

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنزَلَ هَذِهِ السُّرَّةَ
وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ

مِنْهَا فِي الْفِتْنَةِ

التَّعْلِيْقُ عَلَى مَكَايِدِ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ

لِلَّامِ الْإِسْلَامِيِّ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ دَوَّقَ اللَّهُ رَوْحِي

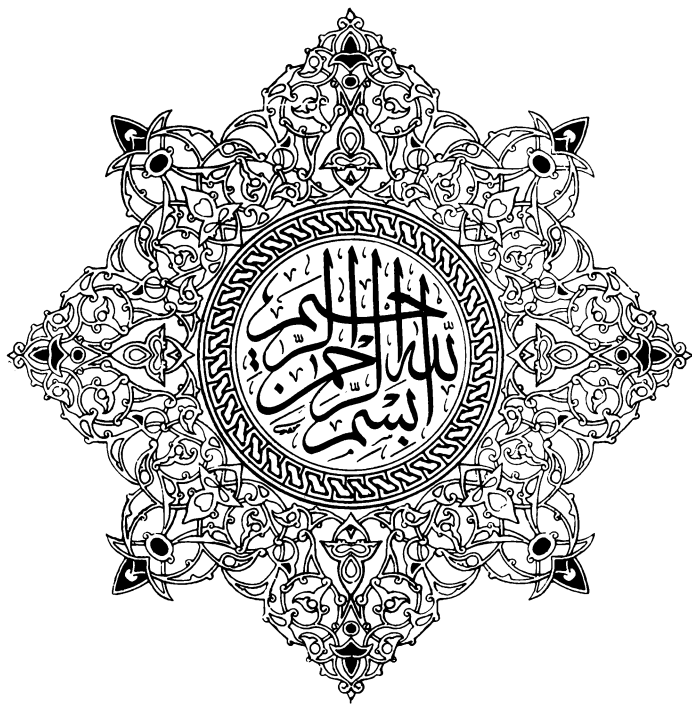
مَنْظَرُهُ

الْجُزْءُ الثَّانِي



الكتاب منهاج الفقاهه/ج ٢
المؤلف آية الله العظمى السيد محمد صادق الروحاني
الطبعة الرابعة
تاريخ النشر ١٤١٨ هـ ق - ١٣٧٦ هـ ش
المطبعة ياران
الكمية ١٠٠٠ نسخة
السعر ٩٥٠ تومان

المكاسب
المجترمة



الرابعة عشر: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة، ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [١] فجعل المؤمن أخاً وعرضه ك لحمه والتفكّه به أكلاً، وعدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته.

حرمة الغيبة

[١] الرابعة عشرة: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (١).

تقريب الإستدلال بهذه الآية الشريفة انما يكون من وجوه:

الأول: اشتغالها على النهي عن الإغتياب، وظاهر النهي هو الحرمة.

الثاني: ان الله تعالى جعل المؤمن أخاً، لأنّ المؤمنين إخوة، وشبهه عرض المؤمن باللحم لأنّ تناقصه بالتفكّه به، كما ان اللحم ينتقص بالأكل، وشبه التفكّه به بالأكل، أي شبه التفكّه بهتك عرضه بأكل الميتة، اما لأنه يأكل الجيف في الآخرة كما في بعض النصوص، او لتشبيهه المغتاب بالكسر بالكلاب والسباع كما في بعض النصوص الاخر.

ولا ريب في ان التشبيه انما يكون بلحاظ الحكم، وهو الحرمة ويؤكد تصدير هذه التشبيهات بالإستفهام الإنكاري الدال على قبح صدور هذا العمل، وبعبارة اخرى: انه يدل على انه كما يشمأز الإنسان عن أكل لحم أخيه الميت، لابد وأن يشمأز عن اغتيابه. الثالث: قوله تعالى ﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ فإنّ مفاده: انه كما تكرهون أكل لحم الأخ، كذلك لابد وأن تكرهوا اغتيابه، أي تجتنبوا عنه، ولكن جعل هذا من تنمة الوجه الثاني أولى من جعله وجهاً مستقلاً.

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [١].
 وقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ﴾ [٢].

[١] وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ (١).

تقريب الاستدلال به: ان المراد بالأولى المغتاب بالكسر وبالثانية الطعان، وعن ابن عباس، ان المراد بالثانية المغتاب، والمراد بالأولى الطعان.
 وعلى كل تقدير دلالتة على الوعيد للمغتاب ظاهرة، وحيث ان ثبوت العقاب مستلزم لكون الفعل حراماً، فبثبوتة يستدل على الحرمة.
 وفيه: أولاً: انه قيل في معناهما وجوه اخر: منها: ان الهمزة هو الذي يؤدي جليسه بسوء لفظه، واللمزة هو الذي يكسر عينيه على جليسه ويؤمي بطرفيها ويشير برأسه إليه.

ومنها: ان الهمزة هو الذي يهزم الناس ويضربهم بيده، واللمزة هو الذي يلزمهم بلسانه وعينه.

ومنها: ان المراد بهما كثير الطعن على غيره بغير حق، سواء كان في الغياب أم في الحضور، وسواء كان باللسان أم بغيره.

وحيث انه على هذه التفاسير لا تدل الآية على حرمة الغيبة، فتكون بحملة فلا يصح الاستدلال بها.

وثانياً: ان الهمزة على التفسير الأول، واللمزة على التفسير الثاني ليس هو المغتاب بالكسر بل الذي يعيبك على ظهر الغيب، والنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه، اذ هذا المعنى يشمل ذكره اخاه بما ليس فيه، والغيبة أيضاً أعم من جهة عدم اختصاصها بما اذا كان المغتاب في 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، والآية تدل على ان الله لا يريد وقوعها من غير المظلوم، ولازمة الحرمة.

وقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [١].

وفيه: أولاً: ان عدم المحبوبة أعم من الحرمة. وبعبارة أخرى: عدم الحب والإرادة لا يلزم الحرمة، بل الملازم لها إرادة عدم تحقق الفعل. وثانياً: أنه ليس في الآية الشريفة ما يدل على ان الغيبة من الجهر بالسوء، بل لا يبعد دعوى ان الظاهر منه إرادة القول المنشأ به السوء لا الحاكى عنه، فيكون المراد به الشتم والدعاء على الغير.

ويشهد به المروي 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 بناءً على إرادة القول المنشأ به السوء، فانها اظهر ما ستره الله من العيوب الموجب لهتك المقول فيه واهانته. وأما الخبر: فضافاً الى ضعف سنده: لا يدل على اختصاص الجهر بالسوء بالشتم وانما يدل على انه أحد مصاديقه، فالعمدة الإبراد 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، والآية الشريفة انما تدل على ترتب العقاب على اشاعة الفاحشة ومن مصاديقها الغيبة، فبالدلالة الإلزامية تدل على الحرمة. ولكن يرد على الاستدلال بها: انها ظاهرة في ان حب شيوخ الفاحشة بين الناس بارتكابهم المحرمات من المحرمات، فلا صلة لها بالغيبة التي هي اعلام الناس بالفاحشة والعيب المستور.

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

ففي مرسل ابن أبي عمير: الذي هو كالصحيح عن مولانا الصادق عليه السلام من قال في مؤمن ما رأته عيناه و سعتة أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل ﴿ان الذين يحبون أن...﴾ (٢).

و يدل عليه من الأخبار ما لا يحصى.

فنها ما روى عن النبي ﷺ بعدة طرق ان الغيبة أشد من الزنا، وان الرجل يزني فيتوب و يتوب الله عليه، وان صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه [١].

وعنه ﷺ انه خطب يوماً فذكر الربا وعظم شأنه، فقال: ان الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستة و ثلاثين زنية، وان اربى الربا عرض الرجل المسلم [٢].

وعنه ﷺ من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته و لا صيامه أربعين صباحاً إلا أن يغفر له صاحبه [٣].

وعنه ﷺ من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينها في الجنة و من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمة بينها (منها)، و كان المغتاب خالداً في النار و بس المسير [٤]. و عنه ﷺ 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 المدعي كما لا يخفى إلا ان الإستدلال بها يتم بضميمة عدم القول بالفصل.

[١] النبوي (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 مروي في تنبيه الخواطر أعظم عند الله في الخطيئة.

[٣] الخبر مروي في المستدرك (٣) و فيه بدل أربعين صباحاً أربعين يوماً و ليلة.

ثم عدم قبول الصلاة و الصوم لا يلازم الحرمة.

[٤] الخبر رواه الشيخ الحر العاملي (٤).

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

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

(٣) نفس المصدر، حديث ٣٤. (٤) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٠.

الناس بالغيبة، فاجتنب الغيبة فانها أدام كلاب النار [١].

وعنه عليه السلام من مشى في غيبة (عيب) أخيه و كشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم [٢].

و روى ان المغتاب اذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة، وان لم يتب فهو أول من يدخل النار [٣].

وعنه عليه السلام ان الغيبة حرام على كل مسلم وان الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب [٤] وأكل الحسنات اما أن يكون على وجه الألباط أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لانها تنقل الحسنات الى المغتاب كما في غير واحد من الأخبار.

ومنها النبوي عليه السلام يؤتي بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرب عز وجل و يدفع اليه كتابه فلا يرى حسناته فيه، فيقول: الهي ليس هذا كتابي لا أرى فيه حسناتي، فيقال له: ان ربك لا يضل ولا ينسى ذهب عملك باغتيال الناس، ثم يؤتي بآخر ويدفع اليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: الهي ما هذا كتابي فاني ماعملت هذه الطاعات، فيقال له: ان فلاناً اغتابك فدفع حسناته اليك، الخبر [٥].

ومنها ما ذكره كاشف الريبة رحمته الله من رواية عن عبدالله بن سليمان النوفلي الطويلة عن الصادق عليه السلام وفيها عن النبي عليه السلام ادنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد ان يفضحه بها اولئك لا خلاق لهم، و حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام انه من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت اذناه مما يشينه و يهدم مروته فهو من الذين قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [٦].

[١] في المصدر اجتنبوا ^(١) [٢] في المصدر في عيب أخيه ^(٢)؛ [٣] رواه المحدث النوري باختلاف في اللفظ؛ [٤] رواه المجلسي ^(٣) [٥] كذا في النسخ والظاهر زيادة الخبر ^(٤) [٦] رواه في كشف الريبة ^(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.

ثم ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر [١] كما ذكره جماعة بل أشد من بعضها وعدّ في غير واحد من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها، فأىّ خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ على غفلة منه، وعدم شعور وكيف كان فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدّها من الكبائر اظنّها في غير المحلّ.

الغيبة من الذنوب الكبيرة

[١] قال المصنف: ثم ظاهر هذه الأخبار 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. والمختار ان المعاصي كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من الآخر، ثم على فرض وجود القسمين الأظهر ان الصغيرة أيضاً تضر بالعدالة. والكلام في المقام انما هو في انه على فرض انقسام المعاصي الى قسمين: هل تكون الغيبة من الكبائر أم من غيرها، فيه وجهان أقواهما الأوّل. وذلك لأن الكبيرة هو الذنب العظيم عند الشارع، وثبوت كونه كذلك انما يكون بالتوعيد عليه في الكتاب او السنة المعتبرة، أو بالنص على كونه كذلك، أو بجعله أشد مما ثبت كونه من الكبائر أو مثله أو بترتيب آثار الكبيرة عليه. وعلى ذلك فيدل على كون الغيبة من الكبائر وجوه:

الأوّل: انه تضمنت الآية الشريفة وهي آية إشاعة الفاحشة ^(١) والنصوص ^(٢) المعتبرة، التوعيد على الغيبة.

الثاني: جعلها ^(٣) أشد وأعظم من الزنا والربا، ولا اشكال في كونها من الكبائر، فتأمل. فانه يمكن رد هذا الوجه: بأن النصوص المتضمنة لذلك كلها ضعيف السند مع ان الرواية المتضمنة لجعلها أشد من الزنا عللت الأشدّيّة فيها بأن الزاني يتوب فيغفر له

(١) سورة النور، آية ٢٠.

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

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

ثم ان ظاهر الأخبار إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن [١] فيجوز اغتياح المخالف كما يجوز لعنه.

والمغتاب لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه، وهذا التعليل يدل على ان المراد بالأشدية ليس هو الأشدية في الحكم بل الأشدية من حيث ما يوجب رفع الأثر، فهو نظير أشدية النبي من البول لإحتياجه إلى ذلك دونه مع كون البول أشد من حيث النجاسة، والرواية التي توهم تضمناها لجعلها أشد من الربا قد مرّ عدم دلالتها على ذلك. فهذا الوجه ضعيف.

الثالث: النصوص ^(١) الدالة على كون الخيانة من الكبائر والغيبة منها، إذ أي خيانة أعظم من التفكه بلحم الأخ على غفلة منه، مع انه يدل على كونها منها قول النبي ﷺ في وصيته لأبي ذر رضي الله عنه المروي بطريق ضعيف.

واستدل لعدم كونها من الكبائر بالنصوص ^(٢) المحاصرة للكبائر في جملة من المعاصي التي ليست منها الغيبة. وفيه: انه يتعين رفع اليد عن إطلاق مفهوم الحصر بما تقدم مما دل على كونها من الكبائر.

يشترط الإيمان في حرمة الغيبة

[١] صرح غير واحد بأن ظاهر الأخبار إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن.

وعن المحقق الأردبيلي: القول بجرمة غيبة المخالفين لا إطلاق الأدلة.

واستدل للجواز بوجوه:

منها ان المطلقات تقيد بالنصوص المخصصة للحرمة بالأخ المؤمن.

وفيه: ان المطلق يحمل على المقيد اذا كانا متنافيين، والا فلا يحمل عليه، وفي المقام

لا تنافي بينهما كما لا يخفى.

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

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

و توهم عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم مدفوع بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم الاقليلاً مما يتوقف [١] استقامة نظم معاش المؤمنين عليه مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة و حل ذبائهم و مناكحتهم و حرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، و نسائهم لأن لكل قوم نكاحاً و نحو ذلك مع ان التمثيل المذكور في الآية مختص بمن ثبت اخوته، فلا يعم من و جب التبري عنه.

و منها ما ذكره الأستاذ الأعظم، و هو ان المستفاد من الآية و الروايات هو تحريم غيبة الأخ المؤمن، و من البديهي انه لا اخوة 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.

وفيه: انه وان ذكر الإيمان في صدر الآية الشريفة - وبعبارة اخرى: الضمير في قوله «بَعْضُكُمْ بَعْضًا» 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 الإسلام عن الإيمان بذلك، فليس المراد من الإيمان في الآية، الإقرار بالولاية، فالآية ككثير من الأخبار مطلقة.

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

[١] ومنها: ما في المتن وهو: انه لا يمكن التمسك بعموم الآية و بعض الروايات لما علم

بضرورة المذهب من عدم احترامهم و عدم جريان أحكام الإسلام عليهم الا في قليل من الأحكام.

وفيه: انه لم يدل دليل على ان تمام مناط حرمة الغيبة هو الإحترام الا ما في بعض النصوص الآتية الدالة على عدم حرمة غيبة المعلن بفسقه المتضمن انه لا حرمة له فلا غيبة له، لكنها ضعيفة السند لا يعتمد عليها.

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

ممنوع وإن كان عدم جريان ما لا اطلاق لدليله فهو مسلم، الا انه لا يفيد كما لا يخفى.
و منها ما ذكره الأستاذ الأعظم وغيره، و هو: ان المخالفين بأجمعهم متجاهرون
بالفسق لبطان عملهم رأساً، بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، و سيجي ان المتجاهر
بالفسق تجوز غيبته.

وفيه: أولاً: انه سيجي عدم شمول المتجاهر بالفسق لمن لا يعلم بأن ما يفعله فسق.
و ثانياً: ان المختار عنده هو عدم جواز غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر به
والمطلوب في المقام اثبات جواز غيبته مطلقاً.

و منها: ما عن الأستاذ الأعظم أيضاً، و في كلمات المصنف اشارة اليه انه ثبت
في الروايات و الأدعية و الزيارات جواز لعن المخالفين و وجوب البرائة منهم و إكثار السب
عليهم و اتهامهم و الوقعة فيهم أي غيبته لانهم من أهل البدع و الريب، بل لا شبهة
في كفرهم. و استشهد على ذلك -أي على كفرهم- بجملة من الروايات و الأدعية، ثم قال: و
من البديهي ان جواز غيبتهم أهون من الأمور المذكورة.

ولكن الإسلام على ما يستفاد من الأخبار يطلق على معان ثلاثة:
أحدها: إظهار الشهادتين.

ثانيها: الإيمان بهما.

ثالثها: القول بالولاية.

و يقابل الإسلام الكفر في الثلاثة، والذي 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 كافراً لا يكفي في الحكم بالجواز، و جواز لعنهم و
وجوب البرائة منهم و إكثار السب عليهم أعم من جواز الغيبة.

و دعوى ان جواز الغيبة أهون من هذه الامور كما ترى لعدم ثبوت مناط حرمتها.
و النصوص المتضمنة لجواز الوقعة انما وردت في أهل البدع و الضلال -أي ائمتهم-

كما يظهر لمن راجعها ولا تشمل جميع المخالفين.

وكيف 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].

ولكن مع ذلك كله جواز غيبة المخالف من المسلمات عند الأصحاب.

وقد ادعى بعضهم قيام السيرة المستمرة على غيبة المخالفين.

وعن الجواهر: ان جواز ذلك من الضروريات.

ويمكن أن يستشهد له: بأن المستفاد من الأخبار المفسرة للغيبة دخل عنوان الإخوة في صدقها، و من طبيعة الإخوة أن يكون بينهم تحاب و توادد، فجعل الشارع المؤمن أخاً للمؤمن، مرجعه الى جعله محباً و صديقاً له، فهي تتحقق فيمن لم يأمر الشارع الأقدس بالإجتنب والتبري عنه و بعدم اتخاذه ولياً و محباً، بل واتخاذه عدواً له، فالإخوة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الأخص، إذ الشارع أمر بالتبري عن المخالفين والتقية منهم في الدين حفظاً للدماء، و مرجع ذلك الى الأمر بأخذهم اعداء لانفسهم و اعراضهم و جواز لعنهم. و على ذلك فلا تحرم غيبة المخالف لعدم صدق الغيبة عليها موضوعاً فأخراجهم انما يكون موضوعياً، ولا بأس بجعل بعض ما تقدم مؤيداً للجواز الموجب ذلك الإطمئنان بالحكم بضميمة ما ذكرناه.

حكم غيبة الصبي

[١] قال المصنف رحمته الله: ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها.

و تنقيح القول فيه بالبحث في موردين:

الأول: في الصبي والمجنون المميزين.

الثاني: في الصبيان والمجانين، غير المميزين.

أما المورد الأول: فلا ريب في صدق المؤمن عليها حقيقة إذا اقرا بما يعتبر فيه بناءً على قبول إسلامها كما حققناه في محله أو حكماً و تنزيلاً، و به تتحقق الإخوة بينها و بين

لعموم بعض الروايات المتقدمة و غيرها الدالة على حرمة اغتيا ب الناس و أكل لحومهم [١] مع صدق الأخ عليه كما يشهد به قوله تعالى ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاقْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ﴾ مضافاً الى امكان الاستدلال بالآية [٢] و إن كان الخطاب للمكلفين بناء على عدّ اطفالهم منهم تغليباً [٣] و إمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً، أو في الجملة و لعله لما ذكرنا صرح في كشف الريبة بعدم الفرق بين الصغير والكبير.

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

سائر المؤمنين، ولأجل ذلك أطلق الإخوة على الصبيان في الآية الشريفة ﴿وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَاقْوَانَكُمْ﴾ (١).

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

[١] و على ذلك فيتم الوجه الذي ذكره المصنف رحمه الله بقوله لعموم بعض الروايات.

و قد استدل في المكاسب لذلك بوجهين آخرين:

[٢] الأوّل: قوله تعالى ﴿أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً... الخ﴾ (٢) بناءً على صدق الأخ على الصبي، فانه يدل على ان تمام الموضوع لحرمة الغيبة ذكر الأخ في غيابه بما يسوءه، فمقتضى عموم حرمة غيبة الصبي و إن لم يشمل صدر الآية الشريفة له.

[٣] الثاني: عموم صدر الآية الشريفة أيضاً، فإن أطفال المؤمنين منهم اما تغليباً أو حقيقة كما مرّ فيشملمهم البعض الثاني الذي يكون المراد به المغتاب بالفتح و إن لم يشملهم البعض الأوّل لحديث رفع القلم.

بقي الكلام في أمور: الأول الغيبة إسم مصدر لا غتاب أو مصدر لغاب، ففي المصباح اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والإسم الغيبة [١].

وفيه: ان الظاهر وحدة المراد من البعض في الموردين، فمع فرض عدم شمول البعض الأول لا يشملهم البعض الثاني.

وأما المورد الثاني: فالظاهر عدم صدق الغيبة على اغتياهم وذلك لوجهين. الأول: عدم كون صدور شيء منهم عيباً حتى يكون ذكره كشفاً لما ستره الله تعالى. الثاني: عدم تأثرهم لو سمعوا، وقد أخذ في حقيقة الغيبة الكراهة كما في النصوص و كلمات اللغويين، وبذلك ظهرت المساحة في عبارة الكتاب حيث قال: من جهة أن الإطلاقات منصرفة الى من يتأثر لو سمع، كما انه ظهر عدم تمامية ما عن كشف الريبة من عدم الفرق بين الصغير والكبير الظاهر في الشمول لغير المميز أيضاً.

والمصنف رحمه الله ذكر في صدر المبحث: ان الغيبة حرام بالأدلة الأربعة، ثم ذكر من الكتاب آيات و من السنة روايات ولم يذكر من العقل والإجماع شيئاً.

والحق أن يقال إنه إن انطبق الظلم على الغيبة في مورد فلا كلام في قبحه، وإلا لا يكون العقل مستقلاً بقبحه. وبالجمله مجرد كشف أمر ستره الله ليس من القبائح العقلية.

ودعوى ملازمة ذلك لعنوان الظلم، كما ترى.

وأما الإجماع فلا اشكال في قيامه على الحرمة، بل هي من ضروريات الدين.

بيان معنى الغيبة

وينبغي التنبيه على أمور:

[١] الأول في بيان معنى الغيبة

وقد اختلفت كلمات اللغويين والفقهاء في مفهوم الغيبة موضوعاً، ولا يستفاد جميع ما قيل باعتباره من القيود من الأخبار، فلا بد من البحث في كل واحد من تلك القيود مستقلاً حتى يتضح الأمر بذلك، فإن أمكن تحديدها بنحو يكون جامعاً و مانعاً فهو، والا فيقتصر في الحكم بالتحريم على المتيقن، ويرجع فيما زاد الى أصالة البراءة، و ستعرف في آخر هذا المبحث ما هو الحق عندي في بيان الضابط فانظر.

و عن القاموس غابه، عابه و ذكره بما فيه من السوء، و عن النهاية أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء مما يكون فيه، و الظاهر من الكل خصوصاً القاموس المفسر لها أولاً بالعيب، أن المراد ذكره في مقام الانتقاص [١] و المراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه.

فأقول ومنه التوفيق: أن جميع ما قيل و يمكن أن يقال باعتباره فيها أمور:
الأول: كون المغتاب بالفتح أخاً في الدين، و تدل على اعتباره جملة من النصوص: كحسن عبدالرحمان بن سيابة عن مولانا الصادق عليه السلام: أن الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، و أما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا، و البهتان أن تقول فيه ما ليس فيه (١).

و حسن داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام عن الغيبة قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد (٢) ونحوهما غيرهما.

و قد مرّ آنفاً في غيبة المخالف: أن الإخوة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الأخص.
[١] الثاني: قصد الانتقاص، فقد نسب الشهيد عليه السلام اعتباره في صدق الغيبة إلى المشهور.

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

و استدل لاعتباره تارة: بأن الغالب كون المغتابين في مقام التنقيص، و هذا بنفسه بمنزلة التقيد، فيكون الإطلاق وارداً مورد الغالب.
و أخرى: بأن مناسبة الحكم والموضوع تقضي باعتباره.
و ثالثة: بأن ذلك يستفاد من تنزيل المغتاب منزلة أكل لحم الأخ ميتاً، 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.

والظاهر من الكراهة في عبارة المصباح كراهة وجوده ولكنه غير مقصود قطعاً، فالمراد اما كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده كالميل الى القبائح، وأما كراهة ذكره بذلك العيب [١] وعلى هذا التعريف دلت جملة من الأخبار مثل قوله عليه السلام وقد سأله أبو ذرّ عن الغيبة انها ذكرك أخاك بما يكرهه، وفي نبويّ آخر قال عليه السلام: اتدرون [اتدري] ما الغيبة قالوا [قال] الله ورسوله أعلم قال: ذكرك [ذكركم] أخاك [أخاكم] بما يكرهه، ولذا قال في جامع المقاصد انّ حدّ الغيبة على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه، [لو سمعه] مما هو فيه.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأن غلبة الوجود لا توجب الإنصراف الموجب لتقييد اطلاق الادلة. وأما الثاني: فلأن مناسبة الحكم والموضوع تقضي باعتبار كون المذكور عيباً لا كون الذاكر في مقام التقييص. وأما الثالث: فلأنه مع فرض كون المذكور عيباً يكون التنظير في محله وإن لم يكن الذاكر في مقام التقييص لأنه ينتقص عرض المؤمن بذلك كاستنقاص اللحم بالأكل، مع انه لو تمّ شيء من هذه الوجوه لكان ذلك قيداً للحكم لا للموضوع، فالأظهر عدم اعتباره. [١] الثالث: ان يكون المذكور مما يسوئه المغتاب بالفتح و يكرهه فلو كان مما لا يسوئه لم يكن ذلك من الغيبة.

و يشهد لاعتباره -مضافاً الى تصريح اللغويين به و ذكره في النبويين المذكورين في المكاسب^(١)- تلازم كون المذكور عيباً و نقصاً في المقول فيه مع كراهة وجوده، إذ الطباع السليمة تكره العيوب والصفات الذميمة والأفعال القبيحة، وهي من حيث هي مكروهة للطباع السليمة.

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

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩ وكشف الرتبة، ص ٥٢.

والمراد بما يكرهه كما تقدم في عبارة المصنّف ما يكره ظهوره سواء كره وجوده كالبرص والجذام أم لا كالميل الى القبائح، ويحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به [١] ويكون كراهته. اما لكونه إظهاراً للعيب واما لكونه صادراً على جهة المذمة والإستخفاف والإستهزاء وإن لم يكن العيب مما يكره اظهاره لكونه ظاهراً بنفسه. واما لكونه مشعراً بالذم وإن لم يقصد المتكلم الذم به كالألقاب المشعرة بالذم.

قال في الصحاح: الغيبة أن يتكلم خلف انسان مستور، بما يغمّه لو سمعه، و ظاهره التكلم بكلام يغمّه لو سمعه، بل في كلام بعض من قارب عصرنا ان الإجماع والأخبار 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 أيضاً ارادة الكلام المكروه.

المعصية التي صدرت عنه اختياراً 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 ايمانه بنفسه من الموانع و موجب لكراهته. و بعبارة اخرى: المؤمن بما ان له قوة عاقلة دراية يكره وجود المعصية من حيث هي، و يكون ميله اليها لأمر خارجي عارضي كغلبة الهوى والشهوة فلا فائدة مترتبة على النزاع في ان المراد كراهة الذكر او المذكور.

فإن قيل: ان هناك احتمالاً آخر ذكره المصنّف رحمه الله:

[١] بقوله و يحتمل ان يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر... الخ.

وهو أن يكون المراد كراهة الذكر، لكن لا بما انه اظهار للعيب من جهة كونه ظاهراً بنفسه، بل لكونه صادراً على جهة المذمة والإستخفاف او لكونه مشعراً بالذم وإن لم يقصد المتكلم الذم به.

يتوجه عليه ان هذا الإحتال ضعيف جداً، إذ لو فرضنا كون المذكور غير عيب، أو كان عيباً ولكن لظهوره بنفسه لا يكره الإنسان اظهاره من حيث انه اظهار للعيب لا تصدق الغيبة على ذكره به لعدم كونه سوءاً او لعدم كونه مما ستره الله، و مع كونه عيباً مخفياً لا محالة يكره اظهاره.

وقال الشهيد الثاني في كشف الريبة: ان الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبته اليه مما يعدّ نقصاً في العرف بقصد الانتقاص والذم، ويخرج على هذا التعريف ما اذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك مع انه داخل في التعريف عند الشهيد عليه السلام ايضاً حيث عدّ من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروفة بها كالأعمش والأعور ونحوهما. وكذلك ذكر عيوب المجارية التي يراد شراؤها اذا لم يقصد من ذكرها الا بيان الواقع وغير ذلك مما ذكره هو وغيره من المستثنيات ودعوى ان قصد الانتقاص يحصل بمجرد بيان النقائص موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله مما يعدّ نقصاً، والأولى بملاحظة ما تقدم من الأخبار وكلمات الأصحاب بناء على ارجاع الكراهة الى الكلام المذكور به لا الى الوصف ما تقدم من ان الغيبة ان يذكر الإنسان بكلام يسوؤه به. اما بإظهار عيبه المستور، وإن لم يقصد انتقاصه، واما بانتقاصه بعيب غير مستور، اما بقصد المتكلم او بكون الكلام بنفسه منقّصاً له كما اذا اتصف الشخص بالألقاب المشعرة بالذم، نعم لو ارجعت الكراهة الى الوصف الذي يسند الى الإنسان تعيّن ارادة كراهة ظهورها فيختص بالقسم الأوّل، وهو ما كان اظهاراً لأمر مستور و يؤيّد هذا الإحتمال بل يعينه الأخبار المستفيضة الدالة على اعتبار كون القول مستوراً

ثم الظاهر من النبوي وكلمات اللغويين اعتبار كراهة المذكور، إذ الظاهر من الموصول لا سيما بعد ما عرفت من ان الطباع السليمة تكره العيوب، وملاحظة ما في المصباح حيث جعل من العيوب بياناً للموصول، ارادة العيب لا الكلام، فظاهر الضمير في يكرهه الرجوع الى العيب نفسه، الا ان الظاهر من ما قيل انه تطابق الإجماع والأخبار على ان الغيبة هي 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 والمواظبة على النوافل ونحو ذلك، أو ذكره بالأوصاف العادية غير الموجبة

غير منكشف مثل قوله ﷺ فيما رواه العياشي بسنده عن ابن سنان: الغيبة ان تقول في أخيك ما فيه مما قد ستره الله عليه

و رواية داود بن سرحان المروية في الكافي، قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن الغيبة، قال: هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل و تبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد. و رواية أبان عن رجل لا يعلمه الا يحيى الأزرق، قال: قال لي أبو الحسن ﷺ من ذكر رجلاً 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 ﷺ يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه.

و أما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا، و البهتان أن يقول فيه ما ليس فيه، و هذه الأخبار كما ترى صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف [١] و يؤيد ذلك ما في الصحاح من ان الغيبة ان يتكلم خلف انسان مستور بما يغمه لو سمعه فإن كان صدقاً سُمي غيبة، وإن كان كذباً سُمي بهتاناً فإن اراد من المستور من حيث ذلك المقول و أفق الأخبار وإن اراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة والمخالفة.

للمدح أو الذم ولو بالاستلزام أو الأفعال المباحة لم يكن ذلك من الغيبة، وإن كره ذكره بذلك. و اعتبار هذا القيد لعله اتفاق، و يستفاد من الخبرين المتقدمين في الأمر الأول من الأمور المعتمدة في صدق الغيبة إذ الأمور الموجبة للتعظيم والأمور العادية ليست مما ستره الله تعالى، و لا يوجب ذكرها نقصاً فيه وافتضاحه.

[١] الخامس: أن يكون المقول مستوراً غير ظاهر، و يشهد لاعتباره: النصوص التي ذكرها الماتن في المتن، و هي ما رواه العياشي 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.

والمُلَخَّص من مجموع ما ورد في المقام ان الشيء المقول إن لم يكن نقصاً فلا يكون ذكر الشخص حينئذ غيبة وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه نظير ما اذا نفي عنه الاجتهاد وليس ممن يكون ذلك نقصاً في حقه إلا أنه معتقد بإجتهاد نفسه، نعم قد يحرم هذا من وجه آخر وإن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب فإن كان مخفياً للسامع بحيث يستنكف عن ظهوره للناس و اراد القائل تنقيص المغتاب به فهو المتيقن من أفراد الغيبة، وإن لم يرد القائل بالتنقيص. فالظاهر حرمة لكونه كشفاً لعورة المؤمن وقد تقدم الخبر من مشي في غيبة أخيه وكشف عورته. الخ. وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: نعم. قلت: تعني سفليته، قال: ليس حيث تذهب انما هو اذاعة سره ^(١).

وفي رواية محمد بن فضيل عن أبي الحسن عليه السلام : ولا تزيعن عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروته فتكون من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ^(٢) ولا يقيد اطلاق النهي بصورة قصد الشين والهدم من جهة الاستشهاد بأية حب شياع الفاحشة، بل الظاهر ان المراد مجرد فعل ما يوجب شياعها مع انه لا فائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة

ثم العيب ان كان ظاهراً للمخاطب نفسه لا اشكال في جواز ذكره و عدم كونه غيبة لعدم كونه اظهار ما ستره الله، فما عن بعض الأكابر من التردد فيه في غير محله. وإن لم يكن ظاهراً له و لكن كان ظاهراً للناس، فيستفاد عدم كونه غيبة 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.

وإن لم يكن العيب ظاهراً بالفعل لا للمخاطب ولا للناس. ولكن له ظهوراً شائناً، بمعنى انه يكون العيب من شأنه الظهور بأدنى ممارسة، فالظاهر عدم صدق الغيبة على ذكره أيضاً، و ذلك لقوله عليه السلام في حسن ابن سيابة المتقدم و أما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا فإن التمثيل للأمر الظاهر بالحدة والعجلة كالصرح في ارادة ما يعم الظهور الشائي.

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

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

الفاحشة في عموم الآية.

وإنما يحسن التنبيه على ان قاصد السبب قاصد للمسبب وإن لم يقصده بعنوانه، وكيف كان فلا اشكال من حيث النقل والعقل في حرمة اذاعة ما يوجب مهانة المؤمن و سقوطه عن أعين الناس في الجملة. وانما الكلام في انها غيبة أم لا، مقتضى الأخبار المتقدمة بأسرها ذلك خصوصاً المستفيضة الأخيرة، فإن التفصيل فيها بين الظاهر والخفي انما يكون مع عدم قصد القائل المذمة والانتقاص. واما مع قصده فلا فرق بينها في الحرمة والمنفي في تلك الأخبار، وإن كان تحقق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة الا ان ظاهر سياقها نفي الحرمة فيما عداها أيضاً لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدم عن كاشف الريبة عدمه لأنه اعتبر قصد الانتقاص والذم 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 وإن كان المقول نقصاً ظاهراً للسامع فان لم يقصد القائل الذم، ولم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذم نظير الألقاب المشعرة به.

فالظاهر انه خارج عن الغيبة لعدم حصول كراهة للمقول فيه لا من حيث الإظهار ولا من حيث ذم المتكلم ولا من حيث الإشعار وإن كان من الأوصاف المعشرة بالذم أو قصد المتكلم التعيير والمذمة بوجوده فلا اشكال في حرمة الثاني بل وكذا الأول لعموم ما دل على حرمة ايذاء المؤمن و اهانتته و حرمة التنابز بالألقاب و حرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه فضلاً عن غيرها ففي عدة من الأخبار من غير مؤمناً على معصية لم يمت حتى يرتكبه. وانما الكلام في كونها من الغيبة، فان ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم كونها منها. و ظاهر ما عداها من الأخبار المتقدمة بناء على ارجاع الكراهة فيها الى كراهة الكلام الذي يذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللغة عدا الصحاح على بعض احتمالاته كونها غيبة و العمل بالمستفيضة لا يخلو عن قوة، وإن كان ظاهر الأكثر خلافه فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة الذي لا يفيد السامع اطلاعاً لم يعلمه و لا يعلمه عادة من غير خبر مخبر، ليس غيبة فلا يحرم الا اذا ثبت الحرمة من حيث المذمة والتعيير أو من جهة كون نفس الإتيان بتلك الصفة مما يستنكفه المغتاب ولو باعتبار بعض

التعابير فيحرم من جهة الإيذاء والإستخفاف والذمّ والتعير.

ثم الظاهر المصرّح به في بعض الروايات عدم الفرق في ذلك على ما صرّح به غير واحد بين ما كان نقصاناً في بدنه أو نسبه أو خلقه أو فعله أو قوله أو دينه أو دنياه حتى في ثوبه أو داره أو دابّته أو غير ذلك [١].

وقد روى عن مولانا الصادق عليه السلام [٢] الإشارة الى ذلك بقوله: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه. قيل: أما البدن فكذلك فيه العمش والحول والعور والقرع والقصر والطول والسواد والصفرة وجميع ما يتصور ان يوصف به مما يكرهه. والنسب بأن يقول ابوه فاسق او خبيث او خسيس او اسكاف او حايك او نحو ذلك مما يكره. واما الخلق بأن يقول انه سيئ الخلق بخيل [محيل] مرءاء 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 والسجود ولا يجتنب من النجاسات ليسس باراً بوالديه لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرّض لأعراض الناس. و أما أفعاله المتعلقة بالدنيا فكقولك قليل الأدب متهاون بالناس لا يرى لأحد عليه حقاً كثير الكلام كثير الأكل نؤوم [والنوم] يجلس في غير موضعه. و أما في ثوبه فكقولك انه واسع الكمّ طويل الذيل و سخ الثياب و نحو ذلك.

[١] لا فرق في ما يوجب نقصاً في المقول فيه بين أن يوجب نقصاً في دينه، او بدنه، او نسبه، او خلقه، او فعله، او قوله، او عشيرته، او ثوبه، او داره، او دابّته، او غير ذلك مما يوجب نقصاً فيه كما صرح به غير واحد.

[٢] ويشهد له -مضافاً الى الخبر المروي عن الإمام الصادق عليه السلام المشار اليه في المتن: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل واشباهه. الحديث (١) - اطلاق حسن بن سيابة المتقدم. واستدل لاعتبار كونه نقصاً دينياً بقوله عليه السلام في خبر ابن سرحان المتقدم: ان تقول لأخيك في دينه.

ثم ان ظاهر النصّ وإن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان لكن المراد به حقيقة الذكر [١] فهو مقابل الاغفال فكل ما يوجب التذكر للشخص من القول والفعل و الإشارة و غيرها فهو ذكر له و من ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنّفين بحيث يفهم منها الازراء بحال ذلك المصنف فإنّ قولك ان هذا المطلب بديهي البطلان لأنّ فيه تعريضاً بأن صاحبه لم ينتقل الى الملازمة بين المطلب و بين ما هو بديهي البطلان، و لعل الملازمة نظرية و قد وقع من بعض الأعلام بالنسبة الى بعضهم ما لا بد له من الحمل والتوجيه أعوذ بالله من الغرور و إعجاب المرء بنفسه و حسده على غيره و الاستيكال بالعلم.

و فيه: ان في دينه يمكن أن يكون صفة لاختيك أى الأخ الذي كانت اخوته بسبب دينه، و قوله ما لم يفعل حينئذ يحتمل أن يراد به ما لم يفعل العيب الذي لم يكن باختياره و فعله الله فيه كالعيوب البدنية، و على ذلك فهو أيضاً يدل على المختار.

السادس: قد يقال باعتبار كون اظهار ما ستره الله بالقول فلا تتحقق الغيبة بالإشارة والكتابة والفعل.

واختار جمع من المحققين عدم اعتبار ذلك وان الغيبة تتحقق بكل ما يوجب التذكر من القول والفعل والإشارة وغيرها.

[١] وإلى ذلك اشار المصنف حيث قال لكن المراد به حقيقة الذكر.

واستدل للأوّل بالنصوص المتقدمة المتضمنة لخصوص القول.

و فيه: مضافاً الى ان الإشارة المفهمة للمقصود عند العرف قول تزيلاً يرتبون عليها ما يرتب على القول، والكتابة قول، فقد قيل إنّ القلم أحد اللسانين. وإلى ان المذكور في خبر الأزرقي هو الذكر، لا القول، و هو يشمل جميع المذكورات. فإنّ المراد بالذكر هو الذي يوجب تذكر المخاطب وانتقاله الى المقصود والمراد، وإلى النبوي ^(١) المشهور في قصّة عائشة، انه من البديهي عدم دخل القول بما هو قول غير الشامل للمذكورات في هذا الحكم

(١) أخرجه الخرائطي وابن مردويه والبيهقي كما في محكي الدر المنثور، ج ٦، ص ٩٤.

ثم إن دواعي الغيبة كثيرة:

روي عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها إجمالاً بقوله عليه السلام: أصل الغيبة تتنوع بعشرة أنواع: شفاء غيظ، ومساعدة قوم، وتصديق خبر بلا كشف، و تهمة، وسوء ظن، وحسد، وسخرية، وتعجيب، وتبرم، وتزين، الخبر.

ثم ان ذكر الشخص قد يتضح كونها غيبة، وقد يخفى على النفس لحب أو بعض فيرى انه لم يغتب وقد وقع في أعظمها ومن ذلك ان الإنسان قد يغتم بسبب ما يبتلي به اخوه في الدين لأجل أمر يرجع الى نقص في فعله او رأيه فيذكره المغتم في 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 ويوقعه في ذكر الاسم.

بقي الكلام في انه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب أو يكفي 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. واما على ما قوينا من الرجوع في تعريف الغيبة الى ما دل عليه المستفيضة المتقدمة من كونها هتك ستر مستور، فلا يدخل ذلك في الغيبة.

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

فالأظهر هو القول الثاني.

[١] السابع: أن يكون مخاطب حاضراً عند المغتاب، إذ مع عدم حضوره لا يصدق على حديث النفس بالعيب انه اظهار لما ستره الله.

و يؤيده أن المستفاد من الأخبار والآية الشريفة هو كون ذكر العيب كشفاً لعورة الأخ المؤمن، وموجباً لانتقاص عرض المغتاب بالفتح، ومع عدم حضور المخاطب، لا

يكون الذكر هتكاً وكشفاً للعورة.

ولو كان المتكلم بذكر عيب أخيه المؤمن في مقام حديث النفس غير قاصد لفهام السامع ولكن الغير كان يسمع ما يقوله، فهل هو غيبة أم لا؟ وجهان:
الظاهر صدق الغيبة عليه، لأنه إظهار لما ستره الله تعالى، ولا يعتبر في صدقها قصد إفهام السامع. نعم إذا كان غير ملتفت الى سماع الغير لا تكون هذه الغيبة محرمة لفرض الغفلة عن كون ما يتكلم به غيبة كما لا يخفى.

الثامن: قد يتوهم اعتبار عدم حضور المغتاب بالفتح في صدق الغيبة.
واستدل له: بالتشبيه في الآية الشريفة، حيث انه شبه المغتاب بالفتح بالميتة، وهو انما يكون بلحاظ عدم شعوره بما قيل فيه.

وبأنه مقتضى تعريف المشهور إيّاها: بأن الغيبة ذكر كذا بأخاك بما يكرهه لو سمعه.
ونجبر الأزرق المتقدم: ومن ذكره من خلقه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه.
وفي 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 والكلاب كما في بعضها الآخر.

وأما الثاني: فلأن تعريف المشهور بعد ما ظهر عدم كونه جامعاً و مانعاً لا يصح الإستناد اليه.

وأما 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 لاطلاق النصوص المتقدمة، اللهم إلا أن يقال ان اعتبار عدم حضور المغتاب مأخوذ في مفهوم الغيبة بحسب المتفاهم العرفي ولا يبعد ذلك، فإن تمّ ذلك، او صار سبباً للشك في صدقها مع حضوره لا مناص عن البناء على عدم الحرمة مع حضور المغتاب كما لا يخفى.

و منه يظهر أيضاً انه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب [١] مردداً بين أشخاص غير محصورة كما اذا قال جاءني اليوم رجل بخيل دنيّ ذميم. فان ظاهر تعريف الأكثر دخوله وإن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع. و ظاهر المستفيضة المتقدمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمة والتعير حرم من هذه الجهة فيجب على السامع نهي المتكلم عنه الا اذا احتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق فيحمل فعل المتكلم على الصحة كما سيجيئ في مسألة الاستماع. و الظاهر ان الذمّ والتعير لمجهول العين لا يجب الردع عنه مع كون الذمّ والتعير في موقعها بأن كان مستحقاً لهما، وان لم يستحق مواجهته بالذم او ذكره عند غيره بالذم.

هذا كله لو كان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق. أما لو كان مردداً بين أشخاص فإن كان بحيث لا يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم كان كالمشتبه على الإطلاق [٢] كما لو قال جاءني عجمي او عربي كذا و كذا، إذالم يكن بحيث يكون الذم راجعاً الى العنوان كأن يكون في المثاليين تعريض الى ذمّ تمام العجم أو العرب

[١] التاسع: كون الغتاب (بالفتح) معلوماً بالتفصيل عند المخاطب، وإلا فلا يكون ذكره غيبة لعدم كونه اظهاراً لما ستره الله تعالى.

توضيح ذلك: انه تارة يكون الغتاب بالفتح معلوماً تفصيلاً للمخاطب، و اخرى: يكون مجهولاً عند المخاطب مردداً بين أشخاص غير محصورين، و ثالثة: يكون مردداً بين أشخاص محصورة.

أما في الصورة الأولى: فلا اشكال في صدق الغيبة.

وأما في الصورة الثانية: فلا ينبغي التوقف في عدم صدق الغيبة على ذكره بالسوء لعدم كونه اظهاراً لما ستره الله. و بعبارة اخرى: لأجل عدم انتقال المخاطب الى الشخص المذكور يكون هو بحكم الغائب الذي عرفت عدم صدق الغيبة معه.

وكذلك في الصورة الثالثة اذا لم يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم لما تقدم من اعتبار كراهة الغتاب.

[٢] و الى ذلك نظر المصنف حيث قال كان كالمشتبه على الإطلاق.

وإن كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم [١] كأن يقول أحد ابني زيدا و أحد اخويه كذا وكذا. ففي كونه اغتياياً لكل منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض لاحتمال كونه هو المغيوب وعدمه لعدم تهتك ستر المغيوب منها، كما لو قال أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا، وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءة الى المؤمن بتعريضه للإحتال دون المثال او كونه اغتياياً للمغيوب الواقعي منها واسائة بالنسبة الى غيره لأنه تهتك بالنسبة اليه لأنه اظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب، فيكون الإطلاع عليه قريباً. وأما الآخر فقد اساء بالنسبة اليه حيث عرّضه لاحتمال العيب، وجوه قال في جامع المقاصد و يوجد في كلام بعض الفضلاء (الفقهاء) ان من شرط الغيبة أن يكون متعلقها محصوراً والا فلا تعدّ غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة لم يحتسب غيبة، انتهى.

[١] وأما لو كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم ففيها وجوه:

الأول: كونه اغتياياً لكل واحد من أطراف الشبهة لذكره بما يكرهه من التعريض لاحتمال كونه هو المغيوب.

الثاني: كونه اغتياياً للمغيوب الواقعي منهم لأنه اظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركته في احتمال العيب.

الثالث: عدم كونه اغتياياً أصلاً.

وأظهرها الأخير، وذلك:

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

ويرد على الثاني: ان مجرد ذكر الأخ لا يكون مشمولاً للأدلة إن كان غير معلوم

أقول: ان اراد أن ذمّ جمع غير محصور لا يعدّ غيبة وإن قصد انتقاص كل منهم، كما لو قال أهل هذه القرية أو هذه البلدة كلهم كذا وكذا، فلا اشكال في كونها غيبة محرمة ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها وإن أراد ان ذمّ المرد بين غير المحصور لا يعدّ غيبة فلا بأس كما ذكرنا ولذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين في مستثنيات الغيبة ما لو علّق الذمّ بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية مع قيام القرينة على عدم ارادة الجميع كذمّ العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة وبعض القرى، انتهى ولو اراد الأغلب ففي كونه اغتياًباً لكل منهم وعدمه ما تقدم في المحصور. وبالجمله فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة و بينها عموم من وجه.

يصدق بالنسبة الى المقول فيه المجهول.

وإن شئت قلت: ان مجرد القول في الأخ بما ستره الله وإن لم يوجب ذلك اظهاراً له لا يكون غيبة لما عرفت من أن القول في النصوص انما أخذ في الموضوع من جهة كونه من مصاديق الإظهار، فيتعين الوجه الثالث.

هذا فيما إذا كان المذكور نقصاً لفرد مردد بين أشخاص، وأما لو كان نقصاً للعنوان الكلي، فلا اشكال في صدق الغيبة لكونه اظهاراً لما ستره الله بالنسبة الى كل فرد من ذلك النوع إلا اذا اريد به الأغلب أو جمع من أفراد ذلك، فإنه حينئذ يحكم ما إذا كان نقصاً للفرد المردد، وعلى هذا يحمل ما ورد عن بعض سادات المؤمنين من ذكر أهل بلد بالسوء. فتدبر، فإنه يمكن أن يقال بوجود جهة اخرى في تلك الموارد موجبة لعدم كونه غيبة وإن أراد كلهم، وهو كون المذكور أمراً ظاهراً.

فتحصل مما ذكرناه: ان أحسن تعريف للغيبة أن يقال: إنّ الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله من العيوب.

الثاني: في كفارة الغيبة الماحية لها [١].

كفارة الغيبة

[١] قوله الثاني: في كفارة الغيبة الماحية لها.

الأقوال والوجوه في كفارة الغيبة متعددة:

منها: الإستحلال من المغتاب.

و منها: الإستغفار له.

و منها: كلا الأمرين معاً.

و منها أحدهما على التخيير.

و منها: التفصيل بين وصول الغيبة الى المغتاب فالإستحلال، وبين عدم وصولها اليه فالإستغفار له.

و منها: التفصيل بين أمكان الإستحلال فيجب الإستحلال منه، وبين عدم إمكانه فيجب الإستغفار له.

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

و قبل البحث في الأدلة التي أقيمت على هذه الوجوه لابد من البحث فيما يقتضيه الأصل العملي لو شك في وجوب شيء.

فأقول: إن أصالة البراءة تقضي بعدم وجوب شيء من الإستحلال والإستغفار، ولكن قد يقال بأن الأصل في المسألة مع ذلك هو الإحتياط.

واستدل له بوجهين:

الأول: ما في المكاسب قال: في اواخر البحث و أصالة بقاء الحق الثابت للمغتتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضي عدم الخروج منه الا بالإستحلال خاصة.

و فيه: انه إن أريد بالحق الثابت هو حق عدم الاغتيال فيرد عليه: انه بالغبية فات فلا معنى لبقائه، وإن أريد به الحق الثابت بعد الغيبة فهو غير معلوم الحدوث، واستصحاب بقاء جنس الحق يتوقف على القول بجريانه في الكلي في القسم الثالث ولا نقول به.

ومقتضى كونها من حقوق الناس توقّف رفعها الى إسقاط صاحبها. اما كونها من حقوق الناس فلاّنه ظلم على المغتاب وللأخبار في ان من حق المؤمن على المؤمن ان لا يغتابه [١] وان حرمة عرض المسلم كحرمة دمه وماله [٢] وأما توقّف رفعها على ابراء ذي الحق فللمستفيضة المعتضدة بالأصل منها ما تقدم من ان الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها ومنها ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي بسنده المتصل الى على بن الحسين عليه السلام عن أبيه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلاّ بأدائها

الثاني: ما أفاده المحقق الإيرواني رحمته الله وهو: ان العقاب اذا ثبت اوجب العقل تحصيل القطع بالبراءة منه، فيجب اتيان كل ما يحتمل دخله في رفع العقاب من الإستحلال وغيره، فالأصل في المسألة هو الإحتياط، وإن 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، وإن التائب من ذنبه كمن لا ذنب له، من الآيات والروايات المتواترة.

فتحصل: ان الأقوى هو الإكتفاء بالتوبة مع عدم الدليل على لزوم الإستحلال والإستغفار له.

اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد استدل للقول الأوّل في المتن بما حاصله ان من حقوق الناس ان لا يغتابه.

واستند في ذلك الى طائفتين من الأخبار:

[١] أحداها قال من حق المؤمن على المؤمن ان لا يغتابه.

مثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عزوجل الى ان قال: وان يحرم غيبته (١).

وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام من حق المؤمن على المؤمن المودة له في صدره الى ان قال: ولا يغتابه (٢).

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

(٢) المستدرک، باب ١٥٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٦.

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

ثانيتهما ما دل على أن حرمة عرض المسلم كحرمة دمه. الظاهر ان نظره الشريف ليس ورود هذه الجملة في النصوص كي يورد عليه بأن لم تقف على خبر يصرح بذلك. بل إلى أن ذلك يستفاد من النصوص.

فلاحظ ما تضمنه المؤمن حرام كله عرضه و ماله و دمه (١).

وما ورد سباب المؤمن فسوق الى ان قال و حرمة ماله كحرمة دمه (٢).

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

لاحظ النبوي المتقدم ان الغيبة لا تغفر حتى يغفر صاحبها.

والنبوي الذي حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي (٣).

والنبوي المحكي في السرائر (٤). والنبوي الثالث (٥).

والدعاء التاسع والثلاثين من أدعية الصحيفة السجادية.

و دعاء يوم الإثنين من ملحقاتها المذكورة كلها في المتن.

ثم ان جماعة استدلوا لهذا القول بهذه النصوص بلا احتياج الى ضم الأمر الأول و كيف كان فالاستدلال بهذه النصوص والأدعية 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.

أما النصوص : فضعيفة السند.

أما الأول: فلأن في طريقه ابن ميمون ورجاء وغيرهما.

وأما الثاني: فلأنه مرسل.

وأما الثالث: فلأن في طريقه الحسين بن محمد بن علي الصيرفي البغدادي.

وأما الرابع والخامس والسادس: فللإرسال.

ودعوى انها مستفيضة وبعدها لا محل للمناقشة في السند.

مندفعة بأن الخبر المستفيض غير المتواتر، والثاني حجة دون الأول.

وأضف الى ذلك عدم دلالة غير الأولين والرابع على هذا القول.

أما الثالث: فلا إشتماله على حقوق لا قائل بوجود البراءة منها بالإستحلال من ذي

الحق كعبادة المريض وقضاء الحاجة وغيرهما. وعليه فعنى القضاء يوم القيامة لذيتها على

من عليها المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها كما أفاده

المصنف رحمته الله.

وأما الخامس: فلأنه بناءً على ما هو الظاهر من مغايرة القبول للأجزاء لا يدل على

بقاء أثر الحرمة ما لم يغفر له صاحبه، ويؤيده ما فيه من التحديد بأربعين يوماً و ليلة، إذ

على فرض وجوب الإستحلال لا وجه لهذا التحديد.

وأما الدعاء ان: فمضافاً الى ان الثاني من أدعية ملحقات الصحيفة وهي بنفسها و

إن وصلت اليها بسند معتبر إلا أن ملحقاتها ليست كذلك انها لا يدلان على ذلك.

أما الدعاء الأول: فهو متضمن لجملتين: إحداهما: تتضمن طلب العفو والرحمة على

الظالمين له والمنهمكين لحرماته، ثانيتهما: تتضمن طلب الإرضاء وإيفاء الحق من الله تعالى

لمن له مظلمة عليه، وشئ منها لا صلة له بهذا القول.

أما الأولى: فلأن الإستغفار و طلب العفو للظالمين له كاستغفارهم رحمته الله لسائر

العاصين.

ولا فرق في مقتضى الأصل والأخبار بين التمكن من الوصول الى صاحبه و تعذره لأنّ تعذر البراءة لا يوجب سقوط الحق كما في غير هذا المقام، لكن روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله ان كفارة الإغتياب ان تستغفر لمن اغتبتة كلما ذكرته ولو صحّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدمة به فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً الى البراءة مع احتمال العدم أيضاً، لأنّ كون الاستغفار كفارة لا يدل على البراءة، فلعله كفارة للذنب من حيث كونه حقاً لله تعالى نظير كفارة قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل الا أن يدعى ظهور السياق في البراءة.

و أما الثانية: فمضافاً الى منافاتها لأدنى مراتب العدالة - فضلاً عن أعلا مراتب العصمة - ان طلب العفو والمغفرة لذي الحق والمظلومة أعم من وجوب الإستحلال مع إمكانه.

وبذلك ظهر ما في الدعاء الثاني لانه يدل على طلب المغفرة لذي الحق.
و ربما يستدل لهذا القول بما عن جامع الأخبار الدال على انتقال الأعمال الحسنة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح، فاذا استحل منها رجعت الى صاحبها ^(١).
وفيه: انه لا يدل على بقاء أثر الحرمة مادام لم يستحل.
فتحصل: انه لا دليل على وجوب الاستحلال مطلقاً.
وقد استدل للقول الثاني: بما في دعاء يوم الإثنين من ملحقات الصحيفة من طلبه عليه السلام المغفرة لذوي الحقوق والمظلومة.
و بخبر حفص بن عمير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سأل النبي صلى الله عليه وآله ما كفارة الاغتياب؟ قال صلى الله عليه وآله : تستغفر الله لمن اغتبتة كلما ذكرته ^(٢).

(١) المستدرک، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة. (٢) الوسائل، باب ١٥٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

و بخبر السكوني عنه عليه السلام قال قال رسول الله ﷺ من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله فانه كفارة له (١).

و بالنبوي المروي عن الجعفریات: من ظلم أحداً فعابه فليستغفر الله له كما ذكره فانه كفارة له (٢).

و في الجميع نظر:

أما الأول: فلما تقدم آنفاً من ضعف السند والدلالة.

و أما الثاني: فلأنه مجهول لحفص بن عمير.

و أما الثالث: فلأن الظاهر منه ان الضمير في فاته يرجع الى المظلوم، فالمعنى: ان من لم يدركه ليطالب البراءة، و يرضيه فليستغفر الله له، فهو يدل على وجوب الاستغفار عند عدم التمكن من الاستحلال لا مطلقاً.

لا يقال: ان لازم ذلك عدم وجوب التصديق اذا كان حقاً مالياً، وهو مما لم يقل به أحد.

فإنه يقال: إن التصديق ايضاً 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 رحمته الله قال روى السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام الظاهر انه سهو إذ لم يوجد خبر للسكوني بهذا المضمون و راوى الخبر المشار اليه هو حفص بن عمير المتقدم و أما رواية السكوني فوردت في باب الظلم و سيذكرها المصنف رحمته الله والله مقيّل العثرات.

فتحصل: انه لا دليل على وجوب الاستغفار له مطلقاً.

و بما ذكرناه ظهر ضعف القولين الأخيرين الثالث والرابع، وهما وجوب الأمرين معاً، و التخيير بينهما.

(١) الوسائل، باب ٧٨، من أبواب جهاد النفس، حديث ٥. (٢) المستدرک، باب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

قال في كشف الريبة بعد ذكر النبويين الآخرين المتعارضين و يمكن الجمع بينهما بحمل الإستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الإقتصار على الدعاء و الاستغفار لأنّ في محالّته اثاره للفتنة و جلباً للضغائن، و في حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه لموت او غيبة و حمل المحالّة على من يمكن التوصل اليه مع بلوغه الغيبة [١].

أقول: إن صحّ النبوي الأخير سنداً، فلا مانع عن العمل به بجعله طريقاً الى البراءة مطلقاً في مقابل الإستبراء و لا تعيّن طرحة و الرجوع الى الأصل و اطلاق الأخبار المتقدمة و تعذر الإستبراء أو وجود المفسدة فيه لا يوجب وجود مبرر آخر. نعم ارسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام انك إن اغتبت فبلغ الغتاب فاستحل منه وإن 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 الريبة بأنه مقتضى الجمع بين ما دل على وجوب الإستحلال و ما دل على وجوب الإستغفار له.
[٢] و اخرى بالمرسل الذي ارسله التراقي الكبير ارسله في جامع السعادات المذكور في المتن (١).
ولكن يرد على الوجه الأول: مضافاً الى ما تقدم: انه جمع تبرعي 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 للنوфи، غير تام، إذ النوфи عند الإطلاق يراد به الحسين بن يزيد، لاسيما اذا كان يروي عن السكوني و كان الراوي عنه ابراهيم بن هاشم كما في الخبر، و الحسين مقبول الرواية كما صرح به جمع من أئمة الرجال

عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله له فانه كفارة له و الإنصاف ان الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيّة السند وأصالة البرائة تقتضي عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار وأصالة بقاء الحق الثابت للمغتتاب (بالفتح) على المغتتاب (بالكسر) تقتضي عدم الخروج منه الا بالاستحلال خاصة [١] لكن المثبت لكون الغيبة حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس الا الأخبار الغير النقيّة السند [٢] مع ان السند لو كان نقيّاً كانت الدلالة ضعيفة [٣] لذكر حقوق أخر في الروايات لا قائل بوجوب البرائة منها. ومعنى القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة في رواية الكراجكي فالقول بعدم كونه حقاً للناس بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق المالية لا يخلو عن قوة وإن كان الاحتياط في خلافه بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالة على وجوب الإستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها، والاحوط الاستحلال ان تيسّر والا فالاستغفار غفر الله لمن اغتبناه و لمن اغتابنا بحق محمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

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

قد عرفت ما في هذا الاستصحاب وعلى فرض جريانه فهو يقتضي عدم الخروج من العقاب الا بالاستحلال والاستغفار له فلا وجه للتخصيص بالأوّل، اللهم إلا أن تكون كفاية الاستحلال في حصول البرائة قطعية.

[٢] قوله ليس الا الأخبار غير نقيّة السند.
 أورد عليه المحقق الإيرواني 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 لاجمعها كما مرّ.
 [٤] قوله والاحوط الاستحلال. قد تقدم ان هذا هو الأقوى.

الثالث : فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم [١].
 فاعلم أنّ 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 دلّ العقل او الشرع على كونها أعظم من مصلحة
 إحترام 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 تبّه 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 التفكّه به او اضحاك الناس منه، و
 أما ما كان لغرض صحيح فلا يحرم كنصح المستشير والتظلم و سماعه و المرح
 والتعديل و ردّ من ادعى نسباً ليس له والقدح في مقالة باطلة خصوصاً في الدين،
 انتهى.

و في كشف الريبة، إعلم أنّ المرخص في ذكر مساوى الغير غرض صحيح لا
 يمكن التوصل اليه الا بها انتهى. و على هذا فوارد الإستثناء لا ينحصر في عدد.

مستثنيات الغيبة

[١] قوله الثالث: فيما استثنى من الغيبة و حكم بجوازها بالمعنى الأعم.
 قد يقال كما عن جماعة منهم المصنف رحمته الله: انه اذا كان الاغتياب لغرض صحيح
 كنصح المستشير والتظلم ونحوهما لا يحرم، و ضابط الغيبة المحرمة كل فعل يقصد به هتك
 عرض المؤمن او التفكّه به او اضحاك الناس منه.
 [٢] و استدل له المصنف رحمته الله 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 دلّ 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 ارتضاه الأستاذ الأعظم.
وفيه: أولاً: ان كون الانتقاص و التأذي تمام مناط حرمة الغيبة غير محرز، إذ من المحتمل دخل شئ آخر فيه كحفظ اللسان عن التعرض لاعراض الناس أو غيره.
و ثانياً: ان إحراز أهمية المصلحة الطارئة مع عدم ورود النص بها في غاية الإشكال لعدم معلومية مقادير المصالح لنا.

و ثالثاً: انه قد تقدم في مستنثيات الغناء: ان الترجيح بالأهمية انما هو في ما اذا وقعت المزاخمة بين الدليلين في مرحلة الإمتثال من دون أن يكون أحدهما مربوطاً بالآخر مطلقين في مقام الجعل وانه إذا كان الدليلان متعارضين بالعموم من وجه و كان الدليلان في مقام الجعل متصادقين على مورد في الخارج، لابد من الرجوع الى مرجحات باب المعارضة و عليه في المقام يقع التعارض بين دليل حرمة الغيبة و الدليل المتكفل ببيان حكم ذلك العنوان الطاري مثل نصح المستشير و نحوه، فلا مورد للرجوع الى مرجحات باب المزاخمة، بل يتعين الرجوع الى مرجحات إحدى الروايتين على الأخرى.

و الغريب ان الأستاذ الأعظم مع اعترافه بجميع ما ذكرناه في ذلك المبحث استحسن ما ذكره المصنف رحمته الله في المقام.

نعم لو كان مرادها ما اذا كان هناك مصلحة أعظم من مفسدة الغيبة في فعل آخر متوقف على الغيبة لا ما اذا كان في عنوان منطبق عليها صح ما ذكرناه من الكبرى الكلية كما حققناه في محله، لكنه خلاف ظاهر كلام الشيخ الأعظم إذ الظاهر منه ارادة بيان حكم الصورة الثانية.

و قد استدلل للجواز في صورة طرؤ عنوان ذي مصلحة عليها: بعدم صدق الغيبة معه موضوعاً لأخذ قصد الإنتقاص في مفهومها.

وفيه: ما عرفت من عدم تمامية المبنى، فالأظهر انه لا تتم هذه الكلية.
نعم فيما إذا أحرز من الخارج وجود ملاك ذلك العنوان في المجمع و أحرز أهميته لا محالة تجوز الغيبة كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة عليها، بل قد تجب حينئذ.

نعم الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة، أحدهما ما اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق [١] فإن من لا يبالي بظهور فسقه بين الناس لا يكره ذكره بالفسق [٢]. نعم لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمة لكن المذمة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لا يحرم لعنه.

وقد تقدم عن الصحاح أخذ المستور في المغتاب [٣]، وقد ورد في الأخبار المستفيضة جواز غيبة المتجاهر منها قوله عليه السلام في رواية هارون بن الجهم اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة [٤].

غيبة المتجاهر بالفسق

وكيف كان: فقد ذكر الأصحاب موردين لجواز الغيبة من غير مصلحة:

[١] أحدهما: ما اذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق.

وقد استدل لاستثنائه بوجوه:

[٢] الأول: ان غير المبالي بظهور فسقه لا يكره ذكره به.

[٣] الثاني: ان المأخوذ في 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.

و دلالتة على المدعي 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 مترضياً،

و عليه فخبره معتبر.

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

وقوله من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له [١] ورواية أبي البختري ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه [٢] ومفهوم قوله ﷺ: من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروته ووجبت أخوته وظهر عدله وحرمت غيبته [٣].

[١] ومنها: النبوي من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له (١).
والمراد به ليس القاء جلباب الحياء في الأمور العادية غير اللاتقة بشأنه كأكل العالم في السوق ونحوه، ولا القاء جلباب الحياء بينه وبين ربه، بل المراد به إعلان الفاسق بفسقه وإرتكاب الفاحشة علناً.
وفيه: انه ضعيف السند.

[٢] ومنها خبر أبي البختري عن مولانا الصادق ﷺ ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه (٢).
وقريب من هذا المضمون ما في جملة من المراسيل، الا انها بأجمعها ضعيفة السند، أما ضعف المراسيل فواضح، وأما خبر أبي البختري فلأن الظاهر منه هو وهب بن وهب الذي ضعفه كل من تعرض له، ولا 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 الإحترام غير ثابت.
[٣] ومنها: خبر سماعة بن مهران عن مولانا الصادق ﷺ من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته (٣).

ورواه الصدوق رحمه الله بأسانيد، والطبرسي في صحيفة الرضا ﷺ و تقريب الاستدلال به: ان الظاهر من قوله: عامل الناس... الخ جريان سيرته على عدم الظلم وجريان عاداته

(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.

و في صحيحة ابن أبي يعفور الواردة في بيان العدالة [١] بعد تعريف العدالة، ان الدليل على ذلك أن يكون سائراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته دلّ على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل سائراً فيتّفي عند انتفائه.

على ذلك، وعلى عدم الكذب، وعدم خلف الوعد، وعلى فهمه ان من لم تجر سيرته وعادته على ذلك بأن كان من عادته الظلم وخلف الوعد والكذب في الحديث لا يحرم غيبته، ومن البديهي ان من جرت عادته على ذلك يكون لا محالة متجاهراً بالفسق. وبما ذكرناه ظهر وجه جعل قوله ﷺ من عامل الناس... الخ كاشفاً عن العدالة، فإن من جرت عادته في الأمور المذكورة لا محالة تكون فيه ملكة العدالة الموجبة لذلك.

وقد أورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه ضعيف السند لعثمان بن عيسى. وفيه: ان أقوال أئمة الرجال وإن اختلفت بالنسبة إليه الا ان الظاهر كون حديثه من الموثق.

فالصحيح أن يورد على الاستدلال به: انه لا مفهوم للقضية الا على القول بثبوت المفهوم للوصف، ودعوى ان من الموصولة متضمنة لمعنى الشرطية، ممنوعة، بل الظاهر منها ان الأمور المذكورة كلها قيود للموضوع، وإن القضية مسوقة لبيان مجرد نسبة المحمول الى الموضوع، مضافاً الى انه لو كان لها مفهوم فانما هو ان من لم تجر عادته على عدم الظلم وعدم الكذب وعدم خلف الوعد يجوز غيبته، لان من جرت عادته على الظلم واخويه حكمه ذلك، وعلى فهو يدل على جواز غيبة غير العادل وإن لم يكن متجاهراً بالفسق، وهذا مما لم يلتزم به أحد، مع ان الجزء عبارة عن مجموع الأمور الأربعة التي ذكرها ﷺ على سبيل العموم المجموعي، فبانتهاء المقدم ينتفي المجموع الملازم مع بقاء بعضها، فلعل المنفي خصوص العدالة.

[١] ومنها: صحيح (١) ابن أبي يعفور عن مولانا الصادق ﷺ الوارد في بيان

و مفهوم قوله ﷺ في رواية علقمة المحكية عن المحاسن من لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى - اخل في ولاية الشيطان، الخبر [١].

دلّ على ترتّب حرمة الاغتيا ب و قبول الشهادة على كونه من أهل الستر [٢] و كونه من أهل العدالة على الطريق اللّف والنشر أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهوداً عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب 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 بيّن حقيقة العدالة، و الدلالة على ذلك أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته ^(١) فإن مفهومه إن من لم يكن ساتراً لعيوبه لا يحرم التفتيش عن حاله بالسؤال عن جيرانه و معاشريه و غيرهم عن معاصيه. وفيه: أولاً: ان التفتيش تارة يكون بالسؤال عن المطلع على حاله، و اخرى بغيره فلا تلازم بين جواز التفتيش و جواز الغيبة.

و ثانياً: ان الستر للعيوب في الخبر جعل طريقاً الى ثبوت العدالة، فالمراد به الستر عند من يريد ترتيب آثار العدالة، حتى انه لو رأى منه ذنباً خرج عن هذا الستر و إن كان غير متجاهر بالفسق، و عليه ففهومه جواز غيبة الفاسق مطلقاً.

[١] ومنها: خبر علقمة المحكي عن المحاسن عن سيدنا الصادق ﷺ المذكور في المتن.

و قد استدلل به المصنف رحمه الله بتقريبين:

[٢] الأول: انه دل على ترتّب عدم جواز الغيبة على كون الرجل غير مرئى منه المعصية و لا مشهوداً عليه بها، و مقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر.

الثاني: انه دل على ترتّب قبول الشهادة على كونه من أهل الستر ففهومه جواز غيبة غير المستر، وهو المتجاهر بالفسق.

ثم ان مقتضى اطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به ولو مع عدم قصد غرض صحيح [١] ولم 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 والفتوى عدمه.

ولكن: يرد على الإستدلال به.

أولاً: انه ضعيف السند لعلمة.

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

و ثالثاً: ان الظاهر من الستر ارادة العدالة منه، لأنه ﷺ رتب كونه من أهل الستر والعدالة على شئ واحد و هو حسن الظاهر، فلو كان له مفهوم فإنما هو جواز غيبة الفاسق.

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

ممنوعة، إذ التصرف في المفهوم من دون التصرف في المنطوق غير معقول كما حقق في محله، والتصرف في المنطوق في المقام لا يمكن كما لا يخفى، مع ان الإلتزام بذلك مستلزم للقول بعدم مدخلية التجاهر بالفسق في الحكم.

فتحصل: انه لا يكون في النصوص المعتبرة ما يمكن الإستدلال به الا خبر هارون ولا بأس بالوجهين الأولين أيضاً.

فروع

بقي في المقام فروع تعرض لها المصنف ﷺ

[١] قال ثم ان مقتضى اطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به ولو مع

عدم قصد غرض صحيح.

لاحظ قوله ﷺ في خبر هارون: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة فان اطلاقه يقتضي عدم الفرق بين أن تكون الغيبة لغرض صحيح أم كانت بقصد الإنتقاص، كما ان ما ذكرناه من خروج ذكر المغتاب في ما تجاهر به عن الغيبة موضوعاً لعدم كونه اظهاراً لما ستره الله يقتضي ذلك.

و هل يجوز اغتياى 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. واستظهره في الحدائق من كلام جملة من الأعلام و صرح به بعض الأساطين. و ينبغي الحاق ما يتستّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللواط العياذ بالله جاز اغتياىه بالتعرّض للنساء الأجانب، و من تجاهر بقطع الطرق جاز اغتياىه بالسرقة، و من تجاهر بكونه جلاّد السلطان يقتل الناس و ينكّلهم جاز اغتياىه بشرب الخمر، و من تجاهر بالقبائح المعروفة جاز اغتياىه بكل قبيح [٢] و لعل هذا هو المراد من التي جلباب الحياء لا من تجاهر بمعضية خاصّة و عدّ مستوراً بالنسبة الى غيرها كبعض عمال الظلمة.

الثاني: ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

[١] هل يجوز اغتياى المتجاهر في غير ما تجاهر به.

الأقوال في المسألة ثلاثة:

الأوّل: 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 رحمه الله و هو التفصيل بين المعاصي التي دون ما تجاهر به في القبح و بين غيرها فيجوز في الأولى ولا يجوز في الثاني، فمن تجاهر باللواط جاز اغتياىه بالتعرّض لنساء الأجانب، و من تجاهر بقطع الطريق جاز اغتياىه بالسرقة، و من تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتياىه بكل قبيح.

و قد استدل للأوّل 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 أخرى: بأن الظاهر من الخبر ورودّه في مقام بيان الحكم لا بيان نفي الموضوع

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

ولكن يرد عليهما: ان الظاهر من نفي الطبيعة هو نفي الموضوع حقيقة، و حمله على ارادة النفي التنزيلي 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 منتفياً بعد نفيه كقوله لا يشك لكثير الشك وليست 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 مطلقاً ولا مختصاً 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 تنزيلاً -أي نفيًا للحكم بلسان نفي الموضوع- و ارادة الأعم مستلزمة لاجتماع اللحاظين في استعمال واحد، فيدور الأمر بين ارادة أحد القسمين، والمتعين 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 فاختصاصهما بخصوص ما تجاهر فيه واضح.

و قد استدل 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 رحمهم الله من ان لا يكره نسبته الى اللواط -العياذ بالله- مثلاً لا يكره نسبته الى انه يتفحص عن حرائر النساء و هذه الملازمة بعنوان انه نقص و عيب ثابتة فاذا فرضنا ان أحداً يكره الثاني دون الأول يستكشف منه ان كراهة الثاني ليست متعلقة به بما هو عيب و نقص، فيجوز غيبته فيه.

ثم المراد بالمتجاهر، من تجاهر بالقبيح بعنوان انه قبيح فلو تجاهر به مع إظهار حمل له لا يعرف فسادة الا القليل، كما اذا كان من عمال الظلمة و ادعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع او غير مسموع منه لم يعد متجاهراً [١].

نعم لو كان اعتذاره واضح الفساد لم يخرج عن المتجاهر.

و فيها نظر:

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

وأما الثاني: فلأنه ربما يكون الشخص متجاهراً في معصية كبيرة، كقتل النفوس المحترمة و متسترأ فيما هو دونها، ويكره نسبته اليه و يتجنبه كما هو واضح.

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

[١] الثالث: المراد بالمتجاهر: من تجاهر بالقبيح مع علمه بالقبيح، و بعلم الناس بصدوره عنه بعنوان انه قبيح، فلو لم يكن عالماً بقبحه لشبهة حكيمة، كما لو شرب التمر المغلي قبل ذهاب ثلثيه معتقداً اباحته، او لشبهة موضوعية، كما لو شرب الخمر باعتقاد انه ماء، لا يجوز اغتيابه لعدم كونه فاسقاً، فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق.

كما انه لو اتى به علناً 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 متجاهراً 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 المأني به معصية علناً و علم ان الناس عالمون بأنه عاص بفعله، و ليس له عذر ولو غير موجه.

ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته مستوراً عند غيرهم هل يجوز ذكره عند غيرهم [١] ففيه اشكال من امكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الإطلاع على عمله مطلقاً قرب متجاهر في بلد مستتر في بلاد الغربة أو في طريق الحج والزياره لثلاً يقع عن عيون الناس.

وبالجملة فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما تيقن خروجه، فالاحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه ولا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز، ولذا جاز سبه بما لا يكون كذباً وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث ان مناط الأوّل المذمة والتنقيص فيجوز، و مناط الثاني اظهار عيوبه فلا يجوز الا بمقدار الرخصة.

[١] قوله ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلته مستوراً...

هذا هو الرابع: وهو انه اذا كان متجاهراً جاز غيبته عند من لا يكون مطلعاً على حاله لعدم كونه اظهاراً لما ستره الله، اذ المراد منه اظهار الأمر المستور، فلو كان منكشفاً لم يكن من الغيبة، هذا مضافاً الى ظهور خبر هارون، فان الظاهر منه ارادة بيان ان في المتجاهر خصوصية ليست في غيره، فلو اقتصر على ذكره عند من يكون مطلعاً على حاله لزم عدم خصوصية فيه فإن العالم بالحال يجوز الغيبة عنده ولو لم يكن المقول فيه متجاهراً وهذا مما لا اشكال فيه.

انما الكلام في حد التجاهر، والظاهر انه يصدق مع التجاهر به عند جماعة معتد بهم مع عدم المبالاة بإطلاع غيرهم، فلو تجاهر عند أصحاب سره ورفقائه لا يصدق عليه المتجاهر، كما انه لو تجاهر في بلد الغربة وتستر في بلد نفسه، لا يكون متجاهراً.

الخامس: ان جواز الغيبة يدور مدار بقاء كونه متجاهراً، فلو انتفى عنه المبدأ واخفي فسقه وتأذى من ظهوره تحرم غيبته، إذ بقاء الحكم تابع لبقاء موضوعه، فع ارتفاع الموضوع يرتفع الحكم.

الثاني: تظلم المظلوم [١] وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان مستتراً به كما إذا ضربه في الليل الماضي و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [٢].

تظلم المظلوم

[١] قوله الثاني: تظلم المظلوم و اظهار ما فعل به الظالم.

وإن كان مستتراً به كما إذا ضربه في الليل الماضي و شتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه.

و الظاهر ان جواز اظهار ما فعل الظالم بالمظلوم وإن كان مستتراً به إجماعي، و قد استدل له بأمور:

[٢] الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (١).

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

وفيه: ان الانتصار عبارة عن الانتقام، ففاد الآية الشريفة جواز الانتقام و مجازاة الظالم بالمثل التي دلت عليها الآية التي قبل هذه الآية، و هي جزاء سيئة سيئة مثلها، فهي اجنبية عن جواز الاعتيا ب.

فإن قلت: ان الغيبة نحو من الانتقام.

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

وقوله تعالى ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [١].

فمن تفسير القمي أي لا يجب ان يجهر الرجل بالظلم والسوء و يظلم الا من ظلم فاطلق له ان يعارضه بالظلم.

و عن تفسير العياشي عنه عليه السلام من أضاف قوماً فأساء اضافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه [٢] وهذه الرواية وإن وجب توجيهها اما بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً و هتكاً لاحترامهم او بغير ذلك الا انها دالة على عموم من ظلم في الآية الشريفة وان كل من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم.

[١] الثاني: قوله تعالى ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ ^(١). فانه يدل على مرجوحية الجهر بالسوء من القول الذي من أفرادهِ و مصاديقهِ الغيبة كما تقدم في أول المبحث الا بالنسبة الى المظلوم.

فإن قلت: انكم بنيتم على عدم دلالة الآية على عدم جواز الغيبة فكيف تتمسكون بها في المقام؟

أجبنا عنه: بأن هذا الإيراد وارد على من التزم بعدم كون الغيبة من مصاديق الجهر بالسوء كالمحقق الإيرواني رحمته الله وغيره، ولا يرد علينا لأننا 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 يقتضي الا ثبوت الإيجاب الجزئي، و حيث انه لا اطلاق لتلك الجزئية، لعدم ثبوت كونها واردة في مقام البيان من هذه الجهة فيمكن ان يكون الجواز راجعاً الى مذمته، و تعييره و تنقصيه فانها من الجهر بالسوء كما في تعليقه بعض مشايخنا المحققين.

مندفعة بما حقق في محله، من انه عند الشك في كون دليل في مقام البيان يبيّن 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 قرّة عن مولانا الصادق عليه السلام

ونحوها في وجوب التوجيه رواية أخرى في هذا المعنى محكية عن المجمع [١] ان الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله ويؤيد الحكم فيما نحن فيه ان في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفي حرجاً عظيماً [٢] ولأن في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم [٣] وهي مصلحة

في قول الله عز وجل: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم﴾ من اضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه (١).

[١] وما عن مجمع البيان عنه عليه السلام في قوله تعالى ﴿لا يحب... الخ﴾ ان الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في ان يذكر سوء ما فعله (٢) بتقريب انهما يدلان على ان من هتك ضيفه ولم يقم بما يليق بشأنه في مقام الضيافة جازله أن يذكره بما فعله من السوء.

وفيه: ان الخبرين ضعيفان.

اما الأول فلجهالة حال المفضل.

وأما الثاني: فلإرسال.

[٢] الرابع: ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً.

وفيه: أولاً: ان المراد من دليل نفي الحرج ليس هو الحرج النوعي، بل المراد الحرج الشخصي، فلا ينفع في نفي الحكم كلياً.

و ثانياً: ان دليل نفي الحرج انما ينفي الأحكام التي في نفيها امتتان على الأمة، فالحكم الذي يكون نفيه مئة على شخص و منافياً للامتنان على الآخر لا يكون مشمولاً لدليل نفي الحرج والمقام من هذا القبيل، لأن جواز الإغتياب مناف للامتنان بالنسبة الى المغتاب بالفتح.

[٣] الخامس: ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم وهي مصلحة خالية عن مفسدة فيثبت الجواز، لأن الأحكام تابعة للمصالح.

وفيه: أولاً: ان مقاومة هذه المصلحة لاسيما وهي مظنونة 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.

خالية عن مفسدة فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعة للمصالح، ويؤيده ما تقدم من عدم الإحترام للإمام الجائر [١] بناء على ان عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره والالم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق. وفي النبوي لصاحب الحق مقال [٢].

و ثانياً: ان لازم هذا الوجه جواز اغتيال كل عاص وإن كان غير متجاهر ولا ظالم لشخص، فان في تجويزه مظنة الردع.
و ثالثاً: ان الجواز على هذا لا يختص بالمظلوم، بل يجوز لكل أحد لعين هذا الوجه.
و رابعاً: انه ربما يحصل العلم بأنه لا يرتكب تلك المعصية اوانه لا يرتدع من هذا التظلم.

[١] السادس: خبر قُرب الإسناد عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام: ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق ^(١).
بتقريب ان نفي الحرمة عن الإمام الجائر من جهة جوره لا من جهة تجاهره والالم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق.

وفيه: مضافاً 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 الاغتيال لكل أحد لا خصوص المظلوم، مضافاً الى ان الخبر مروي بطريق آخر وفيه توصيف الإمام بالكذب.

[٢] السابع: النبوي و لصاحب الحق مقال ^(٢).

وفيه: اولاً: انه ضعيف السند.

و ثانياً: انه يدل على ان من ثبت له حق فله مقال، والكلام في المظلوم انما هو في ثبوت الحق له بعد ما اضيع حقه بالظلم، مع ان المقال الثابت لصاحب الحق لعله اريد به مطالبة 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) المحجة البيضاء للمحدث الكاشاني، ج ٥، ص ٢٧٠ - وكشف الريبه.

والظاهر من جميع ما ذكر عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو ازالة الظلم عنه [١] وقواه بعض الأساطين خلافاً لكاشف الريبة و جمع ممن تأخر عنه فقيده اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقن من الأدلة لعدم عموم في الآية و عدم نهوض ما تقدم في تفسيرها للحجّة مع ان المروي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان [٢] انه لا يحبّ الشتم في الانتصار الا من ظلم، فلا بأس له ان ينتصر ممن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدين. قال في الكتاب المذكور ونظيره (وانتصروا من بعد ما ظلموا) وما بعد [٣] الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلة العقلية والنقلية ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم يكن فائدة في هتك الظالم.

[١] وهل يقيد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو ازالة الظلم عنه كما عن جماعة، منهم كاشف الريبة والمحقق السبزواري والمحقق التراقي في المستند، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة.

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

اقواهما: الثاني، لأن مقتضى الآية الشريفة «لا يحب الله الجهر... الخ» التي عرفت دلالتها على جواز اغتيال المظلوم باظهار ما فعل به الظالم جواز الغيبة حتى عند من لا يرجو ازالة الظلم عنه.

وما ذكره الشهيد رحمته الله و تبعه بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله من انه لا عموم في الآية ليطمسك به في اثبات الإباحة مطلقاً.

غير تام، إذ قد عرفت ان الآية الشريفة مطلقة، وبمقتضى مقدمات الحكمة تفيد العموم.

[٢] قد استدل للأول في المتن بالخبر المروي ^(١) عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية

الشريفة.

وقد مرّ انه لا يصح الاستناد الى ذلك الكتاب.

[٣] قوله وما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل.

وكذلك لو لم يكن ما فعل به ظلماً بل كان من ترك الأولى [١] وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك فعن الكافي والتهديب بسندهما عن حماد بن عثمان [٢] قال: دخل رجل على أبي عبد الله عليه السلام فشكى رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكوّ عليه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما لفلان يشكوك، فقال: يشكوني أني استقضيت منه حقّ فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً فقال: كأنك إذا استقضيت حقك لم تسيء رأيك قول الله تعالى ﴿وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ﴾، ترى أنهم خافوا الله عز وجل أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل سوء الحساب، فمن استقضى فقد أساء.

الظاهر كما قيل أراد بما بعد الآية المؤيدات التي ذكرها، وإنما عبّر عنها بعنوان كونها بعد الآية مع كونها بعد الاخبار، لكون الاخبار واردة في تفسيرها فهي من توابع الآية ولواحقها، فالأظهر عدم تقييد الجواز بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه.

الغيبة في ترك الأولى

[١] وهل يجوز الغيبة لو لم يكن ما فعل به ظلماً بل كان من ترك الأولى أم لا؟ وجهان:

قد استدل لجواز الاغتيا بترك الأولى بوجوه:

[٢] الأول: خبر حماد بن عثمان المذكور في المتن (١).

فانه يدل بالتقرير على جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى بالمطالبة وعدم الإهمال في قضاء الدين الذي هو من المستحبات، واحتمال ردع الإمام عليه السلام عن ذلك وعدم نقله لنا ضعيف لا يعاب به.

كما أن دعوى ضعف السند لمعلّى بن محمد لا تسمع، إذ الظاهر انه حسن اقلأً. ولكن يرد على الإستدلال به: ان الظاهر منه كون المديون معسراً لا يجوز المطالبة منه، او كونه لا يجب عليه الأداء لغير ذلك، ومعلوم ان طلب الأداء حينئذ ظلم وتعد على

[١] ورسلة ثعلبة بن ميمون المروية عن الكافي قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه و شكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: واني لك بأخيك الكامل أي الرجل المهذب. فإن الظاهر من الجواب ان الشكوى انما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذب.

المديون تباح معه الغيبة كما تقدم.

و الشاهد على ما ذكرناه امور:

الأول: قوله عليه السلام في ذيل الخبر فمن استقصى فقد اساء. فان المطالبة من المديون الموسر المتمكن من الأداء مع وجوبه عليه ليست اساءة قطعاً.

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

الثالث: تشديد الإمام على المشكو.

ولو اغمضنا عن ما ذكرناه من الظهور فلا أقل من كونه مجملاً لا يمكن الإستدلال به.

[١] الوجه الثاني: مرسل ثعلبة 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 المهذب.

وفيه: أولاً: انه ضعيف السند للإرسال.

و ثانياً: ان قوله عليه السلام: واني لك... الخ يمكن ان يكون ردعاً و انتصاراً للمغتتاب (بالفتح) فليس هناك تقرير من المعصوم عليه السلام كي يستدل به.

الثالث: ما أفاده المحقق الإيرواني عليه السلام وهو التمسك بما ورد في ذكر الضيف مساوئ 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، وانه يجوز للمظلوم اغتيااب ظالمه بكل من الظلمين.

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

و مع ذلك كلّه فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصُّور العشر الآتية التي رخصّ فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوى من مصلحة إحترام المغتاب كما ان الأحوط جعل الصورة السابقة خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته اليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها من تعرّض لصور الاستثناء منها فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهمّ صور تعرّضوا لها [١].

وفيه: مضافاً الى ما تقدم من ضعف السند: انه قد مرّ أن الظاهر من الخبر ارادة هتك الضيف وإهانته لا ترك الأولى، مع ان دعوى ان عدم القيام بالحقوق المستحبة نوع من الظلم كما ترى.

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

ضابط الغيبة المجازة

[١] وقد ذكر الأصحاب موارد عديدة لجواز الغيبة:

وتنقيح القول فيها: ان ما ذكره الأصحاب من مستثنيات الغيبة تدرج في واحد من العناوين الأربعة، أو يتوهم اندراجه فيه:

الأوّل: ما كان خارجاً عنها موضوعاً، كغيبة المتجاهر بالفسق المتقدم وبعض المستثنيات المذكورة في المكاسب التي ستمر عليك.

الثاني: ان ينطبق على الغيبة عنوان ذو مصلحة أهم من مفسدة الغيبة، وقد ذكر المصنّف رحمه الله لذلك موارد وستعرف ما فيها.

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

[١] منها نصح المستشير فإن النصيحة واجبة للمستشير [٢].

الرابع: ما كان خارجاً عن حكم الغيبة بالتخصيص، وهو على أقسام:
 الأول: ما يكون خارجاً بدليل مختص به كتظلم المظلوم المتقدم.
 الثاني: ان يكون الخروج بأدلة نفي الضرر والحرر.
 الثالث: ان ينطبق على الغيبة عنوان واجب في نفسه، وكانت النسبة بين الدليلين
 عموماً من وجه، وقدم دليل ذلك الواجب لوجود أحد المرجحات فيه.
 هذا كله بحسب الكبرى،.
 وأما الصغرى فقد ذكروا لها موارد.

نصح المستشير

[١] منها: نصح المستشير.
 وتنقيح القول فيه بالبحث في موردين:
 الأول في وجوبه وعدمه.
 الثاني: في جواز نصح المستشير وإن أوجب الوقعية والغيبة. أما الأول ففي الكتاب.
 [٢] ان النصيحة واجبة للمستشير.
 ولكن الظاهر ان النصح غير واجب فان ما استدل به لوجوبه بين ما هو ضعيف
 السند، وغير دال على وجوبه، وما لا ربط له به.
 اذ قد استدل له بما دل على حرمة خيانة المؤمن لآخيه^١.
 وبما دل على وجوب نصح المؤمن ابتداءً^٢.
 وبالنصوص الامرة بقضاء حاجة المؤمن^٣ لأن النصح نوع منها.
 وبما ورد في خصوص نصح المستشير^٤.
 وشئ منها لا يصلح مستنداً للوجوب.

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب الوديعة. (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.

فإنَّ خيانتَه قد تكون أقوى مفسدةً من الوقوع في المغتاب [١].

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

وأما الثاني: فهو محمول على الإستحباب للإجماع على عدم وجوب النصح ابتداءً، وبه يظهر ما في الثالث.

وأما الرابع: فماتضمن من تلك النصوص الأمر به ضعيف السند، وغيره انما تضمن ترتب المفسدة الدنيوية من سلب اللب والرأي على ترك النصح، وهو لا يدل على أزيد من الإستحباب.

فالأظهر عدم وجوبه، نعم تحرم الخيانة للنصوص الدالة عليها.

وأما الثاني فقد استدل لجواز نصح المستشير وإن أوجب الوقعة والغيبة، بوجوه: الأول: ما ذكره الأستاذ الأعظم -مبتنئاً على وجوبه- وهو ان دليلى وجوب النصح وحرمة الغيبة من قبيل المتعارضين لا المتعارضين، فإن الغيبة في موارد الإجتاع مأخوذة في مقدمات النصح، وانه يتولد منها ويتوقف عليها، نظير توقف انقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير، وعليه فيتصف كل من النصح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه.

وفيه: ان النصح الواجب على المكلف في موارد الاجتاع انما يكون من العناوين المنطبقة على الغيبة لا المتولدة منها المتوقفة عليها، إذ لا وجود للتنبيه على معاييب من يريد المستشير تزويجها مثلاً -الذى هو نصحه- الا ببيان ما فيها من المعاييب المستورة الذي هو غيبة، فالدليلان من قبيل المتعارضين.

[١] الثاني: ما هو ظاهر المصنف رحمه الله وهو: ان حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن و تأذيه منه، و حيث ان خيانة المستشير قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب فلامحالة تسقط حرمتها.

وكذلك النصح من غير استشارة فإن من أراد تزويج امرأة وأنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد فلا ريب ان التنبيه على بعضها، وإن أوجب الوقعة فيها أولى من ترك نصح المؤمن مع ظهور عدة من الأخبار في وجوبه.

وفيه: ما تقدم في أول هذا المبحث، من انه في موارد اجتناع عنوانين الذين كل منهما محكوم بحكم ينافي حكم الآخر لا سبيل الى الرجوع الى مرجحات باب المزاخمة و رعاية أقوى الملاكين، وليست 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 كي يعرف الراجح منهما.

الثالث: ما ورد في استشارة فاطمة بنت قيس النبي في أن تصير زوجة معاوية أو أبي جهم من انه قال ﷺ: أما معاوية فصعلوك لا مال له، وأما ابوجهم فلا يضع العصا عن عاتقه، انكحي أسامة، حيث انه ﷺ تعرض لما يكرهه الخاطبان^(١).

وفيه: انه لو سلم سند الخبر، ان دلالة على المطلوب تتوقف على كون ما ذكره النبي ﷺ عيباً مستوراً، مع ان كونه عيباً، وعلى فرضه كونه مستوراً، محل تأمل ونظر.

الرابع: ان النسبة بين دليلي حرمة الغيبة، ومطلوبية النصح عموم من وجه، وهما من قبيل المتعارضين، فيتعين الرجوع الى مرجحات باب المعارضة، بناءً على ما هو الحق من انها المرجع عند تعارض الدليلين بالعموم من وجه، والترجيح مع دليل النصح لكونه أشهر. فتأمل.

فتحصل: ان الأظهر كون المورد داخلاً في القسم الثالث من العنوان الرابع. ولا فرق فيما ذكرناه بين كون النصح واجباً أم لا، كما هو واضح.

و منها الاستفتاء بأن يقول للمفتي ظَلَمَني فُلانٌ حقّ فكيف طريقي في الخلاص [١] هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص والا فلا يجوز، ويمكن الإستدلال عليه بحكاية [٢] هند زوجة أبي سفيان واشتكائها الى رسول الله ﷺ وقولها انه رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني و ولدي، فلم يرد ﷺ عليها غيبة أبي سفيان، ولو نوقش في هذا الإستدلال بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محل الكلام أمكن الإستدلال بصحبة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ﷺ قال: [٣] جاء رجل الى النبي ﷺ فقال: ان أمي لا تدفع يد لامس، فقال: احبسها. قال: قد فعلت، قال ﷺ: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال ﷺ: فقيدّها فانك لا تبرّها بشئ أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عزوجل الخبر.

الإغتياب في مواضع الاستفتاء

[١] قوله و منها: الاستفتاء بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان حق فكيف طريقي في الخلاص.

وقد استدل للجواز في هذا المورد بروايتين:

[٢] الأولى النبوي، المذكور في المتن ^١. حيث انه ﷺ لم يجرها عن غيبة أبي سفيان.

وفيه: أولاً: انه ضعيف السند للإرسال.

و ثانياً: انه محتمل أن يكون عدم الردع لمعرفية أبي 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 في غير ما وقع التظلم منه، وهو صفة البخل.

[٣] الثانية: صحيحة ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن ^٢.

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

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

و احتمال كونها متجاهرة بالفسق مدفوع بالأصل [١].

وفيه: أولاً: انه يحتمل أن يكون المورد داخلياً في موارد غيبة المجهول، إذ المرأة لم تكن معروفة عند النبي ﷺ، و مجرد كونها أمّاً للسائل لا يوجب صيرورتها معلومة معينة.
 وثانياً: ان الظاهر من الخبر انها كانت متجاهرة بالفسق والزنا، و غيبة المتجاهر جائزة، على انه حيث يكون الخبر متكفلاً لبيان قضية شخصية يكفي لعدم جواز التعدي احتمال كونها متجاهرة.

[١] وما ذكره المصنف رحمه الله من انه مدفوع بالأصل.

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

هذا إذا أريد به الإستصحاب، وإن 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 في الخبر كون أم السائل مسلمة، و لعلها كانت كافرة، و مجرد الاحتمال يكفي في عدم جواز التعدي.

والحق ان يستدل لجواز الغيبة في مواضع الاستفتاء إذا كان المسؤول 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 وما دل على حرمة الغيبة، إذ هما لا يتصادقان على مورد واحد، فان السؤال الذي تنطبق عليه الغيبة مقدمة للتعلم الواجب لا انه مصداقه، والفرض ان المكلف لا يتمكن من امتثالها معاً، فيتعين الرجوع الى مرجحات باب التزاحم.

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

[١] ومنها قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فانه اولى من ستر المنكر عليه فهو في الحقيقة إحسان في حقه [٢]. مضافاً الى عموم أدلة النهي عن المنكر [٣].

الإغتياب بقصد ردع المغتاب عن المنكر

[١] ومنها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله.
 وقد 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
 وفيها نظر:
 اما الأول: فمضافاً الى كونه أخص من المدعي، إذ ربما لا يرتدع المغتاب عن المنكر والمغتاب (بالكسر) يعلم بذلك، فحينئذ لا يكون اغتيابه احساناً في حقه.
 ان الإحسان انما يكون مطلوباً للشارع اذا لم يكن بالأمر المحرم ومطلوبيته مقيدة بعدم ترك الواجب وفعل المحرام.
 ودعوى انه اذا كان الغرض من ذكر العيب الإحسان الى المغتاب (بافتتاح) لا يصدق عليه الغيبة لعدم قصد الإنتقاص حينئذ.
 مندفعة بما تقدم من عدم أخذ قصد الإنتقاص في مفهومها.
 ودعوى عدم كراهة ذكره اذا كان بهذا القصد، ممنوعة.
 وأما الثاني: فلأن النهي عن المنكر واجب، ولكن لا بالمنكر والا لجاز الزنا بزوجة الزاني لردعه عن فعله.
 نعم اذا كان المنكر من الأمور المهمة من قتل النفس المحترمة وشبهه و توقف ردعه على الغيبة جازت لما ثبت بالأدلة العقلية والنقلية من وجوب الردع بأي نحو أمكن.

و منها قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس [١] كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس، و يدل عليه مضافاً 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 ﷺ اذا رأيتم أهل الريب و البدع من بعدي فاطهروا البرائة منهم وأكثروا من سبهم، و القول فيهم والوقية 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 دلّ على جوازه، و لان مصلحة عدم الحكم بشهادة الفساق 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].

الإغتياب لحسم مادة الفساد و جرح الشهود

[١] و منها: قصد حسم مادة فساد المغتاب عن الناس كالمبتدع. يشهد لجواز الغيبة في هذا الموضع مضافاً الى ان الثابت بضرورة من الشرع ان للدين حرمة لا يسقطها شيء، فاذا دار الأمر بين هتك حرمة المغتاب و اغتيابه و حفظ الدين، لا ريب في تقديم الثاني.

صحيح داود بن سرحان المذكور في المتن ^١.

[٢] و منها: جرح الشهود.

و يشهد لجواز الإغتياب في هذا الموضع - مضافاً الى ان عليه يتوقف حفظ اموال الناس واعراضهم وانفسهم - ان اجماع علمائنا عليه كما يظهر لمن راجع كتاب القضاء.

[٣] و أولى بالجواز من ذلك جرح الرواة، فان عليه يتوقف حفظ شريعة سيد المرسلين ﷺ، و عليه بناء الأصحاب في كل عصر و إن كان الغالب في هذا العصر عدم صدق الغيبة على ذلك لعدم معرفة تلك الرواة بأشخاصهم.

[٤] و أما الشهادة على الناس بالزنا و القتل و أخذ مال الغير و نحو ذلك فقد ثبت

و منها دفع الضرر عن المعتاب [١] و عليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث، و قد بينّ ذلك الإمام عليه السلام بقوله في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه أقرأ مني على والدك السلام، فقل له: انما اعيبك دفاعاً مني عنك فان الناس يسارعون الى كل من قربناه و مجدناه لإدخال الأذى فيمن نحبه و نقربه و يذمون له و يحبّتنا له و قربه و دنوّه منا و يرون إدخال الأذى عليه و قتله و يحمّدون كل من عيّناه نحن، و انما اعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا (منا) بميلك إلينا و انت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الامر لمودّتك لنا و ميلك إلينا فاحببت ان اعيبك ليحمّدوا أمرك في الدين بعبيك و نقصك و يكون ذلك منا دافع شرهم عنك يقول الله عز وجل: ﴿وَأَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَائِهِم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ هذا التنزيل من عند الله لا والله ما عابها الا لكي تسلم من الملك و لا تغصب [تعطب] على يديه، و لقد كانت صالحة ليس للعيب فيها مساغ و الحمد لله، فافهم المثل رحمك الله فانك أحبّ الناس الىّ و أحبّ أصحاب أبي الىّ حيّاً و ميتاً، و انك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، و إن وراءك للملكاً ظلوماً غصباً يرقب عبور كل سفينة صالحة ترد من بحراهدى ليأخذها غصباً و يغصب أهلها

جوازها بالنصوص الكثيرة الواردة في الشهادات المتضمنة للأمر بتحمل الشهادة وأدائها و حرمة كتمانها، و معلوم انها بحسب الغالب شهادة على الناس بما يوجب فسقهم كما لا يخفى. و إن شئت قلت: انه بعد ما لا ريب في اعتبار العدالة في الشهود انه لو كانت الشهادة بالزنا او القتل او أخذ مال الغير عدواناً أو نحو ذلك غيبة محرمة، لزم عدم الإعتماد على الشهادة، فن النصوص المتضمنة لقبولها يستفاد جواز الإغتياب في هذا الموضع.

الأغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه

[١] و منها دفع الضرر عن المعتاب.

فرحمة الله عليك حياً ورحمة الله عليك ميتاً، الخبر [١] و يلحق بذلك الغيبة للتقية على نفس المتكلم أو ماله أو عرضه أو عن ثالث، فان الضرورات تبيح المحظورات.

الضرر الذي يدفع بالغيبة تارة يكون مما يجب دفعه عن الغير كما لو أراد أحد ان يقتله او يهتك عرضه، وأخرى يكون مما لا يجب دفعه، والغيبة في المورد الأول جائزة لما علم من الشرع من ان لذلك مفسدة لا يزاحمها شئ من مفسد المحرمات، وأما في المورد الثاني فلا دليل على جوازها.

و دعوى انه لو اطلع المقول فيه لرضي بالإغتياب طوعاً 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 محذوراً بنظره.

و دعوى عدم صدق الغيبة لعدم قصده الانتقاص. مندفعة بما تقدم من عدم دخله في مفهومها.

[١] قوله و عليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدة أحاديث...، الخبر ١.

ظاهره كون تلك الأحاديث ٢ دالة على جواز الغيبة لدفع الضرر.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم بأنها اجنبية عن المقام إذ من الواضح انه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة وانما ذمّه الإمام عليه السلام لحفظ دمه أو شئونه عن الإضرار. وفيه انه يمكن ان يكون نظر المصنف رحمته 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 تعييبه بما فيه بالأولية.

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

(١) ما ذكره المصنف من الرواية المبينة للحمل المزبور - مذكورة في رجال الكشي، ج ١، ص ٣٤٩، الرقم ٢٢١، مع اختلافات كثيرة.

(٢) معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ٢٣٠.

ومنها ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة المميّزة [١] التي لا يعرف الا بها كالأعمش والأعرج والأشتر والأحول، ونحوها.

وفي الحديث جاءت زينب العطارّة الحولاء الى نساء رسول الله ﷺ [٢] و لا بأس بذلك فيما اذا صارت الصفة في اشتهاٍ توصيف الشخص بها الى حيث لا يكره ذلك صاحبها، و عليه يحمل ما صدر عن الإمام ﷺ و غيره من العلماء الأعلام لكن كون هذا استثناء مبني على كون مجرد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الإنتقاص غيبة، و قد منعنا ذلك سابقاً إذ لا وجه لكرهه المغتاب لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر والمفروض عدم قصد الذمّ ايضاً، اللهم الا ان يقال ان الصفات المشعرة بالذم كالألقاب المشعرة به [٣] يكره الإنسان الاتّصاف بها و لو من دون قصد الذمّ، فإن اشعارها بالذمّ كاف في الكراهة.

الأغتياب بذكر الأوصاف الظاهرة

[١] قوله ومنها: ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزلة الصفة.

يدل على جواز ذلك -مضافاً الى عدم الخلاف فيه بل عليه سيرة العلماء حديثاً و قديماً-.

[٢] ما في الحسن عن الإمام الصادق ﷺ: جاءت زينب العطارّة الحولاء الى نساء رسول الله ﷺ^١.

و خبر الفضل بن عبد الملك قال: سمعت ابا عبد الله ﷺ يقول: أحب الناس الى احياء و أمواتاً أربعة: و ذكر منهم الأحول^٢.

و عدم صدق الغيبة عليه موضوعاً لأنها عبارة عن إظهار ما ستره الله، و إذا لم يكن المقول مستوراً لم يصدق على ذكره الغيبة فلا وجه لحرمته.

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

[٣] قوله اللهم الا ان يقال ان الصفات المشعرة بالذم.

ليس تمام موضوع الغيبة، الكراهة اذا سمع ما قيل في حقه، كي يوجب ذلك صدق

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

(١) روضة الكافي، ص ٩١.

و منها ما حكاه في كشف الريبة عن بعض من أنه اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها، فاجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز [١] لأنه لا يؤثر عند السامع شيئاً وإن كان الأولى تنزيه النفس واللسان عن ذلك لغیر غرض من الأغراض الصحيحة خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك أو خوف اشتهاه عنها، انتهى.

أقول اذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير والمذمة، وليس هنا هتك ستر ايضاً فلا وجه للتحريم ولا لكونها غيبة الا على ظاهر بعض التعاريف المتقدمة.

و منها ردّ من ادعى نسباً ليس له [٢] فان مصلحة حفظ الأنساب اولى من مراعاة حرمة الاغتيا ب.

و منها القدح في مقالة باطلة، وان دلّ على نقصان قائلها اذا توقف حفظ حقّ واضاعة الباطل عليه [٣] وأما 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.

الغيبه على ذكر الأوصاف الظاهرة، فيحتاج جوازه الى ما يدل عليه لما تقدم من ان حقيقة الغيبة اظهار ما ستره الله فلم يكن مستوراً لما صدق عليه الغيبة، وان كرهه لو سمعه. [١] و مما ذكرناه ظهر انه اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فاجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز لعدم صدق الغيبة كما هو واضح.

الاغتيا ب لردّ من يدعي نسباً ليس له

[٢] و منها: رد من ادعى نسباً ليس له.
و ملخص القول فيه: ان من ادعى نسباً ليس له وكان الأثر مترتباً عليه من التوارث والنظر الى النساء جاز لمن هو طرف الدعوى رد ذلك كما هو الشأن في كل ما يكون من الحقوق، وأما اذا لم يترتب عليه أثر فلا تجوز الغيبة لرد هذه الدعوى، وكذا لا يجوز لغیر 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 في هذه الموارد ظهر حكم القدح في مقالة باطلة ان دل على

ثم انهم ذكروا موارد للإستثناء لاجابة الى ذكرها، بعد ما قدّمنا ان الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبية على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح و مراتب مفسدة هتك المؤمن فانها متدرّجة في القوة والضعف فربّ مؤمن لا يساوي عرضه شئ [من المصالح] فالواجب التحري في الترجيح بين المصلحة والمفسدة.

الرابع: يحرم استماع الغيبة بلاخلاف [١] فقد ورد السامع للغيبة أحد المغتابين والأخبار في حرمة كثيرة الا ان ما يدل على كونه من الكبائر، كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند.

نقصان قائلها، وكذا سائر ما ذكروه من موارد الإستثناء فلا حاجة الى ذكرها.

استماع الغيبة حرام

[١] قوله الرابع: يحرم استماع الغيبة بلاخلاف.

وقد استدل لحرمة الإستماع بمجمل من النصوص:

منها النبويان: السامع للغيبة أحد المغتابين ^١.

من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب ^٢.

ومنها العلويان: أحدهما: السامع للغيبة أحد المغتابين ^٣.

ثانيهما: ما عن الإختصاص: نظر أمير المؤمنين عليه السلام الى رجل يغتاب رجلاً 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.

و منها : حديث المناهي المتضمن انه ﷺ نهى عن الغيبة والإستماع إليها ^١ .
و منها : ما عن كتاب الروضة عن الإمام الصادق عليه السلام : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك ^٢ .
و منها : حديث الرجم ، لما رجم رسول الله ﷺ الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه : هذا قصص كما يقصص الكلب ، فرّ النبي ﷺ معهما بجيفة فقال لهما : انهشها منها ، فقالا : يا رسول الله نهش جيفة ! فقال : ما أصبتما من أخيكما انتن من هذه ^٣ .
هذه هي جميع الأخبار الواصلة إلينا في هذا الباب التي ادعى المصنف عليه السلام كثرتها .
ولكن لا يصح الاستدلال بشئ منها لانها ضعيفة السند .
اما النويان ، والعلوي الأول ، والأخيران : فلا إرسال .
و أما العلوي الثاني : فلأن صاحب الإختصاص وإن نسب القول إليه عليه السلام الظاهر ذلك في كون الخبر معتبراً عنده ، الا ان ثبوت اعتباره عنده لا يلزم ثبوته عندنا ، ولعله استند الى ما لا نعتمد عليه . فتأمل .
و أما حديث المناهي : فلشعيب بن واقد ، مع انه يرد على حديث الرجم : ان الظاهر ان الأمر بالنهش لم يكن لأجل الغيبة ، إذ بعد كونها عالمين بما فعل ، و ظهور عيبه الديني بإجراء الحد عليه ، لم يكن ذكره غيبة .
و أما الإيراد على حديث المناهي بأنه متضمن للنهي عن عدة أمور لا تكون محرمة قطعاً ، فيتعين حمل النهي فيه على الكراهة .
فغير تام ، إذ ما ثبت فيه عدم الحرمة ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة و يبق الباقي و يؤخذ بظهور النهي فيه .
ولكن يمكن ان يقال أن ضعف سند النصوص ينجر بالشمرة . فتأمل .

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

(٢) المستدرک ، باب ١٣٤ ، من أبواب أحكام العشرة ، حديث ٦ .

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

وقد استدل حرمة الإستماع بوجوه أخر:

منها: النصوص الواردة في رد الغيبة ^١ وقد استدل بها بعض مشايخنا قال: ان فيها دلالة على حرمة الإستماع مع عدم الرد.

وفيه: ان وجوب الرد غير حرمة الإستماع، وهي انما تدل على الأوّل ولا تعرض لها للإستماع، وبعبارة اخرى: هي متعرضة لترتب العقاب على عدم الرد، ولكن الاستماع غير عدم الرد.

ومنها: ما استند اليه المحقق التقي الشيرازي: وهو ما دل من النصوص ^٢ على حرمة الرضا بوقوع الحرام، وان الراضي بعمل قوم كالداخل فيه معهم، فإن هذه النصوص تدل بالفحوى على حرمة الاستماع على وجه الرضا.

وفيه: انها تدل على ان الراضي بالغيبة كالداخل فيها استمعها أم لا، وبعبارة اخرى: النسبة بينهما عموم من وجه، وفي المجمع: لكل واحد منهما وجود منحاذا عن الآخر، فلا وجه للاستدلال بما تضمن حكم أحدهما لثبوته للآخر.

ومنها: ان الإستماع اعانة على الغيبة، والإعانة على الإثم حرام، فالاستماع حرام. وفيه: ما تقدم من عدم حرمة الإعانة على الإثم، مع انه أخصّ من المدعى، إذ لو فرض عدم تأثير عدم استماع هذا الشخص في تحقق الغيبة، كما اذا كان هناك مستمع آخر، لزم عدم الحكم بالحرمة.

ومنها: ان نفس أدلة حرمة الغيبة تدل على حرمة الاستماع، لأنها لا تتحقق الا بالاستماع، وبعبارة اخرى: ان الغيبة انما تتحقق بفعل شخصين: المتكلم والمستمع الأوّل

(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها.

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

بإصداره والثاني بإصغائه وتحمله، فما دل على حرمة الغيبة يدل على حرمة فعل كل منها. وفيه: ان الغيبة انما تتحقق بفعل المتكلم، غاية الأمر المحقق لصدقها على فعله إصغاء السامع وتحمله.

وإن شئت قلت: ان ظاهر الأدلة حرمة إصدار الغيبة، وهي غير ملازمة لحرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجاً.

فتحصل: ان الدليل على حرمة الاستماع منحصر بالنصوص المتقدمة إن صح سندها.

وقد يقال كما عن الأستاذ الأعظم: بأنه على فرض صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً لا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة الظاهرة في جواز استماعها لردّها عن المقول فيه وتخصيصها بصورة السماع القهري خلاف الظاهر منها على انه أمر نادر، وعليه فيحرم استماع الغيبة مع عدم الرد.

يرد على ما أفاده: ان نصوص وجوب الرد غير متعرضة لحكم الاستماع، وانما تدل على وجوب الرد ومقتضى إطلاقها وجوب الرد حتى لو فرض حرمة الاستماع.

وإن شئت قلت: ان وجوب الرد ليس مطلقاً كي يجب تحصيل مقدماته الوجودية التي منها الاستماع، بل يكون وجوبه مشروطاً بالاستماع، أو السماع القهري، فليست متعرضة لحكم الشرط، وعلى ذلك فمقتضى إطلاقها الوجوب حتى إذا كان الاستماع محرماً. ثم انه لو تنزلنا عن ذلك وسلمنا دلالتها على وجوب الرد في صورة جواز الشرط، فهي تختص بصورة السماع القهري وهو لو سلم كونه نادراً، مع انه محل منع كما لا يخفى، لا يكون ذلك مانعاً عن الإختصاص، إذ حمل المطلق على الفرد النادر مستهجن.

وأما ورود الدليل لبيان حكم فرد نادر فلا محذور فيه.

ثم المحرّم سماع الغيبة المحرّمة دون ما علم حليّتها [١] ولو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند المستمع. و قلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلّم، فالحكّي جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً لا مع العلم بعدمه.

جواز الغيبة لا يلزم جواز استماعها

[١] قوله ثم المحرّم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليّتها. وهل تختص حرمة الاستماع بما اذا حرم الاغتياب، أم تعمّ صورة جوازه، أم يفصل، بين علم السامع بالحلية فيجوز، وبين جهله بها فلا يجوز؟ فيه وجوه وأقوال: وحق القول في المتيّام يقتضي البحث في مواضع: الأول: أنه هل يلزم جواز الغيبة واقعاً مع جواز الاستماع أم لا. الثاني: أنه اذا لم يحرم السامع كونه جائز الغيبة بنحو يجوز الاستماع هل يجوز له الاستماع أم لا؟ الثالث: أنه اذا أحرز عدم كونه جائز الغيبة ولكن احتمل أو علم أن المغتاب معتقد لجواز الإغتياب هل يجوز له الاستماع أم لا؟ أما الموضوع الأول: فحصل القول فيه: ان جواز الغيبة يتصور على أنحاء. الأول: ان لا تصدق الغيبة شرعاً على ذكر ما في المقول فيه من العيب، كما اذا كان متجاهراً، أو كان المقول من الأوصاف الظاهرة، ففي هذا المورد يجوز الاستماع لعدم كونه استماعاً للغيبة. الثاني: ان تجوز الغيبة للمغتاب، ولكن كان هناك ملازمة عرفية بين جوازها له و جواز الاستماع، كما في تظلم المظلوم، فإن أهل العرف يفهمون من جواز تظلمه ولو عند من لا يرجو منه إزالة الظلم عنه جواز الاستماع، وفي هذا المورد أيضاً يجوز الاستماع. الثالث: ان تجوز الغيبة بمنّا يقتضي ذلك المناط بعينه جواز الاستماع، كما في الغيبة في مورد الاستفتاء فيجوز الاستماع.

الرابع: أن تجوز الغيبة للمغتتاب لوجود أحد موانع التكليف فيه ككونه صبيّاً أو مجنوناً أو مكراً عليه، وفي هذا المورد لا يجوز الاستماع، وذلك لأن نصوص حرمة الاستماع مطلقة شاملة لها، أما غير ما تضمن أن السامع أو المستمع أحد المغتابين فواضح، و أما ما تضمن ذلك فكذلك أن قرأ مغتابين بصيغة الجمع، فإنه يدل حينئذ على أن السامع مشترك مع المغتابين في الحكم، وإن السامع كأنه متكلم بها، فإن لم يجوز له التكلم بها لم يجوز سماعها، وإن قرأ بصيغة التثنية.

فقد يتوهم أنه يدل حينئذ على أن السامع للغيبة منزل منزلة المتكلم بها في الحكم، فإن جاز له التكلم جاز لهذا الاستماع.

ولكنه غير تام، بل الظاهر منه على هذا التقدير إرادة بيان مشاركة السامع للمتكلّم في الحكم من جهة أن الغيبة توجد بفعلها، هذا بتكلمه وذاك بإستماعه، فهما كما يشتركان في إيجاد الغيبة يشتركان في الحكم، وعليه فحيث أن كلا منهما حينئذ مكلف بترك ما هو فعله والمحرّم عليه فعل نفسه لا ما يتحقق بفعلها معاً كما هو واضح، فلكل منهما حكم يخصّه، فجوازه لأحدهما لا يلزم جوازه للآخر، فيحرم الاستماع في هذا المورد و يجب الرد.

وأما الموضع الثاني: فإن شك في صدق الغيبة على ما تكلم به، كما إذا احتمل كونه متجاهراً بالفسق، جاز الاستماع للأصل، وليس المورد مورداً للتمسك، بعموم أدلة حرمة الاستماع للشك في صدق الموضوع، ولا يمكن إحراز صدقه بالأصل لما تقدم في المستثنيات من أن هذا الأصل مثبت، وإن أحرز صدقه ولكن شك في عروض أحد المسوّغات الأخر، فإن كان هناك أصل موضوعي قاض بعدمه يدخل بذلك في المطلقات فيحرم الاستماع، وإلا فالمرجع هي أصالة البرائة.

و بما ذكرناه ظهر حكم الموضع الثالث وهو عدم جواز الإستماع. وفي جميع هذه المواضع لا يجب النهي أما في الأولين فلعدم كون صدور الفعل منكراً، وأما في الثالث فلا إمكان عدم كونه منكراً فيحمل فعل القائل على الصحة، والتمسك بأدلة النهي عن المنكر لإثبات وجوب الردع تمسك بالعام في الشبهة المصداقية له وهو لا يجوز بالإتفاق.

قال: في كشف الريبة اذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم المغتاب مستحقاً للغيبة ولا عدمه قيل [١]: لا يجب نهى القائل لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ولأن ردعه يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين.

ثم قال: والأولى التنزه عن ذلك حتى يتحقق المخرج منه لعموم الأدلة وترك الإستفصال فيها، وهو دليل ارادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل ولأن ذلك لو تمّ لتشتي فيمن يعلم عدم استحقاق القول عنه بالنسبة الى السامع مع احتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة، انتهى.

أقول: والمحكي بقوله قيل: لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وانما تدل على عدم وجوب النهي عنه، ويمكن القول بجرمة استماع هذه الغيبة مع فرض جوازها للقائل، لأن السامع أحد المغتابين، فكما ان المغتاب يحرم عليه الغيبة الا اذا علم التجاهر المسوّغ. فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع الا اذا علم التجاهر. وأما نهى القائل فغير لازم مع دعوى القائل العذر المسوّغ بل مع احتماله في حقه وإن اعتقد الناهي عدم التجاهر.

[١] قوله قال في كشف الريبة اذا سمع أحد مغتاباً لآخر... قيل لا يجب.

بعد ما عرفت ما هو الحق عندنا في هذا المقام، لا بأس ببيان ما قاله المصنف رحمه الله لوقوع الإشتباه من بعض المحققين في فهم مراده رحمه الله.

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

وأورد عليه الشهيد رحمه الله: بأن مقتضى عموم الأدلة وترك الإستفصال فيها -الذي هو دليل ارادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل - هو وجوب الرد وعدم جواز الاستماع،

نعم لو علم عدم اعتقاد القائل بالتجاهر وجب ردعه هذا، ولكن الأقوى جواز الإستماع اذا جاز للقائل لأنّه قول غير منكر فلا يحرم الإصغاء إليه للأصل والرواية على تقدير صحتها تدلّ على ان السامع لغيبة كقائل تلك الغيبة، فإن كان القائل عاصياً كان المستمع كذلك فيكون دليلاً على الجواز فيما نحن فيه.

نعم لو استظهر منها ان السامع للغيبة كأنّه متكلم بها فان جاز للسامع التكلم بغيبة جاز سماعها، وإن حرم عليه حرم سماعها ايضاً كانت الرواية على تقدير صحتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه لكنه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة المغتابين بالتثنية وإن كان هو الظاهر على تقدير قرائته بالجمع لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدم في مسألة التشبيب انه اذا شك السامع في حصول شرط حرمة من القائل لم يحرم استماعه فراجع.

ثم انه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة.

فمن المجالس بإسناده عن أبي ذرّ (رضوان الله عليه) عن النبي ﷺ من اغتیب عنده أخوه المؤمن و هو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدنيا والآخرة، وان خذله و هو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة. ونحوها عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام عن آبائه في وصية النبي ﷺ لعلي عليه السلام.

و عن عقاب الأعمال بسنده عن النبي ﷺ من ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس ردّ الله عنه الف باب من الشر في الدنيا والآخرة. فإن لم يردّ عنه و أعجبه كان عليه كوزر من اغتابه.

و عن الصدوق بإسناده عن الصادق عليه السلام في حديث المناهي عن النبي ﷺ من تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فردّها عنه، ردّ الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها و هو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرّة، الخبر.

و لعل وجه زيادة عقابه انه اذا لم يردّه تجرّي المغتاب فيصرّ على هذه الغيبة وغيرها.

والظاهر ان الردَّ غير النهي عن الغيبة [١] و المراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة.

على انه لو تم ذلك لتمشي فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة الى السامع لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة.
وأجاب عنه المصنف رحمه الله بأن فيما ذكره الشهيد رحمه الله خلطاً بين عدم الإستماع ورد الغيبة، وبين النهي عنها، والذي نفاه القائل هو لزوم النهي وهو لم ينف الأول كي يرد عليه ما ذكر.

وحيث ان النسبة بين حرمة الإستماع ووجوب النهي عنها عموم من وجه، إذ قد يجب النهي ولا يحرم الإستماع كما اذا كان هناك أحد المسوَّغات، ولكن المغتاب معتقد لعدمه، وقد يحرم الإستماع ويجب الرد ولا يجب النهي عنها، كما اذا كان الفعل جائزاً للمغتاب لكونه صيباً مثلاً، وقد 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 المسوَّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الإستماع إلا اذا علم التجاهر، ولكن لا يجب نهى القائل لاحتمال وجود المسوَّغ.
ثم انه رحمه الله اختار اخيراً جواز الإستماع لوجه آخر وحيث انه واضح المراد وجوابه ظاهر مما قدمناه فلا تطيل بذكره وما فيه.

كما انه رحمه الله افق 'بوجوب رد الغيبة واستدل له بطائفة من النصوص المعتبرة واضحة الدلالة فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك ايضاً.
[١] قوله ان الرد غير النهي عن الغيبة.

وأورد عليه المحقق الإيرواني رحمه الله بأن الظاهر انه عينه، فإن الرد هو المنع والدفع، و ظاهر الأخبار رد القول لا رد المعنى المقول وإبطاله.

ولكن الأظهر ما أفاده المصنف رحمه الله إذ مضافاً الى انه الظاهر من رد الغيبة، يشهد له ما في بعض النصوص من التعبير عنه بالانتصار للمغتاب، والتعبير عن عدم الرد بالخذلان، و

فان كان عيباً دينياً انتصر له [١] بأن العيب ليس الا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به وإن كان عيباً دينياً وجهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأن المؤمن قد يبتلي بالمعصية، فينبغي ان يستغفر له ويهتّم له لا ان تعير عليه وان تعيرك آياه لعله أعظم عند الله من معصيته ونحو ذلك. ثم انه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره [٢].

معلوم ان النهي عن الغيبة ليس انتصاراً له ولا عدمه خذلاً ناكها لا يخفى. ومبتتياً على ذلك. [١] قال ﷺ: فان كان عيباً دينياً انتصر له.

وقد علق المحقق التقي الشيرازي عليهذا: بأن المراد بالرد تكذيب المغتاب (بالكسر) إن أمكن، وإن انتسابه اليه مخالف للواقع اعتماداً على عدم وقوع القول وحملاً لفعل المسلم على الصحيح، قال: ويشير الى ذلك قوله عزّ من قائل ﴿لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾^١.

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَمْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾^٣.

ثم قال: ان ما في الكتاب يكون راجعاً الى تصديق وقوع الفعل وهو محرم، نعم لا بأس بإيرادته مقيداً بعدم امكان التكذيب.

حرمة كون الإنسان ذا لسانين

[٢] صرح جماعة منهم المصنف ﷺ بأنه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره.

(٢) التور، ١٤.

(١) التور، ١٣.

(٣) التور، ١٧.

وهذا وإن كان في نفسه مباحاً [١] إلا أنه إذا انضم مع ذمّه في غيبته سمي صاحبه ذو اللسانين، وتأكد حرمة.

ولذا ورد في المستفيضة انه يجئ ذو اللسانين يوم القيامة وله لسانان من النار، فإن لسان المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من نار الا انه اذا انضم الى لسان الذم في الغياب صار كذلك. وعن المجالس بسنده عن حفص بن غياث عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليه السلام عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ من مدح اخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورأه فقد انقطعت العصمة بينهما.

وعن الباقر عليه السلام بنس العبد عبد يكون ذا وجهين و ذا لسانين يطري أخاه شاهداً و يأكله غائباً أن اعطي حسده، وان ابتلى خذله.

واعلم أنه قد يطلق الاغتيال على البهتان [٢]

وفيه: انه لا كلام في دلالة النصوص، على ان ذا اللسانين يستحق عقابين، إلا أن الظاهر ان أحد العقابين ليس لما أفاده المصنف رحمه الله واستحسنه الأستاذ.

[١] وهو المدح في الحضور الذي هو مباح في نفسه.

بدعوى انه اذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحوقاً به كان من الجرائم الموبقة و يوجب كون الإنسان ذا لسانين و منافقاً، وذلك 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 عملاً حسناً 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 غالباً لسان الكذب بعد عدم إمكان صدقه في اللسانين، فيكون أحد العقابين للكذب، والآخر 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، والبهتان هو أن تقول فيه ما ليس فيه فلا تصدق الغيبة على البهتان، إلا على بعض التفاسير، غير النام،

وهو أن يقال في شخص ما ليس فيه، وهو أغلظ تحريماً من الغيبة و وجهه ظاهر لأنه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة ويمكن القول بتعدد العقاب من جهة كل من العنوانين والمركّب [١].

وفي رواية علقمة عن الصادق عليه السلام حدثني أبي عن آبائه عن رسول الله ﷺ انه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينها في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينها، وكان المغتاب خالداً في النار وبئس 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 والهتك....

غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه ما أفاده المحقق التقي رحمه الله قال: إن من ذكر المؤمن بنقص ليس فيه فيصدق عليه الكذب باعتبار عدم مطابقته للواقع، والغيبة بالمعنى الأعم باعتبار ذكر النقص، والبهتان 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 الإخوان

[٢] قوله خاتمة في بعض ما ورد^١ من حقوق المسلم.

النصوص المثبتة لحقوق كثيرة على الأخ وإن كانت كثيرة، إلا أن 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.

ففي صحيحة مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام ما عبد الله بشئ أفضل من أداء حقّ المؤمن.

و روى في الوسائل و كشف الريبة عن كنز 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 عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله للمسلم على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة إلاّ بأدائها أو العفو:

- ١ - يغفر ذنوبه؛ ٢ - ويرحم عورته؛ ٣ - ويستتر عورته؛ ٤ - ويقبل عثرته؛ ٥ - و يقبل معذرتة؛ ٦ - ويردّ غيبته؛ ٧ - و يديم نصيحته؛ ٨ - و يحفظ خلّته؛ ٩ - ويرعى ذمّته؛ ١٠ - و يعود مرضه؛ ١١ - و يشهد ميّته؛ ١٢ - و يجيب دعوته؛ ١٣ - و يقبل هديته؛ ١٤ - و يكا في صلته؛ ١٥ - و يشكر نعمته؛ ١٦ - و يحسن نصرته؛ ١٧ - و يحفظ حليلته؛ ١٨ - و يقضي حاجته؛ ١٩ - و يستنجح مسألته؛ ٢٠ - و يسمّت عطسته؛ ٢١ - و يرشد ضالّته؛ ٢٢ - و يردّ سلامه؛ ٢٣ - و يطيب كلامه؛ ٢٤ - و يبرّ انعامه؛ ٢٥ - و يصدّق أقسامه؛ ٢٦ - و يوالى وليّه؛ ٢٧ - و لا يعاديه؛ ٢٨ - و ينصره ظالماً و مظلوماً.
- فأما نصرته ظالماً فبرّدّه عن ظلمه و أما نصرته مظلوماً فيعينه 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 وآله يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضي له عليه و الأخبار في حقوق المؤمن كثيرة، و الظاهر ارادة الحقوق المستحبة التي ينبغي أدائها و معنى القضاء لذيها على من هي عليه [عليها] المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان عبّاً أعدّ لمن أدّى حقوق الأخوة.

ثم ان ظاهرها و إن كان عاماً إلاّ انه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدّي لها بحسب اليسر [١] أما المؤمن المضيّع لها فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة اليه و لا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقيق المقاصّة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

وإن كان في كلامه مسامحة، فإن مراده على ما يشعر به الإستدلال بتحقيق المقاصة، إن عدم قيام الآخر بما يقتضيه الأخوة، وتضييعه للحقوق التي تكون من مقتضيات الأخوة، مانع عن تأكد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه.

لا ان رجحان القيام مشروط بقيام الآخر.

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

و يقتضيه جملة من الآيات:

كقوله تعالى ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدئ عليكم﴾^١.

وقوله تعالى: ﴿فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾^٢.

وقوله تعالى: ﴿والحرمات قصاص﴾^٣.

و يشهد له، مضافاً الى ذلك بعض النصوص التي استدل بها.

وهو ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام الإخوان صنفان، إخوان الثقة وإخوان المكاشرة، فاما إخوان الثقة، فهم كالكف والجناح والأهل والمال فاذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالك و يدك و صاف من صافه و عاد ما عاداه و اكتم سره و عيبه و أظهر منه الحسن، و اعلم ايها السائل انهم اعز من الكبريت الأحمر، و أما إخوان المكاشرة فانك تصيب منهم لذلك فلا تقطعن ذلك منهم و لا تطلبن 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 والعيب و اظهار الحسن و غيرهما انما تكون مطلوبة، لو كان الطرف من إخوان الثقة و أما لو كان من إخوان المكاشرة غير الغائبين بها فلا تكون هي مأموراً بها، بل قوله و ابذل لهم ما بذلوا الخ، كالصرح في ارادة ان كل حق من الحقوق أهمله الآخر بالنسبة الى الإنسان للإنسان ايضاً أهمله. و أما سائر النصوص فستعرف ما في الإستدلال بها.

(٢) سورة النحل، آية ١٢٧.

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

(١) سورة البقرة، آية ١٩٥.

(٣) سورة البقرة، آية ١٩٥.

وقد ورد في غير واحد من الأخبار ما يظهر منه الرخصة في ترك هذه الحقوق لبعض الإخوان بل لجميعهم إلا القليل.

فعن الصدوق عليه السلام في الخصال وكتاب الإخوان والكليني بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام قال: قام إلى أمير المؤمنين عليه السلام رجل بالبصرة فقال: اخبرنا عن الإخوان، فقال عليه السلام: الإخوان صنفان: اخوان الثقة و اخوان المكاشرة.

فأما اخوان الثقة فهم كالكفّ والجناح والأهل والمال فاذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالكَ ويدك وصاف من صافاه وعاد من عاداه واكتم سرّه و عييه وأظهر منه الحسن، واعلم ايها السائل انهم اعزّ من الكبريت الأحمر.

و أما اخوان المكاشرة فانك تصيب منهم لذّتك فلا تقطعنّ ذلك منهم ولا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم و ابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقه الوجه، و حلاوة اللسان.

و في رواية عبدالله الحلبي المروية في الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لا تكون الصداقة الا بمحودها فن كان فيه هذه المحدود او شئ منها فانسبه الى الصداقة و من لم يكن فيه شئ منها فلا تنسبه الى شئ من الصداقة.

فأوّلهما: ان تكون سريرته و علانيته لك واحدة.

والثانية: أن يرى زينك زينه و شينك شينه.

والثالثة: أن لا تغيّره عليك ولاية و لا مال.

والرابعة: أن لا يمنعك شيئاً تناله و قدرته.

والخامسة: وهي جمع 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 نكبته وفي غيبته و في وفاته.

[١] الصداقة أخصّ من الأخوة، و يشير اليه مضافاً الى وضوحه، ما في نهج البلاغة

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

دلّ على من لا يواسي المؤمن ليس بأخ له فلا يكون له حقوق الاخوة [١] المذكورة في روايات الحقوق ونحوه، رواية ابن أبي عمير عن خلاد رفعه قال: ابطأ على رسول الله صلى الله عليه وآله رجل فقال: ما ابطأ بك، قال: العربي 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 ظبيان قال: قال ابو عبد الله عليه السلام اختبروا اخوانكم بخصلتين فان كانتا فيهم و الا فاغرب ثم اغرب: المحافظة على الصلوات في مواقيتها، و البرّ في الإخوان في اليسر والعسر [٢].

لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث^١ فنفى الصداقة لا يدل على نفى الأخوة.

[١] بعد ما لا ريب في ثبوت حقوق الأخوة اللزومية له كحرمة غيبته، لا مناص عن حمل الخبرين على ارادة نفي الكمال، كما في لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد. و عليه فلا يدلان على عدم ثبوت حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق كما لا يخفى.

[٢] و فيه مضافاً الى ضعف سند الخبر، انه يدل على عدم المجالسة مع من ليس فيه هاتان الخصلتان فإن المجالسة مؤثرة فهو اجنبي عن المقام.

الخامسة عشرة: القمار حرام إجماعاً [١] ويدلّ عليه الكتاب والسنة المتواترة وهو بكسر القاف كما عن بعض أهل اللغة الرهن على اللعب بشئ من الآلات المعروفة [٢] وحكي عن جماعة أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً ولو من دون رهن وبه صرح في جامع المقاصد، وعن بعض أن أصل المقامرة المغالبة.

حرمة القمار

[١] قوله الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً.
وتنفيح القول فيه يقع أولاً: في القمار موضوعاً، ثم في بيان حكمه:
أما الأوّل فالكلام فيه في موردين:
الأوّل في أصل المعنى الموضوع له.
الثاني: في حدوده وقيوده.
أما المورد الأوّل: فالمعاني المحتملة له أربعة: نفس الآلات، والمال المجهول في المعاملة، واللعب بها، والمعاملة الواقعة على اللعب بها.
أما المعنيان الأوّلان: فالظاهر أنهما أجنيبان عن معنى القمار، إذ مضافاً إلى تصريح اللغويين بأنه اللعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم. أنه مصدر من المفاعلة والمناسب للمعنى المصدرى أحد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى. نعم في خبر أبي الجارود^١ أطلق القمار على نفس الآلات، لكنه مضافاً إلى ضعف سنده و معارضته مع النصوص الأخر المتضمنة أن كل ما قورم به فهو الميسر، الظاهرة في أن القمار هو فعل المكلف، الإستعمال أعم من الحقيقة.
[٢] والأظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث، وقد صرح به جمع من أئمة اللغة.

وأما المورد الثاني: فالظاهر أن القمار لا يصدق على اللعب بدون الرهان كما يظهر لمن راجع الإستعمالات العرفية وكلمات اللغويين، ففي مجمع البحرين: أصل القمار الرهن

على اللعب بشئ، وفي القاموس: تقمره راهنه فغلبه، ونحوه ما عن لسان العرب، وفي المنجد: القمار كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً كان بالورق أو غيره. ولا ينافيه ما عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل. انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه، فانه لو لم يدل على انه موضوع للعب بها مع الرهن، وان اطلاقه على اللعب بدونه نادر ومجاز، لا يدل على انه بنحو الحقيقة. ولو تنزلنا عن ذلك فلا أقل من الشك في صدقه بدونه، فيتعين الأخذ بالقدر المتيقن.

ولا يعتبر في صدقه أن يكون اللعب بالآلات المعدة للقمار بحيث لا منفعة لها غير القمار ولا بالآلات المعروفة الشاملة لها ولغيرها كالخاتم والجوز والبعض التي تعارف اللعب بها ولها منافع شائعة أخر.

لما نرى من صدق القمار على اللعب بكل شئ مع الرهن، من دون عناية وعلاقة. كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللفظ في سائر اللغات. ولتصريح أكثر اللغويين بذلك.

ولما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم. ففي صحيح معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام: الترد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قورم عليه فهو ميسر^١.

وفي خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام: قيل يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلما تقورم به حتى الكعاب والجوز^٢. ونحوهما غيرهما.

فالمتحصل مما ذكرناه: ان القمار هو اللعب بأي شئ 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.

وكيف كان فهنا مسائل أربع لأنّ 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 اشكال في حرمة و حرمة العوض [١] و الإجماع عليه محقق والأخبار به متواترة.

اللعب بالآلات المعدّة للقمار مع الرهن

المقام الثاني: في حكمه.

والمراد بحكمه ليس هو حرمة بيع الآلات المعدّة للقمار وضعاً و تكليفاً، إذ الكلام في ذلك قد تقدم في النوع الثاني مفصلاً، بل المراد به في المقام هو حرمة اللعب بها. و تنقيح القول في ذلك انما هو في ضمن مسائل.

[١] الأولى: لاختلاف بين علماء الإسلام في حرمة اللعب بالآلات المعدّة للقمار مع الرهن، بل هي من ضروريات الإسلام، و تشهد له الآيات الشريفة^١ والنصوص المتواترة^٢.

وما ذكره المحقق الإيرواني^٣ من انه لو كان القمار معناه المعاملة والمراهنة فلا يكون نفس اللعب حراماً إلا اذا كان اجماع على حرمة ايضاً، غريب. إذ مضافاً الى ان عليها الإجماع، تشهد لحرمة الآيات والنصوص المتضمنة للنهي عن اللعب بالشطرنج والترد و سائر آلات القمار.

ومن هذا القبيل المعاملة المعروفة في هذا العصر الواقعة على ما يسمى في الفارسية بـ (بليط بخت آزماي) فإن ذلك الورق أعد لهذه المراهنة والمغالبة، فهي حرام، والعوض المأخوذ سحت، وقد اشبعنا الكلام فيها في كتابنا المسائل المستحدثة.

(١) المائدة، آية ٩١ - والبقرة، آية ١٨٤.

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، و راجع الأبواب ١٥٢ و ١٥٣ و ١٥٤ و غير من الأبواب منها و راجع كتب الحديث غير ما اشترنا اليه كالمستدرک و البحار و غيرها.

الثانية: اللعب بالآلات القمار من دون رهن [١] وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت [٢] و مجرد الإستعمال لا يوجب إجراء الأحكام المطلقات ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في الإستعمال لقوة إنصرافها الى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها [٣].

و منه تظهر الخدشة في الإستدلال 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: لاريب في تحريم اللعب بذلك وإن لم يكن رهن.

و عن المستند: نفي الخلاف فيه.

وقد استدلل للحرمة بوجهين:

أحدهما: الأدلة الناهية عن القمار من الآيات والروايات.

وأورد عليه المصنف رحمته الله بوجهين:

[٢] الأول: ان في صدق القمار على اللعب بدون الرهن نظراً.

ولكن قد عرفت عدم الصدق.

[٣] الثاني: انصراف القمار على فرض صدقه عليه عنه.

وفيه: ان منشأ الانصراف سواء كان هو قلة الوجود أو قلة الإستعمال، يرد عليه:

أولاً: منع تلك، فإن اللعب بها بدون الرهن كثير، كما ان الإستعمال فيه كذلك.

و ثانياً: ان الانصراف الناشئ من قلة الوجود او قلة الاستعمال لا يوجب تقييد

المطلقات ولا يعتني به.

والأولى الإستدلال على ذلك بما تقدّم في رواية تحف العقول من ان ما يحجى منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات [١].

و في تفسير القمي عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قال اما الخمر فكل مسكر من الشراب الى ان قال: وأما الميسر فالنرد والشطرنج وكل قمار ميسر الى أن قال وكل هذا يبيعه و شراؤه والانتفاع بشئ من هذا حرام محرّم [٢].

ثانيهما: النصوص الناهية عن اللعب بالنرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار كصحيح ابن خلّاد، و خبر أبي الربيع المتقدمين، وغيرهما من النصوص الواردة في تفسير الميسر وغيرها.

و أورد عليه المصنف رحمته الله بأنها منصرفة الى اللعب بها مع الرهن، وقد عرفت ما فيه. وقد استدلل المصنف رحمته الله له بوجوه:

[١] الأول: قوله عليه السلام في خبر تحف العقول: ان ما يحجى منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات ^١.

وفيه: أولاً: انه ضعيف السند كما تقدم في أول الكتاب.

وثانياً: ان المصنف رحمته الله في مسألة الانتفاع بالنجس صرح بأن المراد بالتقلّب ما يرجع الى الأكل والشرب، بمعنى ان المراد به المنافع المقصودة الظاهرة للشئ، وعليه فيختص ذلك باللعب بها مع الرهن.

و ثالثاً: ان كون تلك الآلات مما يحجى منه الفساد محضاً يتوقف على عدم كون اللعب بدون الرهن من منافعها، أو كونه حراماً، والأوّل كما ترى، والثاني لا بد وأن 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.

و ليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري حتى يرد ما تقدّم من انصرافه الى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله يبيعه و شراؤه و قوله. و أما الميسر فهو النرد،... الخ.

و يؤيد الحكم [١] ما عن مجالس المفيد الثاني رحمته ولد شيخنا الطوسي رحمته

و فيه: أولاً: ان هذا الخبر ضعيف السند، لأن أبا الجارود زياد بن المنذر لم يرد فيه توثيق بوجه، بل هو مذموم أشد الذم، فعن الإمام الصادق عليه السلام انه كذاب، مع انه مرسل. و ثانياً: ان الانصراف الذي يدعيه الشيخ رحمته 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 يبيعه و شرائه. و قوله و أما الميسر فالنرد والشرطنج، بل المراد انصراف الإنتفاع بها المنهي عنه الى اللعب بها مع الرهن.

الثالث: خبر أبي الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام عن النرد و الشرطنج فقال: لا تقربوهما^١ بتقريب ان المنهي 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 الإجتناّب التي لا يناسبها التخصيص بخصوص قسم خاص من التحرّز و التجنّب.

و فيه: أولاً: انه ضعيف السند، لأن أبا الربيع مجهول الحال اللهم الا ان يقال: ان الراوي عنه بما انه ابن محبوب -وهو من أصحاب الإجماع- فخبّره هذا معتمد. و ثانياً انه بعدما علم من أن المراد بالقرب ليس هو معناه الحقيقي بل أريد به المعنى الكنائى وهو اللعب بهما، فسبيل هذا الخبر سبيل سائر المطلقات، و سيأتي التعرّض لها، فعلى القول بانصرافها الى اللعب بها مع الرهن لا وجه للإستدلال به.

[١] و قد ذكر المصنف رحمته جملة من الروايات لتأييد الحكم.

وليس المراد بالقمار هنا المعنى المصدري حتى يرد ما تقدّم من انصرافه الى اللعب مع الرهن بل المراد الآلات بقرينة قوله بيعه و شراؤه و قوله. و أما الميسر فهو الرد،... الخ.

و يؤيد الحكم [١] ما عن مجالس المفيد الثاني رحمته ولد شيخنا الطوسي رحمته

و فيه: أولاً: ان هذا الخبر ضعيف السند، لأن أبا الجارود زياد بن المنذر لم يرد فيه توثيق بوجه، بل هو مذموم أشدّ الذمّ، فعن الإمام الصادق عليه السلام انه كذاب، مع انه مرسل. و ثانياً: ان الإنصراف الذي يدعيه الشيخ رحمته في سائر النصوص آت هنا، وليس 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 فالرد والشطرنج، بل المراد انصراف الإنتفاع بها المنهي عنه الى اللعب بها مع الرهن.

الثالث: خبر أبي الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام: عن الرد و الشطرنج فقال: لا تقربوهما^١ بتقريب ان المنهي 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 الإجتنب التي لا يناسبها التخصيص بخصوص قسم خاص من التحرّز و التجنّب.

و فيه : أولاً: انه ضعيف السند، لأن أبا الربيع مجهول الحال اللهم الا ان يقال: ان الراوي عنه بما انه ابن محبوب -وهو من أصحاب الإجماع- فخبّره هذا معتمد.

و ثانياً انه بعدما علم من أن المراد بالقرب ليس هو معناه الحقيقي بل أريد به المعنى الكنائي وهو اللعب بهما، فسبيل هذا الخبر سبيل سائر المطلقات، و سيأتي التعرّض لها، فعلى القول بانصرافها الى اللعب بها مع الرهن لا وجه للإستدلال به.

[١] و قد ذكر المصنف رحمته جملة من الروايات لتأييد الحكم.

المؤمن لمشغول عن اللعب فان مقتضى اناطة الحكم بالباطل، واللعب عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بهذه الأشياء ولا يجري (وعدم جريان) دعوى الإنصراف هنا. الثالثة: المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار [١] كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل وعلى المصارعة وعلى الطيور وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدّوها في باب السبق والرماية ومن أفراد غير ما نصّ على جوازه، والظاهر اللاحق بالقمار في الحرمة والفساد بل صريح بعض انه قار و صرح العلامة الطباطبائي رحمته في مصابحه بعدم الخلاف في الحرمة والفساد، وهو ظاهر كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عد المنصوص [٢] مع العوض وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض، فانّ ظاهر ذلك ان محل الخلاف هنا هو محل الوفاق هناك.

وفيه: مضافاً 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.

والظاهر ان المشهور بين الأصحاب هو تحريم ذلك، وعن العلامة الطباطبائي رحمته عدم الخلاف في التحريم والفساد.

[٢] وقد استظهر المصنف رحمته ذلك من كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عد المنصوص مع العوض وجعل 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 كي يقع الخلاف في الحرمة الوضعية والفساد، فمقابلة مورد الوفاق -وهي حرمة المسابقة- مع العوض بمورد الخلاف تقتضي كون مورد الوفاق هي الحرمة التكليفية.

ومن المعلوم أنه ليس هنا إلاّ الحرمة التكليفية دون خصوص الفساد و يدل عليه ايضاً قول الصادق عليه السلام انه قال رسول الله ﷺ ان الملائكة لتحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش وما سوى ذلك قمار حرام.

و في رواية العلاء بن سيابة عن الصادق عليه السلام عن النبي ﷺ ان الملائكة لتتفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر والريش والنصل [١].

وكيف كان: فقد استدل للحرمة بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه: انه لو ثبت لا يصلح للإعتدال عليه، فضلاً عن عدم ثبوته، وذلك لاحتمال استناد المجمعين الى الوجوه التي ستمّر عليك.

الثاني: الآيات والروايات الدالة على حرمة القمار والميسر والأزلام، فانها بإطلاقتها تدل على حرمة المراهنة بغير الآلات المعدة للقمار لما عرفت من صدق القمار عليها. فراجع ما ذكرناه.

الثالث: النصوص الظاهرة في حرمتها، وهي طوائف:

[١] منها ما دل على ان الملائكة تنفر عند الرهان و تلعن صاحبه.

كم رسل الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام: إن الملائكة لتتفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر والخفّ والريش والنصل^١.

و خبر العلاء بن سيابة المذكور في المتن وقد روى المحدث العاملي هذه الرواية عن الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام وليس في سندها العلاء بن سيابة^٢.

وفيه: أولاً: انها ضعيفا السند، أما الأوّل فلإرسال، وأما الثاني فلأن العلاء مجهول. وثانياً: ان الرهان مصدر باب المفاعلة، وهي المعاملة والمراهنة على العمل الخارجي، وعليه فهما اجنبيان عن حرمة نفس العمل واللعب الخارجي، وإنما يدلان على

والمحكي عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الميسر، قال: النقل من كل شيء، قال: والنقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيرها [١].

و في مصححة معمر بن خلاد كل ما قورم عليه فهو ميسر [٢].
و في رواية جابر عن أبي جعفر عليه السلام قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كل ما يقامر به حتى الكعاب والجوز [٣]. والظاهر ان المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن، و مع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم من تقدم فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص

حرمة المراهنة وفسادها، بل على خصوص الفساد، و يكون اللعن من جهة أخذ العوض. [١] ومنها: ما عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الإمام الرضا عليه السلام: المذكور في المتن^١.

و فيه: أولاً: انه ضعيف السند لياسر.
و ثانياً: انه يدل على ان الرهن من الميسر، فتشمله الآية الامرة بالاجتناب عنه، فغاية ما يثبت به حرمة التصرف فيه، فهو يدل على الفساد دون الحرمة التكليفية.
[٢] ومنها: صحيح ابن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام: الرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قورم عليه فهو ميسر^٢.

و فيه: ان ما يقامر عليه هو الرهن، و عليه فيرد عليه ما أوردها على سابقه.
[٣] ومنها: خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام: قيل يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلما تقوم به حتى الكعاب والجوز^٣.

و فيه: انه ضعيف السند لأن في سنده عمرو بن شمر.
و منها: خبر إسحاق بن عمار عن الإمام الصادق عليه السلام: عن الصبيان يلعبون بالجوز والبيض و يقامرون: لا تأكل منه فإنه حرام^٤.
و فيه: انه صريح في الفساد واجنبى عن ما هو محل الكلام.

(١) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب ما يكتب به، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب ما يكتب به، حديث ٩.

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

الحرمة بما كان بالآلات المعدّة للقمار [١]. وأما مطلق الرهان والمغالبة بغيرها فليس فيه افساد المعاملة و عدم تملك الرهن فيحرم التصرف فيه لأنه أكل مال بالباطل ولا معصية من جهة العمل كما في القمار بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذي هو نذر لا كفّارة له مع طيب النفس من الباذل لا بعنوان ان المقامرة المذكورة أوجبته والزمته أمكن القول بجوازه، وقد عرفت من الأخبار اطلاق القمار عليه و كونه موجباً للعن الملائكة و تنفّرهم و انه من الميسر المقرون بالخمر.

و أما ما ذكره أخيراً من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد فلم أفهم معناه لأنّ العهد الذي تضمّنه 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 تملكاً جديداً بعد الغلبة في اللعب لكن حلّ الأكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم ايضاً [٢] غاية الأمر الفرق بينهما بأن الوفاء لا يستحب في المحرم لكن الكلام في تصرف المبدول له بعد التملك الجديد لا في فعل الباذل و انه يستحب له او لا وكيف كان، فلا أظنّ الحكم بجرمة الفعل

[١] وقد أنكر صاحب الجواهر و هو المراد من قوله بعض مشايخنا المعاصرين الحرمة التكليفية و محصل ما يفيدُهُ بعد إنكار اطلاق او عموم للنصوص الواردة في الباب الدالة على الحرمة التكليفية.

بأنه لا يترتب على مطلق المغالبة بغير الآلات المعدّة للقمار سوى عدم تملك الراهن لفساد المعاملة فيحرم التصرف فيه لأنه أكل للمال بالباطل.

و أما نفس العمل فليس كالقمار كي يكون محرماً و لا معصية من جهته. ثم انه ﷺ يقول ان حرمة التصرف في المأخوذ انما هو فيما لو أخذه الراهن بعنوان الوفاء بالمعاملة و أما لو كان الأخذ بعنوان الوفاء بما يتعهده الباذل قبل المعاملة و يتواعدان على ان يملك كل منهما الآخر على فرض الغلبة.

فأخذ الغالب الرهن هنا بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو نذر لا كفّارة له كما في

مضافاً الى الفساد محل اشكال، بل ولا محل خلاف كما يظهر من كتاب السبق والرامية، وكتاب الشهادات، و تقدم دعواه صريحاً من بعض الأعلام. نعم عن الكافي و التهذيب بسندهما عن محمد بن قيس [١] عن أبي جعفر عليه السلام انه قضى أمير المؤمنين عليه السلام في رجل آكل وأصحاب له شاة، فقال: ان أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا، فقضى فيه ان ذلك باطل لا شئ في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه أو كثر، و منع غرامة فيه و ظاهاها من حيث عدم ردع الإمام عن فعل مثل هذا انه ليس بحرام الا انه لا يترتب عليه الأثر لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان و عدم التحريم لأنّ التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام ايضاً، فتأمل [٢].

مصحح^١ هشام عن الإمام الصادق عليه السلام عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له الحديث، فيكون الأخذ بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو لو لم يكن واجباً لا ريب في استحبابه. ولا يرد عليه ما في المتن لكن حل الأكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم ايضاً. فانه يندفع بأن القمار حرام وكذا كل ما يستتبعه فتدبر. نعم يمكن أن يقال إن الوعد غير الشرط في ضمن العقد وهو أمر مستقل لا ربط له به وانما يكون القمار من دواعيه، و عليه فيرد عليه ما أفاده المصنف رحمته الله. وقد أنكر صاحب الجواهر رحمته الله الحرمة التكليفية والتزم بخصوص الفساد. [١] واستدل له: بصحيح محمد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن^٢. بدعوى انه متضمن لفساد المراهنة في الطعام خاصة، ولو كانت هي محرمة لردع عنها ايضاً، فيستكشف من عدم الردع الجواز. [٢] وأجاب عنه المصنف رحمته الله بأنه لا يصح استكشاف الجواز من عدم ردعه عليه السلام في المقام، والا 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 المجعالة، حديث ١.

ثم إنّ حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة يجب ردّه على مالكه مع بقاءه و مع التلف فالبديل مثلاً أو قيمة، و ما ورد من قبي الإمام البيض الذي قامر [١] به الغلام فلعله للحدّ من أن يصير الحرام

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

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

و ثالثاً: ما ورده المحقق الإيرواني رحمته الله 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 الإباحة، فأكلهم كان بالإباحة المالكية، و عدم كونهم ملتزمين بالوفاء شرعاً لا يرفع الإباحة المالكية، فلا يكون التصرف في الشاة محرماً.

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

[١] نظره الشريف بعد ما أفاد بأن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات، الى انه قد يتوهم ان ما ورد من قبي الإمام البيض ينافي ذلك وهو ما رواه عبد الحميد بن سعيد قال: بعث ابو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها فلما أتى له به أكله فقال له مولى له: ان فيه من القمار قال: فدعا بطشت فتقبأ ففاهه ^١.

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

جزء من بدنه لا للرد على المالك لكن يشكّل بأن ما كان تأثيره كذلك يشكّل أكل المعصوم له جهلاً بناء على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم [بالجهل] لا جهلاً ولا غفلة لأنّ ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب و فعل المحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك، اللهم الا أن يقال بأنّ مجرد التصرف من المحرمات العلمية و التأثير الواقعي الغير المتبدل بالجهل انما هو في بقائه و صيرورته بدلاً عمّا يتحلل من بدنه ﷺ و الفرض اطلاعه عليه في اوائل وقت تصرف المعدة و لم يستمر جهله.

هذا كله لتطبيق فعلهم على القواعد و الا فلهم في حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شؤوناً 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 جزءاً من بدنه الشريف.

الثاني: ان الدنيا و ما فيها للإمام، و هو أولى بالتصرف في الأموال من المالكين كما نطقت بذلك جملة من النصوص، وقيته حينئذ انما كان لما تقدم.

الثالث: انه مع الإغماض عن هذين الوجهين و تسليم كونه مال الغير لا يتوهم أحد ان قيته ﷺ كان لأجل رده الى مالكه لأنه بالأكل قد تلف، و هو بعد التقى يعد من القذارات العرفية.

و يبيق على هذا الوجه الإشكال في انه ﷺ كيف أكل المحرام الواقعي؟ و الجواب عنه.

[١] ما أشار اليه المصنف رحمه بقوله: و لهم في حركاتهم من أفعالهم و أقوالهم شؤوناً لا

يعلمها غيرهم.

حكم المسابقة بغير رهان

الرابعة: المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه [١] و الأكثر على ما في الرياض على التحريم بل حكي فيها عن جماعة دعوى الإجماع عليه [٢] وهو الظاهر من بعض العبارات المحكية عن التذكرة.

فمن موضع منها انه لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض ولا بغير عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهي، إلا في الثلاثة الخفّ، والحافر، والنصل.

و ظاهر استدلاله ان مستند الإجماع هو النهي، وهو جار في غير المصارعة ايضاً، و عن موضع آخر لا يجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد و المقلاع و المنجنيق سواء كان بعوض او بغير عوض عند علمائنا.

و فيه ايضاً لا يجوز المسابقة على المراكب والسفن والطيارات عند علمائنا، و قال ايضاً لا يجوز المسابقة على مناطحة الغنم و مهارشة الديك بعوض ولا بغير عوض، قال و كذلك لا يجوز المسابقة بما لا ينتفع به في الحرب، و عدّ فيما مثّل به اللعب بالخاتم و الصولجان و رمي البنادق و الجلاّحق و الوقوف على رجل واحد و معرفة ما في اليد من الزوج والفرد و سائر الملاعب، و كذا للبت في الماء، قال: و جوّزه بعض الشافعية و ليس بجيّد، انتهى.

و ظاهر المسالك الميل الى الجواز واستجوده في الكفاية و تبعه بعض من تأخّر عنه للأصل و عدم ثبوت الإجماع و عدم النصّ عدا ما تقدم من التذكرة من

[١] هذه هي المسألة الرابعة و هي في المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه كالمصارعة و المسابقة على المراكب والسفن، و رمي الحجارة و نحو ذلك. و الظاهر ان المشهور بين الأصحاب هو التحريم، و في جامع المقاصد: ظاهر المذهب التحريم، و صريح المحكي عن التذكرة و غيرها: ان عليه إجماع الإمامية. و عن الشهيد الثاني و من تبعه، و المحقق السبزواري، و جمع من الأساطين و في الحدائق و الجواهر: الجواز.

و استدلل للأوّل بوجوه:

[٢] الأوّل: الإجماع الذي حكاه غير واحد.

و فيه: ان الإجماع لو تحقق لا يعتمد عليه في المقام لعدم كونه تعبدياً.

عموم النهي [١] وهو غير دال لأنّ السبق في الرواية يحتمل التحريك بل في المسالك انه المشهور في الرواية وعليه فلا يدل الا على تحريم المراهنة بل هي غير ظاهرة في التحريم ايضاً لاحتمال ارادة فسادها، بل هو الأظهر لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه وارادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد و على تقدير السكون فكما يحتمل نفي الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض [٢] وقد يستدل للتحريم ايضاً.

[١] هذا هو الوجه الثاني وهو خبر^١ عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: لا سبق الا في خفّ او حافر او نصل. يعني النضال.
بتقريب ان السبق بسكون الباء مصدر، والمراد من نفيه نفي المشروعية، ومقتضى اطلاقه عدم مشروعية المسابقة بدون الرهن.
وأورد عليه تارة: بضعف السند لمعلّى بن محمد كما عن الأستاذ.
وفيه: انه حسن أقلّ لكونه من مشايخ الإجازة.
وأخرى: بما في المكاسب.
[٢] بأنه كما يحتمل نفي الجواز التكليفي يحتمل نفي الصحة، لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض.
ويمكن دفعه: بأن المسابقة بغير الرهان كثيرة، مع ان قلّة الوجود لا توجب الإنصراف كما تقدم.

و ثالثة: بما عن الكفاية: انه يحتمل أن يكون معناه لا اعتداد بسبق في أمثال هذه الأمور الا في الثلاثة، أو لا فضل لسبق الا في الثلاثة، فلا دلالة فيه على التحريم.
وفيه: ما تقدم من ظهوره على هذا التقدير في نفي المشروعية.
فالأولى أن يورد عليه: بأنه لم يثبت كون السبق المذكور (بسكون الباء) بل من المحتمل أن يكون (بافتح)، بل عن الشهيد الثاني: انه المشهور والسبق (بافتح) هو العوض والرهن، ونفيه ظاهر في ارادة فساد المراهنة لظهوره في نفي استحقاقه، وعليه فلا يمكن الاستدلال به للإجماع وعدم ثبوت قراءة السكون.

[١] بأدلة القمار بناء على انه مطلق المغالبة ولو بدون العوض كما يدل عليه ما تقدم من إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قماراً [٢].
و دعوى انه يشترط في صدق القمار إحدى الأمرين: أما كون المغالبة بالآلات المعدّة للقمار، وإن لم يكن عوض. وأما المغالبة مع العوض وإن لم يكن بالآلات المعدّة للقمار على ما يشهد به إطلاقه في رواية الرهان في الخفّ والحافر في غاية البعد، بل الأظهر انه مطلق المغالبة ويشهد له ان إطلاق آلة القمار موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار [٣] كما في سائر الآلات المضافة الى الأعمال والآلة غير مأخوذة في المفهوم.
وقد عرفت أن العوض أيضاً غير مأخوذ فيه فتأمل.

[١] الثالث: إطلاق أدلة القمار لأنه مطلق المغالبة ولو بدون العوض.
[٢] ويشهد به ما تقدم من إطلاق الرواية بكون اللعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قماراً.
وفيه ما عرفت في أول المسألة من أخذ الرهان في مفهوم القمار.
وأما 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 والشطرنج بدون العوض انما هي للأدلة الخاصة لا لصدق القمار عليه.

وأما ما أورده المصنف عليه بقوله.
[٣] ان إطلاق أدلة القمار موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار.
فيتوجه عليه انه لم يدع أحد كون الآلة جزءاً من مفهوم القمار.
بل من يدعى اعتبار كون المغالبة بالآلات المعدّة للقمار، انما يقول بدخول التقيد بها في صدقه و الافلا ريب في خروجها عن مفهومه.
الرابع: ما دل على نفار الملائكة عند الرهان ولعن صاحبه ما خلا الثلاثة^١، مع التصريح في بعضها بأن ما عداها قمار محرم لصدق الرهان بدون العوض عرفاً وعادة.

ويمكن ان يستدل على التحريم ايضاً بما تقدم من أخبار حرمة الشطرنج و
النرد معللة بكونها من الباطل واللعب [١]، وإن كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر
وقوله ﷺ في بيان حكم اللعب بالأربعة عشر لا تستحب شيئاً من اللعب غير
الرهان والرمي والمراد رهان الفرس، ولا شك في صدق اللهو واللعب، فيما نحن فيه
ضرورة ان العوض لا دخل له في ذلك ويؤيده ما دل على ان كل هو المؤمن باطل
خلا ثلاثة [٢] و عدّ منها اجراء الخيل وملاعبة الرجل امرأته.

ولعله لذلك كله استدل في الرياض تبعاً للمهذب بما دل على حرمة اللهو،
لكن قد يشكل الاستدلال فيما اذا تعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجها عن
صدق اللهو عرفاً فيمكن اناطة الحكم باللهو ويحكم في غير مصاديقه بالإباحة الا
أن يكون قبولاً بالفصل، وهو غير معلوم وسيجيئ بعض الكلام في ذلك
عند التعرّض لحكم اللهو وموضوعه إن شاء الله.

وفيه: مضافاً الى ما تقدم في المسألة السابقة: انه لا يصدق الرهان على ما لا رهن
فيه ولا عوض.

[١] الخامس: ما دل على حرمة اللهو، وهي كثيرة:

منها: ما اشار اليه في المتن وهو ما علّل فيه تحريم اللعب بالنرد والشطرنج بأنه من
اللهو والباطل^١ وقد تقدم.

[٢] ومنها: ما تضمن أن كل هو المؤمن باطل الا في ثلاث^٢.

ومنها: غير ذلك.

وفيه: اولاً: سيأتي في مسألة اللهو ان القول بحرمة مطلقاً باطل شاذ.

وثانياً: ان النسبة بين اللهو والمسابقة عموم من وجه، إذ ربما تكون المسابقة لغرض
عقلاني من التفرّج و تربية البدن وغير ذلك كما لا يخفى.

فتحصل: انه لا دليل على التحريم.

(١) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق والرماية.

السادسة عشر: القيادة حرام [١] وهي السعي بين الشخصين لجمعهما على الوطي المحرّم وهي من الكبائر [٢] وقد تقدم تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك في مسألة تدليس الماشطة.

وفي صحيحة ابن سنان أنه يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني خمسة و سبعين سوطاً وينفي من المصر الذي هو فيه.

فالأظهر هو الجواز للسيرة القطعية المستمرة بين العلماء والعوام على المسابقة في عدة من الأمور كالسباحة والمشاعرة والمصارعة، ونحو ذلك، ولما ورد من مصارعة الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام بأمر النبي صلى الله عليه وآله وما ورد من مكاتبتها والتقاطها حبّ قلادة أمها^١.

القيادة حرام

[١] السادسة عشرة لاختلاف ولا اشكال في حرمة القيادة، بل حرمتها من ضروريات الإسلام.

و تدل عليها جملة من النصوص: منها مرسل الورّام عن النبي صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام قال: اطلعت على النار فرأيت وادياً في جهنم يغلي فقلت: يا مالك لمن هذا؟ فقال: لثلاثة: المحتكرين والمدمنين للخمر والقوادين^٢.

و منها: ما في عدة من الأخبار المتقدمة في مسألة تدليس الماشطة من تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك.

و منها: صحيح ابن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام عن حدّ القواد قال عليه السلام: يضرب ثلاثة ارباع حد الزاني خمسة و سبعين سوطاً وينفي من المصر الذي هو فيه^٣.
و منها: غير ذلك.

[٢] قال المصنف رحمته الله وهي من الكبائر.

(١) المستدرک، باب ٤، من أبواب أحكام السبق والرماية، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢٧، من أبواب آداب التجارة، حديث ١١.

(٣) الوسائل، باب ٥، من أبواب حد السحق و القيادة، حديث ١.

السابعة عشر: القيافة حرام [١] في الجملة نسبة في الحقائق الى الأصحاب. و
في الكفاية لا أعرف خلافاً.

ان في تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر.
ثم في ان الصغيرة لا تضرّ بالعدالة كلاماً محرراً في محله، ولعل الأظهر منع كلا
الأمرين.

و لكن على تقدير صحة التقسيم وعدم مضرية الصغيرة بالعدالة الأقوى ما
ذكره عليه السلام من كون القيادة من الكبائر إذ الكبيرة كما عرفت في مسألة الغيبة معصية نص على
كونها كذلك، أو توعدها في الكتاب او السنة او ترتب آثار الكبيرة عليها.

و القيادة توعدها في جملة من النصوص: منها ما تقدم، و منها ما عن عقاب
الأعمال عن النبي صلى الله عليه وآله: من قاد بين امرأة ورجل حراماً حرم الله عليه الجنة و مأواه جهنم و
سأئت مصيراً و لم يزل في سخط الله حتى يموت ^١.

و منها ما عن عيون الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله - في حديث - و أما التي كانت تحرق
وجهها و بدنّها و هي تجرّ معائنها 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 نسبة صاحب الحقائق 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.

و عن المنتهى الإجماع والقائف كما عن الصحاح والقاموس والمصباح هو الذي يعرف الآثار.

و عن النهاية و مجمع البحرين زيادة انه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه، و في جامع المقاصد والمسالك كما عن ايضاح النافع والميسية: انها الحاق الناس بعضهم ببعض و قيّد في الدروس و جامع المقاصد كما في التنقيح حرمتها بما اذا ترتب عليها محرم.

والظاهر انه مراد الكل والا فجرد حصول الاعتقاد العلمي او الظني بنسب شخص لا دليل على تحريره [١] ولذا نهى في بعض الأخبار عن إتيان القائف والأخذ بقوله، ففي المحكي عن الخصال ما احب ان تأتيتهم.

والكلام في هذه المسألة يقع في موارد:

الأول: ان القيافة -على ما يستفاد من كلمات اللغويين- هي معرفة الآثار وشبه الشخص باقربائه، فعن الصحاح والقاموس والمصباح: القائف هو الذي يعرف الآثار أي العلامات المختصة بكل قبيلة الموجبة لشباهة الرجل بأبيه أو أخيه أو سائر أقربائه، و عن النهاية: هو الذي يعرف الآثار و يلحق الولد بالوالد والأخ بأخيه، و في المنجد: هو الذي يعرف النسب بفراسسته ونظره الى أعضاء المولود.

[١] الثاني: الظاهر انه لا ريب في جواز تحصيل العلم أو الظن بالأنساب بعلم القيافة، ولم أر من أفتى بحرمته ولا ما يدل عليها.

نعم ظاهر الروايات ان القيافة لا تطابق الواقع دائماً، ففي خبر أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: القيافة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي ﷺ^١.

و عليه فلا يحصل العلم منها لمن لاحظ النصوص.

وأما تعليمها وتعلّمها؛ ففي الحقائق

لا خلاف في تحريم تعليمها، ولكن لم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك، والأصل يقتضي الجواز.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

الثالث: ان القائف ان أخبر بما استخرجه من القيافة جزماً مع عدم علمه به فهو حرام لكونه كذباً، والا فلا يظهر هو الجواز.
وقد استدلل للحرمة بعض مشايخنا المحققين.
بدخوله في السحر والكهانة.

و يظهر معاقد 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 أنزل 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 التويه والخدعة، والكهانة هي الإخبار عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالجن او الشيطان، فلا وجه لدعوى دخول القيافة فيها.

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 الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم باخبار احدى هذه الطوائف الثلاث، لا حصر المخبر عنها بهم كما هو واضح.

مع انه لا يدل على حرمة الاخبار وانما يدل على حرمة الرجوع.

الرابع: يحرم الرجوع الى القائف و ترتيب الآثار على قوله من نفي النسب عن شخص أو الحاقه به والحكم بأنه يرثه الى غير ذلك من الآثار بلاخلاف، و عن المنتهى: دعوى الإجماع عليه.

و يشهد له -بعد فرض ان قواعد علم القيافة لا تطابق الواقع والقواعد الشرعية دائماً أو احتمل ذلك- ما دل من الآيات والروايات على ان الظن لا يغني من الحق شيئاً و انه لا يجوز العمل بغير علم، مضافاً الى ان النسب -ما لم تقم على ثبوته أمانة شرعية-

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

و عن مجمع البحرين ان في الحديث لا أخذ بقول قائف، و قد افترى بعض العامة على رسول الله ﷺ 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 علي بن جعفر يحدث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين، فقال والله لقد نصر الله أبا الحسن الرضا ﷺ فقال الحسن: أي والله جعلت فداك لقد بغى عليه اخوته، فقال علي بن جعفر: أي والله و نحن عمومته بغينا عليه، فقال له الحسن: جعلت فداك كيف صنعتم فاني لم احضركم، قال: فقال له اخوته و نحن ايضاً: ما كان فينا امام قطّ حائل اللون، فقال لهم الرضا ﷺ: هو ابني فقالوا: ان رسول الله ﷺ قضى بالقافة فينننا و بينك القافة، فقال: ابعثوا انتم اليهم. و أما انا فلا ولا تعلموهم لما دعوتوهم اليه و ليكونوا في بيوتكم، فلما جاؤوا و قعدنا في البستان و اصطفّ عمومته و اخوته و اخواته و أخذوا الرضا ﷺ و البسوه جبّة من صوف و قلنسوة و وضعوا على عنقه مسحاة و قالوا له: ادخل البستان كأنك تعمل فيه، ثم جاؤوا بأبي جعفر ﷺ و قالوا: الحقوا هذا الغلام بأبيه فقالوا ما له هنا أب و لكن هذا عمّ 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 ﷺ قالوا هذا ابوه فقال علي بن جعفر فقمتم فقصت ريق أبي جعفر ﷺ و قلت: اشهد انك امامي الخبر، نقلناه بطوله تيمناً.

ينبغي بالاستصحاب، فالحكم بثبوته و ترتّب الآثار عليه من التوارث و النظر و غيرها لا يجوز، و يؤيده خبر أبي بصير عن مولانا الصادق ﷺ قال: قلت: فالقيافة؟ قال: ما أحب ان تأتيهم ^١. و ما في مجمع البحرين: ان في الحديث: لا أخذ بقول قائف.

[١] و قد استبدل المصنف رحمه الله للحزمة: بخبر زكريا بن يحيى بن نعمان الصيرفي الوارد في اثبات بنوة الجواد ﷺ لأبي الحسن بالرجوع الى القافة ^٢.

الثامنة عشرة: الكذب حرام^[١] بضرورة العقول والأديان، ويدل عليه الأدلة الأربعة.

والظاهر أن مورد استشهاده به قول الإمام الرضا عليه السلام لإخوته بعد ما قالوا له: ان رسول الله ﷺ قد قضى بالقافة فبيننا وبينك القافة: ابعثوا انتم إليهم وأما أنا فلا. وفيه: ان قوله عليه السلام وأما أنا فلا، يمكن أن يكون لأجل انه كان عالماً ببينة الجواد عليه السلام ولم يكن له شك في ذلك.

مع أن عدم بعثه إليهم وإظهار ذلك لا يدل على سعدم المشروعية، بل ظاهر الخبر ان الخاصة أيضاً كانوا يعتقدون بقضائه ﷺ بقول القافة والإمام عليه السلام لم يردع عن ذلك، فهو يدل على الجواز.

ولكن يرد على الخبر -مضافاً الى ضعف سنده لتركيا-.

إن إخوة الرضا عليه السلام وعمومته إن لم يكونوا قائلين بإمامته عليه السلام فما فائدة الرجوع الى القافة لإثبات بنوة الجواد عليه السلام وإن كانوا قائلين بإمامته لما احتاجوا إليهم بعد اخباره ببنته. الخامس: يحرم أخذ الأجرة على اخبار القائف وإن كان اخباره على وجه الجواز لكونه عملاً لا يترتب عليه أثر جائز، ولما في خبر الجعفریات من جعل أجر القائف من السحت^١.

حرمة الكذب

[١] قوله: الثامنة عشرة الكذب حرام بضرورة العقول والأديان، وتدل عليه الأدلة الأربعة.

أما الكتاب والسنة: فقد دلت عليه كثير من الآيات والنصوص و سيمرّ عليك بعضها.

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

إلا أن الذي ينبغي الكلام فيه مقامان أحدهما في انه من الكبائر والثاني في مسوّغاته. أما الأوّل فالظاهر من غير واحد من الأخبار.

وأما الإجماع: فالظاهر أن حرمة الكذب من ضروريات جميع الأديان، فضلاً عن دين الإسلام وعن اتفاق العلماء عليها.
وأما العقل: فهو مستقل بقبحه لكونه مفتاح الشرور ورأس الفجور.

الكذب من الكبائر

وقد وقع الكلام بين الأصحاب في موردين:
الأول: في انه هل هو من الكبائر أم لا؟
وقد مرّ في مبحث الغيبة ضابط كون المعصية صغيرة أو كبيرة على تقدير صحة تقسيمها اليها.
وهو أحد أمور على سبيل منع الخلوّ:
أحدها: ورود النص على كونها من الكبائر.
ثانيها: التوعيد عليها في الكتاب والسنة.
ثالثها: ترتيب آثار الكبيرة عليها.
رابعها: جعلها أكبر من الذنب الذي ثبت كونه منها.
والوجه المحتملة في كون الكذب من الكبائر ثلاثة:
الأوّل: ما اختاره المصنف رحمته الله تبعاً للفاضلين والشهيد الثاني وهوانه من الكبائر مطلقاً.
الثاني: عدم كونه منها مطلقاً، بل القسم الخاص منه وهو الكذب على الله وعلى حججه والكذب لقتل النفس المحترمة ونحوه منها.
الثالث: عدم كونه منها مطلقاً.
وقد استدل المصنف لما اختاره بجملة من النصوص وبالكتاب، وأيّده ببعض نصوص آخر.
أما النصوص التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر مطلقاً فتعدده.

كالمروي في العيون [١] بسنده عن الفضل بن شاذان لا يقصر عن الصحيح،
والمروي عن الأعمش في حديث شرائع الدين عده من الكبائر.
وفي الموثقة بعثمان بن عيسى ان الله تعالى جعل للشرا أقبلاً، وجعل مفاتيح
تلك الأقبال الشراب، والكذب شرٌّ من الشراب [٢].

[١] منها: ما هو المروي عن العيون بسنده عن الفضل بن شاذان حيث جعل
الإمام عليه السلام فيه الكذب من الكبائر^١ ونحوه خبر الأعمش^٢.
وأورد عليه الأستاذ الأعظم بأنها ضعيفا السند وقد ذكر في وجه ضعف خبر
العيون بأن للصدوق إلى الفضل اسناداً أكلها مجاهيل، إذ في أحد طرقه: عبد الواحد بن محمد
ابن عبدوس النيسابوري، وعلي بن قتيبة النيسابوري، وهما مجهولان، وفي الطريق
الآخر: الحاكم أبو محمد جعفر بن نعيم، وهو مجهول، وفي الطريق الثالث: حمزة بن محمد
العلوي، فهو أيضاً مجهول.

وفيه: انه في عبد الواحد وان نقل أقوال إلا ان الأظهر انه ثقة كما اختاره في محكي
التحرير والمسالك والحاوي، بل والصدوق عليه السلام حيث قال: حديث عبد الواحد أصح، ولا
أقل من كونه حسناً، لتوصيف العلامة الخبر الذي رواه عبد الواحد في محكي التحرير
بالصحة، وكونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة مع تكرار ذلك مترضياً
بل من مشايخه، وأما ابن قتيبة فإن لم يكن ثقة فلا ينبغي التوقف في كونه حسناً لاعتداد
الكشي على نقله في مواضع كثيرة من رجاله، وعد العلامة وابن داود إياه من المعتمدين، و
وصف العلامة حديثه بالصحة وتوثيق الشيخ الكاظمي والفاضل الجزائري إياه، فاذاً ما
أفاده الشيخ عليه السلام من أن خبر العيون لا يقصر عن الصحيح، هو الصحيح.

[٢] ومنها: الموثق بعثمان بن عيسى عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن^٣.

والإيراد عليه بضعف السند لعثمان، في غير محله إذ لو لم يكن ثقة فلا أقل من كون
حديثه موثقاً كما هو المعروف بين المتأخرين على ما نسب إليهم.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٣٣. (٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٣٦.

(٣) الوسائل، باب ١٢٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

و أرسل عن رسول الله ﷺ: «ألا أخبركم بأكبر الكبائر الاشرار بالله و عقوق الوالدين وقول الزور أي الكذب [١].

و عنه ﷺ: «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].

ولكن يرد على الاستدلال به: ان هذا الخبر مما لا يمكن الإلتزام بإطلاقه، إذ من البديهيات عند المتشرعة انه إذا دار الأمر بين شرب الخمر والكذب، ولو بأن يقول: شربت الخمر قبل ذلك، بأن أكرهه على اختيار أحدهما، انه يقدم الثاني و لم يتوهم أحد جواز اختيار شرب الخمر، فيستكشف من ذلك ان الكذب باطلاقه ليس شراً من الشراب، فيتعين تأويله، أما بإرادة قسم خاص من الكذب و هو الكذب على الله و رسوله ﷺ و على الأئمة الطاهرين عليهم السلام فإنه تال الكفر و تحليل الأشربة المحرمة ثمرة من ثمرات هذا الكذب فإن المخالفين بمثل ذلك حللوهما، او بغير ذلك.

مع انه يمكن أن يقال كما قيل: إنّ «الشر» الثاني صفة مشبهة لا أفعال التفضيل، و «من» تعليلية والمعنى ان الكذب أيضاً شرّ ينشأ من الشراب.

[١] ومنها: النبوي: ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ ألاشرار بالله و عقوق الوالدين، ثم قعد فقال: ألا و قول الزور - أي الكذب - ١.

و فيه: مضافاً الى ضعف سنده انه يرد عليه: ان من الضروري عند المتشرعة عدم كون الكذب باطلاقه أكبر الكبائر حتى الزنا واللواط و نحوهما، فلا محالة أريد به القسم الخاص منه، مع ان تفسير قول الزور بالكذب لعله من الراوي.

[٢] ومنها: المرسل عنه ﷺ المذكور في المتن ٢.

و فيه: مضافاً 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 ١٢٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٥.

و يؤيده ما عن العسكري عليه السلام جعلت الخبائث كلها في بيت واحد و جعل
مفتاحها الكذب الحديث فانّ مفتاح الخبائث كلها كبيرة لا محالة و يمكن الإستدلال
على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ
اللَّهِ﴾ [١] فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً 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 أصلاً.

التوقف في ان الجماع المحرم أشد منه و إن لم يكن بالزنا، فضلاً عن أفحش أفراده و هو الزنا،
و كيف بالزنا بالمحرم - بل فكيف بالسبعين منه.

[١] أما الكتاب: فقد استدل بآية منه و هي ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^١ بدعوى انه جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها.

و فيه: ان الظاهر من الآية الشريفة بقرينة الآيات السابقة عليها و هي ﴿وَ إِذَا بَدَّلْنَا
آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا نَزَّلُ﴾ قالوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - الى أن قال - إِنَّ
الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ... الخ
ارادة ان المكذبين للنبي صلى الله عليه وآله فيما ادعاه من كون ما يأتي به من عند الله هم الكاذبون لا
النبي صلى الله عليه وآله، فيكون المحصر إضافياً، و عليه فالمراد من الكاذبين هم المكذبون له صلى الله عليه وآله 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 الإستدلال بالآية.

و فيه: ان المراد من التشبيه بالمفتاح ليس هو التشبيه في السببية و العلوية لعدم تماميته

و يؤيده ما روى عن النبي ﷺ في وصيته لأبي ذرٍّ رضي الله عنه ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك القوم ويل له ويل له [١].

فإن الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالباً إيقاع في المفسدة. نعم في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة مثل رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله عليه السلام أن الكذب على الله تعالى ورسوله من الكبائر [٢] فإنها ظاهرة في اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاص لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة، ولعل هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدمة.

في المشبه والمشبّه كما لا يخفى، ولا التشبيه في الشرطية، إذ ليس في المشبه كذلك لعدم كون الكذب شرطاً لسائر المعاصي والالزم من عدمه عدمها، بل المراد به، التشبيه في الاشراف الى الوقوع في المحرمات، فانه يوجب حالة جرأة للنفس على اختيار الخبائث، وهذا لا يوجب كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر، ولذا اعترف المصنّف رحمه الله بأن ارتكاب الشبهات يوجب الاشراف على الوقوع في المحرمات، ومع ذلك التزم بجوازه وانه لا يكون حراماً.

[١] ثانيهما: ما روي عن النبي ﷺ في وصيته لأبي ذرٍّ المذكور في المتن ^١.

بدعوى ان الأكاذيب المضحكة لا يترتب عليها غالباً الإيقاع في المفسدة.

وفيه: ان ما ذكره وإن كان تاماً والتوعد عليه يوجب كونه من الكبائر، إلا انه لضعف سنده لجملة من رواه لا يعتمد عليه.

وقد استدلل للقول الثاني بجملة من النصوص.

[٢] منها: خبر أبي خديجة عن مولانا الصادق عليه السلام: الكذب على الله تعالى وعلى

رسوله من الكبائر ^٢. بدعوى انه ظاهر من جهة وروده في مقام التحديد في حصر الكبيرة من الكذب بهذا الكذب الخاص.

(١) الوسائل، باب ١٤٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

(٢) المستدرک، باب ٤٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٥.

وفي رسالة سيف بن عميرة عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان يقول علي بن الحسين عليه السلام لولده: اتقوا الكذب الصغير منه والكبير في كل جدّ وهزل، فإن الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير، الخبر [١].

و يستفاد منه ان عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد. وفي صحيحة ابن الحجاج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام الكذاب هو الذي يكذب في الشيء، قال: لا، ما من أحد الا ويكون منه ذلك، ولكن المطوع [المطبوع «خ ل»] على الكذب، فإن قوله ما من أحد، الخبر [٢] يدل على ان الكذب من اللمم الذي يصدر من كل أحد لا من الكبائر.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده كما في مرآت العقول: ان كونه في مقام التحديد غير معلوم، ولكن لو سلم كونه في هذا المقام لا مناص عن تقييد المطلقات به. ودعوى المصنف رحمته من أن حملة على كون هذا القسم الخاص من الكبائر الشديدة العظيمة أولى من تقييد المطلقات به، كما ترى.

وبما ذكرناه ظهر ما في الاستدلال برسل الصدوق عن رسول الله صلى الله عليه وآله: من قال على ما لم أقله فليتبوء مقعده من النار^١. مضافاً الى ضعف سنده.

[١] ومنها: مرسل سيف بن عميرة المذكور في المتن^٢. فانه يستفاد منه ان عظم الكذب باعتبار ما يترتب عليه من المفساد.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده للإرسال: انه يدل على ان للكذب صغيراً وكبيراً، و هما انما يكونان بلحاظ ما يترتب عليه من المفساد، ولكن لا ينافي ذلك كون كليهما من الكبائر بالمعنى المبحوث عنه في المقام، غاية الأمر، بعض أفراده أكبر من آخر. وقد استدلل للقول الأخير بمجملته 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.

وعن الحارث عن عليّ عليه السلام قال: لا يصلح من الكذب جدّ وهزل ولا يعدنّ أحدكم صبيّه، ثم لا يفي له ان الكذب يهدي الى الفجور والفجور يهدي الى النار، و ما زال أحدكم يكذب حتى يقال كذب و فجر، الخبر [١].
وفيه أيضاً إشعار بأن مجرد الكذب ليس فجوراً.

بدعوى انه يدل على ان الكذب من اللمم الذى يصدر من كل أحد لا من الكبائر.
وفيه: ان الخبر متضمن لبيان أمرين:
أحدهما: ان الكذاب لا يصدق على من كذب اتفاقاً و انما يصدق على من صار الكذب كالعادة له، وهذا واضح في نفسه أيضاً.
ثانيهما: انه ما من أحد الا و يتلى بهذه المعصية، وشئ منها لا يدل على ان الكذب ليس من الكبائر وانه من اللمم.

[١] ومنها: خبر الحارث عن الإمام عليّ عليه السلام لاحظ المتن. بدعوى ان فيه إشعاراً بأن مجرد الكذب ليس فجوراً و كبيرة.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده: انه يدل على عدم كونه معصية، فيتعين تأويله.
ومنها: صحيح عبدالعزيز بن عبدالله الحسني الوارد لبيان تعداد الكبائر غير المتعرض للكذب ٢.

وفيه: مضافاً الى انه مسوق لبيان الكبائر التي ثبت كونها كذلك بالكتاب كما يشير اليه قول السائل اريد ان أعرف الكبائر من كتاب الله عز وجل: 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، وفي جملة اخرى انها خمس، وفي بعضها انها تسع.
فتحصل: ان الأظهر كونه من الكبائر مطلقاً.

(١) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٣٦، من أبواب جهاد النفس، حديث ٢.

وقوله لا يعدنّ أحدكم صبيّه ثم لا يفي له لا بدّ ان يراد به النهي عن الوعد مع إضمار عدم الوفاء وهو المراد ظاهراً بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقياً [١] وان اطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة أو لأنّ الوعد مستلزم للأخبار بوقوع الفعل، كما ان سائر الإنشاءات كذلك ولذا ذكر بعض الأساطين ان الكذب، وإن كان من صفات الخبر إلا أن حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم، و ذمّ الممدوح وتمنّى المكاره و ترجّي غير المتوقّع وإيجاب غير الموجب و ندب غير النادب و وعد غير العازم، وكيف كان.

الوعد

[١] قوله بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقياً.

صرح غير واحد: بأن الوعد مع إضمار عدم الوفاء لا يكون كذباً حقيقياً، وإن اطلاق الكذب عليه في خبر الحارث الأعور، لكونه في حكمه من حيث الحرمة. ومنشأ ذلك على ما يظهر من المصنف عليه السلام: ان الوعد ليس من نوع الخبر، بل هو من أقسام الإنشاء وهو صريح المحقق المجلسي عليه السلام في مرآت العقول ولكن ظاهر كلام المحققين من أصحابنا والمخالفين ان الوعد من نوع الخبر، وهو محتمل للصدق والكذب. وتنقيح القول في ذلك: ان الوعد على أقسام:

الأول: ان يخبر المتكلم عن عزمه على فعل شئ أو تركه، كأن يقول: إني عازم على أن أجيئ في بيتك، لاريب في دخول هذا في الخبر، فإنه يخبر عن أمر نفساني نظير الأخبار عن سائر الصفات النفسانية كالحبّ والبغض ونحوهما.

الثاني: أن يخبر عن فعل أمر أو تركه في المستقبل، كأن يقول: اجيئك غداً، وهذا أيضاً لا ريب في كونه من نوع الخبر، غاية الأمر الخبر به أمر استقبالي.

الثالث: ان يلتزم بشئ بنفس الجملة التي تكلم بها، كأن يقول المولى لعبده:
إذا فعلت الفعل الفلاني أعطيك درهماً، والظاهر ان هذا من نوع الإنشاء فانه ليس
اخباراً عن الإعطاء، بل هو الزام أمر على نفسه وإن علم انه لا يوقعه.
هذا كله في حقيقة الوعد وأقسامه.

وأما حكم الوعد، ففي الأول: إذا كان عازماً على ذلك الفعل كان ذلك الخبر صدقاً
و جائزاً وإلا فيحرم لأجل كونه كذباً من غير فرق في الصورتين بين أن يفعل في المستقبل
وان لا يفعل.

وفي الثاني: اتصافه بالصدق أو الكذب دائر مدار تحقق ذلك الفعل في ظرفه و
عدمه، وأما تنجز حرمة و عدمه فهما دائران مدار علمه بالفعل و عدمه كما لا يخفى.
وفي الثالث: لا يتصف بالصدق او الكذب حتى مع إضمار عدم الوفاء و العلم به.
وقد استدلل المصنف رحمه الله على حرمة الوعد مع إضمار عدم الوفاء.
بالآية الشريفة ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^١.
وبقوله ﷺ في خبر الحارث المتقدم: ولا يعدن أحدكم صبيته ثم لا يفن له^٢.
وفيهما نظر:

أما الآية الشريفة: فسياق تحقيق القول فيها، و ستعرف عدم دلالتها على ذلك.
وأما الخبر: فيرد عليه: مضافاً الى ضعف سنده.
انه معارض بأخبار دالة على جواز الوعد الكاذب مع مطلق الأهل، و سيجئ
بعضها في مسوغات الكذب.

مع انه يمكن ان يقال: إنه نهى عن عدم الوفاء لا عن الوعد، فإن الظاهر من مثل
هذا التركيب رجوع النهي الى القيد، كما إذا قال: لا تأتني راكباً، فإنه نهى عن الركوب.

(٢) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(١) سورة الصف، آية ٤.

فالظاهر عدم دخول خُلف الوعد في الكذب لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم هو كذب للوعد بمعنى جعله مخالفاً للواقع كما انّ انجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقاً للواقع، فيقال صادق الوعد و وعد غير مكذوب والكذب بهذا المعنى ليس محرماً على المشهور.

حكم خُلف الوعد

هذا كله في حقيقة الوعد و حكمه.

و أما خُلف الوعد فقد استدل لحرمة بوجوه:

الأول: انه يوجب اتصاف الوعد بالكذب فيشملة ما دل على حرمة الكذب.

وفيه: ان ظاهر الأدلة حرمة إيجاد الكلام كذباً، و أما إيجاد صفة الكذب في الكلام المتقدم فلا يكون مشمولاً لتلك الأدلة، مع انه أخص من المدعى، فإن ذلك يتم في القسم الثاني من أقسام الوعد دون الأول والثالث كما لا يخفى.

الثاني: جملة من الآيات:

منها قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾^١. فانه يشمل بعمومه او اطلاقه عهود الخلق أيضاً، والعهد والوعد متقاربان.

وفيه: ان المراد بالعهد في هذه الآية بحسب ظاهر السياق هي الوصية.

و على كل تقدير كون العهد والوعد بمعنى واحد محل تأمل و نظر، نعم أحد معاني العهد الوعد، كما ان الضمان والذمة من جملة معانيه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾^٢.

و يرد عليه: مضافاً الى ما تقدم: انه لا يدل على أزيد من رجحان الوفاء بالعهد ولا يدل على لزومه.

وإن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمة [١] وفي بعضها الاستشهاد بالآية المتقدمة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^١.

وتقريب الاستدلال به: انه انما يكون النهي فيه نهياً عن عدم الفعل، أما على سبيل القلب ويكون المعنى: لم لا تفعلون ما تقولون؟ أو يقال: ان النهي متوجه الى القيد وهو عدم الفعل، فيدل على حرمة عدم العمل بما وعد، ويشير الى ذلك ما في بعض النصوص الآتي من الاستشهاد به لحرمة خُلف 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 ويتركه، وينهيه عن المنكر فيفعله، فتكون هذه الآية نظيرة قوله تعالى ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾^٢ وعليه فهي أجنبية عن المقام، وأما النصوص التي استشهد بها فيها، فسيأتي التعرض لها.

[١] الثالث: جملة من النصوص: كمصحح هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام: **عِدَّةُ الْمُؤْمِنِ أَخَاهُ نَذْرٌ لَا كُفَّارَةَ لَهُ**، فمن اخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض، وذلك قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ...﴾**^٣.
ومصحح شعيب العنقرقي عنه عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله: **مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَفِ إِذَا وَعَدَ**^٤ ونحوهما غيرهما.

ولكن الإجماع القطعي القائم على جواز خُلف الوعد، ولذا ترى ان المتأخرين يستدلون على عدم لزوم الوفاء بالشرط الابتدائي بالإجماع على عدم لزومه، وفي غير

(١) سورة الصف، آية ٢ - ٣.

(٢) سورة البقرة، آية ٢٥.

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

(٤) الوسائل، باب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

ثم إنّ ظاهر الخبرين الأخيرين خصوصاً المرسلة حرمة الكذب حتى في الهزل [١] ويمكن أن يراد به الكذب في مقام الهزل. وأما نفس الهزل وهو الكلام الفاقد للقصد الى تحقّق مدلوله [٢]، فلا يبعد أنه غير محرّم مع نصب القرينة على ارادة الهزل كما صرّح به بعض، ولعله لا ينصرف الكذب الى الخبر المقصود و للسيرة.

ذلك من موارد الوعد يستدلون بالإجماع على عدم لزوم ما وعد الإتيان به، والسيرة القطعية المستمرة القائمة على خُلف الوعد.

يوجبان حمل تلك النصوص على الإستحباب، اللهم إلا أن يقال: إنّ بعض تلك النصوص لا يقبل الحمل على الإستحباب فإعادة الإحتياط أولى. وان أراد الإحتياط بغير الوفاء فيقيد وعده بقول انشاء الله تعالى فانه يحل النذور و الأيمان المؤكّدة كما صرح به في الأخبار^١، و يوجب عدم انعقاد اليمين والنذر فضلاً عن الوعد.

حرمة الكذب في الهزل

[١] قوله حرمة الكذب حتى في الهزل.

بقي الكلام في أمور: أحدها انه يحرم فعل الكذب في الهزل أم لا؟

الكلام المستعمل في مقام الهزل على قسمين:

الأول: ما يقصد به الأخبار عن أمر و يكون الداعي له هو الهزل لا الجحد، كأن يقول لزيد: جاء أبوك من السفر، بداعي الهزل، لا كلام في أن هذا من نوع الخبر ولو كان مخالفاً للواقع يكون كذباً، و تدل على حرمة جميع الأدلّة الدالة على حرمة الكذب.

[٢] الثاني: ما لا يقصد به الأخبار عن أمر، بل يكون الكلام مسوقاً لبيان انشاء أمر بداعي الهزل مع ظهوره في كونه انشاءً ولو بواسطة القرائن، كأن يقال للرجل الجبان مخاطباً إياه: ايها الشجاع أو ايها الأسد، وهذا القسم من الهزل لا يكون من نوع الخبر فلا

و يمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحية، و يحتمل غير بعيد حرمة
لعموم ما تقدم خصوصاً الخبرين الأخيرين و النبوي في وصية أبي ذر^[١] لأن
الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

و عن الخصال بسنده عن رسول الله ﷺ أنا زعيم بيت في أعلى الجنة و
بيت في وسط الجنة و بيت في رياض الجنة لمن ترك المراء، وإن كان محققاً ولن
ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن حسن خلقه^[٢].

و قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا يجد الرجل طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله
و جدّه^[٣].

يتصف بالكذب و لا بالصدق، و لا تشمله أدلة حرمة الكذب، و مقتضى الأصل
هو الجواز، و عليه.

فلا وجه لقول المصنف رحمه الله و لا يبعد انه غير محرم، ثم الاستدلال له بالإصراف و
بالسيرة. إذ هذا القسم من الهزل لا يكون متصفاً بالكذب حتى يحتاج الحكم بجوازه الى
دعوى الإصراف و السيرة.

و قد استدل لحرمة بجملة من النصوص.

كخبر حارث^١ و مرسل سيف^٢ و النبوي في وصية النبي لأبي ذر^٣ المتقدمة. و اليها
أشار المصنف رحمه الله.

[١] قال خصوصاً الخبرين الأخيرين و النبوي.

[٢] و خبر الخصال^٤ عن رسول الله ﷺ لاحظ المتن.

[٣] و خبر الإصبع بن نباته عن الإمام علي عليه السلام: لا يجد عبد طعم الإيمان حتى
يترك الكذب هزله و جدّه^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.

ثم إنه لا ينبغي الإشكال في ان المبالغة في الإدعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب [١] وربما يدخل فيه اذا كانت في غير محلها كما لو مدح انسان قبيح المنظر وشبهه وجهه بالقمر إلا اذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح، فإنّ الأنظار تختلف في التحسين والتقييح كالذوائق في المطعومات.

يرد على الجميع: أولاً: انها ضعيفة السند، أما الروايات المتقدمة فلما تقدم، وأما خبر اصبح فلعمري. وثانياً: ان اغلبها لا تدل على الحرمة، بل غاية ما تدل عليه هي المرجوحية الملازمة مع الكراهة، وذلك لان قوله ﷺ في خبر حارث لا يصلح من الكذب جد ولا هزل ولم يكن ظاهراً في الكراهة، لما كان ظاهراً في الحرمة قطعاً. كما ان قوله ﷺ في مرسل سيف اتقوا الكذب لا يستفاد منه ازيد من المرجوحية لمادة اتقوا، وللتعليل فيه. وكذلك قوله ﷺ في خبر الخصال: انا زعيم بيت في الجنة... الخ لا يدل على رجحان ترك الكذب في الهزل، كما ان خبر اصبح لا يستفاد منه ازيد من ذلك، إذ المكروه أيضاً يمنع عن وجدان المؤمن طعم ايمانه.

المبالغة

[١] ثانيها: انه هل المبالغة في الإدعاء من الكذب أم لا؟

المبالغة في الإدعاء تارة: تكون بالقاء كلام له ظهور اولي وظهور ثانوي ولو بواسطة القرائن، وهو بظهوره الاول مخالف للواقع، ولكنه بظهوره الثانوي موافق له، والمتكلم اراد منه ما هو ظاهر منه بالظهور الثانوي، ومن هذا القبيل باب التشبيه والاستعارة والكناية، كتشبيه الوجه الحسن بالقمر، واستعارة الأسد للرجل الشجاع، والكناية عن الجود بكثرة الرماذ.

وأخرى: تكون بالقاء كلام ليس له غير ظهور واحد واراد المتكلم منه ذلك، وهو مخالف للواقع، كأن يقول: اعطيت زيداً خمسين درهماً، والحال انه اعطاه درهماً واحداً، أو القاء كلام له ظهور ثانوي واراده المتكلم وهو مخالف للواقع، كأن يكني عن رجل بخيل بكثير الرماذ، ففي القسم الأوّل لا يتصف الكلام بالكذب بخلاف القسم الثاني، فلا تحرم في الأوّل، وتحرم في الثاني، ولا يخفى وجهها.

و أما التورية: وهو ان يريد بلفظٍ معنىً مطابقاً للواقع و قصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك مما هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب أو المخاطب الخاص كما لو قلت في مقام إنكار ما قلته في 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 في البيت، و كما لو قلت اليوم ما أكلت الخبز تعنى بذلك حالة النوم أو حالة الصلاة الى غير ذلك، فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب [١]، و لذا صرّح الأصحاب فيما سيأتي من وجوب التورية عند الضرورة بأنّه يؤدّي بما يخرجها من الكذب بل اعترض جامع المقاصد على قول العلامة في القواعد في مسألة الوديعه إذا طالبها ظالم، بأنّه يجوز الحلف كاذباً و يجب التورية على العارف بها: بأنّ العبارة لا تخلو من مناقشة حيث تقتضى ثبوت الكذب مع التورية، و معلوم أن لا كذب معها، انتهى.

و من القسم الأوّل ما جرت به العادة من المبالغة في الأعداد في بعض الموارد، كأن يقول: قلت: كذا مائة مرّة، أو طلبت منك ذلك ألف مرّة، فانه لا يراد بذلك تفهيم المرّات بعددها بل تفهيم التكرير والإهتمام، و قد تعارف ذلك بين المتحاورين، فإن كان لم يقل ولم يطلب الأ مرّة واحدة كان الكلام كذباً، وإن قال أو طلب مرّات كان صدقاً.

التورية

[١] قوله فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب.

ثالثها: في أنه هل التورية من الكذب أم لا؟

قبل بيان ان التورية من الكذب أم لا، لابد من تنقيح الكذب موضوعاً، فإنّه وقع الخلاف فيه من جهتين بعد الإتفاق على ان الكذب عدم المطابقة. الأولى في المطابق (بالكسر) وان العبرة بعدم مطابقة المراد او بعدم مطابقة ظهور الكلام.

الثانية: في المطابق (بالفتح)، وان المعبر عدم مطابقة الكلام للواقع، أو عدم مطابقتها للاعتقاد او عدم مطابقتها لهما معاً.

و وجه ذلك ان الخبر باعتبار معناه و هو المستعمل فيه كلامه ليس مخالفاً للواقع و انما فهم المخاطب من كلامه أمراً مخالفاً للواقع لم يقصده المتكلم من اللفظ، نعم لو ترتّب عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة اللهم الا ان يدّعى ان مفسدة الكذب وهي الإغراء موجودة فيها و هو ممنوع لأن الكذب محرّم لا مجرد الإغراء و ذكر بعض الأفاضل ان المعتبر في اتصاف الخبر بالصدق والكذب هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: رأيت حماراً و أراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو متصف بالكذب، و إن لم يكن المراد مخالفاً للواقع، انتهى موضع الحاجة.

المشهور بين الأصحاب -على ما نُسب اليهم- ان الكذب هو عدم مطابقة ظهور الكلام للواقع، والظاهر ان هذا منهم مبني على ما بنوا عليه في حقيقة الجملة الخبرية من انها انما وضعت للنسب الخارجية، فانه على هذا ان طابق الكلام بما له من الظهور للواقع كان صدقاً والا فكذب، مثلاً لو قال: زيد قائم، فالمدلول لهذه الجملة تحقق النسبة في الخارج، فان طابق الدال لها فصدق والا فكذب.

ولكن المبني فاسد كما حققناه في زبدة الأصول و نشير الى وجوه فساد في المقام إجمالاً:

الأوّل: عدم وجود النسبة في كثير من الجمل، كقولنا الإنسان ممكن ونحوه، و دعوى اعمال العناية في جميع ذلك كما ترى.

الثاني: عدم كاشفية الجملة عن الواقع ولو ظننا، فلو كانت موضوعة للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها قطعية.

الثالث: ان الكلام لو كان دالاً على النسبة الخارجية لما كان يحتمل فيه الكذب، و قد عرفوا القضية بأنها تحتمل الصدق والكذب.

و الحق في الجملة الخبرية انها وضعت لقصد الحكاية عن النسبة الخارجية مثلاً، و هي في هذه الدلالة لا تتصف بالصدق والكذب 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.

فإن أراد اتصاف الخبر في الواقع فقد تقدّم انه دائر مدار موافقة مراد المخبر و مخالفته للواقع لأنّه معنى الخبر، والمقصود منه دون ظاهره الذي لم يقصد. وإن أراد اتصافه عند الواصف فهو حق مع فرض جهله بارادة خلاف الظاهر، لكن توصيفه حينئذ باعتقاد ان هذا هو مراد المخبر ومقصوده فيرجع الأمر الى إناطة الإتيان بمراد المتكلم، وإن كان الطريق اليه اعتقاد المخاطب.

لا يقال: إنّ هذا ينافي آية المنافقين^١ الذين شهدوا بأن محمداً رسول الله ﷺ حيث انه تعالى سجل عليهم بأنهم كاذبون، مع ان ما اخبروا به كان مطابقاً للواقع. فانه يرد بأن المخبر عنه لم يكن ثبوت الرسالة بل كان هو الشهادة به، وهي عبارة عن حضور المشهود به في الذهن، وحيث انهم كانوا غير معتقدين بالرسالة، فقال الله تعالى في حقهم: ﴿إِنَّهُمْ كَاذِبُونَ﴾.

فإن قلت: بناءً على ما اخترت في حقيقة الكذب لو شك المتكلم ان كلامه مطابق للواقع فيكون صدقاً او مخالفاً له، فيكون كذباً يتعين البناء على جواز التكلم به للشك في صدق موضوع الكذب، فتجري أصالة البراءة عن الحرمة.

أجبنا عنه: بأن هذا الأصل في نفسه وإن كان جارياً الا انه للعلم الإجمالي بحرمة هذا الأخبار او الأخبار بنقيضه - إذ أحدهما كذب جزماً - لا يجري هذا الأصل للمعارضة، فمقتضى العلم الإجمالي هو الإجتناح عن كلا الخبرين.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أنّ التورية خارجة عن الكذب موضوعاً، فإن حقيقة التورية، ان يلقي كلاماً له ظهور في معنى، وهو يريد منه غير ذلك المعنى، ويكون المعنى المراد مطابقاً للواقع دون المعنى الظاهر، كما اذا استأذن رجل بالباب وقال الخادم له: ما هو هاهنا، مشيراً الى موضع خالٍ في البيت.

ومما يدلّ على سلب الكذب عن التورية ما روى في الاحتجاج. أنّه سُئِلَ الصادق عليه السلام عن قول الله عزوجل في قصّة ابراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿بَلِّغْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَأْذِنُوا مِنْهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ قال: ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم، قيل: وكيف ذلك، فقال: انما قال ابراهيم: إن كانوا ينطقون أي إن نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا، فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فأنطقوا وما كذب ابراهيم، وسئل عن قوله تعالى: ﴿أَتَيْتَهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ قال: انهم سرقوا يوسف من أبيه ألا ترى انهم قالوا ﴿نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ﴾ ولم يقولوا سرقتم صواع الملك، وسئل عن قول الله عزوجل حكاية عن ابراهيم عليه السلام اني سقيم، قال: ما كان ابراهيم سقيماً وما كذب انما عني سقيماً في دينه أي مرتاداً [١].

ثم انه يعتبر في صدق التورية أمران غير ما مرّ: أحدهما: أن يكون اللفظ بحسب المتفاهم العرفي العادي ظاهراً في غير ما أراد المتكلم، فلو كان ظاهراً فيه ولكن المخاطب لقصور فهمه لم يلتفت اليه، لم يكن ذلك من التورية.

ثانيهما: أن تكون ارادة ذلك المعنى من ذلك اللفظ صحيحة، بأن كان بينهما علاقة، فلو كان استعماله فيه غير صحيح لما كان من التورية، مثلاً لو قال: اعطيت زيدا خمسين درهماً، وهو أراد به درهماً واحداً، وقد اعطاه في الواقع درهماً، كان ذلك من الكذب لا من التورية، ولعله الى هذا أشار العلامة في محكي القواعد في مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم حيث قال: ويجب التورية على العارف بها، كما انه اليه نظر المفيد حيث قال في هذه المسألة وإن لم يحسن التورية وكان نيته حفظ الأمانة... الخ.

وقد استدلل لخروج التورية عن الكذب بروايات:

[١] الأولى: رواية الإحتجاج المذكورة في المتن^١.

فانها تدل على ان الأقوال المذكورة انما هي من التورية وليست من الكذب.

و أورد عليها: بأنّ الفعل الخارجي وهو الكسر لم يصدر عن الأصنام سواء كانوا ناطقين أم لا، فكيف تصح الملازمة.

وبعبارة أخرى: ان صدق القضية الشرطية وكذبها دائران مدار صحة الملازمة وفسادها، وحيث انها فاسدة في المقام، إذ الفعل صدر عن ابراهيم على كل تقدير، فلا تكون القضية صادقة.

والجواب عن ذلك بعد ملاحظة مقدمتين واضح:

الأولى: ان القضية الخبرية انما تكون مبرزة لقصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه. وهي ربما تطابق مع الخارج وقد لا تطابق، وبهذا الاعتبار تتصف بالصدق والكذب.

الثانية: انه كما ان ظاهر القضية الشرطية في الإنشائيات رجوع القيد الى الاعتبار النفساني المبرز بالصيغة لا المادة التي متعلقة له، كذلك ظاهرها في الاخباريات رجوع القيد الى قصد الحكاية، فع انتفاء الشرط ينتفي 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، فع انتفاء الشرط ينتفي هذا القصد، فلا تكون القضية كاذبة.

وأجاب عنه المحقق التي بوجه آخر، وهو: ان المقصود صدق الشرطية في قولنا: و إن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم، ولا ريب في صدق تلك، إذ عدم النطق الذي هو كناية عن عدم القدرة والقوة على شئ مستلزم لعدم صدور الأفعال الاختيارية عنها.

وفيه: ان هذه القضية غير مذكورة في الآية الشريفة والمذكورة انما هي القضية الأولى التي ادعى انها كاذبة، ولكن الرواية لضعف سندها للإرسال لا يعتمد عليها.

وقد قيل في تفسير الآية الشريفة وجوه اخر مذكورة في مرآت العقول وغيرها: منها ان تلك الأقوال كاذبة خارجة عن الكذب حكماً لأنها في مقام الإصلاح، و تدل على هذا جملة من النصوص.

وفي مستطرفات السرائر من كتاب ابن بُكير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يستأذن عليه يقول للجارية قولي ليس هو هاهنا فقال: لا بأس ليس بكذب [١]، فإن سلب الكذب مبني على أن المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار إذ لا وجه له سوى ذلك و روى في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط [٢] أن واحداً من الصحابة صحب واحداً آخر فاعترضاها في الطريق اعداء المصحب، فأنكر الصاحب أنه هو فاحلفوه فحلف لهم أنه أخوه، فلما أتى النبي ﷺ قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم، إلى غير ذلك مما يظهر منه ذلك.

ومنها: غير ذلك.

[١] الثانية: ما رواه ابن إدريس في آخر السرائر لاحظ المتن.

[٢] الثالثة: ما أشار إليه في المتن بقوله أن واحداً... الخ وهي رواية سويد بن غفلة قال: خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبي ﷺ فأخذنا اعداء له فتخرج القوم أن يحلفوا وحلفت بالله أنه أخي فخلى عنه العدو، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم ٢.

وأورد عليه: بأن ظاهر الخبر أنه حلف على كون الرجل أخاه النسبي، فيكون من الكذب المجاز للضرورة لا التورية.

وفيه: أن الاستفادة من كلام النبي ﷺ أنه أراد بكونه أخاه أنه أخوه في الدين، أو أنه قصد مفهوم الأخوة، وعليه فيدل هو على جواز التورية و خروجها عن الكذب موضوعاً. و بعبارة أخرى أنه أجاز ما فعله سويد، و بين له صواب قوله فيما احتال به ليكون صادقاً في يمينه.

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨.

(٢) المبسوط، كتاب الطلاق، باب الحيل.

أما الكلام في المقام الثاني: وهو مسوِّغات الكذب. فاعلم أنَّه يسوغ الكذب لوجهين.

أحدهما: الضرورة [١] إليه فيسوغ معها بالأدلة الأربعة [٢] قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [٣] وقال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً﴾.

الكذب لدفع الضرورة

الثاني: في مسوِّغات الكذب: والمتفق عليه منها بينهم اثنان.

[١] أحدهما الكذب لدفع الضرورة.

بعد ما تقدم من أن مقتضى الأدلة حرمة الكذب في نفسه لا ريب في أن هذا الحكم كسائر الأحكام الشرعية يرتفع إذا زاحمه تكليف آخر أهم كما اذا توقف إنجاء المؤمن من الهلاك على الكذب، كما انه يرتفع اذا اكراه على متعلقه لعموم ما دل على رفع ما استكرهوا عليه.

[٢] وقد استدل على جواز الكذب في مورد الضرورة بالخصوص بالأدلة الأربعة:

الأول: الإجماع.

وفيه: ان الإجماع وإن كان محققاً الا انه ليس اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام لاستناد المجمعين الى ما في المسألة من الآيات والروايات.

الثاني: الكتاب.

فقد استدل المصنف عليه السلام بآيتين منه:

[٣] الأولى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ١.

و تقريب الإستدلال بها بنحو يسلم عما أورد عليه: انها تدل على جواز الكذب

وقوله ﷺ ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطرَّ إليه وقد اشتهر ان الضرورات تبيح المحظورات، والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى [١] وقد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، والإجماع أظهر من أن يدعى أو يحكي والعقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين [٢] مع بقاءه على قبحه أو انتفاء قبحه لغلبة الآخر عليه على القولين في كون القبح العقلي مطلقاً أو في خصوص الكذب لأجل الذات أو بالوجوه والإعتبارات ولا اشكال في ذلك كله.

بالأخبار عن عدم اعتقاده بما هو معتقد به واقعاً الذي يعتبر في الإيمان الإعتقاد به عند الإكراه، فتدل على جواز الكذب في غير هذا المقام بالأولوية، وبذلك يندفع الإيراد عليه بأن الظاهر ان الإكراه في الآية على انشاء التبري والارتداد، فلا ربط له بمقامنا. ولكنها مختصة بخصوص الإكراه، فلا دلالة لها على جواز الكذب في غير هذا المورد. الآية الثانية «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»^١. فانها تدل على جواز الكذب بإظهار المحبة والمودة بالنسبة اليهم في حال التقية، فتدل على جواز الكذب في سائر الموارد بالأولوية. وفيه: مضافاً الى ان أخذ الغير ولياً لنفسه لا يلازم اظهار مودته، فلا صلة لها بالمقام، انها مختصة بمورد التقية.

[١] الثالث السنة: وقد استفاضت الأخبار بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه^٢، وستأتي الإشارة الى جملة منها، ومفادها أعم مما دل على رفع ما اضطرروا اليه كما هو واضح. الرابع العقل.

[٢] قال المصنف رحمه الله والعقل مستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

إنَّما الإشكال والخلاف في أنه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا، ظاهر المشهور هو الأوَّل [١] كما يظهر من المقنعة والمبسوط والتُّنية والسرائر والشرائع والقواعد واللمعة وشرحها والتحرير وجامع المقاصد والرياض، و محكي مجمع البرهان في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة، قال في المقنعة من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم فليجحد و ان استحلفه على ذلك فليحلف و يورِّي في نفسه بما يخرججه عن الكذب الى أن قال: فإن لم يحسن التورية وكان نيته حفظ الأمانة أجزأته النية و كان مأجوراً، انتهى.

و قال في السرائر في هذه المسألة أعنى مطالبة الظالم الوديعة فإن قنع الظالم منه يمينه فله أن يحلف، و يورِّي في ذلك انتهى.

وفي التُّنية في هذه المسألة و يجوز له أن يحلف انه ليس عنده وديعة و يورِّي في يمينه بما يسلم به من الكذب بدليل إجماع الشيعة انتهى.

وفي النافع حلف مورِّياً، و في القواعد و يجب التورية على العارف بها، انتهى. وفي التحرير في باب الحيل من كتاب الطلاق لو أنكر الإستدانة خوفاً من الإقرار بالابراء أو القضاء جاز الحلف مع صدقه بشرط التورية بما يخرججه عن الكذب انتهى.

و في اللمعة يحلف عليه فيورِّي و قريب منه في شرحه. و في جامع المقاصد في باب المكاسب يجب التورية بما يخرججه من الكذب، انتهى.

و فيه: ان العقل و إن استقل بذلك في بعض موارد الضرورة كحفظ النفس المحترمة ولكنه لا يستقل بذلك في جميع موارد الضرورة، والسّر في ذلك عدم احاطته بالواقعات و عدم ادراكه مناسبات الأحكام و مقاديرها، فلا يقدر على ترجيح بعضها على بعض في جميع الموارد.

[١] قوله ظاهر المشهور هو الأوَّل.

وقد نسب المصنف رحمته إلى المشهور انه يعتبر في جواز الكذب لدفع الضرورة عدم

التمكن من التورية، ولكن كلما تمهم التي نقلها ﷺ لا تنطبق على هذه النسبة فإن مورد حكمهم بإشتراط التورية إن أمكنت انما هو جواز الحلف كاذباً، وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم، بل ظاهر ما عن المقتضى عدم اشتراط جواز الكذب بعدم التمكن من التورية، فإنه قال: من كانت عنده أمانة فطالبها ظالم فليجحد، وإن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف ويوري في نفسه بما يخرججه عن الكذب - إلى أن قال - وإن لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الأمانة أجزأته النية.

فإن هذا كما تلاحظ - بمقتضى التفصيل بين جواز الإنكار، وجواز الحلف كاذباً، و تقييد الثاني بالتمكن من التورية دون الأول - كالصرح في عدم اعتباره.

وكيف كان: ففي المسألة قولان:

و تحقيق القول فيها يقتضي البحث في مقامين:

الأول: فيما يقتضيه القواعد.

المقام الثاني: في بيان مقتضى النصوص الخاصة الدالة على جواز الكذب لدفع الضرر المالي أو البدني عن نفسه أو عن أخيه.

أما المقام الأول: ففيما إذا توقف واجب أهم على الكذب لا ينبغي التوقف في اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الكذب، إذ مع التمكن منها يكون قادراً على امتثال التكليفين عقلاً و شرعاً، ومعه لا يقع التضاحم بينهما كي ترتفع حرمة الكذب.

و بالجملة: في مورد جواز الكذب للإضرار يعتبر عدم التمكن من التورية، إذ مع التمكن منها لا يصدق الإضرار.

وأما إذا أكره عليه فقد يقال بأنه لا يعتبر عدم امكان التورية في الحكم بجواز الكذب. واستدلوا لذلك بوجوه:

الأول: ان المعتبر في صدق الإكراه أن يخاف انه لو علم المكره بالإمتناع لوقعه في الضرر، و مع التفصي بالتورية، إذا علم المكره بالإمتناع لأوقعه في الضرر، و ليست التورية كسائر ما يتفصي به كما لا يخفى.

وفيه: ان المناط في صدقه أن يخاف أنه لو امتنع لواقعه في الضرر، وبديهي أن من يتمكن من التفصي بالتورية لو امتنع لما وقع في الضرر.

الثاني: ان النصوص^١ الواردة في طلاق المكره وعقته و معاقد الإجماعات والشهرات المدعاة حملها على صورة العجز عن التورية لجهل او دهشة بعيد جداً، بل غير صحيح في بعضها من جهة المورد.

وفيه: أولاً: انها مختصة بباب العقود والإيقاعات، وستعرف القول بالفرق بين الأحكام الوضعية والتكليفية في ذلك.

و ثانياً: 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 الإيرواني^٢ وحاصله يبتني على أمور:

أحدها: أن الإكراه انما يتعلق بالألفاظ أمكن التورية أم لا تفصي بها أو بالكذب.

ثانيها: ان الألفاظ في باب الكذب جزء الموضوع بل عمدته.

ثالثها: ان الإكراه كما يرفع التحريم اذا تعلق بتمام الموضوع، كذلك يرفعه إذا تعلق

بجزء الموضوع.

إذا تبينت هذه الأمور يظهر انه إذا اكراه الشخص على اللفظ أوجب اكراهه ذلك

ارتفاع الحكم التحريمي الضمني عن ذلك اللفظ، والمفروض ان مجرد القصد للمعنى ايضاً

ليس مجرام، فلا بأس أن لا يوري و يقصد المعنى الظاهر.

ولكن: يرد على ما أفاده^٣ بعد بيان مقدمة:

وهي: انه لو أكره على أحد الفعلين أحدهما حرام والآخر مباح لا كلام في عدم

ارتفاع حرمة الفرد المحرم، بل يتعين الفعل المباح.

ان اللفظ الذي يكون كذباً حرام، وما يكون مصداقاً للتورية مباح، فالإكراه المتعلق

بأحدهما لا يوجب رفع حرمة الأول.

(١) الوسائل، باب ١٤، من كتاب الإيمان، وغيره.

ووجه ما ذكره ان الكذب حرام ولم يحصل الإضرار اليه مع القدرة على التورية فيدخل تحت العمومات مع ان قبح الكذب عقلي [١] فلا يسوغ الا مع تحقق عنوان حسن في ضمنه يغلب حسنه على قبحه و يتوقف تحققه على تحققه ولا يكون التوقف الا مع العجز عن التورية وهذا الحكم جيد الا ان مقتضى اطلاقات ادلة الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك.

ففي رواية السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ أحلف بالله كاذباً ونجّ أخاك من القتل و صحبة إسماعيل بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلف له لينجوه منه، قال: لا بأس، وسألته 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 ايضاً.

[١] قوله مع ان قبح الكذب عقلي فلا يسوغ الا مع تحقق عنوان حسن. يرد عليه أنه ليس ذاتياً بحيث لا يقبل التخصيص، بل يكشف من تجويز الشارع اياه في بعض الموارد انه ليس بقبيح، لا انه قبيح، وانما يجوز لإستقلال العقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين.

وأما المقام الثاني: فمقتضى اطلاق النصوص الكثيرة الدالة على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه، عدم اعتبار ذلك، لاحظ صحيح إسماعيل^١ وخبر السكوني^٢ وموثق زرارة^٣ وخبر سماعة^٤ ومرسل الفقيه^٥ المذكورة في المتن.

(٢) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ٤.

(٤) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ١٨.

(١) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ٦.

(٥) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ٩.

وعن الفقيه قال: قال الصادق عليه السلام: «يمين على وجهين إلى أن قال: فأما اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً ولم تلزمه الكفارة فهو أن يحلف الرجل في خلاص أمره مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لص أو غيره. وفي مؤثقة زرارة يابن بكير أنا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أدبنا زكاتها، فقال: يا زرارة إذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا.

ورواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام إذا حلف الرجل تقيّة لم يضرّه إذا هو أكره أو اضطرّ إليه، وقال: ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، وفيما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية. وأما حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقف تحقق المصلحة الراجحة عليه فهو وإن كان مسلماً إلا أنه يمكن القول بالغو عنه شرعاً للأخبار المذكورة، كما عني عن الكذب في الإصلاح وعن السب والتبرّي مع الإكراه مع أنه قبيح عقلاً أيضاً مع أن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالسر كما لا يخفى، فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه، وإن قدر على التورية كان حسناً إلا أن الإحتياط في خلافه بل هو المطابق للقواعد [١] لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات لأنّ النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الإضطراب المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً، عموم من وجه فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل.

إلى غير ذلك من النصوص الدالة على ذلك.

وما دل على جواز الكذب للإصلاح، فإن هذه النصوص تدل على عدم اعتبار عدم التمكن من التورية، فتدل بالأولوية على جواز الكذب بغير الحلف لدفع الضرر.

[١] والمصنف رحمه الله بعد ما استحسّن عدم اعتبار هذا القيد بمقتضى الإطلاق، وإيّد

بأن إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالسر، جعل ما نسبته إلى المشهور من اعتبار هذا القيد موافقاً للقواعد.

و محصل كلامه: ان النسبة بين تلك المطلقات و خبر سماعة عن مولانا الصادق عليه السلام: قال: اذا حلف الرجل تقيّة لم يضره اذا هو أكره أو اضطر اليه، وقال: ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه^١ و ما بمضمونه هي العموم من وجه، فإن المطلقات تدل على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر بلغ حد الإضرار أم لا، أى أمكن التورية أم لا. و رواية سماعة و ما مضمونها تدل على اختصاص الجواز بصورة الإضرار والإكراه، و مفهومها عدم الجواز في غير هذين الموردين، فتقع المعارضة بينهما في الكذب لدفع الضرر مع امكان التورية و عدم البلوغ حد الإضرار والإكراه، فتتساقطان و يرجع الى عمومات حرمة الكذب.

و أورد عليه المحقق الايرواني رحمه الله بإيرادين:

الأول: ان حديث رفع الإضرار أي خبر سماعة و ما بمضمونه لا يشتمل الا على عقد سلبي، و لا تعرض له للعقد الإيجابي و هو عدم الإرتفاع مع عدم الإضرار كي يعارض مفهومه هذه الأخبار بالعموم من وجه.

وفيه: ان ما ذكر وإن تم في غير صدر خبر سماعة، ولكنه لا يتم فيه، لأنّه مشتمل على قضية شرطية و هي ذات مفهوم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: انه لا وجه لجعل المرجع اطلاقات حرمة الكذب، مع ان هذه الاطلاقات معارضة لها بالعموم من وجه.

وفيه: ان النسبة بين ما دل على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر، و ما دل على حرمة الكذب عموم مطلق.

فالحق ان يورد على المصنف رحمه الله - مضافاً الى ضعف سند خبر سماعة للإرسال و عدم وجود خبر آخر له مفهوم، و مضافاً الى ما احتمله المحقق التقي من أن صدر خبر سماعة وارد مورد الرخصة في الحلف في غير محل الدعوى و القضاء من دون نظري الصادق و الكاذب فيكون خارجاً عن محل الكلام - انه وإن كانت النسبة

هذا مع إمكان منع الإستبعاد المذكور لأنّ مورد الأخبار عدم الالتفات الى التورية في مقام الضرورة الى الكذب إذ مع الالتفات، فالغالب اختيارها إذ لا داعي الى العدول عنها الى الكذب.

ثم إنّ أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية [١] اطلقوا القول بلغوياً ما أكره عليه من العقود والإيقاعات والأقوال

هي العموم من وجه.

إلّا أنه لأظهرية هذه المطلقات تقدم هي على مفهوم خبر سماع، إذ لو قدم خبر سماع و حكم باختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الإكراه والإضطرار لزم لغوية العناوين المأخوذة في المطلقات، وهي الكذب لدفع الضرر المالي أو البدني عن نفسه أو عن أخيه.

وهذا بخلاف العكس، فإن لازم تقديم المطلقات تقييد مفهوم خبر سماع، ولا ريب في ان الأول هو المتعين.

وبعبارة أخرى: لو قدم خبر سماع لزم كون تعليق الحكم على العناوين المأخوذة في المطلقات لغواً وعدم دخلها في الحكم، وهذا بخلاف ما لو قدم المطلقات. فتحصل: ان الأظهر عدم اعتبار هذا القيد في جواز الحلف كاذباً.

و يؤيّده عدم الإشارة الى ذلك في تلك الأخبار الكثيرة، خصوصاً في قضية عمار و أبويه حيث أكرهوا على الكفر، وأظهر لهم عمار ما أرادوا فنزلت الآية ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ... الخ﴾^١.

فقال النبي ﷺ: ان عادوا عليك فعد. ولم ينهه على التورية مع شفقتة ﷺ على عمار، و علمه بكرهه عمار للتلفظ بألفاظ الكفر من دون تورية^٢.

[١] قوله ثم ان أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية.

(١) سورة النحل، آية ١٠٧.

(٢) الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف.

المحرمة كالسب والتبري من دون تقييد بصورة عدم التمكن من التورية بل صرح بعض هؤلاء كالشهيد في الروضة والمسالك في باب الطلاق بعدم اعتبار العجز عنها بل في كلام بعض ما يشعر بالاتفاق عليه مع انه يمكن أن يقال ان المكره على البيع انما اكره على التلفظ بالصيغة، و أما ارادة المعنى فما لا تقبل الإكراه فاذا اراده مع القدرة على عدم ارادته، فقد اختاره [١].

فالإكراه على البيع الواقعي يختص بغير القادر على التورية لعدم المعرفة بها او عدم الالتفات اليها كما ان الإضرار الى الكذب يختص بغير القادر عليها، و يمكن ان يفرق بين المقامين بأن الإكراه انما يتعلق بالبيع الحقيقي او الطلاق الحقيقي غاية الأمر قدرة المكره على التفصي عنه بإيقاع الصورة من دون ارادة المعنى لكنه غير المكره عليه و حيث ان الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه وهذا بخلاف الكذب فإنه لم يسوّغ الا عند الإضرار اليه ولا اضطرار مع القدرة [٢].

حاصله: ان أكثر الأصحاب اعتبروا في جواز الكذب عدم تمكنه من التورية، ولم يعتبروا ذلك في فساد ما أكره عليه من العقود والإيقاعات، بل في كلام بعضهم دعوى الإجماع على عدم اعتبار ذلك.

[١] وأورد عليهم المصنف رحمته بأن المكره على البيع مثلاً مع تمكنه من عدم ارادة المعنى انما يكون مكرهاً على التلفظ بالصيغة، ولا يكون مكرهاً على البيع الحقيقي المتقوّم بإرادة المعنى، فلو اراد المعنى ولم يورّ فقد أوجد البيع باختياره و ارادته فيكون صحيحاً.

[٢] وأجاب هو رحمته بوجود الفارق بين المقامين، واجماله: ان المسوّغ للكذب المحرم -مع قطع النظر عن النصوص الخاصة، هو الإضرار والإلجاء، وهذا العنوان لا يصدق مع التمكن من التفصي بالتورية، وأما الرافع لأثر المعاملة فهو أعم من ذلك، بل لو صدق عنوان المكره عليه على البيع الخارجي لما كان صحيحاً، و حيث ان الإكراه انما تعلّق بنفس

نعم لو كان الإكراه من أفراد الإضطراب بأن كان المعتبر في تحقق موضوعه عرفاً أو لغة العجز عن التفصي كما ادّعاء بعض أو قلنا بإختصاص رفع حكمه بصورة الإضطراب بأن كان عدم ترتّب الأثر على المكره عليه من حيث انه مضطّرّ اليه لدفع الضرر المتوعّد عليه به عن النفس والمال، كان ينبغي فيه اعتبار العجز من التورية لعدم الإضطراب مع القدرة عليها.

و الحاصل ان المكره اذا قصد المعنى مع التمكن من التورية صدق على ما أوقع انه مكره عليه فيدخل في عموم رفع ما اكروهوا عليه. وأما المضطّرّ فاذا كذب مع القدرة على التورية لم يصدق انه مضطّرّ اليه فلا يدخل في عموم رفع ما اضطروا اليه.

هذا كله على مذاق المشهور من إنحصار جواز الكذب بصورة الإضطراب اليه حتى من جهة العجز عن التورية و أما على ما استظهرناه من الأخبار كما اعترف به جماعة من جوازه مع الإضطراب اليه من غير جهة العجز عن التورية فلا فرق بينه وبين الإكراه كما ان الظاهر ان أدلّة نفي الإكراه راجعة الى الإضطراب لكنّ من غير جهة التورية. فالشارع رخص في ترك التورية في كل كلام مضطّرّ اليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به هذا ولكن الأحوط التورية في البابين.

المعاملة وواقعها فإذا أوجدها المكرّه فقد أوجد نفس ما أكره عليه، فيرتفع أثره بالإكراه. وأشكل عليه أغلب المحشّين، و هم المحققون الشيرازيان، و الإيرواني رحمهم الله بما حاصله: ان هذا الفرق لو تم فانما هو بين الإكراه والإضطراب، و تماميته في المقام، تبتني على عدم شمول نفي الاكراه للكذب إذا اكراه عليه، و يختص دليل نفي الإضطراب بالشمول له، و هذا مما لا يمكن الإلتزام به، كيف و نسبة كل من دليلي رفع الإكراه والإضطراب الى كل من الأمرين على حد سواء، فبأي وجه يجعل التصرف في دليل حرمة الكذب بأدلة الإضطراب و التصرف في أدلة العقود و الايقاعات بأدلة الإكراه.

ولكن الظاهر ان مراد المصنف ﷺ على ما يظهر من ذكره الفرق بين المقامين في كتاب البيع في مبحث الإكراه غير ما فهموه وأوردوا عليه.
ومحصل كلامه ﷺ: أن الإكراه الراجع لأثر المعاملات، أوسع من الإكراه المسوّغ للمحرمات: إذ مناط الأوّل عدم طيب النفس، ومناط الثاني دفع ضرر المكروه على ارتكاب المكروه عليه.

توضيح ذلك: ان المتبادر من الإكراه هو الجبر والإلجاء، وعليه يحمل الإكراه في حديث الرفع، فيكون الفرق بينه وبين الإضطرار المعطوف عليه في ذلك الحديث اختصاص الإضطرار بالحاصل، لا من فعل الغير كالجوع ونحوه، والإكراه بما كان من فعل الغير.

وحيث انه لا مسوّغ لارتكاب المحرمات سوى حديث الرفع وما يقرب منه، فلا يجوز ارتكابها ما لم يحصل الإلجاء والضرورة، وهذا العنوان لا يصدق مع امكان التفصي بالتورية.

وأما في المعاملات فحيث انه يعتبر في صحتها -زائداً على عدم الإكراه بالمعنى المتقدم- صدورها عن الرضا وطيب النفس على ما تدل عليه الآية الشريفة والنصوص الكثيرة، فيكفي في عدم ترتّب آثارها عليها الإكراه المقابل لطيب النفس، وإن لم يصل الى حد الإلجاء والإضطرار، وهو قد يتحقق مع امكان التفصي بغيرها، مثلاً من كان قاعداً في مكان خاص خال عن الغير متفرغاً لعبادة او مطالعة فجاءه من اكراهه على بيع شئ مما عنده، وهو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره، وهو كاره للخروج عن ذلك المكان، لكن لو خرج كان له في الخارج خدم يكفونه شر المكروه، فالظاهر صدق الإكراه بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشئ.

ولو فرض في هذا المثال اكراهه على محرم لم يعذر فيه بمجرد كراهة الخروج عن ذلك المكان.

ففي المقام اذا اكراه على الكذب وهو يتمكن من التفصي بالتورية لا يصدق الإكراه إذ المسوّغ لارتكاب الحرام هو الإلجاء والضرورة غير الصادق في الفرض، واذا اكراه على المعاملة فالمعاملة مكروه عليها، غاية الأمر يقدر المكروه على التفصي عنه بإيقاع الصورة من

ثم ان الضرر المسوّغ للكذب هو المسوّغ لسائر المحرّمات، نعم يستحبّ تحمّل الضرر المالي الذي لا يحجف [١] و عليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة علامة الايمان ان تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك.

دون ارادة المعنى، لكنه غير المكروه عليه، فلا يعتبر ذلك في حكم الإكراه.
هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه و به يندفع الإيراد المتقدم.
لكنه يرد عليه عليه السلام أمران:

الأوّل: عدم تمامية الفرق المذكور، اذ طيب النفس والرضا المعتبر في صحة العقود والإيقاعات ليس الا ما يقابل الإلجاء والاكراه، مثلاً في المثال المتقدم لو باع من اكراه على البيع فهو بالعنوان الأولى، وإن كان لا يرضى به ولكن بعد ملاحظة العناوين الثانوية، مثل انه لا يريد الخروج عن ذلك المكان لاحالة يرضى بالمعاملة، فلو صدرت المعاملة عنه يكون صدورها عن الرضا و طيب النفس وبالإستقلال، و لا يكون ساقطاً عن الإستقلال في التصرف بحيث لا تطيب نفسه بما صدر منه، فلو اعتذر وقال: ما كنت راضياً بها، يقال له: ما كنت ملجئاً و مضطراً فكيف عاملت.
و بالجملة: لا يعتبر في صحة المعاملة من الرضا و طيب النفس، سوى ما يقابل الإكراه والإلجاء.

الثاني: انه لو تم ذلك لما كان المقام من مصاديق الإكراه اذ من يتمكن من التفتي بالتورية كمن كان خدمه حاضرين عنده في المثال، و توقف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه و طرده، اعترف هو عليه السلام في كتاب البيع بأنه لا يتحقق الإكراه في حقه، و يكذب لو ادعاه.

فتحصل: انه لا فرق بين المقيمين:

[١] قوله نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يحجف.

وفيه: ان الضرر المالي ان صدق عليه الضرر جاز الكذب لدفعه، و الا فلا، ولم يدل دليل على استحباب تحمل الضرر و عدم الكذب في بعض الموارد، و قوله عليه السلام في

ثم إن الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقيّة في بيان الأحكام مثل قولهم لا بأس بالصلاة في ثوب اصابه خمر ونحو ذلك، وإن أمكن حملها على الكذب لمصلحة بناء على ما استظهرنا جوازه من الأخبار إلا أن الأليق بشأنهم عليهم السلام [١] هو الحمل على ارادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذّر الغسل والإضطراب إلى اللبس، وقد صرحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد مثل أنه ذكر عليه السلام أن النافلة فريضة ففزع المخاطب، ثم قال: إنما اردت صلاة الوتر على النبي صلى الله عليه وآله ومن هنا يعلم أنه إذا

نهج البلاغة: علامة الإيمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك^١ الذي استدلّ به لذلك لا يدل عليه، إذ بواسطة التقابل فيه بين الصدق الضار مع الكذب النافع، يتعين حمل الضرر على ارادة عدم النفع، أو النفع على ارادة عدم الضرر، والأوّل لو لم يكن أظهر لا ريب في إجمال الكلام حينئذ فلا يصح الإستدلال به إذ على الأوّل يكون الكذب محرماً، وتركه حينئذ يكون علامة الإيمان، فهو إما اجنبي عن المقام أو مجمل لا يمكن الإستدلال به.

بقي الكلام في أمرين:

الأوّل: أن الأقوال الصادرة عن الأئمة في مقام التقيّة في بيان الأحكام محمولة على ارادة خلاف ظواهرها، أو على الكذب لمصلحة.

[١] والمصنف عليه السلام قال إن الأليق بشأنهم هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها فهو يختار الأوّل.

وفيه: أنه مبني على القول باستقلال العقل بقبح الكذب حتى فيما إذا طرأ عليه عنوان جوزه الشارع الأقدس، ولكنك عرفت عدم كونه كذلك، وأنه في موارد تجويز الشارع إياه، لا يستقل العقل بقبحه في نفسه، وأنه إنما يجوز لأجل ارتكاب أقل القبيحين، وعليه فلا يكون حمل النصوص الواردة في مورد التقيّة على ارادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة اليق بشأنهم، بل ذلك والكذب لمصلحة سواء.

دار الأمر [١] في بعض المواضع بين الحمل على التقية والحمل على الإستحباب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثاً تعين الثاني [٢] لأن التقية تتأدى بإرادة المجاز وإخفاء القرينة [٣].

[١] الثاني انه اذا دار الأمر بين التقية والحمل على الإستحباب كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامة بكونه حدثاً.

[٢] فهل يتعين الثاني كما أفاده المصنف رحمه الله أم لا؟

و ملخص القول في المقام: ان الكلام الذي يدور أمره بين الحمل على التقية، او الاستحباب، يكون على أقسام:

الاول: ان يكون متضمناً لبيان حكم تكليفي، فيدور أمره بين إيقائه على ظاهره من الوجوب وحمله على التقية، وبين أن يراد به الإستحباب. ففي هذا القسم يحمل على الإستحباب.

[٣] لا لما علله المصنف رحمه الله من ان التقية تتأدى بإرادة المجاز وإخفاء القرينة، بل لأن حقيقة الاستحباب ليست الا الأمر بالفعل مع الترخيص في تركه في مقابل الوجوب الذي هو الأمر بالفعل مع عدم الترخيص في تركه.

وبعبارة اخرى: ان الوجوب والاستحباب ينتزعان عن الترخيص في ترك المأمور به وعدمه، والا فالأمر في الموردين يستعمل في معنى واحد، وعليه، فاذا ورد أمر بشئ و علم من الخارج عدم وجوبه يحمل على الاستحباب.

الثاني: أن يكون متضمناً لبيان حكم وضعي، كما إذا ورد ان المذي ناقض للوضوء، و دار الأمر بين حمله على التقية، او على إرادة استحباب الوضوء عقيب المذي منه، فالمتعين في هذا القسم الحمل على التقية، اذ إرادة الاستحباب من مثل هذه الجملة غير صحيحة فتأمل.

القسم الثالث: ان يتضمن الأمر بعمل و يكون ظاهره الإرشاد الى حكم وضعي، كما اذا أمر بالوضوء عقيب المذي، حيث ان ظاهره الإرشاد الى ناقضيته للوضوء، ففي هذا القسم اذا دار الأمر بين الحمل على الاستحباب بإرادة خلاف ظاهر الأمر منه أو حمله على التقية، فحيث ان الأمر دائر بين الغاء أصالة الظهور، وبين الغاء أصالة تطابق المراد الجدي للمراد الإستعمالي، ولا مرجح لاحدهما على الأخرى فتتساقتان ولا يصح الإعتماد على

الثاني: من مسوِّغات الكذب إرادة الإصلاح [١] وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح. ففي صحيحة معاوية بن عمار المصلح ليس بكذَّاب ونحوها رواية معاوية بن حكم عن أبيه عن جدّه عن أبي عبد الله عليه السلام و في رواية عيسى بن حنّان عن الصادق عليه السلام كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً الا كذباً في ثلاثة:

رجل كائد في حربه، فهو موضوع عنه.
و رجل أصلح بين إثنين يلقى هذا بغير ما يلقى هذا يريد بذلك الإصلاح.
و رجل وعد أهله وهو لا يريد أن يتم لهم.
و بمضمون هذه الرواية في استثناء هذه الثلاثة روايات.

شئ منها، فلا وجه للحمل على الإستحباب في هذا المورد.
وبما ذكرناه من القول الفصل ظهر ما في كلمات الأستاذ الأعظم و سائر الأساطين في المقام:

الكذب لإرادة الإصلاح

[١] قوله الثاني من مسوِّغات الكذب: إرادة الإصلاح.
لاخلاف في جواز الكذب لإرادة الإصلاح بين المتخاصمين، 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 ٣.

(٤) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

(٥) نفس المصدر، حديث ١٠.

وفي رسالة الواسطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الكلام ثلاثة صدق وكذب و إصلاح بين الناس قليل له جعلت فداك و ما الإصلاح بين الناس؟ قال: تسمع من الرجل كلاماً يبلغه فتخبث نفسه فتقول: سمعت فلاناً قال فيك من الخير كذا وكذا خلاف ما سمعته.

و عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: ان الرجل ليصدق على أخيه فيصيبه عنت من صدقه فيكون كذاباً عند الله و ان الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقاً، ثم ان ظاهر الأخبار المذكورة عدم وجوب التورية ولم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام و تقييد الأخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البعد و إن كان مراعاته مقتضى الاحتياط.

ويمكن 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، والترجيح مع الآية الشريفة.

فأصل الحكم مما لا توقف فيه، انما الكلام في موارد:

الأول: انه قد يقال: إنه كما يجوز الكذب لإرادة الإصلاح كذلك يجوز لجلب نفع الإخوان، و استدل له بما عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن الإمام الرضا عليه السلام المتقدم.

وفيه: انه مضافاً الى ما في سنده من الخلل، و إعراض الأصحاب عنه: انه انما يدل على جواز الكذب لجلب النفع بالإطلاق لشموله للكذب للإصلاح، فالنسبة بينه وبين مفهوم الحصر في جملة من النصوص الحاصرة لجواز الكذب في الثلاثة عموم من وجه، و

ثم انه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة بل مطلق الأهل [١] والله العالم.

الترجيح مع تلك النصوص، فالأظهر عدم جوازه في هذا المورد.

الثاني: انه هل من الكذب للإصلاح الكذب لأجل تحبيب غير المتحايين أم لا؟ وجهان: أقواهما الثاني: إذ ظاهر الإصلاح هو رفع التباغض فيعتبر سبقه، فالكذب لمجرد التحبيب لا دليل على جوازه.

الثالث: انه يكفي في صدق مفهوم الإصلاح البغض من جانب واحد فتشملة المطلقات، مع انه مورد مرسل الواسطي المتقدم.

حيث ان الرجل الذي قيل في حقه ما قيل أبغض الرجل المتكلم، وأما الرجل الذي تكلم فلا يلزم كلامه بغض صاحبه، إذ لعل كلامه كان من قبيل نفي الإجتهد أو نفي العدالة مما لا يكون صادراً عن البغض.

الرابع: لا فرق في جواز الكذب للإصلاح بين أن يكون المصلح غير المتخاصمين أو أحدهما، بل لا يبعد دعوى تأكد الحكم في الثاني.

لخبر حرمان عن أبي جعفر عليه السلام: فما من مؤمنين اهتمجرا فوق ثلاث الا وبرأت منها في الثالثة، قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول: انا الظالم حتى يصطلحا^١ إذ يدهي ان قول المظلوم انا الظالم كذب ونحو غيره.

[١] قال المصنف عليه السلام ثم قد ورد في اخبار^٢ كثيرة جواز الوعد الكاذب.

وهذه الأخبار لشمولها لما اذا كان الوعد على سبيل الأخبار، توجب تقييد ما دلّ على حرمة الكذب، كما انها تقيّد 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.

التاسعة عشرة: الكهانة حرام [١] وهي مِنْ كَهَنَ يَكْهَنُ كَكْتَبَ يَكْتُبُ كِتَابَةً كما في الصحاح اذا تكهن، قال: ويقال كهن بالضم كهانة بالفتح اذا صار كاهناً. وعن القاموس ايضاً الكهانة بالكسر، لكن عن المصباح كهن يَكْهَنُ كَقَتَلَ كهانة بالفتح، وكيف كان فعن النهاية ان الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان. وقد كان في العرب كهنة فَنَهم من كان يزعم ان له تابعاً من الجن يلقي اليه الأخبار.

ومنهم من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات وأسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سألته أو فعله أو حاله وهذا يخصونه بإسم العرّاف والمحكي عن الأكثر في تعريف الكاهن ما في القواعد من أنه من كان له رَأْيٌ مِنَ الْجِنِّ يَأْتِيهِ الأخبار.

وعن التنقيح انه المشهور ونسبه في السرائر الى القيل و رَأَى على فاعيل من رأى يقال فلان رأى القوم أي صاحب رأيهم، قيل: وقد يكسر رائه اتباعاً. وعن القاموس رَأَى كَفَنِي جَنَى يرى فيخبر.

الكهانة

[١] قوله التاسعة عشرة الكهانة حرام.

والكلام في هذه المسألة يقع في مواضع:

الأوّل: ان الكهانة على ما يستفاد من كلمات اللغويين وخبر الإحتجاج: هي الإخبار عن الغائبات لاتصال الخبر بالجن والشيطان، والقيود المعتبرة فيها أو قيل باعتبارها أمور:

وقبل بيانها لابد وان يعلم ان كل قيد شك في اعتباره ولم يدل على عدمه دليل لابد من البناء على اعتباره أخذاً بالمتيقن:

أحدها: كون الأخبار بواسطة الإتصال بالجن والشيطان كما صرح به الأكثر.

فما عن ظاهر النهاية من كون الكهانة بغير قذف الشياطين.

وعن النهاية يقال للتابع من الجن رأى بوزن كمى. أقول روى الطبرسي في الاحتجاج في جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام قال الزنديق: فن اين أصل الكهانة و من أين يخبر الناس بما يحدث، قال عليه السلام: ان الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون اليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم فيخبرهم بأشياء تحدث و ذلك في (من) وجوه شتى^١ فراسة العين و ذكاء القلب و وسوسة النفس و فطنة الروح مع قذف في قلبه، لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه الى الكاهن يخبره بما يحدث في المنازل والأطراف.

و أما اخبار السماء فان الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك و هي لا تحجب ولا ترجم بالنجوم، و انما منعت من استراق السمع لئلا يقع في الأرض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لاثبات الحجة و نفي الشبهة و كان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها الى الأرض فيقذفها

غير تام، و قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج و ذلك في وجوه شتى^١ فراسة العين، و ذكاء القلب، و وسوسة النفس، و فطنة الروح مع قذف في قلبه^١ لا يدل عليه لاحتمال رجوع القيد الى الجميع، بل هو الظاهر بواسطة التعليل بقوله لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان.

ثانياً: كون الخبر به أمراً استقبالياً فالأخبار عن الأمور الماضية أو الكائنة بالفعل لا يكون من الكهانة.

و يشهد له -مضافاً الى تصريح جمع من اللغويين به- قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج تؤدى الى الشياطين -أي الكهنة- ما يحدث في البعد من الحوادث..

و لكن دعوى عدم اعتبار هذا القيد بحسب المتفاهم العرفي المؤيد باطلاق كلمات أكثر الفقهاء ليست ببعيدة، بل صحيح الهيثم الآتي دال عليه كما ستعرف.

ثالثها: أن يكون مركباً من الأخبار بخبر السماء والأخبار بخبر الأرض.

و استدلل له: بقوله عليه السلام: في خبر الاحتجاج: فنذ منعت الشياطين عن استراق السمع

الى الكاهن فاذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل فما أصاب الكاهن من [مما كان] خبر يخبر به هو ما اذّاه 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 تؤدى الشياطين الى كهانها اخباراً للناس [١] مما يتحدّثون [به و ما يحدّثونه]، والشياطين تؤدّي الى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث من سارق سرق و من قاتل قتل و من غائب غاب، وهم ايضاً بمنزلة الناس صدوق و كذوب، الخبر. و قوله ﷺ مع قذف في قلبه يمكن أن يكون قيداً للأخير و هو فطنة الروح فيكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدم عن النهاية و يحتمل أن يكون قيداً لجميع الوجوه المذكورة فيكون المراد تركّب أخبار الكاهن مما يقذفه الشيطان و ما يحدث في نفسه لتلك الوجوه و غيرها كما يدل عليه قوله ﷺ 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.

ولكن الأظهر ان للكهانة قسمين:

الأوّل: ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لاتصاله بالشياطين المخبرة عن أخبار السماء.

الثاني: ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية للإتصال بالشياطين و الجنّ المخبرة عن الأخبار الأرضية، و قد أطلق الكاهن في خبر الإحتجاج على القسم الثاني، كما أطلق فيه على الأوّل، لاحظ قوله ﷺ فيه: لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان و يؤديه الكاهن. و يخبره بما يحدث في المنازل والأطراف.

[١] وقوله ﷺ فيه: و اليوم انما يؤدى الشيطان الى كهانها أخبار الناس مما يتحدّثون به... الخ و عليه فتحمل الكهانة.

[٢] في قوله انقطعت الكهانة على الكهانة الكاملة أي القسم الأوّل.

الثاني: الظاهر جواز تسخير الجن للكهانة، و قد تقدم الكلام فيه فى آخر مبحث السحر.

قبل منع الشياطين عن استراق السمع لكنّ قوله ﷺ انما يؤدّي الشياطين الى كهّانها اخباراً للناس، وقوله قبل ذلك مع قذف في قلبه الخ، دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر الا باخبار الأرض فيكون المراد من الكهانة المنقطعة الكهانة الكاملة التي يكون الكاهن بها حاكماً في جميع ما يتحاكمون اليه من المشتبهات، كما ذكر في أول الرواية وكيف كان فلا خلاف في حرمة الكهانة.

وفي المروي عن الخصال من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمد ﷺ. وقد تقدم رواية ان الكاهن كالساحر، وان تعلم النجوم يدعو الى الكهانة. وروي في مستطرفات السرائر عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب عن الهيثم، قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ ان عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك، (فنسأله)، فقال: قال رسول الله ﷺ من مشى الى ساحر او كاهن أو كذاب يصدّقه فيما يقول فقد كفر بما انزل الله من كتاب الخبر.

الثالث: تحرم الكهانة وتشهد له جملة من النصوص: كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق ﷺ: من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمد ﷺ^١. ونحوه غيره، وقد تقدم بعضها في مبحث التنجيم، والسحر.

الرابع: يحرم الرجوع الى الكاهن والعمل بقوله و ترتيب الأثر عليه لجملة من النصوص الناهية عن إتيان الكاهن: كخبر الخصال المتقدم، و صحيح الهيثم الآتي و غيرهما، فإن الإتيان الى الكاهن والمجيئ اليه كناية عن تصديقه والعمل بقوله.

الخامس: لا يجوز أخذ الأجرة على أخبار الكاهن لكونه عملاً لا يترتب عليه أثر جائز، ولخبر السكوني عن الإمام الصادق ﷺ 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.

و ظاهر هذه الصحيحة ان الأخبار عن الغائبات على سبيل المجزم محرمّ مطلقاً [١] سواء كان بالكهانة أو بغيرها لأنّه ﷺ جعل المخبر بالشئ الغائب بين الساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً ويؤيده النهي في النبوي المروي في الفقيه في حديث المناهى انه نهى عن إتيان العرفاء. وقال من أتاه وصدقه فقد برئ مما انزل الله على محمد ﷺ وقد عرفت من النهاية ان المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويخصّ باسم العرفاء ويؤيد ذلك ما تقدم في رواية الاحتجاج من قوله ﷺ لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ.

فانّ ظاهره كون ذلك مبغوضاً للشارع من أي سبب كان فتيين من ذلك

الأخبار عن الأمور المستقبلية

[١] وقد استدلت حرمة الأخبار عن الغائبات والأمور المستقبلية بأمور:

الأول: صحيح الهيثم^١ عن الإمام الصادق ﷺ لاحظ المتن.

بتقريب انه يدل على حصر المخبر بالشئ الغائب بالساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكل حراماً.

وفيه: اولاً: انه يدل على حصر المحرم من الأخبار عن الغائبات باخبار هذه الطوائف الثلاث لاحصر المخبر عنها به كما لا يخفى.

وثانياً: انه بقرينة السؤال ظاهر في الأخبار عن الأمور الماضية، ولم يستشكل أحد في جوازه اذ لم يكن بالكهانة.

وثالثاً: انه يدل على حرمة الرجوع وتصديق المخبر، وهي لا تلازم حرمة الأخبار، كما في حرمة تصديق الفاسق وشهادة العدل الواحد في بعض الموارد، مع جواز اخبار الفاسق وجواز الشهادة للعدل، بل وجوبها احياناً عليه.

ان الأخبار عن الغائبات بمجرد السؤال عنها من غير نظر في بعض ما صح اعتباره كبعض الجفر والرمل محرم، ولعله لذا عدّ صاحب المفاتيح من المحرمات المنصوصة الأخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبي أو وصي نبي سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك.

العشرون: : اللهو حرام [١] على ما يظهر من المبسوط و السرائر والمعتبر

الثاني: قوله ﷺ في خبر الإحتجاج لثلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي بتقريب انه يدل على مبغوضية الأخبار عن الغائبات لمشاكلته للوحي من أي سبب كان. وفيه: أولاً: انه يدل على المبغوضية التكوينية، ولذا قطع الله سبحانه سببه بمنع الشياطين عن الإطلاع على السماء واخباره منعاً تكوينياً.

و ثانياً: انه مختص بالأخبار عن السماء بل يدل على عدم المنع من الأخبار عن الغائبات من الكائنات في الأرض.

الثالث: قوله ﷺ في حديث المناهي انه نهى عن إتيان العراف وقال: من أتاه و صدقه فقد برئ مما انزل الله عزوجل على محمد ﷺ^١ إذ المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن يخصّ باسم العراف. وفيه: أولاً: انه ضعيف السند.

و ثانياً: انه يدل على حرمة تصديقه، وقد مرّ انها لا تلازم حرمة الأخبار. فتحصل: انه لا دليل على حرمة، و عليه فان كان جازماً بالمخبر عنه جاز، و الا حرم لكونه من الكذب المحرم.

حرمة اللهو

[١] قوله: اللهو حرام على ما يظهر من المبسوط.

والقواعد والذكرى و الجعفرية و غيرها حيث علّلوا لزوم الإتمام في سفر الصيد بكونه محرماً من حيث اللهو، قال في المبسوط: السفر على أربعة أقسام: وذكر الواجب والندب والمباح، ثم قال: الرابع سفر المعصية و عد من أمثلتها من طلب الصيد للهو والبطر و نحوه بعينه عبارة السرائر.

وقال في المعتبر: قال علماءنا اللاهبي بسفره كالمتنزه بصيده بطراً لا يترخّص لنا ان اللهو حرام فالسفر له معصية، انتهى.

وقال في القواعد: الخامس من شروط القصر إباحة السفر فلا يرخّص العاصي بسفره كتابع الجائر والمتصيّد لهواً انتهى.

و قال في المختلف في كتاب المتاجر حرّم الحلبي الرمي من قوس الجلاهق، قال: وهذا الإطلاق ليس بجيّد بل ينبغي تقييده باللهو والبطر. وقد صرّح الحلبي في مسألة اللعب بالحمام بغير رهان بحرّمته.

وقال: ان اللعب بجميع الاشياء قبيح و رده بعض بمنع حرمة مطلق اللعب و انتصر في الرياض للحلي بأن ما دل على قبح اللعب و ورد بذمه من الآيات والروايات أظهر من أن يخفي فاذا ثبت القبح [والذم] ثبت النهي، ثم قال: ولولا شذوذه بحيث كاد أن يكون مخالفاً للإجماع لكان المصير الى قوله ليس بذلك البعيد، انتهى.

نسب المصنف رحمته الى المبسوط والسرائر والمعتبر والقواعد والذكرى والجعفرية و غيرها: ان اللهو حرام.

ولكن الكلمات التي ذكرها رحمته لا دلالة فيها على ارادة حرمة اللهو بقول مطلق، فانها متضمنة لحرمة طلب الصيد للهو، و معلوم ان قوله للهو ليس تعليلاً للحرمة، بل هو قيد للطلب، و عليه فرادهم ان الصيد للهو لا للانتفاع و غيره من الأغراض العقلائية حرام، و هذا لا يلزم حرمة اللهو بقول مطلق، إذ لعل في هذا الفعل الهوي خصوصية و هي إيذاء الحيوانات بلا جهة.

نعم بعضها ظاهر في ذلك كقول المحقق في محكي المعتبر: قال علماؤنا: اللاهي بسفره
كالمتنزه بصيده بطراً لا يترخّص لنا ان اللهو حرام فالسفر له معصية.

وكيف كان: فتنقيح القول في المقام يقتضي البحث في موردين:

الأول: في بيان الموضوع.

فقد احتمل المصنف رحمته فيه احتمالات ثلاثة:

الأول: ان يراد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح والقاموس.

الثاني: هو اللعب عن بطر، أي شدة الفرح - والظاهر ان مراده هو الحركة لا لغرض
عقلاني - الناشئة عن شدة الفرح كالرقص، أو الموجبة لها كالضرب بالطشت.

الثالث: هي الحركات التي لا يتعلق بها غرض عقلاني مع انبعاثها عن القوى
الشهوية.

ولكن يرد عليه - مضافاً الى ما في الاحتمال الأخير من نحو من الإجمال، اذ تحصيل
مقتضيات القوى الشهوية بأنفسها أغراض عقلانية - فتأمل.

ان الظاهر ان اللهو من أفعال النفس، بمعنى انه عنوان منطبق عليها، ولا ربط له
بالأفعال الجوارحية، وليس كاللعب منطبقاً على تلك الأفعال كما يظهر لمن تدبّر
في مشتقات هذا اللفظ، لاحظ قوله تعالى: ﴿لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ﴾^١ أي ساهية غافلة مشغولة
بالباطل عن الحق وتذكره، وقوله تعالى: ﴿أَهْلِيكُمْ التَّكَاثُرُ﴾^٢ أي شغلهم التفاخر
والتباهي بكثرة المال عن الآخرة وقوله تعالى: ﴿لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ
اللَّهِ﴾^٣. وقوله: ﴿فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى﴾^٤. ولذا قيل في قول هو الحديث: ان الإضافة بمعنى
من، لان اللهو يكون من الحديث وغيره، واطلاقه على بعض الأفعال الجوارحية كالغناء

(١) سورة الأنبياء: آية ٤.

(٢) سورة التكاثر: آية ٢.

(٣) سورة النور: آية ٣٨.

(٤) سورة عبس: آية ١٠.

و لا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللعب و شذوذ القول بحرمته مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللّهُ لأجل النص على الجواز فيه في قوله ﷺ لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام، و استدل في الرياض ايضاً تبعاً للمهذّب على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض بما دلّ على تحريم اللّهُ و اللعب، قال لكونها منه بلا تأمل انتهى.

والأخبار الظاهرة في حرمة اللّهُ كثيرة جداً منها ما تقدم من قوله في رواية تحف العقول [١] و ما يكون منه وفيه الفساد محضاً و لا يكون منه و لا فيه شئ من وجوه الصلاح فحرام تعليمه و تعلّمه والعمل به و أخذ الأجرة عليه.

انما هو من باب اطلاق اللفظ الموضوع للمسبّب على السبب.

و عليه فاللّهُ 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 استدل المصنف رحمه اللّهُ بمجملة من النصوص

[١] منها ما تقدم من قوله في رواية تحف العقول^١ المذكور في المتن.

بدعوى ان اللّهُ من هذا القبيل.

وفيه: اولاً: انه ضعيف السند.

و ثانياً: ان كون اللّهُ مما يجي منه الفساد محضاً يتوقف على ثبوت حرمة، إذ لو كان جائزاً 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 يجي منه الفساد محضاً يحرم العمل به و جميع التقلبات فيه، و أما إحراز الصغرى فلا بد و أن يكون بدليل آخر، و كون اللّهُ من مصاديقها أول الكلام.

ومنها ما تقدم من رواية الأعمش [١] حيث عدّ في الكبائر الإشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار، فإنّ الملاهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصفاً لا الملهاة آلة لأنّه لا يناسب التمثيل بالغناء ونحوها في عدّ الإشتغال بالملاهي من الكبائر. رواية العيون الواردة في الكبائر وهي حسنة كالصحيحة بل صحيحة [٢].

[١] قوله ومنها ما تقدم من رواية الأعمش.

وهي ما عن مولانا الصادق عليه السلام وقد عد من الكبائر الإشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار^١.
 بدعوى ان الملاهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصفاً لا الملهاة آلة لانه لا يناسب التمثيل بالغناء.

وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم.

و ثانياً: انه يدل على حرمة اللهو الذي يصد عن ذكر الله، أي يوجب حالة الإحتجاب للنفس كالغناء وشبهه، فلا دلالة فيه على حرمة اللهو المطلق.
 و ثالثاً: انه يحتمل أن تكون الملاهي جمع الملهاة التي هي اسم الآلة، و مناسبتها مع التمثيل بالغناء انما هي لأجل ارادة الغناء في آلة اللهو.
 [٢] قوله رواية العيون الواردة في الكبائر.

وهي حسنة الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام وقد عد فيه الإشتغال بالملاهي من الكبائر^٢.

وفيه: ان الظاهر من اللغة كون الملاهي جمع الملهاة اسم الآلة، ولا صارف عن هذا الظهور، بل يؤكده ان الظاهر من الباء في صدرها الإستعانة، وزيادة كلمة الإشتغال قبل كلمة الملاهي و عليه فهي تدل على ان استعمال آلات اللهو حرام ولا نزاع في ذلك، ولا دلالة لها على حرمة اللهو المطلق.

ومنها ما تقدم في روايات القمار من قوله ﷺ كلما الهى عن ذكر الله فهو الميسر [١].

ومنها قوله ﷺ في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزة والصقور، انما خرج في هو لا يقصر [٢] ومنها ما تقدم في رواية الغناء في حديث الرضا ﷺ في جواب من سأل عن السماع، فقال: ان لأهل الحجاز فيه رأياً، قال: وهو في حيز اللهو [٣] وقوله ﷺ في رد من زعم ان النبي ﷺ رخص في أن يقال جئناكم جئناكم.

[١] وهو خبر عبد الله بن علي عن علي بن موسى عن آبائه عن الإمام علي عليه السلام كل ما الهى عن ذكر الله فهو الميسر^١. وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم في مبحث القمار.

وثانياً: أنه بعد ما لا ريب في ان المراد ليس جعل كل ما يوجب الالتناء 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] وهو خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزة والصقور: انما خرج في هو لا يقصر^٢. وقريب منه جملة من النصوص.

وفيه: أولاً: ان هذه الطائفة تدل على ان السفر للصيد للهوى لا يوجب القصر، وهذا لا يلزم الحرمة، اذ وجوب الإتمام أعم من كون السفر معصية. وثانياً: انها لو دلت على الحرمة فانما تدل على حرمة الصيد للهوى، وهذه 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 رأي، وهو في حيز الباطل واللهو^٣. وفيه: أولاً: انه ضعيف السند لأن ابا عباد امامي مجهول. وثانياً: انه لا يدل على حرمة اللهو، وكون الغناء المحرم، من أقسامه لا يدل على حرمة مطلقه.

(١) الوسائل، باب ١٥٥، 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).

الخ. كذبوا [١] ان الله يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَؤُلَاءِ نَحْنُذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا﴾ 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 هو المؤمن من الباطل (باطل) ما خلا ثلاثة المسابقة وملاعبة الرجل أهله الخ. وفي رواية على بن جعفر عليه السلام عن أخيه، قال: سألت عن اللعب بالأربعة عشر وشبهها، 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 وآله رخص في ان يقال جئناكم - الى ان قال - كذبوا ان الله عز وجل يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ هَؤُلَاءِ نَحْنُذُنَاهُ مِنْ لَدُنَّا... الخ﴾^١.

وفيه: اولاً: ان الخبر ضعيف السند كما تقدم.

و ثانياً: انه يدل على ان اللهو، لا يناسب ساحته المقدسة، وهذا لا يلزم حرمة علينا كما هو واضح، والاستشهاد 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.

وفيه: انه لم يدل على حرمة الباطل العرفي دليل، وغاية ما يستفاد من الأدلة حرمة قسم خاص منه وقد مر الكلام في ذلك مفصلاً.

[٣] عدم دلالة خبر على 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.

و يؤيّده أنّ حرمة اللعب بآلات اللّهُ الظاهر انه من حيث اللّهُ لا من حيث خصوص الآلة.

ففي رواية سماعة، قال ابو عبد الله عليه السلام لما مات آدم شتم به ابليس، و قايل فاجتمعا في الأرض فجعل ابليس و قايل المعازف والملاهي شماتة بآدم (على نبينا وآله و عليه السلام).

فكلما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلذذ به الناس فانما هو من ذلك [١] فإنّ فيه إشارة الى ان المناط هو مطلق التلهّي والتلذذ. و يؤيّده ما تقدم من ان المشهور حرمة المسابقة على ماعد المنصوص بغير عوض [٢]

وكما صرح به بعض الأعظم اني لم أفهم وجه المناسبة لذكر هذه الرواية هنا. إذ لو كان مراده ما يدل على ان اللّهُ من الباطل الذي هو بمنزلة الصغرى في هذا الوجه، فليس من ذلك فيها عين ولا أثر. وإن كان المقصود ذكر رواية تدل على الكبري و هي حرمة كل باطل، فيرد عليه انها لا تدل على الحرمة لأن لا نستحب لا يدل عليها. وإن كان الغرض ذكر خبر يدل على حرمة اللّهُ، و هي نتيجة القياس ففيه مضافاً الى عدم دلالاته على الحرمة كما عرفت، كان المناسب ذكره قبل قوله. و منها ما دل على ان اللّهُ 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 «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» ^٢. و هي وجوب اجتناب كلها هو من عمل الشيطان. وفيه أولاً أنه لودل على الحرمة فانما يدل عليها فيما اذا كان مقروناً بالشماتة لآدم عليه السلام. و ثانياً 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 حراماً. و أما ما أفاده المصنف رحمته بقوله:

[٢] و يؤيّده ما تقدم من ان المشهور حرمة المسابقة على ماعد المنصوص بغير عوض.

(١) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) المائدة: ٩٠.

فان الظاهر انه لا وجه له عدا كونه لهواً وإن لم يصرّحوا 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 الإشكال في معنى اللهو فانه إن اريد به مطلق اللعب كما يظهر من الصحاح والقاموس.

فالظاهر ان القول بحرمة شاذٌ مخالف للمشهور والسيرة فان اللعب هي الحركة لا لغرض عقلائي ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمة على الإطلاق. نعم لو خصّ اللهو بما يكون عن بطر وفسّر بشدة الفرح كان الأقوى تحريمه ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق والضرب بالطشت، بدل الدف و كلما يفيد فائدة آلات اللهو ولو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلّق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوى الشهوية، ففي حرمة تردّد.

فإن الظاهر انه لا وجه له عدا كونه لهواً.

فيرد عليه مضافاً الى ما عرفت من عدم حرمة انه يمكن أن يكون وجهه صدق القمار عليه مع توهم حرمة بجميع أفراد.

ولو تنزلنا عمّا ذكرناه وسلمنا دلالة ما تقدم على حرمة اللهو بقول مطلق، لامناص عن حمله على قسم خاص منه، وذلك لما عرفت من ان اللهو هو الإشتغال عن الله تعالى، و حيث لا ريب في ان مجرد الإشتغال الفعلي لا يكون حراماً وإلّا لزم حرمة جميع الأفعال المباحة، فلا يحصى عن إرادة حالة الإلتناء عن الله، وهي لا تحصل الا عن بعض الأمور، وقد دل الدليل على ان بعض الأشياء منها، فما لم يدل دليل على منشأة فعل لحصول تلك الحالة لما كان وجه للحكم بحرمة.

واعلم أنّ هنا عنوانين آخرين للعب واللغو [١] أما اللعب فقد عرفت أنّ ظاهر بعض ترادفهما ولكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما ولعلمهما من قبيل الفقير والمسكين اذا اجتماعا افترقا واذا افترقا اجتماعا، ولعل اللعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثة عن القوى الشهوية واللهو ما تلتذّ به النفس وينبث عن القوى الشهوية، وقد ذكر غير واحد ان قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌ وَزِينَةٌ﴾ الآية، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرّجه في العمر، وقد جعلوا لكل واحد منها ثمان سنين وكيف كان فلم أجد من أفتى بحرمة اللعب عدا الحلي على ما عرفت من كلامه ولعله يريد اللهو وإلاّ فالأقوى الكراهة [٢].

[١] قوله واعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: اللعب واللغو.

فلا بد من التعرض لهما فالكلام في موردين:

أما اللعب: فهو الفعل لغاية الإلتذاذ بلا قصد غاية أخرى.

وأما حكمه: فعن الحلي والطبرسي حرّمته بقول مطلق.

[٢] وقد اختار المصنف رحمه الله كراهته.

ولكن حيث لم يدل دليل على حرّمته ولا على كراهته، فالأظهر عدم الكراهة أيضاً. والمرسل المروي عن مجمع البيان: كل لعب حرام الا ثلاثة: لعب الرجل بقوسه وفرسه وأهله. لإرساله لا يعتمد عليه، وأظنّ انه أراد الطبرسي بذلك ما عن النبي ﷺ، المروي في الوسائل في حديث: كل اللهو باطل الا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته إمراة فانهن من حق^١.

وعليه فيرد عليه -مضافاً الى انه انما يكون في اللهو لا اللعب، ومضافاً الى ضعف سنده للرفع - انه يدل على ان كل اللهو باطل، ولا دليل على حرمة الباطل. أضف الى ذلك كله قيام الضرورة على جواز اللعب في الجملة، وكونه من المباحات كاللعب باللحية أو الأحجار أو الحبل أو نحوها، وعليه فلو دل دليل على النهي عنه لا بد من حمله على قسم خاص منه.

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق والرمية، حديث ٥.

و أما اللغو فإن جعل مرادف للهو كما يظهر من بعض الأخبار [١]، كان في حكمه. ففي رواية محمد بن أبي عباد المتقدمة عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حيز اللهو والباطل. أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ [٢] ونحوها، رواية أبي أيوب حيث أراد باللغو الغناء مستشهداً بالآية وإن أريد به مطلق الحركات اللاغية فالأقوى فيها الكراهة.

وفي رواية أبي خالد الكابلي عن سيّد الساجدين تفسير الذنوب التي تهتك العصم بشرب الخمر واللعب بالقيمار وتعاطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح، وذكر عيوب الناس [٣] وفي وصية النبي ﷺ لأبي ذرٍّ عليه السلام أن الرجل ليتكلم بالكلمة فيضحك الناس فيهيوي ما بين السماء والأرض [٤].

[١] قوله وأما اللغو فإن جعل مرادف للهو كما يظهر من بعض الأخبار. توضيح ما أفاده المصنف عليه السلام أن اللغو يكون مرادفاً للهو كما يظهر من خبر أبي عباد المتقدم لاستشهاده عليه السلام بالآية الشريفة ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾^١ لحرمة الغناء الذي قال عليه السلام فيه: إنه في حيز الباطل واللهو.

ولكن يرد عليه -مضافاً إلى ضعف سنده كما تقدم-: إنه إنما يدل على صدق العنوانين في بعض الموارد وهو السماع. حيث إنه لغو في نفسه واستماعه يوجب حالة الإلتواء عن الله تعالى، فلا دلالة فيه على اتحاد مفهومهما.

والحق أن اللغوه مفهوم ظاهر وهو الفعل الخالي عن الغرض.

وأما حكمه فقد استدل لحرمته في المتن وغيره.

[٢] تارة بالآية الشريفة^٢.

[٣] وأخرى برواية أبي خالد الكابلي^٣ المذكورة في المتن.

[٤] وثالثة بوصية النبي ﷺ لأبي ذرٍّ وقد ذكرها المصنف عليه السلام.

وفي الجميع نظر:

أما الآية الشريفة: فالظاهر ولا أقل من المحتمل عدم إرادة مطلق اللغو منها، حيث

(١) سورة الفرقان: آية ٧٣. (٢) سورة الفرقان، آية: ٧٣.

(٣) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف، حديث ٨.

(٤) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، حديث ٤.

الحادية والعشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم ذكره العلامة في المكاسب المحرمة.

انها ليست الا في مقام بيان ما يترتب على التجنب عن اللغو، فلا يمكن التمسك بإطلاقها، والمتيقن منها ارادة الغناء.

مع انه لا ظهور في الآية الا في رجحان التجنب عنه، ولا تدل على لزومه. مضافاً الى انها في مقام بيان ما يترتب على الإعراض عن اللغو، وان الراجح هو المرور باللغو مرور الكرام، فسييل هذه الآية سبيل قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ﴾^٢. وأما خبر الكابلي: فمضافاً الى ضعف سنده لبر بن عبدالله بن حبيب: انه في مقام بيان الذنوب التي يترتب عليها هذه الخاصية وهي هتك العصم المفروغة ذنبيتها، وليس في مقام بيان حرمة اللغو.

وإن شئت قلت: ان الاستفادة منه حرمة اللغو الموجب لهتك عصم الناس كسخرية المؤمن ونحوها، ولا يستفاد منه حرمة مطلق اللغو. وأما الخبر المتضمن لوصية النبي ﷺ: فمضافاً الى ضعف سنده كما تقدم: ان الظاهر منه انه ربما يتكلم الإنسان بكلمة تكون كذلك لأن كل مزاح كذلك، فلعل ما يكون كذلك هو ما كان من قبيل الغيبة أو السخرية.

وأما ما أورده المحقق الإيرواني عليه بأن الهوى كناية عن انحطاط مقامه ولو بالاحباط من حسناته ونوافله فلا دلالة فيه على التحريم. فإيرده: ان هذا يتم في الجملة التي نقلها الشيخ في المتن، وأما في الجملة التي في الخبر ونقلناها وهي قوله فيهبوى في جهنم، فلا يتم ذلك كما هو واضح).

مدح من لا يستحق المدح

[١] قوله الحادية والعشرون: مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم.

والوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً [١]، ويدل عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [٢].

ليس محلّ الكلام هو المدح بالجملة الخبرية بما ليس فيه، فانه حينئذ يكون كذباً و يدل على حرمة جميع ما دلّ على حرمة الكذب، بل المراد هو المدح بها بما فيه أو مدحه بالجملة الإنشائية، ثم ان المراد من مَنْ لا يستحق المدح هو مَنْ كان عدوّاً لله لكفره أو عصيانه.

وقد استدلل المصنف رحمه الله بآمر:

الأول: حكم العقل بقبح ذلك.

[١] قال والوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً.

وفيه: ان العقل وإن كان يدرك ذلك ولكن كونه بنحو يلزم حرمة شرعاً غير معلوم، وإن شئت قلت: ان العقل يراه خلقاً ردياً لا محرماً ما لم ينطبق عليه عنوان محرم آخر كتقوية الظالم ونحوها ولم يكن الممدوح ممن يجب البرائة عنه لكونه مبدعاً في الدين. [٢] الثاني: الآية الشريفة ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^١ و

تقريب الإستدلال 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 والميل الخارجي. وفيه: ان المنهي عنه هو الركون الى الظالم لا مطلق العاصي وإن كان كل عاص ظالماً، إلا أن المتبادر منه بحسب المتفاهم العرفي هو من شاع اطلاق الظالم عليه، أي الحاكم الجائر أو الظالم لغيره بجناية او سرقة.

و يؤيده صحيح أبي حمزة عن سيد الساجدين عليه السلام: إيتاكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين^٢. إذ المقابلة آية التعدد، وعليه فلا ربط لها بالمقام، نعم بعض مصاديق مدح من لا يستحق المدح يحرم لكونه ركوناً الى الظالم.

(٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

وعن النبي ﷺ فيما رواه الصدوق من عظم صاحب دنيا وأحبّه طمعاً في دنياه سخط الله عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار [١].

وفي النبوي الآخر الوارد في حديث المناهي من مدح سلطاناً جائراً أو تخفّف أو تضعع له طمعاً فيه كان قرينه في النار [٢] ومقتضى هذه الأدلة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، وأما لدفع شرّه فهو واجب. وقد ورد في عدّة أخبار أنّ شرار الناس الذين يكرمون اتقاء شرّهم.

[١] الثالث النبوي المذكور في المتن الذي رواه الصدوق^١ وفيه أولاً: أنّ الخبر ضعيف السند لحفص بن عائشة الكوفي وغيره. وثانياً: أنّ الظاهر ولا أقل من المحتمل ان المراد من صاحب دنيا هو السلطان الجائر وذلك لوجوه:

الأول: ان تعظيم صاحب المال لا سيما اذا كان من المطيعين لله تعالى طمعاً فياله لم يفت أحد بحرمته، بل السيرة جارية على جوازه.

الثاني: عدم صحة هذا الإطلاق على من له المال فقط.

الثالث: سياق سائر عبارات الخبر، وعليه فسيبيله سبيل الخبر الآتي.

[٢] الرابع: قوله^٢ ﷺ في حديث المناهي رواه في المتن.

وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند لما تقدم.

وثانياً: انه مختص بمدح السلطان الجائر.

ثمّ انه على فرض دلالة الدليل على حرمة مدح من لا يستحق المدح تختص حرمة بما اذا لم يضطر اليه لدفع ضرر، وإلا فلا ريب في جوازه.

و يشهد له -مضافاً الى اختصاص الخبرين بغير هذا المورد- عموم ادلة التقية، فانها تدل على جوازها في كل خوف وضرورة.

وقد استدلل الشيخ^٣ والأستاذ الأعظم عليه بما في جملة من النصوص: ان شرّ 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.

الثانية والعشرون: معونة الظالمين في ظلمهم حرام [١] بالأدلة الأربعة [٢].

وفيه: انه لا يدل على عدم جواز إكرام المكرمين كما لا يخفى.

حرمة معونة الظالمين

[١] قوله: الثانية والعشرون معونة الظالمين في ظلمهم حرام.

هاهنا مسائل:

الأولى: لا ريب ولا كلام في حرمة معونة الظالمين في ظلمهم.

[٢] وتشهد لحرمتها الأدلة الأربعة:

أما الإجماع: فواضح.

وأما العقل: فلأنه كما يستقل بقبح الظلم يستقل بقبح إعانة الظالم في ظلمه.

وأما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَوْكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^١ إذ

الركون هو الميل فتدل الآية على حرمة المعونة بالأولوية، أو المراد به الدخول معهم في ظلمهم.

وأما السنة: فنصوص كثيرة:

كصحيح أبي حمزة عن سيد الساجدين عليه السلام: إِيَّاكُمْ وَصَحْبَةَ الْعَاصِينَ وَمَعُونَةَ

الظالمين^٢.

وخبر طلحة بن زيد عن الإمام الصادق عليه السلام: العامل بالظلم والمعين له والراضي به

شركاء ثلاثتهم^٣ ونحوهما غيرهما.

وقد استدل على حرمة معونة الظالمين بالآية الشريفة ﴿وَلَا تَغَاوُنَا عَلَى

الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^٤.

(١) سورة هود، آية: ١١٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢. (٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢. (٤) المائدة: ٣.

وهو من الكبائر [١].

فمن كتاب الشيخ ورام بن أبي فراس، قال: قال عليه السلام من مشى الى ظالم ليعينه و هو يعلم أنه ظالم فقد خرج عن الإسلام، قال: و قال: عليه السلام إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظلمة، أين أعوان الظلمة، أين أشباه الظلمة حتى من برأ لهم قلماً أو لاق لهم دواةً فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم. وفي النبوي عليه السلام من علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعلها الله حية طوها سبعون ألف ذراع فيسلطها الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلداً.

ولكن قد تقدم في مبحث الإعانة على الإثم: ان التعاون غير الإعانة. فراجع. [١] قوله وهو من الكبائر.

على فرض صحة تقسيم الذنوب الى الكبائر والصغائر تكون معونة الظالمين من الكبائر، للتوعيد عليها في كتاب الله تعالى وفي النصوص التي اشار المصنف عليه السلام الى بعضها. لاحظ خبري ورام بن أبي فراس^١ والنبوي^٢. ثم المراد بالظالم هو الظالم للغير كما تقدم في المبحث المتقدم ولا يعم الظالم لنفسه بالمعصية.

المسألة الثانية: تحرم صيرورة الشخص من أعوان الظلمة وتشهد له -مضافاً 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 خنزيراً^٣ ونحوه غيره.

وسياًتي في المسألة الثالثة: ان طائفة من النصوص تدل على حرمة صيرورة الشخص عوناً للظالم وإن كان عمله غير مربوط بظلمه، و عليه فترديد المحققين الشيرازيين في حرمة كون الشخص عوناً للظالم ولو في ما لا يرتبط بظلمه بل الإفتاء 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.

و أما معونتهم في غير المحرمات فظاهر كثير من الأخبار حرمتها [١] ايضاً كبعض ما تقدم.

وقول الصادق عليه السلام في رواية يونس بن يعقوب لا تمنهم على بناء مسجد. وقوله عليه السلام ما أحبّ أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء. وأن لي ما بين لابتئها لا ولا مدة بقلم ان اعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يفرغ الله [يحكم الله عزوجل بين العباد] من الحساب، لكنّ المشهور عدم الحرمة حيث قيّدوا المعونة المحرمة بكونها في الظلم والأقوى التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان، فإنّ مجرد اعانتهم على بناء المسجد، ليست محرمة الا انه اذا عدّ الشخص معياراً للظالم أو بناءً له، ولو في خصوص المساجد بحيث صار هذا العمل منصباً له في باب السلطان كان محرماً، ويدل على ذلك جميع ما ورد في ذمّ أعوان الظلمة. وقول أبي عبد الله عليه السلام في رواية الكاهلي من سوّد إسمه في ديوان ولد سابع [مقلوب عباس] حشره الله يوم القيامة خنزيراً، وقوله عليه السلام ما أقرب عبد من سلطان جائر الا تباعد من الله.

وعن النبي صلى الله عليه وآله إياكم وأبواب السلطان وحواشيها، فإنّ أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها بعدكم عن الله تعالى. وأما العمل له في المباحات لأجرة أو تبرّعاً من غير ان يعدّ معيناً له في ذلك فضلاً من أن يعدّ من أعوانه، فالأولى عدم الحرمة للأصل وعدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبار 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 منّا الضيق

إعانة الظالم في غير جهة ظلمه

[١] المسألة الثالثة: قال المصنف عليه السلام وأما معونتهم في غير المحرمات فظاهر كثير من الأخبار حرمتها.

ولكن المشهور بين الأصحاب عدم حرمتها، بل عن العلامة الطباطبائي: الإجماع عليه. وقد استدل للحرمة بنصوص كثيرة مذكورة في المتن أكثرها فنذكر أولاً عبارة المصنف عليه السلام ثم نعقبه بما يحتجج بالبال.

والشدّة فيدعي الى البناء يبنيه أو النهر يكرهه أو المسنّة يصلحها فما تقول في ذلك، فقال ابو عبدالله عليه السلام: ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة أو وكيت له وكاء وأنّ لي ما بين لايتها... الى آخر ما تقدم.

و رواية محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال لي أبو عبدالله عليه السلام يا عذافر بلغني انك تعامل أبا أيوب و أبا الربيع فما حالك إذا نودى بك في أعوان الظلمة، قال: فوجم أبي. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: لمّا رأى ما أصابه أي عذافر انما خوّفك بما خوّفني الله عزوجل به، قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتّى مات.

و رواية صفوان بن مهران الجبّال قال: دخلت على أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال لي: يا صفوان كلّ شئ منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك أيّ شئ، قال عليه السلام: إكرائك جمالك من هذا الرجل يعنى هارون الرشيد، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا لصيد، ولا للهو، ولكن أكريته لهذا الطريق يعنى طريق مكة، ولا أتولّاه بنفسي ولكن ابعت معه غلماي، فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم، قلت: نعم، قال: من أحبّ بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده الى النار، قال صفوان: فذهبت و بعت جمالي عن آخرها فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني، فقال لي: يا صفوان بلغني انك بعت جمالك، قلت: نعم، قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير و أنّ الغلمان [لا يقومون] بالأعمال، فقال: هيهات هيهات أنّي لأعلم من أشار عليك بهذا انما اشار عليك بهذا موسى بن جعفر عليه السلام قلت: مالي و لموسى بن جعفر عليه السلام قال: دع، هذا عنك و الله لولا حسن صحبتك لقتلتك.

و ما ورد في تفسير الركون الى الظالم من ان الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقائه الى ان يدخل يده في كيسه فيعطيه و غير ذلك مما ظاهره وجوب التجنّب عنهم، و من هنا لمّا قيل لبعض أنّي رجل أخيط للسلطان ثيابه فهل تراني بذلك داخلاً في أعوان الظلمة، قال له: ألعين من يبيعك الأبر والخيوط. و أما انت فمن الظلمة أنفسهم.

و في رواية سليمان الجعفري المرويّة عن تفسير العيّاشي ان الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عدل الكفر والنظر اليهم على العمد

من الكبائر التي تستحقّ بها النار لكنّ الإنصاف أنّ شيئاً مما ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

أمّا الرواية الأولى فلأنّ التعبير فيها في الجواب بقوله: ما أحبّ ظاهر في الكراهة.

وأمّا قوله ﷺ أنّ أعوان الظلمة، الخ. فهو من باب التنبيه على أن القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح والا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال خصوصاً مرّة أو مرتين خصوصاً مع الإضرار معدوداً من أعوانهم، وكذلك يقال في رواية عذافر مع احتمال أن يكون معاملة عذافر مع أبي أيوب وأبي الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم وعمّاهم.

وأمّا رواية صفوان فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم ليست محرّمة بل من حيث محبة بقائهم، وإن لم تكن معه معاملة ولا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله ﷺ ومن أحبّ بقائهم كان منهم لا يراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقائهم حتى يخرج كرائه، بل هذا من باب المبالغة في الإجتنب عن مخالطتهم حتى لا يفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم وأن يشرب القلب حبهم لأنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، وقد تبين مما ذكرنا أن المحرم من العمل للظلمة قسمان:

أحدهما: الإعانة لهم على الظلم.

والثاني: ما يعدّ معهم من أعوانهم والمنسويين اليهم، بأن يقال: هذا خيّاط السلطان وهذا معماره. وأمّا ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

وتنقيح القول في المقام إن النصوص على كثرتها لا تدل على الحرمة في هذه المسألة لأنها على طوائف:

الأولى: ما دل على الحرمة فيما إذا صدق على المعين عنوان عون الظالم، وكان معدوداً في العرف من المنسويين إليه، بأن يقال: هذا كاتب الظالم مثلاً: كحسن محمد بن

عذافر وهو الخبر الثاني الذي ذكره في المتن ^١.

إذ الظاهر من تطبيق الإمام عليه السلام قوله: أن أعوان... إلخ أن الرجل المسؤول عنه هو من تصيبه الشدة فيلتجئ الى الظالمين بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم.

الثانية: ما يدل على حرمة تعظيم شوكتهم والعمل بما يكون راجعاً الى شأن من شؤون الرئاسة:

كحسن يونس بن يعقوب عن الإمام الصادق عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد ^٢. فإن بناء المسجد تعظيم لشوكتهم وتحصيل لشأن من شؤون الرئاسة.

الثالثة: ما دل على حرمة محبتهم: كخبر صفوان الخبر الثالث في المتن ^٣ الظاهر في المنع عن إكرائه الجمال من هارون الرشيد وفيه: أُحِبَّ بقائهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبَّ بقائهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار. بل هذا الخبر أدلّ على الجواز، إذ الإمام عليه السلام ردعه عن محبة بقائهم.

وعلى ذلك يحمل ما في خبر العياشي الآتي: النظر اليهم على العمد من الكبائر التي بها يستحق النار، أي النظر على وجه المحبة.

الرابعة: ما يكون ظاهراً في حرمة معونتهم مطلقاً ظهوراً بدوياً:

كصحيح أبي حمزة عن الإمام السجاد عليه السلام: إِيَّاكُمْ و صحبة العاصين و معونة الظالمين ^٤.

وموثق السكوني عن النبي صلى الله عليه وآله: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة و من لاق لهم دواتاً أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدة قلم فأحشروهم معهم ^٥.

و خبر العياشي عن الإمام الرضا عليه السلام: الدخول في أعماهم و العون لهم والسعي 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.

الثالثة والعشرون: النَّجْشُ (بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة) حرام [١] لما في النبوي المنجبر بالإجماع المنقول عن جامع المقاصد والمنتهى من لعن الناجش والمنجوش له. وقوله ﷺ (ولا تناجشوا) ويدل على قبحه العقل لأنّه غشّ و تلبيس و إضرار.

وهو كما عن جماعة ان يزيد الرجل في ثمن السلعة و هو لا يريد شرائها ليسمعه غيره فيزيد لزيادته بشرط المواطاة مع البائع أو لا بشرطها كما حكي عن بعض و حكي تفسيره أيضاً بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها و يروّجها لمواطاة بينه وبين البائع، أو لا معها. و حرّمته بالتفسير الثاني خصوصاً لا مع المواطاة يحتاج الى دليل و حكي الكراهة عن بعض.

ولكن يتعين حملها على ان المراد معونتهم في ظلمهم، و ذلك لوجهين:
الأول: قيام الضرورة على جواز المعونة في الجملة، كبذل الطعام والشراب لهم والمعاملة معهم.

الثاني: مناسبة الحكم والموضوع.
فتحصل مما ذكرناه: ان المحرم عناوين أربعة: الإعانة لهم في ظلمهم، و صيرورة الإنسان من أعوانهم، و تعظيم شوكتهم، و محبتهم، و أما غير تلكم فلا دليل على حرّمته. و لا يخفى ان جملة من النصوص المتقدمة ضعيفة السند، إلّا أنه لأجل مطابقة مضامينها لنصوص معتبرة اغمضنا عن التعرّض لها.

حرمة النَّجْش

[١] قوله النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة حرام. هذا هو المشهور و عن جامع المقاصد والمنتهى الإجماع عليه.

الكلام يقع في مقامين:

الأول: في بيان موضوعه.

الثاني: في بيان حكمه.

أما الأول: فقد وقع النزاع فيه في جهات:

الأولى: ان النجش هل هو زيادة الرجل في ثمن السلعة ليسمعه غيره فيزيد بزيادته أم هو مدح السلعة في البيع لينفقها ويروجها، أم هو الجامع بينهما؟

الظاهر هو الأخير كما يظهر لمن راجع كلمات اللغويين، وقد صرح بالتميم في مجمع البيان والمنجد. وهو المحكي عن تاج العروس وإبراهيم الحربي وأبي عبيد.

الثانية: هل يعتبر في صدق النجش المواطة مع البائع، أم لا؟ ظاهر كلمات أكثر اللغويين - لو لم يكن صريحها - عدم اعتبار ذلك، وما في كلمات بعضهم من ذكر هذا القيد

الظاهر انه واقع موقع الغالب، إذ الغالب عدم النجش إلا مع المواطة مع البائع كما هو واضح. الثالثة: هل يعتبر في صدقه بالمعنى الأول عدم ارادة الشراء أصلاً، أم يكفي عدم

الرغبة في شراء العين، وانما يزيد لغرض إيصال النفع الى البائع أو اظهار الثروة والتمول أو غير ذلك؟ الظاهر ولا أقل من المتيقن هو الأول.

الرابعة: هل يعتبر في صدقه وقوع البيع على أزيد من القيمة السوقية، أم يكفي وقوعه على أزيد من ما كان يشتريه لولا النجش، وإن كان بأقل من قيمته السوقية

أو بما يساويها؟ وجهان:

المتيقن هو الأول وقد صرح به جمع من اللغويين.

وأما المقام الثاني فقد استدل للحرمة بأمور:

الأول: انه إضرار وهو حرام.

وفيه: ان المشتري انما يقدم على الضرر باختياره.

الثاني: انه غشّ وتلبيس، وقد مرّ ان غشّ المؤمن في المعاملة حرام.

وفيه: أولاً: ان هذا الوجه يختص بما اذا كان الناجش من أهل الخبرة كي تكون

زيادته كاشفة عن أن السلعة تسوي بذلك، و يكون الناجش عالماً بأنها لا تسوي بذلك، والمشتري جاهلاً به كما لا يخفى.

و ثانياً: أن المتيقن من الغشّ المحرم في المعاملة هو مزج المبيع أو إخفاء عيبه، و أما مدح السلعة مثلاً فليس من هذا القبيل، ألا ترى أنه لم يفت أحد بجرمة مدح البائع سلعته ليرغب المشتري فيها، فلو كان يصدق الغشّ لكان محرماً.

الثالث: حكم العقل بقبحه.

وفيه: أن حكمه بالقبح يحدّ يستتبع جعل الحرمة غير ثابت.

الرابع: دليل حرمة المغالبة بقول مطلق.

وفيه أنه لا دليل عليها، مع أنها 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 أنه يسوي بهذه القيمة، مضافاً إلى وجود مناهج حرمة الكذب و هو الإغراء فيه. استدلل بهذا الوجه جمع من الأساطين.

ولكن الظاهر أن النجش أن كان بمدح السلعة بما ليس فيها، أو كان بزيادة الثمن بأن يقول: إن هذه السلعة تسوي بهذه القيمة، أو أني اشتريه بها و هو لا يريد شرائها، فهو كذب صريح و يكون حراماً لذلك. و إلاً كما لو مدحها بما فيها ولكن بالغ في مدحها أو زاد الثمن لا بالأخبار، كما لو قال: يعني بهذا الثمن مثلاً، فلا وجه لحرمة، إذ مجرد تخيل المشتري أنه ينظر الناجش السلعة تسوي بهذه القيمة لا يوجب اتصاف كلامه بالكذب لما عرفت من أن الكذب هو عدم مطابقة مراد المتكلم للواقع، فراجع.

و كون مناهج حرمة الكذب الإغراء غير معلوم، بل معلوم العدم لحرمة الكذب و إن كان المخاطب مثلاً عالماً بعلم المتكلم عدم مطابقة الخبر عنه للواقع.

السادس: خبر عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام عن رسول الله ﷺ:

الواشمة والمتوشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد ﷺ.^١

و أورد عليه الأستاذ الأعظم: 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 وإن كان ضعيفاً على المشهور، إلا أن الأظهر اعتبار روايته.

و أما الإيراد الثاني: فيدفعه انه يدل على لعن المنجوش له ايضاً لا على اختصاص لعن الناجش بما اذا كان هناك منجوش له مستحق للذم واللعن كي تتم دعوى الإختصاص.

فالحق أن يورد عليه: بأن اللعن أعم من الحرمة، لأنه دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكرهية، ولذا استعمل في المكروهات في بعض النصوص.

السابع: قول النبي ﷺ: لا تناجشوا ولا تدابروا^١.

وفيه: انه ضعيف السند، إذ في طريقه علي بن عبدالعزيز المجهول، واعتماد الأصحاب عليه غير معلوم، فلا وجه لدعوى الانحجار.

و أورد عليه الأستاذ الأعظم: بأنه مختص بصورة مواطاة الناجش مع البائع، إذ المنهي عنه هو التناجش.

وفيه: 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: النبوي: انه ﷺ نهى عن النجش^٢.

وفيه: انه مرسل، و دعوى انجبار ضعف السند بعمل الأصحاب 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.

الرابعة والعشرون: النيمة محرمة بالأدلة الأربعة [١] وهي نقل قول الغير الى المقول فيه، كان يقول تكلم فلان فيك بكذا وكذا، قيل هي من ثم الحديث من باب قتل وضرب أي سعي به لايقاع فتنة أو وحشة وهي من الكبائر، قال الله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [٢] والنَّام قاطع لما أمرالله بصلته ومفسد قيل: وهي المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾.

حرمة النيمة

[١] قوله الرابعة والعشرون: النيمة محرمة بالأدلة الأربعة.

وهي نقل الحديث أو الفعل من قوم إلى قوم على وجه الفساد والبشر، ويعتبر في صدقها كراهة المنقول عنه، وتعلق غرضه بستره، وان يكون ذلك القول أو الفعل سوءً من شتم، أو غيبة، أو اهانة، فلو كان مدحاً فصدق النيمة عليه محل تأمل وان أوجب الكدورة، ولا يعتبر فيها شئ آخر.

وقد استدل لحرمتها في المتن بجملة من الآيات:

[٢] منها قوله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾^١ بدعوى ان النَّام قاطع لما أمرالله به أن يوصل ومفسد.

وفيه: ان الآية متضمنة لذم من يكون الوصل عليه واجباً، وهو قاطع له، وذلك لأن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب وعليه فهي أجنبية عن المقام، إذ النمام لا يجب عليه الوصل، وتختص بموارد وجوب الوصل كقطع الرحم ونحوه، مع ان الظاهر من الآية ذم قطع الشخص نفسه عن آخر ولا تشمل قطع الشخصين أحدهما عن الآخر.

وقد تقدّم في باب السحر قوله فيما رواه في الإحتجاج [١] في وجوه السحر وإنّ من أكبر السحر النيمة يفرق بها بين المتحابين.

وعن عقاب الأعمال عن النبي ﷺ من مشى في نيمة بين الإثنين سلّط الله عليه في قبره ناراً تحرقه وإذا خرج من قبره سلّط الله عليه تيناً أسود ينهش لحمه حتّى يدخل النار، وقد استفاضت الأخبار بعدم دخول النمام الجنة ويدل على حرمتها مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه جميع ما دلّ على حرمة الغيبة ويتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتب عليها من المفاسد وقيل إنّ حدّ النيمة بالمعنى الأعمّ كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث [٢] وسواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة والرمز والإيماء

ومنها: قوله تعالى ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾^١.

وفيه: إن النمام ربما يكون مفسداً وربما لا توجب النيمة الفساد، فالآية لا تدل على حرمة النيمة بقول مطلق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾^٢ وفي موضع آخر: أكبر بدل أشد^٣.

وفيه: إن المراد بالفتنة على ما ذكره المفسرون: الفتنة في الدين، وهو الشرك والكفر، وإنما سمّي بها لأنه يؤدي إلى الهلاك، والمراد من القتل هو القتل في الأشهر الحرم. فالمعنى حينئذ: إن الكفر والشرك أعظم ذنباً من القتال في الأشهر الحرم؛ ويؤيد إرادة هذا المعنى ملاحظة صدر الآية الشريفة، فهي غريبة عن المقام.

[١] قوله وقد تقدّم في باب السحر قوله فيما رواه في الإحتجاج.

وقد مرّ أن الخبر ضعيف السند، وإن اطلاق السحر عليها مبني على نحو من العناية.

[٢] قوله كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث.

الظاهر أن العبرة بكراهة المنقول عنه خاصة.

و سواء كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال و سواء كان ذلك عيباً و نقصاناً على المنقول عنه أم لا [١] بل حقيقة النعمة إفشاء السرّ و هتك الستر عمّا يكره كشفه انتهى موضع الحاجة، ثم انه قد يباح ذلك لبعض المصالح [٢] التي هي آكد من مفسدة إفشاء السرّ كما تقدم في الغيبة، بل قيل إنّها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين لكنّ الكلام في النعمة على المؤمنين.

[١] قوله سواء كان ذلك عيباً و نقصاً على المنقول عنه أم لا.

الظاهر ان العبرة بكرهية المنقول عنه خاصة.

[٢] قوله ثم انه قد يباح ذلك لبعض المصالح.

لا كلام في انه اذا احرز قيام مصلحة بالنية أقوى من مفسدتها يجوز النعمة بل قد تجب -الا انك عرفت انه لا طريق لنا الى استكشاف ذلك في أكثر الموارد: لعدم علمنا بمنابات الأحكام و مقاديرها، و الكلام فيما اذا انطبق عليها عنوان واجب أو مستحب هو الذي تقدم في مبحث الغيبة فلا نعيد. هذا ما يرجع الى ما أفاده المصنف عليه السلام.

والحق أن يقال: إنّ تدلّ على حرمتها الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُطْعِ كُلَّ خَلَافٍ مَّهِينٍ هَمَّازٍ مَشَاءٍ بَنِيمٍ﴾^١. أي نقال للحديث على وجه السعاية.

والنصوص المتواترة:

منها ما تضمن ان الغنام شرّ الناس: كصحيح عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: «أَلَا أُبَشِّرُكُمْ بِشَرَارِكُمْ؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: المشاؤون بالنية، المرفقون بين الأحبّة»^٢.

و منها: ما تضمن العقاب عليها: كالنبي المروي عن عقاب الأعمال: من مشي في نعمة بين اثنين سلط الله عليه في قبره ناراً تحرقه الى يوم القيامة، و اذا خرج من قبره سلط الله عليه تيناً أسود ينهش لحمه حتى يدخل النار^٣.

(٢) الوسائل، باب ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(١) القلم: ١١ و ١٢.

(٣) نفس المصدر، حديث ٦.

الخامسة والعشرون: النوح بالباطل [١]، ذكره في المكاسب المحرمة الشيخان و سلاّر والحليّ والمحقق و من تأخّر عنه.

ومنها: ما تضمن عدم دخول التمام الجنة ^١.
وأورد عليه المحقق الإيرواني رحمته الله: بأن عدم دخول الجنة -أي احباط أعماله بالنسيئة- أعم من الحرمة، إلا ترى أن المنة تبطل الصدقة وإن كانت واجبة، ولا تكون محرمة.

وفيه: أن ذلك لو تم في بعضها لا يتم في جميع تلك النصوص، أنظر.
صحيح محمد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام: الجنة محرمة على القتاتين المشائين بالنسيئة ^٢. فإن تحريم الجنة لا يكون إلا إذا كان الفعل حراماً.
بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبة فيما إذا كان صدور ذلك القول أو الفعل من المنقول عنه على وجه محرم وقبيح، وإن لم يكن ذلك معتبراً في صدق النسيئة كما هو الحق، وإلا فتدل على حرمتها بقول مطلق.
وقد استقل العقل بقبحها.
وبالجملة: تدل على حرمتها الأدلة الأربعة.

النياحة

[١] قوله الخامسة والعشرون النوح بالباطل.
و حق القول في المقام يقتضي البحث في موردين:
الأول: في الحكم التكليفي.
الثاني: في الحكم الوضعي.
أما الأول: فقد اختلفت فيه كلمات القوم على أقوال:
الأول: القول بالحرمة مطلقاً، اختاره جمع من الأصحاب.
الثاني: القول بالكراهة كذلك، اختاره في محكي مفتاح الكرامة.

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

(٢) نفس المصدر، ح ٢.

والظاهر حرمة من حيث الباطل يعني الكذب و الا فهو في نفسه ليس بحرّم و على هذا التفصيل دلّ غير واحد من الأخبار، و ظاهر المبسوط و ابن حمزة التحريم مطلقاً كبعض الأخبار و كلاهما محمولان على المقيّد جمعاً.

الثالث: القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم، و بين النوح بالحق أي ما لم يستلزم محرماً فيجوز، نسبه في الحقائق الى المشهور.
ثم ان القائلين 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 الأجرة، و الا فلا كراهة فيه.
و النصوص الواردة في الباب على طوائف:
الأولى: ما دل على جوازها مطلقاً.

كحسن الحسين بن زيد قال: ماتت ابنة لأبي عبدالله عليه السلام فناع عليها سنة، ثم مات له ولد آخر فناع عليه سنة، ثم مات اسماعيل فجزع عليه جزعاً شديداً فقطع النوح فقبل لأبي عبدالله عليه السلام أيناح في دارك؟ فقال: ان رسول الله صلى الله عليه وآله لما مات حمزة قال: لكن حمزة لا بواكي عليه ^١.

و صحيح يونس بن يعقوب عن الإمام الصادق عليه السلام: قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا و كذا النوادب تندبني عشر سنين بمئى أيتام مئى ^٢. اللهم إلا أن يقال: انه مختص بالنوح على الإمام و يحتمل اختصاص ذلك بالأئمة عليهم السلام لما فيه من تشييد حبههم و بغض ظالمهم في القلوب، و هما العمدة في الإيمان. و بذلك يظهر حال ما تضمن نوح فاطمة عليها السلام لأبيها عليه السلام، بل و الفاطميات في كربلاء و غيرها.

(١) الوسائل، باب ٧١، من أبواب الدفن و ما يناسبه، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتب به، حديث ١.

و صحيح الثالي المتضمن نوح أم سلمة زوجة النبي ﷺ لإبن عمّها الوليد في حضوره ﷺ^١ و قريب منها غيرها.

الثانية: ما دل على المنع من النياحة مطلقاً: كحديث المناهي: ونهي عن النياحة^٢.
و خبر الزعفراني عن الإمام الصادق عليه السلام: و من أصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها^٣.

والتبويّ المروي 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 علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن النوح على الميت أيصلح؟ 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 صدقاً^٦. و هو وإن دل بالمطابقة على حكم الكسب الظاهر في الحكم الوضعي إلا أنه بالالتزام يدل على الجواز التكليفي فيما اذا قالت صدقاً كما لا يخفى.

والحق في مقام الجمع أن يقال: انه مع قطع النظر عن ضعف سند جملة منها، تحمل الأخبار 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.

وأما الطائفة الثالثة: فحيث انها غير ظاهرة في الكراهة الإصطلاحية فأما إن تحمل على المنع فسيبيلها سبيل الطائفة الثانية.

أو يقال: إنها مجعلة لا يستفاد منها أزيد من المرجوحية.

وعلى كل تقدير لا دليل على الكراهة في غير مورد المنع، أما على الأول فواضح، و أما على الثاني فلا مجال للخبر واحتمال ارادة المنع منه.

هذا كله مع قطع النظر عن قصور السند، وإلا فالطائفتان الثانية والرابعة ضعيفتا السند، وعليه فإن قلنا بظهور الطائفة الثالثة في المنع تقع المعارضة بينها وبين الطائفة الأولى لعدم امكان الجمع. بالحمل على الكراهة لدلالة خبر الحسين بن زيد على عدم الكراهة كما لا يخفى.

فلا بد من الرجوع الى المرجحات وهي تقتضي تقديم الأولى للأشهرية ولخالفتها للعامة، وإن قلنا بأنها مجعلة لا يستفاد منها أزيد من الكراهة فتقدم الأولى للأشهرية فقط. لا يقال: إن هذه النصوص بعد الجمع بينها تدل على جواز النياحة مطلقا، والنسبة بينها وبين النصوص الدالة على حرمة الكذب و حرمة الغناء هي العموم من وجه، فتتساقطان في الجمع فيرجع الى أصالة الحل، ولازم ذلك جوازها وإن كان بالباطل.

فإنه يتوجه عليه ان هذه النصوص تدل على جواز النوح من حيث هو مع قطع النظر عن العناوين الثانوية المنطبقة عليه في بعض الموارد.

فتحصل: ان الأظهر هو الجواز مالم ينطبق عليه أحد العناوين المحرمة كالكذب ونحوه. وأما المورد الثاني ففيه أيضاً طوائف من النصوص:

الأولى: ما دل على جوازه مطلقا:

كخبر أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت^١

السادسة والعشرون: الولاية من قِبَل الجائر، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قِبَلِهِ محرّمة [١] لأنّ الوالي من أعظم الأعوان،

الثانية: ما دل على المنع كذلك:

كخبر عذافر عنه عليه السلام عن كسب النائحة: تستحلّه بضرب إحدى يديها على الأخرى^١. أي لا يأخذ الأجر على النياحة بل على ما يضمّ إليها من الأعمال.

الثالثة: ما دل على الجواز إذا كان بالحق: كمرسل الفقيه المتقدم.

الرابعة: ما دل على الجواز إذا لم يشارط وقبل النائح ما يعطي:

كموثّق حنّان عن الإمام الصادق عليه السلام: قل لها لا تشارط وتقبل ما اعطيت^٢.

الخامسة: ما دل بظاهره على الكراهة:

كخبر سماعة قال: سألته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه^٣.

والحق في مقام الجمع أن يقال: بعد طرح خبر عذافر لجهالته، ومرسل الفقيه لإرساله، وحمل كرهه على إرادة المنع كما تقدم.

انه يقيد إطلاق الطائفة المجوزة بموثّق حنّان المفصل بين الإشتراط وعدمه مع قبول ما يعطي، فتكون النتيجة ان كسب النائحة جائز اذا لم تشارط وقبلت ما اعطيت. والله العالم.

حرمة الولاية من قِبَل الجائر

[١] قوله السادسة والعشرون، الولاية من قبل الجائر... محرمة.

بلا خلاف في ذلك في الجملة و عن غير واحد دعوى الإجماع 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.

ولما تقدم في رواية تحف العقول من قوله، وأما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته فالعمل لهم والكسب لهم بجهة الولاية معهم حرام محرّم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير لأنّ كلّ شئ من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّه و احياء الباطل كله و اظهار الظلم والجور والفساد و ابطال الكتب، و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل سنّة الله و شرائعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم، و الكسب معهم الا بجهة الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة، الخبر.

وفي رواية زياد بن أبي سلمة أهون ما يصنع الله عزوجل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سراق من نار الى أن يفرغ الله عزوجل من حساب الخلائق [الخلق].

الواضحات لا لخبر تحف العقول ^١ و خبر زياد بن أبي سلمة ^٢ المذكورين في المتن لضعف سندهما.

بل للنصوص المستفيضة المعتبرة.

كحسن محمد بن مسلم قال: كنا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة فنظر الى الناس يمرّون أفواجا فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك ولي المدينة وال فغدا الناس يهنتونه فقال: ان الرجل ليغدي عليه بالأمر يهني به، وانه لباب من أبواب النار ^٣. ونحوه غيره من النصوص الكثيرة وهذا مما لا كلام فيه.

انما الكلام في انه هل الولاية من قبيل الجائر وهي أخذ المنتصب 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.

ثم إنّ ظاهر الروايات كون الولاية محرّمة بنفسها مع قطع النظر عن ترتّب معصية عليه من ظلم الغير مع ان الولاية عن الجائر لا تنفكّ عن المعصية، وربما كان في بعض الأخبار إشارة الى كونه من جهة المحرام الخارجي.

ففي صحيحة داود بن زربي قال: أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت له: جعلت فداك لو كلّمت داود بن علي أو بعض هؤلاء فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل فانصرفت الى منزلي فتفكرت ما أحسبه انه منعني إلاّ مخافة أن أظلم أو أجور والله لا يتينّه واعطينه الطلاق، والعقاق والأيمان المغلظة أن لا أجورنّ على أحد ولا أظلمنّ ولا عدلنّ، قال: فأتيته، فقلت جعلت فداك انّي فكرت في إيثاكَ علىّ و ظننت أنّا منعتني مخافة أن أظلم أو أجور وان كل امرأة لي طالق، وكل مملوك لي حرّ وعلىّ أن ظلمت أحداً أو جرت على [عليه] أحد، بل إن لم أعدل قال: فكيف، قلت: فاعدت عليه الأيمان فنظر (فرفع رأسه) الى السماء، وقال: تنال (تناول) هذه السماء ايسر عليك من ذلك بناء على ان المشار اليه هو العدل وترك الظلم ويحتمل أن يكون هو الترخّص في الدخول، ثم انه يسوّغ الولاية المذكورة أمران:

إن لم ينضم اليها أعمالها؟.

أم تختص الحرمة بالقيام بأعمالها؟.

وعلى الثاني فهل المحرم هو مطلق أعمالها.

أو أن المحرم خصوص أعمالها المحرمة؟ وجوه:

أظهرها الأوّل، وذلك: لظهور جملة من نصوص الباب في ذلك، وهي النصوص

الناهية عن الولاية والمتضمنة للوعيد عليها ^(١).

ولأنّ الوالي من أعظم الأعوان لهم، وقد تقدم ان صيرورة الشخص من أعوان

الظالم من المحرمات.

وقد استدل المحقق الإيرواني عليه السلام لعدم كونها بنفسها من المحرمات. بأن منصرف تلك الأدلة حرمة الولاية، بمعنى القيام بأعمالها، لا مجرد أخذ المنصب. وبأن أخذ المنصب لو كان حراماً في ذاته لما جاز ذلك لأجل غاية مستحبة، وقد ادعى الشيخ عليه السلام تطابق الأدلة على جوازه لأجل هذه الغاية. وبالتعليل في خبر تحف العقول لحرمتها بأن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله واحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنة الله وشرائعه ^١.

و يخبر زياد بن أبي سلمة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: يا زياد لان اسقط من حالق فاتقطع قطعة قطعة أحب الي من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم الا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك قال: الا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فك اسره، أو قضاء دينه ^٢.

وفي الجميع نظر:

أما الأول: فلأنه لا منشأ لدعوى الإنصراف سوى الغلبة، وهي لا توجب الإنصراف المقيد للإطلاق.

وأما الثاني: فلأنه اجتهد في مقابل النص.

وأما الثالث: فلضعف سنده كما تقدم.

وأما الرابع: فلأنه ضعيف السند لحسين بن الحسن الهاشمي، مع أنه يدل على أن التولي حرام الا للأمور الثلاثة المذكورة فيه، و ظاهر ذلك هو حرمة نفس الولاية في غير تلك الموارد.

وقد استدل للقول الأخير: بالتعليل في خبر تحف العقول.

و بحسن داود بن زرعي، عن أبي عبدالله عليه السلام - في حديث - تناول السماء ايسر عليك من ذلك ^٣. مشيراً 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.

أحدهما: القيام بمصالح العباد [١] بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في المحكي عن بعض، حيث قال: إن تقلّد الأمر من قِبَلِ الجائر جائز إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقّه بالإجماع [٢] و السنّة الصحيحة و قوله تعالى: ﴿...اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ...﴾ [٣].

و لكن يرد على الأول: ما تقدم.

و على الثاني: انه يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الترخيص في 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 الأظهر هو حرمة الولاية من حيث هي، و لو انضمّ اليها عمل محرم يعاقب بعقابين، و لو لم يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة يعاقب بعقاب واحد.

أخذ الولاية للقيام بمصالح العباد

[١] قوله أحدهما القيام بمصالح العباد.

يجوز أخذ الولاية و تصديّها في موردين:

أحدهما: القيام بمصالح العباد.

وقد استدل لجوازه بوجوه:

[٢] الأول: الإجماع.

و فيه: انه لمعلومية مدرك المجمعين لا يكون ذلك إجماعاً تعبدياً.

[٣] الوجه الثاني: قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ

إِنِّي حَفِيزٌ عَلَيْهِمْ﴾^١.

و أورد عليه المحقق الإيرواني عليه السلام و الأستاذ الأعظم: بأن يوسف كان مستحقاً للسلطنة، فاقصره على المرتبة التي دونها لا يوجب كونه والياً من قِبَلِ الجائر.

و يدل عليه قبل الإجماع ان الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان (جاز) ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر [١] و إن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحقّقه هنا، و يدل عليه النبوي الذي رواه الصدوق في حديث

و فيه: ان المحرم هو الولاية من قبل الجائر، و تقلّد هذا المنصب منه كان الوالي مستحقاً لذلك المنصب أم لم يكن.

فالحق في الجواب أن يقال: انه وردت ^١ روايات ان قبول يوسف للولاية كان عن كُرْهِه انه كان سبباً لحفظ النفوس من الموت بالقحط والغلاء، و لا شبهة في الجواز في هذا المورد.

و بما ذكرناه ظهر انه لا يمكن الإستدلال له بقبول علي بن موسى الرضا عليه السلام ولاية العهد، فإنه كان عن كُرْهِه كما نطق به النصوص ^٢.

[١] الوجه الثالث ما في المتن ان الولاية إن كانت محرمة لذاتها جاز ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في 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 في ان مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة.

و ذكر المحقق الإيرواني عليه السلام في تأييد ما ذكره المصنف عليه السلام ما يكون جواباً عن ذلك، و هو: انه يجوز أن يحصل التوازن والتكاسر بين الملاكات، ثم المتخلف من ملاك الحكم الإلزامي لم يكن الا السير غير المقتضي للإلزام.

و فيه: مضافاً الى ما مرّ في مبحث الغناء من أن مورد انطباق عنوانين أحدهما محرم و الآخر مستحب على شئ لا يكون من موارد تراحم الملاكات، بل من باب التنافي بين الحكمين. فراجع، و قد اعترف المصنف عليه السلام في ذلك المبحث بأن أدلّة الأحكام الإلزامية لا تراحم بأدلة الأحكام الترخيصية - ان المقام من موارد تراحم الحكمين، حيث ان المحرم هو أخذ المنصب والتولي من قبل الجائر، والمستحب هو قضاء حوائج المؤمنين مثلاً، والمفروض عدم قدرة المكلف على امتثال التكليفين، فلا بد من سقوط أحدهما ولا شبهة

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به.

(٢) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به.

الناهي قال: من تولّى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويده مغلولتان الى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله تعالى أطلقه الله، وإن كان ظالماً يهوى به في نار جهنم وبئس المصير.

و عن عقاب الأعمال و من تولّى عرافة قوم و لم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة و حشر و يده مغلولتان الى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم سبعين خريفاً.

أن الساقط في هذا المقام هو الحكم الإستحبابي لا التحريمي كما حقق في محله.

الوجه الرابع: النصوص الكثيرة وقد ذكر المصنف رحمه الله جملة منها في المكاسب، والبقية مذكورة في كتب الأحاديث كالوسائل.

وتلك النصوص على طوائف:

منها: ما دل على ان الوالي والعريف اذا ظلم يعاقب في جهنم، واذا قام بمصالح العباد يعاقب في خارج جهنم كالنبوي ^١.

ونحوه ما عن عقاب الأعمال ^٢ وهما الخبران في المتن.

وهذه الطائفة تدل على خلاف المطلوب.

ومنها ما دل على رجحان فعل الوالي من قضاء حاجة المؤمن ونحوه غير المتضمن لجواز الولاية ولا لعدم الوعيد عليها، وهي متعددة وهذه الطائفة غريبة عن المقام، إذ لا ينكر أحد رجحان تلك الأعمال كانت الولاية محرمة أم لا.

ومنها: ما تضمن ان الإحسان بالإخوان كفارة لما تصدّاه: كمرسل الصدوق قال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان ^٣. وقوله عليه السلام في خبر زياد المتقدم فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن الى إخوانك فواحدة بواحدة ^٤. وهذه الطائفة ايضاً 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.

ولا يخفى ان العريف سيّما في ذلك الزمان لا يكون الا من قبل الجائر.
 وصحيحة زيد الشحام المحكية عن الأماي عن أبي عبدالله عليه السلام من تولّى
 أمراً من أمور الناس فعدل فيهم وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس كان
 حقاً على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة ويدخله الجنة [١].
 ورواية زياد بن أبي سلمة عن موسى بن جعفر عليه السلام يا زياد لان أسقط من
 شاهر [حالق] فَأَتَقَطَّعُ قطعة قطعة أحبّ الىّ من أن أتولّى لهم عملاً أو أطأ بساط
 رجل منهم الا لما ذا قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: ألا لتفريج كربة مؤمن أو
 فك أسره أو قضاء دينه [٢].

[١] وأما صحيح^١ الشحام عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.
 فضافاً الى انه كما يلائم جواز الولاية يلائم مع حرمتها، وكون الأمور المذكورة
 كفارة لها.

انه لا اطلاق له كي يشمل التولي من قبل الجائر.
 ولعله مختص بالتولي من قبل السلطان العادل، أو من تولّى بنصب الناس اياه.
 [٢] وأما قوله عليه السلام في خبر^٢ زياد بن أبي سلمة المذكور في المتن (الا لماذا قلت لا
 أدري.. قال: عليه السلام لا لتفريج كربة مؤمن) فلا يدل عليه، إذ لا ظهور في الإستثناء في رجوعه
 الى الجملة الأولى.
 بل الظاهر -ولا أقلّ من المحتمل- هو رجوعه الى الجملة الأخيرة، وعليه فلا يدل
 على جواز الولاية ولو في مورد.
 فلا يبقى من النصوص إلا قليل من ما ذكره، وفيه الكفاية.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧. (٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

ورواية على بن يقطين ان لله تبارك تعالى مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه، قال الصدوق: وفي خبر آخر اولئك عُتقاء الله من النار، قال وقال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان [١].

كصحيحى^١ على بن يقطين، ومرسل^٢ الصدوق، المذكورة في المتن.
والإيراد على الصحيح الأول تارة: بأن له تعالى مع السلطان من هو كذلك لا يلزم أن يكون ذلك والياً من قبله، بل هم عدة من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس.
و أخرى: بأنه لم يشتمل على ما يدل على جواز تصديهم للولاية كما عن المحقق الإيرواني عليه السلام في غير محله.

أما الأول: فلأن الظاهر من هذا الكلام ارادة المنصوبين من قبله.
وأما الأعيان المختلفون اليه فهم ليسوا مع السلطان كما لا يخفى.
وأما الثاني: فلأن التعبير عنهم بأولياء الله من أقوى الأدلة على جواز تصدي الولاية.

وما دل على ان القيام بها كفارة لما تصداه، والمرسل، وخبر زياد المتقدمين لا يصلحان للمعارضة مع تلك النصوص لضعف سنديهما.

أما خبر زياد فلما تقدم، وأما المرسل فلا رساله.
مضافاً الى ان الظاهر منها اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراماً ابتداءً ثم تبدل قصده الى الإحسان بالإخوان.

فتحصل: ان الولاية من قبيل الجائر جائزة اذا كانت للقيام بمصالح العباد.

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ - ١.

(٢) نفس المصدر، حديث ٣.

و عن المقنع سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل يحب آل محمد و هو في ديوان هؤلاء فيقتل تحت رأيهم، قال: يحشره الله على نيّته إلى غير ذلك. و ظاهرها [١]
إباحة الولاية من حيث هي مع المواساة والإحسان بالإخوان فيكون نظير
الكذب في الإصلاح و ربما يظهر من بعضها الإستحباب و ربما يظهر من بعضها أنّ
الدخول أولاً غير جائز إلا أنّ الإحسان إلى الإخوان كفارة له كمرسلة الصدوق
المتقدمة.

و في ذيل رواية زياد بن أبي سلمة المتقدمة، و إن وليت شيئاً من أعيالهم
فأحسن إلى إخوانك يكون واحدة بواحدة.

أقسام الولاية من قِبَل الجائر

[١] قوله و ظاهرها إباحة الولاية من حيث هي مع المواساة والإحسان.

يقع الكلام في انه على فرض عدم الحرمة ماذا حكمه؟

الإباحة أو الإستحباب أو الوجوب؟

و ملخص الكلام في هذه المسألة يقع:

تارة: فيما تقتضيه القواعد.

وأخرى: فيما تقتضيه النصوص الخاصة. و في كلا المقامين.

تارة: يقع البحث في غير الوجوب.

وأخرى: فيه.

فها هنا مواضع للبحث:

الأول: قد يقال: إنّ مقتضى القواعد استحباب الولاية في غير موارد وجوبها

لكونها مقدمة للمستحب، و قد حقق في محله ان مقدمة المستحب مستحبة.

و فيه: ان مقدمة المستحب انما تتصف بالإستحباب إذا لم تكن محرمة.

والأولى أن يقال: إنَّ الولاية الغير المحرّمة منها ما يكون مرجوحة وهي ولاية من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للإحسان في خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضرر عنهم [١].

ففي رواية أبي بصير ما من جبارٍ وإلاّ ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلّهم حظاً في الآخرة لصحبة الجبار. ومنها ما يكون مستحبة وهي ولاية من لم يقصد بدخوله الا الإحسان الى المؤمنين.

فعن رجال الكشي في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: إنَّ لله تعالى في أبواب الظلمة من نور الله به البرهان ومكّن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله بهم أمور المسلمين. اليهم ملجاء [يلجاء]

الموضع الثاني في المقام طائفتان من الأخبار:

الأولى: ما يدل على كراهة الولاية وهو 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 الإمام الرضا عليه السلام المذكور في المتن وخبر هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام: ان لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه، اولئك المؤمنون حقاً^٣ ونحوه خبر المفضل^٤ وصحيح علي بن يقطين المتقدم.

[١] وقد جمع المصنف رحمه الله بين الطائفتين: بحمل الأولى على من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للإحسان في خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضرر عنهم، وحمل الثانية على من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان الى المؤمنين. وأورد عليه المحقق الإيرواني رحمه الله بأنه جمع تبرّعي استحساني لم يساعده سوى

(١) الوسائل، باب ٤٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) رواه المامقاني رحمه الله عن نسخة قديمة لرجال الكشي في ترجمة 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.

المؤمنين من الضرر واليهم مرجع ذوي الحاجة من شيعتنا بهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة أولئك حقاً أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السموات كما يزهر نور الكواكب الدُّرِّيَّة لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة تضيئ القيامة خلقوا والله للجنة و خلقت الجنة لهم فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله. قال قلت: بماذا جعلت فداك قال: يكون معهم فيسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن منهم يا محمد [١].

الإعتبار بلا شاهد عليه من الأخبار.

وفيه: ان ما ذكره ﷺ جمع عرفي، إذ خبر مهران مطلق شامل لما اذا تولى لخصوص الإحسان، أم له مع نظام معاشه، و خبر ابن بزيع مختص بما اذا تولى لخصوص الإحسان لقوله ﷺ في ذيله: فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله، قال: قلت: بماذا جعلني 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 الإحسان إلى الإخوان، في خلال ذلك، و عليه فتتقلب 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 ﷺ.

ولكن يرد عليه: ان خبر مهران لا يعتمد عليه لجهالته، و خبرا هشام و المفضل وإن كانا مرسلين الا انه يعتمد عليهما في الحكم بالاستحباب مطلقاً لقاعدة التسامح في أدلة السنن، مضافاً الى أن في صحيح علي بن يقطين كفاية.

و الأستاذ الأعظم ذكر ان بعض النصوص يدل على ان الولاية مباحة و قال: ان صحيح الحلبي قال: سئل ابو عبد الله ﷺ عن رجل مسلم و هو في ديوان هؤلاء و هو يحب آل محمد ﷺ و يخرج مع هؤلاء في بعثهم فيقتل تحت رأيهم، قال: يبعثه الله على نيته^١. يدل على ذلك.

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها ما يكون واجبة وهي ما توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليه فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة وربما يظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً [١].

قال في النهاية تولى الأمر من قبل السلطان العادل جائز مرغّب فيه وربما بلغ حدّ الوجوب لما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الأشياء مواقعها.

وأما سلطان الجور فتى علم الإنسان أو غلب على ظنه انه متى تولى الأمر من قبله أمكن التوصل الى اقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقسمة الأخماس والصدقات في أربابها وصلة الإخوان ولا يكون مع ذلك مغللاً بواجب ولا فاعلاً لقيح فانه يستحب له ان يتعرض لتولى الأمر من قبله، انتهى. وقال في السرائر وأما السلطان الجائر فلا يجوز لأحد أن يتولّى شيئاً من الأمور مختاراً من قبله الا ان يعلم أو يغلب على ظنه، الى آخر. عبارة النهاية بعينها. وفي الشرائع ولو أمن من ذلك أي اعتماد ما يحرم وقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحبت.

وفيه: ان هذا الصحيح أجنبى عن ما استدل به له، فإنه انما يدل على أن القتل تحت رأيتهن إن كان بقصد الدفاع عن بيضة الإسلام لا لتقوية سلطانهم يثاب عليه لكونه ناشئاً عن هذه النية، أو على ان القتل تحت رأيتهن لا يوجب ضعفاً في إيمانه وانه إن كان مؤمناً حشر مؤمناً ولا ينظر الى عمله. وعلى كل تقدير فهو غريب عن المقام. فتحصل: انه لا شئ من الولاية الجائزة بمباحة أو مكروهة.

[١] وقد نسب الى المشهور عدم وجوب تصدي الولاية وإن توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليها، بل في الجواهر: لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب الا عن الحلي في السرائر.

وقد مرّ أن الكلام في ذلك أيضاً يقع في موضعين:

الأول: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

أما الموضع الأول: فقد استدل لعدم الوجوب بوجوه:

قال في المسالك: بعد ان اعترف ان مقتضى ذلك وجوبها و لعل وجه عدم الوجوب كونه بصورة النائب عن الظالم وعموم النهي عن الدخول معهم و تسويد الاسم في ديوانهم فإذا لم يبلغ حدّ المنع فلا أقلّ من عدم الوجوب، ولا يخفى ما في ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد لأنّ الأمر بالمعروف واجب فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصورة النائب الى آخر ما ذكره حدّ المنع، فلا مانع من الوجوب المقدّم للواجب ويمكن توجيهه بأنّ نفس الولاية قبيح محرم لأنّها توجب اعلاء كلمة الباطل و تقوية شوكته فإذا عارضها قبيح آخر وهو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس أحدهما أقلّ قبحاً من الآخر فللمكلف فعلها تحصيلاً لمصلحة الأمر بالمعروف وتركها دفعاً لمفسدة تسويد الاسم في ديوانهم الموجب لاعلاء كلمتهم وقوّة شوكتهم، نعم يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحة لم يبلغ حدّ الالتزام حتى يجعل أحدهما أقلّ قبحاً ليصير واجباً.

الوجه الأوّل ما في الجواهر وهو: انه يعارض ما دل على الأمر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية من قِبَل الجائر ولو من وجه، فيجمع بينها بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقيّد المنع من الترك، مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة.

وفيه: ان المقام من صُغريات باب التزام لا التعارض المتوقف على وحدة المتعلق، إذ متعلق الحرمة هو تصدي منصب الولاية، و متعلق الوجوب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا ربط لأحدهما بالآخر. غاية الأمر لأجل عدم قدرة المكلف على امتثالهما يقع التنافي بينهما، فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التزام، مع انه لو سلم كونه من صُغريات باب التعارض ما ذكره ﷺ في وجه التخيير من الجمع بين الدليلين بما انه ليس جمعاً عرفياً لا يتم، بل يتعين الرجوع الى المرجحات، و حيث ان النسبة بين الدليلين عموم من وجه، و دلالة كل منهما على حكم المجمع انما هي بالإطلاق، فلا بد من الحكم بالتساقط والرجوع الى الأصول -فتأمل- فإن المختار أخيراً تعين الرجوع الى الأخبار

والحاصل ان جواز الفعل والترك هنا ليس من باب عدم جريان دليل قبيح الولاية، و تخصيص دليله بغير هذه الصورة بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف، فللمكلف ملاحظة كل منهما والعمل بمقتضاه نظير تزامم الحقيين في غير هذا المقام، هذا ما اشار اليه الشهيد بقوله لعموم النهي الخ.[١].

وفي الكفاية ان الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقاً غير مشروط بالقدرة فيجب عليه تحصيلها من باب المقدمة، وليس بثابت [٢] وهو ضعيف لأنّ عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالية العرفية، كاف مع اطلاق أدلة الأمر بالمعروف السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقلية المفروضة في المقام.

العلاجية في موارد التعارض بالعموم من وجه مطلقاً.

[١] الوجه الثاني: ما أفاده الشهيد عليه السلام وأوضحه المصنف عليه السلام وهو: انه يزاحم ما دل على حرمة الولاية مع ما دل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المستوفين عليها، فللمكلف ملاحظة كل منهما والعمل بمقتضاه نظير تزامم الحقيين، فتارة تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها، واخرى تكون ناحية الحرمة أهم فتقدم، وثالثة تتساويان فيكون المكلف مخيراً في اختيار أيهما شاء، وحيث انه في المقام لم يحرز أهمية الوجوب بهذا الحد فلا وجه للحكم بالوجوب.

وفيه: ان هذا يتم بناء على عدم تمامية ما اختاره المحقق النائيني و تبعه جمع منهم الأستاذ الأعظم من أنه اذا تزامم تكليفان ولم يحرز أهمية أحدهما وكانا طوليين يكون التكليف بالمتقدم فعليا دون المتأخر، مستدلاً عليه بأن سقوط كل من التكليفين المتزاممين بناءً على كون التخيير بين المتزاممين عقلياً لا يكون الا بامتنال الآخر، وبما ان امتثال التكليف بالتأخر متأخر خارجاً لتأخر متعلّقه على الفرض فلا يكون للتكليف بالمتقدم مسقط في عرضه فيتعين امتثاله على المكلف بحكم العقل، والا في صورة عدم احراز أهمية الوجوب يتعين البناء على حرمة الولاية وعدم جوازها، فضلاً عن الوجوب.

[٢] الوجه الثالث ما اشار اليه المحقق السبزواري صاحب الكفاية، وحاصله

نعم ربما يتوهم انصراف الإطلاقات الواردة الى القدرة العرفية الغير المحققة في المقام لكنه تشكيك ابتدائي لا يضرب بالإطلاقات وأضعف منه ما ذكره بعض بعد الاعتراض على ما في المسالك بقوله: ولا يخفى ما فيه، قال: ويمكن توجيه عدم الوجوب بتعارض ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية عن الجائر بناء على حرمتها في ذاتها والنسبة عموم من وجه فيجمع بينهما بالتخير المقتضي للجواز رفعاً لقيد المنع من الترك من أدلة الوجوب، وقيد المنع من الفعل من أدلة الحرمة. وأما الاستحباب فيستفاد حينئذ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمد بن اسماعيل وغيره الذي هو ايضاً شاهد للجمع خصوصاً بعد الاعتراض بفتوى المشهور وبذلك يرتفع اشكال عدم معقولية الجواز بالمعنى الأخص في مقدمة الواجب ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة إذ عدم المعقولية مسلم فيما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب انتهى.

وفيه ان الحكم في التعارض بالعموم من وجه هو التوقف والرجوع الى الأصول لا التخير كما قرّر في محله ومقتضاها إباحة الولاية للأصل وجوب

ان دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مقيد بالقدرة الشرعية، ودليل حرمة الولاية مطلق من هذه الجهة، وقد حقق في محله انه اذا تراحم تكليفان احدهما مشروط بالقدرة شرعاً دون الآخر يقدم المشروط بالقدرة عقلاً على المشروط بالقدرة شرعاً. إذ ملاك الحكم غير المشروط بالقدرة شرعاً تام لا قصور فيه، ولا مانع عن جعل الحكم على طبقه فيكون حكمه فعلياً وموجباً لعجز المكلف عن امتثال التكليف الآخر ومانعاً عن تحقق ملاكه المتوقف على القدرة عليه على الفرض.

وهذا بخلاف المشروط بالقدرة شرعاً، إذ جعله يتوقف على تمامية ملاكه، وهي تتوقف على عدم فعالية الحكم الآخر، فلو استند عدم فعليته الى فعالية الحكم المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور، وهذا الوجه هو الذي اشار اليه في محكي الكفاية، وهو حسن إن ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطاً بالقدرة شرعاً، وإلا فيكون في نفي اعتبارها اطلاق الأدلة، وحيث انه لا دليل عليه والإنصراف لو كان فانما هو بدوي يزول بأدنى التفات، فالصحيح عدم تمامية هذا الوجه.

الأمر بالمعروف لإستقلال العقل به كما ثبت في بابه، ثم على تقدير الحكم بالتخير فالتخير الذي يصار إليه عند تعارض الوجوب والتحریم هو التخير الظاهري و هو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك لا التخير الواقعي. ثم المتعارضان بالعموم من وجه لا يمكن الغاء ظاهر كل منهما مطلقاً، بل بالنسبة الى مادة الاجتماع لوجوب ابقائهما على ظاهرها في مادّتي الإفتراق فيلزمك استعمال كل من الأمر والنهي في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن الولاية في الإلزام والإباحة [١].

الموضع الثاني: في حكم الولاية التي توقف عليها الأمر بالمعروف والنهي 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، إمّا لكون ذلك من تلك المصالح أو بالفحوى لا معارض ولا مزاحم لما دل على وجوب المقدمة، فلا مانع من اتصافها به.

و دعوى ان تلك النصوص المتضمنة لإستحباب الولاية، كما تخصص دليل حرمة الولاية.

كذلك تخصص أدلة الأمر بالمعروف، لعدم تعقل وجوب الأمر بالمعروف مع استحباب مقدمته.

مندفعة لا بما في المتن من ان دليل استحباب الشئ الذي قد يكون مقدمة لواجب لا يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب إذ استحباب الشئ في ذاته، لا ينافي وجوبه بالغير: فانه يرد عليه ان تلك النصوص متضمنة للإستحباب المقدمي، لاالذاتي وما ذكره ﷺ يتم في الثاني. بل لأن تلك النصوص انما تدل على مطلق الرجحان، فيحكم في المقام بالوجوب، لأجل وجوب ذي المقدمة.

فتحصل: ان الأقوى وجوب الولاية فيما اذا كان هناك، معروف متروك، أو منكر مركوب، يجب فعلاً الأمر بالأوّل والنهي عن الثاني.

[١] قوله فيلزمك استعمال كل من الأمر والنهي في أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن

الولاية.

وفيه: ان الإلتزام بالإباحة، ليس لأجل استعمال الأمر والنهي فيها، حتى يورد

ثم دليل الإستحباب أخص لا محالة من أدلة التحريم فيخصص به فلا ينظر بعد ذلك في أدلة التحريم بل لابدّ بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه وبين أدلة وجوب الأمر بالمعروف ومن المعلوم المقرّر في غير مقام ان دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدمة لواجب لا يعارض أدلة وجوب ذلك الواجب فلاوجه لجعله شاهداً على الخروج عن مقتضاها، لأنّ دليل الإستحباب مسوق لبيان حكم الشيء في نفسه مع قطع النظر عن الملزمات العرضيّة كصيرورته مقدمة لواجب أو مأموراً به لمن يجب اطاعته أو منذوراً وشبهه، فالأحسن [١] في توجيه كلام من عبّر بالجواز مع التمكن من الأمر بالمعروف ارادة الجواز بالمعنى الأعمّ وأما من عبّر بالإستحباب فظااهره ارادة الإستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي نظير قولهم يستحبّ تولّى القضاء لمن يثق من نفسه مع انه واجب كفائي لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية أو يقال [٢] إنّ مورد كلامهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلاً الأمر به او منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك، بل يعلم بحسب العادة تحقق مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد ذلك، ومن المعلوم انه لا يجب تحصيل مقدمتها قبل تحقق موردها خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحقّقه وكيف كان فلا اشكال في وجوب تحصيل الولاية اذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب يجب فعلاً الأمر بالأوّل والنهي عن الثاني.

عليه: بأنه مستلزم لإستعمال اللفظ في أكثر من معنى، بل من جهة سقوط الأمر والنهي عن الجمع فيحكم بالإباحة للأصل.

[١] قوله فالأحسن في توجيه كلام من عبّر بالجواز.

هذا التوجيه لا يلائم مع كلماتهم، لما ترى انهم يفصلون بين الولاية من قبل العادل، التي تكون مقدمة للأمر بالمعروف، وبين الولاية من قبل الجائر إذا وقعت مقدمة لذلك، و حكموا في الأولى بالوجوب، وفي الثانية بعدمه.

[٢] وبه ظهر ما في التوجيه الثاني للقول بعدم الوجوب.

مع انه يرد عليه ان لازم الوجه الثاني عدم الإستحباب اذا الإستحباب المستوهم بثبوته على هذا ليس الا الإستحباب التهيئي الذي لا دليل عليه في المقام.

الثاني: مما يسوّغ الولاية الإكراه عليه بالتوعيد على تركها [١] من الجائر بما يوجب ضرراً بدنياً أو مالياً عليه أو على من يتعلّق به بحيث يعدّ الإضرار به اضراً به ويكون تحمّل الضرر عليه شاقاً على النفس كالأب والولد ومن جرى مجراهما، وهذا مما لا اشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرّمة في نفسها لعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ [٢] في الإستثناء عن عموم ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ والنبي ﷺ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي ما اكرهوا عليه وقولهم ﷺ التقية في كلّ ضرورة، وما من شئ إلّا وقد أحلّه الله لمن اضطر اليه الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة من العمومات وما يختص بالمقام وينبغي التنبيه على أمور:

قبول الولاية عن كُرهٍ

[١] قوله الثاني: مما يسوّغ الولاية الإكراه عليها بالتوعيد على تركها.
لا خلاف ولا اشكال في جواز الولاية إذا اكراه عليها و توعّد على تركها بما يشقّ على المكره تحمله، سواء كان ضرراً مالياً أم عرضياً، و سواء تعلّق بنفسه أم بمن يعدّ الإضرار به إضراراً به.
و يشهد له: عموم أدلة التقيّة^١ و عموم ما دلّ على رفع ما استكره عليه^٢ و حديث نفي الضرر^٣ إذ حرمة الولاية ضرر على الشخص في الفرض فهي مرفوعة به.
[٢] وأما الآية الشريفة ﴿إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾^٤ فهي غريبة عن المقام لكونها استثناء عن عموم ما دل على حرمة مودة الكفار.
وكذلك لا يصح الإستدلال بحديث نفي الإضرار، إذ الإضرار غير الإكراه وهو لا يصدق بمعناه اللغوي في أغلب موارد الإكراه على الولاية.

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب الأمر والنهي و ما يناسبها.

(٢) الوسائل، باب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

(٣) الوسائل، باب ١٢، من أبواب إحياء الموات.

(٤) سورة آل عمران، آية: ٢٩.

الأول: أنه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الآخر وما يتفق في خلاها مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر ما عدا إراقة الدم إذا لم يمكن التفصّي عنه، ولا إشكال في ذلك انما الإشكال في ان ما يرجع الى الإضرار بالغير [١] من نهب الأموال وهتك الأعراض وغير ذلك من العظام هل تباح كل ذلك بالإكراه ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس وأموالهم ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة، أم لا بدّ من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؛ وجهان: من اطلاق الاكراه، وان الضرورات تبيح المحظورات.

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه عليه

[١] قوله انما الإشكال في ان ما يرجع الى الإضرار بالغير.

لا كلام في انه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر وما يتفق مما يصدر الأمر به من السلطان الجائر عدا إراقة الدم.

انما الإشكال في ان ما يرجع الى الإضرار بالغير من نهب الأموال وهتك الأعراض وما شاكل هل يباح بالإكراه، وإن كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه، أم لا بد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟

وفي المسألة وجوه وأقوال اربعة:

الأول: ما اختاره المصنف رحمته وهو ارتفاع حرمة الإضرار بالغير بالإكراه مطلقاً، ولو كان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه.

الثاني: عدم ارتفاع حرمة كذلك.

الثالثة التفصيل بين ما اذا كان الضرر الذي توعد به أعظم أو مساوياً فترفع الحرمة، وبين ما اذا كان أقلّ فلا ترتفع.

الرابع: ما اختاره الأستاذ الأعظم وهو التفصيل بين ما اذا كان الضرر الذي توعد به

ومن أنَّ المستفاد من أدلّة الإكراه تشريعه لدفع الضرر فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير، ولو كان ضرر الغير أدون فضلاً عن أن يكون أعظم وإن شئت قلت: إنَّ حديث رفع الإكراه ورفع الأضرار مسوق للإمتنان على جنس الأمة ولا حسن في الإمتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجوز ووجب تحمل الضرر هذا، ولكنَّ الأقوى هو الأوّل [١] لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم، وعموم نفي الحرّج، فإنَّ إلزام الغير تحمّل الضرر وترك ما أكره عليه حرج وقوله ﷺ إنما جعلت التقيّة لتحقن به الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة. حيث انه دلّ على ان حدّ التقيّة بلوغ الدم فتشريع لما عدها.

المكره (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه، كما اذا اكرهه الجائر على نهب مال غيره و جلبه اليه وإلّا فيحمل أموال نفسه اليه فلا ترتفع الحرمة، وبين ما اذا كان ذلك الضرر أمراً محرماً كما إذا اكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا وإلّا أجبره على ارتكابه بنفسه، فتقع المزاخمة ويرجع الى قواعد باب التزام. وقد استدل المصنف ﷺ لما اختاره بوجه:

[١] الأوّل: عموم دليل نفي الإكراه^١ لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم.

وفيه: ان الحديث كغيره مما دل على نفي الإكراه مسوق في مقام الإمتنان على الأمة، والحكم بجواز الإضرار مناف للإمتنان بالإضافة إلى ذلك الغير، وإن كان موافقاً للإمتنان بالإضافة إلى المكره، فلا يكون مشمولاً للحديث.

[٢] الوجه الثاني: عموم نفي الحرّج^٢ فإنَّ إلزام الغير بتحمل الضرر وترك ما أكره عليه حرج.

وفيه: أولاً: ان الحرّج المنفي في الشريعة هي المشقة التي لا تتحمل عادة، وبديهي أن الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك مطلقاً، فلا يصح التمسك لجواز الإضرار بدليل نفي الحرّج بقول مطلق.

وأما ما ذكره من استفادة كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مُسلّم، 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 بالإضرار بغيره غير لازم بل غير جائز في الجملة فاذا توجه ضرر على المكلف بإجباره على مال وفرض ان نهب مال الغير دافع له، فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الجبر (الضرر) عن نفسه، وكذلك اذا اكراه على نهب مال غيره فلا يجب تحمّل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجه الى الغير و توهم انه كما يسوغ النهب في الثاني لكونه مكرهاً عليه فيرتفع حرمة، كذلك يسوغ في الأوّل لكونه مضطراً اليه.

ألاً ترى انه لو توقف دفع الضرر على محرم آخر غير الإضرار بالغير كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرها ما ساغ له ذلك المحرم.

و ثانياً: ان دليل نفي الحرج يعارض ما دل على نفي الضرر الدال على عدم جواز الإضرار بالغير من جهة تضرره، والنسبة عموم من وجه، اللهم إلا أن يقال: إنّ دليل نفي الضرر لا يشمل المقام للعلم الإجمالي يجعل حكم ضرري في المقام من الإباحة أو التحريم، إذ كل منهما يوجب ضرراً على شخص، فيبقى دليل نفي الحرج بلامعارض، فالعمدة هي الإرادة الأولى.

الوجه الثالث: النصوص^١ المتضمنة: انه أنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية. حيث انها تدل على ان حد التقية بلوغ الدم، فتشريع لما عداه. وفيه: انه إن أريد بهذه الجملة انه كلما سوّغت التقية لحفظ شيء إذا بلغته التقية فلا تقية، فهي على خلاف المطلوب أدلّ، إذ التقية انما شرعت لحفظ الأعراض والأموال ايضاً، ولازم ذلك ان لا يشرع هتك عرض الغير و نهب ماله بالتقية، وإن أريد بها ان التقية انما شرعت لخصوص حفظ الأنفس فلازمه عدم شمول نصوص التقية في غير مورد كون الضرر المتوقع به هو قتل النفس، مع انه لا ريب في شمولها لغير ذلك المورد، فلانما عن التصرف في كلمة (إنما).

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها.

وبعبارة أخرى: الإضرار بالغير من المحرمات فكما يرتفع حرمة بالإكراه، كذلك يرتفع بالإضرار لأن نسبة الرفع إلى ما أكرهوا عليه، وما اضطروا إليه على حد سواء مدفوع بالفرق بين المثاليين في الصغرى بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدمة، وهي ان الضرر المتوجه الى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره بأن الضرر في الأول متوجه الى نفس الشخص فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير، غير جائز [١] و عموم رفع ما اضطروا اليه لا يشمل الإضرار بالغير المضطر اليه لأنه مسوق للإمتنان على الأمة فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه و صرف الضرر الى غيره مناف للإمتنان بل يشبه الترجيح بلا مرجح فعموم ما اضطروا اليه في حديث الرفع مختص بغير الإضرار بالغير من المحرمات.

و أما الثاني: فالضرر فيه أولاً وبالذات متوجه الى الغير بحسب الزام المكروه [٢] بالكسر وإرادته الحتمية والمكروه بالفتح وإن كان مباشراً إلا أنه

اللهم أن يقال: إنَّ المراد بها انه انما قرّرت التقية لئلا ينتهي آخر الأمر الى اراقة الدم، وإن كان في أول الحال يجوز التقية لغيرها.

وبعبارة أخرى: العمدة في مصلحة التقية حفظ النفس فلا تنافي جوازه التقية لغيره ايضاً كحفظ المال أو العرض، وعلى 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 مركباً من صغرى، وكبرى.

[٢] أما الأولى: فهي ان في مورد الإكراه الضرر متوجه الى الغير ابتداءً بحسب اكراه المكروه (بالكسر) وإرادته الحتمية والمكروه بالفتح). وإن كان مباشراً، الا انه ضعيف لا ينسب اليه توجيه الضرر الى الغير حتى يقال انه أضّر بالغير كي لا يتضرر نفسه، نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً.

[١] وأما الثانية: فهي ان المستفاد من الأدلة: ان تشريع نفي الإكراه انما هو لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بالغير، ولا يلزم تحمله لدفعه عن الغير

ضعيف لا ينسب اليه توجيه الضرر الى الغير حتى يقال: إنه أضرّ بالغير لئلا يتضرّر نفسه، نعم لو تحمّل الضرر ولم يضرّ بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً، لكنّ الشارع لم يوجب هذا والإمتنان بهذا على بعض الأئمة لا قبح فيه كما انه لو اراد ثالث الإضرار بالغير لم يجب على الغير تحمّل الضرر و صرفه عنه الى نفسه هذا كله مع ان أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين [١] فأنه لا حرج في ان لا يرخص الشارع دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره بخلاف ما لو الزم الشارع الإضرارَ على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير فانه حرج قطعاً.

لأن ذلك مناف للإمتنان، فتكون النتيجة عدم وجوب تحمل الضرر في المقام لدفع الضرر عن الغير.

وفي الصغرى نظر لأن الإكراه لا يوجب سلب اختيار المكره بالفتح و صيرورته كالألة، بل هو بعد على كونه مختاراً فيه و فعله الجزء الأخير من العلة، و لولاه لما تحقق الإضرار بالغير، و عليه فهو يضرّ بالغير اختياراً دفعاً للضرر عن نفسه.

وإن شئت قلت: إن الإكراه انما يوجب تخيير المكره بين الإضرار بالغير و بين تحمّل الضرر على فرض العدم، فلا يكون من توجه الضرر الى الغير ابتداءً 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 الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجه الى الغير حرجاً قطعاً، و هذا بخلاف ما اذا كان الضرر متوجهاً اليه ابتداءً، و لاحرج في تحمله و عدم الإضرار بغيره دفعاً له، فيرتفع بأدلة نفي الحرج. و فيه: ما تقدم من أن مطلق تحمل الضرر لا يكون حرجياً.

و استدلل للقول الثاني: بإطلاق أدلة حرمة الإضرار بالغير بعد عدم شمول أدلة نفي الإكراه والحرج للضرر للمقام كما تقدم، و يؤيده انه لو عمّت جملة نفي الإكراه من الحديث للمقام لعمّت جملة نفي الإضرار لوحدة السياق، و تلك الجملة لا تعمّ كما صرح به الشيخ رحمه الله و لم يجوز أحد الإضرار بالغير في صورة الإضرار، فكذلك هذه الجملة.

الثاني: إن الإكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه 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 المكروه عليه الا الضرر على بعض المؤمنين [١] ممن يعدّ أجنبياً من المكروه (بافتح) فالظاهر انه لا يعدّ ذلك إكراهاً عرفاً إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به وبما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكروه نفسه أو بمن يجري مجراه كالأب والولد، صرّح في الشرائع والتحرير والروضة وغيرها.

وفيه: ان هذا الوجه وإن كان تاماً في نفسه، إلا أنه ربما يزاحم حرمة الإضرار محرم آخر وهو ما اذا كان الضرر المتوعد به أمراً محرماً، و حينئذ فلا بد من الرجوع الى مرجّحات باب التزاحم.

واستدل 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 بالتخير.

وفيه: ان غذا وجه اعتباري استحساني لا يعتمد عليه.
مع انه إذا كان الضرر المتوعد به أمراً مباحاً في نفسه كيف يحكم بالتخير بين ذلك وبين الأمر المحرم، وهو الإضرار 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 المتوعد به على ترك المكروه عليه مما يتعلّق بالأجنبي فهل يعدّ إكراهاً أم لا؟

الإكراه عبارة عن الحمل على فعل يكرهه المكروه بالفتح مع التوعد على تركه بما يكرهه، كان ذلك أمراً متعلقاً بنفسه أو عشيرته أو الأجانب، فلو فرض شخص يكره ضرر كل مؤمن -وإن كان أجنبياً عنه بالمرة- يصدق الإكراه بالتوعد بالضرر المتعلّق

نعم لو خاف على بعض المؤمنين جاز له قبول الولاية المحرّمة بل غيرها من المحرمات الإلهية التي أعظمها التبري من أئمة الدين لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين و عدم تعريضهم للضرر مثل ما في الإحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: ولأن تبرأ منا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك لتبقي على نفسك روحها الذي هو قوامها وما لها الذي به نظامها و جأها الذي به تمسكها و تصون من عرف بذلك من اوليائنا و إخوانك فإنّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك و تنقطع به عن عملك في الدين و صلاح إخوانك المؤمنين، و إياك ثم إياك أن تترك التقية التي أمرتك بها فانك شائط بدمك و دماء إخوانك معرض بنعمتك و نعمتهم للزوال مدلّ لهم في أيدي أعداء دين الله، و قد أمرك باعزازهم فانك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك و نفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا الكافر بنا الحديث.

لكن لا يخفى انه لا يباح بهذا النحو من التقية الإضرار بالغير لعدم شمول أدلة الإكراه لهذا لما عرفت من عدم تحققه مع عدم لحوق ضرر بالمكره ولا بمن يتعلّق به و عدم جريان أدلّة نفي الحرج إذ لا حرج على المأمور لأنّ المفروض تساوي من أمر بالإضرار به و من يتضرّر بترك هذا الأمر 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 في تحريم نهب مال الأوّل بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح بملاحظة ما علم من الرواية المتقدمة من الغرض في التقية خصوصاً مع كون المال المنهوب للأوّل أعظم بمراتب. فإنّه يشبه بمن فرّ من المطر الى الميزاب بل اللازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن، ولو لدفع الضرر الأعظم من غيره، نعم الا لدفع ضرر النفس في وجه مع ضمان ذلك الضرر و بما ذكرنا ظهر ان اطلاق جماعة لتسويغ ما عدا الدم من المحرّمات بترتب ضرر مخالفة المكره عليه على نفس المكره و على أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا يخلو من بحث الا ان يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين فلا اشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرمات إذ لا تعادل نفس المؤمن شيء، فتأمل.

قال في القواعد و تحرم الولاية من الجائر إلا مع عدم التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو على بعض المؤمنين فيجوز ائثار ما يأمره الا القتل، انتهى.

ولو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم و إعراضهم لم يخالف ما ذكرنا، وقد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين فقال: إلا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف أو ضرر في البدن أو المال المضّر بالحال من تلف أو حجب أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين فيجوز حينئذ ائثار ما يأمره انتهى.

و مراده بما عدا الوسط الخوف على نفس بعض المؤمنين و أهله وكيف كان فهنا عنوانان الإكراه و دفع الضرر المخوف عن نفسه، و عن غيره من المؤمنين من دون اكراه.

بالأجنبي ولو فرض انه لا يكره الضرر المتعلق بولده و بنفسه لما صدق الإكراه فالضابط هو ذلك، لا القرب والبعد.

و في مورد لا يصدق الإكراه، كما إذا كان الشخص ممن لا يتأثر بضرر المؤمنين لو حمله الظالم على قبول الولاية أو على غيرها مما حرمه الله تعالى غير الإضرار بالغير و توعده على تركه بالإضرار بالمؤمنين، جاز ذلك المحرم بذلك.

لما دل من الأدلة على جواز الولاية لإصلاح أمر المؤمنين و دفع الضرر عنهم^١ و ما دل على مشروعية التقية لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات^٢، فإنه إذا صار المحرم مباحاً لدفع الضرر عن المؤمنين مع عدم الإكراه على قبول الولاية صار مباحاً مع الإكراه عليه بلا فرق كما لا يخفى.

انما الكلام في انه لو كان المحمول عليه هو الإضرار بالغير، و كان الضرر المتوعد

والأول يباح به كل محرم [١] والثاني إن كان متعلّقاً بالنفس جاز له كل محرم حتى الإضرار المالي بالغير لكنّ الأقوى استقرار الضمان عليه إذا تحقق سببه لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره [٢].

وأما الإضرار بالعرض بالزنا ونحوه [٣] ففيه تأمّل، ولا يبعد ترجيح النفس عليه وإن كان متعلّقاً بالمال فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلاً حتّى في اليسى ٤ من المال فإذا توقف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للإفتراس لم يجوز وإن كان متعلّقاً بالعرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان أو العرض الأخفّ من العرض المدفوع عنه تأمّل. وأما الإضرار بالنفس أو العرض الأعظم فلا يجوز بلا اشكال هذا وقد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعمّ لحوق الضرر. قال في المسالك ضابط الإكراه المسوّغ للولاية الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين انتهى. ويمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوّغ للولاية لكن صار هذا التعبير منه ﷺ منشأً لتخيّل غير واحد أن الإكراه المجوّز لجميع المحرمات هو بهذا المعنى.

به هو ما يرجع الى الغير، فقد اختار الشيخ ﷺ عدم جواز الإضرار: لإطلاق أدلة حرمة بعد فرض عدم شمول أدلة نفي الإكراه والحرج للمقام. وهو حسن، بل قد عرفت في التنبيه الأول انه مع صدق الإكراه ايضاً لا يجوز، لأنّ رفعه خلاف الإمتنان على الأمة.

[١] قوله والأول يباح به كل محرم.

قد عرفت انه لا يباح به الإضرار بالغير.

[٢] قوله لعدم الإكراه المانع عن الضمان او استقراره.

الإكراه ايضاً لا يصلح لرفع الضمان، لورود الحديث في مقام الإمتنان على الأمة ولا امتنان في رفع الضمان على الأمة.

[٣] قوله وأما الإضرار بالعرض بالزنا ونحوه ففيه تأمّل.

ملخص القول في المقام ان المتوعد به إن كان تلف النفس المحترمة جاز الإضرار

الثالث: انه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين انه يظهر من الأصحاب ان في اعتبار عدم القدرة على التفصي من المكروه عليه و عدمه أقوالاً [١] ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرمة فلا يعتبر و بين غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصي والذي يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الإكراه عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجاً ولم يتوقف على ضرر كما إذا اكراه على أخذ المال من مؤمن فيظهر انه أخذ المال و جعله في بيت المال مع عدم أخذه واقعاً أو أخذه جهراً، ثم رده اليه سرّاً 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 شدد 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، مستظهِراً

بالغير، لما علم من إهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة، و إن كان غير ذلك من أقسام الضرر المتوجه الى الغير، فلا يباح به الإضرار بالغير المحرم إذ بعد فرض عدم الدليل المخرج عما دل على حرمة الإضرار، و عدم المزاحم له لا وجه لرفع اليد عنه، نعم، إذا كان ذلك أمراً محرماً على هذا الشخص دخل في باب التزامه، و لا بد من إجراء أحكامه، و على كل تقدير لو أضر بالغير لما سقط ضمانه.

يعتبر العجز عن التفصي في الإكراه

[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:

الأول: في الأقوال في المسألة.

الثاني: في بيان المختار.

أما المقام الأول: فقد توهم ان في المسألة أقوالاً ثلاثة.

ثالثها التفصيل بين الإكراه على الولاية فلا يعتبر العجز عن التفصي و بين الإكراه

منه خلاف ما اعتمد عليه قال في الشرائع، بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعاً للضرر اليسير مع الكراهة والكثير بدونها إذا اكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصّي منه الا في الدماء المحرمة [المحرمة] فأنّه لا تقية فيها [شرائع] انتهى.

قال في المسالك ما ملخصه ان المصنف ذكر في هذه المسألة شرطين الإكراه والعجز عن التفصي وهما متغايران، والثاني أخصّ [١] والظاهر ان مشروطهما مختلف فالأوّل شرط لأصل قبول الولاية والثاني شرط للعمل بما يأمره، ثم فرّع عليه ان الولاية ان أخذت مجردة عن الأمر بالمحرم فلا يشترط في جوازه الإكراه. وأما العمل بما يأمره من المحرمات فمشرط بالإكراه خاصّة ولا يشترط فيه الإلجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه [٢] وقد صرّح به الأصحاب في كتبهم فاشتراط العجز عن التفصي غير واضح الا ان يريد به أصل الإكراه الى أن قال: ان الإكراه مسوّغ لامتنال ما يؤمر به وإن قدر على المخالفة مع خوف الضرر انتهى موضع الحاجة من كلامه.

على غيرها من المحرمات فيعتبر فيه العجز عن التفصّي.
أما القول باعتبار العجز عن التفصي مطلقاً ما لم يكن حرجياً ولم يترتب عليه ضرر فهو المشهور بين الأصحاب.
كما ان المشهور بينهم عدم اعتباره إذا كان حرجياً أم ضررياً، وعدم اعتبار عدم القدرة العقلية على خلافه.
[١] وما توهّمه الشهيد الثاني رحمته في محكي المسالك من أن المحقق اعتبر العجز العقلي غير صحيح.

وأما القول بعدم اعتباره مطلقاً فالظاهر ان منشأ زعمه ما اوهّمته عبارة الشهيد رحمته في بيان مختاره، ولكن الحق انه لا يقول بذلك.
بل مراده من العجز الذي نفي اعتباره هو العجز العقلي، وقد عرفت ان هذا مما تطابقت عليه كلماتهم.
والشاهد على أن مرداه ذلك.

[٢] قوله ولا يشترط فيه الإلجاء اليه بحيث لا يقدر على خلافه، وقد صرح به

أقول: لا يخفى على المتأمل ان المحقق رحمته لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه إلا أن الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرمة في ولايته كما هو الغالب، و أمكن في بعضها المخالفة واقعاً و دعوى الإمتثال ظاهراً كما مثلتنا لك سابقاً قيّد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصي [١] و كيف كان فعبارة الشرائع واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاية و أمرهم في ولايتهم بأوامر كثيرة يمكنهم التفصي عن بعضها، و ليس المراد بالتفصي المخالفة مع تحمّل الضرر كما لا يخفى، و مما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبة عدم الخلاف المتقدم الى الأصحاب من انه على القول باعتبار العجز عن التفصي لو توقّف المخالفة على بذل مال كثير لزم على هذا القول، ثم قال: و هو أحوط بل و أقرب.

الأصحاب في كتبهم.

و أما القول بالتفصيل فننشأ زعمه هو ما احتمله في المسالك من عبارة الشرائع حيث قال المحقق رحمته: اذا اكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي.

فإنه احتمل فيها احتمالات:

منها: ان الولاية لا تشتط بالإكراه، بل المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر. و منها: ان الولاية والعمل معاً مشروطان بالإكراه فقط دون العجز عن التفصي. و منها: التفصيل بين الولاية والعمل، فيقيّد الأولى بالاكراه والثاني بالعجز عن التفصي، و المتوهم توهم إن كل واحد من هذه الإحتالات قول برأسه فنقل ان في المقام قولاً بالتفصيل.

[١] المصنف رحمته قد دفع الإحتال الأخير بأنه فرق.

بين الولاية، حيث انه لا يقدر المكروه على التفصي عنها من دون ضرر ولا كلفة. و بين ما اذا أمر الوالي بأعمال محرمة في ولايته فانه يتمكن غالباً من عدم الموافقة و دعوى الإمتثال ظاهراً من أخذ المال جهراً ثم رده اليه سراً و نحو ذلك. و المحقق رحمته كان متفطناً لذلك فلذا صرح باعتبار العجز عن التفصي الذي هو معتبر في صدق الإكراه في إباحة تلك الأعمال خاصة، و هو حسن.

الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال رخصة لا عزيمة [١] فيجوز تحمّل الضرر المذكور لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم، بل ربّما يستحبّ تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.

وأما المقام الثاني: فالأظهر اعتبار العجز عن التفصي إذا لم يكن حرجياً أم ضررياً لعدم صدق الإكراه بدونه، ولا فرق بين هذا المحرم و سائر المحرمات الإلهية. وسيأتي تنقيح القول في ذلك في مبحث اعتبار الاختيار في المتعاقدين في الجزء الثالث من هذا الشرح. فانتظر.

قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة

[١] قوله الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال رخصة. لا ينبغي التوقف في جواز تحمل الضرر المالي وعدم قبول الولاية المحرمة، لأن مقتضى حديث رفع الإكراه انما هو رفع المحرمة، ولا يكون هو متكفلاً للوجوب، ولا دليل غيره.

فلا بد من الرجوع الى القواعد و هي تقتضي جواز تحمل الضرر، لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم ^١.

و قد استدل لعدم جوازه:

بأن في دفع المال إعانة على الإثم، وهي محرمة.

وفيه: أولاً: ان الإعانة على الإثم لا دليل على حرمتها كما تقدم.

و ثانياً: ان دفع المال الى الجائر من قبيل تجارة التاجر مع اعطاء الكرك، ولا يصدق عليه الإعانة كما أسلفناه في محله.

الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعّد على تركه بالقتل إجماعاً [١] على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب، وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرّج الجواز.

حكم قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقية

[١] قوله الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو توعّد على تركه بالقتل إجماعاً. و تحقيق القول في المقام يقتضي البحث في مقامين:
الأول: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: في النصوص الخاصة.

أما المقام الأول: فقد عرفت ان حديث رفع الإكراه لوروده مورد الإمتنان لا يصلح لرفع حرمة القتل في المقام، إذ لا إمتنان في رفعها على الأمة، فهو لا يشمل المقام. و أما أدلة التقية فهي وإن دلّت على إباحة المحرمات لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات.

إلا أنها لا تدل على الجواز في المقام، لأنها انما شرّعت لحفظ نفوس المؤمنين و أعراضهم و أموالهم، فاذا توقف حفظ شئ منها على إتلاف نظيره من شخص آخر لا تكون هناك تقية لارتفاع الغاية.

و عليه فإن كان التوعيد بغير القتل لم يجز القتل بلا كلام.

و إن كان به فقد يتوهم ان حرمة القتل حينئذ تراحم حرمة الإلقاء في الهلكة و وجوب التحفظ على النفس، إذ الأمر دائر بين القاء النفس في الهلكة، و بين قتل المؤمن، و لا مناص عن اختيار أحدهما. فلا بد من الرجوع الى مرجحات باب التراحم، فإن ثبت أهمية أحدهما تعيّن والا تخيّر بين الأمرين.

إلا أنه قد صحّ من الصادقين [١] عليه السلام أنه إنما شرعت التقية ليحقن بها الدم. فإذا بلغت الدم فلا تقية ومقتضى العموم أنه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر والذكورة والأنوثة والعلم والجهل والحُرّ والعبد وغير ذلك.

ودعوى أن الآية الشريفة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ تُنْفِسَ بِالنَّفْسِ﴾^١ تدل على أن الدماء المحترمة ليس أحدها أهم من الآخرين فلا وجه لملاحظة الأهمّ والمهمّ في ذلك. مندفعة بأنّها واردة في القصاص ولا ربط لها بالمقام.

ولكنه توهم فاسد، إذ قتل الغير إيجاد لما يرفع القتل عن نفسه، وتركه ترك لذلك لا أنه القاء لها في التهلكة، وإيجاد ما يرفع القتل وإن كان واجباً في الجملة، لكن لا دليل على وجوبه إذا انحصر الدفع بقتل غيره، وعلى هذا فحيث أن هلاك أحدهما مما لا بد منه، ويمتاز قتل الغير بإرتكاب محرم، فلا وجه لتسويغه.

فتحصّل: أن مقتضى القواعد عدم جواز القتل.

وأما المقام الثاني: فالنصوص أيضاً تقتضي ذلك.

لاحظ صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية^٢.

وموثّق الثمالي عن الإمام الصادق عليه السلام: إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية^٣ ونحوهما غيرهما.

وإلى ذلك أشار المصنف رحمه الله.

[١] بقوله إلا أنه قد صحّ عن الصادقين عليه السلام.

فأنّها تدل على أن حفظ النفس إذا توقف على أي محرم يجوز ذلك، ولكنه إذا توقف على إراقة دم محترم لا تكون التقية حينئذ مشروعة ولا يجوز ذلك.

وما نقله المحقق المجلسي رحمه الله عن بعض واختاره المحقق الإيرواني رحمه الله من أن المراد

(٢) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأمر والنهي، حديث ١.

(١) المائدة، آية: ٢٤.

(٣) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأمر والنهي، حديث ٢.

ولو كان المؤمن مستحقاً للقتل [١] لحدّ في العموم وجهان من اطلاق قولهم لا تقيّة في الدماء ومن ان المستفاد من قوله لا تقيّة ليحقن بها الدم. فإذا بلغ الدم فلا تقيّة انّ المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه و ظاهر المشهور الأوّل. وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم ومما

بهذه الأحاديث ان التقيّة انما شرعت لحفظ النفس، فاذا كان الشخص مقتولاً على كل حال اتقي أو لم يتق فلا تقيّة لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيّة. فهي غير مربوطة بالمقام.

غير صحيح، إذ لو احتمل ارادة هذا المعنى من بعضها ولم تكن خلاف الظاهر، مع انه محل منع، لا تحتل في موثّق الثمالي، إذ قوله لا تقيّة فيه: فاذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة كالصريح في المعنى الذي أشرنا اليه كما لا يخفى.

فما هو المشهور -بل المجمع عليه- من عدم جواز قتل المؤمن ولو تواعد على تركه بالقتل منطبق على القواعد، وتشهد به النصوص الخاصة.

حكم المستحق للقتل

بقي في المقام فروع تعرّض لها المصنف رحمته:

[١] الأوّل: ما ذكره بقوله ولو كان المؤمن مستحقاً للقتل.

المستحق للقتل إن كان مهدور الدم لكل احد لا ريب في انه ليس مشمولاً للنصوص المتقدمة، وانه يجوز قتله لو أكره عليه بالأولوية ما لم تترتب عليه الفتنة. وإن كان مهدور الدم لكل أحد ولكن بإجازة الحاكم الشرعي كمن استحق القتل بالحد.

أو كان مهدور الدم لشخص معين أو جماعة كذلك كالمستحق للقتل قصاصاً،

ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف [١] لأنَّ التقيّة انما شرّعت لحقن دماء الشيعة فحدّها بلوغ دمهم لا دم غيرهم [٢]. وبعبارة أخرى محصّل الرواية لزوم نقض الغرض من تشريع التقيّة في إهراق الدماء لأنّها شرّعت لحقنها فلا يشرع لأجلها إهراقها.

و من المعلوم انه اذا اكره المؤمن على قتل مخالف فلا يلزم من شرعية التقيّة في قتله إهراق ما شرع التقيّة لحقنه هذا كله في غير الناصب.

و أما الناصب فليس محقون الدم، و انما منع منه حدوث الفتنة فلا اشكال في مشروعية قتله للتقيّة و مما ذكرنا يعلم حكم دم الذمي و شرعية التقيّة في إهراقه. و بالجملة فكلّ دم غير محترم بالذات عند الشارع خارج عن مورد الروايتين فحكم إهراقه حكم سائر المحرمات التي شرعت التقيّة فيها.

فحكمه حكم سائر النفوس المحترمة، فلا يجوز قتله ولو مع التقيّة أو الإكراه. و ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله من ان النصوص منصرفة الى محقون الدم بقول مطلق فيرجع فيما عداه الى عموم رفع ما استكرهوا، و مقتضاه جواز القتل في المقام. غير صحيح لعدم تمامية دعوى الإنصراف بل مقتضى إطلاقها الشمول لكل محقون الدم.

نعم هي منصرفة عن مهدور الدم بقول مطلق، مع انه قد عرفت انه مع قطع النظر عن النصوص الخاصة القواعد تقتضي عدم جواز القتل -فراجع ما حققناه- والنصوص الخاصة لا مفهوم لها كي تقيد الإطلاقات الأولية.

حكم قتل المخالف

[١] قوله و مما ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف. هذا هو الفرع الثاني: و هو انه اذا اكره على قتل المخالف فهل يجوز ذلك أم لا؟ فقد اختار المصنف رحمته الله و تبعه الأستاذ أعظم: انه يجوز مع التقيّة أو بالإكراه. [٢] و استدله: بأن النصوص الدالة على أن حدّ التقيّة هو الدم مختصة بدماء

بقي الكلام في ان الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء [١] أو يختص بالقتل وجهان من اطلاق الدم وهو المحكي عن الشيخ، و من عمومات التقية و نفي الحرج و الإكراه و ظهور الدم المتصف بالحقن في الدم المبقي للروح [٢] و هو المحكي عن الروضة و المصاييح والرياض و لا يخلو عن قوة.

الشيعة، إذ الغرض من التقية هو حفظها، و عليه فلا مخصص لعمومات التقية و نفي الإكراه. و فيه: إنَّ ما ذكر من ان التقية انما شرّعت لحفظ دماء الشيعة مسلم، كما ان ما ذكر من اختصاص نصوص المقام بها لا كلام فيه.

ولكن بما ان أدلة التقية و نفي الإكراه انما وردت في مورد الإمتنان، و شمولها للمقام مناف له فلا تشمل قتل المخالفين فهو باقٍ على حكمه الأوّلي و هو عدم الجواز ما لم يزاحم هذا الحكم حكم أهمّ.

اللهم إلّا أن يقال: إنَّ أدلّة التقية انما وردت في مقام الإمتنان على الشيعة لا على الأمة كما هو الشأن في دليل رفع الإكراه، و على ذلك فهي تشمل قتل المخالفين و ترتفع الحرمة بها.

الفرع الثالث:

- [١] ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله: بقي الكلام في ان الدم يشمل الجرح و قطع الأعضاء.
 - [٢] واستدل المصنف رحمه الله لما قوّاه من جواز الجرح و قطع الأعضاء في مورد الإكراه والتقية: بأن ظاهر النصوص الخاصة الدالة على انه لا تقية في الدم هو الإختصاص بالدم المبقي للروح، و عليه ففقتضى عمومات التقية و نفي الحرج و الإكراه هو ذلك.
- و فيه: ان تلك الأدلّة لورودها مورد الإمتنان لا تشمل الجرح و القطع، فلا بد من الرجوع الى ما دل على حرمة ذلك من الأدلة الأوّلية.

خاتمة: فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه و في رعيته، روى شيخنا الشهيد الثاني رحمته في رسالته المسمّى بكشف الريبة عن أحكام الغيبة بإسناده عن شيخ الطائفة عن المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن أبيه عن سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد ابن عيسى، عن أبيه محمد بن عيسى الأشعري عن عبدالله بن سليمان النوفلي، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فإذا بمولى لعبدالله النجاشي قد ورد عليه فسلم وأوصل اليه كتاباً ففضّه وقرأه، فإذا أول سطر فيه بسم الله الرحمن الرحيم أطال الله بقاء سيّدي وجعلني من كل سوء فداه ولا أراني فيه مكروهاً، فانه ولى ذلك والقادر عليه، اعلم سيدي و مولاي اني بليت بولاية الأهواز فإنّ رأي سيدي و مولاي ان يحدّ لي حدّاً و يمثّل لي مثالاً لاستدل به على ما يقربني الى الله عزوجل و الى رسوله و يُلخّص لي في كتابه ما يرى لي العمل به، وفيما ابذله [ابتذله] و ابن اضع زكاتي و فيمن اصرفها و بمن آنس و الى من استريح و بمن اتق و آمن و ألجأ اليه في سرّي فعسى أن يخلّصني الله تعالى بهدايتك و ولايتك فانك حجة الله على خلقه و أمينه في بلاده لا زالت نعمته عليك. قال عبدالله بن سليمان فأجابه أبو عبدالله عليه السلام.

بسم الله الرحمن الرحيم حاطك الله بصنعه و لطف بك بمنّه و كلاك برعايته فانه ولى ذلك.

وأما بعد: فقد جائني رسولك بكتابك فقرأته و فهمت جميع ما ذكرته و سألت عنه و ذكرت انك بليت بولاية الأهواز و سرّني ذلك و ساءني و سأخبرك بما ساءني من ذلك و ما سرّني إن شاء الله تعالى.

و أمّا سروري بولايتك فقلت عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمد عليهم السلام و يعزّبك ذليلهم و يكسو بك عاريهم و يقوى بك ضعيفهم و يطفي بك نار المخالفين عنهم.

و أمّا الذي ساءني من ذلك فإنّ أدنى ما أخاف عليك أن تعثر بولى لنا فلا

تشم رائحة حظيرة القدس، فاني ملخص لك جميع ما سألت عنه فإن انت عملت به ولم تجاوز رجوت أن تسلم إن شاء الله تعالى أخبرني يا عبدالله أبي عن آبائه عليهم السلام

عن علي عليه السلام عن رسول الله ﷺ انه قال: من استشاره أخوه المؤمن المسلم فلم يحضه النصيحة سلب [سلبه] الله له عنه.

واعلم أنني سأشير عليك برأيي إن أنت عملت به تخلصت مما أنت تخافه.
واعلم أن خلاصك ونجاتك في حقن الدماء وكف الأذى عن أولياء الله والرفق بالرعية والتأني وحسن المعاشرة مع لين في غير ضعف وشدة في غير عنف ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله وارفق برعيتك [وارتق فتق رعيتك] بأن توقفهم على ما وافق الحق والعدل إن شاء الله تعالى، وإياك والسعاة وأهل التائم فلا يلزقن [يلتزقن] بك منهم أحد ولا يراك الله يوماً و ليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً فيسخط الله عليك ويهتك سترك وأحذر مكر خوزي الأهواز فإن أبي أخبرني عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: إن الإيمان لا يثبت في قلب يهودي ولا خوزي أبداً؟! وأما من تأنس به وتستريح اليه وتلجئ أمورك اليه فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك وميز أعوانك وجرب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشداً فشأنك وإياه، وإياك أن تعطي درهماً أو تخلع ثوباً أو تحمل على دابة في غير ذات الله لشاعر أو مضحك أو ممزح الا اعطيت مثله في ذات الله وليكن جوائزك وعطاياك وخلعك للقواد والرسل والأحفاد وأصحاب الرسائل وأصحاب الشرط والأخماس. وما اردت أن تصرف في وجوه البر والنجاح والصدقة والفقرة والحج والشرب والكسوة التي تصلى فيها وتصل بها، والهدية التي تهديها الى الله عز وجل ورسوله من أطيب كسبك وانظر [اجهد] يا عبد الله ان لا تكن ذهاباً ولا فضة فتكون من أهل هذه الآية: ﴿الَّذِينَ يَكْتِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ ولا تستصغرن من حلو أو فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكن بها غضب الله رب العالمين.

واعلم أنني سمعت أبي يحدث عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام أن رسول الله ﷺ [أنه سمع عن النبي ﷺ] قال يوماً لأصحابه ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شعباناً وجاره جائع فقلنا: هلكننا يا رسول الله ﷺ فقال: من فضل

طعامكم و من فضل ترمكم و رزقكم و خلقكم و خرقكم تطفثون بها غضب الرب تعالى و سأنبئك بهوان الدنيا و هو ان شرفها على من مضى من السلف و التابعين، فقد حدثني أبي محمد بن علي بن الحسين، قال: لما تجهز الحسين عليه السلام إلى الكوفة أتاه ابن عباس فناشده الله والرحم أن يكون هو المقتول بالطف، فقال: أنا أعرف بمصرعي منك و ما وكدي من الدنيا الا فراقها.

ألا أخبرك يا بن عباس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام و الدنيا فقال له: بلي لعمرى اني أحب ان تحدثني بأمرها، فقال أبي قال على بن الحسين عليه السلام سمعت أبا عبد الله الحسين عليه السلام يقول: حدثني أمير المؤمنين عليه السلام قال: اني بفدك في بعض حيطانها، و قد صارت لفاطمة عليها السلام فاذا انا بأمرأة قد قحمت (حجمت) علي و في يدي مسحة و أنا أعمل بها، فلما نظرت اليها طار قلبي مما تداخلي من جماها فشبهتها ببثينة بنت عامر المجهمي وكانت من أجمل نساء قريش، فقالت: يا بن أبي طالب هل لك أن تتزوج بي فاغنيك عن هذه المسحات و أدلك على خزان الأرض فيكون لك ما بقيت و لعقبك من بعدك فقال لها: من أنت حتى أخطبك من أهلك، قال: فقالت أنا الدنيا، قال لها: فارجمي واطلبي زوجاً غيري فلست من شأني فأقبلت على مسحاتي و أنشأت أقول:

لقد خاب من غرته دنيا دنيّة	و ما هي ان غرّت قروناً بنائل (بطائل)
اتتنا على ذي العزيز بثنية	و زينتها في مثل تلك الشمائل
فقلت لها غريّ سواي فأنّي	عزوف من الدنيا و لست بجاهل
و ما أنا و الدنيا فانّ محمداً عليه السلام	أحلّ صريعاً بين تلك الجنادل
و هيهات امنى بالكنوز و ودّها	و أموال قارون و ملك القبائل
أليس جميعاً للنفاء مصيرنا	و يطلب من خزّانها بالطوائل
فغرّي سواي أنّني غير راغب	بما فيك من عزّ و ملك و نائل
فقد قنعت نفسي بما قد رزقته	فشأنك يا دنيا و أهل الغوائل
فاني أخاف الله يوم لقائه	و أخشى عذاباً دائماً غير زائل

فخرج من الدنيا وليس في عنقه تبعة لأحد حتى لقي الله تعالى محموداً غير ملوم ولا مذموم، ثم اقتدت به الأئمة من بعده بما قد بلغكم لم يتلطخوا بشئ من بوائقها، وقد وجهت اليك بمكارم الدنيا والآخرة.

و عن الصادق المصدق رسول الله ﷺ فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا ثم كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل أوزان الجبال وأمواج البحار رجوت الله أن يتجافي [يتحامي] عنك جلّ وعزّ بقدرته يا عبدالله إياك أن تخيف مؤمناً، فإن أبي حدّثني عن أبيه عن جده علي بن أبي طالب عليه السلام انه كان يقول: من نظر الى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظلّ الا ظلّه وحشره في صورة الذرّ لحمه وجسده وجميع أعضائه حتى يورده مورده و حدّثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي ﷺ قال: من أغاث لهُفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظلّ الا ظلّه وأمنه من [يوم] الفرع الأكبر وأمنه من سوء المنقلب.

و من قضى لأخيه المؤمن حاجة قضى الله له حوائج كثيرة أحداها الجنة، و من كسى أخاه المؤمن جبّة عن عري كساه الله من سُندس الجنّة واستبرقها و حريرها، و لم يزل يخوض في رضوان الله مادام 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 المخلّدين واسكنه مع أوليائه الطاهرين و من حمل أخاه المؤمن على راحلة [رحله] حمله الله على ناقة من نوق الجنة و باهى به الملائكة المقرّبين يوم القيامة و من زوّج أخاه امرأةً يأنس بها و يشدّ عضده و يستريح اليها زوّجه الله من المحور العين و آنسه بمن أحبّه من الصديقين من أهل بيت نبيّه ﷺ و إخوانه و آنسهم به، و من أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر اعانه الله على اجازة الصراط عند زلّة الأقدام، و من زار أخاه المؤمن في منزله لا حاجة منه اليه كتب من زوّار الله و كان حقيقاً على الله أن يكرم زائرّه.

يا عبدالله و حدّثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام انه سمع رسول الله ﷺ يقول لأصحابه يوماً: معاشر الناس انه ليس بمؤمن من آمن بلسانه و لم يؤمن بقلبه فلا

تتبعوا عثرات المؤمنين، فإنه من تتبع عثرة مؤمن يتبع الله [اتبع الله] عثرته يوم القيامة وفضحه في جوف بيته، وحدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام قال: أخذ الله ميثاق المؤمن على أن لا يصدّق في مقالته و لا ينتصف من عدوه و على أن لا يشني غيظه الا بفضيحة نفسه لأنّ المؤمن [كل مؤمن] ملجم وذلك 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 بالذي هو مؤمن به يرى سفك دمه ديناً و إباحة حريمه غنماً فما بقاء المؤمن بعد هذا.

يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: نزل جبرائيل عليه السلام فقال: يا محمد انّ الله يقرئك [يقرأ عليك] السلام و يقول: اشتقت للمؤمن اسماً من اسمائي سمّيته مؤمناً، فالمؤمن منّي و أنا منه من استهان بمؤمن [مؤمناً] فقد استقبلني بالمحاربة. يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يوماً: يا علي لا تناظر رجلاً حتى تنظر في سريره، فإن كانت سريره حسنة فإنّ الله عزوجل لم يكن ليخذل وليّه و إن كانت سريره رديّة فقد يكفيه مساوئه فلو جهدت أن تعمل به أكثر ما عمل به من معاصي الله عزوجل الله تعالى ما قدرت عليه.

يا عبدالله و حدثني 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 اولئك لا خلاق لهم.

يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام أنّه قالاً «من قال في مؤمن ما رأت عيناه و سمعت أذناه ما يشينه و يهدم مروّته»، فهو من الذين قال الله عزوجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

يا عبدالله و حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام انه قال: من روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروّته و شينه [و ثلّه] اوبقه [او ثقّه] الله بخطيئته يوم القيامة حتى يأتي بالخرج [بمخرج] مما قال و لن يأتي بالخرج منه أبداً و من أدخل

على أخيه المؤمن سروراً فقد أدخل على أهل بيت نبيّه ﷺ سروراً، ومن أدخل على أهل بيت نبيّه ﷺ سروراً فقد أدخل على رسول الله ﷺ سروراً، ومن أدخل على رسول الله ﷺ سروراً فقد سرّ الله و من سرّ الله فحقيق على الله أن يدخله جنته، ثم أنى أوصيك بتقوى الله وإيثار طاعته والإعتصام بحبله، فانه من اعتصم بحبل الله فقد هدى الى صراط مستقيم فاتق الله ولا تؤثر أحداً على رضاه و هواه. فإن وصية الله عز وجل الى خلقه لا يقبل منهم غيرها ولا يعظم سواها. واعلم أن الخلق [الخالق] لم يוכלوا بشئ أعظم من تقوى [التقوى] الله فانه وصيتنا أهل البيت فإن استطعت أن تنال من الدنيا شيئاً يسأل الله عنه [تسأل عنه] غداً فافعل.

قال عبد الله بن سليمان، فلما وصل كتاب الصادق ﷺ الى النجاشي نظر فيه، فقال: صدق و الله الذي لا اله الا هو مولاي فما عمل أحد بما في هذا الكتاب الا نجى، قال: فلم يزل عبد الله يعمل به أيام حياته^١.

السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة [١] لآثمه هُمَزٌ وَلَمْزٌ وَ أَكَلَ اللحم و تعيير و إذاعة سرٍّ و كل ذلك كبيرة موبقة، فيدل عليه فحوى جميع ما تقدم في الغيبة [٢] بل البهتان أيضاً بناءً على تفسير الهجاء بخلاف المدح كما عن الصحاح فيعمّ ما فيه من المعاييب، و ما ليس فيه كما عن القاموس والنهاية 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 والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة.

التهجاء في اللغة عد معاييب الشخص، صرح بذلك في القاموس، وهذا في الجملة مما لاخلاف فيه، واما وقع الخلاف بين القوم في موردين:

الأول: في انه هل يعتبر في صدقه أن يكون ذلك بالشعر كما عن جامع المقاصد، أم لا كما عن غيره.

الثاني: في أنه هل يختص ذلك بذكر ما فيه من المعاييب، أم يعمّ ذكر ما ليس فيه منها؟ ولكن حيث لم يرد نص على حكم التهجاء من حيث هو، والإجماع وإن إنعقد على حرمة، إلا أنه ليس إجماعاً تعبدياً، فالأولى الإغماض عن بيان ذلك و صرف عنان الكلام إلى بيان الأدلة.

[٢] وقد استدلل المصنف رحمه الله على حرمة التهجاء بالأدلة الأربعة قال: لآثمه هُمَزٌ وَلَمْزٌ وَ أَكَلَ اللحم و تعيير و إذاعة سرٍّ، و كل ذلك كبيرة موبقة، فيدل عليه فحوى جميع ما تقدم في الغيبة.

و ظاهر كلامه هذا صدق جميع هذه العناوين في جميع موارد التهجو.

و هو غير تام كما سيظهر.

ولا فرق في المؤمن بين الفاسق وغيره [١].
وأما الخبر مَحْصُوا ذُنُوبَكُمْ بذكر الفاسقين، فالمراد به الخارجون عن الإيمان أو المتجاهرون بالفسق [٢] وأحترز بالمؤمن عن المخالف فأنه يجوز هجوه لعدم احترامه.

و حق القول في المقام أن الهجو ربما يكون بالجملة الخبرية، وربما يكون بالجملة الإنشائية.
أما الأول: فإن كان المهجو بما فيه من المعاييب كان حراماً لكونه غيبة واهانة و تعبيراً، وإن كان بما ليس فيه كان حراماً من جهة الكذب والإهانة والتعيير.
وأما الثاني: فهو يكون حراماً لما دل من النصوص على حرمة هتك المؤمن واهنته و تعييره.

بقي في المقام فروع:

[١] الأول ما ذكره المصنف بقوله ولا فرق في المؤمن بين الفاسق وغيره.
فيحرم هجو الفاسق وغيره والشاهد به إطلاق الأدلة.
وأما الخبر: مَحْصُوا ذُنُوبَكُمْ بذكر الفاسقين^١.
[٢] فقد حمله المصنف رحمه الله على إرادة الخارجين عن الإيمان أو المتجاهرين بالفسق،
ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر لا يصار إليه مع عدم القرينة.
فالأولى أن يقال: إنه يحتمل في الخبر وجوه:
الأول: ما فهمه المصنف رحمه الله منه.
الثاني: تذكر أحوالهم وعاقبة أمرهم وإن مصيرهم إلى النار الموجب للإرتداع عن المعاصي والتوبة عن ما فعله من الذنوب.
الثالث: تذكيرهم عذاب الله كي يرتدعوا عن المعاصي، وعلى الآخرين فهو أجنب عن المقام، هذا كله في غير المعلن بالفسق.
وأما هو فإن كان المهجو بالجملة الخبرية وكان بما فيه من المعاييب ولم يستلزم الهجو اهانة وهتكاً زائداً عما يلزم اغتيابه، جاز لما دل على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، والا فلا يجوز لعموم الأدلة وعدم المخصص، إذ الدليل المخرج مختص بغيبة المتجاهر بالفسق لا بكل ما يكون اهانة له.

(١) لم اعثر على اصل له في كتب الحديث وإنما هو مذكور في المكاسب. و مفتاح الكرامة، و حواشي الشهيد على القواعد.

وكذا يجوز هجاء الفاسق المبدع [١] لئلا يؤخذ ببدعه [ببدعته] لكن بشرط الإقتصار على المعاييب الموجودة فيه فلا يجوز بهته بما ليس فيه لعموم حرمة الكذب وما تقدم من الخبر في الغيبة من قوله ﷺ في حقّ المبتدعة باهتوهم لكيلا يطمعوا في إضلالكم [الفساد في الإسلام] محمول على اتهامهم وسوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به [٢] بأن يقال: لعله زان أو سارق وكذا إذا زاده ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة ويحتمل إبقائه على ظاهره بتجوز الكذب عليهم لأجل المصلحة، فإن مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوى من مفسدة الكذب.

وفي رواية أبي حمزة عن أبي جعفر ﷺ قال: قلت له إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم [من مخالفهم] فقال: الكفّ عنهم أجمل، ثم قال لي: والله يا أبا حمزة إن الناس كلهم أولاد بُغايا ما خلا شيعتنا، ثم قال: نحن أصحاب الخمس وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا وفي صدرها دلالة على جواز الإفتراء وهو القذف على كراهة، ثم أشار ﷺ إلى أولوية قصد الصدق بإرادة الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمة ﷺ.

[١] هذا هو الفرع الثاني: وهو أنه هل يجوز هجو الفاسق المبدع في الدين أم لا؟ وجهان: أقواهما الأول،، وذلك لأنه فيما كان الهجو بما فيه بالجملة الخبرية أو بالجملة الإنشائية مقتضى الأصل ذلك بعد كون أدلة حرمة الغيبة وحرمة الإهانة والهتك مختصة بالمؤمن غير الشامل له.

وفيما كان الهجو بما ليس فيه بالجملة الخبرية يدل عليه.

صحيح داود بن سرحان عن الإمام الصادق ﷺ عن رسول الله ﷺ في أهل الريب والبدع: وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم... الخ^١.

[٢] وحمله على إرادة اتهامهم وسوء الظن بهم بما يحرم اتهام المؤمن به وعدم تجوز الكذب عليهم كما احتمله المصنف رحمه الله خلاف الظاهر لا يصار إليه بلا قرينة، وهذا يدل على الجواز في الشق الأول أيضاً كما لا يخفى.

الثامنة والعشرون: الهُجر (بالضمّ) وهو الفُحش من القول وما استقبح التصريح به منه [١].

ففي صحيحة أبي عبيدة البذاء من الجفاء والجفاء في النار.
وفي النبوي ﷺ أن الله حرم الجنة على كل فحّاش بذّي قليل الحياء لا يبالي بما قال، ولا ما قيل فيه وفي رواية سماعة أياك أن تكون فحّاشاً.
وفي النبوي ﷺ أن من شرّ عباد الله من يكره مجالسته لفحشه.
وفي رواية من علامات شرك الشيطان الذي لا شك (يشك) فيه أن يكون فحّاشاً لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه الى غير ذلك من الأخبار.
هذا آخر ما تيسّر تحريره من المكاسب المحرّمة.

الثالث: هل يجوز هجو المخالفين أم لا؟ فيه أيضاً وجهان بل وجوه.
والحق أن يقال: إنَّ هجوهم بما فيهم أو بالجملة الإنشائية جائز لما تقدم من اختصاص أدلة حرمة الغيبة والإهانة والتهتك بالمؤمنين القائلين بإمامة الأئمّة الإثني عشر كما تقدم تنقيح القول في ذلك في مبحث الغيبة، وإن كان بما ليس فيهم من المعاييب فغير جائز لعموم أدلة حرمة الكذب والبهتان.
واستدل للجواز: بخبر^١ أبي حمزة المذكور في المتن.
وفيه: أن الخبر ضعيف السند لعلي بن العباس لا يعتمد عليه.

حرمة الهُجر

[١] قوله الثامنة والعشرون الهُجر.
لاخلاف بين المسلمين في حرمة الهجر وهو الفحش والقول القبيح.
وتشهد له أخبار كثيرة^٢ روى كثير منها المصنف ﷺ في المتن.
ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين أن يكون المخاطب مؤمناً أو مسلماً أو كافراً ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً بل يمكن أن يقال إنَّ الاطلاقات يشمل ما إذا كان المقول له من كبهائم كما أفاده المحقق التقي ﷺ.

(١) راجع الوسائل، باب ٧٣ و ٧٢ من أبواب جهاد النفس. (٢) نفس المصدر.

الخامس: مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله [١] عيناً أو كفاية تعبداً أو توصلاً على المشهور كما في المسالك [٢] بل عن مجمع البرهان كان دليله الإجماع.

و الظاهر ان نسبته الى الشهرة في المسالك في مقابل قول السيد المخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي لا في حرمة أخذ الأجرة على تقدير الوجوب عليه.

وفي جامع المقاصد الإجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على تعليم صيغة النكاح أو القائها على المتقاعدين، انتهى. وكان لمثل هذا ونحوه ذكر في الرياض أن على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعة وهو الحجة، انتهى.

أخذ الأجرة على الواجبات

- [١] قوله الخامس مما يحرم التكسب به ما يجب على الإنسان فعله. على المشهور، وعليه الفتوى - كما عن المسالك، وعن مجمع البرهان: الإجماع عليه - ولكن : في المسألة أقوالاً:
- [٢] الأول: هو المنع مطلقاً نسبة الشهيد عليه السلام الى المشهور.
- الثاني: ما نسب الى السيد المرتضى عليه السلام وهو الجواز في الواجب الكفائي كأجرة تغسيل الموتي وتكفينهم ودفنهم وإن كان تعبدياً.
- الثالث: ما عن المصاييح عن فخرالحققين، وهو التفصيل بين التعبدي فلا يجوز، و التوصل فيجوز.
- الرابع: ما عن فخرالحققين عليه السلام في الإيضاح، وهو الجواز في الكفائي التوصل، وعدم الجواز في غيره.
- الخامس: ما عن الرياض، وهو الجواز في الواجبات الكفائية التي تكون واجبة كفاية لانتظام المعاش، وعدم الجواز في غيرها.
- السادس: ما عن مفتاح الكرامة، وهو التفصيل بين ما كان الغرض الأهم منه الدنيا فيجوز، وبين ما كان الغرض الأهم منه الآخرة فلا يجوز.

السابع: ما عن المصاييح، وهو الجواز في الواجب التوصلي الكفائي والعيني الذي كان وجوبه للضرورة، وعدم الجواز في غيرهما.

الثامن: ما يظهر من المصنف عليه السلام من التفصيل بين العيني التعيني والكفائي التعبدي فلا يجوز، والكفائي التوصلي والتخييري التوصلي فيجوز والتخييري التعبدي فالتردد.

التاسع: ما اختاره جمع من المحققين وهو الجواز مطلقاً.

وليعلم أنه لا سبيل في هذه المسألة الى دعوى الإجماع والإستدلال به، إذ مضافاً الى معلومية مدرك المجمعين، انه مع هذا الإختلاف بين الفقهاء كيف يمكن دعوى الإجماع في المقام.

بيان موضوع هذه المسألة

وقبل الدخول في البحث وبيان المختار لابد من بيان محل الكلام، إذ لابد في كل مسألة من الحفظ على موضوعها والبحث في خصوص الحيثية التي يبحث عنها في تلك المسألة وجعل الجهات الأخر مفروغاً عنها كي لا تختلط تلك الجهة بغيرها، وموضوع البحث في المقام هي جهات ثلاث:

الأولى: منافاة العبادية لأخذ الأجرة.

الثانية: منافاة الوجوب بما هو له.

الثالثة: منافاة الوجوب التعبدي النيابي لأخذ الأجرة، نظراً الى عدم وقوعه قريباً عن المنوب عنه، بعد الفراغ عن سائر الجهات المعتبرة في صحة عقد الإجارة، كأن لا يكون العمل الذي وقعت الإجارة عليه مما اعتبر الشارع فيه المجانية، فإن الإجارة حينئذ باطلة لذلك، وإن كان ذلك العمل مستحباً كالأذان، أو مباحاً أو مكروهاً.

واعلم أنَّ موضوع هذه المسألة ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود الى من يبذل بإزائه المال [١] كما لو كان كفاثياً و اراد سقوطه منه فاستأجر غيره أو كان عينياً على العامل و رجع نفعه منه الى باذل المال كالقضاء للمدعى اذا وجب عيناً.

وبعبارة اخرى: مورد الكلام ما لو فرض مستحباً لمجاز الإستيجار عليه لأنَّ الكلام في كون مجرد الوجوب على الشخص مانعاً عن أخذ الأجرة عليه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله، فإنَّ النافلة أيضاً كذلك.

ولما كان نظر المصنف رحمته في المكاسب الى خصوص الجهة الثانية ذكر مبنياً 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 كفاثياً و اراد سقوطه منه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأجرة عليه، لا لوجوبها بل لعدم وصول عوض المال الى باذله. و لا بأس بالإشارة الإجمالية الى هذه الكبرى الكلية مقدمة للبحث. وقد استدل لإعتبار هذا الشرط بوجهين:

الأول: ان الإجارة بدونه سفهية و أكل للمال بالباطل.

الثاني: إنَّ المبادلة في الإجارة انما تكون بين منفعة معينة والعوض المعلوم، فلا بد من عود المنفعة الى باذل العوض والا انتفت المبادلة والإجارة، إذ قوامها بدخول كل من العوضين في المكان الذي خرج منه الآخر. وفيها نظر:

أما الأول: فلائّه لا دليل على بطلان كل معاملة سفهية كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح.

و من هنا يعلم فساد الإستدلال على هذا المطلب، بمنافاة ذلك للإخلاص في العمل لإنتقاضه طرداً و عكساً بالمندوب والواجب التوصلّي [١]

مع ان المؤجر ربما ينتفع بمنفعة عائدة الى غيره، كما اذا انتفع من تعلّم أحكام الصلاة مثلاً من فعل المستأجر صلاة الظهر عن نفسه، بل يمكن أن يقال: إنّ التسبب الى تحقق الخير والإعانة على البرّ والتقوى مما يترتب عليه الثواب -أي الفائدة الأخروية- فالإستتجار المزبور لترتب هذه الفائدة عليه لا يكون سفهياً.

اللهم إلا أن يقال: إنّ هذه فائدة فعل المؤجر نفسه والذي يعتبر في خروج الإجارة عن السفهية وكونها أكلاً للمال بالباطل كون العمل المستأجر عليه مما له فائدة عائدة الى المؤجر، إذ هو المقابل بالمال.

مضافاً الى أن كون الله مطاعاً لو كان هو المقصود من الإجارة لما كانت الإجارة سفهية كما لا يخفى.

وأما الثاني: فلأن حقيقة الإجارة لا تقتضي أزيد من قابلية العمل لصيرورته مملوكاً للمستأجر، وأما كون المنفعة راجعة اليه فهو مما لم يدل عليه دليل.

[١] الأمر الثاني: ان الإستدلال على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب، بمنافاة ذلك للإخلاص في العمل.

غير تام، لأن العجز عن العمل لأجل عدم تمشي القربة موجود في العبادات غير الواجبة والقدرة عليه لأجل عدم اعتبار القربة في التوصلّي من الواجب ثابتة، فهذا الوجه غير مربوط بمورد النقض والإبرام، ولا ملازم له كي يصح الإستدلال المزبور.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده السيد الفقيه، بقوله: الإنتقاض الطردي لا يضطرّ بالإستدلال، إذ لا مانع من كون الدليل أعم من المدعى في الجملة، وأما الإنتقاض العكسي فهو مضّر إن كان الغرض إثبات تمام المدعى كما هو الظاهر في المقام.

لكن لا يخفى ان هذا الوجه لم يظهر مما ذكره في قوله: واعلم... الى آخره.

عدم منافاة التعبدية لأخذ الأجرة

وكيف كان: فقد عرفت ان البحث هنا يقع في مقامات:

المقام الأول: في ان التعبدية هل تنافي أخذ الأجرة أم لا؟ وحيث أن المانع المتنازع فيه هي التعبدية فلا فرق في هذا المقام بين الواجب والمستحب.

وقد استدل: لعدم جواز أخذ الأجرة على التعبديات بوجوه:

الأول: انه يعتبر في صحة العبادات ان يؤتى بها بقصد القربة، وأخذ الأجرة عليها ينافي القربة والإخلاص، إذ قصد ذلك يوجب انقلاب داعي الإخلاص في العبادة المستأجر عليها الى داعي أخذ الأجرة، فيكون عقد الإجارة رافعاً للتمكن من العمل المستأجر عليه، و يوجب ذلك بطلان الإجارة لاحالة، إذ التمكن منه شرط في صحة الإجارة وما يلزم من صحته فساده باطل.

و بعد اصلاح ذلك بأن المراد من شريك العلة وما ادعى كونه في عرض قصد القربة ليس هو قصد تملك الأجرة لأنه انما يكون بنفس الإيجار لا بالعمل الخارجي.

ولا تسلم الأجرة خارجاً، لأنه يمكن للأجير تسلمها قبل العمل أو بعد العمل الخالي عن قصد القربة، أو اخباره كذباً بالعمل.

بل المراد استحقاق مطالبة الأجرة.

يرد عليه -مضافاً الى منع اقتضاء عقد الإجارة انقلاب الداعي دائماً، إذ يمكن أن يلاحظ العامل في إتيان العمل استحقاق ذلك و يأتي به خالصاً لوجه الله تعالى وإن علم بترتب ذلك عليه فيكون ذلك عنده من المقارنات -.

ان العامل لما علم انه لا يستحق مطالبة الأجرة شرعاً الا بإتيان العمل المستأجر عليه المتوقف على قصد القربة، لا محالة يقصد ذلك و يكون استحقاق المطالبة من قبيل

الداعي الى الداعي لا شريك الداعي.

فإن قلت: انه اذا فرضنا عدم كون الإمتثال بذاته داعياً، بل من حيث كونه مقتضياً لاستحقاق الأجرة فلا محالة يكون الامتثال علة ناقصة و متممها حيثية استحقاق الأجرة فلا تكون العلة التامة هي قصد القرية.

أجبنا عنه: بأن استحقاق الأجرة بما انه غاية للفعل المغيبي بالإمتثال لكون ذلك هو مورد الإجارة، لا للفعل وحده ولا لغايته كذلك، فهو انما يكون علة لعللة الفعل لا علة له ولا شريكاً لعلته، و يكون: الفعل منبعثاً عن قصد الإمتثال، وقصد الإمتثال منبعثاً عن استحقاق الأجرة، والإنبعث الثاني لا يضر بالإنبعث الأول، ولا يوجب نقصاً فيه. فإن قيل: ان تحقق عنوان المستأجر عليه -اعني العبادة- يتوقف على أمرين: أحدهما: ذات العبادة وهو فعل الصلاة مثلاً.

الثاني: عنوان الإمتثال فالقاصد للعبادة يقصد تحقق العنوان المستأجر عليه بكل من جزئيه، فيكون الداعي بالإضافة الى نفس الفعل أمرين: الأول: تحقق هذا الجزء من المستأجر عليه.

الثاني: قصد الإمتثال، فيكون من قبيل التشريك في الداعي لا من قبيل الداعي للداعي، وانما يكون من هذا القبيل ما اذا كان المستأجر عليه نفس الامتثال، و من البديهي ان المستأجر عليه هو العمل العبادي لا التعبد بالعمل، و الى هذا الوجه استند المحقق التقي رحمته الله في ان قصد استحقاق الأجرة في عرض قصد الإمتثال لا في طوله.

توجه عليه: ان مورد الإجارة انما هو المقيد بما هو مقيد، أي العبادة المقيّدة بهذا القيد لا ذات المقيد والقيد بما هما ملحوظان بنحو المعنى الاسمي، فيكون قصد تحقق العنوان المستأجر عليه كقصد استحقاق الأجرة في طول قصد الإمتثال لا في عرضه، مع ان قصد تحقق العنوان المستأجر عليه غير معتبر في سقوط الأمر بالإجارة كما ستعرف.

الوجه الثاني: ما استند اليه جماعة منهم المحقق النائيني رحمته الله وهو: أنه يعتبر في تحقق العبادة الإخلاص طولاً كما يعتبر عرضاً، وإلا لما وقعت العبادة محمضة على وجه الإخلاص، لأن النتيجة تابعة لآخس المقدمات، فإذا لم تنته سلسلة العلل والدواعي بجميع حلقاتها إلى الله تعالى فهي غير خالصة لوجه الله تعالى، فيعود المحذور المتقدم وهو أن عقد الإجارة يوجب رفع التمكن من العمل المستأجر عليه.

وأجيب عنه: تار: بالنقض بعبادة أكثر الناس، حيث أنها تكون لأجل الخوف من عذابه أو الطمع في ثوابه، ولا كلام لأحد في صحة هذه العبادات، ودلت عليها النصوص مثل:

حسن هارون عن الإمام الصادق عليه السلام: العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله تبارك و تعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الأجراء و قوم عبدوا الله عز وجل حباً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة ^١. وما عن جماعة من بطلان العبادة إذا قصد بفعلها الثواب أو الخلاص من العقاب، بل عن بعضهم، دعوى الإجماع عليه.

يكون المراد به ما كان هذا القصد هو الداعي إلى العمل، لا من قبيل الداعي إلى الداعي، نعم، الدرجة العالية من العبادة ما كانت الغاية القُصوى من العبادة هي الله فقط، و يكون الخلوص طولاً أيضاً، وهي مختصة بالمعصومين عليهم السلام، فقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنتك، لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك ^٢. وأخرى: بالنقض بالصلاة لسعة الرزق ولأداء الدين ولقضاء الحاجة. وأورد عليه المصنف رحمته الله و تبعه المحقق النائيني رحمته الله وهو إيراد على الأول أيضاً: بأنه

(١) الوسائل، باب ٩، من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١. (٢) مرآة العقول، باب النيّة، ج ١، ص ١٠١.

فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل، وبين الغرض الحاصل من غيره وهو استحقاق الأجرة، فإن طلب الحاجة من الله تعالى ولو كانت دنيوية محبوب عند الله، فلا يقدر في 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، ولذا قطع الأصحاب ببطلان العبادة إذا اتى بها بداعي الثواب أو دفع العقاب كما صرح به الشهيد رحمته الله ومعه لا يعقل تأكيد الإخلاص والعبادية بذلك.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه -مضافاً الى ما مرّ- بجواب حلي أفاده بعض المحققين وهو:

ان الفعل المنبعث عن دعوة الأمر عدل في العبودية، وإحسان الى المولى، وهو من العناوين المدحوح على فاعلها بالذات، ولا يعقل تخلف هذا العنوان الحسن بالذات عن الفعل الماتى بداعي الأمر، كما لا يعقل تخلف كونه ممدوحاً على فاعله عن هذا العنوان الحسن بالذات، ومن الواضح أن ترتب فائدة دنيوية على هذا الفعل المدحوح على فاعله لا يخرججه عن كونه ممدوحاً على فاعله، فلا يعقل مانعيته عن وقوعه ممدوحاً على فاعله مع فرض ترتبه عليه، فإن ما يتفرع على الشئ لا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

مع انه قد عرفت أن تملك الأجرة انما يكون بالإيجار، وتسلمها لا يتوقف على إتيان العبادة مع قصد القرية، فالداعي الى الإتيان بالعمل المستأجر عليه صحيحاً و عن قصد القرية الذي لا يطلع عليه الا علام الغيوب ليس الا الاستحقاق شرعاً.

وبعبارة اخرى: أمر المولى بالإتيان بما اشتغلت ذمته به من العبادة والخوف من الله تعالى فهذا ايضاً غرض مطلوب من الخالق. فتدبر فانه دقيق.

الوجه الثالث: ان دليل صحة الإجارة انما هو عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»^١.

وهو لا يعقل ان يشمل المقام، إذ اللازم من شموله أخذ داعي الأمر الذي هو قيد في متعلق الإجارة قيداً في متعلق الأمر بالوفاء، وهو باطل لما حقق في محله من عدم معقولية أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر، فاذا ذهب الأمر بالوفاء لم يبق ما يكون دليلاً على صحة الإجارة والأصل في المعاملات هو الفساد.

وفيه: أولاً: انه قد حقق في محله إمكان أخذ قصد الأمر في متعلق الأمر الأول، و على فرض عدم امكانه يمكن أخذه في متعلق الأمر الثاني.

و ثانياً: أن دليل صحة الإجارة لا ينحصر بالأمر بالوفاء بالعقود، بل في آية التجارة عن تراض^٢. غنى وكفاية.

الوجه الرابع: ان دليل صحة الإجارة هو عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» وهو لا يمكن شموله للمقام، إذ الوفاء عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه أداءً لحق المستأجر، وهذا لا يجتمع مع الإتيان به أداءً لحق الله سبحانه و امتثالاً لأمره.

و عليه فإن قصد الوفاء فقد ذهب الخلو و فسدت العبادة و هو مع ذلك لا يكون وفاءً.

و إن قصد الإخلاص فلم يقصد الوفاء بعقد الإجارة، فلا بد و أن ترفع اليد عن الأمر بالوفاء لعدم التمكن من امتثاله على كل تقدير، فاذا ذهب الأمر بالوفاء لم يبق ما يكون دليلاً على صحة الإجارة.

وفيه: أولاً: ما تقدم من عدم انحصار دليل صحة الإجارة بعموم آية الوفاء بالعقود.

و ثانياً: ان الوفاء بالعقد الذي أمر به ليس عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه

بقصد انه مخصوص بالمستأجر و مملوك له، بل هو عبارة عن إتيان ما يكون وفاءً بالحمل

الشائع، أي مصداق هذا العنوان غير المتوقف تحققه على قصد كونه للمستأجر، فلا يعتبر في امتثال الأمر بالوفاء بالعقد قصد هذا العنوان كي يكون ذلك منافياً لقصد الخلوص.

الوجه الخامس: ان الأمر العبادي المتعلق بالعبادة تعبدية، والأمر الإجاري المتعلق بالعمل المستأجر عليه توصلي، فيلزم من صحة الإجارة المتعلقة بها اجتماع أمرين متخالفين في شئ واحد وهو محال.

وفيه: ان الفرق بين التوصلي والتعبدية انما هو من ناحية المتعلق، بناءً على ما حققناه في محله من أن قصد الأمر مأخوذ في متعلق الأمر إذ ربما يعتبر فيه قصد القرية لعدم حصول الغرض الا به، فالواجب تعبدى، وربما لا يعتبر فيه ذلك، فالواجب توصلي، والأمر في الموردين واحد ولا تعدد فيه.

وعليه فالأمر الإجاري المتعلق بالعبادة انما يكون مثل الأمر المتعلق بها نفسها، بـلاتفاوت بينهما، والمتعلق لكل منهما انما هو ذات العمل مع قصد القرية، فيندك أحدهما في الآخر ويكون أمراً مؤكداً كما في غير المقام.

فتحصل: ان شيئاً مما استدلل به على منافاة صفة العبادية للإجارة لا يتم، ومقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على العبادات.

وكذلك الأخذ بعنوان الجعالة إذا تمت سائر الشروط المعتبرة لعمومات صحة المعاملات.

وتؤيدها النصوص المتضمنة للترغيب على العبادات بذكر فوائدها من سعة الرزق واداء الدين وغيرهما، والثبوتة على فعلها والترهيب على تركها بذكر ما يستتبعها من الهلكة والعقوبة، إذ هذه النصوص تدل على انه لا تنافي بين العبادات والإتيان بها لمجلب المنافع ودفع المضرات.

وللقوم مسالك اخر في تصحيح العبادات التي تعلقت بالإجارة بها وعدم منافاة صفة

وقد يرد ذلك بأنّ تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكّد الإخلاص [١] وفيه مضافاً الى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة والمُعالة [٢] حيث إنّ المُعالة لا يوجب العمل على العامل انه إن أريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الإخلاص فلا ريب ان الوجوب الحاصل بالإجارة توصّلي لا يشترط في حصول

العبادية للإجارة.

أحدها: ان الوفاء بالعقد أمر محبوب عقلاً و شرعاً و هو من صفات المؤمنين، فغاية العمل العبادي ايضاً محبوبة، فلا تنتهي سلسلة العلل الى غير الله تعالى.

وفيه: ان هذا في نفسه وإن كان تاماً، إلا أن محل الكلام هو اعمال الأجراء الخارجية التي يؤتى بها بداعي استحقاق الأجرة لا من حيث ان الوفاء بالعقد محبوب شرعي.

ثانيها: ما أفاده المحققان كاشف الغطاء و صاحب الجواهر وهو: ان المصحح للعبادية هو الأمر المتعلق بالعبادة، والأمر الإيجاري المتعلق بها لا ينافيها بل يؤكّد الإخلاص.

[١] و اليه اشار المصنف رحمه الله بقوله تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكّد الإخلاص.

ولا يبعد أن يكون مرادهما ما ذكرناه آنفاً من انحفاظ الإخلاص طويلاً، إذ الداعي الأول هو امتثال الأمر المتعلق بالعبادة، والداعي الى هذا الداعي هو امتثال الأمر الإيجاري، أي استحقاق الأجرة شرعاً الذي مرّ انه عبارة اخرى عن كون الداعي الأمر الالهي، والخوف منه سبحانه فسليلة العلل منتهية اليه تعالى، و عليه فهو متين غايته.

ولا يرد عليه شيء مما أورده المصنف رحمه الله من الإيرادات الثلاثة:

الأول: ان مقتضى ذلك الفرق بين الإجارة والمُعالة، حيث ان المُعالة لا توجب العمل على العامل و اليه اشار بقوله:

[٢] اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة والمُعالة.

وفيه: ان صاحب الجواهر ادعى ان الإجارة من جهة تسببها الوجوب ايضاً يؤكّد الإخلاص ولم يدع انه المصحح للعبادية حتى يرد عليه ما ذكر، فلازم ما ذكره عدم تأكّد

ما وجب به قصد القرية مع ان غرض المستدل منافاة قصد أخذ المال لتحقيق الإخلاص في العمل لا لاعتباره في وجوبه وإن أريد أنه يؤكّد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعاً [١] لأنّ ما لا يترتب عليه اجر دنيوي أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان، هذا مع ان الوجوب الناشئ من الإجارة انما يتعلق بالوفاء بعقد الإجارة و مقتضى الإخلاص المعتبر في ترتّب الثواب على موافقة هذا الأمر ولو لم يعتبر في سقوطه هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافي وجوب اتیان العبادة لأجل استحقاقه تعالى اياه [٢] ولذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء كما في الجمالة لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض فلا إخلاص هنا حتى يؤكده وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجارة، فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض سواء كانت المعاوضة لازمة أم جائزة.

الخلوص في الجمالة لا عدم تحقق الإخلاص.

[١] الثاني: قوله فهو مخالف للواقع.

وحاصله انه إن أريد ان تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الإخلاص، فلا ريب ان الوجوب الحاصل بالإجارة توصلي، وإن أريد أنه يؤكّد تحقق الإخلاص من العامل فهو مخالف للواقع قطعاً، لأنّ ما لا يترتب عليه أجر دنيوي أخلص مما يترتب عليه ذلك وجداناً.

وفيه: ما عرفت من ان الداعي الى اتیان العبادة بقصد الأمر ليس الا الإستحقاق شرعاً للأجرة والأمر الإجاري بالإتيان بما اشتغلت به من العمل، لا تملك الأجرة ولا تسلمها.

[٢] الثالث: ان تأكّد الإخلاص انما يكون بالتعبد بالأمرين، والتعبد بالأمر الإجاري لا يتحقق الا أن يؤقّ بتعلقه بقصد حصول الوفاء وإتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له، وهذا المعنى ينافي وجوب اتیان الفعل لأجل استحقاقه تعالى اياه. وفيه: ما تقدم من أن المأمور به بالأمر الإجاري ليس هو إتيان العمل المستأجر

عليه بقصد انه وفاء، بل المأمور به ذات ما هو وفاء، أي ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، فلا يعتبر في امتثاله الإتيان بالعمل من حيث استحقاق المستأجر له كي ينافي ذلك الإخلاص فراجع وتدبر.

ثالثها: ما أفاده السيد الفقيه في حاشيته وغيره وهو: الغاء الأمر بالصلاة عن الوساطة، و تصحيح العبادة بنفس امتثال الأمر الإجمالي.
ولهم في ذلك تقريران:

الأول: ان الأمر الإجمالي وإن كان توصلياً إلا أن التوصلي ما لا يعتبر في سقوطه قصد الأمر لانه لا يمكن التقرب به و عليه فلو اتى بالعبادة المستأجر عليها بداعي امتثال الأمر الإجمالي صحت و وقعت عبادة.

وفيه: ان مورد الإجارة اما ذات تلك العبادة من غير قصد القرية فلازم صحة الإجارة سقوط أمرها بإتيانها وإن لم يقصد القرية لكون هذا الأمر توصلياً وهو خلف، وإن كان هو العمل المقيّد بقصد الأمر المتعلق به نفسه فالمفروض في هذا الوجه عدم كفايته في الخلو، وإن كان هو العمل المقيّد بداعي امتثال الأمر الإجمالي، فهو يرجع الى التقريب الثاني، وستعرف ما فيه.

الثاني: ان الأمر الإجمالي ليس مطلقاً توصلياً، بل هو تابع للغرض المترتب على متعلقه، فإن كان مترتباً على العمل مع عدم قصد القرية فالأمر توصلي، وإن كان مترتباً عليه معه فهو تعبدي، فإن كان مورد مثل الصلاة والصيام كان مرجع الأمر الإجمالي الى إيجاب الصلاة والصوم و هما تعبديان، وإن كان مورد مثل الكتابة والخياطة كان مرجعه الى الأمر بالخياطة والكتابة و هما توصليتان، والدليل على كون الأمر الإجمالي في المورد الأوّل تعبدياً هو الدليل على كون الأمر بالصلاة والصيام تعبدياً، إذ لا فرق في الصوم الذي سنخه سنخ التعبدي بين أنحاء الأمر به.

وفيه: ان المحذور لم يكن عدم قابلية الأمر المتعلق بتلك العبادة المستأجر عليها لأن يكون قصده موجباً للعبادية كي يدفع المحذور بذلك، بل المحذور كان هو ان الإتيان

و أمّا تأتي القربة في العبادات المستأجرة [١] فلأنّ الإجارة انما تقع على الفعل المأتي به تقرباً الى الله نيابة عن فلان، توضيحه ان الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان في العمل متقرباً الى الله، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بعمل نائبه و تقربه، وهذا الجعل في نفسه مستحب لأنّه احسان الى المنوب عنه و ايصال نفع اليه و قد يستأجر الشخص عليه فيصير واجباً بالإجارة وجوباً توصلياً لا يعتبر فيه

بداعي استحقاق الأجرة ينافي المخلوص، و في هذا المحذور لا فرق بين قصد الأمر المتعلق بتلك العبادة و بين قصد الأمر الإجاري.

فالصحيح ما ذكرناه من ان قصد استحقاق الأجرة انما يكون في طول قصد الأمر، فلا يضرب بالعبادة، مع انه لو سلم كونه في عرضه او اعتبرنا الإخلاص طولاً ايضاً فقصد استحقاق الأجرة لا ينافيها، بل هو قصد عبادي ايضاً.

ولو تنزلنا عن جميع ما ذكرناه و سلمنا ان قصده غير قربي و يكون في عرض قصد القربة يدخل المقام في الكبرى الكلية المذكورة في كتاب الصلاة في مبحث النية من ان الضائم غير المحرمة هل تضر بصحة العبادة أم لا؟ و قد ذكروا ان هناك صوراً:

الأولى: أن يكون كل من الداعين ضعيفاً، بحيث لو كان وحده لما أثر في صدور الفعل.

الثانية: ان يكون الداعي القربي مستقلاً في الداعوية و غيره تبعياً.

الثالثة: عكس ذلك.

الرابعة ان يكون كل منها مستقلاً في الداعوية، إلا انه انما يستند الفعل اليهما من باب عدم معقولية اجتماع علتين تامتين على معلول واحد.

لا كلام في الصحة في الصورة الثانية والفساد في الصورة الأولى والثالثة، وقد وقع الخلاف في الصورة الرابعة، و اختار جمع من الأساطين الصحة فيها، فعلى هذا لا وجه للحكم بالبطان مطلقاً في المقام، و تمام الكلام في هذه الكبرى الكلية موكول الى محله، و قد اشبعنا الكلام فيها في الجزء الخامس من فقه الصادق.

[١] ما أفاده في العبادات المستأجرة سيأتي البحث عنه في المقام الثالث مفصلاً فلا وجه لإطالة البحث فيه.

التقرب، فالأجير انما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأجرة نائباً عن الغير في إتيان العمل الفلاني تقريباً الى الله. فالأجرة في مقابل النيابة في العمل المتقرب به الى الله التي مرجع نفعها الى المنوب عنه، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأنّ الأجرة هنا في مقابل العمل تقريباً الى الله لأنّ العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه الا الى العامل لأنّ المفروض انه يمثل ماوجب على نفسه بل في مقابل نفس العمل فهو يستحق نفس العمل والمفروض ان الإخلاص اتيان العمل لخصوص أمرالله تعالى. والتقرب يقع للعامل دون الباذل ووقوعه للعامل يتوقف على ان لا يقصد بالعبادة سوى امتثال امر الله تعالى فإن قلت: يمكن للأجير ان يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى بحيث لا يكون للإجارة دخل في اتيانه فيستحق الأجرة فالإجارة غير مانعة من قصد الإخلاص.

قلت: الكلام في ان مورد الإجارة لابد ان يكون عملاً قابلاً لأن يوفي به بعقد الإجارة و يؤتى به لأجل 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، والمقصود من اتيان هذا الفعل المتقرب به استحقاق الأجرة كما يؤتى بالفعل تقريباً الى الله و يقصد منه حصول المطالب الدنيوية كأداء الدين و سعة الرزق وغيرهما من الحاجات الدنيوية.

قلت: فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل و بين الغرض الحاصل من غيره وهو استحقاق الأجرة. فإن طلب الحاجة من الله تعالى سبحانه و لو كانت دنيوية محبوب عندالله فلا يقدح في العبادة بل ربما يؤكدها و كيف كان فذلك الإستدلال حسن في بعض موارد المسألة وهو الواجب التعبدى في الجملة الا ان مقتضاه جواز أخذ الأجرة في التوصليات و عدم جوازه في المندوبات التعبدية فليس مطّرداً و لا منعكساً.

عدم منافاة الوجوب بما هو لأخذ الأجرة

المقام الثاني: في بيان أن الوجوب بما هو هل ينافي أخذ الأجرة أم لا؟

و تنقيح القول في هذا المقام بالبحث في موارد:

الأول: في الواجب العيني التعيني غير النظامي.

الثاني: في الواجب الكفائي.

الثالث: في الواجب التخييري.

الرابع: في الواجبات النظامية.

أما المورد الأول: فمقتضى العمومات هو صحة الإجارة وعدم مانعيته عنها.

وقد ذكر في وجه المنافاة وجوه:

الأول: ان عمل الحر في نفسه ليس بمال، وانما يقابل بالمال لما دلّ على انه محترم، فاذا

وجب فقد سقط احترامه.

وفيه: ان المالية من الإعتبارات العقلائية، وانما يعتبرها العقلاء لكل ما يرغبون اليه

لما فيه من الأغراض والفوائد العقلائية، ومن البديهي ان عمل الحر من تلك الأمور فهو

مال.

ولو تنزلنا عن ذلك فلا ريب انه يصير مالاً بمجرد وقوع المعاملة عليه نظير الكلي

في الذمة، ولذا لا كلام في انه لو فوت أحد عمل الحر بعد وقوع المعاملة عليه يكون ضامناً

له، وهذا المقدار يكفي في صحة المعاملة كما سيأتي التعرّض له في كتاب البيع.

مع انه لو فرض عدم ماليته لا وجه للحكم بأنه يقابل بالمال لاحترامه، إذ الدليل

انما دلّ على ثبوت الحرمة لمال المسلم، فان كان للعمل حرمة فهي لكونه مالاً ومع فرض

عدمه لا حرمة له.

نعم قد استدلل على المطلب بعض الأساطين في شرحه على القواعد بوجوه أقواها، ان التنافي بين صفة الوجوب والتملك ذاتي لأن المملوك والمستحق لا يملك ولا يستحق ثانياً توضيحه ان الذي يقابل المال لابد أن يكون كنفس المال مما يملكه المؤجر حتى يملكه المستأجر في مقابل تملكه المال اياه، فاذا فرض العمل واجباً لله ليس للمكلف تركه فيصير نظير العمل المملوك للغير [١]، ألا ترى انه اذا آجر نفسه لدفن الميت لشخص لم يجز ان يؤجر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل وليس الا لأن الفعل صار مستحقاً للأول ومملوكاً له، فلا معنى لتملكه ثانياً للآخر مع فرض بقائه على ملك الأول. وهذا المعنى موجود فيما اوجبه الله تعالى خصوصاً فيما يرجع الى حقوق الغير حيث ان حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل كأحكام تجهيز الميت التي جعل الشارع الميت مستحقاً لها على الحي فلا يستحقها غيره ثانياً، هذا ولكن الإنصاف ان هذا

[١] هذا هو الوجه الثاني وحاصله ان عمل الحر وإن كان مالاً في نفسه لكنه اذا وجب سقط احترامه، لأن الوجوب عليه رافع لإختياره وتسلطه على الترك، فهو مقهور على إيجاده، ويستوفي العمل منه من دون دخل لرضاه واذنه المقومين لاحترام المال في ذلك.

واستشهد لذلك: بأنه لو فرض ان المولى أمر بعض عبيده بعمل، وكان يرجع نفعه الى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عدلاً للمال مجاناً وبلا عوض.

وفيه: أنه إن كان المدعي ان الوجوب الشرعي يوجب سلب المالية عن العمل، فيرد عليه: ان الوجوب انما يوجب سلب الإحترام، بمعنى انه لا يجوز التصرف فيه لأحد الا مع اذنه ورضاه، وله السلطان عليه، وليس لأحد مزاحمته، ولا يوجب سلب الإحترام من حيث ماليتها المقتضية ان لا يذهب هدرأً وبلا تدارك، ونظير المقام ترخيص الشارع المارة في الأكل من الثمرة وترخيص الأكل من بيوت الأقارب، فإن هذا الترخيص

يوجب سلب الإحترام بالمعنى الأول ولا يوجب سلب المالية كي لا يصح أخذ العوض في هذين الموردين.

وإن كان المدعى ان العمل الواجب على المكلف لا يعقل أن يصير واجباً ثانياً بالوجوب الإجاري.

فيرد عليه: انه يلتزم بالتأكد، فيكون لازمه الإمتثال من جهتين.

وإن كان المدعى انه يعتبر في صحة الإجارة أن يكون للمستأجر إجبار الأجير على ذلك العمل. فإذا كان الفعل واجباً عليه فهذا الحق ثابت له قبل الإجارة من باب الأمر بالمعروف، فلا تترتب عليها ثمة فلا تصح.

فيرد عليه: أنه بالإجارة يثبت هذا الحق فيكون ثابتاً من ناحيتين، وتظهر الثمة في موردين:

الأول: ما إذا لم يمكن إجباره على الفعل من باب الأمر بالمعروف، وأمكن إجباره من باب كونه مملوكاً له ولو بالرجوع الى المحاكم العرفية
الثاني: ما اذا كان من وجب عليه جاهلاً بالوجوب.

وبالجملة: مجرد الوجوب الشرعي لا يوجب سلب المالية عن الشيء، ومعه لا وجه لمنافاته مع صحة الإجارة.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله وهو: انه يعتبر في صحة المعاملة -مضافاً الى كون كل من المتعاملين مالكاً لما يبذله أو يحكمه، وایجادها بسبب خاص و آلة مخصوصة-: أن لا يكون محجوراً عن التصرف فيه من جهة تعلّق حق الغير به، أو غير ذلك من أسباب الحجر، لتكون له السلطنة الفعلية على التصرف فيه، والإيجاب يوجب سقوط ملك التصرف و سلب الاختيار ودفع السلطنة فلا محالة تفسد المعاملة.

وفيه: ان توقف نفوذ المعاملة على السلطنة الوضعية المستتبعة لكون مورد المعاملة ملكاً طلقاً ولم يتعلّق به حق الغير، والمتعاملين بالغين عاقلين مختارين غير محجورين بأحد أسباب الحجر بديهي.

وأما كون الإيجاب موجباً لسلب هذه السلطنة فهو أول

الكلام، نعم الإيجاب يوجب رفع السلطنة التكليفية المنتزعة من جواز الفعل والترك و نفوذ المعاملة غير متوقف عليها.

فإن قلت: انه يعتبر في صحة المعاملة القدرة على التسليم، ومع الوجوب لا قدرة له على الفعل والترك، إذ القدرة متقومة بالطرفين الفعل والترك.

قلت: انه لم ترد آية ولا رواية دالة على اعتبار القدرة على التسليم، وانما نقول به لأنه مقتضى وجوب الوفاء بالعقد، أو لانعقاد الإجماع عليه.

أو للنبوي^١ نهى النبي عن بيع الغرر.

و وجوب العمل لا يتنافى مع ما تقتضيه هذه الأدلة.

أما الأول: فلأنه يتأكد وجوب العمل بوجوب التسليم.

و أما الثاني: فلأن المتيقن منه إمكان وصول العمل الى المستأجر، والمفروض في المقام تحققه.

و أما الثالث: فلأنه لا غرر مع إمكان الوصول كما لا يخفى.

الوجه الرابع: ما نسب الى الشيخ الكبير كاشف الغطاء^٢ وهو: ان إيجاب العمل يوجب صيرورته مملوكاً لله تعالى و مستحقاً له، وفيما كان راجعاً الى حقوق الغير يوجب صيرورة الغير مستحقاً لذلك العمل من هذا العامل، ولا يجوز تملك المملوك ثانياً.

وفيه: أنه لو كان المدعي ان الإيجاب يقتضي كون العمل مملوكاً لله بالملكية الاعتبارية نظير ملكية العمل لأحد المخلوقين.

فيرد عليه: ان الإيجاب ليس الايراز شوق المولى بالفعل وهذا غير الملكية.

وإن كان المدعى انه يوجب خروج العمل عن تحت سلطنة العبد و دخوله

في سلطان المولى و ما هو داخل في سلطان الغير لا يجوز تملكه.

فيرد عليه: ان جميع افعال العباد تحت سلطان المولى تشريعاً لا تكويناً، من غير فرق بين ما اذا أوجبها وما اذا لم يوجبها، فإن السلطنة التشريعية عبارة اخرى عن ان زمام هذا العمل بيد الشارع وله جعل أي حكم اراد له، وهذا المعنى ثابت قبل الإيجاب، فالإيجاب لا يوجب حدوث سلطنة مانعة عن التملك. نعم هو يوجب سلب سلطنة المكلف تشريعاً عن هذا العمل، وهو لا ينافي التملك كما تقدم.

وبالجملة: المراد من الملكية لله: ان كان هي الملكية الاعتبارية فالإيجاب لا يقتضي تلك وإن كان ثبوت سلطنة تكوينية وسلب سلطنة العبد تكويناً فهو خلاف الواقع وجداناً، وإن كان بمعنى السلطنة التشريعية فهي ثابتة قبل الإيجاب، وكونه موجباً لسلب سلطنة العبد تشريعاً لا ينافي التملك.

هذا فيما اذا لم يكن الإيجاب للغير، وأما في ما كان له، فهو لا يوجب مالكية ذلك الغير له، ولذا يجوز استئجار الأجير لحياطة ثوب الغير، فإن العمل مملوك للمستأجر لا لذلك الغير فتدبر حتى لا يشتبه عليك جعل العمل للغير بإيجابه له. هذا هو الحق في الجواب.

لا ما ذكره الأستاذ الأعظم -وفقاً لغيره من الأساطين-: من أن ملكية المستأجر انما هي في طول ملكيته تعالى، واجتماع الملكيتين الطوليتين أمر ممكن لا محذور فيه، ولا ما ذكره بعض آخر من أن ملكيته تعالى ليست من سنخ ملك العباد، فانها بمعنى الإحاطة الوجودية بالأَمْلاك وملاكها.

إذ يرد على الأول: انه لم يظهر لنا الفرق بين الملكيتين العرضيتين والطوليتين، بل الظاهر هو استحالة اجتماعهما مطلقاً.

و يرد على الثاني: ان المدعي يدعي ان الإيجاب يوجب ثبوت ملكية اعتبارية له تعالى غير تلك الملكية.

الوجه الخامس: ما نسب الى الشيخ الكبير ايضاً، وهو: ان الإجارة لو صحّت كان لازماً مالكية المستأجر لذلك العمل ومن لوازم الملكية التي لا تنفك عنها جواز الإبراء والإقالة والتأجيل، وحيث ان هذه الآثار لا تثبت للواجب المستأجر عليه، فيكشف ذلك عن عدم الملك، وهو يكشف عن بطلان الإجارة.

وفيه: ان هذه الآثار انما تثبت للمستأجر عليه من حيث الأمر الإجمالي، وعدم ثبوتها له من حيث وجوبه من قبل الله تعالى لا ينافي صحة الإجارة، فالإبراء يوجب عدم استحقاق المستأجر للعمل، والتأجيل يوجب عدم لزوم التعجيل من حيث استحقاقه، والإقالة توجب انتفاء الوجوب الإجمالي.

الوجه السادس: ما نسب الى المحقق النائيني رحمته الله ايضاً، وهو: انه يعتبر في صحة الإجارة كون الأجير مالكاً لعمله كي يملكه المستأجر بالإجارة، والوجوب يوجب نفي ملكيته له، وبعبارة اخرى: يعتبر أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، فلو لم يكن كذلك كما اذا تعلق تكليف به مباشرة لم تصح الإجارة.

وفيه: ان الوجوب الذي حقيقته ابراز شوق المولى لا يوجب سلب الملكية عن العمل كما تقدم، واعتبار 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 رحمته الله احتماله، وهو: ان بذل العوض على ما يتعين على الأجير لغو.

وفيه: 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، وهو لا يوجب البطلان كما تقدمت الإشارة اليه.

الوجه الثامن: ان الايجاب انما يكون ناشئاً عن مصلحة موجودة في الفعل عائدة الى من يجب عليه، فأخذ العوض على ما تعود فائدته اليه أكل للمال بالباطل.

الوجه أيضاً لا يخلو عن الخدشة لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع للفعل وبين استحقاق المستأجر له، وليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بملك الغير واستحقاقه.

ثم ان هذا الدليل باعتراف المستدل يختص بالواجب العيني.

وفيه: ان الموجب لكون أخذ العوض أكلاً للمال بالباطل انما هو عدم كونه ذافائدة عائدة الى المستأجر، وعدم ترتب غرض عقلائي عليه، ولو كون الله تعالى مطاعاً لا كونه ذافائدة عائدة الى الأجير.

الوجه التاسع: ما نسب الى المحققين النراقيين والمحقق القمي رحمهم الله وهو: انه لا يجوز توقيف الواجب على شرط، وصحة الإجارة تستلزم ذلك، لانها توجب توقيف الواجب على أخذ الأجرة.

وفيه: انه لا يعتبر في صحة الإجارة كون الشخص غير بان على الفعل، فلا مانع من استئجاره على عمل لو لم يستأجره ايضاً كأن يأتي به، فتصح الإجارة ولا يلزم منه توقيف الواجب على شرط.

فتحصل: ان شيئاً مما استدلل به على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب لا يدل عليه.

فالأظهر جوازه، فعلى هذا لا يبقى مورد للبحث في الموارد الثلاثة الأخر، فإن الجواز في تلك الموارد أولى من الجواز في هذا المورد.

ولكن لا بأس بالبحث فيها بناءً على عدم الجواز هنا.

أخذ الأجرة على الواجب الكفائي

وأما الكفائي فاستدل على عدم جواز أخذ الأجرة عليه بأنّ الفعل متعين له فلا يدخل في ملك آخر [١] وبعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقه غيره [٢] لأنّه بمنزلة قولك استأجرتك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك، وفيه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير فإنّ آثار الفعل حينئذ ترجع الى الغير فاذا وجب انقاذ غريق كفاية أو ازالة النجاسة عن المسجد فاستأجر واحد غيره فثواب

وقد استدل لعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي بما نقله المصنف رحمه الله بقوله: [١] ان الفعل متعين له فلا يدخل في ملك آخر وبعدم نفع المستأجر فيما يملكه.. الى آخره.

توضيح هذا الوجه: ان الواجب الكفائي انما يعود نفعه من المصلحة المقتضية لايجابه والثواب المترتب عليه الى الأجير نفسه، فهو متعين له ومختص به لاختصاص فوائده به، وما يكون كذلك لا يمكن أن يدخل في ملك آخر، إذ دخول العمل في ملك الغير انما هو فيما يعود نفعه اليه.

وبهذا ظهر أمران:

[٢] الأول ان قوله: وبعدم نفع المستأجر... الى آخره تفسير لقوله: بأنّ الفعل متعين له، لا دليل آخر، ويشهد لذلك -مضافاً الى ما تقدم-: اقتصار المصنف رحمه الله على جواب واحد.

الثاني: ان ما ذكره السيد الفقيه في تعليقه من أن هذا الوجه يرجع الى الوجه السابق وهو التنافي بين الوجوب والتملك.

غير تام، والظاهر ان هذا الإيراد نشأ من الخلط بين قول متعين له ومتعين عليه فتدبر حتى لا يشتبه عليك الأمر.

والجواب عن ذلك هو ما أشار اليه المصنف رحمه الله في صدر المبحث.

وهو: ان في جميع الواجبات الكفائية فائدة تعود الى المستأجر، وهو سقوط التكليف عن المستأجر مباشرة الأجير.

الإنقاذ والإزالة يقع للمستأجر [١] دون الأجير المباشر لها، نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به ولو بالإستئابة، و من هذا القبيل الإستئجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير والمستأجر.

و بالجملة فلم أجد دليلاً على هذا المطلب وافياً 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 والوجدان.

أما الحكاية فقد نقل المحقق والعلامة رحمهما و غيرهما القول بجواز أخذ الأجرة على القضاء عن بعض، فقد قال في الشرائع: أما لو أخذ المجلع من المتحاكمين فيه خلاف، وكذلك العلامة رحمهما في المختلف. وقد حكى العلامة الطباطبائي في مصابحه 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 ان ظاهر المقنعة بل النهاية و محكي المرتضى جواز الأجر على القضاء مطلقاً، و ان أول بعض كلامهم بإرادة الإرتزاق و قد اختار جماعة جواز أخذ الأجر عليه اذا لم يكن متعيناً أو تعين و كان القاضي محتاجاً، و قد صرح فخر الدين في الإيضاح بالتفصيل بين الكفاية 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 التسبب الى فعل الخير الذي هو مترتب على فعل نفسه. و هو رحمهما 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 التوصلي.

و استدلل له الأستاذ الأعظم: 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.

قال في شرح عبارة والده في القواعد في الاستئجار على تعليم الفقه ما لفظه:
الحق عندي أن كل واجب على شخص معين لا يجوز للمكلف أخذ الأجرة عليه
والذي وجب كفاية. فإن كان مما لو أوقعه بغير نية لم يصح ولم يزل الوجوب فلا
يجوز أخذ الأجرة عليه لأنه عبادة محضة. وقال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا
اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ حصر غرض الأمر في إنحصار غاية الفعل في الإخلاص و
ما يفعل بالعوض لا يكون كذلك، وغير ذلك يجوز أخذ الأجرة عليه إلا ما نصّ
الشارع على تحريره كالدفن. انتهى. نعم رده في محكي جامع المقاصد بمخالفة هذا
التفصيل لنصّ الأصحاب.

أقول: لا ينبغي أن الفخر أعرف بنصّ الأصحاب من المحقق الثاني، فهذا والده
رحمه الله صرح في المختلف بجواز أخذ الأجرة على القضاء إذا لم يتعين وقبله المحقق
في الشرائع غير أنه قيّد صورة عدم التعيين بالحاجة ولأجل ذلك اختار العلامة
الطباطبائي في مصابحه ما اختاره فخرالدين من التفصيل، ومع هذا فمن أين
الوثوق على إجماع لم يصرح به إلا المحقق الثاني مع ما طعن به الشهيد الثاني على
اجتماعه بالخصوص في رسالته في صلاة الجمعة.

و يرد عليه أولاً: أن المكلف في الواجب الكفائي إنما هو جميع آحاد المكلفين، غاية
الأمر يكون التكليف المتوجه إلى كل أحد تكليفاً مشروطاً بعدم اتیان الآخرين به، وعلى
هذا إذا وقعت الإجارة على مباشرة شخص معين مع ترك الآخرين فقد وقعت على
الواجب.

وثانياً: أنه لو سلم كون المكلف هو عنوان أحد المكلفين، ولكن لا كلام في أن الفعل
الصادر من أحدهم إنما يكون مصداقاً للواجب لصدق عنوان أحد المكلفين عليه وإذا كان
العمل من أحد المكلفين مملوكاً لله تعالى و مسلوب الإحترام والقدرة فعلم الأجير
مصدق لما هو مملوك له و مسلوب الإحترام والقدرة. فلا يجوز أخذ الأجرة عليه.
فالأظهر أنه تجري عمدة الوجوه المتقدمة في الواجب الكفائي أيضاً، لاسيما إذا تعيّن
على الأجير عدم اقدام أحد على العمل، أو امتناع الكل عن العمل مجانباً.

فالذي ينساق اليه النظر ان مقتضى القاعدة في كل عمل له منفعة محللة مقصودة جواز أخذ الأجرة والمجمل عليه وإن كان داخلاً في العنوان الذي اوجبه الله على المكلف، ثم ان صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتنال الإيجاب المذكور أو اسقاطه به أو عنده [١] سقط الوجوب مع استحقاق الأجرة وإن لم يصلح استحق الأجرة [٢] وبقي الواجب في ذمته لوبقى وقته والا عوقب على تركه. وأما مانعية مجرد الوجوب من صحة المعاوضة على الفعل فلم يثبت على الإطلاق بل اللازم التفصيل فإن كان العمل واجباً عينياً تعينياً [تعينياً] لم يجز أخذ الأجرة لأن أخذ الأجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قبل الشارع على فعله أكل للمال بالباطل، لأن عمله هذا لا يكون محترماً لأن استيفائه منه

[١] قوله ثم ان صلح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتنال الإيجاب المذكور أو اسقاطه به أو عنده سقط الوجوب.

وقع الخلاف بين المحشّين في بيان المراد من هذه العبارة لما فيه من القلق والإضطراب حتى أن السيد الفقيه قال وأما السقوط عنده فلم أفهم المراد منه.

والذي يخطر بالبال في بيان مراده عليه السلام ان الفعل المقابل بالأجرة.

تارة يصلح لامتنال الإيجاب وهو انما يكون فيما اذا قصد امتثال الأمر في إتيان العمل المستأجر عليه مع قصد استحقاق الأجرة بناءً على المختار من عدم منافاته للخلوص أو بدونه بناءً على المناقاة.

و اخرى يصلح لاسقاط الواجب به - وهو ما اذا كان العمل المستأجر عليه توصلياً و اتى به الأجير لا بقصد امتثال الأمر فانه يسقط الواجب به ويستحق الأجرة.

و ثالثة يصلح لسقوط الواجب عنده وهو فيما اذا كان الواجب المستأجر عليه توصلياً وقد اوجبه الشارع بعنوان المجانية فاتى به الأجير بقصد الأجرة كدفن الميت اذا اتى به الأجير لا مجانياً بل بقصد أخذ الأجرة و عليه فلا يقع مصداقاً للواجب ولكن مع ذلك يسقط الوجوب لإرتفاع الموضوع، و في جميع هذه الصور يستحق الأجرة.

[٢] قوله وإن لم يصلح استحق الأجرة.

لا يتوقّف على طيب نفسه لأنّه يقهر عليه مع عدم طيب النفس والإمتناع، ومما يشهد بما ذكرناه انه لو فرض ان المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض وكان مما يرجع نفعه أو بعض نفعه الى غيره فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل عدّاً أكلاً للمال مجّاناً بلا عوض، ثم انه لا ينافي ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأجرة على العمل، بعد ايقاعه كما اجاز للوصي أخذ أجرة المثل أو مقدار الكفاية لأنّ هذا حكم شرعى لا من باب المعاوضة، ثم لا فرق فيما ذكرناه بين التبعدي من الواجب والتوصلي مضافاً في التبعدي الى ما تقدم من منافاة أخذ الأجرة على العمل للاخلاص كما تبّهنا عليه سابقاً، و تقدم عن الفخرية وقرّره عليه بعض من تأخّر عنه، ومنه يظهر عدم جواز أخذ الأجرة على المندوب اذا كان عبادة يعتبر فيها التقرب.

وأما الواجب التخييري فإن كان توصلياً فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأجرة على أحد فرديه بالخصوص [١] بعد فرض كونه مشتملاً على نفع

هذا فيما اذا كان المستأجر عليه عبادة وبنينا على منافاة قصد أخذ الأجرة للخلوص فإنّ الواجب حينئذ لا يسقط وجوبه ومع ذلك يستحق الأجرة لاحترام عمله، وعليه فإن بقي الوقت وجبت الإعادة والإعاقب على تركه، هذا ما يرجع الى شرح العبارة. ولكن الأظهر عدم استحقاق الأجرة في الصورتين الأخيرتين كما سيظهر وجهه فانظر.

أخذ الأجرة على الواجب التخييري

وأما المورد الثالث: وهو أخذ الأجرة على أحد فردي الواجب التخييري بالخصوص.

[١] في المتن فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأجرة.

فقد استدل الأستاذ الأعظم على جوازه: بأنّ الواجب انما هو عنوان أحد الفردين و متعلق الإجارة انما هو الإتيان بفرد خاص، فما هو واجب غير ما يؤخذ الأجرة عليه. وفيه: ان مورد الإجارة ان كان تخصيص الواجب بخصوصية خارجة عن حريم متعلق الوجوب قابلة للإنفكاك عن الواجب أو غير قابلة له، كما اذا استأجره

محلل للمستأجر والمفروض انه محترم لا يقهر المكلف عليه [١] فجاز أخذ الأجرة بإذائه، فاذا تعين دفن الميت على شخص و تردد الأمر بين حفر أحد موضعين فاختار الولي أحدهما بالخصوص لصلابته أو لغرض آخر فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجباً عليه مقدمة للدفن وإن كان تعبدياً.

فإن قلنا بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك وإن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص فهو كالتوصلي.

وإن قلنا بأن اتحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصية مانع عن التفكيك بينهما في القصد كان حكمه كالتعيني.

وأمّا الكفائي فإن كان توصلياً أمكن أخذ الأجرة على إتيانه لأجل باذل الأجرة فهو العامل في الحقيقة، وإن كان تعبدياً لم يجز الإمتثال به وأخذ الأجرة عليه، نعم يجوز النيابة إن كان مما يقبل النيابة لكنه يخرج عن محل الكلام لأن محل الكلام أخذ الأجرة على ما هو واجب على الأجير لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر، فافهم.

لأن يمتثل الأمر بالدفن الواجب عليه بتخصيصه بأرض صلبة، أو أن يستأجر الخياط الذي وجب عليه خياطة ثوب زيد، وكان مخيراً في موضع الخياطة، بأن يخيّط ذلك الثوب في منزله لتعلق غرض عقلائي به صح ما ذكر، فإن تخصيص الواجب بهذه الخصوصية ليس بواجب.

وأما إن كان مورد الإجارة هو الحصة الخاصة والفرد الخاص.
وبعبارة أخرى: الواجب المتخصص بالخصوصية، فلا يتم، إذ العمل المستأجر عليه حين وقوعه يقع مصداقاً لما هو مملوك لله تعالى، ومسلوب الإحترام والقدرة، وما يجوز أن يقهر عليه، فعلى فرض كون هذه الأمور مانعة عن صحة الإجارة لم تصح في المقام.
وبما ذكرناه ظهر ما في استدلال المصنف رحمته للجواز.

[١] قال إنه محترم لا يقهر المكلف عليه فجاز أخذ الأجرة بإذائه.
نعم لو كان مراده الفرض الأول - كما لعله الظاهر من عبارة المكاسب - تمّ ما ذكره.

ثم إنه قد يفهم من أدلة وجوب الشيء كفاية كونه حقاً للمخلوق يستحقه على المكلفين [١] فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز له أخذ الأجرة منه ولا من غيره ممن وجب عليه أيضاً كفاية ولعل من هذا القبيل تجهيز الميت واناخذ الغريق بل ومعالجة الطبيب لدفع الهلاك.

[١] قوله كونه حقاً للمخلوق يستحقه على المكلفين.

حاصله : انه يفهم من أدلة وجوب بعض الأشياء كونه حقاً للمخلوق يستحقه على المكلفين فكل من أقدم عليه فقد أدى حق ذلك المخلوق فلا يجوز أخذ الأجرة عليه. وفيه: بناءً على عدم مانعية الوجوب عن صحة الإجارة - كما هو المختار - أو عدم مانعية الوجوب الكفائي عن صحة الإجارة - كما اختاره المصنف - بأنه كونه حقاً لا يكفي في عدم جواز الأخذ ما لم يثبت كونه حقاً مجانياً، ومع ثبوته لا فرق بين كونه حقاً للمخلوق وما لم يكن كذلك.

وبالجملة: المدار على المجانية لا على حقيقته للمخلوق.

أما عدم جواز أخذ الأجرة في الفرض الأول فواضح.

وأما جوازه فيما كان حقاً للمخلوق فلما تقدم في المورد الأول في جواب الوجه الرابع من ان ايجاب العمل للغير غير جعل العمل له، وهو لا يوجب مالكية ذلك الغير، فلا يمنع عن أخذ الأجرة فراجع ما ذكرناه.

لا يقال: إن مرجع هذا الجواب الى منع ثبوت حق للمخلوق في العمل، وإن الثابت انما هو حكم ينتفع به ذلك الغير.

فإنه يجب: إن ذلك تام، ولكن ندعي انه في الموارد التي ادعوا ثبوت حق للمخلوق كتجهيز الميت وتعليم الجاهل لا يستفاد من الأدلة أزيد من ما ذكرناه، ولا يمكن الاستفادة كون العمل مملوكاً ومستحقاً له، ولذا احوالوا الاستفادة ذلك فيها الى لطف قريحة، نعم لو ثبت في مورد ان الشارع الأقدس اعتبر الإستحقاق لا يبعد دعوى ظهوره في كونه بنحو المجانية.

ثم إنَّ هنا اشكالاً مشهوراً وهو ان الصناعات التي تتوقّف النظام عليها يجب كفاية لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعين بعضها على بعض المكلفين عند انحصار المكلف القادر فيه مع ان جواز أخذ الأجرة عليها مما لا كلام لهم فيه [١]، وكذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأجرة على الطبابة بوجوبها عليه كفاية أو عيناً كالفقاهة وقد تفصّل منه بوجوه:

أحدها: الإلتزام بخروج ذلك بالإجماع والسيرة القطعيين [٢].

فما ذكره بعض المحققين من أنه اذا كان اعتبار الإستحقاق تارة بنحو المجانية واخرى بنحو العوضية، فمجرد دلالة الدليل على الإستحقاق للعمل لا يجدي في سقوط الإحترام ما لم يدل على ان استحقاق العمل بنحو المجانية، وحيث انه عمل محترم لا دليل على اسقاط احترامه فلعامل مطالبة أجرة مثل عمله.

خلاف الظاهر.

ولكن منه يظهر وجه آخر لعدم مانعية ثبوت الحق عن أخذ العوض وهو حسن.

أخذ الأجرة على الواجبات النظامية

[١] هذا هو المورد الرابع: فالظاهر انه لاخلاف بينهم في جواز أخذ الأجرة على الواجبات النظامية، أي ما وجب لحفظ النظام من الحِرَف والصناعات المتوقّفة عليها النظام.

وحيث إنَّ المنسوب الى أكثرالأصحاب عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب جعل ذلك نقضاً عليهم.

وهم أجابوا عنه بأجوبة:

ولكن بناءً على ما عرفت من جواز أخذ الأجرة على الواجب مطلقاً لا مورد لهذا الإيراد اصلاً.

وكيف كان: فقد أجابوا عنه بأمور:

[٢] الأوّل: خروج ذلك بالإجماع والسيرة القطعيين.

الثاني: الإلتزام بجواز أخذ الأجرة على الواجبات اذا لم تكن تعبدية [١] و قد حكاها في المصاييح عن جماعة، و هو ظاهر كل من جَوَّز أخذ الأجرة على القضاء بقول مطلق يشمل صورة تعيَّنه عليه كما تقدم حكايته في الشرائع والمختلف عن بعض، وفيه ما تقدم سابقاً من أنَّ الأقوى عدم جواز أخذ الأجرة عليه [٢].

الثالث: ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية فلا يكون حينئذ واجباً [٣].

وفيه: ان ظاهر العمل والفتوى جواز الأخذ ولو مع بقاء الوجوب الكفائي بل مع وجوبه عيناً للإختصاص.

وفيه: ان مستند المنع لم يكن عدم الدليل في مقام الإثبات على الجواز أو الدليل على عدمه، كي يخرج عنه بذلك، بل كان المانع مانعاً ثبوتياً، وانه لا يعقل صحة الإجارة مع كون موردها واجباً، فلو قام الدليل على الجواز في مورد لا بد من الإلتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخلو: كشف ذلك الدليل عن بطلان تلك القاعدة، أورد ذلك الدليل وعدم العمل به.

[١] وقد عرفت ان هذا هو الجواب الصحيح وانه يجوز أخذ الأجرة على الواجب وان الوجوب لا يمنع عن ذلك.

فأفاده المصنف رحمته الله بقوله:

[٢] الأقوى عدم جواز أخذ الأجرة عليه، غير تام.

[٣] الثالث: ما عن المحقق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذ واجباً.

وفيه: انه إن أريد بذلك وجود من يقوم به، فراجع ذلك الى جواز أخذ الأجرة على الواجب الكفائي مطلقاً، وقد أنكر ذلك المحقق.

وإن كان المراد قيام الغير به.

فيرد عليه: انه لاخلاف بينهم في جواز أخذ أول من يقوم بالفعل الأجرة على عمله

الرابع: ما في 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 اجتماعاتهم أو عنوانات كلامهم فهو خلاف الموجود منها و إن كان الدليل يقتضي الفرق فلا بد من بيانه.

الخامس: ان المنع عن أخذ الأجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام، يوجب اختلال النظام لوقوع أكثر الناس في المعصية بتركها أو ترك الشاقّ منها و الإلتزام بالأسهل فانهم لا يرغبون في الصناعات الشاقّة أو الدقيقة إلاّ طمعاً في الأجرة و زيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات، فتسويغ أهل الأجرة عليها لطف في التكليف بإقامة النظام [٢].

[١] وبعبارة اخرى: ان المنع مختص بالواجبات النفسية التي وجبت لذاتها، كدفن الميت، دون الواجبات الغيرية كالصناعات التي هي مقدمة لحفظ النظام الواجب.

وفيه اولاً: ان المانع المتوهم انما هو الوجوب من حيث هو وجوب و لا فرق في ذلك بين النفسي والغيري.

و ثانياً أنه قد حقّق في محله ان السبب التوليدي واجب بعين الوجوب المتعلق بالمسبب لا بوجوب آخر، و فعل الصنائع والحِرَف بالنسبة الى ما يترتب عليها من حفظ النظام من هذا القبيل، إذ لا واسطة بين هذه الأفعال و حفظ النظام، وانما يحفظ النظام بها.

[٢] وبعبارة اخرى: ان حفظ النظام انما يتوقف على تلك الصناعات والحِرَف و هي وإن لم تتوقف على أخذ الأجرة و تجويزه، ولكن بما ان أكثر الناس انما يتصدون للصناعات الشاقّة طمعاً في الأجرة أو زيادتها، فمع عدم جواز أخذ الأجرة يتركونها أو يختارون الأعمال السهلة دون الشاقّة، فلا ينحفظ النظام لأجل العصيان، فقاعدة اللطف تقتضي تسويغ أخذ الأجرة تقريباً للعباد الى امتثال التكاليف النظامية.

و بهذا ظهر مقابلة هذا الوجه للوجه السابع في المكاسب.

فما أفاده المحقق الإيرواني رحمته الله من: ان مآل هذا الوجه الى الوجه السابع، غير تام.

وفيه: ان المشاهد بالوجدان ان اختيار الناس للصنائع الشاقة وتحملها ناش عن الدواعي الأخر غير زيادة الأجرة [١] مثل عدم قابليته لغير ما يختار أو عدم ميله اليه أو عدم كونه شاقاً عليه لكونه ممن نشاء في تحمل المشقة ألا ترى ان اغلب الصنائع الشاقة من الكفائيات كالفلاحة والحراث والحصاد وشبه ذلك لا تزيد أجرتها على الأعمال السهلة.

السادس: ان الوجوب في هذه الأمور مشروط بالعوض [٢] قال بعض الأساطين بعد ذكر ما يدل على المنع عن أخذ الأجرة على الواجب. اما ما كان واجباً مشروطاً، فليس بواجب قبل حصول الشرط فتعلق الأجرة به قبله لا مانع منه ولو كانت هي الشرط في وجوبه فكل ما وجب كفاية من حِرَف وصناعات لم تجب الا بشرط العوض باجارة أو جعالة أو نحوهما، فلا فرق بين وجوبها العيني للإنحصار ووجوبها الكفائي لتأخر الوجوب عنه وعدمه قبلها كما ان بذل الطعام والشراب للمضطر ان بقي على الكفاية أو تعين يستحق فيه أخذ العوض على الأصح لأن وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقاً بالأصالة كالنفقات أو بالعارض كالمنذور ونحوه، انتهى كلامه عليه السلام.

وفيه: ان وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض، لأنه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة فإن الطبابة والقصص والحجامة وغيرها مما يتوقف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات واجبة بذل له العوض أم لم يبذل.

[١] أورد عليه المصنف عليه السلام بأن المشاهد بالوجدان أن اختيار الناس للصنائع الشاقة ليس ناشئاً عن زيادة الأجرة بل عن دواعٍ أخر، وظاهره تسليم هذا الوجه على هذا التقدير. وفيه: ان ما اقتضته قاعدة اللطف في جميع التكاليف من جعل الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة كاف في التقريب الى الإمتثال هنا ولا حاجة الى شيء آخر.

[٢] حاصله: ان وجوب تلك الصناعات ليس مطلقاً بل هو مشروط بالعوض، فلا يعقل أن يكون أخذ العوض منافياً له.

وفيه: انه إن أريد بذلك كون أخذ العوض شرطاً للوجوب بمعنى انه لا وجوب لها قبل الإيجار.

السابع: ان وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها، وانما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام [١] وإقامة النظام غير متوقفة على العمل تبرّعاً بل تحصل به وبالعمل بالأجرة فالذي يجب على الطبيب لأجل إحياء النفس وإقامة النظام هو بذل نفسه للعمل لا بشرط التبرّع به بل له أن يتبرّع به وله ان يطلب الأجرة، وحينئذ فإن بذل المريض الأجرة وجب عليه العلاج وإن لم يبذل الأجرة والمفروض أدا ترك العلاج الى الهلاك اجبره الحاكم حسبة على بذل الأجرة فيستحق الأجرة في ماله وإن لم يكن له مال. ففي ذمته فيؤدّي 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 الأجرة عليه بناءً على المشهور. وأما ما أمر به من باب اقامة النظام فاقامة النظام تحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة. و أما العمل تبرّعاً فلا، و حينئذ فيجوز طلب الأجرة من المعمول له اذا كان أهلاً 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 مقدمة له فأخذ الأجرة عليه غير جائز فالتحقيق على ما ذكرنا سابقاً ان الواجب اذا كان عينيّاً تعيّنّاً لم يجز أخذ الأجرة عليه ولو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأجرة على بيان الدواء او تشخيص الداء.

فيرد عليه: ان لازمه عدم الوجوب قبل الإيجار وقبل ان يبذل الباذل العوض و لازم ذلك عدم انحفاظ النظام وإن أريد به كونه شرط الواجب كما يظهر من تمثيله ببذل الطعام والشراب 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 الأمر بالوجوب الضمني، و لم يفرق المشهور بين الواجب الضمني والاستقلالي في عدم جواز أخذ الأجرة عليه.

[١] محصله: ان وجوب تلك الصناعات ليس لأجل ذاتها، بل لأجل اقامة النظام وهي لا تتوقف على العمل تبرّعاً بل تحصل به وبالعمل بالأجرة فالواجب

و أما أخذ الوصي الأجرة على تولّى أموال الطفل الموصى عليه الشامل بإطلاقه لصورة تعيّن العمل عليه [١] فهو من جهة الإجماع والنصوص المستفيضة على ان له ان يأخذ شيئاً [٢]، وانما وقع الخلاف في تعيينه فذهب

هو العمل لا بشرط من المجانية وأخذ العوض.

وفيه: ان مقتضى هذا الوجه جواز أخذ الأجرة على جميع الواجبات سوى ما وجب مجاناً، وبعبارة أخرى: ان المانع المتوهم لم يكن ظهور الأدلة في المجانية، بل كان هو التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض، فلا يعقل على هذا جعل الوجوب على شيء مشروطاً بالعوض، ولا مطلقاً بالنسبة اليه.

الثامن: ان هذه الصناعات انما تجب لحفظ النظام، وهو انما يتوقف على التكسب بها فإيجابها تبرعاً نقض للغرض.

وفيه: ان من المشاهد بالوجدان استقامة النظام لو أتى بها تبرعاً، فالصغرى ممنوعة.

التاسع: ما أفاده المحقق النائيني رحمته وهو: ان الواجب على الأجير هو بذل عمله، أي تعلق التكليف أو الوضع بالمعنى المصدري لا بنتيجة عمله التي هي المعنى لاسم المصدر، فإن الطبيب وإن وجب عليه الطبابة عيناً إلا أنه مالك لعمله، والأجرة تقع بإزاء العمل الذي هو مناط مالية المال لا بإزاء قوله من حيث الإصدار

و بالجملة: متعلق الوجوب في الواجبات النظامية هو العمل بالمعنى المصدري، وعليه فلا مانع من أخذ الأجرة على نتيجة العمل.

وفيه: ان الفعل من حيث المعنى المصدري عين الفعل من حيث اسم المصدر، والفرق بينهما اعتباري كما حقق في محله، وعليه فالواجب بعينه هو العمل المستأجر عليه. [١] المصنف رحمته بعد بئانه على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب العيني التعيني

أورد على نفسه بنقوض ثلاثة:

الأول: جواز أخذ الوصي الأجرة على عمله حتى مع وجوب العمل عليه عيناً.

وأجاب عنه بوجهين:

أحدهما: ما أفاده سابقاً وهو: ان هذا حكم شرعي لا من باب المعاوضة.

[٢] ثانيهما: ما أفاده في المقام وهو: انه من جهة الإجماع والنصوص

جماعة الى انَّ له أجرة المثل حملاً للأخبار على ذلك، ولأنَّه اذا فرض احترام عمله بالنص والإجماع فلا بد من كون العوض أجرة المثل.

و بالجملة فلاحظة النصوص والفتاوى في تلك المسألة يرشد الى خروجها عما نحن فيه و أما باذل المال للمضطرّ [١] فهو انما يرجع بعوض المبدول لا بأجرة البذل [٢] فلا يرد نقضاً في المسألة.

المستفيضة الدالة على ان للوصي ان يأخذ شيئاً، المحمول على أجرة المثل فتوى و نصاً، بملاحظة احترام عمله.

وفي كلا الوجهين نظر:

أما الاول: فضافاً الى مناقضته للوجه الثاني: إذ لو لم يكن عوضاً بل كان حكماً تعديلاً لما كان العمل محترماً في نظر الشارع كي يحمل ذلك على أجرة المثل.

انه ينافي مع صحيح هشام بن الحكم قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عمن تولى مال اليتيم ماله أن يأكل منه؟ فقال عليه السلام: ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الأجر لهم فليأكل بقدر ذلك^١. فإنَّ ظاهره كون ما يأخذه الوصي عوضاً عن عمله.

و أما الثاني: فلائنه إذا كان أخذ العوض على الواجب مناقضاً لوجوبه عقلاً ولا يجتمعان فلا بد من توجيه تلك النصوص والفتاوى.

فالصحيح أن يقال: إنَّه بناءً على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب - كما هو المفروض في هذه النقوض - تحمل النصوص على ان الشارع الأقدس ولاية اعتبر كون الصغير مستحقاً لعمل الوصي بعوض، فكأنَّه 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، واجاب عنه.

[٢] بأن العوض انما هو للمبدول، والواجب هو البذل، فما هو الواجب غير ما جعل

العوض له.

وأما رجوع الأم المرضعة بعوض ارضاع اللباء مع وجوبه عليها [١] بناءً على توقّف حياة الولد عليه، فهو إما من قبيل بذل المال للمضطرّ [٢] وإما من قبيل رجوع الوصي بأجرة المثل من جهة عموم آية: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ فافهم [٣].

وأورد عليه السيد الفقيه: بأنّه في المقام أيضاً يرجع بعوض المبدول الذي هو العمل، والواجب إنما هو بذل العمل، فما هو الواجب شيء، وما يؤخذ عوضه شيء آخر. يرد على السيد ﷺ: أن بذل العمل ليس بالإيجاب، وقد حقق في محله أن الإيجاد والوجود متحدان ذاتاً ومتغايران بالإعتبار، فالعمل عين بذله وإيجاده لا شيء في مقابله، وهذا بخلاف بذل الأعيان فإنّه غير المبدول.

و يرد على المصنف ﷺ: أن ملاك عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب عند المصنف ﷺ هو سقوط احترامه، وإن استيفائه منه لا يتوقف على طيب نفسه، وهذا الملاك بعينه موجود في المبدول أيضاً، إذ الواجب وإن كان بذله إلا أن لازمه عدم دخل طيب نفسه في التصرف في المبدول وأتلافه الذي هو الملاك في سلب الإحترام عنده، والمفروض أن المال الذي لا إحترام له لا يجوز أخذه عوض عليه، فلا مناص عن الإلتزام بعدم جواز أخذه عوض إذا وجب البذل عيناً على هذا المسلك.

لكنك عرفت فساد المبنى.

[١] النقص الثالث: أنه يجب على الأم المرضعة ارضاع اللبن بناءً على توقف الحياة عليه، مع أنه يجوز أخذ العوض عليه.

وأجاب عنه بجوابين:

[٢] أحدهما: ما ذكره في الجواب عن النقض الأول.

[٣] الثاني: ما أجاب به عن النقض الثاني، وقد عرفت ما في كليهما.

ولما كانت هذه الوجوه، غير تامة عند المصنف ﷺ فقد قيّد عدم جواز أخذ الأجرة على الواجب النظامي بما إذا كان وجوبه عينياً تعينياً وحيث توجه إلى أن الأصحاب ملتزمون بجواز أخذها حتى في هذه الصورة - كما إذا تعيّنت الطبابة على طبيب - فلذا تصدى للجواب عنه.

وإن كان كفاً جاز الإستيجار عليه فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه، وعن غيره وإن لم يحصل الإمتثال ومن هذا الباب أخذ الطبيب الأجرة على حضوره عند المريض [١] اذا تعيّن عليه علاجه، فإنّ العلاج وإن كان معيّناً عليه الا ان الجمع بينه وبين المريض مقدمة للعلاج واجب كفاً بينه وبين أولياء المريض فحضوره أداء للواجب الكفاً كإحضار الأولياء الا انه لا بأس بأخذ الأجرة عليه، نعم يستثنى من الواجب الكفاً ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقاً للغير [٢] يستحقه من المكلف كما قد يدعى ان الظاهر من أدلة وجوب تجهيز الميت ان للميت حقاً على الإحياء في التجهيز فكل من فعل شيئاً منه في الخارج فقد ادى حق الميت فلا يجوز أخذ الأجرة عليه، وكذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه وما يحتاج اليه كصيغة النكاح ونحوها لكن تعيين هذا يحتاج الى لطف قريحة. هذا تمام الكلام في أخذ الأجرة على الواجب. وأما المحرام فقد عرفت عدم جواز أخذ الأجرة عليه.

[١] بأن أخذ العوض انما يكون لمقدمة هذا الواجب التي هي واجبة بالوجوب الكفاً، إذ الطابة مثلاً انما تتوقف على الجمع بين الطبيب والمريض، وهو كما يكون بحضور الطبيب عند المريض، كذلك يكون باحضار الأولياء المريض عند الطبيب. ويرد عليه: ﷺ ان الطابة بمعنى اعلام الدواء واجبة على الطبيب، ومقدمة هذا الواجب التي يعقل ان تصير واجبة بالوجوب المقدمي انما هي ما يكون فعل الطبيب نفسه، ولا يعقل أن يجب الإحضار بالوجوب المقدمي المترشّع من وجوب الطابة المتوجه الى الطبيب كما لا يخفى، فالحضور ايضاً واجب عيني لا يجوز أخذ العوض عليه، مع ان لازم هذا الوجه هو عدم جواز أخذ العوض في صورة الإحضار، وبناء المشهور على الجواز في هذه الصورة ايضاً.

[٢] تقدم الكلام في ذلك مفصلاً وعرفت عدم تماميته فلا نعيد.

وأما المكروه والمباح فلا إشكال في جواز أخذ الأجرة عليهما. وأما المستحب والمراد منه ما كان له نفع قابل لأن يرجع الى المستأجر ليصح الإجارة من هذه الجهة فهو بوصف كونه مستحباً على المكلف لا يجوز أخذ الأجرة عليه لأنّ الموجود من هذا الفعل في الخارج لا يتصف بالإستحباب الا مع الإخلاص الذي ينفيه اتيان الفعل لاستحقاق المستأجر اياه كما تقدم في الواجب، وحينئذ فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقفاً على نيّة القرية لم يجوز أخذ الأجرة عليه [١] كما اذا استأجر من يعيد صلاته ندباً ليقتنى به لأنّ المفروض بعد الإجارة عدم تحقق الإخلاص والمفروض مع عدم تحقق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد الى المستأجر وما يخرج بالإجارة عن قابلية انتفاع المستأجر به لم يجوز الاستئجار عليه، ومن هذا القبيل الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالة لا نيابة واهداء ثوابها الى المستأجر، فإنّ ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفي مع الإجارة وإن كان حصول النفع غير متوقف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه [٢] كبناء المساجد و اعانة المحاويع، فإنّ من بنى لغيره مسجداً عاد الى الغير نفع بناء المسجد وهو ثوابه وإن لم يقصد البناء من عمله الا أخذ الأجرة وكذا من استأجر غيره لاعانة المحاويع والمشي في حوائجهم، فإنّ الماشي لا يقصد الا الأجرة الا ان نفع المشي عائد الى المستأجر.

أخذ الأجرة على المستحب

هذا تمام الكلام في أخذ الأجرة على الواجب، وبه يظهر حال أخذ الأجرة على المستحب، وانه لا إشكال فيه بوجه.

ولكن المصنف رحمته الله فصل في أخذ الأجرة عليه بين أن تكون فائدة ذلك العمل -التي هي ملاك صحة الإجارة- مترتبة عليه اذا اتى به مع قصد الإخلاص كالصلاة المعادة التي نفعها جواز الإقتداء به، المتوقف على تحقق الإخلاص.

[١] فاختار عدم جواز أخذ الأجرة وبين ما لم تكن الفائدة كذلك، بل كانت مترتبة على العمل وإن لم يتحقق الإخلاص كبناء المساجد ونحوه.

[٢] فاختار الجواز، وحيث ان مبنى هذا التفصيل منافاة صفة العبادية

و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات [١] التي تقبل النيابة كالحج والزيارة ونحوهما، فإنَّ نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر وإن كان مستحباً إلا أن ترتب الثواب للمنوب عنه و حصول هذا النفع له لا يتوقف على قصد النائب الإخلاص في نيابته بل متى جعل نفسه بمنزلة الغير و عمل العمل بقصد التقرب الذي هو تقرب المنوب عنه بعد فرض النيابة انتفع المنوب عنه سواء فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في امتثال أوامر النيابة عن المؤمن أم لم يلتفت إليها أصلاً، ولم يعلم بوجودها فضلاً عن أن يقصد امتثالها، ألا ترى أنَّ أكثر العوام

للإجارة، وقد اشبعنا الكلام في ذلك و عرفت ان الإتيان بقصد استحقاق الأجرة لا ينافي الإخلاص فلا مورد لهذا التفصيل.
 فالأظهر هو جواز أخذ الأجرة على المستحب مطلقاً كما هو المشهور بين الأصحاب.
 وأما ما أفاده في وجه بطلان الإجارة من انه يعتبر في الإجارة أن يكون للعمل المستأجر عليه نفع عائد الى المستأجر.
 فقد تقدم الكلام فيه في اول هذا المبحث.

حقيقة النيابة في العبادات

[١] قوله و من هذا القبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات.
 المقام الثالث: فيما يتعلق بالنيابة في العبادات، وما أورد عليها من الإيرادات التي ذكرت مانعة عن أخذ الأجرة على العمل العبادي النيابة. وتلك الإيرادات ثلاثة:
 الأوّل: ما تقدم من الإشكال في أخذ الأجرة على التعديلات غير النيابة من منافاة أخذ الأجرة للإخلاص المعتبر في العبادة.
 الثاني: ان النائب لا أمر له الا بالنيابة، و هو مضافاً الى كونه توصلياً لو قصد به التقرب كان ذلك تقريباً له بالنسبة الى أمر نفسه لا بالأمر المتوجه الى المنوب عنه المتعلق بالعبادة.
 الثالث: ما نسب الى المحقق الخراساني رحمته الله وهو: أنَّ تقرب النائب يوجب

الذين يعملون الخيرات لأمواتهم لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيل (يتخيلون) النيابة مجرد احسان الى الميت لا يعود نفع منه الى نفسه، والتقرب الذي يقصده النائب بعد جعل نفسه نائباً هو تقرب المنوب عنه لا تقرب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرد استحقاق الأجرة عن فلان بأن ينزل نفسه منزلته في اتيان الفعل قربة الى الله، ثم اذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة فالأجير غير متقرب في نيابته لأن الفرض عدم علمه احياناً بكون النيابة راجحة شرعاً يحصل بها التقرب، لكنّه متقرب بعد جعل نفسه نائباً عن غيره فهو متقرب بوصف كونه بدلاً و نائباً عن الغير فالتقرب يحصل للغير.

فإن قلت الموجود في الخارج من الأجير ليس الا الصلاة عن الميت مثلاً و هذا متعلق الإجارة والنيابة، فإن لم يمكن الإخلاص في متعلق الإجارة لم يترتب على تلك الصلاة نفع للميت، وإن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأجرة كما ادّعت وليست النيابة عن الميت في الصلاة المتقرب بها الى الله تعالى شيئاً، ونفس الصلاة شيئاً آخر حتى يكون الأوّل متعلقاً للإجارة، والثاني: مورداً للإخلاص قلت: القربة المانع اعتبارها من تعلق الإجارة هي المعتبرة في نفس متعلق الإجارة، وإن اتحد خارجاً مع ما يعتبر فيه القربة مما لا يكون متعلقاً للإجارة فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة فعل للنائب من حيث انها نيابة عن الغير، و بهذا الاعتبار ينقسم في حقّه الى المباح والراجع والمرجوح و فعل للمنوب عنه، بعد نيابة النائب يعنى تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الأفعال [١].

حصول القرب لنفسه لا للمنوب عنه، اذ القرب المعنوي كالقرب الحسي، فالتقرب المعتمر في العمل العبادي النيابي غير قابل للنيابة.

أما الإيراد الأوّل فقد أجابوا عنه بأجوبة كلها مبتنية على تسليم منافاة أخذ الأجرة للإخلاص و حيث عرفت عدم منافاته له فلا مورد لهذا الإيراد اصلاً.

[١] أحدها: ما فهمه الأستاذ الأعظم و غيره من كلام المصنف رحمه الله في

وبهذا الاعتبار يترتب عليه الآثار الدنيوية والأخروية لفعل المنوب عنه الذي لم يشترط فيه المباشرة والإجارة تستلّق به بالإعتبار الأوّل: والتقرب بالإعتبار الثاني [١]، فالموجود في ضمن الصلاة الخارجية فعّال نيابة صادرة عن الأجير النائب، فيقال: نائب عن فلان، وفعل كأنّه صادر عن المنوب عنه فيمكن أن يقال على سبيل المجاز صلّى فلان، ولا يمكن أن يقال ناب فلان فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار فلا ينافي اعتبار القربة في الثاني جواز الإستئجار على الأوّل الذي لا يعتبر فيه القربة، وقد ظهر مما قرّرناه وجه ما اشتهر بين المتأخّرين فتوى وعملاً من جواز الإستئجار على العبادات للميت وإنّ الاستشكال

المقام، وهو: أن للنائب فعّالين:

أحدهما: فعل جانحي قلبي، وهو جعل نفسه بدلاً عن المنوب عنه في الإتيان بتكاليفه وتزويل نفسه منزله، وهذه هي حقيقة النيابة والأمر المتعلق بها أمر غير عبادي والأجرة إنما تجعل في مقابل هذا الفعل.

ثانيهما: ما هو فعل جارحي، وهو ذات العمل كالصلاة والحج، والأمر المتعلق به أمر تعبدى، ولم تجعل الأجرة بإزائه، ولكل من الفعلين غاية مترتبة عليه، فلا تنافي بين كون النيابة بقصد أخذ الأجرة وذات العبادة بداعي الإخلاص، وهذا الوجه هو الذي ذكره المصنف رحمته في كتاب القضاء.

وفيه: انه اذا كانت الأجرة بإزاء النيابة نفسها لزم استحقاقها بمجرد ذلك التنزيل القلبي وإن لم يأت بالمنوب فيه، وهو بديهي البطلان، وإن كانت بإزاء نفس العمل عاد المحذور.

[١] ثانيها: ما هو المستفاد من عبارة المكاسب في المقام وعبارة الفرائد في مبحث أصالة الصحة، وحاصله: أن العبادة النيابية كالصلاة اذا تحققت في الخارج كان لها اعتباران، وباعتبار هي فعل النائب، ولذا يجب عليه مراعاة الأجزاء والشرائط، وباعتبار هي فعل المنوب عنه، ولذا يراعى فيها القصر والإتمام، وهي بالإعتبار الأوّل لا يجب التقرب فيها كي يمنع عن أخذ الأجرة وبالإعتبار الثاني

في ذلك بمنافاة ذلك لإعتبار التقرب فيها ممكن الدفع خصوصاً بملاحظة ما ورد من الإستئجار للحج ودعوى خروجه بالنص فاسدة لأنّ مرجعها الى عدم اعتبار القرية في الحج واضعف منها دعوى ان الإستئجار على المقدمات كما لا يخفى مع ان ظاهر ما ورد في استئجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده اسماعيل كون الإجارة على نفس الأفعال.

عبادة لا يؤخذ عليها الأجرة، فلا مانع من وقوعها قُرْبِيَّةً محضة عن المنوب عنه. وبالجملة: العبادة النيابية فعل لشخصين اعتباراً، وهي بأحد الإعتبارين قُرْبِيَّةً وبالإعتبار الآخر غير قربية، والأجرة انما تكون بإزائها بالإعتبار الثاني. وفيه: انه بما ان الفعل الخارجي واحد حقيقة، وهو منسوب الى النائب بالذات، و الى المنوب عنه بالعرض، والمحرك والداعي نحو هذا الفعل أمران على الفرض: أمثال الأمر المتعلق به، واستحقاق الأجرة، فعلى فرض كون ذلك مانعاً عن الخلو لم يتمحض الفعل في الإخلاص.

وبعبارة اخرى: ما هو منسوب الى النائب بالذات بعينه منسوب الى المنوب عنه بالعرض، فلا يعقل أن يكون الداعي لكل منهما غير الداعي الى الآخر. وبالجملة: الموجود الخارجي واحد، والداعي انما يدعو الى ذلك، فاذا كان الداعي متعدداً لزم عدم تمحضه في الإخلاص.

ثالثها: ما حكاه المصنف عليه السلام في كتاب القضاء عن غيره، وحاصله: ان النية مشتملة على قيدين: أحدهما: كون الفعل خالصاً لله، ثانيهما: كونه عن الغير بأجرة او بغيرها و ما يؤخذ عليه الأجر انما هو القيد الثاني اعني النيابة عن المنوب عنه بمعنى أنه مستأجر على النيابة، وقيد القرية على حاله لا تعلق للإجارة به الا من حيث كونه قيداً للعمل المستأجر عليه.

وبالجملة: ما يؤخذ عليه الأجر انما هو القيد الثاني دون المقيّد بقصد القرية أو نفس امتثال الأمر.

وفيه: ان هذا الوجه مع دقته يوجب رفع الإشكال من حيث التشريك في الداعي خاصة، وأما محذور عدم تحض الخلوص طولاً فهو يبقى على حاله، إذ الصلاة عن قصد القرية انما يؤتى بها لأجل الأجرة فلا اخلاص طولاً، والمفروض في هذا المقام لزومه.

رابعها: ان عنوان النيابة يلحق الفعل المنوب فيه، وبه يصير متعلّقاً للإجارة وهو كون العمل عن فلان، فالعمل من حيث ذاته عبادة، ومن حيث وصفه -أي تقيده بكونه عن الغير- معاملة محضة يؤخذ عليه الأجرة.

وفيه: انه من حيث كون الفعل واحداً حقيقة وخارجاً فالداعيان المفروضان إما أن يكونا محرّكين نحوه في عرض واحد فيلزم عدم الخلوص عرضاً، أو يكون أحد الأجرة في طول الداعي القربي فيلزم عدم تحض الخلوص طولاً.

فتحصل: انه على فرض منافاة أخذ الأجرة للعبادية لا يمكن تصحيح العبادات النيابة بوجه.

وأما الإيراد الثاني فقد أجاب عنه المحقق اليزدي في دُرره بما حاصله: ان مباشرة الفاعل تارة: تكون دخيلة في حصول الغرض المترتب على الفعل، فلا يسقط الأمر بفعل الغير وإن لم يكن العمل عبادياً، وأخرى: لا تكون دخيلة فيه، فلا مانع من صيرورة الأمر المتعلّق به محرّكاً للغير لإيجاد ذلك الفعل مراعاة لصديقه واستخلاصه من المحذورات المترتبة على ذلك الأمر من العقاب والبعد عن ساحة المولى.

والظاهر ان الى هذا نظر المحقق النائيني رحمته حيث قال: إنّ الأمر الإجاري تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجه الى المنوب عنه.

وفيه: انه اذا كان الغرض مترتباً على فعل كل واحد منهما بما هو لازم كون الأمر متوجّهاً اليهما، غاية الأمر بما ان الغرض واحد و يحصل بفعل كل منهما، يكون الوجوب كفاً، فيخرج عما هو محل الكلام، وإن كان مترتباً على فعل المنوب عنه خاصة، غاية الأمر أعمّ من المباشري والتسيبي، وما بالذات وما بالعرض.

فثله لا يصلح الا لتوجه الأمر الى المنوب عنه المحرك نحو الفعل أعم من المباشرة والتسبيب، ولكن هذا الأمر لا يعقل أن يكون محركاً للنائب نحو الفعل، إذ التكليف غير المتوجه اليه كيف يحركه، نعم اذا كان الغرض يحصل بفعله وكان الواجب توصلياً لزم سقوط التكليف بفعله لحصول الغرض لا للإمتثال.

و بالجملة: الأمر المتعلق به لا يعقل محركيته نحو عمل غيره الصادر باختياره و ارادته.

وربما يجاب عنه كما عن بعض المحققين: بأن النيابة من الإعتبارات العقلية لها آثار عند العقلاء، فاذا مضاهى الشارع الأقدس لزم ترتب تلك الآثار عليها، فاذا كان المنوب فيه من العبادات كان مقتضى امضاء النيابة توجه التكليف المتوجه الى المنوب عنه الى النائب أيضاً.

وفيه: انه إن أريد بذلك توجه ذلك التكليف اليه فهو غير معقول، إذ الفرد المشخص كيف يمكن توسعته؟

وإن أريد انتسابه اليه بالعرض، فيرد عليه: ان البعث العرضي لا يجدي في الإنبعث الحقيقي.

وإن أريد توجه تكليف آخر الى النائب فهو يحتاج الى دليل.

والصحيح في الجواب عن هذا الإيراد أن يقال: إنّه دلت النصوص المستفيضة على توجه أمر استجابي الى جميع الناس في النيابة عن الميت والحي في بعض الموارد، وهو أمر عبادي نظير الأمر المتوجه الى المنوب عنه، وهو متعلق بالفعل المعنون بعنوان النيابة عن الغير، و عليه فالنائب انما يأتي بالعبادة بداعي الأمر المتوجه الى نفسه لا بالأمر العبادي المتوجه الى المنوب عنه.

وأما الإيراد الثالث وحاصله: 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، ولهذا الإيراد

ثم اعلم أنه كما لا يستحقّ الغير بالإجارة ما وجب على المكلف على وجه العبادة كذلك، لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة [١].

الترزم بعض بأن باب النيابة باب إهداء الثواب.

والترزم المحقق الخراساني رحمته على ما نسب اليه بعدم لزوم قصد التقرب على النائب و إن رضا المنوب عنه بما نسب اليه كاف في مقربة العمل له.

ولكن بما أن 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.

والحق 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 بالأمر الإستحبابي وقصد النائب التقرب انما يكون لأجل الأمر المتوجه الى النائب نفسه، و حصول التقرب المعنوي بالمعنى الملازم لفراغ الذمة عن التكاليف انما يكون لأجل فراغ ذمة المنوب عنه عنها، و بالمعنى الآخر لا تتعقّل، 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 بالإجارة ما وجب على المكلف.

الظاهر تمامية ما أفاده رحمته بناءً على منافاة أخذ الأجرة للعبادية، إذ كما ان لازم تلك عدم صحة الإجارة على العبادة كما تقدم، كذلك، لازمها عدم وقوع ما يؤتى به لاستحقاق الغير بالإجارة على وجه العبادة لنفسه لفرض عدم اجتماع الخلوص مع الإتيان بداعي استحقاق الغير بالإجارة.

فلا يرد عليه ما أورده السيد الفقيه رحمته من: ان عمدة المنع في المسألة السابقة انما هي عدم امكان الخلوص في التبعديات و لزوم كون الأكل بالباطل و اللغوية والسفهية في غيرها و في المقام لا يجري شئ من الوجهين.

فلو استؤجر لإطافة صبيٍّ أو مُغْمى عليه فلا يجوز الإحتساب في طواف نفسه [١] كما صرَّح به في المختلف.

واضعف من ذلك استدلال المحقق التقي لما أفاده المصنف عليه السلام بأنَّ أكل المال بإزاء هذا الفرد الواجب أكل له بالباطل، إذ المدعى ليس عدم استحقاق الأجرة، بل عدم وقوعه عبادة عن نفسه.

الطواف المستأجر عليه لا يحتسب عن نفسه

[١] قوله: فلو استؤجر لإطافة صبيٍّ أو مُغْمى عليه فلا يجوز الإحتساب في طواف نفسه.

محصل القول في هذا الفرع: انه إن قلنا: بأنَّ في إطافة الصبي غير المميز والمُغْمى عليه يكون الطواف هو فعل المحمول والحامل ليس الا كالدابة، فحكم هذا الفرع حكم الفرع الآتي، وستعرف تنقيح القول فيه.

وإن قلنا: بأنَّ الطواف من فعل الحامل وهو الطائف حقيقة فقد يقال: بأنَّ المثال داخل في الكبرى الكلية المتقدمة، لأنَّ هذا الطواف الشخصي وقع مصبَّ الإجارة فلا يصح أن يؤتى به على وجه العبادية لنفسه.

ولعله الى هذا نظر العلامة عليه السلام حيث عنون الفرع الآتي واستدل له بوجه آخر.

ولكن يرد عليه: ان طواف كل شخص هي الحركة القائمة به حول البيت، وانما يقال بأنَّ الحامل طائف من جهة ان تلك الحركة توجد بفعله و يعتبر في صحته ما يعتبر في طواف نفسه، وعليه فحيث انه في الإطافة تكون حركتان قائمتان بالحامل والمحمول، فلا محالة يكون لهما إيجابان لإتِّحاد الإيجاد والوجود ذاتاً، فلا مانع من كون أحدهما مورد الإجارة والآخر مأموراً به بالأمر العبادي الإيجابي، ولا يلزم اتحاد مورد الإجارة مع مورد ذلك الأمر كي يلزم المحذور المتقدم.

بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف [١] كما صرح به جماعة تبعاً للإسكافي لأن المستأجر يستحق الحركة المخصوصة عليه، لكن ظاهر جماعة جواز الإحتساب في هذه الصورة لأن استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به كما لو استؤجر لحمل متاع و في المسألة أقوال، قال في الشرائع و لو حمّله حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كل منها طوافه عن نفسه [٢]، انتهى.

و قال في المسالك هذا اذا كان الحامل متبرّعاً أو حاملاً بجمالة أو كان مستأجراً للحمل في طوافه، اما لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب للحامل لأنّ الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره فلا يجوز صرفها الى نفسه، و في المسألة أقوال هذا أجودها انتهى. و اشار بالأقوال الى القول بجواز الإحتساب مطلقاً كما هو ظاهر الشرائع و ظاهر القواعد على اشكال، و القول الآخر ما في الدروس من انه يحتسب لكل من الحامل والمحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه، انتهى.

والثالث: ما ذكره في المسالك من التفصيل.

والرابع: ما ذكره بعض محشّي الشرائع من استثناء صورة الإستئجار على الحمل.

والخامس: الفرق بين الإستئجار للطواف به و بين الإستئجار لحمله في الطواف وهو ما اختاره في المختلف، و بنى فخرالدين في الإيضاح جواز الإحتساب في صورة الإستئجار للحمل التي استشكل والده رحمته فيها على ان ضمّ نية التبرّد الى الوضوء قاذح أم لا و المسألة مورد نظر و إن كان ما تقدم من المسالك لا يخلو عن وجه.

الأجير لحمل غيره في الطواف

[١] قوله: بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف.

وملخص القول أنّه في المسألة أقوال:

[٢] أحدها: جواز الإحتساب مطلقاً وقد استظهره المصنف رحمته من الشرائع.

الثاني: ما عن المسالك من انه يحتسب لكل من الحامل والمحمول في صورة كون الحامل متبرعاً أو حاملاً بجمالة أو كان مستأجراً للحمل في طوافه لنفسه، أما لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب للحامل.

الثالث: ما عن جماعة منهم الإسكافي وهو: انه لا يجوز الإحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره أو لحمله في الطواف ولو كان الحمل في طواف نفسه، وبه يفترق عما في المسالك.

الرابع: ما عن المختلف من انه يجوز الإحتساب عن نفسه لو استؤجر للحمل في الطواف، ولا يجوز ذلك لو استؤجر للطواف.

وأما ما عن الدروس من: انه يحتسب لها الا ان يستأجره على حمله لا في طوافه. فإن أريد به استثناء الإستئجار لا في طوافه اي المقيد بعدم حمله في طواف نفسه، فهو يرجع الى القول بالجواز مطلقاً، لأن القائل بالجواز كذلك لا يقول به في هذه الصورة. وإن أريد به استثناء الإستئجار على الحمل، مطلقاً الا على الحمل في طواف نفسه من جواز الإحتساب، فهو يرجع الى ما عن المسالك فهو ليس قولاً خامساً على كل تقدير.

و التحقيق هو القول الأول، إذ ما يستحقه المستأجر انما هو الحمل فقط، فلا ينافي مع طواف نفسه.

و دعوى انه اذا أجره على الحمل في الطواف تكون حركته حول البيت مملوكة للمستأجر، فكيف يسوغ له ان يحسبها من طواف نفسه كما عن المحقق الإيرواني رحمته الله.

مندفعة بما تقدم من ان المملوك هي حركة المحمول لا الحامل وإن كانتا متلازمتين، مع انه قد مرّ في مبحث أخذ الأجرة على الواجب عدم التنافي بين المملوكية والوجوب، نعم لو كان نائباً عن الغير في الطواف لم يصح أن يحتسب به عن نفسه، إذ الفعل الواحد لا يعقل وقوعه عن شخصين وامتثالاً للأمرين المتوجهين

ثم إنَّه قد ظهر مما ذكرناه من عدم جواز الاستئجار على المستحبِّ إذا كان من العبادات انه لا يجوز أخذ الأجرة على اذان المكلف لصلاة نفسه [١] إذا كان مما يرجع نفع منه الى الغير يصح لأجله الاستئجار كالإعلام بدخول الوقت

الى النائب المقتضي كل منهما للإتيان بفرد غير ما يقتضيه الآخر، فهو نظير ما لو كان عليه قضاء صلاة ظهر وكان في وقت ظهر اليوم، فكما انه لا يجوز أن يأتي بصلاة واحدة امتثالاً للأمرين القضائي والأدائي فكذلك في المقام بلا تفاوت أصلاً.
ومما يدل على ما اخترناه من الجواز في صورة الحمل والإطافة.

حسن حفص بن البختري عن الإمام الصادق عليه السلام: في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي؟ فقال عليه السلام: نعم ^١.

وحسن الهيثم التميمي عنه عليه السلام: عن رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في حمل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمروة أجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ فقال عليه السلام: أيها الله اذاً ^٢.

فإنها يدلان على ان حمل الغير في الطواف وإطافة الصبي لا ينافيان مع قصد الحامل والمطوف الطواف عن نفسه لكون كل منهما مما لا مساس له بالآخر، فكذلك اذا وقع الحمل أو الإطافة مصبَّ الإجارة مع ان مقتضى اطلاقهما الجواز في فرض الإجارة وقد عرفت ان هذا هو مقتضى القاعدة ايضاً، والله العالم.

أخذ الأجرة على الأذان

[١] المشهور بين الأصحاب عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان بل عليه الإجماع كما عن غير واحد حكايته.

واستدل له المصنف رحمته بالقاعدة التي اشار اليها وهي عدم جواز أخذ الأجرة على العبادات، ولكن قد عرفت عدم تماميتها، ومع ذلك الأظهر عدم جواز أخذ الأجرة عليه، للنصوص الخاصة. لاحظ.

(١) الوسائل، باب ٥٠ من أبواب الطواف، حديث ٣، كتاب الحج.

(٢) الوسائل، باب ٥٠ من أبواب الطواف، حديث ٤.

أو الإجتزاء به في الصلاة وكذا اذان المكلف للإعلام عند الأكثر كما عن الذكرى و على الأثبه كما في الروضة وهو المشهور كما في المختلف ومذهب الأصحاب الا من شذ كما عنه وعن جامع المقاصد، وبالإجماع كما عن محكي المختلف بناءً على انها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله، فلا يجوز ان يستحقها الغير.

وفي رواية زيد بن على عن آبائه عن علي عليه السلام انه أتاه رجل، فقال له: والله اني أحبك لله، فقال له: لكنني أبغضك لله، قال: ولم؟ قال: لأنك تبغي في الاذان أجراً وتأخذ على تعليم القرآن أجراً [١].

وفي رواية حمران الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين. وفيها قوله عليه السلام ورأيت الاذان بالأجرة والصلاة بالأجر، ويمكن أن يقال: إن مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب اذا لم يتقرب بها لافساد الإجارة مع فرض كون العمل مما ينتفع به وإن 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، وأمّا الروايات فضيعة، ومن هنا استوجه الحكم بالكراهة في الذكرى والمدارك ومجمع البرهان والبحار بعد أن حكى عن علم الهدى عليه السلام.

صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام لا تصل خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً ولا تقبل شهادته ^١.

فإنه يدل على ان الآخذ فاسق لا يجوز الصلاة خلفه ولا تقبل شهادته.

وحسن حمران عن الإمام الصادق عليه السلام الوارد في فساد الدنيا واضمحلال الدين ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر ^٢.

[١] ويؤيده خبر زيد بن على المذكور في المتن ^٣. وهو ضعيف السند لحسين بن

علوان وغيره.

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الشهادات، حديث ٦.

(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف، حديث ٦.

(٣) الوسائل، باب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ولو اتضحت دلالة الروايات [١] أمكن جبر سند الأولى بالشهرة مع ان رواية
 حمران حسنة على الظاهر بابن هاشم.

و خبر السكوني: قال النبي ﷺ لعلي عليه السلام: ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه
 أجراً^١.

ومقتضى اطلاق النصوص عدم الفرق بين الأذان للصلاة، والأذان الإعلامي إن
 ثبت مشروعيته، أي كونه غير أذان الصلاة ومن غير فرق بين اعتبار قصد القرية في الأذان
 الإعلامي وعدمه، ومن غير فرق بين كون الأذان مما ينتفع به وإن لم يتقرب به وعدمه.
 وبذلك يظهر ما في ترديد المصنف رحمه الله في الحكم بعدم الجواز في الأذان الإعلامي، و
 اضعف منه افتاء جمع بالكراهة.

[١] و ظاهر المصنف رحمه الله في المتن حيث قال: ولو اتضحت دلالة الروايات، عدم
 وضوح دلالتها.

أما عدم ظهور الأولى: فلعدم الملازمة بين المبغوضية وكونه فاعلاً للمحرم، لا مكان
 كون بعض مراتب المبغوضية على ارتكاب المكروه، ويؤيده اقترانه بأخذ الأجرة على
 تعليم القرآن الذي دلت النصوص على جوازه.

و أما عدم ظهور الثانية: فلأنه لا ريب في ان المراد باضحلال الدين تعطيل
 أحكامه، وعليه فيمكن أن يكون المراد به في الخبر شيوع ارتكاب المكروه وهو أخذ
 الأجر للأذان لا ارتكاب المحرم.

ولكن الإنصاف ان هذا خلاف ظاهر الحسن، مضافاً الى ما تقدم من ان الصحيح
 كالنص في عدم الجواز فاذلاً لا ترديد في الحكم.

أخذ الأجرة على الإمامة

و من هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الإمامة [١] مضافاً الى موافقتها للقاعدة المتقدمة من أنّ ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على تحققه على وجه الإخلاص فلا يجوز الإستئجار عليه لأنّ شرط العمل المستأجر عليه قابلية ايقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتى يكون وفاء بالعقد، و ما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك، ثم ان من الواجبات التي يحرم أخذ الأجرة عليها عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه [٢] كما هو أحد الأقوال في المسألة لقوله تعالى ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ المفسّر في الصحيح بالدعاء للتحمل، و كذلك أداء الشهادة لوجوبه عيناً أو كفاية و هو مع الوجوب العيني واضح.

[١] قوله و من هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام من حرمة أخذ الأجرة على الإمامة.

وفيه: مضافاً الى ما عرفت من ان مقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على الواجب، والعبادة: انه بناءً على عدم جواز أخذها عليهما يجوز أخذ الأجرة على الإمامة على القاعدة، إذ الإمامة لا يعتبر في تحققها قصد الإمام لها، فضلاً عن اعتبار قصد القرية، و لذا لو صلى و اقتدى به جماعة من غير ان يلتفت هو بذلك صحت الجماعة و عليه فلو أخذ الأجرة على الإمامة لا مانع منه حتى على هذا المسلك.

نعم، يدل على عدم جوازه صحيح محمد بن مسلم المتقدم، بل وكذلك حسن حمران بناءً على دلالته على عدم الجواز و ارادة الصلاة بالناس من قوله: والصلاة بالأجر. أمّا المبنى الأول: فقد مرّ ما فيه، و أما الثاني: فالإنصاف عدم ظهوره في ذلك، و على ذلك فالعمدة هو الصحيح.

أخذ الأجرة على الشهادة

[٢] وجوب أداء الشهادة مع استدعاء صاحب الحق للتحمل مورد اتفاق الأصحاب والكتاب والسنة المستفيضة شاهدان به. و بدون استدعاء صاحب الحق وجوبه هو المشهور بين الأصحاب كما في المسالك.

و أما مع الوجوب الكفائي فلأنَّ المستفاد من أدلة الشهادة كون التحمل و الأداء حقاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لا يقابل بعوض للزوم مقابلة حق الشخص بشئ من ماله فيرجع الى أكل المال بالباطل [١] ومنه يظهر انه كما لا يجوز أخذ الأجرة من المشهود له، كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية اذا استأجره لفائدة اسقاطها عن نفسه، ثم انه لا فرق في حرمة الأجرة بين توقّف التحمل او الأداء على قطع مسافة طويلة و عدمه.

و أما تحمل الشهادة مع دعوة صاحب الحق في الجواهر وجوبه المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة و انما الخلاف في انه واجب عيني أو كفائي و قد اشبعنا الكلام في المسألتين في الجزء الخامس والعشرين من كتابنا فقه الصادق.

والكلام في المقام انما هو في أخذ الأجرة عليها.

فقد استدل لعدم جوازه بوجهين:

الأول: انه لا يجوز أخذ الأجرة على الواجب.

[١] الثاني: ما في المتن وهو ان المستفاد من الأدلة ان تحمل الشهادة و أدائها حقان ثابتان للمشهود له على الشاهد فالموجود في الخارج من الشاهد حق للمشهود له لا يقابل بالمال للزوم مقابلة حق الشخص بشئ من ماله فيرجع الى أكل المال بالباطل. وفيها نظر:

أما الأول: فلما تقدم مستوفي من جواز أخذ الأجرة على الواجب.

و أما الثاني: فلأنَّ المستفاد من الأدلة، انما هو حكم شرعي على نهج سائر الأحكام الشرعية، غاية الأمر كونه ايجاباً للغير، والفرق بينه و بين جعل العمل للغير في غاية الوضوح. مع انه لو ثبت كونها حقين انه اذا كان اعتبار الإستحقاق بنحو المجانية لم يحز أخذ الأجرة عليها، و أما اذا لم يكن كذلك فالأظهر جوازه كما تقدم في أخذ الأجرة على الواجب الكفائي، و عليه فحيث لم يثبت ذلك في المقام فالأظهر جواز أخذ الأجرة.

نعم لو امتنع المشهود له عن أداء الأجرة، فان كان ذلك بعد عقد الإجارة وجب على الشاهد التحمل و الأداء بالعوض المسمي، و إن كان قبله وجباً مجاناً.

نعم لو احتاج الى بذل مال فالظاهر عدم وجوبه [١] ولو أمكن احضار الواقعة عند من يراد تحمله للشهادة فله ان يمتنع من الحضور ويطلب الإحضار بقي الكلام في شئ [٢] و هو ان كثيراً من الأصحاب صرحوا في كثير من الواجبات والمستحبات التي يحرم أخذ الأجرة عليها بجواز ارتزاق مؤديها من بيت المال المعد لمصالح المسلمين وليس المراد أخذ الأجرة او الجعل من بيت المال لأن ما دل على تحريم العوض لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقاً للغير يجب ادائه اليه عيناً أو كفاية فيكون أكل المال بازائه أكلاً له بالباطل كان اعطائه العوض من بيت المال اولى بالحرمة لأنه تضييع له واعطاء مال المسلمين بازاء ما يستحقه المسلمون على العامل. بل المراد انه اذا قام المكلف بما يجب عليه كفاية أو عيناً مما يرجع الى مصالح المؤمنين (المسلمين) و حقوقهم كالقضاء والإفتاء والأذان والإقامة ونحوها ورأى ولي المسلمين المصلحة في تعيين شئ من بيت المال له في اليوم او الشهر او السنة من جهة قيامه بذلك الأمر لكونه فقيراً يمنع القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضرورياته فيعين له ما يرفع حاجته وإن كان أزيد من أجرة المثل أو أقل منها ولا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام او قبله حتى انه لو قيل له اقض في البلد وانا اكفيك مؤونتك من بيت المال جاز ولم يكن جعالة، وكيف كان فقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق الا مع الحاجة على وجه يمنع القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونة. فالارتزاق مع الاستغناء ولو بكسب لا يمنع القيام بتلك المصلحة غير جائز و يظهر من اطلاق جماعة في 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 الأدلة حرمة الإباء والكتان للشهادة -فعدم وجوب بذل المال واضح، إذ لا يتوقف امتثال هذا التكليف على الحضور ايئنا استحضروه بل هو يمتثل بعدم الإباء والامتناع لو احضرت الواقعة عنده.

و إن قلنا بأن التحمل والأداء واجبان، فهما وإن كانا واجبين مطلقين، و مقدمة الواجب المطلق واجبة الا انه بمقتضى حديث نفي الضرر، يحكم بعدم وجوبه.

[٢] قوله بقي الكلام في شئ.

خاتمة

تشتمل على مسائل الأولى: صرح جماعة كما عن النهاية والسرائر والتذكرة والدروس و جامع المقاصد بحرمة بيع المصحف [١] والمراد به كما صرح به في الدروس خطّه و ظاهر المحكي عن نهاية الأحكام اشتهاها بين الصحابة حيث تمسك على الحرمة بمنع الصحابة وعليه تدل ظواهر الأخبار المستفيضة.

قد تقدم الكلام في هذا الفرع في مبحث الرشوة مفصلاً، و عرفت ان الإرتزاق من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين جائز لمن قام بالوظائف التي يعود نفعها الى المسلمين وإن لم يجر أخذ الأجرة عليها لأن الإرتزاق غير أخذ الأجرة. وعرفت ان الاظهرما هو المشهور بين الأصحاب من جواز الإرتزاق حتى مع عدم الحاجة.

فتقييد المصنف ﷺ له في المقام بالحاجة غير تام. مع انه قد مر من المصنف ﷺ جواز اعطاء الإمام من خراج الأراضى للقاضي وإن لم يكن محتاجاً أن رأى مصلحة في ذلك. نعم ما كان من الحقوق مختصاً بالفقراء كالكفارات والأوقاف المختصة بهم لا يجوز اعطائه بغير المحتاج.

حرمة بيع المصحف

خاتمة: في بيان مسائل:

[١] الأولى: صرح جماعة بحرمة بيع المصحف.

وقبل التعرض لحكم المسألة لابد من تقديم أمرين:

الأول: ان المصحف عبارة عن الأوراق المتضمنة للخطوط على حد سائر الكتب دون خصوص الخط كما عن الدروس و ارتضاه المصنف ﷺ والشاهد على ذلك هو الفهم العرفي الا ترى ان أحداً لا يحتمل أن يكون المراد بالجواهر عند اطلاقها خصوص الخطوط المنقوشة في ذلك الكتاب.

و بالجملة لا اظن التردد في ذلك بحسب المتفاهم العرفي.

الثاني: ان الخطوط المنقوشة سواء كانت من قبيل الجواهر كالخطوط المنقوشة

ففي مؤتمة سماعه لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام، قلت: فأتقول في شرائها، قال: اشترَ منه الدفتين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري منه الورق. وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً [١]، ومضمة عثمان ابن عيسى قال: سألته عن بيع المصاحف وشرائها، قال [فقال] لا تشتري كلام الله ولكن اشتر الجلد والحديد والدفة (الدفتين) وقُلْ اشتر منك هذا بكذا وكذا. ورواه في الكافي عن عثمان بن عيسى عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام ورواية جرّاح المدائني في بيع المصاحف، قال: لا تبع الكتاب ولا تشتريه وبع الورق والأديم والحديد.

بالخبر، أو كانت من قبيل الاعراض أو هيئات الاموال، انما تقابل بالمال لأنها يرغب اليها وبيذل بازائها العوض، بل ربما تكون عمدة النظر اليها ولا نظر الى الاوراق اصلاً، كما انه ربما يكون كل منها منظوراً اليها ويجعل العوض بازائها معاً. وبالجملّة: لا يعتبر في صدق مفهوم البيع كون المبيع من الجواهر. مضافاً الى ما تقدم من انها ربما تكون من قبيل الجواهر. وعليه: فما أورده الأستاذ الأعظم على المصنف عليه السلام بأن الخط بما هو خط غير قابل للبيع، غير وارد.

إذا عرفت هذين الأمرين. فاعلم أنّ النصوص الواردة في المقام على طائفتين: الأولى: ما دل على المنع وهي قسمان: الأول: ما يكون ظاهراً في المنع عن بيع الأوراق المشتملة على الخطوط المقيّدة بها التي عليها يحمل المصحف عند اطلاقه.

[١] كخبر ^١ سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن. والظاهر من قوله وإياك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب بيع الورق المقيد بالخطوط المنقوشة، فينطبق على ما في صدره من النهي عن بيع المصاحف. ولكن الخبر ضعيف السند، لأن في طريقه الحسن بن علي بن أبي حمزة الذي هو ضعيف، والغريب تعبير المصنف عليه السلام عن هذا الخبر بالموتق.

[١] ورواية عبدالله بن سيابة قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: ان المصاحف لن تشتري فاذا اشتريت فقل: انما اشتري منك الورق وما فيه من الأديم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا. وظاهر قوله عليه السلام ان المصاحف لن تشتري انها لا تدخل في ملك أحد على وجه العوضية عما بذله من الثمن، وانها اجل من ذلك ويشير اليه تعبير الإمام في بعض الأخبار بكتاب الله وكلام الله الدال على التعظيم وكيف كان، فالحكم في المسألة واضح بعد الأخبار وعمل من عرفت حتى مثل الحلي الذي لا يعمل بأخبار الآحاد.

[١] وخبر^١ عبدالرحمن بن سليمان، في الوسائل عبدالرحمن بن سيابة، و تبعه المصنف، وفي المصدر عبدالرحمن بن سليمان عن الإمام الصادق عليه السلام لاحظ المتن. وهذا الخبر مجهول لعبدالرحمن.

وخبر جراح المدائني عن الإمام الصادق عليه السلام في بيع المصاحف قال: لا تبع الكتاب ولا تشتريه وبع الأديم والورق والحديد^٢ وهذا الخبر ايضاً ضعيف لقاسم بن سليمان وجراح القسم الثاني: ما يكون ظاهراً في المنع عن بيع الخطوط المنقوشة. كموثق^٣ سماعة عنه عليه السلام رواه في المتن مع اختلاف عن بيع المصاحف وشرائها، فقال: لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفنين و قل: اشترى منك هذا بكذا وكذا.

وظاهره حرمة جعل الخطوط مبيعاً سواء جعلت كذلك مستقلة أو في ضمن بيع المجموع.

ورواه الشيخ في محكي التهذيب وفيه: لا تشتري كلام الله.. الى آخره. ثم انه قد يتوهم التنافي بين الأخبار الثلاثة الأخيرة والخبر الأول، بدعوى انها تدل على جواز بيع الورق، والخبر الأول يدل على عدم جوازه. وقد دفع التنافي صاحب المجواهر رحمه الله بحمل الأخبار المجوزة على ارادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الإجارة بقرينة قوله عليه السلام وما عملته يدك بكذا ضرورة عدم صلاحية العمل لكونه مورداً للبيع، فلا بد من تنزيله على الإجارة.

(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.

[١] و ربّما 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 والمنبر، قال: وكان بين الحائط والمنبر قدر ممرّ شاة أو رجل و هو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب السورة (البقرة) و يجيئ آخر فيكتب السورة، و كذلك كانوا ثم انهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فاسترى في ذلك؟ قال: اشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه و مثله رواية روح بن عبد الرحيم. و زاد فيه قلت: فما ترى ان اعطى على كتابته أجراً قال: لا بأس ولكن هكذا كانوا يصنعون فانها تدل على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين بقوله، ثم انهم اشتروا بعد ذلك و قوله اشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه و نفي البأس عن الاستئجار لكتابته كما في أخبار آخر غيرها، فيجوز تملك الكتابة بالأجرة فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركّب منها و من القرطاس و غيرها لكن الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خطّ المصحف، و انما تدل على ان تحصيل المصحف في الصدر الأوّل كان بمباشرة كتابته ثم قصرت الهِمَم فلم يباشروها بأنفسهم و حصلوا المصاحف بأموالهم شراء و استئجاراً و لا دلالة فيه على كيفية الشراء و ان الشراء و المعاوضة لا بدّ أن لا يقع الا على ما عدا الخطّ من القرطاس و غيره.

وفيه: ان قوله: وما عملته... الى آخره الظاهر ان المراد به هو مثل التصحيف و خياطة الكرايس لا الكتابة، و ايضاً الظاهر ان المراد به هو الأثر الحاصل من هذه الأعمال لا نفس الفعل، و الا فلا وجه لجعل العمل بعد وقوعه مورداً للإجارة. فالمتعين في دفع المنافاة ان يقال: إنّ المراد من الخبر الأوّل الورق المشتمل على الخطوط كما تقدم و من الأخبار المجوّزة 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 والمنبر - الى ان قال - اشتريه أحبّ إليّ من أن أبيعه^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.

و في بعض الروايات دلالة على أن الأولى مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط ثم يعطيه ما يرضيه مثل رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام قال: إِنَّ أُمَّ عَبْدِ اللَّهِ بِنْتَ الْحَسَنِ ارَادَتْ أَنْ تَكْتُبَ مَصْحَفًا فَاشْتَرَتْ وَرَقًا مِنْ عِنْدِهَا وَدَعَتْ رَجُلًا فَكُتِبَ لَهَا عَلَى غَيْرِ شَرْطٍ فَاعْطَتْهُ فَرَّغَ خَمْسِينَ دِينَارًا وَانْهَ لَمْ تَبِعِ الْمَصَاحِفَ إِلَّا حَدِيثًا، وَبِمَا يَدُلُّ عَلَى الْجَوَازِ رِوَايَةُ عَنْبَسَةَ الْوَرَّاقِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِنِّي رَجُلٌ أَبِيعُ الْمَصَاحِفَ، فَإِنْ نَهَيْتَنِي لَمْ أَبْعَاهَا، قَالَ: أَلَسْتُ تَشْتَرِي وَرَقًا وَتَكْتُبُ فِيهِ، قُلْتُ: نَعَمْ وَأَعَالَجُهَا قَالَ: لَا بَأْسَ بِهَا وَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ ظَاهِرَةً فِي الْجَوَازِ إِلَّا أَنْ ظَهَرَهَا مِنْ حَيْثُ السَّكُوتُ عَنْ كَيْفِيَةِ الْبَيْعِ فِي مَقَامِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ فَلَا تَعَارِضُ مَا تَقْدُمُ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَضَمِّنَةِ لِلْبَيَانِ [١]. وَكَيْفَ كَانَ فَالْأَظْهَرُ فِي الْأَخْبَارِ مَا تَقْدُمُ مِنَ الْأَسَاطِينِ الْمُتَقَدِّمِ إِلَيْهِمُ الْإِشَارَةَ.

و خبر عنبسة الورّاق - المهمل المجهول - عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن ^١. [١] وقد جمع المصنف رحمته الله بين الطائفتين بحمل الأخبار المانعة على المنع عن بيع الخط، والأخبار المجوزة على جواز بيع ما عدا الخط لعدم التعرّض فيها للكيفية، بدعوى أن نصوص الجواز واردة في مقام بيان أن الناس قصرت همهم عن تحصيل المصاحف إلا بالمال، وأما أن كيفية شرائها وإنه هل كانت المعاملة على ما عدا الكتابة أو معها فهي غير متعرّضة لذلك، ففي ذلك يرجع إلى النصوص المانعة.

و فيه: إن مورد نصوص الجواز بيع المصاحف، والمصحف إن كان عبارة عن خصوص الخط - كما عليه بنائه عليه السلام تبعاً للدروس - فهي صريحة في جواز بيع ما تضمنت نصوص المنع المنع عن بيعه، وإن كان عبارة عن الأوراق المشتملة على الخطوط فحيث إن الكتابة مقومة لمصحفية المصحف لعدم صدق المصحف على ما عدا الكتابة بالبداية فهي كالصريحة في جواز إيقاع المعاملة على ما يشمل الكتابة، فعلى كل تقدير هذا حمل تبرعي لا شاهد له.

واضعف منه ما ذكره بعض مشايخنا المحققين وهو حمل المانعة على المنع عن
إيقاع المعاملة على القرآن وكلام الله، أي جعل هذا عنواناً للبيع، وحمل نصوص الجواز
على إرادة بيع ما ينطبق عليه القرآن من دون أن يقصد في البيع هذا العنوان المنطبق عليه،
فيكون محصل الكلام عبّر بالجلد والحديد وأثر عمل الله ولا تعبّر بالقرآن والمصحف.
فالصحيح في مقام الجمع حمل نصوص المنع على الكراهة لصراحة قوله ﷺ
في صحيح أبي بصير اشترته أحبّ إليّ من أن أبيع في الجواز.

وعلى فرض إبقاء ظهور الأخبار المانعة على حاله لا يستفاد منها إلا حرمة
التكليفية وهي لا تلازم الفساد كما تقدم في أول الكتاب مفصلاً.

وليعلم أنّ متعلق الحكم كراهة أو حرمة تكليفية أم وضعية هو البيع، واستفادة
ثبوت هذا الحكم لجميع أنحاء النقل والانتقال متوقفة على فهم المناط، أو ثبوت أن الخطوط
لا تكون كسائر الأموال ولا تكون مملوكة لأحد، وهما كما ترى، لاسيما الأخير كيف وقد
دلت الروايات على أن المصحف من المحبوبة، ويكون مختصاً بالولد الأكبر، ومع عدمه
ينتقل إلى سائر الورثة.

فما أفاده المحقق الإيرواني رحمه الله من أنه يمكن جعل الأخبار المانعة إشارة إلى عدم قبول
المصحف للنقل ولو بالأسباب غير الاختيارية كالإرث ضعيف.

والظاهر أن النصوص المانعة لا تشمل مبادلة المصحف بالمصحف، إذ الظاهر منها
أن النهي عن بيعه إنما هو لأجل تعظيم القرآن وأنه أجلّ من أن يجعل بإزائه ثمن بخس، و
هذا المحذور لا يترتب على المبادلة المزبورة.

ومقتضى القاعدة جواز أخذ الأجرة على كتابة القرآن لكونها عملاً محترماً، ولم
يثبت التلازم في الحكم بين أخذ الأجرة على الكتابة والبيع، مع أنه تدل على جوازه جملة من
النصوص.

كصحيح علي بن جعفر قال: وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يكتب المصحف
بالأجر؟ قال: لا بأس به^(١) ونحوه غيره.

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣.

بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء [١] بعد فرض ان الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة مالك للأوراق، و ما فيها من النقوش فإن النقوش إن لم تعد من الأعيان المملوكة عرفاً بل من صفات النقوش الذي تتفاوت قيمته بوجودها و عدمها فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط فأنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع في حيز البيع و إن عدت من الأعيان المملوكة عرفاً، فإن فرض بقائها على ملك البائع بعد بيع الورق و الجلد فيلزم شركته مع المشتري و هو خلاف الاتفاق و إن انتقلت الى المشتري فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهي عنه. لأن بيع المصحف المركب من الخط و غيره ليس الأجل جزء من الثمن بإزاء الخط و إن انتقلت اليه قهراً تبعاً لغيره لا لجزء من العوض نظير بعض ما يدخل في المبيع فهو خلاف مقصود المتبايعين مع ان هذا كالالتزام كون المبيع هو الورق المقيّد بوجود هذه النقوش فيه لا الورق والنقوش، فإن النقوش غير مملوكة بحكم الشارع بمجرد تكليف صوريّ إذ لا أظن أن يعطل أحكام الملك فلا تجرى على الخط المذكور إذا بنينا على انه ملك عرفاً قد نهى عن المعاوضة عليه، بل الظاهر انه إذا لم يقصد بالشراء الا الجلد والورق كان الخط باقياً على ملك البائع فيكون شريكاً بالنسبة. فالظاهر انه لا مناص عن التزام التكليف الصوري أو يقال إن الخط لا يدخل في الملك شرعاً، وإن دخل فيه عرفاً فتأمل.

و لأجل ما ذكرنا التجأ بعض الى الحكم بالكراهة و أولوية الإقتصار في المعاملة على ذكر الجلد والورق بترك إدخال الخط فيه احتراماً، و قد تعارف الى الآن تسمية ثمن القرآن هدية.

المراد من حرمة بيع المصحف

[١] قوله بقي الكلام في المراد من حرمة البيع و الشراء.

محصل ما ذكره انه لا ريب في ان الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة له، مالك للأوراق مع ما فيها من الخطوط والنقوش.

وعلى ذلك فإما أن تكون النقوش من الأعيان المملوكة اولاً.

وعلى الثاني: فلاحاجة الى النهي عن بيع الخط فإنه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتى يقع في حيز البيع.

وعلى الأول: فإما أن يبقى الخط في ملك البائع أو ينتقل الى المشتري، فإن بقي في ملك البائع لزم كون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري، وهو بديهي البطلان و مخالف للإتفاق، وإن انتقل الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه، وإن انتقل اليه تبعاً لغيره فهو خلاف مقصود المتبايعين لفرض بنائها على ايقاع المعاوضة على غير الخط، ويعتبر في ما يدخل في الملك تبعاً لغيره عدم بناء المتعاملين على عدم الدخول كما لا يخفى، مع ان هذا مجرد تكليف صوري.

وبهذا البيان يظهر ان الإلتزام بكون المبيع هو الورق المقيد بوجود هذه النقوش فيه على نحو دخول التقيد و خروج القيد لا يفيد.

هذا محصل كلامه، وبه يندفع بعض ماأورد عليه الناشئ عن عدم التأمل في ما أفاده.

والتحقيق أن يقال: إن في المقام احتمالاً آخر، و يدور الأمر بين الإلتزام به وبين الإلتزام بالإحتمال الثالث، ففي الحقيقة يدور الأمر لمن اراد الفرار من ايقاع المعاملة المرجوحة بين احتمالين:

الأول: أن يكون المبيع هو الجلد والورق والغلاف والحديد، مشروطاً بأن يملك البائع الخطوط والنقوش مجاناً، ولا يعتبر التصريح بذلك لقيام القرينة القطعية على ان عليه بناء المتعاملين في العقد، إذ من المعلوم أن غرض المشتري هو تملك المصحف.

الثاني: أن يكون المبيع بالأصالة هو ما عدا الخط، وانما تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً بحكم من الشارع الأقدس.

ثم إنَّ المشهور بين العلامة رحمته و من تأخَّر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر [١] على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم، ولعله لفحوى ما دلَّ على عدم تملك الكافر للمسلم [٢] وأنَّ الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه [٣] فإنَّ الشيخ رحمته قد استدلَّ به على عدم تملك الكافر للمسلم.

فإن قلت: لازم كل من الإحتالين عدم ثبوت الخيار لو ظهر عيب في الخطوط، والظاهر أنه خلاف الإئْتِفاق.

قلت: إنَّه يمكن أن يكون وجه ثبوت الخيار حينئذ هو تخلُّف الشرط المبني عليه العقد وهي صحة الخطوط، فيكون الثابت حينئذ خيار تخلُّف الشرط.

بيع المصحف من الكافر

[١] قوله ثم إنَّ المشهور بين العلامة رحمته و من تأخَّر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر.

وقد استدلَّ 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، وبعضها يدل على عدم جواز تملكه إياه. فهاهنا قسمان من الوجوه:

الأوَّل: ما استدلَّ به على عدم تملك الكافر للمصحف وهو أمران:

[٢] أحدهما فحوى ما دلَّ، على عدم تملك الكافر للمسلم^١ إذ العبد إن لم يملكه الكافر بمجرد اتصافه بالإيمان فالقرآن الذي هو حقيقة الأحكام الشرعية والمعارف الإلهية أولى بعدم التملك.

[٣] ثانيهما: النبوي المعروف الإسلام يعلو ولا يُعلَى عليه^٢ بدعوى أن ملك الكافر للمصحف المتضمن المعارف الإسلامية علوٌ للكافر على الإسلام.

ومن المعلوم أنَّ ملك الكافر للمسلم إن كان علوّاً على الإسلام فلكه للمصحف أشدَّ علوّاً عليه و لذا لم يوجد هنا قول بتملكه و إجباره على البيع كما قيل به في العبد المسلم، و حينئذ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه الى وارثه و لو كان الوارث هو الإمام هذا، و لكن ذكر في المبسوط في باب الغنائم أنَّ ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة و يجوز بيعها. و ظاهر ذلك تملك الكفار للمصاحف والآل لم يكن وجه لدخولها في الغنيمة بل كانت من مجهول المالك المسلم و ارادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.

وفيها نظر.

إذ يرد على النبوي أولاً أنه ضعيف السند غير منجر بشئ.

وثانياً: أن المصحف لا يكون متضمناً للمعارف الإسلامية بل هو متضمن لنقوش و خطوط كاشفة عن تلك المعارف، و الإستعلاء على الخطوط ليس استعلاءً على الإسلام و معارفه.

و ثالثاً: ما ذكره السيد الفقيه بقوله: أن هذا الخبر يحتمل معان خمسة:

أحدها: بيان كون الإسلام أشرف المذاهب، و هو خلاف الظاهر جداً. الثاني: بيان أنه يعلو من حيث الحجة والبرهان. الثالث: أنه يعلو بمعنى يغلب على سائر الأديان. الرابع: أنه لا ينسخ. الخامس: ما اراده الفقهاء من ارادة بيان الحكم الشرعي الجعلي بعدم علوّ غيره عليه.

و اذا جاء الإحتال بطل الإستدلال.

ولكن الظاهر منه غير الأخير، إذ ارادة الإنشاء من مثل هذه الجملة الخبرية خلاف الظاهر.

ويرد على الفحوى:

أولاً: أنه لا دليل على عدم تملكه إياه، بل مقتضى ما دل على أنه يجبر على البيع وأنه

يجب عليه ذلك هو تملكه له.

و ثانياً: ان في تملك الكافر للمسلم و تسلّطه عليه ذلاً عليه و اهانة، بخلاف تملك المصحف فإنّه ليس في ذلك ذلٌّ.

و ثالثاً: ان الأولوية ممنوعة لما تقدم آنفاً من ان المصحف انما هو خطوط و نقوش كاشفة عن تلك الأحكام و المعارف، و أفضليتها من المؤمن ممنوعة، ألا ترى انه لو دار الأمر بين اتلافه و قتل النفس المحترمة لا ريب في تقديمه عليه.

و أما القسم الثاني: فهو أمران:

الأوّل: ان تمليك المصحف للكافر هتك له وهو حرام.

وفيه: ان مجرد تمليكه اياه لا يكون هتكاً مطلقاً، نعم ربما يوجب التسليط له هتكاً كما انه ربما يلزم تسليط المسلم عليه هتكاً. و بعبارة اخرى: النسبة بين تسليط الكافر على المصحف و بين هتكه عموم من وجه.

مع ان ذلك من صغريات الإعانة على الإثم، إذ اعطاء المصحف له لا يكون هتكاً، بل هو اعانة عليه كما لا يخفى، و قد تقدم في مسألة بيع العنب ممن يجعله خمرأ انه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم.

مع ان هذا الوجه لو تمّ لدل على الحرمة، و هي لا تستلزم الفساد.

الثاني: ان تمليكه للكافر يستلزم تنجيسه للعلم العادي بأن الكافر يمسّه مع الرطوبة. و فيه: اولاً: انه لا علم بالملازمة، بل الظاهر ان النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

و ثانياً: انه لو سلمت الملازمة فانما هي بين الإعطاء الخارجي و التنجيس لا بين التمليك و التنجيس.

و ثالثاً: ان هذا ايضاً من صغريات الإعانة على الإثم.

و رابعاً: ان الحرمة لا تستلزم الفساد.

فتحصّل: ان الأقوى تملك الكافر للمصحف و جواز بيعه له، على القول بجواز بيعه من المسلم.

والظاهر ان ابعاض المصحف في حكم الكل [١] إذا كانت مستقلة. و أما المتفرقة في تضعيف غير التفاسير من الكتب للإستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللحق لعدم تحقق الإهانة [٢] وفي إلحاق الأدعية المشتملة على اسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقاً، أو مع كون الكافر ملحداً بها دون المقرّ بالله المحترم [٣] لأسماه لعدم الإهانة والعلوّ وجوه.

حكم بيع أبعاض المصحف

[١] قوله والظاهر ان ابعاض المصحف في حكم الكل

يقع الكلام في موردین:

الأول: في بيع الابعاض للمسلم على القول بعدم جواز بيعه له.

الثاني في تمليكها للكافر.

أما المورد الأول فإن كانت الأبعاض مستقلة لا يجوز بيعها، لأنّ القرآن وكلام الله وكتاب الله، تصدق على الكل وعلى البعض.

مع انه من الضروري عدم دخل ضمّ بعض القرآن الى بعض في هذا الحكم.

مضافاً الى ان قوله ﷺ في خبر سماعة المتقدم، واياك ان تشتري الورق وفيه القرآن شامل لأيّ ورق كتب فيه القرآن بلا ريب، وإن كانت متفرقة في تضعيف الكتب للإستشهاد والإستدلال ككتب الفقه وغيرها، فلا شبهة في جواز البيع لقيام السيرة القطعية على ذلك.

و أما المورد الثاني، فالظاهر انه لا فرق بين القرآن وابعاضه، وفي ابعاضه بين المستقلة والمتفرقة في الكتب.

[٢] واستدل المصنف رحمه الله للجواز في الأبعاض المتفرقة، بعدم تحقق الإهانة.

وفيه: أولاً ان الدليل للمنع لم يكن منحصراً بجرمة الإهانة، بل المصنف رحمه الله يستدل بذلك.

وثانياً: انه اذا تحققت الإهانة لم يكن فرق، بين المستقلة وغير المستقلة.

[٣] قوله دون المقرّ بالله المحترم.

وفيه: أولاً أن المدرك للمنع لو كان هو عدم جواز العلو لم يكن فرق بين فرق الكفار.

و ثانياً: أن الإقرار بالله لا يلزم احترامه لجميع اسمائه تعالى كما لا يخفى.

وفي إلحاق الأحاديث النبوية بالقرآن وجهان: حكى الجزم به عن الكركي وفخرالدين (قدس سرهما) والتردد بينها عن التذكرة و على الحقوق فيلحق اسم النبي ﷺ بطريق أولى لأنه أعظم من كلامه [١] و حينئذ فيشكل ان يملك الكفار الدراهم و الدنانير المضروبة في زماننا المكتوب عليها اسم النبي ﷺ إلا أن يقال إن المكتوب فيها غير مملوك عرفاً و لا يجعل بإزاء الإسم الشريف المبارك من حيث انه إسمه ﷺ جزء من الثمن فهو كإسمه 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 أيضاً من جهة تناولتها الكافر مع العلم العادي بمسّه اياه خصوصاً مع الرطوبة.

الثانية: جوائز السلطان و عمّاله [٢] بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً لا يخلو عن أحوال لأنه إما ان لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال. وإما أن يعلم و على الثاني فإما أن لا يعلم أن ذلك المحرم أو شيئاً منه هو داخل في المأخوذ. وإما أن يعلم ذلك و على الثاني فإما أن يعلم تفصيلاً. وإما أن يعلم اجمالاً فالصور أربع:

[١] قوله ﷺ لأنه أعظم من كلامه.

لم يقيموادليلاً على الأعظمية سوى انه لا يجوز للمحدث مس اسمه و يجوز له مس كلامه.

ولكنه غير تام، إذ لو تمّ ذلك لما كان يثبت به الأعظمية ألا ترى انه يجوز مس المحدث لبدنه مع انه أعظم من إسمه بلا كلام.

جوائز السلطان الصورة الأولى

[٢] قوله جوائز السلطان و عمّاله بل مطلق المال المأخوذ.

محل البحث انما هو كل ما أخذ، من أي شخص، لا يتورع، و لا يجتنب عن الحرام، و

أما الأولى: فلا اشكال فيها في جواز الأخذ و حليّة التصرف [١].

التخصيص بجوائز السلطان و عمّاله انما هو لأجل الغلبة.

ثم المال المأخوذ من الجائز مجاناً أو بعنوان المعاملة لا يخلو عن أحوال، إذ الأخذ ربما لا يعلم بوجود مال حرام في أموال الجائز، أو يعلم بوجوده ولكن يعلم بعدم كون المأخوذ من تلك الأموال؛ وربما يعلم بوجوده فيها وعلى الثاني، فاما ان لا يعلم بوجود مال حرام في المأخوذ أو يعلم بذلك، وعلى الأخير، تارة يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً و أخرى يعلم به اجمالاً فالصور أربع.

[١] قوله اما الأولى فلا اشكال فيها في جواز الأخذ.

الصورة الأولى أن يأخذ المال من الجائز مع عدم علمه بوجود حرام في أمواله يصلح أن يكون المأخوذ من ذلك، و كما أفاده لا اشكال في جواز الأخذ في هذه الصورة و ذلك لوجوه:

الأول: عموم قاعدة اليد التي هي من القواعد التي عليها بناء العقلاء و عمل المتدينين، و تدل عليها جملة من النصوص، و هي امارة للملكية ما تحت يد كل شخص له، كما اشبعنا الكلام في ذلك في رسالة القواعد الثلاث.

الثاني: أصالة الصحة الجارية في اعطاء الجائز مجاناً أو مع العوض.

و أورد عليها بإيرادين:

أحدهما: ما أفاده الأستاذ الأعظم وهو: ان مدرك هذا الأصل انما هو السيرة و هي من الأدلة اللبّية، فلا بد من الأخذ بالمتيقن، و هو نفس العقود و الإيقاعات مع احرار أهلية المتصرف للتصرف، فلا يكون المقام مجرى لها، إذ الشك في المقام في اهلية الجائز للإعطاء. و فيه: ما حققناه في الرسالة المشار اليها، من أن أصالة الصحة تجري في موارد الشك من ناحية شرائط العوضين و المتعاقدين ايضاً كما تجري في موارد الشك في صحة العقد من جهة الشك في شرائط العقد لقيام السيرة على ذلك.

ثانيهما: ما أفاده بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله وهو: ان أصالة الصحة لا تنفع في جواز

للأصل والإجماع [١] والأخبار الآتية [٢].

القبض فيما كان القبض جزء الناقل كالهبة، فإنَّ جوازه فيها ليس مترتباً على صحة العقد، مع ان صحة العقد تتوقف على جوازه.

وفيه: ان الشك في جواز القبض لا يعتنى به لجريان أصالة الصحة في نفس الإعطاء الخارجي، ولا يدفع هذا الإحتمال بإجراء أصالة الصحة في العقد كي يرد المحذور المذكور. [١] وقد استدل المصنف رحمته لجواز الأخذ في هذه الصورة بوجهين آخرين:

أحدهما: الإجماع.

وفيه: ان مدرك الجمعين معلوم، فليس هو اجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم. ثانيهما: الأصل.

إن أريد به قاعدة اليد، أو أصالة الصحة، فالإستدلال به متين. وإن أريد به أصالة الإباحة، فيرد عليه: ان هذا الأصل محكوم لأصالة عدم انتقال ذلك المال الخاص الى الجائر من مالكة السابق، وعدم صيرورة الجائر مالكا له. [٢] الثالث: الروايات الخاصة الواردة في المقام.

كصحيح أبي ولاد قال: قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: ماترئ في رجل يلي اعمال السلطان ليس له مكسب الا من اعمالهم وانا امرّ به فانزل عليه فيضيفني ويحسن الى وربما أمر لي بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: كُلْ وخذ منه فلك المهنة وعليه الوزر^١.

و صحيح أبي المعز قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وانا عنده فقال: اصلحك الله أمرّ بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها؟ قال عليه السلام: نعم^٢ ونحوهما غيرهما.

(١) الوسائل، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

لكن ربّما يوهّم بعض الأخبار انه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له [١] مثل ما عن الإحتجاج عن الحُمَيْرِي انه كتب الى صاحب الزمان عجلّ الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف مستحلاً (مستحل) لما في يده ولا يتورّع (يرع) عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو ادخل منزله، وقد حضر طعامه فيدعوني اليه فإن لم أكل من طعامه عاداني عليه فهل يجوز لي أن أكل من طعامه و اتصدّق بصدقة و كم مقدار الصدقة و ان اهدى هذا الوكيل هديّة الى رجل آخر فيدعوني الى ان انال منها و انا اعلم أنّ الوكيل لا يتورّع عن أخذ ما في يده فهل علىّ فيه شيء ان انا نلت ،، الجواب ان كان لهذا الرجل مال او معاش غير ما في يده فاقبل برّه و الا فلا بناء على ان الشرط في الحليّة هو وجود مال آخر فاذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ لكن هذه الصورة قليل التحقق.

وهذه النصوص اما مختصة بهذه الصورة او تدل على حكمها بالإطلاق او بالأولوية كما سيأتي.

[١] قوله انه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له.

و حاصله ان خبر الإحتجاج^١ المروي في المتن يدل على ان شرط الحلية وجود مال حلال للجائر و الا فلا يجوز.

وأورد عليه السيد الفقيه و تبعه الأستاذ الأعظم: بأن مورد كلامنا هي الصورة الأولى و هي ما اذا لم يعلم بإشتال أموال الجائر على مال محرم، و مفروض الرواية عكس ذلك، و ثبوت مال محرم فيها، لأنّ مال الوقف الذي في يده مال محرم، و يحتمل ان يكون ما أخذه السائل منه.

ولكن: يمكن أن يقال: إنّ نظر المصنف رحمته الى ان الرواية شاملة للمورد من جهة أنه يمكن في مورد الرواية أن يكون مال الوقف معيناً علم السائل بصرفه في غير محله، و لا يحتمل أن يكون ما أعطى له منه، ولكن احتمل أن يكون من حرام آخر لعدم تورّعه عن الحرام، فمن عدم الإستفصال يستكشف ثبوت الحكم في هذه الصورة ايضاً.

اما الثانية: فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة [١] فحكمها كالصورة الأولى [٢] وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يتبلى المكلف به وبين ما من شأنه الإبتلاء به كما اذا علم أنَّ الواحد المردد بين هذه الجائزَة وبين أمّ ولده المعدودة من خواصّ نسائه مغضوب و ذلك لما تقرّر في الشبهة المحصورة من اشتراط تنجّز تعلّق التكليف فيها بالحرام الواقعي بكون كلّ من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالإجتناّب عنه منجّزاً، لو فرض كونه هو المحرم الواقعي لا مشروطاً بوقت الإبتلاء المفروض انتفائه في أحدهما في المثال، فإنّ التكليف غير منجّز بالحرام الواقعي على أيّ تقدير لإحتمال كون المحرّم في المثال هي أمّ الولد و توضيح المطلب في محله.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، الا أنّ في النفس من ذلك شيئاً، فالصحيح ان يورد عليه بضعف سند الرواية لإرسالها.

الصورة الثانية

[١] قوله وأما الثانية فإن كانت الشبهة غير محصورة.

الصورة الثانية: هي ما لو علم باشتال اموال الجائر على الحرام و يحتمل كون المأخوذ من ذلك الحرام.

وقد أفاد المصنف ﷺ ان لهذه الصورة موردان:

الأوّل: كون الشبهة فيها غير محصورة او كون أحد الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء.

الثاني: كون الشبهة محصورة وكون جميع الأطراف داخلية في محل الإبتلاء.

[٢] وقال: انه في المورد الأول يكون حكم هذه الصورة حكم الصورة الأولى، إذ العلم الإجمالي انما يوجب التنجّز اذا كان التكليف المعلوم فعلياً على كل تقدير، و الا فوجود هذا العلم كعدمه، فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء، حيث ان التكليف لو كان في ذلك الطرف لا يكون فعلياً منجّزاً بل يكون الحكم معلقاً على التمكن، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجّزاً.

و فيه: انه قد حققنا في زبدة الأصول ان الدخول في محل الإبتلاء لا يكون من شرائط صحة التكليف.

و بعبارة اخرى: اذا فرضنا الشيء مقدوراً عقلاً يصح التكليف به ولو كان خارجاً عن محل الإبتلاء و عليه فالعلم الإجمالي بوجود التكليف في أحد الأطراف التي يكون بعضها خارجاً عن محل الإبتلاء يكون منجزاً.

كما انه حققنا ان كون الشبهة غير محصورة لا يوجب عدم تنجيز العلم الإجمالي، نعم اذا كان بعض الأطراف غير مقدور بالقدرة العقلية لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله.

ولكن لا بأس بالتنبيه على أمر وهو: ان المصنف رحمته الله في فرائده بعد ما اختار عدم تنجيز العلم الإجمالي اذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الإبتلاء عنون مسألة اخرى وهي: انه اذا شك في كون أحد الأطراف داخلياً في محل الإبتلاء او خارجاً عنه، هل يكون العلم الإجمالي منجزاً أم لا؟ واختار فيها التنجيز.

و استدل له: بأن مقتضى الإطلاقات هو ثبوت التكليف لو كان في ذلك الطرف، و لا يعتني باحتمال خروجه عن محل الابتلاء و عليه فالعلم الإجمالي المزبور يكون منجزاً. و أورد عليه السيد الفقيه في حاشيته في المقام: بأن الإبتلاء لو كان شرطاً فانما يكون بالنسبة الى التنجيز لا الى أصل التكليف، فهو شرط عقلي في مرتبة متأخرة عن مرتبة المطلق، فلا يكون الإطلاق وافياً بدفع الشك الراجع الى حكم العقل، فهو نظير الشك في شرائط طريق الإمتثال.

و فيه: ان ما أفاده المصنف رحمته الله وإن لم يكن تاماً لكونه تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية، و هو لا يجوز، الا ان هذا الإيراد لا يرد عليه، إذ لا يعقل كونه شرطاً لتنجز التكليف، و ذلك لأن المراد من عدم تنجز التكليف ان كان انه في صورة الترك و عدم الفعل

ثم انه صرح جماعة بكراهة الأخذ [١].

وعن المنتهى الاستدلال له باحتمال الحرمة وبمثل قولهم عليه السلام دع ما يريبك و قولهم عليه السلام من ترك الشبهات نجى من المحرمات [٢] الخ.

في الشبهات التحريمية لا يعاقب عليه، فهو في جميع المحرمات الداخلة في محل الإبتلاء كذلك، وإن كان المراد ان التكليف يكون بنحو لو خولف لا يعاقب عليه فهذا مما لا يمكن الإلتزام به، إذ فرض ذلك فرض الإبتلاء فتدبر فانه دقيق، فعلى فرض كونه شرطاً فانما هو شرط لفعلية التكليف و عليه فيصح التمسك بالإطلاق مع قطع النظر عما ذكرناه. وكيف كان: فتحصل ان حكم هذا المورد حكم المورد الثاني، وسيجئ تنقيح القول في ذلك فانتظر.

لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز

وتام الكلام في هذا المورد ببيان أمور: منها ما ذكره المصنف عليه السلام بقوله:

[١] صرح جماعة بكراهة الأخذ.

واستدل له بوجوه:

الأول: ما عن المنتهى، وهو احتمال أن يكون المأخوذ حراماً واقعياً وإن جاز الأخذ والتصرف ظاهراً.

وفيه: ان هذا الاحتمال موجود حتى فيما يؤخذ من عدول المؤمنين، ولا اختصاص له بما يؤخذ من الجائر، مع ان هذا لا يصلح مدركاً للكراهة الشرعية، غاية الأمر كونه منشأً لرجحان التجنب تحفظاً عن الوقوع في الحرام الواقعي، ولا يترتب على هذا الرجحان سوى الفرار من الوقوع في المحرم الواقعي.

[٢] الثاني: النصوص الدالة على حسن الإحتياط. كقوله عليه السلام: دع ما يريبك الى ما

لا يريبك ^١ وقوله عليه السلام: الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكة ^٢ ونحوهما غيرهما.

وربما يزداد على ذلك بأن أخذ المال منهم يوجب محبتهم فإنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن اليها و يترتب عليه من المفسد ما لا يخفى [١].
وفي الصحيح ان أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً الا اصابوا من دينه مثله [٢] و ما عن الإمام الكاظم من قوله عليه السلام: لولا أنّي أرى من أزوجه بها من عزّاب آل [بنى] أبي طالب لثلاً ينقطع نسله ما قبلتها ابداً [٣].

وفيه: انه تارة نقول ان هذه الأخبار مختصة بما اذا اشتبه الحكم الظاهري ايضاً بمعنى ان الواقعة غير معلومة الحكم حتى ظاهراً، فهي اجنبية عن المقام لكون الحكم الظاهري و هو الجواز معلوماً لقاعدة اليد.

واخرى: نقول بشمولها لما اذا اشتبه حكمها الواقعي وإن كان الحكم الظاهري معلوماً فيرد على الاستدلال بها: انه على هذا لا يختص هذا الحكم بما يؤخذ من يد الجائر، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في نوع الأموال حتى المأخوذة من عدول المؤمنين.
مع ان مفاد هذه الأخبار 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 مجبولة على حبّ من أحسن اليها، و يترتب عليه من المفسد ما لا يخفى.

وفيه: ان المنهي 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 أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلاّ اصابوا من دينه مثله ^١.

وفيه: انه ليس في مقام انشاء الحكم بل الظاهر منه كونه ارشاداً الى ان ذلك يستلزم محبة بقائهم، و هي مرجوحة و لا اقلّ من احتمال ذلك مع ان هذا لا يختص بالمال المشتبه.

[٣] الخامس قول الإمام الكاظم عليه السلام في خبر الفضل ^٢. المذكور في المتن.

ثم انهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور:

منها أخبار المجيز بحليته بأن [١] يقول هذه المجازة من تجارتي أو زراعتي أو نحو ذلك مما يحلّ للأخذ التصرف فيه، و ظاهر المحكي عن الرياض تبعاً لظاهر الحقائق انه مما لا خلاف فيه و اعترف ولده في المناهل بأنه لم يجد له مستنداً مع انه لم يحك التصريح به الا عن الأردبيلي، ثم عن العلامة الطباطبائي و يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذي اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البيّنة على تملكه [٢] و شبهة الحرمة و إن لم ترتفع بذلك الا انّ الموجب للكراهة ليس مجرد

فإنه يدل على ان قبول الهدية في نفسه مرجوح، و انما قبلها الإمام لمصلحة أهم و هي بقاء نسل أبي طالب.

و فيه: ان الظاهر ولا أقلّ من المحتمل كون منشأ مرجوحية قبولها له عليه السلام انما هو كراهة قبول المنة منهم لا كراهة قبول الهدية شرعاً، 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 الأوّل فواضح، و أما على الأخيرين فلأنّ بيت المال و مجهول المالك للإمام عليه السلام، و إن كان من معروف لم يجوز أخذه حتى لإستيفاء هذه المصلحة المهمة. فتحصّل انه لا دليل على الكراهة شرعاً.

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، ولكن لم يذكروا لذلك مستنداً سوى ما في المكاسب.

[٢] بأنه يمكن أن يكون المستند ما دل على قبول قول ذي اليد فيعمل بقوله كما لو قامت البيّنة على تملكه.

الإحتمال وإلا لعمت الكراهة أخذ المال من كل أحد، بل الموجب له كون الظالم مظنة الظلم والغصب [١] وغير متورّع عن المحارم نظير كراهة سؤر من لا يتوقّى النجاسة، وهذا المعنى يرتفع بأخباره إلا إذا كان خبره كيده مظنة للكذب لكونه ظالماً غاصباً فيكون خبره حينئذ كيده وتصرفه غير مفيد إلا للإباحة الظاهرية الغير المنافية للكراهة فيخصّ (فيختص) الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره، وقد صرح الأردبيلي رحمه الله بهذا القيد في أخبار وكيله وبذلك يندفع ما يقال من انه لا فرق بين يد الظالم وتصرفه وبين خبره في كون كل منها مفيداً للملكية الظاهرية غير مناف للحرمة الواقعية المقتضية للإحتياط، فلا وجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الإحتياط مع اليد وارتفاعها مع الأخبار فتأمل.

ومنها إخراج الخمس [٢] منه حكي عن المنتهي والمحقق الأردبيلي رحمه الله، وظاهر الرياض هنا أيضاً عدم الخلاف، ولعله لما ذكر في المنتهى في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال من أن الخمس مطهر للمال المختلط يقيناً بالحرام فاحتمل الحرمة أولى بالتطهير [٣] به، فإن مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة

وهو فاسد، فإن أخباره بحليته يكون أمانة الملكية، كما أن يده أمانة لها، فإن كانت الكراهة ثابتة مع اليد من جهة احتمال الحرمة كانت ثابتة مع أخباره بها، إذ به لا يقطع بالحلية، وعليه فما استدل به على ثبوت الكراهة يدل على ثبوتها حتى مع الأخبار لو تمت دلالته عليه.

[١] وما ذكره المصنف رحمه الله من أن الموجب له كون الظالم مظنة الظلم والغصب لا مجرد احتمال ذلك فإذا أخبر المجيز بحلية الجائزة وكان مأموناً في خبره لا محالة لا يكون مظنة ذلك بل يكون احتمالاً مجرداً وهو لا يوجب الكراهة.

فيه: أن مقتضى الأدلة المتقدمة كون الموجب مجرد احتمال الموجود مع الأخبار أيضاً.

[٢] قوله ومنها إخراج الخمس.

وقد استدل لكونه رافعاً للكراهة بوجهين:

[٣] أحدهما: ما عن العلامة رحمه الله وهو: أن الخمس يطهر المال المختلط بالحرام يقيناً،

فاحتمل الحرمة أولى بالتطهير منه، فإن المستفاد من النصوص الواردة في المقيس عليه

المال حلالاً واقعيّاً فلا يبقى حكم الشبهة كما لا يبقى في المال المختلط يقيناً بعد إخراج الخمس. نعم [لكن] يمكن الخدشة في أصل الاستدلال بأنّ الخمس انما يطهّر المختلط بالحرام حيث ان بعضه حرام و بعضه حلال فكأنّ الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام [١] فعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس مما فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهراً في نفسه الا انه قد تلوث بسبب الإختلاط مع الحرام بحكم الحرام و هو وجوب الإجتنب، فأخرج الخمس مطهراً له عن هذه القذارة العرضية. و أما المال المحتمل لكونه بنفسه حراماً، و قدراً ذاتياً فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسة بل المناسب لحكم الأصل حيث جعل الإختلاط قذارة عرضية كون الحرام قذر العين، و لازمه ان المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير فلا بد من الإجتنب عنه.

صيرورة المال حلالاً واقعيّاً بعد إخراج الخمس، و مقتضى جريانه بالأولوية في المقام الحلية الواقعية، فلا يبقى اشتباه حتى تبقى الكراهة.

[١] و أورد عليه المصنف رحمه الله بأنّ الحلال المختلط بالحرام المعلوم وجوده المجهول قدره انما يكون طاهراً ذاتاً، و انما صار قدراً عرضاً بواسطة الإختلاط بالحرام، فيمكن تطهيره بإخراج الخمس، فكأنّ الشارع جعل ذلك مصالحة و الخمس بدلاً عما فيه من الحرام، و هذا لا يجري في مورد يحتمل كون المال بتمامه حراماً و قدراً ذاتاً، فانه لا معنى لتطهيره بإخراج خمسة.

و لكن: يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأن في المقيس عليه انما يحكم بطهارة المال وإن كان في الواقع مقدار الحرام أزيد من الخمس، فاذا فرضنا صيرورة الحرام الواقعي طاهراً و حلالاً واقعاً بإخراج 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 مردداً بين شخصين و تصالحا على النصف مثلاً.

مع انه يمكن تصوير صورة يكون المقام مثل المقيس عليه، و هي ما لو علم بحلية بعض الجائزة و احتمل حرمة الباقي مع الجهل بقدره، فاذا ثبت استحباب الخمس في هذه الصورة و ارتفعت الكراهة بذلك ثبت الإستحباب و ارتفعت الكراهة في غير هذه الصورة ايضاً بعدم القول بالفصل.

نعم يمكن أن يستأنس أو يستدلّ على استحباب الخمس بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية ففيها كفاية [١] في الحكم بالاستحباب وكذلك فتوى السرائر مع عدم العمل فيها إلا بالقطعيات.

فالأولى في مقام الإيراد على أصل الاستدلال أن يقال: إنّ الأولوية ظنيّة لا اعتبار بها، إذ لعل التخميس حكم العلم بالحرام لا واقع الحرام.
مع ان مقتضى هذا الوجه هو الحكم بوجوب التخميس لا استحبابه لأن ذلك لازم اتحاد الملاك في الموردين.

ثانيهما: ان النصوص الدالة على حليّة المال المختلط بإخراج خمسه مطلقة شاملة لما اذا احتمل كون جميع المال حراماً، لو لم يكن ذلك هو الغالب من موردها، ومع ذلك فاذا أثر التخميس في حلية البقية كان معناه ان التخميس يرفع كل منقصة في المال.
و بعبارة اخرى: كان معناه رفع أثر العلم الإجمالي والشك البدوي، فإذا كان رافعاً لأثر الإحتمال هناك كان رافعاً لأثر الاحتمال في المقام لعدم القول بالفصل وللعلم بعدم دخل اقتران العلم في رفع أثر الإحتمال.

وفيه: انه لا دليل على رفع أثر الإحتمال والشك البدوي، فإن غاية ما يستفاد من تلك النصوص ارتفاع أثر العلم الإجمالي، فاذا فرضنا احتمال الحرمة في جميع المال وكون أثر ذلك كراهة الأخذ فلا تدل النصوص على رفع هذه الكراهة.

تذييل

[١] قوله بعد فتوى النهاية التي هي كالرواية ففيها كفاية في الحكم بالاستحباب.
الثالث: قد استدل لاستحباب إخراج الخمس في المقام - وإن لم يكن رافعاً لأثر الكراهة - بوجوه:

أحدها: فتوى النهاية التي هي كالرواية باستحباب الخمس في جوائز السلطان، فإن ذلك بضميمة أخبار من بلغ يوجب ثبوت الاستحباب.
وفيه: ان اخبار من بلغ لا تشمل فتوى الفقيه، و فتوى النهاية كالرواية وليست برواية.

بالموثقة المسؤول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل، قال عليه السلام: لا إلا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء، فليبعث بخمسه إلى أهل البيت [١] فإن موردها وإن كان ما يقع في يده بإزاء العمل إلا أن الظاهر عدم الفرق بينه وبين ما يقع في اليد على وجه الجائزة.

ويمكن أن يستدل له أيضاً بما دل على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً [٢] وهي عدة أخبار مذكورة في محلها، وحيث أن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة حملوا تلك الأخبار على الاستحباب، ثم إن أن الاستفادة مما تقدم من إعتذار الكاظم عليه السلام من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم، ومن غيره أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أهم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة [٣].

[١] ثانيها موثق عار^١ عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.

وفيه: أن ظهور الأمر في الوجوب بضمية ما ارتكز في الأذهان من وجوب الخمس في أرباح المكاسب، يوجب ظهور الخبر في إرادة ثبوت الخمس بعنوان ربح المكسب لا بعنوان المال المشتبه، ولا أقل من إجماله واحتمال إرادة ذلك.

[٢] ثالثها ما في المتن قال ويمكن أن يستدل له أيضاً بما دل على وجوب الخمس في الجائزة^٢.

وحيث أن المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة، فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

وفيه: أن تلك النصوص إن حملت على الاستحباب، أو أقيمت على ظاهرها من الوجوب، تكون دالة على ثبوت الخمس في الجائزة بعنوان ربح المكسب لا بعنوان آخر، فتعتبر زيادتها عن مؤونة السنة ومضي الحول، وهذا غير ما هو محل الكلام.

فتحصل: أنه كما لا دليل على ارتفاع الكراهة باخراج الخمس، لا دليل على استحبابه فيها بعنوان المال المشتبه.

[٣] هذا هو الوجه الثالث: مما ذكر كونه رافعاً للكراهة وهو 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.

ويمكن أن يكون اعتذاره ﷺ إشارة [١] إلى أنه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثم يصرفها في مصارفها وهذه الفروع كلها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة والمتفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلاً أو العلم بوجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة أو محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت، وإن كانت الشبهة محصورة [٢] بحيث تقتضي قاعدة الإحتياط لزوم الإجتنب عن الجميع لقابلية تنجز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً فظاهر جماعة المصريح به في المسالك وغير الحلّ وعدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.

واستدل لذلك المصنف رحمه الله باعتذار الإمام الكاظم ﷺ عن قبول الجائزة بتزويج عزّاب الطالبيين لئلا ينقطع نسلهم.

وفيه ما عرفت من أن الوجه في امتناعه عن قبولها إنما هو لزوم المنّة والمهانة لا الكراهة مع أن هذه الكبرى الكلية لو تمت لم تفد شيئاً، إذ الشأن إنما هو في تشخيص الصغرى وهو مشكل.

[١] قوله ويمكن أن يكون اعتذاره ﷺ إشارة.

محصل مراده أنه يمكن أن يكون أخذه ﷺ للمال من الجائز بعنوان أنه مجهول المالك و صرفه في مصارفه و عليه فهو اجنبي عن المقام.

و يحتمل أن يكون، مراده أن اعتذاره يدل على رفع الكراهة بصرف المال في مصارف المظالم، فيكون هذا بخصوصه رافعاً للكراهة و لا دلالة فيه على كون مطلق المصلحة رافعاً لها.

وفيه ايّاً منهما كان مراده يرد عليه -انه خلاف الظاهر، إذ الظاهر من التعليل بعدم انقطاع النسل - و تزويج عزّاب آل أبي طالب، ان المصلحة الموجبة للقبول هي ذلك لا كون آل أبي طالب مصارف له.

حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام

[٢] قوله وإن كانت الشبهة محصورة.

قال في الشرائع: جوائز السلطان الجائر إن علمت حراماً بعينها فهي حرام، ونحوه عن نهاية الأحكام والدروس وغيرهما، قال في المسالك التقييد بالعين إشارة الى جواز أخذها وإن علم أن في ماله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع للنص على ذلك، انتهى.

المورد الثاني: كون الشبهة محصورة، وكون جميع الأطراف داخلية في محل الإبتلاء.

وقد مر أن حكم المورد الأول حكم هذا المورد، وكيف كان:

فيقع الكلام في مقامين:

الأول: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

أما المقام الأول: فتارة يميز الجائر بعض أمواله المعين لأحد مجاناً أو مع العوض، أو

يميز التصرف فيه.

وآخرى يميز جميع أمواله، أو يميز التصرف في الجميع.

و ثالثة: يميز التصرف في شئ غير معين منها على سبيل العموم البدلي.

فالكلام في موارد:

أما المورد الأول: فالحق هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله الى العلم

التفصيلي بجرمة التصرف في بقية أمواله، اما لكونها مغصوبة، أو لعدم إذن الجائر

في التصرف فيها، والشك البدوي في جواز التصرف في خصوص الجائزة، وعليه فمقتضى

قاعدة اليد هو جواز التصرف، ولا تعارضها قاعدة اليد في بقية الأموال لما تقدم من

حرمة التصرف فيها على كل تقدير.

نعم، إذا فرضنا ان المكلف مخاطب بخطاب بالنسبة اليها كما اذا جعل الجائر بقية

أمواله في معرض البيع وتمكن المكلف من شرائها، تسقط قاعدة اليد بالمعارضة، لكن ذلك

أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الإحتياط في الشبهة المحصورة بل هي مطلقة أقصاها كونها من قبيل قولهم لا يكره كل شيء لك حلال أو كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، وقد تقرّر حكومة قاعدة الإحتياط على ذلك فلا بدّ حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا يقتضى القاعدة لزوم الإجتنب عنه كالشبهة الغير المحصورة أو المحصورة التي لم يكن كل من محتملاتها مورداً لإبتلاء المكلف أو على أن ما يتصرف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه حملاً لتصرفه على الصحيح [١] أو لأنّ تردد الحرام بين ما ملكه الجائر وبين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى به المكلف، و ما لم يبتل به وهو ما لم يعرّضه الجائر لتمليكك فلا يحرم قبول ما ملكه لدروان الحرام بينه وبين ما لم يعرّضه لتمليكك [٢].

فرض نادر الوقوع في أموال الأشخاص الذين يكون الشخص عالماً بوجود الحرام في أموالهم من الجائر وعياله والآكلين للربا والغاصبين لأموال الناس والسارقين وغيرهم.

و تدل على جواز التصرف في الجائزة في هذا المورد بعد انحلال العلم الإجمالي أصالة الصحة بالتقريب المتقدم في الصورة الأولى.

و عليه فالإيراد على المصنف عليه السلام حيث علّل الجواز بقوله.

[١] حملاً لتصرفه على الصحيح.

بأنّه إن أريد بأصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما اذا كان ذا وجهين فهي لا توجب ترتب آثار الصحيح عليه، وإن أريد بها أصالة الصحة في العقود والإيقاعات فلا ريب انها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين كما عن الأستاذ الأعظم.

غير صحيح، إذ الظاهر أن مراده هو الثاني، وقد عرفت دفع هذا الإيراد فراجع.

و لعلّه الى ما ذكرناه نظر المصنف عليه السلام من ما ذكره من أن القاعدة لا تقتضي لزوم الإجتنب في هذا المورد معللاً بقوله.

[٢] لأنّ تردد الحرام بين ما ملكه الجائر وبين غيره من قبيل التردد بين ما ابتلى

به المكلف و ما لم يبتل به فلا يحرم قبول ما ملكه لدروان الحرام بينه وبين ما لم يعرضه لتمليك.

وان كان ذلك غير ظاهر منه ولكن لا مناص من حمله عليه كما لا يخفى.

وقد استدلل للجواز في هذا المورد بوجوه أخر:

منها: ان الشبهة من قبيل غير المحصورة من جهة أن مجموع الأشخاص الذين يكون العلم حاصلًا بوجود الحرام في أموالهم من السلطان و عمّاله والآكلين للربا و السارقين و غيرهم بمنزلة شخص واحد بالنسبة الى هذا المكلف، و من المعلوم أنّ أموالهم من حيث المجموع من غير المحصورة.

وفيه: مضافاً الى ما تقدمت الإشارة اليه من عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة ان الشبهة على هذا التقدير من باب الكثير في الكثير. و منها: لزوم العسر والخرج من التجنب عن أموالهم لسدّ باب المعاش.

و فيه : ان هذا لو تمّ 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 تصرّفه لما حقّق في محله من أن المنفي في أدلّة نفي العسر والخرج هو الشخصي منها لا النوعي. و منها: ان الجائر باعطاء الجائزة يدعي ملكيتها ضمناً، و حيث انه لا معارض له في هذه الدعوى فلا بدّ من سماعها.

و فيه: انه وإن دلّ خبر منصور بن حازم^١ على ان من ادعى كون شئ ملكاً له و لا معارض له يحكم بأنّه له، الا انه غير مربوط بالمقام الذي يعلم بوجود الحرام في الأموال التي تحت يد الجائر الذي يكون تسلطه عليها متضمناً لدعوى ملكية الجميع كما لا يخفى. و منها: أصالة الحلّ.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفية الحكم، حديث ١.

وفيه: ان الإستدلال بها يتم فيما كان المأخوذ من المباحات الأصلية و شك في حرمة من جهة احتمال أن يكون غير المجيز قد حازه وقد أخذ الجائر منه ظلماً، وأما في الأموال التي تكون مسبوبة بيد أخرى يقيناً فهذا الأصل محكوم لأصالة عدم الإنتقال. وأما المورد الثاني: كما اذا كان للجائر مائة تومان وأجاز لأحد أن يتصرف فيها أو ملكها اياه و علم ذلك الشخص بكون مقدار منها مال الغير وقد أخذه ظلماً، فلا ريب في عدم جواز التصرف للعلم الإجمالي غير المنحل في هذا المورد الموجب لعدم جريان شئ من القواعد والأصول الدالة على جواز التصرف في المال المشتبه المأخوذ من الغير. وأما المورد الثالث: فالقول بجواز التصرف فيه وعدمه مبنيان على انحلال العلم الإجمالي وعدمه، إذ على الأول يجوز لما ذكرناه في المورد الأول، وعلى الثاني لا يجوز لما تقدم في المورد الثاني.

وقد اختار المصنف رحمته عدم الإنحلال و تبعه الأستاذ الأعظم. و ذهب المحقق النائيني و تبعه المحقق الايرواني رحمتهما الى الإنحلال. و الحق هو الثاني، و ذلك بناءً على ما حققناه في الأصول من شمول أدلة الأصول لأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير و عدم لزوم محذور من ذلك، غاية الأمر التزامنا بلزوم الإجتنب عن جميع الأطراف للنصوص الخاصة الواردة في الموارد المخصوصة، حيث إنَّ الاستفادة منها كبرى كلية واضح، فان مورد تلك النصوص ما اذا تمكن المكلف من ارتكاب جميع الأطراف، ففياً لا يمكن ذلك يكون المرجع هي أدلة الأصول. وأما على القول بعدم شمولها لها ولو بنحو التخيير، فلأنَّ عدم جريان الأصول في طرفي العلم الإجمالي انما يكون لأجل التعارض، و هو انما يكون من جهة أن من جريانها معاً يلزم الترخيص في المعصية، فاذا فرضنا انه لا يلزم من جريانها معاً الترخيص في المعصية لعدم القدرة على الجمع بين الأطراف تكويناً أو تشريعاً لا مانع من جريانها معاً. و تمام الكلام في ذلك موكول الى محله.

فالتكليف بالإجتنب عن الحرام الواقعي غير منجز عليه كما أشرنا إليه سابقاً فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة كما اذا اراد أخذ شئ من ماله مقاصّة أو اذن له الجائر في أخذ شئ من أمواله على سبيل التخيير، أو علم أنّ المجيز قد أجازته من المال المختلط في اعتقاده بالحرام بناءً على ان اليد لا تؤثر في حلّ ما كلف ظاهراً بالإجتنب عنه كما لو علمنا ان الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره فأنّه لا يحكم بطهارته. فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك مع العلم بالحرام فيه [عنه] و طرح قاعدة الإحتياط في الشبهة المحصورة في غاية الإشكال بل الضعف فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام و

ولكنّ الإنصاف عدم جواز التصرف في هذا المورد حتى مع انحلال الإجمالي، إذ قد عرفت ان المجوز للتصرف في مورد الشك انما هو قاعدة اليد وأصالة الصحة، و جريان كل منهما في مورد يتوقف على احتمال صحة التصرف حتى في ظاهر الشرع ولو أحرز انه لا يجوز له ذلك و لو في ظاهر الشرع لما كان المورد مورد الشئ منها كما لا يخفى، و عليه فاذا اجاز الظالم مع علمه بجرمة بعض ما تحت يده في التصرف في الجميع بنحو العموم البديهي فهو قد أجاز التصرف في المحرم المعلوم تفصيلاً أو اجمالاً.

و على كل تقدير ليس له ذلك، فاذا لم تجر قاعدة اليد وأصالة الصحة -وحيث يحتمل حرمة التصرف فيما يختاره و مقتضى الأصول الموضوعية المشار اليها سابقاً عدم جواز التصرف - فلا يجوز له ذلك.

و بما ذكرناه ظهر انه في المورد الأوّل إذا لم يحتمل صحة تصرفه في ظاهر الشرع -كما اذا أحرز انه اجازته من المال المختلط في اعتقاده بالحرام- لا يجوز التصرف فيه.

فتحصّل: ان مقتضى القواعد عدم جواز التصرف في الجائزة في الموردین الأخيرين و في المورد الأوّل اذا علم ان المجيز أقدم على التصرف في الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده.

نتكلم في مقدار شمول كل واحد منها بعد ذكره حتى يعلم عدم نهوضها للحكومة على القاعدة.

فن الأخبار التي استدلت بها في هذا المقام قوله ﷺ كل شئ فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و قوله ﷺ كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه [١] ولا يخفى ان المستند في المسألة لو كان مثل هذا لكان الواجب. أما التزام ان القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الإحتياط مطلقاً كما عليه شريعة من متأخري المتأخرين أو أن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب.

فإن قيل: إن أدلة البرائة تدل على الجواز، اجبنا عنه بما ذكره المصنف رحمه الله.
بقوله: وقد تقرر حكومة قاعدة الإحتياط على ذلك.

و إيراد الأستاذ الأعظم عليه بأن العجب منه حيث انه في الأصول شيد اساس تقديم أدلة البرائة على ادلة الإحتياط، فكيف التزم في المقام بحكومة قاعدة الإحتياط على البرائة.

مندفع بأن ما أفاده في الأصول انما هو في الاحتياط الشرعي، وكلامه في المقام في الاحتياط العقلي الذي هو مقتضى العلم الإجمالي وقد شيد في الأصول اساس تقديمه على ما كان من قبيل قولهم ﷺ كل شئ 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:

الأولى: النصوص الدالة على حل الأشياء ما لم تثبت حرمتها.
والبها اشار المصنف رحمه الله.

[١] قال فن الأخبار التي استدلت بها في المقام قوله ﷺ كل شئ لك حلال^٣.

(١) الوسائل، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٢.

(٢) نفس المصدر، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٧ و ٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

و على أيّ تقدير، فهو على طرف النقيض مما تقدم عن المسالك [١].

وفيه: ان هذه النصوص لا تختص بما يؤخذ من يد الجائر، وقد تقرر في الأصول عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي أما لامتناعه أو لأجل النصوص الواردة في خصوص العلم الإجمالي كما هو الحق.

[١] قوله فهو على طرف النقيض مما تقدم.

أما على القول بأن القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الإحتياط فلأنه التزم في المسالك بكون القاعدة هو الوجوب.

وأما على القول بأن مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب:.. فلأنه التزم بخروجه عنه تخصيصاً لا تخصصاً.

الطائفة الثانية: النصوص الواردة في باب الربا الدالة على ان ما أخذ زائداً عن رأس المال اذا لم يعلم صاحبه فهو حلال.

كصحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام: في المال الذي ورثه من كان يربي: ان كنت تعلم بأن فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك ورد ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً فإنّ المال مألوك^١. ونحوه غيره.

وقد ذكرها السيد في الحاشية واستدل بها لهذا القول.

وفيه: انها واردة في الربا و دالة على ان المال المأخوذ بهذا العنوان يصير حلالاً بالتوبة إذا اختلط، ويكون هذا المورد كجملة من الموارد التي اذن الشارع الأقدس في التصرف في مال الغير من غير رضاه وكونه حلالاً واقعاً كأكل المارّة وأكل اللقطة والتصرف في الأراضي المتسعة وغيرها، فلا يكون هناك حرام، بل جميع المال للمتصرف، وعليه فهي أجنبية عن المقام.

وهو قد استدل في ضمن الاستدلال بهذه الطائفة بخبرين آخرين:

أحدهما: موثق سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس^٢.

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

(١) الوسائل، باب ٥ من أبواب الربا حديث ٣.

و منها صحيحة أبي ولاد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما ترى في رجل يلي أعمال السلطان ليس له مكسب الا من أعمالهم، وأنا أمر به وأنزل عليه فيضيفني و يحسن الى و ربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك، فقال لي: كُلْ وَ خُذْ مِنْهَا فَلَكَ الْمَهْتَأُ [الْحَظْ] و عليه الوزر، والإستدلال به على المدعى لا يخلو عن نظر [١] لأن الإستهتاد إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحل مال العامل المجيز للسائل فلا يخفى ان الظاهر من هذه الرواية ومن غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له، وإن العمل للسلطان من المكاسب المحرمة فالحكم بالحل ليس الا من حيث احتمال كون ما يعطي من غير أعيان ما يأخذه السلطان بل مما اقترضه أو اشتراه في الذمة.

وفيه: انه وارد في مقام بيان حكم ما تحت يده من مال مخلوط، ويدل على حليته مطلقاً.

ولكن لابد في مقام الجمع بينه وبين نصوص التخميس التي هي أخص منه من حملة على ارادة الحلية بعد التخميس، ثم للجمع بينه وبين سائر النصوص يحمل على صورة الجهل بقدر الحرام و صاحبه كما اشبعنا الكلام في ذلك في الجزء السابع من فقه الصادق في كتاب الخمس.

ثانيها: خبر محمد بن أبي حمزة عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اشتري الطعام فيجتنيني من يتظلم و يقول ظلمي فقال عليه السلام: اشتريه ^١.

وفيه: مضافاً الى ضعف سنده للإرسال: انه غير ظاهر في صورة العلم الإجمالي بوجود الحرام في مال ذلك العامل، و مجرد دعوى الظلم لا يفيد لإثباته.

الطائفة الثالثة: النصوص الدالة على جواز أخذ الجائزة من الجائر سواء كان الأخذ مع العوض أو بدونه: كصحيح أبي ولاد ^٢. المذكور في المتن.

و أورد عليه المصنف رحمته الله بقوله:

[١] لأن الإستهتاد 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.

وأما من حيث أنّ ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتمّ الإستشهاد لكنّ فيه مع ان الإحتمال الأوّل مسقط للإستدلال على حلّ المشتبه المحصور الذي تقضي القاعدة لزوم الإحتياط فيه لأنّ الإعتماد حينئذ على اليد كما فرض مثله في غير الظلمة ان الحكم بالحلّ على هذا الإحتمال غير وجيه الاّ على تقدير كون المال المذكور من الخراج والمقاسمة المباحين للشيعة إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتّجه حلّه لغير المالك بغير رضاه لأنّ المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله [١] وكيف كان. فالرواية اما من أدلّة حلّ مال السلطان المحمول بحكم الغلبة الى الخراج والمقاسمة. وأما من أدلّة حلّ المال المأخوذ من المسلم لإحتمال كون المعطي مالاً له ولا اختصاص له بالسلطان أو عماله أو مطلق الظالم أو غيره. وأين هذا من هذا المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر مع العلم إجمالاً بجرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهة للإجتنب عن جميعه.

محصل ما أورده عليه المصنف رحمته الله. ان الإستشهاد به.

إن كان من حيث حكمه رحمته الله بحلّ مال العامل المجيز للسانل.

فيرد عليه: ان الحكم بالحلّ حينئذ انما يكون من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل مما اقتضاه أو اشتراه في الذمة، لظهوره بقريئة قوله رحمته الله و عليه الوزر الظاهر في ارادة وزر ما يأخذه من الأجرة في حرمة ما يأخذه عمال السلطان بإزاء عملهم له، وإن العمل للسلطان من المكاسب المحرمة، و عليه ففاده اجنبى عن المقام لإختصاصه بما إذا علم بجرمة بقية أمواله تفصيلاً وشك في حرمة خصوص المجازة، ولا اشكال في الجواز في هذا الفرض بحسب القواعد ايضاً لجريان قاعدة اليد فيها بلا معارض، وأين ذلك مما هو مفروض الكلام -أي العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله- مع كون الشبهة محصورة وكون جميع أطرافه محل الإبتلاء المقتضى للزوم الإحتياط. [١] وإن كان من حيث حكمه رحمته الله بأن ما يقع من مال العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده.

و مما ذكرنا يظهر الكلام في ملصحة أبي المعز أمرً بالعامل فيجيزني بالدرهم اخذها، قال: نعم و قلت: و احج بها قال: و حج بها.
و رواية محمد بن هشام أمرً 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 الإطلاقات [١] التي لا تشمل من صورة العلم الإجمالي

فيرد عليه: ان الحكم بالحلّ على هذا التقدير غير وجيه الا على تقدير كون المال المذكور من الخراج و المقاسمة المباحين للشيعه، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتجه حله لغير مالكة بغير رضاه، إذ المفروض حرمة على العامل لعدم احترام عمله.
وفيه: 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 الأول: فلعدم اختصاصه بالصورة المفروضة، بل مقتضى اطلاقه هو الجواز حتى فيما لم يعلم تفصيلاً بحرمة بقية أمواله، بل علم اجمالاً بوجود المال الحرام في أمواله المحتمل أن يكون المأخوذ منه، و قوله ليس له مكسب غيره لا يقتضى الإختصاص بها، بل غايته معرضية ما عنده لان يكون من الأموال المأخوذة من السلطان.
و أما على التقدير الثاني: فلأن مقتضى اطلاق الرواية جواز الأخذ مع احتمال كون المأخوذ من الخراج و المقاسمة، و حملها على صورة العلم بكونه من أحدهما، مضافاً الى منافاته للإطلاق حمل على الفرد النادر، فتدل على حلية المأخوذ بمجرد احتمال كونه من الأموال المباحة للسائل حتى مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله، لو لم ندع اختصاصها بهذا المورد.

[١] و بما ذكرناه ظهرت دلالة سائر النصوص على الجواز والحلية كصحيح أبي المعز المتقدم و حسن ^٢ زرارة و محمد بن مسلم - او صحيحهما - و خبر ^٣ محمد بن هشام. المذكورة في المتن.
و غير ذلك من الروايات المطلقة.

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢. (٢) نفس المصدر، حديث ٥.

(٣) نفس المصدر، حديث ٣.

بوجود الحرام الا الشبهة الغير المحصورة [١] و على تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالي مع إنحصار الشبهة فلا تجدي لأنّ الحلّ فيها مستند الى تصرّف الجائر بالإباحة والتملك وهو محمول على الصحيح مع انه لو اغمض النظر عن هذا او ردّ بشمول الأخبار لما اذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهة المحصورة ولا يجرى هنا أصالة الصحة في تصرّفه يمكن استناد الحلّ فيها الى ما ذكرنا سابقاً من أنّ تردّد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملكه وبين ما بقى تحت يده من الأموال التي لا دخل فيها للشخص المجاز تردّد بين ما ابتلى به المكلف من المشتبهين، وبين ما لم يبتل به ولا يجب الإجتنب حينئذ عن شئ منها من غير فرق بين هذه المسألة و غيرها من موارد الإشتباه مع كون أحد المشتبهين مختصاً بابتلاء المكلف به. ثم لو فرض نصّ مطلق في حلّ هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الإبتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الإحتياط في الشبهة المحصورة [٢] كما لا ينهض ما تقدم من قولهم عليه السلام كل شئ حلال، إلخ.

[١] قوله لا تشمل ... الا الشبهة الغير المحصورة.

وقد حمل المصنف رحمته هذه الطائفة من النصوص على الشبهة غير المحصورة أو المحصورة التي يكون بعض أطرافها خارجاً عن محل الإبتلاء، ثم قال:

[٢] انه لو فرض نصّ مطلق في حل هذه الشبهة مع قطع النظر عن التصرف و عدم الإبتلاء بكلا المشتبهين لم ينهض للحكومة على قاعدة الإحتياط في الشبهة المحصورة. ويرد على ما أفاده، أولاً: انه خلاف اطلاق النصوص، فإنّها مطلقة شاملة للشبهة المحصورة و غيرها، فتخصيصها بمورد خاص يحتاج الى دليل مخصّص مفقود.

ويرد على ما أفاده ثانياً: ان المحقق في الأصول عنده رحمته وقد تبعناه ان العلم الإجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية انما يكون بنحو الإقتضاء لا العلية، أي تجب الموافقة القطعية ما لم يرد ترخيص في المخالفة الإحتيالية، والا فلا تجب و على ذلك، فالعلم الإجمالي المقتضي للإحتياط لا يصلح لرد هذه النصوص، مع انه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي في الموردين من الموارد الثلاثة المتقدمة للذين هما محل الكلام.

و مما ذكرنا يظهر أنّ اطلاق الجماعة لحلّ ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمة عيناً أن كان شاملاً لصورة العلم الإجمالي بوجود حرام في الجائزة مردّد بين هذا وبين غيره مع انحصار الشبهة فهو مستند الى حمل تصرّفه على الصحة أو الى عدم الإعتناء بالعلم الإجمالي لعدم ابتلاء المكلف بالجميع لا لكون هذه المسألة خارجة بالنص من حكم الشبهة المحصورة. نعم قد يخدش في حمل تصرف الظالم على الصحيح من حيث انه مُقدّم على التصرف فيما في يده من المال المشتمل على الحرام على وجه عدم المبالاة بالتصرف في الحرام فهو كمن أقدم على ما في يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام، ولم يقل أحد بحمل تصرّفه حينئذ على الصحيح لكنّ الظاهر أنّ هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب، فانهم لا يعتبرون في الحمل على الصحيح احتمال تورّع المتصرف عن التصرف الحرام لكونه حراماً بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه ولو لدواعٍ أخرى.

وأما عدم الحمل فيما اذا أقدم المتصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده فلفساد تصرفه في ظاهر الشرع فلا يحمل على الصحيح الواقعي، فتأمّل.
فإنّ المقام لا يخلو عن اشكال و على أيّ تقدير، فلم يثبت من النص و لا الفتوى مع اجتماع شرائط اعمال قاعدة الإحتياط في الشبهة المحصورة عدم وجوب الإجتنب في المقام، و الغاء تلك القاعدة و أوضح ما في هذا الباب من عبارات الإصحاح ما في السرائر حيث قال اذا كان يعلم أنّ فيه شيئاً مغصوباً الا انه غير متميّز العين بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاته التي يأخذها على جهة الحراج فلا بأس بشرائه منه، و قبول صلته لانتها صارت بمنزلة المستهلك لأنّه غير قادر على ردّها بعينها، انتهى.

و قريب منها ظاهر عبارة النهاية بدون ذكر التعليل، و لا ريب ان الحلّ لم يستند في تجويز أخذ المال المردد الى النصّ بل الى ما زعمه من القاعدة و لا يخفى عدم تماميتها الا ان يريد به الشبهة الغير المحصورة بقرينة الإستهلاك، فتأمّل [١].

وبما ذكرناه ظهر اندفاع ما أورده الأستاذ الأعظم على الاستدلال بهذه النصوص على الجواز: بأن المدعي إن ادعى أنها تدل على الحلية الواقعية فيرد عليه: إن العمل باطلاقها يقتضي إباحة أخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتائها على الحرام، ولم يتفوه به أحد، وإن ادعى ظهورها في الحلية الظاهرية فيرد عليه: إن تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، فإنه ترخيص في المعصية، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح، وإذا فخرج موارد العلم الإجمالي الذي يوجب التجزؤ عن حدود تلك الأخبار تخصصاً.

فإنه يرد عليه: إن العلم الإجمالي لا يكون منجزاً كما عرفت في المورد الأول والثالث اللذين هما محل الكلام، وإن شئت قلت: إن تلك الأخبار إنما تدل على حلية ما يؤخذ من الجائر مجاناً أو مع العوض الذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي، ولا تدل على حلية جميع أمواله حتى الباقية تحت يده، وعليه فلا يلزم من القول بشمولها لبعض الأطراف ترجيح بلا مرجح، فلا مانع من شمولها له.

وقد أورد على الاستدلال بهذه النصوص بإيراد آخر وهو: إن الظاهر من موثق اسحاق بن عمار قال: سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال: يشتري منه ما لم يعلم أنه يظلم فيه أحداً^١. تقييد الحكم بصورة الشك فقط.

وفيه: إن السائل فرض ظلم العامل ومع ذلك سأل عن حكم الإشتراء منه، فورده لامحالة يكون هو العلم الإجمالي بوجود الحرام. وجوابه عليه السلام ظاهر في إرادة أنه إن لم يعلم بالظلم في خصوص ما يؤخذ منه تفصيلاً أو اجمالاً لا بأس بالإشتراء وبه يقيد اطلاق سائر النصوص.

فتحصّل: إن الظاهر من الروايات جواز التصرف في جوائز الظلمة سواء أخذت منهم مجاناً أو مع العوض، وإن علم اجمالاً بوجود الحرام في أموالهم مالم يعلم بوجوده في خصوص الجائزة، والله العالم بالأحكام.

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

و أما الصورة الثالثة: فهو ان يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه [١] فلا اشكال في حرمة حينئذ على الآخذ [٢].

لو علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

[١] قوله و أما الصورة الثالثة فهو ان يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه.

والكلام في هذه الصورة يقع في جهتين:

الأولى: في حكم المأخوذ.

الثانية: في الفروع والأمور التي تعرض لها المصنف رحمته في المكاسب.

أما الجهة الأولى: فمقتضى القواعد حرمة التصرف فيه لفرض كونه مال الغير.

وقد استدل المحقق الإيرواني رحمته على جواز التصرف فيه باطلاق النصوص

المتقدمة، ثم قال: نعم لا تشمل الرواية صورة معرفة المالك بعينه أو في أطراف محصورة.

وفيه: أولاً: ان تلك النصوص ليست في مقام بيان اثبات الحلية الواقعية، والا

فمقتضى اطلاقها الحلية حتى في الموردين المزبورين، ولم يتفوه بذلك فقيه، بل هي في مقام

بيان جعل الحلية الظاهرية، وهي انما تكون مجعولة في صورة الشك والاحتمال.

فع القطع بالحرمة لا معنى لجعلها كما لا يخفى.

وثانياً: انه لو سلم شمولها لهذه الصورة وجب تقييد اطلاقها بمفهوم موثق اسحاق

المتقدم كما عرفت، فالأظهر عدم جواز التصرف فيه.

والظاهر ان هذا هو مراد المصنف رحمته من قوله.

[٢] ولا اشكال في حرمة، على الآخذ.

لما سيفتي بجواز الأخذ بنية الرد.

و أما الجهة الثانية: فقد ذكر في المقام أموراً:

الأمر الأول: انه هل يجوز الأخذ من الجائر أم لا؟ ثم ماذا حكم المأخوذ من حيث

الضمان؟

الآن الكلام في حكمه إذا وقع في يده فنقول علمه بحرمة. اما ان يكون قبل وقوعه في يده. و اما أن يكون بعده فإن كان قبله لم يجوز له أن يأخذه بغير نية الرد [١] الى صاحبه سواء أخذه اختياراً او تقيّة لأنّ أخذه بغير هذه النية تصرف لم يعلم رضا صاحبه به. و التقيّة تتنادى بقصد الرد فإن أخذه بغير هذه النية كان غاصباً ترتّب عليه أحكامه [٢]. وانّ أخذه بنية الرد كان محسناً و كان في يده امانة شرعية.

[١] قوله فإن كان قبله لم يجوز له أن يأخذه بغير نية الرد.

و الكلام في هذا الأمر يقع في موردين:

المورد الأوّل: أن يعلم بحرمة الجائزة قبل استقرارها في يده.

الثاني: ما لو علم بذلك بعده.

أما المورد الأوّل: فقد فصل المصنف رحمه الله بين ان يكون الأخذ بغير نية الرد الى صاحبه، و ما اذا كان بتلك النية واختار عدم الجواز والضمان لو أخذ بغير نية الرد، و الجواز و عدم الضمان لو تلف في ما اذا كان بنية الرد.

[٢] و استدل له: بأنّه إن أخذ بغير تلك النية كان غاصباً و متصرفاً في مال الغير عدواناً و بغير رضا صاحبه، فتترتب عليه أحكام الغاصب، و إن أخذ بنية الرد كان محسناً، و قد دلّ الدليل على أن المحسن - مضافاً الى ان فعله حسن و عدل و محبوب - ليس عليه من سبيل،^١ و يكون المال في يده أمانة فلا يضمن لو تلف.

وفيه: ان الأخذ بنية الرد الى المالك، اما أن يكون مع علم الأخذ برضا صاحبه كما هو الغالب، أو يكون مع علمه بعدم رضاه، أو يكون مع الشك في رضا المالك ظاهر المصنف رحمه الله هو الجواز في جميع الصوَر الثلاث.

ولكن الأظهر عدم الجواز الا في الصورة الأولى فلنا دعويان:

الأولى: الجواز في الصورة الأولى، ودليله واضح، لأنه يجوز التصرف في أموال كل أحد مع رضاه بالتصرف إن لم يكن مجبوراً.

الثانية: عدم الجواز في الصورتين الأخيرتين، وتشهد له الأدلة الدالة على عدم جواز التصرف في مال الغير مع عدم رضا صاحبه المحرز في الصورة الثانية بالوجدان وفي الصورة الثالثة بالإستصحاب.

كقوله عليه السلام في خبر الإحتجاج: فلا يحلّ لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير اذنه ^١ ونحوه موثق سماعة ^٢ وغيره.

وقد استدلل للجواز في الصورتين أو في الصورة الأخيرة بوجهين:

الأول: ما دل من الآيات والروايات على جواز الإحسان ومحبوبيته بدعوى أن الأخذ لحفظ المال ورده الى مالكه مصادق للعدل والإحسان.

وفيه: ان أخذ مال الغير مع عدم إحراز رضاه ليس احساناً، ولذا ترى انه لم ينفوه فقيه بجواز المعاملة مع أموال الغير بغير رضاه للإسترباح مستنداً الى انه احسان، بل هو اساءة وظلم، إذ التصرف في مال الغير مع عدم احراز رضا صاحبه ظلم وعدوان لا عدل واحسان.

الثاني: ما استند اليه الأستاذ الأعظم وهو عدم صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد الى المالك، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب، ولا نسلم صدقه على ذلك، ثم قال: وإذا سلمنا صدقه لغة فانه منصرف عنه عرفاً.

وفيه: ان الإمساك والتحفظ تصرف في الشيء، ولذا ترى انه التزم بالحرمة في صورة احراز عدم رضا المالك بذلك، ولولا صدق التصرف على الأخذ لما كان وجه لعدم الجواز.

(١) الإحتجاج، ص ٢٦٧ عن الأسدي عن العمري عليه السلام.

(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب مكان المصل، حديث ١.

وإن كان العلم به بعد وقوعه في يده كان كذلك أيضاً، [١] و يحتمل قوياً الضمان هنا لأنه أخذه بنية التملك لا بنية الحفظ والردّ و مقتضى عموم على اليد الضمان.

و بالجملة : المناقشة في صدق التصرف على أخذ مال الغير و حفظه للرد اليه لا سبيل اليها، وما يرى من ان العرف والعقلاء المتدينين يأخذون مال الغير لحفظه والرد اليه ليس ذلك من جهة انهم لا يرون الأخذ تصرفاً، بل من جهة احرازهم رضا صاحبه بذلك كما تقدم، فالأظهر انه ما لم يحرز رضا صاحبه لا يجوز الأخذ حتى مع نية الرد، كما انه يجوز الأخذ مع احراز الرضا وإن كان لا بنية الرد، فالضابط هو احراز الرضا وعدمه. وأما الضمان لو تلف المال تحت يده فلا ريب في ثبوته في صورة الأخذ مع عدم رضا صاحبه إن لم يصدق عليه الإحسان كما هو الصحيح لقاعدة ضمان اليد، وأما 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 بنينا على جوازه لكونه احساناً فهو يكون عنده امانة شرعية، فلا ضمان.

وقد أورد على ما ذكره المصنف بقوله: والتقية تتأدى بقصد الرد. بأنه لا يعتبر في التقية عدم المندوحة و لذا لو اقتضت التقية التكفير في الصلاة في سعة الوقت و تمكن المكلف من الإتيان بالصلاة بغير تكفير في آخر الوقت صحت صلاته، لو صلى مع التكفير، فكيف اعتبره المصنف ﷺ في المقام. ويتوجه عليه انه فرق بين وجود المندوحة حال العمل، كما لو تمكن في المثال من الصلاة بغير تكفير لأجل وجود قائل منهم بعدم لزومه مثلاً و بين وجود المندوحة بالنسبة الى أصل العمل كما فيما فرضه الخصم فانه في الفرض الأول لا يشمل أدلة التقية لعدم صدق التقية وفي الفرض الثاني تشمله: لصدق الموضوع واطلاق الأدلة ومانحن فيه من قبيل الأول كما لا يخفى.

[١] وأما المورد الثاني: وهو ما لو علم بكون الجائزة مغصوبة بعد استقرارها في يده، فظاهر المكاسب و صريح السيد الفقيه ان هنا مسألتين: الأولى: أنه هل يكون الأخذ بنية التملك مع الجهل بكونه للغير موجباً للضمان أم لا؟

و ظاهر المسالك عدم الضمان رأساً مع القبض جاهلاً. قال: لأنّه يد امانة فيستصحب و حكي موافقته عن العلامة الطباطبائي رحمته في مصايحه. لكنّ المعروف من المسالك و غيره في مسألة ترتّب الأيدي على مال الغير ضمان كلّ منهم ولو مع الجهل، غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم اذا لم يقدم على أخذه مضموناً ولا اشكال عندهم ظاهراً في انه لو استمرّ جهل القابض المثّيب الى ان تلف في يده، كان للمالك الرجوع عليه ولا رافع يقينياً لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير فيستصحب الضمان لا عدمه. و ذكر في المسالك فيمن استودعه الغاصب مالاً مغضوباً انه لا يرده اليه مع الإمكان ولو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر والذي يقتضيه قواعد الغصب ان للمالك الرجوع على ايها شاء وإن كان قرار الضمان على الغاصب، انتهى.

و الظاهر ان مورد كلامه ما اذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلاً بغصبه ثم تبين له وهو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط.

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 الأولى: فالمشهور بين الأصحاب على ما يظهر منهم في نظائر المقام كإعارة الغاصب او بيعه أو رهنه لمال الغير و غير ذلك هو القول بالضمان، و عن المسالك والمفاتيح في المقام: عدم الضمان، وكذلك عن المحقق والعلامة في مسألة الاستعارة من الغاصب.

واستدل لعدم الضمان في المقام بوجوه:

الأوّل: انه لا موجب لتوهم الضمان سوى قاعدة اليد، و هي لا تشمل المقام، إذ المأخوذ في مفهوم الأخذ هو التعدي والعدوان، و مع الجهل بكونه للغير لا يصدق هذا العنوان.

وفيه: ان هذا الوجه وإن اختاره المحقق النائيني رحمته لكنه غير تام، إذ مفهوم الأخذ أوسع من ذلك، ولذا ترى انه لا يتوهم أحد اختصاص هذا المبحث بكون الأخذ من السلطان وعماله على نحو التعدي من جهة تعبيرهم عن الموضوع بالجوائز المأخوذة من السلطان وعماله.

الثاني: ما ذكره المحقق التقي رحمته وهو قوله عليه السلام فلك المهتأ وعليه الوزر^١. بدعوى ان الضمان وزر، وظاهر الرواية اختصاص الوزر بالعامل، فلا وزر على الآخذ. وفيه: ما تقدم آنفاً من اختصاص تلك النصوص بالصورتين الأولتين من الصور الأربع لموثق اسحاق فراجع.

الثالث: ان مقتضى قاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده عدم ضمان الآخذ، لان اعطاء الجائزة من باب الهبة المجانية، وهى ليس فى صحيحها الضمان فكذا فى فاسدها، وكذا الوديعة والعارية ونحو ذلك.

وفيه: ان الضمان المدعى انما هو للمالك لا للمعطي، وهو لم يهب ماله ولم يسقط احترامه، ومن اسقط احترامه لم يكن له ذلك.

الرابع: ان الغاصب أقوى من الآخذ لانه مغرور من قبله، فيستند الإلتلاف اليه دونه وكذا فى صورة التلف السماوي.

وفيه: ان الأقوائية لا توجب عدم ضمان الأضعف، وقاعدة الغرور انما تقتضي جواز رجوع المغرور الى من غرّه لا عدم جواز رجوع المالك اليه.

الخامس: ان الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغصوبة، فهي امانة شرعية فى حال الجهل، وبعد العلم يشك فى الضمان فيستصحب يد الأمانة.

وفيه: ان الترخيص فى حال الجهل ترخيص ظاهري لا ترخيص واقعى، فلا

يــــنــــاــــفــــي

حكم الشارع بالضمان الواقعي.

وان شئت قلت: إن إذن الشارع في وضع اليد على مال الغير إن كان لمصلحة المالك من حفظه له وايصاله اليه كان ذلك موجباً لرفع الضمان، وإن كان لغير ذلك -كما في المقام حيث انه اذن في التملك ظاهراً- فهو لا يوجب رفعه، مع انه للعلم بكونه للغير يرتفع الإذن الذي هو المناط في عدم الضمان على الفرض.

فتحصل: ان الأطهر هو الضمان لعموم على اليد ^١.

وأما المسألة الثانية: وهي انه على القول بالضمان هل يرتفع هذا الحكم بنية الرد الى المالك بعد العلم بالحال كما اختاره السيد الفقيه رحمته الله أم لا يرتفع كما احتمله المصنف رحمته الله قوياً واختاره صاحب الجواهر رحمته الله وجهان:

قد استدلل للأول في الحاشية: بأن اليد اذا انقلبت من العدوان والخيانة الى الإحسان والأمانة ينقلب الحكم ايضاً، إذ مقتضى عموم ما على المحسنين ^٢ ونحوه من أدلة الأمانات المخصصة لعموم على اليد كون الضمان مادامت اليد عدوانية، فلا يصغى الى ما قيل من أن علة الضمان الأخذ العدواني من الاول فلا يفيد الانقلاب.

وفيه: مضافاً الى ما عرفت من انه لا يصح الحكم بعدم الضمان للأدلة المشار اليها. وليست هي مخصصة لعموم على اليد:

انه لو سلم صحة الحكم بالعدم مستنداً اليها، لا تصلح هي للدلالة على عدم الضمان في المقام، وذلك لأن غاية ما تدل عليه هذه الأدلة ان يد الأمين لا تقتضي الضمان لانها تقتضي عدم الضمان، وعليه فحيث ان مقتضى عموم على اليد ان وضع اليد على مال الغير علة للضمان الباقي ما لم يؤدّ، 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 النثالي، ج ٢، ص ٣٤٥ ح ١٠.

(٢) سورة التوبة، آية: ٩١.

و على أيّ حال فيجب على المجاز ردّ الجائزة بعد العلم بغصيّتها إلى مالکها
أو وليّه [١]
والظاهر انه لا خلاف في كونه فورياً [٢].

فظهر ان ما افيد في وجه الحكم ببقاء الضمان وإن تبدلت اليد بيد الأمانة، من عموم
على اليد هو الصحيح، نعم اذا علم الآخذ برضا المالك بحفظ ماله بقصد الإيصال اليه و
كانت الأمانة مالكية يرتفع الضمان، لأن ذلك في قوة القبض والإستيداع.
وبما ذكرناه ظهر ان ما ذهب اليه المشهور في نظائر المقام من ان اليد غير الأمانة اذا
عادت اليها يبقى الضمان، إلا اذا أذن المالك في استدامة القبض، هو الصحيح.

يحب على المجاز رد الجائزة إلى أهلها

[١] وكيف كان: فلاشكال في وجوب رد الجائزة الى صاحبها أو وليّه كما صرح به
غير واحد و في المتن.

و تنقيح القول في المقام يستدعى البحث في مقامين:
الأوّل: ما اذا كان مالك المأخوذ معلوماً.
الثاني: ما اذا كان مجهولاً.

أما المقام الأوّل: فلا ريب ولا 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 الأمانة من
الآية الشريفة ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾^١ و غيرها في الأوّل،
وللنصوص الخاصة الواردة في المقام الآتي بعضها الدالة على وجوب رد المأخوذ الى
صاحبه اذا كان معلوماً.

انما الكلام في موردين:

المورد الأوّل: ما ذكره المصنف رحمه بقوله:

[٢] والظاهر انه لا خلاف في كونه فورياً.

نعم، يسقط بإعلام صاحبه به، و ظاهر أدلة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض و عدم كفاية التخلية [١] إلا أن يدعى انها في مقام حرمة الحبس، و وجوب التمكين لا تكليف الأمين بالإقباض، و من هنا ذكر غير واحد كما عن التذكرة والمسالك و جامع المقاصد أنّ المراد بردّ الأمانة رفع يده عنها والتخلية بينه وبينها.

والظاهر ان وجهه فيما اذا كانت اليد غير امانية هو ما دل على حرمة التصرف في مال الغير وإمساكه، إذ لا فرق بين التصرف القليل والكثير، وفيما اذا كانت اليد امانية، انه بالتأخير تثبت اليد على مال الغير زائداً على المقدار المأذون فيه بإذن المالك أو الشارع، و هو ظلم و عدوان و يشمله حينئذ ما دل على حرمة التصرف في مال الغير وإمساكه.

[١] الثاني: في معنى الأداء، و انه هل هو مجرد إعلام المالك بذلك و التخلية بينه و بين ماله، أم هو حمله إليه و إقباضه منه، أم كل من الأمرين مصداق للأداء والرد، أم يختلف باختلاف الموارد؟ كما هو ظاهر المتن ولعله الأظهر.

الظاهر: ان حقيقة الرد والأداء إيصال الشئ الى محله، و حينئذ فإذا كان المال امانة عند شخص فرده ليس الا بالتخلية بينه و بين مالكة، لأن بها يخلع الأمين نفسه عن السلطنة عليه و يدخله تحت سلطنة المالك و يوصل الشئ الى محله، و أما محل المال خارجاً فهو كل مكان رضي به المالك أو الشارع الأقدس، و حيث ان وجود المال عند الأمين خارجاً انما يكون برضا المالك أو بإذن من ولي أمره - أي الشارع الأقدس - فلا يكون في غير محله كي يكون مكلفاً بالرد الخارجي.

و أما إذا كان المال مغصوباً فأدائه و رده انما يكون بالتخلية والإقباض منه، إذ كما ان كونه تحت سلطنة الغاصب في غير محله فلا بد من إيصاله الى محله كذلك كونه عنده خارجاً يكون في غير محله، فلا بد من إيصاله اليه بالإقباض منه.

و من ما ذكرناه: علم أنّه لو نقل الأمين الوديعة من بلد الإيداع الى بلد آخر بغير داعي الحفظ و بدون إذن المالك أو الشارع يجب ردها الى بلد الإيداع.

و على هذا فيشكل حملها إليه لأنّه تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ [١] فإنّ الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعية من مكان الى مالا يكون أدون من الأوّل في الحفظ، ولو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان [٢] لتوقف الأداء الواجب بمعنى التمكين و عدم الحبس على الفحص [٣] مضافاً الى الأمر به في الدين المجهول المالك.

فحصّل: انه يعتبر في غير الأمانة الإقباض من المالك، وفيها يكفي التخلية ولعل هذا هو المشهور بين الأصحاب.

[١] والمصنف رحمه الله استشكل في حمل الأمانة للإقباض في مورد كفاية التخلية من جهة انه تصرف لم يؤذن فيه إلا إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ. ولكن الأظهر جواز الحمل اذا كان المال في حفظه وإن كان الإبقاء في المحل أحفظ، إذ لا يجب تحري الأحفظ في الأمانة بل يكفي كونها في حفظه وحراسته في أي مكان وضعت ما لم ينه المالك عن وضعها في مكان خاص.

حكم مجهول المالك

[٢] قوله ولو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان. وأما المقام الثاني: وهو ما اذا كان المالك مجهولاً. فتنتقيح القول فيه يقتضي البحث في مواضع: الموضوع الأوّل: هل يجب الفحص عن المالك، أم لا؟ فيه قولان: قد استدلل للقول الثاني بإطلاق النصوص الواردة في مقام بيان مصرف مجهول المالك التي ستمرّ عليك. واستدل للقول الأوّل بوجهين: [٣] الأوّل: ما في المكاسب وهو ان الأداء الواجب متوقف عليه فيجب مقدمة له.

وأورد عليه تارة: بأنَّ الأداء انما يكون وجوبه مشروطاً بالقدرة كسائر التكاليف الشرعية فلو علم بأنه لو تفحص لوجده وجب الأداء والفحص، ولو شك في ذلك فلا محالة يشك في القدرة عليه فيشك في التكليف، ومعه يرجع إلى أصالة البراءة عن الوجوب. وأخرى: بأنَّ اطلاق النصوص الآتية يقتضي عدم وجوب الأداء والفحص مع الجهل بالمالك، وبه يقيد اطلاق ما دل على وجوب الاداء.

وفيها نظر:

أما الأول: فلأنَّ المحقق في محله: ان البراءة لا تجري في مورد الشك في القدرة على امتثال التكليف إن لم تكن شرطاً شرعياً كما في المقام، إمّا لكونها شرطاً لتنجز التكليف لا لأصله، أو لبناء العقلاء على ذلك، أو غير ذلك.

وأما الثاني: فلأنَّ النسبة بين ما دل على وجوب الأداء والنصوص المشار إليها عموم من وجه، إذ الطائفة الأولى أعمّ من حيث شمولها لما اذا كان المالك معلوماً، وأخصّ من حيث اختصاصها بصورة التمكن العقلي من الأداء والفحص. والطائفة الثانية أخصّ من الجهة الأولى لإختصاصها بمجهول المالك وأعمّ من الجهة الثانية كما لا يخفى، وحيث ان دلالة كل منهما على المجمع انما تكون بالإطلاق فتتساقتان معاً فيرجع الى ما دل على عدم جواز التصرف في مال الغير من غير رضا صاحبه -فتأمل-.

فإن المختار أخيراً تعيين الرجوع الى الأخبار العلاجية في هذا الفرض ايضاً.

الوجه الثاني: هو دلالة طوائف من النصوص عليه:

منها: ما تضمن الأمر به في الدين المجهول المالك:

كصحيح معاوية عن الإمام الصادق عليه السلام: في رجل كان له على رجل حق ففقده و لا يدري أحياً هو أم ميّت ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد، قال: أطلبه، قال: ان ذلك قد طال فاتصدق به؟ قال: اطلبه ^(١).

وعن الفقيه: وروي في هذا خبر آخر: إن لم تجد له وارثاً و علم الله منك الجهد فتصدق به.

وفيه: ان مورده العلم بالمالك مع الجهل بموضعه، ومحل الكلام انما هو مجهول المالك، إلا أن يدعي العلم بعدم الفرق بين الجهل بالمالك والجهل بموضعه كما ادعى عدم الفرق بين الدين والعين.

ومنها: ما دل على وجوب تعريف اللقطة ^١.

وفيه: ان تلك النصوص المتضمنة للتعريف سنة ثم التصديق بها بعدها مختصة باللقطة، والتعدي يحتاج الى دليل مفقود.

ومنها: ما دل على وجوب الفحص عن الأجير الذي بقيت اجرتة:

كموثق هشام بن سالم قال: سأل حفص الأعور أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده جالس قال: انه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث فقال أبو عبد الله عليه السلام: تدفع الى المساكين، ثم قال: رأيك، ثم أعاد المسألة فقال مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة ثالثة فقال أبو عبد الله عليه السلام: تطلب وارثاً فإن وجدت وارثاً وإلا فهو كسبيل مالك ^٢. ونحوه غيره.

وقد استدل بها السيد الفقيه.

ويرد عليها: ما أوردها على الطائفة الأولى.

ومنها: ما استدل به المحقق الإيرواني رحمته الله وهو ما ورد في إيداع اللصّ دراهم أو متاعاً عند مسلم والّصّ مسلم، فإنه دلّ على أن الوديعة بمنزلة اللقطة فيعرفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها اليه وإلا تصدّق بها عنه ^٣.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٢) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب الدين والقرض، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللقطة، حديث ١.

ثم لو ادّعاء مدّع في سماع قول من يدّعيه مطلقاً لأنّه لا معارض له أو مع الوصف تنزيلاً له منزلة اللقطة أو يعتبر الثبوت شرعاً للأصل وجوه [١]، ويحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص لإطلاق غير واحد من الأخبار. ثم إنّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكره في تعريف اللقطة.

و أورد عليه الأستاذ الأعظم : بأنّه ضعيف السند لأن في طريقه قاسم بن محمد و حفص بن غياث، و بوروده في قضية خاصة، فلا وجه للتعدي منها الى غيرها. ولكن يمكن الجواب عن الأوّل بما عن صاحب الجواهر من: ان ضعف السند منجبر بعمل المشهور. فتحصل مما ذكرناه: وجوب الفحص لوجهين فلاحظ.

لا تسمع دعوى المدعي له ما لم يثبت شرعاً

[١] هذا هو الموضع الثاني: وهو ما لو ادّعاء مدع فهل يسمع قوله مطلقاً أم مع الوصف، أو يعتبر الثبوت شرعاً؟ وجوه:

الأوّل: انه يعطي مجهول المالك لمن يدّعيه مطلقاً.

الثاني: انه يعطي اياه مع التوصيف.

الثالث: انه لا يعطي اياه ما لم يثبت كونه له شرعاً.

وقد استدلل للأوّل: بخبر منصور الوارد في الكيس الواقع بين الجماعة الدال على انه لمن يدّعيه^١ بدعوى: ان الاستفادة منه قاعدة كلية وهي سماع دعوى كل من لا معارض له.

و بالإجماع والسيرة على القاعدة المشار اليها.

و بقوله: في صحيح البرنطي الوارد في اللقطة وإن جاءك طالب لا تتهمه رده عليه^٢.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب اللقطة، حديث ١.

وبالنصوص الأخر الواردة في اللقطة الدالة على جواز التملك أو التصديق إلا أن يجئ لها طالب كقوله ^(١) فإن جاء لها طالب والآفهي كسبيل ماله ^(٢). ونحوه غيره.
وبأدلة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة.

وفي كل نظر:

أما الأول: فلا اختصاصه بما إذا لم يكن المال في يد واحد مأمور بإيصاله إلى مالكه، مع أن في كون المقام من قبيل دعوى من لا معارض له نظراً بل منعاً، فإنه مأمور بحفظ المال عن غير مالكه، وعليه فهو يمنع عن التصرف فيه.

وبذلك ظهر ما في الوجه الثاني، مضافاً إلى أن المتيقن منها غير المقام.

وأما صحيح البرنطي: فلم يعمل به في مورده.

وأما سائر النصوص: فالظاهر منها بعد التدبر هو العلم بكونه مالاً، ولو ابيت الا عن ظهورها في جواز الدفع بمجرد الطلب فيرد عليها: انه لم يعمل بها في موردها فكيف في غير موردها.

وأما أدلة حمل فعل المسلم وقوله على الصحة، فلائها تدل على عدم معاملة الفاسق والكاذب معه لا انه يترتب عليهما آثار الواقع.

وأما الوجه الثاني:

فقد استدل له بالنصوص الواردة في اللقطة الدالة على انه يعطي اللقطة لمن يدعيها مع التوصيف ^(٢). بدعوى انه لا خصوصية لللقطة.

وفيه: ان هذا الحكم غير ثابت في الأصل فضلاً عن الفرع.

مع انه لو تم في اللقطة لا وجه للتعدي بعد احتمال الاختصاص.

فتحصّل: ان الأقوى هو الوجه الثالث، إذ لا تحصل البراءة لمن وضع يده على مال غيره الا بالأداء إلى مالكه.

بقي شيء، وهو: انه لو دفعه إلى من يدعيه مع ثبوت كونه مالاً ثم تبين كون المالك غيره.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب اللقطة.

ولو احتاج الفحص الى بذل مال كأجرة دلال صائح عليه. فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ [١] بل يتولاه الحاكم ولايةً عن صاحبه ويخرج عن العين أجرة الدلال.. ثم يتصدّق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ويحمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه [٢]. وذكر جماعة في اللقطة أن أجرة التعريف على الواجد لكن حكي عن التذكرة انه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره الى الحاكم ليبذل أجرته من بيت المال أو يستقرض على المالك أو يبيع بعضها ان رآه أصلاح وأستوجه ذلك جامع المقاصد.

فهل يضمن الدافع مطلقاً.

أم لا يضمن كذلك.

أم يفصل بين صورة العلم وغيره من الطرق فيضمن في الأولى.

أم يفصل بين قيام البيئة وغيرها فلا يكون ضامناً في الصورة الأولى.

أم يحكم بالضمان الا في صورة الزام الحاكم بالدفع.

أم يفصل بين دفع العين والقيمة فيكون ضامناً في الثاني؟ وجوه لو لم تكن أقوالاً.

أقواها الأول، لأن مقتضى أدلة الضمانات والأمانات بقاء المال في عهدة من تحت

يده مال غيره الا ان يؤديه اليه، فغاية الضمان هو الأداء الى المالك، وحديث لا ضرر لا

يصلح لرفع الضمان، إذ الحكم بعدمه ضرر على المالك فيتعارض الضرران، وما دل على

نفي السبيل على المحسنين اجنبي عن المقام، لأن من اعطى مال شخص الى غيره لا يكون

محسناً بالنسبة الى ماله.

أجرة الفحص عن المالك

[١] هذا هو الموضع الثالث: وهو ما اذا احتاج الفحص عن المالك الى بذل مال.

فهل هو على الآخذ أو على المالك؟ فقد استدل المصنف ﷺ للأول.

[٢] بأن الفحص عن المالك واجب على الآخذ فيجب عليه بذل المال مقدمة له.

و أجاب عنه الأستاذ الأعظم : بأنّ مقدمة الفحص الواجب انما هي طبعي بذل المال سواء كان من كيسه أم من كيس المالك، وإذن فلا يتعين البذل على الآخذ الا بدليل خاص وهو منفي في المقام.

و فيه: ان المقدمة وإن كانت هي الطبيعي الا ان الواجب منها هو ما يكون فعل الآخذ نفسه و لا يعقل أن يجب بذل المال على المالك بالوجوب المقدمي المترشح من وجوب الفحص المتوجه الى الآخذ.

فإن قيل: ان المدعى ان طرف التخيير اعطاء الآخذ من مال المالك فلا يلزم المحذور المذكور.

قلت: إنّه على هذا لا يكاد يجب هذا الفرد بالوجوب المقدمي لحرمة الموجبة لإختصاص الوجوب بغيره.

فالأولى في الجواب عن أصل الدليل: ان الفحص بما أنه لا يتوقف على بذل المال دائماً ففي مورد توقفه عليه لا مانع من الرجوع الى دليل نفي الضرر إذا لم يكن ارتفاع الحكم الضرري على خلاف الإمتنان.

توضيح ذلك: ان من وضع يده على مال غيره، ربما يكون عن وجه شرعي كاللقطة وأخذ المال من السارق مع العلم برضا صاحبه ونحو ذلك، و ربما يكون على غير وجه شرعي كالغصب والسرقة ونحوهما.

فإن كان من قبيل الأول: كانت أجرة الفحص على المالك، بمعنى ان الآخذ يصرفها من كيسه، فإن وجده أخذها منه والا فمن المال الذي في يده، ويتولى ذلك الحاكم حسبة لما دل على نفي السبيل على المحسنين ولحديث نفي الضرر المتقدمين. فتأمل.

و إن كان من قبيل الثاني: كانت الأجرة على الآخذ، والوجه في ذلك مضافاً الى عدم شمول أدلة نفي الضرر والسبيل على المحسنين.

أما الثاني: فواضح، وأما الأول: فلكونه خلاف الإمتنان.

ما دل على ان الغاصب يجب عليه رد المغصوب وإن تضرر بكثير، كما اذا توقف

ثم إنَّ الفحص لا يتقيّد بالسّنة على ما ذكره الأكثر هنا بل حدّه اليأس [١] و هو مقتضى الأصل الا انّ المشهور كما في جامع المقاصد على انه اذا اودع الغاصب مال الغصب لم يجز الرد اليه بل يجب رده الى مالكه فإن جهل عرّف سنة، ثم يتصدّق به عنه مع الضمان.

و به رواية حفص بن غياث لكن موردها فيمن اودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعاً واللص مسلم. فهل يردّ عليه فقال: لا يردّ فإن أمكنه أن يردّه على صاحبه فعل، وإلّا كان في يده منزلة اللقطة يصيبها فيعرّفها حولاً فإن أصاب صاحبها و الا تصدق بها فإن جاء صاحبها بعد ذلك خير بين الغرم والأجر. فأن اختار الأجر فالأجر له، وإن اختار الغرم غرم له وكان الأجر له، وقد تقدم تعدي الأصحاب من اللص الى مطلق الغاصب. بل الظالم ولم يتعدوا من الوديعة المجهول مالها الى مطلق ما يعطيه الغاصب ولو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه.

الرد على هدم البناء ونحوه.

فعن الإمام على عليه السلام في نهج البلاغة: الحجر الغصب في الدار رهن على خرابها ^١.

مقدار الفحص عن المالك

[١] هذا هو الموضع الرابع: وهو في مقدار الفحص.

فعن الأكثر: ان حدّه اليأس.

و عن جماعة: ان حده السنة

و ربما يقال بكفاية طبعي الفحص عن المالك.

و الأقوى هو الأوّل بناءً على ما عرفت من ان مدرك وجوب الفحص هو حكم العقل لكونه مقدّمة لا يصال المال الى مالكه، إذ بعد ما لم ييأس من الظفر به يكون مأموراً بالرد اليه، فيجب الفحص مقدّمة له.

نعم ذكر في السرائر فيما نحن فيه انه روى انه بمنزلة اللقطة ففهم التعدي من الرواية. و ذكر في التحرير أنّ إجراء حكم اللقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد كما انه عكس في النهاية والسرائر. فالحق الوديعة بمطلق مجهول المالك والإنصاف ان الرواية يعمل بها في الوديعة أو مطلق ما أخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتى لمصلحة الآخذ فإن الأقوى فيه تحديد التعريف فيه باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا مانحن فيه. مضافاً الى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك [١] مع عدم معرفة المالك كما في الرواية الواردة في بعض عمال بني أمية (لنعمهم الله) من الأمر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه مما وقع في يده من أموال الناس بغير حق.

واستدل للقول الثاني:

بخبر^١ حفص بن غياث الوارد في إيداع اللص دراهم المذكور في المتن بدعوى ان ظاهره ان مناط الفحص الى سنة و ملاكه في اللقطة هو كونها مالاً بمجهول المالك وقع في يده، فيتعدى منه الى كل ما كان كذلك.

وفيه: ان الخبر مختص بإيداع اللص ولا يبعد دعوى التعدي الى غيره من أفراد الغاصب و الى كل مورد كان المال مأخوذاً بعنوان الأمانة والحفظ، وأما التعدي الى كل مال بمجهول المالك وإن أخذ لمصلحة الآخذ فالظاهر انه قياس محض، بل دعوى اختصاصه بمورده و عدم التعدي حتى من الجهتين الأولتين قريبة.

وبالنصوص^٢ الواردة في اللقطة المحددة للفحص فيها بالسنة.

وفيه: انها مختصة باللقطة، والتعدي الى كل مال بمجهول المالك يحتاج الى دليل.

واستدل للقول الأخير:

بأنه يكتفي في امتثال الأمر بصرف الوجود من الطبيعة.

وفيه: ما تقدم من أن مدرك وجوب الفحص انما هو حكم العقل لا التبعد.

فتحصل: ان الأقوى هو القول الأول.

وقد استدل له المصنف رحمته الله مضافاً الى ما مر.

[١] بقوله مضافاً الى ما ورد من الأمر بالتصدق بمجهول المالك مع عدم معرفة

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللقطة، حديث ١.

ثم الحكم بالصدقة [١] هو المشهور فيما نحن فيه أعني جوائز الظالم ونسبه في السرائر الى رواية أصحابنا فهي مرسله مجبورة بالشهرة المحققة مؤيدة بأن التصدق أقرب طرق الإيصال، وما ذكره الحلي. من ابقائها امانة في يده والوصية به معرض للبال للتلف مع انه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه به 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 علي بن أبي حمزة عن الإمام الصادق عليه السلام انه قال لصديق له من كتاب بني امية فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت به... الى آخره ^١.

وجه الاستدلال به مع انه مطلق غير أمر 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 الإكتفاء بمجرد عدم المعرفة الفعلية، إذ لا ريب في وجوب الفحص لو علم بأنه لو تفحص لظفر بالمالك، وهذا العنوان لا يحصل بعد اليأس. يرد على التوجيه الأول: انه يتم اذا كان حصول اليأس قبل تمام السنة، و هو فاسد، إذ النسبة بين العنوانين عموم من وجه، فقد يتقدم اليأس وقد يتقدم مضي السنة. نعم التوجيه الثاني لا بأس به.

مصرف مجهول المالك

[١] قوله ثم الحكم بالصدقة هو المشهور.

هذا هو الموضع الخامس: وهو في مصرف مجهول المالك ومن له ولاية الصرف. فالكلام: تارة يقع في تعيين مصرف مجهول المالك.

واخرى: في ولاية الصرف وانّما للحاكم أو لمن يكون المال تحت يده.
وحيث لا شبهة في ان الحاكم بنفسه ليس مصرفاً لهذا المال فلا وجه لعد الدفع الى
الحاكم في عرض التصدق والإمساك كما في المكاسب والحواشي، فهاهنا بحثان:
الأول: في تعيين المصرف.

الثاني: فيمن له ولاية الصرف.

وفي كل منهما تارة يقع البحث فيما تقتضيه القواعد.

واخرى: فيما تقتضيه النصوص الخاصة.

فتنقيح القول في هذا الموضع يقتضي البحث في موارد:

الأول: في تعيين المصرف بحسب القواعد.

والمحتملات متعددة: تعيين الصدقة، وتعين الإمساك والحفظ، والتخير بينهما، و
جواز التملك.

أقواها الأخير، ثم الثاني وذلك لأنّ المال الذي يكون الشخص مأبوساً عن الظفر
بماله لا يعتبرونه عقلاء ملكاً لمالكه، إذ اعتبار الملكية العقلاني الذي هو الموضوع
لاعتبار الشارع لا بد وأن يكون بلحاظ ثمة عملية وأثر مترتب على الملكية، فالملكية
التي لا يترتب عليها أثر لا معنى لاعتبارها، وعليه فهو يخرج عن ملك مالكه بعد اليأس
عن الظفر به، فيكون من المباحات فيجوز تملكه.

وبهذا البيان يمكن الإفتاء بجواز المشي في الشوارع التي استحدثوها التي كانت
أملاً للناس وأخذت من مالكيها ظلماً وعدواناً.

ولو تنزلنا عن ذلك فالمتعين هو الوجه الثاني لعدم جواز تملك مال الغير والتصدق

به.

وما استدلل به على وجوب التصدق من انه إحسان بالمالك، وانه أقرب طرق

الإيصال الى المالك، وان الإبقاء معرض للتلف.

كلها كما ترى، إذ لا دليل على جواز الإحسان بمال الغير.
وإن شئت قلت: إنه ليس إحساناً، فإن التصرف في مال الغير بغير إذنه ظلم و
إساءة ولا يكون عدلاً وإحساناً، والدليل انما دل على لزوم إيصال المال الى مالكه لا على
لزوم أقرب طرق الإيصال اليه أو جوازه، وكون الإبقاء معرضاً للتلف لا يوجب جواز
اتلافه.

لا يقال: إنه بعد العلم الإجمالي بتخصيص ما دل على عدم جواز التصرف في مال
الغير ما لم يحرز رضا به بواحد من التصديق والإمسك للابدية أحدهما وكل منهما في
نفسه تصرف لم يؤذن فيه لا مانع من التمسك بأدلة التصديق، إذ المانع ليس الا عدم جواز
التصرف في مال الغير الساقط في المقام.

فإنه يرد بأن التصديق اتلاف لمال الغير، وهو محرم وإن لم يكن دليل على حرمة
التصرف في مال الغير.

و بعبارة أخرى: التصديق تصرف واتلاف، فعدم الدليل على حرمة من الجهة
الأولى لسقوط ما دل على حرمة التصرف لا يستلزم سقوط ما دل على حرمة من الجهة
الثانية.

وإن شئت قلت: إنه انما يحكم بعدم شمول أدلة حرمة التصرف للتصدق والإمسك
للعلم بعدم شمولها لهما معاً، وعليه فإن كان شمولها لأحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح
لا تشمل شيئاً منها، والا فتشمل ما فيه الترجيح، وحيث ان التصديق يكون اتلافاً أيضاً
فتشملة تلك الادلة خاصة.

مع انه لو سلم شمول ادلة التصديق له من طرف المتصدق لكنها معارضة مع أدلة
عدم جواز التصرف فيه من ناحية المتصدق عليه فتساقطان ويرجع الى أصالة الفساد.
المورد الثاني: فيمن له الولاية بحسب القواعد.

الظاهر انه لو بنينا على جواز التملك فلا مورد لهذا البحث، وأما لو بنينا على تعيين
الإمسك والحفظ، أو التصديق أو التخيير بينها، فإن ثبت ان الحاكم ولي الغائب نفسه، وان
له الولاية العامة، فيتعين الدفع اليه ليكون هو المتولي لذلك، والا فيتولاه الآخذ بنفسه، و
لا يخفى وجهه.

والعمدة ما أرسله في السرائر [١] مؤيداً بأخبار اللقطة [٢] وما في منزلتها و
ببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمال بني أمية الشامل بإطلاقها
لما نحن فيه من جوائز بني أمية [٣] حيث قال له عليه السلام: أخرج من جميع ما اكتسبت
في ديوانهم فمن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف تصدقت و يؤيده
ايضاً الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصيّاغين من اجزاء النقيدين [٤].

المورد الثالث: في تعيين المصرف بحسب النصوص الخاصة.

الوجه المحتملة بل الأقوال المنقولة كثيرة.

الوجه الأوّل لزوم التصديق به وقد استشهد له، و ايّده في المتن بوجوه:

[١] أحدها قوله والعمدة ما أرسله في السرائر.

قال فيها روى أصحابنا التصديق به عنه ويكون ضامناً اذا لم يرض بما فعل.

ولكنه مرسل لا يصح الاستناد اليه.

[٢] ثانيها قوله مؤيداً بأخبار اللقطة وما في منزلتها.

أشار بذلك إلى طائفة من النصوص تدل على لزوم التصديق.

كخبر كثير عن أمير المؤمنين عليه السلام فإن لم يجرى صاحبها و من يطلبها تصديق بها

الحديث ^١.

[٣] ثالثها قوله و ببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمال بني أمية.

أشار بذلك الى خبر علي بن حمزة عن الإمام الصادق عليه السلام وفيه ما نقله

المصنف عليه السلام ^٢.

[٤] رابعها قوله الأمر بالتصدق بما يجتمع عند الصيّاغين من اجزاء النقيدين.

نظره الشريف الى خبر علي بن ميمون الصائغ عن الإمام الصادق عليه السلام عما يكنس

من التراب فأبيعه فما اصنع به؟ قال عليه السلام: تصدق به فأما لك و أما لأهله ^٣. و نحوه

خبره الآخر ^٤.

(٢) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

(٤) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الصرف، حديث ٢.

(١) الوسائل، باب ٢، من اللقطة، حديث ٢.

(٣) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الصرف، حديث ١.

وما ورد من الأمر بالتصدق بغلة الوقف المجهول اربابه [١] وما ورد من الأمر بالتصدق بما يبقى في ذمة الشخص لاجير استأجره [٢] ومثله مصححة يونس، فقلت (قال: سألت عبداً صالحاً): جعلت فداك كُنَّا مرافقين لقوم بمكة فارتحلنا عنهم و حملنا بعض متاعهم بغير علم. وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف أوطانهم. وقد بقي المتاع عندنا فما نصنع به قال: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس، قلت له: لست أعرفهم ولا ندري كيف نسأل عنه قال: فقال ﷺ: به و اعط ثمنه اصحابك، قال: فقلت: جعلت فداك أهل الولاية، قال: فقال نعم [٣].

[١] خامسها خبر أبي علي بن راشد عن أبي الحسن ﷺ قلت: جعلت فداك اشتريت ارضاً الى جنب ضيعتي بألني درهم فلما وفيت المال خبرت ان الأرض وقف فقال ﷺ: لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه قلت: لا أعرف لها رباً قال: تصدق بغلتها ^١.

[٢] سادسها حسن محمد بن مسلم عن الإمام الصادق ﷺ في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عبداً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ 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 ﷺ في رجل كان له على رجل حق ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميّت ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً؟ قال ﷺ: اطلب، قال: فإن ذلك قد طال فاتصدق به؟ قال ﷺ: اطلبه ^٣ يدل على عدم جواز التصديق فيعارض النصوص المتقدمة.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب مايكتسب به، حديث ١. (٣) الوسائل، باب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، حديث ٢.

نعم يظهر من بعض الروايات أنَّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام كرواية داوود ابن أبي يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال له رجل اني قد اصبت مالاً واني قد خفت منه على نفسي فلو اصبت صاحبه دفعته اليه و تخلّصت منه، قال: فقال له أبو عبد الله عليه السلام لو اصبته كنت تدفعه اليه، فقال: أي والله، فقال عليه السلام والله ماله صاحب غيري، قال: فاستحلفه ان يدفعه الى من يأمره، قال: فحلف قال فاذهب وقسّمه بين إخوانك ولك الأمن مما خفته، قال فقسّمه بين إخوانه هذا.

في غير محله، إذ هو انما يدل على انه لا يتصدق مادام يكون مأموراً بالفحص والطلب، أي ما دام لم ييأس من الظفر بالكله و ستعرف انه يدل على ذلك غير هذا الصحيح أيضاً. وبها يقيد اطلاق هذه النصوص، و تختص هذه بما اذا يئس عن الظفر بالكله. بل يستفاد منه أن وجوب التصديق به كان مغروساً في ذهن السائل، وانما سأل عن ان طول المدة هل يوجب سقوط الطلب أم لا؟ فأجاب عليه السلام بعدم موجبيته له. الوجه الثاني: ان ذلك يكون للإمام عليه السلام.

وقد استدل له المصنف رحمه الله بخبر داود بن أبي يزيد^١ عن الإمام الصادق عليه السلام لاحظ المتن.

وفيه أولاً: ان الخبر مجهول لحجال.

وثانياً: انه يحتمل فيه وجوه ذكرت جملة منها في مرآت العقول:

الأول: ما فهمه الشيخ رحمه الله وهو كون ما أصابه لقطة من غيره لكنه يكون له.

الثاني: ان يكون ما أصابه لقطة من ماله عليه السلام فأمر بالصدقة على الإخوان تطوعاً.

الثالث: أن يكون ما أصابه لقطة من غيره ولكنه علم بموت صاحبه حين السؤال

وانه لم يترك وارثاً غير الإمام عليه السلام.

الرابع: ان يكون ما أصابه من عمال السلطان وكان ذلك مما يختص به أو من الأموال التي له التصرف فيها، وقد استظهر المجلسي رحمته الله هذا الوجه.
وكيف كان: فمع هذه الاحتمالات لا يبقى مورد للإستدلال بهذا الخبر على المقصود.
وأما ما في حاشية السيد الفقيه: قال يمكن منع الدلالة فإن المراد من صاحب الولي وصاحب الاختيار.
فغير سديد، إذ المراد من صاحب في الجواب هو المراد به في السؤال، ومعلوم ان المراد به فيه المالك.

الوجه الثالث: ان يكون المجهول المالك لمن وضع يده عليه.
واستدل له المحقق الإيرواني رحمته الله تبعاً للمحقق الهمداني رحمته الله.

بقوله: رحمته الله في صحيح علي بن مهزيار: كتب اليه أبو جعفر رحمته الله كتاباً فيه: فالغنائم والفوائد - يرحمك الله - فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن ومثل عدو يسطلم فيؤخذ ماله ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب^(١).

وفيه: أولاً: ان الظاهر من قوله رحمته الله مال يؤخذ هو ارادة اللقطة لا مطلق المال المجهول المالك، وقد دلت النصوص الكثيرة على أن لو اجدتها تملكها بعد تعريفها حولاً.
و ثانياً: ان الخبر وارد في مقام بيان وجوب الخمس في كل غنيمة ومنها مال يوجد ولا يعرف صاحبه، فغاية ما يستفاد منه ان مجهول المالك يجوز تملكه في الجملة، وأما ان حكمه كذلك مطلقاً أم يختص ذلك ببعض أقسامه كاللقطة، فلا يكون الخبر في مقام بيانه كي يتمسك بإطلاقه، فيتعين الأخذ بالمتيقن.

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٥.

وأما ما ذكره الأستاذ الأعظم من أن الخبر ليس صريحاً في جواز التملك بعد إخراج
خمسه وإنما هو مطلق بالنسبة اليه فيقيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك.
فيرد عليه:

إن الظاهر منه بقرينة عده من مصاديق الغنيمة والفائدة هو كونه ملكاً لمن وضع
يده عليه، والافلو تعين التصديق لما صح عده من أفراد الغنيمة والفائدة.
الوجه الرابع أنه يجوز لمن وضع يده عليه أن يعمل فيه ويخرجه صدقة قليلاً قليلاً
حتى يخرج.

واستدل له: بخبر نصر بن حبيب صاحب الخان قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام:
لقد وقعت عندي مأتا درهم واربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف
لعمورثة فأريك في اعلامي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها درغاً؟ فكتب عليه السلام: إعمل فيها
وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج^١.
وفيه: أولاً: أن الخبر مجهول لنصر.

وثانياً: أنه لم يفت أحد بظاھرہ، لاسيما إذا كان المراد بقوله عليه السلام إعمل فيها التجارة بها
وأخراج الصدقة من ربحها.

وأما ما أورده عليه الأستاذ الأعظم: بأنّ من المحتمل أن صاحب المال قدمات ولم
يترك وارثاً غير الإمام وأنه عليه السلام بما هو وارث أجاز لصاحب الخان أن يتصرف في ذلك المال
و يتصدق به قليلاً قليلاً، واحتمال وجود وارث غير الأب والأم، مدفوع بالأصل، و
احتمال وجودهما، لعله كان مقطوع العدم.

فيرد عليه: أن مجرد احتمال كون وجود الأب والأم مقطوع العدم لا يكفي في الإيراد
على الاستدلال مع عدم الإستفصال.

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى وما أشبهه، حديث ٣.

الوجه الخامس: انه يتعين الحفظ والإيصاء به عند الوفاة واستدل له:

بخبر هيثم بن أبي روح صاحب الخان قال: كتبت الى العبد الصالح عليه السلام: اني اتقبل الفنادق فينزل عندي الرجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به، ولمن ذلك المال؟ فكتب عليه السلام: اتركه على حاله ^١.

وبعدة روايات رواها هشام:

منها: موثق المتقدم في الموضع الأول ^٢.

ومنها: خبره الآخر المروي عن الفقيه: سأل حفص الأعمش أباعبدالله عليه السلام وانا حاضر فقال: كان لأبي أجير وكان له عنده شئ فهلك الأجير ولم يدع وارثاً ولا قرابة وقد ضقت بذلك فكيف اصنع به؟ فقال عليه السلام: رأيك المساكين رأيك المساكين فقلت: اني ضقت بذلك ذرعاً فكيف اصنع؟ قال عليه السلام: هو كسبيل مالك فان جاء طالب اعطيته ^٣.

ومنها: صحيحه قال: سأل خطاب الأعمش أبابراهيم عليه السلام وانا جالس فقال: انه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأجرة ففقدها وبقي له من أجره شئ. ولا يعرف له وارث قال: فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده فقال: مساكين، وحرك يديه، قال: فاعاد عليه، قال: اطلب واجهد، فإن قدرت عليه والا فهو كسبيل مالك حتى يجيئ له طالب فان حدث بك حدث فافوض به إن جاء له طالب ان يدفع اليه ^٤.

وفيها نظر:

أما الأول فلا تـهـ ضعيف السند لأن الهيثم مهمل مجهول، مع ان الظاهر منه ارادة ما قبل الفحص واليأس عن الظفر بالمالك.

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه حديث ٤.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة.

(٣) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى وشبهه، حديث ١٠.

(٤) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى، حديث ١.

وأما اخبار هشام فيرد عليها:

أولاً: انه لا يبعد اتحاد الأولين، وعليه فهي رواية مضطربة المتن، إذ في الأول أمر عليه السلام أولاً: بالدفع الى المساكين، ثم قال عليه السلام: والا فهو كسبيل مالك.

و ثانياً: ان قوله عليه السلام كسبيل مالك مجمل يحتمل أن يراد به لزوم الإمساك والحفظ، أي تتحفظ عليه في ضمن أموالك. ويحتمل ان يراد به التملك بالملكية المتزلزلة غير المنافية لوجوب الدفع ان جاء له طالب.

و ثالثاً: انها ظاهرة في موت الأجير و عدم وجود وارث له، فيكون المال له عليه السلام ويمكن أن يكون المراد به: اطلب مالكة الذي هو عليه السلام، ولا يبين له للتقية.

و رابعاً: ان موردها الدين، و هو ليس في معرض التلف، و محل الكلام العين الخارجية.

و خامساً: ان موردها معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول اليه، فلامساس لها بمجهول المالك.

و بما ذكرناه ظهر مدرك القول بالتخير بين التصديق والإمساك الذي اختاره السيد عليه السلام.

و القول بالتخير بينهما و بين التملك.

و الجواب عنها، إذ لا منشأ لها سوى ان ذلك مقتضى الجمع بين النصوص.

و حيث عرفت عدم دلالة ما استدل به على التملك والإمساك عليهما.

فالمتمعن هو التصديق خاصة.

المورد الرابع: في بيان تعيين من له ولاية الصرف بعد ملاحظة النصوص الخاصة.

والأقوال في ذلك اربعة:

الأول: انها للحاكم مطلقاً.

الثاني: انها لمن وضع يده على المال.

الثالث: ثبوت الولاية لكل منهما.

الرابع: التفصيل بين الدين والعين، فتكون الولاية للحاكم في الأول وللآخذ في الثاني.

وقد استدل للأول:

بأنّ النصوص الآمرة بالتصدق واردة في بيان المصرف ولا تكون متعرّضة لحكم مباشرة التصديق فيتولاه الحاكم ولاية.

و بأنّها وإن تضمنت الإذن في مباشرة الآخذ للتصدق إلا أن الظاهر منها - ولا أقلّ - من المحتمل - أنه اذن منه عليه السلام للسائل مباشرة التصديق بالولاية الشرعية لا أنه بيان للحكم الشرعي من هذه الجهة فيتولاه الحاكم حسبة.

وفيها نظر:

اما الأول: فلأنّ النصوص كالصریحة في الأمر مباشرة التصديق.

وأما الثاني: فلأنّ الظاهر من كلمات الشارع الأقدس و خلفائه المعصومين عليهم السلام الواردة في مقام الجواب عن السؤال عن الوظائف الشرعية هو ورودها لبيان الحكم الشرعي، فظاهر النصوص هو بيان الحكم الشرعي حتى من حيث مباشرة التصديق. و بذلك ظهر مدرك القول الثاني.

واستدل للقول الثالث بوجوه:

الأول: ان ذلك مقتضى الجمع بين هذه النصوص و بين ما دل على ولاية الحاكم الشرعي على الغائب.

الثاني: ان للحاكم ولاية على مستحقّي الصدقة، فكما يجوز الدفع اليهم أنفسهم كذلك يجوز الدفع الى وليهم.

الثالث: ان الحاكم أعرف بمواقعها ممن وضع يده عليها.

وفي كل نظر:

اما الأول: فلأنّ ولاية الحاكم إنما تكون من باب الحسبة، ولم تثبت

وأما باقي ما ذكرناه في وجه التصديق من انه احسان و انه أقرب طرق الإيصال وان الإذن فيه حاصل بشهادة الحال فلا يصلح شئ منها للتأييد فضلاً عن الإستدلال لمنع جواز كل احسان في مال الغائب، و منع كونه أقرب طرق الإيصال بل الأقرب دفعه الى الحاكم الذي هو ولي الغائب، و أما شهادة الحال فغير مطّردة اذ بعض الناس لا يرضى بالتصدق لعدم يأسه عن وصوله اليه، خصوصاً اذا كان المالك مخالفاً أو ذمياً يرضى بالتلف ولا يرضى بالتصدق على الشيعة فقطتضي القاعدة لولا ما تقدم من النص هو لزوم الدفع الى الحاكم، ثم الحاكم يتبع شهادة حال المالك فإن شهدت برضاه بالصدقة او بالإمساك عمل عليهما والا يخير بينهما لأنّ كلّ منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك، ولا بدّ من أحدهما ولا ضمان فيهما. و يحتمل قوياً تعيين الإمساك لأنّ الشك في جواز التصديق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. و أما بملاحظة ورود النص بالتصدق فالظاهر عدم جواز الإمساك امانة لأنّه تصرف لم يؤذن فيه من المالك ولا الشارع، و يبقى الدفع الى الحاكم والتصدق، وقد يقال إنّ مقتضى الجمع بينه وبين دليل ولاية الحاكم هو التخيير بين الصدقة والدفع الى الحاكم فلكل منهما الولاية و يشكل بظهور النص في تعيين التصديق، نعم يجوز الدفع اليه من حيث ولايته على مستحق الصدقة وكونه أعرف بمواقعها، ويمكن أن يقال إنّ أخبار التصديق واردة في مقام إذن الإمام بالصدقة، أو محمولة على بيان المصرف، فانك اذا تأملت كثيراً من التصرفات الموقوفة على إذن الحاكم وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العام كإقامة البيّنة والأحلاف والمقاصة.

ولايته على الغائب من غير هذه الجهة، وعليه فلا بد من الإقتصار على المتيقن وهو ما اذا لم يكن له ولي آخر، و حيث ان مقتضى النصوص المتقدمة ثبوت الولاية للأخذ فلا يبقى مورد لولاية الحاكم.

وأما الثاني: فلاّنه مضافاً الى عدم ولايته على المستحقين بعد كونهم ممن يمكن الوصول اليه: ان مقتضى اطلاق نصوص الباب عدم ثبوت الولاية له.

و كيف كان فالأحوط خصوصاً ملاحظة ما دلّ على أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام مراجعة الحاكم بالدفع اليه أو استثنائه [١] ويتأكد ذلك في الدين المجهول المالك اذ الكلي لا يتشخص للغريم الا بقبض الحاكم الذي هو وليه. وإن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون، ثم ان حكم تعذر الإيصال الى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك وتردده بين غير محصورين [٢] في التصديق استقلالاً أو بإذن الحاكم كما صرح به جماعة منهم المحقق في الشرائع وغيره.

وأما الثالث: فلأن مقتضاه ان تعيين مصرف مجهول المالك ليس من وظيفة الجاهل بل هو وظيفة العالم، وهذا امر لا ينكر، وأما بعد الرجوع اليه وتعيينه المصرف فهل يجب أو يجوز الدفع اليه أم لا؟ فهذا الوجه لا يدل على شيء منها. واستدل للقول الرابع: بأن الكلي لا يتشخص للغريم الا بقبض الحاكم الذي هو وليه، وهذا بخلاف العين الخارجية فانها متعينة في نفسها. وفيه: ان مقتضى النصوص المتقدمة ثبوت الولاية للآخذ مطلقاً. فتحصل: ان الأقوى عدم اعتبار اجازة الحاكم في صرف مجهول المالك، وانه لا يجب بل لا يجوز الدفع اليه الا بعنوان توكيله في إيصاله الى موارده. [١] نعم الأحوط اختيار أحد الأمرين للقول بوجوبه كما أفاده المصنف في المتن. [٢] وقد صرح جماعة منهم المحقق: بأن حكم تعذر الإيصال الى المالك المعلوم تفصيلاً حكم جهالة المالك و تردده بين غير محصورين. ويشهد به: ان الاستفادة من النصوص المتقدمة الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ان الموجب لذلك ومناطه هو تعذر الإيصال الى المالك، وعليه فلا فرق بين أن يكون المالك مجهولاً بقول مطلق، وبين كونه مردداً بين أشخاص غير محصورين، وبين كونه معلوماً يتعذر الوصول اليه. تنبيهات:

الأول: ان هذا الحكم اي التصديق انما يتعين ما لم يحرز رضا صاحب المال بصرفه في جهة خاصة، و الا فلا ريب في عدم وصول التوبة الى التصديق، بل يصرف فيما احرز رضا صاحبه بصرفه فيه، وعليه فيخرج سهم الإمام عليه السلام عن موضوع هذا البحث

ثمَّ إِنَّ مستحقَّ هذه الصدقة هو الفقير [١] لأنَّه المتبادر من اطلاق الأمر بالتصدق [٢].

للعلم برضاء ﷺ بصرف سهمه في تشييد الدين وإعلاء كلمة الإسلام، ومن ذلك اعطائه لأهل العلم.

الثاني: الظاهر من بعض المحققين عليه السلام انه ينوي الصدقة عن المالك، ولكن مقتضى اطلاق الأخبار عدم تعيين نية ذلك، وعلى فرض اعتبارها لا يلزم ان ينوي كونها عنه لو أجاز بعد تبينه، وعن نفسه ان ردها، بل ينوي عن المالك، والنص دل على انها تحسب له ان ردها.

الثالث: ان ظاهر خبري ابن ميمون جواز ان يبيع المال ويتصدق بثمنه، ولكن الأحوط لزوماً اعطاء نفس العين، لضعف الخبرين سنداً، فالبيع تصرف لم يؤذن فيه.

الرابع: اذا مات المالك فإن علم بوجود الوارث له يتصدق عنه، وإن علم بعدم وجوده يكون المال للإمام عليه السلام لأنَّه وارث من لا وارث له، وإن شك في وجود الوارث حتى الأب والأم فليحقه حكم مجهول المالك لاطلاق الأخبار.

وإن شك في وجوده مع العلم بموت أبيه وأمه، فهل يلحقه حكم مجهول المالك لاطلاق الأخبار، أم حكم ميراث من لا وارث له لأصالة عدم وارث آخر، والمفروض ان الحكم معلق على عدم الوارث؟ وجهان: أقواهما الثاني.

مستحقَّ هذه الصدقة

[١] قوله ثم ان مستحق هذه الصدقة هو الفقير.

و يشهد له -مضافاً الى ما أفاده المصنف عليه السلام من.

[٢] ان المتبادر من اطلاق الأمر بالتصدق هو ذلك - الآية الشريفة ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^١ و جملة من النصوص.

وبذلك يظهر ضعف ما عن الجواهر من انه يجوز اعطاء هذه الصدقة للأغنياء ايضاً عملاً باطلاق النصوص.

وأضعف منه ما ابتنى عليه من جواز اعطاء مال الإمام عليه السلام للأغنياء بدعوى ان المالك وإن كان معلوماً إلا أنه لتعذر الوصول اليه يتصدق عنه، لما عرفت من أنَّ سهم

وفي جواز اعطائها للهاشمي قولان: [١] من أنها صدقة مندوبة على المالك. وإن وجب على من هي بيده إلا أنه نائب كالوكيل والوصي ومن أنها مال تعين صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك حتى تكون مندوبة مع أن كونها من المالك غير معلوم فلعلها ممن تجب عليه.

الإمام عليه السلام خارج عن هذا المبحث موضوعاً.

[١] قوله وفي جواز اعطائها للهاشمي قولان.

وقد استدل على عدم الجواز في مقابل المطلقات المقتضية للجواز: بأنها صدقة واجبة، فإذا كانت عن غير هاشمي تحرم على الهاشمي لما دلّ على أن الصدقة الواجبة محرمة على الهاشمي إذا كانت عن غير الهاشمي.

كخبر جعفر بن إبراهيم الهاشمي عن مولانا الصادق عليه السلام قلت له: أتحلّ الصدقة لبني هاشم؟ فقال عليه السلام: إنما الصدقة الواجبة على الناس لا تحلّ لنا، فأما غير ذلك فليس به بأس... إلى آخره ^١.

وفيه أولاً: أن الأظهر تبعاً لجمع من الأساطين - كالسيد والشيخ والعلامة والمحقق وغيرهم - حلية الصدقات الواجبة غير الزكاة على الهاشمي.

و تشهد له: جملة من النصوص المفسرة للصدقة الواجبة المحرمة على بني هاشم كخبر اسماعيل بن الفضل عن الإمام الصادق عليه السلام: هي الزكاة ^٢. ونحوه خبر زيد الشحام ^٣.

و ثانياً: أنه لو سلم حرمة الصدقات الواجبة على الهاشمي مطلقاً، لا يجري 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 أن يتصدق يوم الجمعة ب درهم.

وإن شئت قلت: إنَّها صدقة مندوبة عن المالك وإن وجبت على من تحت يده فهو نظير ما لو آجر زيد شخصاً وكله في أن 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.

ثم إنَّ في الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق و عدمه مطلقاً أو بشرط عدم ترتب يد الضمان كما إذا أخذه من الغاصب حسبة لا بقصد التملك وجوهاً [١] من أصالة براءة ذمّة المتصدق و أصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلبها عن الوجه الذي وقعت عليه، و من عموم ضمان من أتلف و لا ينافيه إذن الشارع لاحتمال انه اذن في التصديق على هذا الوجه كاذنه في التصديق باللقطة المضمونة بلا خلاف، و بما استودع من الغاصب وليس 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 إنَّ في الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق... وجوهاً. في ضمان من تصدَّق بمجهول المالك لو ظهر مالكة بعد التصديق ولم يرض به، وجوه و أقوال:

الأوّل: الضمان مطلقاً.

الثاني: عدمه كذلك.

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان المال مسبوقاً باليد العادية فيحكم بالضمان، و بين عدمه فيحكم بعدمه.

و تنقيح القول يقتضي البحث في مقامات:

الأوّل: فيما يستفاد من النصوص الخاصة.

الثاني: في مفاد الادلة الاجتهادية العامة.

الثالث: في ما تقتضيه الأصول العملية.

أما المقام الأول: فالظاهر انها تقتضي عدم الضمان مطلقاً، وذلك لوجهين:
 الأول: ان خبر علي بن أبي حمزة الوارد في قصّة عامل بني امية المتقدم كالصریح في ذلك، إذ العامل قد طلب من الإمام الصادق عليه السلام المخرج عما أخذه من أموال الناس.
 فجوابه عليه السلام: بالتصدق بما تحت يده إن لم يعرف صاحبه وضمانه له بذلك الجنبه كالصریح في عدم الضمان، إذ لو كان التصديق، موجباً للضمان لما جعله عليه السلام مخرجاً له.
 الثاني: اطلاق النصوص الأمرة بالتصدق.

لا بدعوى ان الإذن في التصديق بما هو مسقط له الا ان يعلم انه على وجه الضمان، كي يرد عليه بأن مطلق الإذن لا حكم له، بل الضمان معلق على كون الإذن ضمانياً، وعدمه على كونه مجانياً.
 و بعبارة اخرى: الراجع للضمان هو اسقاط الإحترام الذي لا يصدق الا مع الإذن المجاني.

و لا بدعوى ان الاستفادة من النصوص بدلية يد الفقير من يد المالك ليكون الواقع في يد الفقير كالواقع في يد المالك.
 بل لأنّ الظاهر ورودها في مقام بيان كل حكم متعلّق بالمال المجهول مالكة، إذ السائل انما كان يسأل عما هو وظيفته الشرعية بالنسبة الى ذلك المال، فجوابه عليه السلام بالأمر بالتصدق والسكوت عن الضمان يكون دالاً على عدمه.
 و قد استدلل للضمان في مقابل ذلك بوجوه:
 منها: ان المرسلة التي تقدم ذكرها وهي ما عن السرائر روي: انه بمنزلة اللقطة، تدل عليه.

ومنها: استفادة ذلك من خبر ايداع اللصّ المتقدم.
 ومنها: استفادته من النصوص الواردة في اللقطة.

وفي كل نظر:

أما الأول: فلأنّه مضافاً الى ارسالها لم يثبت كونها غير خبر ايداع اللص كما اعترف بذلك المصنف رحمه الله فيما تقدم.
 وأما الثاني: فلما تقدم من عدم التعدي عن مورده، وما ذكره المصنف رحمه الله في المقام

ففي وجه التعدي من أنه يستفاد منه ان التصديق على هذا الوجه حكم اليأس عن المالك، قد مرّ الجواب عنه. فراجع.

وأما الثالث: فلأنّ التعدي عن نصوص اللقطة يتوقف على إحراز عدم الخصوصية، وهو كما ترى، كيف ويجوز تملك اللقطة ولا يجوز ذلك في المقام.

فتحصّل: انه بحسب النصوص الخاصة الأظهر هو عدم الضمان مطلقاً، وعلى ذلك فلا يبقى مجال للبحث في المقامين الآخرين.

وانما يبحث فيهما على فرض النزول وعدم استفادة ذلك من النصوص. وأما المقام الثاني: فملخص القول فيه: ان دليل الضمان أحد أمور ثلاثة: قاعدة اليد، و قاعدة الإلتاف، والدليل الخاص.

أما الأخير: ففروض العدم في المقام.

وأما قاعدة الإلتاف: فحيث لا كلام في ان التصديق حين وقوعه لا يقع عن المتصدق لعدم نفوذ الصدقة بمال الغير، إذ لا صدقة الا في ملك وكذلك لا كلام في ان التصديق لا يكون مراعي كالفضولي، إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير وعدم جواز تصرف الفقير فيه، فلا محالة يقع التصديق عن المالك، ويعود نفعه اليه.

فعلى ذلك يمكن دعوى عدم شمول القاعدة للمقام بوجهين:

الأول: انه لو كانت هي شاملة له لزم القول بثبوت بدله في ذمة المتصدق، وحيث انه ايضاً بمجهول المالك لزم التصديق به، وهكذا فيلزم التسلسل، فيستكشف من ذلك عدم الضمان بالصدقة.

الثاني: ان مقتضى الآية الشريفة «مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»^١ التي حكموها على قاعدة اليد عدم الضمان، وهي تقدم على قاعدة الإلتاف.

والمصنف رحمه الله ذكر في وجه عدم شمولها للمقام أمرين:

و لكن يَضَعُ هذا الوجه. انّ ظاهر دليل الإِتلاف كونها علة تامّة للضمان وليس كذلك ما نحن فيه [١]، وإِجابه للضمان مراعى بعدم اجازة المالك يحتاج الى دليل آخر الا ان يقال انه ضامن بمجرد التصديق ويرتفع باجازه فتأمل.

هذا مع ان الظاهر من دليل الإِتلاف اختصاصه بالإِتلاف على المالك لا الإِتلاف له والإِحسان اليه [٢]. والمفروض ان الصدقة انما قلنا بها لكونها احساناً وأقرب طرق الإِصال بعد اليأس من وصوله اليه.

وأما احتمال كون التصديق مراعى كالفضولي فمفروض الإنتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين وانتقال الثواب من شخص الى غيره حكم شرعي،

الأوّل: ما أفاده المصنف رحمته الله.

[١] بقوله ان ظاهر دليل الإِتلاف كونه علة تامّة للضمان.

وحاصله: ان الظاهر من دليل الإِتلاف كونه علة تامّة للضمان، وليس كذلك فيما نحن فيه لما تسالم الفقهاء عليه من انه لو رضي المالك بالتصدق لا ضمان عليه، فلا محالة على فرض الضمان يكون الإِتلاف جزء العلة وجزئها الآخر رد المالك أو عدم اجازته، فهو لا يشمل المقام.

وفيه: انه مع قطع النظر عمّا ذكرناه إذ احتملنا ثبوت الضمان من حين التصديق على تقدير الرد او عدم الإِجازة 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 الإِتلاف، وفي المقام إذا ثبت عدم الضمان الى حين الرد يكون ذلك مخصصاً له بالنسبة الى هذه القطعة من الزمان وأما بعدها فلا مانع من التمسك به.

[٢] الثاني قوله ان الظاهر من دليل الإِتلاف هو الإِتلاف على المالك لا الإِتلاف له والإِحسان اليه.

واستجوده السيد في الحاشية و تبعهما الأستاذ الأعظم.

وفيه: انه لا وجه لهذا الإستظهار بعد عموم الدليل سوى دعوى الإنصراف، وهو لو سلم بدوي يزول لا يعتمد عليه، ألا ترى إفتاء الفقهاء بضمان من قدم طعام المالك الى نفسه فأكله من غير اطلاع منه بأنّه طعامه.

و أفاد بعض مشايخنا المحققين رحمهم الله في وجه عدم شمول القاعدة للمقام: بأنّ الإلتلاف ظاهر في اتلاف الذات، و التصديق بالمال اتلاف لوصف ماليّته ولا ينصرف اليه اطلاق الإلتلاف، بل خلاف ظاهره.

وفيه: ان الإلتلاف ليس الا اخلاء كيس المالك منه الصادق في المقام، فالصحيح هو ما ذكرناه.

و أما قاعدة اليد: ففيها اذا كانت يد المتصدق يد امانة مالكية او شرعية لا مورد لها أصلاً كما لا يخفى، و فيما اذا كانت مسبوقة بالضمان يشهد لعدم شمولها للمقام الوجه الأوّل الذي ذكرناه في قاعدة الإلتلاف.

و أما ما أفاده بعض المحققين رحمهم الله من: انه يدل على عدم الضمان عموم ما على المحسنين من سبيل بدعوى ان المتصدق في تصدقه محسن الى المالك لأن نفعه راجع اليه، فقد تقدم الجواب عنه مفصلاً و عرفت ان الآية انما تدل على انه لا مقتضى لضمان المحسن، و قاعدة اليد تدل على ثبوت المقتضى له ما لم يتحقق الأداء الى المالك، و من البديهي ان ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء.

فتحصّل: انه بحسب القواعد لا يمكن اثبات الضمان في المقام، مع انه لو سلم اثباته بها يتعين الخروج عنها بالأدلة الخاصة الواردة في المقام الدالة على عدم الضمان كما عرفت.
و أما المقام الثالث: فإن كانت اليد الموضوعة على مجهول المالك ابتداءً يد امانة يجري استصحاب عدم الضمان، لأنّه يشك في حدوث الضمان به فيجري استصحاب عدمه، وإن كانت يده مسبوقة 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 لأنّه 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

وكيف كان فلا مقتضى للضمان وإن كان مجرد الإذن في الصدقة غير مقتضٍ لعدمه، فلا بدّ من الرجوع الى الأصل لكنّ الرجوع الى أصالة البراءة انما يصح فيما لم يسبق يد الضمان وهو ما اذا أخذ المال من الغاصب حسبة. وأما اذا تملكه منه ثم علم بكونه مغسوباً فالأجود استصحاب الضمان في هذه الصورة لأنّ المتيقّن هو ارتفاع الضمان بالتصرف الذي يرضي به المالك بعد الإطلاع لا مطلقاً فتبين ان التفصيل بين يد الضمان و غيرها أوفق بالقاعدة لكنّ الأوجه الضمان مطلقاً. أما تحكيماً للإستصحاب حيث يعارض البراءة، ولو بضميمة عدم القول بالفصل. وأما للمرسلة المتقدمة عن السرائر. وأما لإستفادة ذلك من خبر الوديعة ان لم نتعدّ عن مورده الى ما نحن فيه من جعله بحكم اللقطة لكن يستفاد منه ان الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك.

اثبات اشتغال الذمة بالبدل على تقدير التلف بالصدقة، فإنّه من قبيل اسراء الحكم من موضوع الى آخر، وليس هذا شأن الإستصحاب.

وأما إن قلنا: بأنّ حقيقة الضمان هي كون العين في العهدة الى حين ردها أو بدلها كما هو الصحيح فيجري في هذه الصورة استصحاب الضمان، لأنّ الشك حينئذ يكون في سقوطه بالتصدق، وعلى ذلك فإن ثبت عدم الفصل بين الصورتين تعارض الإستصحابان، فيرجع الى البراءة.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف رحمته في هذا المقام.

ثم على القول بأنّه يوجب الضمان، هل يثبت الضمان بمجرد التصديق واجازته رافعة، أو يثبت بالرد من حينه، أو من حين التصديق؟

وقبل الدخول في البحث لا بد وأن يعلم أنّه بناءً على ما لعله الحق من ان العين بنفسها تستقرّ في الذمة والعهدة الى حين الأداء وإن تلفت قبله لا مجال لهذا البحث لعدم ترتّب ثمره عليه، إذ على جميع الوجوه يجب أداء قيمة يوم الأداء لا قيمة يوم الأخذ ولا قيمة يوم التصديق ولا قيمة يوم الرد ولا غير ذلك من المحتملات.

ثمَّ الضمان هل يثبت بمجرد التصديق و اجازته رافعة أو يثبت بالرد من حينه أو من حين التصديق وجوه [١] من دليل الإلتلاف والإستصحاب [٢] و من أصالة عدم الضمان قبل الرد [٣] و من ظاهر الرواية المتقدمة في أنه بمنزلة اللقطة [٤].

فالثمرة لهذا البحث تظهر بناءً على انه بتلف العين ينتقل بدنها من المثل أو القيمة الى الذمة فإنَّه على القول بالضمان من حين التصديق يجب اداء قيمة ذلك اليوم، و على القول بالضمان من حين الرد يجب اداء قيمة يوم التفرغيم.

[١] والمصنف رحمه الله ذكر وجوهاً ثلاثة في المسألة: الضمان بالتصدق، والضمان بالرد من حينه، والضمان بالرد من حين التصديق.

[٢] واستدل للأوّل: بدليل الإلتلاف والإستصحاب، والظاهر ان مراده بالإستصحاب استصحاب بقاء ضمان اليد فيما اذا كانت اليد يد ضمان الذي استدل به سابقاً، فإنَّ مقتضى استمرار الضمان -مع فرض خروج العين بالتصدق عن كيس المالك و تلفها عليه - اشتغال الذمة بالبدل من حينه.

يرد على الأوّل: ما عرفت من انه على فرض شمول دليل الإلتلاف للمقام يمكن الإلتزام بكونه سبباً 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] واستدل للثاني: بأصالة عدم الضمان قبل الرد، والظاهر ان مراده بها أصالة البراءة عن الضمان التي اشار اليها آنفاً.

[٤] واستدل للقول الثالث: بظاهر خبر الودعي، و تقريب الإستدلال به: انه لا ريب في ظهوره في ان الأجر على تقدير اختياره انما يثبت من حين التصديق، فبقريته المقابلة يستكشف منه ثبوت الغرم ايضاً كذلك.

وفيه: ما ستعرف من ثبوت الأجر له على كل تقدير من حين التصديق الى حين الرد، فانظر.

ولو مات المالك في قيام وارثه مقامه في اجازة التصدق و رده [١] وجه قويّ لأنّ ذلك من قبيل الحقوق المتعلقة بالأموال فيورث كغيره من الحقوق و يحتمل عدم لفرض لزوم التصدق بالنسبة الى العين فلا حقّ لأحد فيه والمتيقن من الرجوع الى القيمة هو المالك.

والحق في المقام ان يقال بناءً على القول بالضمان: انه لا ريب في ان الصدقة حين وقوعها تقع عن المالك كما تقدم، و يقع الأجر له، وليس ذلك مراعى بالإجازة وعدم الرد، و الا لزم عدم ثبوت الأجر له اذا لم يظهر المالك، و هو خلاف النص والفتوى، و مع ثبوت الأجر له لا معنى للضمان، و لذا لو رد و بنينا على الضمان يكون الأجر للمتصدق، مع ان ثبوت الضمان من حين التصدق و كون الإجازة و عدم الرد رافعة له، مضافاً الى ورود المحذور العقلي المتقدم عليه من لزوم التسلسل لازمه اشتغال ذمة المتصدق واقعاً لو لم يظهر المالك، و يترتب عليه ما يترتب على سائر ديونه، و هو مقطوع بعدم. فالأظهر على القول بالضمان ثبوته من حين الرد.

بقي في المقام فروع:

[١] الأوّل: انه لو مات المالك فهل يقوم وارثه مقامه أم لا؟

تحقيق القول في المقام انه:

تارة: يكون موت المالك قبل التصدق.

وأخرى: يكون بعده.

فإن كان قبله لا ينبغي التأمل في قيام وارثه مقامه، لأنّه حين التصدق كان مالكا لا مورثه.

وإن كان بعده، فإن قلنا بثبوت الضمان في الفرع السابق من حين التصدق والإجازة رافعة له، لاحتالة يقوم الوارث مقامه، فإنّه 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 بأنّ من الحقوق ما يكون قائماً بالشخص و لا يقبل الإنتقال، و هو لا يكون متروكاً بعد الموت بل به ينعدم. فلا شئ حتى يكون لوارثه.

ولو مات المتصدق فردّ المالك [١] فالظاهر خروج الغرامة من تركته لأنّه من الحقوق المالية اللازمة عليه بسبب فعله هذا كله على تقدير مباشرة المتصدق له ولو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس [٢]، فالظاهر عدم الضمان لبراءة ذمّة الشخص بالدفع الى ولي الغائب و تصرف الولي كتصرف المولى عليه، و يحتمل الضمان لأنّ الغرامة هنا ليس لأجل ضمان المال و عدم نفوذ التصرف الصادر من المتصدق حتى يفرّق بين تصرف الولي و غيره لثبوت الولاية للمتصدق في هذا التصرف لأنّ المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم، ولذا لا يستردّ العين من الفقير اذا رد المالك فالتصرف لازم والغرامة حكم شرعي تعلّق بالمتصدق كائناً من كان فاذا كان المكلف بالتصدق هو من وقع في يده لكونه هو المأبوس والحاكم وكيلًا كان الغرم على الموكل وإن كان المكلف هو الحاكم لوقوع المال في يده قبل اليأس عن مالكة فهو المكلف بالفحص ثم التصديق كان الضمان عليه.

وإن شئت فعبّر عنه بالحكم، وحيث انه من المحتمل كون هذا الحق من قبيل ذلك فلا دليل على ثبوته للوارث.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنف رحمته.

[١] هذا هو الفرع الثاني وهو لو مات المتصدق فردّ المالك فهل تخرج الغرامة من ماله أم لا؟

خروج الغرامة من ماله يبتني على القول بضمانه من حين التصديق، فإنّه يكون مديوناً فيخرج دينه من ماله، وأما على القول بضمانه من حين الرد فحيث انه يحتمل كون ذلك من قبيل الأحكام لا الحقوق القابلة للإنتقال فلا وجه للتعدي عن المتصدق الى ورثته، كما لا يتعدى من المالك الى ورثته كما عرفت.

وبذلك ظهر انه لا وجه لإستظهار المصنف رحمته اخراج الغرامة من تركته مع تردّده في المسألة السابقة.

[٢] هذا هو الفرع الثالث: وهو في حكم ما لو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس، فهل هو ضامن أم لا؟.

الظاهر أنّه إن بنينا على ثبوت الولاية للحاكم على الغائب و من بحكمه من المحاضرين

و أما الصورة الرابعة: و هو ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام [١].
فأما أن يكون الإشتباه موجباً لحصول الإشاعة. و أما أن لا يكون و على الأول
فالقدر والمالك إما معلومان أو مجهولان أو مختلفان.

غير المعروف بعينه، لو دفع من وضع يده على مجهول المالك الى الحاكم لا يكون ضامناً، و
إن لم يقصد الدفع اليه بعنوان انه ولي، 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 أيضاً ضامناً إن كان مكلفاً بالتصدق نفسه، و إن
كان وكيلاً في الدفع الى الفقراء يكون الضامن هو الموكل كما لا يخفى.

ثم إن صار الحاكم ضامناً هل يدفع البديل من بيت المال كما عن الأستاذ الأعظم، لما
دل على ان ما اخطأت القضاة فهو من بيت المال، أم من مال نفسه؟ وجهان:

أقواهما الثاني، لأن دليل ما اخطأت القضاة لا يشمل مثل المقام مما يكون التصديق،
لا بما هو حاكم بل من جهة ان ما في يده مجهول المالك.

الصورة الرابعة

[١] قوله و أما الصورة الرابعة: وهو ما لو علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام.

و محصل القول فيها: ان الاشتباه تارة: يكون موجباً لحصول الإشاعة كخا
السمن بالسمن، و اخرى: لا يكون موجباً لذلك كما اذا اجازة الظالم فراشين علم ان
احدهما له والآخر غضب.

أما في المورد الأول: فقد يكون المالك و مقدار الحرام معلومين، و قد يكونان
مجهولين، و قد يكون المقدار معلوماً و المالك مجهولاً و قد يكون بعكس ذلك.

و على الأول: فلا اشكال [١] و على الثاني: فالمعروف اخراج الخمس [٢] على تفصيل مذكور في باب الخمس، و لو علم القدر [٣] فقد تقدّم في القسم الثالث.

[١] قوله و على الأول فلا اشكال.

إن كان الخلط على نحو الإشاعة الواقعية، كما اذا اعطاه الجائر مالاً مشتركاً بينه و بين غيره من دون إذن من ذلك الغير، يجب دفع حصّة الغير اليه، و إن كان على وجه الإمتزاج الموجب للإشاعة الظاهرية يجب دفع ما يعادل حصته من المجموع. هذا اذا لم يكن على وجه الإستهلاك، و إن كان على ذلك الوجه فإن لم تكن المالية باقية ايضاً لا يكون عليه ضمان إن لم يكن بفعله، و إن كان بفعله ضمن قيمة التالف، و إن كانت المالية باقية، فهل يكون ذلك موجباً للشركة في العين، أم يجب دفع قيمة ماله الذي يعتبر موجوداً بمالته و إن لم يكن موجوداً بعينه؟ وجهان.

[٢] و على الثاني: وهو ما اذا كان المالك والمقدار مجهولين: فالمشهور بين الأصحاب: اخراج الخمس، و عن العباي و الإسكافي والمفيد و سلاّر و سيد المدارك و غيرهم: عدم الوجوب و عدم حليته بالتخميس والمحقق الهمداني رحمته الله قوى التخيير بين التخميس و بين التصديق بجميع ما فيه من الحرام بأي وجه أمكن، و عن بعض المحققين: حليته بدون التخميس والتصديق.

والأقوى: هو الأول، و قد اشبعنا الكلام فيه في الجزء السابع من فقه الصادق.

[٣] و على الثالث وهو ما اذا كان المقدار معلوماً والمالك 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 اللعة، وجوب الخمس في هذا الفرض ايضاً، و لم يستبعد السيد في الحاشية قوته، واختاره صاحب الحقائق، و قوى المصنف في كتاب الخمس لزوم دفع ذلك المقدار خمساً لا صدقة قلّ أو كثر.

والأول أقوى، و قد حققناه في الجزء السابع من فقه الصادق و لعله يظهر مما قدمناه في الصورة السابقة.

ولو علم المالك وجب التخلص معه بالمصالحة [١] وعلى الثاني فيتعين القرعة أو البيع والإشتراك في الثمن [٢] وتفصيل ذلك كله في كتاب الخمس. واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال إلى المحرم والمكروه والواجب [٣] فالمحرّم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ والمكروه المال المشتبه.

وعلى الرابع وهو ما اذا كان المالك معلوماً والمقدار مجهولاً.

[١] في المكاسب: وجب التخلص معه بالمصالحة.

وعن العلامة رحمته في التذكرة: تعين تخميسه وحلية المال به إن لم يرض بالصلح، وعن جماعة: دفع الأقلّ المعلوم إلى المالك والرجوع في الزائد المشكوك فيه إلى القرعة، وقوّاه المصنف رحمته في بعض الصور، وعن كشف الغطاء، وجوب صلح الإيجاب، واستقرب المحقق الهمداني رحمته وجوب اعطاء الأكثر.

والأظهر وفاقاً لجماعة: وجوب دفع الأقلّ والإكتفاء به اذا كان المال في يده، لأنّه في المقدار الزائد المشكوك فيه يرجع إلى قاعدة اليد الحاكمة بالملكية بناءً على ما هو الحق من أنّها امارة للملكية بالنسبة إلى الشخص نفسه.

[٢] وأما في المورد الثاني: فالمصنف رحمته قال بتعين القرعة أو البيع والإشتراك في الثمن.

ولكن الأظهر جريان الأقسام الأربعة المذكورة في المورد الأول في هذا المورد ذكرنا تفصيل ذلك في الجزء السابع من فقه الصادق.

بقي في المقام أمران لا بد من التعرّض لهما:

[٣] أحدهما قوله: واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى

الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال إلى المحرم والمكروه والواجب.

أما ما أفاده بالإعتبار الأوّل، فالظاهر ان مراده به: ان الأخذ باعتبار العناوين الثانوية المطبقة عليه ينقسم إلى أحكام خمسة: فأخذ مال الغير من دون رضاه حرام، وأخذ حق الناس من الجائر قد يكون واجباً، وأخذ المال منه مع عدم العلم بالحرمة لمصلحة كتزويج عزّاب آل أبي طالب مستحب، وأخذ المشتبه منه مكروه على المعروف، وأخذ المال منه لغير ما ذكر مباح.

والواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس حتى انه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمته من حقوق السادة والفقراء ولو بعنوان المقاصّة [١] بل يجوز ذلك لآحاد الناس خصوصاً نفس المستحقين مع تعذر استئذان الحاكم.

و عليه فلا يرد عليه ما أورده المحقق الإيرواني رحمته الله من ان الأخذ لاحكم له بنفسه سوى الإباحة.

وأما ما أفاده بالإعتبار الثاني، فتوضيحه: ان المحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، والمكروه ما ذكره رحمته الله وهو المال المشتبه، وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً، و عرفت في اول هذا المبحث انه لا دليل على كراهته، والواجب قد مثل له الشيخ رحمته الله بما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس.

وفيه أنه لا دليل على وجوب استنقاذ حقوق الناس منه إن أمكن، نعم لو كان مال الغير تحت يده وغصبه الجائر يجب استنقاذه منه ان تيسر لوجوب رده الى مالكه، ويكون هذا مقدمة له.

والأولى إضافة المباح اليها، لأن أخذ مال الغير منه مع إحراز رضا صاحبه مباح.

[١] قوله حتى انه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمته.

لا اشكال في جواز ذلك، وأما وجوبه، فلم أجد ما يمكن الإستدلال به له.

سوى ما عن بعضهم من انه ولي بيت مال المسلمين فيجب عليه حفظه عن التلف و أخذه من ذمم الناس ولو بالمقاصّة من أموالهم.

ولكن يمكن المناقشة فيه: إذ كونه ولياً يقتضى عدم جواز اتلاف بيت المال و وجوب حفظه عن التلف و أما وجوب أخذه من الذمم مع عدم دخول عدم الأخذ في اتلافات الولي، فهو لا يدل عليه.

إلا أن الإنصاف كون عدم الإستنقاذ منه خلاف الحفظ الراجع اليه و يعد من خياناته و اتلافاته فالأظهر وجوبه.

وأما جوازه لآحاد المستحقين مع إذن الحاكم فلا كلام فيه.

وأما جوازه لهم من دون الإستيذان، فلعل وجهه انه يصدق على كل فرد منهم انه ذو الحق لثبوت ذلك بالنسبة الى الكلي المنطبق عليه.

وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه [١] نظير ما تستقرّ في ذمته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها، ومقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته فيقدّم جميع ذلك على الإرث والوصية الا انه ذكر بعض الأساطين [٢] أنّ ما في يده من المظالم تالفاً لا يلحقه حكم الديون في التقديم على الوصايا والموارث لعدم انصراف الدين اليه [٣] وإن كان منه وبقاء عموم الوصية والميراث على حاله وللسيرة المأخوذة يدأً بيد من مبدأ الإسلام الى يومنا [٤] هذا، فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف اخرجت من الثلث، وفيه منع الإنصراف (لعل الأولى بأن يقال ومنه منع عدم الإنصراف) فاننا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما اتلفه هذا الظالم عدواناً وبين ما اتلفه نسياناً ولا بين ما اتلفه هذا الظالم عدواناً وبين ما اتلفه شخص آخر من غير الظلمة مع انه لا اشكال في جريان احكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص ولعدم تعلّق الخمس والإستطاعة وغير ذلك.

[١] الكلام الى هنا كان في حكم أخذ المال من الجائر.

والكلام فعلاً يقع في حكم الجائر نفسه.

فإن كان ما أخذه ظلماً باقياً يجب رده الى 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 الى مالكة، 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] الأوّل: ان ما دل على ان الدين يخرج من أصل التركة منصرف عن مثل

هذا الدين.

[٤] الثاني: ان السيرة القطعية قائمة على ان الضمانات الثابتة في أمثال المقام لا

فلو تمّ الإنصراف، لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً و عدماً من غير فرق بين حياته و موته. وما ادّعاء من السيرة فهو ناشئ من قلة مبالاة الناس [١] كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمرّوا عليها، ولذا لا يفرّقون في ذلك بين الظلمة و غيرهم ممن علموا باشتغال ذمته بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته، ولا في انفاذ وصايا الظلمة و توريث ورثتهم بين اشتغال ذمهم بعوض المتلفات و أرش الجنايات و بين اشتغالها بديونهم المستقرّة عليهم من معاملاتهم و صدقاتهم الواجب عليهم و لا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلاً و بين ما لم يعلم، فإنّك اذا تتبعت احوال الظلمة وجدت ما استقر في ذمهم من جهة المعاوضات و المداينات مطلقاً أو من جهة وجود أشخاص معلومين تفصيلاً أو مشتبهين في محصور كافية في استغراق تركتهم المانع من التصرف فيها بالوصية أو الإرث. و بالجملة فالتمسك بالسيرة المذكورة. أو هن من دعوى الإنصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجه.

تخرج من أصل التركة.

٨ و يرد عليها ما ذكره المصنف رحمته الله.

أما الأوّل : فلمنع الإنصراف، إذ لا فرق في وجداننا بين اتلاف الظالم و بين اتلاف غيره، و ايضاً لا فرق بين اتلافه نسياناً، أم عدواناً، مع أنه لا اشكال في اجراء احكام الدين عليه في حال حياته، فأى فرق في أحكام الدين بين حال حياته و مماته.

[١] و أما الثاني: فلأن هذه السيرة لو تمّت ناشئة عن قلة المبالاة بالدين لا يعتمد عليها في رفع اليد عن الأدلة.

الثالثة: ما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة من الأراضي بإسماها ومن الأنعام باسم الزكاة يجوز أن يقبض منه مجّاناً أو بالمعاوضة [١]. وإن كان مقتضى القاعدة حرمة لآئه غير مستحقّ لأخذه فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة في تعيين شئ من ماله لأجلها فاسد، كما اذا تراضى الظالم مع مستأجر دارالغير في دفع شئ اليه عوض الأجرة هذا مع التراضى. وأما اذا قهره على أخذ شئ بهذه العنوانات ففساده أوضح.

الحقوق الثابتة في الأموال ثلاثة

[١] قوله الثالثة ما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة. وقبل الشروع في البحث لابد 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 رحمه الله 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 أيضاً. وقيل: انه مختص بالقسم الثاني والمقاسمة بالأول. وعليه فالأولى جعل الأخيرين قسماً واحداً.

والظاهر ان الخراج هو الأعم مما يؤخذ من حاصل الأرض ومما يؤخذ ضريبة المعروف في ايران بـ«الماليات» كما صرح به المحقق النائيني رحمه الله. ومنها: ما يجعل على أرض الجزية، وهي الأرض التي صولح عليها على أن تكون الأرض لهم وعليهم كذا وكذا من المال أو الثلث أو الربع أو نحوها من حاصل الأرض، من غير فرق بين جعل الجزية على الرؤوس أو أن تكون الجزية من باب حق في الأرض.

وكيف كان فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه [١].

ومنها: ما إذا كانت الأرض اسلم أهلها طوعاً إذا تركوا عمارتها فإن للإمام تقبيلها ممن يعمرها ويؤدي طسقتها على ما ذكره المشهور، ولا بأس بتعميم الخراج بنحو يشمل هذين الحقين الأخيرين، وعلى ذلك فالحقوق ثلاثة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن الكلام يقع في جهات:

الأولى: إذا أخذ السلطان الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرأ ذمهم عنها كما هو المشهور، بل في الجواهر: نفي الخلاف عن ذلك، أم لا كما هو الظاهر من المصنف رحمته الله حيث قال:

[١] وكيف كان فما يأخذه 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 - مضافاً إلى إمكان استفادة براءة الذمة من النصوص الآتية الدالة على جواز أخذ تلك الأموال من الجائر، إذ لو لم تكن ذمة المعطي بريئة، وكان المال باقياً على ملكه وجب الرد إليه ولم يجز أخذه والتصرف فيه.

جملة من النصوص: كصحيح يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله رحمته الله عن العشور التي تؤخذ من الرجل يحتسب بها من زكاته؟ قال رحمته الله: نعم إن شاء ^١.

وصحيح عيص بن القاسم عنه رحمته الله في الزكاة: ما أخذ منكم بنوامية فاحتسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبقى على هذا إن يزكيه مرتين ^٢ ونحوها غيرهما مما ورد في الزكاة والخمس.

بل الظاهر من بعض النصوص جواز احتساب ما يأخذه الجائر بعنوان الخراج زكاة: كصحيح رفاعة قال: سألت الإمام الصادق رحمته الله عن الرجل له الضيعة فيؤدي خراجها هل عليه فيها عشر؟ قال رحمته الله: لا ^٣ وقريب منه غيره ولكن لم يعمل بها أحد كما في الجواهر.

(١) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ٢٥، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٥، من أبواب زكاة الغلات، حديث ٢.

وأما ما ظاهره عدم جواز الإحتساب كصحيح زيد الشحام قال للصادق عليه السلام: جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتون و يأخذون منا الصدقة فنعطيهما إياها اتجزى عنا؟ قال عليه السلام: لا. انما هؤلاء قوم غصبوكم - أو قال: ظلموكم - أموالكم وانما الصدقة لأهلها^(١). فحمول على صورة التمكن 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: بأنّ الولاية وإن كانت للسلطان العادل و تصدي الجائر و تقمّصه بذلك القميص غصب و حرام و إثم، الا انه بعد تصديّه لذلك المقام له التصرف في تلك الحقوق و صرفها في مصالح المسلمين، فإنّ موضوع تلك الأحكام هو والي المسلمين و من كان في مقدمهم و حاملاً لرأية الإسلام و لو عن غير حق.
 و استدل لذلك بإطلاق لفظ الوالي والإمام في الأخبار الدالة على ان أمر أراضي الخراج مفوّض اليه لعدم تقييدهما بالوالي بالولاية الحقّة.
 وفيه: ان الغاصب لمنصب الولاية انما يكون والياً بنظره و بنائه لا في اعتبار الشارع، فقول الشارع: فذلك الى الإمام، أو الى الوالي يراد به الوالي عن حق.
 و بعبارة اخرى: من غصب الولاية لا يكون والياً الا في اعتباره و اعتبار تابعيه لا في اعتبار الشارع، و هذا نظير من تملك مال الغير غصباً، فإنّ أحكام الملكية لا تترتب

(١) الوسائل، باب ٢ من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٦.

عليه ولم يتوهم أحد القول بأن ما دل على عدم جواز التصرف الا باذن المالك يشمل الغاصب ايضاً، فاذاً لا دليل على هذا المدعى، فلا ينبغي التوقف في عدم الجواز. ولو عصى وأخذ هل تبرأ ذمته اذا صرف تلك الأموال في مصالح المسلمين أم لا؟ صرح المصنف رحمه الله الضمان كما مر وذهب السيد الفقيه الى براءة ذمته منها.

واستدل له: بأن الأئمة عليهم السلام اذنوا للشيعة شراء الصدقة والخراج من الجائر وقبولها منه مجاناً، وهم الولاة الشرعيون، فيكون تصرف الجائر كتصرف الغاصب اذا انضم اليه اذن المالك، ومعه لا يمكن بقاء ضمانه، إذ لا يعقل تصحيح المعاملة من أحد الطرفين دون الآخر، فلا يمكن التفكيك بين البيع والشراء بحسب الواقع كما هو واضح.

وأورد عليه الأستاذ الأعظم: بأن إذن الشارع في أخذ تلك الحقوق من الجائر انما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيق والشدة، فلا اشعار فيه ببراءة ذمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها، فقتضى قاعدة اليد هو الضمان.

وفيه: ان ما ذكره انما هو حكمة الإذن، والسيد رحمه الله يدعي انه بعد الإذن في الشراء لا يعقل بقاء ضمان الجائر بالنسبة الى عين الصدقة، إذ لا يخلو الأمر من صحة بيع الجائر، وفساده و على الأول لا معنى لضمانه، و على الثاني لزم فساد الشراء والمفروض الحكم بصحته. وبعين هذا البرهان يبنى على عدم الضمان في الهبة ايضاً في موارد اذنه في قبولها، واحتمال كون الهبة حينئذٍ نظير الإلتاف موجبة لانتقال البدل الى ذمة الجائر وإن كان ممكناً 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.

ومع ذلك يجوز قبضه عن الجائر بلا خلاف يعتدّ به بين الأصحاب [١].
وعن بعض حكاية الإجماع عليه قال في محكي التنقيح لأن الدليل على
جواز شراء الثلاثة من الجائر، وإن لم يكن مستحقاً له النص الوارد عنهم عليهم السلام
والإجماع وإن لم يعلم مستنده ويمكن أن يكون مستنده ان ذلك حق للأئمة، وقد
اذنوا لشيعتهم في شراء ذلك فيكون تصرف الجائر كتصرف الفضولي اذا انضم إليه
اذن المالك، انتهى.

أقول: والأولى ان يقال إذا انضم إليه اذن متولّي الملك كما لا يخفى. وفي
جامع المقاصد ان عليه إجماع فقهاء الإمامية والأخبار المتواترة عن الأئمة
الهداة عليهم السلام.

وفي المسالك أطبق عليه علماؤنا ولا نعلم فيه مخالفاً.
وعن المفاتيح انه لا خلاف فيه.

وفي الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه وقد تأيّد دعوى هؤلاء
بالشهرة المحققة بين الشيخ ومن تأخّر عنه ويدلّ عليه، قبل الإجماع مضافاً الى
لزوم الحرج العظيم في الإجتنب عن هذه الأموال. بل اختلال النظام والى
الروايات المتقدمة لأخذ الجوائز من السلطان خصوصاً الجوائز العظام التي لا
يحتمل عادة أن يكون من غير الخراج، وكان الإمام عليه السلام يأبى عن أخذها أحياناً
معللاً بأن فيها حقوق الأئمة روايات [٢]:

[١] الجهة الثالثة: هل يجوز أخذ الحقوق الشرعية من الزكوات والمقاسمات و
اشباهها من الجائر المستحلّ لذلك وملكها الأخذ، أم لا؟ المشهور بين الأصحاب هو
الأوّل، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وعن الرياض: انه استفاض نقل الإجماع
عليه، وعن الفاضل القطيني، والمحقق الاردبيلي عليه السلام عدم الجواز.
والأظهر هو الأوّل.

[٢] وتشهد له طوائف من النصوص:

منها: ما دلّ على اباحة جوائز السلطان، وقد تقدم في البحث عن جوائز السلطان
فراجع.

منها: صحيحة الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل ممّا يشتري من عمّال السلطان من إيل الصدقة و غنمها، و هو يعلم انهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، قال: فقال ما الإيل والغنم الا مثل الحنطة والشعير و غير ذلك لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه فيجتنب، قلت: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ منا صدقات اغنامنا. فنقول: بعناها فيبيعنا اياها فما ترى في شرائها منه، فقال: إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسّم لنا حظّنا و يأخذ حظّه فيعزله بكيل فما ترى في شراء ذلك الطعام منه، فقال: إن كان قد قبضه بكيل وانتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كيل [١] دلّت هذه الرواية على ان شراء الصدقات من الأنعام والغلّات من عمّال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل وانما سئل اولاً عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمال.

ومنها: النصوص الواردة في خصوص المقام، وهي متعدّدة:
[١] منها: صحيح^١ الحذاء عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن.
و مورد الإستدلال به، جملات ثلاث:

الأولى قوله عليه السلام: لا بأس حتى تعرف... الى آخره، و تقريب الإستدلال به: ان السائل من جهة عدوله عن السؤال عن أصل الجواز الى السؤال عن الشبهة الناشئة من أخذهم أزيد من المجهول غصباً، جعل جواز أخذ الصدقات من الجائر مفروغاً عنه، و الإمام عليه السلام أجابه بذلك، و هو كالصرح في مفروغية جواز ما يأخذونه من الحق، و ان الحرام هو الزائد.

و أورد عليه بإيرادات:

الأوّل: انه من الجائز كون المراد من السلطان، العادل، فتكون الرواية غريبة عن المقام. وفيه: مضافاً الى بعد أخذ عمّال سلطان العادل أكثر من الحق الذي يجب عليهم، ففرض ذلك يوجب ظهورها في ارادة الجائر: ان السائل انما يسأل عن الواقعة التي تكون

و ثانياً: من جهة توهم الحرمة أو الكراهة في شراء ما يخرج في الصدقة كما ذكر في باب الزكاة. و ثالثاً: من جهة كفاية الكيل الأول.

و بالجملة ففي هذه الرواية سؤالاً و جواباً إشعاراً بأن الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة الى السؤال، و الا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال حيث ان ما يأخذونه بإسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلاً فلا فرق بين أخذ الحق الذي يجب عليهم و أخذ أكثر منه و يكفي قوله ﷺ 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 حراماً بالنسبة الى الجائر الآخذ له بمعنى معاقبته على أخذه و ضمانه و حرمة التصرف في ثمنه و في وصفه ﷺ 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.

محلاً للإبتلاء و معلوم انه في ذلك الزمان لم يكن سلطان عادل مبسوط اليد كي يصح حمل الرواية عليه، مع ان ترك الإستفصال يكفي في الحكم بالعموم.

الثاني: ان المراد من الشراء في الخبر الإستنقاذ.

و فيه : مضافاً الى بعده في نفسه: ان هذا لو تم فانما هو فيما لو كان المشتري هو المأخوذ منه، و ظاهر هذه الجملة بقرينة قوله و هو يعلم انهم يأخذون منهم كون المشتري غير المأخوذ منه.

الثالث: ما ذكره المقدس الأردبيلي رحمه الله في محكي كلامه بقوله: ان قوله ﷺ لا بأس به حتى يعرف الحرام منه لا يدل الا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، و عدم جواز ما كان معروفاً أنه حرام بعينه ولا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً، نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل والنقل، و يمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقية. و يرد عليه:

اولاً: ان الرواية اذا كانت مخالفة للنقل والعقل فإن كانت بنحو لا يمكن الأخذ بهما و الجمع بين الدليلين و تعين طرح تلك الرواية لما كان هناك فرق بين كونها ظاهرة أو صريحة.

ثم الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال والجواب عن حكم المقاسمة، فاعتراض الفاضل القطيني الذي صنف في الرد على رسالة المحقق الكركي المسماة بقاطعة اللجاج في حلّ الخراج رسالة زيف فيها جميع ما في الرسالة من أدلة الجواز بعدم دلالة الفقرة الثالثة على حكم المقاسمة واحتمال كون القاسم هو مزارع الأرض أو وكيله ضعيف جداً و تبعه على هذا الاعتراض المحقق الأردبيلي رحمته و زاد عليه ما سكت هو عنه من عدم دلالة الفقرة الأولى على حلّ شراء الزكاة بدعوى ان قوله عليه السلام لا بأس حتى تعرف الحرام منه لا يدل الا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً و عدم جواز شراء ما كان معروفاً انه حرام بعينه، و لا يدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً، نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنفاته العقل والنقل.

و ثانياً: انها صريحة في المطلوب، إذ الضمير في قوله عليه السلام لا بأس به يرجع الى شراء ايل الصدقة و غنمها.

و ثالثاً: انه عليه السلام اعترف اولاً بالظهور ثم عاد الى دعوى الإجماع. و رابعاً: 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 الأراضي المتسعة والأنهار الكبار وغيرها.

و خامساً: ان عدم جواز التصرف في المال المأخوذ من الجائر بعد ما عرفت من خروجه عن ملك المأخوذ منه و تعيينه في العنوان الذي أخذ بذلك العنوان من الخراج أو غيره، انما يكون لأجل اعتبار إذن الولي الشرعي و هذه النصوص انما تتضمن إذن الولاية الشرعيين، و عليه فلا يلزم من الحكم بالجواز مخالفة لأي دليل فرض.

الثانية: قوله عليه السلام إن كان قد أخذها و عزلها فلا بأس الوارد في جواب السؤال عن شراء الإنسان 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 الإمام عليه السلام أو من قبل الفقراء.

و فيه: ان الإمام عليه السلام: في زمان هذا السؤال لم يكن مبسوط اليد، ولم يكن عليه السلام يرسل العامل لجباية الصدقات، وإن كان المتعارف أخذ عمال السلطان للصدقات لا الفقراء بأنفسهم.

و يمكن أن يكون سبب الإجمال منه [فيه] التقيّة، و يؤيّد عدم الحمل على الظاهر انه غير مراد بالإتّفاق إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر فتأمّل، انتهى. وأنت خير بأنّه ليس في العقل ما يقتضى قبح الحكم المذكور و أيّ فارق بين هذا و بين ما أحلّوه لشيعتهم مما فيه حقوقهم ولا في النقل الا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيح و غيره المشهور بين الأصحاب رواية و عملاً مع نقل الإتّفاق عن جماعة.

و أما الحمل على التقيّة فلا يجوز بمجرد معارضة العمومات كما لا يخفى.

و بالجملة: الظاهر من المصدّق هو من كانت حرفته و شغله جباية الصدقات، و حيث لم يكن السلطان العادل حين السؤال مبسوط اليد، ولا 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 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 ايضاً.

و اخرى: بما ذكره بعض مشايخنا المحققين تبعاً للفاضل القطيني والمقدس الأردبيلي عليه من انه لعل المراد هو مالك الأرض أو وكيله.

أما الإيراد الأوّل: فالجواب عنه: انه اذا ثبت الحكم في الزكاة ثبت في المقاسمة بضميمة عدم القول بالفصل، مع ان مقابلة القاسم بالمصدّق في الخبر ظاهرة في ارادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقة.

و أما الإيراد الثاني: فيمكن الجواب عنه: بأنّ 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 يقتضي أن يراد من القاسم هو العامل.

وقد أورد على الإستدلال بالخبر: بأنّه مختص بالشراء فلا بد من الإقتصار في مخالفة القواعد عليه. والجواب

عن ذلك بما في المكاسب من ان العدول من التعبير بالجواز

و منها رواية اسحاق بن عمار، قال: سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم، قال: يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه أحداً [١]. وجه الدلالة ان الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه وهو الذي يأخذه من الحقوق من قِبَل السلطان [٢]. نعم لو بنى على المناقشة احتمل ان يريد السائل شراء املاك العامل منه مع علمه بكونه ظالماً غاصباً فيكون سؤالاً عن معاملة الظلمة لكنّه خلاف الإنصاف وإن إرتكبه صاحب الرسالة.

الى التعبير بالحلال مشعر بمناط جواز الشراء وهو كون المال حلالاً بالنسبة الى الآخذ، ومقتضى ذلك حلية كل تصرف له بإذن السلطان. قابل للمناقشة كما لا يخفى ولكن الذي يسهل الخطب دلالة جملة من الروايات الاخر على حلية سائر التصرفات.

[١] ومنها: مؤتّق^١ اسحاق بن عمار المذكور في المتن.

[٢] وقد استدلل به المصنف^{رحمته} بتقريب: ان الظاهر من الشراء من العامل شراء ما هو عامل فيه وهو الذي يأخذه من الحقوق من قِبَل السلطان.

و علّق عليه السيد الفقيه بقوله: مع ان ترك الإستفصال يكفي في العموم.

وفيه ان العامل في هذه الرواية وسائر ما ورد بمضمونها التي ذكرها السيد في الحاشية، يمكن أن يكون المراد به مطلق من يعمل للسلطان ولو بان يكون عاملاً في تولي الحكومات ولا يكون صريحاً ولا ظاهراً في ارادة العامل في جباية الصدقات، وعلى ذلك فغاية ما تدل عليه هذه النصوص ان الإشتراء من العامل يجوز ما لم يعلم بأن المبيع حرام، ولا تكون في مقام بيان تعيين الحلال وتمييزه عن الحرام، فلا تدل على حلية ما يأخذه من الحقوق للمشتري.

وبهذا البيان يظهر انه اذا لم يكن الشراء من العامل ظاهراً في شراء ما هو عامل فيه لا يجدي ترك الإستفصال في الحكم بالجواز في المقام.

نعم لو كان المراد من العامل هو عامل جباية الصدقات، ومن الشراء منه شراء ما هو عامل فيه، تم ما افيد.

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده ابنه اسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبي سماء أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس و يعطيهم ما يعطي الناس، قال: ثم قال لي لم تركت عطاءك قلت: مخافة على ديني، قال: ما منع ابن أبي سماء أن يبعث إليك بعتائك اما علم ان لك في بيت المال نصيباً [١] فإن ظاهره حل ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجرة للعمل فيما يتعلق به بل قال: المحقق الكركي ان هذا الخبر نص في الباب لأنه عليه السلام بين ان لا خوف على السائل في دينه لأنه لم يأخذ الانصبيه من بيت المال، وقد ثبت في الأصول تعدي الحكم بتعدي العلة المنصوصة انتهى. وان تعجب منه الأردبيلي رحمته الله وقال: انا ما فهمت منه دلالة ما وذلك لأن غايتها ما ذكر وذلك قد يكون من بيت مال يجوز أخذه و اعطاؤه للمستحقين [٢] بأن يكون منذوراً أو وصية لهم بأن يعطيهم ابن أبي سماء وغير ذلك انتهى. وقد تبع في ذلك صاحب الرسالة حيث قال: ان الدليل لا اشعار فيه بالخراج. أقول: الإنصاف ان الرواية ظاهرة في حل ما في بيت المال مما يأخذه الجائر.

[١] ومنها 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 حليّة ما يعطى عطاء، ولذا قال المحقق الكركي، ان هذا الخبر نص في الباب. ويرد عليه: مضافاً الى ما في سند الخبر من الجهالة لعبد الله بن محمد الحضرمي، ان صدر الخبر لمعارضته مع ما دل على عدم جواز كون الإنسان عوناً للظالم - المستقدم في مبحث معونة الظالم - لابد من طرحه، و أما ذيله، فهو انما يدل على ان ما يأخذه السلطان بعنوان الزكاة أو غيرها يخرج عن ملك المأخوذ منه، ويتعين لذلك، وانه اذا كان للشخص حق في بيت المال يجوز الأخذ من تلك الحقوق، ولا يدل على جواز المعاملة مع السلطان وأخذ المال منه ما لم يكن مصرفاً له. فتأمل.

[٢] وأما ما أورده المحقق الأردبيلي رحمته الله عليه بأن غاية ما يدل عليه الخبر انه ربما يكون في بيت المال ما يجوز أخذه و اعطائه للمستحقين بأن يكون منذوراً أو وصية لهم

(١) الوسائل، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

و منها الأخبار الواردة في أحكام تقبّل الخراج من السلطان على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبّل مسلّم الجواز عندهم، فمنها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في جملة حديث، قال: لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان و عن مزارعة أهل الخراج بالنصف والثلث والرّبع. قال: نعم لا بأس به. و قد قبّل رسول الله صلى الله عليه وآله خيبراً اعطاها لليهود حيث فتحت عليه بالخبر والخبر هو النصف.

و منها الصحيح عن اسماعيل بن الفضل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال و جزية رؤوسهم و خراج النخل و الشجر و الآجام و المصائد و السمك و الطير، و هو لا يدري لعل هذا لا يكون ابداً أيسّره. و في أي زمان يشتريه و يتقبّل، قال: إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره و تقبّل به و نحوها الموثّق المروي في الكافي و التهذيب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي بأدنى تفاوت، و رواية الفيض بن المختار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام جعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبّلها من السلطان، ثم أو أجزها من أكرتي على أن ما أخرج الله تعالى منها من شيء لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حق السلطان، قال: لا بأس. كذلك أعامل أكرتي إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في باب قبالة الأرض و استئجار أرض الخراج من السلطان، ثم أجزتها للزّارع بأزيد من ذلك، و قد يستدل بروايات أخر لا يخلو عن قصور في الدلالة، منها الصحيح عن جميل بن صالح، قال: قال: أرادوا بيع تمر عين أبي زياد و أردت أن اشتريه، فقلت: لا حتى استأمر أبا عبد الله عليه السلام فسألت معاذاً أن يستأمره: فقال: قل له يشتريه فإنه إن لم يشتريه اشتراه غيره و دلالة مبنية على كون عين زياد من الأملاك الخراجية و لعله من الأملاك المغصوبة من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام و يظهر من بعض الأخبار أن عين زياد كان ملكاً لأبي عبد الله عليه السلام.

بأن يعطيهم ابن أبي سبّك و غير ذلك.
فيرد عليه: أنه خلاف الظاهر جداً كما لا يخفى.

ومنها صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام مالك لا تدخل مع علي في شراء الطعام اني اظنك ضيقاً، قلت: نعم وإن شئت وسعت عليّ قال اشتره.

وبالجملة في الأخبار المتقدمة غني عن ذلك.

ومنها: الأخبار الواردة في تقبّل الأرض و تقبّل خراجها و خراج الرجال والرووس من السلطان الجائر، وهي كثيرة مذكورة في الوسائل في كتاب الجهاد وغيره وقد نقل المصنف رحمه الله جملة منها في المتن وهي اخبار الحلبي،^١ واسماعيل بن الفضل، واسماعيل بن الفضيل الهاشمي، والفيض بن المختار و جميل بن صالح، وعبدالرحمن بن الحجاج. وفي تعليقه السيد الفقيه: الإنصاف ان هذه الأخبار كالنص في هذا المضمار، و أظهر ما في هذا الباب.

ولكن الإنصاف إمكان منع دلالتها على حكم المقام، وذلك لأنّ هذه النصوص فرقتان: أحدهما: واردة في الأرض واعطاء الخراج.

ثانيتهما: واردة في تقبّل الخراج والجزية.

أما الطائفة الأولى: فهي انما تدل على جواز تقبّل الأرض واعطاء خراجها، فليس هناك معاملة على الخراج التي هي محل الكلام.

وأما الطائفة الثانية: فهي انما تكون واردة في مقام بيان أمور آخر من غير تعرّض لجواز أصل التقبّل، بل هو مفروغ عنه فيها.

وعليه فيحيث يحتمل إختصاص الجواز برخصة الإمام وإذنه - كما يظهر من بعض الروايات من ان عادة أصحابهم عليه السلام كانت جارية على الإستئذان منهم في المعاملة مع السلطان، لاحظ صحيحي جميل و صفوان المذكورين في المتن، و ليس هناك اطلاق يتمسك به على الفرض - فلا يمكن الإستدلال بها على المقام.

(١) راجع التهذيب ج ٧، ص ٢٠٢ والوسائل، باب ٢٢ من أبواب الجهاد، والوسائل باب ٢١، من أبواب عقد البيع، و جامع احاديث الشيعة، باب ١١ من أبواب المزارعة، والوسائل، باب ٥٢، من ابواب ما يكتسب به.

و ينبغي التنبيه على أمور: الأول: ان ظاهر عبارات الأكثر بل الكل انّ الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعاملة عليه [١] بشراء ما في ذمة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك، و به صرح السيد العميد فيما حكى عن شرحه على النافع حيث قال: انما يحلّ ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه. و لذا قال المصنّف يأخذه انتهى. لكن صريح جماعة عدم الفرق بل صرح المحقق الثاني بالإجماع على عدم الفرق بين القبض و عدمه.

و أما ما أفاده المحقق الإيرواني رحمته الله في وجه أجنبية هذه النصوص عن المقام بعد كون أصل جواز التقبّل فيها مفروغاً عنه أنه لعل يكون جوازه لأجل ان السلطان يأخذ ما يأخذه البتّة، و بعد ذلك كل مستعملي الأرض يرضون ان يتقدم واحد و يضمن للسلطان ما هو آخذ منهم، ثم هم يدفعون ما هو عليهم لهذا المتقبل بطيب النفس لدفعه الظلامة والأذى عنهم.

فهو في نفسه لا بأس به، و به يمكن الحكم بجواز تقبّل سائر الظلامات من الكمارك ونحوها ثم أخذها ممن عليهم ذلك اذا كان ذلك بطيب أنفسهم و إن كان منشأ طيب النفس علمهم بمقهوريتهم في الأخذ منهم.

الا ان ظاهر نصوص الباب يأبى عن الحمل على ذلك، فانها تدل على جواز تقبّل الخراج واعطاء ما في ذم الأشخاص للسلطان و براءة ذمهم من الخراج و نحوه، و لازم ما أفاده رحمته الله اشتغال ذمهم بتلك الحقوق فالصحيح ما ذكرناه.

شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها

[١] قوله الأول ان ظاهر عبارات الأكثر بل الكل ان الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان.

و تمام الكلام بالتنبيه على أمور: الأول: انه هل يختص الحكم بما يأخذه السلطان فقبل أخذه لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما في ذمة المستعمل للأرض أو الحوالة عليه و نحو ذلك كما هو ظاهر عبارات الأصحاب، أم يجوز المعاملة على الخراج قبل قبضه كما عن المحقق الثاني و سيد الرياض

وفي الرياض صرّح بعدم الخلاف وهذا هو الظاهر من الأخبار المتقدمة الواردة في قبالة الأرض وجزية الرؤوس [١] حيث دلّت على انه يحلّ ما في ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل الأرض من السلطان. والظاهر من الأصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون ان خراج السلطان على مالك الأشجار الا ان يشترط خلافه [٢] اجراء ما يأخذه الجائر منزلة ما يأخذه العادل في براءة ذمة مستعمل الأرض الذي استقرّ عليه اجرتها بأداء غيره، بل ذكروا في المزارعة ايضاً ان خراج الأرض كما في كلام الأكثر أو الأرض الخراجية كما في الغنية والسرائر على مالكها. وإن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للأراضي الخراجية وكيف كان فالأقوى ان المعاملة على الخراج جائزة ولو قبل قبضها. و أما تعبير الأكثر بما يأخذه فالمراد به. أما الأعم مما يبنى على أخذه ولو لم يأخذه فعلاً. وأما المأخوذ فعلاً لكن الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التي حكموا بوجوب ردها على مالكها اذا علمت حراماً بعينها فافهم. و يؤيد الثاني سياق كلام بعضهم حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز خصوصاً عبارة القواعد حيث صرّح بتعميم الحكم بقوله و ان عرفت أربابه.

و يؤيد الأوّل ان المحكي عن الشهيد في حواشيه على القواعد انه علّق على قول العلامة ان الذي يأخذه الجائر الى آخر قوله وإن لم يقبضها الجائر انتهى.

واختاره المصنف رحمه الله وجهان:

[١] واستدل للثاني: بظاهر الأخبار المتقدمة الواردة في قبالة الأرض وجزية الرؤوس الدالة على أنه يحلّ ما في ذمة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل الأرض من السلطان.

و حيث عرفت عدم دلالتها على ذلك، و سائر النصوص مختصة بما بعد الأخذ، بل هو صريح صحيح الحذاء. وفيه: ان كان قد أخذها و عزلها فلا بأس^١. فالأظهر هو الاختصاص.

[٢] و ربما يستظهر ذلك من الأصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون: ان خراج السلطان على مالك الأشجار الا ان يشترط خلافه.

الثاني: هل يختصّ حكم الخراج [١] من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالاً مغضوباً محرماً بمن ينتقل اليه فلا استحقاق للجائر في أخذه أصلاً فلم يمسّ الشارع من هذه المعاملة الا حلّ ذلك للمنتقل اليه أو يكون الشارع قد امضى سلطنة الجائر عليه فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوّض عنه في العقد معه حراماً صريح الشهيدين. والمحكي عن جماعة ذلك قال المحقق الكركي في رسالته ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصروناهم لاسيّما شيخنا الأعظم الشيخ علي بن هلال رحمته انه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقة ولا جحوده ولا منعه ولا شئ منه لأنّ ذلك حق واجب عليه انتهى.

وفي المسالك في باب الأرضين، وذكر الأصحاب انه لا يجوز لأحد جردها ولا منعها ولا التصرف فيها بغير اذنه، بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه انتهى. و في آخر كلامه ايضاً ان ظاهر الأصحاب ان الخراج والمقاسمة لازم للجائر حيث يطلبه او يتوقّف على اذنه انتهى.

وفيه أنّ هذا الإستظهار مبني على كون الخراج في ذنك الباين على المستعمل، فإنّه حينئذ يكون حكم الأصحاب بكفاية دفع المالك -بمعنى من هي بيده- للخراج عن الزارع والساقى، مبتتياً على جواز المعاملة عليه قبل أخذ السلطان له، إذ المالك حينئذ يعامل عليه ويدفعه الى السلطان قبل أخذ السلطان اياه، وحيث ان للمنع عن ذلك مجالاً واسعاً، فإن الخراج من الأوّل يكون على المالك الا مع الشرط كما تدل عليه جملة من النصوص وقد ذكرها السيد في الحاشية، فلا يصح استظهار ان بناء الأصحاب على جواز المعاملة قبل الأخذ من هذه الفتوى.

حكم الأراضي الخراجية حال الغيبة

[١] قوله الثاني هل يختصّ حكم الخراج..... بمن ينتقل إليه.
لا كلام بينهم في ان الأراضي الخراجية ملك للمسلمين. وان امر التصرف فيها الى

الإمام عليه السلام والمأذون من قبله، كما دلت على كلا الأمرين جملة من النصوص، مذكورة في الوسائل في كتاب الجهاد وغيره.

وانما الإختلاف في حكمها في حال الغيبة، وقد كثرت الأقوال فيه:

الأول: ما عن جماعة من المحققين وهو: انه لا يجوز التصرف في الأراضي ولا في الخراج الا بإذن السلطان الجائر، وانه وليّ هذا الأمر بعد غصبه الخلافة، وعن الكفاية، انه نقل بعضهم الإتفاق عليه، وبعض هؤلاء صرح بأنّه مع عدم امكان الرجوع الى الجائر فالأمر الى الحاكم الشرعي، والباقيون ساكتون عن ذلك.

الثاني: ما عن المسالك، وهو: ان الأمر أولاً الى الحاكم الشرعي ومع عدمه أو عدم امكان تصرفه فالى الجائر، ولا يجوز التصرف الا بأحد الوجهين على الترتيب المذكور.

الثالث: ان الامر الى الحاكم الشرعي الا انه اذا تصرف الجائر يكون تصرفه فيها وفي خراجها نافذاً من غير حاجة الى الإستئذان من الحاكم الشرعي وإن أمكن، وهذا هو الظاهر من كثير من متأخري المتأخرين، وظاهرهم انه لا بد من أحد الأمرين.

الرابع: ان الأمر الى الحاكم الشرعي، ومع عدمه أو عدم امكان الإستئذان منه يجوز لآحاد الشيعة التصرف فيها، ولكن مع مبادرة الجائر الى التصرف يكون تصرفه نافذاً، ولا يجب الإستئذان من الفقيه.

الخامس: ما عن المبسوط والمستند وهو: انه يجوز لآحاد الشيعة التصرف فيها من غير توقف على الإستئذان من أحد لا من الحاكم الشرعي ولا من الجائر.

السادس: انه يجوز الرجوع الى كل منهما في حال الإختيار، ويتعين أحدهما مع عدم امكان الآخر.

السابع: انه يجب الإستئذان من الحاكم الشرعي اذا أمكن حتى في صورة تصرف الجائر، وعدم جواز الإكتفاء به.

الأقوى بحسب الأدلة هو الرابع، لأنّه مقتضى الجمع بين ما دل على ان أمر التصرف في الأراضي الخراجية الى وليّ أمر المسلمين والسلطان العادل، وما دل على ان الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج واحتمل كونها مشروطة في وجودها بنظر شخص خاص

و على هذا عوّل بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث قال: ويقوى حرمة سرقة الحصّة و خيانتها والإمتناع عن تسليمها، و عن تسليم ثمنها بعد شرائها الى الجائر و ان حرمت عليه و دخل تسليمها في الإعانة على الإثم بالبداية [١] أو الغاية لنصّ الأصحاب على ذلك و دعوى الإجماع عليه انتهى.

أقول: ان اريد منع الحصّة مطلقاً فيتصرف في الأرض من دون أجره فله وجه لأنّها ملك المسلمين فلا بدّ لها من أجره تصرف في مصالحهم وإن أريد منعها من خصوص الجائر فلا دليل على حرمة لأنّ اشتغال ذمّة مستعمل الأرض بالأجرة لا يوجب دفعها الى الجائر، بل يمكن القول بأنّه لا يجوز مع التمكن [٢] لأنّه غير مستحق [٣] فيسلّم الى العادل أو نائبه الخاصّ او العامّ.

يعتبر فيها اذن الفقيه وله الولاية عليها، و بين ما دل على نفوذ تصرفات الجائر، وإن أمكن الإستئذان من الفقيه كما لا يخفى.

[١] قوله بالبداية او الغاية.

أما الأولى فلحرمة قبض الجائر فالإقباض إعانة عليه.

وأما الثانية فلحرمة تصرفات الجائر في الحق بعد القبض.

[٢] قوله بل يمكن القول بأنّه لا يجوز مع التمكن.

ما أفاده يكون مقتضى القاعدة لاقتضائها الإقتصار على المتيقن من موارد نفوذ

تصرف الجائر، و هي صورة عدم التمكن من الإمتناع على التسليم اليه، فلو دفع اليه اختياراً لما كان تصرفه نافذاً.

و يشهد له -مضافاً الى ذلك- قوله ﷺ في صحيح العيص المتقدم و لا تعطوهم

شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لا ينبغي ان يزكي مرتين فانه وإن ورد في خصوص الزكاة الا انه يثبت في الخراج والمقاسمات بعدم القول بالفصل.

[٣] قوله لأنّه غير مستحق.

يرد عليه ان من يدعى عدم جواز الإمتناع عن التسليم يستند الى النصوص

ومع التعذر يتولّى صرفه في المصالح حسبة مع ان في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الإمتناع مثل صحيحة زرارة [١] اشترى ضريس بن عبد الملك و اخوه أرزاً من هيرة بثلاثمائة الف درهم، قال: فقلت له ويلك أو ويحك أنظر الى خمسم هذا المال، فابعث به اليه عليه السلام واحتبس الباقي فأبى علىّ و ادّى المال. وقدم هؤلاء فذهب امر بني أمية، قال: فقلت ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال مبادراً للجواب هوله، فقلت له: انه اذاها فعضّ على اصبعه، فانّ أوضح محامل هذا الخبر ان يكون الأرز من المقاسمة، وأما حمله على كونه مال الناصب اعني هيرة أو بعض بني امية فيكون دليلاً على حلّ مال الناصب بعد اخراج خمسه كما استظهره في الحدائق فقد ضعف في محله بمنع هذا الحكم ومخالفته لاتفاق اصحابنا كما تحقّق في باب الخمس وإن ورد به غير واحد من الأخبار.

وأما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية [٢] فلعلّه من جهة احتمال اختلاط مال المقاسمة لغيره من وجوه الحرام فيجب تخميسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام، فيستحبّ تخميسه كما تقدم في جوائز الظلمة.

الخاصّة. فالهم هو الجواب عن ذلك بعدم تسليم الإطلاق لها او وجود دليل خاص. [١] قوله مع ان في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الإمتناع مثل صحيحة زرارة. الإستدلال بصحيح زرارة^١ انما يتم بناء على ما أفاده بقوله فإنّ أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الارز من المقاسمة.

وهو غير تام إذ الظاهر من الصحيح ان ضريساً كان مورد هذا الحق لأنّه عليه السلام قال هوله و محل الكلام انما هو امتناع من عليه الحق فهو اجنبي عن المقام. مع ان محل الكلام هو السلطان المستولي، و ظاهر هذا الخبر ان بني امية حين صدور هذا الخبر كانوا مستضعفين، فالإمتناع في هذا المورد غير الإمتناع في محل البحث.

[٢] قوله وأما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية.... فيجب تخميسه. وفيه: ان الأمر به انما هو من زرارة والإمام عليه السلام لم يقرّه على ذلك بل قوله هو له يصلح ان يكون رادعاً عنه.

[١] وما روى من أن علي بن يقطين، قال له الإمام عليه السلام إن كنت ولا بدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة وانه كان يجبها من الشيعة علانية و يردّ عليهم سرّاً. قال ا لمحقق الكركي في قاطعة اللجاج انه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرّمة [٢] ويمكن أن يراد به وجوه الخراج والمقاسمات والزكوات لأنّها وإن كانت حقّاً عليهم لكنها ليست حقّاً للجائر، فلا يجوز جمعها لأجله الا عند الضرورة و ما زلنا نسمع من كثير ممن عاصرناهم لاسيّما شيخنا الأعظم الى آخر ما تقدم نقله عن مشايخه.

أقول: ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرمة مخالف لظاهر العام [٣] في قول الإمام عليه السلام فاتّق أموال الشيعة فالاحتمال الثاني اولى لكن بالنسبة الى ما عدا الزكوات لأنّها كسائر وجوه الظلم المحرمة خصوصاً بناء على عدم الاجتزاء بها

[١] قوله وما روى من ان علي بن يقطين قال له الإمام عليه السلام ان كنت فاعلاً فاتّق. أشار بذلك الى المرسل ^١ عن علي بن يقطين قال قلت لأبي الحسن عليه السلام ما تقول في أعمال هؤلاء قال عليه السلام: ان كنت لابد فاعلاً فاتّق أموال الشيعة قال فاخبرني على انه كان يجبها من الشيعة علانية و يردها عليهم في السر.

[٢] قوله من وجوه الظلم المحرّمة.

هذا هو المتعين، فان وجوه الخراج والمقاسمات والصدقات خارجة عن أموالهم و انما هي لأهلها، وقوله عليه السلام اتّق أموال الشيعة ظاهر في ارادة عدم أخذ ما هو لهم وليس هو الا وجوه الظلم المحرمة.

[٣] قوله مخالف لظاهر العام.

الظاهر ان المراد به الشيعة، و محصل مراده ان أموال الشيعة التي أمر بالإتقاء منها، ليست الا الخراج والمقاسمات و أما وجوه الظلم فهي ليست أموالاً لجميع الشيعة، بل لأشخاص خاصة، وكذلك الزكاة اما بناءً على الاجتزاء بما يعطى للجائر عنها فلاّنها انما تكون لخصوص الفقراء، و اما بناءً على عدم الاجتزاء فلاّنها انما تكون لخصوص المالك.

ولكن يرد عليه انه مخالف لمقابلة الجمع بالجمع.

عن الزكاة الواجبة لقوله ﷺ: إنما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم. وإنما الزكاة لأهلها وقوله ﷺ: لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا ينبغي أن يزكي مرتين، وفيما ذكر المحقق من الوجه الثاني دلالة على أن مذهبه ليس وجوب دفع الخراج والمقاسمة إلى خصوص الجائر و جواز منعه عنه. وإن نقل بعد عن مشائخه في كلامه المتقدم ما يظهر منه خلاف ذلك لكن يمكن، بل لا يبعد أن يكون مراد مشائخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأساً حتى عن نائب العادل لا منعه عن خصوص الجائر مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حسبة في وجوه بيت المال كما يشهد، لذلك تعليل المنع بكونه حقاً واجباً عليه فإن وجوبه عليه إنما يقتضي حرمة منعه رأساً لا عن خصوص الجائر لأنه ليس حقاً واجباً له، ولعل ما ذكرناه هو مراد المحقق حيث نقل هذا المذهب عن مشائخه بعد ما ذكره من التوجيه المتقدم بلا فصل من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه، ومما يؤيد ذلك أن المحقق المذكور، بعد ما ذكر أن هذا يعني حلّ ما يأخذه الجائر من الخراج والمقاسمة مما وردت به النصوص، واجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبة قال: فإن قلت فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبة ذلك أعنى الفقيه الجامع للشرائط، قلنا: لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً لكن من جواز للفقهاء حال الغيبة تولى استيفاء الحدود وغير ذلك من توابع منصب الإمامة ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى لاسيّما والمستحقون لذلك موجودون في كل عصر ومن تأمل في أحوال كبراء علمائنا الماضين مثل علّم الهدى وعلّم المحققين نصير الملة والدين و بحر العلوم جمال الملة والدين العلامة ﷺ وغيرهم نظر متأمل منصف لم يشك في أنهم كانوا يسلكون هذا المسلك، وما كانوا يودعون في كتبهم إلا ما يعتقدون صحته انتهى. وحمل ما ذكره من تولّى الفقيه على صورة عدم تسلّط الجائر خلاف الظاهر.

وأما قوله ومن تأمل الخ. فهو استشهاد على أصل المطلب وهو حلّ ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الاتّهاب ومن الأراضي على وجه الإقطاع.

ولا دخل له بقوله [١] فإن قلت وقلته أصلاً فإن علمائنا المذكورين وغيرهم لم يعرف منهم الإستقلال على أراضي الخراج بغير إذن السلطان و ممن يتراءى منه القول بجرمة منع الخراج عن خصوص الجائر شيخنا الشهيد رحمته في الدروس حيث قال رحمته يجوز شراء ما يأخذه الجائر بإسم الخراج والزكاة و المقاسمة، وإن لم يكن مستحقاً له، ثم قال: ولا 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 معاملة الظلمة و لا يحرم لقول الصادق عليه السلام كل شئ فيه حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه، و لا فرق بين قبض الجائراياها او وكيله و بين عدم القبض فلو أحاله بها و قبل الثلاثة أو وكّله في قبضها أو باعها و

[١] قوله و لا دخل له بقوله فإن قلت وقلته.

الظاهر من كلامه رحمته ارادة فتاوى العلماء المذكورين بجواز تولّى الفقيه لأخذ الخراج لأخذهم الخراج خارجاً فيتم الارتباط.
و قد استدلل للقول الأول المنسوب الى المشهور: بأن الجائر انما غصب الخلافة والولاية، و هو في ذلك آثم و معاند لله و رسوله، الا ان أمر التصرف في الأراضي الخراجية جعل للوالي و إن كان باطلاً، و عليه فهو الولي في هذا الأمر.
و نظير ذلك ما لو وقف أحد أرضاً و جعل توليتها لسلطان الوقت.
و بأن المستفاد من نصوص المقام ان المجمعول أولاً و إن كان هو ولاية التصرف للعادل، الا ان الولاية الشرعيين بأنفسهم جعلوا ولاية هذا الأمر للجائر، فهذا المال من الأموال التي لها متولّ مخصوص.
و فيها نظر.

اما الأول: فلما تقدم في أول هذا المبحث فراجع.

و أما الثاني: فلائنه لا يستفاد من تلك النصوص سوى نفوذ تصرفاته، و لا يستفاد منها جعل الولاية الخاصة.

و بذلك ظهر ما في القول السادس، إذ لا مدرك له سوى توهم انه مقتضى الجمع بين جعل الولاية لكل من الحاكم الشرعي والجائر.

و أما القول الثاني: فيرد عليه: انه لا دليل على جعل الولاية للجائر حتى مع عدم وجود الحاكم الشرعي، و عليه فعند فقده الولاية انما تكون لعدول المؤمنين.

هي في يد المالك أو في ذمته جاز التناول ويحرم على المالك المنع. وكما يجوز الشراء بجوز سائر المعاوضات والوقف والهبة والصدقة ولا يحلّ تناولها بغير ذلك انتهى. لكن الظاهر من قوله ويحرم على المالك المنع انه عطف على قوله جاز التناول فيكون من أحكام الإحالة بها والتوكيل والبيع، فالمراد منع المالك المحال والمشتري عنها، وهذا لا اشكال فيه [١] لأنّ اللازم من فرض صحة الإحالة والشراء تملك المحال والمشتري فلا يجوز منعها عن ملكها. وأما قوله ﷺ ولا يحلّ تناولها بغير ذلك، فعمل المراد به ما تقدم في كلام مشائخ المحقق الكركي من إرادة تناولها بغير إذن أحد حتى الفقيه النائب عن السلطان العارف. وقد عرفت ان هذا مسلم فتوىً ونصاً وان الخراج لا يسقط من مستعلمي أراضي المسلمين، ثم ان ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره في جملة التصرفات فيما يأخذه الجائر وان اراد وقف الأرض المأخوذة منه [٢] اذ انقلها السلطان اليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن اشكال. وأما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق على عدم جواز المنع عن الجائر والمجود.

فالظاهر منه ايضاً ما ذكرنا من جحود الخراج ومنعه رأساً لا عن خصوص الجائر مع تسليمه الى الفقيه النائب عن العادل فأنه ﷺ بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتفاق قال بلا فصل: وهل يتوقف التصرف في هذا القسم منها على إذن الحاكم الشرعي اذا كان متمكناً في صرفها في وجهها بناء على كونه نائباً عن المستحقّ و مفوضاً اليه ما هو أعظم من ذلك.

[١] قوله وهذا لا اشكال فيه.

وفيه انه اذا لم يجب الدفع الى الموكل لما وجب الدفع الى الوكيل.

[٢] قوله وان اراد وقف الأرض المأخوذة منه.

في حاشية السيد عليه السلام الظاهر ان مراده وقف السلطان للأرض الخراجية أو وقفه شيئاً يصلح للوقف من مال الخراج بأن يشتري به شيئاً و يقفه و كذا المراد من الصدقة صدقة السلطان للخراج.

و أما القول الثالث: فيمكن ارجاعه الى الرابع الذي اخترناه.

و أما القول الخامس: فقد استدل له بطائفتين من النصوص.

الأولى: النصوص ^١ الدالة على تحليل ما لهم لشيعتهم، فإنه يكون الأخذ من السلطان حينئذ من باب الإستنقاذ استدل بها صاحب المستند.

الثانية: الأخبار ^٢ الدالة على تحليل الأراضي بناءً على اطلاقها للأراضي الخراجية و عدم اختصاصها بالأنفال، استدل بها بعض مشايخنا المحققين عليهم السلام.

و فيهما نظر:

أما الأولى: فلائنه لو ثبت العموم لتلك الأخبار، لما كانت شاملة للمقام، إذ الأراضي الخراجية انما تكون للمسلمين لا للإمام عليه السلام وإن كانت الدنيا و ما فيها له عليه السلام.

و أما الثانية: فلائ تلك النصوص مختصة بالأنفال كما حقق في محله.

و أما القول السابع:

فبرده: اطلاق نصوص الباب، بل الظاهر منها انها متضمنة للإذن العام في جميع الموارد، فلا حاجة الى الإستئذان من الفقيه.

فتحصل: ان الأظهر هو القول الرابع، و هو ان الولاية انما تكون للحاكم الشرعي، و مع عدم وجوده فلعدول المؤمنين.

الا انه اذا تصرف الجائر يكون تصرفه نافذاً، ولا حاجة الى الإستئذان من الفقيه و

إن أمكن.

الظاهر ذلك وحينئذ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين ومع عدم التمكن أمرها إلى الجائر. وأما جواز التصرف فيها كيف اتفق لكل واحد من المسلمين، فبعيد جداً بل لم أقف على قائل به لأن المسلمين بين قائل بأولوية الجائر وتوقف التصرف على اذنه وبين مفوض الأمر إلى الإمام عليه السلام فع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه. فالتصرف بدونهما لا دليل عليه انتهى. وليس مراده عليه السلام من التوقف، التوقف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر ولا خصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى، وكيف كان فقد تحقق مما ذكرناه أن غاية ما دلّت عليه النصوص والفتاوى كفاية إذن الجائر في حلّ الخراج وكون تصرّفه بالإعطاء والمعاوضة والإسقاط وغير ذلك نافذاً. أما انحصاره بذلك فلم يدلّ عليه دليل ولا إمامة بل لو نقّش في كفاية تصرّفه في الحلّة وعدم توقفها على إذن الحاكم الشرعي مع التمكن بناء على أن الأخبار الظاهرة في الكفاية منصرفة إلى الغالب من عدم تيسّر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه. أمكن ذلك إلا أن المناقشة في غير محلها لأنّ المستفاد من الأخبار الإذن العامّ من الأئمة بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاصّ في الموارد الخاصة منهم عليهم السلام ولا من نوابهم. هذا كله مع استيلاء الجائر على تلك الأرض، والتمكن من استئذانه. وأما مع عدم استيلائه على أرض خراجية لقصور يده عنها لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه، بعد السلطنة عليهم فالأقوى خصوصاً مع عدم الاستيلاء ابتداء عدم جواز استئذانه وعدم مضيّ اذنه فيها كما صرح به بعض الأساطين، حيث قال: بعد بيان أن الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكن. وأما مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلط أو عدم التمكن من مراجعته فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي إذ ولاية الجائر إنما ثبتت على من دخل في قسم رعيته حتى يكون في سلطانه ويكون مشمولاً لحفظه من الأعداء وحمايته، فمن بعد عن سلطانهم أو كان على الحدّ فيما بينهم أو قوى عليهم، فخرج عن مأموريتهم فلا يجري عليه حكمهم اقتصاراً على المقطوع به من الأخبار. وكلام الأصحاب في قطع الحكم بالأصول والقواعد وتخصيص ما دلّ على المنع عن الركون إليهم والانقياد لهم.

الثالث: أنّ ظاهر الأخبار وإطلاق الأصحاب حلّ الخراج والمقاسمة المأخوذين من الأراضي التي يعتقد المجائر كونها خراجية، وإن كانت عندنا من الأنفال [١].

ما يأخذه المجائر بإسم الخراج من غير الأراضي الخراجية

[١] الثالث: في حكم ما يأخذه السلطان بإسم الخراج من أراضي الأنفال، ومجهول المالك ونحوهما مما لا يكون من الأراضي الخراجية عندنا. وتحقيق المقام: أن الأرض التي يأخذ المجائر منها الخراج. تارة: تكون من الأراضي الخراجية عندنا. وأخرى: لا تكون منها باتفاق الفريقين، كالأراضي المخصصة بأشخاص خاصة ولو كانت ملك الإمام عليه السلام بما هو شخص خاص لا من حيث أنه إمام ورئيس. ومنها الأرض التي أسلم أهلها طوعاً. وثالثة: تكون من الأراضي الخراجية عندهم ومن الأموال المختصة بالإمام عليه السلام بما هو إمام عندنا، كالأراضي والأنفال ومجهول المالك ونحوهما. أما القسم الأول: فلا ريب ولا كلام في شمول الأخبار المتقدمة والأدلة المشار إليها له، وهو المتيقن من موردها. وأما القسم الثاني: فلا ريب في عدم شمولها له، ويكون أخذ الخراج منه ظلماً في مذهبهم أيضاً، فلا يجري مناط الحكم فيه الذي هو التقية، بل يمكن أن يقال: إنّ موثّق اسحاق^١ الذي استدلل به في المسألة يدل على عدم ثبوت الحكم في هذا القسم، لقوله عليه السلام يشترى منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً، بل لا يبعد دعوى دلالة صحيح الحذاء الآتي عليه لإشتماله على قوله عليه السلام لا بأس به حتى يعرف الحرام بعينه وسياقاً لذلك زيادة توضيح. فانتظر.

وأما القسم الثالث: فهو الذي وقع الكلام فيه، وهذا التنبيه انعقد لبيان حكمه.

وهو الذي يقتضيه نفي الحرج [١]. نعم مقتضى بعض أدلتهم وبعض كلماتهم هو الاختصاص، فإنّ العلامة قد استدل في كتبه على حلّ الخراج والمقاسمة بأنّ هذا ما لم يملكه الزارع ولا صاحب الأرض بل هو حق لله أخذه غير مستحقّه فبرئت ذمّته و جاز شراؤه، وهذا الدليل وإن كان فيه مالا يخفى من الخلل الا انه كاشف عن اختصاص محل الكلام بما كان من الأراضي التي لها حقّ على الزارع وليس الأنفال كذلك لكونها مباحة للشيعة، نعم لو قلنا بأنّ غيرهم يجب عليه أجرة الأرض كما لا يبعد أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تمّ، ومما يظهر منه الاختصاص ما تقدم من الشهيد ومشائخ المحقق الثاني من حرمة جحود الخراج والمقاسمة معلّين ذلك بأنّ ذلك حق عليه فإنّ الأنفال لا حق ولا اجرة في التصرف فيها وكذا ما تقدم من التنقيح حيث ذكر بعد دعوى الإجماع على الحكم ان تصرّف الجائر في الخراج والمقاسمة من قبيل تصرف الفضولي اذا جاز المالك والإنصاف انّ كلمات الأصحاب بعد التأمل في أطرافها ظاهرة في الاختصاص بأراضي المسلمين خلافاً لما استظهره المحقّق الكركي رحمته الله من كلمات الأصحاب و اطلاق الأخبار مع انّ الأخبار أكثرها لا عموم فيها ولا اطلاق، نعم بعض الأخبار الواردة في المعاملة على الأراضي الخراجية التي جمعها صاحب الكفاية شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان، نعم لو فرض انه ضرب الخراج على ملك غير الإمام أو على ملك الإمام لا بالإمامة او على الأراضي التي اسلم أهلها عليها طوعاً لم يدخل في منصرف الأخبار قطعاً، ولو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقداً لإستحقاقه إيّاها ففيه وجهان:

وقد استظهر المصنف رحمته الله خلافاً لما استظهره المحقّق الكركي من كلمات الأصحاب جريان الحكم فيه.

فلاحظ كلمات القوم المنقول طرف منها في المتن فاقض بين العلمين.
[١] وقد استدل له: بأنّه الذي يقتضيه نفي الحرج، وباطلاق الأخبار.

و فيها نظر:

أما الأول: فلأنه مضافاً إلى ما تقدم من عدم كونه مدركاً لهذا الحكم: انه إن أريد به لزوم الحرج على الآخذين للأموال المذكورة عن الظلمة فهو باطل، إذ أي حرج في ترك الشراء من الغاصب، ولو تم ذلك لزم جواز شراء كل ما في أيدي الغاصبين، مع انه بناءً على ما عرفت في مبحث جوائز السلطان من أن المال المأخوذ من الجائر ما لم يعلم أنه حرام بعينه يحل التصرف فيه، وإن علم اشتغال أمواله على الحرام يجوز التصرف فيما يؤخذ منهم ما لم يعلم أنه من تلك الأموال، وإن أريد به لزوم الحرج على الذين يؤخذ منهم هذا الحق فهو أيضاً باطل. إذ لا يلتزم ببقاء شيء في عهدتهم حتى يلزم منه الحرج عليهم.

وأما الثاني: فلأنه لا إطلاق لها لورودها في مقام بيان الحلية من ناحية تصرف الجائر خاصة لا من الجهات الاخر، فهي لا تسوّغ سوى أمراً واحداً، ولا نظر لها إلى الجهات الاخر، فيجب التحفظ عليها.

فاذا كانت الأرض من الأنفال التي ابيحت للشيعه فأخذ الحق منها ظلم في نفسه مع قطع النظر عن تصدي الجائر لذلك.

بل يمكن أن يقال: إن ظاهر صحيح^(١) الحذاء و موثق اسحاق المتقدم عدم اجراء الحكم فيه.

أما الأول: فلقوله عليه السلام فيه في جواب السؤال عما يشتري من عمال السلطان مع العلم بأنهم يأخذون أكثر من الحق الذي يجب عليهم: لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه فانه يدل على ان ما يؤخذ غير الحق الواجب حرام.

وأما الثاني: فلما تقدم.

فالأظهر عدم جريان الحكم في هذا القسم.

نعم ما يؤخذ من غيرنا ممن يعتقد بكون هذا القسم من الأراضي الخراجية يمكن تحليله واجراء الحكم المذكور فيه لقاعدة الإلزام بالتقريب المتقدم في أول هذا المبحث.

الرابع: ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة [١] وعمّاله، 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 لإستحقاق أخذ الخراج والمؤمن والكافر، وإن اعترفا بعدم الإستحقاق إلا أنّ ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف، والمسألة مشككة من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه ولا عموم فيها لغير المورد فيقتصر في مخالفة القاعدة عليه، ومن لزوم الحرج [٢] ودعوى الإطلاق في بعض الأخبار المتقدمة مثل قوله عليه السلام [٣] في صحيحة الحلبي لا بأس بأن يتقبل الرجل الأرض وأهلها من السلطان، وقوله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم كل أرض دفعها اليك سلطان فعليك فيها أخرج الله منها الذي قاطعك عليه وغير ذلك، ويمكن ان يرّد لزوم الحرج بلزومه على كلّ تقدير لأنّ المفروض ان السلطان المؤمن خصوصاً في هذه الأزمنة يأخذ الخراج عن كلّ أرض ولو لم تكن خراجية وانهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرمة منضماً الى الخراج وليس الخراج عندهم ممتازاً عن سائر ما يأخذونه ظلاً من العشور وسائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عمّاله

اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرئاسة العامة

[١] قوله الرابع: ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى للرئاسة العامة وعمّاله.

البحث في هذا التنبيه يقع في موردين:
الأول: في انه هل يختص الحكم بالسلطان المستولي على البلاد، أم يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت.

الثاني: في أنّه هل يختص الحكم بالمخالف الذي يرى نفسه خليفة، أم يعمّ كل سلطان مسلم يرى نفسه خليفة عملاً مخالفاً كان أم شيعياً كما قيل في هارون الرشيد وابنه المأمون، أم يعمّ كل سلطان مسلم، أم يعمّ مطلق السلاطين؟

وقد استدلل للتعميم من الجهتين:

[٢] بقاعدة العسر والحرج.

[٣] وباطلاق الأخبار لاسيّاً بعضها، كقوله عليه السلام في صحيح الحلبي لا بأس أن

فلا بدّ اما من الحكم لحل ذلك كله لدفع الحرج. و أما من الحكم بكون ما في يد السلطان و عمّاله من الأموال المجهولة المالك. و أما الإطلاقات فهي مضافاً الى إمكان دعوى انصرافها الى الغالب كما في المسالك مسوقة لبيان حكم آخر كجواز إدخال أهل الأرض الخراجية في تقبّل الأرض في صحيحة الحلبي لدفع توهم حرمة ذلك كما يظهر من أخبار آخر و كجواز أخذ أكثر ما تقبّل به الأرض من السلطان في رواية الفيض بن المختار و كغير ذلك من أحكام قبالة الأرض و استئجارها فيما عداها من الروايات.

والحاصل ان الإستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم مع اعترافهم بعدم الإستحقاق مشكل، و مما يدل على عدم شمول كلمات الأصحاب ان عنوان المسألة في كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو الزكاة كما في المنتهى، أو بإسم الخراج أو المقاسمة كما في غيره، و ما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج والمقاسمة لأنّ المراد بشبهتهما شبهة استحقاقهما الحاصلة في مذهب العامة نظير شبهة تلك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون، لأنّ مذهب الشيعة أنّ الولاية في

يتقبّل الأرض وأهلها من السلطان^١ وغيره.

و بأنّ وجه الإذن منهم ﷺ هو توسّل الشيعة الى حقوقهم الثابتة في بيت مال المسلمين كما اشعر به قوله ﷺ في الحسن: اما علم ان لك في بيت المال نصيباً^٢. و يرد على الوجه الأوّل: ما تقدم غير مرّة من عدم صلاحية تلك القاعدة لإثبات الحكم، مضافاً الى انه: إن اريد به لزوم الحرج على الآخذين من تلك الظلمة فيرد عليه ما ذكرناه في التنبيه المتقدم.

(٢) الوسائل، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب المزارعة، حديث ٣.

الأراضي الخراجية إنما هي للإمام عليه السلام أو نائبه الخاص أو العام، فما يأخذه الجائر والمعتقد لذلك إنما هو شيء يظلم به في اعتقاده معترفاً بعدم برائة ذمّة زارع الأرض من اجرتها شرعاً نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصة التي لا خراج عليها أصلاً ولو فرض حصول شبهة الإستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه لم يدخل بذلك في عناوين الأصحاب قطعاً لأنّ مرادهم من الشبهة، الشبهة من حيث المذهب التي امضاها الشارع للشيعة لا الشبهة في نظر شخص خاص لأنّ الشبهة الخاصة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد، فلا اشكال في حلّيته له واستحقاقه للأخذ بالنسبة اليه والّا كانت باطلة غير نافذة في حقّ أحد.

والحاصل إنّ أخذ الخراج والمقاسمة لشبهة الإستحقاق في كلام الأصحاب ليس إلا الجائر المخالف ومما يؤيّده ايضاً عطف الزكاة عليها مع ان الجائر اُفق لا يرى لنفسه ولاية جباية الصدقات.

وإن اريد به لزوم الحرج على الذين تؤخذ منهم هذه الحقوق لبقائها في عهدهم. فيرد عليه: ان لازم ذلك انه كلما أجبرهم ظالم أو غاصب على اعطاء تلك الحقوق تبرأ ذمهم منها.

وإن شئت قلت: ان الحرج لو لزم فانما هو من أخذ الظالمين لا من بقاء الحقوق. ويرد على الوجه الثاني: ان النصوص التي يصح الاستدلال بها على أصل هذا الحكم لا اطلاق لها من هذه الجهة.

وانما هي واردة في أشخاص مخصوصين، وانما يتعدى عنهم الى من يماثلهم، وليسوا هم الا الذين يرون أنفسهم خليفة عملاً وإن لم يعتقدوا بذلك.

وبالجملة: ليست النصوص متضمنة لبيان قضية حقيقية كي يستدل باطلاقها. ويرد على الوجه الثالث: ان صحيح الحذاء^١ ظاهر في غير من له في بيت المال نصيب. وعلى تقدير القول باطلاق النصوص، ربما يقال بعدم شمولها للكافر. لا يصراف النصوص الى غيره.

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

و كيف كان فالذي اتخيل كلما ازداد المنصف التأمل في كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحاً، فما اطنب به بعض في دعوى عموم النص وكلمات الأصحاب مما لا ينبغي ان يغترّ به. ولأجل ما ذكرنا وغيره فسر صاحب ايضاح النافع في ظاهر كلامه المحكي الجائر في عبارة النافع بمن تقدم على أمير المؤمنين عليه السلام واقتفى أثر الثلاثة. فالقول بالاختصاص كما استظهره في المسالك وجزم به في ايضاح النافع وجعله الاصح في الرياض لا يخلو عن قوة فينبغي في الأراضي التي بيد الجائر الموافق في المعاملة على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعي، ولو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقاً لجباية تلك الوجوه، وانما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضي الخراجية من الأملاك الخاصة فهو ايضاً غير داخل في منصرف الأخبار، ولا في كلمات الأصحاب فحكمه حكم السلطان الموافق. وأما السلطان الكافر فلم أجد فيه نصاً وينبغي لمن تمسك باطلاق النص والفتوى التزام دخوله فيها، لكن الإنصاف انصرافها الى غيره مضافاً الى ما تقدم في السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الإستحقاق وقد تمسك في ذلك بعض بنى السبيل للكافر على المؤمن [١] فتأمل.

[١] ولما دل على نفي السبيل للكافر على المؤمن

ولكن يرد على الأول: انه لا منشأ لهذا الانصراف.

وعلى الثاني: ان نفوذ تصرفاته من باب اجازة الفضولي ليس سبيلاً له على المؤمن وانما السبيل يكون لو قيل بولاية السلطان، وقد عرفت ان القول بها بمراحل عن الواقع. والحق ان المستفاد من النصوص ثبوت الحكم في كل سلطان مستول على البلاد الذي يكون وضع سلطنته ومملكته على أخذ الخراج بعنوانه الشرعي، من غير فرق بين كونه موافقاً، أم مخالفاً، أم كافراً، وعدم ثبوته فيمن لا سلطنة له على البلاد، ومن ليس وضع سلطنته على ذلك، من غير فرق بين الأقسام الثلاثة.

الخامس: الظاهر انه لا يعتبر في حلّ الخراج المأخوذ ان يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ [١] فلا فرق حينئذ بين المؤمن والمخالف والكافر لاطلاق بعض الأخبار المتقدمة واختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما في روايتي الحذاء واسحاق بن عمار و بعض روايات قبالة الأراضي الخراجية، ولم يستبعد بعض اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ مع اعترافه بأنّ ظاهر الأصحاب التعميم وكأنّه أدخل هذه المسألة يعنى مسألة حلّ الخراج و المقاسمة في القاعدة المعروفة من الزام الناس بما الزموا به أنفسهم و وجوب المضيّ معهم في أحكامهم على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمي من ثمن ما باعه من الخمر والخنزير، والأقوى انّ المسألة أعمّ من ذلك وانما المضي فيما نحن فيه تصرف الجائر في تلك الأراضي مطلقاً.

لا يختص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر

[١] قوله الخامس: الظاهر انه لا يعتبر في حلّ الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للاخذ.

لا ينبغي التأمل في عدم اختصاص هذا الحكم بما اذا كان المأخوذ منه من المخالفين، لأنّ مدرك هذا الحكم ليس هو قاعدة الإلزام وحدها.

بل جملة من النصوص تدل عليه كما تقدم وبعضها وارد في خصوص المؤمن كصحيح الحذاء المتقدم.

وأما دعوى اختصاص الحكم بمن يعتقد ولاية الجائر للتصرف في الأراضي الخراجية وان كان مؤمناً.

فيدفعها اطلاق النصوص.

والجواب عنها باختصاص صحيح الحذاء بغير المعتقد لا يصح لعدم حمل المطلق على المقيد في المثبتين وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً فلا وجه للإعادة.

السادس: ليس للخراج قدر معيّن [١] بل المناطق فيه ما تراضى فيه السلطان و مستعمل الأرض لأنّ الخراج هي أجرة الأرض فينوط برضى المؤجر والمستأجر [٢]. نعم لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأجرة تعيّن عليه اجرة المثل و هي مضبوطة عند أهل الخبرة. و أما قبل العمل فهو تابع لما يقع التراضي عليه، و نسب ما ذكرناه الى ظاهر الأصحاب و يدل عليه قول أبي الحسن عليه السلام في مرسله حمّاد بن عيسى [٣] و الأرض التي أخذت عنوة بخيل و ركاب فهي

ليس للخراج قدر معيّن

[١] قوله السادس ليس للخراج قدر معين.

و ملخص القول فيه ان في المسألة أقوالاً:

الأول: ان المناطق فيه ما تراضى السلطان و مستعمل الأرض و إن كان مضرّاً بحاله.

الثاني: ان المناطق ذلك مشروطاً بعدم كونه مضرّاً.

الثالث: اختصاص الحكم بما يتصرف به الإمام العادل، فالزائد والناقص غير

نافذين منه.

و استدلل للأوّل في المتن:

[٢] بان الخراج هو أجرة الأرض، فينوط تقديره برضا المؤجر والمستأجر.

و فيه: ان المؤجر اذا كان مالكا تم ما ذكر، ولكن اذا كان ولياً على المالك فلا يتم،

فانه لا بد له في الإجارة من مراعاة مصلحة المولى عليه، فلو خفف المؤجر في هذا القسم

لا لمصلحة راجعة الى المولى عليه بل لدواع نفسانية لم تصح الإجارة و في المقام الجائر وإن

لم يكن ولياً الا انه فضول أجاز الولي معاملته.

[٣] واستدل للثاني: بقول أبي الحسن عليه السلام في مرسل ^١ حمّاد الطويل المذكور في المتن.

و فيه: ان المرسل وارد في الوالي و هو السلطان العادل، و متضمن لبيان سيرته، و

معلوم انه لا يحجف في المعاملة، و لا تعرّض له لكيفية معاملة الجائر.

موقوفة متروكة في يد من يعمرها ويحييها على صلح ما يصالحهم الوالي على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان على قدر ما يكون لهم صالحاً [صلاً] ولا يضرّ بهم [هم] الحديث، ويستفاد منه انه اذا جعل عليهم من الخراج او المقاسمة ما يضرّ بهم لم يجوز ذلك كالذي يؤخذ من بعض مزارعي بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج فيجبرونه على الزراعة، وحينئذ في حرمة كل ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما يضرّ الزيادة عليه وجهان. وحكى عن بعض انه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولّي له الإمام العادل الابرضاء، والتحقيق ان مستعمل الأرض بالزرع والغرس إن كان مختاراً في استعمالها فمقاطعة الخراج والمقاسمة باختياره واختيار الجائر، فاذا تراضيا على شيء فهو الحقّ قليلاً كان أو كثيراً وإن كان لا بدّ له من استعمال الأرض لأنّها كانت مزرعة له مدّة سنين، ويتضرّر بالإرتحال عن تلك القرية الى غيرها، فالمناط ما ذكر في المرسله من عدم كون المضروب عليهم مضراً بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما انفقوا على الزرع من المال وبذلوا له من أبدانهم الأعمال.

و يشهد للقول الثالث: بالإضافة الى طرف النقيصة ما تقدم.

وبالنسبة الى طرف الزيادة عدم الدليل على نفوذ تصرفات الجائر في هذا الفرض، إذ لا اطلاق لأدلة جواز المعاملة معه كي يتمسك به لنفوذ تصرفاته في هذا الفرض فلا بد من الأخذ بالمتيقن، وهو ما اذا لم يزد على المقدار المتعارف ولم يحجف في المعاملة، هذا فيما إذا لم يجبر الزارع ولم يكرهه على المعاملة. وأما في صورة الإكراه والإلجاء، فعدم نفوذ المعاملة أوضح لعموم حديث رفع الإكراه^(١).

وفي موارد عدم نفوذ معاملته من جهة الزيادة لا سبيل الى دعوى وقوع الإجارة على ما عدا الزيادة، وانما يحرم أخذ المقدار الزائد، إذ المعاملة واحدة، فع عدم نفوذها على النحو الذي وقعت لا مناص عن البناء على بطلانها، وعليه فلو زرع الزارع فيها مع ذلك تثبت اجرة المثل في ذمته كما لو استعملها قبل تعيين الأجرة.

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

السابع: ظاهر اطلاق الأصحاب انه لا يشترط فيمن يصل اليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهدية او يقطعه الأرض الخراجية اقطاعاً أن يكون مستحقاً له [١] ونسبه الكركي رحمته الله في رسالته الى اطلاق الأخبار والأصحاب، و لعله أراد اطلاق ما دل على حلّ جوائز السلطان و عماله مع كونها غالباً من بيت المال، و الا لما استدلوا به لأصل المسألة انما هي الأخبار الواردة في جواز ابتياع الخراج والمقاسمة والزكاة والواردة في حلّ تقبيل الأرض الخراجية من السلطان، و لا ريب في عدم اشتراط كون المشتري و المتقبّل مستحقاً لشيء من بيت المال، ولم يرد خبر في حلّ ما يهبه السلطان من الخراج حتى يتمسك باطلاقه عدا أخبار جوائز السلطان مع أنّ تلك الأخبار واردة ايضاً في أشخاص خاصة، فيحتمل كونهم ذوي حصص من بيت المال [٢] فالحكم بنفوذ تصرف الجائر على الاطلاق في الخراج من حيث البذل و التفريق كنفوذ تصرفه على الاطلاق فيه بالقبض والأخذ والمعاملة عليه مشكل:

أخذ غير المستحق للخراج و الزكاة

[١] قوله السابع ظاهر اطلاق الأصحاب انه لا يشترط فيمن يصل اليه... مستحقاً له.

لا اشكال في انه يجوز شراء الخراج والصدقة من الجائر، كان الآخذ مستحقاً و مورداً لها أم لم يكن، إذ لا يعتبر في صحة الشراء كون المشتري مستحقاً و مصرفاً لها.

و يدل عليه اطلاق الأخبار، وكذلك بالنسبة الى شراء الأرض الخراجية مع وجود المسوّغ للبيع و تقبّلها و تقبّل الخراج.

و أما الآخذ من الجائر مجتأناً، فإن كان الآخذ 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 الأخذ مطلقاً.

و أورد عليه المصنف رحمته الله بأنّه لا اطلاق لها، و انما هي واردة في اشخاص خاصة.

[٢] قال فيحتمل كونهم ذوي حصص من بيت المال.

و أما قوله ﷺ في رواية الحضرمي السابقة ما يمنع ابن أبي سَمَّك أن يبعث اليك بعطائك اما علم أنَّ لك نصيباً من بيت المال [١] فانما يدل على ان كل من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ لا أنَّ كل من لا نصيب له لا يجوز أخذه، وكذا تعليل العلامة ﷺ فيما تقدم من دليله بأنَّ الخراج حقٌّ لله أخذه غير مستحقه [٢] فإنَّ هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائز اياه كيف شاء كما ان للإمام ﷺ أن يتصرف في بيت المال كيف شاء، فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة والمذكور في كلام العلامة ﷺ على اعتبار استحقاق الأخذ بشئ من بيت المال كما في الرسالة الخراجية محلّ نظر.

ثم أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكل أحد كما هو ظاهر اطلاقهم القول بحلّ آتھاب ما يؤخذ باسم الزكاة. و في المسالك انه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها المعتبر عندهم بحيث لا يعدّ عندهم عاصياً إذ يمتنع الأخذ منه عندهم ايضاً، ثم قال: و يحتمل الجواز مطلقاً نظراً الى اطلاق النص والفتوى، قال: و يجيئ مثله في المقاسمة والخراج، فإنَّ مصرفها بيت المال وله أرباب مخصوصون عندهم ايضاً، انتهى.

وفيه: ان بعض تلك النصوص مطلق، كخبر زرارة ^١ و محمد بن مسلم عن الإمام الباقر ﷺ: جوائز العَمال ليس بها بأس ونحوه غيره.
فالأولى ان يورد عليه: بأنَّ تلك النصوص كما بيّناه في تلك المسألة واردة في مقام بيان الحليّة الظاهرية لا الواقعية فراجع، و عليه فعليّة الخراج والزكاة مع عدم كون الشخص مصرفاً لا بدّ لها من التماس دليل آخر مفقود. فالأظهر هو عدم الجواز كما هو واضح. و قد استدلل لهذا القول.

[١] بقوله ﷺ: في خبر الحضرمي ^٢ المتقدم اما علم أنَّ لك في بيت المال نصيباً.
[٢] و بتعليل العلامة ﷺ أصل الحكم بأنَّ الخراج حق لله أخذه غير مستحقه فبرئت ذمته و جاز شراؤه.

الثامن: انّ كون الأرض الخراجية بحيث يتعلّق بما يؤخذ منها ما تقدم من أحكام الخراج والمقاسمة يتوقّف على أمور ثلاثة [١].
 الأوّل: كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً على أن يكون الأرض للمسلمين [٢] إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها.
 نعم لو قلنا بأنّ حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

و يرد على الأوّل: انه لا يدل على جواز أخذ من لا نصيب له في بيت المال، وانما هو متضمن للتعريض على ابن أبي سماء في عدم اعطائه من له نصيب فيها.
 و يرد على الثاني: مضافاً الى عدم تمامية هذا التعليل في نفسه كما لا يخفى. انه لا ينافي حكم الشارع بجواز أخذه من الجائر مع عدم كونه مصرفاً له. وبعبارة اخرى: انه لا اشعار فيه في اعتبار الإستحقاق في المصرف.

شروط الأراضي الخراجية

[١] قوله الثامن ان كون الأرض الخراجية .. يتوقف على امور ثلاثة.
 قد تقدم ان للأراضي الخراجية أقساماً ثلاثة:
 أحدها: كون الأرض مفتوحة عنوة.
 ثانيها: الأرض التي صولح أهلها على أن تكون الأرض لهم، وعليهم كذا وكذا من المال او الثلث او نحوه من حاصل الأرض.
 ثالثها: الأرض التي أسلم أهلها طوعاً اذا تركوا عمارتها.
 ومحل الكلام في هذا التنبيه هو القسم الأول.
 ويشترط في ترتّب أحكام الخراج والمقاسمة عليها أمور:
 [٢] الأوّل: ثبوت كون الأرض مفتوحة عنوة وذلك انما يكون بالشياع المفيد

نقول: يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم وبشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم [١] بناء على كفايته في كل ما يعسر اقامة البيّنة عليه، كالنسب والوقف والملك المطلق [٢].

للعلم، والبيّنة، وخبر العدل الواحد، بناء على حجّيته في الموضوعات كما هو المختار. وقد ذكروا في عداد ما يثبت به ذلك، أموراً آخر.

[١] منها ما ذكره المصنف رحمته الله بقوله: بالشياع المفيد للظن المتأخم للعلم، بناءً على كفايته في كل ما يعسر اقامة البيّنة عليه كالنسب والوقف.

ولم أقف عاجلاً على ما يمكن الاستدلال به لهذه الكبرى الكلية سوى وجوه أربعة:

الأول: مرسل يونس عن الإمام الصادق عليه السلام عن البيّنة اذا اقيمت على الحق يحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة اذا لم يعرفهم، فقال عليه السلام خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات والمناكح والذبايح والشهادات والمواريث، فاذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه ^١.

بتقريب: ان المراد بالحكم هي النسبة الخبرية و ظهور هذه النسبة عبارة اخرى عن الشيوع، فيدل المرسل على انه يجوز الأخذ بالشيوع في هذه الأمور الخمسة.

وفيه: ان الظاهر ارادة النسبة من الحكم لا الخبر عنها، و ظهور النسبة غير ظهور الخبر عنها و شيوعه، ألا ترى انه ربما يكون ولدية زيد لعمر و ظاهرة ولكن الخبر عنها ليس شائعاً.

و الشاهد على ارادة ذلك من الحكم مضافاً الى ظهوره في ذلك قوله عليه السلام في ذيل المرسل: فاذا كان ظاهره... الى آخره، فانه صريح في ان الظاهر مقابل الباطن، وعن بعض نسخ التهذيب، ظاهر الحال، بدل ظاهر الحكم، وعليه فالأمر أوضح، فيكون المتحصل من

الخبر: انه في هذه الموارد الخمسة يجوز الأخذ بظاهر الحال، في مورد الشهادات اذا كان الشاهد ظاهر الصلاح عند الناس تقبل شهادته.

الثاني: صحيح حريز المتضمن لقصة اسماعيل.

وفيه: فقال اسماعيل: يا أبه اني لم أره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال ﷺ: يا بُني ان الله عزّ وجلّ يقول في كتابه «يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» يقول: يصدق الله و يصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ولا تأتمن شارب الخمر^١.

بتقريب: انه ﷺ امر بترتيب آثار الواقع على مجرد قول الناس الذي هو عبارة عن الشيعاء، وجعل ﷺ من يقول الناس انه يشرب الخمر، شارب الخمر. وفيه: ان المأمور به ليس ترتيب جميع آثار الواقع بل خصوص ما ينفع الخبر اليه ولا يضرّ الخبر عنه. وعبارة اخرى: انه لا ملازمة بين تصديق الخبر. المأمور به في الخبر وبين العمل على طبق قوله.

و يشهد لما ذكرناه: قوله ﷺ في خبر آخر: كذب سمعك و بصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً و قال لم أقله فصدّقه و كذبهم^٢.

فإنه ﷺ أمر بتكذيب خمسين قسامة و تصديق الواحد، وليس ذلك الا لما ذكرناه. الثالث: ان الظن الحاصل من الشيعاء أقوى من الظن الحاصل من البينة العادلة. وفيه: انه لم يثبت كون ملاك حجية البينة إفادتها الظن، بل الثابت خلافه.

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

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

وأما ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنيّة حتى قول من يوثق به من المورّخين فحل اشكال لأنّ الأصل [١] عدم الفتح عنوة وعدم تملك المسلمين، نعم الأصل عدم تملك غيرهم ايضاً [٢] فان فرض دخولها بذلك في الأنفال والحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو والا فقتضى القاعدة حرمة تناول ما يؤخذ قهراً من زُرّاعها. واما الزُرّاع فيجب عليهم مراجعة حاكم الشرع فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده من كونه مال الإمام عليه السلام أو مجهول المالك أو غير ذلك.

الرابع: إجراء دليل الإنسداد في كل ما يعسر اقامة البينة عليه كالنسب والوقف. بتقريب: ان تحصيل العلم فيه عسر وكذلك البينة العادلة، و يلزم من إجراء الأصل كأصالة عدم النسب الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، والإحتياط متعذّر أو متعسر، فلانماص عن النزول الى الظن.

وفيه: ان المقدمة الثانية لا تقيّد ما لم ينضم اليها ان الوقوع في خلاف الواقع مناف لغرض الشارع، إذ لو لم يجرز ذلك - كما في باب الطهارة - لما كان محذور في اجراء الأصل و حيث ان هذا غير ثابت فلا يتم هذا الوجه.

فتحصل: انه لا دليل على حجية الشيعاء الظني مطلقاً، ولا في كل ما يعسر اقامة البينة عليه.

[١] قوله فحل اشكال لأنّ الأصل عدم الفتح عنوة.

لا يخفى ما في العبارة من المسامحة فإنّ ظاهرها ان علة الإشكال الأصل المذكور مع انه على فرض حجية قول من يوثق به من المورخين في نفسه يكون ذلك حاكماً على الأصل فهو لا يصلح مانعاً عن حجّيته.

[٢] وفي موارد عدم ثبوت كون الأرض خراجية والشك في ذلك.

تارة: يعلم بكونها ملكاً للغير ويشك في انتقالها منه الى المسلمين أو الإمام عليه السلام.

وأخرى: يعلم بانتقالها منه ويشك في الانتقال الى المسلمين أو الإمام عليه السلام.

أما في الصورة الأولى: فقتضى استصحاب بقاء المالك اذا احتتمل بقاءه و استصحاب بقاء العمودين لو لم يعلم بموتها عادة مع العلم بموت المالك نفسه هو عدم الانتقال الى الإمام ولا الى المسلمين.

والمعروف بين الإمامية بلا خلاف ظاهر ان أرض العراق فتحت عنوة، و حكى ذلك عن التواريخ المعتمدة و حكى عن بعض العامة انها فُتحت صلحاً، و ما دل على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين [١]: ففي صحيحة الحلبي انه سأل أبو عبد الله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد، و رواية أبي الربيع الشامي لا تشتري من أرض السواد شيئاً إلا من كانت له ذمة فانما هي في للمسلمين، و قريب منها صحيحة ابن الحجاج، و اما غير هذه الأرض مما ذكر واشتهر 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 الأرض للإمام عليه السلام لاستصحاب عدم وجود وارث آخر وهو عليه السلام وارث من لا وارث له. و أما في الصورة الثانية: فأصالة عدم دخولها في ملك المسلمين معارضة بأصالة عدم دخولها في ملك الإمام مع العلم بدخولها في ملك أحدهما، و لا تدخل بذلك في الأنفال من جهة ان الأصل عدم رب لها، فتدخل في هذا الموضوع من الأنفال، للعلم بدخولها في ملك أحدهما، و لا يعامل معها معاملة مجهول المالك لأن ذلك مختص بما اذا اشتبه المالك بين غير محصورين، و في المقام المالك أما هو الإمام او المسلمون، فالمالك مردّد بين محصورين، فلا بد من اجراء ذلك الحكم من التنصيف او القرعة او غيرها كل على مسلكه.

[١] قوله و ما دل على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين:

الكلام في ان ارض العراق فُتحت عنوةً أو صلحاً -وان المفتوحة عنوة ملك للمسلمين كما هو المشهور بين الأصحاب، أو انها غير مملوكة بل معدة لمصالح المسلمين و هم مصرف لحاصلها كما عن جماعة منهم الشهيد الثاني في جملة من كتبه والمحقق

فإن أخبر به عدلان يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظن المتأخمين
الشياع أخذ به على تأمل في الأخير كما في العدل الواحد والآخر فقد عرفت الإشكال
في الإعتماد على مطلق الظن.

و أما العمل بقول المورخين بناء على ان قولهم في المقام نظير قول اللغوي
في اللغة وقول الطيب و شبههما فدون اثباته خرط القتاد واشكل منه اثبات ذلك
باستمرار السيرة [١].

الأردبيلي رحمته وما يستفاد من صحيح الحلبي المذكور في المتن وكذا خبر أبي الربيع وسائر
النصوص موكول الى محل آخر وقد اشبعنا القول في ذلك وسائر الفروع المربوطة في الجزء
الثالث عشر من كتابنا فقه الصادق.

[١] ومنها: استمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض.

وفيه: انه ان اريد به استمرار سيرة سلاطين الجور، فيرد عليه: ان الجائرين
المرتكبين للفجائع غير التابعين للمعصومين عليه السلام كيف تكشف سيرتهم عن رضا
المعصوم عليه السلام مع انه لو كانت سيرتهم كاشفة عن رأيه عليه السلام لكان مختصاً بما اذا كان اعتقادهم
استحقاق الخراج من خصوص الأراضي الخراجية ولما تم فيما لو اعتقدوا استحقاقهم
الخراج من الأنفال ايضاً، وحيث ان المفروض هو الثاني لأخذهم الخراج من القسم الثاني
ايضاً فلا يتم ذلك.

وإن اريد به استمرار سيرة المؤمنين الآخذين من السلطان الجائر خراج الأراضي
المشتبهة.

فيرد عليه: اولاً: ان هذا ممنوع صغرى. و ثانياً: انه يتم اذا لم يعتقدوا جواز أخذ
خراج أراضي الأنفال من يد السلطان. و ثالثاً: انه يتم اذا علمنا بأنهم أخذوه منه مع علمهم
بكون المأخوذ من خراج تلك الأرض وهو كما ترى.

ومنها: حمل فعل المسلم على الصحة.

وفيه: انه إن اريد به حمل فعل الجائر على الصحة، فيرد عليه: ان أخذ الجائر
للخراج حرام على أي تقدير، ومعه لا مورد لحمل فعله على الصحة.

على أخذ الخراج من أرض لأنّ ذلك إما من جهة ما قيل من كشف السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الأوّل من غير نكير إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل في كتب التواريخ لاعتناء أربابها بالمبتدعات والحوادث. وإما من جهة وجوب حمل تصرّف المسلمين وهو أخذهم الخراج على الصحيح، ويرد على الأوّل مع أن عدم التعرّض يحتمل كونه لأجل عدم اطلاعهم الذي لا يدل على العدم أن هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيب أهل التواريخ الذي عرفت حاله، وعلى الثاني أنه إن أريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج فلا ريب أن أخذه محرم أن علم كون الأرض خراجية فكونها كذلك لا يصحح فعله ودعوى أن أخذه الخراج من أرض الخراج أقلّ فساداً من أخذه من غيرها توهم لأنّ مناطق الحرمه في المقامين واحد، وهو أخذ مال الغير من غير استحقاق واشتغال ذمّة المأخوذ منه بأجرة الأرض الخراجية وعدمه في غيرها لا يهون الفساد.

نعم بينهما فرق من حيث الحكم المتعلّق بفعل غير السلطان وهو من يقع في يده شيء من الخراج بمعاوضة أو تبرّع فيحل في الأرض الخراجية دون غيرها مع أنه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقلّ فساداً إذا لم يتعدّد عنوان الفساد كما لو دار الأمر بين الزنا مكرهاً للمرأة وبين الزنا برضاها حيث أن الظلم محرّم آخر غير الزنا بخلاف ما نحن فيه مع أن أصالة الصحة لا تثبت الموضوع وهو كون الأرض خراجية إلا أن المقصود ترتّب آثار الأخذ الذي هو أقلّ فساداً وهو حلّ تناوله، وإن لم يثبت كون الأرض خراجية بحيث يترتّب عليه الآثار المذكورة، وجوب دفع أجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه في المصالح إذا كان السلطان الجائر، ومثل حرمة التصرف فيه من دون دفع أجرة أصلاً إلى حاكم الشرع وإن أريد بفعل المسلم تصرف المسلمين كما في التواريخ من خراج هذه الأرض. ففيه أنه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنّ المال هذه الأراضي كما هو الغالب في محل الكلام إذ نعلم بفساد تصرّفهم من عدم إحراز الموضوع، ولو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجية لم ينفع ولو فرض احتمال علمهم بكونها خراجية كان اللازم من ذلك جواز تناول من أيديهم لا من يد السلطان كما لا يخفى.

الثاني: ان يكون الفتح بإذن الإمام عليه السلام [١] وإلا كان المفتوح مال الإمام عليه السلام بناءً على المشهور بل عن المجمع انه كاد يكون اجماعاً ونسبه في المبسوط الى رواية أصحابنا و هي مرسلة العباس الورّاق [٢] وفيها انه اذا غزى قوم بغير إذن الإمام عليه السلام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام، قال في المبسوط وعلى هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبي صلى الله عليه وآله الا ما فتحت في زمان الوصي عليه السلام من مال الإمام، انتهى.

و دعوى ان أخذه الخراج من غير الأراضي الخراجية أكثر فساداً من أخذ الخراج من الأراضي الخراجية، فلا بد من حمل فعله على الأقلّ فساداً عن الإشتباه. مندفعة بأنّه لا دليل على حمل فعل المسلم على الأقلّ فساداً، مع انه لو تم ذلك لما تم في المقام، إذ معلوم ان الجائرين يأخذون الخراج مع عدم احراز كون الأرض خراجية. وإن اريد به حمل فعل المؤمن المتلقي لذلك الخراج من السلطان على الصحة، فهو متين لو ثبت ذلك، ولكن مع ذلك لا يثبت به كون الأرض خراجية لعدم حجية أصالة الصحة في مثبتاتها، وإن كانت من الأمارات كما حقّقناه في رسالة القواعد الثلاث.

[١] قوله الثاني: أن يكون الفتح بإذن الأمام عليه السلام.

الكلام في هذا الشرط يقع في مقامين:

الأول: في اعتبار هذا الشرط وعدمه.

الثاني: في الشبهة الموضوعية.

أما المقام الأوّل: فالمشهور بين الأصحاب اعتباره، وعن غير واحد: دعوى الإجماع عليه، وعن المنتهى والمدارك والمستند وغيرها: عدم اعتباره وعن النافع: التوقف فيه.

[٢] واستدل للمشهور: بخبر الورّاق عن رجل ساء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلها للإمام عليه السلام واذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام عليه السلام الخمس^١.

وأورد عليه:

تارة: بضعف السند للجهالة.

وأخرى: بمعارضته مع حسن الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة قال عليه السلام: يؤدي خمساً ويطيب له ^١. وفيها نظر:

أمّا الأول: فلأن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

وأما الثاني: فلأنه متضمن لقضية شخصية، فلعله كان ذلك القتال بأمر الإمام عليه السلام أو برضائه أو أن الإمام عليه السلام حل البقية.

والصحيح أن يورد على الاستدلال به: بأنّ هذا الخبر معارض مع النصوص ^٢ الدالة على أن الأراضي التي قُتحت بالسيف للمسلمين، والنسبة عموم من وجه إذ المرسل اعم لشموله للمنقولات، وتلك النصوص اعم لشمولها لما إذا كان القتال بغير إذن الإمام عليه السلام والمجمع الذي هو مورد المعارضة هي الأراضي التي أخذت بغير إذن الإمام فهي بمقتضى المرسل ملك للإمام عليه السلام وبمقتضى تلك النصوص ملك للمسلمين، فيرجع إلى الأخبار العلاجية وهي تقتضي تقديم تلك النصوص كما لا يخفى.

وما أفاده السيد الفقيه من حكومة المرسل على النصوص لكونه بصدد بيان اشتراط الإذن في كون الغنيمة للمسلمين وهذه في مقام بيان حكم الأرض المأخوذة بالسيف فكأنه قال: كل ما أخذ عنوة فهو للمسلمين، ويشترط في الأخذ أن يكون بإذن الإمام عليه السلام.

يرد عليه: أن المرسل ليس لسانه اشتراط الإذن في كون الغنيمة للمسلمين، بل لسانه أن الغنائم المأخوذة بإذن الإمام عليه السلام للمسلمين، وما أخذ بغير اذنه، للإمام عليه السلام وعليه فلا وجه لدعوى الحكومة.

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٨.

(٢) الوسائل، باب ٧٢، من أبواب جهاد العدو.

أقول: فيبتي حلّ المأخوذ منها خراجاً على ما تقدم من حلّ الخراج المأخوذ من الأنفال. والظاهر ان ارض العراق مفتوحة بالإذن كما يكشف عن ذلك ما دلّ على انها للمسلمين. واما غيرها مما فتحت في زمان خلافة الثاني. وهي أغلب ما فتحت فظاهر بعض الأخبار كون ذلك ايضاً بإذن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأمره. ففي الخصال في أبواب السبعة في باب ان الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن، وبعد وفاتهم في سبعة مواطن، عن أبيه وشيخه عن سعد ابن عبدالله عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمد النوفلي عن يعقوب الرائد عن أبي عبدالله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن علي بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب عن يعقوب بن عبدالله الكوفي عن موسى بن عبيد عن عمر بن أبي المقدام عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام [١] أنه أتى يهودي أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة نهروان، فسأله عن تلك المواطن وفيه قوله عليه السلام.

وأضعف من هذه الدعوى دعواه ان هذه الأخبار ليست بذلك الظهور في كونها و كون حاصلها للمسلمين حتى في صورة عدم إذن الإمام عليه السلام بخلاف المرسل، إذ لا وجه للفرق بين الظهورين بعد كون كل منهما بالاطلاق. فتحصّل: ان الأظهر عدم اعتبار هذا الشرط، ثم على القول باعتباره. يقع الكلام في المقام الثاني.

وأما المقام الثاني: ففتضى أصالة عدم كون الفتح بإذنه عدم كونها ملكاً للمسلمين، ولا يكون هذا الأصل مثبتاً، إذ موضوع كون الأرض للمسلمين هو الفتح عنوة بإذن الإمام عليه السلام، فإذا كان أحد جزئي الموضوع محرزاً بالوجدان والاخر بالأصل يترتب عليه حكمه، وان ابيت الا عن كون الموضوع هو الفتح المستند الى إذن الإمام عليه السلام لا يجري هذا الأصل، الا انه تجري أصالة عدم الاستناد بناءً على جريان الأصل في عدم الأذلي كما هو الحق. [١] وقد ذكر المصنف رحمته الله في الخروج عن هذا الأصل وجوهاً:

منها: خبر^١ جابر الجعفي المذكور في المتن.

(١) الخصال أبواب السبعة. باب ان الله تعالى يمتحن أوصياء الانبياء في حياة الانبياء في سبعة مواطن وبعد وفاتهم في سبعة مواطن.

و أما الرابعة : يعني من المواطن الممتحن بها بعد النبي ﷺ فإن القائم بعد صاحبه يعني عمر بعد أبي بكر كان يشاورني في موارد الأمور و مصادرها فيصدرها عن أمري و يناظرني في غوامضها فيمضيها عن رأيي لا يعلمه أحد ولا يعلمه أصحابي ولا يناظرني غيره الخبر.

والظاهر ان عموم الأمور إضافي بالنسبة الى ما لا يقدر في رئاسته مما يتعلّق بالسياسة، ولا يخفى ان الخروج الى الكفار و دعائهم الى الإسلام من أعظم تلك الأمور بل لا أعظم منه.

و في سند الرواية جماعة تخرجها عن حدّ الاعتبار الا ان اعتماد القميين عليها و روايتهم لها مع ما عرف من حالهم لمن تتبعها من انهم لا يشبتون [لا يودعون]، [لا يخرجون]، [لا يخرجون] في كتبهم رواية في راويها ضعف الا بعد احتفافها بما يوجب الإعتماد عليها جابر لضعفها في الجملة مضافاً الى ما اشتهر [١] من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات و دخول بعض خواصّ أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمّار في أمرهم.

وفي صحيحة [٢] محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن سيرة الإمام عليه السلام في الأرض الذي فتحت بعد رسول الله ﷺ فقال: انّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة فهي امام لسائر الأرضين، الخبر.

وفيه: أولاً: ان الخبر ضعيف السند.

و ثانياً: انه مختص بالفتوحات في زمان الثاني ولا يشمل غيرها.

و ثالثاً: انه لم يكن يشاور أمير المؤمنين عليه السلام في الأمور المهمة الراجعة الى الدين قطعاً.

[١] ومنها: حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات و دخول بعض خواصّ

أمير المؤمنين من الصحابة كعمّار في أمرهم.

وفيه: انه لا يكون كاشفاً عن كون الغزو من العسكر بالإذن، و الفتح لا يستند اليهم

خاصة كما لا يخفى، مع انه أخصّ من المدعى.

[٢] ومنها: صحيح محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن .^١

و ظاهرها ان سائر الأرضين المفتوحة بعد النبي ﷺ حكمها حكم أرض العراق مضافاً الى انه يمكن الإكتفاء عن إذن الإمام المنصوص في مرسله الوراق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين و سائر الأئمة ﷺ بالفتوحات الإسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين [١].

وقد 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 الإمام ﷺ مع أنه يمكن أن يقال إن عموم ما دلّ من الأخبار الكثيرة على تقيد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها مما لا يوجب عليه بخيل و لا ركاب و على أن ما أخذت بالسيف من الأرضين يصرفها (يصرف حاصلها) في مصالح المسلمين معارض بالعموم من وجه لمرسلة الوراق.

و حيث لا ريب في ان أرض العراق خراجية فلا محالة كان أمير المؤمنين ﷺ يأخذ منها الخراج، فاذا كانت أرض العراق اماماً لسائر الأرضين ثبت استحقاق الخراج من سائر الأرضين.

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 يكتفي من إذن الإمام بشاهد الحال برضا المعصومين ﷺ بالفتوحات الإسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين.

و فيه: انا نعلم أنهم راضون بالنتيجة، ولم يحرز رضاهم بإجراء الفتوحات بأيدي المتصدين للأمر.

و إن شئت قلت: انه لو بنينا على كفاية شاهد الحال حتى مثل ذلك لم يبق لمرسلة الوراق موضوع، فإنّ الغزو المشتمل على الغنيمة يكون الإمام ﷺ راضياً به قطعاً، فلا يبق للغنيمة الحاصلة بغير الإذن مورد.

و بالجملة: ظاهر كون الغزو عن إذن الإمام لا يشمل رضاه به كما لا يخفى.

[٢] و منها: حمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على وجه الصحيح و هو كونه بأمر

الإمام ﷺ.

فيرجع الى عموم قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ الآية، فيكون الباقي للمسلمين إذ ليس لمن قابل [قاتل] شئ من الأرضين نصاً وإجماعاً.

الثالث: ان يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام بحياة حال الفتح [١] ليدخل في الغنائم ويخرج منها الخمس أولاً على المشهور ويبقى الباقي للمسلمين.

وفيه: ان كون الفتح بغير إذن الإمام ليس من الفاسد، بل تكون الغنيمة حينئذ للإمام عليه السلام لا للمسلمين، بخلاف ما اذا كان بإذنه، ومورد الحمل على الصحة انما هو ما اذا كان الفعل ذا وجهين الصحة والفساد كما هو واضح.

فتحصل: ان شيئاً مما ذكر للخروج عن الأصل المتقدم لا يصلح لذلك.

[١] قوله الثالث: ان يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام بحياة حال الفتح.

و تنقيح القول بالبحث في مواضع:

الأول: في ثبوت الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة بإذن الإمام ٧ على القول باعتبار الحياة حال الفتح، والمشهور بين الأصحاب ذلك، و عن بعض: دعوى الإجماع عليه.

ويشهد له: عموم قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾^١. ومثله اخبار الغنيمة.

وأورد على هذا الوجه: تارة:

بانصراف هذه الأدلة الى غير الأرض.

وأخرى: بأن خطاب الخمس فيها متوجه الى الأشخاص و ظاهرها ملك الأشخاص للغنيمة ملكاً شخصياً والأراضي ليست كذلك، وانما هي ملك للنوع.

و ثالثة: بأنها تخصص بما ورد من الأخبار من قصر الخمس على ما ينقل كصحيح ربعي^١ وغيره مما اشتمل على قسمة الغنيمة أخماساً وأسداساً عليهم وعلى الغانمين، ولا يتصور ذلك في الأراضي لعدم استحقاق الغانمين لذلك.

ورابعة: بخلو الأخبار الواردة في بيان حكم الأرض المفتوحة عنوة عن ذلك، فإن مقتضى ذلك ظهورها في كون الأرض جميعها للمسلمين.

وفي كل نظر:

أما الأول: فلمنع الإنصراف الموجب لتقييد الاطلاقات.

وأما الثاني: فلأن خطاب الخمس متوجه الى المالك سواء كان هو الشخص أو النوع، غاية الأمر اذا كان الشيء ملكاً للنوع، كما ان أمر التصرف فيه بالإيجار وصرف مال الإجارة في مصالح المسلمين بيد الولي كذلك أمر إخراج الخمس بيده.

وأما الثالث: فلأن نصوص تقسيم الغنيمة أخماساً وأسداساً لا مفهوم لها كي تدل على عدم ثبوت الخمس فيما عدا المنقولات، فلا تصلح لتخصيص الآية.

وأما الرابع: فلأن عدم التعرض لشيء لا يعارض المتعرض لثبوته.

و يشهد لثبوته مضافاً الى عموم الآية الشريفة وأخبار الغنيمة.

جملة من النصوص:

كخبر أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام كل شيء قوتل عليه على شهادة (أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ) فان لنا خمسة ولا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا^٢.

و خبر أبي حمزة عنه عليه السلام: ان الله جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثة في جميع النبي - الى ان قال - وقد حرمناه على جميع الناس ما خلا شيعةنا، والله يا أبا حمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه الا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مالأً 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.

فإن كانت حينئذ مواتاً كانت للإمام ﷺ [١] كما هو المشهور بل المتفق عليه على الظاهر المصرّح به عن الكفاية، ومحكيّ التذكرة و يقتضيه اطلاق الإجماعات المحكيّة على ان المرات من الأنفال لاطلاق [٢] الأخبار الدالة على ان الموات بقول مطلق له ﷺ ولا يعارضها اطلاق الإجماعات، والأخبار الدالة على ان المفتوحة عنوة للمسلمين لأنّ موارد الإجماعات هي الأرض المغنومة عن الكفار كسائر الغنائم التي يملكونها منهم، ويجب فيها الخمس وليس الموات من أموالهم وانما هي مال الإمام ولو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغصوب لا يعدّ في الغنيمة، و ظاهر الأخبار خصوص الحياة مع أن الظاهر عدم الخلاف، نعم لو مات الحياة حال الفتح [٣] فالظاهر بقائها على ملك المسلمين بل عن ظاهر

[١] الموضوع الثاني: في اعتبار كون الأرض محمية حين الفتح.

المشهور بين الأصحاب ذلك، واستدل له السيد ﷺ: بأنّ أخبار الأرض المفتوحة عنوةً منصرفة الى الحياة منها، والا فدعوى ان الموات كانت ملكاً للإمام ﷺ قبل الفتح و كانت مغصوبة في أيديهم كما ترى.

وفيه: انه يمكن دفع هذا المحذور بالإلتزام بأنّ من أحيا أرضاً فهي له ولو كان المحيي كافراً، مع ان الإلتزام بذلك لا أرى له محذوراً لو وافقه الدليل كما هو المفروض.

[٢] واستدل له المصنف ﷺ بإطلاق ما دل على ان الموات من الأراضي للإمام ﷺ.

ولكن: يمكن أن يقال: إنّ تلك الأخبار موردها ذلك لانها بالإطلاق تدل عليه، إذ الأراضي كلها كانت للكفار، فلو لم تكن الموات منها للإمام لم يبق لما دل على انها من الأنفال مورد، إذ الأرض التي سلمها أهلها طوعاً للمسلمين والأرض التي انجلى عنها أهلها انما تكون للإمام محمية كانت أم مواتاً.

[٣] هذا هو الموضوع الثالث وهو ما اذا كانت الأرض محمية حال الفتح ثم ماتت،

فهل هي باقية في ملك المسلمين كما اختاره المصنف ﷺ و تبعه جمع، أم تدخل في ملك الإمام كما ذهب اليه جمع آخرون؟ وجهان:

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 فالأصل العدم وإن وجدناها الآن بحياة لأصالة عدمها حال الفتح.

[١] قد استدلل للأول: باختصاص أدلة الموات بما اذا لم يجر عليه ملك مسلم دون ما عرف صاحبه، فإن تلك الأرض حينئذ باقية في ملك مالكها سواء كان هو الشخص كما لو أحيى أحد أرضاً، أم كان هو النوع كما في المقام.

وفيه: ان اطلاق ما دل على ان الأرض المحياة حال الفتح للمسلمين وما دل على ان من أحيى أرضاً فهي له^٢ لا يشمل أرضاً ماتت بعد ذلك، إذ الحكم حدوثاً وبقاءً تابع لفعالية الموضوع والمفروض انعدامه.

واستصحاب بقاء الملكية مضافاً الى عدم جريانه في الشبهات الحكمية لا يجدي في المقام لمحكوميته لما دل على ان موتان الأرض له لا يملك.

و تشير الى ما ذكرناه النصوص الدالة على تملك المحيي وإن كانت مسبقة بملك الغير.

كصحيح الكابلي: فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيها فهو أحقّ بها من الذي تركها^٣ ونحوه غيره. فالأظهر انها بعد الموت تكون للإمام عليه السلام.

[٢] الموضوع الرابع: كل ما يثبت به الفتح عنوةً يثبت به كون الأرض بحياة حال الفتح، ولو شك في ذلك فإن كانت الأرض تحت يد من يدعي ملكيتها يحكم بأنها له، وإن كانت تحت يد السلطان -أي يده الثابتة على عامة الأراضي الخراجية- لا يحكم بأنها منها لأن يدها عادية، فيتعين الرجوع الى الأصل، وهو يقتضي عدم كونها للمسلمين، لأنه يستصحب عدم فتح الأرض 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 وشروطه.

(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب احياء الموات.

(٣) الوسائل، باب ٣، من أبواب احياء الموات، حديث ٢.

فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوةً [١] نعم ما وجد منها في يد مدّع للملكية حكم بها له. اما اذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجية لأن يد السلطان عادية على الأراضي الخراجية ايضاً وما لا يد لمدعى الملكية عليها كان مردّداً بين المسلمين و مالك خاص مردّد بين الإمام لكونها تركة من لا وارث له و بين غيره فيجب مراجعة حاكم الشرع في أمرها و وظيفة الحاكم في الأجرة المأخوذة منها اما القرعة و أما صرفها في مصرف مشترك بين الكلّ كفقير يستحق الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين.

و دعوى انه مثبت إذ لا يثبت به وقوع الفتح على الموات.
مندفعة بأن المترتب على هذا الأصل هو عدم كونها ملكاً للمسلمين، و هذا يكتفي للحكم بأنها للإمام، إذ كما ان الموات حين الفتح له ﷺ كذلك الأرض التي لا رب لها له.

[١] قوله فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوةً.
خلاصة القول في المقام ان المنصوص عليه كون أرض العراق مفتوحة عنوة كما سيمرّ عليك.

ولكن جرت السيرة القطعية العملية على المعاملة معها معاملة الأملاك الشخصية.
و يمكن دفع هذه الشبهة بأنه قد ثبت كون كثير من تلك الأراضي لأربابها.
منها الموات حال الفتح فانها ملك للإمام ﷺ 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.

ومنها الخمس من تلك الأراضي فانه يملكها المستحق فينقل الى غيره بالمعاملة و الإارث.

و منها الأراضي التي اقيمت في يد أهل الذمة فانها ملك لأربابها وعليهم الجزية.

ثم اعلم أنّ ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق [١] المسمّى بأرض السواد من غير تقييد بالعامر فينزل على أنّ كلها كانت عامرة حال الفتح، ويؤيّد انهم ضبطوا أرض الخراج كما في المنتهى وغيره بعد المساحة بستّة أو اثنين و ثلاثين ألف ألف جريب، و حينئذ فالظاهر ان البلاد الإسلامية المبنية في العراق هي و ما يتبعها من القرى من الحياة حال الفتح التي تملكها المسلمون و ذكر العلامة عليه السلام في كتبه تبعاً لبعض ما عن المبسوط و الخلاف أنّ حدّ

و سميّ عليك في خبر أبي الربيع وجود هذه الأرض في أرض العراق. فعلى هذا ان ثبت كون الأرض بالخصوص من المفتوحة عنوة الحياة حال الفتح، ولم تمت بعد كي تنتقل الى الإمام فيملكها من احيائها كما مرّ لم يحز بيعها. و ما لم تثبت فيه هذه الأمور ولا أظنّ ان تثبت لأحد، جاز البيع لانحلال العلم الإجمالي لعدم كون جميع أطرافه محل الإبتلاء، لاسيما و ان الأراضي الخراجية التي يضرب عليها الخراج من أراضي المزارع كثيرة الى الان و أمرها بيد السلطان. [١] قوله ثم اعلم إنّ ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق. يشهد به نصوص كثيرة.

كصحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن السواد ما منزلته قال عليه السلام: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم و لمن يدخل في الإسلام 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 وله ما أكل من غلتها بما عمل^١.

و المراد بأرض السواد الأرض المغنومة من الفرس التي فتحت في زمان عمر و هي سواد العراق، و سميت هذه الأرض بالسواد: لأنّ الجيش لما خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض و التفاف شجرها سموها السواد لذلك.

و قوله عليه السلام: فاذا شاء ولى أمر المسلمين الى آخره ظاهر في انه لا تدخل الأرض في ملك المشتري، و ان لولى الأمر ابقاء الأرض تحت يده وله أخذها منه.

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع، حديث ٤، كتاب التجارة.

سواد العراق ما بين منقطع الجبال بجلوان الى طرف القادسية المتصل بعذيب من أرض العرب عرضاً ومن تخوم الموصل الى ساحل البحر ببلاد عبّادان طولاً وزاد العلامة رحمته قوله من شرقي دجلة. فأما الغربي الذي يليه البصرة فانما هو اسلامي مثل شطّ عثمان بن أبي العاص، وما والاها كانت [سباخاً] مماتاً فاحياها عثمان، و يظهر من هذا التقييد أنّ ما عدا ذلك كانت محياةً كما يؤيّده ما تقدم من تقدير الأرض المذكورة بعد المساحة بما ذكر من الجريب فا قيل من ان البلاد المحدثه بالعراق مثل بغداد والكوفة والحلة، والمشاهد المشرفة اسلامية بناها المسلمون ولم تفتح عنوةً ولم يثبت ان أرضها يملكها المسلمون بالإستغنام والتي فتحت عنوةً وأخذت من الكفار قهراً قد انهدمت، لا يخلو عن نظر لأنّ المفتوح عنوة لا يختص بالأبنية حتى يقال إنّها انهدمت فاذا كانت البلاد المذكورة وما يتعلّق بها من قراها غير مفتوحة عنوة فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدّر بستة و ثلاثين ألف ألف جريب وايضاً من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها مما يليه البلاد المذكورة مواتاً غير معمورة وقت الفتح، والله العالم ولله الحمد أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وأما قوله عليه السلام: فيرد عليه رأس ماله فهو إمّا أن يكون تفضلاً من ولي الأمر من جهة استنقاذه الأرض من يد الدهاقين، أو يكون من جهة كونه بإزاء ما كان للدهاقين من الآثار المملوكة، أو بإزاء حق الإختصاص.

وقوله له ما أكل من غلتها ظاهر في ان المنافع كالعين تكون للمسلمين ولكن حيث انه عمل فيها فله ما أكل منها ونحوه غيره.

و لكن ينافيه خبر أبي الربيع الشامي عن الإمام الصادق عليه السلام لا تشتري من أرض السواد شيئاً الا من كان له ذمة فانما هي في للمسلمين ^(١).

وابو الربيع والراوي عنه خالد بن جرير وان لم يوثقا الا ان الراوي عن خالد هو

الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع فالخبر معتبر سنداً.
والاستثناء انما يكون من جهة ان الأرض المفتوحة عنوة ان بقيت في يد من كانت له
ذمة تكون ملكاً لأربابها فيجوز بيعها وهذا يدل على ان بعض قطعات أرض السواد هكذا.
بقي أمران: لابد من الإشارة إليهما.

أحدهما انه هل يجوز بيع الأراضي المفتوحة عنوة أم لا فيه طائفتان من النصوص
المانعة من البيع، وهي كثيرة، وما توهم كونه مجوزاً، وتلك النصوص مروية في الوسائل
باب ٢١ من أبواب عقد البيع وباب ٧١ من أبواب جهاد العدو، وقد اشبعنا الكلام في ذلك
في كتاب الجهاد من فقه الصادق.

ثانيهما، ان أي أرض تكون مفتوحة عنوة وأي أرض لا تكون كذلك.
قال الشيخ في المبسوط على المحكي ظاهر المذهب ان النبي ﷺ فتح مكة عنوة
بالسيف ثم امنهم بعد ذلك وانما لم يقسم الدور والأرضين لانها لجميع المسلمين.
فالمسلم الثابت من الاراضي المفتوحة عنوة مكة وأرض العراق أكثرها لا جميعها
كما مر.

واما غير هذين الموضوعين المذكورين فهو محل الإشتباه لعدم النص الوارد في شيء
من ذلك.

والإعتماد في الأحكام الشرعية على كلام المؤرخين غير الثابت وثاقبتهم محل
اشكال كما صرح به صاحب الحقائق.

تم الجزء الثاني من كتاب [منهاج الفقاهة] و يتلوه في الطبع الجزء الثالث من أول
كتاب البيع والحمد لله أولاً و آخراً.

الجزء الثاني

فهرس المحتوى

٥	حرمة الغيبة
١٠	الغيبة من الذنوب الكبيرة
١١	يشترط الإيمان في حرمة الغيبة
١٤	حكم غيبة الصبي
١٦	بيان معنى الغيبة
٣١	كفارة الغيبة
٣٩	مستثنيات الغيبة
٤١	غيبة المتجاهر بالفسق
٥٠	تظلم المظلوم
٥٥	الغيبة في ترك الأولى
٥٧	ضابط الغيبة الجائزة
٥٨	نصح المستشير
٦١	الإغتياب في مواضع الإستفتاء
٦٣	الإغتياب بقصد ردع المغتاب عن المنكر
٦٤	الإغتياب لحسم مادة الفساد و جرح الشهود
٦٥	الإغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه
٦٧	الإغتياب بذكر الأوصاف الظاهرة
٦٩	حرمة استماع الغيبة
٧٣	جواز الغيبة لا يلزم جواز استماعها
٧٨	حرمة كون الإنسان ذا لسانين
٨٠	حقوق الإخوان
٨٥	حرمة القمار
٨٧	اللعب بالآلات المعدة للقمار مع الرهن
٨٨	اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن
٩٢	اللعب بغير الآلات المعدة للقمار مع الرهن
٩٨	حكم المسابقة بغير رهان
١٠٣	حرمة القيادة
١٠٤	القيافة
١٠٦	حرمة إتيان القائف و ترتيب الأثر على قوله
١٠٨	حرمة الكذب و كونه من الكبائر
١١٦	حقيقة الوعد و أقسامه
١١٨	حكم خُلف الوعد
١٢٠	حرمة الكذب في الهزل

٢١٧ حكم المستحق للقتل	١٢٢ خروج المبالغة عن الكذب
٢١٨ حكم قتل المخالف	١٢٣ بيان حقيقة الكذب
٢٢١ رسالة النجاشي	١٢٥ خروج التورية عن الكذب
٢٢٦ حرمة هجاء المؤمن	١٢٩ جواز الكذب لدفع الضرورة
٢٢٩ حرمة الهجر	١٤٤ جواز الكذب لإرادة الإصلاح
٢٣٠ أخذ الأجرة على الواجبات	١٤٧ حرمة الكهانة
٢٣١ بيان موضوع هذه المسألة	١٥١ حكم الاخبار عن الأمور المستقبلية
٢٣٤ عدم منافاة التعبدية لأخذ الأجرة	١٥٢ حرمة اللهو
..... عدم منافاة الوجوب بما هو لاخذ	١٦٠ حرمة اللعب واللغو
٢٤٥ الأجرة	١٦٣ مدح من لا يستحق المدح
٢٥١ أخذ الأجرة على الواجب الكفائي	١٦٦ حرمة معونة الظالمين
٢٥٦ أخذ الأجرة على الواجب التخييري	١٦٨ حرمة اعانة الظالم في غير جهة ظلمه
٢٥٩ أخذ الأجرة على الواجبات النظامية	١٧٢ حرمة النجش
٢٦٨ أخذ الأجرة على المستحب	١٧٦ حرمة النميمة
٢٦٩ حقيقة النيابة في العبادات	١٧٩ عدم حرمة النوح في نفسه
..... الطواف المستأجر عليه لا يحتسب عن	١٨٢ حكم كسب النائحة
٢٧٦ نفسه	١٨٣ حرمة الولاية من قتل الجائر
٢٧٧ الأجير لحمل غيره على الطواف	١٨٧ أخذ الولاية للقيام بمصالح العباد
٢٧٩ أخذ الأجرة على الأذان	١٩٢ أقسام الولاية من قبل الجائر
٢٨١ أخذ الأجرة على الإمامة	٢٠١ قبول الولاية عن كُره
٢٨٢ أخذ الأجرة على الشهادة	٢٠٢ حكم الإضرار بالناس مع الإكراه عليه
٢٨٥ حرمة بيع المصحف	٢٠٧ قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير
٢٩١ المراد من حرمة بيع المصحف	٢١١ اعتبار العجز عن التفصي في الإكراه
٢٩٣ بيع المصحف من الكافر	٢١٤ قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة
٢٩٤ بيع ابعاض المصحف	٢١٥ حكم قتل المؤمن بالإكراه أو التقية

الضمان ٣٥٧	جوائز السلطان - الصورة الأولى ٢٩٧
فروع ٣٦٢	الصورة الثانية ٣٠١
الصورة الرابعة ٣٦٦	لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز ٣٠٣
الحقوق الثابتة في الأموال ثلاثة ٣٧٢	رافع الكراهة عن جوائز السلطان ٣٠٥
لا يجوز للجائر أخذ تلك الحقوق ٣٧٤	تذليل ٣٠٨
أخذ الصدقات والخراج من الجائر ٣٧٥	حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام .. ٣١٠
شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها .. ٣٨٥	لو علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة ... ٣٢٤
حكم الأراضي الخراجية حال الغيبة ... ٣٨٧	يجب على المجاز رد الجائزة الى أهلها ٣٣١
ما يأخذه الجائر بإسم الخراج من غير	حكم مجهول المالك ٣٣٣
الأراضي الخراجية ٣٩٧	لا تسمع دعوى المدعى له ما لم يثبت شرعاً
اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسة	 ٣٣٦
العامة ٤٠٠	أجرة الفحص عن المالك ٣٣٨
لا يختص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر. ٤٠٤	مقدار الفحص عن المالك ٣٤٠
ليس للخراج قدر معين ٤٠٥	مصرف مجهول المالك ٣٤٢
أخذ غير المستحق للخراج والزكاة ٤٠٧	مستحق هذه الصدقة ٣٥٥
شرائط الأراضي الخراجية ٤٠٩	التصدق بمجهول المالك لا يوجب