة الى الوصف الذي يسند الى الإنسان تعين ارادة كراهة ظهورها فيختص بالقسم الأول، و هو ما كان اظهارا لأمر مستور و يؤيد هذا الاحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون المقول مستورا

ثم الظاهر من النبوى و كلمات اللغويين اعتبار كراهة المذكور، إذ الظاهر من الموصول لا سيما بعد ما عرفت من ان الطباع السليمة تكره العيوب، و ملاحظة ما فى المصباح حيث جعل من العيوب بيانا للموصول، ارادة العيب لا-الكلام، فظاهر الضمير فى يكرهه الرجوع الى العيب نفسه، الا ان الظاهر من ما قيل انه تطابق الإجماع و الأخبار على ان الغيبة هى ذكر الغير بما يكره لو سمعه، ان المراد بالموصول هو الكلام كما لا يخفى.

الرابع: أن يكون المذكور من الأوصاف الذميمة او الأفعال القبيحة، فلو ذكر الإنسان بما يوجب تعظيمه بين الناس بالأوصاف الحميدة أو الأفعال المستحبة كقضاء حاجة المؤمن و المواظبة على النوافل و نحو ذلك، أو ذكره بالأوصاف العادية غير الموجبة

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١

غير منكشف مثل قوله عليه السلام فيما رواه العياشى بسنده عن ابن سنان: الغيبة ان تقول فى أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه. و رواية داود بن سرحان المروية فى الكافى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو ان تقول لأخيك فى دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمرا قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد. و رواية أبان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الأزرق، قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام من ذكر رجلا- خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس فقد اغتابه و من ذكره بما ليس فيه فقد بهته. و حسنة عبد الرحمن بن سيابة بابن هاشم، قال: قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول فى أخيك ما ستره الله عليه.

و أما الأمر الظاهر مثل الحدة و العجلة فلا، و البهتان أن يقول فيه ما ليس فيه، و هذه الأخبار كما ترى صريحة فى اعتبار كون الشئ غير منكشف (١) و يؤيد ذلك ما فى الصحاح من ان الغيبة ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فإن كان صدقا سمي غيبة، و إن كان كذبا سمي بهتانا فإن اراد من المستور من حيث ذلك المقول و أفق الأخبار و إن اراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة و المخالفة.

للمدح أو الذم و لو بالاستلزام أو الأفعال المباحة لم يكن ذلك من الغيبة، و إن كره ذكره بذلك. و اعتبار هذا القيد لعله اتفاقى، و يستفاد من الخبرين المتقدمين فى الأمر الأول من الأمور المعتمدة فى صدق الغيبة إذ الأمور الموجبة للتعظيم و الأمور العادية ليست مما ستره الله تعالى، و لا يوجب ذكرها نقصا فيه و افتضاحه.

(١) الخامس: أن يكون المقول مستورا غيرا ظاهرا، و يشهد لاعتباره: النصوص التى ذكرها الماتن فى المتن، و هى ما رواه العياشى عن ابن سنان «١» و حسن داود بن سرحان «٢» و خبر أبان «٣» و حسن عبد الله بن سيابة «٤».

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٢.

(٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢

و الملخص من مجموع ما ورد في المقام ان الشيء المقول إن لم يكن نقصا فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبه و إن اعتقد المقول فيه كونه نقصا عليه نظير ما اذا نفى عنه الاجتهاد و ليس ممن يكون ذلك نقصا في حقه إلا انه معتقد باجتهاد نفسه، نعم قد يحرم هذا من وجه آخر و إن كان نقصا شرعا أو عرفا بحسب حال المغتاب فإن كان مخفيا للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و اراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبة، و إن لم يرد القائل التنقيص. فالظاهر حرمة لكونه كشفا لعورة المؤمن و قد تقدم الخبر من مشى في غيبة أخيه و كشف عورته. الخ.

و في صحيحه ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: نعم. قلت: تعنى سفليته، قال: ليس حيث تذهب انما هو اذاعه سره «١».

و في رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام: و لا تديعن عليه شيئا تشينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز و جل: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشه في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) «٢» و لا يقيد اطلاق النهي بصورة قصد الشين و الهدم من جهة الاستشهاد بأية حب شياع الفاحشه، بل الظاهر ان المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها مع انه لا فائده كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لاشاعة

ثم العيب ان كان ظاهرا للمخاطب نفسه لا إشكال في جواز ذكره و عدم كونه غيبه لعدم كونه اظهار ما ستره الله، فما عن بعض الأكابر من التردد فيه في غير محله.

و إن لم يكن ظاهرا له و لكن كان ظاهرا للناس، فيستفاد عدم كونه غيبه حينئذ من خبر الأزرق المتقدم كما هو واضح. و دعوى ان المراد بالناس في قوله عليه السلام مما عرفه الناس هو خصوص المخاطب. خلاف الظاهر.

و إن لم يكن العيب ظاهرا بالفعل لا- للمخاطب و لا- للناس. و لكن له ظهورا شائيا، بمعنى انه يكون العيب من شأنه الظهور بأدنى ممارسة، فالظاهر عدم صدق الغيبة على ذكره أيضا، و ذلك لقوله عليه السلام في حسن ابن سيابة المتقدم و أما الأمر الظاهر مثل الحدة و العجلة فلا فإن التمثيل للأمر الظاهر بالحدة و العجلة كالصريح في ارادة ما يعم الظهور الشائى.

(١) الوسائل، باب ١٥٧، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥٧، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣

الفاحشه في عموم الآيه.

و إنما يحسن التنبيه على ان قاصد السبب قاصد للمسبب و إن لم يقصده بعنوانه، و كيف كان فلا اشكال من حيث النقل و العقل في حرمة اذاعه ما يوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعين الناس في الجملة. و انما الكلام في انها غيبه أم لا، مقتضى الأخبار المتقدمة بأسرها ذلك خصوصا المستفيضة الأخيرة، فان التفصيل فيها بين الظاهر و الخفى انما يكون مع عدم قصد القائل المذمة و الانتقاص. و أما مع قصده فلا فرق بينهما في الحرمة و المنفى في تلك الأخبار، و إن كان تحقق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة الا ان ظاهر سياقها نفى الحرمة فيما عداها أيضا لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الريبه عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص و الذم الا ان

يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين: دون ما لا- يقع الا على وجه واحد، فان قصد ما لا ينفك عن الانتقاص قصد له و إن كان المقول نقصا ظاهرا للسامع فان لم يقصد القائل الدم، و لم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظير الألقاب المشعرة به. فالظاهر انه خارج عن الغيبة لعدم حصول كراهة للمقول فيه لا من حيث الاظهار و لا من حيث ذم المتكلم و لا من حيث الاشعار و إن كان من الأوصاف المشعرة بالذم أو قصد المتكلم التعيير و المذمة بوجوده فلا اشكال في حرمة الثاني بل و كذا الأول لعموم ما دل على حرمة ايذاء المؤمن و اهانتة و حرمة التنازب بالألقاب و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه فضلا عن غيرها ففي عدّه من الأخبار من غير مؤمناً على معصية لم يمت حتى يرتكبه. و انما الكلام في كونهما من الغيبة، فان ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم كونهما منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة بناء على ارجاع الكراهة فيها الى كراهة الكلام الذي 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 الذي لا يفيد السامع اطلاعا لم يعلمه و لا يعلمه عادة من غير خبر مخبر، ليس غيبة فلا يحرم الا اذا ثبت الحرمة من حيث المذمة و التعيير أو من جهة كون نفس الاتصاف بتلك الصفة مما يستكفه المغتاب و لو باعتبار بعض منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤

التعبيرات فيحرم من جهة الايذاء و الاستخفاف و الدم و التعيير.

ثمّ الظاهر المصرح به في بعض الروايات عدم الفرق في ذلك على ما صرح به غير واحد بين ما كان نقصانا في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى في ثوبه أو داره أو دابته أو غير ذلك. (١) و قد روى عن مولانا الصادق عليه السلام (٢) الاشارة الى ذلك بقوله: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه. قيل: أما البدن فكذلك فيه العمش و الحول و العور و القرع و القصر و الطول و السواد و الصفرة و جميع ما يتصور ان يوصف به مما يكرهه. و النسب بأن يقول ابوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو اسكاف أو حائك أو نحو ذلك مما يكره. و أما الخلق بأن يقول انه سيئ الخلق بخيل «محيل» مرء متكبر شديد الغضب، جبان ضعيف القلب و نحو ذلك. و أما في افعاله المتعلقة بالدين فكقولك 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 لأعراض الناس. و أما افعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقا كثير الكلام كثير الأكل نثوم «و النوم» يجلس في غير موضعه. و أما في ثوبه فكقولك انه واسع الكم طويل الذيل و سخ الثياب و نحو ذلك.

(١) لا فرق في ما يوجب نقصا في المقول فيه بين أن يوجب نقصا في دينه، أو بدنه، أو نسبه، أو خلقه، أو فعله، أو قوله، أو عشيرته، أو ثوبه، أو داره، أو دابته، أو غير ذلك مما يوجب نقصا فيه كما صرح به غير واحد.

(٢) و يشهد له - مضافا الى الخبر المروي عن الامام الصادق عليه السلام المشار اليه في المتن: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق و الفعل و المعاملة و المذهب و الجهل و أشباهه.

الحديث «١» - اطلاق حسن بن سيابة المتقدم.

و استدلال باعتبار كونه نقصا دينيا بقوله عليه السلام في خبر ابن سرحان المتقدم: ان تقول لأخيك في دينه.

(١) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥

ثم ان ظاهر النص و إن كان منصرفا إلى الذكر باللسان لكن المراد به حقيقة الذكر (١) فهو مقابل الاغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول و الفعل و الاشارة و غيرها فهو ذكر له و من ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنفين بحيث

يفهم منها الأجزاء بحال ذلك المصنف فان قولك ان هذا المطلب بديهي البطلان لأن فيه تعريضا بأن صاحبه لم ينتقل الى الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهي البطلان، و لعل الملازمة نظرية و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة الى بعضهم ما لا بد له من الحمل و التوجيه أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

و فيه: ان في دينه يمكن أن يكون صفة لاخيك أى الأخ الذى كانت اخوته بسبب دينه، و قوله ما لم يفعل حينئذ يحتمل أن يراد به ما لم يفعل العيب الذى لم يكن باختياره و فعله الله فيه كالعيوب البدنية، و على ذلك فهو أيضا يدل على المختار. السادس: قد يقال باعتبار كون اظهار ما ستره الله بالقول فلا تتحقق الغيبة بالاشارة و الكتابة و الفعل. و اختار جمع من المحققين عدم اعتبار ذلك و ان الغيبة تتحقق بكل ما يوجب التذكر من القول و الفعل و الاشارة و غيرها. (١) و إلى ذلك اشار المصنف حيث قال لكن المراد به حقيقة الذكر. و استدلل للأول بالنصوص المتقدمة المتضمنة لخصوص القول.

و فيه: مضافا الى ان الاشارة المفهومة للمقصود عند العرف قول تنزيلا يرتبون عليها ما يرتب على القول، و الكتابة قول، فقد قيل إن القلم أحد اللسانين. و إلى ان المذكور في خبر الأزرق هو الذكر، لا القول، و هو يشمل جميع المذكورات. فان المراد بالذكر هو الذى يوجب تذكر المخاطب و انتقاله الى المقصود و المراد، و إلى النبوى (١) المشهور فى قصة عائشة، انه من البديهي عدم دخل القول بما هو قول غير الشامل للمذكورات فى هذا الحكم

(١) اخرجه الخرائطى و ابن مردويه و البيهقى كما فى محكى الدر المنثور، ج ٦، ص ٩٤.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٦

ثم إن دواعى الغيبة كثيرة:

روى عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: 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 تعجيب، و تبرم، و تزين، الخبر.

ثم ان ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبة، و قد يخفى على النفس لحب او بعض فيرى انه لم يغتب و قد وقع فى أعظمها و من ذلك ان الانسان قد يغتم بسبب ما يبئلى به اخوه فى الدين لأجل أمر يرجع الى نقص فى فعله او رأيه فيذكره المغتم فى مقام التأسف عليه بما يكره ظهوره للغير مع انه 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 انه هل يعتبر فى الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب أو يكفى ذكره عند نفسه (١) 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 الى ما دل عليه المستفيض المتقدمة من كونها هتك ستر مستور، فلا يدخل ذلك فى الغيبة.

بل ذكره انما هو من باب المثال، و إلا فالميزان هو اظهار ما ستره الله الصادق على جميع المذكورات.

فالأظهر هو القول الثانى.

(١) السابع: أن يكون مخاطب حاضرا عند المغتاب، إذ مع عدم حضوره لا يصدق على حديث النفس بالعيب انه اظهار لما ستره الله. و يؤيده أن المستفاد من الأخبار و الآية الشريفة هو كون ذكر العيب كشفا لعورة الأخ المؤمن، و موجبا لانتقاص عرض المغتاب بالفتح، و مع عدم حضور المخاطب، لا

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧

...

يكون الذكر هتكا وكشفا للعورة.

و لو كان المتكلم بذكر عيب أخيه المؤمن في مقام حديث النفس غير قاصد لفهام السامع و لكن الغير كان يسمع ما يقوله، فهل هو غيبه أم لا؟ وجهان:

الظاهر صدق الغيبة عليه، لأنه إظهار لما ستره الله تعالى، و لا يعتبر في صدقها قصد إفهام السامع. نعم اذا كان غير ملتفت الى سماع الغير لا تكون هذه الغيبة محرمة لفرض الغفلة عن كون ما يتكلم به غيبه كما لا يخفى.

الثامن: قد يتوهم اعتبار عدم حضور المغتاب بالفتح في صدق الغيبة.

و استدل له: بالتشبيه في الآية الشريفة، حيث انه شبه المغتاب بالفتح بالميتة، و هو انما يكون بلحاظ عدم شعوره بما قيل فيه.

و بأنه مقتضى تعريف المشهور إياها: بأن الغيبة ذكر ك أخاك بما يكرهه لو سمعه.

و بخبر الأزرق المتقدم: و من ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه.

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأنه يمكن أن يكون تشبيه المغتاب (بالكسر) بأكل الميتة من جهة أنه يأكل الجيف في الآخرة كما في بعض النصوص، أو لتشبيهه بالسباع و الكلاب كما في بعضها الآخر.

و أما الثاني: فلأن تعريف المشهور بعد ما ظهر عدم كونه جامعا و مانعا لا يصح الاستناد اليه.

و أما الثالث: فلأنه لا مفهوم له، فإنه في مقام بيان أن هذا من الغيبة لا ان الغيبة منحصرة بذلك كما لا يخفى على من تدبر فيه، فالأظهر عدم اعتباره لإطلاق النصوص المتقدمة، اللهم إلا أن يقال ان اعتبار عدم حضور المغتاب مأخوذ في مفهوم الغيبة بحسب المتفاهم العرفي و لا يبعد ذلك، فإن تم ذلك، او صار سببا للشك في صدقها مع حضوره لا مناص عن البناء على عدم الحرمة مع حضور المغتاب كما لا يخفى.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨

و منه يظهر أيضا انه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولا عند المخاطب (١) مرددا بين أشخاص غير محصورة كما اذا قال جاءني اليوم رجل بخيل دنى ذميم. فان ظاهر تعريف الأ-كثر دخوله و إن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع. و ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمة و التعبير حرم من هذه الجهة فيجب على السامع نهى المتكلم عنه الا اذا احتمل أن يكون الشخص متجاهرا بالفسق فيحمل فعل المتكلم على الصحة كما سيجيء في مسألة الاستماع. و الظاهر ان الذم و التعبير لمجهول العين لا- يجب الردع عنه مع كون الذم و التعبير في موقعهما بأن كان مستحقا لهما، و ان لم يستحق مواجهته بالذم او ذكره عند غيره بالذم.

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهها على الإطلاق. أما لو كان مرددا بين أشخاص فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق (٢) كما لو قال جاءني عجمي او عربى كذا و كذا، إذا لم يكن بحيث يكون الذم راجعا الى العنوان كأن يكون في المثالين تعريض الى ذم تمام العجم أو العرب

(١) التاسع: كون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطب، و إلا فلا يكون ذكره غيبه لعدم كونه اظهرا لما ستره الله تعالى.

توضيح ذلك: انه تارة يكون المغتاب بالفتح معلوما تفصيلا للمخاطب، و اخرى:

يكون مجهولا عند المخاطب مرددا بين أشخاص غير محصورين، و ثالثة: يكون مرددا بين أشخاص محصورة.

أما فى الصورة الأولى: فلا اشكال فى صدق الغيبة.

و أما فى الصورة الثانية: فلا ينبغى التوقف فى عدم صدق الغيبة على ذكره بالسوء لعدم كونه اظهارا لما ستره الله. و بعبارة اخرى: لأجل

عدم انتقال المخاطب الى الشخص المذكور يكون هو بحكم الغائب الذى عرفت عدم صدق الغيبة معه.

و كذلك فى الصورة الثالثة اذا لم يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم لما تقدم من اعتبار كراهة المغتاب.

(٢) و إلى ذلك نظر المصنف حيث كان كالمشبهه على الإطلاق.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٩

و إن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم (١) كأن يقول أحد ابنى زيدا و أحد اخويه كذا و كذا. ففى كونه اغتيايا لكل

منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب و عدمه لعدم تهتك ستر المعيوب 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 الى المؤمن بتعريضه لاحتمال دون

المثال او كونه اغتيايا للمعيوب الواقعى منهما و اسائه بالنسبة الى غيره لأنه تهتك بالنسبة اليه لأنه اظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركته

فى احتمال العيب، فيكون الاطلاع عليه قريبا. و أما الآخر فقد اساء بالنسبة اليه حيث عرضه لاحتمال العيب، وجوه قال فى جامع

المقاصد و يوجد فى كلام بعض الفضلاء (الفقهاء) ان من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصورا و الا فلا تعد غيبة، فلو قال عن أهل

بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة لم يحتسب غيبة، انتهى.

(١) و أما لو كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم ففيها وجوه:

الأول: كونه اغتيايا لكل واحد من أطراف الشبهة لذكره بما يكرهه من التعريض لاحتمال كونه هو المعيوب.

الثانى: كونه اغتيايا للمعيوب الواقعى منهم لأنه اظهار فى الجملة لعيبه بتقليل مشاركته فى احتمال العيب.

الثالث: عدم كونه اغتيايا أصلا.

و أظهرها الأخير، و ذلك:

لأنه يرد على الأول: ان الغيبة ذكر عيب الأخ لا ذكر مطلق ما يكرهه، و ما ذكره ليس ذكر عيب كل واحد منهم كما هو واضح.

و يرد على الثانى: ان مجرد ذكر الأخ لا يكون مشمولا للأدلة إن كان غير معلوم

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٠

أقول: ان اراد 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 اشكال فى كونها غيبة محرمة و لا وجه لاجراجه عن موضوعها أو حكمها و إن اراد ان ذم المردد بين غير المحصور لا يعد

غيبة فلا بأس كما ذكرنا و لذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين فى مستثنيات الغيبة ما لو علق الذم بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع

قيام القرينة على عدم ارادة الجميع كذم العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة و بعض القرى، انتهى و لو اراد الأغلب ففى كونه

اغتيايا لكل منهم و عدمه ما تقدم فى المحصور. و بالجملة فالمدار فى التحريم غير المدار فى صدق الغيبة و بينهما عموم من وجه.

يصدق بالنسبة الى المقول فيه المجهول.

و إن شئت قلت: ان مجرد القول فى الأخ بما ستره الله و إن لم يوجب ذلك اظهارا له لا- يكون غيبة لما عرفت من أن القول فى

النصوص انما أخذ فى الموضوع من جهة كونه من مصاديق الإظهار، فيتعين الوجه الثالث.

هذا فيما إذا كان المذكور نقصا لفرد مردد بين أشخاص، و أما لو كان نقصا للعنوان الكلى، فلا اشكال فى صدق الغيبة لكونه اظهارا

لما ستره الله بالنسبة الى كل فرد من ذلك النوع إلا اذا اريد به الأغلب أو جمع من أفراد ذلك، فإنه حينئذ بحكم ما إذا كان نقصا للفرد المردد، و على هذا يحمل ما ورد عن بعض سادات المؤمنين من ذكر أهل بلد بالسوء. فتدبر، فإنه يمكن أن يقال بوجود جهة اخرى فى تلك الموارد موجبة لعدم كونه غيبه و إن أراد كلهم، و هو كون المذكور أمرا ظاهرا. فتحصل مما ذكرناه: ان أحسن تعريف للغيبه أن يقال: إن الغيبه أن تقول فى أخيك ما ستره الله من العيوب.

منهاج الفقاهه (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣١

الثانى: فى كفارة الغيبه الماحيه لها. (١)

كفارة الغيبه

(١) قوله الثانى: فى كفارة الغيبه الماحيه لها.

الأقوال و الوجوه فى كفارة الغيبه متعددة:

منها: الاستحلال من المغتاب.

و منها: الاستغفار له.

و منها: كلا الأمرين معا.

و منها أحدهما على التخيير.

و منها: التفصيل بين وصول الغيبه الى المغتاب فالاستحلال، و بين عدم وصولها اليه فالاستغفار له.

و منها: التفصيل بين إمكان الاستحلال فيجب الاستحلال منه، و بين عدم إمكانه فيجب الاستغفار له.

و منها: انه لا كفارة لها، بل الواجب على المغتاب بالكسر الاستغفار من ذنوبه لنفسه و التوبه منها.

و قبل البحث فى الأدله التى اقيمت على هذه الوجوه لا بد من البحث فيما يقتضيه الأصل العملى لو شك فى وجوب شىء.

فأقول: إن أصالة البراءة تقضى بعدم وجوب شىء من الاستحلال و الاستغفار، و لكن قد يقال بأن الأصل فى المسأله مع ذلك هو الاحتياط.

و استدل له بوجهين:

الأول: ما فى المكاسب قال: فى اواخر البحث و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه الا بالاستحلال خاصه.

وفيه: انه إن أريد بالحق الثابت هو حق عدم الاغتيال فيرد عليه: انه بالغيبه فات فلا معنى لبقائه، و إن أريد به الحق الثابت بعد الغيبه فهو غير معلوم الحدوث، و استصحاب بقاء جنس الحق يتوقف على القول بجريانه فى الكلى فى القسم الثالث و لا نقول به.

منهاج الفقاهه (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٢

و مقتضى كونها من حقوق الناس توقف رفعها الى إسقاط صاحبها. اما كونها من حقوق الناس فلائه ظلم على المغتاب و للأخبار فى

ان من حق المؤمن على المؤمن ان لا- يغتابه (١) و ان حرمة عرض المسلم كحرمة دمه و ماله (٢) و أما توقف رفعها على ابراء ذى

الحق فللمستفيضه المعتضده بالأصل منها ما تقدم من ان الغيبه لا- تغفر حتى يغفر صاحبها و منها ما حكاه غير واحد عن الشيخ

الكرجكي بسنده المتصل الى على بن الحسين عليه السلام عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و

آله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقا لا براءة له منها إلا بأدائها

الثاني: ما أفاده المحقق الإيرواني قدس سره و هو: ان العقاب اذا ثبت اوجب العقل تحصيل القطع بالبراءة منه، فيجب اتيان كل ما يحتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال و غيره، فالأصل في المسألة هو الاحتياط، و إن كان الشك فيها في التكليف دون البراءة. وفيه: انه لو شك في دخل شيء في رفع العقاب غير التوبة، يكون المرجع هو ما دل على ان التوبة توجب محو الذنوب، و إن التائب من ذنبه كمن لا ذنب له، من الآيات و الروايات المتواترة.

فتحصل: ان الأقوى هو الاكتفاء بالتوبة مع عدم الدليل على لزوم الاستحلال و الاستغفار له. اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد استدلل للقول الأول في المتن بما حاصله ان من حقوق الناس ان لا يغتابه.

و استند في ذلك الى طائفتين من الأخبار:

(١) إحداهما قال من حق المؤمن على المؤمن ان لا يغتابه.

مثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عز و جل الى ان قال: و ان يحرم غيبته «١». و ما ورد عن الامام الرضا عليه السلام من حق المؤمن على المؤمن المودة له في صدره الى ان قال: و لا يغتابه «٢».

(١) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٣.

(٢) المستدرک، باب ١٠٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣

او العفو الى أن قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: ان أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة و يقضى له عليه و النبوى المحكى في السرائر، و كشف الريه من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم و لا دينار فيؤخذ من حسناته فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيترايد على سيئاته. و في نبوى آخر من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين يوماً و ليلة الا ان يغفر له صاحبه. و في الدعاء التاسع و الثلاثون من أدعية الصحيفة السجادية و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى أيضاً.

ثانيتها ما دل على أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه. الظاهر ان نظره الشريف ليس ورود هذه الجملة في النصوص كى يورد عليه بأننا لم نقف على خبر يصرح بذلك.

بل إلى أن ذلك يستفاد من النصوص.

فلاحظ ما تضمنه المؤمن حرام كله عرضه و ماله و دمه «١».

و ما ورد سباب المؤمن فسوق الى ان قال و حرمة ماله كحرمة دمه «٢».

فاذا ثبت ذلك فيشهد النصوص بتوقف رفعها على ابراء ذى الحق.

لاحظ النبوى المتقدم ان الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها.

و النبوى الذى حكاه غير واحد عن الشيخ الكراچكى «٣».

و النبوى المحكى في السرائر «٤». و النبوى الثالث «٥».

و الدعاء التاسع و الثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية.

و دعاء يوم الاثنين من ملحقاتها المذكورة كلها في المتن.

ثم ان جماعة استدلو لهذا القول بهذه النصوص بلا احتياج الى ضم الأمر الأول و كيف كان فالاستدلال بهذه النصوص و الأدعية غير تام.

- (١) المستدرک، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.
 (٢) الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.
 (٣) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٤.
 (٤) السرائر، ج ٢، ص ٦٩.
 (٥) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣٤.
 منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤
 ...

أما النصوص: فضعيفة السند.

أما الأول: فلأن في طريقه ابن ميمون و رجاء و غيرهما.

و أما الثاني: فلأنه مرسل.

و أما الثالث: فلأن في طريقه الحسين بن محمد بن علي الصير في البغدادى.

و أما الرابع و الخامس و السادس: فلإرسال.

و دعوى انها مستفيضة و بعدها لا محل للمناقشة في السند.

مندفعة بأن الخبر المستفيض غير المتواتر، و الثاني حجة دون الأول.

و أضف الى ذلك عدم دلالة غير الأولين و الرابع على هذا القول.

أما الثالث: فلاشتماله على حقوق لا قائل بوجود البراءة منها بالاستحلال من ذى الحق كعبادة المريض و قضاء الحاجة و غيرهما. و عليه فمعنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها كما أفاده المصنف قدس سره.

و أما الخامس: فلأنه بناء على ما هو الظاهر من مغايرة القبول للأجزاء لا يدل على بقاء أثر الحرمة ما لم يغفر له صاحبه، و يؤيده ما فيه من التحديد بأربعين يوماً و ليلة، إذ على فرض وجوب الاستحلال لا وجه لهذا التحديد.

و أما الدعاء: فمضافا الى ان الثاني من أدعية ملحقات الصحيفة و هى بنفسها و إن وصلت اليها بسند معتبر إلا أن ملحقاتها ليست كذلك انهما لا يدلان على ذلك.

أما الدعاء الأول: فهو متضمن لجملتين: إحداهما: تتضمن طلب العفو و الرحمة على الظالمين له و المنهمكين لحرماته، ثانيتهما: تتضمن طلب الإرضاء و ايفاء الحق من الله تعالى لمن له مظلمة عليه، و شىء منهما لا صلة له بهذا القول.

أما الأولى: فلأن الاستغفار و طلب العفو للظالمين له كاستغفارهم عليهم السلام لسائر العاصين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥

و لا فرق في مقتضى الأصل و الأخبار بين التمكن من الوصول الى صاحبه و تعذره لأن تعذر البراءة لا يوجب سقوط الحق كما فى غير هذا المقام، لكن روى السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله ان كفارة الاغتيا ب ان تستغفر لمن اغتبتة كلما ذكرته و لو صح سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به فيكون الاستغفار طريقا أيضا الى 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 الخطأ التى لا توجب براءة القاتل الا أن يدعى ظهور السياق فى البراءة.

و أما الثانية: فمضافا الى منافاتها لأدنى مراتب العدالة- فضلا عن أعلى مراتب العصمة- ان طلب العفو و المغفرة لدى الحق و المظلمة أعم من وجوب الاستحلال مع إمكانه.

و بذلك ظهر ما فى الدعاء الثانى لانه يدل على طلب المغفرة لدى الحق.

و ربما يستدل لهذا القول بما عن جامع الأخبار الدال على انتقال الأعمال الحسنه باغتيال الناس الى المغتاب بالفتح، فاذا استحل منها رجعت الى صاحبها «١».

وفيه: انه لا يدل على بقاء أثر الحرمة ما دام لم يستحل.

فتحصل: انه لا دليل على وجوب الاستحلال مطلقا.

و قد استدلل للقول الثانى: بما فى دعاء يوم الاثنين من ملحقات الصحيفة من طلبه عليه السلام المغفرة لذوى الحقوق و المظلمة.

و بخبر حفص بن عمير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سأل النبى صلى الله عليه و آله ما كفارة الاغتيال؟ قال صلى الله عليه و آله: تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته «٢».

(١) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة.

(٢) الوسائل، باب ١٥٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٦

...

و بخبر السكونى عنه عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله من ظلم أحدا وفاته فليستغفر الله فانه كفارة له «١».

و بالنبوى المروى عن الجعفریات: من ظلم أحدا فعابه فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له «٢».

و فى الجميع نظر:

أما الأول: فلما تقدم آنفا من ضعف السند و الدلالة.

و أما الثانى: فلأنه مجهول لحفص بن عمير.

و أما الثالث: فلأن الظاهر منه ان الضمير فى فاته يرجع الى المظلوم، فالمعنى: ان من لم يدركه ليطلب البراءة، و يرضيه فليستغفر الله له،

فهو يدل على وجوب الاستغفار عند عدم التمكن من الاستحلال لا مطلقا.

لا يقال: ان لازم ذلك عدم وجوب التصديق اذا كان حقا ماليا، و هو مما لم يقل به أحد.

فإنه يقال: إن التصديق ايضا طلب مغفرة له مع انه اذا رجع الضمير الى الظلم كان مفاده ذلك، إذ فوت الظلم عبارة اخرى عن عدم

إمكان تداركه.

و أما الأخير: فلأنه مرسل.

ثم إن المصنف قدس سره قال روى السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام الظاهر انه سهو إذ لم يوجد خبر للسكونى بهذا المضمون و

راوى الخبر المشار اليه هو حفص بن عمير المتقدم و أما رواية السكونى فوردت فى باب الظلم و سيدكرها المصنف قدس سره و الله

مقيل العثرات.

فتحصل: انه لا دليل على وجوب الاستغفار له مطلقا.

و بما ذكرناه ظهر ضعف القولين الأخيرين الثالث و الرابع، و هما وجوب الأمرين معا، و التخيير بينهما.

(١) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب جهاد النفس، حديث ٥.

(٢) المستدرک، باب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧

قال في كشف الريبه بعد ذكر النبيين الأخيرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الاقتصار على الدعاء و الاستغفار لأن في محالته اثاره للفتنة و جلبا للضغائن، و في حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه لموت او غيبه و حمل المحالة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغه الغيبة. (١)

أقول: إن صح النبوي الأخير سندا، فلا مانع عن العمل به بجعله طريقا الى البراءة مطلقا في مقابل الاستبراء و الاتعين طرحه و الرجوع الى الأصل و اطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الاستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرئ آخر. نعم ارسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام انك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه و إن لم يبلغه فاستغفر الله له. (٢)

و في رواية السكوني المروية في الكافي في باب الظلم عن أبي

و أما القول الخامس الذي ذهب اليه جمع من الأساطين فقد استدل له:

(١) تارة بما في المتن عن كشف الريبه بأنه مقتضى الجمع بين ما دل على وجوب الاستحلال و ما دل على وجوب الاستغفار له.

(٢) و اخرى بالمرسل الذي ارسله النراقي الكبير ارسله في جامع السعادات المذكور في المتن «١».

و لكن يرد على الوجه الأول: مضافا الى ما تقدم: انه جمع تبرعى لا وجه للمصير اليه.

و يرد على الوجه الثاني: انه ضعيف السند للإرسال.

و أما القول السادس: فيدل عليه خبر السكوني المتقدم المذكور في المتن بالتقريب الذي تقدم.

و ما ذكره الأستاذ الأعظم من انه ضعيف السند للنوفلي، غير تام، إذ النوفلي عند الإطلاق يراد به الحسين بن يزيد، لا سيما اذا كان يروى عن السكوني و كان الراوى عنه ابراهيم بن هاشم كما في الخبر، و الحسين مقبول الرواية كما صرح به جمع من ائمة الرجال

(١) البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨

عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من ظلم أحدا ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له و الإنصاف ان الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيه السند و أصالة البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال و لا الاستغفار و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه الا بالاستحلال خاصة (١) لكن المثبت لكون الغيبة حقا بمعنى وجوب البراءة منه ليس الا- الأخبار الغير النقيه السند (٢) مع ان السند لو كان نقيا كانت الدلالة ضعيفة (٣) لذكر حقوق اخر في الروايات لا قائل بوجود البراءة منها. و معنى 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 الثلاثة المذكورة في رواية الكراجكي فالقول بعدم كونه حقا للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا- يخلو عن قوة و إن كان الاحتياط في خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الاستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها، و الاحوط الاستحلال ان تيسر و الا فالاستغفار غفر الله لمن اغتنبه و لمن اغتابنا بحق محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

و يؤيده ما في دعاء الإمام السجاد عليه السلام يوم الاثنين المتقدم.
فتحصل: ان الأظهر ان كفارتها الاستحلال إن أمكن وإلا فالاستغفار له.
(١) قوله الا بالاستحلال خاصة.

قد عرفت ما في هذا الاستصحاب و على فرض جريانه فهو يقتضى عدم الخروج من العقاب الا بالاستحلال و الاستغفار له فلا وجه للتخصيص بالأول، اللهم إلا أن تكون كفاية الاستحلال في حصول البراءة قطعية.

(٢) قوله ليس إلا الأخبار غير النقية السند أورد عليه المحقق الإيروانى بأنه بعد اعترافه بأنها مستفيضة لا محل للمناقشة في السند.
وفيه: ما تقدم من أن المستفيض من قسم الآحاد.

(٣) قوله كانت الدلالة ضعيفة. هذا انما يتطرق في بعضها لا جميعها كما مر.

(٤) قوله و الاحوط الاستحلال. قد تقدم ان هذا هو الأقوى.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩

الثالث: فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم. (١)

فاعلم أن المستفاد من الأخبار المتقدمة و غيرها ان حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فاذا فرض هناك مصلحة راجعة الى المغتاب (بالكسر) او (بالفتح) أو ثالث دل العقل او الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه و جب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله و حقوق الناس، و قد نبه عليه غير واحد (١) قال في جامع المقاصد بعد ما تقدم عنه في تعريف الغيبة: ان ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن او التفكه به او اضحاك 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 في مقالة باطله خصوصا في الدين، انتهى.

و في كشف الريبه، اعلم أن المرخص في ذكر مساوى الغير لغرض صحيح لا- يمكن التوصل اليه الا- بها انتهى. و على هذا فموارد الاستثناء لا ينحصر في عدد.

مستثنيات الغيبة

إشارة

(١) قوله الثالث: فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم.

قد يقال كما عن جماعة منهم المصنف قدس سره: انه اذا كان الاغتيا ب لغرض صحيح كنصح المستشير و التظلم و نحوهما لا يحرم، و ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك عرض المؤمن او التفكه به او اضحاك الناس منه.

(٢) و استدلل له المصنف قدس سره بأن المستفاد من النصوص و غيرها ان حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، فاذا فرض هناك مصلحة راجعة الى المغتاب (بالكسر او بالفتح) او ثالث دل العقل او الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه و جب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين كما هو الحال في كل معصية

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤٠

...

و فيه: أولاً- ان كون الانتقاص و التأذى تمام مناط حرمة الغيبة غير محرز، إذ من المحتمل دخل شىء آخر فيه كحفظ اللسان عن التعرض لاعراض الناس أو غيره.

و ثانياً: ان إحراز أهمية المصلحة الطارئة مع عدم ورود النص بها فى غاية الاشكال لعدم معلومية مقادير المصالح لنا. و ثالثاً: انه قد تقدم فى مستثنيات الغناء: ان الترجيح بالأهمية انما هو فى ما اذا وقعت المزاخمة بين الدليلين فى مرحلة الامتثال من دون أن يكون أحدهما مربوطاً بالآخر مطلقين فى مقام الجعل و انه إذا كان الدليلان متعارضين بالعموم من وجه و كان الدليلان فى مقام الجعل متصادقين على مورد فى الخارج، لا- بد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة و عليه ففى المقام يقع التعارض بين دليل حرمة الغيبة و الدليل المتكفل لبيان حكم ذلك العنوان الطارى مثل نصح المستشير و نحوه، فلا مورد للرجوع الى مرجحات باب المزاخمة، بل يتعين الرجوع الى مرجحات إحدى الروايتين على الاخرى.

و الغريب ان الأستاذ الأعظم مع اعترافه بجميع ما ذكرناه فى ذلك المبحث استحسنت ما ذكره المصنف قدس سره فى المقام. نعم لو كان مرادهما ما اذا كان هناك مصلحة أعظم من مفسدة الغيبة فى فعل آخر متوقف على الغيبة لاما اذا كان فى عنوان منطبق عليها صح ما ذكره من الكبرى الكلية كما حققناه فى محله، لكنه خلاف ظاهر كلام الشيخ الأعظم إذ الظاهر منه ارادة بيان حكم الصورة الثانية.

و قد استدلل للجواز فى صورة طرو عنوان ذى مصلحة عليها: بعدم صدق الغيبة معه موضوعاً لأخذ قصد الانتقاص فى مفهومها. و فيه: ما عرفت من عدم تمامية المبنى، فالأظهر انه لا تتم هذه الكلية. نعم فيما إذا أحرز من الخارج وجود ملاك ذلك العنوان فى المجمع و أحرز أهميته لا محالة تجوز الغيبة كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة عليها، بل قد تجب حينئذ.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤١

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة،

إشارة

أحدهما ما اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق (١) فإن من لا- يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق. (٢) 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 (٣) و قد ورد فى الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر منها قوله عليه السلام فى رواية هارون بن الجهم اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبة. (٤)

غيبة المتجاهر بالفسق

و كيف كان: فقد ذكر الأصحاب موردين لجواز الغيبة من غير مصلحة:

(١) أحدهما: ما اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق.

و قد استدلل لاستثنائه بوجوه:

(٢) الأول: ان غير المبالي بظهور فسقه لا يكره ذكره به.

(٣) الثانى: ان المأخوذ فى مفهوم الغيبة كون المقول أمراً مستوراً، فمع كون الفاسق متجاهراً بفسقه لا يصدق الغيبة على ذكر المقول فيه به.

الثالث: جملة من النصوص.

(٤) منها: خبر هارون بن الجهم عن الإمام الصادق عليه السلام اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة «١» المذكور في المتن. ودلالته على المدعى ظاهرة، وقد ناقش فيه الأستاذ الأعظم بأنه ضعيف السند لأحمد بن هارون. وفيه: انه قد صرح جماعة بأنه من مشايخ الصدوق وأكثر من الرواية عنه مترضيا، و عليه فخبره معتبر.

(١) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢

وقوله من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له (١) ورواية أبي البختری ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، و الفاسق المعلن بفسقه (٢)

و مفهوم قوله عليه السلام: من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته و وجبت أخوته و ظهر عدله و حرمت غيبته. (٣)

(١) و منها: النبوي من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له «١».

و المراد به ليس القاء جلباب الحياء في الأمور العادية غير اللائقة بشأنه كأكل العالم في السوق و نحوه، و لا إلقاء جلباب الحياء بينه و بين ربه، بل المراد به إعلان الفاسق بفسقه و ارتكاب الفاحشة علنا. وفيه: انه ضعيف السند.

(٢) و منها خبر أبي البختری عن مولانا الصادق عليه السلام ثلاثة ليس لهم حرمة:

صاحب هوى مبتدع، و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بفسقه «٢».

و قريب من هذا المضمون ما في جملة من المراسيل، الا انها بأجمعها ضعيفة السند، أما ضعف المراسيل فواضح، و أما خبر أبي البختری فلأن الظاهر منه هو وهب بن وهب الذي ضعفه كل من تعرض له، و لا أقل من احتمال أن يكون هو المراد به في المقام، مع انه عرفت ان عدم الحرمة أعم من جواز الغيبة، إذ كون مناط حرمة الغيبة الاحترام غير ثابت.

(٣) و منها: خبر سماعة بن مهران عن مولانا الصادق عليه السلام من عامل الناس فلم يظلمهم، و حدثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته و كملت مروته و ظهر عدله و وجبت أخوته «٣».

و رواه الصدوق قدس سره بأسانيد، و الطبرسي في صحيفة الرضا عليه السلام و تقريب الاستدلال به: ان الظاهر من قوله: عامل الناس... الخ جريان سيرته على عدم الظلم و جريان عادته

(١) المستدرک، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.

(٣) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٣

و في صحیحہ ابن أبي يعفور الواردة في بيان العدالة (١) بعد تعريف العدالة، ان الدليل على ذلك أن يكون ساترا لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دل على ترتب حرمة التفتيش على كون الرجل ساترا فينتفى عند انتفائه.

على ذلك، و على عدم الكذب، و عدم خلف الوعد، و عليه فمفهومه ان من لم تجر سيرته و عاداته على ذلك بأن كان من عاداته الظلم و خلف الوعد و الكذب فى الحديث لا- يحرم غيبته، و من البديهي ان من جرت عاداته على ذلك يكون لا- محالة متجاهرا بالفسق.

و بما ذكرناه ظهر وجه جعل قوله عليه السلام من عامل الناس ... الخ كاشفا عن العدالة، فإن من جرت عاداته فى الأمور المذكورة لا محالة تكون فيه ملكة العدالة الموجبة لذلك.

و قد أورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه ضعيف السند لعثمان بن عيسى.

و فيه: ان أقوال أئمة الرجال و إن اختلفت بالنسبة اليه الا ان الظاهر كون حديثه من الموثق.

فالصحيح أن يورد على الاستدلال به: انه لا مفهوم للقضية الا على القول بثبوت المفهوم للوصف، و دعوى ان من الموصولة متضمنة لمعنى الشرطية، ممنوعة، بل الظاهر منها ان الأمور المذكورة كلها قيود للموضوع، و إن القضية مسوقة لبيان مجرد نسبة المحمول الى الموضوع، مضافا الى انه لو كان لها مفهوم فانما هو ان من لم تجر عاداته على عدم الظلم و عدم الكذب و عدم خلف الوعد يجوز غيبته، لا- ان من جرت عاداته على الظلم و اخويه حكمه ذلك، و عليه فهو يدل على جواز غيبه غير العادل و إن لم يكن متجاهرا بالفسق، و هذا مما لم يلتزم به أحد، مع ان الجزاء عبارة عن مجموع الأمور الأربعة التى ذكرها عليه السلام على سبيل العموم المجموعى، فبانتهاء المقدم ينتفى المجموع الملائم مع بقاء بعضها، فلعل المنفى خصوص العدالة.

(١) و منها: صحيح «١» ابن أبى يعفور عن مولانا الصادق عليه السلام الوارد فى بيان

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤٤

و مفهوم قوله عليه السلام فى رواية علقمة المحكية عن المحاسن من لم تره بعينك يرتكب ذنبا، و لم يشهد عليه 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، الخبر. (١)

دل على ترتب حرمة الاغتياب و قبول الشهادة على كونه من أهل الستر (٢) و كونه من أهل العدالة على الطريق اللف و النشر أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهودا عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر، و كون قوله و من اغتابه الخ، جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء خلاف الظاهر.

العدالة بعد ما بين حقيقة العدالة، و الدلالة على ذلك أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته «١» فإن مفهومه إن من لم يكن ساترا لعيوبه لا يحرم التفتيش عن حاله بالسؤال عن جيرانه و معاشره و غيرهم عن معاصيه.

و فيه: أولا: ان التفتيش تارة يكون بالسؤال عن المطلع على حاله، و اخرى بغيره فلا تلازم بين جواز التفتيش و جواز الغيبة.

و ثانيا: ان الستر للعيوب فى الخبر جعل طريقا الى ثبوت العدالة، فالمراد به الستر عند من يريد ترتيب آثار العدالة، حتى انه لو رأى منه ذنبا خرج عن هذا الستر و إن كان غير متجاهر بالفسق، و عليه فمفهومه جواز غيبه الفاسق مطلقا.

(١) و منها: خبر علقمة المحكى عن المحاسن عن سيدنا الصادق عليه السلام المذكور فى المتن.

و قد استدل به المصنف قدس سره بتقريبين:

(٢) الأول: انه دل على ترتب عدم جواز الغيبة على كون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهودا عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر.

الثاني: انه دل على ترتب قبول الشهادة على كونه من أهل الستر فمفهومه جواز غيبه غير المتستر، و هو المتجاهر بالفسق.

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات، حديث ١٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٥

ثم ان مقتضى اطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر في ما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح (١) و لم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح و هو ارتداعه عن المنكر. نعم تقدم عن الشهيد الثاني احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر في جواز سب المتجاهر مع اعترافه بأن ظاهر النص و الفتوى عدمه.

و لكن: يرد على الاستدلال به.

أولاً: انه ضعيف السند لعلقمه.

و ثانياً: انه لا مفهوم له لعدم حجيه مفهوم الوصف.

و ثالثاً: ان الظاهر من الستر ارادة العدالة منه، لأنه عليه السلام رتب كونه من أهل الستر و العدالة على شيء واحد و هو حسن الظاهر، فلو كان له مفهوم فإنما هو جواز غيبه الفاسق.

و دعوى ان مفهومه و إن كان ذلك الا انه خرج عنه غير المتجاهر.

ممنوعه، إذ التصرف في المفهوم من دون التصرف في المنطوق غير معقول كما حقق في محله، و التصرف في المنطوق في المقام لا يمكن كما لا يخفى، مع ان الالتزام بذلك مستلزم للقول بعدم مدخليه التجاهر بالفسق في الحكم.

فتحصل: انه لا يكون في النصوص المعبره ما يمكن الاستدلال به الا خبر هارون و لا بأس بالوجهين الأولين ايضاً.

فروع

بقي في المقام فروع تعرض لها المصنف قدس سره

(١) قال ثم ان مقتضى اطلاق الروايات جواز غيبه المتجاهر في ما تجاهر به و لو مع عدم قصد غرض صحيح.

لاحظ قوله عليه السلام في خبر هارون: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له و لا غيبه فان اطلاقه يقتضى عدم الفرق بين أن تكون الغيبه لغرض صحيح أم كانت بقصد الانتقاص، كما ان ما ذكرناه من خروج ذكر المغتاب في ما تجاهر به عن الغيبه موضوعاً لعدم كونه اظهاراً لما ستره الله يقتضى ذلك.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٦

و هل يجوز اغتياح المتجاهر في غير ما تجاهر به (١) صرح الشهيد الثاني و غيره بعدم الجواز. و حكي عن الشهيد ايضاً.

و ظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر و غير الساتر هو الجواز، و استظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام و صرح به بعض الأساطين. و ينبغي الحاق ما يتستر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتياحه بالتعرض للنساء الأجانب، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتياحه بالسرقة، و من تجاهر بكونه جلاد السلطان يقتل الناس و ينكلهم جاز اغتياحه بشرب الخمر، و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتياحه بكل قبيح (٢) و لعل هذا هو المراد بمن القى جلباب الحياء لا من تجاهر بمعصية خاصة وعد مستورا بالنسبة الى غيرها كبعض عمال الظلمه.

الثاني: ما ذكره المصنف قدس سره بقوله:

(١) هل يجوز اغتياح المتجاهر في غير ما تجاهر به. الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأول: ما اختاره صاحب الحدائق و استظهره من كلام جمع من الأصحاب و صرح به بعض الأساطين و هو الجواز.
الثاني: ما عن جماعة آخرين منهم الشهيد الثاني، و هو عدم الجواز.

(٢) الثالث: ما اختاره المصنف قدس سره و هو التفصيل بين المعاصي التي دون ما تجاهر به في القبح و بين غيرها فيجوز في الأولى و لا يجوز في الثانية، فمن تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض لنساء الأجانب، و من تجاهر بقطع الطريق جاز اغتيابه بالسرقة، و من تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بكل قبيح.

و قد استدلل للأول تارة بإطلاق النصوص التي منها خبر هارون المتقدم، فإن مقتضى إطلاق نفي الجنس، هو نفي جميع أفراد الغيبة التي منها غيبته في غير ما تجاهر به فإن نفي الطبيعة نفي لجميع وجوداتها في الخارج.

و اخرى: بأن الظاهر من الخبر وروده في مقام بيان الحكم لا بيان نفي الموضوع

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٧

...

و عليه فحيث أن ذكر النقص المتجاهر فيه لا يكون غيبه حقيقة كما تقدم، فيكون الخبر واردا لبيان الرخصة في الغيبة بالنسبة الى غير ما تجاهر فيه.

و لكن يرد عليهما: ان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفي الموضوع حقيقة، و حمله على ارادة النفي التنزيلى و نفي الحكم عن الموضوع خلاف الظاهر لا- يصار اليه الا مع القرينة، ككونه نفيًا لموضوع واقعي واضح ليس اثباته و نفيه وظيفة الشارع، و لا يكون الموضوع متنيا بعد نفيه كقوله عليه السلام لا شك لكثير الشك و ليست الغيبة كذلك، فإن للشارع تحديد مفهومها و بيان قيودها، و قد بينها في جملة من النصوص المتقدمة، فلا قرينة صارفة عن ظهور القضية في نفي الموضوع حقيقة، و هو لا يكون الا فيما تجاهر فيه من المعاصي، فلا يكون مطلقا و لا مختصا بغير ما تجاهر فيه.

مع ان ارادة الأعم من ما تجاهر فيه و غيره غير ممكنة، إذ بالنسبة الى ما تجاهر فيه يكون النفي نفيًا للموضوع حقيقة و بالنسبة الى غيره يكون نفيًا له تنزيلا- أى نفيًا للحكم بلسان نفي الموضوع- و ارادة الأعم مستلزمة لاجتماع اللحاظين في استعمال واحد، فيدور الأمر بين ارادة أحد القسمين، و المتعين هو الأول كما تقدم.

هذا كله في خبر هارون، و أما سائر النصوص فقد عرفت انها ما بين ضعيف السند، و غير الدال على المطلوب.

و أما الوجهان الأولان فاخصاصهما بخصوص ما تجاهر فيه واضح.

و قد استدلل للقول الأخير بوجهين:

الأول: ان مناط جواز غيبة المتجاهر تبين هذه المرتبة من العصيان منه، فيجوز غيبته في الأدون بالأولية.

الثاني: ما ذكره بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم من ان من لا- يكره نسبه الى اللواط- العياذ بالله- مثلا لا يكره نسبه الى انه يتفحص عن حرائر النساء و هذه الملازمة بعنوان انه نقص و عيب ثابتة فاذا فرضنا ان أحدا يكره الثاني دون الأول يستكشف منه ان كراهة الثاني ليست متعلقة به بما هو عيب و نقص، فيجوز غيبته فيه.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٨

ثم المراد بالمتجاهر، من تجاهر بالقبيح بعنوان انه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار محمل له لا يعرف فساده الا القليل، كما اذا كان من

عمال الظلمة و ادعى في ذلك عذرا مخالفا للواقع او غير مسموع منه لم يعد متجاهرا. (١)

نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر.

و فيهما نظر:

أما الأول: فلأن كون المناط ما ذكر غير معلوم، بل يحتمل أن يكون المناط عدم كراهة الإظهار، أو عدم كونه إظهارا لما ستره الله المفروض تحققه في ما تجاهر فيه دون الأدون، مع ان الأولوية لو تمت فإنما هي فيما لو اقتصر على الأدون دون الجمع بين الغيبتين كما لا يخفى.

و أما الثاني: فلأنه ربما يكون الشخص متجاهرا في معصية كبيرة، كقتل النفوس المحترمة و متسترا فيما هو دونها، و يكره نسبتها إليه و يتجنبه كما هو واضح.

فتحصل: ان الأظهر هو اختصاص الحكم بخصوص ما تجاهر فيه، نعم إذا جاهر بمعصية جاز اغتيابه بها و بلوازمها، لأن الالتزام بالشئ التزم بلوازمه.

(١) الثالث: المراد بالمتجاهر: من تجاهر بالقبح مع علمه بالقبح، و بعلم الناس بصدوره عنه بعنوان انه قبيح، فلو لم يكن عالما بقبحه لشبهه حكمية، كما لو شرب التمر المغلى قبل ذهاب ثلثيه معتقدا اباحته، او لشبهه موضوعية، كما لو شرب الخمر باعتقاد انه ماء، لا يجوز اغتيابه لعدم كونه فاسقا، فضلا عن كونه متجاهرا بالفسق.

كما انه لو اتى به علنا مع العلم بأنه قبيح لكن احتمل عدم اطلاع الناس على صدور الفعل منه معصية لاحتمالهم في حقه الجهل بالموضوع او الحكم عن قصور لم يكن متجاهرا بالفسق بما هو فسق، بل متجاهر بالفسق من حيث ذاته، و ظاهر الدليل جواز غيبة المتجاهر بالفسق بما هو فسق، فالمتجاهر بالفسق هو من اتى بالمعصية مع علمه بأن المأتى به معصية علنا و علم ان الناس عالمون بأنه عاص بفعله، و ليس له عذر و لو غير موجه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٩

و لو كان متجاهرا عند أهل بلده او محلته مستورا عند غيرهم هل يجوز ذكره عند غيرهم (١) ففيه اشكال من امكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقا قرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربه او في طريق الحج و الزيارة لثلا يقع عن عيون الناس.

و بالجملة فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق و جب الاقتصار على ما تيقن خروجه، فالاحوط 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 في الجواز، و لذا جاز سبه بما لا يكون كذبا و هذا هو الفارق بين السب و الغيبة حيث ان مناط الأول المذمة و التنقيص فيجوز، و مناط الثاني اظهار عيوبه فلا يجوز الا بمقدار الرخصة.

(١) قوله و لو كان متجاهرا عند أهل بلده او محلته مستورا هذا هو الرابع: و هو انه اذا كان متجاهرا جاز غيبته عند من لا يكون مطلعا على حاله لعدم كونه اظهارا لما ستره الله، اذ المراد منه اظهار الأمر المستور، فلو كان منكشفا لم يكن من الغيبة، هذا مضافا الى ظهور خبر هارون، فان الظاهر منه ارادة بيان ان في المتجاهر خصوصية ليست في غيره، فلو اقتصر على ذكره عند من يكون مطلعا على حاله لزم عدم خصوصية فيه فإن العالم بالحال يجوز الغيبة عنده و لو لم يكن المقول فيه متجاهرا و هذا مما لا إشكال فيه.

انما الكلام في حد التجاهر، و الظاهر انه يصدق مع التجاهر به عند جماعة معتد بهم مع عدم المبالاة باطلاع غيرهم، فلو تجاهر عند أصحاب سره و رفقائه لا يصدق عليه المتجاهر، كما انه لو تجاهر في بلد الغربه و تستر في بلد نفسه، لا يكون متجاهرا.

الخامس: ان جواز الغيبة يدور مدار بقاء كونه متجاهرا، فلو انتفى عنه المبدأ و احي فسقه و تأذى من ظهوره تحرم غيبته، إذ بقاء الحكم تابع لبقاء موضوعه، فمع ارتفاع الموضوع يرتفع الحكم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٠

الثانى: تظلم المظلوم (١) و إظهار ما فعل به الظالم و إن كان متسترا به كما اذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه لظاهر قوله تعالى: (و لمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون فى الأرض بغير الحق). (٢)

تظلم المظلوم

إشارة

(١) قوله الثانى: تظلم المظلوم و اظهار ما فعل به الظالم.

و إن كان متسترا به كما اذا ضربه فى الليل الماضى و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه.

و الظاهر ان جواز اظهار ما فعل الظالم بالمظلوم و إن كان متسترا به إجماعى، و قد استدل له بأمر:

(٢) الأول: قوله تعالى: (و لمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) «١».

بتقريب انه تدل الآية على ان من صار مظلوما لا- سبيل عليه فى الانتصار، و من المعلوم انه يتوقف الانتصار على اظهار ما فعل به من الظلم.

و فيه: ان الانتصار عبارة عن الانتقام، فمفاد الآية الشريفة جواز الانتقام و مجازاة الظالم بالمثل التى دلت عليها الآية التى قبل هذه الآية، و هى جزاء سيئة. سيئة مثلها، فهى اجنبية عن جواز الاغتياب.

فإن قلت: ان الغيبة نحو من الانتقام.

اجبنا: انه لا إطلاق للآية فى كيفية الانتقام و لذا لم يتوهم أحد جواز نكاحه لأنه نحو من الانتقام.

(١) الشورى، آية ٤٢.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٥١

و قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم. (١)

فعن تفسير القمى أى لا يحب ان يجهر الرجل بالظلم و السوء و يظلم الا من ظلم فاطلق له ان يعارضه بالظلم.

و عن تفسير العياشى عنه صلى الله عليه و آله من أضاف قوما فأساء اضافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه (٢) و هذه الرواية و إن وجب توجيهها اما بحمل الإساءة على ما يكون ظلما و هتكا لاحترامهم او بغير ذلك الا انها دالة على عموم من ظلم فى الآية الشريفة و ان كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال فى الظالم.

(١) الثانى: قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء الا من ظلم) «١». فانه يدل على مرجوحية الجهر بالسوء من القول الذى من أفراد و مصاديقه الغيبة كما تقدم فى أول المبحث الا بالنسبة الى المظلوم.

فإن قلت: انكم بنيتم على عدم دلالة الآية على عدم جواز الغيبة فكيف تتمسكون بها فى المقام؟ أجبنا عنه: بأن هذا الإيراد وارد على من التزم بعدم كون الغيبة من مصاديق الجهر بالسوء كالمحقق الإيروانى قدس سره و غيره، و لا يرد علينا لانا قلنا انها لا تدل على عدم جواز الغيبة لأن عدم الحب أعم من الحرمة و عليه فلا مورد لهذا الإيراد كما لا يخفى.

و دعوى ان الاستثناء من عموم السلب، لا يقتضى الا ثبوت الإيجاب الجزئى، و حيث انه لا إطلاق لثلك الجزئية، لعدم ثبوت كونها وارده فى مقام البيان من هذه الجهة فيمكن ان يكون الجواز راجعا الى مذمته، و تعبيره و تنقيصه فانها من الجهر بالسوء كما فى تعليقه

بعض مشايخنا المحققين.

مندفعة بما حقق في محله، من انه عند الشك في كون دليل في مقام البيان بينى على انه كذلك. و عليه فمقتضى اطلاقه جواز كل فرد من أفراد الجهر بالسوء التي منها الغيبة.

(٢) الثالث: ما عن تفسير العياشي عن الفضل بن أبي قره عن مولانا الصادق عليه السلام

(١) النساء، آية ١٤٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٢

و نحوها في وجوب التوجيه رواية اخرى في هذا المعنى محكية عن المجمع (١) ان الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله و يؤيد الحكم فيما نحن فيه ان في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفي حرجا عظيما (٢) و لأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم (٣) و هي مصلحة

في قول الله عز و جل: (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) من اضاف قوما فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه «١».

(١) و ما عن مجمع البيان عنه عليه السلام في قوله تعالى (لا يحب ... الخ) إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في ان يذكره بسوء ما فعله «٢» بتقريب انهما يدلان على ان من هتك ضيفه و لم يقم بما يليق بشأنه في مقام الضيافة جاز له أن يذكره بما فعله من السوء.

و فيه: ان الخبرين ضعيفان.

اما الأول فلجهالة حال المفضل.

و أما الثاني: فلإرسال.

(٢) الرابع: ان في منع المظلوم من التظلم حرجا عظيما.

و فيه: اولاً: ان المراد من دليل نفى الحرج ليس هو الحرج النوعي، بل المراد الحرج الشخصي، فلا ينفع في نفى الحكم كلياً. و ثانياً: ان دليل نفى الحرج انما ينفي الأحكام التي في نفيها امتتان على الأمة، فالحكم الذي يكون نفيه منه على شخص و منافيا للامتنان على الآخر لا يكون مشمولاً لدليل نفى الحرج و المقام من هذا القبيل، لأن جواز الاغتياح مناف للامتنان بالنسبة الى المغتاب بالفتح.

(٣) الخامس: ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم و هي مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعة للمصالح.

و فيه: اولاً: ان مقاومة هذه المصلحة لا سيما و هي مظنوننة للمفسدة المقطوعة الثابتة في الغيبة ممنوعة.

(١) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٣

خالية عن مفسدة فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعة للمصالح، و يؤيده ما تقدم من عدم الاحترام للإمام الجائر (١) بناء على ان عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره و الا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق. و في النبوي لصاحب الحق مقال. (٢)

و ثانيا: ان لازم هذا الوجه جواز اغتياح كل عاص و إن غير متجاهر و لا ظالم لشخص، فان فى تجويزه مظنة الردع. و ثالثا: ان الجواز على هذا لا يختص بالمظلوم، بل يجوز لكل أحد لعين هذا الوجه.

و رابعا: انه ربما يحصل العلم بأنه لا يرتكب تلك المعصية او انه لا يرتدع من هذا التظلم.

(١) السادس: خبر قرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، و الإمام الجائر، و الفاسق المعلن بالفسق (١).

بتقريب ان نفى الحرمة عن الإمام الجائر من جهة جوره لا من جهة تجاهره و الا لم يذكره فى مقابل الفاسق المعلن بالفسق.

و فيه: مضافا الى ضعف سنده و عدم دلالة على جواز غيبة هذه الثلاثة كما تقدم:

انه يمكن أن يكون جواز غيبة الإمام الجائر، لو ثبت من جهة غصبه حقوق الأئمة و تصديه مقام الخلافة، مع ان هذا لو تم لدل على جواز الاغتياح لكل أحد لا خصوص المظلوم، مضافا الى ان الخبر مروى بطريق آخر و فيه توصيف الإمام بالكذب.

(٢) السابع: النبوى و لصاحب الحق مقال «٢». و فيه: اولاً: انه ضعيف السند.

و ثانيا: انه يدل على ان من ثبت له حق فله مقال، و الكلام فى المظلوم انما هو فى ثبوت الحق له بعد ما اضيع حقه بالظلم، مع ان المقال الثابت لصاحب الحق لعله اريد به مطالبه ما اضيع به من حقه لا غيبته.

فتحصل: ان شيئاً مما استدل به على جواز غيبة المظلوم لا يدل عليه سوى آية الجهر بالسوء.

(١) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.

(٢) المحجّة البيضاء للمحدث الكاشانى، ج ٥، ص ٢٧٠- و كشف الريبه.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ٥٤

و الظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه (١) و قواه بعض الأساطين خلافا لكاشف الريبه و جمع ممن تأخر عنه فقيده اقتصارا فى مخالفة الأصل على المتيقن من الأدلة لعدم عموم فى الآية و عدم نهوض ما تقدم فى تفسيرها للحجية مع ان المروى عن الباقر عليه السلام فى تفسيرها المحكى عن مجمع البيان (٢) انه لا يحب الشتم فى الانتصار الا من ظلم، فلا بأس له ان ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به فى الدين. قال فى الكتاب المذكور و نظيره (و انتصروا من بعد ما ظلموا) و ما بعد (٣) الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية و النقلية و مقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلا للتدارك لم يكن فائدة فى هتك الظالم.

(١) و هل يقيد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه كما عن جماعة، منهم كاشف الريبه و المحقق السبزواري و المحقق النراقى فى المستند، و السيد العاملى فى مفتاح الكرامة.

أم يجوز مطلقا كما عن جماعة آخرين منهم كاشف الغطاء فى شرحه على القواعد و ظاهر المتن وجود القائل غيره قولان:

اقواهما: الثانى، لأن مقتضى الآية الشريفة (لا يحب الله الجهر... الخ التى عرفت) دلالتها على جواز اغتياح المظلوم باظهار ما فعل به الظالم جواز الغيبة حتى عند من لا يرجو إزالة الظلم عنه.

و ما ذكره الشهيد قدس سره و تبعه بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم من انه لا عموم فى الآية ليمسك به فى اثبات الإباحة مطلقا. غير تام، إذ قد عرفت ان الآية الشريفة مطلقه، و بمقتضى مقدمات الحكمة تفيد العموم.

(٢) قد استدل للأول فى المتن بالخبر المروى «١» عن الإمام الباقر عليه السلام فى تفسير الآية الشريفة.

و قد مر انه لا يصح الاستناد الى ذلك الكتاب.

(٣) قوله و ما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل.

(١) مجمع البيان، ج ٢، ص ١٣١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٥

و كذلك لو لم يكن ما فعل به ظلما بل كان من ترك الأولى (١) و إن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافي و التهذيب بسندهما عن حماد بن عثمان (٢) قال: دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكى رجلا من أصحابه فلم يلبث ان جاء المشكو عليه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك، فقال: يشكوني انى استقضيت منه حقى فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضبا فقال: كأنك اذا استقضيت حقتك لم تسئ أ رأيت قول الله تعالى (و يخافون سوء الحساب)، أ ترى انهم خافوا الله عز و جل ان يجور عليهم لا و الله ما خافوا الا الاستقضاء فسماه الله عز و جل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء.

الظاهر كما قيل أراد بما بعد الآية المؤيدات التي ذكرها، و انما عبر عنها بعنوان كونها بعد الآية مع كونها بعد الاخبار، لكون الاخبار واردة في تفسيرها فهي من توابع الآية و لواحقها، فالأظهر عدم تقييد الجواز بكونها عند من يرجو ازالة الظلم عنه.

الغيبه في ترك الأولى

(١) و هل يجوز الغيبه لو لم يكن ما فعل به ظلما بل كان من ترك الاولى أم لا؟ وجهان:

قد استدل لجواز الاغتيال بترك الاولى بوجوه:

(٢) الأول: خبر حماد بن عثمان المذكور في المتن «١».

فانه يدل بالتقرير على جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى بالمطالبه و عدم الإمهال في قضاء الدين الذي هو من المستحبات، و احتمال ردع الإمام عليه السلام عن ذلك و عدم نقله لنا ضعيف لا يعبا به. كما ان دعوى ضعف السند لمعلی بن محمد لا تسمع، إذ الظاهر انه حسن اقلا. و لكن يرد على الاستدلال به: ان الظاهر منه كون المديون معسرا لا-يجوز المطالبه منه، او كونه لا-يجب عليه الأداء لغير ذلك، و معلوم ان طلب الأداء حينئذ ظلم و تعد على

(١) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الدين و القرض، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٦

(١) و مرسله ثعلبه بن ميمون المرويه عن الكافي قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: و انى لك بأخيك الكامل أى الرجل المهذب. فإن الظاهر من الجواب ان الشكوى انما كانت من ترك الأولى الذى لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

المديون تباح معه الغيبه كما تقدم.

و الشاهد على ما ذكرناه امور:

الأول: قوله عليه السلام فى ذيل الخبر فمن استقضى فقد اساء. فان المطالبه من المديون الموسر المتمكن من الأداء مع وجوبه عليه

ليست اساءة قطعاً.

الثاني: عدم أمر الإمام عليه السلام المديون بأداء الدين، و لو كان موسراً و لم يكن محذور في الأداء لأمره به.

الثالث: تشديد الإمام على المشكوك.

و لو اغمضنا عن ما ذكرناه من الظهور فلا أقل من كونه مجملاً لا يمكن الاستدلال به.

(١) الوجه الثاني: مرسل ثعلب بن ميمون عن ذكره عن مولانا الصادق عليه السلام المروي في الكتاب «١». فإن الظاهر من الجواب ان

الشكوى انما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهدب.

وفيه: أولاً: انه ضعيف السند للإرسال.

و ثانياً: ان قوله عليه السلام: و انى لك ... الخ يمكن ان يكون ردعا و انتصاراً للمغتتاب (بالفتح) فليس هناك تقرير من المعصوم عليه

السلام كى يستدل به.

الثالث: ما أفاده المحقق الإيروانى قدس سره و هو التمسك بما ورد في ذكر الضيف مساوى الضيافة المتقدم، بدعوى انه يدل على ان

عدم القيام بالحقوق المستحبة التي منها حسن الضيافة نوع من الظلم، و يكون الخبر دالاً على ان الآية الشريفة تعم كلا الظلمين، و انه

يجوز للمظلوم اغتياي ظالمه بكل من الظلمين.

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٧

و مع ذلك كله فالأحوط عد هذه الصورة من الصور العشر الآتية التي رخص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة احترام

المغتتاب كما ان الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبتته اليه من الفسق المتجاهر به،

و إن جعلها من تعرض لصور الاستثناء منها

فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها. (١)

إشارة

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من ضعف السند: انه قد مر أن الظاهر من الخبر ارادة هتك الضيف و إهانته لا ترك الأولى، مع ان دعوى ان

عدم القيام بالحقوق المستحبة نوع من الظلم كما ترى.

فالصحيح ان يستدل للجواز: بأن ترك الأولى ليس سوء فلا يدخل ذكره في الغيبة لما تقدم من اعتبار كون المقول نقصاً و عيباً.

ضابط الغيبة الجائزة

(١) و قد ذكر الأصحاب موارد عديدة لجواز الغيبة: و تنقيح القول فيها:

ان ما ذكره الأصحاب من مستثنيات الغيبة تندرج في واحد من العناوين الأربعة، أو يتوهم اندراجه فيه:

الأول: ما كان خارجاً عنها موضوعاً، كغيبية المتجاهر بالفسق المتقدم و بعض المستثنيات المذكورة في المكاسب التي ستمر عليك.

الثاني: ان ينطبق على الغيبة عنوان ذو مصلحة أهم من مفسدة الغيبة، و قد ذكر المصنف قدس سره لذلك موارد و ستعرف ما فيها.

الثالث: ما اذا توقف واجب أهم عليها كحفظ النفس المحترمة أو صيانة العرض أو نحو ذلك.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٨

(١) منها نصح المستشار فان النصيحة واجبة للمستشير. (٢)

الرابع: ما كان خارجا عن حكم الغيبة بالتخصيص، وهو على أقسام:
الأول: ما يكون خارجا بدليل مختص به كتظلم المظلوم المتقدم.
الثاني: ان يكون الخروج بأدلة نفى الضرر والحرَج.

الثالث: ان ينطبق على الغيبة عنوان واجب في نفسه، وكانت النسبة بين الدليلين عموما من وجه، و قدم دليل ذلك الواجب لوجود أحد المرجحات فيه.

هذا كله بحسب الكبرى،.

و أما الصغرى فقد ذكروا لها موارد.

نصح المستشار

(١) منها: نصح المستشار.

و تنقيح القول فيه بالبحث في موردين:

الأول في وجوبه و عدمه.

الثاني: في جواز نصح المستشار و إن اوجب الوقيعه و الغيبة. أما الأول ففي الكتاب.

(٢) ان النصيحة واجبة للمستشير.

و لكن الظاهر ان النصح غير واجب فان ما استدل به لوجوبه بين ما هو ضعيف السند، و غير دال على وجوبه، و ما لا ربط له به.

اذ قد استدل له بما دل على حرمة خيانة المؤمن لآخيه «١».

و بما دل على وجوب نصح المؤمن ابتداء «٢».

و بالنصوص الآمرة بقضاء حاجة المؤمن «٣» لأن النصح نوع منها.

و بما ورد في خصوص نصح المستشار «٤».

و شيء منها لا يصلح مستند للوجوب.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب الوديعه.

(٢) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة.

(٣) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب فعل المعروف.

(٤) الوسائل، باب ٢٣، من أبواب أحكام العشرة و باب ٣٥، من أبواب فعل المعروف.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٥٩

فإن خيانتته قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب. (١)

أما الأول: فلأنه لا ملازمة بين حرمة الخيانة، و وجوب النصح لامكان رده الى غيره.

و أما الثاني: فهو محمول على الاستحباب للإجماع على عدم وجوب النصح ابتداء.

و به يظهر ما في الثالث.

و أما الرابع: فما تضمن من تلك النصوص الأمر به ضعيف السند، وغيره انما تضمن ترتب المفسدة الدنيوية من سلب اللب و الرأى على ترك النصح، و هو لا يدل على أزيد من الاستحباب.

فالأظهر عدم وجوبه، نعم تحرم الخيانة للنصوص الدالة عليها.

و أما الثانى فقد استدل لجواز نصح المستشار و إن أوجب الوقيعة و الغيبة، بوجوه:

الأول: ما ذكره الأستاذ الأعظم - مبتنيا على وجوبه - و هو ان دليلى وجوب النصح و حرمة الغيبة من قبيل المتراحمين لا المتعارضين، فإن الغيبة فى موارد الاجتماع مأخوذة فى مقدمات النصح، و انه يتولد منها و يتوقف عليها، نظير توقف انقاذ الغريق على التصرف فى ملك الغير، و عليه فيتصرف كل من النصح و الغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك و ضعفه.

و فيه: ان النصح الواجب على المكلف فى موارد الاجتماع انما يكون من العناوين المنطبقة على الغيبة لا المتولدة منها المتوقعة عليها، إذ لا وجود للتنبية على معايب من يريد المستشار تزويجها مثلا- الذى هو نصحه- الا ببيان ما فيها من المعايب المستورة الذى هو غيبة، فالدليلان من قبيل المتعارضين.

(١) الثانى: ما هو ظاهر المصنف قدس سره و هو: ان حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، و حيث ان خيانة المستشار قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع فى المغتاب فلا محالة تسقط حرمتها.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٦٠

و كذلك النصح من غير استشارة فإن من أراد تزويج امرأة و أنت تعلم بقبائحها التى توجب وقوع الرجل من أجلها فى الغيبة و الفساد فلا ريب ان التنبية على بعضها، و إن أوجب الوقيعة فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عدة من الأخبار فى وجوبه.

و فيه: ما تقدم فى أول هذا المبحث، من انه فى موارد اجتماع عنوانين الذين كل منهما محكوم بحكم ينافى حكم الآخر لا سبيل الى الرجوع الى مرجحات باب المزاحمة و رعاية أقوى الملاكين، و ليست من موارد تراحم المقتضيين.

مع انه لو سلم كونها من هذه الموارد لا سبيل الى الحكم بالجواز بقوة الملاك، إذ لا طريق الى معرفة المناطين بما لهما من الحد كى يعرف الراجع منهما.

الثالث: ما ورد فى استشارة فاطمة بنت قيس النبى فى أن تصير زوجه معاوية أو أبى جهم من انه قال صلى الله عليه و آله: أما معاوية فصعلوك لا مال له، و أما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه، انكحى اسامه، حيث انه صلى الله عليه و آله تعرض لما يكرهه الخاطبان (١).

و فيه: انه لو سلم سند الخبر، ان دلالتة على المطلوب تتوقف على كون ما ذكره النبى صلى الله عليه و آله عيبا مستورا، مع ان كونه عيبا، و على فرضه كونه مستورا، محل تأمل و نظر.

الرابع: ان النسبة بين دليلى حرمة الغيبة، و مطلوبية النصح عموم من وجه، و هما من قبيل المتعارضين، فيتعين الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، بناء على ما هو الحق من انها المرجح عند تعارض الدليلين بالعموم من وجه، و الترجيح مع دليل النصح لكونه أشهر. فتأمل.

فتحصل: ان الأظهر كون المورد داخلا فى القسم الثالث من العنوان الرابع. و لا فرق فيما ذكرناه بين كون النصح واجبا أم لا، كما هو واضح.

(١) المستدرک، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٦١

و منها الاستفتاء بأن يقول للمفتي ظلمي فلان حتى فكيف طريقى فى الخلاص (١) هذا إذا كان الاستفتاء موقوفا على ذكر الظالم بالخصوص و الا فلا يجوز، و يمكن الاستدلال عليه بحكاية (٢) هند زوجة أبى سفيان و اشتكائها الى رسول الله صلى الله عليه و آله و قولها انه رجل شحيح لا يعطينى ما يكفينى و ولدى، فلم يرد صلى الله عليه و آله عليها غيبة أبى سفيان، و لو نوقش فى هذا الاستدلال بخروج غيبة مثل أبى سفيان عن محل الكلام أمكن الاستدلال بصحيفة عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله صلى الله عليه و آله قال: (٣) جاء رجل الى النبى صلى الله عليه و آله فقال: ان أمى لا تدفع يد لامس، فقال: احبسها.

قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه و آله: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه و آله: فقيدها فانك لا تبرها بشىء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عز و جل الخير.

الاغتياب فى مواضع الاستفتاء

(١) قوله و منها: الاستفتاء بأن يقول للمفتي: ظمنى فلان حتى فكيف طريقى فى الخلاص.

و قد استدل للجواز فى هذا المورد بروايتين:

(٢) الأولى النبوى، المذكور فى المتن «١». حيث انه صلى الله عليه و آله لم يجرها عن غيبة أبى سفيان.

وفيه: اولاً: انه ضعيف السند للإرسال.

و ثانياً: انه يحتمل أن يكون عدم الردع لمعروفية أبى سفيان بهذه الصفة، أو لكونه ممن لا تحرم غيبته رأساً لكفره.

و ثالثاً: انه من موارد تظلم المظلوم، اللهم إلا أن يقال إن الخبر متضمن للغيبة فى غير ما وقع التظلم منه، و هو صفة البخل.

(٣) الثانية: صحيفه ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور فى المتن «٢».

(١) المستدرک، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب حد الزنا، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٦٢

و احتمال كونها متجاهرة بالفسق مدفوع بالأصل. (١)

وفيه: أولاً: انه يحتمل أن يكون المورد داخلاً فى موارد غيبة المجهول، إذ المرأة لم تكن معروفة عند النبى صلى الله عليه و آله، و مجرد كونها اما للسائل لا يوجب صيرورتها معلومة معينة.

و ثانياً: ان الظاهر من الخبر انها كانت متجاهرة بالفسق و الزنا، و غيبة المتجاهر جائزة، على انه حيث يكون الخبر متكفلاً لبيان قضية شخصية يكفى لعدم جواز التعدى احتمال كونها متجاهرة.

(١) و ما ذكره المصنف قدس سره من انه مدفوع بالأصل.

يرد عليه: ان هذا الأصل لا يثبت به كونها كارهاً لذكرها به، الا على القول بالأصل المثبت، و مع عدم اثباته لا يكون ذكرها مشمولاً لأدلة حرمة الغيبة لما عرفت من اعتبار الكراهة فى صدقها.

هذا إذا اريد به الاستصحاب، و إن أريد به ان ظاهر حال المسلم أن يكون كارهاً لذكر عيبه.

فيرد عليه: انه لا دليل على حجية مثل هذا الظهور.

و ثالثاً: انه لم يذكر فى الخبر كون ام السائل مسلمة، و لعلها كانت كافرة، و مجرد الاحتمال يكفى فى عدم جواز التعدى.

والحق ان يستدل لجواز الغيبة في مواضع الاستفتاء إذا كان المسئول عنه محل الابتلاء و لم يتمكن السائل من السؤال الا بتسمية المغتاب، انه حينئذ يقع التزاحم بين ما دل على وجوب تعلم الأحكام الشرعية التي تكون محل الابتلاء و ما دل على حرمة الغيبة، إذ هما لا يتصادقان على مورد واحد، فان السؤال الذي تنطبق عليه الغيبة مقدمة للتعلم الواجب لا انه مصداقه، و الفرض ان المكلف لا يتمكن من امتثالهما معاً، فيتعين الرجوع الى مرجحات باب التزاحم.

و هي تقتضى تقديم دليل التعلم لأهمية وجوبه من حرمة الغيبة، إذ يترتب على عدم التعلم اضمحلال الدين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٣

(١) و منها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فانه اولى من ستر المنكر عليه فهو في الحقيقة إحصان في حقه. (٢) مضافا الى عموم أدلة النهي عن المنكر. (٣)

الاغتياب بقصد ردع المغتاب عن المنكر

(١) و منها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله.

و قد استدل في المكاسب لجواز الغيبة في هذا المورد بوجهين:

(٢) الأول: ان الغيبة في هذا الموضع احسان في حق المغتاب.

(٣) الثاني: عموم أدلة النهي عن المنكر و فيهما نظر:

اما الأول: فمضافا الى كونه أخص من المدعى، إذ ربما لا يرتدع المغتاب عن المنكر و المغتاب (بالكسر) يعلم بذلك، فحينئذ لا يكون اغتيابه احسانا في حقه.

ان الإحصان انما يكون مطلوباً للشارع اذا لم يكن بالأمر المحرم و مطلوبيته مقيدة بعدم ترك الواجب و فعل الحرام.

و دعوى انه اذا كان الغرض من ذكر العيب الإحصان الى المغتاب (بالتفتح) لا يصدق عليه الغيبة لعدم قصد الانتقاص حينئذ.

مندفعة بما تقدم من عدم أخذ قصد الانتقاص في مفهومها.

و دعوى عدم كراهة ذكره اذا كان بهذا القصد، ممنوعة.

و أما الثاني: فلأن النهي عن المنكر واجب، و لكن لا بالمنكر و الا لجواز الزنا بزوجة الزاني لردعه عن فعله.

نعم اذا كان المنكر من الأمور المهمة من قتل النفس المحترمة و شبهه و توقف ردعه على الغيبة

جازت لما ثبت بالأدلة العقلية و النقلية من وجوب الردع بأي نحو أمكن.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٤

و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس (١) كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس، و يدل عليه مضافا الى ان مصلحة دفع

فتنته عن الناس اولى من ستر المغتاب، ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و

آله اذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدى فاطهروا البراءة منهم و أكثروا من سبهم، و القول فيهم و الوقعة و باهتوهم كيلا يطمعوا

«يطغوا» في الفساد في الإسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلموا من بدعهم يكتب الله لكم بذلك الحسنات و يرفع لكم به الدرجات.

و منها جرح الشهود (٢) فان الإجماع دل على جوازه، و لان مصلحة عدم الحكم بشهادة الفاسق اولى من الستر على الفاسق و مثله بل

اولى بالجواز جرح الرواة (٣) فان مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته و يلحق بذلك الشهادة بالزنا و غيره لاقامة

الحدود. (٤)

الاغتيا ب لءسم مائة الفساد و ءرح الشهود

(١) و منها: قصد ءسم مائة فساد المءتاب عن الناس كالمبتدع.

يشهد لءواز الغيبة فى هذا الموضع مضافا الى ان الثابء بضرورة من الشرع ان للدين ءرمة لا يسقطها شىء، فاذا دار الأمر بين هءك ءرمة المءتاب و اغتيا به و ءفظ الدين، لا ريب فى ءقديم الثانى.

صءىء داود بن سرحان المءكور فى المءن «١».

(٢) و منها: ءرح الشهود.

و يشهد لءواز الاغتيا ب فى هذا الموضع- مضافا الى ان عليه ىءوقف ءفظ اموال الناس و اعراضهم و انفسهم- ان اءماع علمائنا عليه كما ىظهر لمن راءع كتاب القضاء.

(٣) و أولى بالءواز من ذلك ءرح الرواء، فان عليه ىءوقف ءفظ شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه و آله، و عليه بناء الأصءاب فى كل عصر و إن كان الغالب فى هذا العصر عدم صدق الغيبة على ذلك لعدم معرفة تلك الرواء بأشءاصهم.

(٤) و أما الشهادة على الناس بالزنا و القءل و أخذ مال الغير و نحو ذلك فقد ءبء

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر و النهى و ما ىناسبهما، ءءء ١.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ء ٢، ص: ٦٥

و منها دفع الضرر عن المءتاب (١) و عليه ىءحمل ما ورد فى ذم زرارة من عدة أءاءءء، و قد بين ذلك الإمام عليه السلام بقوله فى بعض ما أمر عليه السلام عبء الله بن زرارة بءبلىء أبىه اءرأ منى على والءك السلام، فقل له: انما اعىىك دفاعا منى عنك فان الناس ىسارعون الى كل من ءربناه و مءءناه لإءءال الأذى فىمن نءبه و نءربه و ىءمونه لمءبءنا له و ءربه و ءنوه منا و ىرون إءءال الأذى عليه و قءله و ىءمءون كل من عىبناه نحن، و انما اعىىك لأنك رءل اشءهء بنا (منا) بمىلك الينا و انء فى ذلك مءموم عنء الناس غير مءمود الامر لموءءك لنا و مىلك الينا فاءبء ان اعىىك لىءمءوا أمرك فى الءىن بعىىك و نءصك و ىكون ذلك منا ءافع شرهم عنك ىقول الله عز و ءل: (و أما السفىنة فكانء لمساكن ىعملون فى البءر فأرءء أن أعىبها و كان ورائهم ملك ىأخذ كل سفىنة ءصبا) هذا ءءزىل من عنء الله لا و الله ما عابها الا لكى ءسلم من الملك و لا ءءصب «ءعطب» على ىءبه، و لءء كانت صالءة لىس للعب فىها مساع و ءمء الله، فافهم المءل رءمك الله فانك أحب الناس الى و اءب أصءاب أبى الى ءىا و مىءا، و انك أفضل سفن ذلك البءر القمقام الزاءر، و إن وراءك لملكا ظلوما ءصوبا ىرقب عبور كل سفىنة صالءة ءرء من بءر الءءى لىأخذها ءصبا و ىءصب أهلها

ءوازها بالنصوص الكءبىرة الوارءة فى الشءاءاء المءءمئة للأمر بءءمل الشءاءة و أءائها و ءرمة ءءمانها، و معلوم انها بءسب الغالب شءاءة على الناس بما ىوجب فسءهم كما لا ىءفى.

و إن شءء قلت: انه بعء ما لا ريب فى اعءبار العءالة فى الشهود انه لو كانت الشءاءة بالزنا او القءل او أخذ مال الغير عءوانا او نحو ذلك ءبىة مءرمة، لزم عدم الاعءماء على الشءاءة، فمن النصوص المءءمئة لقبولها ىسءفاء ءواز الاغتيا ب فى هذا الموضع.

الاغتيا ب لءفع الضرر عن المءول فىه

(١) و منها دفع الضرر عن المءتاب.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٦

فرحمة الله عليك حيا ورحمة الله عليك ميتا، الخبر (١) و يلحق بذلك الغيبة للتقية على نفس المتكلم أو ماله أو عرضه أو عن ثالث، فان الضرورات تبيح المحظورات.

الضرر الذى يدفع بالغيبة تارة يكون مما يجب دفعه عن الغير كما لو أراد أحد ان يقتله او يهتك عرضه، و اخرى يكون مما لا يجب دفعه، و الغيبة فى المورد الأول جائزة لما علم من الشرع من ان لذلك مفسدة لا يزاحمها شىء من مفسد المحرمات، و أما فى المورد الثانى فلا دليل على جوازها.

و دعوى انه لو اطلع المقول فيه لرضى بالاغتياب طوعا كما عن الأستاذ الأعظم.

لا تفيد، فإن ذلك لا يوجب عدم صدق الغيبة، إذ رضاه به ليس لعدم كراهة ذكره بذلك العيب، بل لأنه أقل محذورا بنظره. و دعوى عدم صدق الغيبة لعدم قصده الانتقاص.

مندفعة بما تقدم من عدم دخله فى مفهومها.

(١) قوله و عليه يحمل ما ورد فى ذم زرارة من عدة أحاديث، ... الخبر «١».

ظاهرة كون تلك الأحاديث «٢» دالة على جواز الغيبة لدفع الضرر.

و أورد عليه الأستاذ الأعظم بأنها اجنبية عن المقام إذ من الواضح انه لم يكن فى زرارة عيب دينى ليكون ذكره غيبة و انما ذمه الإمام عليه السلام لحفظ دمه أو شؤنه عن الإخطار.

و فيه انه يمكن ان يكون نظر المصنف قدس سره الى أن تلك النصوص تدل على جواز الغيبة بالفحوى إذ لو جاز تعيب الشخص بما ليس فيه لدفع الضرر كما نطقت به تلك النصوص، جاز تعيبه بما فيه بالأولوية.

و لكن الظاهر اختصاصها بالقسم الأول من الضرر كما لا يخفى.

(١) ما ذكره المصنف من الرواية المبينة للحمل المزبور - مذكورة فى رجال الكشى

، ج ١، ص ٣٤٩، الرقم ٢٢١، مع اختلافات كثيرة.

(٢) معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ٢٣٠.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٧

و منها ذكر الشخص بعيه الذى صار بمنزلة الصفة المميزة (١) التى لا يعرف الا بها كالأعمش و الأعرج و الأشر و الأحول، و نحوها. و فى الحديث جاءت زينب العطاره الحولاء الى نساء رسول الله صلى الله عليه و آله (٢) و لا بأس بذلك فيما اذا صارت الصفة فى اشتها توصيف الشخص بها الى حيث لا يكره ذلك صاحبها، و عليه يحمل ما صدر عن الإمام عليه السلام و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا استثناء مبنى على كون مجرد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبة، و قد منعنا ذلك سابقا إذ لا وجه لكراهة المغتاب لعدم كونه إظهارا لعيب غير ظاهر و المفروض عدم قصد الذم ايضا، اللهم الا ان يقال ان الصفات المشعرة بالذم كالألقاب المشعرة به (٣) يكره الإنسان الاتصاف بها و لو من دون قصد الذم، فان اشعارها بالذم كاف فى الكراهة.

الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهرة

(١) قوله و منها: ذكر الشخص بعيه الذى صار بمنزلة الصفة.

يدل على جواز ذلك - مضافا الى عدم الخلاف فيه بل عليه سيرة العلماء حديثا و قديما -.

(٢) ما فى الحسين عن الإمام الصادق عليه السلام: جاءت زينب العطاره الحولاء الى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله «١». و خبر الفضل بن عبد الملك قال: سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: أحب الناس الى احياء و أمواتا أربعة: و ذكر منهم الأحول «٢». و عدم صدق الغيبة عليه موضوعا لأنها عبارة عن إظهار ما ستره الله، و إذا لم يكن المقول مستورا لم يصدق على ذكره الغيبة فلا وجه لحرمة.

نعم اذا كان ذكره بقصد التعيير حرم لذلك لا لكونه غيبة.

(٣) قوله اللهم الا ان يقال ان الصفات المشعرة بالذم.

ليس تمام موضوع الغيبة، الكراهة اذا سمع ما قيل فى حقه، كى يوجب ذلك صدق

(١) روضة الكافي، ص ٩١.

(٢) الوسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ١٨.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٨

و منها ما حكاه فى كشف الريبه عن بعض من أنه اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها، فاجرى أحدهما ذكرها فى غيبة ذلك العاصى جاز (١) لأنه لا- يؤثر عند السامع شيئا و إن كان الأولى تنزيه النفس و اللسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحة خصوصا مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهاه عنهما، انتهى.

أقول اذا فرض عدم كون ذكرهما فى مقام التعيير و المذمة، و ليس هنا هتك ستر ايضا فلا وجه للتحريم و لا لكونها غيبة الا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمة.

و منها رد من ادعى نسا ليس له (٢) فان مصلحة حفظ الأنساب اولى من مراعاة حرمة الاغتياب.

و منها القدح فى مقالة باطله، و ان دل على نقصان قائلها اذا توقف حفظ حق و اضعافه الباطل عليه (٣) و أما ما وقع من بعض العلماء بالنسبة الى من تقدم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيام.

الغيبة على ذكر الأوصاف الظاهرة، فيحتاج جوازه الى ما يدل عليه لما تقدم من ان حقيقة الغيبة اظهر ما ستره الله فلو لم يكن مستورا لما صدق عليه الغيبة، و ان كرهه لو سمعه.

(١) و مما ذكرناه ظهر انه اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى أحدهما ذكرها فى غيبة ذلك العاصى جاز لعدم صدق الغيبة كما هو واضح.

الاغتياب لرد من يدعى نسا ليس له

(٢) و منها: رد من ادعى نسا ليس له.

و ملخص القول فيه: ان من ادعى نسا ليس له و كان الأثر مترتبا عليه من التوارث و النظر الى النساء جاز لمن هو طرف الدعوى رد ذلك كما هو الشأن فى كل ما يكون من الحقوق، و أما اذا لم يترتب عليه أثر فلا تجوز الغيبة لرد هذه الدعوى، و كذا لا يجوز لغير من هو طرف الدعوى ردها بالغيبة.

و دعوى ان مصلحة حفظ الانساب من حيث هو أهم من مفسدة الغيبة كما ترى.

(٣) و مما ذكرناه فى هذه الموارد ظهر حكم القدح فى مقالة باطل ان دل على

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٦٩

ثم انهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة الى ذكرها، بعد ما قدمنا ان الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبية على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسدة هتك المؤمن فانها متدرجة في القوة و الضعف فرب مؤمن لا يساوى عرضه شيء «من المصالح» فالواجب التحرى في الترجيح بين المصلحة و المفسدة.

الرابع: يحرم استماع الغيبة بلا خلاف (١) فقد ورد السامع للغيبة أحد المغتابين و الأخبار في حرمة كثيرة الا ان ما يدل على كونه من الكبائر، كالرواية المذكورة و نحوها ضعيفة السند.

نقصان قائلها، و كذا سائر ما ذكروه من موارد الاستثناء فلا حاجة الى ذكرها.

استماع الغيبة حرام

إشارة

(١) قوله الرابع: يحرم استماع الغيبة بلا خلاف.

و قد استدل لحرمة الاستماع بجملة من النصوص:

منها النبويان: السامع للغيبة أحد المغتابين «١».

من سمع الغيبة و لم يغير كان كمن اغتاب «٢».

و منها العلويان: أحدهما: السامع للغيبة أحد المغتابين «٣».

ثانيهما: ما عن الاختصاص: نظر أمير المؤمنين عليه السلام الى رجل يغتاب رجلا عند الحسن عليه السلام ابنه قال: يا بني نزه سمعك عن مثل هذا، فانه نظر الى اخبث ما في وعائه فافرغه في وعائك «٤».

(١) المستدرک، باب ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٧.

(٢) المستدرک، باب ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨.

(٣) كشف الرية للشهيد الثاني.

(٤) المستدرک، باب ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٠

...

و منها: حديث المناهى المتضمن انه صلى الله عليه و آله نهى عن الغيبة و الاستماع إليها «١».

و منها: ما عن كتاب الروضة عن الإمام الصادق عليه السلام: الغيبة كفر و المستمع لها و الراضى بها مشرك «٢».

و منها: حديث الرجم، لما رجم رسول الله صلى الله عليه و آله الرجل فى الزنا قال رجل لصاحبه:

هذا قعص كما يقعص الكلب، فمر النبي صلى الله عليه و آله معهما بجيفة فقال لهما: انهشها منها، فقالا: يا رسول الله نهش جيفة! فقال: ما اصبتما من أخيكما انتن من هذه «٣».

هذه هى جميع الأخبار الواصلة الينا فى هذا الباب التى ادعى المصنف قدس سره كثرتها.

و لكن لا يصح الاستدلال بشيء منها لانها ضعيفة السند.

اما النبويان، و العلوى الأول، و الأخيران: فلإرسال.
 و أما العلوى الثانى: فلأن صاحب الاختصاص و إن نسب القول اليه عليه السلام الظاهر ذلك فى كون الخبر معتبرا عنده، الا ان ثبوت
 اعتباره عنده لا يلازم ثبوته عندنا، و لعله استند الى ما لا نعتد عليه. فتأمل.
 و أما حديث المناهى: فلشعيب بن واقد، مع انه يرد على حديث الرجم: ان الظاهر ان الأمر بالنهش لم يكن لأجل الغيبة، إذ بعد كونهما
 عالمين بما فعل، و ظهور عيبه الدينى بإجراء الحد عليه، لم يكن ذكره غيبه.
 و أما الإيراد على حديث المناهى بأنه متضمن للنهى عن عدة أمور لا تكون محرمة قطعا، فيتعين حمل النهى فيه على الكراهة.
 فغير تام، إذ ما ثبت فيه عدم الحرمة ترفع اليد فيه عن ظهور النهى فى الحرمة و يبقى الباقي و يؤخذ بظهور النهى فيه.
 و لكن يمكن ان يقال أن ضعف سند النصوص ينجر بالشهرة. فتأمل.

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٣.

(٢) المستدرک، باب ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٣) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٧.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٧١

...

و قد استدل لحرمة الاستماع بوجوه اخرى:

منها: النصوص الواردة فى رد الغيبة «١» و قد استدل بها بعض مشايخنا قال: ان فيها دلالة على حرمة الاستماع مع عدم الرد.
 و فيه: ان وجوب الرد غير حرمة الاستماع، و هى انما تدل على الأول و لا تعرض لها للاستماع، و بعبارة اخرى: هى متعرضة لترتب
 العقاب على عدم الرد، و لكن الاستماع غير عدم الرد.
 و منها: ما استند اليه المحقق التقى الشيرازى: و هو ما دل من النصوص «٢» على حرمة الرضا بوقوع الحرام، و ان الراضى بعمل قوم
 كالداخل فيه معهم، فإن هذه النصوص تدل بالفحوى على حرمة الاستماع على وجه الرضا.
 و فيه: انها تدل على ان الراضى بالغيبة كالداخل فيها استمعها أم لا، و بعبارة اخرى: النسبة بينهما عموم من وجه، و فى المجمع: لكل
 واحد منهما وجود منحاز عن الآخر، فلا وجه للاستدلال بما تضمن حكم أحدهما لثبوته للآخر.
 و منها: ان الاستماع اعانة على الغيبة، و الإعانة على الإثم حرام، فالاستماع حرام.
 و فيه: ما تقدم من عدم حرمة الإعانة على الإثم، مع انه أخص من المدعى، إذ لو فرض عدم تأثير عدم استماع هذا الشخص فى تحقق
 الغيبة، كما اذا كان هناك مستمع آخر، لزم عدم الحكم بالحرمة.
 و منها: ان نفس أدلة حرمة الغيبة تدل على حرمة الاستماع، لأنها لا تتحقق الا بالاستماع، و بعبارة اخرى: ان الغيبة انما تتحقق بفعل
 شخصين: المتكلم و المستمع الأول

(١) الوسائل، باب ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة.

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب الأمر و النهى و ما يناسبها.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٧٢

...

بإصداره و الثاني بإصغائه و تحمله، فما دل على حرمة الغيبة يدل على حرمة فعل كل منهما. وفيه: ان الغيبة انما تتحقق بفعل المتكلم، غاية الأمر المحقق لصدقها على فعله إصغاء السامع و تحمله. و إن شئت قلت: ان ظاهر الأدلة حرمة إصدار الغيبة، و هي غير ملازمة لحرمة الاستماع و إن كان بينهما تلازم خارجا. فتحصل: ان الدليل على حرمة الاستماع منحصر بالنصوص المتقدمة إن صح سندها. و قد يقال كما عن الأستاذ الأعظم: بأنه على فرض صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقا لا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة الظاهرة في جواز استماعها لردها عن المقول فيه و تخصيصها بصورة السماع القهري خلاف الظاهر منها على انه أمر نادر، و عليه فيحرم استماع الغيبة مع عدم الرد. يرد على ما أفاده: ان نصوص وجوب الرد غير متعرضة لحكم الاستماع، و انما تدل على وجوب الرد و مقتضى إطلاقها وجوب الرد حتى لو فرض حرمة الاستماع. و إن شئت قلت: ان وجوب الرد ليس مطلقا كى يجب تحصيل مقدماته الوجودية التي منها الاستماع، بل يكون وجوبه مشروطا بالاستماع، أو السماع القهري، فليست متعرضة لحكم الشرط، و على ذلك فمقتضى إطلاقها الوجوب حتى إذا كان الاستماع محرما. ثم انه لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا دلالتها على وجوب الرد في صورة جواز الشرط، فهي تختص بصورة السماع القهري و هو لو سلم كونه نادرا، مع انه محل منع كما لا يخفى، لا يكون ذلك مانعا عن الاختصاص، إذ حمل المطلق على الفرد النادر مستهجن. و أما ورود الدليل لبيان حكم فرد نادر فلا محذور فيه. منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٣

ثم المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها (١) و لو كان متجاهرا عند المغتاب مستورا عند المستمع. و قلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلم، فالمحكى جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهرا لامع العلم بعدمه.

جواز الغيبة لا يلزم جواز استماعها

(١) قوله ثم المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها. و هل تختص حرمة الاستماع بما اذا حرم الاغتيا ب، أم تعم صورة جوازه، أم يفصل، بين علم السامع بالحلية فيجوز، و بين جهله بها فلا يجوز؟ فيه وجوه و أقوال:

و حق القول في المقام يقتضى البحث في مواضع:

الأول: أنه هل يلزم جواز الغيبة واقعا مع جواز الاستماع أم لا.

الثاني: أنه اذا لم يحرز السامع كونه جائز الغيبة بنحو يجوز الاستماع هل يجوز له الاستماع أم لا؟ الثالث: أنه اذا أحرز عدم كونه جائز الغيبة و لكن احتمال أو علم أن المغتاب معتقد لجواز الاغتيا ب هل يجوز له الاستماع أم لا؟ أما الموضوع الأول: فمحصل القول فيه: ان جواز الغيبة يتصور على أنحاء.

الأول: ان لا تصدق الغيبة شرعا على ذكر ما في المقول فيه من العيب، كما اذا كان متجاهرا، أو كان المقول من الأوصاف الظاهرة، ففي هذا المورد يجوز الاستماع لعدم كونه استماعا للغيبة.

الثاني: ان تجوز الغيبة للمغتاب، و لكن كان هناك ملازمة عرفية بين جوازها له و جواز الاستماع، كما في تظلم المظلوم، فإن أهل العرف يفهمون من جواز تظلمه و لو عند من لا يرجو منه إزالة الظلم عنه جواز الاستماع، و في هذا المورد أيضا يجوز الاستماع.

الثالث: ان تجوز الغيبة بمناط يقتضى ذلك المناط بعينه جواز الاستماع، كما فى الغيبة فى مورد الاستفتاء فيجوز الاستماع.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٧٤

...

الرابع: أن تجوز الغيبة للمغتتاب لوجود أحد موانع التكليف فيه ككونه صبيا او مجنونا أو مكرها عليه، و فى هذا المورد لا- يجوز الاستماع، و ذلك لأن نصوص حرمة الاستماع مطلقة شاملة لها، أما غير ما تضمن ان السامع أو المستمع أحد المغتابين فواضح، و أما ما تضمن ذلك فكذلك ان قرأ مغتابين بصيغة الجمع، فإنه يدل حينئذ على ان السامع مشترك مع المغتابين فى الحكم، و إن السامع كأنه متكلم بها، فإن لم يجز له التكلم بها لم يجز سماعها، و إن قرأ بصيغة التثنية.

فقد يتوهم انه يدل حينئذ على ان السامع للغيبة منزل منزلة المتكلم بها فى الحكم، فإن جاز له التكلم جاز لهذا الاستماع.

و لكنه غير تام، بل الظاهر منه على هذا التقدير إرادة بيان مشاركة السامع للمتكلم فى الحكم من جهة ان الغيبة توجد بفعلها، هذا بتكلمه و ذاك باستماعه، فهما كما يشتركان فى ايجاد الغيبة يشتركان فى الحكم، و عليه فحيث ان كلا منهما حينئذ مكلف بترك ما هو فعله و المحرم عليه فعل نفسه لاما يتحقق بفعلها معا كما هو واضح، فلكل منهما حكم يخصه، فجوازه لأحدهما لا يلازم جوازه للآخر، فيحرم الاستماع فى هذا المورد و يجب الرد.

و أما الموضوع الثانى: فإن شك فى صدق الغيبة على ما تكلم به، كما اذا احتمل كونه متجاهرا بالفسق، جاز الاستماع للأصل، و ليس المورد موردا للتمسك، بعموم أدلة حرمة الاستماع للشك فى صدق الموضوع، و لا- يمكن إحراز صدقه بالأصل لما تقدم فى المستثنيات من أن هذا الأصل مثبت، و إن أحرز صدقه و لكن شك فى عروض أحد المسوغات الاخر، فإن كان هناك أصل موضوعى قاض بعدمه يدخل بذلك فى المطلقات فيحرم الاستماع، و إلا فالمرجع هى أصالة البراءة.

و مما ذكرناه ظهر حكم الموضوع الثالث و هو عدم جواز الاستماع.

و فى جميع هذه المواضع لا- يجب النهى أما فى الأولين فلعدم كون صدور الفعل منكرا، و أما فى الثالث فلا إمكان عدم كونه منكرا فيحمل فعل القائل على الصحة، و التمسك بأدلة النهى عن المنكر لا ثبات وجوب الردع تمسك بالعام فى الشبهة المصدقية له و هو لا يجوز بالاتفاق.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٧٥

قال: فى كشف الريبه اذا سمع أحد مغتابا لآخر و هو لا يعلم المغتاب مستحقا للغيبة و لا عدمه قيل: (١) لا- يجب نهى القائل لامكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساد و لان رده يستلزم انتهاك حرمة و هو أحد المحرمين. ثم قال: و الأولى التنزه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدلة و ترك الاستفصال فيها، و هو دليل ارادة العموم حذرا من الاغراء بالجهل و لأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى 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 انما تدل على عدم وجوب النهى عنه، و يمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابين، فكما ان المغتاب يحرم عليه الغيبة الا اذا علم التجاهر المسوغ. فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع الا اذا علم التجاهر. و أما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوغ بل مع احتمالها فى حقه و إن اعتقد الناهى عدم التجاهر.

(١) قوله قال فى كشف الريبه اذا سمع أحد مغتابا لآخر ... قيل لا يجب.

بعد ما عرفت ما هو الحق عندنا في هذا المقام، لا بأس ببيان ما قاله المصنف قدس سره.

لوقوع الاشتباه من بعض المحققين في فهم مراده قدس سره.

وحاصله انه حكى الشهيد عن بعض انه قال: لو سمع أحد يغتاب آخر، واحتمل كونه جائر الغيبة ليس له النهي عنه لامكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل المسلم على الصحة ما لم يعلم فساده.

و أورد عليه الشهيد قدس سره: بأن مقتضى عموم الأدلة و ترك الاستفصال فيها ج الذي هو دليل ارادة العموم حذرا من الاغراء بالجهل - هو وجوب الرد و عدم جواز الاستماع،

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٦

نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر و جب ردعه هذا، و لكن الأقوى جواز الاستماع اذا جاز للقائل لأنه قول غير منكر فلا يحرم الاصغاء إليه للأصل و الرواية على تقدير صحتها تدل على ان السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصيا كان المستمع كذلك فيكون دليلا على الجواز فيما نحن فيه.

نعم لو استظهر منها ان السامع للغيبة كأنه متكلم بها فان جاز للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها، و إن حرم عليه حرم سماعها ايضا كانت الرواية على تقدير صحتها دليلا للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة المغتابين بالثنية و إن كان هو الظاهر على تقدير قراءته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، و قد تقدم في مسألة التشبيب انه اذا شك السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه فراجع.

ثم انه يظهر من الأخبار المستفيضة و جوب رد الغيبة.

فعن المجالس بإسناده عن أبي ذر (رضوان الله عليه) عن النبي صلى الله عليه و آله من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا و الآخرة، و ان خذله و هو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا و الآخرة.

و نحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه في وصية النبي صلى الله عليه و آله لعلي عليه السلام.

و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي صلى الله عليه و آله من رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه الف باب من الشر في الدنيا و الآخرة.

فإن لم يرد عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه.

و عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي عن النبي صلى الله عليه و آله من تطول على أخيه في غيبة سمعها فردها عنه، رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا و الآخرة، فإن هو لم يردا و هو قادر على ردها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة، الخبر.

و لعل وجه زيادة عقابه انه اذا لم يرده تجرى المغتاب فيصر على هذه الغيبة و غيرها.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٧

و الظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة (١) و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة.

على انه لو تم ذلك لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، و هو هدم قاعدة النهي عن الغيبة.

و أجاب عنه المصنف قدس سره بأن فيما ذكره الشهيد قدس سره خلطا بين عدم الاستماع ورد الغيبة، و بين النهي عنها، و الذي نفاه القائل هو لزوم النهي و هو لم ينف الأول كي يرد عليه ما ذكر.

و حيث ان النسبة بين حرمة الاستماع و وجوب النهي عنها عموم من وجه، إذ قد يجب النهي و لا يحرم الاستماع كما اذا كان هناك

أحد المسوغات، و لكن المغتاب معتقد لعدمه، و قد يحرم الاستماع و يجب الرد و لا- يجب النهي عنها، كما اذا كان الفعل جائزا للمغتاب لكونه صبيا مثلا، و قد يجتمعان.

فإذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة لم يجز استماعها، لأن السامع أحد المغتابين، فكما ان المغتاب تحرم عليه الغيبة إلا اذا علم التجاهر المسوغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلا اذا علم التجاهر، و لكن لا يجب نهى القائل لاحتمال وجود المسوغ. ثم انه قدس سره اختار اخيرا جواز الاستماع لوجه آخر و حيث انه واضح المراد و جوابه ظاهر مما قدمناه فلا نطيل بذكره و ما فيه. كما انه قدس سره افتى بوجوب رد الغيبة و استدلل له بطائفة من النصوص المعتمدة و واضحة الدلالة فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك ايضا.

(١) قوله ان الرد غير النهي عن الغيبة.

و أورد عليه المحقق الايرواني قدس سره بأن الظاهر انه عينه، فإن الرد هو المنع و الدفع، و ظاهر الأخبار رد القول لارد المعنى المقول و إبطاله.

و لكن الأظهر ما أفاده المصنف قدس سره إذ مضافا الى انه الظاهر من رد الغيبة، يشهد له ما في بعض النصوص من التعبير عنه بالانتصار للمغتاب، و التعبير عن عدم الرد بالخذلان، و

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٨

فان كان عيبا دنيويا انتصر له (١) بأن العيب ليس الا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكر كأكبرها بما لم يعبه الله و إن كان عيبا دينيا وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يتلى بالمعصية، فينبغي ان يستغفر له و يهتم له لا ان تعير عليه و ان تعيرك اياه لعله أعظم عند الله من معصيته و نحو ذلك. ثم انه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره. (٢)

معلوم ان النهي عن الغيبة ليس انتصارا له و لا عدمه خذلانا كما لا يخفى. و مبتنيا على ذلك.

(١) قال قدس سره: فان كان عيبا دنيويا انتصر له.

و قد علق المحقق التقي الشيرازي على هذا: بأن المراد بالرد تكذيب المغتاب (بالكسر) إن أمكن، و إن انتسبه اليه مخالف للواقع اعتمادا على عدم وقوع المقول و حملا لفعل المسلم على الصحيح، قال: و يشير الى ذلك قوله عز من قائل (لو لا إذ سمعتموه ظن المؤمنون و المؤمنات بأنفسهم خيرا و قالوا هذا إفك مبين) «١».

و قوله تعالى: (فإذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون) «٢» و قوله تعالى: (و لو لا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم) «٣».

ثم قال: ان ما في الكتاب يكون راجعا الى تصديق وقوع الفعل و هو محرم، نعم لا بأس بإرادته مقيدا بعدم امكان التكذيب.

حرمة كون الانسان ذا لسانين

(٢) صرح جماعة منهم المصنف قدس سره بانه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره.

(١) النور، ١٣.

(٢) النور، ١٤.

(٣) النور: ١٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٧٩

وهذا وإن كان في نفسه مباحا (١) إلا أنه إذا انضم مع ذمه في غيبته سمي صاحبه ذو اللسانين، و تأكد حرمة. ولذا ورد في المستفيضة انه يجئ ذو اللسانين يوم القيامة و له لسانان من النار، فان لسان المدح في الحضور و إن لم يكن لسانا من نار الا انه اذا انضم الى لسان الذم في الغياب صار كذلك. و عن المجالس بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله من مدح اخاه المؤمن في وجهه و اغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما.

و عن الباقر عليه السلام بئس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يطرى أخاه شاهدا و يأكله غائبا ان اعطى حسده، و ان ابتلى خذله.

و اعلم أنه قد يطلق الاغتياب على البهتان (٢)

و فيه: انه لا كلام في دلالة النصوص، على ان ذا اللسانين يستحق عقابين، إلا ان الظاهر ان أحد العقابين ليس لما أفاده المصنف قدس سره و استحسنة الأستاذ.

(١) و هو المدح في الحضور الذي هو مباح في نفسه.

بدعوى انه اذا كان مسبوقا بالذم أو ملحوقا به كان من الجرائم الموبقة و يوجب كون الانسان ذا لسانين و منافقا، و ذلك لأن مجرد ذكر الصفات الحسنة في الحضور و ذكر الصفات الذميمة في الغياب، أو ذكر الأعمال الحسنة في الحضور و الأعمال القبيحة في الغياب لا يوجب صدق عنوان ذي اللسانين عليه كي يحتاج الى هذا التوجيه.

بل صدق هذا العنوان انما يكون بمدح الشخص في حضوره بأن له صفة حسنة أو عملا حسنا و ذمه في غيابه بثبوت ضدها له، أو مدحه في الحضور بنحو يشعر بعدم ثبوت صفة ذميمة له، و عليه فحيث ان لسان المدح في الحضور يكون غالبا لسان الكذب بعد عدم إمكان صدقه في اللسانين، فيكون أحد العقابين للكذب، و الآخر للغيبة، فتدبر، فإن لازم ذلك عدم صدق هذا العنوان على من مدح الشخص في حضوره بما فيه، و ذمه في الغياب بإثبات ضده له، و هو كما ترى.

(٢) قد عرفت في أول هذا المبحث ان الغيبة هي اظهار ما ستره الله، و البهتان هو أن تقول فيه ما ليس فيه فلا تصدق الغيبة على البهتان، إلا على بعض التفاسير، غير التام،

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٠

و هو أن يقال في شخص ما ليس فيه، و هو أغلظ تحريما من الغيبة و وجهه ظاهر لأنه جامع بين مفسدتي الكذب و الغيبة و يمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين و المركب. (١)

و في رواية علقمة عن الصادق عليه السلام حدثني أبي عن آبائه عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال: من اغتاب مؤمنا بما فيه لم يجمع الله في الجنة أبدا، و من اغتاب مؤمنا بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، و كان المغتاب خالدا في النار و بئس المصير.

خاتمة: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه. (٢)

و اطلاقها عليه في خبر علقمة، الذي هو ضعيف السند لا بد من حمله على ارادة نوع من التجوز، لعدم صلاحيته لمعارضة ما تقدم.

(١) قوله لانه جامع بين مفسدتي الكذب و الهتك...

غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه ما أفاده المحقق التقي قدس سره قال: إن من ذكر المؤمن بنقص ليس فيه فيصدق عليه

الكذب باعتبار عدم مطابقته للواقع، و الغيبة بالمعنى الأعم باعتبار ذكر النقص، و البهتان باعتبار اجتماع العنوانين المعبر عنه بالبهتان فيعاقب بثلاثة عقاب.

و لكن يرد عليه ان البهتان ليس مورد اجتماع العنوانين لأن الغيبة غير البهتان كما عرفت.
حقوق الاخوان

(٢) قوله خاتمة في بعض ما ورد «١» من حقوق المسلم.

النصوص المثبتة لحقوق كثيرة على الأخ و إن كانت كثيرة، إلا ان ما ذكره المصنف من خبر الكراجكي المشتمل على ان للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً، ضعيف السند لأن في سنده الحسين بن محمد بن علي الصيرفي البغدادي.

(١) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٤.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨١

ففي صحيحة مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حق المؤمن.

و روى في الوسائل و كشف الريبة عن كثر الفوائد للشيخ الكراجكي عن الحسين بن محمد بن علي الصيرفي عن محمد بن علي الجعابي عن القاسم بن محمد ابن جعفر العلوي عن أبيه عن آبائه عن علي عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة إلا بأدائها أو العفو:

١- يغفر زلته، ٢- و يرحم عبرته، ٣- و يستر عورته، ٤- و يقبل عثرته، ٥- و يقبل معذرتة، ٦- و يرد غيبته، ٧- و يديم نصيحته، ٨- و يحفظ خلته، ٩- و يرضى ذمته، ١٠- و يعود مرضه، ١١- و يشهد ميتة، ١٢- و يجيب دعوتة، ١٣- و يقبل هديته، ١٤- و يكافي صلته، ١٥- و يشكر نعمته، ١٦- و يحسن نصرته، ١٧- و يحفظ حليلته، ١٨- و يقضى حاجته، ١٩- و يستنجح مسألته، ٢٠- و يسمت عطسته، ٢١- و يرشد ضالته، ٢٢- و يرد سلامه، ٢٣- و يطيب كلامه، ٢٤- و يبر انعامه، ٢٥- و يصدق أقسامه، ٢٦- و يوالي وليه، ٢٧- و لا يعاديه، ٢٨- و ينصره ظالماً و مظلوماً.

فأما نصرته ظالماً فيرده عن ظلمه و أما نصرته مظلوماً فيعيّنه على أخذ حقه، ٢٩- و لا يسلمه و لا يخذله، ٣٠- و يحب له من الخير ما يحب لنفسه و يكره له من الشر ما يكره لنفسه.

ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له عليه و الأخبار في حقوق المؤمن كثيرة، و الظاهر ارادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أداؤها و معنى القضاء لذيها على من هي عليه «عليها» المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عما أعد لمن أدى حقوق الأخوة.

ثم ان ظاهرها و إن كان عاماً إلا انه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدى لها بحسب اليسر (١) أما المؤمن المضيق لها فالظاهر عدم تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقق المقاصد، فان التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

(١) قوله الا انه يمكن تخصيصها بالاخ العارف.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٢

...

و إن كان في كلامه مسامحة، فإن مراده على ما يشعر به الاستدلال بتحقيق المقاصد، إن عدم قيام الآخر بما يقتضيه الأخوة، و تضييعه

للحقوق التي تكون من مقتضيات الأخوة، مانع عن تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه.

لا ان رجحان القيام مشروط بقيام الآخر.

حتى يرد عليه ان لازم ذلك انه لو لم يقيم الطرفان بها كانا معذورين، لعدم تحقق الشرط، و هو باطل بالضرورة، الا ان ما ذكره متين.

و يقتضيه جملة من الآيات:

كقوله تعالى (فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) «١».

وقوله تعالى: (فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوِقِبْتُمْ بِهِ) «٢».

وقوله تعالى: (وَ الْحُرْمَاتُ قِصَاصٌ) «٣».

و يشهد له، مضافا الى ذلك بعض النصوص التي استدلت بها.

و هو ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام الاخوان صنفان، إخوان الثقة و اخوان المكاشرة، فاما اخوان الثقة، فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فاذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه و عاد ما عاداه و اکتتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن، و اعلم ايها السائل انهم اعز من الكبريت الأحمر، و أما اخوان المكاشرة فانك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبين ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه و حلاوة اللسان «٤».

فانه يدل على ان حقوق الأخوة من كتمان السر و العيب و اظهار الحسن و غيرهما انما تكون مطلوبة، لو كان الطرف من اخوان الثقة و أما لو كان من اخوان المكاشرة غير القائمين بها فلا تكون هي مأمورا بها، بل قوله و ابذل لهم ما بذلوا الخ، كالصريح في ارادة ان كل حق من الحقوق أهمله الآخر بالنسبة الى الانسان للانسان ايضا اهماله.

و أما ساير النصوص فستعرف ما في الاستدلال بها.

(١) سورة البقرة، آية ١٩٥.

(٢) سورة النحل، آية ١٢٧.

(٣) سورة البقرة، آية ١٩٥.

(٤) الوسائل، باب ٣، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٣

و قد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الاخوان بل لجميعهم إلا القليل.

فعن الصدوق قدس سره في الخصال و كتاب الاخوان و الكليني بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة فقال: اخبرنا عن الاخوان، فقال عليه السلام: الاخوان صنفان: اخوان الثقة و اخوان المكاشرة.

فاما اخوان الثقة فهم كالكف و الجناح و الأهل و المال فاذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه و عاد من عاداه و اکتتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن، و اعلم ايها السائل انهم اعز من الكبريت الأحمر.

و أما اخوان المكاشرة فانك تصيب منهم لذتك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبين ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه، و حلاوة اللسان.

و في رواية عبد الله الحلبي المروية في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تكون الصداقة الا بحدودها فمن كان فيه هذه الحدود او شيء منها فانسبه الى الصداقة و من لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصداقة.

فأولها: ان 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 شيئاً تناله و قدرته.

و الخامسة: و هي مجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات.

و لا يخفى انه اذا لم يكن الصداقة لم يكن الأخوة (١) فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه.

و في نهج البلاغة لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث، في نكته و في غيبته و في وفاته.

(١) الصداقة أخص من الأخوة، و يشير اليه مضافاً الى وضوحه، ما في نهج البلاغة

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٤

و في كتاب الاخوان بسنده عن الوصافي عن أبي جعفر عليه السلام قال قال لي:

أ رأيت من كان قبلكم اذا كان الرجل ليس عليه رداء و عند بعض اخوانه رداء يطرحه عليه، قلت: لا، قال: فاذا كان ليس عنده إزار

يوصل اليه بعض اخوانه بفضل ازاره حتى يجد له إزاراً قلت لا، قال: فضرب بيده على فخذه، و قال: ما هؤلاء ياخوة.

دل على من لا يواسي المؤمن ليس بأخ له فلا يكون له حقوق الاخوة (١)

المذكورة في روايات الحقوق و نحوه، رواية ابن أبي عمير عن خلاد رفعه قال: ابطأ على رسول الله صلى الله عليه و آله رجل فقال: ما

ابطأ بك، قال: العري يا رسول الله فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما، فقال: بلى يا رسول الله قال: ما هذا لك بأخ.

و في رواية يونس بن زبيان قال: قال ابو عبد الله عليه السلام اختبروا اخوانكم بخصلتين فان كانتا فيهم و الا- فاغرب ثم اغرب:

المحافظة على الصلوات في مواقيتها، و البر في الاخوان في اليسر و العسر. (٢)

لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث «١» فنفي الصداقة لا يدل على نفي الأخوة.

(١) بعد ما لا ريب في ثبوت حقوق الأخوة اللزومية له كمحرمة غيبته، لا مناص عن حمل الخبرين على ارادة نفي الكمال، كما في لا

صلاة لجار المسجد إلا في المسجد. و عليه فلا يدلان على عدم ثبوت حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق كما لا يخفى.

(٢) و فيه مضافان الى ضعف سند الخبر، انه يدل على عدم المجالسة مع من ليس فيه هاتان الخصلتان فإن المجالسة مؤثرة فهو اجنبى

عن المقام.

(١) نهج البلاغة، ٤٩٤، الحكمة رقم ١٣٤.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٥

الخامسة عشرة: القمار حرام إجماعاً (١)

إشارة

و يدل عليه الكتاب و السنة المتواترة و هو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة (٢) و

حكى عن جماعة انه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً و لو من دون رهن و به صرح في جامع المقاصد، و عن بعض ان أصل

المقامرة المغالبة.

حرمة القمار

(١) قوله الخامسة عشرة القمار حرام اجماعاً.

و تنقيح القول فيه يقع أولاً: في القمار موضوعاً، ثم في بيان حكمه:

أما الأول فالكلام فيه في موردين:

الأول في أصل المعنى الموضوع له.

الثاني: في حدوده و قيوده.

أما المورد الأول: فالمعاني المحتملة له أربعة: نفس الآلات، و المال المجعول في المعاملة، و اللعب بها، و المعاملة الواقعة على اللعب بها.

أما المعنيان الأولان: فالظاهر انهما أجنيان عن معنى القمار، إذ مضافاً الى تصريح اللغويين بأنه اللعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم. انه مصدر من المفاعلة و المناسب للمعنى المصدرى أحد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى. نعم في خبر أبي الجارود «١» أطلق القمار على نفس الآلات، لكنه مضافاً الى ضعف سنده و معارضته مع النصوص الاخر المتضمنة ان كل ما قورم به فهو الميسر، الظاهرة في ان القمار هو فعل المكلف، الاستعمال أعم من الحقيقة.

(٢) و الاظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث، و قد صرح به جمع من أئمة اللغة.

و أما المورد الثاني: فالظاهر ان القمار لا يصدق على اللعب بدون الرهان كما يظهر لمن راجع الاستعمالات العرفية و كلمات اللغويين، ففي مجمع البحرين: أصل القمار الرهن

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٦

...

على اللعب بشيء، و في القاموس: تقمره راهنه فغلبه، و نحوه ما عن لسان العرب، و في المنجد:

القمار كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً كان بالورق أو غيره.

و لا ينافيه ما عن ظاهر الصحاح و المصباح و التكملة و الذيل. انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن و دونه، فانه لو لم يدل على انه موضوع للعب بها مع الرهن، و ان اطلاقه على اللعب بدونه نادر و مجاز، لا يدل على انه بنحو الحقيقة.

و لو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك في صدقه بدونه، فيتعين الأخذ بالقدر المتيقن.

و لا يعتبر في صدقه أن يكون اللعب بالآلات المعدة للقمار بحيث لا منفعه لها غير القمار و لا بالآلات المعروفة الشاملة لها و غيرها كالأخاتم و الجوز و البيض التي تعارف اللعب بها و لها منافع شائعة اخر.

لما نرى من صدق القمار على اللعب بكل شيء مع الرهن، من دون عناية و علاقة.

كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللفظ في سائر اللغات.

و لتصريح أكثر اللغويين بذلك.

و لما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم.

ففي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام: الترد و الشطرنج و الأربعة عشر بمنزلة واحدة و كل ما قورم عليه فهو ميسر

«١».

و في خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام: قيل يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كل ما تقوم به حتى الكعب و الجوز «٢».

و نحوهما غيرهما.

فالمتحصل مما ذكرناه: ان القمار هو اللعب بأى شيء كان بشرط الرهن.

(١) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٧

و كيف 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 في حرمة و حرمة العوض (١) و الاجماع عليه محقق و الأخبار به متواترة.

اللعب بالآلات المعدة للقمار مع الرهن

المقام الثاني: في حكمه.

و المراد بحكمه ليس هو حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضعا و تكليفا، إذ الكلام في ذلك قد تقدم في النوع الثاني مفصلا، بل المراد به في المقام هو حرمة اللعب بها.

و تنقيح القول في ذلك انما هو في ضمن مسائل.

(١) الأولى: لا خلاف بين علماء الإسلام في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع الرهن، بل هي من ضروريات الإسلام، و تشهد له الآيات الشريفة «١» و النصوص المتواترة «٢».

و ما ذكره المحقق الإيرواني قدس سره من انه لو كان القمار معناه المعاملة و المراهنة فلا يكون نفس اللعب حراما الا اذا كان اجماع على حرمة ايضا، غريب.

إذ مضافا الى ان عليها الاجماع، تشهد لحرمة الآيات و النصوص المتضمنة للنهي عن اللعب بالشرطنج و النرد و سائر آلات القمار. و من هذا القبيل المعاملة المعروفة في هذا العصر الواقعة على ما يسمى في الفارسية ب (بليط بخت آزمائي) فإن ذلك الورق أعد لهذه المراهنة و المغالبة، فهي حرام، و العوض المأخوذ سحت، و قد اشبعنا الكلام فيها في كتابنا المسائل المستحدثة.

(١) المائدة، آية ٩١- و البقرة، آية ١٨٤.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، و راجع الأبواب ١٠٢ و ١٠٣ و ١٠٤ و غير من الأبواب منها و راجع كتب الحديث غير ما اشرنا اليه كالمستدرک و البحار و غيرهما.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٨

الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن (١) و في صدق القمار عليه نظر لما عرفت (٢) و مجرد الاستعمال لا يوجب إجراء الأحكام المطلقات و لو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال لقوة انصرافها الى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها. (٣)

و منه تظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب بإطلاق النهي عن اللعب بتلك الآلات بناء على انصرافه الى المتعارف من ثبوت

الرهن، نعم قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي عن الشطرنج و النرد، قال عليه السلام: لا تقربوهما قلت: فالغناء قال: لا خير فيه لا تقربه.

اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن

(١) المسألة الثانية: في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن.

ففي جامع المقاصد: لا ريب في تحريم اللعب بذلك و إن لم يكن رهن. و عن المستند: نفي الخلاف فيه.

و قد استدل للحرمة بوجهين:

أحدهما: الأدلة الناهية عن القمار من الآيات و الروايات.

و أورد عليه المصنف قدس سره بوجهين:

(٢) الاول: ان في صدق القمار على اللعب بدون الرهن نظرا.

و لكن قد عرفت عدم الصدق.

(٣) الثاني: انصرف القمار على فرض صدقه عليه عنه.

و فيه: ان منشأ الانصراف سواء كان هو قلة الوجود أو قلة الاستعمال، يرد عليه:

أولا: منع تلك، فإن اللعب بها بدون الرهن كثير، كما ان الاستعمال فيه كذلك.

و ثانيا: ان الانصراف الناشئ من قلة الوجود او قلة الاستعمال لا يوجب تقييد المطلقات و لا يعتنى به.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٨٩

و الأولى الاستدلال على ذلك بما تقدم في رواية تحف العقول من ان ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات. (١)

و في تفسير القمي عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: (إنما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب الى ان قال: و أما الميسر فالنرد و الشطرنج و كل قمار ميسر الى أن قال و كل هذا بيعه و شراؤه و الانتفاع بشيء من هذا حرام محرم. (٢)

ثانيهما: النصوص الناهية عن اللعب بالنرد و الشطرنج و غيرها من آلات القمار كصحيح ابن خلاد، و خبر أبي الربيع المتقدمين، و غيرها من النصوص الواردة في تفسير الميسر و غيرها.

و أورد عليه المصنف قدس سره بأنها منصرفة الى اللعب بها مع الرهن، و قد عرفت ما فيه.

و قد استدل المصنف قدس سره له بوجوه:

(١) الاول: قوله عليه السلام في خبر تحف العقول: ان ما يجيء منه الفساد محضا لا يجوز التقلب فيه من جميع وجوه الحركات «١».

و فيه: أولا: انه ضعيف السند كما تقدم في أول الكتاب.

و ثانيا: ان المصنف قدس سره في مسألة الانتفاع بالنجس صرح بأن المراد بالتقلب ما يرجع الى الأكل و الشرب، بمعنى ان المراد به المنافع المقصودة الظاهرة للشئ، و عليه فيختص ذلك باللعب بها مع الرهن.

و ثالثا: ان كون تلك الآلات مما يجيء منه الفساد محضا يتوقف على عدم كون اللعب بدون الرهن من منافعها، أو كونه حراما، و

الأول كما ترى، والثاني لا- بد و أن يحرز من الخارج، ولا- يمكن اثباته بهذا الخبر، إذ الدليل المتكفل لبيان الحكم لا تعرض له للموضوع.

(٢) الثاني: خبر أبي الجارود عن مولانا الباقر عليه السلام المذكور في المتن «٢».

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٠

و ليس المراد بالقمارة هنا المعنى المصدري حتى يرد ما تقدم من انصرافه الى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله بيعه و شراؤه و قوله. و أما الميسر فهو النرد ... الخ.

و يؤيد الحكم (١) ما عن مجالس المفيد الثاني قدس سره ولد شيخنا الطوسي قدس سره

وفيه: أولاً: ان هذا الخبر ضعيف السند، لأن أبا الجارود زياد بن المنذر لم يرد فيه توثيق بوجه، بل هو مذموم أشد الذم، فعن الامام الصادق عليه السلام انه كذاب، مع انه مرسل.

و ثانياً: ان الانصراف الذي يدعيه الشيخ قدس سره في سائر النصوص آت هنا، و ليس المراد انصراف القمار الى اللعب بالآلات مع الرهن حتى يقال إن القمار في هذا الخبر لم يرد به اللعب بل اريد به الآلات أنفسها بقرينة قوله بيعه و شرائه. و قوله و أما الميسر فالنرد و الشطرنج، بل المراد انصراف الانتفاع بها المنهى عنه الى اللعب بها مع الرهن.

الثالث: خبر أبي الربيع الشامي عن الامام الصادق عليه السلام: عن النرد و الشطرنج فقال:

لا تقربوهما «١» بتقريب ان المنهى عنه في هذا الخبر هو القرب اليهما، و هو لا ينصرف الى اللعب مع الرهن، إذ المستفاد من المنع عن القرب إرادة المبالغة في التنزه و الاجتناب التي لا يناسبها التخصيص بخصوص قسم خاص من التحرز و التجنب.

وفيه: أولاً- انه ضعيف السند، لأن أبا الربيع مجهول الحال اللهم الا ان يقال: ان الراوى عنه بما انه ابن محبوب- و هو من أصحاب الاجماع- فخبره هذا معتمد.

و ثانياً انه بعد ما علم من أن المراد بالقرب ليس هو معناه الحقيقي بل أريد به المعنى الكنائى و هو اللعب بهما، فسبيل هذا الخبر سبيل سائر المطلقات، و سيأتى التعرض لها، فعلى القول بانصرافها الى اللعب بها مع الرهن لا وجه للاستدلال به.

(١) و قد ذكر المصنف قدس سره جملة من الروايات لتأكيد الحكم.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٠.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٢

المؤمن لمشغول عن اللعب فان مقتضى اناطة الحكم بالباطل، و اللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء و لا يجرى (و عدم جريان) دعوى الانصراف هنا.

الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار (١) كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل و على المصارعة و على الطيور و على الطفرة و نحو ذلك مما عدوها في باب السبق و الرماية و من أفراد غير ما نص على جوازه، و الظاهر اللاحق بالقمار في الحرمة و الفساد بل صريح بعض انه قمار و صرح العلامة الطباطبائي قدس سره في مصابيح عدم الخلاف في الحرمة و الفساد، و هو ظاهر كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عد المنصوص (٢) مع العوض و جعل محل الخلاف فيها بدون العوض، فان ظاهر ذلك ان

محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك.

وفيه: مضافا الى ضعف سنده لمحمد بن جعفر بن عنبسة وغيره، انه لا دلالة له على حرمة اللعب، بل انما هو إرشاد الى ان المؤمن لا يشتغل بما لا يفيد في دينه أو دنياه.

اللعب بغير الآلات المعدة للقمار مع الرهن

(١) قوله الثالثة: في المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار.

و الظاهر ان المشهور بين الأصحاب هو تحريم ذلك، و عن العلامة الطباطبائي قدس سره عدم الخلاف في التحريم و الفساد.

(٢) وقد استظهر المصنف قدس سره ذلك من كل من نفى الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض و جعل محل الخلاف فيها بدون العوض.

توضيح ما أفاده: ان مورد الخلاف في المسابقة بدون العوض في غير الموارد المنصوصة هي الحرمة التكليفية، إذ لا رهن فيها كى يقع الخلاف في الحرمة الوضعية و الفساد، فمقابلته مورد الوفاق- و هي حرمة المسابقة- مع العوض بمورد الخلاف تقتضى كون مورد الوفاق هي الحرمة التكليفية.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٣

و من المعلوم أنه ليس هنا إلا الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد و يدل عليه ايضا قول الصادق عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه و آله ان الملائكة لتحضر الرهان في الخف و الحافر و الريش و ما سوى ذلك قمار حرام.

و في رواية العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله ان الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الريش و النصل. (١)

و كيف كان: فقد استدلل للحرمة بوجوه:

الأول: الاجماع.

وفيه: انه لو ثبت لا يصلح للاعتماد عليه، فضلا عن عدم ثبوته، و ذلك لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه التي ستمر عليك.

الثاني: الآيات و الروايات الدالة على حرمة القمار و الميسر و الأزلام، فانها بإطلاقها تدل على حرمة المراهنة بغير الآلات المعدة للقمار لما عرفت من صدق القمار عليها. فراجع ما ذكرناه.

الثالث: النصوص الظاهرة في حرمتها، و هي طوائف:

(١) منها ما دل على ان الملائكة تنفر عند الرهان و تلعن صاحبه.

كمرسل الصدوق عن الامام الصادق عليه السلام: إن الملائكة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل «١».

و خبر العلاء بن سيابة المذكور في المتن و قد روى المحدث العاملى هذه الرواية عن الصدوق عن الامام الصادق عليه السلام و ليس في سندها العلاء بن سيابة «٢».

وفيه: أولا: انها ضعيفا السند، أما الأول فلإرسال، و أما الثاني فلأن العلاء مجهول.

و ثانيا: ان الرهان مصدر باب المفاعلة، و هي المعاملة و المراهنة على العمل الخارجى، و عليه فهما اجنبيان عن حرمة نفس العمل و اللعب الخارجى، و إنما يدلان على

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب السيق و الرماية، حديث ٦.

(٢) باب ٣، من المصدر، ح ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٤

و المحكى عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الميسر، قال: الثقل من كل شيء، قال: و الثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم و غيرها. (١)

و فى مصححة معمر بن خلاد كل ما قورم عليه فهو ميسر. (٢)

و فى رواية جابر عن أبى جعفر عليه السلام قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كل ما يقامر به حتى الكعاب و الجوز. (٣) و الظاهر ان المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن، و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة فى التحريم المعتضدة بدعوى عدم الخلاف فى الحكم ممن تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص

حرمة المراهنة و فساده، بل على خصوص الفساد، و يكون اللعن من جهة أخذ العوض.

(١) و منها: ما عن تفسير العياشى عن ياسر الخادم عن الامام الرضا عليه السلام: المذكور فى المتن «١».

و فيه: أولاً: انه ضعيف السند لياسر.

و ثانياً: انه يدل على ان الرهن من الميسر، فتشمله الآية الآمرة بالاجتناب عنه، فغاية ما يثبت به حرمة التصرف فيه، فهو يدل على الفساد دون الحرمة التكليفية.

(٢) و منها: صحيح ابن خلاد عن أبى الحسن عليه السلام: النرد و الشطرنج و الاربعة عشر بمنزلة واحدة، و كل ما قورم عليه فهو ميسر «٢».

و فيه: ان ما يقامر عليه هو الرهن، و عليه فيرد عليه ما أوردناه على سابقه.

(٣) و منها: خبر جابر عن الامام الباقر عليه السلام: قيل يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلما تقوم به حتى الكعاب و الجوز «٣».

و فيه: انه ضعيف السند لأن فى سنده عمرو بن شمر.

و منها: خبر إسحاق بن عمار عن الامام الصادق عليه السلام: عن الصبيان يلعبون بالجوز و البيض و يقامرون: لا تأكل منه فإنه حرام «٤».

و فيه: انه صريح فى الفساد و اجنبى عن ما هو محل الكلام.

(١) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٣) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٤) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٥

الحرمة بما كان بالآلات المعدة للقمار. (١) و أما مطلق الرهان و المغالبة بغيرها فليس فيه الا فساد المعاملة و عدم تملك الرهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل و لا معصية من جهة العمل كما فى القمار بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذى هو نذر لا كفارة له مع طيب النفس من البازل لا- بعنوان ان المقامرة المذكورة أوجبه و الزمته أمكن القول بجوازه، و قد عرفت من الأخبار

اطلاق القمار عليه و كونه موجبا للعن الملائكة و تنفرهم و انه من الميسر المقرون بالخمير.

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 اذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملك الا ان يراد صورة الوفاء بأن يملكه تملكا جديدا بعد الغلبة فى اللعب لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم ايضا (٢) غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب فى المحرم لكن الكلام فى تصرف المبدول له بعد التملك الجديد لا فى فعل الباذل و انه يستحب له او لا و كيف كان، فلا أظن الحكم بحرمة الفعل

(١) و قد أنكر صاحب الجواهر و هو المراد من قوله بعض مشايخنا المعاصرين الحرمة التكليفية و محصل ما يفيد قدس سره بعد إنكار اطلاق او عموم للنصوص الواردة فى الباب الدالة على الحرمة التكليفية. بأنه لا يترتب على مطلق المغالبة بغير الآلات المعدة للقمار سوى عدم تملك الراهن لفساد المعاملة فيحرم التصرف فيه لأنه أكل للمال بالباطل.

و أما نفس العمل فليس كالقمار كى يكون محرما و لا معصية من جهته. ثم انه قدس سره يقول ان حرمة التصرف فى المأخوذ انما هو فيما لو أخذه الراهن بعنوان الوفاء بالمعاملة و أما لو كان الأخذ بعنوان الوفاء بما يتعهد الباذل قبل المعاملة و يتواعدان على ان يملك كل منهما الآخر على فرض الغلبة. فأخذ الغالب الرهن هنا بعنوان الوفاء بالوعد الذى هو نذر لا كفارة له كما فى منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٩٦

مضافا الى الفساد محل اشكال، بل و لا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق و الرماية، و كتاب الشهادات، و تقدم دعواه صريحا من بعض الأعلام. نعم عن الكافى و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس (١) عن أبى جعفر عليه السلام انه قضى أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل آكل و أصحاب له شاء، فقال: ان أكلتموها فهى لكم و إن لم تأكلوها فعليكم كذا و كذا، فقضى فيه ان ذلك باطل لا شىء فى المؤاكلة من الطعام ما قل منه أو كثر، و منع غرامة فيه و ظاهرها من حيث عدم ردع الامام عن فعل مثل هذا انه ليس بحرام الا انه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم لأن التصرف فى هذا المال مع فساد المعاملة حرام ايضا، فتأمل. (٢)

مصحيح «١» هشام عن الامام الصادق عليه السلام عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له الحديث، فيكون الأخذ بعنوان الوفاء بالوعد الذى هو لو لم يكن واجبا لا ريب فى استحبابه.

و لا يرد عليه ما فى المتن لكن حل الأكل على هذا الوجه جار فى القمار المحرم ايضا.

فانه يندفع بأن القمار حرام و كذا كل ما يستتبعه فتدبر.

نعم يمكن أن يقال إن الوعد غير الشرط فى ضمن العقد و هو أمر مستقل لا ربط له به و انما يكون القمار من دواعيه، و عليه فيرد عليه ما أفاده المصنف قدس سره.

و قد أنكر صاحب الجواهر قدس سره الحرمة التكليفية و التزم بخصوص الفساد.

(١) و استدلل له: بصحيح محمد بن قيس عن الامام الباقر عليه السلام المذكور فى المتن «٢».

بدعوى انه متضمن لفساد المراهنة فى الطعام خاصة، و لو كانت هى محرمة لردع عنها ايضا، فيستكشف من عدم الردع الجواز.

(٢) و أجاب عنه المصنف قدس سره بانه لا يصح استكشاف الجواز من عدم ردعه عليه السلام فى المقام، و الا لدل على جواز

التصرف في الشاة لعدم الردع عن ذلك، مع انه على القول بالبطلان يحرم التصرف فيها لكونها مال الغير.

(١) الوسائل، باب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب كتاب الجعالة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٧

ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة يجب رده على مالكة مع بقاءه و مع التلف فالبديل مثلا او قيمة، و ما ورد من قىء الامام البيض الذي قامر (١) به الغلام فلعله للحذر من أن يصير الحرام

وفيه: أولا: انه لم يذكر في الرواية ان أصحاب الرجل تصرفوا في الشاة حتى يكون سكوته عن بيان حرمة دليل الجواز.

و ثانيا: انه قد دلت الأدلة الاخر على حرمة التصرف في المقبوض بالعقد الفاسد، و لأجلها لا يحكم بالجواز بخلاف المراهنة.

و ثالثا: ما ورد المحقق الايرواني قدس سره بأن الظاهر منه أن صاحب الشاة قد أباح شاته بشرط أن يلتزموا بإعطاء كذا إن لم يأكلوا لا بشرط أن يعطوا، و قد التزموا فتنجزت الاباحة، فأكلهم كان بالاباحة المالكية، و عدم كونهم ملتزمين بالوفاء شرعا لا يرفع الاباحة المالكية، فلا يكون التصرف في الشاة محرما.

فالحق في الجواب عنه أن يقال: إن الظاهر كون الخبر أجنيا عن المراهنة بالأكل، و انما يكون مورد الخير الاباحة المالكية المشروطة بالالتزام بالإعطاء لا الإعطاء.

(١) نظره الشريف بعد ما أفاد بان حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات، الى انه قد يتوهم ان ما ورد من قىء الامام البيض ينافي ذلك و هو ما رواه عبد الحميد بن سعيد قال: بعث ابو الحسن عليه السلام غلاما يشتري له بيضا فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما أتى له به أكله فقال له مولى له: ان فيه من القمار قال: فدعا بطشت فتقياً فقاءه «١».

و لكن يرد عليه: انه على تقدير صحة سنده- مع انه محل نظر لجهالة عبد الحميد المذكور- لا ينافي القاعدة المسلمة و هي لزوم دفع المأخوذ بالعقد الفاسد مع بقاء عينه، و مع تلفه يجب رد بدله من المثل ان كان مثليا، أو القيمة إن كان قيميا و ذلك لوجوه:

(١) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٩٨

جزء من بدنه لا- للرد على المالك لكن يشكل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلا بناء على عدم اقدمه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم «بالجهل» لا جهلا و لا غفلة لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب و فعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك، اللهم الا- أن يقال بأن مجرد التصرف من المحرمات العلمية و التأثير الواقعي الغير المتبدل بالجهل انما هو في بقاءه و سيورته بدلا عما يتحلل من بدنه عليه السلام و الفرض اطلاعه عليه في اوائل وقت تصرف المعدة و لم يستمر جهله.

هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و الافهم في حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شئونا لا يعلمها غيرهم. (١)

الأول: انه يحتمل أن البيض الذي أكله هو الذي اشتراه له، و انما قاءه لانه قومه به، فاراد الاجتناب عنه لئلا يصير ذلك جزء من بدنه الشريف.

الثاني: ان الدنيا و ما فيها للإمام، و هو أولى بالتصرف في الأموال من المالكين كما نطقت بذلك جملة من النصوص، و قيئه حينئذ

انما كان لما تقدم.

الثالث: انه مع الإغماض عن هذين الوجهين و تسليم كونه مال الغير لا يتوهم أحد ان قيئه عليه السلام كان لأجل رده الى مالكه لأنه بالأكل قد تلف، و هو بعد القىء يعد من القذارات العرفية.
و يبقى على هذا الوجه الإشكال فى انه عليه السلام كيف أكل الحرام الواقعى؟ و الجواب عنه.
(١) ما أشار اليه المصنف قدس سره بقوله: و لهم فى حركاتهم من افعالهم و أقوالهم شئونا لا يعلمها غيرهم.

حكم المسابقة بغير رهان

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٩٩

الرابعة: المغالبة بغير عوض فى غير ما نص على جواز المسابقة فيه (١) و الأ-كثر على ما فى الرياض على التحريم بل حكى فيها عن جماعة دعوى الإجماع عليه (٢) و هو الظاهر من بعض العبارات المحكية عن التذكرة.
فعن موضع منها انه لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض و لا بغير عوض عند علمائنا أجمع لعوم النهى، الا فى الثلاثة الخف، و الحافر، و النصل.

و ظاهر استدلاله ان مستند الإجماع هو النهى، و هو جار فى غير المصارعة ايضا، و عن موضع آخر لا- يجوز المسابقة على رمى الحجارة باليد و المقلاع و المنجنيق سواء كان بعوض او بغير عوض عند علمائنا.

و فيه ايضا لا يجوز المسابقة على المراكب و السفن و الطيارات عند علمائنا، و قال ايضا لا يجوز المسابقة على مناطق الغنم و مهارشة الديك بعوض و لا- بغير عوض، قال و كذلك لا- يجوز المسابقة بما لا- ينتفع به فى الحرب، و عد فيما مثل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمى البنادق و الجلاهق و الوقوف على رجل واحد و معرفة ما فى اليد من الزوج و الفرد و سائر الملاعب، و كذا للث فى الماء، قال: و جوزه بعض الشافعية و ليس بجيد، انتهى.

و ظاهر المسالك الميل الى الجواز و استجوده فى الكفاية و تبعه بعض من تأخر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النص عدا ما تقدم من التذكرة من

(١) هذه هى المسألة الرابع و هى فى المغالبة بغير عوض فى غير ما نص على جواز المسابقة فيه كالمصارعة و المسابقة على المراكب و السفن، و رمى الحجارة و نحو ذلك.

و الظاهر ان المشهور بين الأصحاب هو التحريم، و فى جامع المقاصد: ظاهر المذهب التحريم، و صريح المحكى عن التذكرة و غيرها: ان عليه إجماع الإمامية.

و عن الشهيد الثانى و من تبعه، و المحقق السبزواري، و جمع من الأساطين و فى الحدائق و الجواهر: الجواز. و استدلل للأول بوجوه:

(٢) الأول: الإجماع الذى حكاه غير واحد.

و فيه: ان الإجماع لو تحقق لا يعتمد عليه فى المقام لعدم كونه تعبديا.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٠٠

عموم النهى (١) و هو غير دال لأن السبق فى الرواية يحتمل التحريك بل فى المسالك انه المشهور فى الرواية و عليه فلا يدل الا على تحريم المراهنة بل هى غير ظاهرة فى التحريم ايضا لاحتمال ارادة فسادها، بل هو الأظهر لأن نفى العوض ظاهر فى نفى استحقيقه و ارادة نفى جواز العقد عليه فى غاية البعد و على تقدير السكون فكما يحتمل نفى الجواز التكليفى فيحتمل نفى الصحة لوروده مورد

الغالب من اشتمال المسابقة على العوض (٢) و قد يستدل للتحريم أيضا.

(١) هذا هو الوجه الثاني و هو خبر «١» عبد الله بن سنان الإمام الصادق عليه السلام: لا سبق الا فى خوف او حافر او نصل. يعنى النضال. بتقريب ان السبق بسكون الباء مصدر، و المراد من نفيه نفى المشروعية، و مقتضى اطلاقه عدم مشروعية المسابقة بدون الرهن. و أورد عليه تارة: بضعف السند لمعلی بن محمد كما عن الأستاذ. و فيه: انه حسن أقلا لكونه من مشايخ الإجازة. و اخرى: بما فى المكاسب.

(٢) بأنه كما يحتمل نفى الجواز التكليفى يحتمل نفى الصحة، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض. و يمكن دفعه: بأن المسابقة بغير الرهان كثيرة، مع ان قلة الوجود لا توجب الانصراف كما تقدم. و ثالثة: بما عن الكفاية: انه يحتمل أن يكون معناه لا اعتداد بسبق فى أمثال هذه الأمور الا فى الثلاثة، أو لا فضل لسبق الا فى الثلاثة، فلا دلالة فيه على التحريم. و فيه: ما تقدم من ظهوره على هذا التقدير فى نفى المشروعية.

فالأولى أن يورد عليه: بأنه لم يثبت كون السبق المذكور (بسكون الباء) بل من المحتمل أن يكون (بالفتح)، بل عن الشهيد الثانى: انه المشهور و السبق (بالفتح) هو العوض و الرهن، و نفيه ظاهر فى ارادة فساد المراهنة لظهوره فى نفى استحقاقه، و عليه فلا يمكن الاستدلال به للإجماع و عدم ثبوت قراءة السكون

(١) باب ٣، من أبواب أحكام السبق و الرماية، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٠١

(١) بأدلة القمار بناء على انه مطلق المغالبة و لو بدون العوض كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا. (٢)

و دعوى انه يشترط فى صدق القمار احدى الأمرين: أما كون المغالبة بالآلات المعدة للقمار، و إن لم يكن عوض. و أما المغالبة مع العوض و إن لم يكن بالآلات المعدة للقمار على ما يشهد به اطلاقه فى رواية الرهان فى الخف و الحافر فى غاية البعد، بل الأظهر انه مطلق المغالبة و يشهد له ان اطلاق آله القمار موقوف على عدم دخول الآلة فى مفهوم القمار (٣) كما فى سائر الآلات المضافة الى الأعمال و الآلة غير مأخوذة فى المفهوم. و قد عرفت أن العوض ايضا غير مأخوذ فيه فتأمل.

(١) الثالث: اطلاق أدلة القمار لأنه مطلق المغالبة و لو بدون العوض.

(٢) و يشهد به ما تقدم من اطلاق الرواية بكون بالنرد و الشطرنج بدون العوض قمارا.

و فيه ما عرفت فى أول المسألة من أخذ الرهان فى مفهوم القمار.

و أما الاستدلال بما دل على ان اللعب بالشطرنج بدون العوض قمار.

فيتوجه عليه انه لو صح سند الخبر يرد على الاستدلال به، ان الإطلاق أعم من الحقيقة و حرمة اللعب بالنرد و الشطرنج بدون العوض انما هى للأدلة الخاصة لا لصدق القمار عليه.

و أما ما أورده المصنف قدس سره عليه بقوله.

(٣) ان اطلاق ادلة القمار موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار.

فيتوجه عليه انه لم يدع أحد كون الآلة جزء من مفهوم القمار.

بل من يدعى اعتبار كون المغالبة بالآلات المعدة للقمار، انما يقول بدخول التقييد بها في صدقه و الا فلا ريب في خروجها عن مفهومه.

الرابع: ما دل على نفاذ الملائكة عند الرهان و لعن صاحبه ما خلا الثلاثة «١»، مع التصريح في بعضها بأن ما عداها قمار محرم لصدق الرهان بدون العوض عرفا و عادة.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق و الرماية.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٢

و يمكن ان يستدل على التحريم ايضا بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و النرد معللة بكونها من الباطل و اللعب (١) و ان كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر و قوله عليه السلام في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئا من اللعب غير الرهان و الرمي و المراد رهان الفرس، و لا شك في صدق اللهو و اللعب، فيما نحن فيه ضرورة ان العوض لا دخل له في ذلك و يؤيده ما دل على ان كل لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة (٢) و وعد منها اجراء الخيل و ملاعبة الرجل امرأته.

و لعله لذلك كله استدل في الرياض تبعا للمذهب بما دل على حرمة اللهو، لكن قد يشكل الاستدلال فيما اذا تعلق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرج عن صدق اللهو عرفا فيمكن اناطة الحكم باللهو و يحكم في غير مصاديقه بالإباحة الا أن يكون قولاً بالفصل، و هو غير معلوم و سيجيء بعض الكلام في ذلك عند التعرض لحكم اللهو و موضوعه إن شاء الله.

و فيه: مضافا الى ما تقدم في المسألة السابقة: انه لا يصدق الرهان على ما لا رهن فيه و لا عوض.

(١) الخامس: ما دل على حرمة اللهو، و هي كثيرة:

منها: ما اشار اليه في المتن و هو ما علل فيه تحريم اللعب بالنرد و الشطرنج بأنه من اللهو و الباطل «١» و قد تقدم.

(٢) و منها: ما تضمن أن كل لهو المؤمن باطل الا في ثلاث «٢».

و منها: غير ذلك.

و فيه: اولاً: سيأتى في مسألة اللهو ان القول بحرمة مطلقا باطل شاذ.

و ثانياً: ان النسبة بين اللهو و المسابقة عموم من وجه، إذ ربما تكون المسابقة لغرض عقلائي من التفريح و تربية البدن و غير ذلك كما لا يخفى.

فتحصل: انه لا دليل على التحريم.

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق و الرماية.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٣

و هي السعى بين الشخصين لجمعهما على الوطى المحرم و هي من الكبائر (٢) و قد تقدم تفسير الواصلة و المستوصلة بذلك في مسألة تدليس الماشطة.

و في صحيحة ابن سنان أنه يضرب ثلاثة أرباع حد الزانى خمسة و سبعين سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه.

فالأظهر هو الجواز للسيرة القطعية المستمرة بين العلماء و العوام على المسابقة فى عدة من الأمور كالسباحة و المشاعرة و المصارعة، و نحو ذلك، و لما ورد من مصارعة الإمامين الحسن و الحسين عليهما السلام بأمر النبي صلى الله عليه و آله و ما ورد من مكاتبتهما و التقاطهما حب قلادة أمهما «١».

القيادة حرام

(١) السادسة عشرة لا خلاف و لا إشكال فى حرمة القيادة، بل حرمتها من ضروريات الإسلام.

و تدل عليها جملة من النصوص: منها مرسل الورام عن النبي صلى الله عليه و آله عن جبرئيل عليه السلام قال: اطلعت على النار فرأيت واديا فى جهنم يغلى فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: لثلاثة:

المحتكرين و المدمنين للخمر و القوادين «٢».

و منها: ما فى عدة من الأخبار المتقدمة فى مسألة تدليس الماشطة من تفسير الواصلة و المستوصلة بذلك.

و منها: صحيح ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام عن حد القواد قال عليه السلام: يضرب ثلاثة ارباع حد الزانى خمسة و سبعين سوطا و ينفى من المصر الذى هو فيه «٣».

و منها: غير ذلك.

(٢) قال المصنف قدس سره و هي من الكبائر.

(١) المستدرک، باب ٤، من أبواب أحكام السبق و الرماية، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢٧، من أبواب آداب التجارة، حديث ١١.

(٣) الوسائل، باب ٥، من أبواب حد السحق و القيادة، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٠٤

السابعة عشر: القيافة حرام (١)

إشارة

فى الجملة نسبة فى الحدائق الى الأصحاب. و فى الكفاية لا أعرف خلافا.

ان فى تقسيم الذنوب الى الكبائر و الصغائر.

ثم فى ان الصغيرة لا تضر بالعدالة كلاما محررا فى محله، و لعل الأظهر منع كلا الأمرين.

و لكن على تقدير صحة التقسيم و عدم مضرية الصغيرة بالعدالة الأقوى ما ذكره قدس سره من كون القيادة من الكبائر إذ الكبيرة كما عرفت فى مسألة الغيبة معصية نص على كونها كذلك، أو توعدها فيها فى الكتاب او السنة او ترتب آثار الكبيرة عليها.

و القيادة توعدها فيها فى جملة من النصوص: منها ما تقدم، و منها ما عن عقاب الأعمال عن النبي صلى الله عليه و آله: من قاد بين امرأة

و رجل حراما حرم الله عليه الجنة و مأواه جهنم و سائت مصيرا و لم يزل في سخط الله حتى يموت «١».
و منها ما عن عيون الأخبار عن النبي صلى الله عليه و آله- في حديث- و أما التي كانت تحرق وجهها و بدنها و هي تجر أمعائها فانها
كانت قوادة «٢».
و منها غير ذلك.

كما انه رتب عليها أثر الكبيرة و هو الحد و النفي من البلد كما في صحيح ابن سنان المتقدم، إذ الصغيرة قد وعد الله تعالى التكفير
عنها مع اجتناب الكبائر، و الصغيرة المكفرة لا توجب الحد و النفي من البلد، و معلوم ان اطلاق الصحيح شامل للمكفرة و غيرها،
فيستكشف من ذلك عدم كونها صغيرة.
القيافة

(١) السابعة عشرة القيافة حرام كما هو المشهور، و نسبه صاحب الحدائق الى الأصحاب.
و عن المنتهى: دعوى الإجماع عليه.

(١) الوسائل، باب ٢٧، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٢.
(٢) الوسائل، باب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٧.
منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٥
و عن المنتهى الإجماع و القائف كما عن الصحاح و القاموس و المصباح هو الذي يعرف الآثار.
و عن النهاية و مجمع البحرين زيادة انه يعرف شبه الرجل بأخيه و أبيه، و في جامع المقاصد و المسالك كما عن ايضاح النافع و
الميسية: انها الحاق الناس بعضهم ببعض و قيد في الدروس و جامع المقاصد كما في التنقيح حرمتها بما اذا ترتب عليها محرم.
و الظاهر انه مراد الكل و الا- فمجرد حصول الاعتقاد العلمي او الظني بنسب شخص لا- دليل على تحريمه (١) و لذا نهى في بعض
الأخبار عن إتيان القائف و الأخذ بقوله، ففي المحكي عن الخصال ما احب ان تأتيهم.

و الكلام في هذه المسألة يقع في موارد:

الأول: ان القيافة- على ما استفاد من كلمات اللغويين- هي معرفة الآثار و شبه الشخص باقربائه، فعن الصحاح و القاموس و المصباح:
القائف هو الذي يعرف الآثار

أى العلامات المختصة بكل قبيلة الموجبة لشباهة الرجل بأبيه أو أخيه أو سائر أقربائه، و عن النهاية: هو الذي يعرف الآثار و يلحق
الولد بالوالد و الأخ بأخيه، و في المنجد: هو الذي يعرف النسب بفراسته و نظره الى أعضاء المولود.

(١) الثاني: الظاهر لا ريب في جواز تحصيل العلم أو الظن بالأنساب بعلم القيافة، و لم أر من أفتى بحرمة و لا ما يدل عليها.
نعم ظاهر الروايات ان القيافة لا تطابق الواقع دائما، ففي خبر أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: القيافة فضله من النبوة ذهبت في
الناس حين بعث النبي صلى الله عليه و آله «١».
و عليه فلا يحصل العلم منها لمن لاحظ النصوص.
و أما تعليمها و تعلمها، ففي الحدائق لا خلاف في تحريم تعليمها، و لكن لم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك، و
الأصل يقتضى الجواز.

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٦

...

[حرمة اتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله]

الثالث: ان القائف ان أخبر بما استخرجه من القيافة جزما مع عدم علمه به فهو حرام لكونه كذبا، و الا فالأظهر هو الجواز. و قد استدل للحرمة بعض مشايخنا المحققين. بدخوله في السحر و الكهانة.

و بظهور معاهد الإجماعات، بدعوى ان مراد من قيد الحرمة بما اذا ترتب عليها محرم هو اخباره بذلك. و بقوله عليه السلام في صحيح الهيثم: من مشى الى ساحر أو كاهن أو كذاب يصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب «١». إذ في جعل المخبر بالشئ الغائب بين الثلاثة دلالة على حرمة اخباره. و في الجميع نظر:

أما الأول: فلأن السحر على ما تقدم هو صرف الشئ عن وجهه على سبيل التمويه و الخدعة، و الكهانة هي الاخبار عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالجن او الشيطان، فلا وجه لدعوى دخول القيافة فيهما.

و أما الثاني: فلأن الظاهر ان معقد الإجماعات هو الرجوع الى القائف و ترتيب الآثار عليه.

و أما الثالث: فلأنه انما يدل على حصر المحرم من الاخبار عن الغائبات على سبيل الجزم باخبار احدي هذه الطوائف الثلاث، لا حصر المخبر عنها بهم كما هو واضح.

مع انه لا يدل على حرمة الاخبار و انما يدل على حرمة الرجوع.

الرابع: يحرم الرجوع الى القائف و ترتيب الآثار على قوله من نفى النسب عن شخص أو الحاقه به و الحكم بأنه يرثه الى غير ذلك من الآثار بلا خلاف، و عن المنتهى:

دعوى الإجماع عليه.

و يشهد له - بعد فرض ان قواعد علم القيافة لا تطابق الواقع و القواعد الشرعية دائما أو احتمل ذلك - ما دل من الآيات و الروايات على ان الظن لا يغني عن الحق شيئا و انه لا يجوز العمل بغير علم، مضافا الى ان النسب - ما لم تقم على ثبوته أماره شرعية -

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٧

و عن مجمع البحرين ان في الحديث لا- أخذ بقول قائف، و قد افترى بعض العامة على رسول الله صلى الله عليه و آله في انه قضى بقول القافة، و قد أنكر ذلك عليهم في الاخبار كما يشهد به ما عن الكافي عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصري (١)

قال: سمعت على بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين، فقال و الله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا عليه السلام فقال الحسن: أي و الله جعلت فداك لقد بغى عليه اخوته، فقال علي بن جعفر: أي و الله و نحن عمومته بغينا عليه، فقال له الحسن:

جعلت فداك كيف صنعتم فاني لم احضركم، قال: فقال له اخوته و نحن ايضا: ما كان فينا امام قط حائل اللون، فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني فقالوا: ان رسول الله صلى الله عليه و آله قضى بالقافة فيينا و بينك القافة، فقال: ابعثوا انتم اليهم. و أما انا فلا و لا تعلموهم لما دعوتموهم اليه و ليكونوا في بيوتكم، فلما جاءوا و قعدنا في البستان و اصطف عمومته و اخوته و اخواته و أخذوا الرضا

عليه السلام و البسوه جبۀ من صوف و قلنسوة و وضعوا على عنقه مسحاة و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاءوا بأبي جعفر عليه السلام و قالوا: الحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا ماله هنا أب و لكن هذا عم أبيه، و هذا عمه و هذه عمته و إن يكن له هنا أب فهو صاحب البستان فان قدميه و قدميه واحدة فلما رجع ابو الحسن عليه السلام قالوا هذا ابوه فقال على بن جعفر فقامت فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام و قلت: اشهد انك امامي الخبر، نقلناه بطوله تيمنا.

ينفى بالاستصحاب، فالحكم بثبوت و ترتب الآثار عليه من التوارث و النظر و غيرهما لا- يجوز، و يؤيده خبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام قال: قلت: فالقيافة؟ قال: ما أحب ان تأتيهم «١». و قد ما في مجمع البحرين: ان في الحديث: لا آخذ بقول قائف. (١) و قد استدل المصنف قدس سره للحرمة: بخبر زكريا بن نعمان الصير في الوارد في اثبات بنوة الجواد عليه السلام لأبي الحسن بالرجوع الى القافة «٢».

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٣٢٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٨.

الثامنة عشرة: الكذب حرام (١)

إشارة

بضرورة العقول و الأديان، و يدل عليه الأدلة الأربعة.

و الظاهر أن مورد استشهاد به قول الإمام الرضا عليه السلام لإخوته بعد ما قالوا له: ان رسول الله صلى الله عليه و آله قد قضى بالقافة بيننا و بينك القافة: ابعثوا انتم إليهم و أما أنا فلا.

و فيه: ان قوله عليه السلام و أما أنا فلا، يمكن أن يكون لأجل انه كان عالما بنوة الجواد عليه السلام و لم يكن في شك في ذلك. مع أن عدم بعثه إليهم و إظهار ذلك لا يدل على عدم المشروعية، بل ظاهر الخبر ان الخاصة أيضا كانوا يعتقدون بقضائه صلى الله عليه و آله بقول القافة و الإمام عليه السلام لم يردع عن ذلك، فهو يدل على الجواز. و لكن يرد على الخبر- مضافا الى ضعف سنده لزكريا-

إن إخوة الرضا عليه السلام و عمومته إن لم يكونوا قائلين بإمامته عليه السلام فما فائدة الرجوع الى القافة لإثبات بنوة الجواد عليه السلام و إن كانوا قائلين بإمامته لما احتاجوا إليهم بعد اخباره بنوته.

الخامس: يحرم أخذ الأجرة على اخبار القائف و إن كان اخباره على وجه الجواز لكونه عملا لا يترتب عليه أثر جائز، و لما في خبر الجعفريات من جعل أجر القائف من السحت «١».

حرمة الكذب

(١) قوله: الثامنة عشرة الكذب حرام بضرورة العقول و الأديان، و تدل عليه الأدلة الأربعة.

أما الكتاب و السنة: فقد دلت عليه كثير من الآيات و النصوص و سيمر عليك بعضها.

(١) المستدرک، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٠٩

إلا أن الذي ينبغي الكلام

فيه مقامان

أحدهما في انه من الكبائر

إشارة

و الثاني في مسوغاته. أما الأول فالظاهر من غير واحد من الأخبار.

و أما الإجماع: فالظاهر أن حرمة الكذب من ضروريات جميع الأديان، فضلا عن دين الإسلام و عن اتفاق العلماء عليها.

و أما العقل: فهو مستقل بقبحه لكونه مفتاح الشرور و رأس الفجور.

الكذب من الكبائر

و قد وقع الكلام بين الأصحاب في موردين:

الأول: في انه هل هو من الكبائر أم لا؟ و قد مر في مبحث الغيبة ضابط كون المعصية صغيرة أو كبيرة على تقدير صحة تقسيمها اليهما.

و هو أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: ورود النص على كونها من الكبائر.

ثانيها: التوعيد عليها في الكتاب و السنة.

ثالثها: ترتيب آثار الكبيرة عليها.

رابعها: جعلها أكبر من الذنب الذي ثبت كونه منها.

و الوجوه المحتملة في كون الكذب من الكبائر ثلاثة:

الأول: ما اختاره المصنف قدس سره تبعا للفاضلين و الشهيد الثاني و هو انه من الكبائر مطلقا.

الثاني: عدم كونه منها مطلقا، بل القسم الخاص منه و هو الكذب على الله و على حججه و الكذب لقتل النفس المحترمة و نحوه منها.

الثالث: عدم كونه منها مطلقا.

و قد استدل المصنف لما اختاره بجمله من النصوص و بالكتاب، و أيده ببعض نصوص اخر.

أما النصوص التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر مطلقا فمتعددة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٠

كالمروى في العيون (١) بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح، و المروى عن الأعمش في حديث شرائع الدين عده من

الكبائر.

و في الموثقة بعثمان بن عيسى ان الله تعالى جعل للشرا أقفالا، و جعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، و الكذب شر من الشراب. (٢)

(١) منها: ما هو المروى عن العيون بسنده عن الفضل بن شاذان حيث جعل الإمام عليه السلام فيه الكذب من الكبائر «١» و نحوه خبر

الأعمش «٢».

و أورد عليه الأستاذ الأعظم بأنهما ضعيفا السند وقد ذكر في وجه ضعف خبر العيون بأن للصدوق الى الفضل اسنادا كلها مجاهيل، إذ في أحد طرقه: عبد الواحد بن محمد ابن عبدوس النيسابوري، و علي بن قتيبة النيسابوري، و هما مجهولان، و في الطريق الآخر: الحاكم ابو محمد جعفر بن نعيم، و هو مجهول، و في الطريق الثالث: حمزة بن محمد العلوي، فهو أيضا مجهول.

و فيه: انه في عبد الواحد و ان نقل أقوال إلا ان الأظهر انه ثقة كما اختاره في محكى التحرير و المسالك و الحاوي، بل و الصدوق قدس سره حيث قال: حديث عبد الواحد أصح، و لا أقل من كونه حسنا، لتوصيف العلامة الخبر الذي رواه عبد الواحد في محكى التحرير بالصحة، و كونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة مع تكرار ذلك مترضيا بل من مشايخه، و أما ابن قتيبة فإن لم يكن ثقة فلا ينبغي التوقف في كونه حسنا لاعتماد الكشي على نقله في مواضع كثيرة من رجاله، وعد العلامة و ابن داود اياه من المعتمدين، و وصف العلامة حديثه بالصحة و توثيق الشيخ الكاظمي و الفاضل الجزائري اياه، فاذا ما أفاده الشيخ قدس سره من أن خبر العيون لا يقصر عن الصحيح، هو الصحيح.

(٢) و منها: الموثق بعثمان بن عيسى عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن «٣».

و الإيراد عليه بضعف السند لعثمان، في غير محله إذ لو لم يكن ثقة فلا أقل من كون حديثه موثقا كما هو المعروف بين المتأخرين على ما نسب اليهم.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٣٣.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٣٦.

(٣) الوسائل، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١١

و أرسل عن رسول الله صلى الله عليه و آله: ألا أخبركم بأكبر الكبائر الاشرار بالله و عقوق الوالدين و قول الزور أى الكذب. (١)
و عنه صلى الله عليه و آله: ان المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك و خرج من قلبه نتن حتى يبلغ العرش و كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كمن يزني مع أمه. (٢)

و لكن يرد على الاستدلال به: ان هذا الخبر مما لا يمكن الالتزام بإطلاقه، إذ من البديهيات عند المتشرعة انه إذا دار الأمر بين شرب الخمر و الكذب، و لو بأن يقول: شربت الخمر قبل ذلك، بأن أكره على اختيار أحدهما، انه يقدم الثانى و لم يتوهم أحد جواز اختيار شرب الخمر، فيستكشف من ذلك ان الكذب باطلاقه ليس شرا من الشراب، فيتعين تأويله، أما بإرادة قسم خاص من الكذب و هو الكذب على الله و رسوله صلى الله عليه و آله و على الأئمة الطاهرين عليهم السلام فإنه تال الكفر و تحليل الأشرطة المحرمة ثمرة من ثمرات هذا الكذب فإن المخالفين بمثل ذلك حللواها، او بغير ذلك.

مع انه يمكن أن يقال كما قيل: إن (الشر) الثانى صفة مشبهة لا أفعل التفضيل، و (من) تعليلية و المعنى ان الكذب أيضا شر ينشأ من الشراب.

(١) و منها: النبوى: ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ الاشرار بالله و عقوق الوالدين، ثم قعد فقال: ألا و قول الزور- أى الكذب- «١».

و فيه: مضافا الى ضعف سنده انه يرد عليه: ان من الضرورى عند المتشرعة عدم كون الكذب باطلاقه أكبر الكبائر حتى الزنا و اللواط و نحوهما، فلا محالة أريد به القسم الخاص منه، مع ان تفسير قول الزور بالكذب لعله من الراوى.

(٢) و منها: المرسل عنه صلى الله عليه و آله المذكور في المتن «٢».

و فيه: مضافا الى ضعف سنده انه يرد عليه ما أوردناه على سابقه، إذ لا ينبغي

(١) المحجة البيضاء، ج ٥، ص ٢٤٢- صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٤.

(٢) المستدرک، باب ١٢٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٢

و يؤيده ما عن العسكري عليه السلام جعلت الخبائث كلها في بيت واحد و جعل مفتاحها الكذب الحديث فان مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا- محالة و يمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: (إنما يفترى الكذب الذين لا- يؤمنون بآيات الله (١) فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها، و لذلك كله أطلق جماعة كالفاضلين و الشهيد الثاني في ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة و أن لا يترتب عليه شيء أصلا.

التوقف في ان الجماع المحرم أشد منه و إن لم يكن بالزنا، فضلا عن أفحش أفراده و هو الزنا، و كيف بالزنا بالمحرم- بل فكيف بالسبعين منه.

(١) أما الكتاب: فقد استدل بآية منه و هي (أنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله) «١». بدعوى انه جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافرا بها.

و فيه: ان الظاهر من الآية الشريفة بقربنة الآيات السابقة عليها و هي (و إذا بدلنا آية مكان آية و الله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون- الى أن قال- إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله و لهم عذاب أليم إنما يفترى الكذب ... الخ) ارادة ان المكذبين للنبي صلى الله عليه و آله فيما ادعاه من كون ما يأتي به من عند الله الكاذبون لا النبي صلى الله عليه و آله، فيكون الحصر إضافيا، و عليه فالمراد من الكاذبين هم المكذبون له صلى الله عليه و آله من اليهود و المشركين غير المؤمنين بالله و برسوله الذين صدر عنهم الكذب لعدم ايمانهم، لا ان الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان، فلا تدل على المطلوب.

و أيد ما اختاره بكونه من الكبائر بخبرين.

أحدهما: ما عن الإمام العسكري عليه السلام المذكور في المتن قبل الاستدلال بالآية.

و فيه: ان المراد من التشبيه بالمفتاح ليس هو التشبيه في السببية و العلية لعدم تماميته

(١) سورة النحل، آية ١٠٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٣

و يؤيده ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله في وصيته لأبي ذر رضى الله عنه ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له. (١)

فان الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالبا ايقاع في المفسدة. نعم في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة مثل رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام ان الكذب على الله تعالى و رسوله من الكبائر (٢) فانها ظاهرة في اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة، و لعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمة.

في المشبه و المشبه به كما لا يخفى، و لا التشبيه في الشرطية، إذ ليس في المشبه كذلك لعدم كون الكذب شرطا لسائر المعاصي و الا- لزم من عدمه عدمها، بل المراد به، التشبيه في الاشراف الى الوقوع في المحرمات، فانه يوجب حالة جرأة للنفس على اختيار

الخبائث، و هذا لا يوجب كونه معصية فضلا عن كونه من الكبائر، و لذا اعترف المصنف قدس سره بأن ارتكاب الشبهات يوجب الاشراف على الوقوع في المحرمات، و مع ذلك التزم بجوازه و انه لا يكون حراما.

(١) ثانيهما: ما روى عن النبي صلى الله عليه و آله في وصيته لأبي ذر المذكور في المتن «١».

بدعوى ان الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالبا الإيقاع في المفسدة.

و فيه: ان ما ذكره و إن كان تاما و التوعد عليه يوجب كونه من الكبائر، إلا انه لضعف سنده لجملة من رواه لا يعتمد عليه.

و قد استدلل للقول الثاني بجملة من النصوص.

(٢) منها: خبر أبي خديجة عن مولانا الصادق عليه السلام: الكذب على الله تعالى و على رسوله من الكبائر «٢». بدعوى انه ظاهر من

جهة وروده في مقام التحديد في حصر الكبيرة من الكذب بهذا الكذب الخاص.

(١) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) المستدرک، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٤

و في مرسله سيف بن عميرة عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان يقول على بن الحسين عليه السلام لولده: اتقوا الكذب الصغير منه و

الكبير في كل جد و هزل، فان الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير، الخبر. (١)

و يستفاد منه ان عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

و في صحيحة ابن الحجاج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام الكذاب هو الذي يكذب في الشيء، قال: لا، ما من أحد الا و يكون منه

ذلك، و لكن المطوع «المطوبوع خ ل» على الكذب، فان قوله ما من أحد، الخبر (٢) يدل على ان الكذب من اللمم الذي يصدر من

كل أحد لا من الكبائر.

و فيه: مضافا الى ضعف سنده كما في مرآة العقول: ان كونه في مقام التحديد غير معلوم، و لكن لو سلم كونه في هذا المقام لا مناص

عن تقييد المطلقات به.

و دعوى المصنف قدس سره من أن حمله على كون هذا القسم الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة أولى من تقييد المطلقات به، كما

ترى.

و بما ذكرناه ظهر ما في الاستدلال بمرسل الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه و آله: من قال على ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار

«١». مضافا الى ضعف سنده.

(١) و منها: مرسل سيف بن عميرة المذكور في المتن «٢»، فانه يستفاد منه ان عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

و فيه: مضافا الى ضعف سنده للإرسال: انه يدل على ان للكذب صغيرا و كبيرا، و هما انما يكونان بلحاظ ما يترتب عليه من المفساد،

و لكن لا ينافي ذلك كون كليهما من الكبائر بالمعنى المبحوث عنه في المقام، غاية الأمر، بعض أفراده أكبر من آخر.

و قد استدلل للقول الأخير بجملة من النصوص.

(٢) منها: حسن ابن الحجاج كالصحيح لاحظ المتن «٣».

(١) الوسائل، باب ١٣٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٥

وعن الحارث عن علي عليه السلام قال: لا يصلح من الكذب جد و هزل و لا يعدن أحدكم صبيه، ثم لا يفى له ان الكذب يهدى الى الفجور و الفجور يهدى الى النار، و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر، الخبر. (١) و فيه أيضا إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجورا.

بدعوى انه يدل على ان الكذب من اللمم الذي يصدر من كل أحد لا من الكبائر.
و فيه: ان الخبر متضمن لبيان أمرين:

أحدهما: ان الكذاب لا يصدق على من كذب اتفاقا و انما يصدق على من صار الكذب كالعادة له، و هذا واضح في نفسه أيضا.
ثانيهما: انه ما من أحد الا و يتلى بهذه المعصية، و شيء منهما لا يدل على ان الكذب ليس من الكبائر و انه من اللمم.
(١) و منها: خبر «١» الحارث عن الإمام علي عليه السلام لاحظ المتن. بدعوى ان فيه إشعارا بأن مجرد الكذب ليس فجورا و كبيرة.
و فيه: مضافا الى ضعف سنده: انه يدل على عدم كونه معصية، فيتعين تأويله.
و منها: صحيح عبد العظيم بن عبد الله الحسنى الوارد لبيان تعداد الكبائر غير المتعرض للكذب «٢».
و فيه: مضافا الى انه مسوق لبيان الكبائر التي ثبت كونها كذلك بالكتاب كما يشير اليه قول السائل اريد ان أعرف الكبائر من كتاب الله عز و جل: انه يقيد اطلاق مفهومه بما تقدم مما دل على ان الكذب من الكبائر.
و يشهد لذلك اختلاف الأخبار في عدد الكبائر ففي جملة منها انها سبع، و في جملة اخرى انها خمس، و في بعضها انها تسع.
فتحصل: ان الأظهر كونه من الكبائر مطلقا.

(١) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٦

و قوله لا يعدن أحدكم صبيه ثم لا يفى له لا بد ان يراد به النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء و هو المراد ظاهرا بقوله تعالى: (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا (١) و ان اطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة أو لأن الوعد مستلزم للأخبار بوقوع الفعل، كما ان سائر الإنشاءات كذلك و لذا ذكر بعض الأساطين ان الكذب، و إن كان من صفات الخير إلا ان حكمه يجرى في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم، و ذم الممدوح و تمنى المكاره و ترجى غير المتوقع و إيجاب غير الموجب و نذب غير النادب و وعد غير العازم، و كيف كان.

الوعد

(١) قوله بل الظاهر عدم كونه كذبا حقيقيا.

صرح غير واحد: بأن الوعد مع إضمار عدم الوفاء لا يكون كذبا حقيقيا، و إن اطلاق الكذب عليه في خبر الحارث الأعور، لكونه في حكمه من حيث الحرمة.

و منشأ ذلك على ما يظهر من المصنف قدس سره: ان الوعد ليس من نوع الخبر، بل هو من أقسام الإنشاء و هو صريح المحقق

المجلسي قدس سره في مرآة العقول و لكن ظاهر كلام المحققين من أصحابنا و المخالفين ان الوعد من نوع الخبر، و هو محتمل للصدق و الكذب.

و تنقيح القول في ذلك: ان الوعد على أقسام:

الأول: ان يخبر المتكلم عن عزمه على فعل شيء او تركه، كأن يقول: إني عازم على أن أجيء في بيتك، لا ريب في دخول هذا في الخبر، فإنه يخبر عن أمر نفساني نظير الأخبار عن سائر الصفات النفسانية كالحب و البغض و نحوهما.

الثاني: أن يخبر عن فعل أمر أو تركه في المستقبل، كأن يقول: اجيئك غدا، و هذا أيضا لا ريب في كونه من نوع الخبر، غاية الأمر المخبر به أمر استقبالي.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٧

...

الثالث: ان يلتزم بشيء بنفس الجملة التي تكلم بها، كأن يقول المولى لعبده:

إذا فعلت الفعل الفلاني أعطيك درهما، و الظاهر ان هذا من نوع الإنشاء فانه ليس اخبارا عن الإعطاء، بل هو الزام أمر على نفسه و إن علم انه لا يوقعه.

هذا كله في حقيقة الوعد و أقسامه.

و أما حكم الوعد، ففي الأول: إذا كان عازما على ذلك الفعل كان ذلك الخبر صدقا و جائزا و إلا فيحرم لأجل كونه كذبا من غير فرق في الصورتين بين أن يفعل في المستقبل و ان لا يفعل.

و في الثاني: اتصافه بالصدق أو الكذب دائر مدار تحقق ذلك الفعل في ظرفه و عدمه، و أما تنجز حرمة و عدمه فهما دائران مدار علمه بالفعل و عدمه كما لا يخفى.

و في الثالث: لا يتصف بالصدق او الكذب حتى مع إضمار عدم الوفاء و العلم به.

و قد استدلل المصنف قدس سره لحرمة الوعد مع إضمار عدم الوفاء.

بالآية الشريفة (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) «١».

و بقوله عليه السلام في خبر الحارث المتقدم: و لا يعدن أحدكم صبيه ثم لا يفى له «٢».

و فيهما نظر:

أما الآية الشريفة: فسيأتي تحقيق القول فيها، و ستعرف عدم دلالتها على ذلك.

و أما الخبر: فيرد عليه: مضافا الى ضعف سنده.

انه معارض بأخبار دالة على جواز الوعد الكاذب مع مطلق الأهل، و سيجيء بعضها في مسوغات الكذب.

مع انه يمكن ان يقال: إنه نهى عن عدم الوفاء لاعن الوعد، فإن الظاهر من مثل هذا التركيب رجوع النهي الى القيد، كما إذا قال: لا تأتني راكبا، فإنه نهى عن الركوب.

(١) سورة الصف، آية ٤.

(٢) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٨

فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفا للواقع كما ان

انجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقا للواقع، فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب و الكذب بهذا المعنى ليس محرما على المشهور.

حكم خلف الوعد

هذا كله في حقيقة الوعد و حكمه.

و أما خلف الوعد فقد استدل لحرمة بوجوه:

الأول: انه يوجب اتصاف الوعد بالكذب فيشمله ما دل على حرمة الكذب.

وفيه: ان ظاهر الأدلة حرمة ايجاد الكلام كذبا، و أما ايجاد صفة الكذب في الكلام المتقدم فلا يكون مشمولا لتلك الأدلة، مع انه أخص من المدعى، فإن ذلك يتم في القسم الثاني من أقسام الوعد دون الأول و الثالث كما لا يخفى.
الثاني: جملة من الآيات:

منها قوله تعالى: (و أوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا) «١». فانه يشمل بعمومه او اطلاقه عهود الخلق أيضا، و العهد و الوعد متقاربان. وفيه: ان المراد بالعهد في هذه الآية بحسب ظاهر السياق هي الوصية.

و على كل تقدير كون العهد و الوعد بمعنى واحد محل تأمل و نظر، نعم أحد معاني العهد الوعد، كما ان الضمان و الذمة من جملة معانيه.

و منها: قوله تعالى: (و الموفون بعهدهم إذا عاهدوا) «٢».

و يرد عليه: مضافا الى ما تقدم: انه لا يدل على أزيد من رجحان الوفاء بالعهد و لا يدل على لزومه.

(١) سورة الإسراء، آية ٣٥.

(٢) سورة البقرة، آية ١٧٨.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١١٩

و إن كان غير واحد من الأخبار ظاهرا في حرمة (١) و في بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة.

و منها: قوله تعالى: (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) «١».

و تقريب الاستدلال به: انه انما يكون النهي فيه نهيا عن عدم الفعل، أما على سبيل القلب و يكون المعنى: لم لا تفعلون ما تقولون؟ أو يقال: ان النهي متوجه الى القيد و هو عدم الفعل، فيدل على حرمة عدم العمل بما وعد، و يشير الى ذلك ما في بعض النصوص الآتى من الاستشهاد به لحرمة خلف الوعد.

وفيه: ان الظاهر من الآية الشريفة - كما أفاده جمع من المحققين - هو النهي عن القول للناس من دون أن يعمل نفسه، كأن يأمر الناس بالمعروف و يتركه، و ينهيهم عن المنكر فيفعله، فتكون هذه الآية نظيرة قوله تعالى (أ تأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم) «٢» و عليه فهي أجنبية عن المقام، و أما النصوص التي استشهاد بها فيها، فسيأتي التعرض لها.

(١) الثالث: جملة من النصوص: كمصحح هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام:

عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن اخلف فبخلف الله بدأ و لمقته تعرض، و ذلك قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ... الخ) «٣».

و مصحح شعيب العنقرقوفى عنه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فليف إذا وعد «٤» و نحوهما غيرهما.

و لكن الإجماع القطعى القائم على جواز خلف الوعد، و لذا ترى ان المتأخرين يستدلون على عدم لزوم الوفاء بالشرط الابتدائى بالاجماع على عدم لزومه، و فى غير

(١) سورة الصف، آية ٣-٢.

(٢) سورة البقرة، آية ٤٥.

(٣) الوسائل، باب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٤) الوسائل، باب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٢٠

ثم إن ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصا المرسله حرمه الكذب حتى فى الهزل (١) و يمكن أن يراد به الكذب فى مقام الهزل. و أما نفس الهزل و هو الكلام الفاقد للقصد الى تحقق مدلوله (٢) فلا يبعد أنه غير محرم مع نصب القرينه على ارادة الهزل كما صرح به بعض، و لعله لانصراف الكذب الى الخبر المقصود و للسيرة.

ذلك من موارد الوعد يستدلون بالاجماع على عدم لزوم ما وعد الإتيان به، و السيرة القطعية المستمرة القائمة على خلف الوعد. ووجبان حمل تلك النصوص على الاستحباب، اللهم إلا أن يقال: إن بعض تلك النصوص لا يقبل الحمل على الاستحباب فمراعاة الاحتياط أولى.

و ان اراد الاحتياط بغير الوفاء فيقيد وعده بقول انشاء الله تعالى فانه يحل النذور و الأيمان المؤكده كما صرح به فى الأخبار «١»، و يوجب عدم انعقاد اليمين و النذر فضلا عن الوعد.

حرمه الكذب فى الهزل

(١) قوله حرمه الكذب حتى فى الهزل.

بقى الكلام فى أمور: أحدها انه يحرم فعل الكذب فى الهزل أم لا؟ الكلام المستعمل فى مقام الهزل على قسمين:

الأول: ما يقصد به الأخبار عن أمر و يكون الداعى له هو الهزل لا الجد، كأن يقول لزيد: جاء أبوك من السفر، بداعى الهزل، لا كلام فى أن هذا من نوع الخبر و لو كان مخالفا للواقع يكون كذبا، و تدل على حرمة جميع الأدلة الدالة على حرمه الكذب.

(٢) الثانى: ما لا يقصد به الاخبار عن أمر، بل يكون الكلام مسوقا لبيان انشاء أمر بداعى الهزل مع ظهوره فى كونه انشاء و لو بواسطة القرائن، كأن يقال للرجل الجبان مخاطبا اياه: ايها الشجاع أو ايها الأسد، و هذا القسم من الهزل لا يكون من نوع الخبر فلا

(١) الوسائل، باب ٢٨، من كتاب الايمان.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٢١

و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية، و يحتمل غير بعيد حرمة لعموم ما تقدم خصوصا الخبرين الأخيرين و النبوى فى وصية أبى ذر (١) لأن الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

و عن الخصال بسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنا زعيم بيت فى أعلى الجنة و بيت فى وسط الجنة و بيت فى رياض الجنة

لمن ترك المراء، وإن كان محقا و لمن ترك الكذب و إن كان هازلا و لمن حسن خلقه. (٢)
و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده. (٣)

يتصف بالكذب و لا بالصدق، و لا تشمله أدلة حرمة الكذب، و مقتضى الأصل هو الجواز، و عليه.
فلا وجه لقول المصنف قدس سره و لا يبعد انه غير محرم، ثم الاستدلال له بالانصراف و بالسيرة. إذ هذا القسم من الهزل لا يكون متصفا بالكذب حتى يحتاج الحكم بجوازه الى دعوى الانصراف و السيرة.
و قد استدل لحرمة بجملة من النصوص.

كخبر حارث «١» و مرسل سيف «٢» و النبوى فى وصية النبى لأبى ذر «٣» المتقدمة. و إليها اشار المصنف قدس سره.
(١) قال خصوصا الخبرين الأخيرين و النبوى.

(٢) و خبر الخصال «٤» عن رسول الله صلى الله عليه و آله لاحظ المتن.

(٣) و خبر الأصبع بن نباتة عن الإمام على عليه السلام: لا يجد عبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده «٥».

(١) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٤) الوسائل، باب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨.

(٥) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٢٢

ثم إنه لا- ينبغى الإشكال فى ان المبالغة فى الادعاء و إن بلغت ما بلغت ليست من الكذب (١) و ربما يدخل فيه اذا كانت فى غير محلها كما لو مدح انسان قبيح المنظر و شبهه وجهه بالقمر إلا- اذا بنى على كونه كذلك فى نظر المادح، فان الأنظار تختلف فى التحسين و التقييح كالذوات فى المطعومات.

يرد على الجميع: أولا: انها ضعيفة السند، أما الروايات المتقدمة فلما تقدم، و أما خبر اصبع فلعمرو.

و ثانيا: ان اغلبها لا تدل على الحرمة، بل غاية ما تدل عليه هى المرجوحية الملائمة مع الكراهة، و ذلك لان قوله عليه السلام فى خبر حارث لا يصلح من الكذب جد و لا هزل لو لم يكن ظاهرا فى الكراهة، لما كان ظاهرا فى الحرمة قطعا. كما ان قوله عليه السلام فى مرسل سيف اتقوا الكذب لا يستفاد منه ازيد من المرجوحية لمادة اتقوا، و للتعليل فيه. و كذلك قوله عليه السلام فى خبر الخصال: انا زعيم بيت فى الجنة... الخ لا يدل على رجحان ترك الكذب فى الهزل، كما ان خبر اصبع لا يستفاد منه ازيد من ذلك، إذ المكروه أيضا يمنع عن وجدان المؤمن طعم ايمانه.

المبالغة

(١) ثانيا: انه هل المبالغة فى الادعاء من الكذب أم لا؟ المبالغة فى الادعاء تارة: تكون بالقاء كلام له ظهور اولى و ظهور ثانوى و لو بواسطة القرائن، و هو بظهوره الاولى مخالف للواقع، و لكنه بظهوره الثانوى موافق له، و المتكلم اراد منه ما هو ظاهر منه بالظهور الثانوى، و من هذا القبيل باب التشبيه و الاستعارة و الكناية، كتشبيه الوجه الحسن بالقمر، و استعارة الأسد للرجل الشجاع، و الكناية

عن الجود بكثرة الرماد.

و اخرى: تكون بالقاء كلام ليس له غير ظهور واحد و اراد المتكلم منه ذلك، و هو مخالف للواقع، كأن يقول: اعطيت زيدا خمسين درهما، و الحال انه اعطاه درهما واحدا، أو القاء كلام له ظهور ثانوى و اراده المتكلم و هو مخالف للواقع، كأن يكتنى عن رجل بخيل بكثير الرماد، ففي القسم الأول لا- يتصف الكلام بالكذب بخلاف القسم الثانى، فلا تحرم فى الاول، و تحرم فى الثانى، و لا يخفى وجههما.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ١٢٣

و أما التورية: و هو ان 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 اردت بكلمة ما الموصلة و فهم المخاطب النافية، و كما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: ما هو هاهنا و أشار الى موضع خال فى البيت، و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة الى غير ذلك، فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب (١) و لذا صرح الأصحاب فيما سيأتى من وجوب التورية عند الضرورة بأنه يؤدي بما يخرج من الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة فى القواعد فى مسألة الوديعه إذا طالبها ظالم، بأنه يجوز الحلف كاذبا و يجب التورية على العارف بها: بأن العبارة لا تخلو من مناقشة حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية، و معلوم أن لا كذب معها، انتهى.

و من القسم الأول ما جرت به العادة من المبالغة فى الأعداد فى بعض الموارد، كأن يقول: قلت: كذا مائة مرة، أو طلبت منك ذلك ألف مرة، فانه لا يراد بذلك تفهيم المرات بعددها بل تفهيم التكرير و الاهتمام، و قد تعارف ذلك بين المتحاورين، فإن كان لم يقل و لم يطلب الا مرة واحدة كان الكلام كذبا، و إن قال أو طلب مرات كان صدقا.

التورية

(١) قوله فلا ينبغى الإشكال فى عدم كونها من الكذب.

ثالثها: فى أنه هل التورية من الكذب أم لا؟ قبل بيان ان التورية من الكذب أم لا، لا بد من تنقيح الكذب موضوعا، فإنه وقع الخلاف فيه من جهتين بعد الاتفاق على ان الكذب عدم المطابقة.

الأولى فى المطابق (بالكسر) و ان العبرة بعدم مطابقة المراد او بعدم مطابقة ظهور الكلام.

الثانية: فى المطابق (بالفتح)، و ان المعبر عدم مطابقة الكلام للواقع، أو عدم مطابقته للاعتقاد او عدم مطابقته لهما معا.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ١٢٤

و وجه ذلك ان الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفا للواقع و انما فهم المخاطب من كلامه أمرا مخالفا للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ، نعم لو ترتب عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة اللهم الا ان يدعى ان مفسدة الكذب و هى الإغراء موجودة فيها و هو ممنوع لأن الكذب محرم لا لمجرد الإغراء و ذكر بعض الأفاضل ان المعبر فى اتصاف الخبر بالصدق و الكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لاما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حمارا و أراد منه البليد من دون نصب قرينه فهو متصف بالكذب، و إن لم يكن المراد مخالفا للواقع، انتهى موضع الحاجة.

المشهور بين الأصحاب- على ما نسب اليهم- ان الكذب هو عدم مطابقة ظهور الكلام للواقع، و الظاهر ان هذا منهم مبتن على ما بنوا عليه فى حقيقة الجملة الخبرية من انها انما وضعت للنسب الخارجية، فانه على هذا ان طابق الكلام بما له من الظهور للواقع كان صدقا

و الا فكذب، مثلا لو قال: زيد قائم، فالمدلول لهذه الجملة تحقق النسبة في الخارج، فان طابق الدال لها فصدق و الا فكذب. و لكن المبني فاسد كما حققناه في زبدة الأصول و نشير الى وجوه فسادها في المقام إجمالا:

الأول: عدم وجود النسبة في كثير من الجمل، كقولنا الإنسان ممكن و نحوه، و دعوى اعمال العناية في جميع ذلك كما ترى. الثاني: عدم كاشفية الجملة عن الواقع و لو ظنا، فلو كانت موضوعه للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها قطعية.

الثالث: ان الكلام لو كان دالا على النسبة الخارجية لما كان يحتمل فيه الكذب، و قد عرفوا القضية بأنها تحتمل الصدق و الكذب. و الحق في الجملة الخبرية انها وضعت لقصد الحكاية عن النسبة الخارجية مثلا، و هي في هذه الدلالة لا تتصف بالصدق و الكذب و انما تتصف بهما باعتبار المدلول إذ الحكاية عن النسبة ان طابقت الواقع فهي صادقة، و الا فكاذبة، و بذلك يظهر ان الكذب هو عدم مطابقة مراد المتكلم للواقع.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٢٥

فان أراد اتصاف الخبر في الواقع فقد تقدم انه دائر مدار موافقه مراد المخبر و مخالفته للواقع لأنه معنى الخبر، و المقصود منه دون ظاهره الذي لم يقصد. و إن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بارادة خلاف الظاهر، لكن توصيفه حينئذ باعتقاد ان هذا هو مراد المخبر و مقصوده فيرجع الأمر الى إناطة الاتصاف بمراد المتكلم، و إن كان الطريق اليه اعتقاد المخاطب.

لا يقال: إن هذا يناهض آية المنافقين «١» الذين شهدوا بأن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله حيث انه تعالى سجل عليهم بأنهم كاذبون، مع ان ما اخبروا به كان مطابقا للواقع.

فانه يرد بأن المخبر عنه لم يكن ثبوت الرسالة بل كان هو الشهادة به، و هي عبارة عن حضور المشهود به في الذهن، و حيث انهم كانوا غير معتقدين بالرسالة، فقال الله تعالى في حقهم: (إنهم كاذبون) فان قلت: بناء على ما اخترت في حقيقة الكذب لو شك المتكلم ان كلامه مطابق للواقع فيكون صدقا او مخالفا له، فيكون كذبا يتعين البناء على جواز التكلم به للشك في صدق موضوع الكذب، فتجربى أصالة البراءة عن الحرمة.

أجبنا عنه: بأن هذا الأصل في نفسه و إن كان جاريا الا انه للعلم الإجمالي بحرمة هذا الأخبار او الأخبار بنقيضه- إذ أحدهما كذب جزما- لا يجري هذا الأصل للمعارضة، فمقتضى العلم الإجمالي هو الاجتناب عن كلا الخبرين.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أن التورية خارجة عن الكذب موضوعا، فإن حقيقة التورية، ان يلقي كلاما له ظهور في معنى، و هو يريد منه غير ذلك المعنى، و يكون المعنى المراد مطابقا للواقع دون المعنى الظاهر، كما اذا استأذن رجل بالباب و قال الخادم له: ما هو هاهنا، مشيرا الى موضع خال في البيت.

(١) المنافقون، آية ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٢٦

و مما يدل على سلب الكذب عن التورية ما روى في الاحتجاج. انه سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عز و جل في قصة ابراهيم (على نبينا و آله و عليه السلام): بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون قال: ما فعله كبيرهم و ما كذب ابراهيم، قيل: و كيف ذلك، فقال: انما قال ابراهيم: إن كانوا ينطقون أي ان نطقوا فكبيرهم فعل و إن لم ينطقوا، فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا و ما كذب ابراهيم، و سئل عن قوله تعالى: أيتها العير إنكم لسارقون قال: انهم سرقوا يوسف من أبيه ألا ترى انهم قالوا نفقد صواع الملك و لم يقولوا سرقتم صواع الملك، و سئل عن قول الله عز و جل حكاية عن ابراهيم عليه السلام انى سقيم، قال: ما كان ابراهيم سقيما و ما كذب انما عنى سقيما في دينه أي مرتادا. (١)

ثم انه يعتبر في صدق التورية أمران آخران غير ما مر:

أحدهما: أن يكون اللفظ بحسب المتفاهم العرفي العادى ظاهرا في غير ما أراد المتكلم، فلو كان ظاهرا فيه و لكن المخاطب لقصور فهمه لم يلتفت اليه، لم يكن ذلك من التورية.

ثانيهما: أن تكون ارادة ذلك المعنى من ذلك اللفظ صحيحه، بأن كان بينهما علاقة، فلو كان استعماله فيه غير صحيح لما كان من التورية، مثلا لو قال: اعطيت زيدا خمسين درهما، و هو أراد به درهما واحدا، و قد اعطاه في الواقع درهما، كان ذلك من الكذب لا من التورية، و لعله الى هذا أشار العلامة في محكى القواعد في مسألة الوديعه إذا طالبها ظالم حيث قال: و يجب التورية على العارف بها، كما انه اليه نظر المفيد حيث قال في هذه المسألة و إن لم يحسن التورية و كان نيته حفظ الأمانة ... الخ.

و قد استدلل لخروج التورية عن الكذب بروايات:

(١) الأولى: رواية الاحتجاج المذكورة في المتن «١».

فانها تدل على ان الأقوال المذكورة انما هي من التورية و ليست من الكذب.

(١) احتجاج الطبرسي، ص ١٩٤، من طبعه النجف، عام ١٣٥٠ هـ

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٢٧

...

و أورد عليها: بأن الفعل الخارجى و هو الكسر لم يصدر عن الأصنام سواء كانوا ناطقين أم لا، فكيف تصح الملازمة. و بعبارة اخرى: ان صدق القضية الشرطية و كذبها دائران مدار صحة الملازمة و فسادها، و حيث انها فاسدة في المقام، إذ الفعل صدر عن ابراهيم على كل تقدير، فلا تكون القضية صادقة.

و الجواب عن ذلك بعد ملاحظة مقدمتين واضح:

الأولى: ان القضية الخبرية انما تكون مبرزة لقصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه. و هي ربما تطابق مع الخارج و قد لا تطابق، و بهذا الاعتبار تتصف بالصدق و الكذب.

الثانية: انه كما ان ظاهر القضية الشرطية في الإنشائيات رجوع القيد الى الاعتبار النفساني المبرز بالصيغة لا المادة التي متعلقه له، كذلك ظاهرها في الاخباريات رجوع القيد الى قصد الحكاية، فمع انتفاء الشرط ينتفى هذا القصد من غير نظر الى الواقع. إذا عرفت هاتين المقدمتين تعرف أن المعلق على الشرط في الآية الشريفة انما هو قصد الحكاية عن انه فعله كبيرهم، فمع انتفاء الشرط ينتفى هذا القصد، فلا تكون القضية كاذبة.

و أجاب عنه المحقق التقي بوجه آخر، و هو: ان المقصود صدق الشرطية في قولنا: و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم، و لا ريب في صدق تلك، إذ عدم النطق الذي هو كناية عن عدم القدرة و القوة على شىء مستلزم لعدم صدور الأفعال الاختيارية عنها.

و فيه: ان هذه القضية غير مذكورة في الآية الشريفة و المذكورة انما هي القضية الأولى التي ادعى انها كاذبة، و لكن الرواية لضعف سندها للإرسال لا يعتمد عليها.

و قد قيل في تفسير الآية الشريفة وجوه اخر مذكورة في مرآة العقول و غيرها:

منها ان تلك الأقوال كاذبة خارجة عن الكذب حكما لأنها في مقام الاصلاح، و تدل على هذا جملة من النصوص.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٢٨

و في مستطرفات السرائر من كتاب ابن بكير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يستأذن عليه يقول للجارية قولى ليس هو هاهنا فقال: لا بأس ليس بكذب (١) فان سلب الكذب مبنى على ان المشار اليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك و روى في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط (٢) ان واحدا من الصحابة صحب واحدا آخر فاعترضهما فى الطريق اعداء المصحوب، فأنكر الصحاب انه هو فاحلفوه فحلف لهم انه اخوه، فلما أتى النبي صلى الله عليه و آله قال له: صدقت، المسلم اخو المسلم، إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك.

و منها: غير ذلك.

(١) الثانية: ما رواه «١» ان ادريس فى آخر السرائر لاحظ المتن.

(٢) الثالثة: ما أشار اليه فى المتن بقوله ان واحدا ... الخ و هى رواية سويد بن غفلة قال: خرجنا و معنا وائل بن حجر نريد النبي صلى الله عليه و آله فأخذه اعداء له فتخرج القوم ان يحلفوا و حلفت بالله انه أخى فخلى عنه العدو، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه و آله فقال: صدقت، المسلم اخو المسلم «٢».

و أورد عليه: بأن ظاهر الخبر انه حلف على كون الرجل أخاه النسبى، فيكون من الكذب الجائر للضرورة لا التورية. و فيه: ان الاستفادة من كلام النبي صلى الله عليه و آله انه أراد بكونه أخاه انه اخوه فى الدين، أو انه قصد مفهوم الأخوة، و عليه فيدل هو على جواز التورية و خروجها عن الكذب موضوعا. و بعبارة اخرى انه أجاز ما فعله سويد، و بين له صواب قوله فيما احتال به ليكون صادقا فى يمينه.

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨.

(٢) المبسوط، كتاب الطلاق، باب الحيل.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٢٩

أما الكلام فى المقام الثانى: و هو مسوغات الكذب.

إشارة

فاعلم أنه يسوغ الكذب لوجهين.

أحدهما: الضرورة (١) إليه فيسوغ معها بالأدلة الأربعة (٢) قال الله تعالى:

(إلا- من أكره و قلبه مطمئن بالايمان) (٣) و قال تعالى: لا يتخذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء إلا أن تتقوا منهم تقيئ).

الكذب لدفع الضرورة

الثانى: فى مسوغات الكذب: و المتفق عليه منها بينهم اثنان.

(١) أحمد هما الكذب لدفع الضرورة.

بعد ما تقدم من أن مقتضى الأدلة حرمة الكذب فى نفسه لا ريب فى أن هذا الحكم كسائر الأحكام الشرعية يرتفع إذا زاحمه تكليف آخر أهم كما اذا توقف إنجاء المؤمن من الهلاكه على الكذب، كما انه يرتفع اذا اكره على متعلقه لعموم ما دل على رفع ما استكرهوا

عليه.

(٢) وقد استدل على الجواز الكذب في مورد الضرورة بالخصوص بالأدلة الأربعة:

الأول: الاجماع.

وفيه: ان الإجماع وإن كان محققا الا- انه ليس اجماعا تعبديا كاشفا عن رأى المعصوم عليه السلام لاستناد المجمعين الى ما فى المسألة من الآيات و الروايات.

الثانى: الكتاب.

فقد استدل المصنف قدس سره بآيتين منه:

(٣) الاولى: (من كفر بالله من بعد إيمانه الا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان) «١».

و تقريب الاستدلال بها بنحو يسلم عما أورد عليه: انها تدل على جواز الكذب

(١) سورة النحل، آية ١٠٧.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٠

وقوله عليه السلام ما من شىء إلا و قد أحله الله لمن اضطر اليه و قد اشتهر ان الضرورات تبيح المحظورات، و الأخبار فى ذلك أكثر من أن تحصى (١) و قد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه، و الاجماع أظهر من أن يدعى أو يحكى و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيح (٢) مع بقائه على قبحة او انتفاء قبحة لغلبة الآخر عليه على القولين فى كون القبح العقلى مطلقا أو فى خصوص الكذب لأجل الذات أو بالوجوه و الاعتبار و لا إشكال فى ذلك كله.

بالأخبار عن عدم اعتقاده بما هو معتقد به واقعا الذى يعتبر فى الايمان الاعتقاد به عند الاكراه، فتدل على جواز الكذب فى غير هذا المقام بالأولوية، و بذلك يندفع الايراد عليه بأن الظاهر ان الاكراه فى الآية على انشاء التبرى و الارتداد، فلا ربط له بمقامنا. و لكنها مختصة بخصوص الإكراه، فلا دلالة لها على جواز الكذب فى غير هذا المورد.

الآية الثانية (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين و من يفعل ذلك فليس من الله فى شىء الا أن تتقوا منهم تقاة) «١». فانها تدل على جواز الكذب بإظهار المحبة و المودة بالنسبة اليهم فى حال التقية، فتدل على جواز الكذب فى سائر الموارد بالأولوية. و فيه: مضافا الى ان أخذ الغير وليا لنفسه لا يلازم اظهار مودته، فلا صلة لها بالمقام، انها مختصة بمورد التقية.

(١) الثالث السنة: و قد استفاضت الاخبار بل تواترت على جواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه «٢»، و ستأتى الاشارة الى جملة منها، و مفادها أعم مما دل على رفع ما اضطرروا اليه كما هو واضح.

الرابع العقل.

(٢) قال المصنف قدس سره و العقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

(١) آل عمران: ٢٩.

(٢) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣١

إنما الأشكال و الخلاف فى أنه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا، ظاهر المشهور هو الأول (١) 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، قال في المقنعة من كانت عنده امانة فطالبه ظالم فليجحد و ان استحلفه على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرججه عن الكذب الى أن قال: فإن لم يحسن التورية و كان نيته حفظ الأمانة أجزأته النية و كان مأجورا، انتهى.

و قال فى السرائر فى هذه المسألة أعى مطالبه 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 انه ليس عنده وديعة و يورى فى يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة انتهى.

و فى النافع حلف موريا، و فى القواعد و يجب التورية على العارف بها، انتهى. و فى التحرير فى باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكر الاستدانة خوفا من الاقرار بالبراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التورية بما يخرججه عن الكذب انتهى. و فى اللمعة يحلف عليه فيورى و قريب منه فى شرحه. و فى جامع المقاصد فى باب المكاسب يجب التورية بما يخرججه من الكذب، انتهى.

وفيه: ان العقل و إن استقل بذلك فى بعض موارد الضرورة كحفظ النفس المحترمة و لكنه لا- يستقل بذلك فى جميع موارد الضرورة، و السر فى ذلك عدم احاطته بالواقعات و عدم ادراكه مناطات الأحكام و مقاديرها، فلا يقدر على ترجيح بعضها على بعض فى جميع الموارد.

(١) قوله ظاهر المشهور هو الاول.

و قد نسب المصنف قدس سره إلى المشهور انه يعتبر فى جواز الكذب لدفع الضرورة عدم

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٢

...

التمكن من التورية، و لكن كلماتهم التى نقلها قدس سره لا تنطبق على هذه النسبة فإن مورد حكمهم باشتراط التورية إن أمكنت انما هو جواز الحلف كاذبا، و أما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم، بل ظاهر ما عن المقنعة عدم اشتراط جواز الكذب بعدم التمكن من التورية، فإنه قال: من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد، و إن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف و يورى فى نفسه بما يخرججه عن الكذب- الى أن قال- و إن لم يحسن التورية و كانت نيته حفظ الأمانة أجزأته النية.

فإن هذا كما تلاحظ- بمقتضى التفصيل بين جواز الانكار، و جواز الحلف كاذبا، و تقييد الثانى بالتمكن من التورية دون الأول- كالصريح فى عدم اعتباره.

و كيف كان: فى المسألة قولان:

و تحقيق القول فيها يقتضى البحث فى مقامين:

الأول: فيما يقتضيه القواعد.

المقام الثانى: فى بيان مقتضى النصوص الخاصة الدالة على جواز الكذب لدفع الضرر المالى أو البدنى عن نفسه أو عن أخيه.

أما المقام الأول: ففيما اذا توقف واجب أهم على الكذب لا ينبغى التوقف فى اعتبار عدم التمكن من التورية فى جواز الكذب، إذ مع التمكن منها يكون قادرا على امثال التكليفين عقلا و شرعا، و معه لا يقع التضام بينهما كى ترتفع حرمة الكذب.

و بالجملة: فى مورد جواز الكذب للاضطرار يعتبر عدم التمكن من التورية، إذ مع التمكن منها لا يصدق الاضطرار.

و أما إذا أكره عليه فقد يقال بأنه لا يعتبر عدم امكان التورية في الحكم بجواز الكذب.

و استدلوا لذلك بوجوه:

الأول: ان المعتبر في صدق الاكراه أن يخاف انه لو علم المكروه بالامتناع لأوقعه في الضرر، و مع التفصي بالتورية، إذا علم المكروه بالامتناع لأوقعه في الضرر، و ليست التورية كسائر ما يتفصي به كما لا يخفى.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٣

...

و فيه: ان المناط في صدقه أن يخاف أنه لو امتنع لأوقعه في الضرر، و بديهى أن من يتمكن من التفصي بالتورية لو امتنع لما وقع في الضرر.

الثاني: ان النصوص «١» الواردة في طلاق المكروه و عتقه و معاقدة الاجتماعات و الشهرة المدعاة حملها على صورة العجز عن التورية لجهل او دهشة بعيد جدا، بل غير صحيح في بعضها من جهة المورد.

و فيه: أولا: انها مختصة بباب العقود و الإيقاعات، و ستعرف القول بالفرق بين الأحكام الوضعية و التكليفية في ذلك.

و ثانيا: ان المستهجن هو حمل المطلق على الفرد النادر، لا ورود الدليل لبيان ما ليس له غير أفراد نادرة كما في المقام.

الثالث: ما أفاده المحقق الايرواني قدس سره و حاصله يبتنى على أمور:

أحدها: أن الاكراه انما يتعلق بالألفاظ أمكن التورية أم لا تفصي بها أو بالكذب.

ثانيها: ان الألفاظ في باب الكذب جزء الموضوع بل عمدته.

ثالثها: ان الاكراه كما يرفع التحريم اذا تعلق بتمام الموضوع، كذلك يرفعه إذا تعلق بجزء الموضوع.

إذا تبينت هذه الأمور يظهر انه إذا اكره الشخص على اللفظ أو جب اكراهه ذلك ارتفاع الحكم التحريمي الضمني عن ذلك اللفظ، و

المفروض ان مجرد القصد للمعنى ايضا ليس بحرام، فلا بأس أن لا يورى و يقصد المعنى الظاهر.

و لكن: يرد على ما أفاده قدس سره بعد بيان مقدمة:

و هي: انه لو أكره على أحد الفعلين أحدهما حرام و الآخر مباح لا كلام في عدم ارتفاع حرمة الفرد المحرم، بل يتعين الفعل المباح.

ان اللفظ الذى يكون كذبا حرام، و ما يكون مصداقا للتورية مباح، فالاكراه المتعلق بأحدهما لا يوجب رفع حرمة الأول.

(١) الوسائل، باب ١٤، من كتاب الايمان، و غيره.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٤

و وجه ما ذكره ان الكذب حرام و لم يحصل الاضطرار اليه مع القدرة على التورية فيدخل تحت العمومات مع ان قبح الكذب عقلى

(١) فلا يسوغ الا مع تحقق عنوان حسن فى ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه و لا يكون التوقف الا مع العجز

عن التورية و هذا الحكم جيد الا ان مقتضى اطلاقات ادلة الترخيص فى الحلف كاذبا لدفع الضرر البدنى أو المالى عن نفسه أو أخيه

عدم اعتبار ذلك.

ففى رواية السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن على عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله أحلف بالله كاذبا و نَج

أخاك من القتل و صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبى الحسن الرضا عليه السلام 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 «ماله» نفسه، قال: نعم.

فتحصل: ان الأظهر اعتبار عدم إمكان التفصي بالتورية في ارتفاع حرمة الكذب بالإكراه ايضا.

(١) قوله مع ان قبح الكذب عقلي فلا يسوغ الا مع تحقق عنوان حسن.

يرد عليه أنه ليس ذاتيا بحيث لا يقبل التخصيص، بل يكشف من تجويز الشارع اياه في بعض الموارد انه ليس بقبيح، لا انه قبيح، و انما يجوز لاستقلال العقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

و أما المقام الثاني: فمقتضى اطلاق النصوص الكثيرة الدالة على جواز الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه، عدم اعتبار ذلك، لاحظ صحيح اسماعيل «١» و خبر السكوني «٢» و موثق زرارة «٣» و خبر سماعة «٤» و مرسل الفقيه «٥» المذكورة في المتن.

(١) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ٤.

(٣) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ٦.

(٤) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ١٨.

(٥) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ٩.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٥

و عن الفقيه قال: قال الصادق عليه السلام اليمين على وجهين الى ان قال: فأما اليمين التي يؤجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا و لم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم أو خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره.

و في موثقه زرارة بابن بكير انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا و قد أدينا زكاتها، فقال: يا زرارة اذا خفت فاحلف لهم بما شاءوا.

و رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام اذا حلف الرجل تقياً لم يضره اذا هو أكره أو اضطر اليه، و قال: ليس شيء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه الى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، و فيما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح التي يصعب على الفقيه التزام تقيدها بصورة عدم القدرة على التورية. و أما حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة عليه فهو و إن كان مسلماً الا انه يمكن القول بالعفو عنه شرعاً للأخبار المذكورة، كما عفى عن الكذب في الاصلاح و عن السب و التبري مع الاكراه مع انه قبيح عقلاً ايضا مع ان ايجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالعسر كما لا يخفى، فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه، و إن قدر على التورية كان حسناً الا ان الاحتياط في خلافه بل هو المطابق للقواعد

(١)

لولا- استبعاد التقييد في هذه المطلقات لأن النسبة بين هذه المطلقات و بين ما دل كالرواية الأخيرة و غيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً، عموم من وجه فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتأمل.

الى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك.

و ما دل على جواز الكذب للاصلاح، فإن هذه النصوص تدل على عدم اعتبار عدم التمكن من التورية، فتدل بالأولوية على جواز الكذب بغير الحلف لدفع الضرر.

(١) و المصنف قدس سره بعد ما استحسنت عدم اعتبار هذا القيد بمقتضى الاطلاق، و ايدته بأن ايجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالعسر، جعل ما نسبه الى المشهور من اعتبار هذا القيد موافقاً للقواعد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٦

...

و محصل كلامه: ان النسبة بين تلك المطلقات و خبر سماعه عن مولانا الصادق عليه السلام:

قال: اذا حلف الرجل تقياً لم يضره اذا هو أكره أو اضطر اليه، و قال: ليس شيء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه «١» و ما بمضمونه هي العموم من وجه، فإن المطلقات تدل على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر بلغ حد الاضطرار أم لا، أى أمكن التورية أم لا.

و رواية سماعه و ما مضمونها تدل على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار و الاكراه، و مفهومها عدم الجواز فى غير هذين الموردين، فتقع المعارضة بينهما فى الكذب لدفع الضرر مع امكان التورية و عدم البلوغ حد الاضطرار و الاكراه، فتساقطان و يرجع الى عمومات حرمة الكذب.

و أورد عليه المحقق الايروانى قدس سره بإيرادين:

الأول: ان حديث رفع الاضطرار أى خبر سماعه و ما بمضمونه لا يشتمل الا على عقد سلبى، و لا تعرض له للعقد الاثباتى و هو عدم الارتفاع مع عدم الاضطرار كى يعارض مفهومه هذه الأخبار بالعموم من وجه.

و فيه: ان ما ذكر و إن تم فى غير صدر خبر سماعه، و لكنه لا يتم فيه، لأنه مشتمل على قضية شرطية و هي ذات مفهوم كما لا يخفى.

الوجه الثانى: انه لا وجه لجعل المرجع اطلاقات حرمة الكذب، مع ان هذه الاطلاقات معارضة لها بالعموم من وجه.

و فيه: ان النسبة بين ما دل على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر، و ما دل على حرمة الكذب عموم مطلق.

فالحق ان يورد على المصنف قدس سره- مضافا الى ضعف سند خبر سماعه للارسال و عدم وجود خبر آخر له مفهوم، و مضافا الى ما احتمله المحقق التقى من أن صدر خبر سماعه وارد مورد الرخصة فى الحلف فى غير محل الدعوى و القضاء من دون نظر الى الصادق و الكاذب فيكون خارجاً عن محل الكلام- انه و إن كانت النسبة

(١) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الايمان، حديث ١٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٧

هذا مع إمكان منع الاستبعاد المذكور لأن مورد الأخبار عدم الالتفات الى التورية فى مقام الضرورة الى الكذب إذ مع الالتفات، فالغالب اختيارها إذ لا داعى الى العدول عنها الى الكذب.

ثم إن أكثر الأصحاب مع تقيدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية (١) اطلقوا القول بلغوياً ما أكره عليه من العقود و الايقاعات و الأقوال

هى العموم من وجه.

إلا انه لأظهرية هذه المطلقات تقدم هى على مفهوم خبر سماعه، إذ لو قدم خبر سماعه و حكم باختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الاكراه و الاضطرار لزم لغوية العناوين المأخوذة فى المطلقات، و هى الكذب لدفع الضرر المالى أو البدنى عن نفسه أو عن أخيه.

و هذا بخلاف العكس، فإن لازم تقديم المطلقات تقييد مفهوم خبر سماعه، و لا ريب فى ان الأول هو المتعين.

و بعبارة اخرى: لو قدم خبر سماعه لزم كون تعليق الحكم على العناوين المأخوذة فى المطلقات لغوا و عدم دخلها فى الحكم، و هذا بخلاف ما لو قدم المطلقات.

فتحصل: ان الأظهر عدم اعتبار هذا القيد في جواز الحلف كاذبا.

و يؤيده عدم الإشارة الى ذلك في تلك الأخبار الكثيرة، خصوصا في قضية عمار و أبويه حيث أكرهوا على الكفر، و أظهر لهم عمار ما أرادوا فنزلت الآية (من كفر بالله من بعد إيمانه ... الخ) (١).

فقال النبي صلى الله عليه و آله: ان عادوا عليكم فعد. و لم ينبهه على التورئة مع شفقتة صلى الله عليه و آله على عمار، و علمه بكرهه عمار للتلفظ بألفاظ الكفر من دون تورئة (٢).

(١) قوله ثم ان أكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورئة.

(١) سورة النحل، آية ١٠٧.

(٢) الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر و النهي من كتاب الأمر بالمعروف.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٨

المحرمة كالسب و التبري من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورئة بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة و المسالك في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع انه يمكن أن يقال ان المكروه على البيع انما اكره على التلفظ بالصيغة، و أما ارادة المعنى فمما لا تقبل الإكراه فاذا اراده مع القدرة على عدم ارادته، فقد اختاره. (١)

فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التورئة لعدم المعرفة بها او عدم الالتفات اليها كما ان الاضطرار الى الكذب يختص بغير القادر عليها، و يمكن ان يفرق بين المقامين بأن الإكراه انما يتعلق بالبيع الحقيقي او الطلاق الحقيقي غاية الأمر قدرة المكروه على التفصي عنه بإيقاع الصورة من دون ارادة المعنى لكنه غير المكروه عليه و حيث ان الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه و هذا بخلاف الكذب فانه لم يسوغ الا عند الاضطرار اليه و لا اضطرار مع القدرة. (٢)

حاصله: ان أكثر الأصحاب اعتبروا في جواز الكذب عدم تمكنه من التورئة، و لم يعتبروا ذلك في فساد ما أكره عليه من العقود و الإيقاعات، بل في كلام بعضهم دعوى الإجماع على عدم اعتبار ذلك.

(١) و أورد عليهم المصنف قدس سره بأن المكروه على البيع مثلا- مع تمكنه من عدم ارادة المعنى انما يكون مكرها على التلفظ بالصيغة، و لا يكون مكرها على البيع الحقيقي المتقوم بإرادة المعنى، فلو اراد المعنى و لم يور فقد أوجد البيع باختياره و ارادته فيكون صحيحا.

(٢) و أجاب هو قدس سره بوجود الفارق بين المقامين، و اجماله: ان المسوغ للكذب المحرم- مع قطع النظر عن النصوص الخاصة، هو الاضطرار و الإلجاء، و هذا العنوان لا يصدق مع التمكن من التفصي بالتورئة، و أما الرفع لأثر المعاملة فهو أعم من ذلك، بل لو صدق عنوان المكروه عليه على البيع الخارجي لما كان صحيحا، و حيث ان الإكراه انما تعلق بنفس

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٣٩

نعم لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار بأن كان المعبر في تحقق موضوعه عرفا أو لغة العجز عن التفصي كما ادعاه بعض أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار بأن كان عدم ترتب الأثر على المكروه عليه من حيث انه مضطر اليه لدفع الضرر المتوقع عليه به عن النفس و المال، كان ينبغي فيه اعتبار العجز من التورئة لعدم الاضطرار مع القدرة عليها.

و الحاصل ان المكروه اذا قصد المعنى مع التمكن من التورئة صدق على ما أوقع انه مكره عليه في عموم رفع ما اكرهوا عليه. و أما المضطر فاذا كذب مع القدرة على التورئة لم يصدق انه مضطر اليه فلا يدخل في عموم رفع ما اضطرروا اليه.

هذا كله على مذاق المشهور من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار اليه حتى من جهة العجز عن التورئة و أما على ما استظهرناه

من الأخبار كما اعترف به جماعة من جوازه مع الاضطرار اليه من غير جهة العجز عن التورية فلا فرق بينه وبين الإكراه كما ان الظاهر ان أدلة نفي الإكراه راجعة الى الاضطرار لكن من غير جهة التورية. فالشارع رخص في ترك التورية في كل كلام مضطر اليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا ولكن الأحوط التورية في البابين.

المعاملة و واقعها فإذا أوجدها المكروه فقد أوجد نفس ما أكره عليه، فيرتفع أثره بالإكراه.

و أشكل عليه أغلب المحشين، و هم المحققون الشيرازيان، و الإيرواني قدس سرهم بما حاصله: ان هذا الفرق لو تم فانما هو بين الإكراه و الاضطرار، و تماميته في المقام، تبتنى على عدم شمول نفي الاكراه للكذب إذا اكره عليه، و يختص دليل نفي الاضطرار بالشمول له، و هذا مما لا يمكن الالتزام به، كيف و نسبة كل من دليلي رفع الإكراه و الاضطرار الى كل من الأمرين على حد سواء، فبأى وجه يجعل التصرف في دليل حرمة الكذب بأدلة الاضطرار و التصرف في أدلة العقود و الايقاعات بأدلة الإكراه.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٠

...

و لكن الظاهر ان مراد المصنف قدس سره على ما يظهر من ذكره الفرق بين المقامين في كتاب البيع في مبحث الاكراه غير ما فهموه و أوردوا عليه.

و محصل كلامه قدس سره: أن الاكراه الراجع لأثر المعاملات، أوسع من الاكراه المسوغ للمحرمات: إذ مناط الأول عدم طيب النفس، و مناط الثاني دفع ضرر المكروه على ارتكاب المكروه عليه.

توضيح ذلك: ان المتبادر من الاكراه هو الجبر و الالغاء، و عليه يحمل الاكراه في حديث الرفع، فيكون الفرق بينه و بين الاضطرار المعطوف عليه في ذلك الحديث اختصاص الاضطرار بالحاصل، لا من فعل الغير كالجوع و نحوه، و الاكراه بما كان من فعل الغير. و حيث انه لا مسوغ لارتكاب المحرمات سوى حديث الرفع و ما يقرب منه، فلا يجوز ارتكابها ما لم يحصل الالغاء و الضرورة، و هذا العنوان لا يصدق مع امكان التفصي بالتورية.

و أما في المعاملات فحيث انه يعتبر في صحتها- زائدا على عدم الاكراه بالمعنى المتقدم- صدورهما عن الرضا و طيب النفس على ما تدل عليه الآيه الشريفه و النصوص الكثيرة، فيكفي في عدم ترتب آثارها عليها الاكراه المقابل لطيب النفس، و إن لم يصل الى حد الالغاء و الاضطرار، و هو قد يتحقق مع امكان التفصي بغيرها، مثلا من كان قاعدا في مكان خاص خال عن الغير متفرغا لعبادة او مطالعة فجاءه من اكرهه على بيع شيء مما عنده، و هو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره، و هو كاره للخروج عن ذلك المكان، لكن لو خرج كان له في الخارج خدم يكفونه شر المكروه، فالظاهر صدق الاكراه بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشيء.

و لو فرض في هذا المثال اكراهه على محرم لم يعذر فيه بمجرد كراهة الخروج عن ذلك المكان.

ففي المقام اذا اكره على الكذب و هو يتمكن من التفصي بالتورية لا يصدق الاكراه إذ المسوغ لارتكاب الحرام هو الالغاء و الضرورة غير الصادق في الفرض، و اذا اكره على المعاملة فالمعاملة مكروه عليها، غاية الأمر يقدر المكروه على التفصي عنه بإيقاع الصورة من

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤١

ثم ان الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات، نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف (١) و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة علامة الايمان ان تؤثر الصدق حيث يضر ك على الكذب حيث ينفعك.

دون ارادة المعنى، لكنه غير المكروه عليه، فلا يعتبر ذلك في حكم الاكراه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه و به يندفع اليراد المتقدم.

لكنه يرد عليه قدس سره أمران:

الأول: عدم تمامية الفرق المذكور، اذ طيب النفس و الرضا المعتبر في صحة العقود و الايقاعات ليس الا ما يقابل الالغاء و الاكراه، مثلا في المثال المتقدم لو باع من اكره على البيع فهو بالعنوان الأولى، و إن كان لا يرضى به و لكن بعد ملاحظة العناوين الثانوية، مثل انه لا يريد الخروج عن ذلك المكان لا محالة يرضى بالمعاملة، فلو صدرت المعاملة عنه يكون صدورها عن الرضا و طيب النفس و بالاستقلال، و لا يكون ساقطا عن الاستقلال في التصرف بحيث لا تطيب نفسه بما صدر منه، فلو اعتذر و قال: ما كنت راضيا بها، يقال له: ما كنت ملجئا و مضطرا فكيف عاملت.

و بالجملة: لا يعتبر في صحة المعاملة من الرضا و طيب النفس، سوى ما يقابل الاكراه و الالغاء.

الثاني: انه لو تم ذلك لما كان المقام من مصاديق الاكراه اذ من يتمكن من التفصي بالتورية كمن كان خدمه حاضرين عنده في المثال، و توقف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه و طرده، اعترف هو قدس سره في كتاب البيع بأنه لا يتحقق الاكراه في حقه، و يكذب لو ادعاه.

فتحصل: انه لا فرق بين المقامين:

(١) قوله نعم يستحب تحمل الضرر المالي لا يجحف.

و فيه: ان الضرر المالي ان صدق عليه الضرر جاز الكذب لدفعه، و الا فلا، و لم يدل دليل على استحباب تحمل الضرر و عدم الكذب في بعض الموارد، و قوله عليه السلام ففي منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٢

ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية في بيان الأحكام مثل قولهم لا بأس بالصلاة في ثوب اصابه خمر و نحو ذلك، و إن أمكن حمله على الكذب لمصلحة بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار الا ان الأليق بشأنهم عليهم السلام (١) هو الحمل على ارادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذر الغسل و الاضطراب الى اللبس، و قد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد مثل انه ذكر عليه السلام ان النافلة فريضة ففرع المخاطب، ثم قال: انما اردت صلاة الوتر على النبي صلى الله عليه و آله و من هنا يعلم انه إذا

نهج البلاغة: علامة الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك «١» الذي استدل به لذلك لا يدل عليه، إذ بواسطة التقابل فيه بين الصدق الضار مع الكذب النافع، يتعين حمل الضرر على ارادة عدم النفع، او النفع على ارادة عدم الضرر، و الأول لو لم يكن أظهر لا-ريب في إجمال الكلام حينئذ فلا يصح الاستدلال به إذ على الأول يكون الكذب محرما، و تركه حينئذ يكون علامة الايمان، فهو إما اجنبى عن المقام أو مجمل لا يمكن الاستدلال به.

بقي الكلام في أمرين:

الأول: ان الأقوال الصادرة عن الأئمة في مقام التقية في بيان الأحكام محمولة على ارادة خلاف ظواهرها، أو على الكذب لمصلحة.

(١) و المصنف قدس سره قال إن الاليق بشأنهم هو الحمل على ارادة خلاف ظواهرها فهو يختار الأول.

و فيه: انه مبني على القول باستقلال العقل بقبح الكذب حتى فيما اذا طرأ عليه عنوان جوزه الشارع الأقدس، و لكنك عرفت عدم كونه كذلك، و انه في موارد تجويز الشارع اياه، لا يستقل العقل بقبحه في نفسه، و انه انما يجوز لأجل ارتكاب أقل القبيحين، و عليه فلا يكون حمل النصوص الواردة في مورد التقية على ارادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينه اليق بشأنهم، بل ذلك و الكذب لمصلحة سواء.

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٣

دار الأمر (١) في بعض المواضع بين الحمل على التقيّة و الحمل على الاستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثا تعين الثاني (٢) لأن التقيّة تتأدى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة. (٣)

(١) فهل يتعين الثاني اذا دار الامر بين التقيّة و الحمل على الاستحباب كما في الامر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثا.

(٢) فهل يتعين الثاني كما أفاده المصنف قدس سره أم لا؟ و ملخص القول في المقام:

ان الكلام الذي يدور أمره بين الحمل على التقيّة، او الاستحباب، يكون على أقسام:

الاول: ان يكون متضمنا لبيان حكم تكليفي، فيدور أمره بين إبقائه على ظاهره من الوجوب و حمله على التقيّة، و بين أن يراد به الاستحباب. ففي هذا القسم يحتمل على الاستحباب.

(٣) لا لما علله المصنف قدس سره من ان التقيّة تتأدى بإرادة المجاز و إخفاء القرينة، بل لأن حقيقة الاستحباب ليست الا الامر بالفعل مع الترخيص في تركه في مقابل الوجوب الذي هو الأمر بالفعل مع عدم الترخيص في تركه.

و بعبارة اخرى: ان الوجوب و الاستحباب ينتزعا عن الترخيص في ترك المأمور به و عدمه، و الا فالأمر في المورد ينسحب في معنى واحد، و عليه، فاذا ورد أمر بشيء و علم من الخارج عدم وجوبه يحتمل على الاستحباب.

الثاني: أن يكون متضمنا لبيان حكم وضعي، كما إذا ورد ان المذنب ناقض للوضوء، و دار الامر بين حمله على التقيّة، او على ارادة استحباب الوضوء عقيب المذنب منه، فالمتعين في هذا القسم الحمل على التقيّة، اذ إرادة الاستحباب من مثل هذه الجملة غير صحيحة فتأمل.

القسم الثالث: ان يتضمن الامر بعمل و يكون ظاهره الارشاد الى حكم وضعي، كما اذا أمر بالوضوء عقيب المذنب، حيث ان ظاهره الارشاد الى ناقضيته للوضوء، ففي هذا القسم اذا دار الامر بين الحمل على الاستحباب بإرادة خلاف ظاهر الامر منه أو حمله على التقيّة، فحيث ان الامر دائر بين الغاء اصالة الظهور، و بين الغاء أصالة تطابق المراد الجدي للمراد الاستعمالي، و لا مرجح لإحداهما على الاخرى فتساقطان و لا يصح الاعتماد على

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٤

الثاني: من مسوغات الكذب ارادة الاصلاح (١) و قد استفاضت الاخبار بجواز الكذب عند ارادة الاصلاح. ففي صحيحة معاوية بن عمار المصالح ليس بكذاب و نحوها رواية معاوية بن حكم عن أبيه عن جده عن أبي عبد الله عليه السلام و في رواية عيسى بن حنان عن الصادق عليه السلام كل كذب مسئول عنه صاحبه يوما الا كذبا في ثلاثة: رجل كاند في حربه، فهو موضوع عنه.

و رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي هذا يريد بذلك الاصلاح.

و رجل وعد أهله و هو لا يريد أن يتم لهم.

و بمضمون هذه الرواية في استثناء هذه الثلاثة روايات.

شيء منهما، فلا وجه للحمل على الاستحباب في هذا المورد.

و بما ذكرناه من القول الفصل ظهر ما في كلمات الاستاذ الاعظم و سائر الاساطين في المقام:

الكذب لإرادة الإصلاح

(١) قوله الثاني من مسوغات الكذب: ارادة الإصلاح.

لا خلاف في جواز الكذب لإرادة الإصلاح بين المتخصصين، و تشهد له جملة من النصوص: كصحيح معاوية بن عمار «١». و رواية معاوية بن حكم «٢» و خبر عيسى بن حسان «٣» و مرسل الواسطي «٤» و ما عن الصدوق في كتاب الاخوان «٥». المذكورة في المتن الى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٢) نفس المصدر، حديث ٩.

(٣) نفس المصدر، حديث ٥.

(٤) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٥) نفس المصدر، حديث ١٠.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٥

و في مرسله الواسطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الكلام ثلاثة صدق و كذب و إصلاح بين الناس قيل له جعلت فداك و ما الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاما يبلغه فتخبث نفسه فتقول: سمعت فلانا قال فيك من الخير كذا و كذا خلاف ما سمعته.

و عن الصدوق في كتاب الاخوان بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ان الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذابا عند الله و ان الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا، ثم ان ظاهر الاخبار المذكورة عدم وجوب التورية و لم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام و تقييد الاخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البعد و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط.

و يمكن أن يستدل له بأنه أمر في الآية الشريفة (انما المؤمنون إخوة فاصلحوا بين أخويكم) «١» بالإصلاح، و مقتضى اطلاقه مطلوبة الإصلاح و إن كان بالكذب، فتعارض الآية الشريفة مع عموم ما دل على حرمة الكذب بالعموم من وجه، و الترجيح مع الآية الشريفة. فأصل الحكم مما لا توقف فيه، انما الكلام في موارد:

الاول: انه قد يقال: إنه كما يجوز الكذب لإرادة الإصلاح كذلك يجوز لجلب نفع الاخوان، و استدل له بما عن الصدوق في كتاب الاخوان بسنده عن الامام الرضا عليه السلام المتقدم وفيه: انه مضافا الى ما في سنده من الخلل، و إعراض الاصحاب عنه: انه انما يدل على جواز الكذب لجلب النفع بالإطلاق لشموله للكذب للإصلاح، فالنسبة بينه و بين مفهوم الحصر في جملة من النصوص الحاصرة لجواز الكذب في الثلاثة عموم من وجه، و

(١) الحجرات: ١١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٦

ثم انه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة بل مطلق الاهل (١) و الله العالم.

الترجيح مع تلك النصوص، فالأظهر عدم جوازه في هذا المورد.

الثاني: انه هل من الكذب للاصلاح الكذب لأجل تحييب غير المتحايين أم لا؟ وجهان: أقواهما الثاني: إذ ظاهر الاصلاح هو رفع التباضغ فيعتبر سبقه، فالكذب لمجرد التحييب لا دليل على جوازه.

الثالث: انه يكفي في صدق مفهوم الاصلاح البغض من جانب واحد فتشمله المطلقات، مع انه مورد مرسل الواسطي المتقدم.

حيث ان الرجل الذي قيل في حقه ما قيل أبغض الرجل المتكلم، و أما الرجل الذي تكلم فلا يلازم كلامه بغض صاحبه، إذ لعل كلامه كان من قبيل نفى الاجتهاد أو نفى العدالة مما لا يكون صادرا عن البغض.

الرابع: لا- فرق في جواز الكذب للاصلاح بين أن يكون المصلح غير المتخصصين أو أحدهما، بل لا يبعد دعوى تأكيد الحكم في الثاني.

لخبر حمران عن أبي جعفر عليه السلام: فما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث الا و برأت منهما في الثالثة، قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول: انا الظالم حتى يصطلحا «١» إذ بديهي ان قول المظلوم انا الظالم كذب و نحوه غيره.

(١) قال المصنف قدس سره ثم قد ورد في اخبار «٢» كثيرة جواز الوعد الكاذب.

و هذه الاخبار لشمولها لما اذا كان الوعد على سبيل الاخبار، توجب تقييد ما دل على حرمة الكذب، كما انها تقييد ما دل على لزوم الوفاء بالوعد أو رجحانه.

(١) الوسائل، باب ١٤٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٧

التاسعة عشرة: الكهانة حرام (١)

إشارة

و هي من كهن يكهن ككتب يكتب كتابة كما في الصحاح اذا تكهن، قال: و يقال كهن بالضم كهانة بالفتح اذا صار كاهنا.

و عن القاموس ايضا الكهانة بالكسر، لكن عن المصباح كهن يكهن كقتل كهانة بالفتح، و كيف كان فعن النهاية ان الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان.

و قد كان في العرب كهنة فمنهم من كان يزعم ان له تابعا من الجن يلقي اليه الاخبار.

و منهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات و أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله و هذا يخصونه باسم العراف و المحكى عن الاكثر في تعريف الكاهن ما في القواعد من أنه من كان له رأى من الجن يأتيه الاخبار.

و عن التنقيح انه المشهور و نسبه في السرائر الى القيل و رأى على فعيل من رأى يقال فلان رأى القوم أى صاحب رأيهم، قيل: و قد يكسر راءه اتباعا.

و عن القاموس رأى كغنى جنى يرى فيخبر.

(١) قوله التاسعة عشرة الكهانة حرام.

و الكلام فى هذه المسألة يقع فى مواضع:

الاول: ان الكهانة على ما يستفاد من كلمات اللغويين و خبر الاحتجاج: هى الاخبار عن الغائبات لاتصال المخبر بالجن و الشيطان، و القيود المعتبرة فيها أو قيل باعتبارها أمور:

و قبل بيانها لا بد و ان يعلم ان كل قيد شك فى اعتباره و لم يدل على عدمه دليل لا بد من البناء على اعتباره أخذًا بالمتيقن:

أحدها: كون الاخبار بواسطة الاتصال بالجن و الشيطان كما صرح به الاكثر.

فما عن ظاهر النهاية من كون الكهانة بغير قذف الشياطين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٨

و عن النهاية يقال للتابع من الجن رأى بوزن كمي. أقول روى الطبرسى فى الاحتجاج فى جملة الاسئلة التى سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام قال الزنديق:

فمن اين أصل الكهانة و من أين يخبر الناس بما يحدث، قال عليه السلام: ان الكهانة كانت فى الجاهلية فى كل حين فترة من الرسل كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون اليه فيما يشتبه عليهم من الامور بينهم فيخبرهم بأشياء تحدث و ذلك فى (من) وجوه شتى فراسة العين و ذكاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح مع قذف فى قلبه، لأن ما يحدث فى الارض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه الى الكاهن يخبره بما يحدث فى المنازل و الاطراف.

و أما اخبار السماء فان الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هى لا تحجب و لا ترجم بالنجوم، و انما منعت من استراق السمع لثلا يقع فى الارض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء فيلبس على أهل الارض ما جاءهم عن الله تعالى لاثبات الحجّة و نفى الشبهة و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله فى خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها الى الارض فيقذفها

غير تام، و قوله عليه السلام فى خبر الاحتجاج و ذلك فى وجوه شتى فراسة العين، و ذكاء القلب، و وسوسة النفس، و فطنة الروح مع قذف فى قلبه «١» لا- يدل عليه لاحتمال رجوع القيد الى الجميع، بل هو الظاهر بواسطة التعليل بقوله لأن ما يحدث فى الارض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان.

ثانيها: كون المخبر به أمرا استقباليا فالأخبار عن الامور الماضية أو الكائنة بالفعل لا يكون من الكهانة.

و يشهد له- مضافا الى تصريح جمع من اللغويين به- قوله عليه السلام فى خبر الاحتجاج تؤدى الى الشياطين- أى الكهنة- ما يحدث فى البعد من الحوادث،.

و لكن دعوى عدم اعتبار هذا القيد بحسب المتفاهم العرفى المؤيد باطلاق كلمات أكثر الفقهاء ليست ببعيدة، بل صحيح الهيثم الآتى دال عليه كما ستعرف.

ثالثها: أن يكون مركبا من الاخبار بخبر السماء و الاخبار بخبر الارض.

و استدل له: بقوله عليه السلام: فى خبر الاحتجاج: فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع*

(١) احتجاج الطبرسى، ص ١٨٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٤٩

الى الكاهن فاذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل فما أصاب الكاهن من «مما كان» خبر يخبر به هو ما اداه اليه شيطانه مما

سمعه، و ما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة و اليوم انما تؤدي الشياطين الى كهانها اخبارا للناس (١) مما يتحدثون «به و ما يحدثونه» و الشياطين تؤدي الى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب، و هم ايضا بمنزلة الناس صدوق و كذوب، الخبر.

و قوله عليه السلام مع قذف في قلبه يمكن أن يكون قيذا للأخير و هو فطنه الروح فيكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم عن النهاية و يحتمل أن يكون قيذا لجميع الوجوه المذكورة فيكون المراد تركب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث في نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله عليه السلام بعد ذلك زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل، و كيف كان ففي قوله انقطعت الكهانة (٢) دلالة على ما عن المغرب من ان الكهانة في العرب كانت قبل البعث

انقطعت الكهانة.

و لكن الاظهر ان للكهانة قسمين:

الاول: ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالشياطين المخبرة عن أخبار السماء.

الثاني: ان يخبر الكاهن عن الكائنات الارضية للاتصال بالشياطين و الجن المخبرة عن الاخبار الارضية، و قد أطلق الكاهن في خبر الاحتجاج على القسم الثاني، كما أطلق فيه على الاول، لاحظ قوله عليه السلام فيه: لأن ما يحدث في الارض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه الكاهن. و يخبره بما يحدث في المنازل و الاطراف.

(١) و قوله عليه السلام فيه: و اليوم انما يؤدي الشيطان الى كهانها أخبار الناس مما يتحدثون به ... الخ و عليه فتحمل الكهانة.

(٢) في قوله انقطعت الكهانة على الكهانة الكاملة أى القسم الأول.

الثاني: الظاهر جواز تسخير الجن للكهانة، و قد تقدم الكلام فيه في آخر مبحث السحر.

منهاج الفقهاء (لروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٠

قبل منع الشياطين عن استراق السمع لكن قوله عليه السلام انما يؤدي الشياطين الى كهانها اخبارا للناس، و قوله قبل ذلك مع قذف في قلبه الخ، دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر الا باخبار الارض فيكون المراد من الكهانة المنقطعة الكهانة الكاملة التي يكون الكاهن بها حاكما في جميع ما يتحاكمون اليه من المشتبهات، كما ذكر في أول الرواية و كيف كان فلا خلاف في حرمة الكهانة.

و في المروى عن الخصال من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه و آله.

و قد تقدم رواية ان الكاهن كالساحر، و ان تعلم النجوم يدعو إلى الكهانة.

و روى في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان عندنا بالجزيرة رجلا ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، (فنسأله)، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله من مشى الى ساحر او كاهن أو كذاب يصدقه فيما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب الخبر.

الثالث: تحرم الكهانة و تشهد له جملة من النصوص: كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام: من تكهن أو تكهن له فقد برئ من دين محمد صلى الله عليه و آله «١». و نحوه غيره، و قد تقدم بعضها في مبحث التنجيم، و السحر.

الرابع: يحرم الرجوع الى الكاهن و العمل بقوله و ترتيب الاثر عليه لجملة من النصوص الناهية عن إتيان الكاهن: كخبر الخصال المتقدم، و صحيح الهيثم الآتي و غيرهما، فإن الاتيان الى الكاهن و المجيء اليه كناية عن تصديقه و العمل بقوله.

الخامس: لا يجوز أخذ الاجرة على أخبار الكاهن لكونه عملا لا يترتب عليه أثر جائز، و لخبر السكوني عن الامام الصادق عليه السلام جعل من السحت أجر الكاهن «٢».

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥١

و ظاهر هذه الصحيحة ان الاخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقا (١) سواء كان بالكهانة أو بغيرها لأنه عليه السلام جعل المخبر بالشئ الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، و جعل الكل حراما و يؤيده النهي في النبوى المروى في الفقيه في حديث المناهى انه نهى عن إتيان العراف. و قال من أتاه و صدقه فقد برئ مما انزل الله على محمد صلى الله عليه و آله و قد عرفت من النهاية ان المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن و يخص باسم العراف و يؤيد ذلك ما تقدم في رواية الاحتجاج من قوله عليه السلام لثلاث يقع في الارض سبب يشاكل الوحي الخ.

فان ظاهره كون ذلك مبغوضا للشارع من أى سبب كان فتبين من ذلك

الإخبار عن الأمور المستقبلية

(١) و قد استدلل لحرمة الأخبار عن الغائبات و الأمور المستقبلية بأمر:

الاول: صحيح الهيثم «١» عن الامام الصادق عليه السلام لاحظ المتن.

بتقريب انه يدل على حصر المخبر بالشئ الغائب بالساحر و الكاهن و الكذاب، و جعل الكل حراما.

و فيه: اولاً: انه يدل على حصر المحرم من الاخبار عن الغائبات باخبار هذه الطوائف الثلاث لا حصر المخبر عنها به كما لا يخفى.

و ثانياً: انه بقرينة السؤال ظاهر في الاخبار عن الأمور الماضية، و لم يستشكل أحد في جوازه اذا لم يكن بالكهانة.

و ثالثاً: انه يدل على حرمة الرجوع و تصديق المخبر، و هي لا تلازم حرمة الاخبار، كما في حرمة تصديق الفاسق و شهادة العدل

الواحد في بعض الموارد، مع جواز اخبار الفاسق و جواز الشهادة للعدل، بل وجوبها احيانا عليه.

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٢

ان الاخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر في بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر و الرمل محرم، و لعله لذا عد صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصة الاخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبى او وصى نبى سواء كان بالتنجيم او الكهانة او القيافة او غير ذلك.

العشرون: اللغو حرام (١)

إشارة

على ما يظهر من المبسوط و السرائر و المعتمد

الثانى: قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج لثلاث يقع في الارض سبب يشاكل الوحي بتقريب انه يدل على مبغوضية الاخبار عن الغائبات

لمشاكلته للوحى من أى سبب كان.
 و فيه: أولاً: انه يدل على المبعوضيه التكوينية، و لذا قطع الله سبحانه سببه بمنع الشياطين عن الاطلاع على السماء و اخباره منعا تكوينيا.
 و ثانيا: انه مختص بالأخبار عن السماء بل يدل على عدم المنع من الاخبار عن الغائبات من الكائنات فى الارض.
 الثالث: قوله عليه السلام فى حديث المناهى انه نهى عن إتيان العراف و قال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما انزل الله عز و جل على محمد صلى الله عليه و آله «١» إذ المخبر عن الغائبات فى المستقبل كاهن يخص باسم العراف.
 و فيه: اولاً: انه ضعيف السند.
 و ثانيا: انه يدل على حرمة تصديقه، و قد مر انها لا تلازم حرمة الاخبار.
 فتحصل: انه لا دليل على حرمة، و عليه فان كان جازما بالمخبر عنه جاز، و الا حرم لكونه من الكذب المحرم.
 حرمة اللهو
 (١) قوله: اللهو حرام على ما يظهر من المبسوط.

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٥٣

و القواعد و الذكري و الجعفرية و غيرها حيث عللوا لزوم الاتمام فى سفر الصيد بكونه محرما من حيث اللهو، قال فى المبسوط: السفر على أربعة أقسام: و ذكر الواجب و الندب و المباح، ثم قال: الرابع سفر المعصية وعد من أمثلتها من طلب الصيد للهو و البطر و نحوه بعينه عبارة السرائر.
 و قال فى المعبر: قال علماؤنا اللاهى بسفره كالمتره بصيده بطرا لا يترخص لنا ان 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 الحلبي الرمي من قوس الجلاهق، قال: و هذا الاطلاق ليس بجيد بل ينبغى تقييده باللهو و البطر. و قد صرح الحلبي فى مسألة اللعب بالحمام بغير رهان بحرمة.
 و قال: ان اللعب بجميع الاشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمة مطلق اللعب و انتصر فى الرياض للحلى بأن ما دل على قبح اللعب و ورد بذمه من الآيات و الروايات أظهر من أن يخفى فاذا ثبت القبح «و الدم» ثبت النهى، ثم قال: و لو لا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفا للإجماع لكان المصير الى قوله ليس بذلك البعيد، انتهى.

نسب المصنف قدس سره الى المبسوط و السرائر و المعبر و القواعد و الذكري و الجعفرية و غيرها: ان اللهو حرام.
 و لكن الكلمات التى ذكرها قدس سره لا دلالة فيها على ارادة حرمة اللهو بقول مطلق، فانها متضمنة لحرمة طلب الصيد للهو، و معلوم ان قوله للهو ليس تعليلا للحرمة، بل هو قيد للطلب، و عليه فمرادهم ان الصيد للهو لا للانتفاع و غيره من الاغراض العقلائية حرام، و هذا لا يلزم حرمة اللهو بقول مطلق، إذ لعل فى هذا الفعل للهوى خصوصية و هى إيداء الحيوانات بلا جهة.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٥٤

...

نعم بعضها ظاهر فى ذلك كقول المحقق فى محكى المعبر: قال علماؤنا: اللاهى بسفره كالمتره بصيده بطرا لا يترخص لنا ان اللهو حرام فالسفر له معصية.

و كيف كان: فتنقيح القول في المقام يقتضى البحث في موردين:

الاول: في بيان الموضوع.

فقد احتمل المصنف قدس سره فيه احتمالات ثلاثة:

الاول: ان يراد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس.

الثاني: هو اللعب عن بطر، أى شدة الفرح- و الظاهر ان مراده هو الحركة لا- لغرض عقلائي- الناشئة عن شدة الفرح كالرقص، أو الموجبة لها كالضرب بالطشت.

الثالث: هي الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية.

و لكن يرد عليه- مضافا الى ما في الاحتمال الاخير من نحو من الاجمال، اذ تحصيل مقتضيات القوى الشهوية بأنفسها أغراض عقلائية- فتأمل.

ان الظاهر ان اللهو من أفعال النفس، بمعنى انه عنوان منطبق عليها، و لا ربط له بالأفعال الجوارحية، و ليس كاللعب منطبقا على تلك الافعال كما يظهر لمن تدبر في مشتقات هذا اللفظ، لاحظ قوله تعالى: (لاهيئة قلوبهم) «١» أى ساهية غافلة مشغولة بالباطل عن الحق و تذكره، و قوله تعالى: (ألهيكم التكاثر) «٢» أى شغلكم التفاحر و التباهي بكثرة المال عن الآخرة و قوله تعالى: (لا تلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر الله) «٣». و قوله: (فأنت عنه تلهي) «٤». و لذا قيل في قول لهو الحديث: ان الاضافة بمعنى من، لان اللهو يكون من الحديث و غيره، و اطلاقه على بعض الأفعال الجوارحية كالغناء

(١) سورة الانبياء: آية ٤.

(٢) سورة التكاثر: آية ٢.

(٣) سورة النور: آية ٣٨.

(٤) سورة عبس: آية ١٠.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٥

و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شدوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللهو لأجل النص على الجواز فيه في قوله عليه السلام لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام، و استدلال في الرياض ايضا تبعا للمذهب على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض بما دل على تحريم اللهو و اللعب، قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

و الاخبار الظاهرة في حرمة اللهو كثيرة جدا منها ما تقدم من قوله في رواية تحف العقول (١) و ما يكون منه و فيه الفساد محضا و لا يكون منه و لا فيه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و أخذ الاجرة عليه.

انما هو من باب اطلاق اللفظ الموضوع للمسبب على السبب.

و عليه فاللهو هو اشتغال النفس باللذائذ الشهوية بلا قصد غاية، و إن كانت الغاية حاصلة سواء صدرت منه حركة جوارحية أم لا، كما ذكره بعض المحققين.

المورد الثاني: في بيان حكمه.

فقد استدلال المصنف قدس سره لحرمة مطلق اللهو بجملة من النصوص.

(١) منها ما تقدم من قوله في رواية تحف العقول «١» المذكور في المتن.

بدعوى ان اللهو من هذا القبيل.

وفيه: أولا: انه ضعيف السند.

و ثانيا: ان كون اللهو مما يجى منه الفساد محضا يتوقف على ثبوت حرمة، إذ لو كان جائزا لما كان من هذا القسم و اثبات حرمة بهذا الخبر دور واضح.

و إن شئت قلت: ان الخبر متضمن لبيان الكبرى، و هي ان ما يجى منه الفساد محضا يحرم العمل به و جميع التقلبات فيه، و أما إحراز الصغرى فلا بد و أن يكون بدليل آخر، و كون اللهو من مصاديقها أول الكلام.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٦

و منها ما تقدم من رواية الأعمش (١) حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الاوتار، فان الملاهي جمع الملهى مصدرا أو الملهى وصفا لا- الملهاء آله لأنه لا يناسب التمثيل بالغناء و نحوها في عد الاشتغال بالملاهي من الكبائر. رواية العيون الواردة في الكبائر و هي حسنة كالصحيحة بل صحيحة. (٢)

(١) قوله و منها ما تقدم من رواية الأعمش.

و هي ما عن مولانا الصادق عليه السلام و قد عد من الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء و ضرب الاوتار «١».

بدعوى ان الملاهي جمع الملهى مصدرا أو الملهى وصفا لا الملهاء آله لانه لا يناسب التمثيل بالغناء.

وفيه: أولا: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم.

و ثانيا: انه يدل على حرمة اللهو الذي يصد عن ذكر الله، أى يوجب حالة الاحتجاب للنفس كالغناء و شبهه، فلا دلالة فيه على حرمة اللهو المطلق.

و ثالثا: انه يحتمل أن تكون الملاهي جمع الملهاء التي هي اسم الآله، و مناسبتها مع التمثيل بالغناء انما هي لأجل ارادة الغناء في آله اللهو.

(٢) قوله رواية العيون الواردة في الكبائر.

و هي حسنة الفضل بن شاذان عن الامام الرضا عليه السلام و قد عد فيه الاشتغال بالملاهي من الكبائر «٢».

وفيه: ان الظاهر من اللغة كون الملاهي جمع الملهاء اسم الآله، و لا صارف عن هذا الظهور، بل يؤكده ان الظاهر من الباء في صدرها الاستعانة، و زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي و عليه فهي تدل على ان استعمال آلات اللهو حرام و لا نزاع في ذلك، و لا دلالة لها على حرمة اللهو المطلق.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٣٦.

(٢) نفس المصدر، حديث ٣٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٧

و منها ما تقدم في روايات القمار من قوله عليه السلام كلما الهى عن ذكر الله فهو الميسر. (١)

و منها قوله عليه السلام في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبيزة و الصقور، انما خرج في لهو لا يقصر (٢) و منها ما تقدم في رواية الغناء في حديث الرضا عليه السلام في جواب من سأله عن السماع، فقال: ان لأهل الحجاز فيه رأيا، قال: و هو في حيز اللهو (٣) و قوله عليه السلام في رد من زعم ان النبي صلى الله عليه و آله رخص في أ يقال جئناكم جئناكم.

- (١) و هو خبر عبد الله بن علي عن علي بن موسى عن آباءه عن الإمام علي عليه السلام كل ما الهى عن ذكر الله فهو من الميسر «١». وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم في مبحث القمار.
- و ثانياً: انه بعد ما لا ريب في ان المراد ليس جعل كل ما يوجب الالتئام عن ذكر الله بمعنى الاشتغال الفعلي عنه من الميسر المحرم، اذ كل فعل مباح يكون كذلك، فلا بد من حمله على ارادة حصول حالة الاحتجاب للنفس من تلك المعصية.
- (٢) و هو خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبراة و الصقور: انما خرج في لهو لا يقصر «٢».
- و قريب منه جملة من النصوص.
- و فيه: اولاً: ان هذه الطائفة تدل على ان السفر للصيد للهوى لا يوجب القصر، و هذا لا يلزم الحرمة، اذ وجوب الاتمام أعم من كون السفر معصية.
- و ثانياً: انها لو دلت على الحرمة فانما تدل على حرمة الصيد للهوى، و هذه لا تلازم حرمة اللهو بقول مطلق، اذ لعل في هذا القسم منه خصوصية كما تقدم.
- (٣) المراد به خبر أبي عباد عن الإمام الرضا عليه السلام عن السماع فقال: لاهل الحجاز فيه رأى، و هو في حيز الباطل و اللهو «٣».
- و فيه أولاً: انه ضعيف السند لأن ابا عباد امامي مجهول.
- و ثانياً: انه لا يدل على حرمة اللهو، و كون الغناء المحرم، من أقسامه لا يدل على حرمة مطلقه.

- (١) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.
- (٢) الوسائل، باب ٩، من أبواب صلاة المسافر، حديث ١.
- (٣) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
- منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٨
- الخ. كذبوا (١) ان الله يقول: (لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا) الى آخر الآيتين.
- و منها ما دل على ان اللهو من الباطل (٢) بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل كما تقدم في روايات الغناء، ففي بعض الروايات كل لهو المؤمن من الباطل (باطل) ما خلا ثلاثة المسابقة و ملاعبة الرجل أهله الخ. و في رواية علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه، قال: سألته عن اللعب بالأربعة عشر و شبهها، قال: لا نستحب شيئاً من اللعب غير الرهان و الرمي (٣) الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع.

- (١) كخبر عبد الأعلى عن الإمام الصادق عليه السلام عن الغناء و قلت: انهم يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه و آله رخص في ان يقال جئناكم - الى ان قال - كذبوا إن الله عز و جل يقول: (لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ... الخ) «١».
- و فيه: اولاً: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم.
- و ثانياً: انه يدل على ان اللهو، لا يناسب ساحته المقدسة، و هذا لا يلزم حرمة علينا كما هو واضح، و الاستشهاد بالآية الشريفة لحرمة القول المزبور انما هو من قبيل ذكر المناسبات.
- (٢) و منها ما دل على ان اللهو من الباطل «٢» بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل.
- و فيه: انه لم يدل على حرمة الباطل العرفي دليل، و غاية ما يستفاد من الادلة حرمة قسم خاص منه و قد مر الكلام في ذلك مفصلاً.
- (٣) عدم دلالة خبر علي بن جعفر «٣». على الحرمة واضح.

(١) الوسائل، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٣) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٥٩

و يؤيده ان حرمة اللعب بآلات اللهو الظاهر انه من حيث اللهو لا من حيث خصوص الآلة.

ففي رواية سماعة، قال ابو عبد الله عليه السلام لما مات آدم شمت به ابليس، وقابيل فاجتمعا في الارض فجعل ابليس وقابيل

المعازف والملاهي شماتة بآدم (على نبينا وآله و عليه السلام).

فكلما كان في الارض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك (١) فان فيه إشارة الى ان المناط هو مطلق التلهي و التلذذ.

و يؤيده ما تقدم من ان المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض (٢)

و كما صرح به بعض الاعاظم اني لم أفهم وجه المناسبة لذكر هذه الرواية هنا.

إذ لو كان مراده ما يدل على ان اللهو من الباطل الذي هو بمنزلة الصغرى في هذا الوجه، فليس من ذلك فيها عين ولا أثر.

و إن كان المقصود ذكر رواية تدل على الكبرى و هي حرمة كل باطل، فيرد عليه انها لا تدل على الحرمة لأن لا نستحب لا يدل عليها.

و إن كان الغرض ذكر خبر يدل على حرمة اللهو، و هي نتيجة القياس فيه مضافا الى عدم دلالته على الحرمة كما عرفت، كان المناسب ذكره قبل قوله.

و منها ما دل على ان اللهو من الباطل.

(١) وقد استدلل بخبر سماعة «١» المذكور في المتن على حرمة الملاهي، بتقريب انه يدل على كونها من عمل الشيطان، فيكون صغرى لكبرى كلية مستفادة من الآية الشريفة (إنما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) «٢» و هي وجوب اجتناب كلما هو من عمل الشيطان.

و فيه اولا انه لو دل على الحرمة فانما يدل عليها فيما اذا كان مقرونا بالشماتة لآدم عليه السلام.

و ثانيا ان الآية الكريمة تدل على الحرمة لا لمجرد انه من عمل الشيطان بل بما انه رجس من عمل الشيطان، و الا فكل ما هو من عمل الشيطان لا يكون حراما.

و أما ما أفاده المصنف قدس سره بقوله:

(٢) و يؤيده ما تقدم من ان المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض.

(١) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) المائدة: ٩٠.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٠

فان الظاهر انه لا وجه له عدا كونه لهوا و إن لم يصرحوا بذلك عدا القليل منهم كما تقدم، نعم صرح العلامة في التذكرة بحرمة

المسابقة على جميع الملاعب كما تقدم نقل كلامه في مسألة القمار.

هذا ولكن الاشكال فى معنى اللهو فانه إن اريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح و القاموس. فالظاهر ان القول بحرمة شاذ مخالف للمشهور و السيرة فان اللعب هى الحركة لا لغرض عقلاى و لا خلاف ظاهرا فى عدم حرمة على الاطلاق. نعم لو خص اللهو بما يكون عن بطر و فسر بشدة الفرح كان الاقوى تحريمه و يدخل فى ذلك الرقص و التصفيق و الضرب بالطشت، بدل الدف و كلما يفيد فائدة آلات اللهو و لو جعل مطلق الحركات التى لا يتعلق بها غرض عقلاى مع انبعائها عن القوى الشهوية، ففى حرمة تردد.

فإن الظاهر انه لا وجه له عدا كونه لهوا.

فيرد عليه مضافا الى ما عرفت من عدم حرمة انه يمكن أن يكون وجهه صدق القمار عليه مع توهم حرمة بجميع أفراده. و لو تنزلنا عما ذكرناه و سلمنا دلالة ما تقدم على حرمة اللهو بقول مطلق، لا مناص عن حمله على قسم خاص منه، و ذلك لما عرفت من ان اللهو هو الاشتغال عن الله تعالى، و حيث لا-ريب فى ان مجرد الاشتغال الفعلى لا-يكون حراما و إلا لزم حرمة جميع الأفعال المباحة، فلا محيص عن إرادة حالة الانتهاء عن الله، و هى لا تحصل الا عن بعض الامور، و قد دل الدليل على ان بعض الأشياء منها، فما لم يدل دليل على منشيئة فعل لحصول تلك الحالة لما كان وجه للحكم بحرمة.

حرمة اللعب و اللغو

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٦١

و اعلم أن هنا عنوانين آخرين اللعب و اللغو (١) أما اللعب فقد عرفت أن ظاهر بعض ترادفهما و لكن مقتضى تعاطفهما فى غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما و لعلهما من قبيل الفقير و المسكين اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا، و لعل اللعب يشمل مثل حركات الاطفال الغير المنبعثة عن القوى الشهوية و اللهو ما تلتذ به النفس و ينبعث عن القوى الشهوية، و قد ذكر غير واحد ان قوله تعالى (إنما الحياة الدنيا لعب و لهو و زينة) الآيه، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرجه فى العمر، و قد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين و كيف كان فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلوى على ما عرفت من كلامه و لعله يريد اللهو و إلا فالأقوى الكراهة. (٢)

(١) قوله و اعلم أن هنا عنوانين آخرين: اللعب و اللغو.

فلا بد من التعرض لهما بالكلام فى موردين:

أما اللعب: فهو الفعل لغاية الالتذاذ بلا قصد غاية اخرى.

و أما حكمه: فعن الحلوى و الطبرى حرمة بقول مطلق.

(٢) و قد اختار المصنف قدس سره كراهته.

و لكن حيث لم يدل دليل على حرمة و لا على كراهته، فالأظهر عدم الكراهة ايضا.

و المرسل المروى عن مجمع البيان: كل لعب حرام الا ثلاثة: لعب الرجل بقوسه و فرسه و أهله. لارساله لا يعتمد عليه، و أظن انه اراد الطبرى بذلك ما عن النبى صلى الله عليه و آله، المروى فى الوسائل فى حديث: كل اللهو باطل الا فى ثلاث: فى تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، و ملاعبته امرأته فانهن من حق (١).

و عليه فيرد عليه- مضافا الى انه انما يكون فى اللهو لا اللعب، و مضافا الى ضعف سنده للرفع:- انه يدل على ان كل اللهو باطل، و لا دليل على حرمة الباطل.

أضف الى ذلك كله قيام الضرورة على جواز اللعب فى الجملة، و كونه من المباحات كاللعب باللحية أو الأحجار أو الجبل أو نحوها،

و عليه فلو دل دليل على النهى عنه لا بد من حمله على قسم خاص منه.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق و الرماية، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٢

و أما اللغو فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الاخبار (١) كان في حكمه. ففي رواية محمد بن أبي عباد المتقدمة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ان السماع في حيز اللهو و الباطل. أما سمعت قوله تعالى: و إذا مروا باللغو مروا كراما (٢) و نحوها، رواية أبي أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهدا بالآية و إن أريد به مطلق الحركات اللاغية فالأقوى فيها الكراهة. و في رواية أبي خالد الكابلي عن سيد الساجدين تفسير الذنوب التي تهتك العصم بشرب الخمر و اللعب بالقمار و تعاطى ما يضحك الناس من اللغو و المزاح، و ذكر عيوب الناس (٣) و في وصية النبي صلى الله عليه و آله لأبي ذر رحمهم الله ان الرجل ليتكلم بالكلمة فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء و الارض (٤).

(١) قوله و أما اللغو فإن جعل مرادف اللهو كما يظهر من بعض الأخبار.

توضيح ما أفاده المصنف قدس سره ان اللغو يكون مرادفا للهو كما يظهر من خبر أبي عباد المتقدم لاستشهاده عليه السلام بالآية الشريفة و (إذا مروا باللغو مروا كراما) «١» لحرمة الغناء الذي قال عليه السلام فيه: انه في حيز الباطل و اللهو. و لكن يرد عليه- مضافا الى ضعف سنده كما تقدم:- انه انما يدل على صدق العنوانين في بعض الموارد و هو السماع. حيث انه لغو في نفسه و استماعه يوجب حالة الالتهاة عن الله تعالى، فلا دلالة فيه على اتحاد مفهومهما. و الحق ان اللغو له مفهوم ظاهر و هو الفعل الخالي عن الغرض. و أما حكمه فقد استدل لحرمة في المتن و غيره.

(٢) تارة بالآية الشريفة «٢».

(٣) و اخرى برواية أبي خالد الكابلي «٣» المذكور في المتن.

(٤) و ثالثة بوصية النبي «٤» صلى الله عليه و آله لأبي ذر و قد ذكرها المصنف قدس سره.

و في الجميع نظر:

أما الآية الشريفة: فالظاهر و لا أقل من المحتمل عدم ارادة مطلق اللغو منها، حيث

(١) سورة الفرقان: آية ٧٣.

(٢) سورة الفرقان، آية: ٧٣.

(٣) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الامر و النهى من كتاب الامر بالمعروف، حديث ٨.

(٤) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة في السفر و الحضر، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٣

الحادية و العشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم

ذكره العلامة في المكاسب المحرمة.

انها ليست الا فى مقام بيان ما يترتب على التجنب عن اللغو، فلا يمكن التمسك بإطلاقها، و المتيقن منها ارادة الغناء. مع انه لا ظهور فى الآية الا فى رجحان التجنب عنه، و لا تدل على لزومه.

مضافا الى انها فى مقام بيان ما يترتب على الاعراض عن اللغو، و ان الراجح هو المرور باللغو مرور الكرام، فسبيل هذه الآية سبيل قوله تعالى (و الذين هم عن اللغو معرضون) «١» و قوله تعالى: و إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه «٢».

و أما خبر الكابلى: فمضافا الى ضعف سنده لبكر بن عبد الله بن حبيب: انه فى مقام بيان الذنوب التى يترتب عليها هذه الخاصية و هى هتك العصم المفروغة ذنبيتها، و ليس فى مقام بيان حرمة اللغو.

و إن شئت قلت: ان المستفاد منه حرمة اللغو الموجب لهتك عصم الناس كسخرية المؤمن و نحوها، و لا يستفاد منه حرمة مطلق اللغو. و أما الخبر المتضمن لوصية النبى صلى الله عليه و آله: فمضافا الى ضعف سنده كما تقدم: ان الظاهر منه انه ربما يتكلم الانسان بكلمة تكون كذلك لا أن كل مزاح كذلك، فعمل ما يكون كذلك هو ما كان من قبيل الغيبة أو السخرية.

و أما ما أورده المحقق الايروانى قدس سره عليه بأن الهوى كناية عن انحطاط مقامه و لو بالاحباط من حسناته و نوافله فلا دلالة فيه على التحريم.

فيرده: ان هذا يتم فى الجملة التى نقلها الشيخ فى المتن، و أما فى الجملة التى فى الخبر و نقلناها و هى قوله فيهم فى جهنم، فلا يتم ذلك كما هو واضح).

مدح من لا يستحق المدح

(١) قوله الحادية و العشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم.

(١) المؤمنون: آية ٢٦.

(٢) القصص: آية ٢٨.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٦٤

و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلا (١) و يدل عليه من الشرع قوله تعالى: (و لا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار. (٢)

ليس محل الكلام هو المدح بالجملة الخبرية بما ليس فيه، فانه حينئذ يكون كذبا و يدل على حرمة جميع ما دل على حرمة الكذب، بل المراد هو المدح بها بما فيه أو مدحه بالجملة الانشائية، ثم ان المراد من من لا يستحق المدح هو من كان عدوا لله لكفره أو عصيانه.

و قد استدلل المصنف قدس سره لحرمة بأمور:

الاول: حكم العقل بقبح ذلك.

(١) قال و الوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلا.

وفيه: ان العقل و إن كان يدرك ذلك و لكن كونه بنحو يلازم حرمة شرعا غير معلوم، و إن شئت قلت: ان العقل يراه خلقا رديا لا محرما ما لم ينطبق عليه عنوان محرم آخر كتقوية الظالم و نحوها و لم يكن الممدوح ممن يجب البراءة عنه لكونه مبدعا فى الدين.

(٢) الثانى: الآية الشريفة (و لا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) «١» و تقريب الاستدلال بها: ان الركون هو الميل اليهم، فإذا حرم الميل القلبي حرم المدح بالأولوية، أو ان المدح من مصاديق الميل، إذ الميل أعم من الميل القلبي و الميل الخارجى.

و فيه: ان المنهى عنه هو الركون الى الظالم لا مطلق العاصى و إن كان كل عاص ظالما، إلا ان المتبادر منه بحسب المتفاهم العرفى هو

من شاع اطلاق الظالم عليه، أى الحاكم الجائر أو الظالم لغيره بجناية أو سرقة. و يؤيده صحيح أبى حمزة عن سيد الساجدين عليه السلام: إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين «٢». إذ المقابلة آية التعدد، و عليه فلا ربط لها بالمقام، نعم بعض مصاديق مدح من لا يستحق المدح يحرم لكونه ركونا الى الظالم.

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٥

و عن النبي صلى الله عليه و آله فيما رواه الصدوق من عظم صاحب دنيا و أحبه طمعا فى دنياه سخط الله عليه، و كان فى درجته مع قارون فى التابوت الاسفل من النار. (١)

و فى النبوى الآخر الوارد فى حديث المناهى من مدح سلطانا جائرا أو تخفف أو تضعف له طمعا فيه كان قرينه فى النار (٢) و مقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعا فى الممدوح، و أما لدفع شره فهو واجب. و قد ورد فى عدة أخبار ان شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرهم.

(١) الثالث النبوى المذكور فى المتن الذى رواه الصدوق «١» و فيه أولا: أن الخبر ضعيف السند لحفص بن عائشة الكوفى و غيره.

و ثانيا: ان الظاهر و لا أقل من المحتمل ان المراد من صاحب دنيا هو السلطان الجائر و ذلك لوجوه:

الاول: ان تعظيم صاحب المال لا سيما اذا كان من المطيعين لله تعالى طمعا فى ماله لم يفت أحد بحرمته، بل السيرة جارية على جوازه. الثانى: عدم صحة هذا الاطلاق على من له المال فقط.

الثالث: سياق سائر عبارات الخبر، و عليه فسيب سبيل الخبر الآتى.

(٢) الرابع: قوله «٢» صلى الله عليه و آله فى حديث المناهى رواه فى المتن.

و فيه: أولا: ان الخبر ضعيف السند لما تقدم.

و ثانيا: انه مختص بمدح السلطان الجائر.

ثم انه على فرض دلالة الدليل على حرمة مدح من لا يستحق المدح تختص حرمة بما اذا لم يضطر اليه لدفع ضرر، و إلا فلا ريب فى جوازه.

و يشهد له- مضافا الى اختصاص الخبرين بغير هذا المورد- عموم ادلة التقية، فانها تدل على جوازها فى كل خوف و ضرورة.

و قد استدلل الشيخ قدس سره و الاستاذ الاعظم عليه بما فى جملة من النصوص: ان شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرهم «٣»

(١) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٧٠ من أبواب جهاد النفس.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٦

الثانية والعشرون: معونة الظالمين في ظلمهم حرام (١)**إشارة**

بالادلة الاربعه. (٢)

و فيه: انه لا يدل على عدم جواز إكرام المكرمين كما لا يخفى.

حرمة معونة الظالمين

(١) قوله: الثانية و العشرون معونة الظالمين في ظلمهم حرام.

هاهنا مسائل:

الاولى: لا ريب و لا كلام في حرمة معونة الظالمين في ظلمهم.

(٢) و تشهد لحرمتها الادلة الاربعه:

أما الاجماع: فواضح.

و أما العقل: فلأنه كما يستقل بقبح الظلم يستقل بقبح إعانة الظالم في ظلمه.

و أما الكتاب: فقوله تعالى: (و لا- تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) «١». إذ الركون هو الميل فتدل الآية على حرمة المعونة

بالأولوية، أو المراد به الدخول معهم في ظلمهم.

و أما السنة: فنصوص كثيرة:

كصحيح أبي حمزة عن سيد الساجدين عليه السلام: إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين «٢».

و خبر طلحة بن زيد عن الامام الصادق عليه السلام: العامل بالظلم و المعين له و الراضى به شركاء ثلاثتهم «٣» و نحوهما غيرهما.

و قد استدل على حرمة معونة الظالمين بالآية الشريفة (و لا تعاونوا على الإثم و العدوان «٤»).

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

(٤) المائدة: ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٧

و هو من الكبائر. (١)

فعن كتاب الشيخ ورام بن أبي فراس، قال: قال عليه السلام من مشى الى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الاسلام، قال: و

قال: عليه السلام إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة حتى من برأ لهم قلما أو لاق لهم دواة

فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم.

و في النبوى صلى الله عليه و آله من علق سوطا بين يدي سلطان جائر جعلها الله حية طولها سبعون ألف ذراع فيسلطها الله عليه في نار

جهنم خالدا فيها مخلدا.

و لكن قد تقدم في مبحث الاعانة على الاثم: ان التعاون غير الاعانة. فراجع.

(١) قوله و هو من الكبائر.

على فرض صحة تقسيم الذنوب الى الكبائر و الصغائر تكون معونة الظالمين من الكبائر، للتوعيد عليها في كتاب الله تعالى و في النصوص التي اشار المصنف رحمهم الله الى بعضها.

لاحظ خبري ورام بن أبي فراس «١» و النبوي «٢».

ثم المراد بالظالم هو الظالم للغير كما تقدم في المبحث المتقدم و لا يعم الظالم لنفسه بالمعصية.

المسألة الثانية: تحرم صيرورة الشخص من أعوان الظلمة و تشهد له- مضافا الى الأدلة المتقدمة- جملة من النصوص:

كخبر الكاهلي عن مولانا الصادق عليه السلام: من سود اسمه في ديوان ولد سابع مقلوب عباس حشره الله يوم القيامة خنزيرا «٣» و نحوه غيره.

و سيأتي في المسألة الثالثة: ان طائفة من النصوص تدل على حرمة صيرورة الشخص عوناً للظالم و إن كان عمله غير مربوط بظلمه، و عليه فترديد المحققين الشيرازيين في حرمة كون الشخص عوناً للظالم و لو في ما لا يرتبط بمظالمه بل الافتاء بجوازه في غير محله.

(١) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

(٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٨

و أما معونتهم في غير المحرمات فظاهر كثير من الاخبار حرمتها (١) ايضا كبعض ما تقدم.

وقول الصادق عليه السلام في رواية يونس بن يعقوب لا تعنهم على بناء مسجد.

وقوله عليه السلام ما احب اني عقدت لهم عقدة أو و كيت لهم وكاء. و ان لي ما بين لابتها لا و لا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يفرغ الله «يحكم الله عز و جل بين العباد» من الحساب، لكن المشهور عدم الحرمة حيث قيدوا المعونة المحرمة بكونها في الظلم و الاقوى التحريم مع عد الشخص من الاعوان، فان مجرد اعانتهم على بناء المسجد، ليست محرمة الا انه اذا عد الشخص معمارا للظالم او بناء له، و لو في خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصبا له في باب السلطان كان محرما، و يدل على ذلك جميع ما ورد في ذم أعوان الظلمة.

وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الكاهلي من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيرا، و قوله عليه السلام ما اقترب عبد من سلطان جائر الا تباعد من الله.

و عن النبي صلى الله عليه و آله إياكم و أبواب السلطان و حواشيها، فان أقربكم من أبواب السلطان و حواشيها بعدكم عن الله تعالى. و أما العمل له في المباحات لأجرة أو تبرعا من غير ان يعد معيناً له في ذلك فضلا من أن يعد من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة للأصل و عدم الدليل عدا ظاهر بعض الاخبار مثل رواية ابن أبي يعفور، قال كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من اصحابنا فقال له: جعلت فداك ربما أصاب الرجل منا الضيق

إعانة الظالم في غير جهة ظلمه

(١) المسألة الثالثة: قال المصنف رحمهم الله و أما معونتهم في غير المحرمات فظاهر كثير من الاخبار حرمتها.

و لكن المشهور بين الاصحاب عدم حرمتها، بل عن العلامة الطباطبائي: الاجماع عليه.

وقد استدلل للحرمة بنصوص كثيرة مذكورة في المتن أكثرها فنذكر اولاً عبارة المصنف رحمهم الله ثم نعقبه بما يحتلج بالبال.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٦٩

و الشدة فيدعى الى البناء بينه أو النهز يكره أو المسناة يصلحها فما تقول في ذلك، فقال ابو عبد الله عليه السلام: ما احب انى عقدت لهم عقده أو وكيت له وكاء و ان لى ما بين لابتها ... الى آخر ما تقدم.

و رواية محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لى أبو عبد الله عليه السلام يا عذافر بلغنى انك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع فما حالك إذا نودى بك فى أعوان الظلمة، قال:

فوجم أبى. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: لما رأى ما أصابه أى عذافر انما خوفتك بما خوفنى الله عز و جل به، قال محمد: فقدم أبى فما زال مغموماً مكروباً حتى مات.

و رواية صفوان بن مهران الجمال قال: دخلت على أبى الحسن الاول عليه السلام فقال لى: يا صفوان كل شىء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك أى شىء، قال عليه السلام: إكراؤك جمالك من هذا الرجل يعنى هارون الرشيد، قلت:

و الله ما أكريته أشراً و لا بطراً و لا لصيد، و لا للهو، و لكن أكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكة، و لا أتولاه بنفسى و لكن ابعث معه غلمانى، فقال لى: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم، قلت: نعم، قال: من أحب بقائهم فهو منهم و من كان منهم كان وروده الى النار، قال صفوان: فذهبت و بعثت جمالى عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعانى، فقال لى: يا صفوان بلغنى انك بعثت جمالك، قلت: نعم، قال: و لم؟

قلت: أنا شيخ كبير و ان الغلمان «لا- يقومون» بالأعمال، فقال: هيهات هيهات انى لا علم من أشار عليك بهذا انما اشار عليك بهذا موسى بن جعفر عليه السلام قلت: ما لى و لموسى بن جعفر عليه السلام قال: دع، هذا عنك و الله لو لا حسن صحبتك لقتلتك.

و ما ورد فى تفسير الركون الى الظالم من ان الرجل يأتى السلطان فيحب بقائه الى ان يدخل يده فى كيسه فيعطيه و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنب عنهم، و من هنا لما قيل لبعض انى رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل ترانى بذلك داخلاً فى أعوان الظلمة، قال له: المعين من يبيعك الابر و الخيوط. و أما انت فمن الظلمة أنفسهم.

و فى رواية سليمان الجعفرى المروية عن تفسير العياشى ان الدخول فى أعمالهم و العون لهم و السعى فى حوائجهم عدل الكفر و النظر اليهم على العمدة

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٠

من الكبائر التى تستحق بها النار لكن الانصاف ان شيئاً مما ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

أما الرواية الاولى فلأن التعبير فيها فى الجواب بقوله: ما أحب ظاهر فى الكراهة.

و أما قوله عليه السلام ان أعوان الظلمة، الخ. فهو من باب التنبيه على ان القرب الى الظلمة و المخالطة معهم مرجوح و الا فليس من يعمل لهم الاعمال المذكورة فى السؤال خصوصاً مرة أو مرتين خصوصاً مع الاضطراب معدوداً من أعوانهم، و كذلك يقال فى رواية عذافر مع احتمال أن يكون معاملته عذافر مع أبى أيوب و أبى الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم و عمالهم.

و أما رواية صفوان فالظاهر منها ان نفس المعاملة معهم ليست محرمة بل من حيث محبة بقائهم، و إن لم تكن معه معاملته و لا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام ان قوله عليه السلام و من أحب بقائهم كان منهم لا يراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقائهم حتى يخرج كرائه، بل هذا من باب المبالغة فى الاجتناب عن مخالطتهم حتى لا يفضى ذلك الى صيرورتهم من أعوانهم و أن يشرب القلب حبهم لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها، و قد تبين مما ذكرنا ان المحرم من العمل للظلمة قسماً:

أحدهما: الاعانة لهم على الظلم.

و الثانى: ما يعد معهم من أعوانهم و المنسوين اليهم، بأن يقال: هذا خياط السلطان و هذا معماره. و أما ما عدا ذلك فلا دليل معتبر

على تحريمه.

و تنقيح القول في المقام إن النصوص على كثرتها لا تدل على الحرمة في هذه المسألة لأنها على طوائف:
الاولى: ما دل على الحرمة فيما اذا صدق على المعين عنوان عون الظالم، و كان معدودا في العرف من المنسوبين اليه، بأن يقال: هذا
كاتب الظالم مثلا: كحسن محمد بن
منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧١
...

عذافر و هو الخبر الثاني الذي ذكره في المتن «١».
إذ الظاهر من تطبيق الامام عليه السلام قوله: ان أعوان ... الخ ان الرجل المسئول عنه هو من تصيبه الشدة فيلتجئ الى الظالمين بحيث
يكون ارتزاقه من قبلهم.
الثانية: ما يدل على حرمة تعظيم شوكتهم و العمل بما يكون راجعا الى شأن من شئون الرئاسة:
كحسن يونس بن يعقوب عن الامام الصادق عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد «٢».
فإن بناء المسجد تعظيم لشوكتهم و تحصيل لشأن من شئون الرئاسة.
الثالثة: ما دل على حرمة محبتهم: كخبر صفوان الخبر الثالث في المتن «٣» الظاهر في المنع عن إكراهه الجمال من هارون الرشيد و فيه:
أ تحب بقائهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت:
نعم، قال: من أحب بقائهم فهو منهم، و من كان منهم كان ورد النار. بل هذا الخبر أدل على الجواز، إذ الامام عليه السلام ردعه عن
محبة بقائهم.
و على ذلك يحمل ما في خبر العياشي الآتي: النظر اليهم على العمد من الكبائر التي بها يستحق النار، أى النظر على وجه المحبة.
الرابعة: ما يكون ظاهرا في حرمة معونتهم مطلقا ظهورا بدويا:
كصحيح أبي حمزة عن الامام السجاد عليه السلام: إياكم و صحبة العاصين و معونة الظالمين «٤».
و موثق السكوني عن النبي صلى الله عليه و آله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتا أو ربط كيسا أو
مد لهم مدة قلم فاحشروهم معهم «٥».
و خبر العياشي عن الامام الرضا عليه السلام: الدخول في أعمالهم و العون لهم و السعي في حوائجهم عديل الكفر «٦».

(١) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) نفس المصدر، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

(٤) نفس المصدر، حديث ١١.

(٥) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٦) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٢

الثالثة والعشرون: النجش

(بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة) حرام (١) لما فى النبى المنجبر بالاجماع المنقول عن جامع المقاصد و المنتهى من لعن الناجش و المنجوش له.

و قوله صلى الله عليه و آله (و لا تناجشوا) و يدل على قبحه العقل لأنه غش و تليس و إضرار.

و هو كما عن جماعة ان يزيد الرجل فى ثمن السلعة و هو لا يريد شرائها لسمعته غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاة مع البائع أو لا بشرطها كما حكى عن بعض و حكى تفسيره أيضا بأن يمدح السلعة فى البيع لينفقها و يروجها لمواطاة بينه و بين البائع، أو لا معها. و حرمة بالتفسير الثانى خصوصا لامع المواطاة يحتاج الى دليل و حكى الكراهة عن بعض.

و لكن يتعين حملها على ان المراد معونتهم فى ظلمهم، و ذلك لوجهين:

الاول: قيام الضرورة على جواز المعونة فى الجملة، كبذل الطعام و الشراب لهم و المعاملة معهم.

الثانى: مناسبة الحكم و الموضوع.

فتحصل مما ذكرناه: ان المحرم عناوين أربعة: الاعانة لهم فى ظلمهم، و صيرورة الانسان من أعوانهم، و تعظيم شوكتهم، و محبتهم، و أما غير تلكم فلا دليل على حرمة.

و لا يخفى ان جملة من النصوص المتقدمة ضعيفة السند، إلا انه لأجل مطابقة مضامينها لنصوص معتبرة اغمضنا عن التعرض لها. حرمة النجش

(١) قوله النجش بالنون المفتوحة و الجيم الساكنة أو المفتوحة حرام.

هذا هو المشهور و عن جامع المقاصد و المنتهى الاجماع عليه.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٧٣

...

الكلام يقع فى مقامين:

الاول: فى بيان موضوعه.

الثانى: فى بيان حكمه.

أما الاول: فقد وقع النزاع فيه فى جهات:

الاولى: ان النجش هل هو زيادة الرجل فى ثمن السلعة لسمعته غيره فيزيد بزيادته أم هو مدح السلعة فى البيع لينفقها و يروجها، أم هو الجامع بينهما؟ الظاهر هو الاخير كما يظهر لمن راجع كلمات اللغويين، و قد صرح بالتعميم فى مجمع البيان و المنجد. و هو المحكى عن تاج العروس و إبراهيم الحربى و أبى عبيد.

الثانية: هل يعتبر فى صدق النجش المواطاة مع البائع، أم لا؟ ظاهر كلمات أكثر اللغويين - لو لم يكن صريحها - عدم اعتبار ذلك، و ما فى كلمات بعضهم من ذكر هذا القيد الظاهر انه واقع موقع الغالب، إذ الغالب عدم النجش إلا مع المواطاة مع البائع كما هو واضح.

الثالثة: هل يعتبر فى صدقه بالمعنى الاول عدم ارادة الشراء أصلا، أم يكفى عدم الرغبة فى شراء العين، و انما يزيد لغرض إيصال النفع الى البائع أو إظهار الثروة و التمول أو غير ذلك؟ الظاهر و لا أقل من المتيقن هو الأول.

الرابعة: هل يعتبر فى صدقه وقوع البيع على أزيد من القيمة السوقية، أم يكفى وقوعه على أزيد من ما كان يشتريه لو لا النجش، و إن

كان بأقل من قيمته السوقية أو بما يساويها؟ وجهان:

المتيقن هو الاول و قد صرح به جمع من اللغويين.

و أما المقام الثاني فقد استدل للحرمة بأمر:

الاول: انه إضرار و هو حرام.

و فيه: ان المشتري انما يقدم على الضرر باختياره.

الثاني: انه غش و تليس، و قد مر ان غش المؤمن في المعاملة حرام.

و فيه: اولاً: ان هذا الوجه يختص بما اذا كان الناجش من أهل الخبرة كى تكون

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٤

...

زيادته كاشفه عن أن السلعة تسوى بذلك، و يكون الناجش عالماً بأنها لا تسوى بذلك، و المشتري جاهلاً به كما لا يخفى.

و ثانياً: ان المتيقن من الغش المحرم في المعاملة هو مزج المبيع أو إخفاء عيبه، و أما مدح السلعة مثلاً فليس من هذا القبيل، ألا ترى

انه لم يفت أحد بحرمة مدح البائع سلعته ليرغب المشتري فيها، فلو كان يصدق الغش لكان محرماً.

الثالث: حكم العقل بقبحه.

و فيه: ان حكمه بالقبح بحد يستتبع جعل الحرمة غير ثابت.

الرابع: دليل حرمة المغالبة بقول مطلق.

و فيه انه لا دليل عليها، مع انها لا تصدق على مدح السلعة.

الخامس: أدلة حرمة الكذب، فإن النجش تارة يكون بالكذب الصريح، و أخرى يتضمن ذلك لتضمنه الاخبار بأنه مقدم على الشراء

بهذا الثمن، أو انه يسوى بهذه القيمة، مضافاً الى وجود مناط حرمة الكذب و هو الاغراء فيه. استدل بهذا الوجه جمع من الاساطين.

و لكن الظاهر ان النجش ان كان بمدح السلعة بما ليس فيها، أو كان بزيادة الثمن بأن يقول: إن هذه السلعة تسوى بهذه القيمة، أو انى

اشترى بها و هو لا يريد شرائها، فهو كذب صريح و يكون حراماً لذلك. و إلا كما لو مدحها بما فيها و لكن بالغ في مدحها أو زاد

الثمن لا-بالإخبار، كما لو قال: بعنى بهذا الثمن مثلاً، فلا وجه لحرمة، إذ مجرد تخيل المشتري انه بنظر الناجش السلعة تسوى بهذه

القيمة لا يوجب اتصاف كلامه بالكذب لما عرفت من أن الكذب هو عدم مطابقة مراد المتكلم للواقع، فراجع.

و كون مناط حرمة الكذب الاغراء غير معلوم، بل معلوم لعدم لحرمة الكذب و إن كان المخاطب مثلاً عالماً بعلم المتكلم عدم مطابقة

المخبر عنه للواقع.

السادس: خبر عبد الله بن سنان عن الامام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله:

الواشمة و المتوشمة و الناجش و المنجوش ملعونون على لسان محمد صلى الله عليه و آله «١».

(١) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب آداب التجارة، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٥

...

و أورد عليه الاستاذ الاعظم: بضعف السند.

و بأنه مختص بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش للعن المنجوش له.

لكن: لا وجه لدعوى ضعف السند سوى وجود محمد بن سنان في طريقه، و هو و إن كان ضعيفا على المشهور، إلا ان الاظهر اعتبار روايته.

و أما الايراد الثاني: فيدفعه انه يدل على لعن المنجوش له ايضا لا على اختصاص لعن الناجش بما اذا كان هناك منجوش له مستحق للذم و اللعن كى تتم دعوى الاختصاص.

فالحق أن يورد عليه: بأن اللعن أعم من الحرمة، لأنه دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة، و لذا استعمل في المكروهات في بعض النصوص.

السابع: قول النبي صلى الله عليه و آله: لا تناجشوا و لا تدابروا «١».

و فيه: انه ضعيف السند، إذ في طريقه على بن عبد العزيز المجهول، و اعتماد الاصحاب عليه غير معلوم، فلا وجه لدعوى الانجبار. و أورد عليه الاستاذ الاعظم: بأنه مختص بصورة مواطاة الناجش مع البائع، إذ المنهى عنه هو التناجش.

و فيه: ان التناجش ليس هو النجش مع المواطاة، بل هو عبارة عن زيادة اثنين أو أزيد في ثمن السلعة ليسمع غيرهما فيزيد بزيادتهما كما هو المتعارف في الحراج المتداول في هذا الزمان.

الثامن: النبوى: انه صلى الله عليه و آله نهى عن النجش «٢».

و فيه: انه مرسل، و دعوى انجبار ضعف السند بعمل الاصحاب تقدم ما فيها.

فتحصل: انه لا دليل على حرمة النجش من حيث هو ما لم ينطبق عليه عنوان الكذب.

(١) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب آداب التجارة، حديث ٤.

(٢) المستدرک، باب ٣٥، من أبواب آداب التجارة، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٦

الرابعة و العشرون: النميمة محرمة

بالأدلة الاربعة (١) و هى نقل قول الغير إلى المقول فيه، كان 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:

(و يقطعون ما أمر الله به أن يوصل و يفسدون فى الارض اولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار) (٢) و النمام قاطع لما أمر الله بصلته و مفسد قيل: و هى المراد بقوله تعالى: (و الفتنة أكبر من القتل).

حرمة النميمة

(١) قوله الرابعة و العشرون: النميمة محرمة بالأدلة الأربعة.

و هى نقل الحديث أو الفعل من قوم إلى قوم على وجه الفساد و الشر، و يعتبر فى صدقها كراهة المنقول عنه، و تعلق غرضه بستره، و ان يكون ذلك القول أو الفعل سوء من شتم، أو غيبة، أو اهانة، فلو كان مدحا فصدق النميمة عليه محل تأمل و ان أوجب الكدورة، و لا يعتبر فيها شىء آخر.

و قد استدلل لحرمتها فى المتن بجملته من الآيات:

(٢) منها قوله تعالى: (و يقطعون ما امر الله به أن يوصل و يفسدون في الارض اولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار) «١» بدعوى ان المنام قاطع لما أمر الله به أن يوصل و مفسد. وفيه: ان الآية متضمنة لدم من يكون الوصل عليه واجبا، و هو قاطع له، و ذلك لأن مادة الامر ظاهرة في الوجوب و عليه فهي أجنبية عن المقام، إذ المنام لا- يجب عليه الوصل، و تختص بموارد وجوب الوصل كقطع الرحم و نحوه، مع ان الظاهر من الآية ذم قطع الشخص نفسه عن آخر و لا تشمل قطع الشخصين أحدهما عن الآخر.

(١) الرعد: ٢٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٧

و قد تقدم في باب السحر قوله فيما رواه في الاحتجاج (١) في وجوه السحر و ان من أكبر السحر النسيمة يفرق بها بين المتحايين. و عن عقاب الاعمال عن النبي صلى الله عليه و آله من مشى في نسيمة بين الاثنين سلط الله عليه في قبره نارا تحرقه و إذا خرج من قبره سلط الله عليه تينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار، و قد استفاضت الاخبار بعدم دخول المنام الجنة و يدل على حرمتها مع كراهة المقول عنه لظاهر القول عند المقول فيه جميع ما دل على حرمة الغيبة و يتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد و قيل إن حد النسيمة بالمعنى الاعم كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث (٢) و سواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة و الرمز و الايماء

و منها: قوله تعالى (و يفسدون في الارض) «١».

و فيه: ان المنام ربما يكون مفسدا و ربما لا توجب النسيمة الفساد، فالآية لا تدل على حرمة النسيمة بقول مطلق.

و منها: قوله تعالى: (و الفتنة أشد من القتل) «٢» و في موضع آخر: أكبر بدل أشد «٣».

و فيه: ان المراد بالفتنة على ما ذكره المفسرون: الفتنة في الدين، و هو الشرك و الكفر، و انما سمي بها لأنه يؤدي الى الهلاك، و المراد من القتل هو القتل في الاشهر الحرم. فالمعنى حينئذ: ان الكفر و الشرك أعظم ذنبا من القتال في الاشهر الحرم، و يؤيد ارادة هذا المعنى ملاحظة صدر الآية الشريفة، فهي غريبة عن المقام.

(١) قوله و قد تقدم في باب السحر قوله فيما رواه في الاحتجاج.

و قد مر ان الخبر ضعيف السند، و ان اطلاق السحر عليها مبني على نحو من العناية.

(٢) قوله كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث.

الظاهر ان العبرة بكراهة المنقول عنه خاصة.

(١) الرعد: ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٨.

(٣) البقرة: ١٩٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٨

و سواء كان المنقول من الاعمال أم من الاقوال و سواء كان ذلك عيبا و نقصانا على المنقول عنه أم لا (١) بل حقيقة النسيمة إفشاء السر و هتك الستر عما يكره كشفه انتهى موضع الحاجة، ثم انه قد يباح ذلك لبعض المصالح (٢) التي هي أكد من مفسدة إفشاء السر كما تقدم في الغيبة، بل قيل إنها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين لكن الكلام في النسيمة على المؤمنين.

(١) قوله سواء كان ذلك عيبا و نقصا على المنقول عنه أم لا.

الظاهر ان العبرة بكراهة المنقول عنه خاصة.

(٢) قوله ثم انه قد يباح ذلك لبعض المصالح.

لا- كلام في انه اذا احرز قيام مصلحة بالنميمة أقوى من مفسدتها يجوز النميمة بل قد تجب- الا- انك عرفت انه لا طريق لنا الى استكشاف ذلك في أكثر الموارد: لعدم علمنا بمناسبات الاحكام و مقاديرها، و الكلام فيما اذا انطبق عليها عنوان واجب أو مستحب هو الذى تقدم فى مبحث الغيبة فلا نعيد. هذا ما يرجع الى ما أفاده المصنف رحمهم الله.

و الحق أن يقال: إنه تدل على حرمتها الآية الشريفة: (و لا تطع كل حلاف مهين همام مشاء بنميم) «١». أى نقال للحديث على وجه السعاية.

و النصوص المتواترة:

منها ما تضمن ان النمام شر الناس: كصحيح عبد الله بن سنان عن الامام الصادق عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أ لا أنبئكم بشراركم؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: المشاءون بالنميمة، المفرقون بين الاحبة «٢».

و منها: ما تضمن العقاب عليها: كالنبوى المروى عن عقاب الاعمال: من مشى فى نميمة بين اثنين سلط الله عليه فى قبره نارا تحرقه الى يوم القيامة، و اذا خرج من قبره سلط الله عليه تينا أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار «٣».

(١) القلم: ١١ و ١٢.

(٢) الوسائل، باب ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٣) نفس المصدر، حديث ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٧٩

الخامسة والعشرون: النوح بالباطل (١)

ذكره فى المكاسب المحرمة الشيخان و سلا و الحلوى و المحقق و من تأخر عنه.

و منها: ما تضمن عدم دخول النمام الجنة «١».

و أورد عليه المحقق الايروانى رحمهم الله: بأن عدم دخول الجنة- أى احباط أعماله بالنميمة- أعم من الحرمة، أ لا ترى ان المنه تبطل الصدقة و إن كانت واجبة، و لا تكون محرمة.

وفيه: ان ذلك لو تم فى بعضها لا يتم فى جميع تلك النصوص، أنظر.

صحيح محمد بن قيس عن الامام الباقر عليه السلام: الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنميمة «٢». فان تحريم الجنة لا يكون الا اذا كان الفعل حراما.

بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبة فيما اذا كان صدور ذلك القول أو الفعل من المنقول عنه على وجه محرم و قبيح، و إن لم يكن ذلك معتبرا فى صدق النميمة كما هو الحق، و إلا فتدل على حرمتها بقول مطلق.

و قد استقل العقل بقبحها.

و بالجملة: تدل على حرمتها الادلة الاربعة.

النياحة

(١) قوله الخامسة و العشرون النوح بالباطل.

و حق القول في المقام يقتضى البحث في موردين:

الاول: في الحكم التكليفي.

الثاني: في الحكم الوضعي.

أما الاول: فقد اختلفت فيه كلمات القوم على أقوال:

الاول: القول بالحرمة مطلقا، اختاره جمع من الاصحاب.

الثاني: القول بالكراهة كذلك، اختاره في محكي مفتاح الكرامة.

(١) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٧.

(٢) نفس المصدر، ح ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٠

و الظاهر حرمة من حيث الباطل يعنى الكذب و الالفهو فى نفسه ليس بمحرم و على هذا التفصيل دل غير واحد من الاخبار، و ظاهر المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقا كبعض الاخبار و كلاهما محمولان على المقيد جمعا.

الثالث: القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم، و بين النوح بالحق أى ما لم يستلزم محرما فيجوز، نسبة فى الحدائق الى المشهور.

ثم ان القائمين بالقول الثالث اختلفوا على أقوال:

منها: جواز النوح بالحق على كراهة.

و منها: جوازه من غير كراهة.

و منها: جوازه على كراهة اذا اشترطت فيه الاجرة، و الا فلا كراهة فيه.

و النصوص الواردة فى الباب على طوائف:

الاولى: ما دل على جوازها مطلقا.

كحسن الحسين بن زيد قال: ماتت ابنة لأبى عبد الله عليه السلام فراح عليها سنة، ثم مات له ولد آخر فراح عليه سنة، ثم مات اسماعيل فجزع عليه جزعا شديدا فقطع النوح فقيل لأبى عبد الله عليه السلام أ يباح فى دارك؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه و آله لما مات حمزة قال: لكن حمزة لا بواكى عليه «١».

و صحيح يونس بن يعقوب عن الامام الصادق عليه السلام: قال لى أبى: يا جعفر أوقف لى من مالى كذا و كذا لنوادب تندبنى عشر سنين بمنى أيام منى «٢». اللهم إلا- أن يقال: انه مختص بالنوح على الامام و يحتمل اختصاص ذلك بالأئمة عليهم السلام لما فيه من تشييد حبههم و بغض ظالميههم فى القلوب، و هما العمدة فى الايمان. و بذلك يظهر حال ما تضمن نوح فاطمة عليها السلام لأبيها صلى الله عليه و آله، بل و الفاطميات فى كربلاء و غيرها.

(١) الوسائل، باب ٧١، من أبواب الدفن و ما يناسبه، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨١

...

و صحيح الثمالى المتضمن نوح أم سلمة زوجة النبي صلى الله عليه و آله لابن عمها الوليد فى حضوره صلى الله عليه و آله «١» و قريب منها غيرها.

الثانية: ما دل على المنع من النياحة مطلقا: كحديث المناهى: و نهى عن النياحة «٢».

و خبر الزعفرانى عن الامام الصادق عليه السلام: و من أصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها «٣».

و النبوى المروى عن الخصال: ان النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة و عليها سربال من قطران «٤». و نحوها غيرها.

الثالثة: ما دل على الكراهة:

كصحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن النوح على الميت أ يصلح؟ قال عليه السلام: يكره «٥».

الرابعة: ما دل على عدم البأس به إن لم يكن بالباطل.

كمرسل الفقيه قال عليه السلام: لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقا «٦». و هو و إن دل بالمطابقة على حكم الكسب الظاهر فى

الحكم الوضعى إلا أنه بالالتزام يدل على الجواز التكليفى فيما اذا قالت صدقا كما لا يخفى.

و الحق فى مقام الجمع أن يقال: انه مع قطع النظر عن ضعف سند جملة منها، تحمل الاخبار المانعة على النوح بغير الصدق و الباطل، و

المجوزة على النوح بالحق، لأن الطائفة الرابعة بمنطوقها تقيد الأخبار المانعة، و بمفهومها تقيد المجوزة.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

(٣) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٤) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

(٥) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣.

(٦) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٢

...

و أما الطائفة الثالثة: فحيث انها غير ظاهرة فى الكراهة الاصطلاحية فأما إن تحمل على المنع فسيبيلها سبيل الطائفة الثانية.

أو يقال: إنها مجملة لا يستفاد منها أزيد من المرجوحية.

و على كل تقدير لا- دليل على الكراهة فى غير مورد المنع، أما على الاول فواضح، و أما على الثانى فلاجمال الخبر و احتمال ارادة

المنع منه.

هذا كله مع قطع النظر عن قصور السند، و إلا فالطائفتان الثانية و الرابعة ضعيفتا السند، و عليه فإن قلنا بظهور الطائفة الثالثة فى المنع تقع

المعارضة بينها و بين الطائفة الاولى لعدم امكان الجمع بالحمل على الكراهة لدلالة خبر الحسين بن زيد على عدم الكراهة كما لا

يخفى.

فلا بد من الرجوع الى المرجحات و هي تقتضى تقديم الاولى للأشهرية و لمخالفتها للعامة، و إن قلنا بأنها مجملة لا يستفاد منها أزيد من الكراهة فتقدم الاولى للأشهرية فقط.

لا يقال: إن هذه النصوص بعد الجمع بينها تدل على جواز النياحة مطلقا، و النسبة بينها و بين النصوص الدالة على حرمة الكذب و حرمة الغناء هي العموم من وجه، فتساقطان فى المجمع فيرجع الى أصالة الحل، و لازم ذلك جوازها و إن كان بالباطل. فإنه يتوجه عليه ان هذه النصوص تدل على جواز النوح من حيث هو مع قطع النظر عن العناوين الثانوية المنطبقة عليه فى بعض الموارد.

فتحصل: ان الاظهر هو الجواز ما لم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة كالكذب و نحوه. و أما المورد الثانى ففيه ايضا طوائف من النصوص:

الاولى: ما دل على جوازه مطلقا:

كخبر أبى بصير عن الامام الصادق عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التى تنوح على الميت «١».

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٨٣

السادسة و العشرون: الولاية من قبل الجائر،

إشارة

و هي صيرورته واليا على قوم منصوبا من قبله محرمة (١) لأن الوالى من أعظم الاعوان،

الثانية: ما دل على المنع كذلك:

كخبر عذافر عنه عليه السلام عن كسب النائحة: تستحله بضرب إحدى يديها على الاخرى «١». أى لا يأخذ الاجر على النياحة بل على ما يضم اليها من الاعمال.

الثالثة: ما دل على الجواز إذا كان بالحق: كمرسل الفقيه المتقدم.

الرابعة: ما دل على الجواز إذا لم يشارط و قبل النائح ما يعطى:

كموثق حنان عن الامام الصادق عليه السلام: قل لها لا تشارط و تقبل ما اعطيت «٢».

الخامسة: ما دل بظاهره على الكراهة:

كخبر سماعه قال: سألته عن كسب المغنية و النائحة فكرهه «٣».

و الحق فى مقام الجمع أن يقال: بعد طرح خبر عذافر لجهالته، و مرسل الفقيه لإرساله، و حمل كرهه على إرادة المنع كما تقدم.

انه يقيد إطلاق الطائفة المجوزة بموثق حنان المفصل بين الاشرط و عدمه مع قبول ما يعطى، فتكون النتيجة ان كسب النائحة جائز اذا لم تشارط و قبلت ما اعطيت. و الله العالم.

حرمة الولاية من قبل الجائر

(١) قوله السادسة و العشرون، الولاية من قبل الجائر ... محرمة.

بلا خلاف فى ذلك فى الجملة و عن غير واحد دعوى الاجماع عليه بل لعله من

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٤

و لما تقدم في رواية تحف العقول من قوله، و أما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالى الجائر و ولاية ولاته فالعمل لهم و الكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأن كل شيء من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر و ذلك ان في ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و احياء الباطل كله و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب، و قتل الانبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم، و الكسب معهم الا- بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم و الميتة، الخبر.

و في رواية زياد بن أبى سلمة أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سراق من نار الى أن يفرغ الله عز و جل من حساب الخلائق «الخلق».

الواضحات لا لخبر تحف العقول «١» و خبر زياد بن أبى سلمة «٢» المذكورين في المتن لضعف سنديهما.
بل للنصوص المستفيضة المعبرة.

كحسن محمد بن مسلم قال: كنا عند أبى جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة فنظر الى الناس يمرون أفواجا فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك ولى المدينة و ال فغدا الناس يهتئون فقال: ان الرجل ليغدى عليه بالأمر يهنأ به، و انه لباب من أبواب النار «٣». و نحوه غيره من النصوص الكثيرة و هذا مما لا كلام فيه.
انما الكلام في انه هل الولاية من قبل الجائر و هى أخذ المنصب منه بنفسها محرمة، و

(١) الوسائل، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٥

ثم إن ظاهر الروايات كون الولاية محرمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتب معصية عليه من ظلم الغير مع ان الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية، و ربما كان في بعض الاخبار إشارة الى كونه من جهة الحرام الخارجى.

ففى صحيحة داود بن زربى قال: أخبرنى مولى لعلى بن الحسين عليه السلام قال:

كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت له: جعلت فداك لو كلمت داود بن على أو بعض هؤلاء فأدخل فى بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل فانصرفت الى منزلى فتفكرت ما أحسبه انه منعى إلا مخافة أن أظلم أو أجور و الله لآتيته و اعطينه الطلاق، و العتاق و الايمان المغلظة أن لا أجورن على أحد و لا أظلمن و لأعدلن، قال: فأتيته، فقلت جعلت فداك انى فكرت فى إياك على و ظننت انما منعتنى مخافة أن أظلم أو أجور و ان كل امرأة لى طالق، و كل مملوك لى حر و على أن ظلمت أحدا أو جرت على «عليه» أحد، بل إن لم أعدل قال: فكيف، قلت: فاعدت عليه الايمان فنظر (رفع رأسه) الى السماء، و قال: تنال (تناول) هذه السماء ايسر عليك من ذلك بناء على ان المشار اليه هو العدل و ترك الظلم و يحتمل أن يكون هو الترخص فى الدخول، ثم انه

يسوغ الولاية المذكورة أمران:

إن لم ينضم إليها أعمالها؟.
 أم تختص الحرمة بالقيام بأعمالها؟.
 و على الثاني فهل المحرم هو مطلق أعمالها.
 أو أن المحرم خصوص أعمالها المحرمة؟ وجوه:
 أظهرها الاول، وذلك: لظهور جملة من نصوص الباب في ذلك، و هي النصوص الناهية عن الولاية و المتضمنة للوعيد عليها «١».
 و لان الوالى من أعظم الاعوان لهم، و قد تقدم ان صيرورة الشخص من أعوان

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٨٦

...

الظالم من المحرمات.

و قد استدل المحقق الايروانى رحمهم الله لعدم كونها بنفسها من المحرمات.
 بأن منصرف تلك الأدلة حرمة الولاية، بمعنى القيام بأعمالها، لا مجرد أخذ المنصب.
 و بأن أخذ المنصب لو كان حراما في ذاته لما جاز ذلك لأجل غاية مستحبة، و قد ادعى الشيخ رحمهم الله تطابق الأدلة على جوازه لأجل هذه الغاية.

و بالتعليل في خبر تحف العقول لحرمتها بأن في ولاية الوالى الجائر دروس الحق كله و احياء الباطل كله و إظهار الظلم و الجور و الفساد، و إبطال الكتب، و قتل الانبياء، و هدم المساجد، و تبديل سنة الله و شرائعه «١».

و بخبر زياد بن أبى سلمة عن الامام موسى بن جعفر عليه السلام: يا زياد لان اسقط من حائق فاتقطع قطعة قطعة أحب الى من أن أتولى لأحد منهم عملا أو أطأ بساط رجل منهم الا لما ذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك قال: الا لتفريح كربة عن مؤمن، أو فك أسره، أو قضاء دينه «٢».

و فى الجميع نظر:

أما الاول: فلانه لا منشأ لدعوى الانصراف سوى الغلبة، و هي لا توجب الانصراف المقيد للاطلاق.

و أما الثانى: فلأنه اجتهاد فى مقابل النص.

و أما الثالث: فلضعف سنده كما تقدم.

و أما الرابع: فلأنه ضعيف السند لحسين بن الحسن الهاشمى، مع انه يدل على ان التولى حرام الا للأموال الثلاثة المذكورة فيه، و ظاهر ذلك هو حرمة نفس الولاية فى غير تلك الموارد.

و قد استدل للقول الاخير: بالتعليل فى خبر تحف العقول.

و بحسن داود بن زربى، عن أبى عبد الله عليه السلام- فى حديث- تناول السماء ايسر عليك من ذلك «٣». مشيرا الى القيام بالعدل.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٧

[مسوغات الولاية المذكورة]

أحدهما: القيام بمصالح العباد (١)

إشارة

بلا خلاف على الظاهر المصرح به في المحكى عن بعض، حيث قال: إن تقلد الامر من قبل الجائر جائز إذا تمكن معه من إيصال الحق لمستحقه بالإجماع (٢) و السنة الصحيحة و قوله تعالى (...): اجعلنى على خزائن الارض (. (٣... ٣)

و لكن يرد على الاول: ما تقدم.

و على الثانى: انه يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الترخيص فى الدخول، مع انه لو كان المشار اليه هو العدل يمكن أن يقال بعدم دلالته على جواز الولاية نفسها، إذ الظاهر ان السائل من العامة كما يظهر من حلفه بالطلاق و العتاق، و عليه، فلم يكن له محيص من التخلص الا بذلك.

فتحصل: ان الاظهر هو حرمة الولاية من حيث هى، و لو انضم اليها عمل محرم يعاقب بعقابين، و لو لم يعمل شيئاً من الاعمال المحرمة يعاقب بعقاب واحد.

أخذ الولاية للقيام بمصالح العباد

(١) قوله أحدهما القيام بمصالح العباد.

يجوز أخذ الولاية و تصديها فى موردين:

أحدهما: القيام بمصالح العباد.

و قد استدل لجوازه بوجوه:

(٢) الأول: الإجماع.

و فيه: انه لمعلومية مدرك المجمعين لا يكون ذلك إجماعاً تعدياً.

(٣) الوجه الثانى: قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: (اجعلنى على خزائن الارض إئى حفيظ عليم) «١».

و أورد عليه المحقق الايروانى رحمهم الله و الاستاذ الاعظم: بأن يوسف كان مستحقاً للسلطنة، فاقصره على المرتبة التى دونها لا يوجب كونه والياً من قبل الجائر.

(١) يوسف: ٥٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٨٨

و يدل عليه قبل الاجماع ان الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان (جاز) ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التى هى أهم من مفسدة انسلاك الشخص فى أعوان الظلمة بحسب الظاهر (١) و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا، و

يدل عليه النبوى الذى رواه الصدوق فى حديث

و فيه: ان المحرم هو الولاية من قبل الجائر، و تقلد هذا المنصب منه كان الوالى مستحقا لذلك المنصب أم لم يكن. فالحق فى الجواب أن يقال: انه وردت «١» روايات ان قبول يوسف للولاية كان عن كره مع انه كان سببا لحفظ النفوس من الموت بالقط و الغلاء، و لا شبهة فى الجواز فى هذا المورد.

و بما ذكرناه ظهر انه لا- يمكن الاستدلال له بقبول على بن موسى الرضا عليه السلام ولاية العهد، فإنه كان عن كره كما نطقت به النصوص «٢».

(١) الوجه الثالث ما فى المتن ان الولاية إن كانت محرمة لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفسدات التى هى أهم من مفسدة انسلاك الشخص فى أعوان الظلمة بحسب الظاهر.

و أورد عليه: بأنه إن كان المراد من المصالح ما كان من قبيل حفظ النفوس فالمدعى أعم من ذلك و إن كان المراد المصالح غير اللزومية فلا شبهة فى ان مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة.

و ذكر المحقق الايروانى رحمهم الله فى تأييد ما ذكره المصنف رحمهم الله ما يكون جوابا عن ذلك، و هو: انه يجوز أن يحصل التوازن و التكاسر بين الملاكات، ثم المتخلف من ملاك الحكم الالزامى لم يكن الا اليسير غير المقتضى للإلزام.

و فيه: مضافا الى ما مر فى مبحث الغناء من أن مورد انطباق عنوانين أحدهما محرم و الآخر مستحب على شىء لا يكون من موارد تراحم الملاكات، بل من باب التنافى بين الحكيمين. فراجع، و قد اعترف المصنف رحمهم الله فى ذلك المبحث بأن أدلة الاحكام الالزامية لا تراحم بأدلة الاحكام الترخيضية- ان المقام من موارد تراحم الحكيمين، حيث ان المحرم هو أخذ المنصب و التولى من قبل الجائر، و المستحب هو قضاء حوائج المؤمنين مثلا، و المفروض عدم قدرة المكلف على امتثال التكليفين، فلا بد من سقوط أحدهما و لا شبهة

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٨٩

المناهى قال: من تولى عرافة قوم أتى به يوم القيامة و يدها مغلولتان الى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، و إن كان ظالما يهوى به فى نار جهنم و بئس المصير.

و عن عقاب الاعمال و من تولى عرافة قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة و حشر و يدها مغلولتان الى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله و إن كان ظالما هوى به فى نار جهنم سبعين خريفا.

أن الساقط فى هذا المقام هو الحكم الاستجابى لا التحريمى كما حقق فى محله.

الوجه الرابع: النصوص الكثيرة و قد ذكر المصنف رحمهم الله جملة منها فى المكاسب، و البقية مذكورة فى كتب الاحاديث كالوسائل.

و تلك النصوص على طوائف:

منها: ما دل على ان الوالى و العريف اذا ظلم يعاقب فى جهنم، و اذا قام بمصالح العباد يعاقب فى خارج جهنم كالنبوى «١».

و نحوه ما عن عقاب الاعمال «٢» و هما الخبران فى المتن.

و هذه الطائفة تدل على خلاف المطلوب.

و منها ما دل على رجحان فعل الوالى من قضاء حاجة المؤمن و نحوه غير المتضمن لجواز الولاية و لا لعدم الوعيد عليها، و هى متعددة و هذه الطائفة غريبة عن المقام، إذ لا ينكر أحد رجحان تلك الاعمال كانت الولاية محرمة أم لا.

و منها: ما تضمن ان الاحسان بالاخوان كفارة لما تصداه: كمرسل الصدوق قال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان «٣». و قوله عليه السلام فى خبر زياد المتقدم فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن الى إخوانك فواحدة بواحدة «٤». و هذه الطائفة ايضا أدل على خلاف المطلوب كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(٢) نفس المصدر، حديث ٧.

(٣) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٤) نفس المصدر، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٩٠

و لا يخفى ان العريف سيما فى ذلك الزمان لا يكون الا من قبل الجائر.

و صحيحة زيد الشحام المحكية عن الامالى عن أبى عبد الله عليه السلام 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 يدخله الجنة. (١)

و رواية زياد بن أبى سلمة عن موسى بن جعفر عليه السلام يا زياد لان أسقط من شاق «حالق» فأقطع قطعة قطعة أحب الى من أن أتولى لهم عملا- أو أطأ بساط رجل منهم الا لما ذا قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: الا لتفريج كربته مؤمن أو فك اسره أو قضاء دينه. (٢)

(١) و أما صحيح. «١» الشحام عن الامام الصادق عليه السلام المذكور فى المتن.

فمضافا الى انه كما يلائم جواز الولاية يلائم مع حرمتها، و كون الامور المذكورة كفارة لها.

انه لا إطلاق له كى يشمل التولى من قبل الجائر.

و لعله مختص بالتولى من قبل السلطان العادل، أو من تولى بنصب الناس اياه.

(٢) و أما قوله عليه السلام فى خبر «٢» زياد بن أبى سلمة المذكور فى المتن (الا لما ذا قلت لا أدري.. قال: عليه السلام الا لتفريج

كربته مؤمن) فلا يدل عليه، إذ لا ظهور فى الاستثناء فى رجوعه الى الجملة الاولى.

بل الظاهر- و لا أقل من المحتمل- هو رجوعه الى الجملة الاخيرة، و عليه فلا يدل على جواز الولاية و لوفى مورد.

فلا يبقى من النصوص إلا قليل من ما ذكره، و فيه الكفاية.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٩١

و رواية على بن يقطين ان الله تبارك تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه، قال الصدوق: و فى خبر آخر اولئك عتقاء الله من النار، قال و قال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان. (١)

كصحيحى «١» على بن يقطين، و مرسل «٢» الصدوق، المذكورة فى المتن.
 و الايراد على الصحيح الاول تارة: بأن له تعالى مع السلطان من هو كذلك لا يلازم أن يكون ذلك واليا من قبله، بل هم عدة من وجوه البلد و أعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس.
 و اخرى: بأنه لم يشتمل على ما يدل على جواز تصديهم للولاية كما عن المحقق الايروانى رحمهم الله فى غير محله.
 أما الاول: فلأن الظاهر من هذا الكلام ارادة المنصوبين من قبله.
 و أما الاعيان المختلفون اليه فهم ليسوا مع السلطان كما لا يخفى.
 و أما الثانى: فلأن التعبير عنهم بأولياء الله من أقوى الأدلة على جواز تصدى الولاية.
 و ما دل على ان القيام بها كفارة لما تصداه، كالمرسل، و خبر زياد المتقدمين لا يصلحان للمعارضة مع تلك النصوص لضعف سنديهما.
 أما خبر زياد فلما تقدم، و أما المرسل فلارساله.
 مضافا الى ان الظاهر منهما اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول فى الولاية حراما ابتداء ثم تبدل قصده الى الاحسان بالاخوان.
 فتحصل: ان الولاية من قبل الجائر جائزة اذا كانت للقيام بمصالح العباد.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١-٢.

(٢) نفس المصدر، حديث ٣.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٩٢

و عن المقنع سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يحب آل محمد و هو فى ديوان هؤلاء فيقتل تحت رأيتهم، قال: يحشره الله على نيته إلى غير ذلك. و ظاهرها (١)
 إباحة الولاية من حيث هى مع المواساة و الاحسان بالاخوان فيكون نظير الكذب فى الاصلاح و ربما يظهر من بعضها الاستحباب و ربما يظهر من بعضها أن الدخول أولا غير جائز إلا أن الاحسان إلى الاخوان كفارة له كمرسلة الصدوق المتقدمة.
 و فى ذيل رواية زياد بن أبى سلمة المتقدمة، و إن وليت شيئا من أعمالهم فأحسن الى إخوانك يكون واحدة بواحدة.

أقسام الولاية من قبل الجائر

(١) قوله و ظاهرها إباحة الولاية من حيث هى مع المواساة و الاحسان.

يقع الكلام فى انه على فرض عدم الحرمة ما ذا حكمه؟ الاباحة أو الاستحباب أو الوجوب؟ و ملخص الكلام فى هذه المسألة يقع تارة: فيما تقتضيه القواعد.

و اخرى: فيما تقتضيه النصوص الخاصة. و فى كلا المقامين.

تارة: يقع البحث فى غير الوجوب.

و اخرى: فيه.

فها هنا مواضع للبحث:

الاول: قد يقال: إن مقتضى القواعد استحباب الولاية فى غير موارد وجوبها لكونها مقدمة للمستحب، و قد حقق فى محله ان مقدمة المستحب مستحبة.

و فيه: ان مقدمه المستحب انما تتصف بالاستحباب إذا لم تكن محرمة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٣

و الاولى أن يقال: إن الولاية الغير المحرمة منها ما يكون مرجوحة و هي ولاية من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين و دفع الضر عنهم. (١)

ففي رواية أبي بصير ما من جبار و إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم حظا في الآخرة لصحبة الجبار.

و منها ما يكون مستحبة و هي ولاية من لم يقصد بدخوله الا الاحسان الى المؤمنين.

فعن رجال الكشي في ترجمه محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إن لله تعالى في أبواب الظلمة من نور الله به البرهان و مكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله بهم أمور المسلمين. اليهم ملجاء «يلجاء»

الموضع الثاني في المقام طائفتان من الاخبار:

الاولى: ما يدل على كراهة الولاية و هو خبر «١» مهران بن محمد بن أبي نصر كما في الكافي، مهران بن محمد بن أبي بصير كما في التهذيب (هامش المخطوط) المذكور في المتن بعنوان خبر أبي بصير.

الثانية ما يدل على استحباب الولاية من قبل الجائر كخبر «٢» ابن بزيع عن الامام الرضا عليه السلام المذكور في المتن و خبر هشام بن سالم عن الامام الصادق عليه السلام: ان لله مع ولاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه، اولئك المؤمنون حقا «٣» و نحوه خبر المفضل «٤» و صحيح علي بن يقطين المتقدم.

(١) و قد جمع المصنف رحمهم الله بين الطائفتين: بحمل الاولى على من تولى لهم لنظام معاشه قاصدا للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين و دفع الضر عنهم، و حمل الثانية على من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان الى المؤمنين. و أورد عليه المحقق الايرواني رحمهم الله بأنه جمع تبرعى استحسانى لم يساعده سوى

(١) الوسائل، باب ٤٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) رواه المامقاني رحمهم الله عن نسخة قديمة لرجال الكشي في ترجمه محمد بن اسماعيل بن بزيع.

(٣) المستدرک، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

(٤) المستدرک، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٤

المؤمنين من الضرر و إليهم مرجع ذوى الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعه المؤمنين في دار الظلمة أولئك حقا أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السموات كما يزهر نور الكواكب الدرية لأهل الارض أولئك من نورهم يوم القيامة تضيء القيامة خلقوا و الله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنئا 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. (١)

الاعتبار بلا شاهد عليه من الاخبار.

و فيه: ان ما ذكره رحمهم الله جمع عرفى، إذ خبر مهران مطلق شامل لما اذا تولى لخصوص الاحسان، أم له مع نظام معاشه، و خبر ابن بزيع مختص بما اذا تولى لخصوص الاحسان لقوله عليه السلام في ذيله: فهنئا لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال قلت: بما ذا جعلنى الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكن معهم يا محمد، فبه يقيد اطلاق خبر

مهران فيختص بما اذا تولى لنظام معاشه، مع كون قصده الاحسان إلى الاخوان، في خلال ذلك، و عليه فتقلب النسبة بين خبر مهران و اخبار ابن يقطين و هشام و المفضل من التباين الى العموم المطلق، فيقيد اطلاقها به. فتأمل.
فتكون النتيجة ما ذكره المصنف رحمهم الله.

و لكن يرد عليه: ان خبر مهران لا- يعتمد عليه لجهالته، و خبرا هشام و المفضل و إن كانا مرسلين الا- انه يعتمد عليهما في الحكم بالاستحباب مطلقا لقاعده التسامح في أدلة السنن، مضافا الى أن في صحيح علي بن يقطين كفاية.
و الاستاذ الاعظم ذكر ان بعض النصوص يدل على ان الولاية مباحة و قال: ان صحيح الحلبي قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم و هو في ديوان هؤلاء و هو يحب آل محمد صلى الله عليه و آله و يخرج مع هؤلاء في بعثهم فيقتل تحت رأيتهم، قال: يبعثه الله على نيته «١». يدل على ذلك.

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٥

و منها ما يكون واجبة و هي ما توقف الامر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبان عليه فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة و ربما يظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة ايضا. (١)

قال في النهاية تولى الامر من قبل السلطان العادل جائز مرغب فيه و ربما بلغ حد الوجوب لما في ذلك من التمكن من الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و وضع الاشياء مواقعها.

و أما سلطان الجور فمتى علم الانسان أو غلب على ظنه انه متى تولى الامر من قبله أمكن التوصل الى اقامة الحدود و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و قسمة الاخماس و الصدقات في أربابها وصله الاخوان و لا يكون مع ذلك مخلا بواجب و لا فاعلا لقبيح فانه يستحب له ان يتعرض لتولى الامر من قبله، انتهى.

و قال في السرائر و أما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الامور مختارا من قبله الا ان يعلم أو يغلب على ظنه، الى آخر.
عبارة النهاية بعينها.

و في الشرائع و لو أمن من ذلك أى اعتماد ما يحرم و قدر على الامر بالمعروف و النهي عن المنكر استحبت.

و فيه: ان هذا الصحيح أجنبى عن ما استدل به له، فإنه انما يدل على أن القتل تحت رأيتهم إن كان بقصد الدفاع عن بيضة الاسلام لا لتقوية سلطانهم يثاب عليه لكونه ناشئا عن هذه النية، أو على ان القتل تحت رأيتهم لا يوجب ضعفا في إيمانه و انه إن كان مؤمنا حشر مؤمنا و لا ينظر الى عمله. و على كل تقدير فهو غريب عن المقام.

فتحصل: انه لا شيء من الولاية الجائزة بمباحة أو مكروهة.

(١) و قد نسب الى المشهور عدم وجوب تصدى الولاية و ان توقف الامر بالمعروف و النهي عن المنكر الواجبان عليها، بل في الجواهر: لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب الا عن الحلبي في السرائر.

و قد مر أن الكلام في ذلك أيضا يقع في موضعين:

الاول: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

أما الموضوع الاول: فقد استدل لعدم الوجوب بوجوه:

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٦

قال في المسالك: بعد ان اعترف ان مقتضى 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 يبلغ حد المنع فلا أقل من عدم الوجوب، و لا يخفى ما فى ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد لان الامر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصورة النائب الى آخر ما ذكره حد المنع، فلا مانع من الوجوب المقدمى للواجب و يمكن توجيهه بأن نفس الولاية قبيح محرم لانها توجب اعلاء كلمة الباطل و تقوية شوكته فاذا عارضها قبيح آخر و هو ترك الامر بالمعروف و النهى عن المنكر، و ليس أحدهما أقل قبحا من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلاً لمصلحة الامر بالمعروف و تركها دفعا لمفسدة تسويد الاسم فى ديوانهم الموجب لإعلاء كلمتهم و قوة شوكتهم، نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار احدهما لمصلحة لم يبلغ حد الالتزام حتى يجعل أحدهما أقل قبحا ليصير واجبا.

الوجه الاول ما فى الجواهر و هو: انه يعارض ما دل على الامر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية من قبل الجائر و لو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيود المنع من الترك، مما دل على الوجوب و المنع من الفعل مما دل على الحرمة. و فيه: ان المقام من صغريات باب التراحم لا التعارض المتوقف على وحدة المتعلق، إذ متعلق الحرمة هو تصدى منصب الولاية، و متعلق الوجوب هو الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و لا ربط لاحدهما بالآخر. غاية الامر لاجل عدم قدرة المكلف على امتثالهما يقع التنافى بينهما، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التراحم، مع انه لو سلم كونه من صغريات باب التعارض ما ذكره رحمهم الله فى وجه التخيير من الجمع بين الدليلين بما انه ليس جمعا عرفيا لا يتم، بل يتعين الرجوع الى المرجحات، و حيث ان النسبة بين الدليلين عموم من وجه، و دلالة كل منهما على حكم المجمع انما هى بالاطلاق، فلا بد من الحكم بالتساقط و الرجوع الى الاصول- فتأمل - فإن المختار أخيرا تعين الرجوع الى الاخبار

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ١٩٧

و الحاصل ان جواز الفعل و الترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية، و تخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الامر بالمعروف، فللمكلف ملاحظة كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تراحم الحقين فى غير هذا المقام، هذا ما اشار اليه الشهيد بقوله لعموم النهى الخ.. (١)

و فى الكفاية ان الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الامر بالمعروف مطلقا غير مشروط بالقدرة فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمة، و ليس بثابت (٢) و هو ضعيف لان عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالية العرفية، كاف مع اطلاق أدلة الامر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقلية المفروضة فى المقام.

العلاجية فى موارد التعارض بالعموم من وجه مطلقا.

(١) الوجه الثانى: ما أفاده الشهيد رحمهم الله و أوضحه المصنف رحمهم الله و هو: انه يزاحم ما دل على حرمة الولاية مع ما دل على الامر بالمعروف و النهى عن المنكر المتوقفين عليها، فللمكلف ملاحظة كل منهما و العمل بمقتضاه نظير تراحم الحقين، فتارة تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها، و اخرى تكون ناحية الحرمة أهم فتقدم، و ثالثه تتساويان فيكون المكلف مخيرا فى اختيار ايهما شاء، و حيث انه فى المقام لم يحرز أهمية الوجوب بهذا الحد فلا وجه للحكم بالوجوب.

و فيه: ان هذا يتم بناء على عدم تمامية ما اختاره المحقق النائيني و تبعه جمع منهم الاستاذ الاعظم من أنه اذا تراحم تكليفان و لم يحرز أهمية أحدهما و كانا طوليين يكون التكليف بالمتقدم فعليا دون المتأخر، مستدلا عليه بأن سقوط كل من التكليفين المتراحمين بناء على كون التخيير بين المتراحمين عقليا لا يكون الا- بامثال الآخر، و بما ان امثال التكليف بالتأخر متأخر خارجا لتأخر متعلقه على الفرض فلا يكون للتكليف بالمتقدم مسقط فى عرضه فيتعين امثاله على المكلف بحكم العقل، و الافى صورة عدم احراز أهمية

الوجوب يتعين البناء على حرمة الولاية و عدم جوازها، فضلا عن الوجوب.
(٢) الوجه الثالث ما اشار اليه المحقق السبزواري صاحب الكفاية، و حاصله
منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٨

نعم ربما يتوهم انصراف الاطلاقات الواردة الى القدرة العرفية الغير المحققة في المقام لكنه تشكيك ابتدائي لا يضر بالاطلاقات و
أضعف منه ما ذكره بعض بعد الاعتراض على ما في المسالك بقوله: و لا يخفى ما فيه، قال: و يمكن توجيه عدم الوجوب بتعارض ما
دل على وجوب الامر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية عن الجائر بناء على حرمتها في ذاتها و النسبة عموم من وجه فيجمع بينهما
بالتخيير المقتضى للجواز رفعا لقيود المنع من الترك من أدلة الوجوب، و قيد المنع من الفعل من أدلة الحرمة. و أما الاستحباب فيستفاد
حينئذ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن اسماعيل و غيره الذي هو ايضا شاهد للجمع خصوصا بعد الاعتراض بفتوى المشهور و
بذلك يرتفع اشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الاخص في مقدمته الواجب ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضه إذ عدم المعقولية
مسلم فيما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب انتهى.
و فيه ان الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقف و الرجوع الى الاصول لا التخيير كما قرر في محله و مقتضاها إباحة الولاية
للاصل و وجوب

ان دليل الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، مقيد بالقدرة الشرعية، و دليل حرمة الولاية مطلق من هذه الجهة، و قد حقق في محله انه
اذا تزامم تكليفان احدهما مشروط بالقدرة شرعا دون الآخر يقدم المشروط بالقدرة عقلا على المشروط بالقدرة شرعا. إذ ملاك
الحكم غير المشروط بالقدرة شرعا تام لا قصور فيه، و لا مانع عن جعل الحكم على طبقه فيكون حكمه فعليا و موجبا لعجز المكلف
عن امتثال التكليف الآخر و مانعا عن تحقق ملاك المتوقف على القدرة عليه على الفرض.
و هذا بخلاف المشروط بالقدرة شرعا، إذ جعله يتوقف على تمامية ملاك، و هي تتوقف على عدم فعليه الحكم الآخر، فلو استند عدم
فعليته الى فعليه الحكم المشروط بالقدرة شرعا لزم الدور، و هذا الوجه هو الذي اشار اليه في محكي الكفاية، و هو حسن إن ثبت
كون وجوب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر مشروطا بالقدرة شرعا، و إلا فيكفي في نفي اعتبارها اطلاق الادلة، و حيث انه لا
دليل عليه و الانصراف لو كان فانما هو بدوى يزول بأدنى التفات، فالصحيح عدم تمامية هذا الوجه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ١٩٩

الامر بالمعروف لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه، ثم على تقدير الحكم بالتخيير فالتخيير الذي يصار اليه عند تعارض الوجوب و
التحريم هو التخيير الظاهري و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخيير الواقعي. ثم المتعارضان بالعموم من وجه لا يمكن
الغاء ظاهر كل منهما مطلقا، بل بالنسبة الى مادة الاجتماع لوجوب ابقائهما على ظاهرهما في مادتي الافتراق فيلزمك استعمال كل من
الامر و النهي في أدلة الامر بالمعروف و النهي عن الولاية في الالزام و الاباحة. (١)

الموضع الثاني: في حكم الولاية التي توقف عليها الامر بالمعروف و النهي عن المنكر بحسب النصوص الخاصة.
الظاهر انها تقتضى الحكم بالوجوب إذ بعد تخصيص أدلة حرمة الولاية بالنصوص المتقدمة الدالة على جواز الولاية للقيام بمصالح
المسلمين الشاملة للمقام، إما لكون ذلك من تلك المصالح أو بالفحوى لا معارض و لا مزاحم لما دل على وجوب المقدمه، فلا مانع
من اتصافها به.

و دعوى ان تلك النصوص المتضمنة لاستحباب الولاية، كما تخصص دليل حرمة الولاية.

كذلك تخصص أدلة الامر بالمعروف، لعدم تعقل وجوب الامر بالمعروف مع استحباب مقدمته.

مندفعة لا بما في المتن من ان دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدمة لواجب لا يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب إذ استحباب الشيء في ذاته، لا ينافي وجوبه بالغير: فانه يرد عليه ان تلك النصوص متضمنة للاستحباب المقدمي، لا الذاتى و ما ذكره رحمهم الله يتم فى الثانى.

بل لان تلك النصوص انما تدل على مطلق الرجحان، فيحكم فى المقام بالوجوب، لاجل وجوب ذى المقدمة.

فتحصل: ان الاقوى وجوب الولاية فيما اذا كان هناك، معروف متروك، أو منكر مركوب، يجب فعلا الامر بالاول و النهى عن الثانى.

(١) قوله فيلزمك استعمال كل من الامر و النهى فى أدلة الامر بالمعروف و النهى عن الولاية.

وفيه: ان الالتزام بالاباحة، ليس لاجل استعمال الامر و النهى فيها، حتى يورد

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠٠

ثم دليل الاستحباب أخص لا محالة من أدلة التحريم فيخصص به فلا ينظر بعد ذلك فى أدلة التحريم بل لا بد بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه و بين أدلة وجوب الامر بالمعروف و من المعلوم المقرر فى غير مقام ان دليل استحباب الشيء الذى قد يكون مقدمة لواجب لا- يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب فلا- وجه لجعله شاهدا على الخروج عن مقتضاها، لان دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشيء فى نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضية كصيرورته مقدمة لواجب أو مأمورا به لمن يجب اطاعته أو منذورا و شبهه، فالاحسن (١) فى توجيه كلام من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف ارادة الجواز بالمعنى الاعم و أما من عبر بالاستحباب فظاهره ارادة الاستحباب العيني الذى لا- ينافى الوجوب الكفائى نظير قولهم يستحب تولى القضاء لمن يثق من نفسه مع انه واجب كفائى لاجل الامر بالمعروف الواجب كفاية أو يقال (٢) إن مورد كلامهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلا الامر به او منكر مفعول يجب النهى عنه كذلك، بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الامر بالمعروف و النهى عن المنكر بعد ذلك، و من المعلوم انه لا يجب تحصيل مقدمتهما قبل تحقق موردهما خصوصا مع عدم العلم بزمان تحققه و كيف كان فلا اشكال فى وجوب تحصيل الولاية اذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب يجب فعلا الامر بالاول و النهى عن الثانى.

عليه: بأنه مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل من جهة سقوط الامر و النهى عن المجمع فيحكم بالاباحة للاصل.

(١) قوله فالاحسن فى توجيه كلام من عبر بالجواز.

هذا التوجيه لا يلائم مع كلماتهم، لما ترى انهم يفصلون بين الولاية من قبل العادل، التى تكون مقدمة للامر بالمعروف، و بين الولاية من قبل الجائر إذا وقعت مقدمة لذلك، و حكموا فى الاولى بالوجوب، و فى الثانية بعدمه.

(٢) و به ظهر ما فى توجيه الثانى للقول بعدم الوجوب.

مع انه يرد عليه ان لازم الوجه الثانى عدم الاستحباب اذ الاستحباب المتوهم ثبوته على هذا ليس الا الاستحباب التهيئى الذى لا دليل عليه فى المقام.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠١

الثانى: مما يسوغ الولاية الاكراه عليه بالتوحيد على تركها (١)

إشارة

من الجائر بما يوجب ضررا بدنيا أو ماليا عليه أو على من يتعلق به بحيث يعد الاضرار به اضرازا به و يكون تحمل الضرر عليه شاقا على النفس كالاب و الولد و من جرى مجراهما، و هذا مما لا إشكال فى تسويغه ارتكاب الولاية المحرمة فى نفسها لعموم قوله تعالى: (إلا أن تتقوا منهم تقاة) (٢) فى الاستثناء عن عموم (لا- يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) و النبوى صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى ما

اكرهوا عليه و قولهم عليهم السلام التقيّة في كل ضرورة، و ما من شيء إلا و قد أحله الله لمن اضطر اليه الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من العمومات و ما يختص بالمقام

و ينبغي التنبيه على أمور:

إشارة

قبول الولاية عن كره

(١) قوله الثاني: مما يسوغ الولاية الاكراه عليها بالتوعيد على تركها.

لا خلاف و لا إشكال في جواز الولاية إذا اكره عليها و توعد على تركها بما يشق على المكره تحمله، سواء كان ضررا ماليا أم عرضيا، و سواء تعلق بنفسه أم بمن يعد الاضرار به إضرارا به.

و يشهد له: عموم أدلّة التقيّة «١» و عموم ما دل على رفع ما استكره عليه «٢» و حديث نفى الضرر «٣» إذ حرمة الولاية ضرر على الشخص في الفرض فهي مرفوعة به.

(٢) و أما الآية الشريفة (الا أن تتقوا منهم تقاة) «٤» فهي غريبة عن المقام لكونها استثناء عن عموم ما دل على حرمة مودة الكفار. و كذلك لا يصح الاستدلال بحديث نفى الاضطرار، إذ الاضطرار غير الاكراه و هو لا يصدق بمعناه اللغوي في أغلب موارد الاكراه على الولاية.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب الامر و النهي و ما يناسبهما.

(٢) - الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل، باب ١٢، من أبواب إحياء الموات.

(٤) سورة آل عمران، آية: ٢٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٠٢

الاول: أنه كما يباح بالاكراه نفس الولاية المحرمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر و ما يتفق في خلالها مما يصدر الامر به من السلطان الجائر ما عدا اراقه الدم إذا لم يمكن التفصي عنه، و لا إشكال في ذلك انما الاشكال في ان ما يرجع الى الاضرار بالغير (١) من نهب الاموال و هتك الاعراض و غير ذلك من العظائم هل تباح كل ذلك بالاكراه و لو كان الضرر المتوقع به على ترك المكره عليه أقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس و أموالهم و لو بلغت ما بلغت كثرة و عظمة، أم لا بد من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما، و جهان: من اطلاق الاكراه، و ان الضرورات تبيح المحظورات.

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه عليه

(١) قوله انما الاشكال في ان ما يرجع الى الاضرار بالغير.

لا كلام في انه كما يباح بالاكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر و ما يتفق مما يصدر الامر به من السلطان الجائر عدا اراقه الدم.

انما الاشكال فى ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال و هتك الاعراض و ما شاكل هل يباح بالاكراه، و إن كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه أقل بمراتب من الضرر المكروه عليه، أم لا بد من ملاحظة الضررين و الترجيح بينهما؟ و فى المسألة وجوه و أقوال اربعة:

الاول: ما اختاره المصنف رحمهم الله و هو ارتفاع حرمة الاضرار بالغير بالاكراه مطلقا، و لو كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه أقل بمراتب من الضرر المكروه عليه.

الثانى: عدم ارتفاع حرمة كذلك.

الثالثة التفصيل بين ما إذا كان الضرر الذى توعد به أعظم أو مساويا فترتفع الحرمة، و بين ما اذا كان أقل فلا ترتفع.

الرابع: ما اختاره الاستاذ الاعظم و هو التفصيل بين ما اذا كان الضرر الذى توعد

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠٣

و من أن المستفاد من أدلة الاكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالاضرار بالغير، و لو كان ضرر الغير أدون فضلا عن أن يكون أعظم و إن شئت قلت: ان حديث رفع الاكراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان على جنس الامه و لا- حسن فى الامتنان على بعضهم بترخيصه فى الاضرار ببعض الآخر، فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الاضرار بالغير لم يجز و وجب تحمل الضرر هذا، و لكن الاقوى هو الأول (١) لعموم دليل نفي الاكراه لجميع المحرمات حتى الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم، و عموم نفي الحرج، فان إلتزام الغير بحمل الضرر و ترك ما اكروه عليه حرج و قوله صلى الله عليه و آله انما جعلت التقيّة لتحققن به الدماء، فاذا بلغ الدم فلا تقيّة. حيث انه دل على ان حد التقيّة بلوغ الدم فتشريع لما عدها.

المكروه) بالكسر (أمر مباحا فى نفسه، كما اذا اكروهه الجائر على نهب مال غيره و جلبه اليه و إلا- فيحمل أموال نفسه اليه فلا ترتفع الحرمة، و بين ما اذا كان ذلك الضرر أمرا محرما كما إذا اكروهه على أن يلجئ شخصا آخر الى فعل محرم كالزنا و إلا أجبره على ارتكابه بنفسه، فتقع المزاحمة و يرجع الى قواعد باب التراحم.

و قد استدلل المصنف رحمهم الله لما اختاره بوجوه:

(١) الاول: عموم دليل نفي الاكراه «١» لجميع المحرمات حتى الاضرار بالغير ما لم يبلغ الدم.

و فيه: ان الحديث كغيره مما دل على نفي الاكراه مسوق فى مقام الامتنان على الامه، و الحكم بجواز الاضرار مناف للامتنان بالاضافة إلى ذلك الغير، و إن كان موافقا للامتنان بالاضافة إلى المكروه، فلا يكون مشمولا للحديث.

(٢) الوجه الثانى: عموم نفي الحرج «٢» فان إلتزام الغير بحمل الضرر و ترك ما أكروه عليه حرج.

و فيه: اولاً: ان الحرج المنفى فى الشريعة هى المشقة التى لا تتحمل عادة، و بديهى أن الوقوع فى الضرر لا يستلزم ذلك مطلقا، فلا يصح التمسك لجواز الاضرار بدليل نفي الحرج بقول مطلق.

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

(٢) سورة الحج، آية: ٧٩.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠٤

و أما ما ذكره من استفادة كون نفي الاكراه لدفع الضرر فهو مسلم، بمعنى دفع توجه الضرر و حدوث مقتضيه لا بمعنى دفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك انه اذا توجه الضرر الى شخص بمعنى حصول مقتضيه فدفعه عنه بالاضرار بغيره غير لازم بل غير جائز فى الجملة فاذا توجه

ضرر على المكلف باجباره على مال و فرض ان نهب مال الغير دافع له، فلا- يجوز للمجور نهب مال غيره لدفع الجبر (الضرر) عن نفسه، و كذلك اذا اكره على نهب مال غيره فلا يجب تحمل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه الى الغير و توهم انه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرها عليه فيرتفع حرمة، كذلك يسوغ في الاول لكونه مضطرا اليه. ألا- ترى انه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الاضرار بالغير كالافطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما ساغ له ذلك المحرم.

و ثانيا: ان دليل نفى الحرج يعارض ما دل على نفى الضرر الدال على عدم جواز الاضرار بالغير من جهة تضرره، و النسبة عموم من وجه، اللهم إلا أن يقال: إن دليل نفى الضرر لا يشمل المقام للعلم الاجمالي بجعل حكم ضررى في المقام من الاباحة أو التحريم، إذ كل منهما يوجب ضررا على شخص، فيبقى دليل نفى الحرج بلا معارض، فالعمدة هي الايراد الاول. الوجه الثالث: النصوص «١» المتضمنة: انه انما جعلت التقية ليحقق بها الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية. حيث انها تدل على ان حد التقية بلوغ الدم، فتشعر لما عداه.

وفيه: انه إن أريد بهذه الجملة انه كلما سوغت التقية لحفظ شيء إذا بلغت التقية فلا تقية، فهي على خلاف المطلوب أدل، إذ التقية انما شرعت لحفظ الاعراض و الاموال ايضا، و لازم ذلك ان لا يشرع هتك عرض الغير و نهب ماله بالتقية، و إن أريد بها ان التقية انما شرعت لخصوص حفظ النفس فلازمه عدم شمول نصوص التقية في غير مورد كون الضرر المتوقع به هو قتل النفس، مع انه لا ريب في شمولها لغير ذلك المورد، فلا مناص عن التصرف في كلمة) إنما (.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الامر و النهي و ما يناسبهما.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٠٥

و بعبارة اخرى: الاضرار بالغير من المحرمات فكما يرتفع حرمة بالاكراه، كذلك يرتفع بالاضطرار لان نسبة الرفع إلى ما أكرهوا عليه، و ما اضطروا اليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثاليين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة، و هي ان الضرر المتوجه الى شخص لا يجب دفعه بالاضرار بغيره بأن الضرر في الاول متوجه الى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالاضرار بالغير، غير جائز (١) و عموم رفع ما اضطروا اليه لا يشمل الاضرار بالغير المضطر اليه لانه مسوق للامتنان على الامه فترخيص بعضهم في الاضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر الى غيره مناف للامتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا اليه في حديث الرفع مختص بغير الاضرار بالغير من المحرمات.

و أما الثاني: فالضرر فيه أولا و بالذات متوجه الى الغير بحسب الزام المكره (٢) بالكسر و إرادته الحتمية و المكره بالفتح و إن كان مباشرا إلا انه

اللهم أن يقال: إن المراد بها انه انما قررت التقية لثلا ينتهي آخر الامر الى اراقة الدم، و إن كان في أول الحال يجوز التقية لغيرها. و بعبارة اخرى: العمدة في مصلحة التقية حفظ النفس فلا تنافي جوازه التقية لغيره ايضا كحفظ المال أو العرض، و على ذلك فهي مسوقة لبيان عدم جواز التقية في تلف النفس لا لجوازها في غير ذلك المورد كي يستفاد منها جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه.

الوجه الرابع: ما يكون مركبا من صغرى، و كبرى.

(٢) أما الاولى: فهي ان مورد الاكراه الضرر متوجه الى الغير ابتداء بحسب اكراه المكره (بالكسر) و إرادته الحتمية و المكره (بالفتح).

و إن كان مباشرا، الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجيه الضرر الى الغير حتى يقال انه أضر بالغير كي لا يتضرر نفسه، نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفا.

(١) و أما الثانية: فهي ان المستفاد من الأدلة: ان تشريع نفي الاكراه انما هو لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر عن نفسه بالاضرار بالغير، و لا يلزم تحمله لدفعه عن الغير

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٠٦

ضعيف لا- ينسب اليه توجيه الضرر الى الغير حتى يقال: إنه أضر بالغير لثلا يتضرر نفسه، نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفا، لكن الشارع لم يوجب هذا و الامتتان بهذا على بعض الامم لا قبح فيه كما انه لو اراد ثالث الاضرار بالغير لم يجب على الغير تحمل الضرر و صرفه عنه الى نفسه هذا كله مع ان أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين (١) فانه لا حرج في ان لا يرخص الشارع دفع الضرر عن أحد بالاضرار بغيره بخلاف ما لو الزم الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير فانه حرج قطعاً.

لأن ذلك مناف للامتتان، فتكون النتيجة عدم وجوب تحمل الضرر في المقام لدفع الضرر عن الغير. و في الصغرى نظر لأن الإكراه لا يوجب سلب اختيار المكره بالفتح و صيرورته كالألة، بل هو بعد على كونه مختاراً فيه و فعله الجزء الاخير من العلة، و لولاه لما تحقق الاضرار بالغير، و عليه فهو يضر بالغير اختياراً دفعا للضرر عن نفسه.

و إن شئت قلت: إن الاكراه انما يوجب تخيير المكره بين الاضرار بالغير و بين تحمل الضرر على فرض العدم، فلا يكون من توجه الضرر الى الغير ابتداء نظير ما اذا توجه سبل الى داره، الذي لا كلام في عدم وجوب صرفه الى نفسه.

(١) هذا هو الوجه الخامس: و هو ان في الزام الشارع الاضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير حرجاً قطعاً، و هذا بخلاف ما اذا كان الضرر متوجهاً اليه ابتداء، و لا حرج في تحمله و عدم الاضرار بغيره دفعا له، فيرتفع بأدلة نفي الحرج. و فيه: ما تقدم من أن مطلق تحمل الضرر لا يكون حرجياً.

و استدلل للقول الثاني: بإطلاق أدلة حرمة الاضرار بالغير بعد عدم شمول أدلة نفي الاكراه و الحرج و الضرر للمقام كما تقدم، و يؤيده انه لو عمت جملة نفي الاكراه من الحديث للمقام لعمت جملة نفي الاضطراب لوحدة السياق، و تلك الجملة لا تعم كما صرح به الشيخ رحمهم الله و لم يجوز أحد الاضرار بالغير في صورة الاضطراب، فكذلك هذه الجملة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٠٧

الثاني: إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممن يكون ضرره راجعاً الى تضرره و تألمه، و أما إذا لم يترتب على ترك المكره عليه الا الضرر على بعض المؤمنين (١)

ممن يعد أجنياً من المكره (بالفتح) فالظاهر انه لا- يعد ذلك إكراها عرفاً إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به و بما ذكرنا من اختصاص الاكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكره نفسه أو بمن يجرى مجراه كالاب و الولد، صرح في الشرائع و التحرير و الروضة و غيرها.

و فيه: ان هذا الوجه و إن كان تاماً في نفسه، إلا- انه ربما يزاحم حرمة الاضرار محرم آخر و هو ما اذا كان الضرر المتوعد به أمراً محرماً، و حينئذ فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم.

و استدلل للقول الثالث: بأن نسبة جميع الناس الى الله سبحانه نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه الى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه الى شخص واحد، فلا بد من ملاحظة أقل الضررين، و عند التساوي يحكم بالتخيير.

وفيه: ان هذا وجه اعتبارى استحسانى لا يعتمد عليه.

مع انه إذا كان الضرر المتوقع به أمراً مباحاً فى نفسه كيف يحكم بالتخيير بين ذلك وبين الامر المحرم، و هو الاضرار بالغير. فالأظهر هو القول الرابع.

قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير

(١) قوله إذا لم يترتب على ترك المكروه عليه الا الضرر على بعض المؤمنين.

إذا كان الضرر المتوقع به على ترك المكروه عليه مما يتعلق بالاجنبى فهل يعد إكراهاً أم لا؟ الاكراه عبارة عن الحمل على فعل يكرهه المكروه بالفتح مع التواعد على تركه بما يكرهه، كان ذلك أمراً متعلقاً بنفسه أو عشيرته أو الاجانب، فلو فرض شخص يكره ضرر كل مؤمن - وإن كان أجنبياً عنه بالمرءة - يصدق الاكراه بالتواعد بالضرر المتعلق

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠٨

نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرمة بل غيرها من المحرمات الالهية التى أعظمها التبرى من أئمة الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر مثل ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ولان تبرأ منا ساعة بلسانك و أنت موال لنا بجنانك لتبقى على نفسك روحها الذى هو قوامها و ما لها الذى به نظامها و جاهها الذى به تمسكها و تصون من عرف بذلك من اوليائنا و إخوانك فان ذلك أفضل من أن تتعرض الهلاك و تنقطع به عن عملك فى الدين و صلاح إخوانك المؤمنين، و اياك ثم اياك أن تترك التقية التى أمرتك بها فانك شاطئ بدمك و دماء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال مدل لهم فى أيدي أعداء دين الله، و قد أمرك باعزازهم فانك إن خالفت وصيتى كان ضررك على إخوانك و نفسك أشد من ضرر الناصب لنا الكافر بنا الحديث.

لكن لا يخفى انه لا يباح بهذا النحو من التقية الاضرار بالغير لعدم شمول أدلة الاكراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمكروه و لا بمن يتعلق به و عدم جريان أدلة نفي الحرج إذ لا حرج على المأمور لان المفروض تساوى من أمر بالاضرار به و من يتضرر بترك هذا الامر من حيث النسبة الى المأمور مثلاً لو أمر الشخص بنهب مال مؤمن و لا يترتب على مخالفة المأمور به الا نهب مال مؤمن آخر فلا- حرج حينئذ فى تحريم نهب مال الاول بل تسويغه لدفع النهب عن الثانى قبيح بملاحظة ما علم من الرواية المتقدمة من الغرض فى التقية خصوصاً مع كون المال المنهوب للاول أعظم بمراتب. فانه يشبه بمن فر من المطر الى الميزاب بل اللازم فى هذا المقام عدم جواز الاضرار بمؤمن، و لو لدفع الضرر الاعظم من غيره، نعم الا لدفع ضرر النفس فى وجه مع ضمان ذلك الضرر و بما ذكرنا ظهر ان اطلاق جماعة لتسويغ ما عدا الدم من المحرمات بترتب ضرر مخالفة المكروه عليه على نفس المكروه و على أهله أو على الاجانب من المؤمنين، لا يخلو من بحث الا ان يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا اشكال فى تسويغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا تعادل نفس المؤمن شىء، فتأمل.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٠٩

قال فى القواعد و تحرم الولاية من الجائر إلا- مع عدم التمكن من الامر بالمعروف و النهى عن المنكر أو مع الاكراه بالخوف على النفس أو المال أو الاهل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائتمار ما يأمره الا القتل، انتهى.

و لو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و إعراضهم لم يخالف ما ذكرنا، و قد شرح العبارة بذلك بعض الاساطين فقال: الا- مع الاكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر فى البدن أو المال المضر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الاهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره انتهى.

و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله و كيف كان فهنا عنوانان الاكراه و دفع الضرر المخوف عن نفسه، و

عن غيره من المؤمنين من دون اكراه.

بالاجنبى و لو فرض انه لا يكره الضرر المتعلق بولده و بنفسه لما صدق الاكراه فالضابط هو ذلك، لا القرب و البعد. و فى مورد لا يصدق الاكراه، كما إذا كان الشخص ممن لا يتأثر بضرر المؤمنين لو حمله الظالم على قبول الولاية أو على غيرها مما حرمه الله تعالى غير الاضرار بالغير و توعده على تركه بالاضرار بالمؤمنين، جاز ذلك المحرم بذلك. لما دل من الأدلة على جواز الولاية لاصلاح أمر المؤمنين و دفع الضرر عنهم (١). و ما دل على مشروعية التقيّة لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات (٢)، فانه إذا صار المحرم مباحا لدفع الضرر عن المؤمنين مع عدم الاكراه على قبول الولاية صار مباحا مع الاكراه عليه بلا فرق كما لا يخفى. انما الكلام فى انه لو كان المحمول عليه هو الاضرار بالغير، و كان الضرر المتوقع

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١٠

و الاول يباح به كل محرم (١) و الثانى إن كان متعلقا بالنفس جاز له كل محرم حتى الاضرار المالى بالغير لكن الاقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الاكراه المانع عن الضمان أو استقراره. (٢) و أما الاضرار بالعرض بالزنا و نحوه (٣) ففيه تأمل، و لا يبعد ترجيح النفس عليه و إن كان متعلقا بالمال فلا يسوغ معه الاضرار بالغير أصلا حتى فى اليسير من المال فاذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للاقتراض لم يجز و إن كان متعلقا بالعرض، ففى جواز الاضرار بالمال مع الضمان أو العرض الاخف من العرض المدفوع عنه تأمل. و أما الاضرار بالنفس أو العرض الاعظم فلا يجوز بلا اشكال هذا و قد وقع فى كلام بعض تفسير الاكراه بما يعم لحوق الضرر. قال فى المسالك ضابط الاكراه المسوغ للولاية الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. و يمكن أن يريد بالا-كراه مطلق المسوغ للولاية لكن صار هذا التعبير منه قدس سره منشأ لتخيل غير واحد ان الاكراه المجوز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

به هو ما يرجع الى الغير، فقد اختار الشيخ قدس سره عدم جواز الاضرار: لإطلاق ادلة حرمة بعد فرض عدم شمول أدلة نفي الاكراه و الحرج للمقام.

و هو حسن، بل قد عرفت فى التنبيه الاول انه مع صدق الاكراه ايضا لا يجوز، لان رفعه خلاف الامتنان على الامة.

(١) قوله و الاول يباح به كل محرم.

قد عرفت انه لا يباح به الاضرار بالغير.

(٢) قوله لعدم الاكراه المانع عن الضمان أو استقراره.

الاكراه ايضا لا يصلح لرفع الضمان، لورود الحديث فى مقام الامتنان على الامة و لا امتنان فى رفع الضمان على الامة.

(٣) قوله و أما الاضرار بالعرض بالزنا و نحوه ففيه تأمل.

ملخص القول فى المقام ان المتوقع به إن كان تلف النفس المحترمة جاز الاضرار

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١١

الثالث: انه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين انه يظهر من الاصحاب ان فى اعتبار عدم القدرة على التفصى من المكروه عليه و عدمه

أقوالاً (١) ثالثها التفصيل بين الاكراه على نفس الولاية المحرمة فلا يعتبر وبين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي و الذي يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الاكراه عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجاً و لم يتوقف على ضرر كما إذا اكراه على أخذ المال من مؤمن فيظهر انه أخذ المال و جعله في بيت المال مع عدم أخذه واقعا أو أخذه جهراً، ثم رده اليه سرا كما كان يفعل ابن يقطين و كما إذا أمره بحبس مؤمن فيدخله في دار واسعة من دون قيد و يحسن ضيافته، و يظهر انه حبسه و شدّد عليه و كذا لا- خلاف في انه لا- يعتبر العجز عن التفصي إذا كان فيه ضرر كثير و كان منشأ زعم الخلاف ما ذكره في المسالك في شرح عبارة الشرائع، مستظهاً

بالغير، لما علم من اهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة، و إن كان غير ذلك من أقسام الضرر المتوجه الى الغير، فلا يباح به الاضرار بالغير المحرم إذ بعد فرض عدم الدليل المخرج عما دل على حرمة الاضرار، و عدم المزاحم له لا وجه لرفع اليد عنه، نعم، إذا كان ذلك أمراً محرماً على هذا الشخص دخل في باب التزاحم، و لا بد من إجراء أحكامه، و على كل تقدير لو أضر بالغير لما سقط ضمانه.

يعتبر العجز عن التفصي في الاكراه

(١) قوله الثالث: ذكر بعض مشايخنا المعاصرين انه يظهر من الأصحاب ان في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكروه عليه و عدمه أقوالاً:

الكلام يقع في مقامين:

الاول: في الاقوال في المسألة.

الثاني: في بيان المختار.

أما المقام الاول: فقد توهم ان في المسألة أقوالاً ثلاثة.

ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر العجز عن التفصي و بين الاكراه

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢١٢

منه خلاف ما اعتمد عليه قال في الشرائع، بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعا للضرر اليسير مع الكراهة و الكثير بدونها إذا اكراهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي منه الا في الدماء المحرمة «المحترمة» فانه لا تقيء فيها «شرائع» انتهى.

قال في المسالك ما ملخصه ان المصنف ذكر في هذه المسألة شرطين الاكراه و العجز عن التفصي و هما متغايران، و الثاني أخص (١) و الظاهر ان مشروطهما مختلف فالاول شرط لأصل قبول الولاية و الثاني شرط للعمل بما يأمره، ثم فرع عليه ان الولاية ان أخذت مجردة عن الامر بالمحرم فلا يشترط في جوازه الاكراه.

و أما العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالاكراه خاصة و لا يشترط فيه الالغاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه (٢) و قد صرح به الاصحاب في كتبهم فاشترط العجز عن التفصي غير واضح الا ان يريد به أصل الاكراه الى أن قال:

ان الاكراه مسوغ لامثال ما يؤمر به و إن قدر على المخالفة مع خوف الضرر انتهى موضع الحاجة من كلامه.

على غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي.

أما القول باعتبار العجز عن التفصي مطلقاً ما لم يكن حرجياً و لم يترتب عليه ضرر فهو المشهور بين الاصحاب.

كما ان المشهور بينهم عدم اعتباره إذا كان حرجيا أم ضروريا، و عدم اعتبار عدم القدرة العقلية على خلافه. (١) و ما توهمه الشهيد الثاني قدس سره في محكى المسالك من أن المحقق اعتبر العجز العقلي غير صحيح. و أما القول بعدم اعتباره مطلقا فالظاهر ان منشأ زعمه ما اوهمته عبارة الشهيد قدس سره في بيان مختاره، و لكن الحق انه لا يقول بذلك.

بل مراده من العجز الذى نفى اعتباره هو العجز العقلي، و قد عرفت ان هذا مما تطابقت عليه كلماتهم. و الشاهد على أن مراده ذلك.

(٢) قوله و لا يشترط فيه الالغاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه، و قد صرح به

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢١٣

أقول: لا- يخفى على المتأمل ان المحقق قدس سره لم يعتبر شرطا زائدا على ال-كراه إلا ان الجائر إذا أمر الوالى بأعمال محرمة فى ولايته كما هو الغالب، و أمكن فى بعضها المخالفة واقعا و دعوى الامتثال ظاهرا كما مثلنا لك سابقا قيد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصى (١) و كيف كان فعبارة الشرائع واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاية و أمرهم فى ولايتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصى عن بعضها، و ليس المراد بالتفصى المخالفة مع تحمل الضرر كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبة عدم الخلاف المتقدم الى الاصحاب من انه على القول باعتبار العجز عن التفصى لو توقف المخالفة على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: و هو أحوط بل و أقرب.

الاصحاب فى كتبهم.

و أما القول بالتفصيل فمنشأ زعمه هو ما احتمله فى المسالك من عبارة الشرائع حيث قال المحقق قدس سره: اذا كرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول و العمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصى. فإنه احتمل فيها احتمالات:

منها: ان الولاية لا تشترط بالاكراه، بل المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر.

و منها: ان الولاية و العمل معا مشروطان بالاكراه فقط دون العجز عن التفصى.

و منها: التفصيل بين الولاية و العمل، فيقيد الاولى بال-كراه و الثانى بالعجز عن التفصى، و المتوهم توهم إن كل واحد من هذه الاحتمالات قول برأسه فنقل ان فى المقام قولاً بالتفصيل.

(١) المصنف قدس سره قد دفع الاحتمال الاخير بأنه فرق.

بين الولاية، حيث انه لا يقدر المكروه على التفصى عنها من دون ضرر و لا كلفة.

و بين ما اذا أمر الوالى بأعمال محرمة فى ولايته فانه يتمكن غالبا من عدم الموافقة و دعوى الامتثال ظاهرا من أخذ المال جهرا ثم رده اليه سرا و نحو ذلك.

و المحقق قدس سره كان متفظنا لذلك فلذا صرح باعتبار العجز عن التفصى الذى هو معتبر فى صدق الاكراه فى إباحة تلك الاعمال خاصة، و هو حسن.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢١٤

الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالى الذى لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة (١) فيجوز تحمل الضرر المذكور لان الناس مسلطون على أموالهم، بل ربما يستحب تحمل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.

و أما المقام الثاني: فالظاهر اعتبار العجز عن التنفسي إذا لم يكن حرجيا أم ضروريا لعدم صدق الاكراه بدونه، ولا فرق بين هذا المحرم و سائر المحرمات الالهية. و سيأتى تنقيح القول فى ذلك فى مبحث اعتبار الاختيار فى المتعاقدين فى الجزء الثالث من هذا الشرح. فانتظر.

قبول الولاية مع الضرر المالى رخصة

(١) قوله الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر الذى لا يضر بالحال رخصة. لا ينبغى التوقف فى جواز تحمل الضرر المالى و عدم قبول الولاية المحرمة، لان مقتضى حديث رفع الاكراه انما هو رفع الحرمة، و لا يكون هو متكفلا للوجوب، و لا دليل غيره. فلا بد من الرجوع الى القواعد و هى تقتضى جواز تحمل الضرر، لان الناس مسلطون على أموالهم «١». و قد استدل لعدم جوازه: بأن فى دفع المال إعانة على الاثم، و هى محرمة. و فيه: أولا: ان الاعانة على الاثم لا دليل على حرمتها كما تقدم. و ثانيا: ان دفع المال الى الجائر من قبيل تجارة التاجر مع اعطاء الكمرى، و لا يصدق عليه الاعانة كما أسلفناه فى محله.

(١) البحار، ج ١، ص ١٥٤.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١٥

الخامس: لا- يباح بالاكراه قتل المؤمن و لو تواعد على تركه بالقتل إجماعا (١) على الظاهر المصرح به فى بعض الكتب، و إن كان مقتضى عموم نفي الاكراه و الحرج الجواز.

حكم قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية

اشارة

(١) قوله الخامس: لا يباح بالاكراه قتل المؤمن و لو تواعد على تركه بالقتل إجماعا.

و تحقيق القول فى المقام يقتضى البحث فى مقامين:

الاول: فيما تقتضيه القواعد.

الثانى: فى النصوص الخاصة.

أما المقام الاول: فقد عرفت ان حديث رفع الاكراه لوروده مورد الامتنان لا يصلح لرفع حرمة القتل فى المقام، إذ لا امتنان فى رفعها على الامة، فهو لا يشمل المقام.

و أما أدلة التقية فهى و إن دلت على إباحة المحرمات لحفظ المؤمنين عن المهالك و المضرات.

إلا انها لا تدل على الجواز فى المقام، لانها انما شرعت لحفظ نفوس المؤمنين و أعراضهم و أموالهم، فاذا توقف حفظ شىء منها على إتلاف نظيره من شخص آخر لا تكون هناك تقية لارتفاع الغاية.

و عليه فإن كان التواعد بغير القتل لم يجز القتل بلا كلام.

و إن كان به فقد يتوهم ان حرمة القتل حينئذ تراحم حرمة اللقاء فى الهلكة و وجوب التحفظ على النفس، إذ الامر دائر بين اللقاء

النفس فى الهلكة، و بين قتل المؤمن، و لا مناص عن اختيار أحدهما. فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم، فإن ثبت أهمية أحدهما تعين و الا تخير بين الامرين.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١٦

إلا انه قد صح من الصادقين (١) عليهما السلام انه انما شرعت التقيه ليحقن بها الدم.

فإذا بلغت الدم فلا تقيه و مقتضى العموم انه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر و الكبر و الذكورة و الانوثة و العلم و الجهل و الحر و العبد و غير ذلك.

و دعوى ان الآية الشريفة: (وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) «١» تدل على ان الدماء المحترمة ليس أحدها أهم من الآخرين فلا وجه لملاحظة الأهم و المهم فى ذلك.

مندفعة بأنها واردة فى القصاص و لا ربط لها بالمقام.

و لكنه توهم فاسد، إذ قتل الغير إيجاد لما يرفع القتل عن نفسه، و تركه ترك لذلك لا انه القاء لها فى التهلكة، و إيجاد ما يرفع القتل و إن كان واجبا فى الجملة، لكن لا دليل على وجوبه اذا انحصر الدفع بقتل غيره، و على هذا فحيث ان هلاك أحدهما مما لا بد منه، و يمتاز قتل الغير بارتكاب محرم، فلا وجه لتسويغه.

فتحصل: ان مقتضى القواعد عدم جواز القتل.

و أما المقام الثانى: فالنصوص ايضا تقتضى ذلك.

لاحظ صحيح محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام: انما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقيه «٢».

و موثق الثمالى عن الامام الصادق عليه السلام: انما جعلت التقيه ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه «٣» و نحوهما غيرهما.

و إلى ذلك أشار المصنف قدس سره.

(١) بقوله إلا انه قد صح عن الصادق عليهما السلام.

فانها تدل على ان حفظ النفس اذا توقف على أى محرم يجوز ذلك، و لكنه اذا توقف على إراقه دم محترم لا- تكون التقيه حينئذ مشروعة و لا يجوز ذلك.

و ما نقله المحقق المجلسى قدس سره عن بعض و اختاره المحقق الايروانى قدس سره من أن المراد.

(١) المائدة، آية: ٤٦.

(٢) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الامر و النهى، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الامر و النهى، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١٧

و لو كان المؤمن مستحقا للقتل (١) لحد ففى العموم و جهان من اطلاق قولهم عليهم السلام لا تقيه فى الدماء و من ان الاستفادة من

قوله عليه السلام ليحقن بها الدم. فإذا بلغ الدم فلا تقيه ان المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الاول.

و أما المستحق للقتل قصاصا فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولى الدم و مما

بهذه الاحاديث ان التقيه انما شرعت لحفظ النفس، فاذا كان الشخص مقتولا على كل حال اتقى أو لم يتق فلا تقيه لانتفاء ما هو

الغرض من تشريع التقيه. فهى غير مربوطة بالمقام.

غير صحيح، إذ لو احتمل ارادة هذا المعنى من بعضها و لم تكن خلاف الظاهر، مع انه محل منع، لا تحتل في موثق الشمالى، إذ قوله عليه السلام فيه: فاذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة كالصريح فى المعنى الذى أشرنا اليه كما لا يخفى. فما هو المشهور- بل المجمع عليه- من عدم جواز قتل المؤمن و لو توعد على تركه بالقتل منطبق على القواعد، و تشهد به النصوص الخاصة.

حكم المستحق للقتل

بقى فى المقام فروع تعرض لها المصنف قدس سره:

(١) الاول: ما ذكره بقوله و لو كان المؤمن مستحقا للقتل.

المستحق للقتل إن كان مهذور الدم لكل احد لا ريب فى انه ليس مشمولاً للنصوص المتقدمة، و انه يجوز قتله لو أكره عليه بالاولوية ما لم تترتب عليه الفتنة.

و إن كان مهذور الدم لكل أحد و لكن بإجازة الحاكم الشرعى كمن استحق القتل بالحد.

أو كان مهذور الدم لشخص معين أو جماعة كذلك كالمستحق للقتل قصاصاً،

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢١٨

ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف (١) لانه التقيّة انما شرعت لحقن دماء الشيعة فحدها بلوغ دمهم لا دم غيرهم. (٢) و بعبارة اخرى محصل الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقيّة فى إهراق الدماء لانها شرعت لحقنها فلا يشرع لاجلها إهراقها.

و من المعلوم انه اذا اكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعية التقيّة فى قتله إهراق ما شرع التقيّة لحقنه هذا كله فى غير الناصب.

و أما الناصب فليس محقون الدم، و انما منع منه حدوث الفتنة فلا اشكال فى مشروعيتها قتله للتقيّة و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمى و شرعية التقيّة فى إهراقه.

و بالجملة فكل دم غير محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التى شرعت التقيّة فيها.

فحكمه حكم سائر النفوس المحترمة، فلا يجوز قتله و لو مع التقيّة أو الاكراه.

و ما ذكره المحقق الايروانى قدس سره من ان النصوص منصرفه الى محقون الدم بقول مطلق فيرجع فيما عداه الى عموم رفع ما استكرهوا، و مقتضاه جواز القتل فى المقام.

غير صحيح لعدم تمامية دعوى الانصراف بل مقتضى اطلاقها الشمول لكل محقون الدم.

نعم هى منصرفه عن مهذور الدم بقول مطلق، مع انه قد عرفت انه مع قطع النظر عن النصوص الخاصة القواعد تقتضى عدم جواز القتل - فراجع ما حققناه - و النصوص الخاصة لا مفهوم لها كى تقيد الاطلاقات الاولوية.

حكم قتل المخالف

(١) قوله و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف.

هذا هو الفرع الثانى: و هو انه اذا اكره على قتل المخالف فهل يجوز ذلك أم لا؟ فقد اختار المصنف قدس سره و تبعه الاستاذ أعظم: انه يجوز مع التقيّة أو بالاكراه.

(٢) و استدل له: بأن النصوص الدالة على أن حد التقيّة هو الدم مختصّة بدماء

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢١٩

بقي الكلام في ان الدم يشمل الجرح و قطع الاعضاء (١) أو يختص بالقتل و جهان من اطلاق الدم و هو المحكى عن الشيخ، و من عمومات التقيّة و نفى الحرج و الاكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن في الدم المبقى للروح (٢) و هو المحكى عن الروضة و المصايح و الرياض و لا يخلو عن قوة.

الشيعة، إذ الغرض من التقيّة هو حفظها، و عليه فلا مخصص لعمومات التقيّة و نفى الاكراه.

و فيه: إن ما ذكر من ان التقيّة انما شرعت لحفظ دماء الشيعة مسلم، كما ان ما ذكر من اختصاص نصوص المقام بها لا كلام فيه. و لكن بما ان أدلة التقيّة و نفى الاكراه انما وردت في مورد الامتنان، و شمولها للمقام مناف له فلا تشمل قتل المخالفين فهو باق على حكمه الاولي و هو عدم الجواز ما لم يباح هذا الحكم حكم أهم.

اللهم إلا- أن يقال: إن أدلة التقيّة انما وردت في مقام الامتنان على الشيعة لا على الامّة كما هو الشأن في دليل رفع الاكراه، و على ذلك فهي تشمل قتل المخالفين و ترتفع الحرمة بها.

الفرع الثالث:

(١) ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: بقي الكلام في ان الدم يشمل الجرح و قطع الاعضاء.

(٢) و استدل المصنف قدس سره لما قواه من جواز الجرح و قطع الاعضاء في مورد الاكراه و التقيّة: بأن ظاهر النصوص الخاصة الدالة على انه لا تقيّة في الدم هو الاختصاص بالدم المبقى للروح، و عليه فمقتضى عمومات التقيّة و نفى الحرج و الاكراه هو ذلك. و فيه: ان تلك الادلة لورودها مورد الامتنان لا تشمل الجرح و القطع، فلا بد من الرجوع الى ما دل على حرمة ذلك من الادلة الاولية. منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٠

خاتمة: فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه و في رعيته،

روى شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في رسالته المسمى بكشف الريبه عن أحكام الغيبة بإسناده عن شيخ الطائفة عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبد الله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فاذا بمولى لعبد الله النجاشي قد ورد عليه فسلم و أوصل اليه كتابا ففضه و قرأه، فاذا أول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم أطال الله بقاء سيدي و جعلني من كل سوء فداه و لا أراني فيه مكروها، فانه ولي ذلك و القادر عليه، اعلم سيدي و مولاي اني بليت بولاية الاهواز فإن رأى سيدي و مولاي ان يحد لي حدا و يمثل لي مثالا لاستدل به على ما يقربني الى الله عز و جل و إلى رسوله و يلخص لي في كتابه ما يرى لي العمل به، و فيما ابذله «ابتذله» و اين اضع زكاتي و فيمن اصرفها و بمن آنس و إلى من استريح و بمن اتق و آمن و ألجأ اليه في سرى فعسى أن يخلصني الله تعالى بهدايتك و ولايتك فانك حجة الله على خلقه و أمينه في بلاده لا زالت نعمته عليك. قال عبد الله بن سليمان فأجابه أبو عبد الله عليه السلام.

بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه و لطف بك بمنه و كلاك برعايته فانه ولي ذلك.

و أما بعد: فقد جاءني رسولك بكتابك فقرأتها و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت انك بليت بولاية الاهواز و سرني ذلك و ساءني و سأخبرك بما ساءني من ذلك و ما سرني إن شاء الله تعالى.

و أما سروري بولايتك فقلت عسى أن يغيب الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد صلى الله عليه و آله و يعز بك ذليلهم و يكسو بك عاريهم و يقوى بك ضعيفهم و يطفى بك نار المخالفين عنهم.

و أما الذى ساءنى من ذلك فان أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولى لنا فلا تشم رائحة حظيرة القدس، فانى ملخص لك جميع ما سألت عنه فإن انت عملت به و لم تجاوزه رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى أخبرنى يا عبد الله أبى عن آباءه عليهم السلام منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٢١

عن على عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال: من استشاره أخوه المؤمن المسلم فلم يمحصه النصيحة سلب «سلب» الله لئبه عنه.

و اعلم أنى سأشير عليك برأى إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه.

و اعلم أن خلاصك و نجاتك فى حقن الدماء و كف الاذى عن أولياء الله و الرفق بالرعية و التأنى و حسن المعاشرة مع لين فى غير ضعف و شدة فى غير عنف و مداراة صاحبك و من يرد عليك من رسله و ارفق برعيتك «و ارتق فتق رعيتك» بأن توقفهم على ما وافق الحق و العدل إن شاء الله تعالى، و اياك و السعاه و أهل النمائم فلا يلزقن «يلتزقن» بك منهم أحد و لا يراك الله يوما و ليلة و أنت تقبل منهم صرفا و لا عدلا فيسخط الله عليك و يهتك سترك و أحذر مكر خوزى الاهواز فان أبى أخبرنى عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ان الايمان لا يثبت فى قلب يهودى و لا خوزى أبدا؟! و أما من تأنس به و تستريح اليه و تلجئ أمورك اليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الامين الموافق لك على دينك و ميز أعوانك و جرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشدا فشأنك و اياه، و اياك أن تعطى درهما أو تخلع ثوبا أو تحمل على دابة فى غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممزح الا اعطيت مثله فى ذات الله و ليكن جوائزك و عطاياك و خلعتك للقواد و الرسل و الاحفاد و أصحاب الرسائل و أصحاب الشرط و الاحماس. و ما اردت أن تصرف فى وجوه البر و النجاح و الصدقة و الفطرة و الحج و الشرب و الكسوة التى تصلى فيها و تصل بها، و الهدية التى تهديها الى الله عز و جل و رسوله من أطيب كسبك و انظر «اجهد» يا عبد الله ان لا تكثر ذهبا و لا فضة فتكون من أهل هذه الآية: (الذين يكتزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها فى سبيل الله) ... و لا تستصغرن من حلو أو فضل طعام تصرفه فى بطون خالية تسكن بها غضب الله رب العالمين.

و اعلم أنى سمعت أبى يحدث عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله «انه سمع عن النبى صلى الله عليه وآله» قال يوما لأصحابه ما آمن بالله و اليوم الآخر من بات شعبانا و جاره جائع فقلنا: هلكننا يا رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: من فضل

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٢٢

طعامكم و من فضل تمركم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفئون بها غضب الرب تعالى و سأنبئك بهوان الدنيا و هو ان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدثنى أبى محمد بن على بن الحسين، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام إلى الكوفة أتاه ابن عباس فناشده الله و الرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف بمصرعى منك و ما وكدى من الدنيا الا فراقها.

ألا أخبرك يا ابن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا فقال له: بلى لعمرى انى أحب ان تحدثنى بأمرها، فقال أبى قال على بن الحسين عليه السلام سمعت أبا عبد الله الحسين عليه السلام يقول: حدثنى أمير المؤمنين عليه السلام قال: انى بفدك فى بعض حيطانها، و قد صارت لفاطمة عليها السلام فاذا انا بامرأة قد قحمت (حجمت) على و فى يدي مسحاء و أنا أعمل بها، فلما نظرت اليها طار قلبى مما تداخلنى من جمالها فشبهتها ببثينة بنت عامر الجهمى و كانت من أجمل نساء قريش، فقالت: يا ابن أبى طالب هل لك أن تتزوج بى فاغنيك عن هذه المسحات و أدلك على خزائن الارض فيكون لك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها: من أنت حتى أخطبك من أهلك، قال: فقالت أنا الدنيا، قال لها: فارجعى و اطلبى زوجا غيرى فلست من شأنى فأقبلت على مسحاتى و أنشأت أقول:

لقد خاب من غرته دنيا دنيء* و ما هى ان غرت قرونا بنائل (بطائل) اتتنا على زى العزيز بثينة* و زينتها فى مثل تلك الشمائل فقلت لها

غرى سوى فاني* عزوف من الدنيا و لست بجاهل و ما أنا و الدنيا فان محمدا صلى الله عليه و آله* أحل صريعا بين تلك الجنادل و هيهات امنى بالكنوز و ودها* و أموال قارون و ملك القبائل أ ليس جميعا للفناء مصيرنا* و يطلب من خزانها بالطوائل فغرى سوى اننى غير راغب* بما فيك من عز و ملك و نائل فقد قنعت نفسى بما قد رزقته* فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل فانى أخاف الله يوم لقائه* و أخشى عذابا دائما غير زائل»

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ٢٢٣

فخرج من الدنيا و ليس فى عنقه تبعه لأحد حتى لقي الله تعالى محمودا غير ملوم و لا مذموم، ثم اقتدت به الاثمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشيء من بوائقها، و قد وجهت اليك بمكارم الدنيا و الآخرة.

و عن الصادق المصدق رسول الله صلى الله عليه و آله 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 يتجافى «يتحامى» عنك جل و عز بقدرته يا عبد الله اياك أن تخيف مؤمنا، فإن أبى حدثنى عن أبيه عن جده على بن أبى طالب عليه السلام انه كان يقول: من نظر الى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظل الا ظله و حشره فى صورة الذر لحمه و جسده و جميع أعضائه حتى يورده مورده و حدثنى أبى عن آبائه عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله قال: من أغاث لهفانا من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظل الا ظله و أمنه من «يوم» الفزع الاكبر و أمنه من سوء المنقلب.

و من قضى لآخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة إحداها الجنة، و من كسا أخاه المؤمن جبة عن عرى كساه الله من سندس الجنة و استبرقها 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 ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم، و من أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلدن و اسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحله «رحله» حمله الله على ناقه من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقربين يوم القيامة و من زوج أخاه امرأة يأنس بها و يشد عضده و يستريح اليها زوجها الله من الحور العين و آنسه بمن أحبه من الصديقين من أهل بيت نبى صلى الله عليه و آله و إخوانه و آنسهم به، و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند زلة الاقدام، و من زار أخاه المؤمن فى منزله لا لحاجة منه اليه كتب من زوار الله و كان حقيقا على الله أن يكرم زائره.

يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على عليه السلام انه سمع رسول الله صلى الله عليه و آله يقول لأصحابه يوما: معاشر الناس انه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ٢٢٤

تتبعوا عثرات المؤمنين، فانه من تتبع عشرة مؤمن يتبع الله «اتبع الله» عثرته يوم القيامة و فضحه فى جوف بيته، و حدثنى أبى عن آبائه عن على عليه السلام قال: أخذ الله ميثاق المؤمن على أن لا يصدق فى مقالته و لا ينتصف من عدوه و على أن لا يشفى غيظه الا بفضيحة نفسه لان المؤمن «كل مؤمن» ملجم و ذلك لغاية قصيرة و راحة طويلة، أخذ الله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله، يقول بمقالة يبغيه و يحسده و شيطان يغويه و يمقته و سلطان يقفوا 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 عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله قال: نزل جبرائيل عليه السلام فقال: يا محمد ان الله يقرئك «يقرأ عليك» السلام و يقول: اشتقت للمؤمن اسما من اسمائى سميت مؤمنا، فالمؤمن منى و أنا منه من استهان بمؤمن «مؤمنا» فقد استقبلنى بالمحاربة. يا عبد الله و حدثنى أبى عن آبائه عن على عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال يوما: يا على لا تناظر رجلا حتى تنظر فى سريرته، فإن كانت سريرته حسنة فان الله عز و جل لم يكن ليخذل وليه و إن كانت سريرته رديئة فقد يكفيه مساوئه فلو جهدت أن تعمل به أكثر ما عمل به من معاصى الله عز و جل الله تعالى ما قدرت عليه.

يا عبد الله وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها أولئك لا خلاق لهم.

يا عبد الله وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنه قال- (من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروته)، فهو من الذين قال الله عز وجل: (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم).

يا عبد الله وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام انه قال: من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروته و شينه «و ثلبه» اوبقه «او ثقه» الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بالمخرج «بمخرج» مما قال و لن يأتي بالمخرج منه أبدا و من أدخل

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٥

على أخيه المؤمن سرورا فقد أدخل على أهل بيت نبيه عليهم السلام سرورا، و من أدخل على أهل بيت نبيه عليهم السلام سرورا فقد أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سرورا، و من أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سرورا فقد سر الله و من سر الله فحقيق على الله أن يدخله جنته، ثم انى أوصيك بتقوى الله و ايثار طاعته و الاعتصام بحبله، فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدى الى صراط مستقيم فاتق الله و لا تؤثر أحدا على رضاه و هواه. فإن وصية الله عز و جل الى خلقه لا يقبل منهم غيرها و لا يعظم سواها. و اعلم أن الخلق «الخالق» لم يوكلا بشيء أعظم من تقوى «التقوى» الله فانه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن تنال من الدنيا شيئا يسأل الله عنه «تسأل عنه» غدا فافعل.

قال عبد الله بن سليمان، فلما وصل كتاب الصادق عليه السلام الى النجاشي نظر فيه، فقال: صدق و الله الذى لا إله الا هو مولاي فما عمل أحد بما فى هذا الكتاب الا نجى، قال: فلم يزل عبد الله يعمل به ايام حياته «١». (١)

(١) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب ما يكتسب به.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٦

السابعة و العشرون: هجاء المؤمن حرام

بالادلة الاربعه (١) لانه همز و لمز و أكل اللحم و تعبير و إذاعة سر و كل ذلك كبيرة موبقه، فيدل عليه فحوى جميع ما تقدم فى الغيبة (٢) بل البهتان أيضا بناء على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعم ما فيه من المعاييب، 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.

حرمة هجاء المؤمن

(١) قوله السابعة و العشرون: هجاء المؤمن حرام بالادلة الاربعه.

الهجاء فى اللغة عد معاييب الشخص، صرح بذلك فى القاموس، و هذا فى الجملة مما لا خلاف فيه، و انما وقع الخلاف بين القوم فى موردين:

الاول: فى انه هل يعتبر فى صدقه أن يكون ذلك بالشعر كما عن جامع المقاصد، أم لا كما عن غيره.

الثانى: فى أنه هل يختص ذلك بذكر ما فيه من المعاييب، أم يعم ذكر ما ليس فيه منها؟ و لكن حيث لم يرد نص على حكم الهجاء من حيث هو، و الاجماع و إن انعقد على حرمة، إلا انه ليس إجماعا تعبديا، فالاولى الاغماض عن بيان ذلك و صرف عنان الكلام

الى بيان الادلة.

(٢) وقد استدل المصنف قدس سره لحرمة بالادلة الاربعة قال: لانه همز و لمز و أكل اللحم و تعبير و إذاعة سر، و كل ذلك كبيرة موبقة، فيدل عليه فحوى جميع ما تقدم في الغيبة. و ظاهر كلامه هذا صدق جميع هذه العناوين في جميع موارد الهجو. و هو غير تام كما سيظهر.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٧

و لا فرق في المؤمن بين الفاسق و غيره. (١)

و أما الخبر محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين، فالمراد به الخارجون عن الايمان أو المتجاهرون بالفسق (٢) و احتراز بالمؤمن عن المخالف فانه يجوز هجوه لعدم احترامه.

و حق القول في المقام أن الهجو ربما يكون بالجملة الخبرية، و ربما يكون بالجملة الانشائية.

أما الاول: فإن كان الهجو بما فيه من المعايب كان حراما لكونه غيبة و اهانة و تعبير، و إن كان بما ليس فيه كان حراما من جهة الكذب و الاهانة و التعبير.

و أما الثاني: فهو يكون حراما لما دل من النصوص على حرمة هتك المؤمن و اهانتة و تعبيره.

بقي في المقام فروع:

(١) الاول ما ذكره المصنف بقوله و لا فرق في المؤمن بين الفاسق و غيره.

فيحرم هجو الفاسق و غيره و الشاهد به اطلاق الادلة.

و أما الخبر: محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين «١».

(٢) فقد حمله المصنف قدس سره على ارادة الخارجين عن الايمان أو المتجاهرين بالفسق، و لكن هذا الحمل خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم القرينة.

فالاولى أن يقال: إنه يحتمل في الخبر وجوه:

الاول: ما فهمه المصنف قدس سره منه.

الثاني: تذكر أحوالهم و عاقبة أمرهم و ان مصيرهم الى النار الموجب للارتداع عن المعاصي و التوبة عن ما فعله من الذنوب.

الثالث: تذكيرهم عذاب الله كى يرتدعوا عن المعاصي، و على الاخيرين فهو أجنبي عن المقام، هذا كله في غير المعين بالفسق.

و أما هو فإن كان الهجو بالجملة الخبرية و كان بما فيه من المعايب و لم يستلزم الهجو اهانة و هتكاً زائدا عما يلازم اغتيابه، جاز لما دل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، و الا فلا يجوز لعموم الادلة و عدم المخصص، إذ الدليل المخرج مختص بغيبة المتجاهر بالفسق لا بكل ما يكون اهانة له.

(١) لم اعثر على اصل له في كتب الحديث و انما هو مذكور في المكاسب. و مفتاح الكرامة، و حواشي الشهيد على القواعد.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٨

و كذا يجوز هجاء الفاسق المبدع (١) لثلا يؤخذ ببدعه «ببدعته» لكن بشرط الاقتصار على المعايب الموجودة فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمة الكذب و ما تقدم من الخبر في الغيبة من قوله عليه السلام في حق المبتدعة باهتوهم لكيلا يطمعوا في إضلالكم «الفساد في الاسلام» محمول على اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به (٢) بأن يقال: لعله زان او سارق و كذا اذا زاده

ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة و يحتمل ابقائه على ظاهره بتجوز الكذب عليهم لاجل المصلحة، فان مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

و في رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له ان بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم «من مخالفيهم» فقال: الكف عنهم أجمل، ثم قال لي:

و الله يا أبا حمزة ان الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا، ثم قال: نحن أصحاب الخمس و قد حرمانا على جميع الناس ما خلا شيعتنا و في صدرها دلالة على جواز الافتراء و هو القذف على كراهة، ثم اشار عليه السلام الى اولوية قصد الصدق بارادة الزنا من حيث استحلال حقوق الائمة عليهم السلام.

(١) هذا هو الفرع الثاني: و هو انه هل يجوز هجو الفاسق المبدع في الدين أم لا؟ وجهان: أقواهما الاول، و ذلك لانه فيما كان الهجو بما فيه بالجملة الخبرية أو بالجملة الانشائية مقتضى الاصل ذلك بعد كون أدلة حرمة الغيبة و حرمة الاهانة و الهتك مختصة بالمؤمن غير الشامل له.

و فيما كان الهجو بما ليس فيه بالجملة الخبرية يدل عليه.

صحيح داود بن سرحان عن الامام الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله في أهل الريب و البدع: و أكثروا من سبهم و القول فيهم و الوقعة، و باهتوهم كى لا يطمعوا في الفساد في الاسلام و يحذرهم الناس و لا يتعلمون من بدعهم ... الخ «١».

(٢) و حمله على ارادة اتهامهم و سوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به و عدم تجوز الكذب عليهم كما احتمله المصنف قدس سره خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا قرينه، و هذا يدل على الجواز في الشق الاول ايضا كما لا يخفى.

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الامر و النهي، ح ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٢٩

الثامنة و العشرون: الهجر

(بالضم) و هو الفحش من القول و ما استقبح التصريح به منه. (١)

ففي صحيحه أبي عبيدة البذاء من الجفاء و الجفاء في النار.

و في النبوى صلى الله عليه و آله ان الله حرم الجنة على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالي بما قال، و لاما قيل فيه و في رواية سماعه اياك ان تكون فحاشا.

و في النبوى صلى الله عليه و آله ان من شر عباد الله من يكره مجالسته لفحشه.

و في رواية من علامات شرك الشيطان الذى لا شك (يشك) فيه أن يكون فحاشا لا يبالي بما قال و لاما قيل فيه الى غير ذلك من الاخبار.

هذا آخر ما تيسر تحريره من المكاسب المحرمة.

الثالث: هل يجوز هجو المخالفين أم لا؟ فيه ايضا وجهان بل وجوه.

و الحق أن يقال: إن هجوهم بما فيهم أو بالجملة الانشائية جائز لما تقدم من اختصاص أدلة حرمة الغيبة و الاهانة و الهتك بالمؤمنين

القائلين بإمامة الائمة الاثنى عشر كما تقدم تنقيح القول في ذلك في مبحث الغيبة، و إن كان بما ليس فيهم من المعايير فغير جائز لعموم أدلة حرمة الكذب و البهتان.

و استدلل للجواز: بخبر «١» أبي حمزة المذكور في المتن.

و فيه: ان الخبر ضعيف السند لعلى بن العباس لا يعتمد عليه.

حرمة الهجر

(١) قوله الثامنة و العشرون الهجر.

لا خلاف بين المسلمين في حرمة الهجر و هو الفحش و القول القبيح.

و تشهد له اخبار كثيرة «٢» روى كثير منها المصنف قدس سره في المتن.

و مقتضى اطلاقها عدم الفرق بين أن يكون المخاطب مؤمنا أو مسلما أو كافرا ذكرا أو انثى صغيرا أو كبيرا بل يمكن أن يقال إن الاطلاقات يشمل ما اذا كان المقول له من كبهائم كما أفاده المحقق التقى قدس سره.

(١) راجع الوسائل، باب ٧٣ و ٧٢ من أبواب جهاد النفس.

(٢) نفس المصدر.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٠

[النوع] الخامس: مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله (١) عينا أو كفاية تعبدا أو توصلا

إشارة

على المشهور كما في المسالك (٢) بل عن مجمع البرهان كان دليله الاجماع.

و الظاهر ان نسبته الى الشهرة في المسالك في مقابل قول السيد المخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي لا في حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه.

و في جامع المقاصد الاجماع على عدم جواز أخذ الاجرة على تعليم صيغة النكاح أو القائها على المتقاعدين، انتهى. و كان لمثل هذا و نحوه ذكر في الرياض ان على هذا الحكم الاجماع في كلام جماعة و هو الحجة، انتهى.

أخذ الاجرة على الواجبات

إشارة

(١) قوله الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله.

على المشهور، و عليه الفتوى - كما عن المسالك، و عن مجمع البرهان: الاجماع عليه -.

و لكن: في المسألة أقوالا:

(٢) الاول: هو المنع مطلقا نسبة الشهيد قدس سره الى المشهور.

الثاني: ما نسب الى السيد المرتضى قدس سره و هو الجواز فى الواجب الكفائى كأجرة تغسيل الموتى و تكفينهم و دفنهم و إن كان تعبديا.

الثالث: ما عن المصاييح عن فخر المحققين، و هو التفصيل بين التعبدى فلا يجوز، و التوصلى فيجوز.

الرابع: ما عن فخر المحققين قدس سره فى الايضاح، و هو الجواز فى الكفائى التوصلى، و عدم الجواز فى غيره.

الخامس: ما عن الرياض، و هو الجواز فى الواجبات الكفائية التى تكون واجبة كفاية لانتظام المعاش، و عدم الجواز فى غيرها.

السادس: ما عن مفتاح الكرامة، و هو التفصيل بين ما كان الغرض الاهم منه الدنيا فيجوز، و بين ما كان الغرض الاهم منه الآخرة فلا يجوز.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٣١

...

السابع: ما عن المصاييح، و هو الجواز فى الواجب التوصلى الكفائى و العينى الذى كان وجوبه للضرورة، و عدم الجواز فى غيرهما.
الثامن: ما يظهر من المصنف قدس سره من التفصيل بين العينى التعينى و الكفائى التعبدى فلا يجوز، و الكفائى التوصلى و التخيرى التوصلى فيجوز و التخيرى التعبدى فالتردد.

التاسع: ما اختاره جمع من المحققين و هو الجواز مطلقا.

و ليعلم أنه لا- سبيل فى هذه المسألة الى دعوى الاجماع و الاستدلال به، إذ مضافا الى معلومية مدرك المجمعين، انه مع هذا الاختلاف بين الفقهاء كيف يمكن دعوى الاجماع فى المقام.

موضوع هذه المسألة

و قبل الدخول فى البحث و بيان المختار لا بد من بيان محل الكلام، إذ لا بد فى كل مسألة من الحفظ على موضوعها و البحث فى خصوص الحيثية التى يبحث عنها فى تلك المسألة و جعل الجهات الاخر مفروغا عنها كى لا تختلط تلك الجهة بغيرها، و موضوع البحث فى المقام هى جهات ثلاث:
الاولى: منافاة العبادية لأخذ الاجرة.
الثانية: منافاة الوجوب بما هو له.

الثالثة: منافاة الوجوب التعبدى النيابى لأخذ الاجرة، نظرا الى عدم وقوعه قريبا عن المنوب عنه، بعد الفراغ عن سائر الجهات المعتبرة فى صحة عقد الاجارة، كأن لا يكون العمل الذى وقعت الاجارة عليه مما اعتبر الشارع فيه المجانية، فإن الاجارة حينئذ باطلة لذلك، و إن كان ذلك العمل مستحبا كالأذان، أو مباحا أو مكروها.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٣٢

...

و اعلم أن موضوع هذه المسألة ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود الى من يبذل بإزائه المال (١) كما لو كان كفائيا و اراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينيا على العامل و رجع نفعه منه الى باذل المال كالقضاء للمدعى اذا وجب عينا.

و بعبارة اخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحبا لجاز الاستيجار عليه لان الكلام فى كون مجرد الوجوب على الشخص مانعا عن أخذ الاجرة عليه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الاجرة عليه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله،

فان النافلة أيضا كذلك.

و لما كان نظر المصنف قدس سره في المكاسب الى خصوص الجهة الثانية ذكر مبني على ذلك أمرين:

(١) الأول: ان موضوع هذه المسألة ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود الى من يبذل

بإزائه المال كما لو كان كفاثيا و اراد سقوطه منه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الاجرة عليه، لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله.

و لا بأس بالإشارة الاجمالية الى هذه الكبرى الكلية مقدمة للبحث.

و قد استدلت لاعتبار هذا الشرط بوجهين:

الاول: ان الاجارة بدونه سفهية و أكل للمال بالباطل.

الثاني: إن المبادلة في الاجارة انما تكون بين منفعة معينة و العوض المعلوم، فلا بد من عود المنفعة الى باذل العوض و الا انتفت المبادلة و الاجارة، إذ قوامها بدخول كل من العوضين في المكان الذي خرج منه الآخر. و فيهما نظر:

أما الاول: فلانه لا دليل على بطلان كل معاملة سفهية كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٣

...

و من هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب، بمنافاة ذلك للاخلاص في العمل لانتقاضه طردا و عكسا بالمندوب و الواجب التوصلى. (١)

مع ان المؤجر ربما ينتفع بمنفعة عائدة الى غيره، كما اذا انتفع من تعلم أحكام الصلاة مثلا من فعل المستأجر صلاة الظهر عن نفسه، بل يمكن أن يقال: إن التسبب الى تحقق الخير و الاعانة على البر و التقوى مما يترتب عليه الثواب- أى الفائدة الاخرية- فالاستئجار المزبور لترتب هذه الفائدة عليه لا يكون سفهيا.

اللهم إلا- أن يقال: إن هذه فائدة فعل المؤجر نفسه و الذى يعتبر في خروج الاجارة عن السفهية و كونها أكلا للمال بالباطل كون العمل المستأجر عليه مما له فائدة عائدة الى المؤجر، إذ هو المقابل بالمال.

مضافا الى أن كون الله مطاعا لو كان هو المقصود من الاجارة لما كانت الاجارة سفهية كما لا يخفى.

و أما الثاني: فلان حقيقة الاجارة لا تقتضى أزيد من قابلية العمل لصيرورته مملوكا للمستأجر، و أما كون المنفعة راجعة اليه فهو مما لم يدل عليه دليل.

(١) الأمر الثاني: ان الاستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، بمنافاة ذلك للاخلاص في العمل.

غير تام، لان العجز عن العمل لاجل عدم تمشى القربة موجود في العبادات غير الواجبة و القدرة عليه لاجل عدم اعتبار القربة في التوصلى من الواجب ثابتة، فهذا الوجه غير مربوط بمورد النقض و الابرام، و لا ملازم له كى يصح الاستدلال المزبور.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده السيد الفقيه، بقوله: الانتقاض الطردى لا يضر بالاستدلال، إذ لا مانع من كون الدليل أعم من المدعى فى الجملة، و أما الانتقاض العكسى فهو مضر إن كان الغرض إثبات تمام المدعى كما هو الظاهر فى المقام.

لكن لا يخفى ان هذا الوجه لم يظهر مما ذكره فى قوله: و اعلم ... الى آخره.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٤

...

عدم منافاة التعبدية لأخذ الاجرة

و كيف كان: فقد عرفت ان البحث هنا يقع في مقامات:

المقام الاول: في ان التعبدية هل تنافى أخذ الاجرة أم لا؟ و حيث أن المانع المتنازع فيه هي التعبدية فلا فرق في هذا المقام بين الواجب و المستحب.

و قد استدل: لعدم جواز أخذ الاجرة على التعبديات بوجوه:

الاول: انه يعتبر في صحة العبادات ان يؤتى بها بقصد القربة، و أخذ الاجرة عليها ينافى القربة و الاخلاص، إذ قصد ذلك يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العبادة المستأجر عليها الى داعي أخذ الاجرة، فيكون عقد الاجارة رافعا للتمكن من العمل المستأجر عليه، و يوجب ذلك بطلان الاجارة لا محالة، إذ التمكن منه شرط في صحة الاجارة و ما يلزم من صحته فساده باطل. و بعد اصلاح ذلك بأن المراد من شريك العلة و ما ادعى كونه في عرض قصد القربة ليس هو قصد تملك الاجرة لانه انما يكون بنفس الايجار لا بالعمل الخارجي.

و لا تسلم الاجرة خارجا، لانه يمكن للاجير تسلمها قبل العمل أو بعد العمل الخالي عن قصد القربة، أو اخباره كذبا بالعمل. بل المراد استحقاق مطالبة الاجرة.

يرد عليه- مضافا الى منع اقتضاء عقد الاجارة انقلاب الداعي دائما، إذ يمكن أن يلاحظ العامل في إتيان العمل استحقاق ذلك و يأتي به خالصا لوجه الله تعالى و إن علم بترتب ذلك عليه فيكون ذلك عنده من المقارنات.-

ان العامل لما علم انه لا يستحق مطالبة الاجرة شرعا الا بإتيان العمل المستأجر عليه المتوقف على قصد القربة، لا محالة يقصد ذلك و يكون استحقاق المطالبة من قبيل

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٥

...

الداعي الى الداعي لا شريك الداعي.

فإن قلت: انه اذا فرضنا عدم كون الامتثال بذاته داعيا، بل من حيث كونه مقتضيا لاستحقاق الاجرة فلا محالة يكون الامتثال علة ناقصة و متممها حيثية استحقاق الاجرة فلا تكون العلة التامة هي قصد القربة.

أجيبنا عنه: بأن استحقاق الاجرة بما انه غاية للفعل المغيى بالامتثال لكون ذلك هو مورد الاجارة، لا للفعل وحده و لا لغايته كذلك، فهو إنما يكون علة لعلة الفعل لا علة له و لا شريكا لعلته، و يكون الفعل منبعثا عن قصد الامتثال، و قصد الامتثال منبعثا عن استحقاق الاجرة، و الانبعاث الثاني لا يضر بالانبعاث الاول، و لا يوجب نقصا فيه.

فإن قيل: ان تحقق عنوان المستأجر عليه- اعنى العبادة- يتوقف على أمرين:

أحدهما: ذات العبادة و هو فعل الصلاة مثلا.

الثاني: عنوان الامتثال فالقاصد للعبادة يقصد تحقق العنوان المستأجر عليه بكل من جزئيه، فيكون الداعي بالاضافة الى نفس الفعل أمرين:

الاول: تحقق هذا الجزء من المستأجر عليه.

الثاني: قصد الامتثال، فيكون من قبيل التشريك في الداعي لا- من قبيل الداعي للداعي، و انما يكون من هذا القبيل ما اذا كان

المستأجر عليه نفس الامتثال، و من البديهي ان المستأجر عليه هو العمل العبادى لا التعبد بالعمل، و إلى هذا الوجه استند المحقق التقى قدس سره فى ان قصد استحقاق الأجرة فى عرض قصد الامتثال لا فى طوله.

توجه عليه: ان مورد الاجارة انما هو المقيّد بما هو مقيّد، أى العبادة المقيّدة بهذا القيد لا ذات المقيّد و القيد بما هما ملحوظان بنحو المعنى الاسمى، فيكون قصد تحقق العنوان المستأجر عليه كقصد استحقاق الاجرة فى طول قصد الامتثال لا فى عرضه، مع ان قصد تحقق العنوان المستأجر عليه غير معتبر فى سقوط الامر بالاجارة كما ستعرف.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٦

...

الوجه الثانى: ما استند اليه جماعة منهم المحقق النائينى قدس سره و هو: أنه يعتبر فى تحقق العبادة الاخلاص طولاً كما يعتبر عرضاً، و إلا- لما وقعت العبادة ممحضة على وجه الاخلاص، لان النتيجة تابعة لأخس المقدمات، فإذا لم تنته سلسلة العلل و الدواعى بجميع حلقاتها الى الله تعالى فهى غير خالصة لوجه الله تعالى، فيعود المحذور المتقدم و هو ان عقد الاجارة يوجب رفع التمكن من العمل المستأجر عليه.

و أجيب عنه: تارة: بالنقض بعبادة أكثر الناس، حيث انها تكون لاجل الخوف من عذابه أو الطمع فى ثوابه، و لا كلام لأحد فى صحة هذه العبادات، و دلت عليها النصوص مثل:

حسن هارون عن الامام الصادق عليه السلام: العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عز و جل خوفا فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الأجراء و قوم عبدوا الله عز و جل حباً له فتلك عبادة الاحرار، و هى أفضل العبادة «١».

و ما عن جماعة من بطلان العبادة إذا قصد بفعلها الثواب أو الخلاص من العقاب، بل عن بعضهم، دعوى الاجماع عليه. يكون المراد به ما كان هذا القصد هو الداعى الى العمل، لا من قبيل الداعى الى الداعى، نعم، الدرجة العالية من العبادة ما كانت الغاية القصوى من العبادة هى الله فقط، و يكون الخلوص طولاً أيضاً، و هى مختصة بالمعصومين عليهم السلام، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما عبدتك خوفاً من نارك، و لا طمعاً فى جنتك، لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك «٢».

و اخرى: بالنقض بالصلاة لسعة الرزق و لاداء الدين و لقضاء الحاجة.

و أورد عليه المصنف قدس سره و تبعه المحقق النائينى قدس سره و هو إيراد على الاول ايضا: بأنه

(١) الوسائل، باب ٩، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١.

(٢) مرآة العقول، باب النية، ج ١، ص ١٠١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٧

...

فرق بين الغرض الدنيوى المطلوب من الخالق الذى يتقرب اليه بالعمل، و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الاجرة، فإن طلب الحاجة من الله تعالى و لو كانت دنيوية محبوب عند الله، فلا يقدر فى العبادة، بل ربما يؤكدها.

وفيه: أن كون النفع منه تعالى لا- يوجب اتصاف الفعل بعنوان حسن مضاف الى المولى، فإن كل نفع و ضرر منه تعالى، و لذا قطع الاصحاب ببطلان العبادة إذا اتى بها بداعى الثواب أو دفع العقاب كما صرح به الشهيد قدس سره و معه لا يعقل تأكد الاخلاص و العبادة بذلك.

و يمكن الجواب عن هذا الوجه- مضافا الى ما مر- بجواب حلى أفاده بعض المحققين و هو:
ان الفعل المنبعث عن دعوة الامر عدل في العبودية، و إحسان الى المولى، و هو من العناوين الممدوح على فاعلها بالذات، و لا يعقل تخلف هذا العنوان الحسن بالذات عن الفعل الماتى بداعى الامر، كما لا يعقل تخلف كونه ممدوحا على فاعله عن هذا العنوان الحسن بالذات، و من الواضح أن ترتب فائدة دنيوية على هذا الفعل الممدوح على فاعله لا يخرج عن كونه ممدوحا على فاعله، فلا يعقل مانعيته عن وقوعه ممدوحا على فاعله مع فرض ترتبه عليه، فإن ما يتفرع على الشيء لا يعقل أن يكون مانعا عنه.
مع انه قد عرفت أن تملك الأجرة إنما يكون بالاجار، و تسلمها لا يتوقف على إتيان العبادت مع قصد القربة، فالداعى الى الإتيان بالعمل المستأجر عليه صحيحا و عن قصد القربة الذى لا يطالع عليه الا اعلام الغيوب ليس الا الاستحقاق شرعا.
و بعبارة اخرى: أمر المولى بالإتيان بما اشتغلت ذمته به من العبادت و الخوف من الله تعالى فهذا ايضا غرض مطلوب من الخالق. فتدبر فانه دقيق.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٨

...

الوجه الثالث: ان دليل صحة الاجارة انما هو عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) «١».

و هو لا يعقل ان يشمل المقام، إذ اللزم من شموله أخذ داعى الامر الذى هو قيد فى متعلق الاجارة قيذا فى متعلق الامر بالوفاء، و هو باطل لما حقق فى محله من عدم معقولية أخذ قصد الامر فى متعلق الامر، فاذا ذهب الامر بالوفاء لم يبق ما يكون دليلا على صحة الاجارة و الاصل فى المعاملات هو الفساد.
و فيه: اولاً: انه قد حقق فى محله إمكان أخذ قصد الامر فى متعلق الامر الاول، و على فرض عدم امكانه يمكن أخذه فى متعلق الامر الثانى.

و ثانياً: أن دليل صحة الاجارة لا ينحصر بالامر بالوفاء بالعقود، بل فى آية التجارة عن تراض «٢». غنى و كفاية.

الوجه الرابع: ان دليل صحة الاجارة هو عموم (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و هو لا يمكن شموله للمقام، إذ الوفاء عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر، و هذا لا يجتمع مع الإتيان به أداء لحق الله سبحانه و امثالاً لأمره.
و عليه فإن قصد الوفاء فقد ذهب الخلو و فسدت العبادت و هو مع ذلك لا يكون وفاء.
و إن قصد الاخلاص فلم يقصد الوفاء بعقد الاجارة، فلا بد و أن ترفع اليد عن الامر بالوفاء لعدم التمكّن من امثاله على كل تقدير، فاذا ذهب الامر بالوفاء لم يبق ما يكون دليلا على صحة الاجارة.

و فيه: أولاً: ما تقدم من عدم انحصار دليل صحة الاجارة بعموم آية الوفاء بالعقود.

و ثانياً: ان الوفاء بالعقد الذى أمر به ليس عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه بقصد انه مخصوص بالمستأجر و مملوك له، بل هو عبارة عن إتيان ما يكون وفاء بالحمل

(١) المائدة: ٢.

(٢) النساء: ٣٠.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٣٩

...

الشائع، أى مصداق هذا العنوان غير المتوقع تحققه على قصد كونه للمستأجر، فلا- يعتبر فى امتثال الامر بالوفاء بالعقد قصد هذا العنوان كى يكون ذلك منافيا لقصد الخلوص.

الوجه الخامس: ان الامر العبادى المتعلق بالعبادة تعبدى، و الامر الاجارى المتعلق بالعمل المستأجر عليه توصلى، فيلزم من صحة الاجارة المتعلقة بها اجتماع أمرين متخالفين فى شىء واحد و هو محال.

وفيه: ان الفرق بين التوصلى و التعبدى انما هو من ناحية المتعلق، بناء على ما حققناه فى محله من أن قصد الامر مأخوذ فى متعلق الامر إذ ربما يعتبر فيه قصد القرية لعدم حصول الغرض الا به، فالواجب تعبدى، و ربما لا يعتبر فيه ذلك، فالواجب توصلى، و الامر فى الموردین واحد و لا تعدد فيه.

و عليه فالامر الاجارى المتعلق بالعبادة انما يكون مثل الامر المتعلق بها نفسها، بلا تفاوت بينهما، و المتعلق لكل منهما انما هو ذات العمل مع قصد القرية، فيندك أحدهما فى الآخر و يكون أمرا مؤكدا كما فى غير المقام.

فتحصل: ان شيئا مما استدل به على منافاة صفة العبادية للاجارة لا يتم، و مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على العبادات. و كذلك الاخذ بعنوان الجعالة إذا تمت سائر الشروط المعبرة لعمومات صحة المعاملات.

و تؤيدها النصوص المتضمنة للترغيب على العبادات بذكر فوائدها من سعة الرزق و اداء الدين و غيرهما، و المثوبة على فعلها و الترهيب على تركها بذكر ما يستتبعها من الهلكة و العقوبة، إذ هذه النصوص تدل على انه لا تنافى بين العبادات و الاتيان بها لجلب المنافع و دفع المضرات.

و للقوم مسالك اخر فى تصحيح العبادات التى تعلقت الاجارة بها و عدم منافاة صفة منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٤٠

و قد يرد ذلك بأن تضاعف الوجوب بسبب الاجارة يؤكد الاخلاص (١)

و فيه مضافا الى اقتضاء ذلك الفرق بين الاجارة و الجعالة (٢) حيث إن الجعالة لا يوجب العمل على العامل انه إن أريد ان تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص فلا ريب ان الوجوب الحاصل بالاجارة توصلى لا يشترط فى حصول

العبادية للاجارة.

أحدها: ان الوفاء بالعقد أمر محبوب عقلا و شرعا و هو من صفات المؤمنين، فغاية العمل العبادى ايضا محبوبة، فلا تنتهى سلسلة العلل الى غير الله تعالى.

وفيه: ان هذا فى نفسه و إن كان تاما، إلا ان محل الكلام هو أعمال الاجراء الخارجية التى يؤتى بها بداعى استحقاق الاجرة لا من حيث ان الوفاء بالعقد محبوب شرعى.

ثانيها: ما أفاده المحققان كاشف الغطاء و صاحب الجواهر و هو: ان المصحح للعبادية هو الامر المتعلق بالعبادة، و الامر الاجارى المتعلق بها لا ينافيها بل يؤكد الاخلاص.

(١) و إليه اشار المصنف قدس سره بقوله تضاعف الوجوب بسبب الاجارة يؤكد الاخلاص.

و لا يبعد أن يكون مرادهما ما ذكرناه آنفا من انحفاظ الاخلاص طولا، إذ الداعى الاول هو امتثال الامر المتعلق بالعبادة، و الداعى الى هذا الداعى هو امتثال الامر الاجارى، أى استحقاق الاجرة شرعا الذى مر انه عبارة اخرى عن كون الداعى الامر الالهى، و الخوف منه سبحانه فسلسلة العلل منتهية اليه تعالى، و عليه فهو متين غايته.

و لا يرد عليه شىء مما أورده المصنف قدس سره من الايرادات الثلاثة:

الاول: ان مقتضى ذلك الفرق بين الاجارة و الجعالة، حيث ان الجعالة لا توجب العمل على العامل و إليه اشار بقوله:

(٢) اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة و الجعالة.

و فيه: ان صاحب الجوهر ادعى ان الاجارة من جهة تسببها الوجوب أيضا يؤكد الاخلاص و لم يدع انه المصحح للعبادية حتى يرد عليه ما ذكر، فلان ما ذكره عدم تأكد

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤١

ما وجب به قصد القربة مع ان غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقيق الاخلاص في العمل لا لاعتباره في وجوبه و إن أريد انه يؤكد تحقق الاخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعاً (١) لان ما لا يترتب عليه اجر دينوي أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان، هذا مع ان الوجوب الناشئ من الاجارة انما يتعلق بالوفاء بعقد الاجارة و مقتضى الاخلاص المعتبر في ترتب الثواب على موافقة هذا الامر و لو لم يعتبر في سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافي وجوب اتيان العبادة لاجل استحقاقه تعالى اياه (٢) و لذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما في الجعالة لم يمكن قصد الاخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكد وجوب الوفاء بعد الايجاب بالاجارة، فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على ايجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء كانت المعاوضة لازمة أم جائزة.

الخلوص في الجعالة لا عدم تحقق الاخلاص.

(١) الثاني: قوله فهو مخالف للواقع. و حاصله انه إن أريد ان تضاعف الوجوب يؤكد اشتراط الاخلاص، فلا ريب ان الوجوب الحاصل بالاجارة توصلي، و إن أريد انه يؤكد تحقق الاخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعاً، لان ما لا يترتب عليه أجر دينوي أخلص مما يترتب عليه ذلك وجدانا.

و فيه: ما عرفت من ان الداعي الى اتيان العبادة بقصد الامر ليس الا الاستحقاق شرعا للاجرة و الامر الاجارى بالاتيان بما اشتغلت به من العمل، لا تملك الاجرة و لا تسلمها.

(٢) الثالث ان تأكد الإخلاص انما يكون بالتعبد بالأميرين، و التعبد بالأمير الاجارى لا يتحقق الا أن يؤتى بمتعلقه بقصد حصول الوفاء و إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له، و هذا المعنى ينافي وجوب اتيان الفعل لاجل استحقاقه تعالى اياه.

و فيه: ما تقدم من أن المأمور به بالامر الاجارى ليس هو إتيان العمل المستأجر

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤٢

...

عليه بقصد انه وفاء، بل المأمور به ذات ما هو وفاء، أى ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، فلا يعتبر في امتثاله الاتيان بالعمل من حيث استحقاق المستأجر له كى ينافي ذلك الاخلاص فراجع و تدبر.

ثالثها: ما أفاده السيد الفقيه في حاشيته و غيره و هو: الغاء الامر بالصلاة عن الوساطة، و تصحيح العبادة بنفس امتثال الامر الاجارى. و لهم في ذلك تقريران:

الاول: ان الامر الاجارى و إن كان توصليا إلا ان التوصلى ما لا يعتبر في سقوطه قصد الأمر لا انه لا يمكن التقرب به و عليه فلو أتى بالعبادة المستأجر عليها بداعي امتثال الامر الاجارى صحت و وقعت عبادة.

و فيه: ان مورد الاجارة اما ذات تلك العبادة من غير قصد القربة فلان صحة الاجارة سقوط أمرها بإتيانها و إن لم يقصد القربة لكون هذا الامر توصليا و هو خلف، و إن كان هو العمل المقيد بقصد الامر المتعلق به نفسه فالمفروض في هذا الوجه عدم كفايته في الخلوص، و إن كان هو العمل المقيد بداعي امتثال الامر الاجارى، فهو يرجع الى التقريب الثاني، و ستعرف ما فيه.

الثاني: ان الامر الاجارى ليس مطلقا توصليا، بل هو تابع للغرض المترتب على متعلقه، فإن كان مترتبا على العمل مع عدم قصد القربة فالامر توصلي، و إن كان مترتبا عليه معه فهو تعبدى، فإن كان مورده مثل الصلاة و الصيام كان مرجع الامر الاجارى الى ايجاب الصلاة و الصوم و هما تعبديان، و إن كان مورده مثل الكتابة و الخياطة كان مرجعه الى الامر بالخياطة و الكتابة و هما توصليتان، و الدليل على كون الامر الاجارى فى المورد الاول تعبديا هو الدليل على كون الامر بالصلاة و الصيام تعبديا، إذ لا فرق فى الصوم الذى سنخه سنخ التعبدى بين أنحاء الامر به.

و فيه: ان المحذور لم يكن عدم قابلية الامر المتعلق بتلك العبادة المستأجر عليها لان يكون قصده موجبا للعبادية كى يدفع المحذور بذلك، بل المحذور كان هو ان الاتيان
 منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٤٣

و أما تأتى القربة فى العبادات المستأجرة (١) فلاين الاجارة انما تقع على الفعل المأتى به تقربا الى الله نيابة عن فلان، توضيحه ان الشخص يجعل نفسه نائبا عن فلان فى العمل متقربا الى الله، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بعمل نائبه و تقربه، و هذا الجعل فى نفسه مستحب لانه احسان الى المنوب عنه و ايصال نفع اليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجبا بالاجارة وجوبا توصليا لا يعتبر فيه

بداعى استحقاق الاجرة ينافى الخلو، و فى هذا المحذور لا فرق بين قصد الامر المتعلق بتلك العبادة و بين قصد الامر الاجارى. فالصحيح ما ذكرناه من ان قصد استحقاق الاجرة انما يكون فى طول قصد الامر، فلا يضر بالعبادة، مع انه لو سلم كونه فى عرضه أو اعتبرنا الاخلاص طولا ايضا فقصد استحقاق الاجرة لا ينافيها، بل هو قصد عبادى ايضا.
 و لو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه و سلمنا ان قصده غير قربى و يكون فى عرض قصد القربة يدخل المقام فى الكبرى الكلية المذكورة فى كتاب الصلاة فى مبحث النية من ان الضمائم غير المحرمة هل تضر بصحة العبادة أم لا؟ و قد ذكروا ان هناك صورا:
 الاولى: أن يكون كل من الداعين ضعيفا، بحيث لو كان وحده لما أثر فى صدور الفعل.
 الثانية: ان يكون الداعى القربى مستقلا فى الداعوية و غيره تبعا.
 الثالثة: عكس ذلك.

الرابعة ان يكون كل منهما مستقلا فى الداعوية، إلا انه انما يستند الفعل اليهما من باب عدم معقولية اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

لا- كلام فى الصحة فى الصورة الثانية و الفساد فى الصورة الاولى و الثالثة، و قد وقع الخلاف فى الصورة الرابعة، و اختار جمع من الاساطين الصحة فيها، فعلى هذا لا وجه للحكم بالبطلان مطلقا فى المقام، و تمام الكلام فى هذه الكبرى الكلية موكول الى محله، و قد اشبعنا الكلام فيها فى الجزء الخامس من فقه الصادق.

(١) ما أفاده فى العبادات المستأجرة سيأتى البحث عنه فى المقام الثالث مفصلا فلا وجه لاطالة البحث فيه.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٤٤

التقرب، فالاجير انما يجعل نفسه لاجل استحقاق الاجرة نائبا عن الغير فى إتيان العمل الفلانى تقربا الى الله. فالاجرة فى مقابل النيابة فى العمل المتقرب به الى الله التى مرجع نفعها الى المنوب عنه، و هذا بخلاف ما نحن فيه لان الاجرة هنا فى مقابل العمل تقربا الى الله لان العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه الا الى العامل لان المفروض انه يمثل ما وجب على نفسه بل فى مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل و المفروض ان الاخلاص اتيان العمل لخصوص أمر الله تعالى. و التقرب يقع للعامل دون الباذل و وقوعه للعامل يتوقف على ان لا يقصد بالعبادة سوى امتثال امر الله تعالى فإن قلت: يمكن للاجير ان يأتى بالفعل مخلصا لله تعالى بحيث لا يكون للاجارة دخل فى اتيانه فيستحق الاجرة فالاجارة غير مانعة من قصد الاخلاص.

قلت: الكلام في ان مورد الاجارة لا بد ان يكون عملا قابلا لان يوفى به بعقد الاجارة و يؤتى به لاجل استحقاق المستأجر اياه، و من باب تسليم مال الغير اليه و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك.

فإن قلت: يمكن أن يكون غاية الفعل التقرب، و المقصود من اتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الاجرة كما يؤتى بالفعل تقربا الى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية كأداء الدين وسعة الرزق و غيرهما من الحاجات الدنيوية.

قلت: فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره و هو استحقاق الاجرة. فان طلب الحاجة من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عند الله فلا يقدر في العبادة بل ربما يؤكدها و كيف كان فذلك الاستدلال حسن في بعض موارد المسألة و هو الواجب التعبدى في الجملة الا- ان مقتضاه جواز أخذ الاجرة في التوصليات و عدم جوازه في المندوبات التعبدية فليس مطردا و لا منعكسا.»

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤٥

...

عدم منافاة الوجوب بما هو لأخذ الاجرة

المقام الثانى: فى بيان أن الوجوب بما هو هل ينافى أخذ الاجرة أم لا؟ و تنقيح القول فى هذا المقام بالبحث فى موارد:

الاول: فى الواجب العيني التعيينى غير النظامى.

الثانى: فى الواجب الكفائى.

الثالث: فى الواجب التخييرى.

الرابع: فى الواجبات النظامية.

أما المورد الاول: فمقتضى العمومات هو صحة الاجارة و عدم مانعيته عنها.

و قد ذكر فى وجه المنافاة وجوه:

الاول: ان عمل الحر فى نفسه ليس بمال، و انما يقابل بالمال لما دل على انه محترم، فاذا وجب فقد سقط احترامه.

و فيه: ان المالىة من الاعتبار العقلائية، و انما يعتبرها العقلاء لكل ما يرغبون اليه لما فيه من الاغراض و الفوائد العقلانية، و من البديهي ان عمل الحر من تلك الامور فهو مال.

و لو تنزلنا عن ذلك فلا ريب انه يصير مالا بمجرد وقوع المعاملة عليه نظير الكلى فى الذمة، و لذا لا كلام فى انه لو فوت أحد عمل الحر بعد وقوع المعاملة عليه يكون ضامنا له، و هذا المقدار يكفى فى صحة المعاملة كما سيأتى التعرض له فى كتاب البيع.

مع انه لو فرض عدم مالىته لا- وجه للحكم بأنه يقابل بالمال لاحترامه، إذ الدليل انما دل على ثبوت الحرمة لمال المسلم، فان كان للعمل حرمة فهى لكونه مالا و مع فرض عدمه لا حرمة له.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤٦

نعم قد استدلل على المطلب بعض الاساطين فى شرحه على القواعد بوجوه أقواها، ان التنافى بين صفة الوجوب و التملك ذاتى لان المملوك و المستحق لا يملك و لا يستحق ثانيا توضيحه ان الذى يقابل المال لا بد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى

يملكه المستأجر فى مقابل تملكه المال اياه، فاذا فرض العمل واجبا لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير (١) ألا ترى انه اذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز ان يؤجر نفسه ثانيا من شخص آخر لذلك العمل و ليس الا- لان الفعل صار

مستحقا للاول و مملوكا له، فلا معنى لتمليكه ثانيا للآخر مع فرض بقائه على ملك الاول. و هذا المعنى موجود فيما اوجبه الله تعالى

خصوصا فيما يرجع الى حقوق الغير حيث ان حاصل الايجاب هنا جعل الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقا لها على الحي فلا يستحقها غيره ثانيا، هذا و لكن الانصاف ان هذا

(١) هذا هو الوجه الثاني و حاصله ان عمل الحر و إن كان مالا في نفسه لكنه اذا وجب سقط احترامه، لان الوجوب عليه رافع لاختياره و تسلطه على الترك، فهو مقهور على ايجاده، و يستوفى العمل منه من دون دخل لرضاه و اذنه المقومين لاحترام المال في ذلك. و استشهد لذلك: بأنه لو فرض ان المولى أمر بعض عبيده بعمل، و كان يرجع نفعه الى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا و بلا عوض.

و فيه: انه إن كان المدعى ان الوجوب الشرعى يوجب سلب المالىة عن العمل، فيرد عليه: ان الوجوب انما يوجب سلب الاحترام، بمعنى انه لا- يجوز التصرف فيه لأحد الامع اذنه و رضاه، و له السلطان عليه، و ليس لأحد مزاحمته، و لا يوجب سلب الاحترام من حيث مالىته المقتضية ان لا يذهب هدرا و بلا تدارك، و نظير المقام ترخيص الشارع المارة في الاكل من الثمرة و ترخيص الاكل من بيوت الاقارب، فإن هذا الترخيص

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤٧

...

يوجب سلب الاحترام بالمعنى الاول و لا يوجب سلب المالىة كى لا يصح أخذ العوض في هذين الموردين.
و إن كان المدعى ان العمل الواجب على المكلف لا يعقل أن يصير واجبا ثانيا بالوجوب الاجارى.
فيرد عليه: انه يلتزم بالتأكد، فيكون لازمه الامتثال من جهتين.

و إن كان المدعى انه يعتبر في صحة الاجارة أن يكون للمستأجر إجبار الاجير على ذلك العمل. فإذا كان الفعل واجبا عليه فهذا الحق ثابت له قبل الاجارة من باب الامر بالمعروف، فلا تترتب عليها ثمرة فلا تصح.

فيرد عليه: أنه بالاجارة يثبت هذا الحق فيكون ثابتا من ناحيتين، و تظهر الثمرة في موردين:

الاول: ما إذا لم يمكن اجباره على الفعل من باب الامر بالمعروف، و أمكن اجباره من باب كونه مملوكا له و لو بالرجوع الى المحاكم العرفية الثانية: ما اذا كان من وجب عليه جاهلا بالوجوب.

و بالجملة: مجرد الوجوب الشرعى لا يوجب سلب المالىة عن الشيء، و معه لا وجه لمنافاته مع صحة الاجارة.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره و هو: انه يعتبر في صحة المعاملة- مضافا الى كون كل من المتعاملين مالكا لما يبذله أو بحكمه، و ايجادها بسبب خاص و آله مخصوصة-: أن لا يكون محجورا عن التصرف فيه من جهة تعلق حق الغير به، أو غير ذلك من أسباب الحجر، لتكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيه، و الايجاب يوجب سقوط ملك التصرف و سلب الاختيار و دفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة.

و فيه: ان توقف نفوذ المعاملة على السلطنة الوضعية المستتبعه لكون مورد المعاملة ملكا طلقا و لم يتعلق به حق الغير، و المتعاملين بالغين عاقلين مختارين غير محجورين بأحد أسباب الحجر بديهى.

و أما كون الايجاب موجبا لسلب هذه السلطنة فهو أول

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٤٨

...

الكلام، نعم الايجاب يوجب رفع السلطنة التكليفية المنتزعة من جواز الفعل و الترك و نفوذ المعاملة غير متوقف عليها. فإن قلت: انه يعتبر فى صحة المعاملة القدرة على التسليم، و مع الوجوب لا قدرة له على الفعل و الترك، إذ القدرة متقومة بالطرفين الفعل و الترك.

قلت: انه لم ترد آية و لا- رواية دالة على اعتبار القدرة على التسليم، و انما نقول به لانه مقتضى وجوب الوفاء بالعقد، أو لانعقاد الاجماع عليه.

أو للنبوى «١» نهى النبى عن بيع الغرر.

و وجوب العمل لا ينافى مع ما تقتضيه هذه الادلة.

أما الاول: فلانه يتأكد وجوب العمل بوجوب التسليم.

و أما الثانى: فلان المتيقن منه إمكان وصول العمل الى المستأجر، و المفروض فى المقام تحققه.

و أما الثالث: فلانه لا غرر مع إمكان الوصول كما لا يخفى.

الوجه الرابع: ما نسب الى الشيخ الكبير كاشف الغطاء قدس سره و هو: ان ايجاب العمل يوجب صيرورته مملوكا لله تعالى و مستحقا له، و فيما كان راجعا الى حقوق الغير يوجب صيرورة الغير مستحقا لذلك العمل من هذا العامل، و لا يجوز تملك المملوك ثانيا.

وفيه: أنه لو كان المدعى ان الايجاب يقتضى كون العمل مملوكا لله بالملكية الاعتبارية نظير ملكية العمل لأحد المخلوقين.

فيرد عليه: ان الايجاب ليس الا إبراز شوق المولى بالفعل و هذا غير الملكية.

و إن كان المدعى انه يوجب خروج العمل عن تحت سلطنة العبد و دخوله فى سلطان المولى و ما هو داخل فى سلطان الغير لا يجوز تملكه.

(١) الدعائم، ج ٢، ص ١٩.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٤٩

...

فيرد عليه: ان جميع افعال العباد تحت سلطان المولى تشريعا لا تكوينيا، من غير فرق بين ما اذا أوجبها و ما اذا لم يوجبها، فإن السلطنة التشريعية عبارة اخرى عن ان زمام هذا العمل بيد الشارع و له جعل أى حكم اراد له، و هذا المعنى ثابت قبل الايجاب، فالايجاب لا يوجب حدوث سلطنة مانعة عن التملك. نعم هو يوجب سلب سلطنة المكلف تشريعا عن هذا العمل، و هو لا ينافى التملك كما تقدم.

و بالجملة: المراد من الملكية لله: ان كان هى الملكية الاعتبارية فالايجاب لا يقتضى تلك و إن كان ثبوت سلطنة تكوينية و سلب سلطنة العبد تكوينيا فهو خلاف الواقع وجدانا، و إن كان بمعنى السلطنة التشريعية فهى ثابتة قبل الايجاب، و كونه موجبا لسلب سلطنة العبد تشريعا لا ينافى التملك.

هذا فيما اذا لم يكن الإيجاب للغير، و أما فى ما كان له، فهو لا يوجب مالكية ذلك الغير له، و لذا يجوز استيجار الأجير لخياطة ثوب الغير، فإن العمل مملوك للمستأجر لا لذلك الغير فتدبر حتى لا يشته عليك جعل العمل للغير بإيجابه له. هذا هو الحق فى الجواب.

لا- ما ذكره الأستاذ الأعظم- وفاقا لغيره من الأساطين:- من أن ملكية المستأجر انما هى فى طول ملكيته تعالى، و اجتماع الملكيتين الطوليتين أمر ممكن لا- محذور فيه، و لاما ذكره بعض آخر من أن ملكيته تعالى ليست من سنخ ملك العباد، فانها بمعنى الاحاطة الوجودية بالأملاك و ملاكها.

إذ يرد على الأول: انه لم يظهر لنا الفرق بين الملكيتين العرضيتين و الطوليتين، بل الظاهر هو استحالة اجتماعهما مطلقا. و يرد على الثاني: ان المدعى يدعى ان الإيجاب يوجب ثبوت ملكية اعتبارية له تعالى غير تلك الملكية. منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٠

...

الوجه الخامس: ما نسب الى الشيخ الكبير ايضا، و هو: ان الإجارة لو صحت كان لازمها مالكية المستأجر لذلك العمل و من لوازم الملكية التي لا تنفك عنها جواز البراء و الإقالة و التأجيل، و حيث ان هذه الآثار لا تثبت للواجب المستأجر عليه، فيكشف ذلك عن عدم الملك، و هو يكشف عن بطلان الإجارة.

و فيه: ان هذه الآثار انما تثبت للمستأجر عليه من حيث الأمر الإجماعي، و عدم ثبوتها له من حيث وجوبه من قبل الله تعالى لا ينافي صحة الإجارة، فالإبراء يوجب عدم استحقاق المستأجر للعمل، و التأجيل يوجب عدم لزوم التعجيل من حيث استحقاقه، و الإقالة توجب انتفاء الوجوب الإجماعي.

الوجه السادس: ما نسب الى المحقق النائيني قدس سره ايضا، و هو: انه يعتبر في صحة الإجارة كون الأجير مالكا لعمله كي يملكه المستأجر بالإجارة، و الوجوب يوجب نفى ملكيته له، و بعبارة اخرى: يعتبر أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، فلو لم يكن كذلك كما اذا تعلق تكليف به مباشرة لم تصح الإجارة.

و فيه: ان الوجوب الذي حقيقته ابراز شوق المولى لا يوجب سلب الملكية عن العمل كما تقدم، و اعتبار كونه ممكن الحصول انما هو يرجع الى اعتبار القدرة على التسليم الذي عرفت انه لا ينافي مع الوجوب.

الوجه السابع: ما نسب الى المحقق الخراساني قدس سره احتماله، و هو: ان بذل العوض على ما يتعين على الأجير لغو. و فيه: انه لا لغوية فيه مع عدم العلم بصدوره منه، أو لان يكون له اجباره على الفعل، مع ان الموجب لفساد الإجارة مع لغوية بذل العوض ليس الا كون المعاملة سفهية، و هو لا يوجب البطلان كما تقدمت الإشارة اليه.

الوجه الثامن: ان الايجاب انما يكون ناشئا عن مصلحة موجودة في الفعل عائدة الى من يجب عليه، فأخذ العوض على ما تعود فائدته اليه أكل للمال بالباطل.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥١

الوجه ايضا لا يخلو عن الخدشة لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع للفعل و بين استحقاق المستأجر له، و ليس استحقاق الشارع للفعل و تملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الأدمى و تملكه الذي ينافي تملك الغير و استحقاقه. ثم ان هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العيني.

و فيه: ان الموجب لكون أخذ العوض أكلا للمال بالباطل انما هو عدم كونه ذا فائدة عائدة الى المستأجر، و عدم ترتب غرض عقلائي عليه، و لو كون الله تعالى مطاعا لا كونه ذا فائدة عائدة الى الأجير.

الوجه التاسع: ما نسب الى المحققين النراقيين و المحقق القمي قدس سره و هو: انه لا يجوز توقيف الواجب على شرط، و صحة الإجارة تستلزم ذلك، لانها توجب توقيف الواجب على أخذ الأجرة.

و فيه: انه لا يعتبر في صحة الاجارة كون الشخص غير بان على الفعل، فلا مانع من استئجاره على عمل لو لم يستأجره ايضا كأن يأتي به، فتصح الإجارة و لا يلزم منه توقيف الواجب على شرط.

فتحصل: ان شيئا مما استدل به على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب لا يدل عليه.

فالأظهر جوازه، فعلى هذا لا يبقى مورد للبحث في الموارد الثلاثة الاخر، فإن الجواز في تلك الموارد أولى من الجواز في هذا المورد. ولكن لا بأس بالبحث فيها بناء على عدم الجواز هنا.

أخذ الأجرة على الواجب الكفائي

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٢

و أما الكفائي فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأن الفعل متعين له فلا يدخل في ملك آخر (١) و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره (٢)

لأنه بمنزلة قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك، وفيه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير فان آثار الفعل حينئذ ترجع الى الغير فاذا وجب انقاذ غريق كفاية أو ازالة النجاسة عن المسجد فاستأجر واحد غيره فثواب

و قد استدل لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي بما نقله المصنف قدس سره بقوله:

(١) ان الفعل متعين له فلا يدخل في ملك آخر و بعدم نفع المستأجر فيما يملكه.. الى آخره.

توضيح هذا الوجه: ان الواجب الكفائي انما يعود نفعه من المصلحة المقتضية لإيجابه و الثواب المترتب عليه الى الأجير نفسه، فهو متعين له و مختص به لاختصاص فوائده به، و ما يكون كذلك لا يمكن أن يدخل في ملك آخر.. إذ دخول العمل في ملك الغير انما هو فيما يعود نفعه اليه.

و بهذا ظهر أمران:

(٢) الأول ان قوله: و بعدم نفع المستأجر... الى آخره تفسير لقوله: بأن الفعل متعين له، لا دليل آخر، و يشهد لذلك- مضافا الى ما تقدم:- اقتصار المصنف قدس سره على جواب واحد.

الثاني: ان ما ذكره السيد الفقيه في تعليقه من أن هذا الوجه يرجع الى الوجه السابق و هو التنافي بين الوجوب و التملك.

غير تام، و الظاهر ان هذا الإيراد نشأ من الخلط بين قول متعين له و متعين عليه فتدبر حتى لا يشبه عليك الأمر.

و الجواب عن ذلك هو ما أشار اليه المصنف قدس سره في صدر المبحث.

و هو: ان في جميع الواجبات الكفائية فائدة تعود الى المستأجر، و هو سقوط التكليف عن المستأجر بمباشرة الأجير.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٣

الإنقاذ و الإزالة يقع للمستأجر (١) دون الأجير المباشر لهما، نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به و لو بالاستنابة، و من هذا القبيل الاستئجار للجهد مع وجوبه كفاية على الأجير و المستأجر.

و بالجملة فلم أجد دليلا على هذا المطلب و افيا بجميع أفراد عدا الإجماع الذي لم يصرح به الا المحقق الثاني لكنه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء و المتأخرين على ما يشهد به الحكاية و الوجدان.

أما الحكاية فقد نقل المحقق و العلامة قدس سره و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض، فقد قال في الشرائع: أما

لو أخذ الجعل من المتحاكمين ففيه خلاف، و كذلك العلامة قدس سره في المختلف. و قد حكى العلامة الطباطبائي في مصابيح

عن فخر الدين و جماعة التفصيل بين العبادات و غيرها، و يكفي في ذلك ملاحظة الأقوال التي ذكرها في المسالك في باب المتاجر.

و أما ما وجدناه فهو أن ظاهر المقنعة بل النهاية و محكي المرتضى جواز الأجر على القضاء مطلقا، و ان أول بعض كلامهم بإرادة

الارتزاق و قد اختار جماعة جواز أخذ الأجر عليه اذا لم يكن متعينا أو تعين و كان القاضي محتاجا، و قد صرح فخر الدين في

الإيضاح بالتفصيل بين الكفائية التوصلية و غيرها فجوز أخذ الأجرة في الأول.

(١) و أما ما ذكره في المقام بما حاصله: ان الثواب المترتب على الواجب الكفائي يرجع الى المستأجر.

فيرد عليه: ان ثواب الفعل لو قصد الأجير به القربة لا يعود الى المستأجر و انما الذي يحصله المستأجر هو ثواب التسيب الى فعل الخير الذي هو مترتب على فعل نفسه.

و هو قدس سره بعد نقل كلمات القوم و اثبات عدم الإجماع على عدم الجواز كما يظهر لمن راجع كلماته و كلمات القوم يختار جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي التوصلية.

و استدل له الأستاذ الأ-عظم: بأن من يجب عليه الفعل في الواجب الكفائي انما هو عنوان أحد المكلفين، و من الواضح أن إيقاع الإجارة على مباشرة شخص معين، و أخذ الأجرة على تلك الخصوصية، ليس من قبيل أخذ الأجرة على الواجب فإن ما أخذت عليه الأجرة ليس بواجب، و ما هو واجب لم تؤخذ عليه الأجرة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٤

قال في شرح عبارة والده في القواعد في الاستتجار على تعليم الفقه ما لفظه:

الحق عندي ان كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه و الذي وجب كفاية. فإن كان مما لو أوقعه بغير نية لم يصح و لم يزل الوجوب فلا- يجوز أخذ الأجرة عليه لأنه عبادة محضة. و قال الله تعالى: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) حصر غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص و ما يفعل بالعوض لا يكون كذلك، و غير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه الا ما نص الشارع على تحريمه كالدفن. انتهى. نعم رده في محكي جامع المقاصد بمخالفة هذا التفصيل لنص الأصحاب.

أقول: لا يخفى ان الفخر أعرف بنص الأصحاب من المحقق الثاني، فهذا والده قدس سره صرح في المختلف بجواز أخذ الأجرة على القضاء اذا لم يتعين و قبله المحقق في الشرائع غير انه قيد صورة عدم التعيين بالحاجة و لأجل ذلك اختار العلامة الطباطبائي في مصابحه ما اختاره فخر الدين من التفصيل، و مع هذا فمن أين الوثوق على إجماع لم يصرح به الا المحقق الثاني مع ما طعن به الشهيد الثاني على اجماعاته بالخصوص في رسالته في صلاة الجمعة.

و يرد عليه اولاً: ان المكلف في الواجب الكفائي انما هو جميع آحاد المكلفين، غاية الأمر يكون التكليف المتوجه الى كل أحد تكليفا مشروطا بعدم اتيان الآخرين به، و على هذا اذا وقعت الإجارة على مباشرة شخص معين مع ترك الآخرين فقد وقعت على الواجب.

و ثانياً: انه لو سلم كون المكلف هو عنوان أحد المكلفين، و لكن لا كلام في ان الفعل الصادر من أحدهم انما يكون مصداقا للواجب لصدق عنوان أحد المكلفين عليه و اذا كان العمل من أحد المكلفين مملوكا لله تعالى و مسلوب الاحترام و القدرة فعمل الأجير مصداق لما هو مملوك له و مسلوب الاحترام و القدرة. فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.

فالأظهر انه تجرى عمدة الوجوه المتقدمة في الواجب الكفائي ايضا، لا سيما اذا تعين على الأجير لعدم اقدام أحد على العمل، أو امتناع الكل عن العمل مجاناً.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٥

فالذي ينساق اليه النظر ان مقتضى القاعدة في كل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة و جعل عليه و إن كان داخلا في العنوان الذي اوجبه الله على المكلف، ثم ان صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامثال الإيجاب المذكور أو اسقاطه به أو عنده (١) سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة و إن لم يصلح استحقاق الأجرة (٢) و بقي الواجب في ذمته لو بقي وقته و الا عوقب على تركه. و أما مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل فلم يثبت على الإطلاق بل اللازم التفصيل فإن كان العمل واجبا عينيا تعيينيا

«تعينياً» لم يجز أخذ الأجرة لأن أخذ الأجرة عليه مع كونه واجبا مقهورا من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا يكون محترما لأن استيفائه منه

(١) قوله ثم ان صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتنال الإيجاب المذكور او اسقاطه به او عنده سقط الوجوب. وقع الخلاف بين المحشين في بيان المراد من هذه العبارة لما فيه من القلق و الاضطراب حتى أن السيد الفقيه قال و أما السقوط عنده فلم أفهم المراد منه.

و الذى يخطر بالبال في بيان مراده قدس سره ان الفعل المقابل بالأجرة. تارة يصلح لامتنال الايجاب و هو إنما يكون فيما اذا قصد امتثال الامر في إتيان العمل المستأجر عليه مع قصد استحقاق الاجرة بناء على المختار من عدم منافاته للخلوص او بدونه بناء على المنافاة. و اخرى يصلح لاسقاط الواجب به- و هو ما اذا كان العمل المستأجر عليه توصليا و اتى به الاجير لا بقصد امتثال الامر فانه يسقط الواجب به و يستحق الاجرة.

و ثالثه يصلح لسقوط الواجب عنده و هو فيما اذا كان الواجب المستأجر عليه توصليا و قد اوجبه الشارع بعنوان المجانية فأتى به الاجير بقصد الاجرة كدفن الميت اذا اتى به الاجير لا مجانيا بل بقصد أخذ الاجرة و عليه فلا يقع مصداقا للواجب و لكن مع ذلك يسقط الوجوب لارتفاع الموضوع، و في جميع هذه الصور يستحق الاجرة.

(٢) قوله و إن لم يصلح استحق الأجرة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٦

لا- يتوقف على طيب نفسه لانه يقهر عليه مع عدم طيب النفس و الامتناع، و مما يشهد بما ذكرناه انه لو فرض ان المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض و كان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه الى غيره فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عد أكلا للمال مجانا بلا عوض، ثم انه لا ينافى ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الاجرة على العمل، بعد ايقاعه كما اجاز للوصى أخذ اجرة المثل أو مقدار الكفاية لان هذا حكم شرعى لا- من باب المعاوضة، ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التعبدى من الواجب و التوصلى مضافا فى التعبدى الى ما تقدم من منافاة أخذ الاجرة على العمل للاخلاص كما نبهنا عليه سابقا، و تقدم عن الفخر قدس سره و قرره عليه بعض من تأخر عنه، و منه يظهر عدم جواز أخذ الاجرة على المندوب اذا كان عبادةً يعتبر فيها التقرب.

و أما الواجب التخييري فإن كان توصليا فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الاجرة على أحد فرديه بالخصوص (١) بعد فرض كونه مشتملا على نفع

هذا فيما اذا كان المستأجر عليه عبادةً و بنينا على منافاة قصد أخذ الاجرة للخلوص فإن الواجب حينئذ لا يسقط وجوبه و مع ذلك يستحق الاجرة لاحترام عمله، و عليه فإن بقى الوقت وجبت الاعادة و إلا عوقب على تركه، هذا ما يرجع الى شرح العبارة. و لكن الاظهر عدم استحقاق الاجرة فى الصورتين الاخيرتين كما سيظهر وجهه فانتظر.

أخذ الاجرة على الواجب التخييري

و أما المورد الثالث: و هو أخذ الاجرة على أحد فردى الواجب التخييري بالخصوص.

(١) ففي المتن فلا أجد مانعا عن جواز أخذ الأجرة.

فقد استدل الاستاذ الاعظم على جوازه: بأن الواجب انما هو عنوان أحد الفردين و متعلق الإجارة انما هو الإتيان بفرد خاص، فما هو

واجب غير ما يؤخذ الاجرة عليه.

وفيه: ان مورد الإجارة ان كان تخصيص الواجب بخصوصية خارجة عن حريم متعلق الوجوب قابله للانفكاك عن الواجب أو غير قابله له، كما اذا استأجره

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٧

محلل للمستأجر و المفروض انه محترم لا يقهر المكلف عليه (١) فجاز أخذ الاجرة بإزائه، فاذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الامر بين حفر أحد موضعين فاختر الولى أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجبا عليه مقدمة للدفن و إن كان تعديا.

فإن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك و إن كان إيجاد خصوص بعض الافراد لداع غير الاخلاص فهو كالتوصلي.

و إن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما في القصد كان حكمه كالتعيني.

و أما الكفائي فإن كان توصليا أمكن أخذ الاجرة على إتيانه لاجل باذل الاجرة فهو العامل في الحقيقة، و إن كان تعديا لم يجز الامتثال به و أخذ الاجرة عليه، نعم يجوز النيابة إن كان مما يقبل النيابة لكنه يخرج عن محل الكلام لان محل الكلام أخذ الاجرة على ما هو واجب على الاجير لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر، فافهم.

لان يمثل الامر بالدفن الواجب عليه بتخصيصه بأرض صلبة، أو أن يستأجر الخياط الذي وجب عليه خياطة ثوب زيد، و كان مخيرا في موضع الخياطة، بأن يخيط ذلك الثوب في منزله لتعلق غرض عقلائي به صح ما ذكر، فإن تخصيص الواجب بهذه الخصوصية ليس بواجب.

و أما إن كان مورد الاجارة هو الحصه الخاصة و الفرد الخاص.

و بعبارة اخرى: الواجب المتخصص بالخصوصية، فلا يتم، إذ العمل المستأجر عليه حين وقوعه يقع مصداقا لما هو مملوك لله تعالى، و مسلوب الاحترام و القدرة، و ما يجوز أن يقهر عليه، فعلى فرض كون هذه الامور مانعة عن صحة الاجارة لم تصح في المقام.

و بما ذكرناه ظهر ما في استدلال المصنف قدس سره للجواز.

(١) قال إنه محترم لا يقهر المكلف عليه فجاز أخذ الأجرة بإزائه.

نعم لو كان مراده الفرض الاول- كما لعله الظاهر من عبارة المكاسب- تم ما ذكره.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٨

ثم إنه قد يفهم من أدلة وجوب الشيء كفاية كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين (١) فكل من أقدم عليه فقد ادى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الاجرة منه و لا من غيره ممن وجب عليه ايضا كفاية و لعل من هذا القبيل تجهيز الميت و انقاذ الغريق بل و معالجة الطبيب لدفع الهلاك.

(١) قوله كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين.

حاصله: انه يفهم من أدلة وجوب بعض الاشياء كونه حقا لمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد ادى حق ذلك المخلوق فلا يجوز أخذ الاجرة عليه.

وفيه: بناء على عدم مانعية الوجوب عن صحة الاجارة- كما هو المختار- أو عدم مانعية الوجوب الكفائي عن صحة الاجارة- كما اختاره المصنف- قدس سره كونه حقا لا يكفي في عدم جواز الاخذ ما لم يثبت كونه حقا مجانيا، و مع ثبوته لا فرق بين كونه حقا للمخلوق و ما لم يكن كذلك.

و بالجملة: المدار على المجانية لا على حقيقته للمخلوق.

أما عدم جواز أخذ الاجرة في الفرض الاول فواضح.

و أما جوازه فيما كان حقا للمخلوق فلما تقدم في المورد الاول في جواب الوجه الرابع من ان ايجاب العمل للغير غير جعل العمل له، و هو لا يوجب مالكية ذلك الغير، فلا يمنع عن أخذ الاجرة فراجع ما ذكرناه.

لا يقال: إن مرجع هذا الجواب الى منع ثبوت حق للمخلوق في العمل، و إن الثابت انما هو حكم ينتفع به ذلك الغير.

فإنه يوجب: إن ذلك تام، و لكن ندعى انه في الموارد التي ادعوا ثبوت حق للمخلوق كتجهيز الميت و تعليم الجاهل لا يستفاد من الادلة أزيد من ما ذكرناه، و لا يمكن استفادة كون العمل مملوكا و مستحقا له، و لذا احوالوا استفادة ذلك فيها الى لطف قريحه، نعم لو ثبت في مورد ان الشارع الاقدس اعتبر الاستحقاق لا يبعد دعوى ظهوره في كونه بنحو المجانية.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٥٩

ثم إن هنا اشكالا مشهورا و هو ان الصناعات التي تتوقف النظام عليها يجب كفاية لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع ان جواز أخذ الاجرة عليها مما لا كلام لهم فيه (١) و كذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الاجرة على الطبابة بوجوبها عليه كفاية أو عينا كالفقاهة و قد تفصي منه بوجه:

أحدها: الالتزام بخروج ذلك بالاجماع و السيرة القطعيين. (٢)

فما ذكره بعض المحققين من أنه اذا كان اعتبار الاستحقاق تارة بنحو المجانية و اخرى بنحو العوضيه، فمجرد دلالة الدليل على الاستحقاق للعمل لا يجدي في سقوط الاحترام ما لم يدل على ان استحقاق العمل بنحو المجانية، و حيث انه عمل محترم لا دليل على اسقاط احترامه فلعامل مطالبة أجره مثل عمله.
خلاف الظاهر.

و لكن منه يظهر وجه آخر لعدم مانعية ثبوت الحق عن أخذ العوض و هو حسن.

أخذ الاجرة على الواجبات النظامية

(١) هذا هو المورد الرابع: فالظاهر انه لا- خلاف بينهم في جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية، أي ما وجب لحفظ النظام من الحرف و الصناعات المتوقف عليها النظام.

و حيث إن المنسوب الى أكثر الاصحاب عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب جعل ذلك نقضا عليهم.
و هم أجابوا عنه بأجوبة:

و لكن بناء على ما عرفت من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقا لا مورد لهذا الايراد اصلا.

و كيف كان: فقد أجابوا عنه بأمور:

(٢) الأول: خروج ذلك بالإجماع و السيرة القطعيين.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٠

الثاني: الالتزام بجواز أخذ الاجرة على الواجبات اذا لم تكن تعبدية (١) و قد حكاها في المصاييح عن جماعة، و هو ظاهر كل من جوز أخذ الاجرة على القضاء بقول مطلق يشمل صورة تعيينه عليه كما تقدم حكايته في الشرائع و المختلف عن بعض، و فيه ما تقدم سابقا من أن الاقوى عدم جواز أخذ الاجرة عليه. (٢)

الثالث: ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الاخذ بصورة قيام من به الكفاية فلا يكون حينئذ واجبا. (٣)

وفيه: ان ظاهر العمل و الفتوى جواز الاخذ و لو مع بقاء الوجوب الكفائي بل مع وجوبه عينا للانحصار.

وفيه: ان مستند المنع لم يكن عدم الدليل فى مقام الاثبات على الجواز أو الدليل على عدمه، كى يخرج عنه بذلك، بل كان المانع مانعا ثبوتيا، و انه لا يعقل صحة الاجارة مع كون موردها واجبا، فلو قام الدليل على الجواز فى مورد لا بد من الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو: كشف ذلك الدليل عن بطلان تلك القاعدة، أو ذلك الدليل و عدم العمل به.

(١) و قد عرفت ان هذا هو الجواب الصحيح و انه يجوز أخذ الأجرة على الواجب و ان الوجوب لا يمنع عن ذلك.

فما أفاده المصنف قدس سره بقوله:

(٢) الأقوى عدم جواز أخذ الأجرة عليه، غير تام.

(٣) الثالث: ما عن المحقق الثانى من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذ واجبا.

وفيه: انه إن أريد بذلك وجود من يقوم به، فمرجع ذلك الى جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائى مطلقا، و قد أنكر ذلك المحقق.

و إن كان المراد قيام الغير به.

فيرد عليه: انه لا خلاف بينهم فى جواز أخذ أول من يقوم بالفعل الاجرة على عمله

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٦١

الرابع: ما فى مفتاح الكرامة من ان المنع مختص بالواجبات الكفائية المقصودة لذاتها كأحكام الموتى و تعليم الفقه دون ما يجب لغيره، كالصنائع. (١)

وفيه: ان هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاهد اجماعاتهم أو عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضى الفرق فلا بد من بيانه.

الخامس: ان المنع عن أخذ الاجرة على الصناعات الواجبة لاقامة النظام، يوجب اختلال النظام لوقوع أكثر الناس فى المعصية بتركها أو ترك الشاق منها و الالتزام بالاسهل فانهم لا يرغبون فى الصناعات الشاقة أو الدقيقة إلا طمعا فى الاجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات، فتسويغ أهل الاجرة عليها لطف فى التكليف بإقامة النظام. (٢)

(١) و بعبارة اخرى: ان المنع مختص بالواجبات النفسى التى وجبت لذاتها، كدفن الميت، دون الواجبات الغيرية كالصناعات التى هى مقدمة لحفظ النظام الواجب.

وفيه اولاً: ان المانع المتوهم انما هو الوجوب من حيث هو وجوب و لا فرق فى ذلك بين النفسى و الغيرى.

و ثانياً انه قد حقق فى محله ان السبب التولىدى واجب بعين الوجوب المتعلق بالمسبب لا- بوجوب آخر، و فعل الصنائع و الحرف بالنسبة الى ما يترتب عليها من حفظ النظام من هذا القبيل، إذ لا واسطة بين هذه الافعال و حفظ النظام، و انما يحفظ النظام بها.

(٢) و بعبارة اخرى: ان حفظ النظام انما يتوقف على تلك الصناعات و الحرف و هى و ان لم تتوقف على أخذ الاجرة و تجويزه، و لكن بما ان أكثر الناس انما يتصدون للصناعات الشاقة طمعا فى الاجرة أو زيادتها، فمع عدم جواز أخذ الاجرة بتركها أو يختارون الاعمال السهلة دون الشاقة، فلا- ينحفظ النظام لاجل العصيان، فقاعدة اللطف تقتضى تسويغ أخذ الاجرة تقريبا للعباد الى امثال التكاليف النظامية.

و بهذا ظهر مقابلة هذا الوجه للوجه السابع فى المكاسب.

فما أفاده المحقق الايروانى قدس سره من: ان مآل هذا الوجه الى الوجه السابع، غير تام.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٢

وفيه: ان المشاهد بالوجدان ان اختيار الناس للصنائع الشاقة و تحملها ناش عن الدواعي الاخر غير زيادة الاجرة (١) مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميله اليه او عدم كونه شاقا عليه لكونه ممن نشاء في تحمل المشقة أ لا- ترى ان اغلب الصنائع الشاقة من الكفائيات كالفلاحة و الحرث و الحصاد و شبه ذلك لا تزيد أجرتها على الاعمال السهلة.

السادس: ان الوجوب في هذه الامور مشروط بالعرض (٢) قال بعض الاساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الاجرة على الواجب. اما ما كان واجبا مشروطا، فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الاجارة به قبله لا مانع منه و لو كانت هي الشرط في وجوبه فكل ما وجب كفاية من حرف و صناعات لم تجب الا- بشرط العرض باجارة أو جعله أو نحوه، فلا- فرق بين وجوبها العيني للانحصار و وجوبها الكفائي لتأخر الوجوب عنه و عدمه قبلها كما ان بذل الطعام و الشراب للمضطر ان بقي على الكفاية أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الاصح لان وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقا بالاصالة كالفقاعات أو بالعارض كالمندور و نحوه، انتهى كلامه قدس سره.

وفيه: ان وجوب الصناعات ليس مشروطا ببذل العوض، لانه لاقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة فإن الطباية و الفصد و الحجامة و غيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة في بعض الاوقات واجبه بذل له العوض أم لم يبذل.

(١) أورد عليه المصنف قدس سره بأن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقة ليس ناشئا عن زيادة الاجرة بل عن دواعي اخر، و ظاهره تسليم هذا الوجه على هذا التقدير.

وفيه: ان ما اقتضته قاعدة اللطف في جميع التكاليف من جعل الثواب على الموافقة و العقاب على المخالفة كاف في التقريب الى الامتثال هنا و لا حاجة الى شيء آخر.

(٢) حاصله: ان وجوب تلك الصناعات ليس مطلقا بل هو مشروط بالعوض، فلا يعقل أن يكون أخذ العوض منافيا له. وفيه: انه إن أريد بذلك كون أخذ العوض شرطا للوجوب بمعنى انه لا وجوب لها قبل الايجار.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٣

السابع: ان وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها، و انما ثبت من حيث الامر بإقامة النظام (١) و إقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرعا بل تحصل به و بالعمل بالاجرة فالذي يجب على الطبيب لاجل إحياء النفس و إقامة النظام هو بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرع به بل له أن يتبرع به و له ان يطلب الاجرة، و حيثئذ فإن بذل المريض الاجرة وجب عليه العلاج و إن لم يبذل الاجرة و المفروض أدا ترك العلاج الى الهلاك اجبره الحاكم حسبة على بذل الاجرة فيستحق الاجرة في ماله و إن لم يكن له مال. ففي ذمته فيؤدي في 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 الاجرة عليه بناء على المشهور. و أما ما أمر به من باب اقامة النظام فاقامة النظام تحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة. و أما العمل تبرعا فلا، و حيثئذ فيجوز طلب الاجرة من المعمول له اذا كان أهلا للطلب منه، و قصدها اذا لم يكن ممن يطلب منه كالعائب الذي يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه، و كالمريض المغمى عليه و فيه انه اذا فرض وجوب احياء النفس وجب العلاج لكونه مقدما له فأخذ الاجرة عليه غير جائز فالتحقيق على ما ذكرنا سابقا ان الواجب اذا كان عينيا تعينيا لم يجز أخذ الاجرة عليه و لو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الاجرة على بيان الدواء او تشخيص الداء.

فيرد عليه: ان لازمه عدم الوجوب قبل الايجار و قبل ان يبذل الباذل العوض و لازم ذلك عدم انحفاظ النظام و إن أريد به كونه شرط

الواجب كما يظهر من تمثيله ببذل الطعام و الشراب للمضطر.

فيرد عليه: اولاً: انه لا ريب في عدم وجوب أخذ العوض، إذ لا كلام في انه يجوز العمل مجاناً.

و ثانياً: ان العمل حينئذ يصير واجباً، غاية الامر بالوجوب الضمني، و لم يفرق المشهور بين الواجب الضمني و الاستقلالي في عدم جواز أخذ الاجرة عليه.

(١) محصله: ان وجوب تلك الصناعات ليس لأجل ذاتها، بل لأجل اقامة النظام و هي لا تتوقف على العمل تبرعاً بل تحصل به و بالعمل بالاجرة فالواجب

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٤

و أما أخذ الوصي الاجرة على تولى أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصورة تعيين العمل عليه (١) فهو من جهة الاجماع و النصوص المستفيضة على ان له ان يأخذ شيئاً (٢) و انما وقع الخلاف في تعيينه فذهب

هو العمل لا بشرط من المجانية و أخذ العوض.

وفيه: ان مقتضى هذا الوجه جواز أخذ الاجرة على جميع الواجبات سوى ما وجب مجاناً، و بعبارة اخرى: ان المانع المتوهم لم يكن ظهور الادلة في المجانية، بل كان هو التنافي بين صفة الوجوب و أخذ العوض، فلا يعقل على هذا جعل الوجوب على شىء مشروطاً بالعوض، و لا مطلقاً بالنسبة اليه.

الثامن: ان هذه الصناعات انما تجب لحفظ النظام، و هو إنما يتوقف على التكسب بها فايجابها تبرعاً نقض للغرض.

وفيه: ان من المشاهد بالوجدان استقامة النظام لو أتى بها تبرعاً، فالصغرى ممنوعة.

التاسع: ما أفاده المحقق النائيني قدس سره و هو: ان الواجب على الاجير هو بذل عمله، أى تعلق التكليف أو الوضع بالمعنى المصدرى لا بنتيجة عمله التى هى المعنى لاسم المصدر، فإن الطيب و ان وجب عليه الطبابة عينا إلا انه مالك لعمله، و الاجرة تقع بإزاء العمل الذى هو مناط مالية المال لا- بإزاء قوله من حيث الاصدار و بالجملة: متعلق الوجوب فى الواجبات النظامية هو العمل بالمعنى المصدرى، و عليه فلا مانع من أخذ الاجرة على نتيجة العمل.

وفيه: ان الفعل من حيث المعنى المصدرى عين الفعل من حيث اسم المصدر، و الفرق بينهما اعتبارى كما حقق فى محله، و عليه فالواجب بعينه هو العمل المستأجر عليه.

(١) المصنف قدس سره بعد بنائه على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب العيني التعيينى أورد على نفسه بنقوض ثلاثة:

الاول: جواز أخذ الوصى الاجرة على عمله حتى مع وجوب العمل عليه عينا.

و أجاب عنه بوجهين:

احدهما: ما أفاده سابقاً: و هو: ان هذا حكم شرعى لا من باب المعاوضة.

(٢) ثانيهما: ما أفاده فى المقام: و هو: انه من جهة الإجماع و النصوص

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٥

جماعة الى ان له أجره المثل حملاً- للاخبار على ذلك، و لانه اذا فرض احترام عمله بالنص و الاجماع فلا بد من كون العوض أجره المثل.

و بالجملة فملاحظة النصوص و الفتاوى فى تلك المسألة يرشد الى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطر (١) فهو إنما يرجع بعوض المبدول لا بأجرة البذل (٢) فلا يرد نقضاً فى المسألة.

المستفيضة الدالة على ان للوصي ان يأخذ شيئاً، المحمول على أجره المثل فتوى و نصاً، بملاحظة احترام عمله.

و في كلا الوجهين نظر:

أما الاول: فمضافا الى مناقضته للوجه الثاني: إذ لو لم يكن عوضا بل كان حكما تعبديا لما كان العمل محترما في نظر الشارع كي يحمل ذلك على أجره المثل.

انه ينافي مع صحيح هشام بن الحكم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن تولى مال اليتيم ماله أن يأكل منه؟ فقال عليه السلام: ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر لهم فليأكل بقدر ذلك «١». فإن ظاهره كون ما يأخذه الوصي عوضا عن عمله.

و أما الثاني: فلانه إذا كان أخذ العوض على الواجب مناقضا لوجوبه عقلا و لا يجتمعان فلا بد من توجيه تلك النصوص و الفتاوى.

فالصحيح أن يقال: إنه بناء على عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب- كما هو المفروض في هذه النقوض- تحمل النصوص على ان الشارع الاقدس ولاية اعتبر كون الصغير مستحقا لعمل الوصي بعوض، فكأنه عامل الطرفان على ذلك، فلا يكون من قبيل أخذ

العوض على الواجب، بل ايجاب العمل نشأ من استحقاق الصغير له، فهو من قبيل وجوب أداء ما يستحقه الغير.

(١) النقص الثاني: انه يجب بذل المال للمضطر، مع انه لا كلام في لزوم العوض عليه، و اجاب عنه.

(٢) بأن العوض انما هو للمبذول، و الواجب هو البذل، فما هو الواجب غير ما جعل العوض له.

(١) الوسائل، باب ٧٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٦

و أما رجوع الام المرضعة بعوض ارضاع اللبأ مع وجوبه عليها (١) بناء على توقف حياة الولد عليه، فهو إما من قبيل بذل المال

للمضطر (٢) و أما من قبيل رجوع الوصي بأجره المثل من جهة عموم آية: (فان أرضعن لكم فآتوهن أجورهن) فافهم. (٣)

و أورد عليه السيد الفقيه: بأنه في المقام ايضا يرجع بعوض المبذول الذي هو العمل، و الواجب انما هو بذل العمل، فما هو الواجب شيء، و ما يؤخذ عوضه شيء آخر.

يرد على السيد قدس سره: ان بذل العمل ليس الا ايجاده، و قد حقق في محله ان الايجاد و الوجود متحدان ذاتا و متغايران بالاعتبار، فالعمل عين بذله و ايجاده لا شيء في مقابله، و هذا بخلاف بذل الاعيان فإنه غير المبذول.

و يرد على المصنف قدس سره: ان ملاك عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب عند المصنف قدس سره هو سقوط احترامه، و ان استيفائه منه لا- يتوقف على طيب نفسه، و هذا الملاك بعينه موجود في المبذول ايضا، إذ الواجب و إن كان بذله الا ان لازمه عدم

دخل طيب نفسه في التصرف في المبذول و اتلافه الذي هو الملاك في سلب الاحترام عنده، و المفروض ان المال الذي لا احترام له لا يجوز أخذ العوض عليه، فلا مناص عن الالتزام بعدم جواز أخذ العوض إذا وجب البذل عينا على هذا المسلك.

لكنك عرفت فساد المبني.

(١) النقص الثالث: انه يجب على الأم المرضعة ارضاع اللبن بناء على توقف الحياة عليه، مع انه يجوز أخذ العوض عليه.

و أجاب عنه بجوابين:

(٢) أحدهما: ما ذكره في الجواب عن النقض الأول.

(٣) الثاني: ما أجاب به عن النقض الثاني، و قد عرفت ما في كليهما.

و لما كانت هذه الوجوه، غير تامة عند المصنف قدس سره فقد قيد عدم جواز أخذ الاجرة على الواجب النظامي بما اذا كان وجوبه عينا تعيينيا و حيث توجه الى ان الاصحاب ملتزمون بجواز أخذها حتى في هذه الصورة- كما اذا تعينت الطبابة على طيب- فلذا

تصدى للجواب عنه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٧

و إن كان كفايا جاز الاستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه، و عن غيره و إن لم يحصل الامتثال و من هذا الباب أخذ الطبيب الاجرة على حضوره عند المريض (١) اذا تعين عليه علاجه، فان العلاج و إن كان معينا عليه الا ان الجمع بينه و بين المريض مقدمة للعلاج واجب كفايا بينه و بين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفايا كاحضار الاولياء الا انه لا بأس بأخذ الاجرة عليه، نعم يستثنى من الواجب الكفايا ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقا للغير (٢) يستحقه من المكلف كما قد يدعى ان الظاهر من أدلة وجوب تجهيز الميت ان للميت حقا على الاحياء فى التجهيز فكل من فعل شيئا منه فى الخارج فقد ادى حق الميت فلا يجوز أخذ الاجرة عليه، و كذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه و ما يحتاج اليه كصيغة النكاح و نحوها لكن تعيين هذا يحتاج الى لطف قريحه. هذا تمام الكلام فى أخذ الاجرة على الواجب. و أما الحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الاجرة عليه.

(١) بأن أخذ العوض انما يكون لمقدمه هذا الواجب التى هى واجبة بالوجوب الكفايا، إذ الطبابة مثلا انما تتوقف على الجمع بين الطبيب و المريض، و هو كما يكون بحضور الطبيب عند المريض، كذلك يكون باحضار الاولياء المريض عند الطبيب. و يرد عليه: قدس سره ان الطبابة بمعنى اعلام الدواء واجبة على الطبيب، و مقدمة هذا الواجب التى يعقل ان تصير واجبة بالوجوب المقدمى انما هى ما يكون فعل الطبيب نفسه، و لا يعقل أن يجب الاحضار بالوجوب المقدمى المترشح من وجوب الطبابة المتوجه الى الطبيب كما لا يخفى، فالحضور ايضا واجب عينى لا يجوز أخذ العوض عليه، مع ان لازم هذا الوجه هو عدم جواز أخذ العوض فى صورة الاحضار، و بناء المشهور على الجواز فى هذه الصورة ايضا.

(٢) تقدم الكلام فى ذلك مفصلا و عرفت عدم تماميته فلا نعيد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٦٨

و أما المكروه و المباح فلا اشكال فى جواز أخذ الاجرة عليهما. و أما المستحب و المراد منه ما كان له نفع قابل لان يرجع الى المستأجر ليصح الاجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحبا على المكلف لا يجوز أخذ الاجرة عليه لان الموجود من هذا الفعل فى الخارج لا يتصف بالاستحباب الا مع الاخلاص الذى ينافيه اتيان الفعل لاستحقاق المستأجر اياه كما تقدم فى الواجب، و حينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفا على نية القربة لم يجوز أخذ الاجرة عليه (١) كما اذا استأجر من يعيد صلاته ندبا ليقضى به لان المفروض بعد الاجارة عدم تحقق الاخلاص و المفروض مع عدم تحقق الاخلاص عدم حصول نفع منه عائد الى المستأجر و ما يخرج بالاجارة عن قابلية انتفاع المستأجر به لم يجوز الاستئجار عليه، و من هذا القبيل الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة لا نيابة و اهداء ثوابها الى المستأجر، فان ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الاخلاص المنفى مع الاجارة و إن كان حصول النفع غير متوقف على الاخلاص جاز الاستئجار عليه (٢) كبناء المساجد و اعانة المحاويج، فان من بنى لغيره مسجدا عاد الى الغير نفع بناء المسجد و هو ثوابه و إن لم يقصد البناء من عمله الا أخذ الاجرة و كذا من استأجر غيره لإعانة المحاويج و المشى فى حوائجهم، فان الماشى لا يقصد الا الاجرة الا ان نفع المشى عائد الى المستأجر.

إشارة

هذا تمام الكلام فى أخذ الاجرة على الواجب، و به يظهر حال أخذ الاجرة على المستحب، و انه لا إشكال فيه بوجه. و لكن المصنف قدس سره فصل فى أخذ الاجرة عليه بين أن تكون فائدة ذلك العمل - التى هى ملاك صحة الاجارة - مترتبة عليه اذا اتى به مع قصد الاخلاص كالصلاة المعادة التى نفعها جواز الاقتداء به، المتوقف على تحقق الاخلاص. (١) فاختر عدم جواز أخذ الأجرة و بين ما لم تكن الفائدة كذلك، بل كانت مترتبة على العمل و إن لم يتحقق الاخلاص كبناء المساجد و نحوه.

(٢) فاختر الجواز، و حيث ان مبنى هذا التفصيل منافاة صفة العبادية

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٦٩

و من هذا القبيل استتجار الشخص للنيابة عنه فى العبادات (١) التى تقبل النيابة كالحج و الزيارة و نحوهما، فان نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر و إن كان مستحبا الا ان ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الاخلاص 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 الاخلاص فى امثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها اصلا، و لم يعلم بوجودها فضلا عن أن يقصد امتثالها، ألا ترى أن أكثر العوام

للاجارة، و قد اشبعنا الكلام فى ذلك و عرفت ان الاتيان بقصد استحقاق الاجرة لا ينافى الاخلاص فلا مورد لهذا التفصيل. فالظاهر هو جواز أخذ الاجرة على المستحب مطلقا كما هو المشهور بين الاصحاب. و أما ما أفاده فى وجه بطلان الاجارة من انه يعتبر فى الاجارة أن يكون للعمل المستأجر عليه نفع عائد الى المستأجر. فقد تقدم الكلام فيه فى اول هذا المبحث.

حقيقة النيابة فى العبادات

(١) قوله و من هذا القبيل استتجار الشخص للنيابة عنه فى العبادات.

المقام الثالث: فيما يتعلق بالنيابة فى العبادات، و ما أورد عليها من الايرادات التى ذكرت مانعة عن أخذ الاجرة على العمل العبادى النيابى. و تلك الايرادات ثلاثة:

الاول: ما تقدم من الاشكال فى أخذ الاجرة على التعدييات غير النيابية من منافاة أخذ الاجرة للاخلاص المعتبر فى العبادة. الثانى: ان النائب لا أمر له الا بالنيابة، و هو مضافا الى كونه توصليا لو قصد به التقرب كان ذلك تقربا له بالنسبة الى أمر نفسه لا بالأمر المتوجه الى المنوب عنه المتعلق بالعبادة.

الثالث: ما نسب الى المحقق الخراسانى قدس سره و هو: أن تقرب النائب يوجب

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٧٠

الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم فى هذه النيابة، بل يتخيل (يتخيلون) النيابة مجرد احسان الى الميت لا يعود نفع منه الى نفسه، و التقرب الذى يقصده النائب بعد جعل نفسه نائبا هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لاجل مجرد استحقاق الاجرة عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته فى اتيان الفعل قربة الى الله، ثم اذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الاجارة فالاجير غير متقرب فى نيابته لان الفرض عدم علمه احيانا 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.

فإن قلت الموجود في الخارج من الاجير ليس الا الصلاة عن الميت مثلا و هذا متعلق الاجارة و النيابة، فإن لم يمكن الاخلاص في متعلق الاجارة لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت، و إن أمكن الاخلاص لم يناف لأخذ الاجرة كما ادعت و ليست النيابة عن الميت في الصلاة المتقرب بها الى الله تعالى شيئا، و نفس الصلاة شيئا آخر حتى يكون الاول متعلقا للاجارة، و الثاني: موردا للاخلاص قلت: القربة المانع اعتبارها من تعلق الاجارة هي المعتبرة في نفس متعلق الاجارة، و إن اتحد خارجا مع ما يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقا للاجارة فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث انها نيابة عن الغير، و بهذا الاعتبار ينقسم في حقه الى المباح و الراجح و المرجوح و فعل للمنوب عنه، بعد نيابة النائب يعني تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الافعال .» (١)

حصول القرب لنفسه لا للمنوب عنه، اذ القرب المعنوي كالقرب الحسي، فالتقرب المعتبر في العمل العبادي النيابي غير قابل للنيابة. أما الايراد الاول فقد أجابوا عنه بأجوبة كلها مبتنية على تسليم منافاة أخذ الاجرة للاخلاص و حيث عرفت عدم منافاته له فلا مورد لهذا الايراد اصلا.

(١) أحدها: ما فهمه الأستاذ الأعظم و غيره من كلام المصنف قدس سره في

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧١

و بهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيوية و الاخروية لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشرة و الاجارة تتعلق به بالاعتبار الاول: و التقرب بالاعتبار الثاني (١) فالموجود في ضمن الصلاة الخارجية فعلا نيابة صادرة عن الاجير النائب، فيقال: نائب 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 في الآثار فلا- ينافى اعتبار القربة في الثاني جواز الاستئجار على الاول الذي لا يعتبر فيه القربة، و قد ظهر مما قررناه وجه ما اشتهر بين المتأخرين فتوى و عملا من جواز الاستئجار على العبادات للميت و ان الاستشكال

المقام، و هو: ان للنائب فعلين:

أحدهما: فعل جانحي قلبي، و هو جعل نفسه بدلا عن المنوب عنه في الاتيان بتكاليفه و تنزيل نفسه منزلته، و هذه هي حقيقة النيابة و الامر المتعلق بها أمر غير عبادي و الاجرة انما تجعل في مقابل هذا الفعل.

ثانيهما: ما هو فعل جارحي، و هو ذات العمل كالصلاة و الحج، و الامر المتعلق به أمر تعبدى، و لم تجعل الاجرة بإزائه، و لكل من الفعلين غاية مرتبة عليه، فلا تنافى بين كون النيابة بقصد أخذ الاجرة و ذات العبادت بداعي الاخلاص، و هذا الوجه هو الذي ذكره المصنف قدس سره في كتاب القضاء.

و فيه: انه اذا كانت الاجرة بإزاء النيابة نفسها لزم استحقاقها بمجرد ذلك التنزيل القلبي و إن لم يأت بالمنوب فيه، و هو بديهى البطلان، و إن كانت بإزاء نفس العمل عاد المحذور.

(١) ثانيها: ما هو المستفاد من عبارة المكاسب في المقام و عبارة الفرائد في مبحث أصالة الصحة، و حاصله: ان العبادت النيابية كالصلاة اذا تحققت في الخارج كان لها اعتباران، و باعتبار هي فعل النائب، و لذا يجب عليه مراعاة الاجزاء و الشرائط، و باعتبار هي فعل المنوب عنه، و لذا يراعى فيها القصر و الاتمام، و هي بالاعتبار الاول لا يجب التقرب فيها كي يمنع عن أخذ الاجرة و بالاعتبار الثاني منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٢

في ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار التقرب فيها ممكن الدفع خصوصا بملاحظة ما ورد من الاستئجار للحج و دعوى خروجه بالنص فاسدة لان مرجعها الى عدم اعتبار القربة في الحج و اضعف منها دعوى ان الاستئجار على المقدمات كما لا يخفى مع ان ظاهر ما ورد في

استنجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده اسماعيل كون الاجارة على نفس الافعال.

عبادة لا يؤخذ عليها الاجرة، فلا مانع من وقوعها قربة محضة عن المنوب عنه.

و بالجملة: العبادة النيابة فعل لشخصين اعتبارا، و هي بأحد الاعتبارين قربة و بالاعتبار الآخر غير قربة، و الاجرة انما تكون بإزائها بالاعتبار الثاني.

و فيه: انه بما ان الفعل الخارجى واحد حقيقة، و هو منسوب الى النائب بالذات،

و إلى المنوب عنه بالعرض، و المحرك و الداعى نحو هذا الفعل أمران على الفرض: امتثال الامر المتعلق به، و استحقاق الاجرة، فعلى فرض كون ذلك مانعا عن الخلوص لم يتمحض الفعل فى الاخلاص.

و بعبارة اخرى: ما هو منسوب الى النائب بالذات بعينه منسوب الى المنوب عنه بالعرض، فلا يعقل أن يكون الداعى لكل منهما غير الداعى الى الآخر.

و بالجملة: الموجود الخارجى واحد، و الداعى انما يدعى إلى ذلك، فاذا كان الداعى متعددا لزم عدم تمحضه فى الاخلاص.

ثالثها: ما حكاه المصنف قدس سره فى كتاب القضاء عن غيره، و حاصله: ان النية مشتملة على قيدتين: أحدهما: كون الفعل خالصا لله، ثانيهما: كونه عن الغير بأجرة او غيرها و ما يؤخذ عليه الاجر انما هو القيد الثانى اعنى النيابة عن المنوب عنه بمعنى أنه مستأجر على النيابة، و قيد القربة على حاله لا تعلق للاجارة به الا من حيث كونه قيدا للعمل المستأجر عليه.

و بالجملة: ما يؤخذ عليه الاجر انما هو القيد الثانى دون المقيد بقصد القربة أو نفس امتثال الامر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٧٣

...

و فيه: ان هذا الوجه مع دقته يوجب رفع الاشكال من حيث التشريك فى الداعى خاصة، و أما محذور عدم تمحض الخلوص طولاً فهو يبقى على حاله، إذ الصلاة عن قصد القربة انما يؤتى بها لاجل الاجرة فلا اخلاص طولاً، و المفروض فى هذا المقام لزومه.

رابعها: ان عنوان النيابة يلحق الفعل المنوب فيه، و به يصير متعلقاً للاجارة و هو كون العمل عن فلان، فالعمل من حيث ذاته عبادة، و من حيث وصفه - أى تقيده بكونه عن الغير - معاملة محضة يؤخذ عليه الأجرة.

و فيه: انه من حيث كون الفعل واحدا حقيقة و خارجا فالداعيان المفروضان إما أن يكونا محركين نحوه فى عرض واحد فيلزم عدم الخلوص عرضاً، أو يكون أخذ الاجرة فى طول الداعى القربى فيلزم عدم تمحض الخلوص طولاً.

فتحصل: انه على فرض منافاة أخذ الاجرة للعبادية لا يمكن تصحيح العبادات النيابة بوجه.

و أما الايراد الثانى فقد أجاب عنه المحقق اليزدى فى درره بما حاصله: ان مباشرة الفاعل تارة: تكون دخيلة فى حصول الغرض المترتب على الفعل، فلا يسقط الامر بفعل الغير و إن لم يكن العمل عبادياً، و اخرى: لا تكون دخيلة فيه، فلا مانع من صيرورة الأمر المتعلق به محركاً للغير لإيجاد ذلك الفعل مراعاةً لصديقه و استخلاصه من المحذورات المترتبة على ذلك الامر من العقاب و البعد عن ساحة المولى.

و الظاهر ان الى هذا نظر المحقق النائينى قدس سره حيث قال: إن الامر الاجارى تعلق بإتيان العبادة بداعى الامر المتوجه الى المنوب عنه.

و فيه: انه اذا كان الغرض مترتباً على فعل كل واحد منهما بما هو لزم كون الامر متوجها اليهما، غاية الامر بما ان الغرض واحد و يحصل بفعل كل منهما، يكون الوجوب كفاثياً، فيخرج عما هو محل الكلام، و إن كان مترتباً على فعل المنوب عنه خاصة، غاية الامر

أعم من المباشري و التسيبي، و ما بالذات و ما بالعرض.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٤

...

فمثله لا- يصلح الا لتوجه الامر الى المنوب عنه المحرك نحو الفعل أعم من المباشرة و التسيب، و لكن هذا الامر لا يعقل أن يكون محركا للنائب نحو الفعل، إذ التكليف غير المتوجه اليه كيف يحركه، نعم اذا كان الغرض يحصل بفعله و كان الواجب توصيليا لزم سقوط التكليف بفعله لحصول الغرض لا للامتنال.

و بالجملة: الامر المتعلق به لا يعقل محركيته نحو عمل غيره الصادر باختياره و ارادته.

و ربما يجاب عنه كما عن بعض المحققين: بأن النيابة من الاعتبارات العقلانية لها آثار عند العقلاء، فاذا امضاها الشارع الاقدس لزم ترتب تلك الآثار عليها، فاذا كان المنوب فيه من العبادات كان مقتضى امضاء النيابة توجه التكليف المتوجه الى المنوب عنه الى النائب ايضا.

و فيه: انه إن أريد بذلك توجه ذلك التكليف اليه فهو غير معقول، إذ الفرد المشخص كيف يمكن توسعته؟ و إن أريد انتسابه اليه بالعرض، فيرد عليه: ان البعث العرضي لا يجدي في الانبعاث الحقيقي،.

و إن أريد توجه تكليف آخر الى النائب فهو يحتاج الى دليل.

و الصحيح في الجواب عن هذا الايراد أن يقال: إنه دلت النصوص المستفيضة على توجه أمر استجابي الى جميع الناس في النيابة عن الميت و الحي في بعض الموارد، و هو أمر عبادي نظير الامر المتوجه الى المنوب عنه، و هو متعلق بالفعل المعنون بعنوان النيابة عن الغير، و عليه فالنائب انما يأتي بالعبادة بداعي الامر المتوجه الى نفسه لا بالأمر العبادي المتوجه الى المنوب عنه.

و أما الايراد الثالث و حاصله: ان التقرب المعنوي كالتقرب الحسي لا يقبل النيابة، إذ لا يعقل تقرب النائب و حصول القرب للمنوب عنه، و ما لم ينتسب الى المنوب عنه عمل قربي لم تفرغ ذمته عن العمل القربي المكلف به، و لهذا الايراد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٥

ثم اعلم أنه كما لا يستحق الغير بالاجارة ما وجب على المكلف على وجه العبادة كذلك، لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقه الغير منه بالاجارة. (١)

الترزم بعض بأن باب النيابة باب إهداء الثواب.

و التزم المحقق الخراساني قدس سره على ما نسب اليه بعدم لزوم قصد التقرب على النائب و إن رضا المنوب عنه بما نسب اليه كاف في مقربة العمل له.

و لكن بما ان باب النيابة ممتاز عن باب اهداء الثواب، و حديث كفاية رضا المنوب عنه في مقربة العمل له لا يجدي بالنسبة الى الميت، فلا بد من جواب آخر.

و الحق في هذا المقام أن يقال: إن سقوط التكليف عن المنوب عنه انما هو لحصول الغرض من اتيان النائب بذلك العمل نيابة عنه الذي عرفت انه مأمور به بالامر الاستجابي و قصد النائب التقرب انما يكون لاجل الامر المتوجه الى النائب نفسه، و حصول القرب المعنوي بالمعنى الملازم لفرغ الذمة عن التكليف انما يكون لاجل فراغ ذمة المنوب عنه عنها، و بالمعنى الآخر لا تتعقله، و اعطاء الثواب انما هو باختيار الله تعالى فقد وعد على اعطائه بالمنوب عنه لو أتى النائب بالعمل نيابة عنه.

(١) قوله: ثم اعلم انه كما لا يستحق الغير بالاجارة ما وجب على المكلف.

الظاهر تمامية ما أفاده قدس سره بناء على منافاة أخذ الاجرة للعبادية، إذ كما ان لازم تلك عدم صحة الاجارة على العبادة كما تقدم، كذلك. لازمها عدم وقوع ما يؤتى به لاستحقاق الغير بالاجارة على وجه العبادة لنفسه لفرض عدم اجتماع الخلوص مع الاتيان بداعي استحقاق الغير بالاجارة.

فلا يرد عليه ما أورده السيد الفقيه قدس سره من: ان عمدة المنع في المسألة السابقة انما هي عدم امكان الخلوص في التعبدات و لزوم كون الاكل بالباطل و اللغوئية و السفهية في غيرها و في المقام لا يجرى شيء من الوجهين.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٦

فلو استؤجر لإطافة صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه (١) كما صرح به في المختلف.

و اضعف من ذلك استدلال المحقق التقى لما أفاده المصنف قدس سره بأن أكل المال بإزاء هذا الفرد الواجب أكل له بالباطل، إذ المدعى ليس عدم استحقاق الاجرة، بل عدم وقوعه عبادة عن نفسه.

الطواف المستأجر عليه لا يحتسب عن نفسه

(١) قوله: فلو استؤجر لإطافة صبي أو مغمى عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه.

محصل القول في هذا الفرع: انه إن قلنا: بأن في إطافة الصبي غير المميز و المغمى عليه يكون الطواف هو فعل المحمول و الحامل ليس الا كالدابة، فحكم هذا الفرع حكم الفرع الآتي، و ستعرف تنقيح القول فيه.

و إن قلنا: بأن الطواف من فعل الحامل و هو الطائف حقيقة فقد يقال: بأن المثال داخل في الكبرى الكلية المتقدمة، لان هذا الطواف الشخصي وقع مصب الاجارة فلا يصح أن يؤتى به على وجه العبادية لنفسه.

و لعله الى هذا نظر العلامة قدس سره حيث عنون الفرع الآتي و استدلل له بوجه آخر.

و لكن يرد عليه: ان طواف كل شخص هي الحركة القائمة به حول البيت، و انما يقال بأن الحامل طائف من جهة ان تلك الحركة توجد بفعله و يعتبر في صحته ما يعتبر في طواف نفسه، و عليه فحيث انه في الاطافة تكون حركتان قائمتان بالحامل و المحمول، فلا محالة يكون لهما ايجادان لاتحاد اليجاد و الوجود ذاتا، فلا مانع من كون أحدهما مورد الاجارة و الآخر مأمورا به بالامر العبادي الايجابي، و لا يلزم اتحاد مورد الاجارة مع مورد ذلك الامر كي يلزم المحذور المتقدم.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٧

بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف (١) كما صرح به جماعة تبعا للاسكافي لان المستأجر يستحق الحركة المخصوصة عليه، لكن ظاهر جماعة جواز الاحتساب في هذه الصورة لان استحقاق الحمل غير استحقاق الاطافة به كما لو استؤجر لحمل متاع و في المسألة أقوال، قال في الشرائع و لو حمله حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كل منهما طوافه عن نفسه (٢) انتهى.

و قال في المسالك هذا اذا كان الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو كان مستأجرا للحمل في طوافه، اما لو استؤجر للحمل مطلقا لم يحتسب للحامل لان الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره فلا يجوز صرفها الى نفسه، و في المسألة أقوال هذا أجودها انتهى. و اشار بالاقوال الى القول بجواز الاحتساب مطلقا كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد على اشكال، و القول الآخر ما في الدروس من انه يحتسب لكل من الحامل و المحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه، انتهى.

و الثالث: ما ذكره في المسالك من التفصيل.

و الرابع: ما ذكره بعض محشى الشرائع من استثناء صورة الاستئجار على الحمل.

و الخامس: الفرق بين الاستئجار للطواف به و بين الاستئجار لحمله في الطواف و هو ما اختاره في المختلف، و بنى فخر الدين في

الايضاح جواز الاحتساب في صورة الاستئجار للحمل التي استشكل والده قدس سره فيها على ان ضم نية التبرد الى الوضوء قاذح أم لا والمسألة مورد نظر وإن كان ما تقدم من المسالك لا يخلو عن وجه.

الاجير لحمل غيره في الطواف

(١) قوله: بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف.

و ملخص القول أنه في المسألة أقوال:

(٢) أحدها: جواز الاحتساب مطلقا و قد استظهره المصنف قدس سره من الشرائع.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٨

...

الثاني: ما عن المسالك من انه يحتسب لكل من الحامل و المحمول في صورة كون الحامل متبرعا أو حاملا بجعالة أو كان مستأجرا للحمل في طوافه لنفسه، أما لو استؤجر للحمل مطلقا لم يحتسب للحامل.

الثالث: ما عن جماعة منهم الاسكافي و هو: انه لا يجوز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للاطافة بغيره أو لحمله في الطواف و لو كان الحمل في طواف نفسه، و به يفترق عما في المسالك.

الرابع: ما عن المختلف من انه يجوز الاحتساب عن نفسه لو استؤجر للحمل في الطواف، و لا يجوز ذلك لو استؤجر للطواف.

و أما ما عن الدروس من: انه يحتسب لهما الا ان يستأجره على حمله لا في طوافه.

فإن أريد به استثناء الاستئجار لا- في طوافه اي المقيد بعدم حمله في طواف نفسه، فهو يرجع الى القول بالجواز مطلقا، لان القائل بالجواز كذلك لا يقول به في هذه الصورة.

و إن أريد به استثناء الاستئجار على الحمل، مطلقا الا على الحمل في طواف نفسه من جواز الاحتساب، فهو يرجع الى ما عن المسالك فهو ليس قولاً خامسا على كل تقدير.

و التحقيق هو القول الاول، إذ ما يستحقه المستأجر انما هو الحمل فقط، فلا ينافي مع طواف نفسه.

و دعوى انه اذا آجره على الحمل في الطواف تكون حركته حول البيت مملوكة للمستأجر، فكيف يسوغ له ان يحسبها من طواف نفسه كما عن المحقق الايرواني قدس سره.

مندفعة بما تقدم من ان المملوك هي حركة المحمول لا- الحامل و إن كانتا متلازمتين، مع انه قد مر في مبحث أخذ الاجرة على الواجب عدم التنافي بين المملوكية و الوجوب، نعم لو كان نائبا عن الغير في الطواف لم يصح أن يحتسب به عن نفسه، إذ الفعل الواحد لا يعقل وقوعه عن شخصين و امثالا للامرین المتوجهين

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٧٩

ثم إنه قد ظهر مما ذكرناه من عدم جواز الاستئجار على المستحب إذا كان من العبادات انه لا يجوز أخذ الاجرة على اذان المكلف لصلاة نفسه (١) إذا كان مما يرجع نفع منه الى الغير يصح لاجله الاستئجار كالاعلام بدخول الوقت

الى النائب المقتضى كل منهما للاتيان بفرد غير ما يقتضيه الآخر، فهو نظير ما لو كان عليه قضاء صلاة ظهر و كان في وقت ظهر اليوم، فكما انه لا يجوز أن يأتي بصلاة واحدة امثالا للامرین القضائي و الادائي فكذلك في المقام بلا تفاوت اصلا.

و مما يدل على ما اخترناه من الجواز في صورة الحمل و الاطافه.

حسن حفص بن البختری عن الإمام الصادق عليه السلام: في المرأة تطوف بالصبي و تسعى به هل يجزى ذلك عنها و عن الصبي؟ فقال عليه السلام: نعم «١».

و حسن الهيثم التميمي عنه عليه السلام: عن رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت و بالصفة و المروءة أ يجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ فقال عليه السلام: ايها الله اذا «٢».

فانهما يدلان على ان حمل الغير في الطواف و اطافه الصبي لا ينافيان مع قصد الحامل و المطوف الطواف عن نفسه لكون كل منهما مما لا- مساس له بالآخر، فكذلك اذا وقع الحمل أو الإطافه مصب الإجارة مع ان مقتضى اطلاقهما الجواز في فرض الإجارة و قد عرفت ان هذا هو مقتضى القاعدة ايضا، و الله العالم.

أخذ الأجره على الأذان

(١) المشهور بين الأصحاب عدم جواز أخذ الأجره على الأذان بل عليه الإجماع كما عن غير واحد حكايته.

و استدل له المصنف قدس سره بالقاعدة التي اشار اليها و هي عدم جواز أخذ الاجره على العبادات، و لكن قد عرفت عدم تماميتها، و مع ذلك الاظهر عدم جواز أخذ الاجره عليه، للنصوص الخاصة. لاحظ.

(١) الوسائل، باب ٥٠، من أبواب الطواف، حديث ٣، كتاب الحج.

(٢) الوسائل، باب ٥٠، من أبواب الطواف، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٠

أو الاجتزاء به في الصلاة و كذا اذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن الذكري و على الأشبه كما في الروضة و هو المشهور كما في المختلف و مذهب الأصحاب الا من شذ كما عنه و عن جامع المقاصد، و بالإجماع كما عن محكي المختلف بناء على انها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله، فلا يجوز ان يستحقها الغير.

و في رواية زيد بن علي عن آباءه عن علي عليه السلام انه أتاه رجل، فقال له: و الله اني أحبك لله، فقال له: لكني أبغضك لله، قال: و لم؟ قال: لانك تبغى في الاذان اجرا و تأخذ على تعليم القرآن اجرا. (١)

و في رواية حمران الواردة في فساد الدنيا و اضمحلال الدين. و فيها قوله عليه السلام

و رأيت الاذان بالأجره و الصلاة بالأجر، و يمكن أن يقال: ان مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب اذا لم يتقرب بها لا فساد الإجارة مع فرض كون العمل مما ينتفع به و إن لم يتقرب به، نعم لو قلنا: بأن الاعلام بدخول الوقت المستحب كفاية لا يتأتى بالاذان الذي لا يتقرب به صح ما ذكر لكن ليس كذلك، و أما الروايات فضعيفة، و من هنا استوجه الحكم بالكراهة في الذكري و المدارك و مجمع البرهان و البحار بعد أن حكى عن علم الهدى قدس سره.

صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام لا تصل خلف من يبغى على الاذان و الصلاة بالناس اجرا و لا تقبل شهادته «١».

فإنه يدل على ان الاخذ فاسق لا يجوز الصلاة خلفه و لا تقبل شهادته.

و حسن حمران عن الامام الصادق عليه السلام الوارد في فساد الدنيا و اضمحلال الدين و رأيت الاذان بالاجر و الصلاة بالاجر «٢».

(١) و يؤيده خبر زيد بن علي المذكور في المتن «٣». و هو ضعيف السند لحسين بن علوان و غيره.

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الشهادات، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الامر والنهي من كتاب الامر بالمعروف، حديث ٦.

(٣) الوسائل، باب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨١

و لو اتضحت دلالة الروايات (١) أمكن جبر سند الاولى بالشهرة مع ان روايه حمران حسنة على الظاهر بابن هاشم.

و خبر السكوني: قال النبي صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام: ولا تتخذن مؤذنا يأخذ على أذانه اجرا (١).

و مقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين الاذان للصلاة، و الاذان الاعلامي إن ثبت مشروعيته، أى كونه غير أذان الصلاة و من غير

فرق بين اعتبار قصد القرية فى الأذان الاعلامي و عدمه، و من غير فرق بين كون الاذان مما ينتفع به و إن لم يتقرب به و عدمه.

و بذلك يظهر ما فى ترديد المصنف قدس سره فى الحكم بعدم الجواز فى الاذان الاعلامي، و اضعف منه افتاء جمع بالكراهة.

(١) و ظاهر المصنف قدس سره فى المتن حيث قال: و لو اتضحت دلالة الروايات، عدم وضوح دلالتها.

أما عدم ظهور الاولى: فلعدم الملازمة بين المبعوضيه و كونه فاعلا- للمحرم، لامكان كون بعض مراتب المبعوضيه على ارتكاب

المكروه، و يؤيده اقتراحه بأخذ الاجرة على تعليم القرآن الذى دلت النصوص على جوازه.

و أما عدم ظهور الثانية: فلانه لا ريب فى ان المراد باضمحلال الدين تعطيل أحكامه، و عليه فيمكن أن يكون المراد به فى الخبر شيوع

ارتكاب المكروه و هو أخذ الاجر للاذان لا ارتكاب المحرم.

و لكن الانصاف ان هذا خلاف ظاهر الحسن، مضافا الى ما تقدم من ان الصحيح كالنص فى عدم الجواز فاذا لا ترديد فى الحكم.

اخذ الاجرة على الامامة

(١) الوسائل، باب ٣٨، من أبواب الاذان و الاقامة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٢

و من هنا يظهر وجه ما ذكره فى هذا المقام من حرمة أخذ الاجرة على الامامة (١) مضافا الى موافقتها للقاعدة المتقدمة من ان ما

كان انتفاع الغير به موقوفا على تحققه على وجه الاخلاص فلا يجوز الاستئجار عليه لان شرط العمل المستأجر عليه قابلية ايقاعه لاجل

استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد، و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك، ثم ان من الواجبات التى يحرم أخذ الاجرة

عليها عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه (٢) كما هو أحد الاقوال فى المسألة لقوله تعالى (و لا يأب الشهداء إذا ما دعوا)

المفسر فى الصحيح بالدعاء للتحمل، و كذلك أداء الشهادة لوجوبه عينا أو كفاية و هو مع الوجوب العيني واضح.

(١) قوله و من هنا يظهر وجه ما ذكره فى هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الامامة.

وفيه: مضافا الى ما عرفت من ان مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على الواجب، و العبادة: انه بناء على عدم جواز أخذها عليهما

يجوز أخذ الاجرة على الامامة على القاعدة، إذ الامامة لا يعتبر فى تحققها قصد الامام لها، فضلا عن اعتبار قصد القرية، و لذا لو صلى

و اقتدى به جماعة من غير ان يلتفت هو بذلك صحت الجماعة و عليه فلو أخذ الاجرة على الامامة لا مانع منه حتى على هذا

المسلوك.

نعم، يدل على عدم جوازه صحيح محمد بن مسلم المتقدم، بل و كذلك حسن حمران بناء على دلالة على عدم الجواز و ارادة

الصلاة بالناس من قوله: و الصلاة بالاجر.

أما المبنى الاول: فقد مر ما فيه، و أما الثانى: فالانصاف عدم ظهوره فى ذلك، و على ذلك فالعمدة هو الصحيح.

أخذ الاجرة على الشهادة

(٢) و جوب أداء الشهادة مع استدعاء صاحب الحق للتحمل مورد اتفاق الاصحاب و الكتاب و السنة المستفيضة شاهدان به.

و بدون استدعاء صاحب الحق وجوبه هو المشهور بين الاصحاب كما فى المسالك.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٨٣

و أما مع الوجوب الكفائى فلان المستفاد من أدلة الشهادة كون التحمل و الاداء حقا للمشهود له على الشاهد، فالموجود فى الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا يقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشىء من ماله فيرجع الى أكل المال بالباطل (١) و منه يظهر انه كما لا يجوز أخذ الاجرة من المشهود له، كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية اذا استأجره لفائدة اسقاطها عن نفسه، ثم انه لا فرق فى حرمة الاجرة بين توقف التحمل او الاداء على قطع مسافة طويلة و عدمه.

و أما تحمل الشهادة مع دعوة صاحب الحق ففى الجواهر وجوبه المشهور بين الاصحاب شهرة عظيمة و انما الخلاف فى انه واجب عينى أو كفائى و قد اشبعنا الكلام فى المسألتين فى الجزء الخامس و العشرين من كتابنا فقه الصادق.

و الكلام فى المقام انما هو فى أخذ الاجرة عليهما.

فقد استدل لعدم جوازه بوجهين:

الاول: انه لا يجوز أخذ الاجرة على الواجب.

(١) الثانى: ما فى المتن و هو ان المستفاد من الأدلة ان تحمل الشهادة و أدائها حقان ثابتان للمشهود له على الشاهد فالموجود فى الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا يقابل بالمال للزوم مقابلة حق الشخص بشىء من ماله فيرجع الى أكل المال بالباطل. و فيهما نظر:

أما الاول: فلما تقدم مستوفى من جواز أخذ الاجرة على الواجب.

و أما الثانى: فلان المستفاد من الأدلة، انما هو حكم شرعى على نهج سائر الاحكام الشرعية، غاية الامر كونه ايجابا للغير، و الفرق بينه و بين جعل العمل للغير فى غاية الوضوح.

مع انه لو ثبت كونهما حقين انه اذا كان اعتبار الاستحقاق بنحو المجانية لم يجز أخذ الاجرة عليهما، و أما اذا لم يكن كذلك فالظاهر جوازه كما تقدم فى أخذ الاجرة على الواجب الكفائى، و عليه فحيث لم يثبت ذلك فى المقام فالظاهر جواز أخذ الاجرة.

نعم لو امتنع المشهود له عن أداء الاجرة، فان كان ذلك بعد عقد الاجارة و جب على الشاهد التحمل و الاداء بالعوض المسمى، و إن كان قبله وجبا مجانا.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٨٤

نعم لو احتاج الى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه (١) و لو أمكن احضار الواقعة عند من يراد تحمله للشهادة فله ان يمتنع من الحضور و يطلب الاحضار بقى الكلام فى شىء (٢) و هو ان كثيرا من الاصحاب صرحوا فى كثير من الواجبات و المستحبات التى يحرم أخذ الاجرة عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين و ليس المراد أخذ الاجرة او الجعل من بيت المال لان 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 ادائه اليه عينا او كفاية فيكون أكل المال بازائه أكلا له بالباطل كان اعطائه العوض من بيت المال اولى بالحرمة لانه تضييع له و اعطاء مال

المسلمين بازاء ما يستحقه المسلمون على العامل. بل المراد انه اذا قام المكلف بما يجب عليه كفايةً أو عينا مما يرجع الى مصالح المؤمنين (المسلمين) و حقوقهم كالقضاء و الافتاء و الاذان و الاقامة و نحوها و رأى ولى المسلمين المصلحة في تعيين شىء من بيت المال له فى اليوم او الشهر او السنة من جهة قيامه بذلك الامر لكونه فقيرا يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته فيعين له ما يرفع حاجته و إن كان أزيد من أجره المثل أو أقل منها و لا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله حتى انه لو قيل له اقض فى البلد و انا اكفيك مؤنتك من بيت المال جاز و لم يكن جعالةً، و كيف كان فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق الا مع الحاجة على وجه يمنع القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤنة. فالارتزاق مع الاستغناء و لو بكسب لا يمنع القيام بتلك المصلحة غير جائز و يظهر من اطلاق جماعة فى باب القضاء خلاف ذلك بل صرح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفاية.

(١) قوله نعم لو احتاج الى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه.

ان قلنا بان المستفاد من الادلة حرمة الالباء و الكتمان للشهادة- فعدم وجوب بذل المال واضح، إذ لا يتوقف امتثال هذا التكليف على الحضور اينما استحضروه بل هو يمثل بعدم الالباء و الامتناع لو احضرت الواقعة عنده.

و إن قلنا بأن التحمل و الاداء واجبان، فهما و إن كانا واجبين مطلقين، و مقدمة الواجب المطلق واجبة الا انه بمقتضى حديث نفي الضرر، يحكم بعدم وجوبه.

(٢) قوله بقى الكلام فى شىء

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٨٥

خاتمة تشمل على مسائل

الاولى: [حرمة بيع المصحف]

إشارة

صرح جماعة كما عن النهاية و السرائر و التذكرة و الدروس و جامع المقاصد بحرمة بيع المصحف (١) و المراد به كما صرح به فى الدروس خطه و ظاهر المحكى عن نهاية الاحكام اشتهاها بين الصحابة حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابة و عليه تدل ظواهر الاخبار المستفيضة.

قد تقدم الكلام فى هذا الفرع فى مبحث الرشوة مفصلا، و عرفت ان الارتزاق من بيت المال المعد لمصالح المسلمين جائز لمن قام بالوظائف التى يعود نفعها الى المسلمين و إن لم يجز أخذ الاجرة عليها لان الارتزاق غير أخذ الاجرة.

و عرفت ان الاظهر ما هو المشهور بين الاصحاب من جواز الارتزاق حتى مع عدم الحاجة.

فتفيد المصنف قدس سره له فى المقام بالحاجة غير تام.

مع انه قد مر من المصنف قدس سره جواز اعطاء الامام من خراج الاراضى للقاضى و إن لم يكن محتاجا ان رأى مصلحة فى ذلك.

نعم ما كان من الحقوق مختصا بالفقراء كالكفارات و الاوقاف المختصة بهم لا يجوز اعطائه بغير المحتاج.

حرمة بيع المصحف

خاتمة: فى بيان مسائل:

(١) الأولى: صرح جماعة بحرمة بيع المصحف.

وقبل التعرض لحكم المسألة لا بد من تقديم أمرين:

الأول: ان المصحف عبارة عن الاوراق المتضمنة للخطوط على حد سائر الكتب دون خصوص الخط كما عن الدروس و ارتضاه المصنف قدس سره و الشاهد على ذلك هو الفهم العرفي ألا ترى ان أحدا لا يحتمل أن يكون المراد بالجواهر عند اطلاقها خصوص الخطوط المنقوشة في ذلك الكتاب.

و بالجملة لا أظن التردد في ذلك بحسب المتفاهم العرفي.

الثاني: ان الخطوط المنقوشة سواء كانت من قبيل الجواهر كالخطوط المنقوشة

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٦

ففي موثقة سماعه لا يتبعوا المصاحف فان بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها، قال: اشتر منه الدفتين و الحديد و الغلاف و اياك ان تشتري منه الورق.

و فيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما و على من باعه حراما (١) و مضمرة عثمان ابن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف و شرائها، قال «فقال» لا تشتري كلام الله و لكن اشتر الجلد و الحديد و الدفة (الدفتين) و قل اشترى منك هذا بكذا و كذا.

و رواه في الكافي عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام و رواية جراح المدائني في بيع المصاحف، قال: لا تبع الكتاب و لا تشتريه و بع الورق و الاديم و الحديد.

بالحبر، أو كانت من قبيل الاعراض او هيئات الأموال،، انما تقابل بالمال لانها يرغب اليها

و يبذل بازائها العوض، بل ربما تكون عمدة النظر اليها و لا نظر الى الاوراق اصلا، كما انه ربما يكون كل منهما منظورا اليها و يجعل العوض بازائهما معا.

و بالجملة: لا يعتبر في صدق مفهوم البيع كون المبيع من الجواهر.

مضافا الى ما تقدم من انها ربما تكون من قبيل الجواهر.

و عليه: فما أورده الاستاذ الاعظم على المصنف قدس سره بأن الخط بما هو خط غير قابل للبيع، غير وارد.

إذا عرفت هذين الأمرين. فاعلم أن النصوص الواردة في المقام على طائفتين:

الأولى: ما دل على المنع و هي قسمان:

الأول: ما يكون ظاهرا في المنع عن بيع الاوراق المشتملة على الخطوط المقيدة بها التي عليها يحمل المصحف عند اطلاقه.

(١) كخبر «١» سماعه عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.

و الظاهر من قوله و اياك ان تشتري منه الورق و فيه القرآن مكتوب بيع الورق المقيد بالخطوط المنقوشة، فينطبق على ما في صدره من النهي عن بيع المصاحف.

و لكن الخبر ضعيف السند، لان في طريقه الحسن بن علي بن أبي حمزة الذي هو ضعيف، و الغريب تعبير المصنف قدس سره عن هذا الخبر بالموثق.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٧

(١) و رواية عبد الله بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ان المصاحف لن تشتري فاذا اشتريت فقل: انما اشترى منك

الورق و ما فيه من الاديم و حليته و ما فيه من عمل يدك بكذا و كذا. و ظاهر قوله عليه السلام ان المصاحف لن تشتري انها لا تدخل في ملك أحد على وجه العوضيه عما بذله من الثمن، و انها اجل من ذلك و يشير اليه تعبير الامام في بعض الاخبار بكتاب الله و كلام الله الدال على التعظيم و كيف كان، فالحكم في المسأله واضح بعد الاخبار و عمل من عرفت حتى مثل الحلّي الذي لا يعمل بأخبار الآحاد.

(١) و خبر «١» عبد الرحمن بن سليمان، في الوسائل عبد الرحمن بن سيابه، و تبعه المصنف، و في المصدر عبد الرحمن بن سليمان عن الامام الصادق عليه السلام لاحظ المتن. و هذا الخبر مجهول لعبد الرحمن. و خبر جراح المدائني عن الامام الصادق عليه السلام في بيع المصاحف قال: لا تبع الكتاب و لا تشتريه و بع الاديم و الورق و الحديد «٢» و هذا الخبر ايضا ضعيف لقاسم بن سليمان و جراح. القسم الثاني: ما يكون ظاهرا في المنع عن بيع الخطوط المنقوشه. كمثوق «٣» سماعه عنه عليه السلام رواه في المتن مع اختلاف عن بيع المصاحف و شرائها، فقال: لا تشتري كتاب الله عز و جل و لكن اشتر الحديد و الورق و الدفتين و قل: اشترى منك هذا بكذا و كذا. و ظاهره حرمه جعل الخطوط مبيعا سواء جعلت كذلك مستقلة أوفى ضمن بيع المجموع. و رواه الشيخ في محكي التهذيب و فيه: لا تشتري كلام الله.. الى آخره. ثم انه قد يتوهم التنافي بين الاخبار الثلاثة الاخيره و الخبر الاول، بدعوى انها تدل على جواز بيع الورق، و الخبر الاول يدل على عدم جوازه.

و قد دفع التنافي صاحب الجواهر قدس سره بحمل الاخبار المجوزة على ارادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد في الحقيقة متضمنا لمورد البيع و مورد الاجارة بقرينة قوله عليه السلام و ما عملته يدك بكذا ضرورة عدم صلاحية العمل لكونه موردا للبيع، فلا بد من تنزيله على الاجارة.

- (١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
 (٢) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.
 (٣) نفس المصدر، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٨

(١) و ربما يتوهم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها مثل رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها، قال: انما كان يوضع الورق عند القامة و المنبر، قال: و كان بين الحائط و المنبر قدر ممر شاة أو رجل و هو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب السورة (البقرة) و يجيء آخر فيكتب السورة، و كذلك كانوا ثم انهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فما ترى في ذلك؟ قال:

اشتره أحب الى من أن أبيع و مثله رواية روح بن عبد الرحيم. و زاد فيه قلت:

فما ترى ان اعطى على كتابته أجرا قال: لا بأس و لكن هكذا كانوا يصنعون فانها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله، ثم انهم اشتروا بعد ذلك و قوله اشتره أحب الى من أن أبيع و نفى البأس عن الاستئجار لكتابته كما في أخبار اخر غيرها، فيجوز تملك الكتابة بالاجرة فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركب منها و من القرطاس و غيرهما لكن الانصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خط المصحف، و انما تدل على ان تحصيل المصحف في الصدر الاول كان بمباشرة

كتابته ثم قصرت الهمم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استجارا و لا دلالة فيه على كيفية الشراء و ان الشراء و المعاوضة لا بد أن لا يقع الا على ما عدا الخط من القرطاس و غيره.

و فيه: ان قوله: و ما عملته... الى آخره الظاهر ان المراد به هو مثل التصحيف و خياطة الكرايس لا الكتابة، و ايضا الظاهر ان المراد به هو الأثر الحاصل من هذه الاعمال لا نفس الفعل، و الا فلا وجه لجعل العمل بعد وقوعه موردا للاجارة. فالمتعين في دفع المنافاة ان يقال: ان المراد من الخبر الاول الورق المشتمل على الخطوط كما تقدم و من الاخبار المجوزة الورق المجرد.

(١) الطائفة الثانية: ما دل على الجواز: كصحيح أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام عن بيع المصاحف و شرائها فقال عليه السلام: انما كان يوضع عند القامة و المنبر- الى ان قال- اشتره أحب إلى من أن أبيع «١» و نحوه خبر روح بن عبد الرحيم «٢».

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

(٢) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٨٩

و في بعض الروايات دلالة على أن الاولى مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل رواية عبد الرحمن بن أبي عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن أم عبد الله بنت الحسن ارادت أن تكتب مصحفا فاشترت ورقا من عندها و دعت رجلا- فكتب لها على غير شرط فاعطته فرغ خمسين دينارا و انه لم تبع المصاحف الا حديثا، و مما يدل على الجواز رواية عنبسة الوراق قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام اني رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتني لم ابعها، قال: الست تشتري ورقا و تكتب فيه، قلت: نعم و أعالجها قال: لا- بأس بها و هي و إن كانت ظاهرة في الجواز إلا أن ظهورها من حيث السكوت عن كيفية البيع في مقام الحاجة الى البيان فلا تعارض ما تقدم من الاخبار المتضمنة للبيان. (١) و كيف كان فالظاهر في الاخبار ما تقدم من الاساطين المتقدم اليهم الاشارة.

و خبر عنبسة الوراق- المهمل المجهول- عن الامام الصادق عليه السلام المذكور في المتن «١».

(١) و قد جمع المصنف قدس سره بين الطائفتين بحمل الأخبار المانعة على المنع عن بيع الخط، و الاخبار المجوزة على جواز بيع ما عدا الخط لعدم التعرض فيها للكيفية، بدعوى أن نصوص الجواز واردة في مقام بيان أن الناس قصرت همهم عن تحصيل المصاحف الا بالمال، و أما أن كيفية شرائها و انه هل كانت المعاملة على ما عدا الكتابة أو معها فهي غير متعرضة لذلك، ففي ذلك يرجع الى النصوص المانعة.

و فيه: ان مورد نصوص الجواز بيع المصاحف، و المصحف إن كان عبارة عن خصوص الخط- كما عليه بنائه قدس سره تبعا للدروس- فهي صريحة في جواز بيع ما تضمنت نصوص المنع عن بيعه، و إن كان عبارة عن الاوراق المشتملة على الخطوط فحيث ان الكتابة مقومة لمصحفية المصحف لعدم صدق المصحف على ما عدا الكتابة بالبداهة فهي كالصريحة في جواز ايقاع المعاملة على ما يشمل الكتابة، فعلى كل تقدير هذا حمل تبرعى لا شاهد له.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٠

واضعف منه ما ذكره بعض مشايخنا المحققين و هو حمل المانعة على المنع عن ايقاع المعاملة على القرآن و كلام الله، أى جعل هذا عنوانا للمبيع، و حمل نصوص الجواز على ارادة بيع ما ينطبق عليه القرآن من دون أن يقصد فى البيع هذا العنوان المنطبق عليه، فيكون محصل الكلام عبر بالجلد و الحديد و أثر عمل الله و لا تعبر بالقرآن و المصحف.

فالصحيح فى مقام الجمع حمل نصوص المنع على الكراهة لصراحة قوله عليه السلام فى صحيح أبى بصير اشتره أحب الى من أن أبيع فى الجواز.

و على فرض ابقاء ظهور الاخبار المانعة على حاله لا يستفاد منها الا الحرمة التكليفية و هى لا تلازم الفساد كما تقدم فى أول الكتاب مفصلا.

و ليعلم أن متعلق الحكم كراهة أو حرمة تكليفية أم وضعيه هو البيع، و استفادة ثبوت هذا الحكم لجميع أنحاء النقل و الانتقال متوقفة على فهم المناط، أو ثبوت أن الخطوط لا تكون كسائر الاموال و لا تكون مملوكة لأحد، و هما كما ترى، لا سيما الاخير كيف و قد دلت الروايات على ان المصحف من الحبو، و يكون مختصا بالولد الاكبر، و مع عدمه ينتقل الى سائر الورثة.

فما أفاده المحقق الايروانى قدس سره من أنه يمكن جعل الاخبار المانعة اشارة الى عدم قبول المصحف للنقل و لو بالاسباب غير الاختيارية كالارث ضعيف.

و الظاهر ان النصوص المانعة لا تشمل مبادلة المصحف بالمصحف، إذ الظاهر منها ان النهى عن بيعه انما هو لاجل تعظيم القرآن و انه أجل من أن يجعل يازائه ثمن بخس، و هذا المحذور لا يترتب على المبادلة المزبورة.

و مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على كتابة القرآن لكونها عملا محترما، و لم يثبت التلازم فى الحكم بين أخذ الاجرة على الكتابة و البيع، مع انه تدل على جوازه جملة من النصوص.

كصحيح على بن جعفر قال: و سألته عن الرجل هل يصلح له أن يكتب المصحف بالاجر؟ قال: لا بأس به «١» و نحوه غيره.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٩١

بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء (١) بعد فرض ان الكاتب للمصحف فى الاوراق المملوكة مالك للاوراق، و ما فيها من النقوش فان النقوش إن لم تعد من الاعيان المملوكة عرفا بل من صفات النقوش الذى تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجة الى النهى عن بيع الخط فانه لا- يقع يازائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع و إن عدت من الاعيان المملوكة عرفا، فإن فرض بقائها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشتري و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت الى المشتري فان كان بجزء من العوض فهو البيع المنهى عنه. لان بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس الا- جعل جزء من الثمن يازاء الخط و إن انتقلت اليه قهرا تبعا لغيره لا- لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل فى المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع ان هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق و النقوش، فان النقوش غير مملوكة بحكم الشارع مجرد تكليف صورى إذ لا أظن أن يعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على انه ملك عرفا قد نهى عن المعاوضة عليه، بل الظاهر انه إذا لم يقصد بالشراء الا الجلد و الورق كان الخط باقيا على ملك البائع فيكون شريكا بالنسبة. فالظاهر انه لا مناص عن التزام التكليف الصورى أو يقال إن الخط لا يدخل فى الملك شرعا، و إن دخل فيه عرفا فتأمل.

و لأجل ما ذكرنا التجأ بعض الى الحكم بالكراهة و أولوية الاقتصار فى المعاملة على ذكر الجلد و الورق بترك إدخال الخط فيه

احتراما، و قد تعارف الى الآن تسمية ثمن القرآن هدية.

المراد من حرمة بيع المصحف

(١) قوله بقى الكلام فى المراد من حرمة البيع و الشراء.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٩٢

...

محصل ما ذكره انه لا ريب فى ان الكاتب للمصحف فى الاوراق المملوكة له، مالك للاوراق مع ما فيها من الخطوط و النقوش. و على ذلك فإما أن تكون النقوش من الاعيان المملوكة او لا.

و على الثانى: فلا حاجة الى النهى عن بيع الخط فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع فى حيز البيع.

و على الاول: فإما أن يبقى الخط فى ملك البائع أو ينتقل الى المشتري، فإن بقى فى ملك البائع لزم كون المصحف مشتركا بين البائع و المشتري، و هو بديهى البطالان و مخالف للاتفاق، و إن انتقل الى المشتري فى مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهى عنه، و إن انتقل اليه تبعا لغيره فهو خلاف مقصود المتبايعين لفرض بنائهما على ايقاع المعاوضة على غير الخط، و يعتبر فى ما يدخل فى الملك تبعا لغيره عدم بناء المتعاملين على عدم الدخول كما لا يخفى، مع ان هذا مجرد تكليف صورى.

و بهذا البيان يظهر ان الالتزام بكون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه على نحو دخول التقيد و خروج القيد لا يفيد.

هذا محصل كلامه، و به يندفع بعض ما أورد عليه الناشئ عن عدم التأمل فى ما أفاده قدس سره.

و التحقيق أن يقال: إن فى المقام احتمالا آخر، و يدور الامر بين الالتزام به و بين الالتزام بالاحتمال الثالث، ففى الحقيقة يدور الامر لمن اراد الفرار من ايقاع المعاملة المرجوحة بين احتمالين:

الاول: أن يكون المبيع هو الجلد و الورق و الغلاف و الحديد، مشروطا بأن يملك البائع الخطوط و النقوش مجانا، و لا يعتبر التصريح بذلك لقيام القرينة القطعية على ان عليه بناء المتعاملين فى العقد، إذ من المعلوم أن غرض المشتري هو تملك المصحف.

الثانى: أن يكون المبيع بالاصالة هو ما عدا الخط، و انما تنتقل الخطوط الى المشتري تبعا و قهرا بحكم من الشارع الاقدس.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٩٣

ثم إن المشهور بين العلامة قدس سره و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر (١) على الوجه الذى يجوز بيعه من المسلم، و لعله لفحوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم (٢) و ان الاسلام يعلو و لا يعلى عليه (٣) فان الشيخ قدس سره قد استدلل به على عدم تملك الكافر للمسلم.

فإن قلت: لازم كل من الاحتمالين عدم ثبوت الخيار لو ظهر عيب فى الخطوط، و الظاهر انه خلاف الاتفاق.

قلت: إنه يمكن أن يكون وجه ثبوت الخيار حينئذ هو تخلف الشرط المبنى عليه العقد و هى صحة الخطوط، فيكون الثابت حينئذ خيار تخلف الشرط.

بيع المصحف من الكافر

(١) قوله ثم ان المشهور بين العلامة قدس سره و من تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر. وقد استدلت لعدم جواز بيعه من الكافر - على تقدير القول بجواز بيعه من المسلم - بوجوه غير مختصة بالبيع، بل هي على فرض الدلالة جملة منها تدل على عدم تملك الكافر للمصحف، و بعضها يدل على عدم جواز تملكه اياه. فهاهنا قسمان من الوجوه:

الاول: ما استدلت به على عدم تملك الكافر للمصحف و هو أمران:

(٢) أحدهما فحوى ما دل، على عدم تملك الكافر للمسلم «١» إذ العبد إن لم يملكه الكافر بمجرد اتصافه بالايمان فالقرآن الذى هو حقيقة الاحكام الشرعية و المعارف الالهية أولى بعدم التملك.

(٣) ثانيهما: النبوى المعروف الإسلام يعلو و لا يعلى عليه «٢» بدعوى ان ملك الكافر للمصحف المتضمن لجميع المعارف الإسلامية علو للكافر على الإسلام.

(١) الوسائل، باب ٢٨، من أبواب عقد البيع و شروطه.

(٢) الوسائل، باب ١١ من أبواب موانع الارث، حديث ١١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٤

و من المعلوم أن ملك الكافر للمسلم إن كان علوا على الاسلام فملكه للمصحف أشد علوا عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه و اجباره على البيع كما قيل به فى العبد المسلم، و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه الى وارثه و لو كان الوارث هو الامام هذا، و لكن ذكر فى المبسوط فى باب الغنائم ان ما يوجد فى دار الحرب من المصاحف و الكتب التى ليست بكتب الزندقه و الكفر داخل فى الغنيمه و يجوز بيعها. و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف و الا لم يكن وجه لدخولها فى الغنيمه بل كانت من مجهول المالك المسلم و ارادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.

و فيهما نظر.

إذ يرد على النبوى اولا انه ضعيف السند غير منجبر بشىء.

و ثانيا: ان المصحف لا يكون متضمنا للمعارف الاسلامية بل هو متضمن لنقوش و خطوط كاشفة عن تلك المعارف، و الاستعلاء على الخطوط ليس استعلاء على الاسلام و معارفه.

و ثالثا: ما ذكره السيد الفقيه بقوله: ان هذا الخبر يحتمل معان خمسة:

أحدها: بيان كون الاسلام أشرف المذاهب، و هو خلاف الظاهر جدا. الثانى: بيان انه يعلو من حيث الحجج و البرهان. الثالث: انه يعلو بمعنى يغلب على سائر الاديان. الرابع:

انه لا ينسخ. الخامس: ما اراده الفقهاء من ارادة بيان الحكم الشرعى الجعلى بعدم علو غيره عليه.

و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

و لكن الظاهر منه غير الاخير، إذ ارادة الانشاء من مثل هذه الجملة الخبرية خلاف الظاهر.

و يرد على الفحوى:

اولا: انه لا دليل على عدم تملكه اياه، بل مقتضى ما دل على انه يجبر على البيع و انه

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٥

يجب عليه ذلك هو تملكه له.

و ثانيا: ان فى تملك الكافر للمسلم و تسلطه عليه ذلا عليه و اهانة، بخلاف تملك المصحف فإنه ليس فى ذلك ذل.

و ثالثا: ان الاولوية ممنوعة لما تقدم آنفا من ان المصحف انما هو خطوط و نقوش كاشفة عن تلك الاحكام و المعارف، و أفضليتها من المؤمن ممنوعة، ألا ترى انه لو دار الامر بين اتلافه و قتل النفس المحترمة لا ريب فى تقديمه عليه.

و أما القسم الثانى: فهو أمران:

الاول: ان تملك المصحف للكافر هتك له و هو حرام.

و فيه: ان مجرد تملكه اياه لا- يكون هتكا مطلقا، نعم ربما يوجب التسليط له هتكا كما انه ربما يلازم تسليط المسلم عليه هتكا. و بعبارة اخرى: النسبة بين تسليط الكافر على المصحف و بين هتكه عموم من وجه.

مع ان ذلك من صغريات الاعانة على الاثم، إذ اعطاء المصحف له لا يكون هتكا، بل هو اعانة عليه كما لا يخفى، و قد تقدم فى مسألة بيع العنب ممن يجعله خمرا انه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم.

مع ان هذا الوجه لو تم لدل على الحرمة، و هى لا تستلزم الفساد.

الثانى: ان تملكه للكافر يستلزم تنجيسه للعلم العادى بأن الكافر يمسح مع الرطوبة.

و فيه: اولاً: انه لا علم بالملازمة، بل الظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

و ثانيا: انه لو سلمت الملازمة فانما هى بين الاعطاء الخارجى و التنجيس لابين التملك و التنجيس.

و ثالثا: ان هذا ايضا من صغريات الاعانة على الاثم.

و رابعا: ان الحرمة لا تستلزم الفساد.

فتحصل: ان الاقوى تملك الكافر للمصحف و جواز بيعه له، على القول بجواز بيعه من المسلم.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٢٩٦

و الظاهر ان ابعاض المصحف فى حكم الكل (١) إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقة فى تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحوق لعدم تحقق الاهانة (٢) و فى إلحاق الادعية المشتملة على اسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقا، أو مع كون الكافر ملحدا بها دون المقر بالله المحترم (٣) لأسماؤه لعدم الاهانة و العلو وجوه.

حكم بيع أبعاض المصحف

(١) قوله و الظاهر ان ابعاض المصحف فى حكم الكل يقع الكلام فى موردين:

الاول: فى بيع ابعاض للمسلم على القول بعدم جواز بيعه له.

الثانى فى تملكها للكافر.

أما المورد الاول فإن كانت ابعاض مستقلة لا يجوز بيعها، لان القرآن و كلام الله و كتاب الله، تصدق على الكل و على البعض.

مع انه من الضرورى عدم دخل ضم بعض القرآن الى بعض فى هذا الحكم.

مضافا الى ان قوله عليه السلام فى خبر سماعة المتقدم، و اياك ان تشتري الورق و فيه القرآن شامل لاي ورق كتب فيه القرآن بلا

ريب، وإن كانت متفرقة في تضاعيف الكتب للاستشهاد والاستدلال ككتب الفقه وغيرها، فلا شبهة في جواز البيع لقيام السيرة القطعية على ذلك.

و أما المورد الثاني، فالظاهر انه لا فرق بين القرآن و ابعاذه، و في ابعاذه بين المستقلة و المتفرقة في الكتب.

(٢) و استدل المصنف قدس سره للجواز في الأبعاض المتفرقة، بعدم تحقق الإهانة.

و فيه: اولاً ان الدليل للمنع لم يكن منحصرًا بحرمه الإهانة، بل المصنف قدس سره لم يستدل بذلك.

و ثانياً: انه اذا تحققت الإهانة لم يكن فرق، بين المستقلة و غير المستقلة.

(٣) قوله دون المقر بالله المحترم.

و فيه: اولاً ان المدرك للمنع لو كان هو عدم جواز العلو لم يكن فرق بين فرق الكفار.

و ثانياً: ان الاقرار بالله لا يلزم احترامه لجميع اسمائه تعالى كما لا يخفى.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٧

و في إلحاق الاحاديث النبوية بالقرآن وجهان: حكى الجزم به عن الكركي و فخر الدين (قدس سرهما) و التردد بينها عن التذكرة و على اللحق فيلحق اسم النبي صلى الله عليه و آله بطريق أولى لانه أعظم من كلامه (١) و حينئذ فيشكل ان يملك الكفار الدراهم و الدنانير المضروبة في زماننا المكتوب عليها اسم النبي صلى الله عليه و آله إلا أن يقال إن المكتوب فيها غير مملوك عرفاً و لا يجعل بإزاء الاسم الشريف المبارك من حيث انه اسمه صلى الله عليه و آله جزء من الثمن فهو كاسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار إلا أن يقال إن مناط الحرمة التسليط لا المعاوضة، بل و لا التمليك و يشكل ايضاً من جهة تناولها الكافر مع العلم العادي بمسه اياه خصوصاً مع الرطوبة.

الثانية: جوائز السلطان و عماله (٢)

إشارة

بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً لا يخلو عن أحوال لانه إما ان لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرم يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال. و إما أن يعلم و على الثاني فإما أن لا يعلم أن ذلك المحرم أو شيئاً منه هو داخل في المأخوذ. و إما أن يعلم ذلك و على الثاني فإما أن يعلم تفصيلاً. و إما أن يعلم اجمالاً فالصور أربع:

(١) قوله قدس سره لأنه أعظم من كلامه.

لم يقيموا دليلاً على الاعظمية سوى انه لا يجوز للمحدث مس اسمه و يجوز له مس كلامه.

و لكنه غير تام، إذ لو تم ذلك لما كان يثبت به الاعظمية ألا ترى انه يجوز مس المحدث لبدنه مع انه أعظم من اسمه بلا كلام.

جوائز السلطان الصورة الاولى

(٢) قوله جوائز السلطان و عماله بل مطلق المال المأخوذ.

محل البحث انما هو كل ما أخذ، من أى شخص، لا يتورع، و لا يجتنب عن الحرام، و

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٨

[الصورة الأولى أن لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرم]

أما الأولى: فلا اشكال فيها في جواز الاخذ و حليته التصرف. (١)

التخصيص بجوائز السلطان و عماله انما هو لاجل الغلبة.

ثم المال المأخوذ من الجائر مجاناً أو بعنوان المعاملة لا يخلو عن أحوال، إذ الاخذ ربما لا يعلم بوجود مال حرام في أموال الجائر، أو يعلم بوجوده و لكن يعلم بعدم كون المأخوذ من تلك الاموال، و ربما يعلم بوجوده فيها و على الثاني، فاما ان لا يعلم بوجود مال حرام في المأخوذ أو يعلم بذلك، و على الاخير، تارة يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً و اخرى يعلم به اجمالاً فالصور أربع.

(١) قوله اما الأولى فلا اشكال فيها في جواز الأخذ.

الصورة الأولى أن يأخذ المال من الجائر مع عدم علمه بوجود حرام في أمواله يصلح أن يكون المأخوذ من ذلك، و كما أفاده لا إشكال في جواز الاخذ في هذه الصورة و ذلك لوجوه:

الاول: عموم قاعدة اليد التي هي من القواعد التي عليها بناء العقلاء و عمل المتدينين، و تدل عليها جملة من النصوص، و هي اماره لملكية ما تحت يد كل شخص له، كما اشبعنا الكلام في ذلك في رسالة القواعد الثلاث.

الثاني: أصالة الصحة الجارية في اعطاء الجائر مجاناً او مع العوض.

و أورد عليها بإيرادين:

أحدهما: ما أفاده الاستاذ الأعظم و هو: ان مدرك هذا الاصل انما هو السيرة و هي من الادلة اللبئية، فلا بد من الاخذ بالمتيقن، و هو نفس العقود و الايقاعات مع احراز أهلية المتصرف للتصرف، فلا يكون المقام مجرى لها، إذ الشك في المقام في أهلية الجائر للاعطاء.

و فيه: ما حققناه في الرسالة المشار اليها، من أن أصالة الصحة تجرى في موارد الشك من ناحية شرائط العوضين و المتعاقدين ايضاً كما تجرى في موارد الشك في صحة العقد من جهة الشك في شرائط العقد لقيام السيرة على ذلك.

ثانيهما: ما أفاده بعض مشايخنا المحققين قدس سره و هو: ان أصالة الصحة لا تنفع في جواز

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٢٩٩

للاصل و الاجماع (١) و الاخبار الآتية. (٢)

القبض فيما كان القبض جزء الناقل كالهبة، فإن جوازه فيها ليس مترتباً على صحة العقد، مع ان صحة العقد تتوقف على جوازه.

و فيه: ان الشك في جواز القبض لا يعتنى به لجريان أصالة الصحة في نفس الاعطاء الخارجي، و لا يدفع هذا الاحتمال بإجراء أصالة الصحة في العقد كي يرد المحذور المذكور.

(١) و قد استدلل المصنف قدس سره لجواز الأخذ في هذه الصورة بوجهين آخرين:

أحدهما: الاجماع.

و فيه: ان مدرك المجمعين معلوم، فليس هو اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأى المعصوم.

ثانيهما: الاصل.

إن أريد به قاعدة اليد، أو أصالة الصحة، فالاستدلال به متين.

و إن أريد به أصالة الاباحة، فيرد عليه: ان هذا الاصل محكوم لأصالة عدم انتقال ذلك المال الخاص الى الجائر من مالكة السابق، و

عدم صيرورة الجائر مالكا له.

(٢) الثالث: الروايات الخاصة الواردة في المقام.

كصحيح أبي ولاد قال: قلت: لابي عبد الله عليه السلام: ما ترى في رجل يلى اعمال السلطان ليس له مكسب الا من اعمالهم وانا أمر به فانزل عليه فيضيفنى و يحسن الى و ربما أمر لى بالدراهم و الكسوة و قد ضاق صدرى من ذلك، فقال لى: كل و خذ منه فلك المهنه و عليه الوزر «١».

و صحيح أبى المعز قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام و انا عنده فقال: اصلحك الله أمر بالعامل فيجيزنى بالدراهم آخذها؟ قال عليه السلام: نعم «٢» و نحوهما غير هما.

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٠

لكن ربما يوهم بعض الاخبار انه يشترط فى حل مال الجائر ثبوت مال حلال له (١) مثل ما عن الاحتجاج عن الحميرى انه كتب الى صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلا (مستحل) لما فى يده و لا يتورع (يرع) عن أخذ ماله ربما نزلت فى قرية و هو فيها أو أدخل منزله، و قد حضر طعامه فيدعونى اليه فإن لم أكل من طعامه عادانى عليه فهل يجوز لى أن أكل من طعامه و اتصدق بصدقة و كم مقدار الصدقة و ان اهدى هذا الوكيل هدية الى رجل آخر فيدعونى الى ان انال منها و انا اعلم أن الوكيل لا يتورع عن أخذ ما فى يده فهل على فيه شىء ان انا نلت منه، الجواب ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما فى يده فاقبل بره و الا- فلا بناء على ان الشرط فى الحلية هو وجود مال آخر فاذا لم يعلم به لم يثبت الحل لكن هذه الصورة قليل التحقق.

و هذه النصوص اما مختصة بهذه الصورة او تدل على حكمها بالاطلاق او بالاولوية كما سيأتى.

(١) قوله انه يشترط فى حل مال الجائر ثبوت مال حلال له.

و حاصله ان خبر الاحتجاج «١» المروى فى المتن يدل على ان شرط الحلية وجود مال حلال للجائر و الا فلا يجوز.

و أورد عليه السيد الفقيه و تبعه الاستاذ الاعظم: بأن مورد كلامنا هى الصورة الاولى و هى ما اذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرّم، و مفروض الرواية عكس ذلك، و ثبوت مال محرّم فيها، لان مال الوقف الذى فى يده مال محرّم، و يحتمل ان يكون ما أخذه السائل منه.

و لكن: يمكن أن يقال: إن نظر المصنف قدس سره الى ان الرواية شاملة للمورد من جهة أنه يمكن فى مورد الرواية أن يكون مال الوقف معيناً علم السائل بصرفه فى غير محله، و لا- يحتمل أن يكون ما اعطى له منه، و لكن احتمال أن يكون من حرام آخر لعدم تورعه عن الحرام، فمن عدم الاستفصال يستكشف ثبوت الحكم فى هذه الصورة ايضا.

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠١

اما الثانية: [يعلم بوجود مال محرّم للجائر لكن لا يعلم بأن الجائزة منه]

إشارة

فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة (١) فحكمها كالصورة الاولى (٢) وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يتبلى المكلف به وبين ما من شأنه الابتلاء به كما إذا علم أن الواحد المردد بين هذه الجائزتين وبين أم ولده المعدودة من خواص نسائه مغصوب و ذلك لما تقرر في الشبهة المحصورة من اشتراط تنجز تعلق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كل من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه منجزاً، لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لا- مشروطاً بوقت الابتلاء المفروض انتفائه في أحدهما في المثال، فإن التكليف غير منجز بالحرام الواقعي على أي تقدير لاحتمال كون المحرم في المثال هي ام الولد و توضيح المطلوب في محله.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، إلا أن في النفس من ذلك شيئاً، فالصحيح ان يورد عليه بضعف سند الرواية لارسالها.

الصورة الثانية

(١) قوله و أما الثانية فإن كانت الشبهة غير محصورة.

الصورة الثانية: هي ما لو علم باشتغال اموال الجائر على الحرام و يحتمل كون المأخوذ من ذلك الحرام.

و قد أفاد المصنف قدس سره ان لهذه الصورة موردين:

الاول: كون الشبهة فيها غير محصورة او كون أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء.

الثاني: كون الشبهة محصورة و كون جميع الاطراف داخله في محل الابتلاء.

(٢) وقال: انه في المورد الأول يكون حكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى، إذ العلم الاجمالي انما يوجب التنجز اذا كان التكليف المعلوم فعلياً على كل تقدير، و الا فوجود هذا العلم كعدمه، فلو كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء، حيث ان التكليف لو كان في ذلك الطرف لا يكون فعلياً منجزاً بل يكون الحكم معلقاً على التمكن، فلا يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٢

...

و فيه: انه قد حققنا في زبدة الاصول ان الدخول في محل الابتلاء لا يكون من شرائط صحة التكليف.

و بعبارة اخرى: اذا فرضنا الشيء مقدوراً عقلاً- يصح التكليف به و لو كان خارجاً عن محل الابتلاء و عليه فالعلم الاجمالي بوجود التكليف في أحد الاطراف التي يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء يكون منجزاً.

كما انه حققنا ان كون الشبهة غير محصورة لا- يوجب عدم تنجز العلم الاجمالي، نعم اذا كان بعض الاطراف غير مقدور بالقدرة العقلية لا يكون العلم الاجمالي منجزاً، و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله.

و لكن لا بأس بالتنبيه على أمر و هو: ان المصنف قدس سره في فرائده بعد ما اختار عدم تنجز العلم الاجمالي اذا كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء عنوان مسألة اخرى و هي: انه اذا شك في كون أحد الاطراف داخل في محل الابتلاء او خارجاً عنه، هل يكون العلم الاجمالي منجزاً أم لا؟ و اختار فيها التنجز.

و استدلاله: بأن مقتضى الاطلاقات هو ثبوت التكليف لو كان في ذلك الطرف، و لا يعتنى باحتمال خروجه عن محل الابتلاء و عليه فالعلم الاجمالي المزبور يكون منجزاً.

و أورد عليه السيد الفقيه في حاشيته في المقام: بأن الابتلاء لو كان شرطاً فانما يكون بالنسبة الى التنجز لا إلى أصل التكليف، فهو شرط عقلي في مرتبة متأخرة عن مرتبة المطلق، فلا- يكون الاطلاق وافياً بدفع الشك الراجع الى حكم العقل، فهو نظير الشك في

شروط طريق الامتثال.

وفيه: ان ما افاده المصنف قدس سره و إن لم يكن تاما لكونه تمسكا بالعام فى الشبهة المصدقية، و هو لا يجوز، الا ان هذا الايراد لا يرد عليه، إذ لا يعقل كونه شرطا لتنجز التكليف، و ذلك لان المراد من عدم تنجز التكليف ان كان انه فى صورة الترك و عدم الفعل

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٠٣

ثم انه صرح جماعة بكراهة الاخذ. (١)

و عن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة و بمثل قولهم عليهم السلام دع ما يريبك و قولهم عليهم السلام من ترك الشبهات نجى من المحرمات (٢) الخ.

فى الشبهات التحريمية لا يعاقب عليه، فهو فى جميع المحرمات الداخلة فى محل الابتلاء كذلك، و إن كان المراد ان التكليف يكون بنحو لو خولف لا يعاقب عليه فهذا مما لا يمكن الالتزام به، إذ فرض ذلك فرض الابتلاء فتدبر فانه دقيق، فعلى فرض كونه شرطا فانما هو شرط لفعلية التكليف و عليه فيصح التمسك بالاطلاق مع قطع النظر عما ذكرناه.

و كيف كان: فتحصل ان حكم هذا المورد حكم المورد الثانى، و سيجىء تنقيح القول فى ذلك فانتظر.

لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز

و تمام الكلام فى هذا المورد ببيان أمور: منها ما ذكره المصنف قدس سره بقوله:

(١) صرح جماعة بكراهة الأخذ.

و استدلل له بوجوه:

الاول: ما عن المنتهى، و هو احتمال أن يكون المأخوذ حراما واقعيا و إن جاز الاخذ و التصرف ظاهرا.

وفيه: ان هذا الاحتمال موجود حتى فيما يؤخذ من عدول المؤمنين، و لا اختصاص له بما يؤخذ من الجائر، مع ان هذا لا يصلح مدركا للكراهة الشرعية، غاية الامر كونه منشأ لرجحان التجنب تحفظا عن الوقوع فى الحرام الواقعى، و لا يترتب على هذا الرجحان سوى الفرار من الوقوع فى المحرم الواقعى.

(٢) الثانى: النصوص الدالة على حسن الاحتياط. كقوله عليه السلام: دع ما يريبك الى ما لا يريبك «١» و قوله عليه السلام: الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكة «٢» و نحوهما غيرهما.

(١) الوسائل، باب ١٢، من أبواب صفات القاضى.

(٢) نفس المصدر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٠٤

و ربما يزداد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها و يترتب عليه من المفساد ما لا يخفى. (١)

و فى الصحيح ان أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئا الا اصابوا من دينه مثله (٢) و ما عن الامام الكاظم من قوله عليه السلام: لو لا انى ارى من ازوجه بها من عزاب آل «بنى» أبى طالب لئلا ينقطع نسله ما قبلتها ابدا. (٣)

وفيه: انه تارة نقول ان هذه الاخبار مختصة بما اذا اشتبه الحكم الظاهرى ايضا بمعنى ان الواقعة غير معلومة الحكم حتى ظاهرا، فهى

اجنبية عن المقام لكون الحكم الظاهري و هو الجواز معلوما لقاعدة اليد.

و اخرى: نقول بشمولها لما اذا اشتبه حكمها الواقعي و إن كان الحكم الظاهري معلوما فيرد على الاستدلال بها: انه على هذا لا يختص هذا الحكم بما يؤخذ من يد الجائر، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في نوع الاموال حتى المأخوذة من عدول المؤمنين.

مع ان مفاد هذه الاخبار ليس هو الكراهة الشرعية، فانها تدل على الرجحان العقلي الذي لا يترتب عليه سوى عدم الوقوع في المحتمل.

(١) الثالث: ان أخذ المال يوجب محبتهم، فإن القلوب مجبوته على حب من أحسن اليها، و يترتب عليه من المفاسد ما لا يخفى.

و فيه: ان المنهى عنه هو محبتهم، فالموضوع ليس هو المال المشتبه بل من هذه الجهة لا فرق بين المشتبه و معلوم الحلية.

(٢) الرابع: ما في الصحيح: ان احدكم لا يصيب من دنياهم شيئا إلا أصابوا من دينه مثله «١».

و فيه: انه ليس في مقام انشاء الحكم بل الظاهر منه كونه ارشادا الى ان ذلك يستلزم محبة بقائهم، و هي مرجوحة و لا أقل من احتمال ذلك مع ان هذا لا يختص بالمال المشتبه.

(٣) الخامس قول الإمام الكاظم عليه السلام في خبر الفضل «٢». المذكور في المتن.

(١) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ٥٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٥

ثم انهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمر:

منها أخبار المجيز بحليته بأن (١) يقول هذه الجائزة من تجارتي أو زراعتي أو نحو ذلك مما يحل للأخذ التصرف فيه، و ظاهر المحكى عن الرياض تبعا لظاهر الحدائق انه مما لا-خلاف فيه و اعترف ولده في المناهل بأنه لم يجد له مستندا مع انه لم يحك التصريح به الا عن الاردبيلي، ثم عن العلامة الطباطبائي و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذي اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البينة على تملكه (٢)

و شبهة الحرمة و إن لم ترتفع بذلك الا ان الموجب للكراهة ليس مجرد

فإنه يدل على ان قبول الهدية في نفسه مرجوح، و انما قبلها الامام لمصلحة أهم و هي بقاء نسل أبي طالب.

و فيه: ان الظاهر و لا أقل من المحتمل كون منشأ مرجوحية قبولها له عليه السلام انما هو كراهة قبول المنه منهم لا كراهة قبول الهدية شرعا، و يشهد لذلك ان ما أخذه عليه السلام من الرشيد إن كان من أمواله الشخصية أو من بيت المال أو من مجهول المالك جاز له أخذه من غير كراهة، أما على الاول فواضح، و أما على الاخيرين فلان بيت المال و مجهول المالك للامام عليه السلام، و إن كان من معروف لم يجز أخذه حتى لاستيفاء هذه المصلحة المهمة.

فتحصل: انه لا دليل على الكراهة شرعا.

رافع الكراهة عن جوائز السلطان

(١) قوله منها اخبار المجيز بحليته.

الثاني: نسب الى المشهور: ارتفاع الكراهة على تقدير ثبوتها بأخبار المجيز بحليته و انه من أمواله الشخصية، بل عن بعضهم: نفي الخلاف فيه، و لكن لم يذكروا لذلك مستندا سوى ما في المكاسب.

(٢) بأنه يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول ذي اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البينة على تملكه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٦

الاحتمال و إلا لعمت الكراهة أخذ المال من كل أحد، بل الموجب له كون الظالم مظنة الظلم و الغصب (١) و غير متورع عن المحارم نظير كراهة سؤر من لا يتوقى النجاسة، و هذا المعنى يرتفع بأخباره الا اذا كان خبره كيدته مظنة للكذب لكونه ظالما غاصبا فيكون خبره حينئذ كيدته و تصرفه غير مفيد الا للاباحة الظاهرية الغير المنافية للكراهة فيخص (فيختص) الحكم برفع الكراهة بما اذا كان مأمونا في خبره، و قد صرح الاردبيلي قدس سره بهذا القيد في أخبار و كيده و بذلك يندفع ما يقال من انه 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 الاخبار فتأمل.

و منها إخراج الخمس (٢) منه حكى عن المنتهى و المحقق الاردبيلي قدس سره، و ظاهر الرياض هنا ايضا عدم الخلاف، و لعله لما ذكر في المنتهى في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال من ان الخمس مطهر للمال المختلط يقينا بالحرام فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير (٣) به، فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة

و هو فاسد، فإن أخباره بحليته يكون أماره الملكية، كما أن يده أماره لها، فإن كانت الكراهة ثابتة مع اليد من جهة احتمال الحرمة كانت ثابتة مع أخباره بها، إذ به لا يقطع بالحلية، و عليه فما استدل به على ثبوت الكراهة يدل على ثبوتها حتى مع الاخبار لو تمت دلالة عليه.

(١) و ما ذكره المصنف قدس سره من ان الموجب له كون الظالم مظنة الظلم و الغصب لا مجرد احتمال ذلك فإذا أخبر المجيز بحلية الجائزة و كان مأمونا في خبره لا محالة لا يكون مظنة ذلك بل يكون احتمالا مجردا و هو لا يوجب الكراهة. فيه: ان مقتضى الأدلة المتقدمة كون الموجب مجرد الاحتمال الموجود مع الاخبار ايضا.

(٢) قوله و منها إخراج الخمس.

و قد استدل لكونه رافعا للكراهة بوجهين:

(٣) أحدهما: ما عن العلامة قدس سره و هو: ان الخمس يطهر المال المختلط بالحرام يقينا، فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير منه، فإن المستفاد من النصوص الواردة في المقيس عليه

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٧

المال حلالا واقعا فلا يبقى حكم الشبهة كما لا يبقى في المال المختلط يقينا بعد إخراج الخمس. نعم (لكن) يمكن الخدش في أصل الاستدلال بأن الخمس انما يطهر المختلط بالحرام حيث ان بعضه حرام و بعضه حلال فكأن الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام (١) فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهرا في نفسه الا انه قد تلوث بسبب الاختلاط مع الحرام بحكم الحرام و هو وجوب الاجتناب، فأخراج الخمس مطهر له عن هذه القذارة العرضية. و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراما، و قدرا ذاتيا فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسه بل المناسب لحكم الاصل حيث جعل الاختلاط قذارة عرضية كون الحرام قدر العين، و لازمه ان المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير فلا بد من الاجتناب عنه.

صيرورة المال حلالا- واقعا بعد إخراج الخمس، و مقتضى جريانه بالاولوية في المقام الحلية الواقعية، فلا يبقى اشتباه حتى تبقى الكراهة.

(١) و أورد عليه المصنف قدس سره بأن الحلال المختلط بالحرام المعلوم وجوده المجهول قدره انما يكون طاهرا ذاتا، و انما صار قدرا عرضيا بواسطة الاختلاط بالحرام، فيمكن تطهيره بإخراج الخمس، فكأن الشارع جعل ذلك مصالحة و الخمس بدلا عما فيه من

الحرام، وهذا لا يجرى في مورد يحتمل كون المال بتمامه حراما و قدرا ذاتا، فانه لا معنى لتطهيره باخراج خمسه. ولكن: يمكن الجواب عن هذا الايراد بأن في المقيس عليه انما يحكم بطهارة المال و إن كان في الواقع مقدار الحرام أزيد من الخمس، فاذا فرضنا صيرورة الحرام الواقعي طاهرا و حلالا- واقعا باخراج الخمس لكون ذلك مصالحة في نظر الشارع فليكن في المحتمل كذلك، و مجرد احتمال القذارة الذاتية في مجموع المال لا يمنع من ذلك، فيكون المقام نظير ما لو كان مال مرددا بين شخصين و تصالحا على النصف مثلا.

مع انه يمكن تصوير صورة يكون المقام مثل المقيس عليه، و هي ما لو علم بحلية بعض الجائزة و احتمال حرمة الباقي مع الجهل بقدره، فاذا ثبت استحباب الخمس في هذه الصورة و ارتفعت الكراهة بذلك ثبت الاستحباب و ارتفعت الكراهة في غير هذه الصورة ايضا بعدم القول بالفصل.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٨

نعم يمكن أن يستأنس أو يستدل على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية ففيها كفاية (١) في الحكم بالاستحباب و كذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات.

فالاولى في مقام الايراد على أصل الاستدلال أن يقال: إن الاولوية ظنية لا اعتبار بها، إذ لعل التخميس حكم العلم بالحرام لا واقع الحرام.

مع ان مقتضى هذا الوجه هو الحكم بوجوب التخميس لا استحبابه لان ذلك لازم اتحاد الملاك في الموردين. ثانيهما: ان النصوص الدالة على حلية المال المختلط باخراج خمسه مطلقه شاملة لما اذا احتمل كون جميع المال حراما، لو لم يكن ذلك هو الغالب من موردها، و مع ذلك فاذا أثر التخميس في حلية البقية كان معناه ان التخميس يرفع كل منقصة في المال. و بعبارة اخرى: كان معناه رفع أثر العلم الاجمالي و الشك البدوي، فاذا كان رافعا لأثر الاحتمال هناك كان رافعا لأثر الاحتمال في المقام لعدم القول بالفصل و للعلم بعدم دخل اقتران العلم في رفع أثر الاحتمال. و فيه: انه لا دليل على رفع أثر الاحتمال و الشك البدوي، فإن غاية ما يستفاد من تلك النصوص ارتفاع أثر العلم الاجمالي، فاذا فرضنا احتمال الحرمة في جميع المال و كون أثر ذلك كراهة الاخذ فلا تدل النصوص على رفع هذه الكراهة.

تذييل

(١) قوله بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية ففيها كفاية في الحكم بالاستحباب. الثالث: قد استدلت لاستحباب إخراج الخمس في المقام- و إن لم يكن رافعا لأثر الكراهة- بوجوه: أحدها: فتوى النهاية التي هي كالرواية باستحباب الخمس في جوائز السلطان، فإن ذلك بضميمة أخبار من بلغ يوجب ثبوت الاستحباب.

و فيه: ان اخبار من بلغ لا تشمل فتوى الفقيه، و فتوى النهاية كالرواية و ليست برواية.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٠٩

بالموثقة المسئول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام: لا إلا ان لا يقدر على شيء يأكل و يشرب و لا يقدر على حيلة فان فعل فصار في يده شيء، فليبعث بخمسه الى أهل البيت (١) فان موردها و إن كان ما يقع في يده بإزاء العمل الا ان الظاهر عدم الفرق بينه و بين ما يقع في اليد على وجه الجائزة.

و يمكن أن يستدل له ايضا بما دل على وجوب الخمس في الجائزة مطلقا (٢)

و هي عدة أخبار مذكورة في محلها، و حيث ان المشهور غير قائلين بوجود الخمس في الجائزة حملوا تلك الاخبار على الاستحباب، ثم ان ان المستفاد مما تقدم من اعتذار الكاظم عليه السلام من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لثلا ينقطع نسلهم، و من غيره ان الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة .» (٣)

(١) ثانيها موثق عمار «١» عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.
و فيه: ان ظهور الامر في الوجوب بضميمة ما ارتكز في الاذهان من وجوب الخمس في ارباح المكاسب، يوجب ظهور الخبر في ارادة ثبوت الخمس بعنوان ربح المكسب لا بعنوان المال المشتبه، و لا أقل من إجماله و احتمال ارادة ذلك.
(٢) ثالثها ما في المتن قال و يمكن أن يستدل له ايضا بما دل على وجوب الخمس في الجائزة «٢».
و حيث ان المشهور غير قائلين بوجود الخمس في الجائزة، فتحمل تلك الاخبار على الاستحباب.
و فيه: ان تلك النصوص ان حملت على الاستحباب، أو أبقيت على ظاهرها من الوجوب، تكون دالة على ثبوت الخمس في الجائزة بعنوان ربح المكسب لا بعنوان آخر، فتعتبر زيادتها عن مئونة السنة و مضى الحول، و هذا غير ما هو محل الكلام.
فتحصل: انه كما لا دليل على ارتفاع الكراهة باخراج الخمس، لا دليل على استحبابه فيها بعنوان المال المشتبه.
(٣) هذا هو الوجه الثالث: مما ذكر كونه رافعا للكراهة و هو وجود مصلحة في الجائزة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة.

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٠

و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام اشارة (١) إلى أنه لو لا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة و المتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلا أو العلم بوجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقه بغير المحصورة على ما عرفت، و إن كانت الشبهة محصورة (٢) بحيث تقتضى قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالا فظاهر جماعة المصريح به في المسالك و غيره الحل و عدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.

و استدلل لذلك المصنف قدس سره باعتذار الامام الكاظم عليه السلام عن قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لثلا ينقطع نسلهم.
و فيه: ما عرفت من أن الوجه في امتناعه عن قبولها انما هو لزوم المنه و المهانة لا الكراهة مع ان هذه الكبرى الكلية لو تمت لم تفد شيئا، إذ الشأن انما هو في تشخيص الصغرى و هو مشكل.

(١) قوله و يمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام اشارة.

محصل مراده انه يمكن أن يكون أخذه عليه السلام للمال من الجائر بعنوان انه مجهول المالك و صرفه في مصارفه و عليه فهو اجنبى عن المقام.

و يحتمل أن يكون، مراده أن اعتذاره يدل على رفع الكراهة بصرف المال في مصارف المظالم، فيكون هذا بخصوصه رافعا للكراهة و لا دلالة فيه على كون مطلق المصلحة رافعا لها.

و فيه ايا منهما كان مراده يرد عليه- انه خلاف الظاهر، إذ الظاهر من التعليل بعدم انقطاع النسل- و تزويج عزاب آل أبي طالب، ان

المصلحة الموجبة للقبول هي ذلك لا كون آل أبي طالب مصارف له.

حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام

(٢) قوله و إن كانت الشبهة محصورة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١١

قال في الشرائع: جوائز السلطان الجائر إن علمت حراما بعينها فهي حرام، ونحوه عن نهاية الاحكام و الدروس و غيرهما، قال في المسالك التقييد بالعين اشارة الى جواز أخذها و إن علم أن في ماله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم و لا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك، انتهى.

المورد الثاني: كون الشبهة محصورة، و كون جميع الاطراف داخله في محل الابتلاء.

و قد مر أن حكم المورد الاول حكم هذا المورد، و كيف كان:

فيقع الكلام في مقامين:

الاول: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

أما المقام الاول: فتارة يجوز الجائر بعض أمواله المعين لأحد مجاناً أو مع العوض، أو يجوز التصرف فيه.

و اخرى يجوز جميع أمواله، أو يجوز التصرف في الجميع.

و ثالثة: يجوز التصرف في شيء غير معين منها على سبيل العموم البدلي.

فالكلام في موارد:

أما المورد الاول: فالحق هو انحلال العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله الى العلم التفصيلي بحرمه التصرف في بقية أمواله، اما لكونها مغضوبة، أو لعدم إذن الجائر في التصرف فيها، و الشك البدوي في جواز التصرف في خصوص الجائزة، و عليه فمقتضى قاعدة اليد هو جواز التصرف، و لا تعارضها قاعدة اليد في بقية الاموال لما تقدم من حرمه التصرف فيها على كل تقدير.

نعم، إذا فرضنا ان المكلف مخاطب بخطاب بالنسبة اليها كما اذا جعل الجائر بقية أمواله في معرض البيع و تمكن المكلف من شرائها، تسقط قاعدة اليد بالمعارضه، لكن ذلك

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٢

أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة بل هي مطلقه أقصاها كونها من قبيل قولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال أو كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و قد تقرر حكمه قاعدة الاحتياط على ذلك فلا بد حينئذ من حمل الاخبار على مورد لا يقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه كالشبهة الغير المحصورة أو المحصورة التي لم يكن كل من احتمالاتها مورداً لابتلاء المكلف أو على ان ما يتصرف فيه الجائر بالاعطاء يجوز أخذه حملاً لتصرفه على الصحيح (١) أو لان 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. (٢)

فرض نادر الوقوع في أموال الاشخاص الذين يكون الشخص عالماً بوجود الحرام في أموالهم من الجائر و عماله و الآكلين للربا و الغاصبين لأموال الناس و السارقين و غيرهم.

و تدل على جواز التصرف في الجائزة في هذا المورد بعد انحلال العلم الاجمالي أصالة الصحة بالتقريب المتقدم في الصورة الاولى. و عليه فالإيراد على المصنف قدس سره حيث علل الجواز بقوله.

(١) حملا لتصرفه على الصحيح.

بأنه إن أريد بأصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين فهي لا توجب ترتب آثار الصحيح عليه، و إن أريد بها أصالة الصحة في العقود و الايقاعات فلا ريب انها لا تثبت كون العوضين ملكا للمتبايعين كما عن الاستاذ الاعظم. غير صحيح، إذ الظاهر ان مراده هو الثاني، و قد عرفت دفع هذا الايراد فراجع.

و لعله الى ما ذكرناه نظر المصنف قدس سره من ما ذكره من ان القاعدة لا تقتضى لزوم الاجتناب في هذا المورد معللا بقوله.

(٢) لان تردد الحرم بين ما ملكه الجائر و بين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٣

...

به المكلف و ما لم يبتل به فلا يحرم قبول ما ملكه لدوران الحرام بينه و بين ما لم يعرضه لتمليكه.

و ان كان ذلك غير ظاهر منه و لكن لا مناص من حمله عليه كما لا يخفى.

و قد استدلل للجواز في هذا المورد بوجوه اخرى:

منها: ان الشبهة من قبيل غير المحصورة من جهة أن مجموع الاشخاص الذين يكون العلم حاصلًا بوجود الحرام في أموالهم من السلطان و عماله و الآكلين للربا و السارقين و غيرهم بمنزلة شخص واحد بالنسبة الى هذا المكلف، و من المعلوم أن أموالهم من حيث المجموع من غير المحصورة.

و فيه: مضافا الى ما تقدمت الاشارة اليه من عدم الفرق في تنجيز العلم الاجمالي بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة ان الشبهة على هذا التقدير من باب الكثير في الكثير.

و منها: لزوم العسر و الحرج من التجنب عن أموالهم لسد باب المعاش.

و فيه: ان هذا لو تم لاقتضى عدم التجنب في كل مورد لزم منه ذلك، فلو فرضنا عدم لزومه في مورد او بالنسبة الى شخص خاص لما اقتضى هذا الوجه جواز تصرفه لما حقق في محله من أن المنفى في أدلة نفي العسر و الحرج هو الشخصي منهما لا النوعي.

و منها: ان الجائر باعطاء الجائزة يدعى ملكيتها ضمنا، و حيث انه لا معارض له في هذه الدعوى فلا بد من سماعها.

و فيه: انه و إن دل خبر منصور بن حازم «١» على ان من ادعى كون شىء ملكا له و لا- معارض له يحكم بأنه له، الا انه غير مربوط بالمقام الذى يعلم بوجود الحرام فى الاموال التى تحت يد الجائر الذى يكون تسلطه عليها متضمنا لدعوى ملكية الجميع كما لا يخفى.

و منها: أصالة الحل.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفية الحكم، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٤

...

و فيه: ان الاستدلال بها يتم فيما كان المأخوذ من المباحات الاصلية و شك في حرمة من جهة احتمال أن يكون غير المجيز قد حازه و قد أخذ الجائر منه ظلما، و أما فى الاموال التى تكون مسبوقه بيد اخرى يقينا فهذا الاصل محكوم لأصالة عدم الانتقال.

و أما المورد الثاني: كما اذا كان للجائر مائة تومان و أجاز لأحد أن يتصرف فيها أو ملكها اياه و علم ذلك الشخص بكون مقدار منها مال الغير و قد أخذه ظلماً، فلا ريب في عدم جواز التصرف للعلم الاجمالي غير المنحل في هذا المورد الموجب لعدم جريان شيء من القواعد و الاصول الدالة على جواز التصرف في المال المشتبه المأخوذ من الغير.

و أما المورد الثالث: فالقول بجواز التصرف فيه و عدمه مبنيان على انحلال العلم الاجمالي و عدمه، إذ على الاول يجوز لما ذكرناه في المورد الاول، و على الثاني لا يجوز لما تقدم في المورد الثاني.

و قد اختار المصنف قدس سره عدم الانحلال و تبعه الاستاذ الاعظم.

و ذهب المحقق النائيني و تبعه المحقق الايرواني قدس سره الى الانحلال.

و الحق هو الثاني، و ذلك بناء على ما حققناه في الاصول من شمول أدلة الاصول لأطراف العلم الاجمالي بنحو التخيير و عدم لزوم محذور من ذلك، غاية الامر التزمنا بلزوم الاجتناب عن جميع الاطراف للنصوص الخاصة الواردة في الموارد المخصوصة، حيث إن الاستفادة منها كبرى كلية واضح، فان مورد تلك النصوص ما اذا تمكن المكلف من ارتكاب جميع الاطراف، ففيما لا يمكن ذلك يكون المرجع هي أدلة الاصول.

و أما على القول بعدم شمولها لها و لو بنحو التخيير، فلان عدم جريان الاصول في طرفي العلم الاجمالي انما يكون لاجل التعارض، و هو انما يكون من جهة أن من جريانهما معا يلزم الترخيص في المعصية، فاذا فرضنا انه لا يلزم من جريانهما معا الترخيص في المعصية لعدم القدرة على الجمع بين الاطراف تكويناً أو تشريعاً لا مانع من جريانهما معا. و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٥

فالتكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي غير منجز عليه كما أشرنا اليه سابقاً فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة كما اذا اراد أخذ شيء من ماله مقاصدة أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير، أو علم أن المميز قد أجازته من المال المختلط في اعتقاده بالحرام بناء على ان اليد لا- تؤثر في حل ما كلف ظاهراً بالاجتناب عنه كما لو علمنا ان الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره فانه لا يحكم بطهارته. فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه «عنه» و طرح قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة في غاية الاشكال بل الضعف فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام و

و لكن الانصاف عدم جواز التصرف في هذا المورد حتى مع انحلال الاجمالي، إذ قد عرفت ان المجوز للتصرف في مورد الشك انما هو قاعدة اليد و أصالة الصحة، و جريان كل منهما في مورد يتوقف على احتمال صحة التصرف حتى في ظاهر الشرع و لو أحرز انه لا يجوز له ذلك و لو في ظاهر الشرع لما كان المورد مورد الشيء منهما كما لا يخفى، و عليه فاذا اجاز الظالم مع علمه بحرمه بعض ما تحت يده في التصرف في الجميع بنحو العموم البدلي فهو قد أجاز التصرف في المحرم المعلوم تفصيلاً أو اجمالاً.

و على كل تقدير ليس له ذلك، فاذا لم تجر قاعدة اليد و أصالة الصحة- و حيث يحتمل حرمة التصرف فيما يختاره و مقتضى الاصول الموضوعية المشار اليها سابقاً عدم جواز التصرف- فلا يجوز له ذلك.

و بما ذكرناه ظهر انه في المورد الاول إذا لم يحتمل صحة تصرفه في ظاهر الشرع- كما اذا احرز انه اجازته من المال المختلط في اعتقاده بالحرام- لا يجوز التصرف فيه.

فتحصل: ان مقتضى القواعد عدم جواز التصرف في الجائزة في الموردين الاخيرين و في المورد الاول اذا علم ان المميز أقدم على التصرف في الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٦

نتكلم في مقدار شمول كل واحد منها بعد ذكره حتى يعلم عدم نهوضها للحكومة على القاعدة.

فمن الاخبار التي استدلت بها في هذا المقام قوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه (١) و لا يخفى ان المستند في المسألة لو كان مثل هذا لكان الواجب. أما التزام ان القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط مطلقا كما عليه شردمة من متأخري المتأخرين أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الاصحاب.

فإن قيل: إن أدلة البراءة تدل على الجواز، اجبنا عنه بما ذكره المصنف قدس سره.

بقوله: و قد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك.

و إيراد الاستاذ الاعظم عليه بأن العجب منه حيث انه في الاصول شيد اساس تقديم أدلة البراءة على ادلة الاحتياط، فكيف التزم في المقام بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة.

مندفع بأن ما أفاده في الاصول انما هو في الاحتياط الشرعي، و كلامه في المقام في الاحتياط العقلي الذي هو مقتضى العلم الاجمالي و قد شيد في الاصول اساس تقديمه على ما كان من قبيل قولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال «١» أو كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال «٢» راجع الفرائد.

أما المقام الثاني: فقد استدلت لجواز التصرف في المأخوذ من الجائر في هذه الصورة بطوائف من النصوص:

الاولى: النصوص الدالة على حل الاشياء ما لم تثبت حرمتها.

و إليها اشار المصنف قدس سره.

(١) قال فمن الأخبار التي استدلت بها في المقام قوله عليه السلام كل شيء لك حلال «٣».

(١) الوسائل، باب ٦١، من أبواب الاطعمة المباحة، حديث ٢.

(٢) نفس المصدر، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٦١، من أبواب الاطعمة المباحة، حديث ٧ و باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٧

و على أي تقدير، فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك. (١)

و فيه: ان هذه النصوص لا تختص بما يؤخذ من يد الجائر، و قد تقرر في الاصول عدم شمولها لأطراف العلم الاجمالي أما لامتناعه أو لأجل النصوص الواردة في خصوص العلم الاجمالي كما هو الحق.

(١) قوله فهو على طرف النقيض مما تقدم.

أما على القول بأن القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط فلانه التزم في المسالك بكون القاعدة هو الوجوب.

و أما على القول بأن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الاصحاب: فلانه التزم بخروجه عنه تخصيصا لا تخصصا.

الطائفة الثانية: النصوص الواردة في باب الربا الدالة على ان ما أخذ زائدا عن رأس المال اذا لم يعلم صاحبه فهو حلال.

كصحيح الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام: في المال الذي ورثه ممن كان يربى: ان كنت تعلم بأن فيه مالا معروفا ربا و تعرف أهله فخذ رأس مالك و رد ما سوى ذلك، و إن كان مختلطا فكله هنيئا فإن المال مالك «١». و نحوه غيره.

و قد ذكرها السيد في الحاشية و استدلت بها لهذا القول.

وفيه: انها وارده في الربا و دالة على ان المال المأخوذ بهذا العنوان يصير حلالا بالتوبة إذا اختلط، و يكون هذا المورد كجملة من الموارد التي اذن الشارع الاقدس في التصرف في مال الغير من غير رضاه و كونه حلالا واقعا كأكل المارة و أكل اللقطة و التصرف في الاراضي المتسعة و غيرها، فلا يكون هناك حرام، بل جميع المال للمتصرف، و عليه فهي أجنبية عن المقام. و هو قد استدل في ضمن الاستدلال بهذه الطائفة بخبرين آخرين:

أحدهما: موثق سماعه عن الامام الصادق عليه السلام: إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس «٢»..

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب الربا حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٨

و منها صحيحة أبي ولاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في رجل يلى أعمال السلطان ليس له مكسب الا من أعمالهم، و أنا أمر به و أنزل عليه فيضيفني و يحسن الي و ربما أمر لي بالدرهم و الكسوة، و قد ضاق صدرى من ذلك، فقال لي: كل و خذ منها فلئك المهناً «الحظ» و عليه الوزر، و الاستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر (١) لان الاستشهاد إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحل مال العامل المجيز للسائل فلا يخفى ان الظاهر من هذه الرواية و من غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له، و ان العمل للسلطان من المكاسب المحرمة فالحكم بالحل ليس الا من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان بل مما اقترضه أو اشتراه في الذمة.

وفيه: انه وارد في مقام بيان حكم ما تحت يده من مال مخلوط، و يدل على حليته مطلقا.

و لكن لا بد في مقام الجمع بينه و بين نصوص التخميس التي هي أخص منه من حمله على ارادة الحلية بعد التخميس، ثم للجمع بينه و بين سائر النصوص يحمل على صورة الجهل بقدر الحرام و صاحبه كما اشبعنا الكلام في ذلك في الجزء السابع من فقه الصادق في كتاب الخمس.

ثانيهما: خبر محمد بن أبي حمزة عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اشتري الطعام فيجئني من يتظلم و يقول ظلمني فقال عليه السلام: اشتره «١».

وفيه: مضافا الى ضعف سنده للارسال: انه غير ظاهر في صورة العلم الاجمالي بوجود الحرام في مال ذلك العامل، و مجرد دعوى الظلم لا يفيد لاثباته.

الطائفة الثالثة: النصوص الدالة على جواز أخذ الجائزة من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أو بدونه: كصحيح أبي ولاد «٢».

المذكور في المتن.

و أورد عليه المصنف قدس سره بقوله:

(١) لأن الاستشهاد إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحل مال العامل المجيز.

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣١٩

و أما من حيث ان ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتم الاستشهاد لكن فيه مع ان الاحتمال الاول مسقط للاستدلال على حل المشتبه المحصور الذي تقضى القاعدة لزوم الاحتياط فيه لان الاعتماد حينئذ على اليد كما فرض مثله في غير الظلمة ان الحكم بالحل على هذا الاحتمال غير وجيه الا 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 لان المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله (١) و كيف كان. فالرواية اما من أدلة حل مال السلطان المحمول بحكم الغلبة الى الخراج و المقاسمة. و أما من أدلة حل المال المأخوذ من المسلم لاحتمال كون المعطى مالكا له و لا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره. و أين هذا من هذا المطلب الذي هو حل ما في يد الجائر مع العلم إجمالا بحرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهة للاجتناح عن جميعه.

محصل ما أورده عليه المصنف قدس سره. ان الاستشهاد به.

إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحل مال العامل المجيز للسائل.

فيرد عليه: ان الحكم بالحل حينئذ انما يكون من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل مما اقتضه أو اشتراه في الذمة، لظهوره بقريته قوله عليه السلام و عليه الوزر الظاهر في ارادة وزر ما يأخذه من الاجرة في حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له، و إن العمل للسلطان من المكاسب المحرمة، و عليه فمفاده اجنبي عن المقام لاختصاصه بما إذا علم بحرمة بقية أمواله تفصيلا و شك في حرمة خصوص الجائزة، و لا إشكال في الجواز في هذا الفرض بحسب القواعد ايضا لجريان قاعدة اليد فيها بلا معارض، و أين ذلك مما هو مفروض الكلام- أى العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله- مع كون الشبهة محصورة و كون جميع أطرافه محل الابتلاء المقتضى للزوم الاحتياط.

(١) و إن كان من حيث حكمه عليه السلام بأن ما يقع من مال العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٠

و مما ذكرنا يظهر الكلام في مصححة أبي المعز أمر بالعامل فيجيزني بالدرهم اخذها، قال: نعم و قلت: و احج بها قال: و حج بها.

و رواية محمد بن هشام أمر بالعامل فيصلني بالصلة أقبلها قال: نعم، قلت: و احج بها. قال: نعم، و حج بها.

و رواية محمد بن مسلم و زرارة عن أبي جعفر عليه السلام جوائز السلطان ليس بها بأس الى غير ذلك من الاطلاقات (١) التي لا تشمل من صورة العلم الاجمالي

فيرد عليه: ان الحكم بالحل على هذا التقدير غير وجيه الا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمة المباحين للشيعة، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير مالكة بغير رضاه، إذ المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله. و فيه: ان الظاهر دلالة الخبر على جواز التصرف فيما يؤخذ من عمال السلطان حتى في مورد اقتضاء القواعد عدم الجواز على كل من التقديرين.

اما على التقدير الاول: فلعدم اختصاصه بالصورة المفروضة، بل مقتضى اطلاقه هو الجواز حتى فيما لم يعلم تفصيلا بحرمة بقية أمواله، بل علم اجمالا بوجود المال الحرام في أمواله المحتمل أن يكون المأخوذ منه، و قوله ليس له مكسب غيره لا يقتضى الاختصاص بها، بل غاية معرضية ما عنده لان يكون من الاموال المأخوذة من السلطان.

و أما على التقدير الثاني: فلان مقتضى اطلاق الرواية جواز الاخذ مع احتمال كون المأخوذ من الخراج و المقاسمة، و حملها على صورة العلم بكونه من أحدهما، مضافا الى منافاته للاطلاق حمل على الفرد النادر، فتدل على حلية المأخوذ بمجرد احتمال كونه من الاموال المباحة للسائل حتى مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله، لو لم ندع اختصاصها بهذا المورد.

(١) و بما ذكرنا ظهرت دلالة سائر النصوص على الجواز و الحلية كصحيح أبي المعز المتقدم و حسن «١» زرارة و محمد بن مسلم - او صحيحهما - و خبر «٢» محمد بن هشام. المذكورة في المتن.
و غير ذلك من الروايات المطلقة.

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) نفس المصدر، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢١

بوجود الحرام الا الشبهة الغير المحصورة (١) و على تقدير شمولها لصورة العلم الاجمالي مع انحصار الشبهة فلا تجدى لان الحل فيها مستند الى تصرف الجائر بالاباحة و التمليك و هو محمول على الصحيح مع انه لو أغمض النظر عن هذا اورد بشمول الاخبار لما اذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهة المحصورة و لا يجرى هنا أصالة الصحة في تصرفه يمكن استناد الحل فيها الى ما ذكرنا سابقا من ان تردد الحرام بين ما اباحه الجائر أو ملكه و بين ما بقى تحت يده من الاموال التي 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 في حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة (٢) كما لا ينهض ما تقدم من قولهم عليهم السلام كل شىء حلال، الخ.

(١) قوله لا تشمل ... الا الشبهة الغير المحصورة.

و قد حمل المصنف قدس سره هذه الطائفة من النصوص على الشبهة غير المحصورة أو المحصورة التي يكون بعض أطرافها خارجا عن محل الابتلاء، ثم قال:

(٢) انه لو فرض نص مطلق في حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الابتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة.

و يرد على ما أفاده، أولا: انه خلاف اطلاق النصوص، فإنها مطلقاً شاملة للشبهة المحصورة و غيرها، فتخصيصها بمورد خاص يحتاج الى دليل مخصص مفقود.

و يرد على ما أفاده ثانيا: ان المحقق في الاصول عنده قدس سره و قد تبعناه ان العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية انما يكون بنحو الاقتضاء لا- العلية، أى تجب الموافقة القطعية ما لم يرد ترخيص فى المخالفة الاحتمالية، و الا فلا تجب و على ذلك، فالعلم الاجمالي المقتضى للاحتياط لا يصلح لرد هذه النصوص، مع انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي فى الموردين من الموارد الثلاثة المتقدمة اللذين هما محل الكلام.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٢

و مما ذكرنا يظهر ان اطلاق الجماعة لحل ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمة عينه ان كان شاملا لصورة العلم الاجمالي بوجود حرام فى الجائزة مردد بين هذا و بين غيره مع انحصار الشبهة فهو مستند الى حمل تصرفه على الصحة أو إلى عدم الاعتناء بالعلم الاجمالي لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسألة خارجة بالنص من حكم الشبهة المحصورة. نعم قد يخدم فى حمل تصرف الظالم على الصحيح من حيث انه 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 المشتمل المختلط عنده بالحرام، و لم يقل أحد بحمل تصرفه حينئذ على الصحيح لكن

الظاهر ان هذه الخدشة غير مسموعة عند الاصحاب، فانهم لا يعتبرون فى الحمل على الصحيح احتمال تورع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراما بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه و لو لدواعى اخرى.

و أما عدم الحمل فيما اذا أقدم المتصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده فلفساد تصرفه فى ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعى، فتأمل.

فإن المقام لا يخلو عن اشكال و على أى تقدير، فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع اجتماع شرائط اعمال قاعدة الاحتياط فى الشبهة المحصورة عدم وجوب الاجتناب فى المقام، و الغاء تلك القاعدة و أوضح ما فى هذا الباب من عبارات الاصحاب ما فى السرائر حيث قال اذا كان يعلم ان فيه شيئا مغصوبا الا انه غير متميز العين بل هو مخلوط فى غيره من أمواله أو غلاته التى يأخذها على جهة الخراج فلا بأس بشرائه منه، و قبول صلته لأنها صارت بمنزلة المستهلك لانه غير قادر على ردها بعينها، انتهى.

و قريب منها ظاهر عبارة النهاية بدون ذكر التعليل، و لا ريب ان الحلى لم يستند فى تجويز أخذ المال المردد الى النص بل الى ما زعمه من القاعدة و لا يخفى عدم تماميتها الا ان يريد به الشبهة الغير المحصورة بقريته الاستهلاك، فتأمل. (١)

(١) و قد ظهر مما حققناه ما فى كلماته فى المقام فلا نعيد.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٢٣

...

و بما ذكرناه ظهر اندفاع ما أورده الاستاذ الاعظم على الاستدلال بهذه النصوص على الجواز: بأن المدعى إن ادعى انها تدل على الحلية الواقعية فيرد عليه: ان العمل باطلاقها يقتضى اباحة أخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلى باشمالها على الحرام، و لم يتفوه به أحد، و إن ادعى ظهورها فى الحلية الظاهرية فيرد عليه: ان تلك الاخبار لا يمكن شمولها لجميع الاطراف، فإنه ترخيص فى المعصية، و لبعضها دون بعض ترجيح بلا- مرجح، و اذا فتخرج موارد العلم الاجمالى الذى يوجب التنجز عن حدود تلك الاخبار تخصصا.

فإنه يرد عليه: ان العلم الاجمالى لا يكون منجزا كما عرفت فى المورد الاول و الثالث اللذين هما محل الكلام، و إن شئت قلت: إن تلك الاخبار انما تدل على حلية ما يؤخذ من الجائر مجانا أو مع العوض الذى هو أحد أطراف العلم الاجمالى، و لا تدل على حلية جميع أمواله حتى الباقية تحت يده، و عليه فلا يلزم من القول بشمولها لبعض الاطراف ترجيح بلا مرجح، فلا مانع من شمولها له. و قد أورد على الاستدلال بهذه النصوص بإيراد آخر و هو: ان الظاهر من موثق اسحاق بن عمار قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم قال: يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه أحدا «١». تقييد الحكم بصورة الشك فقط.

و فيه: ان السائل فرض ظلم العامل و مع ذلك سأل عن حكم الاشتهار منه، فمورده لا محالة يكون هو العلم الاجمالى بوجود الحرام. و جوابه عليه السلام ظاهر فى إرادة أنه إن لم يعلم بالظلم فى خصوص ما يؤخذ منه تفصيلا أو اجمالا لا بأس بالاشترار و به يقيد اطلاق سائر النصوص.

فتحصل: ان الظاهر من الروايات جواز التصرف فى جوائز الظلمة سواء أخذت منهم مجانا أو مع العوض، و إن علم اجمالا- بوجود الحرام فى أموالهم ما لم يعلم بوجوده فى خصوص الجائزة، و الله العالم بالاحكام.

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٢٤

و أما الصورة الثالثة: فهو ان يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه (١)**إشارة**

فلا اشكال في حرمة حينئذ على الاخذ. (٢)

لو علم تفصيلا كون الجائزة محرمة
 (١) قوله و أما الصورة الثالثة فهو ان يعلم تفصيلا حرمة ما يأخذه.
 و الكلام في هذه الصورة يقع في جهتين:
 الاولى: في حكم المأخوذ.
 الثانية: في الفروع و الامور التي تعرض لها المصنف قدس سره في المكاسب.
 أما الجهة الاولى: فمقتضى القواعد حرمة التصرف فيه لفرض كونه مال الغير.
 و قد استدلل المحقق الايرواني قدس سره على جواز التصرف فيه باطلاق النصوص المتقدمة، ثم قال: نعم لا تشمل الرواية صورة معرفة المالك بعينه أو في أطراف محصورة.
 و فيه: اولاً: ان تلك النصوص ليست في مقام بيان اثبات الحلية الواقعية، و الا فمقتضى اطلاقها الحلية حتى في الموردين المزبورين، و لم يتفوه بذلك فقيه، بل هي في مقام بيان جعل الحلية الظاهرية، و هي انما تكون مجعولة في صورة الشك و الاحتمال.
 فمع القطع بالحرمة لا معنى لجعلها كما لا يخفى.
 و ثانياً: انه لو سلم شمولها لهذه الصورة و جب تقييد اطلاقها بمفهوم موثق اسحاق المتقدم كما عرفت، فالأظهر عدم جواز التصرف فيه.
 و الظاهر ان هذا هو مراد المصنف قدس سره من قوله.
 (٢) و لا اشكال في حرمة، على الآخذ.
 لما سiftى بجواز الاخذ بنية الرد.
 و أما الجهة الثانية: فقد ذكر في المقام أموراً:
 الامر الاول: انه هل يجوز الاخذ من الجائر أم لا؟ ثم ما ذا حكم المأخوذ من حيث الضمان؟
 منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٥
 الا- ان الكلام في حكمه إذا وقع في يده فنقول علمه بحرمة. اما ان يكون قبل وقوعه في يده. و أما أن يكون بعده فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نية الرد (١) الى صاحبه سواء أخذه اختياراً او تقيية لان أخذه بغير هذه النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه به. و التقيية تنادى بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصباً ترتب عليه أحكامه. (٢) و ان أخذه بنية الرد كان محسناً و كان في يده امانة شرعية.

(١) قوله فإن كان قبله لم أن يأخذه بغير نية الرد.

و الكلام في هذا الامر يقع في موردين:

المورد الاول: أن يعلم بحرمة الجائزة قبل استقرارها في يده.

الثاني: ما لو علم بذلك بعده.

أما المورد الاول: فقد فصل المصنف قدس سره بين ان يكون الاخذ بغير نية الرد الى صاحبه، و ما اذا كان بتلك النية و اختار عدم الجواز و الضمان لو أخذ بغير نية الرد، و الجواز و عدم الضمان لو تلف في ما اذا كان بنية الرد.

(٢) و استدل له: بانه أن أخذ بغير تلك النية كان غاصبا و متصرفا في مال الغير عدوانا و بغير رضا صاحبه، فتترتب عليه أحكام الغاصب، و إن أخذ بنية الرد كان محسنا، و قد دل الدليل على أن المحسن - مضافا الى ان فعله حسن و عدل و محبوب - ليس عليه من سبيل، «١» و يكون المال في يده أمانة فلا يضمن لو تلف.

و فيه: ان الاخذ بنية الرد الى المالك، اما أن يكون مع علم الاخذ برضا صاحبه كما هو الغالب، أو يكون مع علمه بعدم رضاه، أو يكون مع الشك في رضا المالك ظاهر المصنف قدس سره هو الجواز في جميع الصور الثلاث.

و لكن الاظهر عدم الجواز الا في الصورة الاولى فلنا دعويان:

(١) التوبة: ٩١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٦

...

الاولى: الجواز في الصورة الاولى، و دليله واضح، لانه يجوز التصرف في أموال كل أحد مع رضاه بالتصرف إن لم يكن محجورا.

الثانية: عدم الجواز في صورتين الاخيرتين، و تشهد له الادلة الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير مع عدم رضا صاحبه المحرز في الصورة الثانية بالوجدان و في الصورة الثالثة بالاستصحاب.

كقوله عليه السلام في خبر الاحتجاج: فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه «١» و نحوه موثق سماعه «٢» و غيره.

و قد استدل للجواز في صورتين أوفى الصورة الاخيرة بوجهين:

الاول: ما دل من الآيات و الروايات على جواز الاحسان و محبوبيته بدعوى ان الاخذ لحفظ المال و رده الى مالكه مصداق للعدل و الاحسان.

و فيه: ان أخذ مال الغير مع عدم إحراز رضاه ليس احسانا، و لذا ترى انه لم يتفوه فقيه بجواز المعاملة مع أموال الغير بغير رضاه للاسترباح مستندا الى انه احسان، بل هو اساءة و ظلم، إذ التصرف في مال الغير مع عدم إحراز رضا صاحبه ظلم و عدوان لا عدل و احسان.

الثاني: ما استند اليه الاستاذ الاعظم و هو عدم صدق التصرف على مجرد الاخذ بنية الرد الى المالك، إذ التصرف عبارة عن التقلب و التقلب، و لا نسلم صدقه على ذلك، ثم قال: و اذا سلمنا صدقه لغة فانه منصرف عنه عرفا.

و فيه: ان الامساك و التحفظ تصرف في الشيء، و لذا ترى انه التزم بالحرمة في صورة احراز عدم رضا المالك بذلك، و لو لا صدق التصرف على الاخذ لما كان وجه لعدم الجواز.

(١) الاحتجاج، ص ٢٦٧ عن الاسدي عن العمري عنه عليه السلام.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب مكان المصلي، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٧

و إن كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك أيضا، (١) و يحتمل قويا الضمان هنا لانه أخذه بنية التملك لا بنية الحفظ و الرد و مقتضى عموم على اليد الضمان.

و بالجمله: المناقشة في صدق التصرف على أخذ مال الغير و حفظه للرد اليه لا سبيل اليها، و ما يرى من ان العرف و العقلاء المتدينين يأخذون مال الغير لحفظه و الرد اليه ليس ذلك من جهة انهم لا يرون الاخذ تصرفا، بل من جهة احرازهم رضا صاحبه بذلك كما تقدم، فالظاهر انه ما لم يحرز رضا صاحبه لا يجوز الاخذ حتى مع نية الرد، كما انه يجوز الاخذ مع احراز الرضا و إن كان لا بنية الرد، فالضابط هو احراز الرضا و عدمه.

و أما الضمان لو تلف المال تحت يده فلا ريب في ثبوته في صورة الاخذ مع عدم رضا صاحبه إن لم يصدق عليه الاحسان كما هو الصحيح لقاعدة ضمان اليد، و أما لو أخذه مع احراز رضاه فهو غير ثابت، إذ المأخوذ حينئذ يكون امانة مالكية نظير الوديعة المالكية، و أما لو أخذه مع عدم احراز الرضا و بيننا على جوازه لكونه احسانا فهو يكون عنده امانة شرعية، فلا ضمان. و قد أورد على ما ذكره المصنف بقوله: و التقيّة تتأدى بقصد الرد.

بانه لا يعتبر في التقيّة عدم المندوحة و لذا لو اقتضت التقيّة التكفير في الصلاة في سعة الوقت و تمكن المكلف من الايتان بالصلاة بغير تكفير في آخر الوقت صحت صلاته، لو صلى مع التكفير، فكيف اعتبره المصنف قدس سره في المقام. و يتوجه عليه انه فرق بين وجود المندوحة حال العمل، كما لو تمكن في المثال من الصلاة بغير تكفير لاجل وجود قائل منهم بعدم لزومه مثلا- و بين وجود المندوحة بالنسبة الى أصل العمل كما فيما فرضه الخصم فانه في الفرض الاول لا يشمل أدلة التقيّة لعدم صدق التقيّة و في الفرض الثاني تشمل: لصدق الموضوع و اطلاق الأدلة و ما نحن فيه من قبيل الاول كما لا يخفى.

(١) و أما المورد الثاني: و هو ما لو علم بكون الجائزة مغصوبة بعد استقرارها في يده،

فظاهر المكاسب و صريح السيد الفقيه ان هنا مسألتين:

الاولى: أنه هل يكون الاخذ بنية التملك مع الجهل بكونه للغير موجبا للضمان أم لا؟

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٨

و ظاهر المسالك عدم الضمان رأسا مع القبض جاهلا. قال: لانه يد امانة فيستصحب و حكي موافقته عن العلامة الطباطبائي قدس سره في مصابيح. لكن المعروف من المسالك و غيره في مسألة ترتب الايدي على مال الغير ضمان كل منهم و لو مع الجهل، غاية الامر رجوع الجاهل على العالم اذا لم يقدم على أخذه مضمونا و لا إشكال عندهم ظاهرا في انه لو استمر جهل القابض المتبهب الى ان تلف في يده، كان للمالك الرجوع عليه و لا رافع يقينيا لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب الضمان لا عدمه. و ذكر في المسالك فيمن استودعه الغاصب مالا مغصوبا انه لا يردده اليه مع الامكان و لو أخذه منه قهرا ففي الضمان نظر و الذي يقتضيه قواعد الغصب ان للمالك الرجوع على ايهما شاء و إن كان قرار الضمان على الغاصب، انتهى.

و الظاهر ان مورد كلامه ما اذا أخذ الوديعة المال من الغاصب جهلا بغصبه ثم تبين له و هو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفریط.

الثانية: انه اذا حكمنا بالضمان هل يبقى حكمه حتى لو نوى الحفظ بعد العلم بكونه للغير و رده الى صاحبه، أم يتغير الحكم بتغير العنوان؟ أما المسألة الاولى: فالمشهور بين الاصحاب على ما يظهر منهم في نظائر المقام كإعارة الغاصب او بيعه أو رهنه لمال الغير و غير ذلك هو القول بالضمان، و عن المسالك و المفاتيح في المقام: عدم الضمان، و كذلك عن المحقق و العلامة في مسألة الاستعارة من الغاصب.

و استدلل لعدم الضمان في المقام بوجوه:

الاول: انه لا موجب لتوهم الضمان سوى قاعدة اليد، و هي لا تشمل المقام، إذ المأخوذ في مفهوم الاخذ هو التعدى و العدوان، و مع

الجهل بكونه للغير لا يصدق هذا العنوان.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٢٩

...

وفيه: ان هذا الوجه و إن اختاره المحقق النائيني قدس سره لكنه غير تام، إذ مفهوم الاخذ أوسع من ذلك، ولذا ترى انه لا يتوهم أحد اختصاص هذا المبحث بكون الاخذ من السلطان و عماله على نحو التعدي من جهة تعبيرهم عن الموضوع بالجوائز المأخوذة من السلطان و عماله.

الثاني: ما ذكره المحقق التقي قدس سره و هو قوله عليه السلام فلك المهنأ و عليه الوزر «١». بدعوى ان الضمان وزر، و ظاهر الرواية اختصاص الوزر بالعمل، فلا وزر على الاخذ.

وفيه: ما تقدم آنفا من اختصاص تلك النصوص بالصورتين الاولتين من الصور الاربع لموثق اسحاق فراجع.

الثالث: ان مقتضى قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده عدم ضمان الاخذ، لان اعطاء الجائزة من باب الهبة المجانية، و هي ليس في صحيحها الضمان فكذا في فاسدها، و كذا الوديعة و العارية و نحو ذلك.

وفيه: ان الضمان المدعى انما هو للمالك لا للمعطي، و هو لم يهب ماله و لم يسقط احترامه، و من اسقط احترامه لم يكن له ذلك.

الرابع: ان الغاصب أقوى من الآخذ. لانه مغرور من قبله، فيستند الاتلاف اليه دونه و كذا في صورة التلف السماوي.

وفيه: ان الاقوائية لا توجب عدم ضمان الاضعف، و قاعدة الغرور انما تقتضى جواز رجوع المغرور الى من غره لا عدم جواز رجوع المالك اليه.

الخامس: ان الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغصوبة، فهي امانة شرعية في حال الجهل، و بعد العلم يشك في الضمان فيستصحب يد الامانة.

وفيه: ان الترخيص في حال الجهل ترخيص ظاهري لا ترخيص واقعي، فلا ينافي

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣٠

...

حكم الشارع بالضمان الواقعي.

و ان شئت قلت: إن إذن الشارع في وضع اليد على مال الغير إن كان لمصلحة المالك من حفظه له و ايصاله اليه كان ذلك موجبا لرفع الضمان، و إن كان لغير ذلك- كما في المقام حيث انه اذن في التملك ظاهرا- فهو لا يوجب رفعه، مع انه للعلم بكونه للغير يرتفع الإذن الذي هو المناط في عدم الضمان على الفرض.

فتحصل: ان الاظهر هو الضمان لعموم على اليد «١».

و أما المسألة الثانية: و هي انه على القول بالضمان هل يرتفع هذا الحكم بنىء الرد الى المالك بعد العلم بالحال كما اختاره السيد الفقيه قدس سره أم لا يرتفع كما احتمله المصنف قدس سره قويا و اختاره صاحب الجواهر قدس سره وجهان:

قد استدلل للاول في الحاشية: بأن اليد اذا انقلبت من العدوان و الخيانة الى الاحسان و الامانة ينقلب الحكم ايضا، إذ مقتضى عموم ما على المحسنين «٢» و نحوه من أدلة الامانات المخصصة لعموم على اليد كون الضمان ما دامت اليد عدوانية، فلا يصغى الى ما قيل من

أن علة الضمان الاخذ العدواني من الاول فلا يفيد الانقلاب.

وفيه: مضافا الى ما عرفت من انه لا يصح الحكم بعدم الضمان للدلالة المشار اليها. وليست هي مخصصة لعموم على اليد: انه لو سلم صحة الحكم بالعدم مستندا اليها، لا تصلح هي للدلالة على عدم الضمان في المقام، وذلك لان غاية ما تدل عليه هذه الادلة ان يد الامين لا تقتضى الضمان لا انها تقتضى عدم الضمان، وعليه فحيث ان مقتضى عموم على اليد ان وضع اليد على مال الغير علة للضمان الباقي ما لم يؤد، فلا تصلح اليد الفعلية الحادثة التي هي يد امانية لمزاحمة اليد السابقة، إذ ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء.

(١) سنن البيهقي، ج ٦، ص ٩٠- كنز العمال، ج ٥، ص ٢٥٧- عوالي اللئالي، ج ٢، ص ٣٤٥ ح ١٠.

(٢) سورة التوبة، آية: ٩١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣١

و على أى حال فيجب على المجاز رد الجائزة بعد العلم بغصبيتها إلى مالكها أو وليه (١)

و الظاهر انه لا خلاف في كونه فوريا. (٢)

فظهر ان ما افيد في وجه الحكم ببقاء الضمان و إن تبدلت اليد بيد الامانة، من عموم على اليد هو الصحيح، نعم اذا علم الاخذ برضا المالك بحفظ ماله بقصد الايصال اليه و كانت الامانة مالكية يرتفع الضمان، لان ذلك في قوة القبض و الاستيداع. و بما ذكرناه ظهر ان ما ذهب اليه المشهور في نظائر المقام من ان اليد غير الامانية اذا عادت اليها يبقى الضمان، إلا اذا أذن المالك في استدامة القبض، هو الصحيح.

يجب على المجاز رد الجائزة إلى أهلها

(١) و كيف كان: فلا اشكال في وجوب رد الجائزة الى صاحبها أو وليه كما صرح به غير واحد و في المتن.

و تنقيح القول في المقام يستدعي البحث في مقامين:

الاول: ما اذا كان مالك المأخوذ معلوما.

الثاني: ما اذا كان مجهولا.

أما المقام الاول: فلا ريب و لا كلام في وجوب رد المأخوذ إلى أهله، كان المال في يده امانة أم لم يكن كذلك لقاعدة على اليد في الثاني، و ما دل على وجوب رد الامانة من الآية الشريفة (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) (١) و غيرها في الاول، و للنصوص الخاصة الواردة في المقام الآتي بعضها الدالة على وجوب رد المأخوذ الى صاحبه اذا كان معلوما.

انما الكلام في موردين:

المورد الاول: ما ذكره المصنف قدس سره بقوله:

(٢) و الظاهر انه لا خلاف في كونه فوريا.

(١) النساء: ٥٨.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣٢

نعم، يسقط بإعلام صاحبه به، و ظاهر ادلة وجوب أداء الامانة وجوب الاقباض و عدم كفاية التخليه (١) الا أن يدعى انها في مقام

حرمة الحبس، ووجوب التمكين لا تكليف الامين بالاقباض، و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذكرة و المسالك و جامع المقاصد ان المراد برد الامانة رفع يده عنها و التخليه بينه و بينها.»

و الظاهر ان وجهه فيما اذا كانت اليد غير امانية هو ما دل على حرمة التصرف في مال الغير و إمساكه، إذ لا فرق بين التصرف القليل و الكثير، و فيما اذا كانت اليد امانية، انه بالتأخير تثبت اليد على مال الغير زائدا على المقدار المأذون فيه بإذن المالك أو الشارع، و هو ظلم و عدوان و يشمله حينئذ ما دل على حرمة التصرف في مال الغير و إمساكه.

(١) الثاني: في معنى الأداء، و انه هل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخليه بينه و بين ماله، أم هو حمله إليه و إقباضه منه، أم كل من الامرين مصداق للأداء و الرد، أم يختلف باختلاف الموارد؟ كما هو ظاهر المتن و لعله الاظهر.

الظاهر: ان حقيقة الرد و الاداء إيصال الشيء الى محله، و حينئذ فإذا كان المال امانة عند شخص فرده ليس الا بالتخليه بينه و بين مالكه، لان بها يخلع الامين نفسه عن السلطنة عليه و يدخله تحت سلطنة المالك و يوصل الشيء الى محله، و أما محل المال خارجا فهو كل مكان رضى به المالك أو الشارع الاقدس، و حيث ان وجود المال عند الامين خارجا انما يكون برضا المالك أو بإذن من ولي أمره- أى الشارع الاقدس- فلا يكون في غير محله كى يكون مكلفا بالرد الخارجى.

و أما إذا كان المال مغصوبا فأداؤه و رده انما يكون بالتخليه و الاقباض منه، إذ كما ان كونه تحت سلطنة الغاصب في غير محله فلا بد من إيصاله إلى محله كذلك كونه عنده خارجا يكون في غير محله، فلا بد من إيصاله اليه بالاقباض منه.

و من ما ذكرناه: علم أنه لو نقل الامين الوديعة من بلد الايداع الى بلد آخر بغير داعى الحفظ و بدون إذن المالك أو الشارع يجب ردها الى بلد الايداع.

منهاج الفقاهة (لروحانى)، ج ٢، ص: ٣٣٣

و على هذا فيشكل حملها إليه لانه تصرف لم يؤذن فيه إلا اذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو أحفظ (١) فان الظاهر جواز نقل الامانة الشرعية من مكان الى ما لا يكون أدون من الاول فى الحفظ، و لو جهل صاحبه و جب الفحص مع الامكان (٢) لتوقف الاداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص (٣) مضافا الى الامر به فى الدين المجهول المالك.

فتحصل: انه يعتبر فى غير الامانة الاقباض من المالك، و فيها يكفى التخليه و لعل هذا هو المشهور بين الاصحاب.

(١) و المصنف قدس سره استشكل فى حمل الأمانة للإقباض فى مورد كفاية التخليه من جهة انه تصرف لم يؤذن فيه إلا اذا كان الحمل مساويا لمكانه الموجود فيه أو احفظ.

و لكن الاظهر جواز الحمل اذا كان المال فى حفظه و إن كان الابقاء فى المحل أحفظ، إذ لا يجب تحرى الاحفظ فى الامانة بل يكفى كونها فى حفظه و حراسته فى أى مكان وضعت ما لم ينه المالك عن وضعها فى مكان خاص.

حكم مجهول المالك

(٢) قوله و لو جهل صاحبه و جب الفحص مع الإمكان.

و أما المقام الثانى: و هو ما اذا كان المالك مجهولا.

فتنتيح القول فيه يقتضى البحث فى مواضع:

الموضع الاول: هل يجب الفحص عن المالك، أم لا-؟ فيه قولان: قد استدلل للقول الثانى بإطلاق النصوص الواردة فى مقام بيان مصرف مجهول المالك التى ستمر عليك.

و استدلل للقول الاول بوجهين:

(٣) الأول: ما فى المكاسب و هو ان الأداء الواجب متوقف عليه فيجب مقدمة له.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٣٤

...

و أورد عليه تارة: بأن الاداء انما يكون وجوبه مشروطا بالقدرة كسائر التكاليف الشرعية فلو علم بأنه لو تفحص لوجده وجب الاداء و الفحص، و لو شك فى ذلك فلا محالة يشك فى القدرة عليه فيشك فى التكليف، و معه يرجع إلى أصالة البراءة عن الوجوب. و اخرى: بأن اطلاق النصوص الآتية يقتضى عدم وجوب الاداء و الفحص مع الجهل بالمالك، و به يقيد اطلاق ما دل على وجوب الاداء.

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان المحقق فى محله: ان البراءة لا تجرى فى مورد الشك فى القدرة على امتثال التكليف إن لم تكن شرطا شرعيا كما فى المقام، إما لكونها شرطا لتنجز التكليف لا لأصله، أو لبناء العقلاء على ذلك، أو غير ذلك.

و أما الثانى: فلان النسبة بين ما دل على وجوب الاداء و النصوص المشار اليها عموم من وجه، إذ الطائفة الاولى أعم من حيث شمولها لما اذا كان المالك معلوما، و أخص من حيث اختصاصها بصورة التمكّن العقلى من الاداء و الفحص. و الطائفة الثانية أخص من الجهة الاولى لاختصاصها بمجهول المالك و أعم من الجهة الثانية كما لا يخفى، و حيث ان دلالة كل منهما على المجمع انما تكون بالاطلاق فتتساقطان معا فيرجع الى ما دل على عدم جواز التصرف فى مال الغير من غير رضا صاحبه - فتأمل -.

فإن المختار أخيرا تعين الرجوع الى الاخبار العلاجية فى هذا الفرض ايضا.

الوجه الثانى: هو دلالة طوائف من النصوص عليه:

منها: ما تضمن الامر به فى الدين المجهول المالك:

كصحيح معاوية عن الامام الصادق عليه السلام: فى رجل كان له على رجل حق ففقده و لا يدري أحي هو أم ميت و لا يعرف له وارث و لا نسب و لا بلد، قال: أطلبه، قال: ان ذلك قد طال فاتصدق به؟ قال: اطلبه «١».

(١) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب الدين و القرض، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٣٥

...

و عن الفقيه: و روى فى هذا خبر آخر: إن لم تجد له وارثا و علم الله منك الجهد فتصدق به.

و فيه: ان مورده العلم بالمالك مع الجهل بموضعه، و محل الكلام انما هو مجهول المالك، إلا ان يدعى العلم بعدم الفرق بين الجهل بالمالك و الجهل بموضعه كما ادعى عدم الفرق بين الدين و العين.

و منها: ما دل على وجوب تعريف اللقطة «١».

و فيه: ان تلك النصوص المتضمنة للتعريف سنه ثم التصديق بها بعدها مختصة باللقطة، و التعدى يحتاج الى دليل مفقود.

و منها: ما دل على وجوب الفحص عن الاجير الذى بقيت اجرتة:

كموثق هشام بن سالم قال: سأل حفص الاعور أبا عبد الله عليه السلام و أنا عنده جالس قال: انه كان لابي أجير كان يقوم فى رحاه و

له عندنا دراهم و ليس له وارث فقال أبو عبد الله عليه السلام: تدفع الى المساكين، ثم قال: رأيك، ثم أعاد المسألة فقال مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة الثالثة فقال أبو عبد الله عليه السلام: تطلب وارثا فإن وجدت وارثا و إلا فهو كسبيل مالك «٢». و نحوه غيره. و قد استدل بها السيد الفقيه.

و يرد عليها: ما أوردناه على الطائفة الاولى.

و منها: ما استدل به المحقق الايرواني قدس سره و هو ما ورد في إيداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم و اللص مسلم، فإنه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة فيعرفها حولا، فإن أصاب صاحبها ردها اليه و إلا تصدق بها عنه «٣».

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٢) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب الدين و القرض، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللقطة، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣٦

ثم لو ادعاه مدع ففى سماع قول من يدعيه مطلقا لانه لا معارض له أو مع الوصف تنزيلا له منزلة اللقطة أو يعتبر الثبوت شرعا للاصل وجوه (١) و يحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الاخبار. ثم إن المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره في تعريف اللقطة.

و أورد عليه الاستاذ الاعظم: بأنه ضعيف السند لان في طريقه قاسم بن محمد و حفص بن غياث، و بوروده في قضية خاصة، فلا وجه للتعدي منها الى غيرها.

و لكن يمكن الجواب عن الاول بما عن صاحب الجواهر من: ان ضعف السند منجبر بعمل المشهور. فتحصل مما ذكرناه: وجوب الفحص لوجهين فلاحظ.

لا تسمع دعوى المدعى له ما لم يثبت شرعا

(١) هذا هو الموضوع الثانى: و هو ما لو ادعاه مدع فهل يسمع قوله مطلقا أم مع الوصف، أو يعتبر الثبوت شرعا؟ وجوه:

الاول: انه يعطى مجهول المالك لمن يدعيه مطلقا.

الثانى: انه يعطى اياه مع التوصيف.

الثالث: انه لا يعطى اياه ما لم يثبت كونه له شرعا.

و قد استدل للاول: بخبر منصور الوارد فى الكيس الواقع بين الجماعة الدال على انه لمن يدعيه «١» بدعوى: ان المستفاد منه قاعدة كلية و هى سماع دعوى كل من لا معارض له.

و بالاجماع و السيرة على القاعدة المشار اليها.

و بقوله: فى صحيح البنظى الوارد فى اللقطة و إن جاءك طالب لا تتهمه رده عليه «٢».

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفية الحكم و أحكام الدعوى، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب اللقطة، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣٧

و بالنصوص الاخر الواردة في اللقطة الدالة على جواز التملك أو التصديق إلا ان يجئ لها طالب كقوله عليه السلام فإن جاء لها طالب و الافهى كسبيل ماله «١». و نحوه غيره.

و بأدلة حمل فعل المسلم و قوله على الصحة.

و فى كل نظر:

أما الاول: فلاختصاصه بما اذا لم يكن المال فى يد واحد مأمور بإيصاله إلى مالكه، مع ان فى كون المقام من قبيل دعوى من لا معارض له نظرا بل منعاً، فإنه مأمور بحفظ المال عن غير مالكه، و عليه فهو يمنع عن التصرف فيه.

و بذلك ظهر ما فى الوجه الثانى، مضافا الى ان المتيقن منهما غير المقام.

و أما صحيح البنظى: فلم يعمل به فى مورده.

و أما سائر النصوص: فالظاهر منها بعد التدبر هو العلم بكونه مالكا، و لو أبيت الا عن ظهورها فى جواز الدفع بمجرد الطلب فيرد عليها: انه لم يعمل بها فى موردها فكيف فى غير موردها.

و أما أدلة حمل فعل المسلم و قوله على الصحة، فلانها تدل على عدم معاملة الفاسق و الكاذب معه لا انه يترتب عليهما آثار الواقع.

و أما الوجه الثانى:

فقد استدل له بالنصوص الواردة فى اللقطة الدالة على انه يعطى اللقطة لمن يدعيها مع التوصيف «٢». بدعوى انه لا خصوصية للقطعة.

و فيه: ان هذا الحكم غير ثابت فى الاصل فضلا عن الفرع.

مع انه لو تم فى اللقطة لا وجه للتعدى بعد احتمال الاختصاص.

فتحصل: ان الاقوى هو الوجه الثالث، إذ لا تحصل البراءة لمن وضع يده على مال غيره الا بالاداء الى مالكه.

بقى شىء، و هو: انه لو دفعه الى من يدعيه مع ثبوت كونه مالكا ثم تبين كون المالك غيره.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب اللقطة.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٣٨

و لو احتاج الفحص الى بذل مال كأجرة دلال صائح عليه. فالظاهر عدم وجوبه على الاخذ (١) بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه و يخرج عن العين أجرة الدلال.. ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه و يحتل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه (٢) و ذكر جماعة فى اللقطة ان أجرة التعريف على الواجد لكن حكى عن التذكرة انه إن قصد الحفظ دائما يرجع أمره الى الحاكم ليبدل أجرته من بيت المال أو يستقرض على المالك أو يبيع بعضها ان رآه أصلح و استوجه ذلك جامع المقاصد.

فهل يضمن الدافع مطلقا.

أم لا يضمن كذلك.

أم يفصل بين صورة العلم و غيره من الطرق فيضمن فى الاولى.

أم يفصل بين قيام البينة و غيرها فلا يكون ضامنا فى الصورة الاولى.

أم يحكم بالضمان الا فى صورة الزام الحاكم بالدفع.

أم يفصل بين دفع العين و القيمة فيكون ضامنا في الثاني؟ وجوه لو لم تكن أقوالا.
أقواها الاول، لان مقتضى أدلة الضمانات و الامانات بقاء المال في عهدة من تحت يده مال غيره الا ان يؤديه اليه، فغاية الضمان هو الأداء الى المالك، و حديث لا ضرر لا يصلح لرفع الضمان، إذ الحكم بعدمه ضرر على المالك فيتعارض الضرران، و ما دل على نفى السبيل على المحسنين اجنبى عن المقام، لان من اعطى مال شخص الى غيره لا يكون محسنا بالنسبة الى ماله.

أجرة الفحص عن المالك

(١) هذا هو الموضوع الثالث: و هو ما اذا احتاج الفحص عن المالك الى بذل مال.

فهل هو على الاخذ أو على المالك؟ فقد استدل المصنف قدس سره للاول.

(٢) بأن الفحص عن المالك واجب على الآخذ فيجب عليه بذل المال مقدمة له.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٣٩

...

و أجاب عنه الاستاذ الاعظم: بأن مقدمة الفحص الواجب انما هي طبعى بذل المال سواء كان من كيسه أم من كيس المالك، و إذن فلا يتعين البذل على الاخذ الا بدليل خاص و هو منفى فى المقام.

و فيه: ان المقدمة و إن كانت هي الطبعى الا- ان الواجب منها هو ما يكون فعل الاخذ نفسه و لا- يعقل أن يجب بذل المال على المالك بالوجوب المقدمى المترشح من وجوب الفحص المتوجه الى الاخذ.

فإن قيل: ان المدعى ان طرف التخيير اعطاء الآخذ من مال المالك فلا يلزم المحذور المذكور.

قلت: إنه على هذا لا يكاد يجب هذا الفرد بالوجوب المقدمى لحرمة الموجبة لاختصاص الوجوب بغيره.

فالاولى فى الجواب عن أصل الدليل: ان الفحص بما أنه لا يتوقف على بذل المال دائما ففى مورد توقفه عليه لا مانع من الرجوع الى دليل نفى الضرر إذا لم يكن ارتفاع الحكم الضررى على خلاف الامتنان.

توضيح ذلك: ان من وضع يده على مال غيره، ربما يكون عن وجه شرعى كاللقطعة و أخذ المال من السارق مع العلم برضا صاحبه و نحو ذلك، و ربما يكون على غير وجه شرعى كالغصب و السرقة و نحوهما.

فإن كان من قبيل الاول: كانت أجرة الفحص على المالك، بمعنى ان الاخذ يصرفها من كيسه، فإن وجده أخذها منه و الا فمن المال الذى فى يده، و يتولى ذلك الحاكم حسبة لما دل على نفى السبيل على المحسنين و لحديث نفى الضرر المتقدمين. فتأمل.

و إن كان من قبيل الثانى: كانت الا-جرة على الاخذ، و الوجه فى ذلك مضافا الى عدم شمول أدلة نفى الضرر و السبيل على المحسنين.

أما الثانى: فواضح، و أما الاول: فلكونه خلاف الامتنان.

ما دل على ان الغاصب يجب عليه رد المغصوب و ان تضرر بكثير، كما اذا توقف

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٠

ثم إن الفحص لا يتقيد بالسنة على ما ذكره الاكثر هنا بل حده اليأس (١) و هو مقتضى الاصل الا ان المشهور كما فى جامع المقاصد على انه اذا اودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد اليه بل يجب رده الى ماله فإن جهل عرف سنه، ثم يتصدق به عنه مع الضمان.

و به رواية حفص بن غياث لكن موردها فيمن اودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا و اللص مسلم. فهل يرد عليه فقال: لا يرد فإن أمكنه أن يرده على صاحبه فعل، و إلا كان فى يده منزلة اللقطعة يصيبها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها و الا تصدق بها فإن جاء

صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم والاجر. فإن اختار الاجر فالاجر له، وإن اختار الغرم غرم له و كان الاجر له، وقد تقدم تعدى الاصحاب من اللص الى مطلق الغاصب. بل الظالم و لم يتعدوا من الوديعة المجهول مالها الى مطلق ما يعطيه الغاصب و لو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه.

الرد على هدم البناء و نحوه.

فعن الامام على عليه السلام فى نهج البلاغة: الحجر الغصب فى الدار رهن على خرابها (١).

مقدار الفحص عن المالك

(١) هذا هو الموضوع الرابع: و هو فى مقدار الفحص.

فعن الاكثر: ان حده اليأس.

و عن جماعة: ان حده السنة و ربما يقال بكفاية طبيعى الفحص عن المالك.

و الاقوى هو الاول بناء على ما عرفت من ان مدرك وجوب الفحص هو حكم العقل لكونه مقدمة لا يصال المال الى مالكة، إذ بعد ما لم ييأس من الظفر به يكون مأمورا بالرد اليه، فيجب الفحص مقدمة له.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٤١

نعم ذكر فى السرائر فيما نحن فيه انه روى انه بمنزلة اللقطة ففهم التعدى من الرواية. و ذكر فى التحرير ان إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد كما انه عكس فى النهاية و السرائر. فالحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك و الانصاف ان الرواية يعمل بها فى الوديعة أو مطلق ما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحة الاخذ فان الاقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس للاصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه. مضافا الى ما ورد من الامر بالتصدق بمجهول المالك (١) مع عدم معرفة المالك كما فى الرواية الواردة فى بعض عمال بنى أمية (لعنهم الله) من الامر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه مما وقع فى يده من أموال الناس بغير حق.

و استدلل للقول الثانى:

بخبر «١» حفص بن غياث الوارد فى إيداع اللص دراهم المذكور فى المتن بدعوى ان ظاهره ان مناط الفحص الى سنة و ملاكه فى اللقطة هو كونها مالا مجهول المالك وقع فى يده، فيتعدى منه الى كل ما كان كذلك.

وفيه: ان الخبر مختص بإيداع اللص و لا- يبعد دعوى التعدى الى غيره من أفراد الغاصب و إلى كل مورد كان المال مأخوذا بعنوان الامانة و الحفظ، و أما التعدى الى كل مال مجهول المالك و إن أخذ لمصلحة الاخذ فالظاهر انه قياس محض، بل دعوى اختصاصه بمورده و عدم التعدى حتى من الجهتين الاولتين قريبة.

و بالنصوص «٢» الواردة فى اللقطة المحددة للفحص فيها بالسنة.

وفيه: انها مختصة باللقطة، و التعدى الى كل مال مجهول المالك يحتاج الى دليل.

و استدلل للقول الاخير:

بأنه يكتفى فى امتثال الامر بصرف الوجود من الطبيعة.

وفيه: ما تقدم من أن مدرك وجوب الفحص انما هو حكم العقل لا التعبد.

فتحصل: ان الاقوى هو القول الاول.

و قد استدل له المصنف قدس سره مضافا الى ما مر.

(١) بقوله مضافا الى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفة

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللقطة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٢

ثم الحكم بالصدقة (١) هو المشهور فيما نحن فيه أعني جوائز الظالم و نسبه في السرائر الى رواية أصحابنا فهي مرسله مجبوره بالشهرة المحققة مؤيدة بأن التصديق أقرب طرق الايصال، و ما ذكره الحلبي. من ابقائها امانة في يده و الوصية به معرض للمال للتلف مع انه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخرة على تقدير عدم انتفاعه به في الدنيا هذا.

المالك كما في الرواية الواردة في بعض عمال بني امية ... الخ. اشار بذلك.

الى خبر على بن أبي حمزة عن الامام الصادق عليه السلام انه قال لصديق له من كتاب بني امية فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به ... الى آخره «١».

وجه الاستدلال به مع انه مطلق غير آمر بالفحص: انه مطلق، و غاية ما ثبت تقييده هو لزوم الفحص الى حد اليأس، ففي الزائد عن هذا الحد يرجع الى اطلاق الخبر و يحكم بعدم وجوبه.

و يمكن أن يقال في توجيهه: ان المراد من عدم المعرفة هو عدم التمكن من المعرفة لا عدم المعرفة الفعلية، و ذلك للعلم بعدم الاكتفاء بمجرد عدم المعرفة الفعلية، إذ لا ريب في وجوب الفحص لو علم بأنه لو تفحص لظفر بالمالك، و هذا العنوان لا يحصل بعد اليأس.

يرد على التوجيه الاول: انه يتم اذا كان حصول اليأس قبل تمام السنة، و هو فاسد، إذ النسبة بين العنوانين عموم من وجه، فقد يتقدم اليأس و قد يتقدم مضي السنة. نعم التوجيه الثاني لا بأس به.

مصرف مجهول المالك

(١) قوله ثم الحكم بالصدقة هو المشهور.

هذا هو الموضوع الخامس: و هو في مصرف مجهول المالك و من له ولاية الصرف.

فالكلام: تارة يقع في تعيين مصرف مجهول المالك.

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٣

...

و اخرى: في ولاية الصرف و انها للحاكم أو لمن يكون المال تحت يده.

و حيث لا شبهة في ان الحاكم بنفسه ليس مصرفا لهذا المال فلا وجه لعد الدفع الى الحاكم في عرض التصديق و الامساك كما في المكاسب و الحواشي، فهاهنا بحثان:

الاول: فى تعيين المصرف.

الثانى: فىمن له ولاية الصرف.

و فى كل منهما تارة يقع البحث فيما تقتضيه القواعد.

و اخرى: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

فتنتيخ القول فى هذا الموضوع يقتضى البحث فى موارد:

الاول: فى تعيين المصرف بحسب القواعد.

و المحتملات متعددة: تعيين الصدقة، و تعيين الامساك و الحفظ، و التخيير بينهما، و جواز التملك.

أقواها الاخير، ثم الثانى و ذلك لان المال الذى يكون الشخص مأیوسا عن الظفر بمالكة لا يعتبرونه العقلاء ملكا لمالكة، إذ اعتبار

الملكية العقلانى الذى هو الموضوع لاعتبار الشارع لا بد و أن يكون بلحاظ ثمرة عملية و أثر مرتب على الملكية، فالملكية التى لا

يترتب عليها أثر لا معنى لاعتبارها، و عليه فهو يخرج عن ملك مالكة بعد اليأس عن الظفر به، فيكون من المباحات فيجوز تملكه.

و بهذا البيان يمكن الافتاء بجواز المشى فى الشوارع التى استحدثوها التى كانت أملاكا للناس و أخذت من مالكيها ظلما و عدوانا.

و لو تنزلنا عن ذلك فالمتعين هو الوجه الثانى لعدم جواز تملك مال الغير و التصدق به.

و ما استدل به على وجوب التصدق من انه إحسان بالمالك، و انه أقرب طرق الايصال الى المالك، و ان الابقاء معرض للتلف.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٤٤

...

كلها كما ترى، إذ لا دليل على جواز الاحسان بمال الغير.

و إن شئت قلت: إنه ليس إحسانا، فإن التصرف فى مال الغير بغير إذنه ظلم و إساءة و لا يكون عدلا و احسانا، و الدليل انما دل على

لزوم ايصال المال الى مالكة لا على لزوم أقرب طرق الايصال اليه أو جوازه، و كون الابقاء معرضا للتلف لا يوجب جواز اتلافه.

لا يقال: إنه بعد العلم الاجمالي بتخصيص ما دل على عدم جواز التصرف فى مال الغير ما لم يحرز رضاه به بواحد من التصدق و

الامساك للابدية أحدهما و كل منهما فى نفسه تصرف لم يؤذن فيه لا مانع من التمسك بأدلة التصدق، إذ المانع ليس الا عدم جواز

التصرف فى مال الغير الساقط فى المقام.

فإنه يرد بأن التصدق اتلاف لمال الغير، و هو محرم و إن لم يكن دليل على حرمة التصرف فى مال الغير.

و بعبارة اخرى: التصدق تصرف و اتلاف، فعدم الدليل على حرمة من الجهة الاولى لسقوط ما دل على حرمة التصرف لا يستلزم

سقوط ما دل على حرمة من الجهة الثانية.

و إن شئت قلت: إنه انما يحكم بعدم شمول أدلة حرمة التصرف للتصدق و الامساك للعلم بعدم شمولها لهما معا، و عليه فإن كان

شمولها لاحدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح لا تشمل شيئا منهما، و الا فتشمل ما فيه الترجيح، و حيث ان التصدق يكون اتلافا ايضا

فتشمله تلك الادلة خاصة.

مع انه لو سلم شمول ادلة التصدق له من طرف المتصدق لكنها معارضة مع أدلة عدم جواز التصرف فيه من ناحية المتصدق عليه

فتساقطان و يرجع الى أصالة الفساد.

المورد الثانى: فىمن له الولاية بحسب القواعد.

الظاهر انه لو بنينا على جواز التملك فلا مورد لهذا البحث، و أما لو بنينا على تعيين الامساك و الحفظ، أو التصدق أو التخيير بينهما،

فإن ثبت ان الحاكم ولى الغائب نفسه، و ان له الولاية العامة، فيتعين الدفع اليه ليكون هو المتولى لذلك، و الا فيتولاه الاخذ بنفسه، و

لا يخفى وجهه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٥

و العمدة ما أرسله في السرائر (١) مؤيدا بأخبار اللقطة (٢) و ما في منزلتها و ببعض الاخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمال بنى أمية الشامل بإطلاقها لما نحن فيه من جوائز بنى أمية (٣) حيث قال له عليه السلام: اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت و يؤيده ايضا الامر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من اجزاء النقدين «(٤)»

المورد الثالث: في تعيين المصرف بحسب النصوص الخاصة.

الوجوه المحتملة بل الاقوال المنقولة كثيرة.

الوجه الاول لزوم التصديق به و قد استشهد له، و ايده في المتن بوجوه:

(١) أحدها قوله و العمدة ما أرسله في السرائر.

قال فيها روى أصحابنا التصديق به عنه و يكون ضامنا اذا لم يرض بما فعل.

و لكنه مرسل لا يصح الاستناد اليه.

(٢) ثانيها قوله مؤيدا بأخبار اللقطة و ما في منزلتها.

أشار بذلك إلى طائفة من النصوص تدل على لزوم التصديق.

كخبر كثير عن أمير المؤمنين عليه السلام فإن لم يجئ صاحبها و من يطلبها تصديق بها الحديث «(١)».

(٣) ثالثها قوله و ببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمال بنى أمية.

اشار بذلك الى خبر على بن حمزة عن الامام الصادق عليه السلام و فيه ما نقله المصنف قدس سره «(٢)».

(٤) رابعها قوله الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصياغين من اجزاء النقدين.

نظره الشريف الى خبر على بن ميمون الصائغ عن الامام الصادق عليه السلام عما يكنس من التراب فأبيعه فما اصنع به؟ قال عليه

السلام: تصدق به فأما لك و أما لاهله «(٣)». و نحوه خبره الآخر «(٤)».

(١) الوسائل، باب ٢، من اللقطة، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الصرف، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الصرف، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٦

و ما ورد من الامر بالتصدق بغلة الوقف المجهول اربابه (١) و ما ورد من الامر بالتصدق بما يبقى في ذمة الشخص لاجير استأجره (٢) و مثله مصححة يونس، فقلت (قال: سألت عبدا صالحا): 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: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس، قلت له: لست أعرفهم و لا ندرى كيف نسأل عنه قال:

فقال عليه السلام: بعه و اعط ثمنه اصحابك، قال: فقلت: جعلت فداك أهل الولاية، قال:

فقال نعم «(٣)».

(١) خامسها خبر أبي علي بن راشد عن أبي الحسن عليه السلام قلت: جعلت فداك اشترت ارضا الى جنب ضيعتي بألفى درهم فلما وفيت المال خبرت ان الارض وقف فقال عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه قلت:

لا أعرف لها ربا قال: تصدق بغلتها «١».

(٢) سادسها حسن محمد بن مسلم عن الإمام الصادق عليه السلام في رجل ترك غلاما له في كرم له يبيعه عنبا أو عصيرا فانطلق الغلام فعصر خمرا ثم باعه قال: لا يصلح ثمنه- الى ان قال- ان أفضل خصال هذه التي باعها الغلام ان يتصدق بثمنها «٢».

(٣) سابعها مصحح يونس المذكور في المتن الى غير ذلك من النصوص الواردة في الموارد الخاصة.

وما أفاده السيد في الحاشية من أن صحيح معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسبا ولا ولدا؟ قال عليه السلام: اطلب، قال: فإن ذلك قد طال فاتصدق به؟ قال عليه السلام:

اطلبه «٣» يدل على عدم جواز التصديق فيعارض النصوص المتقدمة.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب عقد البيع و شروطه، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٦ من أبواب ميراث الخثى، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٧

نعم يظهر من بعض الروايات ان مجهول المالک مال الامام عليه السلام كرواية داود ابن ابي يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل انى قد اصبت مالا و انى قد خفت منه على نفسى فلو اصبت صاحبه دفعته اليه و تخلّصت منه، قال: فقال له ابو عبد الله عليه السلام لو أصبته كنت تدفعه اليه، فقال: أى و الله، فقال عليه السلام و الله ماله صاحب غيرى، قال: فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره، قال: فحلف قال فاذهب و قسمه بين إخوانك و لك الامن مما خفته، قال فقسمه بين إخوانه هذا.

في غير محله، إذ هو انما يدل على انه لا يتصدق ما دام يكون مأمورا بالفحص و الطلب، أى ما دام لم ييأس من الظفر بمالكة و ستعرف انه يدل على ذلك غير هذا الصحيح ايضا.

و بها يقيد اطلاق هذه النصوص، و تختص هذه بما اذا يئس عن الظفر بمالكة.

بل يستفاد منه أن وجوب التصديق به كان مغروسا في ذهن السائل، و انما سأل عن ان طول المدة هل يوجب سقوط الطلب أم لا؟ فأجاب عليه السلام بعدم موجبيته له.

الوجه الثانى: ان ذلك يكون للامام عليه السلام.

و قد استدلل له المصنف قدس سره بخبر داود بن ابي يزيد «١» عن الامام الصادق عليه السلام لاحظ المتن.

و فيه اولاً: ان الخبر مجهول لحجال.

و ثانياً: انه يحتمل فيه وجوه ذكرت جملة منها في مرآة العقول:

الاول: ما فهمه الشيخ قدس سره و هو كون ما أصابه لقطعة من غيره لكنه يكون له.

الثانى: ان يكون ما أصابه لقطعة من ماله عليه السلام فأمر بالصدقة على الاخوان تطوعا.

الثالث: أن يكون ما أصابه لقطعة من غيره و لكنه علم بموت صاحبه حين السؤال و انه لم يترك وارثا غير الامام عليه السلام.

(١) الوسائل، باب ٧، من أبواب اللقطة، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٨

...

الرابع: ان يكون ما أصابه من عمال السلطان و كان ذلك مما يختص به أو من الاموال التي له التصرف فيها، و قد استظهر المجلسي قدس سره هذا الوجه.

و كيف كان: فمع هذه الاحتمالات لا يبقى مورد للاستدلال بهذا الخبر على المقصود.

و أما ما في حاشية السيد الفقيه: قال يمكن منع الدلالة فإن المراد من صاحب الولي و صاحب الاختيار.

غير سديد، إذ المراد من صاحب في الجواب هو المراد به في السؤال، و معلوم ان المراد به فيه المالك.

الوجه الثالث: ان يكون المجهول المالك لمن وضع يده عليه.

و استدل له المحقق الايرواني قدس سره تبعا للمحقق الهمداني قدس سره.

بقوله: عليه السلام في صحيح علي بن مهزيار: كتب اليه أبو جعفر عليه السلام كتابا فيه: فالغنائم و الفوائد - يرحمك الله - فهي الغنيمه

يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن و مثل عدو

يصطلم فيؤخذ ماله و مثل مال يؤخذ و لا يعرف له صاحب «١».

و فيه: اولاً: ان الظاهر من قوله عليه السلام مال يؤخذ هو ارادة اللقطة لا مطلق المال المجهول المالك، و قد دلت النصوص الكثيرة

على أن لواجدها تملكها بعد تعريفها حولا.

و ثانيا: ان الخبر وارد في مقام بيان وجوب الخمس في كل غنيمه و منها مال يوجد و لا يعرف صاحبه، فغايه ما يستفاد منه ان مجهول

المالك يجوز تملكه في الجملة، و أما ان حكمه كذلك مطلقا أم يختص ذلك ببعض أقسامه كاللقطة، فلا يكون الخبر في مقام بيانه

كي يتمسك بإطلاقه، فيتعين الاخذ بالمتيقن.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٤٩

...

و أما ما ذكره الاستاذ الاعظم من أن الخبر ليس صريحا في جواز التملك بعد إخراج خمسه و انما هو مطلق بالنسبة اليه فيقيد

بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك.

فيرد عليه:

ان الظاهر منه بقرينه عده من مصاديق الغنيمه و الفائدة هو كونه ملكا لمن وضع يده عليه، و الا فلو تعين التصديق لما صح عده من

أفراد الغنيمه و الفائدة.

الوجه الرابع انه يجوز لمن وضع يده عليه أن يعمل فيه و يخرج صدقة قليلا قليلا حتى يخرج.

و استدل له: بخبر نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام:

لقد وقعت عندي مأتا درهم و اربعة دراهم و انا صاحب فندق و مات صاحبها و لم أعرف له ورثة فأريك في اعلامي حالها و ما

أصنع بها فقد ضقت بها ذرعا؟ فكتب عليه السلام: اعمل فيها و أخرجها صدقة قليلا قليلا حتى تخرج «١».

و فيه: اولاً: ان الخبر مجهول لنصر.

و ثانياً: انه لم يفت أحد بظاهرة، لا سيما اذا كان المراد بقوله عليه السلام اعمل فيها التجارة بها و اخراج الصدقة من ربحها.

و أما ما أورده عليه الاستاذ الاعظم: بأن من المحتمل ان صاحب المال قد مات و لم يترك وارثا غير الامام و انه عليه السلام بما هو وارث أجاز لصاحب الخان ان يتصرف فى ذلك المال و يتصدق به قليلا- قليلا و احتمال وجود وارث غير الاب و الام، مدفوع بالاصل، و احتمال وجودهما، لعله كان مقطوع العدم.

فيرد عليه: ان مجرد احتمال كون وجود الاب و الام مقطوع العدم لا يكفى فى الايراد على الاستدلال مع عدم الاستفصال.

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب ميراث الخنثى و ما اشبهه، حديث ٣.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٥٠

...

الوجه الخامس: انه يتعين الحفظ و الايضاء به عند الوفاة و استدلاله:

بخبر هيثم بن أبى روح صاحب الخان قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام: انى اتقبل الفنادق فينزل عندى الرجل فيموت فجأة لا أعرفه و لا أعرف بلاده و لا ورثته فيبقى المال عندى كيف أصنع به، و لمن ذلك المال؟ فكتب عليه السلام: اتركه على حاله «١».

و بعدة روايات رواها هشام:

منها: موثقه المتقدم فى الموضوع الاول «٢».

و منها: خبره الآخر المروى عن الفقيه: سأل حفص الاعور أبا عبد الله عليه السلام و انا حاضر فقال: كان لابي أجير و كان له عنده شىء فهلك الاجير و لم يدع وارثا و لا قرابة و قد ضقت بذلك فكيف اصنع به؟ فقال عليه السلام: رأيك المساكين رأيك المساكين فقلت: انى ضقت بذلك ذرعا فكيف اصنع؟ قال عليه السلام: هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته «٣»..

و منها: صحيحه قال: سأل خطاب الاعور أبا ابراهيم عليه السلام و انا جالس فقال: انه كان عند أبى أجير يعمل عنده بالاجرة ففقدناه و بقى له من أجره شىء. و لا يعرف له وارث قال:

فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده فقال: مساكين، و حرك يديه، قال: فاعاد عليه، قال:

اطلب و اجهد، فإن قدرت عليه و الا فهو كسبيل مالك حتى يجئى له طالب فان حدث بك حدث فإوص به إن جاء له طالب ان يدفع اليه «٤».

و فيهما نظر:

أما الاول فلانه ضعيف السند لان الهيثم مهمل مجهول، مع ان الظاهر منه ارادة ما قبل الفحص و اليأس عن الظفر بالمالك.

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب ميراث الخنثى و ما اشبهه حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٣) الوسائل، باب ٤، من أبواب ميراث الخنثى و شبهه، حديث ١٠.

(٤) الوسائل، باب ٤، من أبواب ميراث الخنثى، حديث ١.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٥١

...

و أما اخبار هشام فيرد عليها:

اولا: انه لا يبعد اتحاد الاولين، و عليه فهي رواية مضطربة المتن، إذ في الاول أمر عليه السلام اولاً: بالدفع الى مساكين، ثم قال عليه السلام: و الالف هو كسييل مالك.

و ثانياً: ان قوله عليه السلام كسييل مالك مجمل يحتمل أن يراد به لزوم الامساك و الحفظ، أى تتحفظ عليه فى ضمن أموالك. و يحتمل ان يراد به التملك بالملكية المترلزلة غير المنافية لوجوب الدفع ان جاء له طالب.

و ثالثاً: انها ظاهرة فى موت الاجير و عدم وجود وارث له، فيكون المال له عليه السلام و يمكن أن يكون المراد به: اطلب مالكة الذى هو عليه السلام، و لا يبين له للتقية و رابعاً: ان موردها الدين، و هو ليس فى معرض التلف، و محل الكلام العين الخارجية.

و خامساً: ان موردها معلوم المالك الذى لا يمكن الوصول اليه، فلا مساس لها بمجهول المالك.

و بما ذكرناه ظهر مدرك القول بالتخير بين التصدق و الامساك الذى اختاره السيد قدس سره.

و القول بالتخير بينهما و بين التملك.

و الجواب عنهما، إذ لا منشأ لهما سوى ان ذلك مقتضى الجمع بين النصوص.

و حيث عرفت عدم دلالة ما استدل به على التملك و الامساك عليهما.

فالمعين هو التصدق خاصة.

المورد الرابع: فى بيان تعيين من له ولاية الصرف بعد ملاحظة النصوص الخاصة.

و الاقوال فى ذلك اربعة:

الاول: انها للحاكم مطلقاً.

الثانى: انها لمن وضع يده على المال.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٥٢

...

الثالث: ثبوت الولاية لكل منهما.

الرابع: التفصيل بين الدين و العين، فتكون الولاية للحاكم فى الاول و للأخذ فى الثانى.

و قد استدل للاول:

بأن النصوص الآمرة بالتصدق واردة فى بيان المصرف و لا تكون متعرضة لحكم مباشرة التصدق فيتولاه الحاكم ولاية.

و بأنها و إن تضمنت الاذن فى مباشرة الاخذ للتصدق الا ان الظاهر منها- و لا أقل من المحتمل- انه اذن منه عليه السلام للسائل

بمباشرة التصدق بالولاية الشرعية لا انه بيان للحكم الشرعى من هذه الجهة فيتولاه الحاكم حسبه.

و فيهما نظر:

اما الاول: فلان النصوص كالصريحة فى الامر بمباشرة التصدق.

و أما الثانى: فلان الظاهر من كلمات الشارع الاقدس و خلفائه المعصومين عليهم السلام الواردة فى مقام الجواب عن السؤال عن

الوظائف الشرعية هو ورودها لبيان الحكم الشرعى، فظاهر النصوص هو بيان الحكم الشرعى حتى من حيث مباشرة التصدق. و بذلك

ظهر مدرك القول الثانى.

و استدلل للقول الثالث بوجوده:

الاول: ان ذلك مقتضى الجمع بين هذه النصوص و بين ما دل على ولاية الحاكم الشرعى على الغائب.

الثانى: ان للحاكم ولاية على مستحقى الصدقة، فكما يجوز الدفع اليهم أنفسهم كذلك يجوز الدفع الى وليهم.

الثالث: ان الحاكم أعرف بمواقعها ممن وضع يده عليها.

و فى كل نظر:

اما الاول: فلان ولاية الحاكم انما تكون من باب الحسبة، و لم تثبت

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٥٣

و أما باقى ما ذكرناه فى وجه التصديق من انه احسان و انه أقرب طرق الايصال و ان الاذن فيه حاصل بشهادة الحال فلا يصلح شىء منها للتأييد فضلا عن الاستدلال لمنع جواز كل احسان فى مال الغائب، و منع كونه أقرب طرق الايصال بل الاقرب دفعه الى الحاكم الذى هو ولى الغائب، و أما شهادة الحال فغير مطردة اذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله اليه، خصوصا اذا كان المالك مخالفا أو ذميا يرضى بالتلف و لا يرضى بالتصدق على الشيعة فمقتضى القاعدة لو لا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع الى الحاكم، ثم الحاكم يتبع شهادة حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقة او بالمساك عمل عليهما و الا يخير بينهما لان كلا منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك، و لا بد من أحدهما و لا ضمان فيهما. و يحتمل قويا تعيين الامساك لان الشك فى جواز التصديق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الامساك امانة لانه تصرف لم يؤذن فيه من المالك و لا الشارع، و يبقى الدفع الى الحاكم و التصديق، و قد يقال إن مقتضى الجمع بينه و بين دليل ولاية الحاكم هو التخيير بين الصدقة و الدفع الى الحاكم فلكل منهما الولاية و يشكل بظهور النص فى تعيين التصديق، نعم يجوز الدفع اليه من حيث ولايته على مستحقى الصدقة و كونه أعرف بمواقعها، و يمكن أن يقال إن أخبار التصديق واردة فى مقام إذن الامام بالصدقة، أو محموله على بيان المصرف، فانك اذا تأملت كثيرا من التصرفات الموقوفة على إذن الحاكم وجدتها واردة فى النصوص على طريق الحكم العام كإقامة البينة و الاحلاف و المقاصة.

ولايته على الغائب من غير هذه الجهة، و عليه فلا بد من الاقتصار على المتيقن و هو ما اذا لم يكن له ولى آخر، و حيث ان مقتضى النصوص المتقدمة ثبوت الولاية للأخذ فلا يبقى مورد لولاية الحاكم.

و أما الثانى: فلانه مضافا الى عدم ولايته على المستحقين بعد كونهم ممن يمكن الوصول اليه: ان مقتضى اطلاق نصوص الباب عدم ثبوت الولاية له.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٥٤

و كيف كان فالاحوط خصوصا بملاحظة ما دل على ان مجهول المالك مال الامام عليه السلام مراجعة الحاكم بالدفع اليه أو استئذانه (١) و يتأكد ذلك فى الدين المجهول المالك اذا لكلى لا يتشخص للغريم الا بقبض الحاكم الذى هو وليه. و إن كان ظاهر الاخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون، ثم ان حكم تعذر الايصال الى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك و تردده بين غير محصورين (٢) فى التصديق استقلالا أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعة منهم المحقق فى الشرائع و غيره.

و أما الثالث: فلان مقتضاه ان تعيين مصرف مجهول المالك ليس من وظيفة الجاهل بل هو وظيفة العالم، و هذا امر لا ينكر، و أما بعد الرجوع اليه و تعيينه المصرف فهل يجب أو يجوز الدفع اليه أم لا؟ فهذا الوجه لا يدل على شىء منها.

و استدلل للقول الرابع: بأن الكلى لا يتشخص للغريم الا بقبض الحاكم الذى هو وليه، و هذا بخلاف العين الخارجية فانها متعينة فى

نفسها.

و فيه: ان مقتضى النصوص المتقدمة ثبوت الولاية للأخذ مطلقا.

فتحصل: ان الاقوى عدم اعتبار اجازة الحاكم فى صرف مجهول المالك، و انه لا يجب بل لا يجوز الدفع اليه الا بعنوان توكيله فى إيصاله الى موارد.

(١) نعم الأحوط اختيار أحد الأمرين للقول بوجوبه كما أفاده المصنف فى المتن.

(٢) و قد صرح جماعة منهم المحقق: بأن حكم تعذر الإيصال الى المالك المعلوم تفصيلا حكم جهالة المالك و تردده بين غير محصورين.

و يشهد به: ان الاستفادة من النصوص المتقدمة الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ان الموجب لذلك و مناطه هو تعذر الإيصال الى المالك، و عليه فلا- فرق بين أن يكون المالك مجهولا- بقول مطلق، و بين كونه مرددا بين أشخاص غير محصورين، و بين كونه معلوما يتعذر الوصول اليه.

تنبيهات:

الاول: ان هذا الحكم اى التصديق انما يتعين ما لم يحرز رضا صاحب المال بصرفه فى جهة خاصة، و الا فلا ريب فى عدم وصول النوبة الى التصديق، بل يصرف فيما احرز رضا صاحبه بصرفه فيه، و عليه فيخرج سهم الامام عليه السلام عن موضوع هذا المبحث

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥٥

ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير (١) لانه المتبادر من اطلاق الامر بالتصدق. (٢)

للعلم برضاه عليه السلام بصرف سهمه فى تشييد الدين و إعلاء كلمة الاسلام، و من ذلك اعطائه لاهل العلم.

الثانى: الظاهر من بعض المحققين قدس سره انه ينوى الصدقة عن المالك، و لكن مقتضى اطلاق الاخبار عدم تعيين نية ذلك، و على فرض اعتبارها لا يلزم ان ينوى كونها عنه لو أجاز بعد تبينه، و عن نفسه ان ردها، بل ينوى عن المالك، و النص دل على انها تحسب له ان ردها.

الثالث: ان ظاهر خبرى ابن ميمون جواز ان يبيع المال و يتصدق بثمنه، و لكن الاحوط لزوما اعطاء نفس العين، لضعف الخبرين سنداً، فالبيع تصرف لم يؤذن فيه.

الرابع: اذا مات المالك فإن علم بوجود الوارث له يتصدق عنه، و إن علم بعدم وجوده يكون المال للامام عليه السلام لانه وارث من لا وارث له، و إن شك فى وجود الوارث حتى الاب و الام فيلحقه حكم مجهول المالك لإطلاق الاخبار.

و إن شك فى وجوده مع العلم بموت أبيه و أمه، فهل يلحقه حكم مجهول المالك لإطلاق الاخبار، أم حكم ميراث من لا وارث له لأصالة عدم وارث آخر، و المفروض ان الحكم معلق على عدم الوارث؟ وجهان: أقواهما الثانى.

مستحق هذه الصدقة

(١) قوله ثم ان مستحق هذه الصدقة هو الفقير.

و يشهد له- مضافا الى ما أفاده المصنف قدس سره من.

(٢) ان المتبادر من اطلاق الامر بالتصدق هو ذلك- الآية الشريفة (إنما الصدقات للفقراء و المساكين) «١» و جملة من النصوص.

و بذلك يظهر ضعف ما عن الجواهر من انه يجوز اعطاء هذه الصدقة للاغنياء ايضا عملا باطلاق النصوص.

و أضعف منه ما ابتنى عليه من جواز اعطاء مال الامام عليه السلام للاغنياء بدعوى ان المالك و إن كان معلوما إلا انه لتعذر الوصول

اليه يتصدق عنه، لما عرفت من أن سهم

(١) التوبة: ٦١.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥٦

و في جواز اعطائها للهاشمي قولان: (١) من أنها صدقة مندوبة على المالك. وإن وجب على من هي بيده الا انه نائب كالوكيل و الوصى و من انها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبة مع ان كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه.

الامام عليه السلام خارج عن هذا المبحث موضوعا.

(١) قوله و في جواز اعطائها للهاشمي قولان.

و قد استدل على عدم الجواز في مقابل المطلقات المقتضية للجواز: بأنها صدقة واجبة، فاذا كانت عن غير هاشمي تحرم على الهاشمي لما دل على ان الصدقة الواجبة محرمة على الهاشمي اذا كانت عن غير الهاشمي. كخبر جعفر بن ابراهيم الهاشمي عن مولانا الصادق عليه السلام قلت له: أ تحل الصدقة لبنى هاشم؟ فقال عليه السلام: انما الصدقة الواجبة على الناس لا تحل لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس... الى آخره «١».

و فيه اولاً: ان الاظهر تبعاً لجمع من الاساطين - كالسيد و الشيخ و العلامة و المحقق و غيرهم - حلية الصدقات الواجبة غير الزكاة على الهاشمي.

و تشهد له: جملة من النصوص المفسرة للصدقة الواجبة المحرمة على بنى هاشم كخبر اسماعيل بن الفضل عن الامام الصادق عليه السلام: هي الزكاة «٢». و نحوه خبر زيد الشحام «٣».

و ثانياً: انه لو سلم حرمة الصدقات الواجبة على الهاشمي مطلقاً، لا يجرى هذا الحكم في المقام، إذ الصدقة لا تكون واجبة بعنوانها في المقام، بل تكون واجبة من جهة انطباق عنوان عرضي عليها، نظير ما لو نذر ان يتصدق يوم الجمعة بدرهم. و إن شئت قلت: إنها صدقة مندوبة عن المالك و إن وجبت على من تحت يده فهو نظير ما لو أجر زيد شخصاً و وكله في ان يتصدق عنه. فالأظهر جواز اعطائها للهاشمي.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٥.

(٣) نفس المصدر، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥٧

ثم إن في الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما اذا أخذه من الغاصب حسباً لا بقصد التملك وجوها (١)

من أصالة براءة ذمة المتصدق و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذي وقعت عليه، و من عموم ضمان من أتلّف و لا ينافيه إذن الشارع لاحتمال انه اذن في التصديق على هذا الوجه كإذنه في التصديق 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.

هذا إذا كانت الصدقة لغير الهاشمي، وإلا فلا كلام في الجواز.

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

(١) قوله ثم ان في الضمان لو ظهر المالك و لم يرض بالتصدق ... وجوها.

في ضمان من تصدق بمجهول المالك لو ظهر مالكة بعد التصديق و لم يرض به، وجوه و أقوال:

الاول: الضمان مطلقا.

الثاني: عدمه كذلك.

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان المال مسبوqa باليد العادية فيحكم بالضمان، و بين عدمه فيحكم بعدمه.

و تنقيح القول يقتضى البحث في مقامات:

الاول: فيما يستفاد من النصوص الخاصة.

الثاني: في مفاد الادلة الاجتهادية العامة.

الثالث: في ما تقتضيه الاصول العملية.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥٨

...

أما المقام الاول: فالظاهر انها تقتضى عدم الضمان مطلقا، و ذلك لوجهين:

الاول: ان خبر على بن ابي حمزة الوارد في قصة عامل بنى امية المتقدم كالصريح في ذلك، إذ العامل قد طلب من الامام الصادق عليه السلام المخرج عما أخذه من أموال الناس.

فجوابه عليه السلام: بالتصدق بما تحت يده إن لم يعرف صاحبه و ضمانه له بذلك الجنة كالصريح في عدم الضمان، إذ لو كان التصديق، موجبا للضمان لما جعله عليه السلام مخرجا له.

الثاني: اطلاق النصوص الآمرة بالتصدق.

لا- بدعوى ان الاذن في التصديق بما هو مسقط له الا- ان يعلم انه على وجه الضمان، كي يرد عليه بأن مطلق الاذن لا حكم له، بل الضمان معلق على كون الاذن ضمانيا، و عدمه على كونه مجانيا.

و بعبارة اخرى: الراجع للضمان هو اسقاط الاحترام الذي لا يصدق الا مع الاذن المجاني.

و لا بدعوى ان المستفاد من النصوص بديلة يد الفقير من يد المالك ليكون الواقع في يد الفقير كالواقع في يد المالك.

بل لان الظاهر ورودها في مقام بيان كل حكم متعلق بالمال المجهول مالكة، إذ السائل انما كان يسأل عما هو وظيفته الشرعية بالنسبة الى ذلك المال، فجوابه عليه السلام بالامر بالتصدق و السكوت عن الضمان يكون دالا على عدمه.

و قد استدلل للضمان في مقابل ذلك بوجوه:

منها: ان المرسله التي تقدم ذكرها و هي ما عن السرائر روى: انه بمنزلة اللقطة، تدل عليه.

و منها: استفادة ذلك من خبر ايداع اللص المتقدم.

و منها: استفادته من النصوص الواردة في اللقطة.

و في كل نظر:

أما الاول: فلانه مضافا الى ارسالها لم يثبت كونها غير خبر ايداع اللص كما اعترف بذلك المصنف قدس سره فيما تقدم.

و أما الثاني: فلما تقدم من عدم التعدي عن مورده، و ما ذكره المصنف قدس سره في المقام

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٥٩

...

ففي وجه التعدي من أنه يستفاد منه ان التصديق على هذا الوجه حكم اليأس عن المالك، قد مر الجواب عنه. فراجع.

و أما الثالث: فلان التعدي عن نصوص اللقطة يتوقف على إحراز عدم الخصوصية، و هو كما ترى، كيف و يجوز تملك اللقطة و لا يجوز ذلك في المقام.

فتحصل: انه بحسب النصوص الخاصة الاظهر هو عدم الضمان مطلقا، و على ذلك فلا يبقى مجال للبحث في المقامين الآخرين. و انما يبحث فيهما على فرض التنزل و عدم استفادة ذلك من النصوص.

و أما المقام الثاني: فملخص القول فيه: ان دليل الضمان أحد أمور ثلاثة: قاعدة اليد، و قاعدة الاتلاف، و الدليل الخاص. أما الاخير: فمفروض العدم في المقام.

و أما قاعدة الاتلاف: فحيث لا كلام في ان التصديق حين وقوعه لا يقع عن المتصدق لعدم نفوذ الصدقة بمال الغير، إذ لا صدقة الا في ملك و كذلك لا كلام في ان التصديق لا يكون مراعى كالفضولى، إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير و عدم جواز تصرف الفقير فيه، فلا محالة يقع التصديق عن المالك، و يعود نفعه اليه.

فعلى ذلك يمكن دعوى عدم شمول القاعدة للمقام بوجهين:

الاول: انه لو كانت هى شاملة له لزم القول بثبوت بدله في ذمة المتصدق، و حيث انه ايضا مجهول المالك لزم التصديق به، و هكذا فيلزم التسلسل، فيستكشف من ذلك عدم الضمان بالصدقة.

الثاني: ان مقتضى الآية الشريفة (ما على المحسنين من سبيل) (١) التى حكموها على قاعدة اليد عدم الضمان، و هى تقدم على قاعدة الاتلاف.

و المصنف قدس سره ذكر فى وجه عدم شمولها للمقام أمرين:

(١) التوبة: ٩١

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٠

و لكن يضعف هذا الوجه. ان ظاهر دليل الاتلاف كونها علة تاممة للضمان و ليس كذلك ما نحن فيه (١) و إيجابه للضمان مراعى بعدم اجازة المالك يحتاج الى دليل آخر الا ان يقال انه ضامن بمجرد التصديق و يرتفع باجازته فتأمل.

هذا مع ان الظاهر من دليل الاتلاف اختصاصه بالاتلاف على المالك لا الإتلاف له و الاحسان اليه. (٢) و المفروض ان الصدقة انما قلنا بها لكونها احسانا و أقرب طرق الايصال بعد اليأس من وصوله اليه.

و أما احتمال كون التصديق مراعى كالفضولى فمفروض الانتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين و انتقال الثواب من شخص الى غيره حكم شرعى،

الاول: ما أفاده المصنف قدس سره.

(١) بقوله ان ظاهر دليل الإتلاف كونه علة تاممة للضمان.

و حاصله: ان الظاهر من دليل الاتلاف كونه علة تاممة للضمان، و ليس كذلك فيما نحن فيه لما تسالم الفقهاء عليه من انه لو رضى

المالك بالتصدق لا ضمان عليه، فلا محالة على فرض الضمان يكون الاتلاف جزء العلة وجزئها الآخر رد المالك أو عدم اجازته، فهو لا يشمل المقام.

وفيه: انه مع قطع النظر عما ذكرناه إذ احتملنا ثبوت الضمان من حين التصديق على تقدير الرد أو عدم الاجازة يكون العموم المذكور دليلاً عليه، ويثبت به الضمان على هذا التقدير من حين التصديق لا من حين الرد كي يرد المحذور المتقدم، مع ان مقتضى العموم المزبور ثبوت الضمان من حين الاتلاف، وفي المقام إذا ثبت عدم الضمان الى حين الرد يكون ذلك مخصصاً له بالنسبة الى هذه القطعة من الزمان و أما بعدها فلا مانع من التمسك به.

(٢) الثاني قوله ان الظاهر من دليل الاتلاف على المالك لا الاتلاف له و الإحسان اليه.

و استجوده السيد في الحاشية و تبعهما الاستاذ الاعظم.

وفيه: انه لا وجه لهذا الاستظهار بعد عموم الدليل سوى دعوى الانصراف، و هو لو سلم بدوى يزول لا يعتمد عليه، ألا ترى إفتاء الفقهاء بضمنان من قدم طعام المالك الى نفسه فأكله من غير اطلاع منه بأنه طعامه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦١

...

و أفاد بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم في وجه عدم شمول القاعدة للمقام: بأن الاتلاف ظاهر في اتلاف الذات، و التصديق بالمال اتلاف لوصف ماليته و لا ينصرف اليه اطلاق الاتلاف، بل خلاف ظاهره.

وفيه: ان الاتلاف ليس الا اخلاء كيس المالك منه الصادق في المقام، فالصحيح هو ما ذكرناه.

و أما قاعدة اليد: ففيما اذا كانت يد المتصدق يد امانة مالكية او شرعية لا مورد لها أصلاً كما لا يخفى، و فيما اذا كانت مسبوقه بالضمان يشهد لعدم شمولها للمقام الوجه الاول الذي ذكرناه في قاعدة الاتلاف.

و أما ما أفاده بعض المحققين قدس سرهم من: انه يدل على عدم الضمان عموم ما على المحسنين من سبيل بدعوى ان المتصدق في تصدقه محسن الى المالك لان نفعه راجع اليه، فقد تقدم الجواب عنه مفصلاً و عرفت ان الآية انما تدل على انه لا مقتضى لضمنان المحسن، و قاعدة اليد تدل على ثبوت المقتضى له ما لم يتحقق الاداء الى المالك، و من البديهي ان ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء.

فتحصل: انه بحسب القواعد لا يمكن اثبات الضمان في المقام، مع انه لو سلم اثباته بها يتعين الخروج عنها بالادلة الخاصة الواردة في المقام الدالة على عدم الضمان كما عرفت.

و أما المقام الثالث: فإن كانت اليد الموضوعه على مجهول المالك ابتداء يد امانة يجرى استصحاب عدم الضمان، لانه يشك في حدوث الضمان به فيجرى استصحاب عدمه، و إن كانت يده مسبوقه بالضمان.

فإن قلنا: ان حقيقة الضمان هي اشتغال الذمة بالبدل بعد التلف و أما حال قيام العين فلا- تكليف الا بأداء نفس العين، فمقتضى الاستصحاب ايضاً عدم الضمان لانه يشك في اشتغال الذمة بالبدل بالتصدق، فيستصحب عدمه، و كون اليد يد ضمان قبل التصديق بمعنى اشتغال الذمة بالبدل على تقدير التلف بغير الصدقة لا يكفي في استصحاب الضمان و

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٢

و كيف كان فلا مقتضى للضمنان و إن كان مجرد الاذن في الصدقة غير مقتضى لعدمه، فلا بد من الرجوع الى الاصل لكن الرجوع الى أصالة البراءة انما يصح فيما لم يسبق يد الضمان و هو ما اذا أخذ المال من الغاصب حسباً. و أما اذا تملكه منه ثم علم بكونه مغصوباً فالاجود استصحاب الضمان في هذه الصورة لان المتيقن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذي يرضى به المالك بعد الاطلاع لا مطلقاً

فتبين ان التفصيل بين يد الضمان وغيرها أوفق بالقاعدة لكن الاوجه الضمان مطلقا. أما تحكيما للاستصحاب حيث يعارض البراءة، و لو بضميمة عدم القول بالفصل. و أما للمرسله المتقدمة عن السرائر. و أما لاستفادة ذلك من خبر الوديعه ان لم نتعد عن مورده الى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطه لكن يستفاد منه ان الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك.

اثبات اشتغال الذمه بالبدل على تقدير التلف بالصدقة، فإنه من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى آخر، و ليس هذا شأن الاستصحاب. و أما إن قلنا: بأن حقيقة الضمان هي كون العين في العهده الى حين ردها أو بدلها كما هو الصحيح فيجری في هذه الصورة استصحاب الضمان، لان الشك حينئذ يكون في سقوطه بالتصدق، و على ذلك فإن ثبت عدم الفصل بين الصورتين تعارض الاستصحابان، فيرجع الى البراءة.

و بما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف قدس سره في هذا المقام.

ثم على القول بأنه يوجب الضمان، هل يثبت الضمان بمجرد التصديق و اجازته رافعه، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصديق؟ و قبل الدخول في البحث لا بد و أن يعلم أنه بناء على ما لعله الحق من ان العين بنفسها تستقر في الذمه و العهده الى حين الاداء و إن تلفت قبله لا مجال لهذا البحث لعدم ترتب ثمره عليه، إذ على جميع الوجوه يجب أداء قيمة يوم الاداء لا قيمة يوم الاخذ و لا قيمة يوم التصديق و لا قيمة يوم الرد و لا غير ذلك من المحتملات.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٣

ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق و اجازته رافعه أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصديق و جوه (١) من دليل الاتلاف و الاستصحاب (٢) و من أصالة عدم الضمان قبل الرد (٣) و من ظاهر الرواية المتقدمة في أنه بمنزلة اللقطه. (٤)

فالثمره لهذا البحث تظهر بناء على انه بتلف العين ينتقل بدلها من المثل أو القيمة الى الذمه فإنه على القول بالضمان من حين التصديق يجب اداء قيمة ذلك اليوم، و على القول بالضمان من حين الرد يجب أداء قيمة يوم التغيريم.

(١) و المصنف قدس سره ذكر وجوها ثلاثة في المسألة: الضمان بالتصدق، و الضمان بالرد من حينه، من حين التصديق.

(٢) و استدلل للأول: بدليل الاتلاف و الاستصحاب، و الظاهر ان مراده بالاستصحاب استصحاب بقاء ضمان اليد فيما اذا كانت اليد ضمان الذي استدلل به سابقا، فإن مقتضى استمرار الضمان- مع فرض خروج العين بالتصدق عن كيس المالك و تلفها عليه- اشتغال الذمه بالبدل من حينه.

يرد على الاول: ما عرفت من انه على فرض شمول دليل الاتلاف للمقام يمكن الالتزام بكونه سببا للضمان من حين الرد، لاحظ ما أوردناه على الوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما لعدم شموله للمقام.

و يرد على الثاني: ما ستعرف عند بيان ما هو الحق عندنا.

(٣) و استدلل للثاني: بأصالة عدم الضمان قبل الرد، و الظاهر ان مراده بها أصالة البراءة عن الضمان التي اشار اليها آنفا.

(٤) و استدلل للقول الثالث: بظاهر خبر الودعي، و تقريب الاستدلال به: انه لا-ريب في ظهوره في ان الاجر على تقدير اختياره انما يثبت من حين التصديق، فبقرينه المقابلة يستكشف منه ثبوت الغرم ايضا كذلك.

و فيه: ما ستعرف من ثبوت الاجر له على كل تقدير من حين التصديق الى حين الرد، فانتظر.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٤

و لو مات المالك ففي قيام وارثه مقامه في اجازة التصديق و رده (١) وجه قوى لان ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالاموال فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل عدم لفرض لزوم التصديق بالنسبة الى العين فلا-حق لأحد فيه و المتيقن من الرجوع الى القيمة هو

المالك.

و الحق فى المقام ان يقال بناء على القول بالضمان: انه لا ريب فى ان الصدقة حين وقوعها تقع عن المالك كما تقدم، و يقع الاجر له، و ليس ذلك مراعى بالاجازة و عدم الرد، و الا لزم عدم ثبوت الاجر له اذا لم يظهر المالك، و هو خلاف النص و الفتوى، و مع ثبوت الاجر له لا معنى للضمان، و لذا لورد و بينا على الضمان يكون الاجر للمتصدق، مع ان ثبوت الضمان من حين التصديق و كون الاجازة و عدم الرد رافعة له، مضافا الى ورود المحذور العقلى المتقدم عليه من لزوم التسلسل لازمه اشتغال ذمة المتصدق واقعا لو لم يظهر المالك، و يترتب عليه ما يترتب على سائر ديونه، و هو مقطوع العدم. فالأظهر على القول بالضمان ثبوته من حين الرد. بقى فى المقام فروع:

(١) الأول: انه لو مات المالك فهل يقوم وارثه مقامه أم لا؟ تحقيق القول فى المقام انه: تارة: يكون موت المالك قبل التصديق. و اخرى: يكون بعده.

فإن كان قبله لا ينبغى التأمل فى قيام وارثه مقامه، لأنه حين التصديق كان مالكا لا مورثه. و إن كان بعده، فإن قلنا بثبوت الضمان فى الفرع السابق من حين التصديق و الاجازة رافعة له، لا محالة يقوم الوارث مقامه، فإنه من قبيل سائر الديون، و أما إن قلنا بعدم ثبوت الضمان الا بالرد، فالظاهر انه لا يقوم مقامه، إذ الوارث لا يكون مالكا حتى يثبت له هذا الحق.

و دعوى ان هذا الحق الثابت للمورث بنفسه ينتقل الى الوارث.

مندفعة بأن من الحقوق ما يكون قائما بالشخص و لا يقبل الانتقال، و هو لا يكون متروكا بعد الموت بل به ينعدم. فلا شىء حتى يكون لوارثه.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٦٥

و لو مات المتصدق فرد المالك (١) فالظاهر خروج الغرامة من تركته لأنه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله هذا كله على تقدير مباشرة المتصدق له و لو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس (٢) فالظاهر عدم الضمان لبراءة ذمة الشخص بالدفع الى ولى الغائب و تصرف الولى كتصرف المولى عليه، و يحتمل الضمان لأن الغرامة هنا ليس لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرق بين تصرف الولى و غيره لثبوت الولاية للمتصدق فى هذا التصرف لأن المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم، و لذا لا يسترد العين من الفقير اذا رد المالك فالتصرف لازم و الغرامة حكم شرعى تعلق بالمتصدق كائنا من كان فاذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع فى يده لكونه هو المأبوس و الحاكم و كيلا كان الغرم على الموكل و إن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال فى يده قبل اليأس عن مالكة فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه.

و إن شئت فعبر عنه بالحكم، و حيث انه من المحتمل كون هذا الحق من قبيل ذلك فلا دليل على ثبوته للوارث.

و بما ذكرناه ظهر ما فى كلمات المصنف قدس سره.

(١) هذا هو الفرع الثانى و هو لو مات المتصدق فرد المالك فهل تخرج الغرامة من ماله أم لا؟ خروج الغرامة من ماله يبتنى على القول بضمانه من حين التصديق، فإنه يكون مديونا فيخرج دينه من ماله، و أما على القول بضمانه من حين الرد فحيث انه يحتمل كون ذلك من قبيل الأحكام لا- الحقوق القابلة للانتقال فلا- وجه للتعدى عن المتصدق الى ورثته، كما لا يتعدى من المالك الى ورثته كما عرفت.

و بذلك ظهر انه لا وجه لاستظهار المصنف قدس سره اخراج الغرامة من تركته مع تردده في المسألة السابقة.
 (٢) هذا هو الفرع الثالث: و هو فى حكم ما لو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فهل هو ضامن أم لا؟
 الظاهر أنه إن بنينا على ثبوت الولاية للحاكم على الغائب و من بحكمه من الحاضرين
 منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٦٦

و أما الصورة الرابعة: و هو ما علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام

(١).

فاما أن يكون الاشتباه موجبا لحصول الإشاعة. و أما أن لا يكون و على الأول فالقدر و المالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان.

غير المعروف بعينه، لو دفع من وضع يده على مجهول المالك الى الحاكم لا يكون ضامنا، و إن لم يقصد الدفع اليه بعنوان انه ولى،
 إذ دفع مال المولى عليه الى وليه يوجب سقوط الضمان و إن لم يقصد ذلك.
 و إن بنينا على عدم ثبوت الولاية له كما هو الأظهر لعدم الدليل عليه فالدفع اليه لا يوجب رفع الضمان كما تقدم. هذا بالنسبة الى
 الدافع.

و أما الحاكم فإن تصدق بالمال ثم ظهر المالك و لم يرض به و بنينا على ثبوت الضمان إذا باشر الدافع اليه التصديق. يكون هو أيضا
 ضامنا إن كان مكلفا بالتصدق نفسه، و إن كان وكيلا فى الدفع الى الفقراء يكون الضامن هو الموكل كما لا يخفى.
 ثم إن صار الحاكم ضامنا هل يدفع البدل من بيت المال كما عن الأستاذ الأعظم، لما دل على ان ما اخطأت القضاء فهو من بيت المال،
 أم من مال نفسه؟ وجهان:

أقواهما الثانى، لأن دليل ما اخطأت القضاء لا يشمل مثل المقام مما يكون التصديق، لا بما هو حاكم بل من جهة ان ما فى يده مجهول
 المالك.

الصورة الرابعة

(١) قوله و أما الصورة الرابعة: و هو ما لو علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام.

و محصل القول فيها: ان الاشتباه تارة: يكون موجبا لحصول الإشاعة كخلط السمن بالسمن، و اخرى: لا يكون موجبا لذلك كما اذا
 اجازته الظالم فراشين علم ان احدهما له و الآخر غضب.

أما فى المورد الأول: فقد يكون المالك و مقدار الحرام معلومين، و قد يكونان مجهولين، و قد يكون المقدار معلوما و المالك
 مجهولا و قد يكون بعكس ذلك.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٦٧

و على الأول: فلا اشكال (١) و على الثانى: فالمعروف اخراج الخمس (٢)

على تفصيل مذكور فى باب الخمس، و لو علم القدر (٣) فقد تقدم فى القسم الثالث.

(١) قوله و على الأول فلا اشكال.

إن كان الخلط على نحو الإشاعة الواقعية، كما اذا اعطاه الجائر مالا مشتركا بينه و بين غيره من دون إذن من ذلك الغير، يجب دفع
 حصه الغير اليه، و إن كان على وجه الامتزاج الموجب للإشاعة الظاهرية يجب دفع ما يعادل حصته من المجموع. هذا اذا لم يكن على

وجه الاستهلاك، و إن كان على ذلك الوجه فإن لم تكن الماليةً باقيةً أيضاً لا يكون عليه ضمان إن لم يكن بفعله، و إن كان بفعله ضمن قيمة التالف، و إن كانت الماليةً باقيةً، فهل يكون ذلك موجبا للشركة في العين، أم يجب دفع قيمة ماله الذي يعتبر موجودا بمالته و إن لم يكن موجودا بعينه؟ وجهان.

(٢) و على الثاني: و هو ما اذا كان المالك و المقدار مجهولين: فالمشهور بين الأصحاب: اخراج الخمس، و عن العماني و الإسكافي و المفيد و سلار و سيد المدارك و غيرهم: عدم الوجوب و عدم حليته بالتخمس و المحقق الهمداني قدس سره قوى التخيير بين التخمس و بين التصديق بجميع ما فيه من الحرام بأى وجه أمكن، و عن بعض المحققين: حليته بدون التخمس و التصديق.

و الأقوى: هو الأول، و قد اشبعنا الكلام فيه في الجزء السابع من فقه الصادق.

(٣) و على الثالث و هو ما اذا كان المقدار معلوماً و المالك مجهولاً: يجب التصديق كسائر أفراد مجهول المالك كما هو المشهور، و عن ظاهر النهاية و الغنية و الوسيلة و النافع و الشرائع و التبصرة و اللعنة، و جوب الخمس في هذا الفرض أيضاً، و لم يستبعد السيد في الحاشية قوته، و اختاره صاحب الحدائق، و قوى المصنف في كتاب الخمس لزوم دفع ذلك المقدار خمسا لا صدقة قل أو أكثر. و الأول أقوى، و قد حققناه في الجزء السابع من فقه الصادق و لعله يظهر مما قدمناه في الصورة السابقة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٨

و لو علم المالك و جوب التخلص معه بالمصالحة (١) و على الثاني فيتعين القرعة أو البيع و الاشتراك في الثمن (٢) و تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس.

و اعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب (٣) فالمحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ و المكروه المال المشتبه.

و على الرابع و هو ما اذا كان المالك معلوماً و المقدار مجهولاً.

(١) ففي المكاسب: و جوب التخلص معه بالمصالحة.

و عن العلامة قدس سره في التذكرة: تعين تخميسه و حلية المال به إن لم يرض بالصلح، و عن جماعة: دفع الأقل المعلوم إلى المالك و الرجوع في الزائد المشكوك فيه إلى القرعة، و قواه المصنف قدس سره في بعض الصور، و عن كشف الغطاء، و جوب صلح الإيجاب، و استقرب المحقق الهمداني قدس سره و جوب اعطاء الأكثر.

و الأظهر وفاقاً لجماعة: و جوب دفع الأقل و الاكتفاء به اذا كان المال في يده، لأنه في المقدار الزائد المشكوك فيه يرجع إلى قاعدة اليد الحاکمة بالملكية بناء على ما هو الحق من أنها امارة للملكية بالنسبة إلى الشخص نفسه.

(٢) و أما في المورد الثاني: فالمصنف قدس سره قال بتعين القرعة أو البيع و الاشتراك في الثمن.

و لكن الأظهر جريان الأقسام الأربعة المذكورة في المورد الأول في هذا المورد و ذكرنا تفصيل ذلك في الجزء السابع من فقه الصادق.

بقي في المقام أمران لا بد من التعرض لهما:

(٣) احدهما قوله: و اعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، و باعتبار نفس المال إلى المحرم و المكروه و الواجب.

أما ما أفاده بالاعتبار الأول، فالظاهر ان مراده به: ان الأخذ باعتبار العناوين الثانوية المنطبقة عليه ينقسم إلى أحكام خمسة: فأخذ مال الغير من دون رضاه حرام، و أخذ حق الناس من الجائر قد يكون واجبا، و أخذ المال منه مع عدم العلم بالحرمة لمصلحة كتزويج

عزاب آل أبي طالب مستحب، و أخذ المشتبه منه مكروه على المعروف، و أخذ المال منه لغير ما ذكر مباح.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٦٩

و الواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى انه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما فى ذمته من حقوق السادة و الفقراء و لو بعنوان المقاصه (١) بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصا نفس المستحقين مع تعذر استئذان الحاكم.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده المحقق الإيروانى قدس سره من ان الأخذ لا حكم له بنفسه سوى الإباحة.

و أما ما أفاده بالاعتبار الثانى، فتوضيحه: ان المحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، و المكروه ما ذكره قدس سره و هو المال المشتبه، و قد تقدم الكلام فيه مفصلا، و عرفت فى اول هذا المبحث انه لا دليل على كراهته، و الواجب قد مثل له الشيخ قدس سره بما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس.

و فيه أنه لا دليل على وجوب استنقاذ حقوق الناس منه إن أمكن، نعم لو كان مال الغير تحت يده و غصبه الجائر يجب استنقاذه منه ان تيسر لوجوب رده الى مالكه، و يكون هذا مقدمة له.

و الأولى إضافة المباح اليها، لأن أخذ مال الغير منه مع إحراز رضا صاحبه مباح.

(١) قوله حتى انه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما فى ذمته.

لا اشكال فى جواز ذلك، و أما وجوبه، فلم أجد ما يمكن الاستدلال به له.

سوى ما عن بعضهم من انه ولى بيت مال المسلمين فيجب عليه حفظه عن التلف و أخذه من ذمم الناس و لو بالمقاصه من أموالهم.

و لكن يمكن المناقشة فيه: إذ كونه ولىا يقتضى عدم جواز اتلاف بيت المال و وجوب حفظه عن التلف و أما وجوب أخذه من الذمم مع عدم دخول عدم الأخذ فى اتلافات الولى، فهو لا يدل عليه.

إلا أن الإنصاف كون عدم الاستنقاذ منه خلاف الحفظ الراجع اليه و يعد من خياناته و اتلافاته فالأظهر وجوبه.

و أما جوازه لآحاد المستحقين مع إذن الحاكم فلا كلام فيه.

و أما جوازه لهم من دون الاستئذان، فلعل وجهه انه يصدق على كل فرد منهم انه ذو الحق لثبوت ذلك بالنسبة الى الكلى المنطبق عليه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٠

و كيف كان فالظاهر أنه لا إشكال فى كون ما فى ذمته من قيم المتلفات غصبا من جملة ديونه (١) نظير ما تستقر فى ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها، و مقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته فيقدم جميع ذلك على الإرث و الوصية الا انه ذكر بعض الأساطين (٢) ان ما فى يده من المظالم تالفا لا يلحقه حكم الديون فى التقديم على الوصايا و الموارث لعدم انصراف الدين اليه (٣) و إن كان منه و بقاء عموم الوصية و الميراث على حاله و للسيرة المأخوذة يدا بيد من مبدأ الإسلام الى يومنا (٤) هذا، فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف اخرجت من الثلث، و فيه منع الانصراف (لعل الأولى بأن يقال و منه منع عدم الانصراف) فانا 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 انه لا- إشكال فى جريان احكام الدين عليه فى حال حياته من جواز المقاصه من ماله كما هو المنصوص و لعدم تعلق الخمس و الاستطاعة و غير ذلك.

(١) الكلام الى هنا كان فى حكم أخذ المال من الجائر.

و الكلام فعلا يقع فى حكم الجائر نفسه.

فإن كان ما أخذه ظلماً باقياً يجب رده إلى صاحبه، وإن كان تالفاً يجب رد بدله لقاعدة ضمان اليد والإتلاف، هذا إذا كان حياً، وإن مات فإن كان مال الغير باقياً لا كلام في وجوب رده إلى مالكه، وإن كان تالفاً كان بدله من جملة ديونه فيخرج من أصل التركة. (٢) وخالف كاشف الغطاء في ذلك ومنع كونه من الديون، فلا يلحقه حكمها من التقديم على الوصايا والموارث. واستدل له بوجهين:

(٣) الأول: إن ما دل على أن الدين يخرج من أصل التركة منصرف عن مثل هذا الدين.

(٤) الثاني: إن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة في أمثال المقام لا

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧١

فلو تم الانصراف، لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً وعدمًا من غير فرق بين حياته وموته. وما ادعاه من السيرة فهو ناشئ من قلة مبالاة الناس (١) كما هو دينهم في أكثر السير التي استمروا عليها، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحق الناس من جهة حق السادة والفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته، ولا في انفاذ وصايا الظلمة وتوريث ورثتهم بين اشتغال ذمهم بعوض المتلفات وأرش الجنايات وبين اشتغالها بديونهم المستقرة عليهم من معاملاتهم وصدقاتهم الواجب عليهم ولا- بين ما علم المظلوم فيه تفصيلاً وبين ما لم يعلم، فانك إذا تتبعته أحوال الظلمة وجدت ما استقر في ذمهم من جهة المعاوضات والمدانيات مطلقاً أو من جهة وجود أشخاص معينين تفصيلاً أو مشتبهين في محصور كافي في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. وبالجملة فالتمسك بالسيرة المذكورة أو من دعوى الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.

تخرج من أصل التركة.

٨ و يرد عليهما ما ذكره المصنف قدس سره.

أما الأول: فلمنع الانصراف، إذ لا فرق في وجداننا بين اتلاف الظالم وبين اتلاف غيره، وإيضاً لا فرق بين اتلافه نسياناً، أم عدواناً، مع أنه لا إشكال في إجراء أحكام الدين عليه في حال حياته، فأى فرق في أحكام الدين بين حال حياته ومماته. (١) وأما الثاني: فلأن هذه السيرة لو تمت ناشئة عن قلة المبالاة بالدين لا يعتمد عليها في رفع اليد عن الأدلة.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٢

الثالثة: ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج والمقاسمة من الأراضي باسمها ومن الأنعام باسم الزكاة

إشارة

يجوز أن يقبض منه مجاناً أو بالمعاوضة (١) وإن كان مقتضى القاعدة حرمة لأنه غير مستحق لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة في تعيين شيء من ماله لأجلها فاسد، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع شيء إليه عوض الأجرة هذا مع التراضى. وأما إذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات ففساده أوضح.

الحقوق الثابتة في الأموال ثلاثة

(١) قوله الثالثة ما يأخذ السلطان المستحل لأخذ الخراج والمقاسمة.

وقبل الشروع في البحث لا بد من التنبيه على أمر وهو: ان الحقوق الثابتة في الأموال متعددة منها الخمس، ومنها الزكاة، ومنها الخراج والمقاسمة، وهما ما يجعل على الأراضي الخراجية.

قال المقدس الأردبيلي قدس سره الخراج على ما فهم من كلامهم كالأجرة المضروبة على الأرض التي فتحت عنوة وكانت عامرة حين الفتح، وفي معناه المقاسمة سواء كانت عين حاصل الأرض كالثلث أو من النقد بل غيره أيضا.

وقيل: انه مختص بالقسم الثاني والمقاسمة بالأول. وعليه فالأولى جعل الأخيرين قسما واحدا.

والظاهر ان الخراج هو الأعم مما يؤخذ من حاصل الأرض و مما يؤخذ ضريبة المعروف في إيران ب (الماليات) كما صرح به المحقق النائيني قدس سره.

ومنها: ما يجعل على أرض الجزية، وهي الأرض التي صلح عليها على أن تكون الأرض لهم وعليهم كذا وكذا من المال أو الثلث أو الربع أو نحوهما من حاصل الأرض، من غير فرق بين جعل الجزية على الرؤوس أو أن تكون الجزية من باب حق في الأرض.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٣

وكيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه. (١)

ومنها: ما اذا كانت الأرض اسلم أهلها طوعا اذا تركوا عمارتها فإن للإمام تقييلها ممن يعمرها و يؤدي طسقتها على ما ذكره المشهور، ولا بأس بتعميم الخراج بنحو يشمل هذين الحقين الأخيرين، وعلى ذلك فالحقوق ثلاثة.

اذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع في جهات:

الأولى: اذا أخذ السلطان الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرأ ذمهم عنها كما هو المشهور، بل في الجواهر: نفى الخلاف عن ذلك، أم لا كما هو الظاهر من المصنف قدس سره حيث قال:

(١) وكيف كان فما يأخذ الجائر باق على ملك المأخوذ منه وجهان.

مقتضى القاعدة وإن كان هو الثاني لفرض عدم صرف المال في محله وعدم اعطائه لأهله، ولكن يدل على الأول - مضافا الى امكان الاستفادة براءة الذمة من النصوص الآتية الدالة على جواز أخذ تلك الأموال من الجائر، إذ لو لم تكن ذمة المعطى بريئة، و كان المال باقيا على ملكه وجب الرد اليه و لم يجز أخذه و التصرف فيه.

جملة من النصوص: كصحيح يعقوب بن شعيب قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العشور التي تؤخذ من الرجل أ يحتسب بها من زكاته؟ قال عليه السلام: نعم إن شاء «١».

وصحيح عيص بن القاسم عنه عليه السلام في الزكاة: ما أخذ منكم بنو أمية فاحتسبوا به و لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فإن المال لا يبقى على هذا ان يزكيه مرتين «٢» و نحوهما غيرهما مما ورد في الزكاة والخمس.

بل الظاهر من بعض النصوص جواز احتساب ما يأخذه الجائر بعنوان الخراج زكاة: كصحيح رفاعه قال: سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل له الضيعة فيؤدى خراجها هل عليه فيها عشر؟ قال عليه السلام: لا «٣» و قريب منه غيره و لكن لم يعمل بها أحد كما في الجواهر.

(١) الوسائل، باب ٢٠، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢٠، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٠، من أبواب زكاة الغلات، حديث ٢.

...

و أما ما ظاهره عدم جواز الاحتساب كصحيح زيد الشحام قال للصادق عليه السلام: جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتون و يأخذون منا الصدقة فنعطيهما اياها أ تجزى عنا؟ قال عليه السلام: لا- انما هؤلاء قوم غصبوكم- أو قال: ظلموكم- أموالكم و انما الصدقة لأهلها «١». فمحمول على صورة التمكّن من عدم الدفع أو على استحباب الإعادة كما عن الشيخ في التهذيب.

لا يجوز للجائر أخذ تلك الحقوق

الجهة الثانية: هل يجوز للجائر أخذ الحقوق المذكورة من الناس أم لا؟. قد يقال: بأن الولاية و إن كانت للسلطان العادل و تصدى الجائر و تقمصه بذلك القميص غصب و حرام و إثم، الا انه بعد تصديه لذلك المقام له التصرف في تلك الحقوق و صرفها في مصالح المسلمين، فإن موضوع تلك الأحكام هو والى المسلمين و من كان في مقدمهم و حاملا لراية الإسلام و لو عن غير حق. و استدل لذلك بإطلاق لفظ الوالى و الإمام في الأخبار الدالة على ان أمر أراضى الخراج مفوض اليه لعدم تقيدهما بالوالى بالولاية الحقّة. و فيه: ان الغاصب لمنصب الولاية انما يكون واليا بنظره و بنائه لا فى اعتبار الشارع، فقول الشارع: فذلك الى الإمام، أو الى الوالى يراد به الوالى عن حق. و بعبارة اخرى: من غصب الولاية لا- يكون واليا الا- فى اعتباره و اعتبار تابعيه لا فى اعتبار الشارع، و هذا نظير من تملك مال الغير غصبا، فإن أحكام الملكية لا تترتب

(١) الوسائل، باب ٢ من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٦.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٧٥

...

عليه و لم يتوهم أحد القول بأن ما دل على عدم جواز التصرف الا باذن المالك يشمل الغاصب ايضا، فاذا لا دليل على هذا المدعى، فلا ينبغى التوقف فى عدم الجواز. و لو عصى و أخذ هل تبرأ ذمته اذا صرف تلك الأموال فى مصالح المسلمين أم لا؟ صريح المصنف قدس سره الضمان كما مر و ذهب السيد الفقيه الى براءة ذمته منها. و استدل له: بأن الأئمة عليهم السلام اذنوا لشيعتهم شراء الصدقة و الخراج من الجائر و قبولهما منه مجانا، و هم الولاة الشرعيون، فيكون تصرف الجائر كتصرف الغاصب اذا انضم اليه اذن المالك، و معه لا يمكن بقاء ضمانه، إذ لا يعقل تصحيح المعاملة من أحد الطرفين دون الآخر، فلا يمكن التفكيك بين البيع و الشراء بحسب الواقع كما هو واضح. و أورد عليه الأستاذ الأعظم: بأن إذن الشارع فى أخذ تلك الحقوق من الجائر انما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا فى المضيق و الشدة، فلا اشعار فيه براءة ذمّة الجائر فضلا عن الدلالة عليها، فمقتضى قاعدة اليد هو الضمان.

وفيه: ان ما ذكره انما هو حكمه الإذن، و السيد قدس سره يدعى انه بعد الإذن في الشراء لا يعقل بقاء ضمان الجائر بالنسبة الى عين الصدقة، إذ لا يخلو الأمر من صحة بيع الجائر، و فساده و على الأول لا معنى لضمائه، و على الثاني لزم فساد الشراء و المفروض الحكم بصحته.

و بعين هذا البرهان يبنى على عدم الضمان في الهبة أيضا في موارد اذنهم في قبولها، و احتمال كون الهبة حينئذ نظير الإلتلاف موجبه لانتقال البديل الى ذمة الجائر و إن كان ممكنا في مقام الثبوت الا انه خلاف ظاهر الأدلة بحسب المتفاهم العرفي. فالأظهر انه اذا صرف الجائر تلك الحقوق في المصارف المأذون فيها برئت ذمته منها.

أخذ الصدقات و الخراج من الجائر

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٦

و مع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتد به بين الأصحاب. (١)

و عن بعض حكاية الإجماع عليه قال في محكى التنقيح لأن الدليل على جواز شراء الثلاثة من الجائر، و إن لم يكن مستحقا له النص الوارد عنهم عليهم السلام و الإجماع و إن لم يعلم مستنده و يمكن أن يكون مستنده ان ذلك حق للأئمة، و قد اذنوا لشيعتهم في شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولي اذا انضم اليه اذن المالك، انتهى.

أقول: و الأولى ان يقال إذا انضم اليه اذن متولى الملك كما لا يخفى. و في جامع المقاصد ان عليه إجماع فقهاء الإمامية و الأخبار المتواترة عن الأئمة الهداة عليهم السلام.

و في المسالك أطبق عليه علماؤنا و لا نعلم فيه مخالفا.

و عن المفاتيح انه لا خلاف فيه.

و في الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه و قد تأيدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحققة بين الشيخ و من تأخر عنه و يدل عليه، قبل الاجماع مضافا الى لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الاموال. بل اختلال النظام و إلى الروايات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصا الجوائز العظام التي لا يحتمل عادة أن يكون من غير الخراج، و كان الإمام عليه السلام يأبى عن أخذها احيانا معللا بأن فيها حقوق الامة روايات (٢)

(١) الجهة الثالثة: هل يجوز أخذ الحقوق الشرعية من الزكوات و المقاسمات و اشباههما من الجائر المستحل لذلك و يملكها الاخذ، أم لا؟ المشهور بين الاصحاب هو الاول،

و عن غير واحد دعوى الاجماع عليه، و عن الرياض: انه استفاض نقل الاجماع عليه، و عن الفاضل القطفى، و المحقق الاردبيلي قدس سره عدم الجواز.

و الاظهر هو الأول.

(٢) و تشهد له طوائف من النصوص: منها: ما دل على اباحة جوائز السلطان، و قد تقدم في البحث عن جوائز السلطان فراجع.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٧

منها: صحيحة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل منا يشتري من عمال السلطان من إبل الصدقة و غنمها، و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحق الذي يجب عليهم، قال: فقال ما الابل و الغنم الا مثل الحنطة و الشعير و غير ذلك لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب، قلت: فما ترى في مصدق يجيئنا فيأخذ منا صدقات اغنامنا. فنقول: بعناها فيبيعنا اياها فما ترى في

شراؤها منه، فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة و الشعير يجيئنا القاسم فيقسم لنا حظنا و يأخذ حظه فيعزله بكييل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه، فقال: إن كان قد قبضه بكييل و انتم حضور فلا بأس بشراؤه منه من غير كييل (١) دلت هذه الرواية على ان شراء الصدقات من الانعام و الغلات من عمال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل و انما سئل او لاعن الجواز مع العلم الاجمالي بحصول الحرام في أيدي العمال.

و منها: النصوص الواردة في خصوص المقام، و هي متعددة:

(١) منها: صحيح «١» الحذاء عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن.

و مورد الاستدلال به، جملات ثلاث:

الاولى قوله عليه السلام: لا بأس حتى تعرف ... الى آخره، و تقريب الاستدلال به: ان السائل من جهة عدوله عن السؤال عن أصل الجواز الى السؤال عن الشبهة الناشئة من أخذهم أزيد من المجمعول غضبا، جعل جواز أخذ الصدقات من الجائر مفروغا عنه، و الامام عليه السلام أجابه بذلك، و هو كالصريح في مفروغية جواز ما يأخذونه من الحق، و ان الحرام هو الزائد. و أورد عليه بإيرادات:

الاول: انه من الجائر كون المراد من السلطان، العادل، فتكون الرواية غريبة عن المقام.

و فيه: مضافا الى بعد أخذ عمال سلطان العادل أكثر من الحق الذي يجب عليهم، ففرض ذلك يوجب ظهورها في ارادة الجائر: ان السائل انما يسأل عن الواقعة التي تكون

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٨

و ثانيا: من جهة توهم الحرمة أو الكراهة في شراء ما يخرج في الصدقة كما ذكر في باب الزكاة. و ثالثا: من جهة كفاية الكيل الاول. و بالجملة ففي هذه الرواية سؤالا و جوابا إشعار بأن الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة الى السؤال، و الا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث ان ما يأخذونه باسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلا فلا فرق بين أخذ الحق الذي يجب عليهم و أخذ اكثر منه و يكفي قوله عليه السلام حتى يعرف الحرام منه في الدلالة على مفروغية حل ما يأخذونه من الحق. و ان الحرام هو الزائد و المراد بالحلال هو الحلال بالنسبة الى ما ينتقل اليه و إن كان حراما بالنسبة الى الجائر الاخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه و في وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحلية دلالة على عدم اختصاص الرخصة بالشراء، بل يعم جميع انواع الانتقال الى الشخص فاندفع ما قيل من ان الرواية مختصة بالشراء فليقتصر في مخالفة القواعد عليه.

محلا- للابتلاء و معلوم انه في ذلك الزمان لم يكن سلطان عادل مبسوط اليد كي يصح حمل الرواية عليه، مع ان ترك الاستفصال يكفي في الحكم بالعموم.

الثاني: ان المراد من الشراء في الخبر الاستنقاذ.

و فيه: مضافا الى بعده في نفسه: ان هذا لو تم فانما هو فيما لو كان المشتري هو المأخوذ منه، و ظاهر هذه الجملة بقريته قوله و هو يعلم انهم يأخذون منهم كون المشتري غير المأخوذ منه.

الثالث: ما ذكره المقدس الاردبيلي قدس سره في محكي كلامه بقوله: ان قوله عليه السلام لا بأس به حتى يعرف الحرام منه لا يدل الا على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبهها، و عدم جواز ما كان معروفا انه حرام بعينه و لا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا،

نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل والنقل، ويمكن أن يكون سبب الاجمال فيه التقية. و يرد عليه:

اولا: ان الرواية اذا كانت مخالفة للنقل والعقل فإن كانت بنحو لا يمكن الاخذ بهما والجمع بين الدليلين وتعين طرح تلك الرواية لما كان هناك فرق بين كونها ظاهرة أو صريحة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٧٩

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال والجواب عن حكم المقاسمة، فاعتراض الفاضل القطيفي الذي صنف في الرد على رسالة المحقق الكركي المسماة بقاطعة اللجاج في حل الخراج رسالة زيف فيها جميع ما في الرسالة من أدلة الجواز بعدم دلالة الفقرة الثالثة على حكم المقاسمة واحتمال كون القاسم هو مزارع الارض أو وكيله ضعيف جدا وتبعه على هذا الاعتراض المحقق الاردبيلي قدس سره وزاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الاولى على حل شراء الزكاة بدعوى ان قوله عليه السلام لا بأس حتى تعرف الحرام منه لا يدل على جواز شراء ما كان حلالا بل مشتبهها وعدم جواز شراء ما كان معروفا انه حرام بعينه، ولا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا، نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل والنقل.

و ثانيا: انها صريحة في المطلوب، إذ الضمير في قوله عليه السلام لا بأس به يرجع الى شراء إبل الصدقة و غنمها.

و ثالثا: انه قدس سره اعترف اولاً بالظهور ثم عاد الى دعوى الاجماع.

و رابعا: ان ما دل من النقل والعقل على عدم جواز التصرف في ملك الغير من دون رضا صاحبه قابل للتخصيص، وقد خصص في بعض الموارد كالتصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار وغيرها.

و خامسا: ان عدم جواز التصرف في المال المأخوذ من الجائر بعد ما عرفت من خروجه عن ملك المأخوذ منه وتعيينه في العنوان الذي أخذ بذلك العنوان من الخراج أو غيره، انما يكون لاجل اعتبار إذن الولي الشرعي وهذه النصوص انما تتضمن إذن الولاة الشرعيين، و عليه فلا يلزم من الحكم بالجواز مخالفة لاي دليل فرض.

الثانية: قوله عليه السلام إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس الوارد في جواب السؤال عن شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر.

و أورد عليه بعض مشايخنا المحققين: بأنه لا- ظهور له في كون المصدق من قبل السلطان و عماله، فلعله من قبل الامام عليه السلام أو من قبل الفقهاء.

و فيه: ان الامام عليه السلام: في زمان هذا السؤال لم يكن مبسوط اليد، و لم يكن عليه السلام يرسل العامل لجباية الصدقات، و إن كان المتعارف أخذ عمال السلطان للصدقات لا الفقراء بأنفسهم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٠

و يمكن أن يكون سبب الاجمال منه «فيه» التقية، و يؤيد عدم الحمل على الظاهر انه غير مراد بالاتفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمل، انتهى. و أنت خبير بأنه ليس في العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أى فارق بين هذا و بين ما احلوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم و لا في النقل الا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الاصحاب رواية و عملا مع نقل الاتفاق عن جماعة.

و أما الحمل على التقية فلا يجوز بمجرد معارضة العمومات كما لا يخفى.

و بالجملة: الظاهر من المصدق هو من كانت حرفته و شغله جباية الصدقات، و حيث لم يكن السلطان العادل حين السؤال مبسوط اليد، و لا يكون السؤال الا عن حكم الواقعة المبتلى بها لا قضية فرضية، فلا مناص عن البناء على كون المصدق هو عامل الجائر.

الثالثة: ما تضمن حكمه عليه السلام بكفاية الكيل السابق في الشراء و هذه الجملة ظاهرة في جواز شراء المقاسمات. و أورد عليه تارة: بما عن المستند من منع ارادة المقاسمة المصطلحة من هذه الجملة، فإن لفظ القاسم يستعمل في صدقات الغلات ايضا.

و اخرى: بما ذكره بعض مشايخنا المحققين تبعا للفاضل القطيفي و المقدس الاردبيلي قدس سره من انه لعل المراد هو مالک الارض أو و كيله.

أما الايراد الاول: فالجواب عنه: انه اذا ثبت الحكم في الزكاة ثبت في المقاسمة بضميمة عدم القول بالفصل، مع ان مقابلة القاسم بالمصدق في الخبر ظاهرة في ارادة كل من المقاسمة المصطلحة و الصدقة.

و أما الايراد الثاني: فيمكن الجواب عنه: بأن اطلاق لفظ القاسم من دون تقييد على غير من حرفته القسمة لا يصح، فهو بنفسه ظاهر في ارادة العامل الموظف لذلك، مع ان اتحاد السياق يقتضى أن يراد من القاسم هو العامل.

و قد أورد على الاستدلال بالخبر: بأنه مختص بالشراء فلا بد من الاقتصار في مخالفة القواعد عليه. و الجواب عن ذلك بما في المكاسب من ان العدول من التعبير بالجواز

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨١

و منها رواية اسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل و هو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه أحدا. (١) وجه الدلالة ان الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذي يأخذه من الحقوق من قبل السلطان. (٢) نعم لو بني على المناقشة احتمل ان يريد السائل شراء املاك العامل منه مع علمه بكونه ظالما غاصبا فيكون سؤالا عن معاملة الظلمة لكنه خلاف الانصاف و إن ارتكبه صاحب الرسالة.

الى التعبير بالحلال مشعر بمناط جواز الشراء و هو كون المال حلالا بالنسبة الى الاخذ، و مقتضى ذلك حلية كل تصرف له ياذن السلطان.

قابل للمناقشة كما لا يخفى و لكن الذي يسهل الخطب دلالة جملة من الروايات الاخر على حلية سائر التصرفات.

(١) و منها: موثق «١» اسحاق بن عمار المذكور في المتن.

(٢) و قد استدلل به المصنف قدس سره بتقريب: ان الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه و هو الذي يأخذه من الحقوق من قبل السلطان.

و علق عليه السيد الفقيه بقوله: مع ان ترك الاستفصال يكفي في العموم.

و فيه ان العامل في هذه الرواية و سائر ما ورد بمضمونها التي ذكرها السيد في الحاشية، يمكن أن يكون المراد به مطلق من يعمل للسلطان و لو بان يكون عاملا في تولى الحكومات و لا يكون صريحا و لا ظاهرا في ارادة العامل في جباية الصدقات، و على ذلك فغاية ما تدل عليه هذه النصوص ان الاشتراء من العامل يجوز ما لم يعلم بأن المبيع حرام، و لا تكون في مقام بيان تعيين الحلال و تمييزه عن الحرام، فلا تدل على حلية ما يأخذه من الحقوق للمشتري.

و بهذا البيان يظهر انه اذا لم يكن الشراء من العامل ظاهرا في شراء ما هو عامل فيه لا يجدى ترك الاستفصال في الحكم بالجواز في المقام.

نعم لو كان المراد من العامل هو عامل جباية الصدقات، و من الشراء منه شراء ما هو عامل فيه، تم ما افيد.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٢

و منها رواية أبي بكر الحضرمي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام و عنده ابنه اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبي سماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس و يعطيهم ما يعطى الناس، قال: ثم قال لي لم تركت عطاءك قلت: مخافة على ديني، قال: ما منع ابن أبي سماك ان يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك في بيت المال نصيبا (١) فان ظاهره حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجرة للعمل فيما يتعلق به بل قال: المحقق الكركي ان هذا الخبر نص في الباب لانه عليه السلام بين ان لا خوف على السائل في دينه لانه لم يأخذ الا نصيبه من بيت المال، و قد ثبت في الاصول تعدى الحكم بتعدى العلة المنصوصة انتهى. و ان تعجب منه الاردبيلي قدس سره و قال: انا ما فهمت منه دلالة ما و ذلك لأن غايتها ما ذكر و ذلك قد يكون من بيت مال يجوز أخذه و اعطاؤه للمستحقين (٢) بأن يكون مندورا أو وصية لهم بأن يعطيهم ابن أبي سماك و غير ذلك انتهى. و قد تبع في ذلك صاحب الرسالة حيث قال: ان الدليل لا إشعار فيه بالخراج. أقول: الانصاف ان الرواية ظاهرة في حل ما في بيت المال مما يأخذه الجائر.

(١) و منها خبر أبي بكر الحضرمي «١» المذكور في المتن.

فان ظاهر صدره حلية ما يعطى من بيت المال اجرة للعمل فيما يتعلق به و ظاهر ذيله حلية ما يعطى عطاء، و لذا قال المحقق الكركي، ان هذا الخبر نص في الباب.

و يرد عليه: مضافا الى ما في سند الخبر من الجهالة لعبد الله بن محمد الحضرمي، ان صدر الخبر لمعارضته مع ما دل على عدم جواز كون الانسان عوناً للظالم- المتقدم في مبحث معونة الظالم- لا بد من طرحه، و أما ذيله، فهو إنما يدل على ان ما يأخذه السلطان بعنوان الزكاة أو غيرها يخرج عن ملك المأخوذ منه، و يتعين لذلك، و انه اذا كان للشخص حق في بيت المال يجوز الاخذ من تلك الحقوق، و لا يدل على جواز المعاملة مع السلطان و أخذ المال منه ما لم يكن مصرفاً له. فتأمل.

(٢) و أما أورده المحقق الأردبيلي قدس سره عليه بأن غاية ما يدل عليه الخبر انه ربما يكون في بيت المال ما يجوز أخذه و اعطائه للمستحقين بأن يكون مندورا أو وصية لهم

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٣

و منها الاخبار الواردة في أحكام تقبل الخراج من السلطان على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبل مسلم الجواز عندهم، فمنها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث، قال: لا بأس بأن يتقبل الرجل الارض و أهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف و الثلث و الربع. قال: نعم لا بأس به. و قد قبل رسول الله صلى الله عليه و آله خيبراً اعطاها اليهود حيث فتحت عليه بالخبر و الخبر هو النصف.

و منها الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبل بخراج الرجال و جزيه رءوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير، و هو لا يدري لعل هذا لا يكون ابداً أ يشتريه. و في أي زمان يشتريه و يتقبل، قال: إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبل به و نحوها الموثق المروي في الكافي و التهذيب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي بأدنى تفاوت، و رواية الفيض بن المختار قال: قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في الارض أتقبلها من السلطان، ثم اوجرها من اكرتي على ان ما أخرج الله تعالى منها من شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان، قال:

لا بأس. كذلك اعامل اكرتى الى غير ذلك من الاخبار الواردة في باب قبالة الارض و استئجار أرض الخراج من السلطان، ثم اجارتها للزارع بأزيد من ذلك، و قد يستدل بروايات اخر لا يخلو عن قصور في الدلالة، منها الصحيح عن جميل بن صالح، قال: ارادوا بيع تمر عين أبي زياد و اردت ان اشتريه، فقلت: لا حتى استأمر ابا عبد الله عليه السلام فسألت معاذًا ان يستأمره: فقال: قل له يشتريه فانه ان لم يشتريه اشتراه غيره و دلالاته مبنية على كون عين زياد من الاملاك الخراجية و لعله من الاملاك المغصوبة من الامام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على اذن الامام عليه السلام و يظهر من بعض الاخبار ان عين زياد كان ملكا لابي عبد الله عليه السلام.

بأن يعطيهم ابن أبي سماك و غير ذلك.

فيرد عليه: انه خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٤

و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام ما لك لا تدخل مع على في شراء الطعام انى اظنك ضيقا، قلت: نعم و إن شئت وسعت على قال اشتريه. و بالجملة ففي الاخبار المتقدمة غنى عن ذلك.

و منها: الاخبار الواردة في تقبل الارض و تقبل خراجها و خراج الرجال و الرؤوس من السلطان الجائر، و هي كثيرة مذكورة في الوسائل في كتاب الجهاد و غيره و قد نقل المصنف قدس سره جملة منها في المتن و هي اخبار الحلبي، «١» و اسماعيل بن الفضل، و اسماعيل بن الفضيل الهاشمي، و الفيض بن المختار و جميل بن صالح، و عبد الرحمن بن الحجاج. و في تعليقه السيد الفقيه: الانصاف ان هذه الاخبار كالنص في هذا المضمار، و أظهر ما في هذا الباب.

و لكن الانصاف إمكان منع دلالتها على حكم المقام، و ذلك لان هذه النصوص فرقتان: إحداهما: واردة في الارض و اعطاء الخراج. ثانيتهما: واردة في تقبل الخراج و الجزية.

أما الطائفة الاولى: فهي انما تدل على جواز تقبل الارض و اعطاء خراجها، فليس هناك معاملة على الخراج التي هي محل الكلام.

و أما الطائفة الثانية: فهي انما تكون واردة في مقام بيان أمور اخر من غير تعرض لجواز أصل التقبل، بل هو مفروغ عنه فيها.

و عليه فحيث يحتمل اختصاص الجواز برخصة الامام و إذنه- كما يظهر من بعض الروايات من ان عادة أصحابهم عليهم السلام كانت جارية على الاستئذان منهم في المعاملة مع السلطان، لاحظ صحيحى جميل و صفوان المذكورين في المتن، و ليس هناك اطلاق يتمسك به على الفرض- فلا يمكن الاستدلال بها على المقام.

(١) راجع التهذيب ج ٧، ص ٢٠٢ و الوسائل، باب ٢٢ من أبواب الجهاد، و الوسائل باب ٢١، من أبواب عقد البيع، و جامع احاديث الشيعة، باب ١١ من ابواب المزارعة، و الوسائل، باب ٥٢، من ابواب ما يكتسب به. (*)

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٥

و ينبغي التنبيه على أمور:

إشارة

الاول: ان ظاهر عبارات الاكثر بل الكل ان الحكم مختص بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعاملة عليه (١) بشراء ما في ذمة مستعمل الارض أو الحوالة عليه و نحو ذلك، و به صرح السيد العميد فيما حكى عن شرحه على النافع حيث قال: انما يحل ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه.
و لذا قال المصنف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثاني بالاجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه.

و أما ما أفاده المحقق الايروانى قدس سره في وجه أجنبيته هذه النصوص عن المقام بعد كون أصل جواز التقبل فيها مفروغا عنه أنه لعل يكون جوازه لاجل ان السلطان يأخذ ما يأخذه البتة، و بعد ذلك كل مستعمل الارض يرضون ان يتقدم واحد و يضمن للسلطان ما هو آخذ منهم، ثم هم يدفعون ما هو عليهم لهذا المتقبل بطيب النفس لدفعه الظلامة و الاذى عنهم.
فهو في نفسه لا- بأس به، و به يمكن الحكم بجواز تقبل سائر الظللمات من الكمارك و نحوها ثم أخذها ممن عليهم ذلك اذا كان ذلك بطيب أنفسهم و إن كان منشأ طيب النفس علمهم بمقهور يتهم في الاخذ منهم.
الا- ان ظاهر نصوص الباب يأبى عن الحمل على ذلك، فانها تدل على جواز تقبل الخراج و اعطاء ما في ذمم الاشخاص للسلطان و براءة ذممهم من الخراج و نحوه، و لازم ما أفاده قدس سره اشتغال ذممهم بتلك الحقوق فالصحيح ما ذكرناه.

شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها

(١) قوله الأول ان ظاهر عبارات الأكثر بل الكل ان الحكم مختص بما يأخذه السلطان.
و تمام الكلام بالتنبيه على أمور:
الاول: انه هل يختص الحكم بما يأخذه السلطان فقبل أخذه لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما في ذمة المستعمل للارض أو الحوالة عليه و نحو ذلك كما هو ظاهر عبارات الاصحاب، أم يجوز المعاملة على الخراج قبل قبضه كما عن المحقق الثاني و سيد الرياض منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٦
و في الرياض صرح بعدم الخلاف و هذا هو الظاهر من الاخبار المتقدمة الواردة في قبالة الارض و جزيه الرؤوس (١) حيث دلت على انه يحل ما في ذمة مستعمل الارض من الخراج لمن تقبل الارض من السلطان. و الظاهر من الاصحاب في باب المساقاة حيث يذكر ان خراج السلطان على مالك الاشجار الا ان يشترط خلافه (٢) اجراء ما يأخذه الجائر منزله ما يأخذه العادل في براءة ذمة مستعمل الارض الذي استقر عليه اجرتها بأداء غيره، بل ذكروا في المزارعة ايضا ان خراج الارض كما في كلام الاكثر أو الارض الخراجية كما في الغنية و السرائر على مالكةا. و إن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للاراضي الخراجية و كيف كان فالاقوى ان المعاملة على الخراج جائزة و لو قبل قبضها. و أما تعبير الاكثر بما يأخذه فالمراد به. أما الاعم مما يبنى على أخذه و لو لم يأخذه فعلا. و أما المأخوذ فعلا لكن الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التي حكموا بوجوب ردها على مالكةا اذا علمت حراما بعينها فافهم. و يؤيد الثاني سياق كلام بعضهم حيث يذكر هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز خصوصا عبارة القواعد حيث صرح بتعميم الحكم بقوله و ان عرفت أربابه.
و يؤيد الاول ان المحكى عن الشهيد في حواشيه على القواعد انه علق على قول العلامة ان الذي يأخذه الجائر الى آخر قوله و إن لم يقبضها الجائر انتهى.

و اختاره المصنف قدس سره وجهان:

(١) و استدلل للثاني: بظاهر الأخبار المتقدمة الواردة في قبالة الأرض و جزية الرؤوس الدالة على أنه يحل ما في ذمته مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبل الأرض من السلطان.

و حيث عرفت عدم دلالتها على ذلك، و سائر النصوص مختصة بما بعد الأخذ، بل و حيث عرفت عدم دلالتها على ذلك، و سائر النصوص مختصة بما بعد الأخذ، بل هو الاختصاص.

(٢) و ربما يستظهر ذلك من الأصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون: ان خراج السلطان على مالك الأشجار الا ان يشترط خلافه.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٧

الثاني: هل يختص حكم الخراج (١) من حيث الخروج عن قاعدته كونه مالا- مغصوبا محرما بمن ينتقل اليه فلا استحقاق للجائر في أخذه أصلا فلم يمض الشارع من هذه المعاملة الا حل ذلك للمنتقل اليه أو يكون الشارع قد امضى سلطنة الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوض عنه في العقد معه حراما صريح الشهيدين. و المحكى عن جماعة ذلك قال المحقق الكركي في رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرنا هم لا سيما شيخنا الاعظم الشيخ على بن هلال قدس سره انه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته و لا جحوده و لا منعه و لا شيء منه لان ذلك حق واجب عليه انتهى.

و في المسالك في باب الارضين، و ذكر الاصحاب انه لا يجوز لأحد جحدها و لا منعها و لا التصرف فيها بغير إذنه، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى. و في آخر كلامه ايضا ان ظاهر الاصحاب ان الخراج و المقاسمة لازم للجائر حيث يطلبه او يتوقف على اذنه انتهى.

و فيه أن هذا الاستظهار مبني على كون الخراج في ذنك الباين على المستعمل، فإنه حينئذ يكون حكم الاصحاب بكفاية دفع المالك- بمعنى من هي بيده- للخراج عن الزارع و الساقى، مبتنيا على جواز المعاملة عليه قبل أخذ السلطان له، إذ المالك حينئذ يعامل عليه و يدفعه الى السلطان قبل أخذ السلطان اياه، و حيث ان للمنع عن ذلك مجالا واسعا، فإن الخراج من الاول يكون على المالك الا مع الشرط كما تدل عليه جملة من النصوص و قد ذكرها السيد في الحاشية، فلا يصح استظهار ان بناء الاصحاب على جواز المعاملة قبل الأخذ من هذه الفتوى.

حكم الاراضى الخراجية حال الغيبة

(١) قوله الثاني هل يختص حكم الخراج ... بمن ينتقل إليه.

لا كلام بينهم في ان الاراضى الخراجية ملك للمسلمين. و ان امر التصرف فيها الى،

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٨٨

...

الامام عليه السلام و المأذون من قبله، كما دلت على كلا الامرين جملة من النصوص، مذكورة في الوسائل في كتاب الجهاد و غيره.

و انما الاختلاف في حكمها في حال الغيبة، و قد كثرت الاقوال فيه:

الاول: ما عن جماعة من المحققين و هو: انه لا يجوز التصرف في الاراضى و لا في الخراج الا بإذن السلطان الجائر، و انه ولي هذا الامر بعد غضبه الخلافة، و عن الكفاية، انه نقل بعضهم الاتفاق عليه، و بعض هؤلاء صرح بأنه مع عدم امكان الرجوع الى الجائر فالامر الى الحاكم الشرعى، و الباقر ساكتون عن ذلك.

الثاني: ما عن المسالك، و هو: ان الامر اولا الى الحاكم الشرعى و مع عدمه أو عدم امكان تصرفه فإلى الجائر، و لا يجوز التصرف الا بأحد الوجهين على الترتيب المذكور.

الثالث: ان الامر الى الحاكم الشرعى الا انه اذا تصرف الجائر يكون تصرفه فيها و فى خراجها نافذا من غير حاجة الى الاستئذان من الحاكم الشرعى و إن أمكن، و هذا هو الظاهر من كثير من متأخري المتأخرين، و ظاهرهم انه لا بد من أحد الامرين.

الرابع: ان الامر الى الحاكم الشرعى، و مع عدمه أو عدم امكان الاستئذان منه يجوز لآحاد الشيعة التصرف فيها، و لكن مع مبادرة الجائر الى التصرف يكون تصرفه نافذا، و لا يجب الاستئذان من الفقيه.

الخامس: ما عن المبسوط و المستند و هو: انه يجوز لآحاد الشيعة التصرف فيها من غير توقف على الاستئذان من أحد لا من الحاكم الشرعى و لا من الجائر.

السادس: انه يجوز الرجوع الى كل منهما فى حال الاختيار، و يتعين أحدهما مع عدم امكان الآخر.

السابع: انه يجب الاستئذان من الحاكم الشرعى اذا أمكن حتى فى صورة تصرف الجائر، و عدم جواز الاكتفاء به.

الاقوى بحسب الادلة هو الرابع، لانه مقتضى الجمع بين ما دل على ان أمر التصرف فى الاراضى الخراجية الى ولى أمر المسلمين و السلطان العادل، و ما دل على ان الامور التى لا بد من تحققها فى الخارج و احتمال كونها مشروطة فى وجودها بنظر شخص خاص

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٨٩

و على هذا عول بعض الاساطين فى شرحه على القواعد حيث قال: و يقوى حرمة سرقة الحصه و خيانتها و الامتناع عن تسليمها، و عن تسليم ثمنها بعد شرائها الى الجائر و ان حرمت عليه و دخل تسليمها فى الاعانة على الاثم بالبداية (١) أو الغاية لنص الاصحاب على ذلك و دعوى الاجماع عليه انتهى.

أقول: ان اريد منع الحصه مطلقا فيتصرف فى الارض من دون أجره فله وجه لانها ملك المسلمين فلا بد لها من أجره تصرف فى مصالحهم و إن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة لان اشتغال ذمه مستعمل الارض بالاجرة لا يوجب دفعها الى

الجائر، بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن (٢)

لانه غير مستحق (٣) فيسلم الى العادل أو نائبه الخاص او العام.

يعتبر فيها اذن الفقيه و له الولاية عليها، و بين ما دل على نفوذ تصرفات الجائر، و إن أمكن الاستئذان من الفقيه كما لا يخفى.

(١) قوله بالبداية او الغاية.

أما الاولى فلحرمة قبض الجائر فالاقباض إعانة عليه.

و أما الثانية فلحرمة تصرفات الجائر فى الحق بعد القبض.

(٢) قوله بل يمكن القول بأنه لا يجوز مع التمكن.

ما أفاده يكون مقتضى القاعدة لاقتضاءها الاقتصار على المتيقن من موارد نفوذ تصرف الجائر، و هى صورة عدم التمكن من الامتناع على التسليم اليه، فلو دفع اليه اختيارا لما كان تصرفه نافذا.

و يشهد له - مضافا الى ذلك - قوله عليه السلام فى صحيح العيص المتقدم و لا تعطوهم شيئا ما استطعتم، فإن المال لا ينبغى ان يزكى مرتين فانه و إن ورد فى خصوص الزكاة الا انه يثبت فى الخراج و المقاسمات بعدم القول بالفصل.

(٣) قوله لأنه غير مستحق.

يرد عليه ان من يدعى عدم جواز الامتناع عن التسليم يستند الى النصوص

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩٠

ومع التعذر يتولى صرفه في المصالح حسبة مع ان في بعض الاخبار ظهورا في جواز الامتناع مثل صحيحة زرارة (١) اشترى ضريس بن عبد الملك و اخوه أرزا من هبيرة بثلاثمائة الف درهم، قال: فقلت له ويلك أو ويحك أنظر الى خمس هذا المال، فابعث به اليه عليه السلام و احتبس الباقي فأبى على و ادى المال. و قدم هؤلاء فذهب امر بنى أمية، قال: فقلت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال مبادرا للجواب هو له، فقلت له: انه أداها فعص على اصبعه، فان أوضح محامل هذا الخبر ان يكون الارز من المقاسمة، و أما حملة على كونه مال الناصب اعنى هبيرة أو بعض بنى أمية فيكون دليلا على حل مال الناصب بعد اخراج خمسه كما استظهره في الحدائق فقد ضعف في محله بمنع هذا الحكم و مخالفته لاتفاق اصحابنا كما تحقق في باب الخمس و إن ورد به غير واحد من الاخبار.

و أما الامر بإخراج الخمس في هذه الرواية (٢) فلعله من جهة احتمال اختلاط مال المقاسمة لغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام، فيستحب تخميسه كما تقدم في جوائز الظلمة.

الخاصة. فالمهم هو الجواب عن ذلك بعدم تسليم الاطلاق لها او وجود دليل خاص.

(١) قوله مع ان في بعض الاخبار ظهورا في جواز الامتناع مثل صحيحة زرارة.

الاستدلال بصحيح زرارة «١» انما يتم بناء على ما أفاده بقوله فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الارز من المقاسمة.

و هو غير تام إذ الظاهر من الصحيح ان ضريسا كان مورد هذا الحق لانه عليه السلام قال هو له و محل الكلام انما هو امتناع من عليه الحق فهو أجنبي عن المقام. مع ان محل الكلام هو السلطان المستولى، و ظاهر هذا الخبر ان بنى أمية حين صدور هذا الخبر كانوا مستضعفين، فالامتناع في هذا المورد غير الامتناع في محل البحث.

(٢) قوله و أما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية ... فيجب تخميسه.

وفيه: ان الامر به انما هو من زرارة و الامام عليه السلام لم يقرره على ذلك بل قوله هو له يصلح ان يكون رادعا عنه.

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٩١

(١) و ما روى من ان على بن يقطين، قال له الإمام عليه السلام إن كنت و لا بد فاعلا فائق أموال الشيعة و انه كان يجيبها من الشيعة علانية و يرد عليهم سرا. قال المحقق الكركي في قاطعة اللجاج انه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرمة (٢) و يمكن أن يراد به وجوه الخراج و المقاسمات و الزكوات لأنها و إن كانت حقا عليهم لكنها ليست حقا للجائر، فلا يجوز جمعها لاجله الا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لا سيما شيخنا الاعظم الى آخر ما تقدم نقله عن مشايخه.

أقول: ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام (٣) في قول الامام عليه السلام فائق أموال الشيعة فالاتصال الثاني اولي لكن بالنسبة الى ما عدا الزكوات لانها كسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصا بناء على عدم الاجتزاء بها

(١) قوله و ما روى من ان على بن يقطين قال له الإمام عليه السلام ان كنت فاعلا فائق.

أشار بذلك الى المرسل «١» عن على بن يقطين قال قلت لابي الحسن عليه السلام ما تقول في أعمال هؤلاء قال عليه السلام: ان كنت لا بد فاعلا فائق أموال الشيعة قال فاخبرني على انه كان يجيبها من الشيعة علانية و يردها عليهم في السر.

(٢) قوله من وجوه الظلم المحرمة.

هذا هو المتعين، فان وجوه الخراج و المقاسمات و الصدقات خارجة عن أموالهم و انما هي لاهلها، و قوله عليه السلام اتق اموال الشيعة ظاهر في ارادة عدم أخذ ما هو لهم و ليس هو الا وجوه الظلم المحرمة.

(٣) قوله مخالف لظاهر العام.

الظاهر ان المراد به الشيعة، و محصل مراده ان أموال الشيعة التي أمر بالاتقاء منها، ليست الا الخراج و المقاسمات و أما وجوه الظلم فهي ليست اموالا- لجميع الشيعة، بل لاشخاص خاصة، و كذلك الزكاة اما بناء على الاجتزاء بما يعطى للجائر عنها فلانها انما تكون لخصوص الفقراء، و أما بناء على عدم الاجتزاء فلانها انما تكون لخصوص المالك. و لكن يرد عليه انه مخالف لمقابلة الجمع بالجمع.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٩٢

عن الزكاة الواجبة لقوله عليه السلام: انما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم. و انما الزكاة لاهلها و قوله عليه السلام: لا تعطوهم شيئا ما استطعتم فان المال لا- ينبغي أن يزكى مرتين، و فيما ذكر المحقق من الوجه الثاني دلالة على ان مذهبه ليس وجوب دفع الخراج و المقاسمة الى خصوص الجائر و جواز منعه عنه. و ان نقل بعد عن مشايخه في كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك لكن يمكن، بل لا يبعد ان يكون مراد مشايخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأسا حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه الى نائب العادل او صرفه حسبة في وجوه بيت المال كما يشهد، لذلك تعليل المنع بكونه حقا واجبا عليه فان وجوبه عليه انما يقتضى حرمة منعه رأسا عن خصوص الجائر لانه ليس حقا واجبا له، و لعل ما ذكرنا هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشايخه قدس سره بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه، و مما يؤيد ذلك ان المحقق المذكور، بعد ما ذكر ان هذا يعنى حل ما يأخذه الجائر من الخراج و المقاسمة مما وردت به النصوص، و اجمع عليه الاصحاب بل المسلمون قاطبة قال: فان قلت فهل يجوز ان يتولى من له النيابة حال الغيبة ذلك اعنى الفقيه الجامع للشرائط، قلنا: لا نعرف للاصحاب في ذلك تصريحاً لكن من جوز للفقهاء حال الغيبة تولى استيفاء الحدود و غير ذلك من توابع منصب الامامة ينبغي له تجويز ذلك بطريق اولي لا سيما و المستحقون لذلك موجودون في كل عصر و من تأمل في أحوال كبراء علمائنا الماضين مثل علم الهدى و علم المحققين نصير الملة و الدين و بحر العلوم جمال الملة و الدين العلامة قدس سرهم و غيرهم نظر متأمل منصف لم يشك في انهم كانوا يسلكون هذا المسلك، و ما كانوا يودعون في كتبهم الا ما يعتقدون صحته انتهى. و حمل ما ذكره من تولى الفقيه على صورة عدم تسلط الجائر خلاف الظاهر.

و أما قوله و من تأمل الخ. فهو استشهاد على أصل المطلب و هو حل ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتهاب و من الاراضى على وجه الاقتطاع.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٩٣

و لا دخل له بقوله (١) فإن قلت و قلته أصلا فإن علمائنا المذكورين و غيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضى الخراج بغير إذن السلطان و ممن يترأى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد قدس سره في الدروس حيث قال قدس سره يجوز شراء ما يأخذه الجائر باسم الخراج و الزكاة و المقاسمة، 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 ان العامل يظلم الا ان يعلم الظلم بعينه، نعم يكره معاملته الظلمة و لا يحرم لقول الصادق عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه، و لا- فرق بين قبض الجائر اياها او وكيله و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثة أو وكله في قبضها أو باعها و

(١) قوله و لا دخل له بقوله فان قلت و قلته.

الظاهر من كلامه قدس سره ارادة فتاوى العلماء المذكورين بجواز تولى الفقيه لأخذ الخراج لا أخذهم الخراج خارجا ف يتم الارتباط. وقد استدلل للقول الاول المنسوب الى المشهور: بأن الجائر انما غصب الخلافة و الولاية، و هو فى ذلك آثم و معاند لله و رسوله، الا ان أمر التصرف فى الاراضى الخراجية جعل للوالى و إن كان باطلا، و عليه فهو الولى فى هذا الامر. و نظير ذلك ما لو وقف أحد أرضا و جعل توليتها لسلطان الوقت. و بأن المستفاد من نصوص المقام ان المجعول اولا و إن كان هو ولاية التصرف للعدل، الا ان الولاية الشرعيين بأنفسهم جعلوا ولاية هذا الامر للجائر، فهذا المال من الاموال التى لها متول مخصوص. و فيهما نظر.

اما الاول: فلما تقدم فى أول هذا المبحث فراجع.

و أما الثانى: فلانه لا يستفاد من تلك النصوص سوى نفوذ تصرفاته، و لا يستفاد منها جعل الولاية الخاصة. و بذلك ظهر ما فى القول السادس، إذ لا مدرك له سوى توهم انه مقتضى الجمع بين جعل الولاية لكل من الحاكم الشرعى و الجائر. و أما القول الثانى: فيرد عليه: انه لا دليل على جعل الولاية للجائر حتى مع عدم وجود الحاكم الشرعى، و عليه فعند فقده الولاية انما تكون لعدول المؤمنين.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩٤

هى فى يد المالك أو فى ذمته جاز التناول و يحرم على المالك المنع. و كما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات و الوقف و الهبة و الصدقة و لا يحل تناولها بغير ذلك انتهى.

لكن الظاهر من قوله و يحرم على المالك المنع انه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الاحالة بها و التوكيل و البيع، فالمراد منع المالك المحال و المشتري عنها، و هذا لا إشكال فيه (١) لان اللازم من فرض صحة الاحالة و الشراء تملك المحال و المشتري فلا يجوز منعها عن ملكهما. و أما قوله قدس سره و لا- يحل تناولها بغير ذلك، فلعل المراد به ما تقدم فى كلام مشايخ المحقق الكركي من ارادة تناولها بغير اذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العارف. و قد عرفت ان هذا مسلم فتوى و نسا و ان الخراج لا- يسقط من مستعملى اراضى المسلمين، ثم ان ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره فى جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر و ان اراد وقف الارض المأخوذة منه (٢) إذا نقلها السلطان اليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن اشكال. و أما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر و الجحود.

فالظاهر منه ايضا ما ذكرنا من جحود الخراج و منعه رأسا لاعتن خصوص الجائر مع تسليمه الى الفقيه النائب عن العادل فانه قدس سره بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل: و هل يتوقف التصرف فى هذا القسم منها على إذن الحاكم الشرعى اذا كان متمكنا فى صرفها فى وجهها بناء على كونه نائبا عن المستحق و مفوضا اليه ما هو أعظم من ذلك.

(١) قوله و هذا لا إشكال فيه.

و فيه انه اذا لم يجب الدفع الى الموكل لما وجب الدفع الى الوكيل.

(٢) قوله و ان اراد وقف الارض المأخوذة منه.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩٥

شيئا و يقفه و كذا المراد من الصدقة صدقة السلطان للخراج.

و أما القول الثالث: فيمكن ارجاعه الى الرابع الذى اخترناه.

و أما القول الخامس: فقد استدل له بطائفتين من النصوص.

الاولى: النصوص «١» الدالة على تحليل ما لهم لشيعتهم، فإنه يكون الاخذ من السلطان حينئذ من باب الاستنقاذ استدلال بها صاحب المستند.

الثانية: الاخبار «٢» الدالة على تحليل الاراضى بناء على اطلاقها للاراضى الخراجية و عدم اختصاصها بالانفال، استدلال بها بعض مشايخنا المحققين قدس سره.

و فيهما نظر:

أما الاولى: فلانه لو ثبت العموم لتلك الاخبار، لما كانت شاملة للمقام، إذ الاراضى الخراجية انما تكون للمسلمين لا للإمام عليه السلام و إن كانت الدنيا و ما فيها له عليه السلام.

و أما الثانية: فلان تلك النصوص مختصة بالانفال كما حقق فى محله.

و أما القول السابع:

فيرده: اطلاق نصوص الباب، بل الظاهر منها انها متضمنة للاذن العام فى جميع الموارد، فلا حاجة الى الاستئذان من الفقيه.

فتحصل: ان الاظهر هو القول الرابع، و هو ان الولاية انما تكون للحاكم الشرعى، و مع عدم وجوده فلعدول المؤمنين.

الا انه اذا تصرف الجائر يكون تصرفه نافذا، و لا حاجة الى الاستئذان من الفقيه و إن أمكن.

(١) الوسائل، باب ٤، من أبواب الانفال، كتاب الخمس.

(٢) نفس المصدر.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩٦

الظاهر ذلك و حينئذ فيجب عليه صرف حاصلها فى مصالح المسلمين و مع عدم التمكن أمرها الى الجائر. و أما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين، فبعيد جدا بل لم اقف على قائل به لان المسلمين بين قائل بأولوية الجائر و توقف التصرف على اذنه و بين مفوض الامر الى الامام عليه السلام فمع غيبته يرجع الامر الى نائبه. فالتصرف بدونهما لا دليل عليه انتهى. و ليس مراده قدس سره من التوقف، التوقف على إذن الحاكم بعد الاخذ من الجائر و لا خصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الارض كما لا يخفى، و كيف كان فقد تحقق مما ذكرناه ان غاية ما دلت عليه النصوص و الفتاوى كفاية اذن الجائر فى حل الخراج و كون تصرفه بالاعطاء و المعاوضة و الاسقاط و غير ذلك نافذا. أما انحصاره بذلك فلم يدل عليه دليل و لا أماره بل لو نوقش فى كفاية تصرفه فى الحلية و عدم توقفها على اذن الحاكم الشرعى مع التمكن بناء على ان الاخبار الظاهرة فى الكفاية منصرفه الى الغالب من عدم تيسر استئذان الامام عليه السلام أو نائبه. أمكن ذلك الا ان المناقشة فى غير محلها لان الاستفادة من الاخبار الاذن العام من الائمة بحيث لا يحتاج بعد ذلك الى اذن خاص فى الموارد الخاصة منهم عليهم السلام و لا من نوابهم. هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الارض، و التمكن من استئذانه. و أما مع عدم استيلائه على أرض خراجية لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء او طغيانهم عليه، بعد السلطنة عليهم فالاقوى خصوصا مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استئذانه و عدم مضى اذنه فيها كما صرح به بعض الاساطين، حيث قال: بعد بيان ان الحكم مع حضور الامام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكن. و أما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط او عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع الى الحاكم الشرعى إذ ولاية الجائر انما ثبتت على من دخل فى قسم رعيته حتى يكون فى سلطانه و يكون مشمولاً لحفظه من الاعداء و حمايته، فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحد فيما بينهم أو قوى عليهم، فخرج عن

مأموريتهم فلا- يجرى عليه حكمهم اقتصارا على المقطوع به من الاخبار. و كلام الاصحاب في قطع الحكم بالاصول و القواعد و تخصيص ما دل على المنع عن الركون اليهم و الانقياد لهم.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٩٧

الثالث: ان ظاهر الاخبار و إطلاق الاصحاب حل الخراج و المقاسمة المأخوذين من الاراضى التى يعتقد الجائر كونها خراجية، و إن كانت عندنا من الانفال. (١)

ما يأخذه الجائر باسم الخراج من غير الاراضى الخراجية

(١) الثالث: فى حكم ما يأخذه السلطان باسم الخراج من أراضى الأنفال، و مجهول المالك و نحوهما مما لا يكون من الاراضى الخراجية عندنا.

و تحقيق المقام: ان الارض التى يأخذ الجائر منها الخراج.

تارة: تكون من الاراضى الخراجية عندنا.

و اخرى: لا تكون منها باتفاق الفريقين، كالاراضى المخصوصة بأشخاص خاصة و لو كانت ملك الامام عليه السلام بما هو شخص خاص لا من حيث انه إمام و رئيس.

و منها الارض التى أسلم أهلها طوعا.

و ثالثة: تكون من الاراضى الخراجية عندهم و من الاموال المختصة بالامام عليه السلام بما هو إمام عندنا، كأراضى الانفال و مجهول المالك و نحوهما.

أما القسم الاول: فلا ريب و لا كلام فى شمول الاخبار المتقدمة و الادلة المشار اليها له، و هو المتيقن من موردها.

و أما القسم الثانى: فلا ريب فى عدم شمولها له، و يكون أخذ الخراج منه ظلما فى مذهبهم أيضا، فلا يجرى مناط الحكم فيه الذى هو التيقية، بل يمكن أن يقال: إن موثق اسحاق «١» الذى استدل به فى المسألة يدل على عدم ثبوت الحكم فى هذا القسم، لقوله عليه السلام يشترى منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا، بل لا يبعد دعوى دلالة صحيح الحذاء الآتى عليه لاشتماله على قوله عليه السلام لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه و سيأتى لذلك زيادة توضيح. فانتظر.

و أما القسم الثالث: فهو الذى وقع الكلام فيه، و هذا التنبيه انعقد لبيان حكمه.

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٣٩٨

و هو الذى يقتضيه نفي الحرج. (١) نعم مقتضى بعض أدلتهم و بعض كلماتهم هو الاختصاص، فان العلامة قد استدلت فى كتبه على حل الخراج و المقاسمة بأن هذا ما لم يملكه الزارع و لا صاحب الارض بل هو حق لله أخذه غير مستحقه فبرئت ذمته و جاز شراؤه، و هذا الدليل و إن كان فيه ما لا- يخفى من الخلل الا- انه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الاراضى التى لها حق على الزارع و ليس الانفال كذلك لكونها مباحة للشيعة، نعم لو قلنا بأن غيرهم يجب عليه أجره الارض 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 فان الانفال لا حق و لا أجره فى التصرف فيها و كذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد

دعوى الاجماع على الحكم ان تصرف الجائر فى الخراج و المقاسمة من قبيل تصرف الفضولى اذا جاز المالك و الانصاف ان كلمات الاصحاب بعد التأمل فى أطرافها ظاهرة فى الاختصاص بأراضى المسلمين خلافا لما استظهره المحقق الكركى قدس سره من كلمات الاصحاب و اطلاق الاخبار مع ان الاخبار أكثرها لا- عموم فيها و لا- إطلاق، نعم بعض الاخبار الواردة فى المعاملة على الاراضى الخراجية التى جمعها صاحب الكفاية شاملة لمطلق الارض المضروب عليها الخراج من السلطان، نعم لو فرض انه ضرب الخراج على ملك غير الامام أو على ملك الامام لا بالإمامة أو على الاراضى التى اسلم أهلها عليها طوعا لم يدخل فى منصرف الاخبار قطعا، و لو أخذ الخراج من الارض المجهولة المالك معتقدا لاستحقاقه إياها ففيه وجهان:

و قد استظهر المصنف قدس سره خلافا لما استظهره المحقق الكركى من كلمات الاصحاب جريان الحكم فيه. فلاحظ كلمات القوم المنقول طرف منها فى المتن فاقض بين العلمين. (١) و قد استدلل له: بأنه الذى يقتضيه نفى الحرج، و باطلاق الأخبار.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٣٩٩

...

و فيهما نظر:

أما الاول: فلانه مضافا الى ما تقدم من عدم كونه مدركا لهذا الحكم: انه إن أريد به لزوم الحرج على الآخذين للاموال المذكورة عن الظلمة فهو باطل، إذ أى حرج فى ترك الشراء من الغاصب، و لو تم ذلك لزم جواز شراء كل ما فى أيدي الغاصبين، مع انه بناء على ما عرفت فى مبحث جوائز السلطان من أن المال المأخوذ من الجائر ما لم يعلم أنه حرام بعينه يحل التصرف فيه، و ان علم اشتغال امواله على الحرام يجوز التصرف فيما يؤخذ منهم ما لم يعلم أنه من تلك الاموال، و إن أريد به لزوم الحرج على الذين يؤخذ منهم هذا الحق فهو أيضا باطل. إذ لا يلتزم ببقاء شىء فى عهدتهم حتى يلزم منه الحرج عليهم.

و أما الثانى: فلانه لا إطلاق لها لو رودها فى مقام بيان الحلية من ناحية تصرف الجائر خاصة لا من الجهات الاخرى، فهى لا تسوغ سوى أمرا واحدا، و لا نظر لها الى الجهات الاخرى، فيجب التحفظ عليها.

فإذا كانت الارض من الانفال التى ابيحت للشيعه فأخذ الحق منها ظلم فى نفسه مع قطع النظر عن تصدى الجائر لذلك.

بل يمكن أن يقال: إن ظاهر صحيح «١» الحذاء و موثق اسحاق المتقدم عدم اجراء الحكم فيه.

اما الاول: فلقلوله عليه السلام فيه فى جواب السؤال عما يشتري من عمال السلطان مع العلم بأنهم يأخذون أكثر من الحق الذى يجب عليهم: لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فانه يدل على ان ما يؤخذ غير الحق الواجب حرام.

و أما الثانى: فلما تقدم.

فالظاهر عدم جريان الحكم فى هذا القسم.

نعم ما يؤخذ من غيرنا ممن يعتقد بكون هذا القسم من الاراضى الخراجية يمكن تحليله و اجراء الحكم المذكور فيه لقاعدة الالتزام بالتقريب المتقدم فى أول هذا المبحث.

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤٠٠

الرابع: ظاهر الاخبار و منصرف كلمات الاصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة (١) و عماله، فلا يشمل من تسلط على

قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين.

نعم ظاهر الدليل المتقدم من العلامة شموله له لكنك عرفت انه قاصر عن إفادة المدعى كما ان ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج و المؤمن و الكافر، و إن اعترفا بعدم الاستحقاق الا أن ظاهر الاخبار الاختصاص بالمخالف، و المسألة مشكلة من اختصاص موارد الاخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه و لا عموم فيها لغير المورد فيقتصر في مخالفة القاعدة عليه، و من لزوم الحرج (٢) و دعوى الاطلاق في بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام (٣) في صحیحته الحلبي لا بأس بأن يتقبل الرجل الارض و أهلها من السلطان، و قوله عليه السلام في صحیحته محمد بن مسلم كل أرض دفعها اليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه و غير ذلك، و يمكن ان يرد لزوم الحرج بلزومه على كل تقدير لان المفروض ان السلطان المؤمن خصوصاً في هذه الازمنة يأخذ الخراج عن كل أرض و لو لم تكن خراجية و انهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرمة منضمماً الى الخراج و ليس الخراج عندهم ممتازاً عن سائر ما يأخذونه ظلماً من العشور و سائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عماله

اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسة العامة

(١) قوله الرابع: ظاهر الاخبار و منصرف كلمات الاصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة و عماله.

البحث في هذا التنبيه يقع في موردتين:

الاول: في انه هل يختص الحكم بالسلطان المستولى على البلاد، أم يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت.
الثاني: في أنه هل يختص الحكم بالمخالف الذي يرى نفسه خليفة، أم يعم كل سلطان مسلم يرى نفسه خليفة عملاً مخالفاً كان أم شيعياً كما قيل في هارون الرشيد و ابنه المأمون، أم يعم كل سلطان مسلم، أم يعم مطلق السلاطين؟ و قد استدلل للتعيم من الجهتين:
(٢) بقاعدة العسر و الحرج.

(٣) و باطلاق الأخبار لا سيما بعضها، كقوله عليه السلام في صحیح الحلبي لا بأس أن

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠١

فلا بد اما من الحكم لحل ذلك كله لدفع الحرج. و أما من الحكم بكون ما في يد السلطان و عماله من الاموال المجهولة المالك. و أما الاطلاقات فهي مضافاً الى إمكان دعوى انصرافها الى الغالب كما في المسالك مسوقة لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الارض الخراجية في تقبل الارض في صحیحته الحلبي لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار اخر و كجواز أخذ أكثر ما تقبل به الارض من السلطان في رواية الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الارض و استئجارها فيما عداها من الروايات. و الحاصل ان الاستدلال بهذه الاخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل، و مما يدل على عدم شمول كلمات الاصحاب ان عنوان المسألة في كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهته المقاسمة أو الزكاة كما في المنتهى، أو باسم الخراج أو المقاسمة كما في غيره، و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهته الخراج و المقاسمة لان المراد بشبهتهما شبهة استحقاقهما الحاصلة في مذهب العامة نظير شبهة تملك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون، لان مذهب الشيعة ان الولاية في

يتقبل الارض و أهلها من السلطان «١» و غيره.

و بأن وجه الاذن منهم عليهم السلام هو توسل الشيعة الى حقوقهم الثابتة في بيت مال المسلمين كما اشعر به قوله عليه السلام في

الحسن: اما علم ان لك في بيت المال نصيبا «٢» و يرد على الوجه الاول: ما تقدم غير مرة من عدم صلاحية تلك القاعدة لاثبات الحكم، مضافا الى انه:

إن اريد به لزوم الحرج على الآخذين من تلك الظلمة فيرد عليه ما ذكرناه في التنبيه المتقدم.

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب المزارعة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٢

الاراضى الخراجية انما هي للامام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام، فما يأخذه الجائر و المعتقد لذلك انما هو شىء يظلم به في اعتقاده معترفا بعدم براءة ذمة زارع الارض من اجرتها شرعا نظير ما يأخذه من الاملاك الخاصة التي لاخراج عليها أصلا و لو فرض حصول شبهة الاستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل بذلك في عناوين الاصحاب قطعا لان مرادهم من الشبهة، الشبهة من حيث المذهب التي امضاها الشارع للشيعة لا الشبهة في نظر شخص خاص لان الشبهة الخاصة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد، فلا اشكال في حليته له و استحقاقه للأخذ بالنسبة اليه و الا كانت باطله غير نافذة في حق أحد. و الحاصل ان أخذ الخراج و المقاسمة لشبهة الاستحقاق في كلام الاصحاب ليس الا الجائر المخالف و مما يؤيده ايضا عطف الزكاة عليها مع ان الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولاية جباية الصدقات.

و إن اريد به لزوم الحرج على الذين تؤخذ منهم هذه الحقوق لبقائها في عهدتهم.

فيرد عليه: ان لازم ذلك انه كلما أجبرهم ظالم أو غاصب على اعطاء تلك الحقوق تبرأ ذمهم منها.

و إن شئت قلت: ان الحرج لو لزم فانما هو من أخذ الظالمين لا من بقاء الحقوق.

و يرد على الوجه الثاني: ان النصوص التي يصح الاستدلال بها على أصل هذا الحكم لا إطلاق لها من هذه الجهة.

و انما هي واردة في أشخاص مخصوصين، و انما يتعدى عنهم الى من يماثلهم، و ليسوا هم الا الذين يرون أنفسهم خليفة عملا و إن لم يعتقدوا بذلك.

و بالجملة: ليست النصوص متضمنة لبيان قضية حقيقية كي يستدل باطلاقها.

و يرد على الوجه الثالث: ان صحيح الحذاء «١» ظاهر في غير من له في بيت المال نصيب.

و على تقدير القول باطلاق النصوص، ربما يقال بعدم شمولها للكافر.

لانصراف النصوص الى غيره.

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٣

و كيف كان «١» فالذى اتخيل كلما ازداد المنصف التأمل في كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحا، فما اظن به بعض في دعوى عموم النص و كلمات الاصحاب مما لا ينبغي ان يغتر به. و لأجل ما ذكرنا و غيره فسر صاحب ايضاح النافع في ظاهر كلامه المحكى الجائر في عبارة النافع بمن تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام و اقتفى أثر الثلاثة. فالقول بالاختصاص كما استظهره في المسالك و جزم به في ايضاح النافع و جعله الاصح في الرياض لا يخلو عن قوة فينبغي في الاراضى التي بيد الجائر الموافق في 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 انما أخذ

ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الاراضى الخراجية من الاملاك الخاصة فهو أيضا غير داخل فى منصرف الاخبار، ولا فى كلمات الاصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق. و أما السلطان الكافر فلم أجد فيه نصا و ينبغى لمن تمسك باطلاق النص و الفتوى التزام دخوله فيهما، لكن الانصاف انصرفهما الى غيره مضافا الى ما تقدم فى السلطان الموافق من اعتبار كون الاخذ بشبهة الاستحقاق و قد تمسك فى ذلك بعض بنى السبيل للكافر على المؤمن (١) فتأمل.

(١) و لما دل على نفي السبيل للكافر على المؤمن.

و لكن يرد على الاول: انه لا منشأ لهذا الانصراف.

و على الثانى: ان نفوذ تصرفاته من باب اجازة الفضولى ليس سبيلا له على المؤمن و انما السبيل يكون لو قيل بولاية السلطان، و قد عرفت ان القول بها بمراحل عن الواقع.

و الحق ان المستفاد من النصوص ثبوت الحكم فى كل سلطان مستول على البلاد الذى يكون وضع سلطته و مملكته على أخذ الخراج بعنوانه الشرعى، من غير فرق بين كونه موافقا، أم مخالفا، أم كافرا، و عدم ثبوته فيمن لا سلطنته له على البلاد، و من ليس وضع سلطنته على ذلك، من غير فرق بين الاقسام الثلاثة.

(١) النساء، آية: ٤١.

منهاج الفقه (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤٠٤

الخامس: الظاهر انه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ ان يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الاخذ للأخذ (١) فلا فرق حينئذ بين المؤمن و المخالف و الكافر لإطلاق بعض الاخبار المتقدمة و اختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما فى روايتى الحذاء و اسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الاراضى الخراجية، و لم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الاخذ مع اعترافه بأن ظاهر الاصحاب التعميم و كأنه أدخل هذه المسألة على مسألة حل الخراج و المقاسمة فى القاعدة المعروفة من الزام الناس بما الزموا 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 الاقوى ان المسألة أعم من ذلك و انما الممضى فيما نحن فيه تصرف الجائر فى تلك الاراضى مطلقا.

لا يختص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر

(١) قوله الخامس: الظاهر انه لا يعتبر فى حل الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الاخذ للأخذ.

لا ينبغى التأمل فى عدم اختصاص هذا الحكم بما اذا كان المأخوذ منه من المخالفين، لان مدرك هذا الحكم ليس هو قاعدة الالزام وحدها.

بل جملة من النصوص تدل عليه كما تقدم و بعضها وارد فى خصوص المؤمن كصحيح الحذاء المتقدم.

و أما دعوى اختصاص الحكم بمن يعتقد ولاية الجائر للتصرف فى الاراضى الخراجية و ان كان مؤمنا.

فيدفعها اطلاق النصوص.

و الجواب عنها باختصاص صحيح الحذاء بغير المعتقد لا يصح لعدم حمل المطلق على المقيد فى المثبتين و قد تقدم الكلام فى ذلك مفصلا فلا وجه للاعادة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٥

السادس: ليس للخراج قدر معين (١) بل المناطق فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الارض لان الخراج هي اجرة الارض فينوط برضى المؤجر و المستأجر. (٢) نعم لو استعمل أحد الارض قبل تعيين الاجرة تعين عليه اجرة المثل و هي مضبوطة عند أهل الخبرة. و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضى عليه، و نسب ما ذكرناه الى ظاهر الاصحاب و يدل عليه قول أبي الحسن عليه السلام في مرسله حماد بن عيسى (٣) و الارض التي أخذت عنوة بخيل و ركاب فهي

ليس للخراج قدر معين

(١) قوله السادس ليس للخراج قدر معين.

و ملخص القول فيه ان فى المسألة أقوالاً:

الاول: ان المناطق فيه ما تراضى السلطان و مستعمل الارض و إن كان مضراً بحاله.

الثانى: ان المناطق ذلك مشروطاً بعدم كونه مضراً.

الثالث: اختصاص الحكم بما يتصرف به الامام العادل، فالزائد و الناقص غير نافذين منه.

(٢) بان الخراج هو اجرة الارض، فينوط تقديره برضا المؤجر و المستأجر.

وفيه: ان المؤجر اذا كان مالكا تم ما ذكر، و لكن اذا كان وليا على المالك فلا- يتم، فانه لا بد له فى الاجارة من مراعاة مصلحة المولى عليه، فلو خفف المؤجر فى هذا القسم لا- لمصلحة راجعة الى المولى عليه بل لدواع نفسانية لم تصح الاجارة و فى المقام الجائر و إن لم يكن وليا الا انه فضول أجاز الولي معاملته.

(٣) و استدلل للثانى: بقول أبي الحسن عليه السلام فى مرسل «١» حماد الطويل المذكور فى المتن.

وفيه: ان المرسل وارد فى الوالى و هو السلطان العادل، و متضمن لبيان سيرته، و معلوم انه لا- يجحف فى المعاملة، و لا تعرض له لكيفية معاملة الجائر.

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب جهاد العدو، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٦

موقوفة متروكة فى يد من يعمرها و يحييها على صلح ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان على قدر ما يكون لهم صالحا «صالحا» و لا يضر بهم «هم» الحديث، و يستفاد منه انه اذا جعل عليهم من الخراج او المقاسمة ما يضر بهم لم يجز ذلك كالذى يؤخذ من بعض مزارعى بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج فيجبرونه على الزراعة، و حينئذ فى حرمه كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما يضر الزيادة عليه و جهان.

و حكى عن بعض انه يشترط ان لا يزيد على ما كان يأخذه المتولى له الامام العادل الا برضاه، و التحقيق ان مستعمل الارض بالزرع و الغرس إن كان مختاراً فى استعمالها فمقاطعة الخراج و المقاسمة باختياره و اختيار الجائر، فاذا تراضيا على شىء فهو الحق قليلا كان أو كثيرا و إن كان لا بد له من استعمال الارض لانها كانت مزرعة له مدة سنين، و يتضرر بالارتحال عن تلك القرية الى غيرها، فالمناطق ما ذكر فى المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضراً بأن لا- يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما انفقوا على الزرع من المال و بذلوا له من أبدانهم الاعمال.

و يشهد للقول الثالث: بالاضافة الى طرف النقيضة ما تقدم.

و بالنسبة الى طرف الزيادة عدم الدليل على نفوذ تصرفات الجائر في هذا الفرض، إذ لا إطلاق لأدلة جواز المعاملة معه كى يتمسك به لنفوذ تصرفاته في هذا الفرض فلا بد من الاخذ بالمتيقن، و هو ما اذا لم يزد على المقدار المتعارف و لم يجحف في المعاملة، هذا فيما إذا لم يجبر الزارع و لم يكرهه على المعاملة.

و أما في صورة الاكراه و الالغاء، فعدم نفوذ المعاملة أوضح لعموم حديث رفع الاكراه «١».

و في موارد عدم نفوذ معاملته من جهة الزيادة لا سبيل الى دعوى وقوع الاجارة على ما عدا الزيادة، و انما يحرم أخذ المقدار الزائد، إذ المعاملة واحدة، فمع عدم نفوذها على النحو الذى وقعت لا مناص عن البناء على بطلانها، و عليه فلو زرع الزارع فيها مع ذلك تثبت اجرة المثل في ذمته كما لو استعملها قبل تعيين الاجرة.

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٧

السابع: ظاهر اطلاق الاصحاب انه لا يشترط فيمن يصل اليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهدية او يقطعه الارض الخراجية اقطاعاً أن يكون مستحقاً له (١) و نسبه الكركى قدس سره في رسالته الى اطلاق الاخبار و الاصحاب، و لعله أراد اطلاق ما دل على حل جوائز السلطان و عماله مع كونها غالباً من بيت المال، و الا فما استدلووا به لأصل المسألة انما هي الاخبار الواردة في جواز ابتياع الخراج و المقاسمة و الزكاة و الواردة في حل تقبيل الارض الخراجية من السلطان، و لا ريب في عدم اشتراط كون المشتري و المتقبل مستحقاً لشيء من بيت المال، و لم يرد خبر في حل ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك باطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أن تلك الاخبار واردة ايضاً في أشخاص خاصة، فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال (٢) فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الاطلاق في الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه على الاطلاق فيه بالقبض و الاخذ و المعاملة عليه مشكل.

أخذ غير المستحق للخراج و الزكاة

(١) قوله السابع ظاهر اطلاق الاصحاب انه لا يشترط فيمن يصل اليه ... مستحقاً له.

لا اشكال في انه يجوز شراء الخراج و الصدقة من الجائر، كان الاخذ مستحقاً و مورداً لهما أم لم يكن، إذ لا يعتبر في صحة الشراء كون المشتري مستحقاً و مصرفاً لهما.

و يدل عليه اطلاق الاخبار، و كذلك بالنسبة الى شراء الارض الخراجية مع وجود المسوغ للبيع و تقبلها و تقبل الخراج.

و أما الاخذ من الجائر مجاناً، فإن كان الاخذ مستحقاً أو مصرفاً لما يأخذه فلا كلام.

انما الكلام فيما اذا لم يكن مصرفاً له، فقد يقال: ان مقتضى اطلاق النصوص المتضمنة لحلية جوائز السلطان حليته و جواز الاخذ مطلقاً.

و أورد عليه المصنف قدس سره بأنه لا إطلاق لها، و انما هي واردة في أشخاص خاصة.

(٢) قال فيحتمل كونهم ذوى حصص من بيت المال.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٨

و أما قوله عليه السلام في رواية الحضرمي السابقة ما يمنع ابن أبي سماك أن يبعث اليك بعطائك اما علم ان لك نصيبا من بيت المال (١) فانما يدل على ان كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الاخذ لا ان كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه، وكذا تعليل العلامة قدس سره فيما تقدم من دليله بأن الخراج حق لله أخذه غير مستحقه (٢) فان هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر اياه كيف شاء كما ان للامام عليه السلام أن يتصرف في بيت المال كيف شاء، فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة و المذكور في كلام العلامة قدس سره على اعتبار استحقاق الاخذ بشيء من بيت المال كما في الرسالة الخراجية محل نظر.

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكل أحد كما هو ظاهر اطلاقهم القول بحل اتيهاب ما يؤخذ باسم الزكاة. و في المسالك انه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها المعبر عندهم بحيث لا يعد عندهم عاصيا إذ يمتنع الاخذ منه عندهم ايضا، ثم قال: و يحتمل الجواز مطلقا نظرا الى اطلاق النص و الفتوى، قال: و يجيء مثله في المقاسمة و الخراج، فان مصرفها بيت المال و له أرباب مخصوصون عندهم ايضا، انتهى.

و فيه: ان بعض تلك النصوص مطلق، كخبر زرارة «١» و محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام: جوائز العمال ليس بها بأس و نحوه غيره.

فالاولى ان يورد عليه: بأن تلك النصوص كما بيناه في تلك المسألة واردة في مقام بيان الحلية الظاهرية لا الواقعية فراجع، و عليه فحلية الخراج و الزكاة مع عدم كون الشخص مصرفا لا بد لها من التماس دليل آخر مفقود. فالظاهر هو عدم الجواز كما هو واضح. و قد استدلل لهذا القول.

(١) بقوله عليه السلام: في خبر الحضرمي «٢» المتقدم اما علم ان لك في بيت المال نصيبا.

(٢) و بتعليل العلامة قدس سره أصل الحكم بان الخراج حق لله أخذه غير مستحقه فبرئت ذمته و جاز شراؤه.

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) نفس المصدر، ح ٦.

منهاج الفقهاء (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٠٩

الثامن: ان كون الارض الخراجية بحيث يتعلق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج و المقاسمة يتوقف على أمور ثلاثة. (١)

الاول: كونها مفتوحة عنوة أو صلحا على أن يكون الارض للمسلمين (٢) إذ ما عداهما من الارضين لاخراج عليها.

نعم لو قلنا بأن حكم ما يأخذه الجائر من الانفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الانفال في حكمها.

و يرد على الاول: انه لا يدل على جواز اخذ من لا نصيب له في بيت المال، و انما هو متضمن للتعريض على ابن أبي سماك في عدم اعطائه من له نصيب فيها.

و يرد على الثاني: مضافا الى عدم تمامية هذا التعليل في نفسه كما لا يخفى. انه لا ينافي حكم الشارع بجواز أخذه من الجائر مع عدم كونه مصرفا له. و بعبارة اخرى: انه لا إشعار فيه في اعتبار الاستحقاق في المصرف.

شروط الاراضي الخراجية

(١) قوله الثامن ان كون الارض الخراجية.. يتوقف على امور ثلاثة.

قد تقدم ان للاراضى الخراجية أقساما ثلاثة:

أحدها: كون الارض مفتوحة عنوة.

ثانيها: الارض التي صلح أهلها على أن تكون الارض لهم، و عليهم كذا و كذا من المال او الثلث او نحوه من حاصل الارض.

ثالثها: الارض التي أسلم أهلها طوعا اذا تركوا عمارتها.

و محل الكلام في هذا التنبيه هو القسم الاول.

و يشترط في ترتب أحكام الخراج و المقاسمة عليها أمور:

(٢) الأول: ثبوت كون الارض مفتوحة عنوة و ذلك انما يكون بالشياع المفيد

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٠

نقول: يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم و بشهادة العدلين، و بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم (١) بناء على كفايته في كل ما

يعسر اقامة البينة عليه، كالنسب و الوقف و الملك المطلق. (٢)

للعلم، و البينة، و خبر العدل الواحد، بناء على حجتيه في الموضوعات كما هو المختار.

و قد ذكروا في عداد ما يثبت به ذلك، أمورا اخر.

(١) منها ما ذكره المصنف قدس سره بقوله: بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم، بناء على كفايته في كل ما يعسر اقامة البينة عليه

كالنسب و الوقف.

و لم أقف عاجلا على ما يمكن الاستدلال به لهذه الكبرى الكلية سوى وجوه أربعة:

الاول: مرسل يونس عن الامام الصادق عليه السلام عن البينة اذا اقيمت على الحق أي محل للقاضي أن يقضى بقول البينة من غير مسألة

اذا لم يعرفهم، فقال عليه السلام خمسة أشياء يجب على الناس الاخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات و المناكح و الذبائح و الشهادات و

الموارث، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهرا مأمونا جازت شهادته و لا يسأل عن باطنه «١».

بتقريب: ان المراد بالحكم هي النسبة الخبرية و ظهور هذه النسبة عبارة اخرى عن الشيوخ، فيدل المرسل على انه يجوز الاخذ بالشيوع

في هذه الامور الخمسة.

و فيه: ان الظاهر ارادة النسبة من الحكم لا الخبر عنها، و ظهور النسبة غير ظهور الخبر عنها و شيوعه، ألا ترى انه ربما يكون ولديه زيد

لعمرو و ظاهرة و لكن الخبر عنها ليس شائعا.

و الشاهد على ارادة ذلك من الحكم مضافا الى ظهوره في ذلك قوله عليه السلام في ذيل المرسل: فاذا كان ظاهره ... الى آخره، فانه

صريح في ان الظاهر مقابل الباطن، و عن بعض نسخ التهذيب، ظاهر الحال، بدل ظاهر الحكم، و عليه فالأمر أوضح، فيكون المتحصل

من

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادات،، حديث ٤.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤١١

الخبر: انه في هذه الموارد الخمسة يجوز الأخذ بظاهر الحال، ففي مورد الشهادات اذا كان الشاهد ظاهر الصلاح عند الناس تقبل شهادته.

الثاني: صحيح حريز المتضمن لقصة اسماعيل.

وفيه: فقال اسماعيل: يا أبا انى لم أره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال عليه السلام: يا بنى ان الله عز و جل يقول فى كتابه (يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين) يقول:

يصدق الله و يصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم و لا تأتمن شارب الخمر «١».

بتقريب: انه عليه السلام امر بترتيب آثار الواقع على مجرد قول الناس الذى هو عبارة عن الشيع، و جعل عليه السلام من يقول الناس انه يشرب الخمر، شارب الخمر.

وفيه: ان المأمور به ليس ترتيب جميع آثار الواقع بل خصوص ما ينفع المخبر اليه و لا- يضر المخبر ٣ عنه. و بعبارة اخرى: انه لا ملازمة بين تصديق المخبر المأمور به فى الخبر و بين العمل على طبق قوله.

و يشهد لما ذكرناه: قوله عليه السلام فى خبر آخر: كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولاً و قال لم أقله فصدقهم و كذبهم «٢».

فإنه عليه السلام أمر بتكذيب خمسين قسامه و تصديق الواحد، و ليس ذلك الا لما ذكرناه.

الثالث: ان الظن الحاصل من الشيع أقوى من الظن الحاصل من البيئه العادله.

وفيه: انه لم يثبت كون ملاك حجيه البيئه إفادتها الظن، بل الثابت خلافه.

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب أحكام الوديعه، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥٧، من أبواب أحكام العشره من كتاب الحج، حديث ٤.

منهاج الفقاهه (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٢

و أما ثبوتها بغير ذلك من الامارات الظنيه حتى قول من يوثق به من المورخين فمحل اشكال لان الاصل (١) عدم الفتح عنوه و عدم تملك المسلمين، نعم الاصل عدم تملك غيرهم ايضا (٢) فان فرض دخولها بذلك فى الانفال و الحقناها بأرض الخراج فى الحكم فهو و الافمقتضى القاعدة حرمه تناول ما يؤخذ قهرا من زراعها. و أما الزراع فيجب عليهم مراجعه حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده من كونه مال الامام عليه السلام أو مجهول المالك أو غير ذلك.

الرابع: إجراء دليل الانسداد فى كل ما يعسر اقامه البيئه عليه كالنسب و الوقف.

بتقريب: ان تحصيل العلم فيه عسر و كذلك البيئه العادله، و يلزم من إجراء الاصل كأصالة عدم النسب الوقوع فى خلاف الواقع كثيرا، و الاحتياط متعذر أو متعسر، فلا مناص عن التنزل الى الظن.

وفيه: ان المقدمه الثانيه لا تفيد ما لم ينضم اليها ان الوقوع فى خلاف الواقع مناف لغرض الشارع، إذ لو لم يحرز ذلك- كما فى باب الطهاره- لما كان محذور فى اجراء الاصل و حيث ان هذا غير ثابت فلا يتم هذا الوجه.

فتحصل: انه لا دليل على حجيه الشيع الظنى مطلقا، و لا فى كل ما يعسر اقامه البيئه عليه.

(١) قوله فمحل اشكال لأن الاصل عدم الفتح عنوه.

لا- يخفى ما فى العبارة من المسامحه فإن ظاهرها ان علء الاشكال الاصل المذكور مع انه على فرض حجيه قول من يوثق به من المورخين فى نفسه يكون ذلك حاكما على الاصل فهو لا يصلح مانعا عن حجيته.

(٢) و في موارد عدم ثبوت كون الأرض خراجية و الشك في ذلك.

تارة: يعلم بكونها ملكا للغير و يشك في انتقالها منه الى المسلمين أو الامام عليه السلام.

و اخرى: يعلم بانتقالها منه و يشك في الانتقال الى المسلمين أو الامام عليه السلام.

أما في الصورة الاولى: فمقتضى استصحاب بقاء المالك اذا احتمل بقاءه و استصحاب بقاء العمودين لو لم يعلم بموتهما عادة مع العلم بموت المالك نفسه هو عدم الانتقال الى الامام و لا إلى المسلمين.

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٣

و المعروف بين الامامية بلا- خلاف ظاهر ان أرض العراق فتحت عنوة، و حكي ذلك عن التواريخ المعتمدة و حكي عن بعض العامة انها فتحت صلحا، و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الامرين (١) ففي صحيحة الحلبي انه سأل أبو عبد الله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم و لمن يدخل في الاسلام بعد اليوم و لمن لم يخلق بعد، و رواية أبي الربيع الشامي لا تشتت من أرض السواد شيئا الا من كانت له ذمة فانما هي في للمسلمين، و قريب منها صحيحة ابن الحجاج، و أما غير هذه الارض مما ذكر و اشتهر فتحها عنوة.

و في هذين الموردين ان عرف المالك فهو، و الا فيعامل معه معاملة مجهول المالك.

و ان علم بموته و عدم بقاء العمودين يبني على كون الارض للامام عليه السلام لاستصحاب عدم وجود وارث آخر و هو عليه السلام وارث من لا وارث له.

و أما في الصورة الثانية: فأصالة عدم دخولها في ملك المسلمين معارضة بأصالة عدم دخولها في ملك الامام مع العلم بدخولها في ملك أحدهما، و لا تدخل بذلك في الانفال من جهة ان الاصل عدم رب لها، فتدخل في هذا الموضوع من الانفال، للعلم بدخولها في ملك أحدهما، و لا يعامل معها معاملة مجهول المالك لان ذلك مختص بما اذا اشتبه المالك بين غير محصورين، و في المقام المالك أما هو الإمام او المسلمون، فالمالك مردد بين محصورين، فلا بد من اجراء ذلك الحكم من التنصيف او القرعة او غيرهما كل على مسلكه.

(١) قوله و ما دل على كونها ملكا للمسلمين يحتمل الامرين:

الكلام في ان أرض العراق فتحت عنوة أو صلحا- و ان المفتوحة عنوة ملك للمسلمين كما هو المشهور بين الاصحاب، أو انها غير مملوكة بل معدة لمصالح المسلمين و هم مصرف لحاصلها كما عن جماعة منهم الشهيد الثاني في جملة من كتبه و المحقق

منهاج الفقاهة (لروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٤

فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتأخم من الشيع أخذ به على تأمل في الاخير كما في العدل الواحد و الا فقد عرفت الاشكال في الاعتماد على مطلق الظن.

و أما العمل بقول المورخين بناء على ان قولهم في المقام نظير قول اللغوي في اللغة و قول الطيب و شبههما فدون اثباته خرط القتاد و اشكل منه اثبات ذلك باستمرار السيرة. (١)

الاردبيلي قدس سره و ما يستفاد من صحيح الحلبي المذكور في المتن و كذا خبر أبي الربيع و سائر النصوص موكل الى محل آخر و قد اشبعنا القول في ذلك و سائر الفروع المربوطة في الجزء الثالث عشر من كتابنا فقه الصادق.

(١) و منها: استمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض.

و فيه: انه ان اريد به استمرار سيرة سلاطين الجور، فيرد عليه: ان الجائرين المرتكبين للفجائع غير التابعين للمعصومين عليهم السلام

كيف تكشف سيرتهم عن رضا المعصوم عليه السلام مع انه لو كانت سيرتهم كاشفة عن رأيه عليه السلام لكان مختصا بما اذا كان اعتقادهم استحقاق الخراج من خصوص الاراضى الخراجية و لما تم فيما لو اعتقدوا استحقاقهم الخراج من الانفال ايضا، و حيث ان المفروض هو الثانى لأخذهم الخراج من القسم الثانى ايضا فلا يتم ذلك.

و إن اريد به استمرار سيرة المؤمنين الآخذين من السلطان الجائر خراج الاراضى المشتبهة.

فيرد عليه: اولاً: ان هذا ممنوع صغرى. و ثانياً: انه يتم اذا لم يعتقدوا جواز أخذ خراج اراضى الانفال من يد السلطان. و ثالثاً: انه يتم اذا علمنا بأنهم أخذوه منه مع علمهم بكون المأخوذ من خراج تلك الارض و هو كما ترى.

و منها: حمل فعل المسلم على الصحة.

و فيه: انه إن اريد به حمل فعل الجائر على الصحة، فيرد عليه: ان أخذ الجائر للخراج حرام على أى تقدير، و معه لا مورد لحمل فعله على الصحة.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤١٥

على أخذ الخراج من أرض لان ذلك اما من جهة ما قيل من كشف السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الاول من غير نكير إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل فى كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات و الحوادث. و أما من جهة وجوب حمل تصرف المسلمين و هو أخذهم الخراج على الصحيح، و يرد على الاول مع ان عدم التعرض يحتمل كونه لاجل عدم اطلاعهم الذى لا يدل على العدم ان هذه الامارات ليست بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذى عرفت حاله، و على الثانى انه إن اريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا-ريب ان أخذه حرام و ان علم كون الارض خراجية فكونها كذلك لا يصحح فعله و دعوى ان أخذه الخراج من أرض الخراج أقل فساداً من أخذه من غيرها توهم لان مناط الحرمة فى المقامين واحد، و هو أخذ مال الغير من غير استحقاق و اشتغال ذمة المأخوذ منه بأجرة الارض الخراجية و عدمه فى غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلق بفعل غير السلطان و هو من يقع فى يده شىء من الخراج بمعاوضة أو تبرع فيحل فى الارض الخراجية دون غيرها مع انه لا-دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقل فساداً إذا لم يتعدد عنوان الفساد كما لو دار الامر بين الزنا مكرها للمرأة و بين الزنا برضاها حيث ان الظلم محرم آخر غير الزنا بخلاف ما نحن فيه مع ان أصالة الصحة لا تثبت الموضوع و هو كون الارض خراجية الا ان يقال: إن المقصود ترتب آثار الاخذ الذى هو أقل فساداً و هو حل تناوله من الاخذ، و إن لم يثبت كون الارض خراجية بحيث يترتب عليه الآثار الاخر مثل وجوب دفع اجرة الارض الى حاكم الشرع ليصرفه فى المصالح اذا فرض عدم السلطان الجائر، و مثل حرمة التصرف فيه من دون دفع اجرة اصلاً لا إلى الجائر و لا إلى حاكم الشرع و إن اريد بفعل المسلم تصرف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الارض. ففيه انه لا عبرة بفعلهم اذا علمنا بانهم لا يعلمون حال هذه الارضى كما هو الغالب فى محل الكلام إذ نعلم بفساد تصرفهم من جهة عدم إحراز الموضوع، و لو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الارض خراجية لم ينفع و لو فرض احتمال علمهم بكونها خراجية كان اللازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لا يخفى.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤١٦

الثانى: ان يكون الفتح بإذن الامام عليه السلام (١)

و إلا- كان المفتوح مال الامام عليه السلام بناء أصحابنا و هى مرسله العباس الوراق (٢) و فيها انه اذا غزا قوم بغير إذن الامام عليه السلام فغنموا كانت الغنيمه كلها للامام، قال فى المبسوط و على هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبى صلى الله عليه و آله الا ما فتحت فى زمان الوصى عليه السلام من مال الامام، انتهى.

و دعوى ان أخذه الخراج من غير الاراضى الخراجية أكثر فسادا من أخذ الخراج من الاراضى الخراجية، فلا بد من حمل فعله على الاقل فسادا عن الاشتباه.

مندفعة بأنه لا- دليل على حمل فعل المسلم على الاقل فسادا، مع انه لو تم ذلك لما تم فى المقام، إذ معلوم ان الجائرين يأخذون الخراج مع عدم احراز كون الارض خراجية.

و إن اريد به حمل فعل المؤمن المتلقى لذلك الخراج من السلطان على الصحة، فهو متين لو ثبت ذلك، و لكن مع ذلك لا يثبت به كون الارض خراجية لعدم حجية أصالة الصحة فى مثبتاتها، و إن كانت من الامارات كما حققناه فى رسالة القواعد الثلاث.

(١) قوله الثانى: أن يكون الفتح بإذن الامام عليه السلام.

الكلام فى هذا الشرط يقع فى مقامين:

الاول: فى اعتبار هذا الشرط و عدمه.

الثانى: فى الشبهة الموضوعية.

أما المقام الاول: فالمشهور بين الاصحاب اعتباره، و عن غير واحد: دعوى الاجماع عليه، و عن المنتهى و المدارك و المستند و غيرها: عدم اعتباره و عن النافع:

التوقف فيه.

(٢) و استدلل للمشهور: بخبر الوراق عن رجل سماه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمه كلها للامام عليه السلام و اذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام عليه السلام الخمس «١».

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الانفال، حديث ١٦.

منهاج الفقاهة (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤١٧

...

و أورد عليه:

تارة: بضعف السند للجهاثة.

و اخرى: بمعارضته مع حسن الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام فى الرجل من أصحابنا يكون فى لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمه قال عليه السلام: يؤدى خمسا و يطيب له «١».

و فيهما نظر:

أما الاول: فلان ضعفه منجبر بعمل الاصحاب.

و أما الثانى: فلانه متضمن لقضية شخصية، فلعله كان ذلك القتال بأمر الامام عليه السلام أو برضائه أو ان الامام عليه السلام حل البقية. و الصحيح أن يورد على الاستدلال به: بأن هذا الخبر معارض مع النصوص «٢» الدالة على ان الاراضى التى فتحت بالسيف للمسلمين، و النسبة عموم من وجه إذ المرسل اعم لشموله للمنقولات، و تلك النصوص اعم لشمولها لما اذا كان القتال بغير إذن الامام عليه السلام و المجمع الذى هو مورد المعارضة هى الاراضى التى أخذت بغير إذن الامام فهى بمقتضى المرسل ملك للامام عليه السلام و بمقتضى تلك النصوص ملك للمسلمين، فيرجع الى الاخبار العلاجية و هى تقتضى تقديم تلك النصوص كما لا يخفى.

و ما أفاده السيد الفقيه من حكومه المرسل على النصوص لكونه بصدد بيان اشتراط الاذن فى كون الغنيمه للمسلمين و هذه فى مقام بيان حكم الارض المأخوذة بالسيف فكأنه قال: كل ما أخذ عنوة فهو للمسلمين، و يشترط فى الاخذ أن يكون بإذن الامام عليه السلام.

يرد عليه: ان المرسل ليس لسانه اشتراط الاذن في كون الغنيمة للمسلمين، بل لسانه ان الغنائم المأخوذة بإذن الامام عليه السلام للمسلمين، و ما أخذ بغير اذنه، للامام عليه السلام و عليه فلا وجه لدعوى الحكومة.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٨.

(٢) الوسائل، باب ٧٢، من أبواب جهاد العدو.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٨

أقول: فينتى حل المأخوذ منها خراجا على ما تقدم من حل الخراج المأخوذ من الانفال. و الظاهر ان ارض العراق مفتوحة بالاذن كما يكشف عن ذلك ما دل على انها للمسلمين. و أما غيرها مما فتحت في زمان خلافة الثاني. و هي أغلب ما فتحت فظاهر بعض الاخبار كون ذلك ايضا بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و أمره.

ففى الخصال فى أبواب السبعة فى باب ان الله تعالى يمتحن أوصياء الانبياء فى حياة الانبياء فى سبعة مواطن، و بعد وفاتهم فى سبعة مواطن، عن أبيه و شيخه عن سعد ابن عبد الله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلى عن يعقوب الرائد عن أبى عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن على بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب عن يعقوب بن عبد الله الكوفى عن موسى بن عبيد عن عمر بن أبى المقدم عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام (١) أنه أتى يهودى أمير المؤمنين عليه السلام فى منصرفه عن وقعة نهروان، فسأله عن تلك المواطن و فيه قوله عليه السلام.

و أضعف من هذه الدعوى دعواه ان هذه الاخبار ليست بذلك الظهور فى كونها و كون حاصلها للمسلمين حتى فى صورة عدم إذن الامام عليه السلام بخلاف المرسل، إذ لا وجه للفرق بين الظهورين بعد كون كل منهما بالاطلاق. فتحصل: ان الاظهر عدم اعتبار هذا الشرط، ثم على القول باعتباره. يقع الكلام فى المقام الثانى.

و أما المقام الثانى: فمقتضى أصالة عدم كون الفتح بإذنه عدم كونها ملكا للمسلمين، و لا يكون هذا الاصل مثبتا، إذ موضوع كون الارض للمسلمين هو الفتح عنوة بإذن الامام عليه السلام، فاذا كان أحد جزئى الموضوع محرزا بالوجدان و الآخر بالاصل يترتب عليه حكمه، و ان ابيت الا عن كون الموضوع هو الفتح المستند الى إذن الامام عليه السلام لا يجرى هذا الاصل، الا انه تجرى أصالة عدم الاستناد بناء على جريان الاصل فى العدم الازلى كما هو الحق.

(١) و قد ذكر المصنف قدس سره فى الخروج عن هذا الأصل وجوها:

منها: خبر «١» جابر الجعفى المذكور فى المتن.

(١) الخصال أبواب السبعة، باب ان الله تعالى يمتحن اوصياء الانبياء فى حياة الانبياء فى سبعة مواطن و بعد وفاتهم فى سبعة مواطن.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤١٩

و أما الرابعة: يعنى من المواطن الممتحن بها بعد النبى صلى الله عليه و آله فان القائم بعد صاحبه يعنى عمر بعد أبى بكر كان يشاورنى فى موارد الامور و مصادرها فيصدرها عن أمرى و يناظرنى فى غوامضها فيمضيها عن رأى لا يعلمه أحد و لا يعلمه أصحابى و لا يناظرنى غيره الخبر.

و الظاهر ان عموم الامور إضافى بالنسبة الى ما لا يقدح فى رئاسته مما يتعلق بالسياسة، و لا يخفى ان الخروج الى الكفار و دعائهم الى الاسلام من أعظم تلك الامور بل لا أعظم منه.

وفي سند الرواية جماعة تخرجها عن حد الاعتبار الا ان اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من انهم لا يثبتون «لا يودعون» «لا يخرصون» «لا يخرجون» في كتبهم رواية في روايتها ضعف الا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها جابر لضعفها في الجملة مضافا الى ما اشتهر (١)

من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمار في أمرهم.

و في صحيحة (٢) محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن سيرة الامام عليه السلام في الارض الذي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: ان أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة فهي امام لسائر الارضين، الخبر.

و فيه: اولاً: ان الخبر ضعيف السند.

و ثانياً: انه مختص بالفتوحات في زمان الثاني و لا يشمل غيرها.

و ثالثاً: انه لم يكن يشاور أمير المؤمنين عليه السلام في الامور المهمة الراجعة الى الدين قطعا.

(١) و منها: حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات و دخول بعض خواص أمير المؤمنين من الصحابة كعمار في أمرهم.

و فيه: انه لا يكون كاشفا عن كون الغزو من العسكر بالاذن، و الفتح لا يستند اليهم خاصة كما لا يخفى، مع انه اخص من المدعى.

(٢) و منها: صحيح محمد بن مسلم عن الامام الباقر عليه السلام المذكور في المتن «١».

(١) الوسائل، باب ٦٩، من أبواب جهاد العدو.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٠

و ظاهرها ان سائر الارضين المفتوحة بعد النبي صلى الله عليه و آله حكمها حكم أرض العراق مضافا الى انه يمكن الاكتفاء عن إذن الامام المنصوص في مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين و سائر الائمة عليهم السلام بالفتوحات الاسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين. (١)

و قد ورد ان الله تعالى يؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه مع انه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على وجه الصحيح (٢) و هو كونه بأمر الامام عليه السلام مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دل من الاخبار الكثيرة على تقيد الارض المعدودة من الانفال بكونها مما لا يوجف عليه بخيل و لا ركاب و على أن ما أخذت بالسيف من الارضين يصرفها (يصرف حاصلها) في مصالح المسلمين معارض بالعموم من وجه لمرسله الوراق.

و حيث لا ريب في ان أرض العراق خراجية فلا محالة كان أمير المؤمنين عليه السلام يأخذ منها الخراج، فاذا كانت أرض العراق اماما لسائر الارضين ثبت استحقاق الخراج من سائر الارضين.

و فيه: انه من المحتمل كون السؤال و الجواب ناظرين الى مقدار الخراج لا أصله و عليه فهو أجنبي عن المقام.

(١) و منها: انه يكتفى من إذن الإمام بشاهد الحال برضا المعصومين عليهم السلام بالفتوحات الاسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين.

و فيه: انا نعلم أنهم راضون بالنتيجة، و لم يحرز رضاهم بإجراء الفتوحات بأيدي المتصدين للأمر.

و إن شئت قلت: انه لو بنينا على كفاية شاهد الحال حتى مثل ذلك لم يبق لمرسله الوراق موضوع، فإن الغزو المشتمل على الغنيمة يكون الامام عليه السلام راضيا به قطعاً، فلا يبقى للغنيمة الحاصلة بغير الاذن مورد.

و بالجملة: ظاهر كون الغزو عن إذن الامام لا يشمل رضاه به كما لا يخفى.

(٢) و منها حمل الصادر من فتح البلاد على وجه الصحيح و هو كونه بأمر الامام عليه السلام.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢١

فيرجع الى عموم قوله تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ) الآية، فيكون الباقي للمسلمين إذ ليس لمن قابل «قاتل» شيء من الارضين نصا و إجماعا.

الثالث: ان يثبت كون الارض المفتوحة عنوة بإذن الامام عليه السلام محياء حال الفتح (١)

ليدخل في الغنائم و يخرج منها الخمس اولا على المشهور و يبقى الباقي للمسلمين.

و فيه: ان كون الفتح بغير إذن الامام ليس من الفاسد، بل تكون الغنيمة حينئذ للامام عليه السلام لا للمسلمين، بخلاف ما اذا كان بإذنه، و مورد الحمل على الصحة انما هو ما اذا كان الفعل ذا وجهين الصحة و الفساد كما هو واضح.

فتحصل: ان شيئا مما ذكر للخروج عن الاصل المتقدم لا يصلح لذلك.

(١) قوله الثالث: ان يثبت كون الارض المفتوحة عنوة بإذن الإمام محياء حال الفتح.

و تنقيح القول بالبحث في مواضع:

الاول: في ثبوت الخمس في الاراضي المفتوحة عنوة بإذن الامام ٧ على القول باعتبار الحياء حال الفتح، و المشهور بين الاصحاب ذلك، و عن بعض: دعوى الاجماع عليه.

و يشهد له: عموم قوله تعالى (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ) «١». و مثله اخبار الغنيمة.

و أورد على هذا الوجه: تارة:

بانصراف هذه الادلة الى غير الارض.

و اخرى: بأن خطاب الخمس فيها متوجه الى الاشخاص و ظاهرها ملك الاشخاص للغنيمة ملكا شخصيا و الاراضي ليست كذلك، و انما هي ملك للنوع.

(١) الانفال، آية: ٤٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٢

...

و ثالثة: بأنها تخصص بما ورد من الاخبار من قصر الخمس على ما ينقل كصحيح ربعي «١» و غيره مما اشتمل على قسمة الغنيمة أخماسا و أسداسا عليهم و على الغانمين، و لا يتصور ذلك في الاراضي لعدم استحقاق الغانمين لذلك.

و رابعة: بخلو الاخبار الواردة في بيان حكم الارض المفتوحة عنوة عن ذلك، فإن مقتضى ذلك ظهورها في كون الارض جميعها للمسلمين.

و في كل نظر:

أما الاول: فلمنع الانصراف الموجب لتقييد الاطلاقات.

و أما الثاني: فلان خطاب الخمس متوجه الى المالك سواء كان هو الشخص او النوع، غاية الامر اذا كان الشيء ملكا للنوع، كما ان

أمر التصرف فيه بالايجار و صرف مال الاجارة في مصالح المسلمين بيد الولي كذلك أمر إخراج الخمس بيده.
و أما الثالث: فلان نصوص تقسيم الغنيمه أخماسا و اسداسا لا مفهوم لها كي تدل على عدم ثبوت الخمس فيما عدا المنقولات، فلا تصلح لتخصيص الآية.

و أما الرابع: فلان عدم التعرض لشيء لا يعارض المتعرض لثبوته.

و يشهد لثبوته مضافا الى عموم الآية الشريفة و أخبار الغنيمه.

جملة من النصوص:

كخبر أبي بصير عن الامام الباقر عليه السلام كل شيء قوتل عليه على شهادة (أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله) فان لنا خمسه و لا يحل لأحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا «٢».

و خبر أبي حمزة عنه عليه السلام: ان الله جعل لنا أهل البيت سهاما ثلاثة في جميع الفىء- الى ان قال- و قد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا، و الله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح و لا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراما على من يصيبه فرجا كان أو مالا و نحوهما غيرهما، فالأظهر ثبوت الخمس.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب قسمة الخمس، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٣

فإن كانت حينئذ مواتا كانت للامام عليه السلام (١) كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرح به عن الكفاية، و محكى التذكرة و يقتضيه اطلاق الاجماع المحكية على ان الموات من الانفال لإطلاق (٢) الاخبار الدالة على ان الموات بقول مطلق له عليه السلام و لا- يعارضها اطلاق الاجماع، و الاخبار الدالة على ان المفتوحة عنوة للمسلمين لان موارد الاجماع هي الارض المغنومة عن الكفار كسائر الغنائم التي يملكونها منهم، و يجب فيها الخمس و ليس الموات من أموالهم و انما هي مال الامام و لو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغصوب لا يعد في الغنيمه، و ظاهر الاخبار خصوص المحياة مع أن الظاهر عدم الخلاف، نعم لو مات المحياة حال الفتح (٣) فالظاهر بقائها على ملك المسلمين بل عن ظاهر

(١) الموضع الثاني: في اعتبار كون الارض محياة حين الفتح.

المشهور بين الاصحاب ذلك، و استدل له السيد قدس سره: بأن أخبار الارض المفتوحة عنوة منصرفه الى المحياة منها، و الا فدعوى ان الموات كانت ملكا للامام عليه السلام قبل الفتح و كانت مغصوبة في أيديهم كما ترى.
و فيه: انه يمكن دفع هذا المحذور بالالتزام بأن من أحيا أرضا فهي له و لو كان المحيي كافرا، مع ان الالتزام بذلك لا أرى له محذورا لو وافقه الدليل كما هو المفروض.

(٢) و استدل له المصنف قدس سره بإطلاق ما دل على ان الموات من الأراضي للامام عليه السلام.

و لكن: يمكن أن يقال: إن تلك الاخبار موردها ذلك لا انها بالاطلاق تدل عليه، إذ الاراضى كلها كانت للكفار، فلو لم تكن الموات منها للامام لم يبق لما دل على انها من الانفال مورد، إذ الارض التي سلمها أهلها طوعا للمسلمين و الارض التي انجلى عنها أهلها انما تكون للامام محياة كانت أم مواتا.

(٣) هذا هو الموضع الثالث و هو ما اذا كانت الأرض محياة حال الفتح ثم ماتت، فهل هي باقية في ملك المسلمين كما اختاره المصنف قدس سره و تبعه جمع، أم تدخل في ملك الامام كما ذهب اليه جمع آخرون؟ وجهان:

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٤

الرياض استفادة عدم الخلاف في ذلك من السرائر لاختصاص أدلة الموات بما اذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه (١) ثم انه يثبت الحياة حال الفتح بما كان يثبت به الفتح عنوة (٢) ومع الشك فيها فالاصل العدم وإن وجدناها الآن محياة لأصالة عدمها حال الفتح.

(١) قد استدلل للأول: باختصاص أدلة الموات بما اذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه، فإن تلك الارض حينئذ باقية في ملك مالكها سواء كان هو الشخص كما لو أحيأ أحد أرضا، أم كان هو النوع كما في المقام. وفيه: ان اطلاق ما دل على ان الارض المحياة حال الفتح للمسلمين «١» وما دل على ان من أحيأ أرضا فهي له «٢» لا يشمل أرضا ماتت بعد ذلك، إذ الحكم حدوثا وبقاء تابع لفعلية الموضوع والمفروض انعدامه. واستصحاب بقاء الملكية مضافا الى عدم جريانه في الشبهات الحكمية لا يجدي في المقام لمحكوميته لما دل على ان موتان الارض له عليه السلام. وتشير الى ما ذكرناه النصوص الدالة على تملك المحيي وإن كانت مسبوقة بملك الغير. كصحيح الكابلي: فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيأها فهو أحق بها من الذي تركها «٣» ونحوه غيره.

فالاظهر انها بعد الموت تكون للامام عليه السلام.

(٢) الموضع الرابع: كل ما يثبت به الفتح عنوة يثبت به كون الأرض محياة حال الفتح، ولو شك في ذلك فإن كانت الارض تحت يد من يدعى ملكيتها يحكم بأنها له، وإن كانت تحت يد السلطان- أي يده الثابتة على عامة الاراضي الخراجية- لا يحكم بأنها منها لان يدها عادية، فيتعين الرجوع الى الاصل، وهو يقتضى عدم كونها للمسلمين، لانه يستصحب عدم فتح الارض على صفة الحياة، فإن هذا له حالة سابقة كذلك كما لا يخفى بل يمكن أن يقال إنه يستصحب عدم الحياة الى حين الفتح.

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع و شروطه.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب احياء الموات.

(٣) الوسائل، باب ٣، من أبواب احياء الموات، حديث ٢.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٥

فيشكل الامر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوة (١) نعم ما وجد منها في يد مدع للملكية حكم بها له. اما اذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لاجلها بكونها خراجية لان يد السلطان عادية على الاراضي الخراجية ايضا و ما لا يد لمدعى الملكية عليها كان مرددا بين المسلمين و مالك خاص مردد بين الامام لكونها تركة من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعة حاكم الشرع في أمرها و وظيفة الحاكم في الاجرة المأخوذة منها اما القرعة و أما صرفها في مصرف مشترك بين الكل كفقير يستحق الانفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين.

و دعوى انه مثبت إذ لا يثبت به وقوع الفتح على الموات.

مندفعة بأن المترتب على هذا الاصل هو عدم كونها ملكا للمسلمين، و هذا يكفي للحكم بأنها للامام، إذ كما ان الموات حين الفتح له عليه السلام كذلك الارض التي لا رب لها له.

(١) قوله فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوة.

خلاصة القول في المقام ان المنصوص عليه كون أرض العراق مفتوحة عنوة كما سيمر عليك.

و لكن جرت السيرة القطعية العملية على المعاملة معها معاملة الاملاك الشخصية.

و يمكن دفع هذه الشبهة بأنه قد ثبت كون كثير من تلك الاراضى لأربابها.

منها الموات حال الفتح فانها ملكة للامام عليه السلام و يملكها من احيائها كما ثبت في محله و اشبعنا القول فيه في كتاب احياء

الموات من فقه الصادق.

و الظاهر ان المشاهد المشرفة و جملة من البلاد المستحدثة من هذا القبيل و على هذا فلا حاجة الى الاستدلال على جواز بيع ما يعمل

من التربة الحسينية بالسيرة بتوهم انها تقيد اطلاق نصوص المنع.

و منها الخمس من تلك الاراضى فانه يملكها المستحق فينقل الى غيره بالمعاملة و الارث.

و منها الاراضى التى اقيت فى يد اهل الذمة فانها ملكة لأربابها و عليهم الجزية.

منهاج الفقهاء (للروحانى)، ج ٢، ص: ٤٢٦

ثم اعلم أن ظاهر الاخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق (١) المسمى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على ان كلها

كانت عامرة حال الفتح، و يؤيده انهم ضبطوا أرض الخراج كما فى المنتهى و غيره بعد المساحة بستة أو اثنين و ثلاثين ألف ألف

جريب، و حينئذ فالظاهر ان البلاد الاسلامية المبنية فى العراق هى و ما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التى تملكها المسلمون و

ذكر العلامة قدس سره فى كتبه تبعا لبعض ما عن المبسوط و الخلاف ان حد

و سيمر عليك فى خبر أبى الربيع وجود هذه الارض فى أرض العراق.

فعلى هذا ان ثبت كون الارض بالخصوص من المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح، و لم تمت بعد كى تنتقل الى الامام فيملكها من

احيائها كما مر لم يجز بيعها.

و ما لم تثبت فيه هذه الامور و لا أظن ان تثبت لأحد، جاز البيع لانحلال العلم الاجمالى لعدم كون جميع أطرافه محل الابتلاء، لا سيما

و ان الاراضى الخراجية التى يضرب عليها الخراج من أراضي المزارع كثيرة الى الآن و أمرها بيد السلطان.

(١) قوله ثم اعلم ان ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق.

يشهد به نصوص كثيرة.

كصحيح الحلبي عن الامام الصادق عليه السلام عن السواد ما منزلته قال عليه السلام: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل

فى الاسلام بعد اليوم و من لم يخلق بعد، فقلت الشراء من الدهاقين قال عليه السلام: لا يصلح الا ان تشتري منهم على ان تصيرها

للمسلمين فإن شاء ولى أمر المسلمين ان يأخذها فله، قلت: فان أخذها قال عليه السلام: رد اليه رأس ماله و له ما أكل من غلتها بما

عمل (١).

و المراد بأرض السواد الارض المغنومة من الفرس التى فتحت فى زمان عمر و هى سواد العراق، و سميت هذه الارض بالسواد: لان

الجيش لما خرجوا من البادية رأوا هذه الارض و التفاف شجرها سموها السواد لذلك.

و قوله عليه السلام: فاذا شاء ولى أمر المسلمين الى آخره ظاهر فى انه لا- تدخل الارض فى ملك المشتري، و ان لولى الامر ابقاء

الارض تحت يده و له أخذها منه.

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع، حديث ٤، كتاب التجارة.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٧

سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب عرضا و من تخوم الموصل الى ساحل البحر ببلاد عبادان طولاً و زاد العلامة قدس سره قوله من شرقي دجلة. فاما الغربي الذي يليه البصرة فانما هو اسلامي مثل شط عثمان بن أبي العاص، و ما والاها كانت «سباخا» مما تافحياها عثمان، و يظهر من هذا التقييد ان ما عدا ذلك كانت محياة كما يؤيده ما تقدم من تقدير الارض المذكورة بعد المساحة بما ذكر من الجريب فما قيل من ان البلاد المحدثه بالعراق مثل بغداد و الكوفه و الحله، و المشاهد المشرفه اسلاميه بناها المسلمون و لم تفتح عنوة و لم يثبت ان أرضها يملكها المسلمون بالاستغنام و التي فتحت عنوة و أخذت من الكفار قهرا قد انهدمت، لا يخلو عن نظر لان المفتوح عنوة لا يختص بالابنية حتى يقال إنها انهدمت فاذا كانت البلاد المذكورة و ما يتعلق بها من قراها غير مفتوحة عنوة فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدر بستة و ثلاثين ألف ألف جريب و ايضا من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه البلاد المذكورة مواتا غير معمورة وقت الفتح، و الله العالم و لله الحمد أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

و أما قوله عليه السلام: فيرد عليه رأس ماله فهو إما أن يكون تفضلا من ولي الامر من جهة استنفاذه الارض من يد الدهاقين، أو يكون من جهة كونه بإزاء ما كان للدهاقين من الآثار المملوكة، أو بإزاء حق الاختصاص. و قوله له ما أكل من غلتها ظاهر في ان المنافع كالعين تكون للمسلمين و لكن حيث انه عمل فيها فله ما أكل منها و نحوه غيره. و لكن ينافيه خبر أبي الربيع الشامي عن الامام الصادق عليه السلام لا- تشتت من أرض السواد شيئا الا من كان له ذمة فانما هي في للمسلمين (١).

و ابو الربيع و الراوى عنه خالد بن جرير و ان لم يوثقا الا ان الراوى عن خالد هو

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع، حديث ٥.

منهاج الفقاهة (للروحاني)، ج ٢، ص: ٤٢٨

...

الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الاجماع فالخبر معتبر سنداً.

و الاستثناء انما يكون من جهة ان الارض المفتوحة عنوة ان اقيت في يد من كانت له ذمة تكون ملكاً لأربابها فيجوز بيعها و هذا يدل على ان بعض قطعات أرض السواد هكذا. بقي أمران: لا بد من الاشارة إليهما.

أحدهما انه هل يجوز بيع الاراضي المفتوحة عنوة أم لا- فيه طائفتان من النصوص المانعة من البيع، و هي كثيرة، و ما توهم كونه مجوزاً، و تلكم النصوص مروية في الوسائل باب ٢١ من أبواب عقد البيع و باب ٧١ من أبواب جهاد العدو، و قد اشبعنا الكلام في ذلك في كتاب جهاد من فقه الصادق.

ثانيهما، ان أى أرض تكون مفتوحة عنوة و أى أرض لا تكون كذلك.

قال الشيخ في المبسوط على المحكى ظاهر المذهب ان النبي صلى الله عليه و آله فتح مكة عنوة بالسيف ثم آمنهم بعد ذلك و انما لم يقسم الدور و الارضين لانها لجميع المسلمين.

فالمسلم الثابت من الاراضي المفتوحة عنوة مكة و أرض العراق أكثرها لا جميعها كما مر.

و أما غير هذين الموضوعين المذكورين فهو محل الاشتباه لعدم النص الوارد في شيء من ذلك.
و الاعتماد في الاحكام الشرعية على كلام المؤرخين غير الثابت وثافتهم محل اشكال كما صرح به صاحب الحدائق.
تم الجزء الثاني من كتاب «منهاج الفقاهة» و يتلوه في الطبع الجزء الثالث من أول كتاب البيع و الحمد لله أولاً و آخراً.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبَحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللهُ - كان أحدًا من جهايدة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشعفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسة و طريقة لم ينطفي مصباحها، بل تتبع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.
مركز "القائمية" للتحرى الحاسوبى - بأصفهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبَاب و عموم الناس إلى التحرى الأدق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في أكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.
- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض فى القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كمشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة
 ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة
 المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و "مفتق و فائى/ " بنايه " القائمية "
 تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)
 رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الإلكتروني: Info@ghaemiyeh.com

المتجر الإلكتروني: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

