

المكاسب المحرمة

تأليف

شيخ الفقهاء والجهة الدين

آية الله العظمى

الشيخ محمد علي آل كركاشي

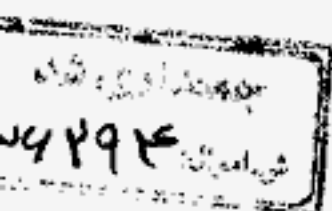
المكاسب المحرّمة

تأليف

الشيخ الفقيه والحجّته

آية الله العظمى

الشيخ محمد علي آل كركاشي



کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۰۲۴۳۳۸
تاریخ ثبت:	



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اسم الكتاب:	المکاسب المحرمة
المؤلف:	آية الله العظمى الاراکي دامت برکاته
الطبعة:	الاولی
التاریخ:	۱۴۱۳ هـ. ق
المطبعة:	مهر - قم
محل التوزیع:	مؤسسة في طريق الحق (در راه حق) - قم
الکمية:	۱۰۰۰ نسخه

القول في الربا وهو قسمان

الربا في القرض و الربا في المعاملة

والكلام الآن في الأول: وقبل اشباع الكلام فيه ينبغي التيمّن بذكر الأخبار الواردة من أهل بيت العصمة صلوات الله عليهم. فنقول: - والمعول على آل الرسول:-

١- قد روي عن عبد الله بن جعفر في قرب الاسناد: عن عبد الله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر - صلوات الله وسلامه عليه - قال: وسألت عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر، قال: هذا الربا المحض^(١).

٢- وفي رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر - سلام الله عليه - قال: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلاً، فإن جوزي بأجود منها فليقبل، ولا يأخذ أحد منكم ركوب دابة أو عارية متاع يشترط من أجل قرض ورقه^(٢).

١- الوسائل: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٨، الحديث ١٨.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٦، الحديث ١١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمّد

وآله الطاهرين

واللعن على أعدائهم أجمعين.

يا إمام العصر أدركني بحقّ آبائك الطاهرين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

٣- وفي رواية خالد بن الحجاج قال: سألته عن الرجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً قضانيها مائة وزناً؟ قال: لا بأس ما لم يشترط، قال: وقال: جاء الربا من قبل الشروط، إنها يفسده الشروط^(١).

٤- وفي رواية الحلبي: عن أبي عبد الله - صلوات الله عليه - قال: سألت عن الرجل يستقرض الدراهم البيض عدداً ثم يعطي سوداً (وزناً)، وقد عرف أنها أثقل مما أخذ وتطيب به نفسه أن يجعل له فضلها؟ فقال: لا بأس به إذا لم يكن فيه شرط، ولو وهبها له كمالاً كان أصلح^(٢).

٥- وفي روايته الأخرى عنه عليه السلام: إذا أقرضت الدراهم ثم أتاك بخير منها فلا بأس إذا لم يكن بينكما شرط^(٣).

٦- وفي رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا عبد الله - صلوات الله عليه - عن الرجل يقترض من الرجل الدراهم فيرد عليه المثقال، أو يستقرض المثقال فيرد عليه الدراهم؟ فقال: إذا لم يكن شرط فلا بأس وذلك هو الفضل، إن أبي عليه السلام كان يستقرض الدراهم الفسولة فيدخل عليه الدراهم الجياد الجلال فيقول: يا بني ردها على الذي استقرضتها منه، فأقول: يا أبة، إن دراهمه كانت فسولة، وهذه خير منها، فيقول: يا بني إن هذا هو الفضل فاعطه إياها^(٤).

٧- وفي رواية أبي مريم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رسول الله ﷺ كان يكون عليه الثني فيعطي الرباع^(٥).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٢ من أبواب الصرف، ص ٤٧٦، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٧٦، الحديث ٢ مع اختلاف.

٣- المصدر نفسه: ص ٤٧٧، الحديث ٣.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٧٨، الحديث ٧.

٥- المصدر نفسه: ص ٤٧٧، الحديث ٦.

٨- وفي رواية أبي الربيع قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل أقرض رجلاً دراهم فردّ عليه أجود منها بطيبة نفسه، وقد علم المستقرض والقارض أنه إنما أقرضه ليعطيه أجود منها؟ قال: لا بأس إذا طابت نفس المقرض ^(١).

٩- وفي رواية يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقرض الرجل الدراهم الغلة فيأخذ منها الدراهم الطازجة طيبة بها نفسه؟ فقال: لا بأس به، وذكر ذلك عن علي عليه السلام ^(٢).

١٠- وفي رواية يعقوب بن شعيب: أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون لي عليه جُلة من بسر فأخذ منه جُلة من رطب مكانها وهي أقل منها؟ قال: لا بأس، قال، قلت: فتكون لي جُلة من بسر فأخذ مكانها جُلة من تمر وهي أكثر منها؟ قل: لا بأس إذا كان معروفاً بينكما ^(٣).

١١- وفي رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن الرجل يكون له على رجل مال قرضاً، فيعطيه الشيء من ربحه مخافة أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه؟ قال: لا بأس بذلك ما لم يكن شرطاً ^(٤).

١٢- وعنه أيضاً قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: الرجل يكون له عند الرجل المال قرضاً فيطول مكثه عند الرجل لا يدخل على صاحبه منفعة، فينبيله الرجل الشيء بعد الشيء كراهية أن يأخذ ماله حيث لا يصيب منه منفعة، أمحل ذلك؟ قال: لا بأس إذا لم يكن يشترط ^(٥).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٢ من أبواب الصرف، ص ٤٧٧، الحديث ٤.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٧٧، الحديث ٥.

٣- المصدر نفسه: ج ١٣، باب ٩ من أبواب السلف، ص ٦٦، الحديث ٧.

٤- المصدر نفسه: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٤، الحديث ٣.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠٦، الحديث ١٣.

١٣- وعن جميل بن دراج عن رجل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله - إلى أن قال -: وسئل أبو جعفر عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل الدراهم والمال، فيدعوه إلى طعامه أو يهدي له الهدية؟ قال: لا بأس ^(١).

١٤- وعن إسحاق بن عمار عن العبد الصالح عليه السلام قال: سألت عن رجل يرهن العبد أو الثوب أو الحلبي أو المتاع من متاع البيت، فيقول صاحب الرهن للمرتهن: أنت في حل من لبس هذا الثوب، فالبس الثوب وانتفع بالمتاع واستخدم الخادم؟ قال: هو له حلال إذا أحله وما أحب له أن يفعل ^(٢).

١٥- وعن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: الرجل يأتيه النبط بأحماهم فيبيعها لهم بالأجر فيقولون له: أقرضنا دنائير فإنا نجد من يبيع لنا غيرك، ولكننا نخصك بأحمانا من أجل أنك تقرضنا؟ فقال: لا بأس به إننا يأخذ دنائير مثل دنائيره وليس بثوب إن لبسه كسر ثمنه ولا دابة إن ركبها كسرهما، وإنما هو معروف يصنعه إليهم ^(٣).

١٦- وعن هذيل بن حيان أخى جعفر بن حيان الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - إني دفعت إلى أخى جعفر مالا كان لي، فهو يعطيني ما أنفق وأحج منه وأتصدق، وقد سألت من قبلنا فذكروا أن ذلك فاسد لا يحل وأنا أحب أن أنتهي إلى قولك؟ فقال لي: كان يصلك قبل أن تدفع إليه مالك؟ قلت: نعم، قال: خذ منه ما يعطيك فكل منه واشرب وحج وتصدق فإذا قدمت العراق فقل جعفر بن محمد أفئني بهذا ^(٤).

١- الوسائل: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٧، الحديث ١٧.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٧، الحديث ١٥.

٣- المصدر نفسه: ص ١٠٦، الحديث ١٠.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٣، الحديث ٢.

١٧- وعن يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يسلم في بيع أو تمر عشرين ديناراً ويقرض صاحب السلم عشرة دنانير أو عشرين ديناراً؟ قال: لا يصلح، إذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح.

قال: وسألته عن رجل يأتي حريقه وخليطه فيستقرض منه الدنانير فيقرضه، ولولا أن يخالطه ويحارقه ويصيب عليه لم يقرضه؟ فقال: إن كان معروفاً بينهما فلا بأس، وإن كان إنهما يقرضه من أجل أنه يصيب عليه فلا يصلح ^(١).

١٨- عن داود الازاري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يصلح أن تقرض ثمرة وتأخذ أجود منها بأرض أخرى غير التي أقرضت فيها ^(٢).

١٩- عن غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن رجلاً أتى علياً عليه السلام فقال: إن لي على رجل ديناً فأهدى إلي هدية؟ قال: احسبه من دينك عليه ^(٣).

٢٠- وعن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يستقرض من الرجل قرضاً ويعطيه الرهن إما خادماً وإما أنية وإما ثياباً، فيحتاج إلى شيء من منفعته (أمتعته) فيستأذن فيه فيأذن له؟ قال: إذا طابت نفسه فلا بأس، قلت: إن من عندنا يروون أن كل قرض يجر منفعة فهو فاسد، فقال: أو ليس خير القرض ما جرت منفعة ^(٤).

٢١- عن محمد بن عبده قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القرض يجر المنفعة؟ فقال: خير القرض الذي يجر المنفعة ^(٥).

١- الوسائل: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٥، الحديث ٩.

٢- المصدر نفسه: ج ١٢، باب ١٢ من أبواب الصرف، ص ٤٧٩، الحديث ١٠.

٣- المصدر نفسه: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٣، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٤، الحديث ٤.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠٤، الحديث ٥.

٢٢- ابن أبي عمير، عن بشر بن مسلمة وغير واحد عمن أخبرهم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: خير القرض ما جرّ منفعة ^(١).

٢٣- محمد بن إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إن سلسيل طلبت مني مائة ألف درهم على أن تربحني عشرة آلاف فاقترضها تسعين ألفاً وأبيعها ثوباً وشيئاً يقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم؟ قال: لا بأس.
قال الكليني: وفي رواية أخرى: لا بأس به اعطها مائة ألف وبيعها الثوب بعشرة آلاف واكتب عليها كتابين ^(٢).

٢٤- عن عبد الملك بن عتبة عن عبد صالح - ملوك الله عليه - قال: قلت له: الرجل يأتيني يستقرض مني الدراهم فأوطين نفسي على أن أؤخره بها شهراً للذي يتجاوز به عني فإنه يأخذ مني فضة تبر على أن يعطيني مضروبة إلا أن ذلك وزناً بوزن سواء، هل يستقيم هذا، إلا أني لا أسمى له تأخيراً إنما أشهد لها عليه فيرضى؟ قال: لا أحبه ^(٣).

١- الوسائل: ج ١٣، باب ١٩ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٥، الحديث ٦.

٢- المصدر نفسه: ج ١٢، باب ٩ من أبواب أحكام العقود، ص ٣٧٩، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: باب ١٢ من أبواب الصرف، ص ٤٧٨، الحديث ٩.

هذا ما عثرت عليه من أخبار الباب والكلام فيما يستفاد منها في مقامات:

الأول:

الزيادة في القرض ربا محرم بلا فرق بين المكيل والموزون وغيرهما إذا كانت مشترطة، سواء كانت بزيادة عينية من جنس مال القرض أو من غير جنسه، أم كانت زيادة منفعة كركوب دابة ولبس ثوب ونحوهما.

ويدل على الزيادة العينية من الجنس الخبر الأول صريحاً والثاني والثالث والرابع والخامس بظهور النهي ومفهوم لا بأس، والعاشر بمفهوم الشرط، والخامس عشر بالتعليل، والثالث والعشرون بذكر الخيلة، والرابع والعشرون بجعل الزيادة الوزنية قدراً متيقناً في التحريم.

وعلى العينية من غير الجنس الثاني، والخامس عشر لفقد المماثلة المصرح فيها باعتبارها، وإطلاق الحادي عشر والثاني عشر، وعلى زيادة المنفعة التصريح بها في الثاني والخامس عشر، إنما الكلام في الزيادة الوصفية الغير الراجعة إلى الكم مثل كون أحدهما فضة تبر والآخر مضروبة لا مثل التفاوت بين الغلة والطازجية والفسولة والجياذ فانّ التفاوت فيها في الكم، فإنّ المغشوش أقل من الخالص، فيدخل في القسم الأول، ولكن يمكن الفهم من الأخبار أنهم - عليهم السلام - عاملوا مع هذا القسم معاملة غيره، حتى في الكراهة مع عدم الشرط كما في الخبر الثامن عشر إذ يمكن فرض الجودة في التمرة مع عدم التفاوت في الكم والوزن، بل جعله في رديف الفسولة والجياذ في الخبر السادس، فان الظاهر أنّ محط النظر في السؤال إلى

جهة كون الدراهم مضروبة والمثقال فضة تبر مع التساوي في المقدار ، فساواه الإمام عليه السلام مع التفاوت في المقدار، لكن قد يظهر الكراهة من الخبر الرابع والعشرين مع كون ظاهر مفروض السؤال هو الاشتراط، فإن قوله عليه السلام : « لا أحبه » ظاهر في الكراهة وعدم التحريم، ولا يعارضه المماثلة المعتبرة في الثاني والخامس عشر لإمكان دعوى انصرافها إلى الكم، وعلى فرض التنزل فليس إلا الاطلاق، فيمكن تقييده بهذا الخبر لأنه خاص، وليس في سنده أيضاً ضعف كما يفهم من الرجال، إلا أن يناقش في ظهوره على في الشرطية، غاية الأمر دلالتها على الابتداء وهو ممكن بالقرار الخارجي قبل العقد أعني بالوعد فيبقى الخبر مطلقاً، ويمكن دعوى أظهيرية قوله « فلا يشترط إلا مثلها » ووحدة السياق في السادس على هذا الإطلاق، بل يمكن إدراجه تحت عنوان الأجود والخير فيتقوى بذلك الإطلاق الأول.

وكيف كان فهذا كله مع الاشتراط وأما بدونه فالظاهر الجواز، سواء كان الداعي إلى البذل هو القرض أم لا، وقد صرح بذلك في الثاني والثالث مؤكداً بقوله: « جاء الربا من قبل الشروط » « إنما يفسده الشروط » والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين، ولكن يفهم من السادس عشر والسابع عشر التفصيل بين ما كان الداعي هو القرض فلا يصلح وغيره فلا بأس.

ويؤيدهما الرابع عشر والخامس عشر والثامن عشر، بل يستفاد من التاسع عشر الأمر باحتساب الزائد من الدين لكن الجمع بين لا يصلح وعدم البأس الوارد في الأخبار السابقة المصرح في بعضها بكون الداعي هو القرض هو الجواز على كراهية، بل يستفاد من السادس والسابع استحباب إعطاء الزائد، فعلى المقرض يستحب الاعطاء وعلى المقرض يكره القبول أو الاحتساب من الدين

ولا ينافي كراهة القبول بدون الاحتساب قوله في هذا المقام: خير القرض ما جرت منفعة، إذ يمكن الجمع بكونه خيراً في الدنيا ومكروهاً في الآخرة، ولا فرق فيما ذكرنا أيضاً بين أقسام الزيادة المسطورة سابقاً كما لا يخفى.

ثم لو كان في أحد الطرفين زيادة كمية وفي الآخر زيادة وصفية تقابل الكمية، فهل يندرجان في المثلين، قوى الاستاذ - دام الله - العدم إذ لا يصدق على درهمين أنهما مثل الدرهم ولو كان فيه ما يساوي الدرهم الآخر وإن كان لا يمكن التمسك بما نهى عن الأجود والخير، إذ يصدق في المقام أن أحد الطرفين ليس بأجود ولا خير من الآخر هذا.



المقام الثاني:

التحريم هنا موجب للفساد بالنسبة إلى الزائد قطعاً، ولو قلنا بأن النهي في المعاملات لا يستلزم الفساد لدلالة قوله: «إنما يفسده الشروط» مع كونه مسلماً بينهم، إنها الكلام في فساد أصل القرض، فيظهر من بعضهم التسلم فيه على الفساد أيضاً وإن قلنا بأن الشرط الفاسد لا يفسد العقد ولا يعلم وجهه، إذ ليس في شيء من الأخبار المذكورة سوى المنع عن أخذ الزيادة مع الاشتراط، وهذا أهم من فساد القرض رأساً.

وأما قوله في الثاني: من أقرض رجلاً ورقاً فلا يشترط إلا مثلها، فلا استفاد منه سوى أن هذا الاشتراط محرم ولا استفاد منه الحكم الوضعي، ويدل على كونه بصدد المنع التحريمي ذيله وهو قوله: ولا يأخذ أحد منكم إلخ.

وأما قوله: «إنما يفسده الشروط»، فالضمير فيه راجع إلى خصوص الزائد المعبر عنه بالربا.

المقام الثالث:

هل الزيادة المعطاة بدون الشرط من باب الهبة فيجري فيها أحكام الهبة من جواز الرجوع ونحوه، أو هي من باب الإيفاء وتعيين مصداق الكلّي في الذمة في الفرد الأحسن؟

يدلّ على كونه من الثاني قوله عليه السلام في الرابع: ولو وهبها له كمالاً كان أصلح، فيعلم منه أنّ ما حكم فيه بعدم البأس ليس على وجه الهبة، ولا اشكال في تصوير كونه من باب الإيفاء إلاّ استبعاد أنّه كيف يقوم الزائد مقام الناقص ويكون مصداقاً له، بل كيف يكون أحد المتباينين في مقام التسليم مصداقاً للآخر.

نعم، لو عووض ما في الذمة من الدينار مثلاً بدينار ودرهم أمكن لكن يدخل حينئذ في الربا في المعاوضات فيصير فاسداً من هذه الجهة. والحق إمكان كونه إيفاء لما في الذمة بدون توسط معاوضة، بأن يصير مالكا لما في ذمته آنأما ثم يسقط، حتى فيما لو آتى عوض الدينار بالقرس وقبله الدائن كان خروجاً عن عهدة الدينار، فإنّ الخروج عن عهدة الدينار كما يمكن بدفع نفس الدينار، كذلك يمكن باعطاء شيء آخر يرضى به ويقبله الدائن، فقبول الدائن بعد دفع المديون يجعل القرس مصداقاً للدينار، وإن شئت قلت أنّه فرد تنزيلي له، لكن ليس التنزيل هو المعاوضة فينبهها بون، بل الأمر في غاية الوضوح فيما كان الزيادة من قبيل الكيفية، وإذن فلا يجوز الرجوع.

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

المقام الرابع:

لا إشكال في كون النفع من طرف المقرض ربا، فهل النفع للمقرض أيضاً

كذلك؟ كما لو خاف من وجود المال عنده من ضياع ومسرقة وظلم ظالم فأقرضه شخصاً يطمئن به وشرط له شيئاً من العين أو المنفعة، ليس في الأخبار ما يدل على المنع فيه وعموم قوله: جاء الربا من قبل الشروط، قاصر كما لا يخفى فيبقى تحت إطلاق المؤمنون عند شروطهم لكونه شرطاً في ضمن عقد القرض وهو من العقود اللازمة كما حقق في محله، بل يمكن الاستيناس له أيضاً بالخبر العاشر، حيث إنه عليه السلام لم يقيد عدم البأس في الصورة الأولى التي يكون النفع للمقرض مع تقييده في الصورة الثانية التي يكون النفع فيها للمقرض بقوله: إذا كان معروفاً بينكما.

وأما الخبر السادس حيث فرض في السؤال، تارة رد المثقال عوض الدراهم وأخرى رد الدراهم عوض المثقال فقد قال الأستاذ - دام ظنه -: بأنه ظاهر بقرينة قوله عليه السلام: وذلك هو الفضل واستشهاده بفعل أبيه - صلوات الله وسلامه على الأب والابن - في كون الغرض من السؤال وجود النفع والزيادة على كل حال للمقرض، إذ قد يكون الزيادة في طرف المثقال لكونه خالصاً ويكون الدرهم مغشوشاً، وقد يكون في طرف الدرهم لكونه غير مغشوش مع كونه مسكوكاً، فالمقرض على أي حال يلاحظ نفع المقرض هذا.

وكذا صرحوا بالجواز في كل شرط ليس فيه نفع لأحد الطرفين مثل اشتراط البيع أو الاجارة بالثمن والأجرة المتعارفين، لصدق أن المقرض يأخذ دراهم مثل دراهمه.

لكن يمكن الاشكال في صورة كون الشارط هو المقرض، فإن العهدة حق له يمكنه مطالبتها من المقرض وليست عهدة خالية عن المال، بل يستخرج منها المال، غاية الأمر بالقيمة المتعارفة. ومن هنا يعرف الإشكال في شرط الكتابة والكفيل أو الرهن أو الاشهاد، سواء كان في مال القرض أم في دين آخر، لأنه عهدة يتوسل بوساطتها إلى المال لأنها وسيلة إلى ما هي وسيلة إلى المال.

نعم، قد استثني من هذا الباب اشتراط التسليم في بلد آخر، وإن كان النفع فيه للمقرض للأخبار المستفيضة المعتبرة الدالة عليه.

المقام الخامس:

لا فرق في اشتراط النفع بين كونه في عقد القرض أو في عقد لازم آخر، إذ المستفاد من ظاهر الأخبار أنّ مناط الحرمة والجواز هو كون المقرض ملتزماً بالدفع غير مختار وكونه مختاراً طيب النفس، ولم يصرّح في شيء منها باعتبار كون الالتزام مستفاداً من الشرط في ضمن عقد القرض لا عقد آخر، وعلى هذا فلو شرط في بيع أو صلح أو غيرهما النفع في القرض كان حراماً ودخل في الشرط الفاسد، وهذا لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في أنّ الاشتراط في الأخبار هل يشمل مثل البيع المحاباتي بشرط القرض، بحيث اندرج القرض شرطاً في البيع لا أن يكون البيع شرطاً في القرض، فانه قد عرفت الحال فيه في البيع بثمن المثل وانه محل اشكال فضلاً عن المحاباتي. فالكلام الآن في عكسه وهو اشتراط القرض في ضمن البيع المحاباتي.

وقد أصرّ الأستاذ - دام الله - في ادراجه بحسب الشرط المذكور في الأخبار ببيان أنّ الشرط ليس المراد به معناه المتعارف الآن في الألسنة بل المراد في عرفهم مطلق الالتزام والتعهد، ولو لم يكن بلفظ الشرط بل كان بلفظ البيع، وحيث نقول في القرض: جاء التزام المقرض بدفع الزيادة من قبل أمرين:

أحدهما: البيع، والثاني: عمل المقرض بشرطه من الاقتراض، فانه لو لم يف به، لم يكن المقرض ملتزماً لتمكّنه من الفسخ بخيار تخلف الشرط، لكن بعد الوفاء يبقى بلا اختيار وملزماً بدفع الزيادة، فيصدق على هذه الزيادة أنّها زيادة

أعطيت بواسطة منشائية القرض لها في حال كونها ملتزماً بها لا محيص للفرار عنها.

وإن شئت قلت الزيادة المشترطة في عقد القرض نفسه زيادة أوجبها القرض بواسطة حكم الشارع: المؤمنون عند شروطهم، والزيادة المشترطة على هذا الوجه زيادة أوجبها القرض أيضاً بواسطة حكم الشارع: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١).

هذا محصل ما ذكره - دام الله - ولي فيه نظر، إذ غاية ما يستفاد من الأخبار أن الزيادة التي تدفع بعنوان الخروج عن عهدة القرض وما يتعلق به من الشرط المشترط في ضمنه محرمة، والزيادة هنا ليست كذلك لأنها بعنوان الوفاء بعقد البيع ولا مساس له بالقرض وما يتعلق به، فإن القرض من متعلقات البيع، فالوفاء به وفاء بالبيع لا العكس، هذا لكن قد يستأنس لما ذكره - دام الله - بذيّل الخبر الثالث والعشرين وهو قوله: واكتب عليها كتابين، فتأمل.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القسم الثاني

الربا في المعاملة

وقبل اشباع القول فيه أيضاً ينبغي التبرك بذكر ما ورد فيه عن أهل بيت الطهارة - صلوات الله عليهم - فنقول - والله هو المأمول :-
١- عن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن ^(١).

٢- وهكذا عن عبيد بن زرارة، عن داود بن الحصين، عن منصور، قال: سألته عن الشاة بالشاتين، والبيضة بالبيضتين؟ قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً.

ومثله رواية أخرى إلا أن فيها: ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً.

وثالثة: إلا أن فيها: ما لم يكن فيه كيل ولا وزن ^(٢).

٣- عن الحلبي عن أبي عبد الله قال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٦ من أبواب الربا، ص ٤٣٤، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٣٥، الحديث ٥.

ولا وزناً^(١).

٤- عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن البيضة بالبيضتين؟ قال: لا بأس به. والثوب بالشوبين؟ قال: لا بأس به. والفرس بالفرسين؟ فقال: لا بأس به، ثم قال: كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن، فلا بأس به اثنين بواحد^(٢).

٥- عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الرجل يبيع الرجل الطعام الاكرار فلا يكون عنده ما يتم له ما باعه، فيقول له: خذ مني مكان كل قفيز حنطة، قفيزين من شعير حتى تستوفي ما نقص من الكيل، قال: لا يصلح لأن أصل الشعير من الحنطة ولكن يرد عليه الدراهم بحساب ما ينقص من الكيل^(٣).

٦- عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيجوز قفيز من حنطة بقفيزين من شعير؟ فقال: لا يجوز إلا مثلاً بمثل، ثم قال: إن الشعير من الحنطة^(٤).

٧- عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال، قال: لا يباع مختومان من شعير بمختوم من حنطة، ولا يباع إلا مثلاً بمثل والتمر مثل ذلك، قال: وسئل عن الرجل يشتري الحنطة فلا يجد صاحبها إلا شعيراً أ يصلح له أن يأخذ اثنين بواحد؟ قال: لا إنما أصلهما واحد، وكان علي عليه السلام يعد الشعير بالحنطة^(٥).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٧ من أبواب الربا، ص ٤٥٠، الحديث ٣.

٢- المصدر نفسه: باب ١٦ من أبواب الربا، ص ٤٤٨، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: باب ٨ من أبواب الربا، ص ٤٣٨، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٣٨، الحديث ٢.

٥- المصدر نفسه: ص ٤٣٨، الحديث ٤.

٨- عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تبع الحنطة بالشعير إلا يداً بيد، ولا تبع قفيزاً من حنطة بقفيزين من شعير الحديث (١).

٩- عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: لا يصلح الحنطة والشعير إلا واحداً بواحد، وقال: الكيل يجري مجرى واحداً (٢).

١٠- عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال، قلت: ما تقول في البر بالسويق؟ فقال: مثلاً بمثل لا بأس. قلت: إنه يكون له ريع (أو - أي) إنه يكون له فضل؟ فقال: أليس له مؤنة؟ فقلت: بلى، قال: هذا بذاء، وقال: إذا اختلف الشيطان فلا بأس مثلين بمثل يداً بيد (٣).

١١- محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يدفع إلى الطحان الطعام فيقاطعه على أن يعطي لكل عشرة أرطال اثني عشر دقيقاً؟ قال: لا، قلت: فالرجل يدفع السمسم إلى العصار ويضمن له لكل صاع أرطالاً (مسمّة)؟ قال: لا (٤).

١٢- زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: الدقيق بالحنطة والسويق بالدقيق مثل بمثل لا بأس به (٥).

١٣- سماعة، قال: سألته عن الطعام والتمر والزبيب؟ فقال: لا يصلح شيء منه اثنان بواحد إلا أن يصرف نوعاً إلى نوع آخر، فإذا صرفته فلا بأس اثنان

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٨ من أبواب الربا، ص ٤٣٩، الحديث ٨.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٣٩، الحديث ٧.

٣- المصدر نفسه: باب ٩ من أبواب الربا، ص ٤٤٠، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: الحديث ٣.

٥- المصدر نفسه: ص ٤٤٠، الحديث ٤.

بواحد وأكثر من ذلك^(١).

١٤- الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الفضة بالفضة مثلاً بمثل، والذهب بالذهب مثلاً بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد في النار وفي أخرى زيادة: والذهب بالذهب مثلاً بمثل وقال: ليس فيه زيادة ولا نظرة^(٢).

١٥- الوليد بن صبيح قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الذهب بالذهب والفضة بالفضة، الفضل بينهما هو الربا المنكر، هو الربا المنكر^(٣).

١٦- إسحاق بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الدرهم بالدرهم والريصاص؟ فقال: الرصاص باطل^(٤).

١٧- ابن سنان قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل تكون لي عليه الدراهم فيعطيني المكحلة؟ فقال: الفضة بالفضة، وما كان من كحل فهو دين عليه حتى يرده عليك يوم القيامة^(٥).

١٨- أبو الصباح الكناني قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول للصائغ: صُغ لي هذا الخاتم، وأبدل لك درهماً طازجاً بدرهم غلّة؟ قال: لا بأس^(٦).

١٩- الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما كان من طعام مختلف أو متاع أو

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ص ٤٤٣، الحديث ٥.

٢- المصدر نفسه: باب ١ من أبواب الصرف، ص ٤٥٦، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ص ٤٥٧، الحديث ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٥٧، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: باب ١٥ من أبواب الصرف، ص ٤٨٢، الحديث ٢.

٦- المصدر نفسه: باب ١٣ من أبواب الصرف، ص ٤٨٠، الحديث ١.

شيء من الأشياء يتفاضل فلا بأس ببيعه مثلين بمثل يداً بيد، فأما نظرة فلا يصلح^(١).

٢٠- الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: المكيل يجري مجرى واحداً قال: ويكره قفيز لوز بقفيزين وقفيز تمر بقفيزين، ولكن صاع حنطة بصاعين تمر وصاع تمر بصاعين زبيب إذا اختلف هذا والفاكهة اليابسة تجري مجرى واحداً، وقال: لا بأس بمعاوضة المتاع ما لم يكن كيلاً ولا وزناً^(٢).

٢١- الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: وسئل عن الزيت بالسمن اثنين بواحد؟ قال: يداً بيد لا بأس به^(٣).

٢٢- عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أسلف رجلاً زيتاً على أن يأخذ منه سمناً؟ قال: لا يصلح^(٤).

٢٣- سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اختلف مثلان بمثل يداً بيد لا بأس^(٥).

٢٤- عبد الله بن سنان قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا ينبغي اسلاف السمن بالزيت ولا الزيت بالسمن^(٦).

٢٥- زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين يداً بيد ليس به بأس، وقال: لا بأس بالشوب بالشوين يداً بيد ونسية إذا

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٣ من أبواب الربا، ص ٤٤٣، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٤٣، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: ص ٤٤٣، الحديث ٤.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٤٤، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: ص ٤٤٤، الحديث ٩.

٦- المصدر نفسه: ص ٤٤٤، الحديث ١٠.

وصفتها^(١).

٢٦- عبد الرحمان بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العبد بالعبدين والعبد بالعبد والدراهم؟ قال: لا بأس بالحيوان كله يداً بيد^(٢).

٢٧- سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البعير بالبعيرين يداً بيد ونسبة فقال: نعم، لا بأس إذا سميت الأسنان جذعين أو ثنين، ثم أمرني فخططت على النسبة^(٣).

وفي رواية الصدوق زاد: لأن الناس يقولون لا فإنما فعل ذلك للتقية^(٤).

٢٨- سماعة قال: سألت عن بيع الحيوان اثنين بواحد؟ فقال: إذا سميت الثمن فلا بأس^(٥).

٢٩- علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر -عليهما السلام- قال: سألت عن الحيوان بالحيوان بنسبة وزيادة دراهم ينقد الدراهم، ويؤخر الحيوان؟ قال: إذا تراضيا فلا بأس^(٦).

٣٠- علي بن إبراهيم عن رجاله عمن ذكره قال: الذهب بالذهب والفضة بالفضة وزناً بوزن سواء ليس لبعضه فضل على بعض، وتباع الفضة بالذهب والذهب بالفضة كيف شئت يداً بيد، ولا بأس بذلك ولا تحل النسبة، والذهب والفضة يباعان بما سواهما من وزن أو كيل أو عدد أو غير ذلك يداً بيد ونسبة

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٧ من أبواب الزبا، ص ٤٤٩، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٥٠، الحديث ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ٤٥١، الحديث ٧.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٥١، الحديث ٨.

٥- المصدر نفسه: ص ٤٥٣، الحديث ١٥.

٦- المصدر نفسه: ص ٤٥٣، الحديث ١٧.

جميعاً، لا بأس بذلك وما كيل أو وُزِنَ ممّا أصله واحد فليس لبعضه فضل على بعض كيل بكيل وَوَزَنَ بوزن ، فإذا اختلف أصل ما يكال فلا بأس به اثنان بواحد يداً بيد ويكره نسية، وما كيل بها يُوزَنَ فلا بأس به يداً بيد ونسية جميعاً لا بأس به، وما عُدَّ عدداً ولم يكل ولم يوزَنَ فلا بأس به اثنان بواحد يداً بيد ويكره نسية.

وقال: إذا كان أصله واحداً، وإن اختلف أصل ما يُعَدُّ فلا بأس به اثنان بواحد يداً بيد ونسية جميعاً لا بأس به، وما عُدَّ أو لم يُعَدَّ فلا بأس به بما يكال أو بما يوزن يداً بيد ونسية جميعاً لا بأس بذلك، وما كان أصله واحداً وكان يكال أو يوزن فخرج منه شيء لا يكال ولا يوزن، فلا بأس به يداً بيد ويكره نسية، وذلك أن القطن والكتان أصله يوزن وغزله يوزن وثيابه لا توزن، فليس للقطن فضل على الغزل وأصله واحد فلا يصلح إلا مثلاً بمثل وزناً بوزن، فإذا صنع منه الثياب صلح يداً بيد، والثياب لا بأس الثوبان بالثوب وإن كان أصله واحداً يداً بيد ويكره نسية، وإذا كان قطن وكتان فلا بأس به اثنان بواحد ويكره نسية، فإن كانت الثياب قطناً أو كتاناً فلا بأس به اثنان بواحد يداً بيد ونسية كلاهما لا بأس به، ولا بأس بثياب القطن والكتان بالصوف يداً بيد ونسية، وما كان من حيوان فلا بأس اثنان بواحد، وإن كان أصله واحداً يداً بيد ويكره نسية، وإذا اختلف أصل الحيوان فلا بأس اثنان بواحد يداً بيد ويكره نسية، وإذا كان حيوان بعرض فتعجلت الحيوان وأنسأت العرض فلا بأس به، وإن تعجلت العرض وأنسأت الحيوان فهو مكروه، وإذا بعث حيواناً بحيوان أو زيادة درهم أو عرض فلا بأس ولا بأس أن يعجل الحيوان وينسئ الدراهم، والدار بالدارين، وجريب أرض بجريين، لا بأس به يداً بيد ويكره نسية. الحديث^(١).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ١٧ من أبواب الربا، ص ٤٥٢، الحديث ١٢.

والكلام في مقامات:

الأول:

لا اشكال في اعتبار اتحاد الجنس في الربا ويدل عليه من الأخبار الخبر الأول صريحاً، والخامس بملاحظة التعليل الظاهر في دوران الحكم مدار العلة وجوداً وعدماً.

وكذا السادس والسابع وكذا العاشر فإن قوله: إذا اختلف الشيطان إلخ، ظاهر في التحديد ومعناه أنه كلما اتحد الجنسان فلا يجوز فيه مثلاً بمثل، كذا قاله الأستاذ - دام ظله -.

وكذا الثالث عشر حيث اعتبر في المنع عن الاثنين بالواحد صرف كل نوع إلى نوعه، والظاهر أن المراد به الجنس بقريئة المورد والأخبار الأخرى. وكذا التاسع عشر والثالث والعشرون بمفهوم الوصف.

وكذا العشرون بمفهوم الشرط، والمراد بالجنس هنا الحقيقة النوعية للشيء التي هي المقولة في جواب ما هو، ويُعبر عنها بالنوع في المنطق بشهادة التبادر وتصريح أهل اللغة، ومعرفة ذاتيات الشيء بالكثرة وإن كانت متعسرة للأوحد أو متعسرة، فكيف بعامة الناس، لكن يمكنهم تمييز أفراد حقيقة واحدة عن أفراد حقيقة أخرى بالخواص والآثار بحيث لا يشكون في أن اختلاف الفردين راجع إلى الحقيقة.

ألا ترى أن أحداً لا يشك في أن البُرَّ مع اللبن حقيقتان متبايتان، وبالجملة المناط اتحاد الحقيقة، فلا يَصْرُ الاختلاف في الصنف، فالصنفان من الحقيقة الواحدة لا يجوز فيهما مثلاً بمثل.

فإن قلت: ينافي ما ذكرت من أن المعتبر اتحاد الحقيقة النوعية ما في الخامس

والسادس والسابع لا باعتبار الحكم بجريان الربا في الحنطة والشعير مع اختلافهما في الحقيقة دون الصنف، فإنه يمكن أن يكون تخصيصاً، بل من جهة التعليل المستفاد منه الحكم الكلي المطرد في سائر الموارد من أن الشئين متى كان أحدهما أصلاً للآخر والآخر فرعاً مستخرجاً منه، بحيث كان الفرع في وقت هو الأصل ثم تغير كما هو الحال في الحنطة والشعير، على ما ورد في بعض الأخبار من أن الشعير كان بذره الحنطة فخرج زرعها شعيراً [يجري فيها الربا]، وبالجملة لا ينحصر المناط في باب الربا باتحاد الحقيقة، بل يجري في مختلفي الحقيقة أيضاً إذا كان أحدهما أصلاً للآخر، كما في الحنطة مع دقيقها والشعير مع سويقها والسمن مع دهنه والعنب مع دبسه، كما وقع التصريح بكل من الثلاثة الأول في الأخبار المتقدمة وبالأخير في بعض ما يأتي إن شاء الله تعالى، مضافاً إلى نفي الخلاف فيها وفي كل أصل مع فرعه مثل اللبن مع الزبد والمخيض والسمن والجبن والأقط والكشك والكامخ والترخين، بل وفي كل فروع الأصل الواحد بعضها مع بعض، وإن لم يمكن استفادة هذا الأخير من التعليل المزبور لما عرفت من اعتبار كون أحد الطرفين أصلاً للآخر وهو غير كونهما فرعين لأصل واحد، إلا أن يقال أنه يستفاد أيضاً منه بملاحظة قوله في الخبر السابع: إنما أصلهما واحد.

قلت: مع أن ما ذكرت من كون كل من الأمرين مناطاً مستقلاً في الباب، لا ينطبق على ما ذكره وأرسلوه ارسال المسلم من عدم جريان الربا في اللحم من البقر والغنم واللبن منها والدهن منها، حيث حكموا بالاختلاف باعتبار اختلاف الحيوانين مع اتحاد الحقيقة النوعية في أفراد كل من اللحم واللبن والدهن، من البقر كانت أم من الغنم على ما يشهد به العرف، فمقتضى ما ذكرت جريان الربا فيها لا نسلم استفادة الكلية المذكورة من التعليل المذكور، لأن الظاهر أنه أريد بهذا التعليل تقريب اتحاد جنس الحنطة والشعير إلى ذهن

السائل، وأن الاختلاف إنما هو في الاسم فقط ولا تلازم بين اتحاد حقيقة الشيئين واتحاد اسميهما. نعم الغالب ذلك. وجه التقريب أنه كما عرفت وإن كان لا يمكن معرفة حقائق الأشياء بحيث يميز أجناسها عن فصولها، لكن تمييز افراد كل حقيقة عن افراد حقيقة أخرى بمكان من الامكان، وغالب ما يراه العرف حقيقة واحدة يكون له اسم واحد، وقد يتفق اختلاف الاسم أيضاً، وقد يخرج من صنف من حقيقة واحدة صنف آخر مختلف معه في بعض الخصوصيات، بحيث لو لم يكن هذا التفرع والخروج لا يمكن الجزم باختلاف الحقيقة أو الشك، لكن بعد الاطلاع عليه لا يشكون في كونها حقيقة واحدة ولو اختلفا اسماً أيضاً، وهذا كما في بعض أقسام الارز المسمى بـ «برنج شنبه» فانه يقال: إن بذره كان ما يسمى بـ «برنج چنپا» فخرج بواسطة خصوصية الهواء والأرض ذلك القسم، فذلك القسم مع أصله وسائر أقسام الارز مما يسمى بـ «برنج عنبر بؤ» وغيره يراه العرف متحد الحقيقة بعد هذا الاطلاع، وإن كانوا يشكون مع عدمه لو فرض اختلافهما في الاسم.

فتقول: هكذا الحال في الحنطة والشعير، فلو فرض أن أصل الشعير وبذره كان حنطة فخرج فيما بين الأرض والهواء شعيراً، يراه العرف بعد ذلك متحد الحقيقة مع الحنطة مع اختلافهما في الاسم، فجزمهم باختلاف حقيقتيهما من باب عدم العلم بهذه الأصلية والفرعية، فأريد في الأخبار التنبيه عليها ليستقلوا إلى اتحاد الحقيقة، فمضمون التعليل بعد ملاحظة تعليق الحكم في الأخبار الآخر باختلاف الجنس واتحاده أو اختلاف الشيئين واتحادهما الظاهر في اختلافهما جنساً واتحادهما كذلك كما لا يخفى، راجع إلى اتحاد الجنس أيضاً ولا يمكن العكس بأن يقال: إن اختلاف الجنس واتحاده المذكورين في الأخبار الآخر راجع إلى اتحاد الأصل، فانه أبعد شيء عرفاً. وكذلك يبعد القول بأن هنا مناطين اتحاد الجنس واتحاد الأصل

بعد كون أخبار اتحاد الجنس بصدد تحديد موضوع الربا، وأنه إذا اختلف الجنس فيجوز البيع كيف شاء بحيث يكون آياً عن التقييد.

فتبين أن أظهر الاحتمالات ما ذكرنا، فيبقى في المقام بعض الأخبار الخاصة ببعض الموارد، مثل ما حكم بثبوت الربا بين الحنطة والسويق، والشعير ودقيقه، والسمسم ودهنه، والعنب ومطبوخ عصيره، وهذه أيضاً لا يمكن التعدي عن مواردنا واستكشاف قاعدة كلية منها تطرد في كل ما هو من قبيلها مثل التمر وخله واللبن وفروعه، وغير ذلك مما هو دائر في كتبهم - رضوان الله عليهم -.

وبالجملة ما ذكره من اتحاد كل أصل مع فرعه خصوصاً اتحاد فروع الأصل الواحد بعضها مع بعض، ومن اختلاف اللحوم والأدهان والألبان باختلاف الحيوان على وجه يظهر عدم الخلاف بينهم، يكون استخراجها من الأخبار في غاية الصعوبة إلا في الموارد الخاصة المنصوصة، وقد تفتن له المقدس الأردبيلي - ره -.

فإن قلت: يمكن الاستدلال على ما ذكرنا من اتحاد الأصل مع فرعه برواية علي بن إبراهيم المقطوعة لظهورها في اتحاد الشيء مع ما يخرج منه بما هو هكذا. قلت: دلالتها غير قابلة للإنكار لكن ادراجها تحت الرواية مشكل للاحتيال القريب لأن يكون هذا فتوى نفس القائل التي استفادها من تحليل أخبار الحنطة والشعير، لا أن يكون كلام المعصوم، فهو حينئذ مثل فتوى واحد من الفقهاء القائلين، وكون ضمير قال راجعاً إلى المعصوم عليه السلام حتى يكون من المضمرات، فينجبر بالعمل خلاف الظاهر كما لا يخفى، وإذن فلا محيص عن الاحتياط في مختلفي الجنس، اللذين أحدهما أصل للآخر أو هما فرعان لأصل واحد بمراعاة الربا فيهما خروجاً عن مخالفة الأصحاب - رضي الله عنهم - والاحتياط في متعدي الجنس من أصليين مختلفين مثل جبن الغنم وجبن البقر وكذلك لبنهما ولحمهما خروجاً عن مخالفة الأخبار.

المقام الثاني:

الزيادة في المقام شاملة للزيادة العينية من جنس الطرفين كمن من حنطة بمنين منها بالدلالة الصريحة، ومن الجنس الآخر أيضاً يستفاد من السادس عشر والسابع عشر بالدلالة الصريحة، وكذا من السادس والعشرين فإن الظاهر أن الزيادة الجائزة في غير المكيل والموزون مع الممنوعة فيهما واحدة. وأما الزيادة العملية بأن يشترط في أحدهما عمل مثل خياطة الثوب وصناعة الخاتم ونحوهما، فأرسلوا عدم جوازها ارسال المسلم كما أرسلوا جواز الزيادة الوصفية في أحدهما بدون الاشتراط، ككون إحدى الحنطتين أجود من الأخرى، وكذا الفضة المصوغة بالفضة الغير المصوغة، والمسكوكة بغيرها، وعدم جوازها مع الاشتراط بأن يشترط أن يدفع إليه الحنطة الجيدة في مقابل الرديئة، والفضة المصوغة أو المسكوكة في مقابل غيرهما. وكذلك أرسلوا عدم جواز اشتراط الأجل أيضاً فإن كان الوجه في جميع هذا قوله في الرابع عشر: «مثلاً بمثل ليس فيه زيادة ولا نقصان الزائد والمستزيد في النار. وفي رواية أخرى ليس فيه زيادة ولا نظيرة».

وقوله في الخامس عشر: «والفضل بينهما هو الربا المنكر هو الربا المنكر» فلا يخفى انصراف ذلك إلى المماثلة في الوزن تأكيداً لقوله مثلاً بمثل، ثم على تقدير الاستفادة فما الفارق بين وجود الزيادة الوصفية بدون الشرط، ومعه فإن كانت زيادة في باب الربا فلا بد أن لا يجوز بدون الشرط أيضاً وإن لم يكن منها فلا يؤثر الاشتراط في صيرورة ما ليس بزيادة زيادة.

وبالجملية اثبات ما ذكره بالأخبار مشكل، نعم في الخبر الثامن التقييد بقوله: «إلا يداً بيد، واحتمال اختصاصه بالحنطة والشعير بعيد، ثم لو فرض أن المكيلين المتساويين في الكيل كانا متفاضلين حسب الوزن، فعلى ما ذكره من نفي

الزيادة بجميع أقسامها إلا ما خرج على سبيل القاعدة يكون هذا أيضاً من الزيادة الممنوعة، إلا أن يقال أن اطلاقات كَيْلاً بكيل مع اختلاف أصناف الجنس الواحد خفةً وثقلًا، بل وخصوص الحنطة والشعير المصرح فيهما بالتساوي في الكيل تصلح مخرجاً لهذا الفرد عن تلك القاعدة.

المقام الثالث:

قد عرفت أنه لا خلاف بينهم في اعتبار النقد في معاملة الربويين فاعلم أنه لا خلاف أيضاً في اعتباره بل واعتبار التقابض في المجلس في معاملة الأئمان بالأئمان، كما لا خلاف في جواز كل من النقد والتأجيل في معاملة العروض بالأئمان وهي المسماة بالنسية إن كان التأخير في الثمن وبالسلف إن كان في العرض، كما لا خلاف أيضاً في جواز معاملة العروض بالعروض الربويين المختلفين في الجنس مع التماثل والتفاضل نقداً، وإنما الخلاف في معاملتهما نسبة.

فمن ابني أبي عقيل والجنيّد، والمفيد وسلار وابن البراج عدم جواز النسبة فيها وعن المشهور الجواز. منشأ الاختلاف اختلاف الأخبار، فظاهر الثالث عشر والعشرين باطلاقهما هو الجواز، وكذلك ظاهر الرابع باطلاق مفهوم الشرط، وظاهر التاسع عشر والثاني والعشرين بواسطة قوله «لا يصلح» المكرّر ذكره في أخبار الربا في مقام لا يصح، وكذا ظاهر التقييد في العاشر والحادي والعشرين والثالث والعشرين مع ظهور مفهوم لا بأس في البأس التحريمي هو عدم الجواز، ولأزم القول بعدم الجواز هو التزام كون الاطلاقين المذكورين ومفهوم القضية الشرطية المذكورة في مقام جواز التفاضل في مختلفي الجنس في مقابل عدمه في متحدّي الجنس، وكذا لازمه استعمال لا ينبغي الواقع في الرابع والعشرين في التحريم وقد وقع نظيره، ولأزم القول بالجواز هو استعمال لا يصلح والبأس في

الكراهة مع كثرة استعمال الأول في هذا الباب في التحريم وظهور البأس فيه أيضاً وحيث لا جزم بالأظهرية في شيء من الطرفين فالاحتياط طريق النجاة.

وهنا محل خلاف آخر أيضاً وهو معاملة الجنسين الغير الربويين متفاضلاً مع وحدة الجنس نسية كالعبد بالعبد والثوب بالثوب والثوب بالبيضة بالبيضتين.

فعن المقنعة والمراسم والنهاية والخلاف والعماني وابن الجنيّد والوسيلة والغنية المنع، وعن المشهور الجواز، والأخبار أيضاً مختلفة، فظاهر الثاني والثالث والرابع، والثامن والعشرين باطلاً قهراً، وصريح الخامس والعشرين في الثوب بالثوبين، والسابع والعشرين على رواية الصدوق، والتاسع والعشرين هو الجواز وظاهر التقييد في الخامس والعشرين في البعير بالبعيرين والدابة بالدابتين، وفي السادس والعشرين مع ظهور مفهوم لا بأس في التحريم هو المنع.

المقام الرابع: مركز تحقيق كتاب مير علم رضى

يشترط في الربا الكيل أو الوزن فلا ربا في غير المكيل والموزون، ويدل عليه الخبر الأول والثاني والثالث والرابع وهذا لا اشكال فيه وهل المعتبر فيهما أي الأزمان؟ يظهر من كلماتهم - رضوان الله عليهم - أن المدار على زمان الشارع، فكل ما كان مكيلاً أو موزوناً في زمانه فهو كذلك في جميع الأزمان المتأخرة وإن تعارف فيها العدم، وكل ما كان في زمانه للربا غير مكيل ولا موزون فهو كذلك في الأزمنة المتأخرة وإن تعارف فيها التقدير بأحدهما، وإن جهل الحال في زمانه ينظر إلى العامة، فإن اتفقت عامة البلاد اتبعت في التقدير وعدمه، وإن اختلفت فهنا ثلاثة أقوال:

الأول: أن يكون لكل بلد حكم نفسه، والثاني: أن يغلب جانب التقدير ويثبت التحريم عموماً حتى في غير بلد التقدير، والثالث: أنه إن تساوت الأحوال

فيه غلب جانب التقدير والآ رجح الأغلب، هذا ما ذكروه على وجه يظهر منهم عدم الخلاف فيه واستفادته من الأخبار مشككة، فإن الظاهر من قولهم - عليهم السلام - «لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يوزن» أو «لا بأس - يعني بالتفاضل - ما لم يكن مكيلاً أو موزوناً» أو «كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كان من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فلا بأس به اثنين بواحد» دوران الحكم مدار الوصف العنواني من المكيلية أو الموزونية من غير دخل زمان فيه أصلاً كما هو الحال في سائر العناوين، ومن المعلوم مخالفة ما يلزم ذلك لما ذكروه، نعم يمكن اتمام الشق الأول من تفصيلهم بجعل عنوان ما يكال أو يوزن إشارة إلى المصاديق الفعلية الموجودة في زمان المتكلم بضميمة دعوى أن عصر الشارع لم يتغير إلى عصر الإمام المتكلم بهذه الأخبار، وتمام الشق الثاني باستكشاف حال عصره بما استقر عليه العامة بواسطة أصالة عدم النقل وأنت خير بكون الأول خلاف الظاهر فيشكل اتمام ما ذكروه إلا بالإجماع، لكن الأستاذ - دام الله - ذكر لذلك وجهاً وهو أن هنا مسألتين، الأولى: مسألتنا هذه من عدم جواز المثلين بمثل في المكيل والموزون، والثانية: توقف صحة البيع على الكيل أو الوزن فيهما.

لما في صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: في رجل اشترى من رجل طعاماً عدلاً بكيل معلوم ثم إن صاحبه قال للمشتري: ابتع مني هذا العدل الآخر بغير كيل فإن فيه مثل ما في الآخر الذي ابتعت، قال: لا يصلح إلا بكيل، قال: وما كان من طعام سميت فيه كيلاً فإنه لا يصلح مجازفة، هذا ما يكره من بيع الطعام.

والإيراد عليها باشتغالها على عدم تصديق البائع قد أجاب عنه شيخنا المرتضى - رحمه الله - بحمله على شرائه سواء زاد أم نقص، خصوصاً إذا لم يطمئن بتصديقه لا شرائه على أنه القدر المعين الذي أخبر به البائع فإن هذا لا يصدق

عليه الجزاف، وكذا المراد بقوله سميت فيه كيلاً على ما أفاده الأستاذ دام ظلّه. هو أن تقول: إنه بمقدار كذائي بنحو التخمين، فلا يجوز الاكتفاء بهذا التخمين وشراؤه مجازفة وبلا كيل.

وفي الصحيح عن ابن محبوب عن زرعة عن سماعة، قال: سألته عن شراء الطعام مما يكال أو يوزن هل يصلح شراؤه بغير كيل ولا وزن؟ فقال: أما أن تأتي رجلاً في طعام قد كيل أو وُزن تشتري منه مرابحة، فلا بأس إن أنت اشتريته ولم تكله أو لم تزنه إذا أخذه المشتري الأول بكيل أو وزن وقلت له عند البيع: إني أربحك كذا وكذا.

وبالجملة لنا أشياء يتوقف رفع الغرر في بيعها على الكيل أو الوزن غالباً فاعتبر الشارع لهذه الحكمة كيلها أو وزنها مطلقاً حتى فيما انفك عن الغرر مثل الحنطة العادلة للزبيب بدون كيل أو وزن مع التساوي في القيمة، ففي هذه الأشياء ليس الكيل والوزن دائراً مدار الغرر وإن كان هو الحكمة في التشريع، ولا ينفك هذا الحكم عنها في جميع الأزمنة، وأما أشياء آخر لا يلزم في بيعها جزافاً غرر كالحطب، فلم يعتبر فيها الشارع الكيل أو الوزن، نعم لو توقف في زمان رفع الغرر عنها على التقدير وجب من باب أنه أحد طرق رفع الغرر لا الخصوصية فيه، فلو ارتفع بغيره كفى بخلاف القسم الأول، فقد عرفت فيه موضوعية الأمرين، ثم إما أن علق الشارع الحكم في القسم الأول على العناوين الخاصة بأن قال: لا يصح بيع الحنطة جزافاً ولا بيع الارز كذلك، وهكذا وهكذا، وإما أن علقه على الجامع الذي هو ما كان مكيلاً أو موزوناً في عهده بأن قال: ما كان مكيلاً أو موزوناً في هذا العصر فلا يصح بيعه جزافاً في جميع الأعصار، وعلى الوجهين تكون الأشياء على قسمين ما لا يصح بيعه جزافاً وما يصح كذلك، والدليل على أن الأعصار في

الأمريين بعهدده بعد دلالة الخبرين على أصل الأعصار هو الاجماع، فنقول بعد ذلك: إن قولهم في مسألة الربا ما يكال وما لا يكال، نظير قولهم - عليهم السلام -: ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه، فكما أن ليس المراد عنوان الأكل الخارجي وعدمه بل ما أحل الشارع أكله وما حرّمه، فكذلك هنا ليس المراد الكيل والوزن الخارجيين بل ما أناط الشارع صحته على أحد الأمرين وما لم ينطه، وعلى هذا فلم يحكم بالحكم فيما زال عنه الوصف العنواني لأن الكيل والوزن الخارجيين ولو تبدلا على خلاف قانون الشرع فهذا الحكم الشرعي لم يتبدل ولا يتبدل إلى يوم القيامة، نعم يحتاج حيثنذ إلى تعبد في المسألة الأخرى أعني مسألة ما أناط الشارع بيعه على أحد الأمرين، فإن ظاهر الصحيحين كما في أخبار الباب تعليق الحكم على عنواني ما يكال وما لا يكال المختلفين باختلاف مبدئيهما، فربما يكون الشيء متصفاً بمبدأ الأول وربما يتغير ويتصف بمبدأ الثاني، وأما إن الأشياء الخاصة المعينة التي يجمعها ما كان مكيلاً في عهده ﷺ أو موزوناً وما لم يكن كذلك في عهده ﷺ الطائفة الأولى: موضوعة لاعتبار الكيل والوزن، والثانية: لعدمه بحيث لا يتغير الحكمان إلى يوم القيامة ففي غاية الصعوبة استفادته من الصحيحين وأمثالهما، لكن الحكم قد أرسلوه ارسال المسلم كما يفهم بالتبع في كلماتهم في باب الربا على ما أفاده شيخنا المرتضى - قدس سره - وبعد استفادة ذلك من الاجماع يسهل الخطب في مسألتنا هذه كما عرفت هذا.

ثم لو علم الحال في الشيء أنه مما كيل أو وزن في عهده ﷺ أو لم يكل ولم يوزن فيه فلا كلام، وإن شك في حاله في ذلك العهد، فإما أن استقر في عهدنا فيه عرف عام إما بالتقدير بأحدهما وإما بعدمه وإما لم يستقر فيه بل اختلف حاله في البلدان.

ففي الأول: يتنى الحكم على أن أصالة عدم النقل ثابتة في ذلك كدبوتها في باب الألفاظ فإن لفظ الماء والخبز وأمثالهما الواقعة في كلمات الشارع لا علم لنا بعدم تغير أوضاعها وكون معانيها في تلك الأزمنة ما نفهمه الآن منها إلا بهذا الأصل العقلاني، فإن كان هذا الأصل في باب الكيل والوزن أيضاً ثابتاً - كما لا يبعد - فيكون طريقاً عقلائياً إلى اثبات كون الشيء في عهده عليه السلام على نحو حاله في هذا العهد وإلا يكون الكلام فيه على نحو ما يأتي في المشكوك.

وأما الثاني: أعني ما اختلف حاله في البلدان فالكلام فيه أيضاً مبني على جعل حاله في زماننا من الاختلاف اشارة كاشفة عن حاله في الأزمان السابقة وعدمه.

فعلى الأول يندرج فيما يعلم بكونه مختلف الحال في البلدان في عهده عليه السلام ومحصل الكلام فيه: أنه إن قلنا في المسألة السابقة - أعني اشتراط صحة بيع المكيلات والموزونات بالكيل والوزن - تتعلق الحكم بالعناوين الخاصة كما هو الظاهر إذ الدليل منحصر في الاجماع ولم يتعقد إلا على الاعتبار في العناوين الخاصة، فيشك في هذا الشيء أنه أيضاً كان عند الشارع بحكم تلك العناوين أولاً، فالشبهة مفهومية يرجع فيها في مسألة اشتراط الكيل أو الوزن في صحة بيعه إلى عمومات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» ^(١) «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ^(٢) و «تِجَارَةٌ عَنْ تِجَارَةٍ» ^(٣) وبذلك يندرج في عنوان ما لا يشترط صحة بيعه عند الشارع بأحد الأمرين، فيكون مما لا ربا فيه، وهذا نظير ما إذا شككنا في حيوان أنه مأكول اللحم أو غيره، فإذا اقتضى أصل أو عموم حلية لحمه مثلاً يحكم بترتب الآثار المترتبة على عنوان

١- المائدة / ١.

٢- البقرة / ٢٧٥.

٣- النساء / ٢٩.

ما أحل لحمه عليه، وكذلك الحال إن قلنا في تلك المسألة يتعلق الحكم بالمكيل والموزون المقيّد بالكيل أو الوزن في عهده عليه السلام إذ لا شبهة أنّ القدر المسلّم من الاجماع ثبوت الحكم فيما كان مكيلاً أو موزوناً في عهده بقول مطلق لا ما كان كذلك ولو في بلد، ولا يصدق العنوانان بقول مطلق إلّا مع اتفاق البلدان فيحكم أيضاً بالعمومات المذكورة بعدم اشتراط بيع المذكور بالأمرين، وبذلك يتضح حاله في مسألة الربا، هذا على تقدير استكشاف حاله في عهد الشارع.

وأما على تقدير عدم الاستكشاف فيندرج في المشكوك، ومحصل الكلام فيه: أنّه إن قلنا بتعلق الحكم في مسألة اشتراط الكيل أو الوزن بالعناوين الخاصة فالشبهة مفهوميّة في تلك المسألة يرجع في رفعها إلى العموم الفوق، وبواسطته يتنقح الموضوع في مسألة الربا وإن كانت الشبهة فيها مصداقية لعدم العلم بأنّه ممّا يكال أو ممّا لا يكال على نحو ما مرّ، وإن قلنا بتعلقه بالمكيل والموزون في عهده عليه السلام فالشبهة مصداقية في كلتا المسألتين، فالأصل يقتضي مراعاة الكيل والوزن في بيعه وكذا مراعاة عدم التفاضل في كيله أو وزنه، هذا ما تقتضيه الضوابط في المراحل الثلاث أعني ما استقر فيه العرف العام وما اختلف فيه البلدان وما شك فيه رأساً، وقد عرفت أنّ مقتضى القاعدة في الأول هو اتباع العرف العام كما ذكرناه بناء على ثبوت الأصل العقلاني المذكور كما لا يبعد، وفي الثاني عدم الربا حتى في بلد التقدير، وكذلك عدم اشتراط صحّة بيعه بأحد الأمرين وإن كان الاحتياط مراعاة الحكمين معاً في بلد التقدير، وفي الثالث عدم الربا وعدم الاشتراط بناء على ما ذكرناه من أنّ الاجماع لا يدل على أزيد من ثبوت الاشتراط في الأشياء الخاصة، وأما كونه بمناط الجامع المذكور بينها فله مؤنة زائدة لا يمكن اثباته بهذا الاجماع والاحتياط مع ذلك مطلوب.

المقام الخامس:

هل الربا يختص بالبيع أو يجري في المعاوضات كلها مثل المصالحة والهبة المعوضة؟ قد يتوهم الاختصاص بتقريب أن ليس في الأخبار المتقدمة مطلق له لفظ شامل للجميع إلا قوله: لا يجوز الجنس بالجنس إلا مثلاً بمثل، فإنه يتوهم شموله لغير البيع وهو فاسد، فإن الظاهر من الباء في الموضعين أنه للعوضية لنفس العين أعني الجنس الأول والمثل الأول كما هو الحال في البيع فإنه مبادلة مال بمال، وهذا المعنى غير متحقق في غير البيع ضرورة أن المصالحة عن شيء بشيء ليس الباء في الشيء الثاني لعوضيته للأول بمعنى أن تكون المصالحة متضمنة لمبادلة مال بمال ويكون مدخول عن أو على هو هذه المبادلة، فيكون عوض الصلح غير مذكور في الكلام أو يكون مدخول عن أو على مقدراً، وتكون هذه المبادلة عوضاً للصلح، فكان الكلام في قوة أن يقال: صالحت عن حقي المتعلق بالدار بمائة تومان، إذ كل من المعنيين خلاف المفهوم العرفي بل الباء للعوضية لنفس الصلح، ولهذا تعارف التعبير عن مدخولها بوجه المصالحة ومال الصلح، وعلى هذا فيخرج عن باب المبادلة للشيء بالشيء كما هو مضمون مطلقات الباب، وكذلك الحال في الهبة المعوضة فإن الهبة تقابل بالهبة لا المال بالمال، نعم الخبر الحادي عشر يكون مورد السؤال فيه المقاطعة على الاعطاء لكل عشرة أرطال من الخنطة اثني عشر دقيقاً والمقاطعة أعم من البيع لكن يمكن فيه أيضاً دعوى الانصراف إلى البيع حيث لم يكن المصالحة في تلك الأزمنة بشيوعها في هذه الأزمنة.

هذا ما يتوهم، والأقرب جريان الربا في سائر المعاوضات بدليل أن ما ذكره من أن المبادلة في الصلح وغيره ليست بين العينين بخلافها في البيع وإن كان حقاً في نفسه، وهو الفارق بينها وبين البيع وغيره شرعاً وعرفاً، ولهذا لو علق على عنوان

البيع حكم لا يسري إلى الصلح، كما أنه لو علق على عنوان الصلح لا يسري إلى البيع، لكن هذا الفرق إنما هو في عالم الانشاء والاعتبار، وأما في عالم اللب والغرض فيين الأمرين قدر جامع هو أن المالكين قد تبادلا وذهب كل مكان الآخر، ألا ترى أن في الصلح لو لم تكن قيمة الدار مائة تومان لما يقدم على صلحها بها كما لا يقدم على بيعها بها أيضاً.

والحاصل أنه يصدق في كل من المقامين أنه أعطى مالاً وأخذ مكانه مالاً وإن كان الانشاء في كل منهما بصورة، ألا ترى أنه لو صرح بكون المقابلة بين الاعطاء وبين المال كما لو قال: أعطيت هذا وأعطاني في مقابل ذلك تصدق المقابلة بين الشئين، كما لو قال: بعثك هذا بذلك بلا فرق، بل نقول في مقام الانشاء أيضاً تصدق المقابلة بين المالكين، فإنه وإن جعل الشيء الثاني عوضاً للصلح لكن لا للصلح المطلق بل لصلح خصوص الدار بحيث لو تغير المتعلق لخرج عن طرفية المقابلة، فلخصوص الدار مدخل في أحد طرفي المقابلة فبهذا الاعتبار يصح بالدقة أيضاً أن يقال المقابلة بين هذا المال وذاك المال، فتدبر.

المقام السادس:

اعلم أنه قد استثنى من حرمة الربا موارد دلت عليها الأخبار وتبرك أولاً بذكر الأخبار فنقول:

- ١- عمرو بن جميع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: ليس بين الرجل وولده ربا وليس بين السيد وعبد ربا ^(١).
- ٢- وعنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٧ من أبواب الربا، ص ٤٣٦، الحديث ١.

منهم ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولا نعطيهم^(١).

٣- زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ليس بين الرجل وولده وبينه وبين عبده ولا بينه وبين أهله ربا، إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك، قلت: فالمشركون بيني وبينهم ربا؟ قال: نعم، قلت: فإنتهم عمالك؟ فقال: إنك لست تملكهم إنما تملكهم مع غيرك أنت وغيرك فيهم سواء، فالذي بينك وبينهم ليس من ذلك لأن عبدك ليس مثل عبدك وعبد غيرك^(٢).

٤- رئيس المحدثين قال: قال الصادق عليه السلام: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وبين زوجها ربا^(٣).

٥- علي بن جعفر عليه السلام: سأل أخاه موسى بن جعفر -عليهما السلام- عن رجل أعطى عبده عشرة دراهم على أن يؤدي العبد كل شهر عشرة دراهم أمحل ذلك؟ قال: لا بأس^(٤).

هذا ما وصل إلينا من أخبار المعصومين -عليهم السلام- في هذا الباب، والكلام في عدة مواضع.

الأول: هذا التركيب أعني ليس بين فلان وفلان ربا يكون ظاهراً في ماذا؟ نقل عن علم الهدى -قدس سره- المزبول أنه حمل على نفي الربا بمعنى تحريمه بين الشخصين فهو إخبار أريد به الانشاء وأمثاله غير عزيز كما في «من دخله كان آمناً» وقوله العارية مردودة والزعيم غارم ونظيره في السوالب، قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا رِبَا وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(٥)، وقوله: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، واعتمد في نصرته ذلك على عموم القرآن ثم لما تأمل رجوع عن هذا، قال في عبارته

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٧ من أبواب الزبا، ص ٤٣٦، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٣٦، الحديث ٣. ٣- المصدر نفسه، ص ٤٣٧، الحديث ٥.

٤- المصدر نفسه، ص ٤٣٧، الحديث ٦. ٥- البقرة/ ١٩٧.

المحكية عنه في الانتصار: لأنّي وجدت أصحابنا - رضي الله عنهم - مجمعين على نفي الربا بين من ذكرنا وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات، واجماع هذه الطائفة قد ثبت أنّه حجة ويخصّ به ظاهر القرآن، انتهى.

ولا يخفى أنّ كلامه - فسر - هذا ممّا يؤكّد ما اشتهر من نفي تحريم الربا بين المذكورين غاية التأكيد لكونه في ذلك العصر من المسلمات التي لم يمكن السيد الفتوى بخلافها، هذا مضافاً إلى امكان استفادة ذلك من نفس هذا التركيب مع قطع النظر عن هذا أيضاً، فإنّ ما ذكره السيد من كون المراد نفي موضوع الربا المقصود به نفي جوازه وإباحته كما في نفي الضرر في الحديث والرفث والفسوق في الآية وإن كان حقّاً لكنّه ليس مطّرداً في هذا التركيب، وإنّما المسلّم منه ما إذا كان سوقه ابتداءً بلا سابقة تشريع حكم في الموضوع الذي وقع تلوه النفي كما في نفي الضرر، فإنّ المنساق من نفي الموضوع حينئذٍ نفي إباحته وتشريع جوازه، وأمّا إذا كان مسبوقاً بأحد الأحكام الخمسة وبعد تشريع الحكم فيه على سبيل الكلية ثم سيق هذا التركيب في بعض الأصناف، فالمنساق منه حينئذٍ هو نفي ذلك الحكم المجعول فيه على وجه الكلية كما في الربا فإنّ حرمة ضرورية بين المسلمين، ونادى بتحريمه الكتاب العزيز، فبعد هذا لو ورد لا ربا بين الرجل وولده إلخ، فلا شبهة أنّ أظهر الآثار الثابتة للربا في الأذهان هو التحريم فيرجع النفي إليه فيكون المقصود جوازه بين المذكورين.

أما آية: ﴿لا رفث﴾ الآية، حيث إنّ مع سبق الحكم بتحريم الفسوق والجدال حكمنا بأنّ المراد به نفي الجواز لا نفي التحريم، فلشهادة قرينة المقام على ذلك حيث لا يتبادر إلى ذهن أحد أن يكون حال الحج أسوأ من سائر الأحوال.

الموضع الثاني: هل المراد بنفي الربا بين المذكورين نفيه من كل من الطرفين

بحيث يجوز الأخذ لكل منهما من صاحبه والاعطاء كذلك، لا شك أنه بعد كون المتكلم في مقام البيان ولم يكن في الكلام ما يوجب التقييد بأحد الطرفين، فظاهر البيينة ثبوت الحكم في كل منهما وعدم الاختصاص بأحدهما، لكن قد يدعى أن هذا التركيب لا يفيد إلا جواز الأخذ والفضل للطرف الأول.

ويؤيد ذلك بالخبر الثاني حيث إنه بعد سوق هذا التركيب قال على وجه التفريع والشرح: نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم، وبالتعليل في الخبر الثالث حيث إنه علل الحكم بعد سوق التركيب المذكور بين الرجل وولده وبينه وبين عبده وبينه وبين أهله بقوله: إنما الربا فيما بينك وبين ما لا تملك، فيعلم منه أن وجه انتفاء الربا بين المذكورين كون الرجل مالكا وذا تسلط على ولده وعبده وأهله وكونهم مملوكين له وتحت اقتداره واختياره، والمناسب لهذه العلة كون الأخذ والفضل من طرف الرجل لأنه مالك وله يد على مملوكه لا العكس، إذ ليس للمملوك يد على مالكة، فليس له أخذ الفضل منه.

ولا يخفى أنه لا ينافي ذلك عدم تمامية المالكية والمملوكية الحقيقية في غير العبد، فإننا وإن كنا لا نفهم معنى التعليل لكن لا ينافي أن نفهم أنه بأي معنى أريد منه تكون المناسبة حاصلة في طرف أخذ المالك لا أخذ المملوك.

ومما يؤيد ذلك أيضاً قوله في الخبر الرابع: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، حيث إن الإجماع واقع على عدم جواز اعطاء المسلم الفضل للذمي، وإنما الخلاف في جواز أخذه من الذمي هذا ما يدعى.

لكن الانصاف أن شيئا مما ذكر لا يصلح ناهضاً على مدعاه فإننا بعد المراجعة إلى الوجدان نفهم من هذا التركيب اشتراك الحكم بقضية البيينة، ومع ذلك فيكون قوله في الخبر الثاني: نأخذ منهم ولا نعطيهم تقييداً وصبرفاً للفظ عما فهم منه أولاً قبل سماع هذا اللفظ، وأما ما ذكر من التعليل فلا يصلح صارفاً لهذا

الظهور إذا المناسبة حاصلة من الطرفين لأنه بمنزلة أن يقال: المالك ومملوكه لا ربا بينهما، فإن المالك إذا أخذ فقد أخذ من مملوكه، وإذا أعطى فكأنه وضع مالا على ماله، وأما الخبر الرابع فعلى فرض القول به نقول قد صير إلى خلاف ظاهره بالاجماع، فلا يجوز التعدي إلى غيره مما لا اجماع على خلاف ظاهر اللفظ.

الموضع الثالث: في وجه الجمع بين الخبر الثاني الحاكم بنفي الربا بين المسلم والحربي والخبر الثالث المثبت له بين المسلم والمشرک الشامل باطلاقه للحربي، وقد يقيّد الثالث بالذمي حتى يرتفع التعارض بينه وبين الثاني ويقع بينه وبين الرابع النافي للربا بين المسلم والذمي، ويقدم هذا الخبر للترجيح السندي لكون ذاك مرسلاً قد أعرض عنه المشهور، لكن فيه أن هذا حمل يكذبه تعليل الخبر فإنه نص في أن وجه ثبوت الربا بين المسلم والمشرک عدم كون المشرک عبداً خاصاً لشخص واحد من المسلمين، وإثما هو مشترك بينهم فيدل على أن انتفاء الربا معلق على المملوكية مع عدم شركة الغير وهذا المعنى بقيدته متف في الحربي وبأصله في الذمي إذ لا يجوز استرقاقه فليس مملوكاً وفيثماً للمسلمين أصلاً.

والحاصل أن الخبر يأبى عن التقييد بالذمي أو الحربي بواسطة هذا التعليل، فيكون معارضاً للخبر الثاني في الحربي وللرابع في الذمي، والذي يمكن أن يكون وجه جمع بينه وبين الثاني على ما قواه الأستاذ، ويظهر من صاحب الجواهر أيضاً الميل إليه أن يقال إن هنا أمرين:

الأول: عدم حرمة مال الحربي كعرضه ودمه فللمسلم استنقاذ ماله بأي وسيلة أمكنت، ومن جملة الوسائل إعطاء عشرة على أن يأخذ اثني عشر.

والثاني: أن تكون المعاملة الربوية نافذة وصحيحة بين المسلم والحربي، فعلى الأول لا معاملة وإثما يكون صورة معاملة للتوسل بسببها إلى استنقاذ المال الغير المحترم، فلا يملك الحربي العوض الذي أخذه من المسلم، ولذا لو لم يلتفت المسلم إلى هذا المطلب وأوقع المعاملة على حسب ما يوقعها مع غير الحربي لا

بعنوان أنّ هذا وسيلة إلى أخذ ماله بل أخذ المال بعنوان كونه وفاء بالعقد فعل حراماً ولم يفده الملك إلا إذا تجدد له القصد كما لو قام مع الحربي بهذا الوجه.

وبالجملة فعلى هذا كان عمومات تحريم الربا سالمة عن التخصيص والاجماع الذي قام على الحكم في الحربي على تسليمه لا يدل على أزيد من ذلك، وعلى هذا فإما أن نقول بأنّ الخبرين من باب الخاصين المتعارضين اللذين يرجع بعد تساقطهما إلى العموم الفوق الذي هو عموم تحريم الربا في المقام، وإما أن نقول إنّ هذا وجه به يرتفع التعارض من البين ويحكم به العرف من ملاحظة الخبرين كما لا يبعد، وهو الذي قواه الأستاذ - دام ظلّه - ويظهر من شيخ الجواهر أيضاً، هذا هو الكلام في التعارض بين الخبر الثالث مع الثاني في خصوص الحربي.

وأما تعارضه مع الرابع في خصوص الذمي، فلا يمكن رفعه بالوجه الذي قلناه في الحربي لاحترام مال الذمي، ومن هنا تعرف الحال في المعاهد ومن كان في أمان المسلمين أو في أمان مسلم، فلا بدّ إما من التزام التعارض والرجوع بعد التساقط إلى عمومات تحريم الربا، وإما الالتزام بطرح الرابع فإنّه مرسل قد أعرض عنه مشهور الأصحاب على ما في الجواهر بل قال لم أجد فيه خلافاً إلا ما سمعته من المرتضى - نشره - وحكى عن ابني بابويه والمفيد والقطيفي، مع أنّه قال بعض مشايخنا إنّني لم أجد له ذكراً في المقنعة، انتهى. لكن ظاهر المرتضى - نشره - الاجماع عليه فإنّه قال في الانتصار على ما حكى عنه: ومّا انفردت به الإمامية القول بأنّه لا ربا بين الولد والوالد ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين العبد ومولاه، وخالف باقي الفقهاء، ثم ذكر ما نقل عنه في صدر الباب من حمله أولاً هذا التركيب على تحريم الربا بين المذكورين ثم رجوعه عنه بواسطة كون الأصحاب مجمعين غير مختلفين في وقت من الأوقات، لكن ومع ذلك فالاحتياط ساحل بحر الهلكة.

من المكاسب المحرّمة الرشوة

فإنّ على تحريمها ادعى اجماع المسلمين والظاهر أنّ لفظها مأخوذ من الرشاء ككتاب بمعنى الحبل الذي يتوصّل به إلى الماء وجمعه ارشية، ومنه كلام الأمير- صلوات الله عليه- في الخطبة السادسة: لاضطربتم اضطراب الارشية في الطوى البعيدة، وجمع الرشوة- بضم الراء وكسرهما -: رشى - بهما-.

وبالجملة فاستعمل بالمناسبة في هذا المعنى الذي هو مغاير للأجرة والجعل عند العرف لا أنّ له وضعاً مستقلاً لهذا المعنى، وكيف كان فقبل الشروع نتيّمن بذكر الأخبار الواردة من أهل البيت- سلام الله عليهم- فنقول- وعلى الله التوكّل :-

١- عمّار بن مروان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول؟ فقال: كلّ شيء غلّ من الإمام فهو سحت، وأكل مال اليتيم وشبهه سحت، والسحت أنواع كثيرة منها أجور الفواجر وثمان الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البيّنة، فأما الرشا في الحكم فإنّ ذلك الكفر بالله العظيم جلّ اسمه وبرسوله ^(١).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٢، الحديث ١.

٢- سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام إذا شارط وأجر الزانية وثنم الخمر، وأما الرشاً في الحكم فهو الكفر بالله العظيم ^(١).

وفي أخرى زاد: وسألته عن الغلول؟ فقال: الغلول كل شيء غلّ من الإمام عليه السلام وأكل قال اليتيم وشبهه ^(٢).

٣- يزيد بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن السحت؟ فقال: الرشاً في الحكم ^(٣).

٤- السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: السحت ثمن الميتة، وثنم الكلب، وثنم الخمر، ومهر البغي، والرشوة في الحكم وأجر الكاهن ^(٤).

٥- رئيس المحدثين قال: قال عليه السلام: أجر الزانية سحت، وثنم الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت، وثنم الخمر سحت، وأجر الكاهن سحت، وثنم الميتة سحت، فأما الرشاً في الحكم فهو الكفر بالله العظيم ^(٥).

٦- حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه جميعاً عن جعفر بن محمد عن آبائه - صلوات الله عليهم - في وصية النبي لعلّي - من الله عليهما وآلهما - قال: يا علي من السحت: ثمن الميتة، وثنم الكلب، وثنم الخمر، ومهر الزانية، والرشوة في الحكم، وأجر الكاهن ^(٦).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٢، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٦٢، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: ص ٦٢، الحديث ٤.

٤- المصدر نفسه: ص ٦٢، الحديث ٥.

٥- المصدر نفسه: ص ٦٣، الحديث ٨.

٦- المصدر نفسه: ص ٦٣، الحديث ٩.

٧- الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين -عليه السلام- قال: أيما والٍ احتجب من حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه، وإن أخذ هدية كان غلولاً، وإن أخذ الرشوة فهو مشرك^(١).

٨- عمار بن مروان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: كل شيء غل من الإمام فهو سحت، والسحت أنواع كثيرة منها ما أصيب من أعمال الولاة الظلمة، ومنها أجور القضاة، ومنها أجور الفواجرة، وثمرن الخمر، والنيذ المسكر، والربا بعد البيئة، فأما الرشا يا عمار في الأحكام فإن ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله ﷺ^(٢).

٩- أمين الإسلام في مجمع البيان: قال روي عن النبي ﷺ: إن السحت هو الرشوة في الحكم وهو المروي عن علي عليه السلام^(٣).

١٠- قال وروي عن أبي عبد الله عليه السلام: إن السحت أنواع كثيرة فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله^(٤) *مركز تحقيق كتاب تيسر علوم إمامي*

١١- عبد الله بن سنان، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق؟ فقال: ذلك السحت^(٥).

١٢- سماعة عن أبي عبد الله -عليه السلام- قال: الرشا في الحكم هو الكفر بالله^(٦).

١٣- يوسف بن جابر قال: قال أبو جعفر عليه السلام: لمن رسول الله من نظر إلى فرج امرأة لا تحل له، ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس إليه لتفقهه

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٤، الحديث ١٠.

٢- المصدر نفسه: ص ٦٤، الحديث ١٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٦٥، الحديث ١٥.

٤- المصدر نفسه: ص ٦٥، الحديث ١٦.

٥- المصدر نفسه: ج ١٨، باب ٨ من أبواب آداب القاضي، ص ١٦٢، الحديث ١.

٦- المصدر نفسه: ص ١٦٢، الحديث ٣.

فسألهم الرشوة^(١).

١٤- جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من أكل السحت الرشوة في الحكم^(٢).

١٥- سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله^(٣).

١٦- جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: هدية الأمراء غلول^(٤).

١٧- السيد الرضي (في نهج البلاغة) عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - في عهد طويل كتبه إلى مالك الأشر حين ولّاه على مصر وأعمالها يقول فيه - بعد ذكر صفات القاضي -: وأكثر تعاقد قضائه وأفسح له في البذل ما يزيح علته، وتقل معه حاجته إلى الناس^(٥).

١٨- رئيس المحدثين في عيون الأخبار بأسانيد تقدمت في اسباغ الوضوء عن الرضا عن آبائه عن علي - صلوات الله عليهم أجمعين - في قوله تعالى: ﴿أَكَالُونَ لِلسَّحْتِ﴾^(٦) قال: هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته^(٧).

١٩- محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على أن يتحوّل من منزله فيسكنه؟ قال: لا بأس به^(٨).

١- الوسائل: ج ١٨، باب ٨ من أبواب آداب القاضي، ص ١٦٣، الحديث ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١٦٣، الحديث ٧.

٣- المصدر نفسه: ص ١٦٣، الحديث ٨.

٤- المصدر نفسه: ص ١٦٣، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: ص ١٦٣، الحديث ٩.

٦- المائة/٤٢.

٧- الوسائل: ج ١٢، باب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٦٤، الحديث ١١.

٨- المصدر نفسه: باب ٨٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٠٧، الحديث ٢.

٢٠- حكيم بن حكم الصيرفي قال: سمعت أبا الحسن وسأله حفص الأعور، فقال: إن عمال السلطان يشترون منا القرب والأداوى فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه منا فنرشوه حتى لا يظلمنا؟ فقال: لا بأس بها تصلح به مالك - ثم سكت ساعة ثم قال:- إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط؟ قلت: نعم، قال: فسدت رشوتك^(١).

٢١- حمزة بن حمران قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوماً يتحملون علومكم ويثبونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام، فقال: ليس أولئك بمستأكلين إنما ذاك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا^(٢).

هذا ما وصل إلينا في هذا الباب في كتاب الوسائل.

٢٢- وفي مجمع البحرين: أنه في الحديث لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرثي والرائش^(٣).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٣٧ من أبواب أحكام العقود، ص ٤١٠، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ج ١٨، باب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٢، الحديث ١٢.

٣- مجمع البحرين كتاب الرأء مادة رشو، ص ١٨٢.

ثم الكلام في مقامات:

المقام الأول:

الرشوة بحسب المعنى العرفي ما يعبر عنه في الفارسية تارة بـ «خر كريم نعل كردن» وأخرى بـ «دم كسى دیدن» وثالثة بـ «دم سیل چرب کردن» ومن المعلوم مغايرة هذا مع الإجارة والجمالة، فلو آجر نفسه للقضاء والحكم فلا يشمل الرشوة، نعم يندرج في أخذ الأجرة على الواجب العيني إذا كان القضاء عينياً وعلى الكفائي إذا كان كفائياً، فالمناسب تقرير الأصل في هذه المسألة أولاً لينفع المقام وغيره من سائر الواجبات كالافتاء والتجهيز وغير ذلك من المعاملات والعبادات.

فنقول: الحق أن مطلق الوجوب ولو كان عينياً تعيينياً لا ينافي جواز أخذ الأجرة ولا يكون أكل المال في مقابله أكلاً بالباطل كما يقال إن الواجب العيني التعيني يكون الإنسان مقهوراً على فعله، ولو امتنع يجوز إجباره من باب الأمر بالمعروف، فلا يتوقف استيفاء العمل على طيب نفسه فلا يكون مخيراً فيكون أكل المال بازائه أكلاً بالباطل.

هذا في العيني التعيني سواء كان عبادياً أم غيره، وأما سائر الأقسام فلا مانع من أخذ الأجرة عليها إذا كانت توصلية إلا إذا استفيد من دليلها كونها حقاً لأدمي على العامل، فيكون أخذ المال بازائه من ذي الحق أو غيره أكلاً له بازاء استيفاء الحق.

هذا ما يقال وفيه أن الإجبار مع عدم طيب النفس والامتناع لا يلزم سلب الاحترام والمالية إذ من الممكن أن الشارع أوجب على الإنسان عملاً يرجع نفعه إلى غيره لكن لم يسلب عنه وصف احترامه بأن أوجب الجامع بين المجاني منه ومع

العوض، فللعامل التبرع حيثُ والعمل باجارة نفسه أو الجعالة من هذا الغير في صورة اقدمه أو العمل بقصد الأجرة حتى يستحق أجرة المثل في صورة عدم اقدمه، والظاهر أن مجرد الايجاب على العمل النافع للغير ظاهر في إبقاء العمل على طبعه من الاحترام لا أقل من الشك، فيكون المرجع عمومات احترام عمل المسلم، فلا يحكم بسلب الاحترام حتى يثبت بالدليل بأن دلّ الدليل على أن الشارع ألقى جهة مالكية العامل وجهة اضافة العمل إليه، وإنما لاحظ جهة كون العمل راجعاً إلى نفسه من حيث كون الشارع مالكاً لنفس العامل وجوارحه، فيكون عمله عملاً له بهذه الآلة فليس للعامل في هذه الملاحظة إلا صرف الآلية بخلاف القسم الأول، فإن فيه لوحظ العامل على وجه الاستقلال، وأنه صاحب العمل.

وهذان القسمان يشاهدان بالوجدان في أوامر الموالي الظاهرية لعبيدهم، ألا ترى أنك قد تبعث خادماً ليكنس باب دار صديقك وتلاحظ في ذلك كون هذا مراعاة وخدمة واصله من نفسك إلى الصديق، غاية الأمر أن الخادم آلة في البين فلو أخذ الخادم الأجرة أو جعل من الصديق كان أكلاً بالباطل لعدم احترام عمله، وقد يوجب على الخادم أن يعمل للغير عملاً ويجعل الاختيار بيده إن شاء عمله تبرعاً وإن شاء عمله مع أخذ الأجرة من ذلك، فحيثُ وإن كان الخادم ملزماً على أصل العمل لكن لم يسلب هذه الملزمة احترام العمل، ومن هذا القبيل في الشرعيات الصناعات التي يجب على العارف بها كفاية مع وجود غيره وعيناً مع عدمه فإن الاجماع والسيرة قائمان على جواز أخذ الأجرة عليها في كلتا الحالتين.

ومن هنا يظهر أن كون العمل النافع للغير متعلق حق لهذا الغير لا يوجب اعتبار مجانيته، بل يلائم مع اعتبار محترميته ولهذا لو صرح بالحقية وجواز أخذ العوض لم يكن تناقضاً، وعلى هذا فالأصل في كل واجب جواز الاجارة والجعالة

فيه إذا كان فيه نفع عائد إلى الغير حتى يثبت من الدليل خلافه واعتباره المجانية، ولا فرق في ذلك بين العيني والكفائي والتعيني والتخييري، ويكون العمل في الجميع امتثالاً واثباتاً بالمستأجر عليه لا أنه اسقاط للمأمور به في صورة الكفاية بواسطة فعل المستأجر ولو بالاستئابة.

نعم هذا كله في التوصليات وأما الواجب التعبدية فهو وإن كان لا مانع فيه أيضاً من جهة الوجوب لما ذكرنا لكن المانع فيه كونه تعبدية يعتبر فيه القربة وهو لا يتمشى مع الاتيان بقصد أخذ الأجرة ولو فرض كون داعي الأجرة في طول داعي القربة بأن أتى بأصل العمل بداعي امثال أمره، وكان الداعي له إلى الاتيان بداعي الامثال استحقاق الأجرة إذ القرض أنه استؤجر للعمل القربى لدخالة جهة قريشه في حصول غرض المستأجر فيكون استحقاق الأجرة من هذه الجهة باعتبار له على قصد الامثال، وهذا المعنى وإن كان واقعاً ومتحققاً بناء على ما حقق في محله من أن القصد ليس له مؤنة وليس كسائر الصفات النفسانية من العلم والحب وغيرهما حيث إن اختيار أمرها ليس بيد الانسان، فلا يمكنه إيجاد العلم والحب في نفسه ولو كان له فيه ألف مصلحة، بل لا بد من وجود المبادئ في متعلق العشق والحب، وهذا بخلاف الإرادة حيث إنها كما توجد بوجود المبادئ في المتعلق توجد بوجودها في نفسها ولو كان المتعلق خالياً عن كل مصلحة ولغواً صرفاً، ألا ترى أنه لو وعدك شخص اعطاء ألف تومان على أن تمشي عشرة أقدام مع القصد بحيث لو تحققت الحركة بدون القصد لم يعطه وكان نفس الحركة خالية عن جميع المصالح، فهل ترى من نفسك أنك تقف ولا تتمكن من الحركة مع القصد من أجل أن نفس الحركة ليس فيها نفع؟ وكذلك في مقامنا أيضاً علق استحقاق الأجرة على العمل بقصد امثال أمره بحيث لو خلى عن هذا القصد لم يستحق ولم يأت بالمستأجر عليه، فإذا رأى ذلك يتمكن من إيجاد قصد الامثال في نفسه لكن

المانع أن مجرد هذا القصد لا يوجب القرب، وهذا يعلم بمراجعة الوجدان فإن القرب إنما يتحقق بواسطة حسن سريرة العبد وصفاء قلبه مع المولى، وهذا المعنى لا يتحقق فيما إذا كان الداعي والحامل له على العمل صرف الدرهم والدينار، فإنه لا يعامل مع الله تعالى بوجه وإنما يلاحظ الفلوس وليس له غرض سواه، ألا ترى أنه لو أمر أحد أحداً أن يخدمك وأعطاه بازاء كل يوم أجرة، وأقدم ذلك الشخص على خدمتك لمحض وصول الفلوس إليه بدون أن يكون له محبة أو معارفة، فهل ترى من نفسك الامتنان منه أو استحقاقه مدحاً وثواباً منك على خدمته؟ نعم تسر من خدمته من أجل أن الخدمة نافعة بحالك، فسروك من جهة وصولك إلى الطعام والشراب وغيرهما لا من العامل، ولو فرض أن هذا العامل يأتي العمل بداعي امثال أمرك والداعي له على ذلك طوياً استحقاق الأجرة.

وبالجملة صرف قصد الامثال يكون من القيود الراجعة إلى حسن الفعل مثل سائر أجزائه الصادرة من الجوارح، وأما الدخيل في الحسن الفاعلي فهو الحامل على العمل والباعث عليه.

فإن كان هو حسناً كان الفاعل أيضاً حسناً، وإن كان قبيحاً كان قبيحاً، وإن كان غير حسن ولا قبيح كان هو أيضاً كذلك، فلا يؤثر الداعي الثانوي في الفاعل شيئاً حتى يعاضد أو يزاحم الداعي الأولى في اقتضائه حسن الفاعل أو قبحه.

وأما قصد حصول الثواب أو الفرار من العقاب أو قضاء الدين أو سعة الرزق أو نزول الغيث أو وصول الخير في العمل الدنيوي أو رفع ظلمة القبر أو خفة الحساب أو غير ذلك من الحوائج الدنيوية والأخروية الراجعة إلى نفس الفاعل، فلا يضر جعلها غاية للامثال والاتيان بداعي الأمر فإن نفس طلب الحاجة من الله أمر محبوب مرغوب يوجب التقرب فلا ينافي الاخلاص، وبينه وبين

طلب الفلوس من زيد بون بعيد.

وبالجملة فعلى هذا يكون الاجارة والجمالة في التعبدية باطلة لعدم القدرة على المستأجر عليه، ومما يرشد إلى ما ذكرنا من أن المعيار في العبادة هو الحامل أن اختلاف درجات العبادة ليس إلا باختلافه فعبادة الأمير - ملوك الله - في غاية الارتفاع لأجل أن الحامل فيها ليس سوى أهلية الله تعالى للعبادة وعباداتنا في هذه المرتبة من الدناءة لأجل أن غاياتها ليست إلا استراحة أنفسنا ودفع المهالك عنها، فكما ينقص الداعي الأولى من درجة العبادة، فكذلك قد يوجب سقوط العمل عن العبادية رأساً.

فإن قلت: سلمنا جميع ما ذكرت لكنّه لا يلزم بطلان الاجارة على العبادة إذ يمكن للأجير أن يجاهد نفسه ويجعل نيته خالصة لوجهه الكريم فيستحق الأجرة، وذلك إما بكون الداعي المستقل في نفسه منحصراً في القربة، وإما بكون كل منه ومن داعي الأجرة مؤثراً مستقلاً، وإن كان الفعل مستنداً إلى مجموعهما من جهة امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد.

قلت: قد أجاب شيخنا المرتضى عن هذا بأنه لا بد في متعلق الاجارة أن يكون قابلاً لأن يوفى به بعقد الاجارة ويؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إياه، وقد عرفت عدم القابلية في العبادة، والمراد على ما أوضحه شيخنا الميرزا الشيرازي في التعليقة أن الأمر لا بد أن يكون له قابلية الداعوية المستقلة إلى متعلقه لأن الغرض منه في التوصليات أن يكون هو الداعي حيث لا داعي سواه، وعلى ما فرضنا لا يمكن أن يصير أمر «ف بالاجارة» داعياً مستقلاً فيما كان الداعي القريب ضعيفاً أو لم يكن أصلاً، فإن معنى الوفاء الاتيان بالعمل بعنوان استحقاق الغير له بازاء العوض، وهذا ما ذكرنا من منافاته للعبادية.

إلا أن يقال كما يظهر من الأستاذ - دام الله - الميل إليه بأن هذا إنما يجدي إذا كان

الداعي الأولي نفس الوفاء، وأمّا إذا كان هو الأمر به حتى يكون في البين ثلاثة دواع فداعي أصل العمل امتثال أمره، وداعي هذا هو الوفاء بالاجارة، وداعي هذا أمره، وقلنا: إنّ اللازم في العبادة حسن الداعي الأولي، ولو لم يكن هو امتثال الأمر المتعلق بالعنوان الأولي للعمل بل كان امتثال ما تعلق بالعنوان الثانوي، ولا أقل من أنه لا دليل في العبادات يفي باثبات هذا القيد فيرجع إلى أصالة البراءة عنه.

والحاصل أنّ متعلق أمر الاجارة في ما كان متعلق الاجارة عبادة وإن كان مع قطع النظر عن هذا الأمر غير قابل لأن يؤتى به بعنوان الوفاء لما ذكرنا من منافاة عنوان الوفاء لعنوان العبادة الموقوف على تحققه تحقق عنوان الوفاء، فيلزم من وجود عنوان الوفاء عدمه، ولهذا فيما لم يكن أمر كما في الجعالة لا يحيص عن البطلان - يعني فيما إذا كان الداعي الأولي هو الوفاء -، لكن مع وجود هذا الأمر يصلح المتعلق للوجود فحال هذا الأمر حال الأوامر التعبدية حيث أنّ متعلقها لتقيده بداعي الأمر غير قابل التحقق قبل الأمر ويصير كذلك بنفس الأمر، ولا دليل على لزوم كون متعلق الأمر مقدوراً مع قطع النظر عن الأمر.

فنهصل ممّا ذكرنا أنّه إن أتى بالعمل بداعي الأجرة لم يف بالاجارة، وإن أتى به بهذا الداعي بداعي أمره المتوجه إليه كان وفاء، والاجارة على كل حال صحيحة، وأمّا الجعالة فحيث لا أمر فيها، فينحصر طريق الصحة فيها في تحسين الداعي الأولي من الجهات الأخر القريية كتحصيل قوت النفس والعيال من حيث أنّه مطلوب المولى، وغير ذلك من الجهات الحسنة.

المقام الثاني:

الخبر الثالث عشر دال على أن سؤال الرشوة ممن احتاج الناس إليه لتفقهه حرام وظاهره كون المقابلة بين التفقه والرشوة، وبمناسبة الحكم والموضوع يفهم العرف من هذا الكلام أن التفقه اعتبر الشارع فيه المجانية ولم يجوز أخذ العوض بازائه بأي نحو كان سواء كان بعنوان الهدية كما هو الفرد الواقع للرشوة إذا كان مدفوعاً بازاء الحكم له من غير مبالاة بكونه حقاً أم باطلاً، أم كان بعنوان الأجرة أم بعنوان الجعل، فلفظ الرشوة وإن كان خاصاً لكن قرينة المقام شاهدة على عموم المناط، ولفظ التفقه باطلاقه شامل للافتاء والقضاء وتعليم المسائل.

نعم لا يشمل إلا ما هو الحق في كل من الثلاثة، فلا يشمل الرشوة بازاء الحكم على الباطل وهو مضافاً إلى اندراجها في قاعدة إذا حرم الله شيئاً حرم ثمنه، أمكن التمسك له بما تقدم على الثالث عشر من الأخبار مما اشتمل على قولهم: الرشأ في الحكم أو في الأحكام سحت أو كفر، فإن الأحكام المراد بها أحكام القضاة فيشمل الحق والباطل، وكذلك يشمل هذه الطائفة الهدية التي تبذل قبل الحكم أو قبل المرافعة جلباً لقلب القاضي، فإن قوله في الأحكام نظير قولك الاعطاء في الله أي في سبيل الله، فالمراد في المقام في سبيل الأحكام ولا شبهة في شموله للفرض. ولا فرق في حرمة الرشا بين احتياج الناس إليه وعدمه واحتياج نفسه وغناه.

نعم، في غير مورد الرشا من الأجرة والجعل على الحكم بالحق فصل بعضهم بين حاجة القاضي وعدم تعيين القضاء عليه وغيره، فجوزها في الأولى دون الثانية كما حكى عن ظاهر المقنعة والقاضي الجواز مطلقاً، والمشهور المنع مطلقاً، بل حكى عن جامع المقاصد دعوى النص والاجماع، والمدرک في المسألة بعد عدم

ارتباطها بمسألة الرشوة كما عرفت، ولا بمسألة الارتزاق من بيت المال منحصر في الثامن لاشتماله على أجور القضاة، وفي الحادي عشر والثالث عشر بناء على ما عرفت من عموم الرشوة فيه لمثل المقام، والحادي والعشرين ويمكن الخدشة في الحادي عشر بما أشار إليه شيخنا المرتضى -قدس سره- من امكان كون السحتية لأجل عدم القابلية لمنصب القضاء، لكونه منصوباً من قبل السلطان لا من جهة المبادلة بين القضاء والرزق. لكن الثالث عشر كما عرفت تام الدلالة.

نعم، مقتضى قوله احتاج الناس إلخ، التفصيل بين صورة احتياج الناس إليه وعدمه، فيقيّد به اطلاق الثامن، وقد يجمع بينهما بجعل القيد للإشارة إلى ما لا ينفك عن التفقه أو لا أقل من الاحتياج إلى نوع الفقيه واطلاق الاحتياج مضافاً إلى الشخص مع كون الاحتياج إلى نوعه غير عزيز.

وفصل الأستاذ -دام الله- تفصيلاً آخر، وهو أنه مع عدم الاحتياج إلى شخص القاضي لوجود مثله إن كان أمثاله لا يقدمون على القضاء إلا بالأجر كان هذا الشخص محتاجاً إليه، وإن كان فيهم من يقدم مجاناً لا يصدق كون هذا محتاجاً إليه، ولعل الوجه الثاني من ارجاع الاحتياج إلى النوع أظهر، لكن قد يجعل المعارضة بين هذين الخبرين مع الحادي والعشرين، حيث حصر في ذيله المستأكل بالعلم في الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق، طمعاً في حطام الدنيا، فيدل على أن الاستئكال على غير الوجه المحصور فيه محلل، ومن افراده أخذ الأجرة على الحكم بالحق.

وفيه أن غير المحصور فيه له فردان: الأول: مسألتنا، والثانية: الاعطاء على وجه البر والإحسان إليه، لكونه من أهل العلم والفقهاء.

كما أن أجور القضاة أيضاً له فردان: الأجر على القضاء بالحق وبالباطل،

وكذلك سؤال الرشوة ممن احتاج الناس إليه لتفقهه، قد عرفت عدم انحصاره فيما نحن فيه، وإذن فالنسبة بين الطرفين عموم من وجه، ولعل إطلاق الأخيرين أقوى من إطلاق الأول بملاحظة سبقه بالسؤال عن الاحسان على من تحمّل علومهم - عليهم السلام - وبيثها في شيعتهم - عليهم السلام -، فيكون ظاهراً ولو بعد ملاحظة الجمع في كون الغرض من الحصر رفع هذا التوهم عن ذهن السائل من غير نظر إلى تحقيق الحال من الجهات الآخر فيكون الحصر إضافياً.

وعلى هذا فيصير الأصل في هذا الواجب التوصل إلى أعني القضاء، حرمة أخذ الأجرة سواء كان كفائياً أم عينياً، وسواء مع احتياج القاضي أم غناه، وسواء كان البذل من أحد المتحاكمين أم من غيرهما حتى من بيت المال، إلا إذا أخذ من سهم الفقراء من جهة فقره لا من جهة القضاء، فهو نظير ما إذا أدى أحد المتحاكمين زكاته إليه، أو أدى ديناً من القاضي عليه إليه لجلب قلبه إلى جانبه.

ودعوى كون الثاني من الرشوة - إذ بعد ما فرض من عدم دخالة كون البذل بازاء الحكم له بلا واسطة في مفهوم الرشوة، وأنه يكفي الانتهاء إلى ذلك ولو كان المقصد الأولي من البذل جذب القلب، فلا فرق فيما يبذل لجذب القلب بين كونه إعطاءً مجانياً أو تعيين زكاته في هذا الاعطاء - مدفوعة بأنه قد أخذ في مفهوم الرشوة عرفاً كون المال مدفوعاً إلى غير مالكة ومستحقه، وإنما أعطاء من جهة القضاء له، فلو كان مالكاً ومستحقاً خرج عن موضوع الرشوة.

وعلى كلّ حال، فما ذكرنا من عدم جواز الأخذ من بيت المال بازاء القضاء إنما هو بملاحظة الأصل المستفاد من الخبرين، وأما بملاحظة النص الخاص فيدل على جواز الأخذ من خصوص بيت المال مع الاقتصار على ما يرفع العلة وتقليل الحاجة الخبر السابع عشر.

المقام الثالث:

كما يحرم على القاضي أخذ الرشوة، كذلك يحرم على الدافع دفعه، والنبوي المتقدم المنقول عن مجمع البحرين دالّ عليه، وضعف سنده منجبر بالعمل، فإنّ الاجماع واقع على ما ادّعاه في الجواهر على الحرمة على وجه الموضوعية لا من جهة الإعانة على الاثم. وعلى هذا يشكل ما ذكره وأرسلوه ارسال المسلّم من استثناء صورة توقف الوصول إلى الحقّ على دفع الرشوة، فيجوز للدافع ويحرم على الآخذ، إذ غاية ما يتمسك له أدلّة نفى الحرج وهو مشكل، ألا ترى أنّه لا يحكم بمجرد الحرج في ترك شرب الخمر بجوازه وهكذا في سائر المحرمات النفسية.

ويمكن الجواب كما قرره الأستاذ - دام ظله - بتقديم مقدمتين:

الأولى: إنّ تحمّل الظلم بدفع المال أو بالامتناع من دفعه شاق على النفوس ولو كان المال يسيراً، ولذا قد ينجر الأمر إلى اتلاف النفوس، ومن هنا تراهم يفرقون في باب الوضوء بين الخوف في تحصيل الماء على المال من اللص، وبين توقفه على الشراء، فاكتفوا في الأول على سرقة مال يسير، وأوجبوا في الثاني شراءه ولو بأضعاف ثمن المثل ما لم تجحف بالحال، وليس وجه لهذا الفرق إلّا ما ذكرنا من إباء النفوس عن دفع المال ظلماً ولو كان يسيراً، وإنّه يبلغهم من المشقة فيه ما لا يبلغهم في الشراء بالثمن الكثير حتّى إنّ من لا يتأثر بذلك يعد مريضاً.

الثانية: إنّ بعضاً من المحرمات يكون مناطاتها معلومة عندنا، وعلم من مذاق الشرع أنّها لا تدور مدار الحرج بل هي باقية على التحريم ولو بلغ الترك من الحرج ما بلغ. وهذا نظير شرب الخمر والزنا واللواط وأمثالها ممّا لا يلتزم أحد له حظ من هذا الدين بجوازها عند وجود الحرج بتركها. ففي هذا القسم لا بد من التزام التخصيص في أدلّة نفى الحرج ولنا محرمات و واجبات أخر نشك في

مناطاتها بحسب مقام الثبوت ويحتمل ارتفاع المناط عند الحرج، ولا نستبعده وذلك مثل إطاعة الوالدين. ألا ترى أنه لو أمرك الوالد بوضع ما يصنع من الكاغذ شبه القلنسوة على رأسك والمشي في مجمع من الناس، فهل ترى ارتفاع وجوب الإطاعة حيثئذ مستبعداً بعيداً عن مذاق أهل الشرع كاستبعادهم في الحرج بترك شرب الخمر؟

ففي هذا القسم لنا دليلان بحسب مقام الإثبات متعارضان:

الأول: على التحريم وهو إطلاق دليل تحريم أصل العمل.

والثاني: على جوازه وهو عموم لاحرج ومن المعلوم حكومة الثاني على الأول. إذا عرفت ذلك. فنقول: مقامنا قد اجتمع فيه عنوانان: أحدهما عنوان دفع الرشوة، والثاني عنوان الإعانة على أخذ الرشوة الذي هو الإثم. ومن الواضح كون كل من العنوانين من القسم الثاني، فالتمسك بعموم لاحرج، لا مانع فيه.

فإن قلت: الحاكم الأخذ للرشوة فاسق لا محالة، فإذا توقف الأمر على إجباره من عليه الحق وتوليه بنفسه لإخراج الحق من ماله لم يتعين الحق إذا لم يكن عيناً خارجياً وكان كلياً في الذمة فيما عتبه، فكيف يجوز للدافع أخذه؟

قلت: يمكن أخذه إتياء حيثئذ من باب المقاصة لعدم حاجتها إلى إذن الحاكم كذا ذكره الأستاذ - رحمه الله - .

فإن قلت: فأين الأخبار الدالة على أن من ترافع إلى قضاة الجور فما أخذه بحكمهم سحت وإن كان حقه ثابتاً؟

قلت: مصب تلك الأخبار قضاة المخالفين الذين هم غاصبون للمناصب الإلهية من أهلها.

المقام الرابع:

هل الرشوة في غير الحكم كالرشوة في الحكم بقول مطلق؟ الظاهر العدم لعدم الدليل عليه سوى إطلاق السابغ المنصرف إلى الحكم.

نعم، لا بأس بإطلاق قوله فيه: «وإن أخذ - يعني الوالي - هدية كان غلواً»، كقوله في السادس عشر: هدية الأمراء غلول. وأما الثامن عشر فهو مجمل كما ذكره شيخنا المرتضى - نسرته - لكن الخبرين الأولين أيضاً لا يمكن إثبات التحريم بهما حتى في مقام الدفع للحاجة المباحة، بل القدر المتيقن صورة الدفع للحاجة المحرمة أو المرددة بين المحرمة والمباحة، وهذا أيضاً لا حاجة في تحريمه إليهما لاندراجهما في قاعدة إذا حرم الله شيئاً الخ، وآية: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾^(١).

و يدلّ على التفصيل بين الحاجة المحرمة والمباحة الخبر العشرون وعلى جواز الدفع للوصول إلى الحاجة المباحة الخبر التاسع عشر، فإن الظاهر كما استظهره الأساطين كون المنزل مشتركاً مثل المدرسة وسائر الأوقاف، ومن هذا القبيل الدفع إلى ظالم ليدفع ظلم ظالم آخر إذا كان كل من الدافع والمدفوع إليه عالماً بثبوت الحق، أو بوجود المستمسك الشرعي من يد أو حكم حاكم أو نحوها على ثبوته، بل يكون الأخذ حينئذ أيضاً جائزاً لأنه عمل مباح، إذ كما جاز لمن له الحق في صورة القدرة أخذ حقه والدفاع عن ماله ولو انجرّ إلى هتك المقصد العرض ونحوه لأن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال ولي الواجد يُحل عقوبته وعرضه، كذلك يجوز لهذا الظالم الذي بعثه ذو الحق لأنه نائبه ووكيله. وإذا كان عمله مباحاً كان محترماً فيستحق بإزائه العوض فيصح الإجارة والجمالة فيه.

وأما إذا كان الحق ثابتاً لدى الدافع وغير ثابت لدى المدفوع إليه سواء قام مستمسك شرعي عنده على الخلاف أو لم يقم لا على الوفاق ولا على الخلاف، فلا شبهة في عدم الجواز للمدفوع إليه.

وأما الدافع فعمل المدفوع إليه عنده تجرّ فهو يصير سبباً لمخالفة المدفوع إليه الحكم الظاهري المجعول في حقه، لكونه شاكاً لكن الدافع عالم بكونه مخالفة حكم ظاهري لا واقع تحته، فليس دفعه بنظره تسبباً منه إلى المعصية الحقيقية وإنما هو تسبب إلى مخالفة الحكم الظاهري المخالف للواقع، فحرمة هذا التسبب مبني على القول بأن إظهار مخالفة المولى ولو في ضمن العمل الخارجي الغير المبغوض يوجب مبغوضية هذا الفعل الخارجي أولاً، فعلى الأول يدخل في المعاونة على الإثم فيقتصر في جوازه على صورة الحرج بتركه كما مر وعلى الثاني لا مانع عنه مطلقاً.

ومن المكاسب المحرّمة

معونة الظالمين في ظلمهم و إمانة الظالم بقول مطلق

ولو بغير الظلم والحرام

مركز تحقيق كتاب توتير علوم إسلامي

و تحرير البحث في المسألة يقتضي التبرك بذكر الأخبار الواردة عن أهل الذكر - سلام الله عليهم أجمعين - فنقول راجياً لعناية آل الرسول ﷺ:

١- أبو بصير، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد لا ولا مدة قلم، إنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله، أو حتى يصيبوا من دينه مثله (الوهم من ابن أبي عمير) ^(١).

٢- ابن أبي يعفور قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جعلت فداك إنه ربّما أصاب الرجل منّا الضيق أو الشدة فيدعى إلى البناء بينه، أو النهر يكرهه، أو المسناة يصلحها، فما تقول في ذلك؟

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٢٩، الحديث ٥.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وأن لي ما بين لابتيتها، لا ولا مدة بقلم، إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد^(١).

٣- جهم بن حميد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أما تغشى سلطان هؤلاء؟ قال، قلت: لا. قال: ولم؟ قلت: فراراً بديني. قال: وعزمت على ذلك؟ قلت: نعم. قال لي: الآن سلم لك دينك^(٢).

٤- يونس بن يعقوب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تعنهم على بناء مسجد^(٣).

٥- ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من سؤد اسمه في ديوان ولد سابع، حشره الله يوم القيامة خنزيراً^(٤).

٦- الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عن رسول الله ﷺ في حديث المناهي، قال: ألا ومن علّق سوطاً بين يدي سلطان، جعل الله ذلك السوط يوم القيامة ثعباناً من النار طوله سبعون ذراعاً يسلطه الله عليه في نار جهنم وبش المصير^(٥).

٧- السكوني عن جعفر بن محمد عن آبائه - صلوات الله عليهم - قال: قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دواتاً، أو ربط لهم كيساً، أو مدّ لهم مدة قلم فاحشروهم معهم^(٦).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٢٩، الحديث ٦.

٢- المصدر نفسه: الحديث ٧.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٩، الحديث ٨.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٠، الحديث ٩.

٥- المصدر نفسه: ص ١٣٠، الحديث ١٠.

٦- المصدر نفسه: ص ١٣٠، الحديث ١١.

٨- وبهذا الإسناد قال: قال رسول الله ﷺ: ما اقترَبَ عبدٌ من سلطانٍ جائرٍ إلاَّ تباعدَ من الله، ولا كثرَ ماله إلاَّ اشتدَّ حسابه، ولا كثرَ تبعه إلاَّ كثرَت شياطينه^(١).

٩- وبالإسناد قال: قال رسول الله ﷺ: إِيَّاكُمْ وَأَبْوَابُ السُّلْطَانِ وَحَوَاشِيهَا فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَحَوَاشِيهَا أَبْعَدَكُمْ مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَنْ أَثَرُ السُّلْطَانِ عَلَى اللَّهِ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَرَعَ وَجَعَلَهُ حَيْرَانًا^(٢).

١٠- رئيس المحدثين بإسناده السابق في عيادة المريض عن رسول الله ﷺ في حديث قال: من تولى خصومة ظالم أو أعانه عليها، نزل به ملك الموت بالبشرى بلعنه ونار جهنم وبئس المصير ومن خفَّ لسلطان جائرٍ في حاجة، كان قرينه في النار ومن دلَّ سلطاناً على الجور، قرن مع هامان وكان هو والسلطان من أشدَّ أهل النار عذاباً. ومن عظم صاحب دنيا وأحبته لطمع دنياه، سخط الله عليه وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار، ومن علَّق سوطاً بين يدي سلطان جائر، جعلها الله حية طولها سبعون ألف ذراع فيسلطه الله عليه في نار جهنم خالداً فيها مخلداً، ومن سعى بأخيه إلى سلطان ولم ينله منه سوء ولا مكروه، أحبط الله عمله، وإن وصل منه إليه سوء أو مكروه أو أذى جعله الله في طبقة مع هامان في جهنم^(٣).

١١- ورام بن أبي فراس في كتابه قال: قال ﷺ: من مشى إلى ظالم ليعينه وهو يعلم أنه ظالم، فقد خرج من الإسلام^(٤).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٠، الحديث ١٢.

٢- المصدر نفسه: ص ١٣٠، الحديث ١٣.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣١، الحديث ١٤.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣١، الحديث ١٥.

قال: وقال ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين الظلمة وأعوان الظلمة وأشباه الظلمة حتى من برى لهم قلماً ولاق لهم دواة، قال: فيجتمعون في تابوت من حديد ثم يرمى بهم في جهنم^(١).

١٢- صفوان بن مهران الجمال قال: دخلت على أبي الحسن الأول ﷺ فقال لي: يا صفوان كل شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً. قلت: جعلت فداك أي شيء؟ قال: اكراؤك جمالك من هذا الرجل - يعني هارون الرشيد - قال: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا للصيد ولا للهو ولكني أكريته لهذا الطريق - يعني طريق مكة - ولا أتولاه بنفسي ولكن أبعث معه غلماناً، فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحب بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار. قال صفوان: فذهبت فبعثت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني فقال لي: يا صفوان بلغني أنك بيعت جمالك؟ قلت: نعم، قال: ولم؟ قلت: أنا شيخ كبير وأن الغلمان لا يفنون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات إنني لأعلم من أشار عليك بهذا، أشار عليك بهذا موسى بن جعفر. قلت: ما لي ولموسى بن جعفر، فقال: دع هذا عنك فوالله لولا حسن صحبتك لقتلتك^(٢).

١٣- محمد بن عذافر عن أبيه قال: قال أبو عبد الله ﷺ: يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة؟ قال: فوجم أبي فقال له أبو عبد الله ﷺ: لما رأى ما أصابه: أي عذافر إننا خوفتك بما خوفاًني الله عز وجل به. قال محمد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتى مات^(٣).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به ص ١٣١، الحديث ١٦.

٢- المصدر نفسه: ص ١٣١، الحديث ١٧.

٣- المصدر نفسه: ص ١٢٨، الحديث ٣.

١٤- سهل بن زياد رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾^(١) قال: هو الرجل يأتي السلطان فيحب بقاءه إلى أن يدخل يده إلى كيسه فيعطيه^(٢).

١٥- محمد بن هشام عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن قوماً ممن آمن بموسى عليه السلام قالوا: لو أتينا عسكر فرعون فكنا فيه ونلنا من دنياه حتى إذا كان الذي نرجوه من ظهور موسى صرنا إليه، ففعلوا فلما توجه موسى عليه السلام ومن معه هاربين من فرعون ركبوا دوابهم وأسرعوا في السير ليلحقوا موسى عليه السلام وعسكره فيكونوا معهم، فبعث الله ملكاً فضرب وجوه دوابهم فردّهم إلى عسكر فرعون فكانوا فيمن غرق مع فرعون^(٣).

١٦- بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: حق على الله عز وجل أن تصبروا مع من عشتم معه في دنياه^(٤).

١٧- عياض عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: ومن أحب بقاء الظالمين فقد أحب أن يعصى الله^(٥).

١٨- محمد بن مسلم قال: كنا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة، فنظر إلى الناس يمرّون أفواجا فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: أصلحك الله ولى المدينة وال فغدا الناس إليه يهتثونه فقال: إن الرجل ليغدي عليه بالأمر يهتث به وأنه لباب من أبواب النار^(٦).

١- هود: ١١٣.

٢- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٣، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣٤، الحديث ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٤، الحديث ٣.

٥- المصدر نفسه: ص ١٣٤، الحديث ٥.

٦- المصدر نفسه: باب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٥، الحديث ٢.

١٩- إبراهيم بن مهاجر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام فلان يقرؤك السلام وفلان وفلان، فقال: وعليهم السلام، قلت: يسألونك الدعاء قال: وما لهم؟ قلت: حبسهم أبو جعفر، فقال: وما لهم وما له؟ فقلت: استعملهم فحبسهم، فقال: وما لهم وماله، ألم أنهم، ألم أنهم، ألم أنهم؟ هم النار هم النار هم النار ثم قال: اللهم احدث عنهم سلطانهم قال: فانصرفنا من مكة فسألنا عنهم فإذا هم قد أخرجوا بعد الكلام بثلاثة أيام^(١).

٢٠- داود بن زربي قال: أخبرني مولى لعلي بن الحسين -عليهما السلام- قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت: جعلت فداك لو كلمت داود بن علي أو بعض هؤلاء فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل -إلى أن قال: - جعلت فداك ظننت أنك إنما كرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وإن كل امرأة لي طالق وكل مملوك لي حر، وعلي وعلي ان ظلمت أحداً أو جرت عليه وإن لم أعدل، قال: كيف؟ قلت: فأعدت عليه الأيمان فرفع رأسه إلى السماء فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك^(٢).

٢١- حميد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني وليت عملاً فهل لي من ذلك مخرج؟ فقال: ما أكثر من طلب المخرج من ذلك فعسر عليه، قلت: فما ترى؟ قال: أرى أن تتقي الله عز وجل ولا تعود^(٣).

٢٢- مسعدة بن صدقة، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان يعملون لهم ويحبونهم ويوالونهم؟ قال: ليس هم من الشيعة ولكنهم من أولئك، ثم قرأ أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية:

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٥، الحديث ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ١٣٦، الحديث ٤.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣٦، الحديث ٥.

﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ - إِلَى قَوْلِهِ : - وَ لَكِن كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾^(١) قال: الخنازير على لسان داود، والقردة على لسان عيسى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه، لبش ما كانوا يفعلون، قال: كانوا يأكلون لحم الخنزير ويشربون الخمر ويأتون النساء أيام حيضهن ثم احتج الله على المؤمنين الموالين للكفار فقال: ﴿ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِبَشْسِ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَ لَكِن كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ فنهى الله عز وجل أن يوالي المؤمن الكافر إلا عند التقية^(٢).

٢٣- سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار^(٣).

٢٤- علي بن أبي حمزة قال: كان لي صديق من كتاب بني أمية فقال لي: استأذن لي على أبي عبد الله عليه السلام فاستأذنت له عليه فأذن له، فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال: جعلت فداك إني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيرا وأغمضت في مطالبه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئا إلا ما وقع في أيديهم. قال: فقال الفتى: جعلت فداك فهل لي مخرج منه؟ قال: إن قلت لك تفعل؟ قال: أفعل: قال له: فاخرج من جميع ما كسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به وأنا أضمن لك على الله عز وجل الجنة، فأطرق الفتى

١- المائدة: ٧٨-٨١.

٢- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٨، الحديث ١٠.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣٨، الحديث ١٢.

طويلاً ثم قال له: لقد فعلت جعلت فداك. قال ابن أبي حمزة: فرجع الفتى معنا إلى الكوفة فما ترك شيئاً على وجه الأرض إلا خرج منه حتى ثيابه التي كانت على بدنه، قال: فقسمت له قسمة واشترينا له ثياباً وبعثنا إليه بنفقة، قال: فما أتى عليه إلا أشهر قلائل حتى مرض فكنّا نعوّده، قال: فدخلت يوماً وهو في السوق قال: ففتح عينيه ثم قال لي: يا علي وفي لي والله صاحبك، قال: ثم مات فتولينا أمره، فخرجت حتى دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فلما نظر إليّ قال لي: يا علي وفينا والله لصاحبك، قال: فقلت: صدقت جعلت فداك والله هكذا قال لي عند موته ^(١).

٢٥- الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث طويل: وأما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر وولاية ولاته، فالعمل لهم والكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام محرم معذب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأن كل شيء من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر، وذلك أن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كله فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم، إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة ^(٢).

٢٦- عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل؟ قال: لا، إلا أن لا تقدر على شيء تأكل ولا تشرب ولا تقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت - عليهم السلام - ^(٣).

هذا ما عثرت عليه في الوسائل من نصوص المنع.
و أما نصوص الجواز فهي أيضاً كثيرة.

١- أبو بكر الحضرمي قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعنده إسماعيل ابنه

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٤، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: باب ٢، ص ٥٥، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ج ٦، باب ١٠ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٥٣، الحديث ٢.

فقال: ما يمنع ابن أبي السماك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس، ثم قال لي: لم تركت عطاءك؟ قال: مخافة على ديني، قال: ما منع ابن أبي السماك أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً^(١).

٢- الحسن بن الحسين الأنباري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: كتبت إليه أربع عشرة سنة أستاذته في عمل السلطان، فلما كان في آخر كتاب كتبه إليه أذكر أنني أخاف على خيطة عنقي وأن السلطان يقول لي: إنك رافضي ولسنا نشك في أنك تركت العمل للسلطان للرفض. فكتب إلي أبو الحسن عليه السلام: فهمت كتابك وما ذكرت من الخوف على نفسك، فإن كنت تعلم أنك إذا وليت عملت في عملك بما أمر به رسول الله صلى الله عليه وآله ثم تصير أعوانك وكتابك أهل ملتك فإذا صار إليك شيء واسيت به فقراء المؤمنين حتى تكون واحداً منهم كان ذا بذا، وإلا فلا^(٢).

٣- الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد عليهم السلام ويخرج مع هؤلاء في بعثهم فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعثه الله على نيته، قال: وسألته عن رجل مسكين خدّمهم رجاء أن يصيب معهم شيئاً فيعيّنه الله به فمات في بعثهم؟ قال: هو بمنزلة الأجير إنّه إنّا يعطي الله العباد على نياتهم^(٣).

٤- مفضل بن مريم الكاتب قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وقد أمرت أن أخرج لبني هاشم جوائز فلم أعلم إلا وهو على رأسي، فوثبت إليه فسألني عما أمرهم، فناولته الكتاب فقال: ما أرى لإسماعيل هيهنا شيئاً، فقلت: هذا الذي

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٥١ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٥٧، الحديث ٦.

٢- المصدر نفسه: باب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٥، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤٦، الحديث ٢.

خرج إلينا، ثم قلت: جعلت فداك قد ترى مكاني من هؤلاء القوم، فقال: أنظر ما أصبت فعدي به على أصحابك فإن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ (١) (٢).

٥- محمد بن عيسى العبيدي قال: كتب أبو عمر الحذاء إلى أبي الحسن عليه السلام وقرأت الكتاب، والجواب بخطه يعلمه أنه كان يختلف إلى بعض قضاة هؤلاء وأنه صير إليه وقوفاً ومواريث بعض ولد العباس أحياء وأمواتاً، وأجرى عليه الأرزاق وأنه كان يؤدي الأمانة إليهم، ثم إنه بعد عاهد الله تعالى أن لا يدخل لهم في عمل وعليه مؤونة وقد تلف أكثر ما كان في يده وأخاف أن ينكشف عنه ما لا يجب أن ينكشف من الحال، فإنه منتظر أمرك في ذلك فما تأمر به؟ فكتب عليه السلام إليه: لا عليك وإن دخلت معهم، الله يعلم ونحن ما أنت عليه (٣).

٦- ابن جمهور وغيره من أصحابنا، قال: كان النجاشي وهو رجل من الدهاقين عاملاً على الأهواز وفارس، فقال بعض أهل عمله لأبي عبد الله عليه السلام: إن في ديوان النجاشي عليّ خراجاً وهو ممن يدين بطاعتك فإن رأيت أن تكتب له كتاباً، قال فكتب إليه كتاباً: بسم الله الرحمن الرحيم سرّ أخاك يسرّك الله، فلما ورد عليه وهو في مجلسه فلما خلا ناوله الكتاب وقال له هذا كتاب أبي عبد الله عليه السلام فقبله ووضع على عينيه ثم قال: ما حاجتك؟ فقال: عليّ خراج في ديوانك. قال له: كم هو؟ قلت: هو عشرة آلاف درهم، قال: فدعا كاتبه فأمره بأدائها عنه، ثم أخرج مثله فأمره أن يشتها له لقابل، ثم قال: هل سررتك؟ قال: نعم، قال: فأمر له بعشرة آلاف درهم أخرى. فقال له: هل سررتك؟ فقال: نعم جعلت فداك،

١- هود: ١١٤.

٢- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٣، الحديث ١٧.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤٣، الحديث ١٤.

فأمر له بمركب ثم أمر له بجارية و غلام وتحت ثياب في كل ذلك يقول هل سررتك، فكلما قال نعم، زاده حتى فرغ، قال له: احمل فرش هذا البيت الذي كنت جالساً فيه حين دفعت إلي كتاب مولاي فيه وارفع إلي جميع حوائجك، قال: ففعل وخرج الرجل فصار إلى أبي عبد الله عليه السلام بعد ذلك فحدثه بالحديث على وجهته، فجعل يستبشر بما فعل، فقال له الرجل: يا بن رسول الله ﷺ كأنه قد سرك ما فعل بي، قال: إي والله لقد سر الله ورسوله ﷺ ^(١).

٧- رجل من بني حنيفة من أهل بست وسجستان، قال: وافقت أبا جعفر عليه السلام في السنة التي حج فيها في أول خلافة المعتصم فقلت له وأنا معه على المائدة وهناك جماعة من أولياء السلطان: إننا جعلت فداك رجل يتولاكم أهل البيت ويحبكم وعلي في ديوانه خراج فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليه بالإحسان إلي، فقال لي: لا أعرفه، فقلت جعلت فداك أنه على ما قلت من محبتكم أهل البيت وكتابك ينفعني عنده، فأخذ القرطاس فكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فإن موصل كتابي هذا ذكر عنك مذهباً جميلاً وأتينا لك من عملك ما أحسنت فيه فأحسن إلى اخوانك واعلم أن الله عز وجل سائلك عن مشاقل الذر والخردل، قال: فلما وردت سجستان سبق الخبر إلى الحسين بن عبد الله النيسابوري وهو الوالي، فاستقبلني على فرسخين من المدينة، فدفعته إليه الكتاب فقبله ووضعته على عينيه وقال: ما حاجتك؟ فقلت: خراج علي في ديوانك، فأمر بطرحه عني، وقال: لا تؤدّ خراجاً ما دام لي عمل، ثم سألني عن عيالي فأخبرته بمبلغهم، فأمر لي ولهم بما يقوتنا وفضلاً فما أدت في عمله خراجاً مادام حياً ولا قطع عني صلته حتى مات - رحمه الله ^(٢).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٢، الحديث ١٣.

٢- المصدر نفسه: ص ١٤١، الحديث ١١.

٨- زياد بن أبي سلمة قال دخلت على أبي الحسن موسى فقال لي: يا زياد إنك لتعمل عمل السلطان، قال، قلت: أجل، قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروءة وعلي عيال وليس وراء ظهري شيء؟ فقال لي: يا زياد لئن أسقط من حالك فأنقطع قطعة قطعة أحب إلي من أن أتولى لأحد منهم عملاً أو أطأ بساط رجل منهم إلا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: إلا لتفريج كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه، يا زياد إن أهون ما يصنع الله جل وعز بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سراق من نار إلى أن يفرغ الله عز وجل من حساب الخلائق، يا زياد فإن وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى اخوانك فواحدة بواحدة والله من وراء ذلك، يا زياد أيها رجل منكم تولى لأحد منهم عملاً ثم ساوى بينكم وبينه فقولوا له: أنت متحل كذاب، يا زياد إذا ذكرت مقدرتك على الناس فاذكر مقدرة الله عليك غداً ونفاد ما أتيت إليهم عنهم وبقاء ما أتيت إليهم عليك^(١).

٩- أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال ذكر عنده رجل من هذه العصابة قد وتي ولاية فقال: كيف صنيعه إلى اخوانه؟ قال قلت: ليس عنده خير، قال أف يدخلون فيها لا ينبغي لهم ولا يصنعون إلى اخوانهم خيراً^(٢).

١٠- إبراهيم بن أبي محمود عن علي بن يقطين قال قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما تقول في أعمال هؤلاء؟ قال: إن كنت لابد فاعلاً فاتق أموال الشيعة، قال: فأخبرني علي أنه كان يجيبها من الشيعة علانية ويردها عليهم في السر^(٣).

١١- رئيس المحدثين بإسناده عن عبيد بن زرارة أنه قال بعث أبو عبد الله عليه السلام رجلاً إلى زياد بن عبيد الله فقال: داو نقص عملك^(٤).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٠، الحديث ٩.

٢- المصدر نفسه: ص ١٤١، الحديث ١٠.

٣- المصدر نفسه: ص ١٤٠، الحديث ٨.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٩، الحديث ٤.

١٢- قال: وقال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج

الاخوان^(١).

١٣- الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه في حديث المناهي قال:

قال رسول الله ﷺ: من تولّى عرافة قوم أتى به يوم القيامة ويدها مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله عز وجل أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم وبئس المصير^(٢).

١٤- رئيس المحدثين في عقاب الأعمال بسند تقدم في عيادة المريض عن

النبي ﷺ في حديث قال: من أكرم أخاه فإنما يكرم الله عز وجل فما ظنكم بمن يكرم الله عز وجل إن يفعل به ومن تولّى عرافة قوم ولم يحسن فيهم حبس على شفير جهنم بكل يوم ألف سنة وحشر ويده مغسولة إلى عنقه فإن كان قام فيهم بأمر الله أطلقها الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنم سبعين خريفاً^(٣).

١٥- يونس بن عمار قال: وصفت لأبي عبد الله عليه السلام من يقول بهذا الأمر ممن

يعمل عمل السلطان، فقال عليه السلام: إذا ولوكم يدخلون عليكم المرفق وينفعونكم في حوائجكم؟ قال قلت: منهم من يفعل ذلك ومنهم من لا يفعل، قال: من لم يفعل ذلك منهم فابراًوا منه، برئ الله منه^(٤).

هذه نصوص الجواز.

وهنا روايتان دالتان على الكراهة:

١- محمد بن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: ما من جبار إلا

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٩، الحديث ٣.

٢- المصدر نفسه: باب ٤٥، ص ١٣٦، الحديث ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ١٣٧، الحديث ٧.

٤- المصدر نفسه: باب ٤٦، ص ١٤٢، الحديث ١٢.

ومعه مؤمن يدفع الله عز وجل به عن المؤمنين وهو أقلهم حظاً في الآخرة يعني أقل المؤمنين حظاً بصحبة الجبار^(١).

٢- ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً من كتاب مسائل الرجال عن أبي الحسن علي بن محمد -عليهما السلام- إنَّ محمد بن علي بن عيسى كتب إليه يسأله عن العمل لبني العباس وأخذ ما يتمكن من أموالهم هل فيه رخصة؟ فقال: ما كان المدخل فيه بالجبر والقهر فالله قابل العذر، وما خلا ذلك فمكروه، ولا محالة قليله خير من كثيره، وما يكفر به ما يلزمه فيه من يرزقه و على يديه ما يسرك فينا وفي موالينا، قال فكتبت إليه في جواب ذلك أعلمه أنَّ مذهبي في الدخول في أمرهم وجود السبيل إلى إدخال المكروه على عدوه و انبساط اليد في التشفي منهم بشيء أتقرب به إليهم، فأجاب: من فعل ذلك فليس مدخله في العمل حراماً بل أجراً وثواباً^(٢).

و خمس روايات دالة على الاستحباب علاوة على ذيل هذه الرواية أربعة منها في الوسائل وهي هذه:

١- رئيس المحدثين بإسناده عن علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن موسى بن جعفر -عليهما السلام- إنَّ لله تبارك وتعالى مع السلطان أولياء يدفع عن أوليائه^(٣).

٢- قال وفي خبر آخر: أولئك عتقاء الله من النار^(٤).

٣- وفي المقنع قال: روي عن الرضا عليه السلام أنه قال: إنَّ لله مع السلطان أولياء

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٤، الحديث ٤.

٢- المصدر نفسه: باب ٤٥، ص ١٣٧، الحديث ٩.

٣- المصدر نفسه: باب ٤٦، ص ١٣٩، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: ص ١٣٩، الحديث ٢.

يدفع بهم عن أوليائه^(١).

٤- وفي الأمالي مسنداً عن زيد الشحام قال: سمعت الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: من تولى أمراً من أمور الناس فعدل وفتح بابه ورفع بستره ونظر في أمور الناس كان حقاً على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة ويدخله الجنة^(٢).

والخامس منها ما حكى عن النجاشي في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع ونسبته إلى الكشي سهو كما يعرف بالمراجعة قال:

و حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال: وفي رواية محمد بن إسماعيل قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه ويصلح الله بهم أمور المسلمين، إليهم ملجأ المؤمن من الضر وإليهم يفرج ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة، أولئك هم المؤمنون حقاً، أولئك أمناء الله في أرضه، أولئك نور في رعيتهم يوم القيامة ويظهر نورهم لأهل السموات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة تضيئ منهم القيامة خلّقوا والله للجنة وخلقت الجنة لهم فهنئاً 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 منهم يا محمد^(٣).

وهنا رواية أخرى دالة على الوجوب وهي ما رواه في الوسائل عن عبد الله ابن جعفر في قرب الإسناد عن محمد بن عيسى عن علي بن يقطين أو عن زيد عن

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٣٩، الحديث ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ١٤٠، الحديث ٧.

٣- رجال النجاشي: ج ٢/٢١٦ برقم ٨٩٤.

علي بن يقطين أنه كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام : إن قلبي يضيق بما أنا عليه من عمل السلطان وكان وزيراً لهارون - عليه السلام - فإن أذنت جعلني الله فداك هربت منه، فرجع الجواب: لا آذن لك بالخروج من عملهم، واتق الله أو كما قال ^(١).
هذه جملة ما وصل إلي من أخبار الباب في كتاب الوسائل.



١- الوسائل: ج ١٢، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، ص ١٤٣، الحديث ١٦.

إذا عرفت ذلك فهنا مقامات:

الأول:

ظاهر معونة الظالم هو رجوع المعونة إلى وصف ظلمهم، فلو لم يكن قرينة لابتدأ من حمل ما دلّ على حرمة هذا العنوان على حرمة ما ذكرنا على نحو سائر المعاصي لكن في أخبار الباب ما يبيّن كون المراد حرمة جميع أقسام العمل جزئياً أو كلياً حتى مثل وضع الليقة في الدواة وحتى في المستحبات مثل بناء المسجد ولو مرة واحدة فضلاً عن تشديد الإضافة إليهم بتسويد الاسم في ديوانهم والدخول في أعوانهم مثل خياطتهم ومعمارهم، وعن اعانتهم في المحرمات فيكون المراد بالظلمة في العنوان نفس الأشخاص الذين يصح إطلاق اسم الظالم عليهم بقول مطلق بواسطة تمحض أعمالهم الخارجية بالنسبة إلى الغير في التعدي والإضرار واستمرار ذلك فيهم وعدم صدور إحسان منهم إلى الغير في وقت من الأوقات أو في نادر ملحق بالمعدوم حتى تصير الإساءة إلى الغير خلقاً وحرفة له بقول مطلق كما يصح إطلاق النجار عند انحصار الصنعة في النجارة، وأما مع النجارة والخيطة فلا يصدق أنّه نجار بقول مطلق أو خياط كذلك.

وهكذا إذا انقسمت أعمال الإنسان المتعدية إلى الغير إلى قسمين من الإساءة والإحسان وكان القسمان مستمرين لا يصدق عليه الظالم بقول مطلق، كما لا يصدق المحسن كذلك، والحاصل المستفاد من الأخبار أنّ من كان شيمته وعادته الإساءة إلى الناس والظلم بهم ليس إلّا، فجميع أنحاء التقرب إليه من جميع وجوه الحركات حرام، والتجنب عنه واجب كالتجنب من النار، فإنّه مجسمة الظلم وجذوة النار، فالعمل وإن كان مباحاً في نفسه، لكنّه لما يكون تقريباً إلى هذا الشخص وله إضافة إليه صار ذلك سبباً لحرمة.

وأشار إلى ما ذكرنا بقوله في الخبر الأول من أخبار المنع: لا ولا مدة قلم إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا أصابوا من دينه مثله.

وأوضح منه الخبر الثاني فإن نفس بناء البناء وكراء النهر وإصلاح المسناة ولو مرة واحدة ليس عملاً حراماً في نفسه ولا موجباً لصيرورة الشخص من أعوانهم ومندرجاً فيمن سود الاسم في ديوانهم كتبائهم ومقنيهم ومع ذلك قال ﷺ ما أحب أني عقدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء وإن لي ما بين لايتها لا ولا مدة بقلم، والمراد بها أحب هو التحريم بقرينة سائر الأخبار وتعليقه في هذا الخبر وهو قوله ﷺ في ذيله: إن أعوان الظلمة الخ، ولو فرض أنه لا يندرج بنفس ما ذكر في الأعوان عرفاً كما عرفت، فهو لا ينافي كونه مندرجاً في سلكهم في نظر الشارع، وكذلك قوله في الرابع: لاتعنهم على بناء مسجد فإنه دال على أن الواجب التجنب من نفس الأشخاص حتى في المستحبات لا عن ظلمهم، والخامس: دال على تشديد حرمة تسويد الاسم لا على أن المحرم منحصر فيه، كما أن السادس: لبيان تغليب حرمة التسويد إذا كان في الظلم ويشير أيضاً إلى تعميم الحكم للأعوان وغيرهم، السابع: إذ قد عطف فيه على أعوان الظلمة من لاق لهم دواة أو ربط لهم كيساً أو مدّ لهم مدة قلم، فإن ظاهر العطف المغايرة. ومن هنا يعلم عدم اختصاص التحريم بعمل يزيد في شوكتهم ويقوّي سلطنتهم واعلاء كلمتهم، وإن كان قد يستفاد ذلك من الرابع والعشرين لقوله ﷺ: لولا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب، فإن مثل ما ذكرنا من الإطلاق غير قابل لهذا التقييد، فغاية ما في الباب أنه أشير في هذا الخبر إلى ما في ذلك الصنف من الأعمال من الفساد، وذلك يوجب تغليب حرمة من سائر الأصناف إذا علم حرمتها أيضاً بالأخبار الأخرى، فيكون هذا نظير الخامس والعشرين: حيث أنه صرح فيه بخصوص الولاية من قبل الجائر أعني كون الشخص والياً على قوم منصوباً من قبله، فإن هذا أيضاً

يدلّ على أنّ هذا الفرد من تسويد الاسم أعظم حرمة من سائر الأفراد لأنّ التقرب فيه إليهم والمعونة لهم فيه أعظم من التقرب والمعونة في غيره وهي التي أشار إليها ﷺ بقوله: وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحق كلّها، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم لوضوح أنّ كلّما ازداد ظهور الباطل وقوّته ازداد دروس الحق واضمحلاله، والخبر الثامن أيضاً كالخبر الأوّل حيث إنّ دال على الملازمة بين كل مقدار من الاقتراب إلى السلطان والتباعد بهذا المقدار عن الله سبحانه، والتاسع: دال على هذا المعنى في خصوص تسويد الاسم لظهور قوله: وأبواب السلطان وحواشيها في الكون من الأعضاء والاجزاء، لكنّه غير دالّ على تخصيص الحرمة كغيره، وكذلك يدلّ على التعميم قوله في العاشر: من خف لسلطان جائر في حاجة كان قرينه في النار، فإنّه شامل للحاجة المباحة اليسيرة وللدفعة الواحدة، وأشار إليه أيضاً في الحادي عشر: بقوله أين الظلمة وأعوان الظلمة وأشباه الظلمة حتى من برأ لهم قلماً ولاقي لهم دواة، فإنّه أمّا يقال بظهور كلمة حتى في كون ما بعدها من أفراد ما قبلها غاية الأمر من أضعفها مثل خرج أهل البلد حتى النساء والصبيان، فيكون إطلاق ذلك عليهم مع عدم كونهم منهم واقعاً للاشتراك في الإثم، وإمّا يقال بعدم ظهوره في هذا المقام لكونه في مقام التعديد نظير قولك: خرج علماء البلد وتجاره وكسبته حتى صبيان ونساءه، فإنّه في قوة: خرج جميع أهله حتى الصبيان، وفي المقام أيضاً في قوة أين جميع من يتعلّق بالظلمة، ويضاف إليهم حتى من لاق فحيث إنّ يكون أدل على المقصود وهو التعميم، ولعل الظاهر هو الوجه الثاني، ومما يشير إليه أيضاً الثاني عشر والرابع عشر والسابع عشر حيث دلّت على أنّ الحب لبقائهم بمقدار إخراج الكراء وبمقدار إدخال اليد في الكيس وإعطاء الفلّس يوجب الكون منهم والركون إليهم وأشار إلى علته في الأخير بكونه حباً لمعصية الله تعالى ولا يخفى أنّ هذا القدر

من الحب لا يوجب اندراج الانسان في شيء من عناوين أعوان الظلمة ولا ازدياد شوكتهم وعلو شأنهم، ونظير هذه الثالث والعشرون بل دلالة أوضح لقوله: الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم، عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار، وهذا ما ذكرنا من استفادة وجوب التجنب عنهم وعن قريبهم كما يتجنب من النار، وقد أشار إليه في الثامن عشر بقوله مشيراً إلى الوالي وأنه لباب من النار، وفي التاسع عشر مشيراً إلى خلفاء الجور: هم النار هم النار هم النار.

المقام الثاني:

قد عرفت أن الولاية من قبل الجائر كمطلق العمل له ولو مرة واحدة محرم في نفسه ولو خلا عن كل مجرم خارجي، وعامل في ولايته على طريقة العدل وعدم التعدي عن موازين الشرع، وقد عرفت استفادة ذلك مما ذكرنا من الأخبار لكن اختلفت الأنظار في الجمع بين تلك الطائفة والطوائف التي بعدها المشتمل بعضها على أنه إذا وصى الوالي إلى اخوانه وأحسن إليهم ودفع الشر عنهم كان ذلك بإزاء ارتكاب الولاية، وكفارة له، وبعضها على أنه إذا فعل ذلك يصير أقل حظاً من سائر المؤمنين في الآخرة، وتكون هذه الولاية مكروهة، وبعضها على أنه إذا فعل ذا صار منسلكاً في سلك الأولياء وكان له مقام منيع في الآخرة ودرجة رفيعة، وبعضها على وجوب الدخول والكون معهم وعدم اذن علي بن يقطين في مفارقتهم عند استرخاؤه منه عليه السلام في ذلك.

فبعض ذهب إلى أنه إذا أمن الوالي اعتماد ما يحرم جاز له القبول وإن قدر مع ذلك على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استعجب، فيحمل أخبار المنع على صورة عدم الأمن، وفيه ما عرفت من كون الولاية في نفسها من المحرمات ولو مع

الأمّن عن جميع المعاصي الخارجيّة من الظلم وغيره مع ما في الشق الثاني من الكلام الذي يأتي إن شاء الله تعالى.

و بعض جمع بأنّه إن كان اختيار الولاية لمحض الدنيا وجمع المال بدون إحسان في خلاله إلى الإخوان كان حراماً، وإن كان العمل مخلوطاً من الصنفين كان جائزاً، وإن كان الدخول لمحض الإحسان كان حسناً مرغوباً، وهذا الجمع حسن، والظاهر أنّ الفرض في جميع الشقوق الخلو عن ارتكاب ما يخالف الشرع من جهة خارجيّة، وإلى هذا أيضاً يرجع جمع شيخنا المرتضى - قدس سره - حيث إنّه بعد أن اختار أنّ المستفاد من الأخبار حرمة نفس الولاية من قبل الظالم لأنّه من أعظم أنحاء تسويد الاسم في ديوانهم الذي يستفاد من الأخبار حرمة، جعل القيام بمصالح العباد من جلب المنافع إليهم ودفع المضار عنهم مسوغاً لها، ثمّ اختار أنّ هذه الولاية المسوغة على ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون القصد الداعي إليه نظام المعاش مع القيام بالمصالح في

خلاله، فهذا مرجوح.

و الثاني: ما يكون القصد محضاً في الإحسان ليس إلّا وهذا راجح.

و الثالث: ما يتوقّف عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا واجب، وهذا القسم الأخير ليس راجعاً إلى جمع الأخبار إلّا أن يجعل محملاً لخبر نهى علي بن يقطين عن الفرار، وبعض حمل أخبار المنع على الولاية على العمل بالحرام أو الممزوج منه ومن الحلال والجواز على الولاية على المباح، والترغيب على الولاية على المباح بقصد الإحسان، وفيه أيضاً ما عرفت من حرمة نفس الولاية ولو كان متعلقها أمراً مباحاً ولم يشتغل في خلاله أيضاً بالحرام.

ثمّ اعلم أنّ العناوين المذكورة في الأخبار:

العود بها أصابه على أصحابه كما في الرابع من نصوص الجواز.

والمواساة به على فقراء المؤمنين حتى يكون كواحد منهم كما في الثاني منها.
وإدخال السرور على الأخ المؤمن كما في السادس منها، والخامس من أخبار
الاستحباب.

والإحسان إلى الإخوان بتفريج كربتهم وفك أسرهم وقضاء دينهم كما في
السابع والثامن من أخبار الجواز.

وصنيع الخير إليهم كما في التاسع منها.
واتقاء أموال الشيعة كما في العاشر منها.
وقضاء حوائج الإخوان كما في الثاني عشر.
والقيام في الرعية بأمر الله كما في الثالث عشر والرابع عشر.
وإدخال المرفق على المؤمنين والنفع في حوائجهم كما في الخامس عشر.
والدفع عن المؤمنين كما في أول خبري الكراهة وأربعة من أخبار
الاستحباب.

وإدخال المكروه على العدو والتشفي منه بشيء يتقرب به إليهم - عليهم السلام -
كما في ذيل الخبر الثاني من خبري الكراهة.

والعدالة وفتح الباب ورفع الستر والنظر في أمور المسلمين كما في الرابع من
أخبار الاستحباب.

ثم الظاهر من قوله في الثاني من أخبار الجواز كان ذا بذا، وفي الثامن
فواحدة بواحدة، وفي الحادي عشر داو نقص عملك، وفي الثاني عشر كفارة عمل
السلطان الخ، وفي الرابع ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ كون ذلك جابراً
لنقصان العمل وموجباً لصيرورته مباحاً بالاباحة الخاصة، والظاهر من خبري
الكراهة أنه يوجب اندراج العمل في المكروهات، ومن أخبار الاستحباب
صيرورته من جملة المستحبات المرغب فيها بل ومن أعلاها، فالكلام في أمرين:

الأول: إنّ هذه الأمور أعني مواساة فقراء المؤمنين وإدخال السرور عليهم والإحسان إليهم وقضاء حوائجهم ودينهم وتفريج كربتهم ونحو ذلك، أمور مستحبة، فكيف ينجر بها مفسدة الحرمة الثابتة في الولاية من قبل الجائر، فإنّ المفسدة الملزمة لا تزاحمها إلا المصلحة الملزمة.

و الثاني: بعد تصوير ذلك كيف التوفيق بين اختلاف الأخبار؟

أما الأول: فنقول: من الممكن كون مصلحة فعل مستحب راجحة بمراتب على مفسدة فعل حرام، ومع ذلك جعل الحكم في الأول الاستحباب وفي الثاني الحرمة لمصالح أخرى، وحينئذٍ فعلى العالم بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء أن يرجح جانب ذلك المستحب عند الدوران والمزاخمة، وعند اجتماع عنوانها في فرد على جانب ذلك الحرام، نعم ليس لنا قبل ورود ذلك من الشرع إلا ترجيح جانب الحرمة لأنها مانعة عن النقيض والاستحباب غير مانع عنه، ومن المعلوم عدم مزاخمة المانع بغير المانع، لكن إذا ورد من الشرع يستكشف أنّ مصلحة المستحب هنا أرجح أو مساوٍ لما في العنوان الحرام من المفسدة.

و أما الاختلاف الواقع في الأخبار فيسهل أمره بعد ما ذكرناه فإنّه راجع لا محالة إلى اختلاف مراتب ذلك المستحب بحسب اختلاف أنحاء دخول الفاعل فيه وقصوده ودواعيه، فقد يكون الداعي الأولى محضاً في إجراء ذلك المستحب والعمل به من حيث نفسه لا لغرض آخر نفساني، وقد يكون محضاً في الدنيا وإدارة أمر المعاش والرفاهية فيه من غير نظر إلى إطاعة الله في ما ندب إليه، لكن لما يرى أنّ سبيل السلامة من العقاب الأخروي منحصر في ما يشتمل على تفريج كربة المؤمن وقضاء دينه يختار هذا الفرد لينال ذلك الغرض ولا يقع في الإثم، وقد يكون الداعي الأولى مركباً أما بكون كل منهما ضعيفاً في نفسه غير قابل للتحرّك، وبملاحظة الانضمام يصير قابلاً لذلك، وأما بكون كل منهما مستقلاً

قابلاً للدعوى على انفراده، فعند الاجتماع استند العمل إلى مجموعتهما، والحاصل كان دخلهما في العمل على حد سواء ونسقي واحد.

والحاصل أن الباب باب المزاخمة وحكم العقل فيه التخيير عند المساواة والترجيح للفعل على نحو الاستحباب عند رجحان مصلحته على ما فيه من المفسدة كذلك والترجيح للترك على نحو كراهة الفعل عند العكس، والحكم بالوجوب عند بلوغ رجحان المصلحة حد الالتزام والاختلاف الواقع في الأخبار منزل على هذه المراتب.

ثم النسبة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين إدخال السرور على المؤمن عموم من وجه، فأما أن يقال بأنه إذا كان الولاية المحرمة جائزة إذا كانت مشتملة على إدخال السرور، فعند اشتغالها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون جائزة بالأولوية، وإما أن يقال بعدم فهم هذه الأولوية وعدم تنقيح المناط.

فإن قلنا بالأول فلو توقف القدرة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على قبول الولاية من الجائر، فمن الواضح وجوب القبول لكونه مما لا يتم الواجب إلا به، فإن القدرة العقلية التي يشترط بها التكليف بالأمرين حاصلة بمجرد ذلك، واحتمال اشتراطه بالقدرة الحالية مدفوع بإطلاقات الأدلة.

ودعوى الانصراف غير مسموعة، وملاحظة التعارض بين أدلة الأمرين مع أخبار حرمة الولاية، ثم الرجوع بعد التساقط لكون النسبة عموماً من وجه إلى ما تقتضيه الأصول من البراءة عن حرمة الولاية ووجوب الأمرين بحكم العقل مما لا وجه له بعد فرض كون أدلة حرمة الولاية مخصصة بالفرد المشتمل منها على الأمرين بالدليل الخاص، ولو فرض استفادة الاستحباب من هذا الدليل الخاص، فهو من حيث ذاته ومع قطع النظر عن الطوارئ، ومن المعلوم عدم مزاخمة استحباب الشيء من حيث ذاته لوجوبه إذا صار مقدمة لواجب مع إمكان منع

الاستعجاب في ما اشتمل على الأمرين إذا انفك عن إدخال السرور، غاية الأمر استفادة أصل الجواز.

وأما إن قلنا بالثاني أعني عدم تنقيح المناط في ما اشتمل على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن تمكن من الولاية المشتملة على إدخال السرور والتوصل به إلى الأمرين، فالكلام كما تقدم بعينه، وإن لم يتمكن إلا من الولاية الخالية عن إدخال السرور ولم يتمكن من الأمرين أيضاً إلا بهذه الولاية، فحيث يندرج في باب المزاحمة بين الواجب والحرام، حيث إن الأمر دائر بين الوقوع في ترك الأمر بالمعروف المتروك والنهي عن المنكر المفعول، وبين الوقوع في الولاية المحرمة أعني الخالية عن إدخال السرور، فيجب مراعاة الأهم لو كان.

ومن المعلوم اختلافه حسب اختلاف أفراد المعروف والمنكر، فربما يجب اختيار الولاية، وربما يحرم، وربما يتخير بين الأمرين، ومن هنا يعلم ما في حكمهم باستعجاب الولاية بقول مطلق عند توقف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليها فإنه لا يتم على واحد من المبتين.

ثم إنه يظهر من الاغيا في رسالته الفارسية المعمولة في المتاجر، أن من الولاية الجائزة بل الواجبة ما إذا علم أنه لو تصدى يصير الأمور مهما أمكن على وفق الشرع والعدالة، وإذا تصدى الغير يزداد الظلم ويصير ضرر المؤمنين أزيد، فإنه حيثئذ يتمكن من دفع الضرر الكثير عن الناس.

واستشكل عليه الأستاذ: بأن دفع الظلم وإن كان واجباً لكنه ليس بمثابة يزاحم نفس الظلم، فإذا دار الأمر بين دفع الظلم عن اثنين ومباشرة الظلم على واحد فلا يجوز مباشرة الظلم.

نعم لو دار بين مباشرة ظلم واحد وظلم اثنين يتقدم الأول البتة، وكذا لو دار بين الدفع عن واحد والدفع عن اثنين يتقدم الأول بلا شبهة، وأما مع اختلاف

العنوانين في طرفي الدوران فلا، فلو أكرهه الجائر مثلاً على قتل ابنه وأوعده على المخالفة بقتل الظالم ابن المكره - بالفتح - وأباه وأمه، فلا يجوز مباشرة قتل الابن للدفع عن الأب والأم.

نعم يمكن الترجيح بواسطة ضم بعض المرجحات الخارجية وهو غير الترجيح بنفس الوحدة والتعدد.

المقام الثالث:

ذكر العلماء - رضوان الله عليهم - أنه لو أكرهه الجائر على الولاية جاز له القبول وما تضمنته من المحرمات إلا القتل المحرم قطعاً والجرح احتياطاً، وذكروا في تفسير الإكراه أن يكون الضرر المتوقع به على مخالفة المكره - بالكسر - أشد من الضرر الذي أكرهه عليه.

أقول: أما المستند فمعلوم لقوله: **رفع ما أكرهوا عليه** و ﴿إلا أن يتقوا منهم ثقة﴾ عقيب قوله: ﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين﴾^(١) ولا اشكال فيها إذا تحقق مفهوم الإكراه، وإثبات الكلام في تعيين مفهومه، فنقول قد يكون المكره - بالفتح - بلا داع لا إلى سمت الفعل ولا إلى جانب الترك، فيحدث إكراه المكره - بالكسر - في نفسه الداعي إلى الفعل، وقد يكون له الداعي إلى الترك بجهة راجعة إلى نفسه وأغراضه الشخصية الغير الراجعة إلى الشرع، بأن يكون العمل موجباً لهتك عرضه ونحو ذلك، وقد يكون له الداعي إلى الترك بواسطة الجهة الشرعية أعني نهي الشارع عن الفعل، فالقسم الأول واضح عدم تحقق الإكراه فيه كما أن من الواضح تحققه في الثالث، وأما الثاني كمن يتحرز عن شرب الخمر بواسطة اضطراره بمزاجه

لا لمنع الشرع عنه، فلا شبهة في تحقق الإكراه أيضاً بنظر العرف وعدم تحققه بحسب مقاصد الشرع وأغراضه، فهل قول الشارع رفع ما أكرهوا عليه ينصرف إلى ما هو إكراه بحسب ما ألقاه فيما بين الناس من مقاصد نفسه وأغراضه، أو يعم ما كان إكراهاً ولو بحسب مقاصدهم العرفية وأغراضهم النفسانية؟

الظاهر الأول، ولأقل من الشك في كون عمومات التحريم سليمة عن الحاكم في القسم الثاني أيضاً، فانهصر الإكراه في الثالث وحينئذ نقول لا بد في تحقق الإكراه من كون الضرر المتوقع به أشد من الضرر المكروه عليه، وهذا واضح.

وإذا فرضنا بحكم المقدمة الأولى أن الضرر المكروه عليه هو الضرر الشرعي أعني ما يترتب على الفعل من الضرر الأخروي الذي هو مناط تحريم الشرع إياه فلا بد من موازنة الضرر المتوقع به مع ذلك الضرر الأخروي وملاحظة الأهم منهما في نظر الشارع، فإذا كان الأهم بنظره هو الضرر المكروه عليه، فلا يتحقق حينئذ موضوع الإكراه كما في صورة المساواة.

نعم يجوز له العمل في صورة المساواة بالقاعدة العقلية لكن لا يترتب عليه آثار نفى الإكراه، فلو كان تلف مال للغير فالضمان ثابت، نعم لو كان الأهم هو الضرر المتوقع به تحقق الإكراه حينئذ في نظر الشارع وجري آثاره.

فإن قلت: ما ذكرت من ملاحظة الضرر الأخروي في جانب المكروه عليه ينافيه إجراء دليل الإكراه في أبواب المعاملات، فإن الضرر المكروه عليه فيها مالي لا أخروي شرعي.

قلت: نعم، ولكن لا يلزم من تحققه فيها بذلك بواسطة كونه المتبادر من الإكراه فيها تحققه في غيرها أيضاً بذلك.

وبالجملة الاختلاف في المحقق لا إلى المفهوم فلا يلزم استعمال اللفظ في

معنيين.

فإن قلت: غاية ما ذكرت عدم جريان دليل نفي الإكراه في مورد الضرر الذي لا يتحمل في العرض أو المال أو النفس مع عدم فهم أهميته من الضرر الأخرى الذي يصل إلى الفاعل بواسطة العمل، لكننا نتمسك حيثنشد بأدلة الحرج، فإن التكليف بالترك مع إلزام المكروه - بالكسر - تحمل الضرر حرج.

قلت: لهجاب شيخنا الأستاذ بأن الحرج إنما نفي وجوده في الدين المراد به الأحكام المجعولة في هذه الشريعة، فالمراد به أن القواعد المؤسسة والأحكام المجعولة في هذه الشريعة لو عمل بمجموعها لا يلزم على أحد من أفراد الأمة حرج.

وفي مقامنا هذا قد نفى الشارع الحرج بواسطة تشريع النهي للمكروه - بالكسر - عن الإكراه، فإن الحرج إنما حصل من مجموع الترك وإكراهه تحمل الضرر لو خالف، فإذا سدد الشارع باب الأخير منهما تشريعاً فقد رفع الحرج بواسطة رفع أحد جزئي علته.

والحاصل أنه لو عمل بكتلتا القاعدتين المجعولتين في الشرع أعني لا تشرب الخمر مثلاً ولا تكره أحداً ولا تظلمه، فترك المكروه - بالفتح - الشرب ورفع المكروه - بالكسر - اليد عن إكراهه، لما وقع على المكروه - بالفتح - حرج، فكيف يصح مع ذلك إسناد الحرج الذي يلزم من مخالفة المكروه - بالكسر - للدين إلى الدين، وأن الحرج حصل من قبل الدين.

والحاصل نسلم حصول الحرج في المقام، لكن نقول المنفي هو الحرج الحاصل من قبل العمل بالدين، فإنه يصح إسناذه إلى الدين لا الحرج الحاصل من مخالفة الدين وترك العمل به، فإن إسناذه إلى تقيض الدين صحيح لا إلى نفس الدين.

ولا ينافي هذا مع ما حقق في محله من تعميم الحرج المنفي إلى ما ينتهي

بالاخرة إلى الدين، ولو لم يصح إسناده إليه بلا واسطة كالحرج الحاصل من الجهل بأحكام الدين تفصيلاً مع العلم الإجمالي بوجودها في أطراف المشتبهات مع حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدها في تلك الأطراف، فإن حكم الشرع أولاً هو الإلزام بنفس الأمور الواقعية المحصورة في وقائع محصورة لا يلزم من موافقتها حرج أصلاً، لكن عدم رفع اليد عنها في حال الاشتباه بين الوقائع الكثيرة بواسطة اختلاف تلك الوقائع بأضعافها من وقائع أخر أوجب حكم العقل بلزوم الموافقة في تمام تلك الوقائع، فالحرج جاء من قبل هذا الحكم العقلي وهو نشأ من قبل ذاك الحكم الشرعي.

وجه عدم المناقاة أنه يصح إسناد الحرج إلى نفس الدين حيثئذ أيضاً غاية ما في الباب أنه مع الواسطة ينتهي إلى نفس الدين لا بدونها، وفي مقامنا لا ينتهي إلى نفس الدين ولو مع ألف واسطة، بل يكون استناده أولاً وبلا واسطة إلى نقيض الدين، ومعه كيف يمكن إسناده إلى نفسه.

فإن قلت: في مقامنا أيضاً يصح إلى نفس الدين فإن ترك شرب الخمر له تقديران: تقدير موافقة المكروه - بالكسر - نهي المولى إياه عن الإكراه، وتقدير مخالفته لهذا النهي، وطلب هذا الترك على وجه الإطلاق الشامل لكلا التقديرين، من المعلوم حصول الحرج منه بواسطة حرجية تقدير المخالفة.

قولك: إن الشارع سدّ باب هذا الحرج بتشريعه نهي المكروه - بالكسر - عن إكراهه.

مدفوع بأن هذا النهي قد تعلّق بالذات ولا يسري إطلاقه إلى الحالات الواردة على هذه الذات الناشئة من قبل تعلّق هذا النهي بها، أعني حاله مخالفة هذا النهي.

وإن شئت قلت شأن هذا النهي طرد وجود الذات فمحله الذات المجردة عن الوجود والعدم إذ مع التلبس بالوجود يلزم اجتماع النقيضين، ومع التلبس

بالعدم يلزم اجتماع المثلين وإعدام المعلوم، فلا مؤثرية لهذا النهي ولا فاعليته
تشريعية في تقدير ترك الذات التي تعلق بها النهي، وقد فرضنا سراية إطلاق طلب
ترك الشرب لهذا التقدير فإنه لا مانع من سراية الطلب المتعلق بذات إلى تقدير
ترك ذات أخرى، فقد افترق في هذا التقدير النهي عن الشرب عن النهي عن
الإكراه.

قلت: يكفي في صحة انتساب السهولة وعدم الحرجية إلى تشريعات الشرع
أنه لو كان في مكانها التكوينية لما وقع في البين حرج في حال من الحالات،
ومقامنا هكذا فإن لا تشرب ولا تكره لو فرض كونها علتين مكورتين لمتعلقيهما لما
كان حرج كما هو واضح، ولا يناق في هذا لزوم الحرج في الوضوء مع الجرح الذي
حصل باختيار الانسان وعصيانه، فإنه لو فرض أمر توفضاً ولا تجريح بدنك ولا
بدن غيرك مكورتين لمتعلقيهما لما كان حرج، وجه عدم المنافاة أنه إذا عصى نهي لا
تجرح، وحصل الجرح، فوجود توفضاً في هذه الحال يلزم منه الحرج، وهذا بخلاف
مقامنا إذ ليس حال من الأحوال إلا أن نهي لا تشرب مقترن مع نهي لا تكره،
فالامر هنا بالعكس من المثال إذ الإكراه مترتب على حصول الشرب ومخالفة لا
تشرب، وفي هذا التقدير قد عصي لا تشرب ومع ذلك النهي عن الإكراه موجود،
بل بعد الأخذ لو كان الضرر مالياً يكون الضرر مدفوعاً بأمر الظالم يرد المال إلى
صاحبه.

و بالجملة لا زمان يتحقق فيه لا تشرب إلا وموجود معه لا تكره، وهنا زمان
يتحقق فيه لا تكره وليس معه لا تشرب ومع ذلك فمن أين الحرج، وما ذكرت من
قصور إطلاق الطلب لتقدير ترك المتعلق كتقدير فعله مسلّم، لكنّه لا يجدي بعد
اقتضائه ترك الذات غير مشروط بشيء، وكفى بذلك في رفع الحرج تشريعاً كما
كان يكفي لو أريد رفعه تكويناً.

المقام الرابع:

قد عرفت أنّ المستفاد من أدلة الباب حرمة معاونة شخص الظالم ولو بالأمر المباح بدون تسويد الاسم في ديوانهم ودفاترهم، لا أنّ المحرم معاونته بجهة كونه ظالماً حتى يرجع إلى معاونته في ظلمه نظير معاونة كل عاصٍ في عصيانه بواسطة وجود القرينة على هذا المعنى في الأخبار، وقد مرّ ذكرها، لكن ليعلم أنّ القدر المسلّم من هذا الحكم الذي لا يستفاد أزيد منه من الأخبار، إنّما هو هذا المعنى في من يطلق عليه الظالم بقول مطلق وهو لا يتحقق إلّا بتمحض أعماله الخارجية التي لها إضافة إلى غيره بالظلم وعدم صدور الإحسان منه مطلقاً، أو في نادر يلحق بالمعدوم كما لا يتحقق صدق اسم النجار بقول مطلق على شخص إلّا بتمحض شغله وكسبه في التجارة، فلو انضم إليها الخياطة لا يقال إنّ نجار بقول مطلق، بل يقال في بعض وقته نجار وفي بعضه خياط، كذلك لو انقسم الأعمال الخارجية المتعدية إلى الغير من شخص إلى الظلم والإحسان لا يصحّ أنّه ظالم بقول مطلق بل يقال إنّ ظالم من جهة فلانية ومحسن من جهة كذائية.

والمقصود من هذا الكلام أنّ سلاطين الشيعة يمكن إخراجها عن عنوان الظالم في هذه الأخبار.

توضيح ذلك: أنّ حفظ بيضة الإسلام ودفع المفاسد عن أهله وحفظ نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، يتوقف على وجود ذي شوكة كان له يد على نوع أهل صقع يتمكنون أهل ذلك الصقع في ظل حمايته ويتعيشون في فيء كفايته ورئاسته، والتوقف المذكور في هذه الأعصار أعني أعصار الغيبة لا شبهة فيه بل في زمن الحضور أيضاً كذلك.

غاية الأمر يكون القيام بهذه الأمور في ذلك الزمان موكولاً إلى ذلك

الجناب، فإنه لو لم يكن هذا المدير والسلطان لاختل نظام عيش بني نوع انسان من كثرة المهرج والمرج في العالم.

وهذه المقدمة في غاية من الوضوح، ومن الواضح أيضاً أن التكليف بحفظ بيضة الإسلام وإدارة أمور عيش أهله لا يختص به صنف دون صنف، وطائفة دون طائفة، بل المكلف به كل من كان قادراً على ذلك.

ودعوى اختصاصه في زمن الغيبة بحكام الشرع، فإنهم منصوبون من قبل السلطان الأصل ونائبون من جنابه، فهم القدر المتيقن للتصدي لهذا الأمر دون من سواهم.

مدفوعة بإطلاق أدلة هذه الأمور بدون مقيد صالح للتقييد لولا القطع بالتعميم، فإذا فرض قصور يد الحكام وعدم تمكنهم من الخروج عن عهدة هذا الأمر، ووجد في غيرهم من له استطاعة وعدة وعدة يتمكن بها من الخروج عن عهدة ذلك، فلا مانع من تعيين هذا التكليف عليه.

نعم ما كان شأناً للفقهاء الجامع للشرائط هو إجراء الحدود والإفتاء والقضاء والولاية على الغيب والقصر، وأين ذلك من تصدي حفظ ثغور المسلمين عن تعدي أيدي الفسقة والكفرة وإدارة أمر معاشهم وحفظ حوزتهم ورفع أيدي الكفرة عن رؤوسهم.

و أما دعوى أن الجلوس على سرير السلطنة والفرمان ونقش السكة بالاسم وغير ذلك من خصائص الملوك حق خصه الله لمن حجبه عن الأبصار وغاب عن الأنظار عليه صلوات الله الملك الجبار، فالمتصرف فيها يتصرف في حقه ﷻ بدون إذن منه ﷻ فهو في ذلك نظير لخلفاء الجور الذين كانوا في زمن الحضور في كونهم غاصبين للخلافة عن أهلها.

مدفوعة بأننا لا نعني بهذه الأسماء والمفاهيم التي ذكرت إلا الرتق والفتق

لأُمُور الناس وحفظ حوزتهم ودفع الشرار عنهم. وقد عرفت عدم اختصاص التكليف بهذه الأمور بأحد.

وأما غاصبية الخلفاء في زمانهم فلأن هذه الأمور في ذلك الزمان كان حقهم - عليهم السلام - وكان الخلفاء هم الصادقين عنهم - عليهم السلام - حقهم. وأما في هذه الأعصار فهو عليه السلام قد رفع اليد عن هذه الأمور بدون دفع وصدة من هذا السلطان الذي من الشيعة لجنابه عن حقه، بل متى ظهر يسلمه إليه، ثم بعد رفع يده عليه السلام إذا كانت الأمور التي ذكرنا في البين، ولم يتمش أمرها إلا بوجود السلطان، فلا يخلو الحال إما أن يقال بارتفاع ذلك التكليف عن العباد وعدم مطلوبة رفع المهرج والمرج وقلع موائد الفساد، وإما أن يقال ببقائه، لا سبيل إلى الأول قطعاً، فيتعين الثاني، وعليه أيضاً أما يقال بأنه مع التكليف بهذه الأمور منع الشارع عن مقدمته المنحصرة، وإما يقال بأنه أوجبها على طرز سائر المقامات، لا سبيل إلى الأول أيضاً قطعاً، فيتعين الثاني وهو المطلوب، فتبين أن أصل العمل ليس ظلماً، ثم إنه يمكن تمحيته أيضاً على وجه لا يخالف الشرع من جهات أخر بأن يعلن هذا السلطان في جميع البلاد التي تحت إقتداره وسلطته بأن من أراد أن يشمل كفايتي وحفظي وحمايتي، فليدفع إليّ في كل سنة مقداراً كذا من المال وإلا فلست أنا محامياً عنه مجاناً، وليس الوجوب أيضاً منافياً لجواز أخذ الأجرة والجعل كما تقدم بيانه سابقاً.

وحيث فيكون أخذ المالية عن الرعية على طبق الشرع لأنها جعل له على عمله، فلو لم يصححوا عملهم من هذه الجهة وأخذوا من الرعية زيادة على أجرة مثل عملهم، كان هذا ظلماً خارجياً منهم في خصوص هذه الجهة مستمراً، لكن لهم أيضاً إحسان مستمر إلى قاطبة الناس الذين تحت جريان قلمهم من جهات عديدة أخرى، فلو فرض كونهم ظالمين من عشرين جهة، لا يوجب مع وصول

نفعهم من تلك الجهات كونهم ظالمين بقول مطلق، بل هم ظالمون من جهة ومحسنون ونافعون من جهة، فيكون المحرم اعانتهم في جهة ظلمهم.

وأما إعانتهم في الجهة المباحة وخدمتهم كذلك إما بدون تسويد الاسم في دفاترهم أو معه فلا مانع منه إذ قد عرفت خروج هذا القسم من الظالم عن تحت تلك الأخبار المتقدمة فينحصر الدليل المانع في حقهم في عمومات المنع عن المعاونة على الإثم والعدوان، فلا جرم يدور المنع مدار صدق هذا العنوان، وهذا بخلاف الحال في أمراء العامة وخلفائهم، فإنهم داخلون في الإمامة والخلافة بعنوان الغصب وكونهم مستحقين له دون غيرهم، فالواصل من ناحيتهم إلى من سواهم ليس إلا محض الشر والظلم والفساد، فإنهم المانعون عن وصول الفيوضات والخيرات من الإمام صلوات الله عليه إلى رعيته، والمملجون له ﷺ إلى رفع اليد أو الغيبة والاستتار عن الأبصار، فهذه الخلفاء شر محض وظلمة محضة كما أشار ﷺ إلى ذلك في الأخبار المتقدمة بقوله: هم النار، هم النار، هم النار.

ومن المكاسب المحرمة تصوير ذوات الأرواح

وقبل الخوض في البحث نتبرك بذكر ما ورد عن أهل الذكر - سلام الله عليهم أجمعين -
فنقول مستعيناً بالله تعالى وبأوليائه - عليهم السلام - :

١- أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت، قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: تصاوير التماثيل ^(١).

٢- ابن أبي عمير عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من مثل تمثالاً كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح ^(٢).

٣- الحسين بن منذر قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ثلاثة معذبون يوم القيامة: رجل كذب في رؤياه يكلّف أن يعقد بين شعيرتين وليس بعاقدهما، ورجل صور

١- الوسائل: ج ٣، باب ٣ من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦٠، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٥٦٠، الحديث ٢.

تماثيل يكلف أن ينفخ فيها وليس بنافع^(١).

٤- جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا تبنوا على القبور ولا تصوروا سقف البيوت، فإن رسول الله ﷺ كره ذلك^(٢).

٥- الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: من جدد قبراً، أو مثل مثلاً، فقد خرج من الإسلام^(٣).

٦- أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن ربك ينهى عن التماثيل^(٤).

٧- سعد بن طريف عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الذين يؤذون الله ورسوله هم المصورون، ويكلفون يوم القيامة أن ينفخوا فيها الروح^(٥).

٨- الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن آبائه - عليهم السلام - في حديث المناهي قال: نهى رسول الله ﷺ عن التصاوير وقال: من صور صورة، كلفه الله يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافع، ونهى أن يحرق شيء من الحيوان بالنار، ونهى عن التختّم بخاتم صفر أو حديد، ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم^(٦).

٩- محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافع فيها، والمكذب في منامه يعذب حتى يعقد بين شعيرتين وليس بعاقدهما، والمستمع

١- الوسائل: ج ٣، باب ٣ من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦١، الحديث ٥.

٢- المصدر نفسه: ص ٥٦٢، الحديث ٩.

٣- المصدر نفسه: ص ٥٦٢، الحديث ١٠.

٤- المصدر نفسه: ص ٥٦٢، الحديث ١١.

٥- المصدر نفسه: ص ٥٦٢، الحديث ١٢.

٦- المصدر نفسه: ج ١٢، باب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٠، الحديث ٦.

إلى حديث قوم وهم له كارهون يصب في أذنه الانك وهو الاسرب^(١).

١٠- ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: من صور صورة عذب وكلف أن ينفخ فيها وليس بفاعل، ومن كذب في حلمه عذب وكلف أن يعقد بين شعيرتين وليس بفاعل، ومن استمع إلى حديث قوم وهم له كارهون يصب في أذنيه الانك يوم القيامة. قال سفيان: الانك: الرصاص^(٢).

١١- الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن الصادق عليه السلام في حديث وعد فيه من جملة الصناعات المحللة: صنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني^(٣).

١٢- محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن تماثيل الشجر والشمس والقمر؟ فقال: لا بأس، ما لم يكن شيئاً من الحيوان^(٤).

١٣- أبو العباس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ﴾^(٥) فقال: والله ما هي تماثيل الرجال، والنساء ولكنها الشجر وشبهه^(٦).

١٤- ورواه عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا بأس بتماثيل الشجر^(٧).

١٥- السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينة فقال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢١، الحديث ٧.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٢١، الحديث ٩.

٣- المصدر نفسه: باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، ص ٥٤، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٢٠، الحديث ٣.

٥- مباحث / ١٣.

٦- الوسائل: ج ١٢، باب ٢، من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٠، الحديث ١.

٧- المصدر نفسه: ص ٢٢٠، الحديث ٢.

قتلته^(١).

١٦- علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال: سألته عن التماثيل هل يصلح أن يلعب بها؟ قال: لا^(٢).

١٧- زرارة بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا بأس بأن تكون التماثيل في البيوت إذا غيّرت رؤوسها منها، وترك ما سوى ذلك^(٣).

١٨- المثنى عن أبي عبد الله عليه السلام: إن علياً عليه السلام كره الصور في البيوت^(٤).

١٩- الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ربنا قمت أصلي وبين يدي وسادة فيها تماثيل طائر فجعلت عليه ثوباً، وقال: وقد أهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر^(٥).

٢٠- علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر -عليهما السلام- قال: سألته عن الخاتم تكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير يصلي فيه؟ قال لا بأس^(٦).

٢١- هو عن أخيه قال: سألته عن البيت قد صور فيه طير أو سمكة أو شبهه يلعب به أهل البيت هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: لا، حتى يقطع رأسه أو يفسده، وإن كان قد صلى فليس عليه إعادة^(٧).

٢٢- أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الوسادة والبساط يكون

١- الوسائل: ج ٢، باب ٤٣، من أبواب الدفن، ص ٨٦٩، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ج ١٢، باب ٩٤، من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢١، الحديث ١٠.

٣- المصدر نفسه: ج ٣، باب ٤، من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦٤، الحديث ٣.

٤- المصدر نفسه: باب ٣، من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦٠، الحديث ٣.

٥- المصدر نفسه: باب ٤، من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦٥، الحديث ٧.

٦- المصدر نفسه: باب ٤٥، من أبواب لباس المصلي، ص ٣٢١، الحديث ٢٣.

٧- المصدر نفسه: ص ٣٢١، الحديث ١٨.

فيه التماثيل؟ فقال: لا بأس به يكون في البيت، قلت: التماثيل؟ فقال: كل شيء يوطأ فلا بأس به^(١).

٢٣- أبو بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها؟ فقال: لا بأس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ، إنما يكره منها ما نصب على الحائط وعلى السرير^(٢).

٢٤- علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر -عليهما السلام- قال: سألت عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر ولم يعلم بها وهو يصلي في ذلك البيت ثم علم، ما عليه؟ فقال: ليس عليه فيما لا يعلم شيء، فإذا علم فليترجع الستر وليكسر رؤوس التماثيل^(٣).

٢٥- محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إن جبرئيل أتاني فقال: إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب، ولا تمثال جسد، ولا إناء يبال فيه.

وفي أخرى: إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة ولا كلب يعني صورة إنسان، ولا بيتاً فيه تماثيل.

وفي ثالثة: إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان، ولا بيتاً يبال فيه، ولا بيتاً فيه كلب.

وفي رابعة: إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب، ولا جنب، ولا تمثال لا يوطأ^(٤).

١- الوسائل: ج ٣، باب ٤ من أبواب أحكام المساكن، ص ٥٦٤، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ج ١٢، باب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٠، الحديث ٤.

٣- المصدر نفسه: ج ٣، باب ٤٥ من أبواب لباس المصلي، ص ٣٢١، الحديث ٢٠.

٤- المصدر نفسه: باب ٣٣ من أبواب مكان المصلي، ص ٤٦٤ و ٤٦٥، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦.

إذا عرفت ما تلونا فالكلام في مقامات:

الأول:

مقتضى الخبر الأول حرمة تصوير التمثال، والثاني تمثيله، والثالث أيضاً تصويره، والرابع مطلق التصوير بعد معلومية عدم مدخلية البيوت وسقوفها، وإنما ذكرت لكونها المحل للتصوير غالباً ولو في ذلك الزمان، ومقتضى الخامس حرمة تمثيل المثل، والسادس حرمة التمثال وهو الصورة الخارجية، فإن فرض مفروغ الوجود انصرفت الحرمة إلى منافعها الغالبة كما في حرمة الخمر، ولا يعلم حكم صنعتها وإيجادها، وإن لم يفرض كذلك انصرفت إلى إيجادها وصنعتها، ويؤيد هذا قوله في الثامن نهى عن التصاوير وقال: من صور صورة فإنه قال في المجمع التصاوير التماثيل إلا أن يقال إنه جاء مصدراً كما في الخبر الأول، لكن يقال إن التماثيل أيضاً يجئ مصدراً إذا كان جمعاً للتمثال - بفتح التاء - لكن الظاهر منه عند الإطلاق بواسطة كثرة الاستعمال كونه جمع التمثال - بكسرهما - لكن لا يبعد كثرة استعمال التصاوير أيضاً في معنى التمثال - بالكسر - وفي الخبر الأول حملناه على المصدر من باب القرينة.

وبالجملة مقتضى السابع حرمة التصوير، والثامن حرمة تصوير الصورة وهي والتمثال على ما يستفاد من أهل اللغة كما قيل مترادفان، وهكذا العاشر. ثم التمثال والصورة أعم من أن يكونا على نحو الكتابة ويسمى بالنقش أو بغيرها فيشملان الجسم أيضاً، ويدل عليه قوله تعالى ﴿ما هذه التماثيل﴾^(١) أي ما هذه الأصنام.

وقال في المجمع: مثلت له تمثيلاً إذا صوّرت له مثاله بالكتابة وغيرها. ثم يشملان تمثال ذوات الأرواح وغيرها.

فهذه أربعة أقسام: المجسم وغيره، وكلّ منهما من ذي الروح وغيره، وما تقدّم من الأخبار بعمومها وإطلاقها شامل لجميع هذه الأقسام.

نعم، في التاسع التقييد بقوله: من الحيوان، لكنّه لا يوجب تقييداً لاحتمال وروده مورد الغالب، لكن في الحادي عشر والثاني عشر تصريح بالحلية وعدم البأس في صنعة صنوف التصاوير الغير الروحانية والتماثيل من غير الحيوان، والظاهر رجوع السؤال في الثاني عشر إلى صنعة التماثيل لا إلى إيجادها بعد فرض وجودها، ولو بملاحظة الأخبار الأخر.

وكذلك الكلام في الثالث عشر فإن الظاهر رجوع الإنكار إلى مشيئة سليمان عليه السلام عمل الجن التماثيل، وتقريره إتيانهم على هذا العمل الحرام وعدم منعهم عنه، لا إلى مشيئته وجود هذه التماثيل وتعلّق حبه وميله بها، ولا ينافي ما ذكرنا تعلّق المشيئة بالمعمول لا العمل.

وبالجملة هذا الخبر دالّ على عدم تحریم تماثيل الشجر وشبهه، كما أنّ الرابع عشر دالّ على خصوص تماثيل الشجر. فيقيد تلك الإطلاقات بهذه فيكون المجسم وغيره من ذي الروح حرامين بمقتضى تلك، وهما من غير ذي الروح حلالين بمقتضى هذه، إذ من المعلوم وحدة الحال في كلتا الطائفتين.

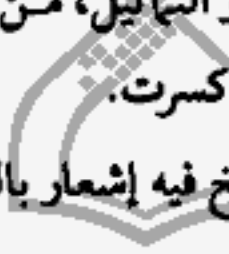
فإن كانت التصاوير والتماثيل في المطلقات عامّة للمجسم وغيره كما قلنا، كانت في المقيّدات أيضاً كذلك، وإن خصصناها في المقيّدات بخصوص المنقوش كما ربّما يقال، فاللازم التزام التخصيص في المطلقات أيضاً، فيبقى المجسم من القسمين خارجاً من الطائفتين، فيرجع فيه إلى الإجماع وليس إلّا في المجسم من الحيوان، فيرجع المحصل إلى المختار أيضاً من حرمة الحيواني سواء

كان مجتسماً أم غيره، وحلية غيره كذلك، لا ما رامه القائل من حرمة المجتسم مطلقاً وحلية غيره كذلك.

ومما ذكرنا يظهر ضعف قولين آخرين في المقام:

أحدهما: ما عن التقي والقاضي من حرمة التصوير مطلقاً في جميع الأقسام الأربعة، إذ قد عرفت أنه خلاف مقتضى الجمع بين الطائفتين.

والثاني: ما اختاره صاحب الجواهر من حرمة المجتسم من الحيوان، وحلية الثلاثة الأخرى، مستنداً إلى تخصيص لفظة التصاوير والتماثيل الواقعة في كلتا الطائفتين بالمجتسم، لإشعار ما في بعض الأخبار الواردة في كراهة الصلاة في البيت الذي فيه التصاوير أو التماثيل، من أنه لا بأس إذا غيّرت رؤوسها، وفي آخر إذا قطعت، وفي ثالث إذا كسرت.

وكذلك التكليف بالنفخ فيه إشعار بالتجسم وأن نقصانه من الحيوان كان منحصراً في عدم الروح.  وكذلك مقابلة التصوير بالنقش في الخبر الثامن، فيرجع في غير المجتسم مطلقاً إلى الأصل وإطلاق الحث على الاكتساب والمشي في طلب الرزق.

وفيه ما لا يخفى، فإن إطلاق التماثيل والتصاوير في ذلك الباب على المنقوش أيضاً شائع كما لا يخفى على من راجع، مع أنه لا إشعار في تغيير الرؤوس بالتجسم.

وكذلك الأمر بالنفخ ليس قرينة على التجسم عرفاً، كما نفخ الإمام في صورة الأسد المنقوشة على البساط في مجلس الخليفة. ومقابلة التصاوير بالنقش أيضاً لا قرينة فيها.

وبالجملة لا إشكال في صدق قولنا صور فلان صورة كذا إذا نقشها على ورق من دون حاجة إلى عناية، وحيث قد فرغ اليد عن إطلاق المنع بمثل هذه

الوجوه لا وجه له.

ثم إنَّ المعيار ما صدق عليه أنه مثل الروحاني أو تمثال الحيوان، فلو نقص بعض الأعضاء بحيث لم يضر بهذا الصدق كنقص عين أو يد أو رجل، كان حراماً.

وكذلك صورة الإنسان بهيئة الجلوس أو الإنسان الواقع عقيب الحائل كالجدار ونحوه، وكان المرئي منه إلى صدره مثلاً، وأما مع عدم ذلك كما صور جسماً بلا رأس، أو رأساً بلا جسم، أو يداً واحدة أو رجلاً كذلك، أو غير ذلك مما لا يصدق عليه أنه صورة الحيوان، فليس بحرام.

المقام الثاني:

لا إشكال في عدم دخل آلة مخصوصة في صدق التصوير، فالنقر على الأحجار بل عمل الأجسام أيضاً تصوير، لكن الإشكال في أنه هل يعتبر في صدقه مباشرة من أسند إليه التصوير للعمل بلا وساطة واسطة في البين، غير ما هو من قبيل الآلة، أو لا يعتبر مطلقاً، أو يفرق بين ما إذا كانت الواسطة فاعلاً مختاراً كما أكره أو بعث إنسان إنساناً على التصوير، فلا يصدق على المكره والباعث أنه مصوّر، وبين ما إذا كانت الواسطة فاعلاً طبيعياً بلا شعور، فيصح حينئذٍ إسناد التصوير إلى الإنسان الذي أعمل هذا الفاعل نظير إسناد الإحراق إلى من ألقى الحطب في النار، وكما يقال إنَّ فلاناً خاط الثوب إذا أعمل الآلة المعدة للخياطة.

وبالجملة يعد هذا الفاعل بمنزلة الآلة ويسند الفعل إلى من أعمله. نعم بعض المواد يعتبر فيه عدم وساطة هذا القسم أيضاً كما في الأكل والكتابة حيث إنه لو أعمل الآلة المعدة للكتابة لا يقال على من أعمله أنه الكاتب.

لكن الظاهر في مادة التصوير إيجاد الصورة بأي نحو كان وفيما كان
الواسطة فاعلاً مختاراً لا يصدق أنه الموجد للصورة، وفيما كان فاعلاً طبيعياً
يصدق ذلك. وعلى هذا فالعكس المعمول في زماننا داخل في عنوان التصوير
المحترم.

إلا أن يقال: إنَّ اللازم منه أن يكون إمساك الجسم بحذاء المرأة أيضاً
تصويراً، والحال أنه لا شبهة في عدم صدق المصور لا على من ألصق وراء
الشيثة ما أعدّه للحكاية ولا على القائم بحذاء الشيثة المذكورة بل والماء،
وكذلك الحال في العكس فإنه مركب من عمليْن أحدهما وضع الشيثة بحذاء
الجسم، والثاني وضع دواء مخصوص على سطح الشيثة من خاصيته إمساك ما
وقع في الشيثة من صورة الجسم المحاذي، فالوقوع هنا حاله حال الوقوع في المرأة،
وقد عرفت عدم صدق المصور على من وضعها بحذاء الجسم لتقع صورته فيها.

غاية ما في الباب أن العكاس يتصرف بتوسط دواء أو غيره في هذه الصورة
الواقعة فيجعلها ثابتة بحيث لا تزول بعد المحاذاة أيضاً، فهو كما لو تصرف أحد
في الصورة الواقعة في المرأة فجعلها ثابتة، فكما لا يصدق على هذا المثبت أنه
مصور فكذلك على العكاس.

نعم لا إشكال في صدق التصوير على النقل من الشيثة إلى الكاغذ ونحوه
لكن لا يوجب حرمة العمل الأول لعدم كون مقدّمة الحرام حراماً إلا ما ينسلب
بعدها الاختيار، وهنا ليس كذلك. نعم لو كان من قصده التوصل به إلى العمل
الثاني كان تجزئاً كالحاضر عند العكاس إذا حضر بقصد أن ينقل العكاس عكسه
فإنه إعانة على الإثم لو ترتب النقل وتجزّأ لو لم يترتب.

اللهم إلا أن يلتزم بصدق المصور على من أثبت الصورة الواقعة في المرأة
ونحوها، فإن التصوير هو إحداث الصورة الثابتة. ويكفي في صحة استناد ذلك

إلى الشخص، كون الثبات بإحداثه ولو لم يكن أصل الصورة حاصلًا بإحداثه، وقد التزم بذلك الأستاذ -م هـ- والاحتياط في محله، ويمكن أن يقال إثبات الصورة الثابتة غير إيجاد الصورة، وعلى هذا فالتصوير المتعارف في زماننا من قبيل الأول، ومع الشك في مفهوم التصوير الأصل البراءة لكون الشبهة مفهومية دائرة بين الأقل والأكثر.

المقام الثالث:

لا إشكال في صدق المصور إذا أوجد الصورة شخص واحد، وأما إذا حصلت بعمل اثنين إتما في مجلس واحد أو مع التعاقب، فهل يصدق على كل منهما أنه مصور والفرق بينه وبين ما إذا انفرد ولم يتم الصورة لا هو ولا غيره أنه هناك أوجد بعض الصورة، وهنا أيضاً وإن كان كذلك لكنه في ضمن نفس الصورة، فيصدق لذلك أنه أوجد الصورة.

أو يصدق على مجموعهما المصور الواحد فيتوجه إليهما نهي واحد فيتصف العقاب بينهما، وإذا كان أحدهما غير مكلف يختص المكلف بنصف العقوبة.

أو لا يصدق لا على كل واحد ولا على المجموع، الظاهر كما صرح به الأستاذ -م هـ- في الدرس هو الأخير، فإن الموجد للصورة إنما يصدق إذا كان وجود الصورة بتمام أبعاضها بإيجاد واحد واختيار واحد كما أن الماشي للفرسخ لا يصدق فيما إذا مشى نصفه واحد ونصفه الآخر آخر، وممسك النهار لا يصدق إلا مع الإمساك في تمام النهار إذا كان بتمامه صادراً من اختيار واحد، وكذلك المصلي لا يصدق إذا صدر تمام الصلاة من اختيارين.

وبالجملة قد أخذ في مفهوم الموجد للصورة وحدة الفاعل والمختار مضافاً إلى عدم تعقل توجيه نهي واحد إلى شخصين. نعم فيما إذا علم أن الغرض متعلق

بالنتيجة الحاصلة من الفعل، يحكم بشمول الخطاب لما إذا صدر العمل باشتراك الاثنين كما إذا قال من قتل زيداً أو من ردّ عبدي أو من مشى فرسخاً لإيصال كتابي إلى المكتوب إليه فله كذا، حيث إنّ الغرض تعلّق بانعدام زيد وارتداد العبد ووصول الكتاب، سواء حصل من اختيار فاعل واحد أم باختيار فاعلين، فحيث لا بدّ من التصرف في متعلّق الحكم وجعله أوسع دائرة ممّا صرح به في اللفظ، فيشمل الفعل المختص بكلّ من الفاعلين المشتركين، فيقال إنّّه مطلق أعمال القوة في إيجاد هذا الفعل سواء كان على نحو الاستقلال أم على نحو الضمنية، فيختص عمل كلّ من المشتركين أعني أعمال القوة الضمنية بحكم لا أنّ هنا حكماً واحداً متعلقاً بفعل واحد صادر من فاعل واحد جاء وحدته من قبل الاعتبار أعني اعتبار الاثنين واحداً فإنّه غير معقول ظاهراً.

فعلم ممّا ذكرنا أنّه لا وجه لكون كلّ من المشتركين مصوراً لأنّ ما هو الصادر منه ليس إيجاداً للصورة وإنّما هو إيجاد بعض الصورة، وهو غير العنوان المحرّم كما عرفت والصادر من صاحبه لا ربط له به، وذلك نظير ما قلنا من عدم صدق ماشي الفرسخ على الماشي نصفه إذا تصدّى لمشي نصفه الآخر آخر.

نعم من الممكن في مقامنا أيضاً تعلّق الحرمة بالعنوان الأوسع أعني مطلق الدخالة وأعمال القوة في وجود الصورة سواء صدق عليه إيجاد الصورة أم صدق عليه إيجاد بعضها لكنّه محتاج إلى الإثبات ولا مناط منقح في البين حتى يلاحظ أنّه شامل لصورة الاشتراك أو لا، وكذا لا دلالة أيضاً في تزويق البيوت بمعنى تصوير التمثال ولا في صنعة التصاوير، ولا في عمل التماثيل كما يقال إذ الجميع مشترك فيما ذكرنا فإنّ عامل التمثال وصانع التصوير ومصوّر التمثال كلّها عبارة عن الموجد للصورة الذي يكون وجود الصورة مستنداً إلى اختياره الواحد فقط وهذا ظاهر، إلّا أن يكون المطلب مسلماً من الخارج فيكون ذلك دليلاً على التصرف

الذي قلناه.

ثم على فرض هذا التصرف لا إشكال في صورة اجتماع الاثنين للشركة في صنعة الصورة.

وأما مع الافتراق فلا إشكال أيضاً في المتعم والموجد للنصف الآخر. أما الموجد للنصف الأول فإن كان عالماً بعدم إتمامه بإلحاق النصف الآخر لا من نفسه ولا من غيره فلا إشكال في معذوريته فإن ألحق النصف انكشف كون عمله دخالة وإعمالاً للقوة في وجود الصورة وأنه كان محرماً واقعياً معذوراً فيه. وكذلك الحال في صورة الشك في إلحاق النصف الآخر وعدمه لأنه شبهة موضوعية والأصل فيه البراءة ولو فرض كونه بحسب الواقع بواسطة لحوق النصف الآخر داخلاً في العنوان المحرم. كما لا إشكال في صورة علمه بالإلحاق وأنه معصية واقعية معه وتجرّ مع عدمه.

ومن هنا يظهر الكلام فيما إذا اشتغل بالتصوير قاصداً للإتمام ثم بدا له في الأثناء ورفع اليد فإنه حين رفع اليد عن التهمة لا يخلو إما أن يكون عالماً بلحوق النصف الآخر إما منه وإما من غيره، أو بعدم اللحوق. وإما شاك، فإن كان عالماً باللحوق فلا كلام، وإن كان شاكاً فلا يورث هذا الشك معذوريته لو ألحق التهمة واقعاً متمم كما يورثها لو كان الشك من ابتداء العمل، فإنه نظير من شرب الخمر عالماً بحرمتها وبعد الفراغ صار شاكاً في الخمرية، فإنه لا يورث المعذورية وهو واضح.

بل نقول في صورة العلم بعدم اللحوق أيضاً لو ألحقه ملحق استحق العقوبة إذ الفرض أن العمل كان مبعوضاً واقعاً وهو أيضاً كان عالماً، فالتكليف موجود مع شرائط تنجزه فلا يجدي انقلاب العلم بعد العمل بالعلم بالخلاف في

رفع الاستحقاق، وهذا أيضاً واضح فيجب بحكم العقل في كلتا الصورتين الاحتياط بمحو ما أتى به من الصورة.

المقام الرابع:

هل إبقاء الصورة بعد تصويرها جائز، وكذلك الانتفاع بها والتلذذ بالنظر إليها والتزين بها واستعمالها، أو يجب محوها وإعدامها، أو هنا تفصيل، فالمحو غير واجب لكن استعمالها فيما وضعت لأجله من وضعها في الأمكنة المناسبة بها من البيوت الموجب لتزين البيوت وحسن المنظر فيها حرام، فالوسادة المنقوش عليها الصور إذا نصب على الحائط والسريز بحيث حصل بها التزين وحسن النظر حرمت، ولو بسطت على الأرض للمجلوس عليها وخرجت عن استفادة ذلك منها لم تحرم، وهكذا البساط إذا علق على جدران البيت بحيث يفيد حسن المنظر والتزين حرم، وإذا افترض لأن يوطأ واستعمل في غير ما وضع له لم يحرم، ولعل هذا هو المراد بقول أبي جعفر عليه السلام حين سئل عن رجل يجلس على بساط فيه تماثيل فقال: الأعاجم تعظمه وأنا لنمتنه، فالمراد بالتعظيم وضعها في المواضع المشرفة من البيت، ومن الامتهان وضعها في محل وطى الأقدام، وقال عليه السلام - حين دخل عليه قوم وهو على بساط فيه تماثيل فسألوه -: أردت أن أهينه، وفي آخر كانت لعل بن الحسين - عليهما السلام - وسائل وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها، والنهي عن الجلوس عليه الوارد في خبر آخر محمول على الكراهة.

وبالجملة فالشارع وإن لم يوجب محو التماثيل والصور وإعدامها فالمبغوض إحداثها لا إبقاؤها، لكن سلب عنها مع ذلك جميع المنافع الآتية من قبلها التي من شأنها استفادة تلك المنافع منها.

ذهب شيخنا الأستاذ - دام الله - إلى اختيار هذا الوجه ودليله مضافاً إلى استبعاد

تحريم صنعة الشيء وإيجاده وعدم مبدوخية وجود هذا الشيء وحلية استيفاء المنافع الغالبة منه الجمع بين النصوص المتقدمة في المقام، وبين رواية تحف العقول، فاللازم التيمّن بذكر محل الاستشهاد من هذه الرواية الشريفة.

فنعول قال فيها: وأما تفسير الصناعات فكل ما يتعلم العباد أو يعلمون غيرهم من أصناف الصناعات مثل الكتابة والحساب والتجارة والصناعة والبناء والحياكة والسراجة والقصارة والخياطة وصناعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني وأنواع صنوف الآلات التي يحتاج إليها العباد منها منافعهم وبها قوامهم وفيها بلغة حوائجهم، فحلّال تعلّمه وتعليمه والعمل به وفيه لنفسه أو لغيره، وإن كانت تلك الصناعة وتلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد ووجوه المعاصي وتكون معونة على الحق والباطل، فلا بأس بصناعاته وتعلّمه نظير الكتابة التي على وجه من وجوه الفساد تقوية ومعونة لولاة الجور، وكذلك السكين والسيف والرمح والقوس وغير ذلك من وجوه الآلات التي تتصرف إلى وجوه الصلاح وجهات الفساد ويكون آلة ومعونة عليهما، فلا بأس بتعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه والعمل به وفيه لمن كان له فيه جهات الصلاح من جميع الخلائق ومحرم عليهم تصرّفه إلى جهات الفساد والمضار، فليس على العالم ولا المتعلم إثم ولا وزر لما فيه من الرجحان في منافع جهات صلاحهم وقوامهم وبقائهم، وإنما الإثم والوزر على المتصرف فيه في جهات الفساد والحرام، وذلك إنما حرّم الله الصناعة التي هي حرام كلّها التي يجرى منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ به والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام، وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجرة عليه وجميع التعلّب فيه من جميع وجوه الحركات إلّا أن يكون صناعة قد تصرف إلى جهة المنافع وإن كان قد يتصرف فيها

ويتناول بها وجه من وجوه المعاصي فلعلّ ما فيه من الصلاح حلّ تعلّمه وتعليمه والعمل به، ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصلاح. الحديث.

تقريب الاستشهاد أنّ ظاهر قوله ﷺ: وذلك إنّما حرم الله الصناعة إلخ، كونه في مقام التعليل وإعطاء الضابطة لباب الصناعات فيستفاد منه أنّ المحرّم من الصناعات منحصّر في الصناعة التي يبيح منها الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فلو كانت صناعة مما يبيح منه الأمران معاً أو لا يبيح إلا الصلاح فلم يحرمها الله، فإذا رأينا صناعة قد حرّمها الله نستكشف بدليل الإن أنّ جميع المنافع المقصودة العقلانية المترتبة على تلك الصناعة، فساد وإلّا لزم إمّا تحريم ما يبيح منه الصلاح فقط أو تحريم ما يبيح منه الصلاح والفساد معاً.

فنقول تصوير الصورة محرّم كما عرفت فلو كان لنفس التصوير أو للصورة الحاصلة منه منفعة عقلانية محلّلة، كان استيفاء هذه المنفعة وجه صلاح متمشٍ من ناحية هذه الصناعة، فيلزم إيراد التحريم على غير ما يبيح منه الفساد المحض وهو خلاف حصر التحريم فيه.

نعم لو كان هنا بعض التصرفات في الصورة جائزة لم يضرّ بصدق كونه ممّا يبيح منه الفساد المحض، فإنّه إنّما يلاحظ صلاح الشيء وفساده بالنسبة إلى ما يترقّب منه وهو معد لاستيفائه ويكون هو من شأنه التصرف فيه في هذه الجهة من الآثار، فمنفعة الخمر المطلوبة منها وهي معدودة منفعة لها وهي معدّة لاستيفائها شربها، ومنفعة البرابط والمزامير استعمالها في مجلس التغيّ مشلاً، وهكذا فإذا كان جميع المنافع المطلوبة الحاصلة من الشيء محرّمة، فلا يضرّ وجود منفعة نادرة غير مطلوبة من الشيء فرض جواز استيفائها منه في صدق كونه ممّا يترتب عليه الفساد بقول مطلق، فتخليل الخمر منفعة فيها محلّلة لكنّها لا تدرجها في عنوان ما فيه صلاح، وهكذا مقامنا لو فرض جواز بيع الصورة وشرائها والتلذّذ بها وتزيين

البيت بها وتحسين المنظر بسببها لنافي ذلك كون صنعة هذه الصورة مما يجيئ منه الفساد محضاً ولو فرض حرمة كل ذلك وجواز بعض ما لا يترقب منها بما هي صورة من أصل وجودها في البيت، وعدم وجوب كسرها وإفسادها لكن معطلة عن التلذذ وغيره من منافعها، أو فرش البساط الذي فيه التهاويل لوطي الأقدام ووضع الدبر عليها حال الجلوس، وبالجملية التعريض لها في غير ما هو شأنها فلا ينافي ذلك لكون صنعتها مما يترتب عليه الفساد، ولا يجيئ منه الصلاح لما عرفت من أن الملحوظ في ذلك المنافع اللاتقة بالشيء المترتبة منه التي يعبر عنها بالغالبة وعن ضدها بالنادرة.

فإن قلت رواية التحف إنما تدل على الحصر فيما يجيئ منه الفساد محضاً في قبال ما يجيئ منه الصلاح كذلك، أو قد يجيئ منه الفساد وقد يجيئ منه الصلاح بحيث كان كل من الأمرين قد يفارقه وقد يترتب عليه، وأما لو كان صناعة يترتب عليها الصلاح لكن كان فيها فساد لا يفارقه ولازم غير منفك عنها في جميع أزمان وجودها، فهي غير داخلية في موضوع الرواية، والرواية غير متعرضة لحكمها لا حلية ولا تحريماً، بل نقول لو فرض عموم لها يشمل مثل هذا لوجب تخصيصها بهذا الفرد عقلاً للزوم الترخيص في المفسدة.

وعلى هذا فنقول: لو كان الانتفاع بالصورة في المنافع الغالبة حلالاً وصالحاً صح باعتبار كون التصوير مما فيه الصلاح لكن هنا فساد في نفس عمل التصوير لا يفارقه وهذا الفرد إما مسكوت عنه في الرواية، وإما مخصص به عقلاً.

قلت: أما مسكوت الرواية فلا وجه له بعد فهم أنها بصدد إعطاء الضابط لكل باب الصناعات، وما ذكر في السؤال من الاختصاص وإن كان يمكن استظهاره من قوله ﷺ قد يستعان بها على وجوه الفساد، وقوله ﷺ: ويحرم عليهم تصريفه إلى جهات الفساد، وقوله: وإن كان قد يتصرف فيها ويتناول بها وجه من

وجوه المعاصي، وقوله: ويحرم على من صرفه إلى غير وجه الحق والصالح، لكن ما ذكرنا من العموم مستفاد من قوله: إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يبيح منها الفساد محضاً، فإن مفاده: أن كل ما لا يبيح منه الفساد محضاً فليس بحرام، والفرد المفروض أيضاً لا يبيح منه الفساد محضاً.

واحتمال أن الاستيعاب والتمحض إنما لوحظا في الرواية بالنسبة إلى ما ذكر فيها عدلاً لهذه الفقرة أعني ما كان قابلاً للأمرين، فالاستيعاب والتمحض معناهما عدم القابلية فيه إلا للحرام فمفاد الحصر حيث لا يبيح ما ليس قابليته بهما متحضرة في الحرام يعني له قابلية لهذا وقابلية لذلك يجوز الاكتساب به، ولا يصدق على الفرد المفروض أن له قابلية الأمرين بل هو ملازم للفساد وله قابلية ترتب الصلاح مدفوع بأنه ظهور في نفسه ويعارضه ظهور الرواية في إعطاء الضابطة المستوعبة لجميع أفراد الصناعات، فيحتاج ترجيحه إلى الأقوائية ولا يبعد دعواها في الثاني حتى لا يقال إن الشك أيضاً يكفي لسقوط الرواية عن الاستدلال بواسطة الإجمال.

وأما التخصيص العقلي على فرض العموم للفرض المذكور فأولاً: مبني على عدم معقولة مزاحمة مصلحة الترخيص لمفسدة الحرام وهو ممنوع بإطلاقه لإمكان اقوائته المصلحة المقتضية للتخصيص عن المفسدة المقتضية للتحريم.

وثانياً: فعنوان التصوير يشك في انطباق عنوان هذا المخصص العقلي عليه، فسقوط الرواية عن الاستدلال فيه مبني على عدم جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لياً وهو خلاف ما عليه بناء مشايخنا - رضوان الله عليهم - فيستدلون بالعموم ويشخصون به عدم انطباق العنوان المخصص على الفرد المشكوك بواسطة ظهور الكلام في الاستقراء لحال الأفراد وسوق العموم بعد وجدان أن ليس بينها ما يتصف بالعنوان المخصص وحيث فنقول مفاد الحصر

في الرواية أن كل ما حرمه الله من الصناعات يجيئ منها الفساد محضاً ولا يترتب عليها شيء من وجوه الصلاح ولا شيء من أفراد الصناعات التي هي خارجة عن تحت هذا العنوان داخل فيما حرمه الله، وبعد معلومية أن الله حرم ما كان ملازماً للفساد، ولو فرض ترتب الصلاح عليه أيضاً يعلم أن الأفراد الخارجة عن عنوان ما يجيئ منه الفساد محضاً ليس فيها ما يلزم الفساد، بل هي بين ما يترتب عليه الصلاح، أو يترتب عليه الصلاح في بعض الأزمان، والفساد أيضاً في بعضها، وحيث أن فلو كان انتفاعات الصورة محللة مع فرض حرمة نفس التصوير كان هذا خلاف عموم الرواية.

هذا تمام الكلام في هذه الرواية الشريفة.

وأما ملاحظتها مع أخبار الباب فنقول وعلى الله التوكل:

أما الخبر الأول إلى الخامس عشر: فهي واردة صريحاً أو ظاهراً على ما مرّ تقريب ذلك في حرمة نفس العمل فلا تعرض فيها لنفس الصورة، فهي مؤكدة لحرمة منافع الصورة باعتبار الملازمة المتقدمة بين تحريم العمل ومبغوضية المعمول.

وأما الخامس عشر: فلا بد من حملها على الاستحباب لوجود الدال الصريح بين الأخبار على عدم وجوب المحو مثل ما دلّ على جلوس الإمام عليه السلام وبعد ذلك لا منافاة فيه لما ذكرنا، فإنّ ما ذكرنا حرمة المنافع الغالبة وهي غير وجوب الإعدام والمحو فيلائم مع استحبابه وعدم وجوبه.

وأما السادس عشر: فهي: إما مؤكدة لما ذكرنا لو جعل النهي لأجل كون اللعب لعباً بالتماثيل وإما غير مضر لو عمل على أنه من مصاديق مطلق اللعب.

وأما السابع عشر: فإما مؤكدة لما ذكرنا على ما هو ظاهره في نفسه من كون تغيير الرأس مطلوباً مقدماً لجواز أصل كون التمثال في البيت الظاهر في تزيين

البيت به، فيفيد أن تزين البيت بالتمثال الغير المكسور رأسه فيه بأس، وهو ما ذكرنا، وإما يحمل بقرينة الأخبار الأخر على حال الصلاة فيجئ فيه حيثذ ما في أخبار ذلك الباب.

وأما الثامن عشر: فالكرهية أعم من الحرمة فيلائم معها فلا يكون دليلاً على الكراهية الخاصة حتى ينافي ما ذكرنا باعتبار ظهور الكون في البيت في التزين.

وأما التاسع عشر: فلفظ الأمر فيها دال على الوجوب، بل ربما ادعى أظهرته من الصيغة فإن نوقش بأن إيجاب الإمام عليه السلام لعله كان لعمله عليه السلام بالاستحباب لا الوجوب فغايتة الإجمال. قلنا: يكفي عدم الدلالة على الخلاف والإجمال.

وأما العشرون: فهي من أخبار جواز الصلاة في التمثال ويأتي الكلام فيها. وأما الحادي والعشرون: فإما مؤكداً لما ذكرنا إن كان الأمر بالقطع والإفساد لأجل أنه واجب أهم، فيلزم تقدمه لأجل ضيق وقته على الصلاة، وإما غير مناف له إن كان راجعاً إلى الأمر الغيري لأجل الصلاة كما يأتي.

وأما الثاني والعشرون: فمؤيد لما ذكرنا لظهور قوله: «كل شيء يوطأ فلا بأس به» في إعطاء الضابطة، فيستفاد منه منوطية الجواز في البساط والوسادة المنقوش فيها التماثيل بكونه مما يوطأ، وعدم الجواز في غير هذا الغرض أعني فرض نصبها على الحائط والسرير والسقف لأجل زينة البيت وإراءة ما فيها من التماثيل، وقد عرفت فيما تقدم أن الملحوظ في عد الشيء مما فيه الفساد بقول مطلق وعدمه إنما هو حرمة الآثار المطلوبة من ذلك الشيء الغالبة فيه وحليتها من دون نظر إلى ما يمكن استفادته منه من المنافع النادرة، وجعل التمثال الذي في البساط والوسادة موطأ خلاف الغرض الباعث على نقشه، فإنه جعله بمرأى ومنظر من الجالسين حتى يتلذذون برؤيته، ويكون منظراً حسناً لهم لا جعله تحت أقدامهم وأدبارهم.

وبالجملة فتدل الرواية على التفصيل الذي ذكرنا ومنه يعلم الحال، في الثالث والعشرين: فإنه صريح في هذا التفصيل.

وأما الرابع والعشرون: فظاهره في نفسه مطلوبة النزع والكسر نفساً فيدل على ما ذكرنا، وفي الاكتفاء بالنزع وعدم إيجاب المحو إشارة إلى التفصيل أعني عدم وجوب الإعدام وحرمة التزيين، وبقرينة سائر الأخبار مطلوبيتهما لأجل الصلاة فيأتي فيه ما فيها.

وأما الخامس والعشرون: فهي مؤكدة لما ذكرنا إذ جعله التمثال رديفاً للكلب والآناء والجنب ليس قرينة على الكراهة الخاصة، بل الجامع بينها وبين الحرمة، ووجه التأكيد اشتغال بعض من هذه الأخبار على التقييد بقوله: لا يوطأ، وهو إشارة إلى ما ذكرنا.

وما في بعض الروايات: من أنه كره أبو عبد الله عليه السلام أن يصلي عليه ثوب فيه تمثيل.

وفي آخر: من أنه قال رجل لأبي جعفر عليه السلام: رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم؟ فقال عليه السلام: هذا للنساء أو بيوت النساء.

وفي ثالث: كان لعلي بن الحسين -عليهما السلام- وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها.

وفي رابع: دخل قوم على أبي جعفر عليه السلام وهو على بساط فيه تماثيل فسألوه، فقال: أردت أن أهينه.

وفي خامس: قال قائل لأبي جعفر عليه السلام: يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل، فقال: الأعاجم تعظمه وإننا لنمتهنه، لا ينافي ما ذكرنا.

أما الثلاثة الأخيرة فواضح ولا يخفى ما في لفظ الإهانة والامتهان في قبال تعظيم الأعاجم من التأيد لما ذكرنا.

وأما الأولان فهل ترى من نفسك قبول أن يكون في لباس الإمام أو في بيته تماثيل الحيوان، وهل يليق هذا بشأن غير الأراذل فضلاً عنهم - عليهم السلام -.

وبالجملة فمع أنه ليس في لفظ التماثيل الواقع في الخبرين إطلاق كما هو واضح لكونه إشارة إلى تماثيل خاصة، فمن الممكن كونها تماثيل غير الحيوان، نقول: بعد سلامة سند الرواية يتعين كون تلك التماثيل من تماثيل الشجر ونحوه فلا دلالة فيهما على جواز لبس الثوب الذي فيه التماثيل، وكذا تزيين البيوت بها مضافاً إلى ما ورد في خبرين: من أنه لا بأس أن تكون التماثيل في الثوب إذا غيّرت الصورة منه، والنهي عن الصلاة في ثوب يكون في علمه مثال طير أو غير ذلك.

وأما ما ورد في الخاتم الذي يكون فيه نقش تماثيل سبع أو طير أبيض في أو لا؟ ففي رواية قال: لا بأس، وفي أخرى قال: لا يجوز الصلاة فيه، فلا نظر له إلى غير حيث الصلاة، ولا مفروغية فيه عن جواز أصل اللبس لإمكان مفروغية الحرمة.

فالسؤال عن أنه علاوة على الحرمة يوجب فساد الصلاة أو لا، ولا يمكن التعويل في الجواز على سكوت الإمام عن بيان الحرمة إذ لعل السكوت تعويل على بيانها في موضع آخر كما تقدّم في الخبر التاسع من أخبار الباب من أنه نهى رسول الله ﷺ أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم بناء على ما عرفت من ظهور حرمة العمل في مبنغوضية المعمول.

وأما ما دلّ على جواز استصحاب الدراهم التي فيها التماثيل في الصلاة وغيرها، فهو لأجل ما أُشير في بعضها من أنه ما للناس بدّ من حفظ بضائعهم.

ويبقى في المقام الأخبار الكثيرة البالغ عددها خمسة وعشرين المشتملة على السؤال عن الصلاة في البيت والدار والحجرة والمسجد التي فيها تماثيل وعلى البساط الذي فيه تماثيل، فأجاب في بعضها: بعدم الصلاة، وفي آخر: بجوازها مع

التغطية كما في بعضها، أو مع عدم استقبال المصلي لها كما في آخر، أو إذا كانت لها عين واحدة كما في ثالث، أو إذا جعلتها تحتك كما في رابع، أو إذا قطع وكسر رؤوسها وأفسدت كما في خامس، ومنعها في غير هذه الصور، حيث لم ينه الإمام عليه السلام في شيء من هذه الخمسة والعشرين عن أصل ما فرضه السائل من جعل التماثيل في البيت الظاهر في تزيينه بها ومن المستبعد أن يكون أصل الفرض حراماً ولم يردع عنه الإمام في هذا المقدار من الوقائع، ويبعد القول بأنه عليه السلام في جميع ذلك متعرض للمحكم من حيث واحد وهو الصلاة مع الإتكال في حرمة الفرض على البيان في مقام آخر نظير ما ورد من أنه لا تصل في بيت فيه خمر ولا مسكر، لأن الملائكة لا تدخله، إذ ذلك في غاية البعد مع عدم ورود ردع منهم - عليهم السلام - في غير تلك الأخبار كما في باب الخمر، حيث إنه ملأ حرمتها الأصقاع والأسماع ونطق بها القرآن الكريم، وإن كان في هذا الباب أيضاً مثل ذلك الردع لشاع وذاع، والحال أنه ليس فيه إلا عموم رواية تحف العقول، وروايات عدم نزول الملائكة بيتاً فيه تمثال لا يوطأ، والسابع عشر والثاني والعشرون والثالث والعشرون من روايات الباب وأنت خير بأنه لا يمكن التعويل في ذلك المقدار من الوقائع على مثل ذلك العموم، مع أنه لا يتأتى فيما كان عن أبي جعفر عليه السلام لأن رواية التحف من الصادق عليه السلام، ولا على روايات عدم نزول الملائكة لما عرفت من قصور دلالتها على التحريم خصوصاً مع جعلها رديفة للكلب والآناء الذي يبال فيه والجنب.

والسابع عشر أيضاً كما عرفت يمكن كون سوقها مساق تلك الخمسة والعشرين بمعنى كون تغيير رؤوس التماثيل مقدمة للصلاة لا فراراً عن التزيين بها، فيبقى الثاني والعشرون والثالث والعشرون.

وهل يصلح التعويل في التنصيص على حرمة عمل فرض مفروضاً للسؤال في خمسة وعشرين خبراً على مفهوم لا بأس الواقع في خبرين؟ ومن هنا يعلم وجه

الاندفاع ما يجاب من أن غاية ما ذكرت كون حكم المفروض مفروضاً عنه في تلك الأخبار بين السائل والإمام عليه السلام غير محتاج إلى التنبيه والإعلام. وأما كونه الجواز فلا دليل عليه، فمن الممكن كونه الحرمة والمراد بالبيوت غير بيوتهم من بيوت من يعاشرونه من غير أهل المذهب، فالمراد أننا إذا ابتلينا بتلك البيوت ونريد الصلاة هل تجوز فيها مع تلك التماثيل أو لا؟

وجه الاندفاع أنه كيف يمكن ذلك مع أننا لم نعثر على خبر واحد صريح في التحريم، ولو كان المطلب بهذه المثابة من الوضوح بين تمام رواية هذه الأخبار لكان قد وصل إلينا لا محالة خبر واحد صريح الدلالة.

وأما سؤالهم عن أبي جعفر عليه السلام عن جلوسه على بساط فيه تماثيل وإنكارهم لذلك منه عليه السلام وكذلك ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم، فمع عدم ارتباط الأخير كما عرفت بمقامنا لم يعلم كون هذا الإنكار منهم ناشئاً عن ارتكاز المنع الشرعي الواصل إليهم، بل يجوز كونه لأجل منافاة ذلك مع الزهد في الدنيا الذي كان ديدنهم وشأنهم وأمثال ذلك لا شبهة في كونها من مذكرات الدنيا وزبرجها المبرأ عنها أذيالهم - عليهم السلام -.

ومن المكاسب المحرمة

الفش

ولا خلاف في حرمة وإن اختلفت الأنظار في تشخيص بعض مصاديقه،
وينبغي أولاً التيقن بذكر ما ورد فيه عن أهل بيت العلم والحكمة، ثم التكلم فيما
يستفاد منها، فنقول وعلى الله التكلان:

١- هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ لرجل يبيع
التمر: يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم^(١).

٢- هو عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس منا من غشنا^(٢).

٣- رئيس المحدثين في عيون الأخبار بأسانيد تقدمت في إسباغ الوضوء عن
الرضا عليه السلام عن آبائه - عليهم السلام - قال: قال رسول الله ﷺ: ليس منا من غش مسلماً أو
ضراً أو مأكراً^(٣).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٠٨، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٠٨، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ص ٢١١، الحديث ١٢.

٤- وفي عقاب الأهمال بسند تقدم في عيادة المريض عن رسول الله ﷺ قال في حديث: ومن غش مسلماً في بيع أو في شراء فليس منّا، ويحشر مع اليهود يوم القيامة لأنّه من غش الناس فليس بمسلم، ومن لطم خد مسلم لطمة بدّد الله عظامه يوم القيامة ثم سلّط الله عليه النار وحشر مغلولاً حتّى يدخل النار، ومن بات وفي قلبه غش لأخيه المسلم بات في سخط الله وأصبح كذلك وهو في سخط الله حتّى يتوب ويراجع، وإن مات كذلك مات على غير دين الإسلام.

ثم قال رسول الله ﷺ: ألا ومن غشنا فليس منّا - قالها ثلاث مرّات - ومن غش أخاه المسلم نزع الله بركة رزقه وأفسد عليه معيشته ووكله إلى نفسه ومن سمع فاحشة فأفشأها فهو كمن أتأها، ومن سمع خيراً فأفشأه فهو كمن عمله^(١).

٥- الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه - عليهم السلام - في حديث المناهي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: ومن غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منّا، ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين. قال: وقال ﷺ: ليس منّا من غش مسلماً، وقال: من بات وفي قلبه غش لأخيه المسلم بات في سخط الله، وأصبح كذلك حتّى يتوب^(٢).

٦- عبيس بن هشام عن رجل من أصحابه عن أبي عبد الله ﷺ قال دخل عليه رجل يبيع الدقيق، فقال: إيتاك والغش فإنّه من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله^(٣).

٧- هشام بن الحكم قال كنت أبيع السابري في الظلال فمرّ بي أبو الحسن الأول موسى ﷺ فقال لي: يا هشام إنّ البيع في الظلال غش والغش

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، ص ٢١٠، الحديث ١١.

٢- المصدر نفسه: ص ٢١٠، الحديث ١٠.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٠٩، الحديث ٧.

لا يحل^(١).

٨- موسى بن بكر قال: كنا عند أبي الحسن عليه السلام وإذا دنائير مصبوبة بين يديه، فنظر إلى دينار فأخذه بيده ثم قطعه بنصفين، ثم قال لي: ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش^(٢).

٩- الحسين بن زيد الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال جاءت زينب العطاراة الحولاء إلى نساء النبي عليه السلام وبناته وكانت تبيع منهنّ العطر فجاء النبي عليه السلام وهي عندهنّ، فقال عليه السلام: إذا أتيتنا طابت بيوتنا. فقالت: بيوتك بريحك أطيب يا رسول الله عليه السلام. قال: إذا بعت فأحسني ولا تغشي فإنه أتقى وأبقى للمال. الحديث^(٣).

١٠- سعد الاسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال عليه السلام: مرّ النبي عليه السلام في سوق المدينة بطعام فقال لصاحبه: ما أرى طعامك إلا طيباً وسأله عن سعره، فأوحى الله عزّ وجلّ إليه أن يدسّ يده في الطعام ففعل، فأخرج طعاماً رديئاً، فقال لصاحبه: ما أراك إلا وقد جمعت خيانة وغشاً للمسلمين^(٤).

١١- السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: نهى النبي عليه السلام أن يشاب اللبن بالماء للبيع^(٥).

١٢- الحسين بن المختار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نعمل القلانس فنجعل فيها القطن العتيق فنبيعها ولا نبيّن لهم ما فيها؟ قال: أحبّ لك أن تبيّن لهم ما فيها^(٦).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٠٨، الحديث ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٠٩، الحديث ٥.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٠٩، الحديث ٦.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٠٩، الحديث ٨.

٥- المصدر نفسه: ص ٢٠٨، الحديث ٤.

٦- المصدر نفسه: ص ٢١٠، الحديث ٩.

١٣- محمد بن مسلم عن أحدهما - عليهما السلام - أنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض، قال: إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغلط الجيد الردي^(١).

١٤- الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن الرجل يكون عنده لوان من طعام واحد سعرهما بشيء وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد؟ فقال: لا يصلح له أن يغش المسلمين حتى يبيته^(٢).

١٥- الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري طعاماً، فيكون أحسن له وأنفق له أن يبله من غير أن يلمس زيتادته؟ فقال إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفقه غيره من غير أن يلمس فيه زيادة فلا بأس، وإن كان إنما يغش به المسلمين فلا يصلح^(٣).

١٦- داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان معي جرابان من مسك أحدهما رطب والآخر يابس فبدأت بالرطب فبعته ثم أخذت اليابس أبيع، فإذا أنا لا أعطى باليابس الثمن الذي يسوي ولا يزيدوني على ثمن الرطب، فسألت عن ذلك أ يصلح لي أن أنديه؟ فقال: لا إلا أن تعلمهم. قال: فنديته ثم أعلمتهم. فقال عليه السلام: لا بأس به إذا أعلمتهم^(٤).

١- الوسائل: ج ١٢، باب ٩ من أبواب أحكام العيوب، ص ٤٢٠، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٤٢٠، الحديث ٢.

٣- المصدر نفسه: الباب ٨٦، من أبواب ما يكتسب به، ص ٤٢١، الحديث ٣.

٤- المصدر نفسه: ص ٤٢١، الحديث ٤.

إذا عرفت ذلك [فهنا مقامان:

الأول]:

فاعلم أن الغش خلاف النصيح وتزيين خلاف المصلحة وهو على أنحاء:
فقد يكون بالمزج إما للصنف الرديء في الصنف الجيد، أو لغير الجنس في
الجنس كالتراب في الحنطة، والماء في اللبن.

وقد يكون باخفاء العيب، إما بستره بساتر مثل ستر صفرة لون البشرة
بالتحمير، أو بالسكوت عنه وعدم إظهاره أو بالتصدي للبيع في مكان ظلماني
يجب العيب لظلمته.

وقد يكون بإظهار الصفة الجيدة المفقودة واقعاً إما بوصفه بها كذباً أو
بإحداث شيء فيه يوهم كونه على خلاف جنسه كإعطاء الممّوه مكان الذهب أو
الفضة أو بغير ذلك ويسمى هذا القسم - أعني إظهار الصفة الجيدة المفقودة -
بالتدليس.

وقد يكون بإحداث أمر ليزيد في كم المتاع، مثل بلّ الطعام ليصير أكثر وزناً
ووضع الأبريشم والتن والجلد في الندى ليكسب الثقل.

ثم إما أن يكون الغش ظاهراً أعني قابلاً لأن يطلع عليه بتوسط إحدى
الحواس الخمس الظاهرة، مثل خلط مدقور الحبة من الأرز في طويلها حيث يمكن
فهمه بالباصرة واللامسة وهكذا.

وإما أن يكون خفياً غير محسوس بها، وحيث أن يمكن الاطلاع عليه
بالاختبار أو الاستعلام من أهل الاطلاع غير البائع، وإما أن ينحصر طريق
الاطلاع في إعلام البائع، كمزج الماء القليل في اللبن.

وعلى التقادير: إما أن يكون الغش بفعل البائع لغرض التليس والإغفال على المشتري، وإما أن لا يكون كذلك إما بحصوله اتفاقاً كورود ماء المطر في اللبن من غير اختياره أو بحصوله بفعله لغرض صحيح أو بحصوله بفعل غيره.

وعلى التقدير الثاني: إما أن يكون للمبيع صورة موهمة لخلاف الواقع، وإما أن يكون له صورة مشتركة بين الصحيح والمعيب مثل الحيوان الغير المبصر في الليل.

وعلى جميع التقادير إما أن يخبر البائع بالصحة والسلامة من العيب على وجه يعتمد المشتري، وإما أن يكتفي بالسكوت وعدم الإظهار.

فهذه ثمان عشرة صورة. لا إشكال في صدق الغش في صور إظهار السلامة سواء باع بالقيمة المتعارفة للمخالي عن العيب أم بالقيمة المتعارفة للمعيب حتى في صورة ظهور العيب بمعنى إمكان إحساسه بإحدى الحواس إذ لا يعتبر في مفهوم الغش أزيد من الخفاء على الطرف.

وأما التسع الباقية فلا إشكال أيضاً فيما كان الغش بفعل البائع لغرض التليس وكذا في غيره، لكن فيما كان للمبيع صورة يفتقر الإنسان بها، إنما الكلام في الثلاث الباقية أعني ما إذا لم يحصل الغش بفعله بقصد التليس ولا حدث للمبيع صورة دالة على البراءة من العيب بأقسامه الثلاثة، من قابلية الإحساس، وعدمها مع إمكان الاطلاع لا من قبل البائع، وعدمها مع عدمه كما في الحيوان المبصر في النهار الغير المبصر في الليل، فإن في صدق الغش في هذه الصور اشكالاً ويمكن التفصيل بين ما إذا كان بفعله لا بغرض التليس وما إذا لم يكن بفعله بصدق الغش في الأول، وأما في الثاني فلم يصدر منه فعل ولا قول يوجب وقوع المشتري في شراء المعيب حتى إرادة الصورة الحسنة، وإنما سكنت عن ذكر العيب للمشتري وتصدي للبيع ومجرد هذين لا يوجب كونه غاشاً.

أما السكوت فلأنه قد أخذ في مفهوم الغش كونه أمراً وجودياً والسكوت ليس إلا ترك الإعلام ولو كان هذا غشاً لما اختص ذلك بالبائع بل كل من له اطلاع على نقص المبيع فلم يعلم، يلزم على هذا أن يكون غشاً.

نعم يصدق ترك النصح فإنه عبارة عن جلب المنفعة ودفع الضرر وإرادة الخير وكراهة الشر للإخوان، ويصدق في المقام على المطلع الساكت أنه ترك نصح أخيه. ولكن الغش ليس عبارة عن ترك النصح ونقيضه بل هو ضد له، وليس من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما، بل يمكن الخلو عنهما جميعاً كما في المقام.

وأما التصدي للبيع فليس إلا نقلاً للمال من ملكه إلى ملك آخر بازاء الثمن ولا شبهة أن نفس هذا العنوان ما لم يقترن بأمر آخر موجب لصدق الغش ليس في حد نفسه غشاً، فإذا فرضنا أنه لم يقترن بإظهار السلامة ولا كان السكوت المقترن معه غشاً، فلا معنى لكون نفس نقل المال وتبديل الملك بسببه من الإنشاء القولي أو الفعلي غشاً.

وأما ما يقال من أن إطلاق العقد يقتضي الالتزام بسلامة المبيع من العيب، فهو كما لو صرح باشتراط الصحة في ضمن العقد، نعم لو تبرى من العيوب أمكن أن يقال بأنه لم يوقع المشتري في خلاف المصلحة.

مدفوع بأنه إن أريد أن إقدام البائع على البيع بدون التصريح بالتبري التزام منه بالسلامة، فهو ممنوع لأن أصل الإقدام لا دلالة له على هذا الالتزام كيف وليس بأزيد من الإقدام على بيع هذه العين المشاهدة بما هي عليه من الحالات والصفات. نعم لا مضايقة من صدق الغش لو فرض أن اعتماد المشتري وثقته يكون على البائع وأنه لا يبيع منه الشيء الناقص، وعلم البائع من حاله ذلك أيضاً، وأين هذا من دعوى ذلك بقول مطلق.

وإن أريد أن إقدام المشتري على الشراء كان لاعتقاده على أصالة الصحة

الجارية في الأشياء قبل العلم بفسادها فهو حق لكن لا ربط لها بالبائع.
نعم هو وغيره من المطلعين بالحال شريكان في عدم صرفهما المشتري عن
العمل بهذا الأصل العقلاني. وقد عرفت أن هذا ترك النصح لا أنه غش.
والحاصل أن مطلق الإقدام على البيع مع عدم فعل ولا قول دال على صحة
المبيع ولا إراءة صورة حسنة له مع عدم الاعتماد من المشتري على البائع، بل إنما
اعتمد على ثالث أو على الأصل العقلاني يمكن منع صدق الغش عليه هذا.
فتحصل هنا ثلاث دعويات:

الأولى: لا فرق في صدق الغش بين العيب الخفي والجلي على خلاف ما
يظهر من كثير من اختصاصه بالعيب الخفي، نعم يعتبر خفاؤه على الطرف.
الثانية: لا فرق بين قصد البائع في العمل الذي يوجب اغتشاش المبيع
التلبس وعدمه على خلاف ما يظهر من شيخنا المرتضى - قدس سره - والدليل
عليه مضافاً إلى ما تقدم من صدق الغش فيهما إطلاق قوله في السابع: البيع في
الظلال غش، والغش لا يحل، حيث إنه شامل لما إذا كان اختيار الظلال لغرض
التلبس، وما كان لغرض صحيح، وكذلك إطلاق الثالث عشر والرابع عشر
حيث لم يستفصل عن كون الخلط لغرض صحيح أم لا.

الثالثة: عدم صدق الغش مع السكوت وعدم فعل من البائع أوجب
الاغتشاش وعدم صورة حسنة أراها من غير فرق بين جلاء العيب وخفائها
بقسميه أعني ما لا يعلم إلا من قبل البائع وما يعلم من غير قبله، على خلاف
قول الشيخ بوجوب الإظهار من غير فرق بين العيب الجلي والخفي ولا بين التبري
من العيب وعدمه كما في بعض كتبه، أو في صورة عدم التبري كما في آخر، وقول
البعض بوجوبه في خصوص العيب الخفي مطلقاً أو مع عدم التبري.
لكن قد يورد على كل من الدعاوي باستظهار خلافها من رواية.

فيستظهر خلاف الأولى وهو التفصيل بين جلاء العيب وخفائها من الثالث عشر حيث إنه عليه السلام حكم في مورد السؤال الذي هو خلط الجيد من الطعام برديته بأنه إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الرديء، فجعل المعيار الرؤية وعدمها، ومن المعلوم عدم الموضوعية للرؤية، بل الملاك التميز بإحدى الحواس ولو بالشم أو اللمس أو غيرهما، وكذلك ليس المراد الرؤية الفعلية، بل قابلية الرؤية فلإنها الظاهر ولو بقرينة المقام.

فيتحصل من هذين الظهورين أنه متى كان العيب والخلط ممكن الإحساس بإحدى الحواس جاز ولم يكن غشاً، وإن لم يكن كذلك كان غشاً من غير فرق بين قسمي الخفاء.

وفيه: أن الظاهر من الرواية كونها بصدد بيان ما يحقق الغش والمفروض أنه مفهوم عرفي وفرضنا صدقه عرفاً على المورد المذكور أعني مورد قابلية الإحساس والمفروض أن الظاهر من لفظ الرؤية هو الفعلية فلا داعي إلى حملها على القابلية. ودعوى أن حكم صورة الرؤية الفعلية معلوم ولم يكن غرضاً للسائل حتى يحتاج إلى التنبيه خصوصاً مع كون السائل محمد بن مسلم.

مدفوعة بأنه بعد قابلية مورد السؤال وهو خلط البعض الأجود من الطعام ببعضه لقسمين وكان حكم أحدهما الجواز والآخر المنع، ففي ذكر التفصيل لا ضير، ومعلومية أحدهما على فرض تسليمها لدى السائل لا يورث القدر بعد عدم معلومية القسم الآخر، والحاصل معلومية أصل الحكم في مورد غير معلومية قصره على هذا المورد ومحدوديته به، ولا شك أن الرواية في مقام التحديد فيستفاد منها محدودية الجواز بصورة الرؤية الفعلية، وهذا أمر غير معلوم والرواية على هذا شاهدة على المدعى لا على خلافها لإفادتها عدم الجواز مع عدم الرؤية الشامل لقابليتها وعدم القابلية.

ويستظهر خلاف الثانية من الخامس عشر فإن ظاهرها التفصيل بين ما إذا كان بل الطعام لغرض أنه لا يصلحه ولا ينفعه غيره من دون أن يكون قاصداً وملتمساً بذلك زيادته وفضل وزنه لكنّها تحصل من دون قصده فلا بأس، وما إذا كان البل لغرض الاستزادة والغش ففيه بأس.

وفيه: أنه بعد ملاحظة أنه لا يمكن مورد واحد فرض فيه اختلاف البل من حيث كونه إصلاحاً ورفع عيب حقيقة وكونه إصلاحاً ظاهرياً مخفياً فيه العيب بمجرد اختلاف القصد والداعي بحيث إذا كان الداعي على البل هو الإصلاح صار إصلاحاً حقيقة، وإن كان الغرض غشاً صار البل غشاً، بل من المعلوم أنه إذا كان البل في ذاته غشاً فهو غش، وإن أريد به الإصلاح، كما أنه لو لم يكن في ذاته غشاً بل رفع عيب وإصلاحاً كان كذلك، وإن أريد به الغش، فلا بد من تنزيل شقي التفصيل في الرواية على الموردين المتعديدين، فيراد بقوله: «إن كان بيعاً لا يصلحه إلا ذلك ولا ينفعه غيره من غير أن يلتمس فيه زيادة» ما إذا كان البل إصلاحاً واقعاً مع عدم ازدياد في كم الطعام أيضاً واقعاً ولا في قيمته كما لو أورث البل فيه صفاء كثر الراغب فيه لكن كان معلوماً لديهم أن الصفاء عارضي إتما مع عدم زيادة في الوزن بما لا يتسامح به أو معها لأن الفرض معلومية الحال، ويراد بقوله: «وإن كان إنما يغش به المسلمين لما إذا كان البل في حد ذاته ملبساً للحال على الطالبين، وموهماً لكون الصفاء ذاتياً، ومن جهة جدادة الطعام مثلاً فيورث ذلك زيادة في الثمن بمقدار التفاوت بين العتيق والجديد في مقابل العتيق الواقعي أو زيادة في الوزن بما لا يتسامح به عرفاً مع عدم علمهم بالحال، فيحكم في الصورة الأولى بالجواز وإن قصد الغش، وفي الثانية بالحرمة وإن قصد الإصلاح.

ويستظهر خلاف الدعوى الثالثة من الرابع عشر لقوله ﷺ فيه: لا يصلح له

أن يغش المسلمين حتى يبينه، حيث دلّ على صدق الغش مع السكوت وعدم التبيين.

وفيه أنّ صدر الرواية هو السؤال عن رجل يكون عنده لوان من طعام واحد سعرهما بشيء وأحدهما أجود من الآخر فيخلطهما جميعاً ثمّ يبيعهما بسعر واحد، وهذا أجنبى عمّا حكمنا فيه بعدم صدق الغش فيه بعدم البيان لأنّه مقيد بعدم كون الاغتشاش مستنداً إلى فعل صادر من البائع ولا كان في البين صورة ملتبسة. ومن المعلوم في مورد الرواية وجود الأمرين جميعاً وقد حكمنا فيه أيضاً بصدق الغش، فراجع.

ثمّ الظاهر عدم تحقق الغش في جميع الصور المتقدمة إذا باعه بالثمن المتعارف للناقص فإنّ الغش عبارة عن إيراد ضرر على الغير بصورة النفع، وهذا خال عن الضرر المالي كما هو واضح. وأما ضرر عدم نيل الغرض لو فرض تعلّق الغرض بالصحيح ليس إلّا فهو أيضاً متفّ بواسطة إمكان بيعه والشراء بثمنه ما يفي بالغرض. نعم مع إظهار السلامة ارتكب المحرّم من جهة الكذب.

وقد عرفت أيضاً أنّه قد أخذ في مفهوم الغش الخفاء على الطرف وعدم تغطّنه فلو فرض علم البائع بتغطّنه فلا إشكال في عدم الغش.

نعم معصية الكذب في صورة الإظهار بحالها كما لا إشكال في صورة علمه بعدم تغطّنه.

وأما مع الشكّ فيمكن أن يقال إنّ الشبهة موضوعية فالأصل البراءة.

إلّا أن يقال في صورة تضرّر المشتري بواسطة دفعه أزيد من ثمن المثل كما هو المقروض في مسألتنا - لما عرفت من عدم الغش في صورة البيع بثمن المثل مع النقص - يكون الإعلام بخلاف النصّح فإنّ النصّح عبارة عن جلب المنفعة ودفع المضرة عن الاخوان، ويحصل هذا المعنى بإعلامه في مورد الشكّ، وبعبارة أخرى

بإعلامه في مظان الضرر وإن احتمل تقطّنه فترك الإعلام في تلك المظان ترك النصيح، ففرق إذن بين الغش والنصح، فالأول لا يصدق إلا مع عدم التفتّن الواقعي، ومع الشك فالشبهة موضوعية، ولا يعتبر في النصيح عدم التفتّن الواقعي بل عدم العلم بالتفتّن.

ثم ظاهر المستفيضة كون النصيح للاحوان واجباً، ففي الكافي عن الصادق عليه السلام: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة.

وفيه عنه: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيّب.

وفيه عن رسول الله ﷺ: لينصح الرجل منكم أخاه كنصيحته لنفسه، فيكون في صورة الشك في التفتّن وعدمه مرتكباً للمحرّم من جهة ترك النصيح الواجب بهذه الأخبار.

ومن هنا يمكن الحكم في الصورة المتقدمة أعني صورة سكوت البائع وعدم فعل منه موجب للغش وعدم صورة حسنة للمبيع بأن البائع وكل من أطلع على الحال قد عصوا بواسطة ترك الإظهار الذي هو النصيح.

المقام الثاني:

في صحة البيع مع الغش وفساده: اعلم أنه نقل الأستاذ - دام الله - عن سيده الأستاذ - طاب ثراه - دعوى الإجماع في باب المعاملات على أنه متى ورد النهي على عنوان المعاملة - لا على عنوان آخر منطبق عليه كالبيع المنهي بنهي الوالد أو خارج عنه مقترن معه كما في البيع وقت النداء حيث إن السعي والمبادرة إلى صلاة الجمعة واجبة والبيع مضاد معها فترك المبادرة والسعي أمر خارج عن البيع مقارن معه منهي عنه - كان البيع باطلاً، وإن اخترنا في الأصول عدم الملازمة بين النهي

التكليف عن عنوان المعاملة وبين الفساد.

نعم لا كلام في الإرشادي المسوق للإرشاد إلى الفساد ويمكن الاستدلال على هذا أيضاً بما ورد في نكاح العبد بدون إجازة من سيده من أنه إذا أجاز سيده جاز لأنه لم يعص الله وإتباعاً عصي سيده، فإن نفي معصية الله - عنه مع أنه مأمور بمتابعة السيد وترك مخالفته، ومخالفته في الفرض سيده، فقد عصى الله في هذا الأمر - لابد من إرجاعه إلى عنوان النكاح يعني أنه في هذا العنوان ما عصى الله لعدم ورود نهى على هذا العنوان وإتباعاً عصي سيده فعصيانه لله من جهة هذا العنوان لأنه ورد عنه النهي، ولا يخفى أن عنوان عصيان السيد منطبق على النكاح، فيعلم من عموم التعليل أنه كلما لم يتعلق النهي بعنوان المعاملة بل بعنوان منطبق معه أو خارج مقارن له، فالمعاملة جائزة وناقذة لجريان عين هذه العلة التي أجراها الإمام عليه السلام في النكاح فيها، وكذلك يمكن التمسك أيضاً بقوله عليه السلام في رواية تحف العقول: «وأما وجوه الحرام من البيع والشراء فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهى عنه فتأمل»

هذا حكم المسألة بحسب الكبرى، بقي تشخيص الصغرى في المقام.

فنقول: قد يستدل على كون المقام من قبيل ما تعلق النهي بعنوان المعاملة، بأن يكون بيع ما فيه غش بما هو بيع منهياً عنه نظير البيع بالربا، والبيع الغرري بالثامن من أخبار الباب لقوله: حتى لا يباع شيء فيه غش.

وفيه: أن المحرم هو الغش في البيع والشراء كما في الرابع والخامس. وذكر القيد من باب غلبة وقوعه فيهما وإلا فالمحرم مطلق الغش كما في الثاني والثالث.

والشاهد على ما ذكرنا من كون النهي في مقام البيع أيضاً، من جهة عنوان الغش إلقاءهم - عليهم السلام - في عدة أخبار على البائعين، حرمة عنوان الغش كما في الأول والسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر، بل في السابع ما يؤكد هذا.

المعنى لترتيبه ذلك بصورة القياس بقوله: البيع في الظلال غش، والغش لا يحل.
وبعد ملاحظة تلك الأخبار يقرب إلى الذهن كون النهي في قوله: حتى لا
يساع إلخ، إلى حيث الغش لا إلى نفس البيع، فالمقام مما تعلق النهي فيه بغير
عنوان البيع، بل يمكن أن يقال بأنه عنوان خارج عن البيع أيضاً مقترن معه وهو
إظهار السلامة أو السكوت مع إسناد الغش إلى فعله أو إراءته الصورة الخالية عن
النقص، لا أن يكون نقل المال الذي هو البيع غشاً كما عرفت فيما تقدم.

وقوله في السابع: البيع في الظلال غش، يكون من باب المسامحة العرفية فإن
الغش فيه أيضاً هو التمكّن والجلوس في الظلال حال البيع لا نفسه.

و بالجمله المدعى ظهور الروايات فيما ذكرنا بعد ملاحظة انضمام بعضها
مع بعض، فلا يبقى شك في البين حتى يقال المرجع فيه حيثئذ أصالة الفساد لا
عمومات صحة البيع وحليته، ولا إطلاق أخبار إثبات الخيار في بيع المعيب،
وذلك لفرض تخصيص كل من الطائفتين بما تعلق النهي بعنوانه من البيع.
فالمشكوك اندراجه في هذا العنوان شبهة مصداقية بالنسبة إلى ذلك العموم
والإطلاق وقد فرض أن دليل التخصيص لفظي وإن كان لياً أيضاً.

بقي هنا وجه آخر لفساد البيع في المقام وهو تعارض الاسم مع الإشارة، فإن
قول البائع: بعثك هذا اللبن مثلاً، مشيراً إلى المعيوب بمزج الماء، مقتضى الإشارة
فيه كون المبيع هذا المشاهد المشوب و مقتضى لفظ اللبن كونه الصحيح لانصرافه
ولو في مقام البيع إلى اللبن الصحيح، فكأنه قال هذا الصحيح. وبالجمله،
مقتضى هذا تخلف المبيع من أصله، ومقتضى الإشارة عدم تخلف المبيع وإنما
تخلف وصفه. فالبيع صحيح ويثبت الخيار هذا ما يقال.

وفيه أنا نمنع التعارض، فإن المراد بكلمة هذا هو المعنى الذي اندمج فيه
العنوان المذكور بعده بطريق الإجمال، وتكون النسبة بين مفاده ومفاد ذلك العنوان

هي الرتق والفتق والإجمال والتفصيل، نظير ما هو الحال في الحد مع المحدود. فكما أن قولنا: الإنسان حيوان ناطق، يكون المحمول فيه مأخوذاً في الموضوع، غاية الأمر على وجه البساطة والاندماج، فكذلك في قولك: هذا إنسان مثلاً قد أخذ المحمول وهو الإنسانية بنحو الاندماج والبساطة في مفهوم هذا، فلا يقبل هذا المفهوم أن يحمل عليه حمار مثلاً، وليس هذا قولاً بخصوصية الموضوع له أو المستعمل فيه في اسم الإشارة، فإن ما هو من نصيب لفظة هذا ليس إلا المعنى العام ولم يستعمل إلا فيه، والخصوصية إنما جاءت من قبل الاستعمال لا بدلالة اللفظ.

والحاصل أن الإشارة الكلية لما تكون غير قابلة لأن يؤخذ في الخارج بوصف كليتها، فلا بد من التشخص، والتشخص الذي يلحقها على أنحاء: التشخص من قبل المشير، ومن قبل المشار إليه، ومن قبل المكان والزمان وغير ذلك.

فالتشخص اللاحق به من قبل المشار إليه إنما يلحقه بلحاظ الوجود الذهني، لأن طرف الإشارة ليس هو الخارج البحت وإلا لزم عدم تحققها مع عدم الخارج، كما في صورة الجهل المركب والمقطع خلافة وليس إلا لأن ما هو المشار إليه حقيقة إنما هو الوجود الذهني، غاية الأمر مأخوذاً على وجه الحكاية عن الخارج وإذن فيتبع هذا التشخص اللاحق بالإشارة تشخص ما هو المشار إليه في الذهن ولا يدور مدار الخارج أصلاً.

فإذا فرض أن الخارج حمار لكنك تخيلته إنساناً فقلت: هذا إنسان، فلا شبهة في كون المشار إليه بإشارتك إنما هو متقوماً بخصوصيته الإنسانية على وجه الاندماج، ولا نعني بكون الخصوصية جائية من قبل الاستعمال إلا كونها حاصلة حينها، ولو لم يكن مستندة إليه بل إلى أمر آخر فلا يستشكل بأن الاستعمال عبارة عن تعقل المعنى من اللفظ، وما كان متأخراً عن هذا التعقل لا يمكن وقوعه في

حيث هذا التعقل وموضوعاً له، فأننا نقول التعقل ورد على الأمرين، أعني الكلي والتشخيص في عرض واحد نظير الوجود في الخارج، غاية الأمر ليس المدلول عليه لكلمة هذا من هذا التعقل إلا الكلي، فالاستعمال ملازم مع تعقل الخصوصية لا أنه علة لها وهذا واضح.

فإن قلت: لو رأينا شبحاً من بعيد فتردد عندنا بين أنواع مختلفة وأفراد كل واحد من تلك الأنواع، فلا شبهة في إمكان الإشارة إليه بقولنا: هذا الشبح، ومن المعلوم عدم أخذ شيء من الخصوصية من الزيدية والعمرية، بل والإنسانية والحيوانية. فهذا دليل على عدم أخذ الخصوصية في المشار إليه في قولنا: هذا زيد أيضاً.

قلت: من المعلوم أن المشار إليه في هذا المثال أيضاً ليس كلياً قابلاً للصدق على كثيرين في عرض واحد، وإنما يقبل الصدق عليها بنحو التبادل، وهذا شاهد لأخذ الخصوصية فيه. غاية الأمر أن المندمج قد يعلم تفصيلاً وقد يعلم إجمالاً، ويجهل تفصيلاً لكنه غير عدم الأخذ والاندماج رأساً.

فإن قلت: يلزم على ما ذكرت أنه إذا قال: هذا زيد، معتقداً بأنه زيد ثم تبدل اعتقاده إلى أنه عمرو تبدل المشار إليه في ذهنه أيضاً، والحال أنه لم يتغير بالوجدان بل هو باق على حاله.

قلت: الوجدان شاهد على خلاف ما ذكرت، فإنه كما يتبدل الاعتقاد، كذلك المشار إليه في اللاحق أيضاً غير المشار إليه في السابق. هذا كله في صورة الاشتباه.

وأما مع العلم والعمد كما هو الحال في البائع في مسألتنا، فإنه في قوله: بعثك هذا الحمار، مشيراً إلى شجر مثلاً عالم بشجرية المشار إليه، فيتصور فيه كلا

الأمرين، فيمكن أن يجعل المندمج في ذهنه الخصوصية الواقعية، ثم يتمحل في إجراء المحمول عليه، وأن يجعل المندمج الخصوصية الجعلية يتمحل من عنده، ثم أجرى المحمول عليه بلا تمحل، كما ذكروا نظير ذلك في الحقيقة الادعائية والمجاز اللفظي في مثل قولنا: هذا أسد.

هذا بحسب مقام الثبوت. وأما بحسب مقام الإثبات فلا يبعد استظهار الوجه الثاني، أعني كون التمحل في المشار إليه لا في المحمول.

وكيف كان فعلم مما ذكرنا أن التعارض بين الإسم والإشارة مما لا حقيقة له أصلاً بل ليس بينهما إلا التوافق.

وإذن فلا بد من الرجوع في تشخيص كون المقام من قبيل تخلف المبيع أو الوصف إلى جهات أخر خارجية، وهو ملاحظة مقام اللب والغرض، وأنه يكون على نحو وحدة المطلوب، بأن يكون المقصود الأصلي هو المقيّد بما هو مقيّد، أو يكون على نحو تعدده، بأن يكون المقصود الأصلي هو الذات وكان الوصف مطلوباً تبعياً بأن كان مطلوباً في ظرف مطلوية الذات. فالمنشأ والمبيع في عالم الإنشاء في كلا المقامين وإن كان هو المقيّد بما هو مقيّد بنحو وحدة المطلوب، لكنه يختلف بالانحلال وعدمه في المقامين في نظر العرف كما في العام الاستغراقي والمجموعي، وإن كان الفرق بينهما بالانحلال وعدمه فيهما على طبق الواقع ونفس الأمر وفيما نحن فيه صرف مسامحة من العرف بدون واقع له. والدليل على كونه كذلك أننا لو قلنا بكون الانحلال وعدمه هنا أيضاً واقعين بمعنى كونها راجعين إلى الاختلاف في المنشأ وكيفية الإنشاء، بأن تكون الهيئة التقييدية في أحدهما ملحوظة على وجه الموضوعية، وفي الآخر على وجه المرآتية كما هو الحال في لحاظ العموم في العام الاستغراقي والمجموعي، لورد عليه أنه ما وجه حكمهم على هذا بتبعض الصفة فيما إذا باع ما يملك وما لا يملك.

ولو كان كما ذكرت لكان هناك صفتان كل منهما أجنبي عن الآخر ولا تبعض في أحدهما يبطلان الآخر، فليس ذلك إلا لأجل عدم الانحلال هنا كما في العام الاستغراقي، وإنما لوحظ التقييد والتركيب على وجه الموضوعية في كليهما. ولهذا يقولون قد تبعض الصفقة عند ظهور فسادها في بعض الأجزاء. وفي مقام تخلف العنوان يفرقون بين الموارد بالمساحة، مثلاً إذا كان المقصود الأصلي هو الحمار فبإع الشجر معتقداً أنه حمار، يقولون قد تخلف المبيع. وإذا كان المقصود الأصلي هو الفرس العربي فبإع الغير العربي باعتقاد أنه عربي، يقولون قد تخلف الوصف، والمبيع لم يتخلف.

وبالجملة فلا يرون بين المقصود الأصلي والمنشأ ميّزاً، أو يرون الميز وحكمهم مع ذلك بعدم تخلف المنشأ في مقام عدم تخلف المقصود الأصلي مبني على المساحة، وتحقيق المطلب زيادة على هذا في باب الخيارات إن شاء الله.

وكيف كان فعلى هذا ليس الحكم بالفساد مطرداً في جميع المقامات، بل هو مختص بها إذا تخلف عنوان المقصود الأصلي، كما لو باع الممّوءة في مقام الذهب أو الفضة، وفي غيره يحكم بالصحة. غاية الأمر مع ثبوت خيار العيب في بعض الموارد وخيار تبعض الصفقة في آخر وخيار التدليس في ثالث، وهو ما إذا كان الغش بإظهار صفة كمال مفقود واقعاً كتحمير وجه الجارية وغير ذلك.

تنبيه: وإن كان غير مرتبط بالمقام، وهو أنه ينقدح مما ذكرنا في مسألة اختلاف الواقع مع المشار إليه الحال في مسألة الاقتداء بإمام، على أنه زيد فبان عمرواً، وفساد ما يتوهم من التفرقة بين ما إذا كان المنقدح في الذهن هو الذات المجردة عن الزيدية والعمروية وغيرهما، غاية الأمر ورد عليها الزيدية والاقتداء في عرض واحد، فإذا بان فساد حمل الزيدية عليه لم يقدر بربط الاقتداء بهذا المشار إليه، فلم يتخلف المقتدى، وبين ما إذا كان الصورة المنقدحة في النفس هو

الصورة الزيدية على نحو البساطة كما هو في الخارج بلا تحليل في الذهن إلى ذات وزيدية، فإذا بان العمروية ظهر انفكاك الاقتداء عن المقتدى، فيحكم في الصورة الأولى بالصحة في صورة عدالة كليهما وإن فرض أنه لو كان عالماً بالعمروية ما أقدم على الاقتداء. وفي الثانية بالفساد وإن علم أنه مع العلم كان مقدماً على الاقتداء.

وجه الفساد ما قلنا من أنه في الصورة الأولى أيضاً، وإن كان قد حصل في ذهنه موضوع منفك عن الزيدية وجعلت محمولة عليه، لكن ما يشير إليه في ذهنه ثم يحمل عليه الزيدية قد اندمج فيه الزيدية بنحو البساطة. ففي هذه الصورة أيضاً إذا بان العمروية انكشف انفكاك الاقتداء عن المقتدى، فالحق التفرقة بين ما إذا كان المقصود الأصلي في اقتدائه هو العادل. غاية الأمر ربط الاقتداء بزيد يزعم أنه هو العادل الحاضر، وبين ما إذا كان لخصوصية الزيدية قوام في قصده، بحيث كان مع احرازه عدالة الشخصين قد تعلق غرضه، في هذا الاقتداء بخصوص أحدهما ولا يقتدى بالآخر.

ففي الأولى لم يصر الاقتداء بلا مقتدى وإن فرض انقذاح التحليل في الذهن. وفي الثانية صار كذلك وإن فرض البساطة فيه.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

ومن المكاسب المحرمة



فإنه لا خلاف في حرمة في الجملة بين المسلمين، بل هي من الضروريات التي يدخل منكرها في عداد الكافرين.

و يدل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿و لا يفلح الساحر حيث أتى﴾^(١).
و قوله تعالى: ﴿ما جئتم به السحر إن الله سيضلّه إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾^(٢).

و قوله تعالى: ﴿ما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾^(٣).

١- طه/ ٦٩.

٢- يونس/ ٨١.

٣- البقرة/ ١٠٢.

و من الأخبار كثيرة نتيقن بذكر ما عثرنا عليه:

١- نصر بن قابوس قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المنجم ملعون، والكاهن ملعون، والساحر ملعون، والمغنية ملعونة، ومن آواها ملعون، وأكل كسبها ملعون^(١).

٢- رئيس المحدثين قال: وقال عليه السلام: المنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكاfer، والكاfer في النار^(٢).

٣- السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه -عليهما السلام- قال: قال رسول الله ﷺ: ساحر المسلمين يقتل وساحر الكفار لا يقتل، قيل: يا رسول الله ﷺ لم لا يقتل ساحر الكفار؟ قال ﷺ: لأن الشرك أعظم من السحر، ولأن السحر والشرك مقرونان^(٣).

٤- أبو موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: ثلاثة لا يدخلون الجنة: مدم من خمر، ومدم من سحر، وقاطع رحم^(٤).

٥- أبو البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه -عليهما السلام-: إن علياً عليه السلام قال: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر، وكان آخر عهده بربه وحده أن يقتل إلا أن يتوب^(٥).

٦- عبد الرحمن بن الحسن التميمي معنعناً عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام قال في حديث: نحن أهل بيت عصمنا الله من أن نكون فتنين أو

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٢٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٣، الحديث ٧.

٢- المصدر نفسه: ص ١٠٤، الحديث ٨.

٣- المصدر نفسه: باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٦، الحديث ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٧، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: ص ١٠٧، الحديث ٧.

كذابين أو ساحرين أو زنّائين، فمن كان فيه شيء من هذه الخصال فليس منّا ولا نحن منه^(١).

٧- زيد الشحام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه^(٢).

٨- علي بن إبراهيم عن أبيه عن شيخ من أصحابنا الكوفيين قال: دخل عيسى بن سقفي على أبي عبد الله عليه السلام وكان ساحراً يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الأجر، فقال له: جعلت فداك أنا رجل كانت صناعتني السحر وكنت آخذ عليه الأجر، وكان معاشي، وقد حججت منه، ومنّ الله عليّ ببقائك وقد تبت إلى الله عزّ وجلّ، فهل لي في شيء من ذلك مخرج؟ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: حلّ ولا تعقد^(٣).

٩- رئيس المحدثين قال: وروي أنّ توبة الساحر أن يحلّ ولا يعقد^(٤).

١٠- يوسف بن محمد بن زياد وعلي بن محمد بن سيار، عن أبيهما، عن الحسن بن علي العسكري -عليهما السلام-، عن آبائهم -عليهم السلام- في حديث قال في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾ قال: كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة الممّوهون فبعث الله عزّ وجلّ ملكين إلى نبيّ ذلك الزمان يذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم ويرد به كيدهم، فتلقاه النبيّ عن الملكين وأداه إلى عباد الله بأمر الله عزّ وجلّ، وأمرهم أن يقضوا به على السحر وأن يبطلوه، ونهاهم أن يسحروا به الناس، وهذا كما يدل على السّم ما هو

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٨، الحديث ٨.

٢- المصدر نفسه: الجزء ١٨، باب ١ من أبواب بقية الحدود، ص ٥٧٦، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: الجزء ١٢، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٥، الحديث ١.

٤- المصدر نفسه: ص ١٠٦، الحديث ٣.

وعلى ما يدفع به غائلة السم - إلى أن قال: ﴿وما يعلمان من أحد﴾ ذلك السحر وإبطاله ﴿حتى يقول﴾ للمتعلّم: ﴿إنما نحن فتنة﴾ وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلّمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم، ﴿فلا تكفر﴾ باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار به ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك به تحيي وتميت، وتفعل ما لا يقدر عليه إلا الله عزّ وجلّ فإنّ ذلك كفرٌ - إلى أن قال: ﴿ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم﴾، لأنهم إذا تعلّموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به، فقد تعلّموا ما يضرّهم في دينهم ولا ينفعهم فيه. الحديث ^(١).

١١- علي بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال: وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علّما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم، وما علّما أحداً من ذلك شيئاً حتى قالَا: ﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾، فكفر قوم باستعمالهم لما أمروا بالاحتراز منه وجعلوا يفرقون بما تعلّموه بين المرء وزوجه، قال الله تعالى: ﴿وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ ^(٢) يعني بعلمه ^(٣).

١٢- إسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ لامرأة سألته: أنّ لي زوجاً وبه عليّ غلظة وأنيّ صنعت شيئاً لأعطفه عليّ؟ فقال لها رسول الله ﷺ: أفّ لك، كذّرت البحار وكذّرت الطين ولعنتك الملائكة الأخيار وملائكة السماوات والأرض. قال: فصامت المرأة نهارها وقامت ليلها وحلقت رأسها ولبست المسوح، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال ﷺ: إنّ ذلك لا يقبل منها ^(٤).

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٦، الحديث ٤.

٢- البقرة/ ١٠٢.

٣- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٢٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٠٧، الحديث ٥.

٤- المصدر نفسه: الجزء ١٤، باب ١٤٤ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ص ١٨٤، الحديث ١.

هذه جملة ما عثرت به في الوسائل. وها هنا رواية أخرى منقولة عن:

١٣- الاحتجاج: من حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة، منها ما ذكره بقوله: أخبرني عن السحر ما أصله وكيف يقدر الساحر على ما يوصف من عجائبه وما يفعل؟ قال أبو عبد الله عليه السلام إنَّ السحر على وجوه شتى:

منها: بمنزلة الطب كما أنَّ الأطباء وضعوا لكلِّ داءٍ دواءً، فكذلك علماء السحر احتالوا لكلِّ صفة آفة ولكلِّ عافية عاهة ولكلِّ معنى حيلة.

و نوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة.

و نوع آخر ما يأخذه أولياء الشيطان عنهم.

قال: فمن أين علم الشياطين السحر؟ قال: من حيث عرف الأطباء الطب بعضه بتجربة وبعضه بعلاج.

قال: فما تقول في الملكين هاروت وماروت وما يقول الناس بأنهما يعلمان السحر؟ قال: إنَّهما هما موضع ابتلاء وموقع فتنة تسيحهما: اليوم لو فعل الإنسان كذا وكذا لكان كذا وكذا، ولو تعالج بكذا وكذا لكان كذا فيتعلَّمون منهما ما يخرج عنهما، فيقولان لهم: إنَّنا نحن فتنة فلا تأخذوا عنا ما يضرَّكم ولا ينفعكم.

قال: أفيقدر الساحر على أن يجعل الإنسان بسحره في صورة كلب أو حمار أو غير ذلك؟ قال عليه السلام: هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يغيِّر خلق الله إنَّ من أبطل ما ركبهُ الله تعالى وصوَّره وغيَّره فهو شريك الله في خلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، لو قدر الساحر على ما وصفت لدفع عن نفسه الهرم والآفة والأمراض ولنفي البياض عن رأسه والفقر عن ساحته.

و إنَّ من أكبر السحر: النيمة، يفرِّق بها بين المتحابين ويجلب العداوة بين

المتصافين، ويسفك بها الدماء ويهدم بها الدور ويكشف بها الستور، والنمّام أشتر من وطن الأرض بقدمه.

فأقرب أقاويل السحر من الصواب أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء فجاءه الطيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه الحديث^(١).



مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

١- الاحتجاج: الجزء ٢، ص ٣٣٩، من احتجاجات الإمام الصادق عليه السلام.

إذا عرفت ذلك فهنا ثلاثة مقامات:

الأول:

ليس الاختلاف السنخي بين السحر والمعجزة كما ربما يتوهم فإن المعجزة كل أمر علم أنه فعل الله ومن جانبه وهو أجراه على يد من صدرت عنه، وليس الآتي بها هو المستقل في إتيانها، وطريق العلم بذلك قد يكون عدم تعلم من الآتي بها مع امتناع صدور العمل بدونه، كما لو أتى بمثل مبحث اجتماع الأمر والنهي على الوجه المقرر في الحال بعد تبادل الأنظار في القرون المتطاولة، طفل بدون تدريس وتعلم وهكذا، وقد يكون امتناع العمل بحسب الأسباب الطبيعية العادية الخفية منها والجلية مثل إحياء الموتى.

و بالجمله لا مدخلية لعمل مخصوص في مفهوم المعجزة، وكفى شاهداً بذلك تحققها في قول: ﴿إني عبد الله أتاني الكتاب﴾^(١) الصادر من عيسى عليه السلام عقيب ولادته.

و على هذا فيمكن تحققها بالسحر أيضاً، بمعنى أن يأتي به شخص يعلم بعدم مراودته مع علماء السحر وعدم مراجعته للكتب لكونه أُمياً مثلاً، فالمناط العلم بأن الصادر من مدعي النبوة صادر عن الله وآت من قبل الغيب، من غير فرق في ذات الصادر بين الأفعال، فإنه إذا علم ذلك كان موجباً لاحالة للعلم بصدق المدعي وحقية دعواه، نظير من كان قاصداً من قبل زيد إلى بعض متعلقيه وحاملاً لبعض أسرارهِ إليه، مظهراً لخاتم زيد المخصوص به الغير الممكن الوصول إليه إلا بإعطاء نفس زيد. فإن هذا الخاتم حيث لا شبهة في كونه علامة دالة على

صدق القاصد، وكونه من قبل زيد واقعاً ولا يحتاج افادته العلم إلى تجشم الاستدلال فإنه من باب القضايا التي قياساتها معها.

المقام الثاني:

قد اختلف في تعريف السحر.

فعن بعض أهل اللغة: أنه الخداع.

و عن آخر: أنه صرف الشيء عن وجهه.

و عن ثالث: أنه إظهار الباطل في صورة الحق.

و عن رابع: أنه ما لطف مأخذه ودق.

و معلوم أن كل ذلك من باب شرح الاسم والإشارة إلى أنه من هذا الجنس،

مثل سعدانة نبت، وإلا فمعلوم عدم انطباق حقيقة السحر على واحدٍ من الثلاثة الأول، بل وكذا الرابع فإن بعض الصنائع البارزة من أهل الفرنك في الغرابة ولطافة المأخذ بمكان، مع عدم كونها سحراً قطعاً.

و إذن فالظاهر امكان أخذ مفهوم السحر من الرجوع إلى العرف وما يتبادر

من لفظة سحر في العربية ومرادفه، وهو جادو في الفارسية.

و الحاصل من الرجوع إليه: هو كل أمر يخفى سببه ولو إجمالاً، ويتخيل على

غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع.

و قولنا: ولو إجمالاً، لإخراج الصنائع المذكورة فإنها يعلم أسبابها بطريق

الإجمال، وأنه غير خارج عن المواد الأرضية من الماء والهواء والتراب والنار، بخلاف

السحر فإنه وإن كان واقعاً إما من سنخ الحروف والألفاظ الغير الماثورة في

الشرعية من الرقى والعقد والأقسام والعزائم إما معلومة المعنى أو غير معلومته.

و إما من قبيل التدخين لبعض العقاقير، فإنه على ما قيل يستعملونه في بعض مواقعه لتسخير الكواكب كقراءة الرقى.

و إما من قبيل النفث أو التصوير لصورة المسحور واشغال النظر فيها.

أو تصفية النفس فإنه قيل: إن النفوس مختلفة، فبعضها قوية مستعلية على البدن وصارت في قوتها بحيث تكون مضاهية للأرواح السماوية وكأنتها واحدة منها، فكما يكون السفليات منفعة بتلك العلويات ولها تأثير في تلك السفليات، فكذلك لهذه النفس أيضاً تأثير فيما أرادته وأوجد صورته في الذهن، وهذا نظير ما يحصل بالرياضات الشرعية، فإنه يصير مقام العبد بواسطتها إلى ما أشار إليه في الحديث القدسي: عبدي أطعني أجعلك مثلي، يعني كما أن الله إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، فكذلك حال هذا المجاهد، كما نطق بهذا المقام أيضاً الأخبار في وصف أهل الجنة، فمن الممكن حصول هذه المرتبة بالرياضات الباطلة، لكن قد صرح بعدم تحقق هذا القسم في الخير المنقول عن الاحتجاج لو لم يستفد منها عدم الامكان.

أو بتمزيج القوى السماوية حيث إن للكواكب تأثيراً في الألوان والطعوم وحياة الحيوانات مع القوى المنفعة السفلية، بمعنى أن يعرف المعدات لتلك الفواعل فيعدها، والموانع فيرفعها حتى تنضم القوة الفاعلة مع القابلة، ويتولد الأمر العجيب منها ويسمى هذا بالطلسمات أو بتسخير الأرواح الأرضية وهي الجن، فإنه يقال: إن الاتصال بتلك الأرواح أسهل من الاتصال بالأرواح السماوية، والتأثير مع الاتصال بالسماويات أعظم ونسبتها نسبة القطرة إلى البحر، والشعاع إلى الشمس، والرعية إلى السلطان، ويسمى هذا بالأقسام والعزائم وتسخير الجن.

فالسحر على تشتت أنحائه هذه وغيرها يلزمه الإيهام لكونه بمدد غيبي

وتأييد من عند الله. وبهذا الاعتبار وصف السحرة في الخبر العاشر بقوله: المؤمنون، وهذا معنى تفسيره بالخدعة وصرف الشيء عن وجهه، وإظهار الباطل بصورة الحق، فإنّ ذات عمل السحر لا ينفك عن هذا الإيهام، وإن لم يكن من قصد فاعله أيضاً التليس والتدليس. ومن هنا يعلم أنّ علم الخواص، أعني معرفة خاصية بعض الأشياء التي تؤثر في الشيء بدون المباشرة، مثل المغناطيس إذا عملت فحصل بسببها أمر عجيب حصل معه الإيهام المزبور، وكذلك علم الحيل الذي فتر بها يحصل من تركيب الآلات المركبة على طرز النسب الهندسية أو غيرها، فإنّه ربما يحصل بها أمور غريبة، مثل فارسين يقتتلان يقتل أحدهما الآخر، والفارس في يده بوق ينفخ فيه على رأس كل ساعة من النهار من غير أن يمسه إنسان وغير ذلك إذا اشتمل على الإيهام المذكور لا يخلو عن إشكال كما لا إشكال مع معلومية المدرك وعدم الإيهام كما في آلة الساعة المعمولة وغيرها من الصنائع العجيبة.

تكملة في بيان حرمته

ولا يمكن التمسك لحرمته بإطلاق خبر الاحتجاج فإنّه في مقام بيان علّة السحر ومنشأه بعد الفراغ عن سحرته، لا في مقام بيان حقيقة السحر وأنّه عبارة عن كذا وكذا حتى يصحّ التمسك بإطلاقه، كما لا إشكال فيما كان من الصلحاء والعباد من الكرامات، وكذا ما هو من قبيل الاحراز والعوذات والرقى والصلوات المأذون فيها شرعاً.

ثمّ هذه الأقسام التي أشرنا إليها كلّها ممّا يكون لها واقعية وحقيقة، ويجمعها قوله ﷺ في خبر الاحتجاج: ولكل معنى حيلة وله قسم آخر يكون صرف الوهم والخيال يسمى بالشعبذة وأخذ العين، فإنّ أغلاط العين مثل رؤيتها الشمس عند طلوعها بواسطة ارتفاع بخار الأرض كبيرة، ورؤية الكبير المرثي من البعيد صغيراً

مشاهدة، فإذا أشغل المشعبد باصرة الناظرين في غير الجهة التي يحتال فيها واستغرق تلك الجهة حواسهم، يعمل بسرعة عملاً يظهر بسببه خلاف ما يترقبونه بواسطة هذه السرعة وذلك الاشغال وهذا هو المشار إليه في خبر الاحتجاج: ونوع آخر منه: خطفة وسرعة ومخاريق وخفة، ويشهد على وجود النوعين أيضاً أعني ماله حقيقة وما لا حقيقة له من الكتاب قوله تعالى: ﴿يَفْرَقُونَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾^(١) كما يشهد له أيضاً قوله تعالى في سورة الفلق ﴿...وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾^(٢) بناءً على تفسيره بالسحر، وقوله: ﴿يَجْتَلِإُ إِلَيْهِ مِنَ سِحْرِهِمْ أَنَّهُمْ تَسْمَى﴾^(٣) ولا ينافي كونه مؤثراً حقيقة قوله: ﴿وَمَا هُمْ﴾ - يعني السحرة - ﴿بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٤) فإنه ليس اقتضاؤه بأزيد من اقتضاء النار التي قال الله تعالى لها: ﴿كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٥). فالمراد عدم منعه تعالى من تسييبه كما في سائر المسببات، وهذا يظهر عدم منافاة قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٦)

المقام الثالث:

إطلاق الأخبار الدالة على مذمة السحر مثل الخبر الأول والثاني والثالث والرابع، خصوصاً الخامس: من تعلّم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً فقد كفر

١- البقرة/ ١٠٢.

٢- الفلق/ ٤.

٣- طه/ ٦١.

٤- البقرة/ ١٠٢.

٥- الأنبياء/ ٦٩.

٦- الرعد/ ٣٩.

وكان آخر عهده بربه، والسادس والسابع عدم اختصاص الحرمه بصورة كون مسحور في البين بل يشمل ما لم يكن له تعد إلى واحد من الحيوانات ولو كان فيه غرض عقلائي أيضاً، فضلاً عما إذا كان متعدياً إلى حيوان من السباع أو الهوام من قبيل الحيات والعقارب والبراغيث، فضلاً عن الإنسان سواء كان التعدي بنحو الإضرار في بدن المسحور أو قلبه أو عقله، أم كان بغيره كإيراث المودة في قلبه مثلاً. كل ذلك أعم من أن يكون فيه صلاح ونفع عقلائي، كما في دفع أذى البراغيث ببعض الأشعار وما يستعمله بعض الدراويش في دفع لدغ العقارب والحيات ببعض المناظر، بل وفتح عساكر المسلمين ومثله من المنافع الجليلة.

فإن مقتضى الإطلاق ممنوعية ما يسمى سحراً بقول مطلق، ودعوى الانصراف إلى من يخشى ضرره أو إلى غير ما يقصد به غرض راجح كما ترى.

ويشهد لهذا الإطلاق: الخبر الثاني عشر، فإن عطف قلب الزوج إلى زوجته مما فيه نفع وصلاح ولا يضر فيه أيضاً على الزوج بعد ارتفاع الكراهة من نفسه وانقلابها بالمحبة. ومع ذلك فانظر ما ورد في منعه وتقييده من أشد أفراد الذم.

نعم، مقتضى الخبر الثامن والتاسع: جواز السحر المستعمل لحل سحر آخر، فإن مقابلة الحل بالعقد قرينة على أنه كما أن العقد بالسحر كذلك الحل أيضاً به، فالحمل على الحل بغيره من قرآن أو دعاء أو به في حال الضرورة وانحصار الدافع به خلاف الظاهر وتقييد بغير مقيد. وكذلك الخبر العاشر والحادي عشر لقوله في الأول: وأمرهم أن يقضوا به على السحر وأن يبطلوه. وفي الثاني: علماً الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم، فإن حكاية الإمام الحكم المجعول في الشريعة السابقة لأهل هذه الشريعة مع عدم بيان نسخه في هذه الشريعة، ظاهر في بقاءه على حاله في هذه الشريعة أيضاً كما تقدم في نقل الإمام عليه السلام عمل التهاثيل لسليمان عليه السلام.

و يدل عليه أيضاً: ذيل خبر الاحتجاج وهو قوله: **الجنة**: فأقرب أقاويل السحر أنه بمنزلة الطب إن الساحر عالج الرجل فامتنع من مجامعة النساء، فجاءه الطبيب فعالجه بغير ذلك فأبرأه. بناءً على كون المراد من الأقربة الإباحة لا أن هذا الفرد أيضاً حرام، غاية الأمر أخف حرمة من سائر الأفراد، فإن هذا خلاف الظاهر مخرجاً وإن كان مقتضى الجمود على لفظ الأقرب المقتضي للتفضيل مشاركة هذا الفرد مع سائر الأفراد في أصل القرب.

و هل الحل الحلال أعم مما كان العقد حاصلًا بسحر ساحر وما كان العقد حاصلًا بغيره، كما في علاج من أصابه الجن بغير سحر ساحر، أو يختص بالقسم الأول؟ لا شك في صدق الحل في القسم الثاني أيضاً، فلا وجه لدعوى الاختصاص إلا أن يدعى الانصراف.

نعم؛ لا يمكن التعميم للدفع للسحر الغير الحاصل، فإن الدليل مختص بالرفع ولا مناط منقح في اليمين أيضاً حتى يدعى شموله للتوقي والدفع أيضاً والله العالم بأحكامه.

هذا كله في نفس عمل السحر، وأما تعليمه وتعلمه فلا إشكال في حرمتها إذا كانا بقصد استعمال القسم المحرم، فإنه اشتغال بمقدمة الحرام بقصد التوصل إليه.

و أما إذا كان بقصد القسم الحلال أو خالياً عن القصدين، فلا دليل على حرمة.

و أما قوله في الخامس: من تعلم شيئاً من السحر قليلاً أو كثيراً إلخ، فالظاهر منه رجوع الحرمة إلى العمل، فإنه قد يضاف المبتغوضية إلى التعلم بلحاظ مبتغوضية العمل. والقرينة على هذا قوله في ذيله: وحده أن يقتل إلا أن يتوب، فإن هذا مناسب للعمل كما لا يخفى.

و أما خبر تحف العقول فلا يستفاد منه إلا حرمة التعليم والتعلم في
الصناعات التي هي فساد محض وليس فيها قسم حلال، فلا يشمل ما نحن فيه
مما فيه قسم حلال وقسم حرام، فتدبر.



مركز تحقیقات کتاب و تفسیر علوم اسلامی

من المكاسب المحرمة

الغناء

وقبل الخوض في المسألة نتيمن بذكر أخبار الباب فنقول مستعينين بالله الملك الوهاب.

١- زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله عز وجل: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾^(١)؟ قال: قول الزور الغناء^(٢).

٢- ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾. قال: قول الزور الغناء^(٣).

٣- أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله الله عز وجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾؟ قال: الغناء^(٤).

١- سورة الحج آية ٣٠.

٢- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٥، الحديث ٢.

٣- المصدر نفسه: ص ٢٢٧، الحديث ٨.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٢٧، الحديث ٩.

٤- هشام عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾. قال: الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء ^(١).

٥- عبد الأعلى، قال: سألت جعفر بن محمد -عليهما السلام- عن قول الله عز وجل: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾؟ قال: الرجس من الأوثان: الشطرنج، وقول الزور: الغناء، قلت: قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث﴾ ^(٢)؟ قال: منه الغناء ^(٣).

٦- محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مآوعد الله عليه النار، وتلا هذه الآية: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾ ^(٤).

٧- مهران بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مآقال الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ ^(٥).

٨- الوشاء قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يسأل عن الغناء فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ ^(٦).

٩- الحسن بن هارون قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله وهو مآقال الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٣٠، الحديث ٢٦.

٢- لقمان/٦.

٣- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٩، الحديث ٢٠.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٢٦، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: ص ٢٢٦، الحديث ٧.

٦- المصدر نفسه: ص ٢٢٧، الحديث ١١.

ليضل عن سبيل الله»^(١).

١٠- محمد بن مسلم عن أبي الصباح عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿لا يشهدون الزور﴾^(٢) قال: الغناء^(٣).

١١- أبو الصباح الكناني ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: ﴿والذين لا يشهدون الزور﴾؟ قال: هو الغناء^(٤).

١٢- محمد بن أبي عباد وكان مستهتراً بالسماع ويشرب النبيذ قال: سألت الرضا عليه السلام عن السماع؟ فقال: لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللهو أما سمعت الله يقول: ﴿وإذا مروا باللغو مروا كراماً﴾^(٥).^(٦)

١٣- عبد الأعلى قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: إنهم يزعمون أن رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا نحيتكم؟ فقال عليه السلام: كذبوا إن الله عز وجل يقول: ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاصين * لو أردنا أن نتخذ لهم آياتاً لآخذناهم من لدنا إن كنا فاعلين * بل نكلف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون﴾^(٧) ثم قال: ويل لفلان مما يصف رجل لم يحضر المجلس^(٨).

١٤- يونس قال: سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت: إن العباسي ذكر

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٨، الحديث ١٦.

٢- الفرقان / ٧٢.

٣- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٦، الحديث ٣.

٤- المصدر نفسه: ص ٢٢٦، الحديث ٥.

٥- الفرقان / ٧٢.

٦- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٩، الحديث ١٩.

٧- الأنبياء / ١٦- ١٨.

٨- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٨، الحديث ١٥.

عنك أنك ترخص في الغناء؟ فقال: كذب الزنديق ما هكذا قلت له سألتني عن الغناء فقلت: إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال: يا فلان إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت ^(١).

١٥- الأعمش عن جعفر بن محمد -عليهما السلام- في حديث شرائع الدين قال: والكبائر محرمة وهي الشرك بالله وقتل النفس التي حرم الله -إلى أن قال -: والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل كالغناء وضرب الأوتار والإصرار على صفائر الذنوب ^(٢).

١٦- الحسن بن علي الوشاء قال: سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية؟ قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن الكلب، وثن الكلب سحت، والسحت في النار ^(٣).

١٧- سعيد بن محمد الطاطري عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات؟ فقال عليه السلام: شراؤهن وبيعهن حرام، وتعليمهن كفر، واستماعهن نفاق ^(٤).

١٨- عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنه سيجيئ من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم ^(٥).

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٧، الحديث ١٣.

٢- المصدر نفسه: الجزء ١١، باب ٤٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٢٦٢، الحديث ٣٦.

٣- المصدر نفسه: الجزء ١٢، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٨، الحديث ٦.

٤- المصدر نفسه: ص ٨٨، الحديث ٧.

٥- الوسائل: الجزء ٤، باب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ص ٨٥٨، الحديث ١.

١٩- علي بن محمد النوفلي عن أبي الحسن عليه السلام قال: ذكر الصوت عنده، فقال: إن علي بن الحسين عليهما السلام كان يقرأ القرآن قريباً مَرَّ به المار فصعق من حسن صوته. الحديث ^(١).

٢٠- عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال النبي ﷺ: لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن ^(٢).

٢١- أبو بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان، فقال: إنما تراني بهذا أهلك والناس، فقال: يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك، فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً ^(٣).

٢٢- الحسن بن عبد الله التميمي عن أبيه عن الرضا عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: حسنوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً ^(٤).

٢٣- معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل لا يرى أنه صنع شيئاً في الدعاء وفي القراءة حتى يرفع صوته، فقال: لا بأس إن علي بن الحسين عليهما السلام كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن وكان يرفع صوته حتى يسمعه أهل الدار، وإن أبا جعفر كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن وكان إذا قام من الليل وقرأ رفع صوته فيمر به مار الطريق من الساقين (السقائين) وغيرهم فيقومون فيستمعون إلى قراءته ^(٥).

١- الوسائل: الجزء ٤، باب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، ص ٨٥٩، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٨٥٩، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: ص ٨٥٩، الحديث ٥.

٤- المصدر نفسه: ص ٨٥٩، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه: باب ٢٣ من أبواب قراءة القرآن، ص ٨٥٨، الحديث ٢.

٢٤- رئيس المحدثين قال: سأل رجل علي بن الحسين -عليهما السلام- عن شراء جارية لها صوت؟ فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء، فأما الغناء فمحظور^(١).

٢٥- أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات؟ فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾^(٢).

٢٦- أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها^(٣).

٢٧- أبو بصير قال: قال أبو عبد الله: أجرة المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال^(٤).

٢٨- علي بن جعفر عن أخيه قال: سأله عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: لا بأس به ما لم يعص به.

ورواه علي بن جعفر في كتابه إلا أنه قال: ما لم يؤمر (يزمر) به^(٥).

٢٩- رئيس المحدثين باسناده عن السكوني باسناده يعني عن جعفر بن محمد -عليهما السلام- عن آبائه -عليهم السلام- قال: قال رسول الله ﷺ: زاد المسافر الخداء والشعر ما كان منه ليس فيه جفاء. وفي نسخة ليس فيه خناء.

١- الوسائل: الجزء ١٢، باب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٦، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: باب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٤، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه: ص ٨٥، الحديث ٢.

٤- المصدر نفسه: ص ٨٥، الحديث ٣.

٥- المصدر نفسه: ص ٨٥، الحديث ٥.

ورواه البرقي في المحاسن عن النوفلي عن السكوني^(١).

٣٠- العياشي في تفسيره عن الحسن قال: كنت أُطيل القعود في المخرج

لأسمع غناء بعض الجيران قال: فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي: يا حسن:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾^(٢) السمع وما وعى،

والبصر وما رأى، والفؤاد وما عقد عليه^(٣).



مركز تحقيق كتاب توير علوم إسلامي

١- الوسائل: الجزء ٨، باب ٣٧ من أبواب آداب السفر إلى الحج وغيره، ص ٣٠٦، الحديث ١.

٢- الإسراء/ ٣٦.

٣- الوسائل: الجزء ١٢، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٣١، الحديث ٢٩.

إذا عرفت ذلك فهنا خمسة مقامات:

الأول:

الاستدلال بالتسعة الأول من هذه الأخبار التي هي العدة في الباب وعليها اعتمد صاحبا الخدائق والجواهر كما ذكره المحقق المحشى - طاب رسمه - على حرمة مطلق الغناء سواء تحقق في كلام حق أم في باطل، يبتني على مقدمتين:

الأولى: إن الظاهر من قول الزور كونه من باب إضافة الموصوف إلى الصفة كما أن الظاهر من هو الحديث كونه من إضافة الصفة إلى الموصوف والمتحصل منهما حرمة القول والحديث المتصف بالزورية واللهوية، والزورية العارضة على اللفظ تارة من جهة زورية مدلوله وتارة من جهة كيفية أداء هذا اللفظ، ويمكن ملاحظة الأعم من القسمين من قولنا: القول الزور، وكذلك الحديث للهو، والمتبادر منه وإن كان هو القسم الأول لكن بعد ورود التفسير بجعل القسم الثاني أيضاً داخلاً لا ضير في حمله على الجامع.

وبالجملة: بعد ملاحظة شمول الآية للهو باعتبار المدلول فقط كما يشهد به ما حكى في شأن نزول آية: ﴿هو الحديث﴾ من أن بعض الكفار كان يرتحل إلى المعجم لتحصيل القصص والحكايات ثم يرجع إلى أهله ويقول: هذه في قبال ما اشتمل عليه القرآن، فإن من المعلوم أن الزورية واللهوية في نقل تلك الأكاذيب لم يكن إلا من حيث المعنى وملاحظة شمولها للغناء كما يشهد به أخبار الباب، يكون الظاهر حينئذ ملاحظة اللهوية بأحد الاعتبارين على نحو منع الخلط وحمله على اللهو بكلا الاعتبارين حتى لا يشمل ما كان هوأ بأحدهما خلاف الظاهر كما لا يخفى.

الثانية: الغناء ينطبق على الكلام ويتحد مصداقاً معه وليس من قبيل الأسماء للكيفية القائمة بالكلام، فلا يكون منطبقاً على نفسه، والشاهد على ما ذكرنا ملاحظة مرادفه في الفارسية وهو «سرود وخواندگی» كما عن بعض أهل اللغة تفسيره بالصوت، وعن آخر كل من رفع صوتاً ووالاه فصورته عند العرب غناء، فإن الصوت جنس للكلام فإنه مركب من الكلمات، والكلمة هي الصوت المعتمد على مخارج الفم، بل عن الزمخشري تفسيره بالكلام.

ويشهد له أيضاً ما تقدم في الخبر الثالث عشر: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت إنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال جئناكم جئناكم إلخ، فإن الظاهر منه أن الغناء نفس القول المذكور.

وبالجملة: حال سرود كحال درود، فكما أن الثاني يحمل على الكلام ويقال هذا الكلام درود، فالظاهر أن سرود أيضاً كذلك، وليس كحال المد والرفع والترجيع فإنه لا يصح أن يقال: إن هذا الصوت مد أو رفع أو ترجيع، بل كان الأستاذ رحمته الله مدعياً لكون الغناء مأخوذاً في مفهومه اللفظ فلا يتحقق بالصوت المجرد، وقد تقدم ما يشهد به من قول الزمخشري وكلام الراوي بل يمكن الاستشهاد له أيضاً بنفس هذه الأخبار المفسرة لقول الزور وحديث اللهور بالغناء.

إذا عرفت المقدمتين فنقول: مفاد الآيتين حسب المقدمة الأولى حرمة القول والحديث الباطل واللهو الأعم من اللهو باعتبار كيفية الأداء فقط وقد طبقه الأخبار على الغناء، فالمستفاد منها كون الغناء من أفراد حديث اللهو، وقول الباطل، وإن لم ينضم إليه باطلية المدلول، وقد عرفت في المقدمة الثانية انطباق الغناء على نفس الكلام، والآيتان دالتان على حرمة الكلام اللهوي، فيدلان على

حرمة الغناء أيضاً لأنه من أفراده، فاندفع بذلك توهمان:

أحدهما: أنه لابد من التجوز في لفظ الغناء بأن يراد به الكلام الذي يتغنى به حتى يصح جعله تفسيراً لقول الزور وهو الحديث.

فالمتحصل من الآية بعد التفسير حرمة الكلام اللهوي المتغنى به فلا تدل على حرمة الكلام الغير اللهوي المتغنى به. وقد عرفت دفعه في المقدمة الأولى.

والثاني: أنه وإن سلمنا أنها شاملان للكلام الغير اللهوي المتغنى به لكنهما تدلان على حرمة نفس الكلام وهو غير كيفيته القائمة به، والمدعى حرمة نفس الكيفية وهي الغناء، وقد عرفت دفعه في المقدمة الثانية.

نعم يبقى هنا سؤال أن الآيتين لا يشملان الغناء بالكلام المهمل بل وبالكلمة باعتبار ظهور الحديث والقول في المستعمل والقضية لكنه أيضاً مدفوع بالقطع بطلان القول بالفضل من هذه الجهة.

ثم الظاهر من التفسير في آية: ﴿هو الحديث﴾ كون مطلق الغناء من هو الحديث الذي يترتب عليه الإضلال لا أنه من مطلق هو الحديث حتى ينقسم إلى قسمين قسم يراد به الإضلال، وهو ما اكتنف منه بسائر المحرمات من استعمال العود والمزمار وسائر آلات اللهو ودخول الرجال على النساء والتكلم بالأباطيل وغير ذلك، وقسم لا يراد به الإضلال وهو الغناء المجرد عن المحرمات الخارجية. هذا مع أن هذا التوهم لا يتأتى في تفسير قول الزور فإنه جعل مطلق الغناء من أفراده، وكذلك في ما فسر لا يشهدون الزور بلا يشهدون مجلس الغناء، ولا شاهد فيهما على التقييد كما هو واضح.

المقام الثاني:

لا إشكال في أن: كل صوت حسن بمجرد كونه حسناً غير قبيح لا يندرج في اسم الغناء ولا حكمه، كيف وقد عرفت الحث عليه في قراءة القرآن والدعاء في الأخبار المتقدمة وأنه حلية القرآن.

وكذلك كل صوت ممدود مرجع فيه أعني مردد فيه في الحلق، كيف وقد عرفت قوله عليه السلام: «ورجع بالقرآن صوتك فإن الله يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً، والعرف أيضاً حاكم بعدم صدق اسم الغناء بمحض الترجيع في الصوت وأيضاً قد يتحقق الغناء ولا يتحقق شيء من المد والترجيع، فإن ما يقال له في الفارسية «تصنيف وپاٹنکي» لا شك في كونه من الغناء بل ومن أوضح أفراد مع ما ترى فيه من السرعة والخفة ويمكن تحقيقه بلا ترجيع أصلاً، وكذلك كل صوت ممدود مرجع فيه مطرب على ما فسروا الاطراب به من كونه موجباً لخفة عارضة على الإنسان من شدة سرور أو حزن، كيف وقد عرفت أن علي بن الحسين -عليهما السلام- كان يقرأ القرآن قريباً مر به المار فصعق من حسن صوته، مضافاً إلى أنه قد لا يتحقق الالتذاذ بسماع الصوت الحسن فضلاً عن الخفة والفتور مع القطع بتحقيق الغناء كما في بعض أفراد «تصنيف».

وإذن فالظاهر أنه ليس هنا معيار خارجي راجع إلى كيفية في الصوت كان هو الفارق بين الغناء وسائر أفراد الصوت الحسن الممدوحة في الأخبار المتقدمة.

وما يستفاد من كلمات شيخنا المرتضى -قدس سره- من أن المعيار كونه مناسبة لآلات اللهو والرقص ولحضور ما تستلذه القوة الشهوية من كون المغني امرأة أو أمرداً ونحو ذلك أيضاً ليس معياراً إذ على هذا ينحصر الغناء فيما يسمى في الفارسية بـ «تصنيف» أو ما هو أعم منه قليلاً والمقطوع ظاهراً أو سعيّة دائرة

الغناء من ذلك.

وكذلك ما ذكره المحشي الجليل لكلامه الميرزا الشيرازي - قدس الله تربتهما الزكية - من جعل المعيار ما يستفاد من قوله ﷺ في الخبر الثامن والعشرين بناء على إحدى روايته لا بأس به ما لم يزم به فيقال كلما حصل من الصوت تلك المرتبة من البساط والانبساط الحاصلة من المزمار كان صوتاً لهوياً محرماً وإلا فلا إذ قد عرفت ما فيه من السابق.

فالظاهر حيثئذ كما ذكرنا عدم الفارق الخارجي بين الصوت المحرم والصوت المباح، بل الصوت الواحد يمكن أن يندرج تارة في اسم الغناء ويخرج عنه مع عدم تغيير في وضعه أخرى.

وتوضيح ذلك كما أفاده شيخنا الأستاذ - دام بقاءه - أن يقال: لا شبهة في أن لنا بعضاً من المفاهيم لا تحقق لها في الخارج إلا بانضمام القصد إليها كما في مفهوم العقد والتعظيم إذ من الواضح أن انحناء الظهر في حد ذاته قابل لأن يقع تعظيماً وتوهيناً وإنما يتمخض لأحدهما بالقصد.

وحيثئذ فنقول قد يكون المقصود الأصلي للإنسان قراءة القرآن أو الدعاء أو المراثية فيقصد تبعاً لهذا المقصود ولأجل تمشيته على الوجه الأتم إلى تحسين صوته وترجيئه وترقيقه عند قراءته، وقد يكون الأمر بالعكس، فالمقصود الأصلي إظهار حسن الصوت لأجل أن يتفرّج به نفسه والحاضرون، فيتوسل إلى تمشية هذا المقصود إلى قراءة قرآن أو دعاء أو مراثية أو أشعار من المثنوي وغيره، كما يتفق ذلك لبعض أهل زماننا إذا اجتمعوا عند ماء وخضرة حيث يقوم أحدهم بقراءة أشعار المثنوي مثلاً بصوت حسن لأجل مجرد التنزه والصفاء والتكليف، فالمقصود الأصلي في هذه الصورة هو الصوت والمقروء مقصود تبعية مقدمة له بعكس الصورة الأولى.

فالمدعى شهادة الوجدان والعرف بالفرق بين هذين القسمين في التسمية باسم الغناء في العربية وسرود وخوانندگي في الفارسية، ولو فرض اتحاد القسمين في جميع كفيات الصوت وكونها بمرتبة واحدة من الحسن، ومن المعلوم عدم تأتي الفرق بينهما حيثئذ إلا من قبل اصالية القصد وتبعيته.

ثم إنه - دام الله - استشهد لتأييد مرامه بالرواية الرابعة عشر حيث إنه بعدما سأل السائل عن الغناء أحاله الإمام عليه السلام إلى وجدان نفسه فيما إذا ميز الله بين الحق والباطل أنه في أي القسمين يكون، فاختر كونه من الباطل، فيعلم من هذا أن الغناء ملازم مع حكم الوجدان عليه باندراجه في الباطل.

وحيثئذ نقول: إذا كان في كل من مصراعي الشعر مطلب مهم يعتنى بشأنه وأراد القارئ التفات السامع إليه كما هو حقه، فلا محالة يحتاج إلى تطويل صوت بين المصراعين حتى يأخذ السامع نصيبه من الفرد الأول ويتهيأ لاستماع الفرد الثاني مع كون الأداء بهذا الوجه موجبا لوقع آخر في ذهن السامع، فإذا عمد إلى مد الصوت وتحسينه وترقيقه وترجييعه لهذا الغرض، فهل ترى من نفسك أن هذا الصوت المرجع فيه المضطرب بعد إلقاء حيث التقييد بحكم الشرع عن نفسك والتخلية بينك وبين وجدانك داخل في الباطل ومعدود من الأمور السفهائية، أو أنه ليس من هذا القبيل بمجرد كونه مطربا لفرض كونه أمرا عقلايا يتوجه إليه هم العقلاء لتمشية بعض أغراضهم العقلانية. لا أظنك ترتاب في كونه من الثاني وإن عرض لك شبهة فإنما هو من جهة اشتغال ذهنك بجهة التشريع وعدم تخليته وطبعه كما فعله الإمام عليه السلام مع السائل. فإن المراد بالباطل كما هو المتبادر الظاهر من أمثال المقام إنما هو الباطل بنظر العرف لا ما ارتكز في ذهن السائل مما هو الباطل بحكم الشرع، إذ الفرض أنه شاك في حكم الغناء بحسب الشرع ويعد أن يكون من باب الجهل التفصيلي مع كونه معلوما بحسب القضية

الارتكازية أعني أنه من الباطل الشرعي وكل باطل شرعي حرام، ويكون الغرض تنبيهه على هذه القضية الارتكازية الإجمالية.

وبالجملة بعد ظهور كون المراد هو الباطل العرفي، وإن الصوت الحسن المطرب فيما ذكر من المثال ليس من قبيله ومعلوم أنه بواسطة اكتنافه بما ذكر من القصد المزبور والغرض الراجح عند العقلاء يعلم أن مجرد الصوت الحسن المطرب في حد ذاته قابل للغنائية وعدمها، وإنما يتمخص لأحدهما بالقصد كما في التعظيم.

نعم، لا مضايقة من كون بعض أفراد الصوت غناء بحسب الذات بحيث لا يتغير عن الغنائية ولو فيما كان المقصود الأصلي هو المقروء، كما لا يبعد ذلك في ما يسمى بـ «تصنيف»، لكن ما ذكرنا من الدوران مدار القصد هو الشائع في غالب الأصوات الحسنة.

وعلى هذا يسهل الخطب في الجمع بين الطائفة المرغبة في استعمال الصوت لحسن في القرآن والدعاء، بل وصدور ما يوجب صقع السامع من شدة حسنه من مولانا علي بن الحسين - صلوات الله عليهم - مع الطائفة المفسرة لقول الزور وهو الحديث بالغناء. وإلى هذا أشار في الخبر الثامن عشر بقوله: اقرأوا القرآن بالحن العرب وأصواتها، وإياكم ولحن أهل الفسق وأهل الكبائر. فإن المراد من اللحن هو الصوت الحسن لا اللغة وإن جاء بكلا المعنيين، وذلك بقرينة أصواتها.

والمراد من الشق الثاني ما إذا كان المقصود الأصلي إظهار الصوت والإلهاء به وكان القرآن وسيلة إلى ذلك، والقرينة على ذلك قوله بعد هذا: وسيجيئ من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقبهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم. فإن الظاهر من قوله: لا يجوز تراقبهم، أن مقصودهم الأصلي هو التغني والالتفاء بالصوت دون تدبر معاني القرآن وتأمل

مداليه ومضامينه.

المقام الثالث:

قد يتوهم كما يظهر من محكي عبارة الفاضلين الكاشاني والسبزواري أنّ الأخبار بين مطلقات ومقيدات:

أما المطلقات، فبين ما جعل الموضوع فيه الغناء، وما جعل موضوعه المغنية. ولا يعد دعوى انصراف هذا المفرد المحلّ باللام إلى الفرد الشائع منه في زمن صدور تلك الأخبار والمتداول منه بين خلفاء الجور، من اشتغال مجالس الغناء على أنحاء شتى من الفسق والفجور من شرب الخمر، واللعب بالآلات الملهية، والتكلم بالكلمات الباطلة من الكذب والهجاء، ومدح من لا يستحق المدح، ودخول الرجال الأجانب على النساء بدون الستر والحجاب وغير ذلك، ولا أقل من الشك في إطلاق هذا اللفظ لغير هذا الفرد.

وأما المقيدات، فقد عرفت الروايات الثلاث لأبي بصير، الواردة في تجويز كسب المغنية التي تدعى إلى الأعراس، الملازم لحلية العمل مع انضمامه بقوله في بعضها: وليست بالتي يدخل عليها الرجال، واستشهاده عليه السلام في آخر بعد الحكم بحرمة كسب التي يدخل عليها الرجال وتجويز التي تدعى إلى الأعراس، بقوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري هو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ حيث إنّ الظاهر من هذه المقابلة أنّ وجه الحلية في التي تدعى إلى الأعراس، خلوه عن دخول الرجال وكون المجلس مختصاً بالنساء، كما أنّ ظاهر الاستشهاد أنّ الغناء المنضم إليه دخول الرجال على النساء ونحوه من المحرمات يكون من قبيل هو الحديث المشتري لأجل إضلال الناس. وغير المنضم منه إلى تلك المعاصي داخل في هو الحديث الغير المترتب عليه الإضلال. فيفهم من ذلك أنّ نفس الغناء ما لم

يترتب عليه إضلال بملاحظة أمر خارج عنه أمر مباح في نفسه.

وأوضح من ذلك قوله في رواية علي بن جعفر حيث سئل عن الغناء في الفطر والأضحى والفرح؟ فقال: لا بأس به ما لم يعص به، فإنه ظاهر في أن الغناء في ذاته لا معصية فيه، وإنما المعصية فيما يتوسل به إليها من الفسق والفجور المعمولين في مجلس الغناء.

وكذلك ما في روايته الأخرى من قوله: ما لم يزمر به، فإن المراد به: ما لم يتغنّ بالمزمار وآلات الأغاني بمعاونة هذا الغناء، فإن للغناء أيضاً دخلاً في التغني بتلك الآلات وبتضامهما يحصل وجد وطرب ليس مع انفرادهما، فيدل أيضاً على أن المعصية إنما هي من جهة التغني بتلك الآلات المتغنى بها مع الغناء لا من جهة الغناء نفسه.

لكنه ممنوع غاية المنع، إذ بعد تسليم سلامة سند الروايات وبلوغها درجة الاعتماد نقول: غاية ما ذكر وجود أول مرتبة من الظهور من هذه الروايات المقيّدة، لكنه بعد ورود الأخبار الكثيرة المدعى بلوغها حد التواتر بتحريم الغناء بقول مطلق بدون تقييد بشيء، ودعوى الانصراف إلى الفرد المتعارف في ذلك العصر، مما يكذبه الوجدان مع كثرة تلك المطلقات وخلوها جميعاً عما يصلح للتقييد، بحيث يحصل الظنّ البالغ درجة الاعتبار في باب ظهور الألفاظ منها، بكون الغناء في ذاته من المحرمات ولو خلّي عن كلّ محرم آخر، لا يمكن رفع اليد عنها بهذه الأخبار المقيّدة بهذه الدرجة من الظهور، فلانها ليست بناصة فيما توهم حتى يقال: إن تلك المطلقات وإن كانت قطعية الصدور من جهة التواتر لكنّها ظنية الدلالة، والخاص الظني الصدور النص في الدلالة مقدم على العام وإن كان قطعي الصدور، وذلك لقوة احتمال إرادة معنى لا يوجب التقييد في تلك الاطلاقات.

وذلك بأن يكون ذكر المغنية في الأعراس والحكم بإباحة أمرها من جهة

خصوصية فيها والاقتصار على ذكر من يدخل عليها الرجال في جانب المحرم، من جهة أنه الفرد الغالب منه ولو في تلك الأعصار ويكون الاستشهاد أيضاً لهذا المعنى، فيكون سائر الأفراد مسكوتاً عنها من الجانبين فيندرج تحت الإطلاقات.

وأما رواية علي بن جعفر فيمكن استعمال الغناء فيه بطريق التجوز في مطلق الصوت الحسن، ويكون المراد بما لم يعص به ما لم يبلغ حد الغناء المحرم، فإن الظاهر من «لم يعص به» وقوع المعصية بنفس الغناء كما في من عصى بشرب الخمر لا بشيء آخر كان الغناء مقدّمة له حتى تكون الباء مستعملة في مجرد الربط المقدمي، فإنه خلاف الظاهر. ونظير هذا الاحتمال أيضاً جاء في ما لم يزمر به بأن يراد ما لم يقصد به قصد المزمار.

والخلاصة: المقصود إلقاء تلك المقيدات عن درجة النصوصية إذ لا شك أنه يتعين حيثئذ الحمل على ذلك، فإن التعاضد والتعدد والكثرة المدعى بلوغه حد التواتر في جانب المطلقات متمايز جع دلالة المطلقات وإبائها عن قابلية التقييد بمثل ذلك الظهور. هذا مضافاً إلى الخدشة في سند روايات أبي بصير فإنه غير الليث المرادي، حتى أنكر جمع من الأساطين جواز الغناء حتى في موردها من غناء المغنية في الأعراس، ولم يرفعوا اليد عن تلك الإطلاقات بواسطتها فيما هي نص فيه.

هذا على تقدير كون نسبتها مع الإطلاقات نسبة الإطلاق والتقييد، بأن يستفاد منها حرمة الغناء في نفسه في صورة الاكتناف بالمحرمات الأخر.

وأما على تقدير ما يستظهر منها من عدم حرمة الغناء رأساً وأن المحرم ما هو مقترن معه، وهو الذي حكى نسبته شيخنا المرتضى إلى المحدثين المتقدمين، واستظهره من بعض كلماتها بعد تسليم كون المترائى من البعض الآخر منها هو التقييد، فالأمر أوضح، لأن النسبة حيثئذ هي التباين، ومن المتعين حيثئذ الأخذ

بتلك الإطلاقات.

هذا. والله الهادي إلى الرشاد وهو الموفق للسداد.

وأوهم من هذا التوهم هنا توهم آخر، وهو اختيار تقييد تلك الإطلاقات بصورة عدم كون المقروء المتغنى به هو القرآن والدعاء والمرثية. ويقال في تقريب ذلك: إن مقتضى هذه الإطلاقات حرمة الغناء بدون فرق بين أنحاء المقروءات، لكن عارضها في خصوص ما إذا كان المقروء أحد الثلاثة المتقدمة إطلاقات أدلة فضل قراءة القرآن والدعاء والرشاء والإبكاء، فإنه لا فرق بحسب هذا الإطلاق أيضاً بين الجهر والإخفات، وفي الجهر أيضاً بين أنحاء الأصوات التي تقرأ هذه الأمور بها.

والنسبة بين الإطلاق من الطرفين هو العموم من وجه لوضوح وجود مادة الاقتراق لكل من الطرفين، ومادة اجتماعهما ما نحن فيه، وحيث لم يقدم إطلاقات الترغيب لأكثريتها على إطلاقات المنع والتحريم، فلا أقل من التكافؤ والتساقط، فيرجع في المورد المتنازع فيه إلى أصالة الحل.

هذا ما يتوهم وضعفه واضح، فإن التعارض بين دليل الاستحباب ودليل التحريم إنما يقع إذا كان دليل الاستحباب في مقام الإطلاق والتعرض من جميع الجهات الطارئة على الموضوع. وبعبارة أخرى: لا شبهة في أن الجهة والملاك الذي جاء حكم الاستحباب من قبله، لا اقتضاء لها لطرد الترك إلا بنحو الرجحان الغير المانع عن النقيض، ولكن الجهة والملاك الذي نشأ التحريم من ناحيته إنما هو مقتض بطريق الحتم لطرد جانب الفعل، ومانع حتمي عن نقيضه. ومن الواضح عدم مقاومة اللامقتضي مع المقتضي.

وحيث فنقول: إذا كان دليل الاستحباب ناظراً إلى صورة طرو العنوان الطارئ، مثل عنوان الغناء فيما نحن فيه على موضوع القراءة والرشاء، وبعبارة

أخرى: كان مفاده أن الاستحباب في هذا الموضوع متحقق فعلاً بدون الوقوف على مرتبة الاقتضاء والحالة الانتظارية، فلا محالة يستكشف عن عدم وجود المقتضى للتحريم في مورده من باب الاستكشاف من وجود أحد المتضادين، لعدم الآخر فإن جريان ملاك الاستحباب على وفق اقتضائه، وترتب أثره مضاد مع وجود المقتضى للتحريم لما عرفت من ممانعته عن تحقق هذا الجريان والترتب، فلا محالة يستكشف من الدليل الدال على فعالية الأثر لملاك الاستحباب عدم وجود الحرمة بعدم وجود ملاكها، فإذا كان مفاد دليل آخر هو الحرمة وقع التعارض، والمرجع بعد عدم الأظهرية في شيء منهما هو الأصل الجاري في شخص المورد.

وأما إذا لم يكن مفاد دليل الاستحباب إلا بيان اقتضاء المقتضى والكشف عنه في مقابل انتفاء الاقتضاء رأساً من غير نظر وتعرض لفعالية ترتب المقتضى - بالفتح - على المقتضى - بالكسر - فحينئذ لا يعقل معارضته مع دليل التحريم، إذ الحيشية التي يتكفلها دليل الاستحباب وهو أصل الاقتضاء لا ينفيها دليل التحريم، وما يتكفله دليل التحريم من مقام فعالية ترتب الأثر لا تعرض لدليل الاستحباب من جهته، لا إثباتاً ولا نفيًا.

فإن قلت: غاية ما ذكرت ابداء احتمال في المقام لا ينقذ معه التعارض ولكنه لا يجدي، فعليك بإثبات أن الظاهر من دليل الاستحباب في مقامنا هو القسم الثاني.

قلت: يدلّك على ظهوره في القسم الثاني، أنه لو منع الوالد عن القراءة لم يكن مزاحمة هناك بين دليل أطع الوالد، ودليل اقرأ، وأن النسبة بينهما هي النسبة التي بين لحم الغنم حلال، وبين لا تغصب، حيث لا يساعد الوجدان على وجود معارضته رأساً. وإن شئت مثلاً لنظير المقام فلاحظ النسبة بين دليل: أحب المؤمن وأدخل السرور في قلبه، مع دليل: لا تقتل النفس ولا تزن ولا ترتكب

اللواط ولا تسرق وأمثال ذلك.

فهل ترى من نفسك انقذاح معارضة بين الدليلين لو استدعى منك مؤمن أحد الأمور المذكورة أو صار مسروراً بإتيان أحدها.

ف نقول: لا فرق بين هذا وبين مقامنا أصلاً، فإن دليل فضل القراءة أو الدعاء أو الرثاء والإبكاء، ليس إلّا دالاً على أنّ هذه الطبائع أمور محسنة من حيث أنفسها ولو خلى وطبعها ولا تعرض لها إلى أن حكمها الاستحباب، طراً عليها من الحالات ما طراً.

وبالجملة: لا يرى الوجدان المعارضة حتى يتوسل إلى العلاج ويقال إنّ الجمع المقبول بعد انقذاح المعارضة في النظر الأولي تقديم دليل الحرمة على الاستحباب، لأنّ في أحدهما احتمال تصرّف مفقود في الآخر كما يظهر ذلك من المحقق المحشي الشيرازي لكلام شيخنا المرتضى - قدس الله روحه - بل يرى أنّه لا مساس لأحدهما بالآخر والله هو العالم.

المقام الرابع:

قد استثنوا من تحريم الغناء موردين:

أحدهما: غناء المغنية في الأعراس إذا خلا عن سائر المحرمات من التكلم بالأباطيل والتلهي بآلات اللهو، ودخول الرجال على النساء مستشهداً على ذلك بما تقدّم من الروايات الثلاث لأبي بصير وهي صريحة الدلالة على الجواز في أجر هذه المغنية، وبالملازمة يعلم جواز أصل العمل وشيخنا المرتضى أولاً يخذش في سندها بأبي بصير، قال: وهو غير صحيح لكن قوى أخيراً أنّ سندها وإن انتهى إلى أبي بصير لكنّه لا يخلو عن وثوق، فلا يبعد القول بمضمونها تبعاً للأكثر ولولا

ذلك لم يمكن التمسك بالشهرة لرفع الضعف عن سندها لعدم تحقق الشهرة على وجه صالح للجابرية إذ المحكي عن جمع من الأساطين عدم العمل بها، والأخذ بالإطلاقات المتواترة.

والثاني: الحداء - وهو بالضم والمد - كدعاء، غناء يتغنى به لسير الإبل كما فسر بعض أهل اللغة: براندن شتران بسرود.

ويشهد لكونه من أفراد الغناء استثناء الفقهاء له من الغناء أيضاً مضافاً إلى حكاية التصريح بكونه من الغناء من المسالك والحدائق وجمع البحرين، والدليل على هذا الاستثناء هو الرواية التاسعة والعشرون، فإن قوله: ما كان منه ليس فيه جفاء أو خناء أو حنان على اختلاف نسخه في الوسائل وجمع البحرين، راجع إلى تقييد الشعر بقريئة أفراد الضمير في منه وفيه، وسندها أيضاً لا يخلو عن قوة على ما ذكره شيخنا المحشي - طاب ثراه - وقد عملوا بروايات السكوني في غير مقام مضافاً إلى انجبارها بحكاية الشهرة وفتوى المحقق والعلامة في شهادات الشرائع والقواعد والشهيد في الدروس ومرسلة أخرى نبوية مشتملة على تقرير النبي ﷺ عبد الله بن رواحة حين حدا للإبل وكان حسن الصوت، ودالاتها على الجواز بناء على ما هو المفروض من كون الحداء من الغناء واضحة وإرسالها منجبر بالشهرة وفتوى جمع من الأساطين.

المقام الخامس:

لا شبهة في حرمة الاستماع إلى الغناء ويدل عليها آية: ﴿لَهُوَ الْحَدِيثُ﴾، فإنه بعد تفسيره بالغناء فكأنه قيل: ومن الناس من يشتري الغناء، ويصدق على من يستمع أنه مشتري له كما يصدق على المتعلم أيضاً ذلك، ولا دلالة في كون شأن

نزول الآية تعلّم القصص كما تقدّم على اختصاص الاشتراء بالتعلّم كما لا اختصاص للهو الحديث بالقصص إلا أن يقال بالاختصاص بقرينة قوله: ﴿ليضلّ عن سبيل الله﴾ فإن ترتّب الإضلال على التعلّم له معنى ولا معنى له في الاستماع إذ ليس فيه إضلال للغير، ولا يستفاد الحرمة لنفس الاشتراء مع قطع النظر عن ترتّب الإضلال، لكنّا في غنى عن دلالة هذه الآية بواسطة:

آية: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ فإن الاجتناب عن كلّ شيء هو التبعّد عمّا هو مرغوب منه ومتربّب فيه من الأعمال ولا شك أن المترقّب في قول الزور كما هو الإنشاء كذلك الاستماع، فيشمّله الاجتناب عن قول الزور.

وقوله: ﴿لا يشهدون الزور﴾ على ما مرّ من تفسير الزور فيه بالغناء فإنّه بمعنى أنّهم لا يحضرون مجالس الغناء ومشاهده إلا أن يقال: إنّ الآية في مقام توصيف الكاملين في الإيمان، فلا يدلّ على التحريم وهو كما ترى.

وقد تقدّم في الخبر السابع عشر أن استماع الجوّاري المغنيات نفاق.

وكذلك الثاني عشر المشتمل على سؤال محمّد بن أبي عباد المستهتر بالسماع عن السماع، والسماع - بفتح السين - وإن كان بمعنى المسموع من الصوت الحسن مثل السمع للسامعة كما يعرف من اللغة، لكن الظاهر من سؤاله السؤال عن استماع السماع لا عن التغنية به، ولهذا استشهد الإمام عليه السلام في الردع عنه بقوله تعالى: ﴿وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً﴾.

وبالجملة: حرمة الاستماع ممّالا ينبغي الارتياح فيه، وقد ادّعى في الجواهر في باب الشهادات عدم الخلاف فيه، إنّما الإشكال في مطلب آخر لم أر من تعرّض له فيما بيدي من الكتب وهو أنّه هل الحرمة خاصّة بالاستماع وهو إحساس الصوت بالسامعة مع الداعي إليه، أو هي عامّة له وللسماع وهو الإحساس لا بداعي الإحساس بل بمجرد عدم الداعي إلى الكفّ عن الإحساس كما أنّ

المحرّمات الأخر من شرب الخمر والزنا واللواط وغيرها لا يناط الحرمة فيها بوجود الداعي إلى عناوينها بل يناط بصدور العنوان على نحو يصحّ المؤاخذه عليه، ولا شبهة في صحتها مع الالتفات وعدم الانكفاف، ولو كان الإتيان بداع آخر.

وهذه قاعدة مطردة لكن فيما إذا كان العنوان المحرّم مقام يؤخذ في مفهومه كون إتيانه بالداعي إليه كما في الأمثلة، وأمّا إذا كان كذلك كما في الاستماع فيحتاج تسرية التعميم إلى دليل ومع عدمه فالمرجع هو الأصل ولا دلالة في شيء من الأدلة المتقدمة على حرمة السماع.

أمّا آية: ﴿هو الحديث﴾ على تقدير تسليم دلالتها في الاستماع فلائنه لا اشتراء مع السماع كما لا يخفى.

وأمّا آية: ﴿قول الزور﴾ فلائ الاجتناب عنه كما مرّ بمعنى الاجتناب عن الأعمال المرغوبة فيه وليس السماع منها.

وأمّا الآية: ﴿لا يشهدون الزور﴾ فلائ الظاهر من شهد فلان مجلس كذا أنّه ذهب إليه بقصده لا نقول: إنّ لا يصدق قولنا شهد مع عدم القصد، بل نسلم صدقه لغة لكن ندعي انصرافه بملاحظة ندرة من شهد مجلس الغناء لا بقصده.

وأمّا آية: ﴿وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً﴾ فلائ الظاهر من الكرام هنا هو الكرام بنظر العرف ولا يخفى أنّ المرور الكرامي بنظر العرف يتحقّق بعدم الاستماع وعدم الاعتناء وعدم صرف الخاطر نحوه لا بالتقيد بمنع السامعة عن إدراك الصوت رأساً.

ودعوى كون المراد بالكرامة هي الشرعية من باب: ﴿إنّ أكرمكم عند الله اتقاكم﴾، فلا يتحقّق المرور المتصف بها إلّا مع التحفظ بما هو مراد الشرع من عدم الاستماع أو الكفّ والمنع مخالفة للظاهر، مع أنّه على هذا أيضاً تسقط الآية

عن الاستدلال إذ يحتاج إلى إثبات من الخارج.

بقي في المقام الخبر الثلاثون وهو رواية من أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع غناء بعض الجيران فردعه الإمام عليه السلام بقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ وهذا أيضاً غير دال لأن الظاهر أن الراوي كان مرتكباً عنه أنه حيث لم يأت إلى الغناء برجله لم يرتكب إثماً فتخيّل انحصار الإثم بالجوارح من قبيل اليد والرجل، ويدل عليه اعتذاره على ما في رواية أخرى حكاهما شيخنا المرتضى في رسائله، ولم أعثر عليها بعد بأنه شيء ما أتاه برجله، فردعه الإمام عن هذا الخيال بالآية الشريفة، وإنّ للسمع والبصر والفؤاد أيضاً تكليفاً، ولا شك أن الموجود في مورد الرواية هو الاستماع فهي ساكنة عن حكم السماع ودخوله تحت السمع في الآية يحتاج إلى إثبات من الخارج إذ من المعلوم كون المراد مسؤولية السمع فيها هو محرم عليه فيحتاج تعيين ما هو محرم عليه من دليل آخر غير الآية.

من المكاسب المحرمة

الغيبة

الغيبة حرام بالأدلة الأربعة ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿ولا يفتب بعضكم بعضاً يحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾^(١).
ومن الأخبار ما لا يحصى ونحن نتيقن بذكر نبذة منها.

مجموعة الورام وكشف الريبة:

- ١- جابر وأبو سعيد الخدري قالا: قال رسول الله ﷺ: إياكم والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا، إن الرجل يزني ويتوب فيتوب الله عليه وإن صاحب الغيبة لا يغفر له حتى يغفر له صاحبه^(٢).
- ٢- أنس قال: خطبنا رسول الله ﷺ فذكر الربا وعظم شأنه فقال: إن

١- الحجرات/ ١٢.

٢- مجموعة ورّام: الجزء ١، باب الغيبة، ص ١١٥.

الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله في الخطيئة من ست وثلاثين زنية يزنيها الرجل، وإن أربى الربا عرض الرجل المسلم^(١).

٣- جامع الأخبار: قال النبي ﷺ: من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه^(٢).

٤- علقمة بن محمد عن الصادق جعفر بن محمد -عليهما السلام- في حديث أنه قال: ولقد حدثني أبي عن أبيه عن آبائه عن رسول الله ﷺ قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبش المصير الحديث^(٣).

٥- نوف البكالي عن أمير المؤمنين -عليه السلام- أنه قال: اجتنب الغيبة فإنها إدام كلاب النار -ثم قال: - يا نوف كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة. الحديث^(٤).

٦- رئيس المحدثين في عقاب الأعمال باسناد تقدم في باب عيادة المريض عن رسول الله ﷺ أنه قال في خطبة له: ومن مشى في غيبة أخيه وكشف عورته كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم، وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق^(٥).

٧- كشف الريبية: أوحى الله عز وجل إلى موسى بن عمران أن المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنة، وإن لم يتب فهو أول من يدخل النار.

١- مجموعة ورّام: الجزء ١، باب الغيبة، ص ١١٦.

٢- جامع الأخبار: فصل ١٠٩.

٣- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٢، الحديث ٢٠.

٤- المصدر نفسه: ص ٦٠٠، الحديث ١٦.

٥- المصدر نفسه: ص ٦٠٢، الحديث ٢١، وكشف الريبية: ص ١٠.

وقريب منه ما في مجموعة ورام^(١).

٨- وقال الصادق عليه السلام الغيبة حرام على كل مسلم وإنها لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب^(٢).

٩- جامع الأخبار: سعيد بن جبير عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الله عز وجل ويدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه فيقول إلهي ليس هذا كتابي فإني لا أرى فيه طاعتي فيقال له: إن ربك لا يضل ولا ينسى، ذهب عملك باغتيال الناس، ثم يؤتى بآخر ويدفع إليه كتابه فيرى فيه طاعات كثيرة فيقول: إلهي ما هذا كتابي فإني ما عملت هذه الطاعات، فيقال له: إن فلاناً اغتابك فدفعت حسناته إليك^(٣).

١٠- كشف الريبة: رواية عبد الله بن سليمان النوفلي الطويلة عن الصادق عليه السلام وفيها عن النبي صلى الله عليه وآله: أدنى الكفر أن يسمع الرجل عن أخيه الكلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحها بها أولئك لا خلاق لهم.

وحدثني أبي عن آبائه عن علي - صلوات الله عليهم - أنه قال: من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت أذناه مما يشينه ويهدم مروءته فهو من الذين قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(٤).^(٥)

١١- كشف الريبة ومجموعة ورام: قال النبي صلى الله عليه وآله: هل تدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قيل: أ رأيت إن كان في أخي ما

١- كشف الريبة: ص ١١، ومجموعة ورام: الجزء ١، باب الغيبة، ص ١١٦.

٢- كشف الريبة: ص ٩، في التهيب من الغيبة.

٣- جامع الأخبار: فصل ١٠٩.

٤- النور/ ١٩.

٥- كشف الريبة: ص ٩٤.

أقول؟ قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبهته وإن لم يكن فيه فقد بهته^(١).

١٢- أبو بصير عن النبي ﷺ في وصية له قال: يا أبا ذر إياك والغيبة - إلى أن قال -: قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: ذكرت أخاك بما يكره، قلت: يا رسول الله فإن كان فيه الذي يذكر به؟ قال: اعلم أنك إذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبهته، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته^(٢).

١٣- العياشي في تفسيره عن عبد الله بن حماد الأنصاري عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه فأما إذا قلت ما ليس فيه فذلك قول الله عز وجل: ﴿فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً﴾^(٣). (١)

١٤- عبد الرحمان بن سيابة قال: إن من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه^(٤).

١٥- داود بن سرحان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة؟ قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد^(٥).

١٦- عبد الرحمان بن سيابة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا،

١- كشف الرية: ص ٥، في تعريف الغيبة.

٢- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ٥٩٨، الحديث ٩.

٣- النساء/ ١١٢.

٤- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٢، الحديث ٢٢.

٥- المصدر نفسه: ص ٦٠٠، الحديث ١٤.

٦- المصدر نفسه: باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٤، الحديث ١.

والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه ^(١).

١٧- أبان عن رجل لا يعلمه إلا يحبس الأزرق قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلقه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلقه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ^(٢).

١٨- عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: نعم، قلت: يعني سفليته؟ قال: ليس حيث تذهب، إنما هو إذاعة سره ^(٣).

١٩- محمد بن فضيل عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث: قال عليه السلام: ولا تضيعن عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته فتكون من الذين قال الله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ ^(٤) ^(٥).

٢٠- كشف الريبة: قال الصادق عليه السلام وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه وأصل الغيبة يتنوع بعشرة أنواع، شفاء غيظ، ومساعدة قوم، وتصديق خبر بلا كشفه، وتهمة، وسوء ظن، وحسد، وسخرية، وتعجب، وتبرم، وتزقن ^(٦).

٢١- كشف الريبة ومجموعة ورام: قال النبي صلى الله عليه وآله: كل المسلم على المسلم

١- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٤، الحديث ٢.

٢- المصدر نفسه: ص ٦٠٤، الحديث ٣.

٣- المصدر نفسه: باب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٨، الحديث ١.

٤- النور/ ١٩.

٥- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٩، الحديث ٤.

٦- كشف الريبة: ص ٢٣، في العلاج من الغيبة.

حرام، دمه وماله وعرضه^(١).

٢٢- الوسائل وكشف الريبة: أبو محمد القاسم بن محمد بن جعفر من ولد عمر بن علي عليه السلام قال: حدثني أبي عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين - صلوات الله عليهم - قال: قال رسول الله ﷺ للمؤمن على أخيه ثلاثون حقاً لا براءة له منها إلا بأدائها أو العفو: يغفر زلته، ويرحم عبرته، ويستر عورته، ويقلل عشرته، ويقبل معذرتة، ويرد غيبته - إلى أن قال صلوات الله عليه - سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالب به يوم القيامة فيقضى له عليه^(٢).

٢٣- كشف الريبة: قال النبي ﷺ: من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحللها منه من قبل أن يأتي يوم ليس هناك دينار ولا درهم يؤخذ من حسناته، فإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فيزيد على سيئاته^(٣).

٢٤- حفص بن عمير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سئل النبي ﷺ: ما كفارة الاختياب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبتك كلها ذكرته^(٤).

٢٥- فضيل بن يسار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام قال رسول الله ﷺ: من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله له فإنه كفارة له^(٥).

٢٦- الصحيفة السجادية: في الدعاء التاسع والثلاثين: وأيا عبد نال مني ما حظرت عليه، وانتهك مني ما حجرت عليه، فمضى بظلامتي ميتاً أو حصلت

١- كشف الريبة: ص ٦، في إثبات حرمة الغيبة، مجموعة وزام: الجزء ١، ص ١٥.

٢- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٢٢ من أبواب العشرة، ص ٥٥٠، الحديث ٢٤، كشف الريبة: ص ٧٧، في الأخبار المناسبة لهذه الرسالة.

٣- المصدر نفسه: ص ٧٢، في كفارة الغيبة.

٤- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٥ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٦، الحديث ١.

٥- المصدر نفسه: الجزء ١١، باب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٤٣، الحديث ٥.

لي قبله حياً، فاغفر له ما أَلَمَ به مِنِّي، واعف له عما أدبر به عني، ولا تقفه على ما ارتكب في، ولا تكشفه عما اكتسب بي، واجعل ما سمحت به من العفو عنهم وتبرعت به من الصدقة عليهم أزكى صدقات المتصدقين، وأعلى صلوات المتقربين.

إلى أن قال ﷺ: اللَّهُمَّ أَيُّهَا عَبْدٌ مِنْ عِبِيدِكَ أَدْرَكَهُ مِنِّي دُرْكٌ أَوْ مَسَّهُ مِنْ نَاحِيَّتِي أَدَى أَوْ لَحِقَهُ بِي أَوْ بَسَبِي ظَلَمَ فَفَقَهُ بِحَقِّهِ أَوْ سَبَقَتْهُ بِمَظْلَمَتِهِ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَرْضِهِ عَنِّي مِنْ وَجْدِكَ، وَأَوْفِهِ حَقَّهُ مِنْ عِنْدِكَ، ثُمَّ قِنِي مَا يُوْجِبُ لِي حَكْمَكَ، وَخَلِّصْنِي مِمَّا يَحْكُمُ بِهِ عَدْلُكَ، فَإِنَّ قُوَّتِي لَا تَسْتَقِلُّ بِنِقْمَتِكَ، وَإِنَّ طَاقَتِي لَا تَنْهَضُ بِسَخَطِكَ، فَإِنَّكَ إِنْ تَكَافَيْتَنِي بِالْحَقِّ تَهْلِكُنِي، وَإِلَّا تَغَمَّدَنِي بِرَحْمَتِكَ تَوْبِقُنِي^(١).

٢٧- وفيما ألحق بها من دعاء يوم الاثنين: وأسألك في مظالم عبادك عندي فأَيُّمَا عَبْدٍ مِنْ عِبِيدِكَ أَوْ أُمَّةٍ مِنْ أُمَّاتِكَ كَانَتْ لَهُ قَبْلِي مَظْلَمَةٌ ظَلَمْتُهَا إِيَّاهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ فِي عَرْضِهِ أَوْ فِي مَالِهِ أَوْ فِي أَهْلِهِ وَوَلَدِهِ، أَوْ غِيَّةٍ اغْتَبَتْهُ بِهَا، أَوْ تَحَامَلَ عَلَيْهِ بِمِيلٍ أَوْ هَوًى، أَوْ أَنْفَةٍ أَوْ حِمَّةٍ، أَوْ رِيَاءٍ أَوْ عَصْبِيَّةٍ، غَائِباً كَانَ أَوْ شَاهِداً، حَيّاً كَانَ أَوْ مَيِّتاً، فَقَصَرْتُ يَدِي وَضَاقَ وَسْعِي عَنْ رَدِّهَا إِلَيْهِ، وَالتَّحَلُّلُ مِنْهُ، فَأَسْأَلُكَ يَا مَنْ يَمْلِكُ الْحَاجَاتِ وَهِيَ مُسْتَجِيبَةٌ لِمَشِيتِهِ وَمُسْرَعَةٌ إِلَى إِرَادَتِهِ أَنْ تَصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَأَنْ تَرْضِيَهُ عَنِّي بِمَا شِئْتَ^(٢).

٢٨- عِدَّةُ الدَّاعِي: قَالَ: رَوَى عَنْ الْعَالَمِ أَنَّهُ قَالَ: وَاللَّهِ مَا أُعْطِيَ مُؤْمِنٌ قَطُّ خَيْرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ إِلَّا بِحَسَنِ ظَنِّهِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَرَجَائِهِ لَهُ، وَحَسَنِ خَلْقِهِ،

١- الصحيفة السجادية: دعاؤه ﷺ في طلب العفو والرحمة، رقم ٣٩.

٢- مفاتيح الجنان: ص ٤٦، دعاء يوم الاثنين.

والكف عن اغتيااب المؤمنين، والله تعالى لا يعذب عبداً بعد التوبة والاستغفار إلا بسوء ظنه، وتقصيره في رجائه لله عز وجل، وسوء خلقه واغتيابه المؤمنين^(١).

٢٩- هارون بن الجهم عن الصادق جعفر بن محمد -عليهما السلام- قال: إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة^(٢).

٣٠- أبو البختري عن جعفر بن محمد عن أبيه -عليهما السلام- قال: ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق^(٣).

٣١- سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حُرمت غيبته، وكُمِلت مروته، وظهر عدله، ووجبت أخوته.

وفي صحيفة الرضا أيضاً مثله بأدنى اختلاف في اللفظ^(٤).

٣٢- علقمة بن محمد عن الصادق جعفر بن محمد -عليهما السلام- في حديث أنه قال: فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه عندك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله تعالى ذكره، داخل في ولاية الشيطان^(٥).

٣٣- رئيس المحدثين باسناده عن عبد الله بن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم؟ فقال عليه السلام: إن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ويعرف

١- عذة الداعي: ص ١٣٥.

٢- الرسائل: الجزء ٨، باب ١٥٤ من أبواب العشرة، ص ٦٠٥، الحديث ٤.

٣- المصدر نفسه: ص ٦٠٥، الحديث ٥.

٤- المصدر نفسه: باب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، ص ٥٩٧، الحديث ٢، صحيفة الإمام الرضا عليه السلام: ص ٩٧، الحديث ٣١.

٥- المصدر نفسه: ص ٦٠٢، الحديث ٢٠.

باجتناب الكبائر التي أوعدها الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك. والدلالة على ذلك كله أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عشراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته في الناس، ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واطب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، وأن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة^(١).

وزاد في رواية الشيخ - قسره -: ولولا ذلك لم يمكن أحداً أن يشهد على آخر بصلاح لأن من لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين. وقال رسول الله ﷺ: لا غيبة إلا لمن صلى في بيته، ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته، وسقطت بينهم عدالته - إلى أن قال: - ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم^(٢).

٣٤- كشف الريبة مرسلاً: لا غيبة لفاسق^(٣).

٣٥- العياشي في تفسيره عن الفضل بن أبي قررة عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾^(٤) قال: من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممن ظلم فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه^(٥).

٣٦- أمين الإسلام في مجمع البيان في قوله: ﴿لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن

١- الوسائل: الجزء ١٨، باب ٤١ من أبواب الشهادات، ص ٢٨٨، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: ص ٢٨٩، الحديث ٢.

٣- كشف الريبة: ص ٣٦، في مجوزات الغيبة.

٤- النساء/ ١٤٨.

٥- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٥، الحديث ٦.

ضيافته فلا جناح عليه أن يذكر سوء ما فعله ^(١).

٣٧- المجاشعي عن الرضا عليه السلام عن آبائه - عليهم السلام - عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله: ﷺ الواجد بالدين يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن دينه فيها يكره الله عز وجل ^(٢).

٣٨- حماد بن عثمان قال: دخل رجل على أبي عبد الله - عليه السلام - فشكى إليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو، فقال أبو عبد الله: ما لفلان يشكوك؟ فقال: يشكوني أنني استقضيت منه حقاً، قال: فجلس أبو عبد الله عليه السلام مغضباً ثم قال: كأنك إذا استقضيت حقك لم تسيء رأيك ما حكى الله عز وجل: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾ ^(٣) أترى أنهم خافوا الله أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقضاء فسماه الله عز وجل ﴿سوء الحساب﴾ فمن استقضى فقد أساء ^(٤).

٣٩- ثعلبة بن ميمون عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقه فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: وأنت لك بأخيك كله، وأي الرجال المهذب ^(٥).

٤٠- كشف الرية: قال: قد روي أن هنداً قالت للنبي ﷺ: إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني أنا وولدي أفأخذ من غير علمه؟ فقال: خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف ^(٦).

١- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٥، الحديث ٧.

٢- المصدر نفسه: الجزء ١٣، باب ٨ من أبواب الدين والقرض، ص ٩٠، الحديث ٤.

٣- الرد / ٢١.

٤- الوسائل: الجزء ١٣، باب ١٦ من أبواب الدين والقرض، ص ١٠٠، الحديث ١.

٥- المصدر نفسه: الجزء ٨، باب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ص ٤٥٨، الحديث ١.

٦- كشف الرية: ص ٣٤، في مجوزات الغيبة.

٤١- عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أمتي لا تدفع يد لأميس؟ فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: قيدها فإنك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل ^(١).

٤٢- داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فاطهروا البراءة منهم واكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية، وباهتوهم كيلا يطعموا في الفساد في الإسلام ويحذرهم الناس ولا يتعلمون من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة ^(٢).

٤٣- مصباح الشريعة: قال الصادق عليه السلام: الغيبة حرام على كل مسلم مأثوم صاحبها في كل حال وصفة الغيبة أن تذكر أحداً بما ليس هو عند الله عيب أو تذم ما يحمده أهل العلم فيه، وأما الخوض في ذكر الغائب بما هو عند الله مذموم وصاحبه فيه ملوم، فليس بغيبة وإن كره صاحبه إذا سمع به وكنت أنت معافاً عنه وخالياً منه وتكون في ذلك ميئناً للحق من الباطل ببيان الله ورسوله، ولكن بشرط أن لا يكون للقائل بذلك مراد غير بيان الحق والباطل في دين الله عز وجل، وأما إذا أراد به نقص المذكور بغير ذلك المعنى، فهو مأخوذ بفساد مراده، وإن كان صواباً وإن اغتبت وبلغ المغتاب فاستحل منه فإن لم يبلغه ولم يلحقه فاستغفر الله له، والغيبة تأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب. أوحى الله تعالى إلى موسى بن عمران - على نبينا وآله وعليه السلام -: المغتاب هو آخر من يدخل الجنة إن تاب، وإن لم يتب فهو أول من يدخل النار. قال الله تعالى: ﴿يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ

١- الوسائل: الجزء ١٨، باب ٤٨ من أبواب حد الزنا، ص ٤١٤، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه: الجزء ١١، باب ٣٩ من أبواب الأمر والنهي، ص ٥٠٨، الحديث ١.

أخيه ميتاً فكرهتموه» ووجوه الغيبة - إلى آخر ما تقدم في (٢٠) ثم قال: فإن أردت السلامة فاذكر الخالق لا المخلوق فيصير لك مكان الغيبة عبرة ومكان الإثم ثواباً^(١).

٤٤- كشف الريبة: قال رسول الله ﷺ: المستمع أحد المغتاتين.

وقال علي عليه السلام: السامع للغيبة أحد المغتاتين^(٢).

٤٥- مجموعة ورام والكشف: ولما رجم رسول الله ﷺ الرجل في الزنا قال رجل لصاحبه: هذا أقعص كما يقعص الكلب. فمر النبي ﷺ معها بجيفة فقال ﷺ: انهش منها، فقالا: يا رسول الله ﷺ ننهش جيفة؟ فقال: ما أصبتها من أخيكما أنتن من هذه^(٣).

٤٦- أنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه - صلوات الله عليهم - في وصية النبي لعلي - صلى الله عليه وآله - يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة^(٤).

٤٧- أبو الورد عن أبي جعفر عليه السلام قال: من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانته نصره الله وأعانته في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه خفضه الله في الدنيا والآخرة^(٥).

٤٨- السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: من رد عن عرض أخيه المسلم وجبت له الجنة البتة^(٦).

١- مصباح الشريعة: باب التاسع والأربعون.

٢- كشف الريبة: ص ١٨، في حرمة استماع الغيبة.

٣- مجموعة ورام: الجزء ١، ص ١١٦، كشف الريبة: ص ٩، في التهيب من الغيبة.

٤- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٦، الحديث ١.

٥- المصدر نفسه: ص ٦٠٦، الحديث ٢.

٦- المصدر نفسه: ص ٦٠٦، الحديث ٣.

٤٩- إبراهيم بن عمر اليماني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما من مؤمن يعين مؤمناً مظلوماً إلا كان أفضل من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام. وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته إلا نصره الله في الدنيا والآخرة. وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته إلا خذله الله في الدنيا والآخرة^(١).

٥٠- وفي عقاب الأعمال: باسناد تقدم في عيادة المريض عن رسول الله ﷺ أنه قال في خطبة له: ومن ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يرد عنه وأعجبه كان عليه كوزر من اغتاب^(٢).

٥١- إسماعيل بن مسلم السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام جعفر بن محمد عليهما السلام. قال: قال رسول الله ﷺ: من ردّ عن عرض أخيه المسلم كتب له الجنة البتة. ومن أتى إليه معروف فليكاف، فإن عجز فليش به، فإن لم يفعل فقد كفر النعمة^(٣).

٥٢- ابن أبي الدرداء عن أبيه قال: نال رجل من عرض رجل عند النبي ﷺ فردّ رجل من القوم عليه فقال النبي ﷺ: من ردّ عن عرض أخيه كان له حجاباً من النار^(٤).

٥٣- شيخ الطائفة في المجالس والأخبار باسناده عن أبي ذر عن النبي ﷺ في وصية له قال: يا أبا ذر من ذبّ عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار، يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله عز وجل في الدنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في

١- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٧، الحديث ٤.

٢- المصدر نفسه: ص ٦٠٧، الحديث ٥.

٣- المصدر نفسه: ص ٦٠٧، الحديث ٦.

٤- المصدر نفسه: ص ٦٠٧، الحديث ٧.

الدنيا والآخرة^(١).

٥٤- رئيس المحدثين بإسناده عن شعيب بن واقد عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه - عليهم السلام - في حديث المناهي: إن رسول الله ﷺ نهى عن الغيبة والاستماع إليها، ونهى عن النميمة والاستماع إليها - إلى أن قال: - ألا ومن تطول على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة^(٢).



١- الوسائل: الجزء ٨، باب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، ص ٦٠٨، الحديث ٨.

٢- المصدر نفسه: باب ١٥٢، ص ٥٩٩، ح ١٣.

إذا عرفت ذلك فهنا مقامات:

الأول:

إن الغنية ليست من المفاهيم التي لها عند العرف حقيقة وإنما هي من المجعولات الشرعية، وتعريفات أهل اللغة راجعة إلى تعيين ما تعلمه أهل العرف من الشرع، واستشهد لهذا بأن مادة الغنية في اللغة تدلّ على مقابل الحضور وليس لها دلالة على أزيد من ذلك كما تعرف من اشتقاقاتها، وأيد ذلك بما تقدّم في الروايات من ورود تحديد الغنية إمّا مسبقاً بسؤال السائلين، وإمّا ابتداءً مع عدم ورود مثله في الغناء والسحر وأمثالهما من المفاهيم العرفية، خصوصاً ما تقدّم في النبوي الحادي عشر من قول النبي ﷺ: أتدرون ما الغنية؟ وجوابهم بقولهم: الله ورسوله أعلم، فإنّ مثل هذا الجواب إنّما يليق في المفاهيم التي جاعلها ومخترعها الشرع.

هذا ما أفاده ولي فيه نظر، فإنّه بالمراجعة إلى كلمات اللغويين يظهر للإنسان أنّ للغنية أيضاً معنى متداولاً بين أهل العرف غير متلقّى من الشرع كما في مثل الهجاء، والمدح، والسب، والتعير وغير ذلك، ولا غرو في عدم كون الثلاثي من مادة مفيداً لمعنى يفيد المزيّد فيه منها، وكم له من نظير، فلا يدلّ عدم دلالة غاب يغيب إلّا على المعنى المقابل للحضور مع دلالة اغتاب يغتاب على الوقوعة في عرض الرجل في غيابه، على أنّ هذا اللفظ يكون واضعه الشرع.

وأما سؤالهم عن الغنية، فهو أيضاً غير غريب لورود مثله في الأخبار كما لا يخفى على المتتبع حيث سألوها الأئمة -عليهم السلام- عن تشريح بعض من المفاهيم المتداولة عند العرف مثل الشرف والحسب والكرم وغير ذلك فمقصود السائلين

بعد معلومية أصل المفهوم لديهم إجمالاً هو السؤال عن تشريح الحدود المايضة له عن غيره في الموارد المشكوكة. وعلى هذا فما ورد في تحديد الغيبة شرعاً ليس بصدد الجعل وتأسيس الأساس، بل إنما هو تشريح ما ارتكز عند العرف والأمر سهل.

وعلى أي حال فلا بد من التأمل فيما ذكروا - عليهم السلام - في تحديدها فنقول:

قوله في الحادي عشر والثاني عشر: ذكرك أخاك بما يكره، الظاهر أن المراد بالموصول هو النقص يعني ذكر الأخ بنقص وجعله عبارة عن الكلام يعني ذكره بكلام خلاف الظاهر، وكذلك الظاهر من العائد المحذوف في الصلة أعني قوله: يكره، فإنه بمنزلة قولك: يكرهه، كونه راجعاً إلى نفس الموصول، فالمعنى ذكر الأخ بنقص يكره الأخ ذلك النقص لا إلى ظهوره أو ذكره، والأخير يساوق مع جعل الموصول بمعنى الكلام بحسب المحصل مع لزوم التجوز في هذا دونه.

نعم، يشتركان في مخالفة الظاهر، والفرق بينهما وبين إرجاع الضمير إلى ظهور النقص أنها أعم فإن النقص قد يكون ظاهراً فليس في إظهاره شيء زائد حتى يكرهه المغتاب، ولكن يمكن تعلق الكراهة بالذكر والكلام مع ذلك لكونه ذكراً وكلاماً قصد به الذم، أو أن نفس الكلام منقص ذاتاً ولو لم يقصد به التنقيص، مثل الألقاب المشعرة بالذم مع عدم قصد القاتل إلا التعريف، لكن يظهر من شيخنا المرتضى أن رجوع الضمير إلى نفس النقص بدون حذف مضاف في البين مقطوع الفساد، إذ قد يكون نفس النقص غير مكروه مثل ارتكاب القبائح فإن المرتكب غير كاره له بل مائل إليه. ومن المعلوم تحقق الغيبة فيه لأنه يكره من التفوه بذكر هذا الوصف، ثم اختار - فسر - رجوع الضمير إلى الظهور دون الذكر بقرينة الأخبار الأخر المخصصة للغيبة بمورد الإظهار للنقص المستور.

هذا ما أفاده وفيه نظر قد نبه عليه شيخنا الأستاذ - أطال الله بقاءه - وهو أن إرجاع الضمير إلى النقص أيضاً متحد في النتيجة مع إرجاعه إلى الذكر، وذلك أنه

حيث وقع الموصول المراد به النقص تلو قوله: ذكرك، فقد تلبس في الذهن بوصف المذكورية، فالكراهة المتعلقة بهذا النقص المتلبس بكونه مذكوراً يرجع إلى الاتصاف بالمذكورية. ونظير هذا قولك: ضربت زيدا في الدار، فإن قولك: في الدار، يمكن تعلقه بمادة «ضربت» الذي هو الضرب الخالي عن النسبة، فكأنه أسندت إلى نفسك الضرب المتصف بكونه في الدار، ويمكن تعلقه بالضرب مع الإسناد إلى الفاعل، فالضرب المسند حكم بكونه في الدار. وعلى هذا يكون الظرف بلا إسناد وعلى الأول يؤخر الإسناد عن تعلّق الظرف بالضرب، ثم يوقع الإسناد، ولا يخفى أنّ الظاهر كونه على نحو تعلّق الظرف بالضرب بعد الإسناد الراجع إلى تعلّق الظرف بالإسناد.

فكذلك في مقامنا أيضاً قد يؤخر ربط ذكرك بالموصول إلى مجيئ صلته، وبعد اتصافه بالصلة يربط به الذكر، فلا محالة يكون متعلّق الصلة وهي الكراهة في المقام النقص الخالي عن الاتصاف بالذكر، وقد لا يتنظر في ربط الذكر به إلى ذلك، بل يربط به أولاً الذكر ثم يربط به الكراهة، وحيث يكون متعلّق الكراهة لا محالة هو النقص المتصف بالذكر فيرجع لا محالة الكراهة إلى الاتصاف بالذكر، وهو معنى ما ذكرنا من أنه يرجع في المآل إلى جعل الموصول بمعنى الكلام أو إرجاع الضمير إلى ذكر النقص.

وعلى هذا فيندرج في التعريف الأقسام الثلاثة المتقدمة أعني ما إذا كره التكلم بالنقص من جهة كونه إظهاراً لنقص غير ظاهر، وما إذا كرهه لأجل كونه منقصاً إما بقصد المتكلم التنقيص، وإما بكون الكلام منقصاً ذاتياً كالألقاب المشعرة بالذم، نعم لو ذكر عيباً ظاهراً لا بقصد التنقيص مع عدم كون الكلام أيضاً منقصاً، فليس هذا الذكر غيبة لفقد قيد الكراهة.

كما أنه لو ذكر وصف كمال لإنسان وهو كره ذلك من جهة كراهته لانتشار

هذا الوصف الجميل عنه أو لتخيله كونه نقصاً أو غير ذلك لا يكون غيبة، وذلك لانصراف الموصول إلى العيب. وقد صرح بذكر العيب في الخبر العشرين الوارد في بيان وجوه الغيبة مضافاً إلى أنه المفهوم عرفاً من لفظ الغيبة، بناء على ما تقدم من كونه مفهوماً عرفياً لا متخذاً من الشرع.

ثم لا حاجة إلى تقدير قولنا لو سمعنا، بواسطة تحقق الغيبة مع عدم سماعه مع عدم تحقق الكراهة الفعلية. وذلك لأن الكراهة محمولة على ما هي الظاهرة فيه من الفعلية ولا يلزم الإشكال، وذلك أن كل إنسان كاره جداً وفعلاً للمقول السوء المقول في حقّه، وهذه الكراهة غير متوقفة على وقوع القول والتفاته بالوقوع، نظير الكراهة الأمرية الموجودة في نفس الأمر بالنسبة إلى متعلق النهي من دون انتظار لوقوعه من المنهي وعلم الناهي بذلك، فكما أنك تكره الحركة الفلانية من عبدك فتنتهاه عنها والكراهة موجودة فعلاً في نفسك مع عدم عين ولا أثر من مبغوضك في الخارج، فكذلك تكره الكلام المعرب عن منقصة فيك الصادر من غيرك ولو لم يصدر منه قط، فإذا صدر منه فقد صدر منه ما اتصف بالمكروهية لك لا أنه بعد التفاتك يعرض عليه وصف المكروهية، وأظن أن ذلك في غاية من الوضوح.

ثم لا فرق بناءً على ظاهر هذا التعريف بين ما إذا كان النقص المذكور نقصاً ظاهراً مثل الأعرجية والعمى والقرع ونحو ذلك، أو كان خفياً، لكن صريح الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر: اعتبار كونه مما ستره الله كما في الأربعة الأول، أو مما لا يعرفه الناس كما في الأخير، والظاهر رجوعهما إلى واحد.

فإن قلت: النسبة بين هذه وبين ما تقدم من الحادي عشر والثاني عشر المحددين لها بذكر ما يكرهه المغتاب هو العموم من وجه، وقد عرفت وجه أعمية الثاني حيث يشمل الظاهر والخفي، والأول أيضاً شامل للمكروه وغيره.

قلت: لا ينفك ذكر العيب المستور وإظهاره عن الكراهة بحسب الغالب، إلا إذا فرض عدم مبالاة المتصف، كما لو ارتكب المعصية ولم يكره انتشارها بين الناس بعد اطلاع الخالق عليها. لكن هذا فرض نادر والأخبار منصرفة عنه.

وبالجملة: فالكراهة مأخوذة في الأخبار الأخيرة بحسب الانصراف، فتكون النسبة بين الطائفتين عموماً مطلقاً، مع إمكان دعوى ظهور الأخبار الأخيرة في كونها في مقام نفي الغيبة عن النقائص الظاهرة بعد الفراغ عن نفس الغيبة، وليست بصدد بيان تمام حقيقة الغيبة، كما أن هذا مساق الطائفة الأولى. فكأنه قيل في الأخير الغيبة بما لها من المعنى المتسالم عليه بين المتخاطبين إنَّها يتحقق في العيوب المستورة دون الظاهرة، وعلى هذا فيكون لها نظر حكومة إلى الأولى، فيتعين تقديمها ولو لم يسلم الانصراف المذكور وكان النسبة عموماً من وجه، وذلك لما تقرّر في محله من عدم ملاحظة النسبة بين الحاكم والمحكوم.

وإذن فلا ينبغي التأمل في تقييد إطلاق الحادي عشر والثاني عشر بما إذا كان العيب الذي يكره ذكره عيباً غير واضح، وأمّا إذا كان واضحاً مثل الحد كما أشار إليه في الخامس عشر والأعرجية وغير ذلك من العيوب الظاهرة فليس بغيبة. وأمّا الحرمة من غير جهة الغيبة فيدور مدار قصد الذم والتعير وحصول التنقيص بنفس الكلام وعدمهما، فإن تحقق أحد هذين حرم من جهة حرمة التعير والذم والاستخفاف والإهانة، وأمّا مع عدمهما فلا تحریم.

فإن قلت: المفروض كراهة المغتاب مع ذلك لذكر النقص ومع هذا يكون ذكره إيذاء له وإن لم يتحقق شيء من العناوين المتقدمة، بل نقول هو إيذاء مطلق ولو لم يكره، لأنّه حيث لا يكره الأذية لا أن الأذية غير متحققة. وعلى هذا لا ينفك ذكر العيب الظاهر عن كونه إيذاءً للمؤمن، فهو شريك مع العيب الخفي في الحرمة. غاية الأمر عدم اندراج الأول في اسم الغيبة وعدم ترتب آثارها عليه لو

قلنا بوجوب الاستحلال فيها.

قلت: أولاً: نمنع الحرمة لو سلمنا عدم انفكاك عنوان الإيذاء فإن الأخبار المذكورة وإن كانت في مقام نفي الغيبة، لكن سياقها دال على نفي عنوان محرم آخر أيضاً. ألا ترى أنها في النقص الغير الموجود بعد نفي الغيبة عنها أدرجته تحت البهتان، فلو كان في العيب الظاهر أيضاً عنوان محرم لنبهوا عليه أيضاً، فحيث لم ينبهوا يستكشف عدم الحرمة وأن هذا الفرد خارج عن إطلاق حرمة الإيذاء.

وثانياً: نمنع صدق الإيذاء دائماً وإنما يتوقف على الوصول إلى المغتاب والتفات، وأما مع عدمه فلا تأذي ولا إيذاء، وليس حال الإيذاء كحال الكراهة، حيث قلنا إنها موجودة فعلاً ولا يحتاج إلى السماع والالتفات، لوضوح الفرق بين المقامين، فإن الإيلام والإيذاء فرع التألم والتأذي والتأثر الفعلي، وهو فرع الوصول والالتفات، وهذا واضح. وجيتنذ فمع الشك في الوصول الأصل العدم هذا.

بقي الكلام في أن الستر المعتبر في تحقق الغيبة هل هو الستر عند السامع ولو كان واضحاً عند عامة الناس، كما لو كان السامع غريب البلد ولم يعرف المغتاب بصفة الأعرجية لعدم ملاقاته، فيكون هذا غيبة، وكذلك لو كان العيب مستوراً لدى العامة لكن عرفه السامع فلا غيبة، أو أن المعتبر هو الستر عند العامة، فالأمر بالعكس فيتحقق الغيبة في الثاني دون الأول، أو أن المعتبر كلا السترين؟

قوى شيخنا الأستاذ - دام ظله - الوجه الأخير، مستشهداً على اعتبار خصوص الستر عند الناس بظاهر ما ستره الله، فإن الظاهر منه كونه كذلك بقول مطلق وهو لا يتحقق إلا بعدم المعروفة لعامة الناس وصريح ما لا يعرفه الناس، وعلى اعتبار كلا السترين بقوله في الخبر السادس المروي عن عقاب الأعمال في خطبة

النبي ﷺ ومن مشى في غيبة أخيه وكشف عورته، بتقريب أن الظاهر كون عطف كشف عورته على غيبته من باب العطف التفسيري، لا أنها عنوانان مستقلان حتى يكون مورد افتراق الثاني ما إذا كان الكشف في حضور ذي العورة، ومورد افتراق الأول صورة اطلاع السامع مع عدم المعرفة بين الناس، حيث لا غيبة في الأول ولا كشف في الثاني. والمراد بالعورة: هو السر كما فترها في الثامن عشر حيث توهم السائل إرادة السفلتين، فردعه الإمام بقوله ﷺ: ليس حيث تذهب إنما هو إذاعة سره.

فالمتحصل من ذلك أنه يعتبر في الغيبة علاوة على كون النقص المذكور سراً ومستوراً، كون ذكره كشفاً للسر وإذاعة له. ومن المعلوم توقف إذاعة السر وكشفه على أمرين:

الأول: كون النقص غير معروف لدى العامة وبمعرض الظهور والبروز لغير أهل البلد أيضاً من دون حاجة إلى أخبار المخبر. وبعبارة أخرى قد يصير النقص في العلنية والدوران على الألسنة والأفواه بمثابة لا يقبل أن يستر، فإنه بنفسه يظهر للغريب إذا بقي في البلد قليلاً من دون أن يخبره مخبر، فلا يصدق على الكف عن ذكر هذا النقص لهذا الغريب أنه كتمان للسر ولا على ذكره أنه كشف له.

وهذا مراد شيخنا المرتضى - نسر سره - بقوله بعد ذكر الأخبار المعتبرة للستر وتعين العمل بها: فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة التي لا تفيد السامع اطلاعاً لم يعلمه ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر ليست غيبة. انتهى.

ومراده بقوله: لا يعلمه إلخ، كون العيب بمعرض الوضوح عادة وعدم انحصار طريق اطلاعه في الأخبار.

والثاني: هو السر عند السامع لوضوح عدم الكشف مع اطلاعه.

فإن قلت: النسبة بين كشف الستر وذكر الستر عموم وخصوص مطلق لعدم انفكاك الكشف عن الذكر وانفكاك الذكر - لو سلمنا انصرافه إلى وجود المخاطب، وقلنا بعدم شموله لصورة ذكر الإنسان لنفسه عيب الغير، كما هو كذلك - فيما إذا كان المخاطب عارفاً بالعيب، ولا يخفى أن الأخبار المتقدمة كانت بمقام التحديد، وهذا الخبر الذي اشتمل على عطف كشف العورة على الغيبة ليس في مقام التحديد، فمن الممكن كونه منزلاً على ذكر الغالب فيكون التحديد بذكر العيب المستور على حاله محفوظاً عن التقييد بصورة كونه كشفاً. هذا مضافاً إلى أن رواية الخطبة المحكية عن عقاب الأعمال قد اختلفت النسخ في نقلها، ففي كشف الريبة ومكاسب شيخنا المرتضى - نشره - بهذه الصورة التي نقلناها، وفي الوسائل ودار السلام للمحدث الجليل النوري - نور الله مرقده - يكون بدل الغيبة العيب. وعلى هذا لا ربط له بالمقام فإنه إما منزل على تتبع عيب المؤمن وتجنس عثراته، وإما ذكر عيبه الشامل لما كان في حضوره.

قلت: يكفي في إثبات المرام الرواية الخامسة عشر وهي رواية داود بن سرحان قال: سألته عن الغيبة؟ قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتثبت أو تبت - على إجمال النسخ - عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد. فإن قوله: تبت، على كلا احتماليه، مساوق في المؤدى مع كشف العورة، فإن إثبات الأمر الذي ستره الله لا يصدق مع اطلاع السامع، للزوم تحصيل الحاصل.

كما أن البت والنشر أيضاً واضح عدم صدقه إلا مع جهل السامع، ولا يرد على هذه الرواية ما ذكرته فيما تقدم من كونه في مقام ذكر الغالب، وذلك لأن هذه الرواية في مقام التحديد الظاهر في قصر المحدود فيما ذكر في الحد، ولا يعارضه الخبر الرابع عشر المشتمل على قوله: من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله

بواسطة كلمة من الظاهرة في عدم القصر فيما ذكر، وذلك أن المراد من كلمة من ليس هو التبويض، بل المراد مطلق إلحاق ما ذكر وإدراجه في الغيبة في مقابل نفي ذكر ما ليس فيه عن الغيبة.

ألا ترى قوله بعد ذلك: وإن من البهتان أن تقول في أخيك ما ليس فيه، فالمقصود مجرد التفرقة بين الغيبة والبهتان من دون نظر إلى التبويض.

وإذن فالرواية المذكورة كافية في إثبات المرام بحسب الدلالة، لكن خدش في سندها المحقق المحشي الجليل لكلام شيخنا المرتضى - فتن مرهما - بأن فيه الحسن بن علي الوشاء المحكي عن التهذيب أنه مطعون فيه، وعن الوجيزة أنه ضعيف والراوي عنه معلى بن محمد. وفيه كلام.

أقول: أما الحسن، فيروي عنه أحمد بن محمد بن عيسى بل واستجاز منه، وفي كلام الخلاصة وفهرست النجاشي أنه كان وجهاً من وجوه هذه الطائفة، وزاد في الأخير وعيناً من عيونها، والطنعن المحكي عن التهذيب أنه كان وقف ثم رجع وقطع. وفي منتهى المقال عن الوجيزة أنه ثقة فلم يعرف وجه ما حكاه شيخنا المحشي - طاب ثراه -.

وأما معلى بن محمد، فيروي عنه الحسين بن محمد بن عامر الأشعري وهو من أجلاء مشايخ الكليني، وقد أكثر الرواية عنه وعن الوجيزة الحكم بضعفه، ثم بعدم ضرره لأنه من مشايخ الإجازة. بل عن المعراج عن بعض معاصريه عده من مشايخ الإجازة وعده حديثه صحيحاً. نعم، في الخلاصة وفهرست النجاشي إنه مضطرب الحديث والمذهب، لكن قال: النجاشي بعد ذلك: وكتبه قرية.

المقام الثاني:

قد عرفت اعتبار تحقق الكشف مع الستر في تحقق الغيبة موضوعاً، فاعلم أنه إذا ذكر المغتاب - بالفتح - بعنوانه الخاص الغير المنطبق إلا عليه مثل زيد بن عمرو وغير ذلك من المعرفات الشخصية، فهو المتيقن من مورد تحقق الأمرين. وأما إذا ذكر بعنوان عام قابل الانطباق على الأشخاص الكثيرين، فحيث إن يكون الدوران والتردد بين غير محصورين، مثل أن يقول أحد أهل الناحية الفلانية، وإما أن يكون بين محصورين مثل أحد هذين أو أحد هؤلاء إذا كانت الإشارة إلى جماعة معدودة.

وعلى الأول: إما أن يكون للمخاطب معرفة بما نسبته المتكلم من المنقصة إلى ذلك العنوان، مثل أن يقول أحد أهل الناحية الكذائية قد صدر منه الغيبة أو الكذب في هذا اليوم، فإن كل أحد له علم إجمالي بوقوع مثل ذلك من واحد من أهل ناحية وصقع.

وإما أن لا يكون له المعرفة بما المنسوب إلى ذلك العنوان وهذا أيضاً على قسمين: إما أن يكون وجود المنقصة المذكورة محتملاً في حق المتعدد، وإما أن لا يحتمل وجودها إلا في حق الواحد، فالأول: كما إذا قال: من رأته اليوم كان شخصاً دتياً بخيلاً، إذا كان معلوماً لدى المخاطب وقوع رؤيته على المتعدين الغير الممتازين من أهل ناحية المتكلم. والثاني: كهذا الفرض إذا علم أنه لم ير إلا شخصاً واحداً، وكان غير متميز عن أهل ناحيته.

فهذه شقوق ثلاثة لا إشكال في عدم تحقق الغيبة في الشق الأول، أعني ما إذا لم يفد الكلام للمخاطب اطلاعاً جديداً، كما إذا نسب إلى واحد من أهل صقع صدور كذب منه في هذا اليوم، فإنه لا كشف فيه وقد علم اعتباره.

وأما الشق الثاني: وهو ما أفاده اطلاعاً جديداً ولكن لا يفيد العلم بانحصار من نسب إليه النقص في واحد، كما إذا نسب إلى أحد من رآه من أهل ناحيته البخل والدناءة.

حيث إن المخاطب كان يحتمل كون جميع من وقعت عليه رؤية المتكلم في هذا اليوم متصفاً بالكرم والرفعة. ويحتمل كون جميعهم متصفين بالبخل والدناءة. ويحتمل التبعض. فهذا الكلام قد أفاده نفي الاحتمال الأول ويبقى الأخيران بحالهما، فالكشف متحقق هنا لحصول العلم الإجمالي المذكور للمخاطب، ولكن قيد الكراهة متف فإن [مرئي] المتكلم لا يكره هذا الكلام، نعم يكره كون نفسه مقصوداً به فيرجع كراهته إلى أمر آخر راجع إلى سوء سريرة المتكلم معه، وقصده المعنى السوء في حقه، ولكن نفس الكلام حيث لا كاشفية له عن ذم وتنقيص بالنسبة إليه ليس مكروهاً له، فلهذا لا تتحقق الغية في هذا الشق أيضاً.

وأما الشق الثالث: أعني ما إذا أفاد الكلام المخاطب اطلاعاً جديداً وكان من انتسب إليه النقص منحصرأ في واحد غير محتمل فيه التعدد، كما في المثال إذا كان المخاطب عالماً بأن المتكلم لم ير في هذا اليوم من أهل ناحيته إلا شخصاً واحداً، فحينئذ عنوان المرئي للمتكلم من أهل ناحيته يحتمل المخاطب ألا يكون له فرد بخيل دني، لاحتمال كون فردة المفروض انحصاره في واحد كريهاً ربيعاً.

ويحتمل أن يكون له ذلك الفرد لكن على تقدير وجوده يعلم انحصاره في واحد لفرض انحصار الكلي المذكور في واحد، فإذا قال المتكلم: الشخص الواحد الذي رأته اليوم كان بخيلاً دنيّاً، يتفني بواسطة هذا الكلام الاحتمال الأول ويبقى الثاني. والمفروض عدم احتمال التعدد، فالكشف حاصل هنا كما في المثال المتقدم ولكن الكراهة هنا موجودة، فإن اللفظ بواسطة اكتنافه بالقرينة الحالية التي هي معلومية انحصار مرئي المتكلم في المثال في واحد صار مكروهاً للمغتتاب - بالفتح

بـ بحيث إذا سمعه لضاق به صدره واغتم، كما إذا ذكر اسمه صريحاً، بخلاف الشق الثاني حيث إن احتمال الشركة كان فيه موجوداً، فلهذا لم يتألم بنفس اللفظ وكان تألمه محتاجاً إلى واسطة أخرى وهي معرفته قصد المتكلم منه إيّاه وأما هنا فيتألم ويتأثر بنفس سماع اللفظ بدون حاجة إلى واسطة أخرى.

وإذن فجميع القيود المأخوذة في حد الغيبة متحقق، فإنه ذكر للأخ بنقص يكرهه مع كشف ما كان مستوراً منه. نعم، ما يمكن توهم مانعيته عن صدق الغيبة عدم تعيين المغتاب - بالفتح - للمخاطب وكونه فرداً متشراً ومردداً بين من لا يحصى كثرة من الأشخاص. وليس هذا بما نع.

أما أولاً: فبالنقض بما إذا ذكر اسمه وكان شخصه غير معروف لدى السامع ومردداً بين غير المحصورين، فيلزم أن لا يكون ذكر العلامة والشيخ المرتضى - نس - لله ربهم - بسوء (العياذ بالله) غيبة، فإننا لا نفهم من هذين اللفظين إلا جزئياً حقيقياً ولا علم لنا بشخصه تفصيلاً، بحيث لو كان في آلاف الوف نفس ما أمكننا تمييزه.

وأما ثانياً: فلأن المتبع ملاحظة أدلة الباب وليس فيها إلا اناطة الحكم بعنوان الأخ، ولا شبهة في صدقه هنا إذ لم يؤخذ كما هو واضح في عنوان الأخ المعلوماتية على التفصيل والقابلية للإشارة إليه حساً.

فإن قلت: إن الكشف هنا وإن كان حاصلاً لأن العلم الإجمالي من أوضح أفراد الكشف والمفروض حصوله من الكلام، لكن الكشف المضاف إلى السر كما فسر به العورة المنهي عن كشفها في الرواية غير حاصل. ألا ترى أنه لو أودعت سرّاً من أسرارك إلى صديق لك وأخذت عنه الميثاق على أن لا يكشفه لأحد، ثم قال هذا الصديق لواحد: إن لأحد من أهل ناحيتنا سرّاً كذا، فهل ترى أنه حينئذ أذاع سرّاً ولو كان السر شيئاً لا يحتمل فيه التعدّد مع وضوح إفادة الكلام العلم الإجمالي بوجود من له هذا السر فيما بين الناس؟

قلت: أظن أنه لا وقع لهذا السؤال بعد ما اعترفت به من حصول الكشف والكراهة وغير ذلك من القيود. ووجه ذلك أن السر المطلوب عدم إشاعته قد يكون بإضافته إلى العنوان التفصيلي المعلوم عند المخاطب تفصيلاً مبغوض الإذاعة، كما هو الحال فيما ذكرت من المثال. وقد يكون المبغوض إذاعته هو السر المضاف ولو إلى العنوان الإجمالي المعلوم عنده إجمالاً، كما لو فرض أن أهل ناحية بأسرهم رعية لك وأنت تكره إذاعة سرهم ولو بعنوان إجمالي محصور دائرته فيهم، فلا شبهة أنه يصدق حينئذ على من نسب منقصة خفية إلى عنوان واحد من أهل هذه الناحية أنه قد أذاع السر الذي كرهت إذاعته.

وكذلك نقول: إن الشارع أيضاً نهى عن غيبة المؤمن وإذاعة سره، فإذا قال واحد منهم: إن واحداً من إخواننا المؤمنين فعل كذا، ونسب إليه أمراً شنيعاً لم يعهد المخاطب صدوره من هذه الطائفة مطلقاً ولو من واحد منهم، فقد صدق عليه أنه أبرز سر المؤمن وأذاع غورة عنوان الأخ، وصدق أن عنوان الأخ الديني قد تهتك ستره وصار مفتضحاً لدى المخاطب وكان هذا العنوان حسب الفرض متعلقاً للنهي.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان الدوران والترديد فيمن نسب إليه المنقصة في غير المحصورين من الأشخاص.

وأما إذا كان الدوران بين المحصورين، كما إذا قال: أحد هذين الرجلين أو أحد هذه الرجال متصف بكذا، فحينئذ لا يخلو:

إما أن يكون العيب المذكور موجوداً في جميع الشخصين أو الأشخاص.

وإما أن يكون مفقوداً في جميعهم.

وإما أن يكون موجوداً في بعض ومفقوداً في بعض.

وعلى التقادير إما يكون المتكلم قاصداً وناوياً بهذا الكلام واحداً معيناً منهم

ومضمراً له في ضميره.

وإما أن لا ينوي في ضميره إلا ما هو المفهوم من لفظ أحد هذين أو هؤلاء، كما إذا لم يقم عنده معرف على أزيد من ذلك، فلا شبهة في إساءته في جميع الشقوق بالنسبة إلى تمام المشار إليهم بواسطة تعريضه جميعهم لتوهم السوء في حقهم، وهذا إهانة بل إهانات بعدد الأشخاص المشار إليهم.

وإنما الكلام في تحقق الغيبة وعدمه. والحق هو التفصيل فإن كان جميع المشار إليهم موصوفاً بالعيب، فقد صدر منه غيبة واحدة بالنسبة إلى عنوان الأحد المبهم الذي لا تعيين له واقعاً، وقد عرفت أن الأحد المبهم أيضاً مشمول للأدلة، ويصدق بالنسبة إليه جميع القيود لأنه أضاف إليه عيباً موجوداً فيه مستوراً كاشفاً عن ستره وهو كاره لذلك، ولا فرق في ذلك بين مقصودية واحد معين منهم للمتكلم وعدمها، كما أنه في صورة مقصودية العيب في الجميع لا شبهة في كونه تهمة واحدة بالنسبة إلى الأحد المبهم، من غير فرق بين الصورتين أيضاً بالبيان المتقدم.

ويبقى الكلام في صورة اتصاف البعض وخلو البعض وحيث يشذ ينبغي التفصيل بين صورة القصد إلى واحد معين وعدمه، ففي الصورة الأولى يكون الأمر دائراً مدار هذا الواحد المقصود، فإن كان معيوباً، كان الكلام غيبة له وإساءة إلى الآخر، وإن كان غير معيوب، كان تهمة عليه وإساءة إلى الآخر، وذلك لأن الذكر إنما تحقق حيثشذ بالنسبة إلى المقصود ولا ذكر بالنسبة إلى غيره، إذ لا مدخلية في مفهوم الذكر لمفهومية مفاده لدى المخاطب، فهو كما إذا أشار إلى الشبح المرئي من البعيد وأضاف إليه سوءاً فإنه لا شبهة في كونه ذكراً له، مع أنه لم يفهمه السامع من الإشارة المذكورة. وهكذا هنا أيضاً جعل المتكلم لفظ أحد هذين قالباً لما عيّن في ذهنه من الشخص المعين فيصدق عليه أنه ذكر له، غاية

الأمر أن المخاطب ما فهم ما ذكره المتكلم.

فإن قلت: ينافي هذا ما أنكرته سابقاً من أنه لا مدخلية لقصد المتكلم بالكلام في صدق الغيبة وعدمه بل المعيار نفس الكلام، فإن كان مكروهاً كان غيبة، وإن كان غير مكروه لم يكن غيبة وإن كان قصد المتكلم مكروهاً.

قلت: ما ننكر مدخلية القصد في تحقق مفهوم الذكر، ولكن أن ما اعتبر موضوعاً لكراهة المغتاب - بالفتح - هو اللفظ الذي وقع الذكر به.

وبالجملة ففياً تقدّم نسلم أن المتكلم ذكر زيداً مثلاً لفرض أنه قصده بلفظه، ولكن ننكر أن اللفظ الذي ألقاه إلى المخاطب وجعله قالباً لزيد لفظ يكرهه زيد بعنوان أنه هذا اللفظ، وإنما يكرهه بعنوان أنه مقصود به.

والمتبادر من الأدلة كون نفس اللفظ بلا واسطة مكروهاً للمغتتاب، وبعبارة أخرى ما تلقاه سامعة المخاطب إذا فرض أن المغتاب لو تلقاه على نحو المخاطب بدون اطلاع زائد منه كان يكرهه فهو الغيبة، وإلا فلا. وإذن فالذكر متحقق في مقامنا مع أن المذكور به أيضاً لفظ يكرهه كلا الشخصين ولو لم يطلع أنه المقصود به، فقد تمّ أركان الغيبة في حقه بخلاف الآخر، فإنه لم يتحقق بالنسبة إليه ذكر وإنما المتحقق بالنسبة إليه هو التعريض وهو غير الذكر.

وأما إذا لم يكن واحد معين من المشار إليهم مقصوداً للمتكلم والمفروض أن أحدهم معيوب والآخر صحيح، فلا شبهة أن متعلق الذكر حيثنذ هو الأحد المبهم الذي لا تعيين له حتى عند الله، ولا شبهة أيضاً أنه لا يمكن الحكم بمجرد كون أحد الأطراف معيوباً بكون الأحد المبهم معيوباً بقول مطلق ولا غير معيوب كذلك، ولهذا يمكن العلم بكون الأحد المبهم معيوباً والعلم مع ذلك بكون الأحد المبهم صحيحاً. فلا جرم لابد من القول بأن هنا أحدين مبهمين: أحدهما معيوب

والآخر سالم.

وحيث إنَّ الأحد المبهم المتصف بمذكوريته للمتكلم مبهم مردّد بين ذينك
الأحدين أيضاً، فلا جرّم لأبّد من القول بكون هذا الكلام معصية مردّدة بين الغيبة
والتهمة ولا تعيّن لها في أحد هذين عند الله أيضاً.

ومن هنا يعلم حكم ما إذا ذمّ أحد الرجلين ومدح أحدهما فإنّ الكلام في
ذمه ما ذكرنا ومدحه أيضاً دائر بين الصدق والكذب ولا تعيّن له في أحدهما عند
الله أيضاً.

تذنيبان: [الأوّل]: قد تحقّق بحسب ما استفدناه من أدلّة الباب أنّ العيب
الغير الموجود ليس ذكره غيبة وكذا ذكر العيب الموجود الغير المستور ولكن يوجد
في الأخبار إطلاق الغيبة على هذين:

أما الأوّل: فكما تقدّم في الخبر الرابع من قوله: ومن اغتاب مؤمناً بما ليس
فيه.

وأما الثاني: فكما ورد في روايتي عائشة حيث إنّه في إحداهما أشارت إلى
قصر القامة، وفي الأخرى إلى طول الذيل المكنى به عن طول القامة وكلاهما
نقص ظاهر غير مستور، ومع ذلك سمى النبي ﷺ فعلها الغيبة. فربّما يتوهم من
هذا منافاة لما تقدّم استفادته ممّا ورد في تحديد الغيبة من حيث إنّ الأصل في
الاستعمال أن يكون على وجه الحقيقة. فيستفاد منه بضميمة هذا الأصل تعميم
معنى الغيبة ولكن فيه أنّ من المسلّم الحرمة في مورد هذين الإطلاقين ولو لم نقل
بكونه فرداً للغيبة، إذ حيثنّذ يكون محرّماً من جهة أخرى وهي البهتان في الأوّل
والسخرية والاستهزاء في الآخرين. ومن المعلوم وجود المناسبة والعلاقة بين
الموردين وبين المعنى الحقيقي للغيبة على تقدير اختصاصه بغيرهما. وإذن فال مقام
يكون من صغريات المسألة التي هي معركة الآراء بين المشهور والسيد المرتضى

- فتراسرهم، حيث إن السيد قائل: بأن الأصل في الاستعمال هو الحقيقة، والمجاز على خلاف الأصل، يعني عندما كان المراد معلوماً وكان الشبهة محضه في لحاظ الوضع أو العلاقة. والمشهور يقولون: بأن الاستعمال أعم من الحقيقة، والمنصور في هذه المسألة قول المشهور وتحقيقه في الأصول وحيث فلا مجال لتوهم المناقاة المذكورة لفساد الأصل الذي هو مبناه.

الثاني: لا شبهة في أن غيبة المؤمن كما هي حرام على المؤمن كذلك على الكافر أيضاً، فلا مجال لتوهم اختصاص هذا التكليف بالمؤمنين بملاحظة الجمود على لفظ الدليل الوارد في موضوع الأخ، ولا اخوة بين الكافر والمسلم، وذلك بواسطة أنه بعد ما يعلم أن غرض الشارع من هذا التكليف رعاية عرض المسلم ومحفوظيته من الانتهاك، ومن المعلوم أن مبغوضية ذلك لو لم تكن في حق الكافر أشد فلا أقل من المساواة لا يبقى وقع لهذا التوهم، وإنما الكلام في المخالف لا بمعنى جواز اغتيابه للمؤمن، فإنه في ذلك حاله كالكافر بل أوضح كما يتبين بل بمعنى جواز اغتياب المؤمن للمخالف وعدمه.

فيظهر من شيخنا المرتضى - طاب ثراه - اتضاح الجواز وعدم حاجته إلى التكلم، ولكن قد تنظر فيه شيخنا الأستاذ - دام ظله - بأنه لم يعلم وجه لتخصيص عمومات أدلة الباب فإن الموضوع في غير واحد منها كما تقدم هو المسلم ولا يعارضه كونه في غير واحد أيضاً هو المؤمن وذلك لما تقرّر من أنه لا معارضة بين المطلق والمقتد المشبتهن، وأما الأخبار الواردة في نفي عنوان الإسلام عنهم وإثبات الكفر بل أشد أفرادهم لهم فلو جعلناه مدركاً لهذا التخصيص للزم الالتزام بفروع لا يلتزمون بها إذ حيث لا بد من تحصيل الإجماع في كل مسألة مسألة ورد تعليق الحكم فيها على المسلم من غسل الجنائز والصلاة عليها وغير ذلك على إجراء هذا الحكم في المخالف، وأتى لهم بإثباته بل ليس إلا العمومات الواردة في تلك المسألة.

والسرّ أنّ تلك الأخبار غير ناظرة إلى تلك الجهات الراجعة إلى الآثار الدنيوية، بل إنّها المنساق من سياقها كونها متعرضة لحيث الأخروية، وأنهم والكافر في الدرجة الاخروية على حدّ سواء بل أدون وأشدّ عذاباً ونكالاً، وإذن فتبقى الأدلة الناظرة إلى الأحكام الدنيوية باقية بحالها من التعميم لهم بعد ورود شطر وافر من الأخبار في تشقيق المسلم عن المؤمن وتحديد كلّ بما يميزه عن الآخر، وجعل المعيار في الإسلام مجرد إظهار الشهادتين، وجعل المعيار في الإيمان انضمام الاعتقاد بالولاية إلى ذلك.

وإذن فأظنّ أنّ مطلقات الباب بالنسبة إلى من لم يخرج من المخالفين عن ربة الإسلام بواسطة إنكاره للضروري كما هو المحقق في الصدر الأوّل منهم قطعاً حيث كانت الولاية عندهم من الضروريات غير قابل للإنكار، اللهمّ إلا أن تقيّد تلك المطلقات بما ورد في جواز غيبة المتجاهر والمعلن بالفسق بناء على القول بكونها في مقام استثنائه من حرمة الغيبة، فيدور الكلام فيهم مدار تمامية ذلك وعدمها كما يأتي البحث فيه إن شاء الله تعالى فيما سيأتي، والله هو الموفق.

المقام الثالث: في كفارة الغيبة:

اعلم أنّه كما أنّ من حكم العقل وجوب التحرّز عن مخالفة المولى والتجنّب عن ارتكاب معصيته من باب وجوب دفع ضرر العقاب الأخروي المترتب عليه كذلك من حكمه أيضاً وجوب السعي في تبرئة الذيل عن المعصية المتلوّث بها، والمبادرة إلى جبرائها من باب وجوب رفع ضرر العقاب الأخروي المسجّل عليه بواسطة ارتكاب تلك المعصية، وكما يحكم في المقام الأوّل بوجوب تحصيل القطع بالمبرئ للذمة عن التكليف المتوجّه إليه المنجز في حقّه ولا يقنع بالشكّ والاحتمال، كذلك في المقام الثاني أيضاً يحكم بوجوب تحصيل القطع الوجداني

بحصول الراجع والمكفر للعقاب الثابت عليه بواسطة مخالفة التكليف المنجز ولا يقنع بها كان رافعاً ومكفراً على وجه الاحتمال والشك، وهذا واضح. إذا تقرّر ذلك. فنقول: لو فرض أنّ الأخبار الواردة في المقام الدالة على كون الغيبة من حقوق الأدميين المتوقف رفع عقوبة تركها على ابراء صاحبها كانت مخدوشة السند وساقطة عن درجة الاعتماد لكفانا في الحكم بوجوب الاستبراء والاستحلال في المقام مجرد احتمال كونها من الحقوق، وكون الاستحلال له مدخلة في مكفرة هذا الذنب وذلك لما تقدّم من وجوب تحصيل العلم بالمكفر.

فإن قلت: نحن نتمسك في رفع هذا الاحتمال بعموم ما ورد في أنّ التائب من الذنب كمن لا ذنب له، فإنّه لا شبهة في عمومها للمقام، فنقول بمقتضى هذا العموم أنّ التائب من ذنب الغيبة أيضاً كمن لا ذنب له ولو لم يستحل من المغتاب - بالفتح -.

قلت: هذا التمسك خطأ جداً وذلك لما عرفت من أنّ المطلوب في المقام هو القطع الوجداني بحصول التكفير، ومن المعلوم عدم فائدة لهذا التمسك بالنسبة إلى هذا المرام، وذلك لأنّه ليس بأزيد من أصل عقلائي يؤخذ به في حال الشك في العموم ويحتج به في مقام الاحتجاج، ومن المعلوم أنّ ما هذا شأنه إنّما يفيد إذا كان المهم ترتيب الآثار الواقع، فهذا الأصل يحكم بأنّ الإرادة الواقعية من المولى سواء كانت متحققة ولها واقعية أم لم تكن كذلك، فالأثر المترتب على الوجود في مورد الشك مترتب، وهكذا يقال في جانب المخصص بعد ثبوته والشك في شموله لمورد، فيقال إنّ الإرادة الواقعية التي تكفلها العام سواء كانت في هذا المورد متحققة أم لا فالأثر المترتب على الوجود غير مترتب هنا، وليس في الأول تعرض لإثبات نفس الإرادة الواقعية وتكوينها على تقدير عدم الوجود واقعاً ولا في الثاني تكفل لإعدام الإرادة النفس الأمرية على تقدير الوجود واقعاً.

فالمتحصل من ذلك أن فائدة أصالة العموم في مقامنا أيضاً أن العقوبة ودخول النار سواء كان في حق المغتاب - بالكسر - التائب عن ذنب غيبته ثابتاً واقعاً أم لا، فليس له أثر الوجود، فلو كان لدخول الجحيم أثر عملي وجب ترتيبه في الدنيا حسن التمسك بهذا الأصل والاستراحة في عدم ترتيبه.

كيف وقد عرفت أن المهم في المقام إنما هو استخلاص النفس من الجحيم والحيلة في النجاة من العذاب الأليم ولا مساس للأصل المذكور بهذا المقام الذي لا يثمره سوى القطع بعدم العذاب وارتفاع العقاب، فالأصل المذكور بالنسبة إلى هذا المقام لا يضمن ولا يغني من جوع.

فإن قلت: فكيف تقول بجريان أصالة العموم الجارية في أدلة حل المشتبهات في أطراف العلم الإجمالي مع أن العقوبة فيها أيضاً قد تنجزت أسبابها وتمت الحجة عليها، فكيف يدفع احتمال هذا العقاب المنجز عن أحد الأطراف بواسطة ذلك العموم؟

قلت: وجهه أن أصالة العموم في ذلك الباب يفيد حكماً ظاهرياً بالإباحة بطريق القطع، وأثر هذا الحكم الظاهري المقطوع ارتفاع العقوبة قطعاً فقد حصل المرام.

فإن قلت: إننا نتكلم في ما كان من أدلة ذلك الباب غير مشتمل على جعل حلية، وإنما مفادها رفع العقوبة ابتداءً مثل حديث الرفع، ففيه لا مدفع للإشكال بما ذكرت، ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه.

قلت: مفاد هذا القسم أيضاً هو الجعل بذلك اللسان، فيتحد مع القسم الأول.

فإن قلت: كذلك نقول في أدلة التوبة.

قلت: فرق بين المقامين توضيحه: أن أدلة حل المشتبهات تدل بعمومها على

جعل الحلية في أطراف العلم وهذا الجعل الظاهري الآتي من قبل العموم ينافي مع جعل الحرمة فيه ولو كانت متعلقة بعنوان آخر فإن الترخيص الفعلي في الشيء ذي العنوانين بأحد عنوانيه ملازم مع الترخيص فيه بعنوانه الآخر، فإذا كان المشكوك حلالاً فعلاً فهذا ينافي المنع عن شرب الخمر الذي اتّحد معه، فلا محالة يتمخض الحكم الفعلي في الحلية بطريق القطع ويصير مؤتمناً قطعياً عن العقوبة على التكليف المعلوم.

وأما في مقامنا فنفس العقاب أمر واقعي غير قابل للجعل وكذلك شرطه وهو المخالفة للمولى في تكليفه فإثباتها أيضاً حسب الفرض قد وقعت وأثرت أثرها من استحقاق العقوبة، والواقع لا يمكن أن يتغير عما هو عليه.

نعم الشيء الذي يقبل الجعل هنا جعل عدم وجوب الاستحلال والاستغفار للمغتتاب وجعل ذلك إنما يوجب القطع على عدم العقوبة على ترك هذين، وأين هذا من رفع العقوبة المسجلة الجائية من قبل مخالفة النهي عن الغيبة فإثباتها بحالها من غير تصرف من الشارع في ما صدر عن المغتتاب بجعله غير محرم لأنه وقع بصفة التحريم وأثره العقلي وهو الاستحقاق للعقوبة أيضاً غير قابل للتعبّد، فيبقى المحيص منحصراً في القطع بالمؤمن، ومن المعلوم عدم حصوله من الأصل المذكور.

ومن هنا تعرف أنّ الأدلة الواردة في خصوص كفارة الغيبة أيضاً لا تفيد.

بيان ذلك: أنّ الدعاءين المنقولين من الصحيفة السجادية - على قائلها أفضل الصلاة والسلام - وإن كان لهما دلالة على أنّ للعفو مدخلاً في غفران المغتتاب - بالكسر - بملاحظة قوله ﷺ: واجعل ما سمحت به من العفو عنهم، وتبرّعت به من الصدقة عليهم، أزكى صدقات المتصدقين، وأعلى صلوات المتقرّبين.

وكذلك قوله ﷺ: وأرضه عني من وجدك وأوفه حقه من عندك الخ.

وقوله **اللعنة**: فقصرت يدي وضاق وسمي عن ردها إليه والتحلل منه الخ.
فتعلم من هذه الفقرات أنّ هذا الذنب ليس مثل سائر الذنوب الراجعة إلى حق الله تعالى حيث يمكن أن يغفرها الله تعالى بدون توبة صاحبها بواسطة دعاء مؤمن آخر في حقه بغفران ذنبه بل يحتاج هذا إلى إضافة عفو صاحب الحق مثل سائر الذنوب الراجعة إلى الحقوق المالية للناس لكن لا دلالة فيها في انحصار المبرئ بذلك، فمن الممكن قيام توبة المغتاب - بالكسر - فقط أو استغفاره للمغتتاب - بالفتح - كذلك أو هما مجموعين قائمان مقام عفو ذي الحق وهذا واضح، وبعد الإغضاء عن هذين الدعاءين فأدلة الباب بين طائفتين:

الأولى: ما يستفاد منه تعيين المكفرية في الاستحلال والاستبراء من المغتاب - بالفتح - كالحادي والعشرين والثاني والعشرين والثالث والعشرين.

الثانية: ما يستفاد منه تعيينها في الاستغفار للمغتتاب - بالفتح - كالرابع والعشرين والخامس والعشرين، ومقتضى الجمع العرفي حيث نذر رفع اليد عن ظهور كل في التعيين والالتزام بكون كل من الاستحلال من المغتاب والاستغفار له مكفراً مستقلاً لكن هذا ليس بأزيد من ظهور حاصل من ملاحظة الجمع بين الطائفتين وليس مفيداً للقطع بعدم العقوبة على ذنب الغيبة، فيكون حاله حال أصالة العموم المتقدم ذكرها.

وإذن فاللزام بحكم العقل الجمع بين الأمرين بل وإتيان كل شيء يحتمل دخله في البراءة عن ذلك الذنب والخلاص من عقوبته، ولكن هذا إنما هو فيما إذا لم يكن في الاستحلال مفسدة أخرى مثل إثارة الفتنة وجلب الضغائن إذ حيث نذر يجب الكف عنه ويكون حاله حال ما إذا لم يمكنه التوصل إلى المغتاب لموت وغيره في أنه يتوب إلى الله ويستغفر للمغتتاب، ويرجو من كرمه سبحانه أن يصلح حاله وينجيه من عقابه، كما أنّ هذا هو الحال في الحقوق المالية التي تعذر أداؤها إلى

صاحبها أو من يقوم مقامه وتعذر الاستحلال منه أيضاً.

المقام الرابع: في المستثنيات عن حكم الغيبة:

اعلم أنه إذا عارض الغيبة مصلحة أخرى أهم من مصلحة مراعاة احترام المؤمن وعدم انتهاك حرمة، فلا إشكال في جواز الغيبة حيثشذ كما في سائر المحرمات عند مزاحمتها مع ما هو أهم منها عقلاً أو شرعاً.

وأما ما يظهر من عبارة بعضهم من جعل مطلق الغرض الصحيح من مسوغات الغيبة، فلم أعرف له وجهاً.

وكذلك لا يمكن رفع اليد عن أخبار حرمة الغيبة بمجرد ما دلّ على وجوب نصيح المؤمن قبل استشارته أو بعده، فإن النسبة وإن كانت عموماً من وجه لكن الظاهر أن لا إطلاق لتلك الأدلة بالنسبة إلى مورد الغيبة نظير الحال في أدلة المستحبات والمباحات مع أدلة المحرمات.

وبالجملة فالباب باب المزاحمة دون المعارضة فلا بد من ملاحظة الاقوائية، ومع عدمها الحكم بالتخير في كل مورد وقع التزاحم بين الغيبة وأحد من الواجبات العقلية أو الشرعية.

نعم ورد النص بجواز الغيبة في موضعين:

الأول: المتجاهر بالفسق المعلن به والظاهر منها أن لهذا العنوان أعني التجاهر بالفسق والإعلان به وإلقاء جلباب الحياء عن الوجه دخلاً في هذا الحكم أعني ارتفاع الحرمة وجواز الغيبة، فالظاهر منها أن الشارع أباح للناس حرمة من كان من رعيته في مقام مخالفته على رؤوس الأشهاد بدون حياء من سائر الرعية، وجعل عقوبته العاجلة إيابة عرضه. وإذن فلا ربط لهذه الأخبار بما تقدم من

الأخبار الواردة في تحديد الغيبة بما كان كشفاً لما ستره الله وما لم يعرفه الناس إذ لو كان جواز غيبة المتجاهر من جهة عدم انطباق ذينك العنوانين عليه لزم خلاف الظاهر من جهتين:

الأولى: أن ظاهر لا غيبة للمتجاهر ولا حرمة له أن الغيبة في حقه متحقق الموضوع، وإنما المنفي حكمها وهو التحريم، وعلى هذا يلزم أن لا يتحقق في حقه موضوع الغيبة.

والثانية: ظاهر القضية المذكورة كما عرفت كون العنوان الموضوع مأخوذاً على وجه الموضوعية وعلى هذا يلزم أن يكون المتجاهر وغيره على حد سواء في أنه مع انكشاف معصية كل منهما يجوز الغيبة فيهما كما في غيبة المستتر الذي تعارف بين الناس معصيته من جهات أخرى ومع عدم الانكشاف يحرم فيهما كما في غيبة المتجاهر في بلد عند أهل بلد آخر يكون مستتراً بالنسبة إلى أهله.

وبالجملة يلزم على هذا سقوط موضوعية التجاهر بالمرّة، وظاهر الخبر يأبى عن ذلك.

فمقتضى الظهور حيث أن المتجاهر بالمعصية الملقى لجلباب الحياء عاقبه الله تعالى برفع حرمة، يعني: يجوز للمؤمنين أن يهتكوا ستره في المعاصي الأخر التي ليس متجاهراً بالنسبة إليها سواء كانت أدون مما تجاهر به أم أعلى، وكذلك بها وبما تجاهر به عند أهل بلد آخر، أما بالنسبة إلى المعاصي الأخر فلما عرفت من أنه مقتضى الظهور، وأما بالنسبة إلى البلاد الأخر فلو ضوح أنه إذا صدق على شخص أنه متجاهر ومعلن بالفسق في بلد صدق عليه اسم المتجاهر بقول مطلق ولو في بلد آخر، ولو اعتبر في صدق المتجاهر فعلية التجاهر في جميع البلاد أو غالبها لما حصل له فرد.

نعم، لا بد من وصول تجاهره في بلده إلى حد صدق عليه في بلده أنه

متجاهر بقول مطلق، فلو تجاهر عند معدود قليل من الناس مع التستر عن نوع أهل البلد بحيث لا يصدق عليه المتجاهر إلا مقتداً بكونه عند المعدود، لم يكف، ثم الظاهر من عنوان المتجاهر بالفسق والملقى لجلباب الحياء إنما هو من يتجاهر بالفسق بعنوان أنه فسق، فيخرج منه من تجاهر بذات الفسق لكن مقترناً بالاعتذار بعذر يعلم كذبه، إذ حيثئذ إما أن يكون معلومية كذب العذر عند معدود قليل من الناس وإما أن يكون عند غالبهم.

فإن كان الأول كما لو شرب الخمر جهاراً وعلانية معتذراً بأن مريض وينحصر العلاج بذلك وكان معدود قليل عالمين بكذبه مع كون سائر الناس محتملين لصدقه، فلا شبهة أنه ما ألقى لجلباب الحياء وما أعلن بالفسق وإنما أعلن بذات شرب الخمر وأخفى وصف كونه فسقاً ومعصية وأبدى كونه معذوراً فيه، فلا يجوز حيثئذ غيبته في سائر المعاصي بلا إشكال، وأما ذكره بشرب الخمر فلا يجوز بنحو الإطلاق لظهوره في كونه لا عن عذر، ويجوز مع التصريح بإظهار المعذورية أو الإهمال.

وإن كان الثاني كما في المثال إذا علم غالب الناس أنه كاذب في دعواه فالظاهر أنه أيضاً غير ملق لجلباب الحياء بالمرة، بل حفظه بواسطة عدم اعترافه بارتكاب المعصية وأدعائه المعذورية فهو ساع في الإخفاء، غاية الأمر أن الناس لا يسمعون منه لعلمهم بكذبه، ولا أقل من الشك في شمول العنوان له فيبقى تحت أدلة حرمة الغيبة بالنسبة إلى سائر المعاصي.

نعم بالنسبة إلى معصية الشرب حيث إن الفرض أنه صار معلوماً لغالب الناس وصار منهتك الستر من جهتها، جاز غيبته لما مر من اعتبار كشف الستر في مفهوم الغيبة فيجوز غيبته في هذه المعصية من هذه الجهة لا من جهة التجاهر. ثم إن ظاهر الخبر الواحد والثلاثين تعليق حرمة الغيبة على المعاملة مع

الناس وعدم الظلم والحديث معهم وعدم الكذب والوعد لهم وعدم الخلف، وحيث يعلم بعدم مدخلية المعاملة والحديث والوعد، فالمقصود تقدير وجودها فيكون الشرط عدم الظلم والكذب والخلف في صورة تحقق الأمور الثلاثة، فيصير مفهوم القضية الشرطية حيث أن من يظلم الناس لو عاملهم، ويكذبهم لو حدثهم، ويخلفهم لو وعدهم، فغيبته غير محرمة، وهذا يلائم مع مستورية الظلم والكذب والخلف بإطلاقه، فيكون المناط واقع أحد هذه الأمور من دون مدخلية علم الناس بها، فمن علم أنه كذلك ولو لم يكن متجاهراً فلا شبهة في دخوله، كما أن من علم أنه ليس كذلك خارج، والمشكوك محكوم بحكم أصالة الصحة بالدخول في عمومات حرمة الغيبة.

والخبر الثاني والثلاثون كذلك أيضاً إلا أنه جعل المعيار عدم الثبوت بطريق عقلي أو شرعي لا العدم الواقعي، والظاهر كون المراد بالموصول في من لم تره هو المعاشرين للإنسان، فلا يشمل من لا يعرفه ولم ير منه معصية من جهة عدم المعاشرة، فالمعنى أن من كان من معاشريك لم يثبت عندك صدور معصية منه، وهذا هو المعبر عنه بحسن الظاهر، فهو من أهل العدالة ومن اغتابه فهو كذا، فالمفهوم منه أنه إن ثبت ارتكابه الذنب فهو ساقط عن العدالة، ومن اغتابه لم يفعل محظوراً، ومن المعلوم أن الثبوت أعم من التجاهر وعدمه.

وهكذا الحال في الثالث والثلاثين فإن الساترية التي رتب عليها حرمة الاغتياب والتفتيش ليس المراد بها مقابل التجاهر بقرينة جعلها دلالة على العدالة فيثلم هذا المعنى بالظهور لدى الإنسان ولو لم يظهر عند غيره.

ثم إنه جعل في ذيله حضور جماعة المسلمين من مقومات الساترية والتخلف عن جماعتهم من منافياتها، ففرع على ذلك قوله ﷺ : ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته، ومن لزم

جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم.

وبالجملة يظهر منه اتحاد مناط حرمة الغيبة مع العدالة، وجوازها مع الفسق كما استفيد من الأولين.

نعم تطبيقه هذا المناط على لزوم جماعة المسلمين والرغبة عنها يحتاج إلى توجيه حيث إن ظاهره أن من ترك الجماعة لا من علة، بل من جهة أنها مستحب جواز الشارع تركه كان فاسقاً جائز الغيبة، وقد صرح في صدرها بأن المعيار اجتناب الكبائر وارتكابها دون فعل المستحب وتركه، مع أنه مقطوع بخلافه بالضرورة بين المسلمين، فلا بد من حمله على صورة كون ترك الحضور ناشئاً من الكبر والخيلاء كما هو الغالب في زماننا حيث إن بعض أهل الثروة والمكنة يتجافون عن الوقوع جنب أحد الأدين من الناس الخالي أيديهم من مال الدنيا، والاجتماع معه في صف واحد، ويتأنفون من ذلك غاية التأنف، فالمراد باللزوم والحضور ترك هذا الاستنكاف ومن التخلف وجوده. ومن المعلوم أن صاحبه خارج عن دائرة العدالة، وبمقتضى جعل الغيبة متحدة المناط معها يجوز غيبته.

وقد صرح في الرابع والثلاثين بعدم الغيبة للفاسق، فهذه أربعة أخبار تدل على أن من حكم بفسقه في الشرع جاز غيبته وهتك ستره.

لا يقال فعلى هذا يلزم سقوط عنوان من جاهر بالفسق والفاسق المعلن بالفسق ومن ألقى جلباب الحياء عن الموضوعية لأننا نقول لا يلزم ذلك، إذ بعد ملاحظة هذه الأخبار لا ضير في حملها على ما يناسبها بأن يقال إن المراد من الجهر والإعلان أيضاً هو ما يساوق مقابل الستر المجعل في هذه الأخبار معياراً للعدالة والغيبة، فيصدق على من واجهك بشرب الخمر كل من العناوين الثلاثة من المجاهرة بالفسق والإعلان به وإلقاء جلباب الحياء ولو تستر عن غيرك من سائر الناس.

إلا أن يقال إن هذا ينافي الأخبار المتقدمة الدالة على أن الغيبة تساوق مع كشف الستر مع تعميم الستر لما يشمل الفسق للتصريح به في التاسع عشر حيث أدرج من أذاع شين أخيه وهادم مروت في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ﴾ الخ^(١) حيث إن ظاهر الفاحشة هي المعصية أو هي المتيقن منها بحسب استعمالها.

بل وأصرح منه قوله في الخامس عشر الغيبة أن تبث على أخيك أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد حيث إنها صريحة في أن المعصية الموجبة للحد إذا كانت مستورة ولم يجر على صاحبها الحد حتى تكون مشهورة، فبثها ونشرها غيبة محرمة، وقد صرح الفقهاء أيضاً بأنه لا فرق في المقول بين كونه راجعاً إلى الدنيا أو الدين وظاهرهم عدم الفرق في الأمر الديني بين الصغائر والكبائر.

وبالجملة الظاهر أن المراجع فيما تقدم من أخبار الباب وغيرها يقطع بأن الفاسق مشمول أدلة حرمة الغيبة، فلا بد من الجواب عن هذه الأخبار الأربعة المذكورة الدالة على خلافه.

فنقول: أما الأخير منها فمخدوش السند بواسطة الإرسال فلا يقاوم تلك الأدلة المحكمة المتقنة.

وأما الثالث فقد عرفت الجواب عن ذيله أعني تطبيق عنوان الفاسق وجائز الغيبة على التارك للجماعة بواسطة حمله على المستنكف المستكبر كما هو الغالب وواضح أن هذا ملازم غالباً مع التجاهر.

وأما صدره المتحد مضموناً مع الخبرين السابقين، فالجواب عنها أن دلالتها على جواز غيبة الفاسق إنما هي بمفهوم الشرط في الأولين وبمفهوم الوصف في

الأخير، ونحن وإن أغمضنا عن كلمة من في قوله: فهو ممن كملت مروته الخ، الدالة على أن المذكور بعض هذه العناوين لا أن العناوين منحصرة فيه، ويشهد له ذكر عدم خلف الوعد في الموضوع أيضاً، وعن كون الجزاء في الثاني قوله ومن اغتابه بما فيه فهو خارج عن ولاية الله، فالمفهوم ليس أن غير واجد الشرط من اغتابه لم يفعل محظوراً، بل لم يخرج عن ولاية الله، فلم لا يكون فاعلاً للحرام ومستحقاً لعذاب الله.

لكن نقول: التمسك مبني على إطلاق المفهوم ولا يتم بأصله بدون إطلاقه بمعنى أن يكون المفهوم أن الفاسق يجوز غيبته في الجملة لا أنه كذلك مطلقاً وفي جميع الأحوال، وذلك بأن يكون الإطلاق مأخوذاً في جانب المنطوق وكان المفهوم نقيضاً ومقابلاً للمنطوق المطلق بمعنى أن المنطوق هو أن العادل لا يجوز غيبته في حال من الأحوال ولا مسوغ لغيبته مطلقاً، وأما الفاسق فليس كذلك، وهذا المعنى مرتفع عنه فليس أن لا يتحقق لغيبته مسوغ مطلقاً، بل يقبل ذلك بأن يتحقق في حق أحد المسوغات من التجاهر والتظلم وغيرهما.

وهذا المعنى وإن كان في الجملة خلاف الظاهر حيث إن الظاهر أن يكون المفهوم مقابلاً لأصل المنطوق لا للمقيد منه بوصف الإطلاق، وبعبارة أخرى: ليس حال الإطلاق كحال العموم حيث إن الثاني داخل في المنطوق ومن جزئه فلا محالة يكون نقيضه جزئياً، لكن الإطلاق الآتي من مقدمات الحكمة خارج عن المنطوق، وذلك لأن نسبة المقدمات إلى المنطوق والمفهوم على السواء فلا وجه لإيرادها على المنطوق أولاً ثم ملاحظة المفهوم من المنطوق المطلق حتى يكون المفهوم جزئياً وإن كان قد ادّعاء بعض الأساطين من الأساتيد.

وعلى هذا فكما أن الظاهر من الإطلاق في المنطوق يقتضي حرمة الغيبة في العادل في جميع التقادير والأحوال، كذلك الظاهر من الإطلاق الوارد على المفهوم

في عرض وروده على المنطوق يقتضي جواز الغيبة في الفاسق بقول مطلق، وفي جميع التقادير والأحوال.

لكن هذا الظهور ظهور ضعيف قابل للإنكار رأساً كما سمعت حكايته من بعض أساطين الأساتيد، وذلك أن أصل ظهور الشرط والوصف في المفهوم ظهور ضعيف قابل للإنكار كما وقع معركة للأراء في الأصول والحق أيضاً عدمه، لكن يمكن استظهاره من شخص المقام في بعض الموارد كما في مورد التحديد.

وعلى فرض تسليمه مطلقاً أو في شخص المورد، فظهوره في إطلاق المفهوم ظهور آخر غير ظهور أصل المفهوم، ولهذا وقع هو معركة للأراء بين الأساطين بعد التنزل وتسليم حجية المفهوم، فيكون ضعف هذا الظهور أزيد من ضعف ظهور أصل المفهوم، وإذا كان بهذه الدرجة من الضعف فلا غرو في رفع اليد عنه في قبال تلك الأدلة السابقة المحكمة المتقنة الواردة في حرمة الغيبة على الإطلاق بحيث لا يستبعد بل يقرب بعد ملاحظتها أن يكون المراد بهذه الأخبار الدالة بمنطوقها ومفهومها على التفرقة بين العادل والفاسق، هو التفرقة بينهما في الحرمة المطلقة الغير المرتفعة في حال من الأحوال في الأول، وعدم ذلك الذي ليس بأزيد من النفي الجزئي في الثاني، لا التفرقة في أصل حرمة الغيبة في الأول وجوازها رأساً في الثاني.

الثاني: تظلم المظلوم وإظهاره ظلم الظالم وقد قال الله تعالى: ﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾ إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق^(١) وقال تعالى: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم﴾^(٢) فإن ذكر ظلم الظالم عند مرجو منه إزالة الظلم منه،

١- الشورى / ٤١ - ٤٢.

٢- النساء / ١٤٨.

انتصار منه على الظالم، وجهر بالقول السوء الذي رخص فيه للمظلوم.

نعم لا ينحصر الجهر بالقول السوء بالغيبة، بل يشمل ذكر المعاييب والمناقص الموجودة فيه في حضوره وغيابه.

لكن الكلام في أن ترخيص ذلك للمظلوم مخصوص بصورة كون المخاطب ممن يرجو منه رفع الظلم أو يشملها وغيرها، من الواضح عدم العموم للآية الأولى لعدم انتصار فيما لم يكن المخاطب كذلك.

وأما الآية الثانية فدلالته مبنية على أن يكون للاستثناء وهو قوله: ﴿إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ إطلاق، كما يكون للمستثنى منه وكانت الآية بمنزلة قضيتين مستقلتين، والإطلاق وارد عليهما في غرض واحد نظير ما تقدم الإشارة إليه في المفهوم والمنطوق، فيكون مفاد الاستثناء عن السلب المطلق هو الإثبات المطلق وبالعكس.

لكن حاول شيخنا الأستاذ دام ظلّه الفرق بين المقامين فنحن وإن قلنا في المفهوم بأن نسبة الإطلاق إليه وإلى المنطوق على حد سواء، لكن في باب الاستثناء الظاهر أن الأمر بالعكس فيكون لحاظ الاستثناء متأخراً عن لحاظ الإطلاق في المستثنى منه فيكون المنظور في الاستثناء عن النفي هو الإثبات في المستثنى في الجملة في قبال السلب الكلي، فإذا قيل لا يحلّ مال امرئ إلا بطيب نفسه فالمقصود أن الحلّ في الجملة ثابت مع الطيب ولا يكون منفيّاً مطلقاً كحال عدمه، وذلك عندما تتحقّق سائر الشروط المعتبرة في الحلّ، فلو دل دليل على اعتبار أمر آخر غير الطيب لما نافاه هذا الكلام، وهكذا الحال في كل قضية استثنائية سيقّت لنفي الطبيعة إلا عند وجود واحد من أجزائها أو شروطها كما في لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب أو لا صلاة إلا بطهور، فإنّ المقصود إثبات وجود الطبيعة عند وجود مدخول إلا في الجملة لإثبات مجرد الدخول لا تمامه.

وبالجملة لا يبعد بملاحظة النظائر دعوى استقرار الظهور العرفي في باب الاستثناء على خلاف باب المفهوم.

وإذن فيصير المتحصل من الآية أن الجهر بالسوء من القول لا مساغ له مطلقاً، ولا جواز أصلاً إلا في حق المظلوم، فهو خارج عن دائرة هذا النفي الكلي، فيفيد في حقه ثبوت الجواز الجزئي ولا تعرض له علاوة على أصل إثبات الجواز لتعميمه للحالات، فكل قيد احتملنا دخله في الجواز فلا ينهض هذا الكلام بنفيه فيكون الواجب الاقتصار على القدر المتيقن وهو ما اشتملت عليه الآية الأولى وهو مورد الانتصار ورجاء رفع الظلم.

نعم لا يختص مورد به إذا كان في البين مخاطب شخصي معين متصف بذلك، بل يشمل ما إذا أعلن بظلم الظالم في المجتمع وفي حضور جمع كثير من الناس برجاء أن يستغيثه منهم واحد، هذا حال الآيتين.

وأما الأخبار، فالخامس والثلاثون منها الوارد في تفسير الآية الثانية والجامع من مواردها سوء الضيافة، فالانصاف أن له الإطلاق بملاحظة قوله فيه: فلا جناح عليهم، يعني على الضيوف فيما قالوا فيه.

ومثله السادس والثلاثون لقوله فيه: فلا جناح عليه يعني الضيف أن يذكر سوء ما فعله، ولا يمكن الخدشة فيه بأنه لا يمكن الالتزام بمضمونها لأن مجرد عدم إحسان الإضافة لا يوافق الظلم، وذلك أنه ليس المراد بعدم الإحسان إلا التوهين والإساءة ووجه اختصاص الضيف مع أنه مشترك في ذلك مع غيره أن الضيف له احترام ليس لغيره، فلهذا يحصل توهينه وإساءته بما لا يكون توهيناً وإساءة بالنسبة إلى غيره، فرب شخص لو لم يكن ضيفك فتقدمك عليه في المشي ليس توهيناً له، وإذا صار ضيفك فلو صرت متقدماً عليه حيث كان توهيناً وهكذا.

لكن الكلام في سند الروايتين. فأدلة المقام بين ما لا دلالة له وإن كان سلباً من حيث السند، وما لا سند له وإن كان سلباً من حيث الدلالة، فاللازم الاقتصار في تخصيص أدلة الغيبة وتقييدها بالمتيقن من المخصص وهو مورد الانتصار.

ثم إن شيخنا المرتضى - نسرته - أيد المقام ببعض الأمور مثل:

أن في النهي عن التظلم الذي هو نوع من التشفي حرجاً عظيماً، وأنه مظنة ردع الظالم، وما ورد في ترخيص غيبة الإمام الجائر، فإن المعلوم بقريضة مقابلته بالمبدع والمعلن بالفسق أنه من جهة جوره، وفي جميع الثلاثة ما لا يخفى سواء أريد بها تأييد أصل جواز الغيبة للتظلم، أم إطلاقه بالنسبة إلى غير مورد الانتصار.

أما الأول: فلأن التشفي يحصل لمن يعتقد بالحساب والعقاب ويقنع النفس بمجازاة الآخرة عن مجازاة الدنيا، ولو فرض بلوغ الضرر حدّاً كان الإمساك عن إظهاره لدى من ينتصر منه أو مطلقاً حرجاً كما إذا ضربه وأوجعه كلّ ليلة، فمع الغض عما سبق من الكلام في التمسك بأدلة الحرج في أمثال المقام يلزم الاقتصار على ما يندفع به الحرج، وأيضاً يلزم التعدي إلى مورد كان الإمساك عن الإظهار حرجاً ولو لم يكن في البين ظلم من المغتاب - بالفتح - على المغتاب - بالكسر - كما لو رآه كلّ ليلة يرتكب أنواع الفواحش ثمّ بالنهار يظهر التقوى والقدس عند الناس، فإن كفّ اللسان عن ذكر حال هذا الإنسان شاقّ على المطلع غايته.

وأما الثاني: فلو تمّ ذلك لزم سدّ باب الغيبة في العاصي مطلقاً لأن الغيبة لا تنفك غالباً عن كونها مظنة ارتداع العاصي عن عصيانه مع أنّه لا يتأتى على تقدير العلم بعدم تمثي الحرام من الظالم بعد ذلك لسلب قدرته مثلاً.

وأما الثالث: فلو تمّ لاقتضى جواز غيبة الظالم لكلّ أحد، ولم يكن له اختصاص بالمظلوم، لأنّ هذا هو الحال في الثلاثة المرخص في غيبتهم في الخبر.

بقي في المقام موارد صرحوا باستثنائها عن حرمة الغيبة لمزاحمة الغرض الأهم:

الأول: نصح المؤمن سواء كان مسبوقاً بالاستشارة والاستنصاح أم لا لورود الأخبار الكثيرة على وجوبه في كلا المقامين، فلو رأيت أحداً يتردد إلى شخص فاسق يخفي فسقه فخفت سراية فسقه إلى المتردد، فلك أن تعلمه فسقه حتى يجتنب عن صحبته إذا كان الضرر الواصل إليه من صحبته مساوياً مع هتك ستر الفاسق في المفسدة.

وإذا كان أحدهما أهم كان هو المتعين ولعل من قبيل ما كان الضرر أهم ما إذا ادعى شخص ليس له قابلية الفتوى لاعتقاده بنفسه ذلك وكنت عالماً بعدم تأمله وخفت وقوع الناس بمتابعته في الغلط وخلاف الواقع في أكثر الأحكام فإنه يجب حينئذ إعلان عدم لياقته ليحذره الناس ويأمنوا من مفاسد اتباعه.

وبالجملة الموارد في ذلك مختلفة، فعلى البصير الناقد بذل الوسع في تشخيص الحال في كل مورد وإخلاص النية، ومن المعلوم أن ذلك إنما يجوز الغيبة إذا لم يمكن أداء المقصود مع التحرز عن الغيبة كما إذا قال: لا يصلح لك هذه الصحبة، أو لا صلاح لك في هذا التزويج، وإلا فيجب اختيار هذا.

الثاني: ما إذا توقف تعلم الحكم الشرعي واستفتاؤه على تفهيم عيب الشخص المعين كما إذا سأل المرأة عن حكم رجل لا ينفق على زوجته نفقتها هل يجوز للزوجة الأخذ من ماله بغير علمه إذا كانت القضية منطبقة لا محالة عليها وعلى زوجها؟ ولم يكن مفر من هذا التعريض، فيدور الأمر بين ترك التعلم الواجب وبين التعريض المذكور الذي هو من أقسام الغيبة.

ولا يخفى أن التعلم غير واجب نفساً بل مقدمة للعمل فإذا أمكن الاحتياط في مقام العمل، فلا يجب التعلم، فلا يجوز التعريض لعرض الغير، وإنما يجوز فيما

لا يمكن الاحتياط بواسطة دوران الأمر بين المحذورين كما في قضية من سأل النبي ﷺ عن حكم أمه التي لا تدفع يد لأمس فإن الأمر دائر بين تقييد الأم المحتمل حرمة وترك تقييدها المحتمل كونه ترك الواجب.

لا يقال يجب الحكم حيثئذ بتقديم جانب ترك السؤال والتعلم بملاحظة أن في التعلم ارتكاب المعلوم الحرمة أعني الغيبة وفي تركه ارتكاب محتملها، فإن التقييد يحتمل جوازه بالمعنى الأعم وكذا تركه.

وإذا دار الأمر بين ارتكاب معلوم الحرمة ومحتملها كان المتعين هو الثاني إلا أن تكون الحرمة المحتملة بمكان من الاهتمام الذي كان احتمالاً مقدماً على قطع غيره كقتل النبي، فلو لم يكن بهذه الدرجة فمجرد احتمال الأهمية فضلاً عن العلم بالمساواة لا يجوز الاقتحام في المعلوم الحرمة، بل يجب التحرز عما هو المعلوم والاقتحام في المحتمل، ولا يقدح في ذلك كون العصيان في كليهما محتملاً لأن المفروض هو التراحم، فمع عدم أهمية المعلوم لا عصيان بارتكابه وإن كان مخالفة للتكليف لأن العصيان وعدمه كليهما حكم العقل بتزعه من مخالفة المولى وعدمها. فاللزام في مقامنا الذي نبحت عن حكم العقل تجريد النظر عنه وملاحظة ما هو المخالفة بحسب الذات، ومن المعلوم كون المخالفة الذاتية في جانب الغيبة معلومة، وفي جانب الترك مشكوك.

لأننا نقول: المفروض أن الشك المذكور مقرون بإمكان الفحص والسؤال ومن المقرر في محله أن التكليف المشكوك الذي يمكن الفحص عنه أيضاً بمثابة المعلوم في حكم العقل بوجوب موافقته، والزجر عن مخالفته، وحيثئذ فمع عدم احتمال الأهمية في أحدهما يثبت التخير، وكذا مع احتمالها في كليهما، وأما مع احتمالها في أحدهما دون الآخر أو علمها يتعين جانب الأهم.

هذا حكم المقام على حسب القواعد، وقد يتمسك لإثبات الجواز في

خصوص مورد الاستفتاء بقضيتي هند زوجة أبي سفيان، والرجل الذي قال للنبي ﷺ إن أمي لا تدفع يد لامس، المتقدمين في الخبر الأربعين والواحد والأربعين بضميمة أصالة عدم تحقق المجوزين المتقدمين أعني التجاهر وانتصار المظلوم. فيثبت من التقرير بل والاستماع في القضيتين مع الأصل المذكور أن من مجوزات الغيبة هو الاستفتاء في عرض المجوزين الآخرين كما يتمسك لكون عنوان النصح مخصصاً رابعاً بقضية فاطمة بنت قيس حين استشارت رسول الله ﷺ في خطابها فقال ﷺ: أما معاوية فرجل صعلوك لا مال له، وأما أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه.

ونظيره ما يحكى عن علي - صلوات الله عليه - حين استشير في تزويج البنت للحسن ابنه - صلوات الله عليه - فقال ﷺ: إنه ﷺ مطلق.

والجواب الكلي عن التمسك بجميع ذلك وأشباهه من القضايا الشخصية أنا إذا عثرنا في مورد شخصي على حكم مخالف للمقام ولم يعلم أنه من جهة تطبيق أحد العناوين المعلوم تخصيص العام بها على ذلك المورد، أو أن هنا عنواناً آخر كان العام مخصصاً به أيضاً علاوة على العناوين المعلوم، لا يجوز رفع اليد عن عموم العام بمجرد هذا الاحتمال.

وأما أصالة عدم انطباق العناوين المعلوم فلا يثبت بها كون الحكم المخالف للعام معلقاً على العنوان الآخر، كما لا يثبت بها كون المورد من مصاديق العام لو احتمل فيه كون الحكم على وجه التخصص فنقول في مقامنا:

أولاً: إن أبا سفيان ممن لا غيبة له لمعلومية كونه متجاهراً ولو كان المجوز هو الاستفتاء لما كان وجه لذكره بالشح لإمكان تأدية المراد بدونه حتى مع احتمال دخله في الحكم إذ عليه السؤال عن المطلق، وعلى المفتي ذكر التشقيق في الحكم لو كان، فكان يجب أن يردعها النبي ﷺ عن ذكر هذا الوصف ولا يستمعه منها.

وثانياً: فمن المحتمل كون أم السائل في القضية الثانية كافرة، ولا أصل يقتضي إسلامها، ولا يعلم غلبة مسلمي المدينة حين السؤال حتى يحكم بمقتضى الغلبة بإسلامها، كما يحتمل التجاهر في القضية الثالثة، ويعلم عدم كراهة مولانا الحسن - صلوات الله عليه - عن ذكر أبيه - صلوات الله عليه - إياه بذلك، مع عدم كونه عيباً في جنبه، وفرق بين خلاف المصلحة والعيب.

وثالثاً: أصالة عدم التجاهر في القضية الثالثة لا تفيد كون الجواز بواسطة انطباق عنوان الاستفتاء.

فالمتحصل أن أدلة حرمة الغيبة ورد عليها التخصيص بعنوان المبدع، والإمام الجائر والمعلن بالفسق والمتظلم، وبمعنوان آخر لم يعلم، فأصالة عمومها محفوظة.

الثالث: ردع المنكر فإذا توقف ردع المغتاب - بالفتح - عن ارتكاب المنكر على غيبته، فيقال حيثلذ بوجوب ملاحظة الأهم، فرب غرض لا يزاحمه المنكر المفعول، ورب منكر لا يزاحمه غرض القاعل، ومع عدم الأهم يثبت التخيير ولا يمكن الترجيح لجانب النهي عن المنكر بأن فيه نجاة المغتاب - بالفتح - عن عذاب الآخرة وهي أهم من محفظة عرضة في الدنيا، فإن الأهمية إنما يسلم بالنسبة إلى نفسه. وأما بالنسبة إلى المغتاب - بالكسر - فلا يصلح له أن يتلى نفسه بالمعصية لأجل خلاص غيره عنها، فهو كما لو زنى أحد دفعة واحدة لكونه وصلة إلى ترك شخص آخر الزنا عشر دفعات، ولا يمكن قياس العذاب الأخروي المرتب على المعصية على الضرر الدنيوي، فإذا توقف حفظ نفس المغتاب - بالفتح - عن التلف الدنيوي على الغيبة له والوقية فيه، فلا إشكال في جوازها بل وجوبها، وما هكذا الحال في العقاب الأخروي وإن كان أشد بمراتب لا تخص من الفعل الدنيوي لما عرفت من اللازم الفاسد.

نعم لو ترتب على بقاء المغتاب على المعصية مفسد آخر غير تعذبه في الآخرة من إضلال الناس وإشاعة الفساد في الأرض وأمثال ذلك، فلا إشكال أيضاً في دفعها بالغيبة إذا انحصر بها.

اللهم إلا أن يقال: إن المتبادر من أدلة حرمة الغيبة ما كان بعنوان الإساءة من المغتاب - بالكسر - بالنسبة إلى المغتاب - بالفتح - ولا يخفى أن من غرضه من الاغتياب ارتداع المغتاب عن معصية الله وعوده إلى الصلاح ففعله عين الإحسان إليه، بل من أوضح أفرادها فلا يلاحظ حيثث الأهمية.

نعم يعتبر انحصار طريق الردع بالغيبة إذ مع عدمه لم يكن وجه لهتك عرضه مع إمكان الإحسان مع حفظه.

الرابع: حسم مادة الفساد والدفع عن انتشاره وسرايته بين الناس كتحذير الناس عن المبدع، وقد عرفت التصريح في خصوص المبدع بالاستثناء، بل تقدم في الثاني والأربعين ترخيص بهتانه أيضاً.

الخامس: جرح الشهود والرواة والشهادة على الفاحشة التي توجب الحد لإجرائه، كل ذلك لثبوت الاجماع لو لم نقل بأن المصلحة في حفظ الأموال والفروج والدماء والأحكام الشرعية والحدود أهم في نظر الشارع من مصلحة ترك هتك المؤمن، بل هو المتيقن في بعض المذكورات، ومن ذلك يظهر الحال في القدح في المقالة الباطلة في المسائل الاجتهادية إذا كان موجباً لقدح في القائل.

واعلم أن المستفاد من الخبر الثالث والأربعين أن الغيبة قد أخذ في مفهومها أن يكون قصد القائل نقص القول عنه بوجه فاسد، فمهما كان القصد صحيحاً مثل بيان الحق من الباطل وغيره من الأغراض الصحيحة المتقدمة منها وغيرها، فهو خارج عن الغيبة موضوعاً، فلا حاجة إلى ملاحظة قاعدة التزاحم أصلاً، فلو كان السند سليماً موثقاً به تعين الأخذ به وهو منقول عن مصباح الشريعة،

وللعامة المجلسي وتلميذه والشيخ الحرّ - قدس الله أنفاسهم - فيه كلام، وقد زيفه إمام المحدثين الفاضل النوري - قدس الله فسيح تربته وأفاض على روحه من وسيع رحمته - في خاتمة المستدرك بما لا مزيد عليه وأتى بما يعجب منه الناظرون جزاء الله عن الإسلام وأهله أفضل الجزاء.

ويظهر من شيخنا الشهيد الثاني كمال الوثوق به حيث يسند ما فيه إلى الصادق عليه السلام اسناداً جزمياً في مواضع عديدة من كتبه مع ما يعلم من طريقتة واتقانه وضبطه وشدة محافظته على قواعد الدراية، وقد صرح نفسه في شرح درايته فيما إذا علم أصل انتساب النسخة إلى المصنّف وشك في صحتها بأنه ما لم يقابلها فهو أوثقة على وجه وثق بها لا يصحّ أن يسند ما فيه إلى المصنّف اسناداً جزمياً بقوله قال فلان بل يقول عن فلان وشبه ذلك.

فإذا كان هذا هو الحال في مشكوكية سقم النسخة فكيف بمشكوكية انتسابها إلى المصنّف.

وشهد أيضاً بكونه عن الصادق عليه السلام السيد ابن طاووس في أمان الأخطار بل وصّى بأن يصحبه المسافر معه مع كتاب الاهليلجة وكتاب توحيد المفضل، ولعلّ شهادة هذين الفاضلين العلمين الجليلين مع ما يعهد منهما من كمال الإتقان والضبط والاحتياط مع تزيف ما ذكره هؤلاء الأعلام المشار إليهم في قدحه بما ذكره العلامة النوري كافية في الوثوق الذي هو مناط الحجّة، والله هو العالم بحقائق أحكامه.

المقام الخامس:

لا إشكال في حرمة استماع الغيبة لكن هل هو في عرض الغيبة بحيث لكلّ منهما حكم نفسه، أو أنّه في طولها وهي مأخوذة في موضوعه؟ فالمحرّم هو استماع

الغيبة المحرمة عند المغتاب - بالكسر - ولو كانت من القسم الجائز عند المستمع فإذا كان المغتاب - بالفتح - متجاهراً باعتقاد المتكلم ومستوراً باعتقاد المستمع فكلاهما غير فاعل للحرام، كما أنه على الأول المتكلم فاعل للحرام دون المستمع وجهان ناشئان من كون المراد بالنبوي المتقدم في الرابع والأربعين المستمع أحد المغتابين، والعلوي السامع للغيبة أحد المغتابين على قراءة المغتابين بصيغة التثنية، تنزيل واقع السماع منزلة واقع الغيبة، أو كون المراد تنزيل واقع السماع منزلة الغيبة على ما هي عليه عند متكلمها، فإن كانت عنده حراماً كان السماع أيضاً حراماً، وإن كانت عنده جائزة كان جائزاً.

واستظهر الثاني شيخنا المرتضى - نثره - ولعل وجهه أنه على قراءة التثنية كما هو المفروض، لا يمكن أن يكون المنزل عليه كل فرد من أفراد المغتاب - بالكسر - إذ هو مشتمل على مرتكب الحرام وغيره، فيلزم كون السامع مرتكباً للحرام وغير مرتكب له، فيتعين أن يكون المقصود تنزيل كل سماع منزلة شخص المغتاب الذي يستمع إليه، فيلزم من هذا أنه إن كان المغتاب عاصياً كان السامع كذلك، وإن لم يكن عاصياً فالسامع كذلك.

واستظهر الأول شيخنا الأستاذ - دام بقاءه - بتقريب أن المراد بالغيبة ما هو معناها واقعاً، وليس لإحراز المتكلم دخل في مفهومها قطعاً.

غاية الأمر إن المتكلم إذا أحرز خلاف الواقع كان معذوراً لتوقف تنجز التكليف على العلم، وعلى هذا فالمراد أن السامع كالمغتتاب بمعناه الواقعي فكما لا يلاحظ السامع إلا تكليف نفسه حال الاغتياب، فكذلك حال السماع أيضاً.

وأما كون المنزل عليه شخص المغتاب المختلف في كل مقام فأولاً ممنوع، بل هو طبيعة المغتاب كما هو الحال في نظائر هذا التركيب مثل اليأس احذى الراحتين، والقلم أحد اللسانين، والتراب أحد الطهورين. فليس المقصود في

الثلاثة إلا تنزيل طبيعة القلم منزلة طبيعة اللسان بملاحظة الشركة في الآثار المتعمشة من طبيعة اللسان. وكذلك تنزيل اليأس منزلة طبيعة الراحة، والتراب منزلة طبيعة الظهور من دون نظر إلى الآثار التي تترتب على خصوص كل لسان وكل راحة وكل ظهور المختلفة في المقامات. فكذلك في المقام أيضاً المقصود تشريك السامع للمغتتاب فيما ثبت للمغتتاب بالمعنى الجامع بين أفراد من دون نظر إلى خصوصيات الأفراد، ومن المعلوم أنه ليس إلا الحرمة الواقعية فيكون حكم العقل بالمعذورية والتنجيز بشرائطها وارداً عليهما وملحوظاً فيهما في عرض واحد، لا أنه يلاحظ أولاً في المغتتاب ثم يصير هو موضوعاً للحرمة والجواز في السامع.

وثانياً: سلمنا أن المنزل عليه شخص المغتتاب المختلف في كل مقام، لكن على هذا أيضاً لا يكون الملحوظ إلا الحكم الواقعي المجعول في حق كل من المعذور وغيره، إذ على هذا يصير الكلام في قوة أن يقال كل سامع بمنزلة مغتتاب نفسه، فالمغتتاب الكذائي يدخل النار فكذا سامعه والمغتتاب الكذائي لا يدخلها فكذا سامعه. ولا يخفى أن الأشخاص الملحوظة في هذا النظر غير ملحوظ فيها جهة المعذورية وعدمها.

وإن شئت توضيح ذلك فلاحظ الأدلة الواردة بلسان التوعيد على ارتكاب المحرمات وبيان العقوبات التي يتلى بها صاحبها، فهل ترى أنه ينساق منها عدم عذر الفاعل، أو أن المقصود بيان نفس التحريم مع اتكال جهة العذر وعدمه على قواعدهما؟

والحاصل أننا ندعي أنه من الممكن أن يصير عذر شخص وعدم عذره موضوعين لحكم شخص آخر، كما قد يقال بذلك في باب النهي عن المنكر فيقال: بأن مجرد الحرمة الواقعية لا يكفي في وجوب النهي والردع، بل لابد أن يتلبس العمل في الخارج علاوة على حرمة من حيث نفسه بلباس المنكرية من حيث

فاعله، فالواجب النهي عن المعصية. ففي المقام أيضاً يقال: إن استماع الغيبة المتصفة بكونها معصية، حرام. وبالجمله موضوع النهي عن الغيبة وحرمة الاستماع واحد.

لكن نقول: هذا المعنى لا ينساق إلى الذهن حتى في مثل مقام التوعيد وبيان العقاب المعلوم اختصاصه بالعاصي ما لم يكن في البين لفظ صريح، بل المنساق هو الحرمة الواقعية لذات العمل، وليس مقامنا بأزيد من ذلك فلو فرضنا التصريح في مقام بأن هذا السامع بمنزلة هذا المغتاب، لم يفهم منه إلا الشركة في الحرمة الواقعية الثابتة لذات عمل الاغتتاب، وإن فرض أن هذا الشخص المغتاب كان معذوراً في عمله بجهة من الجهات العقلية.

والحاصل: أن التنجز والمعدورية من وظيفة العقل، ولفظ الشارع منصرف عنهما عند الاطلاق، بل ينصرف إلى ما هو المجهول الشرعي في جانبي التحريم والجواز معلقاً على ذات العمل الغير الملحوظ فيه المعدورية العقلية وعدمها، فالقسم الواقعي الحرام من الغيبة حرام سماعه والقسم الواقعي الحلال منها حلال سماعه، فيتبع السامع في كل مقام حكم نفسه من دون ملاحظة لحال المتكلم.

وأما على ما ذكره شيخنا المرتضى - ندره - فالأمر بالعكس وحينئذ فمع معلومية حال المتكلم من المعدورية أو عدمها، فلا كلام وإن لم يعلم حاله أمكن حينئذ الحكم بمعدوريته بقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة، فيحكم بحلية سماعه، هذا مع العلم بكون ما يقوله المتكلم من الغيبة المحرمة الواقعية.

وأما مع العلم بأنه من الجائز فلا إثم على السامع حتى مع العلم بكون المتكلم عالماً بأنه من القسم الحرام لأن القول حينئذ ليس منكراً وإن كان القائل متجرباً.

وأما مع الشك في كونه من القسم الحلال أو الحرام أو من الغيبة أو لا، فهو

من الشبهة الموضوعية التي يأتي حكمها إن شاء الله تعالى.

ثم هل المحرّم خصوص الاستماع أو الأعم منه ومن السماع، قد عرفت التصريح بالثاني في العلوي لكنه مرسل لا يصلح للاعتداد.

وأما الأدلة الأخر فيجري هنا جميع ما تقدّم في باب سماع الغناء، وإن شيئاً منها غير ناهض بإثبات التحريم، فراجع.

المقام السادس:

في حكم الشبهة الموضوعية:

قد عرفت بعضاً من القيود المأخوذة في مفهوم الغيبة من الإسلام والإيمان والكراهة وبعضاً منها في حكمها من عدم التجاهر، وعدم التظلم، وعدم المبتدعية، فمع العلم بثبوت الجميع أو انتفاء البعض لا كلام، أما لو شك في واحد منها فقد يقال: إن الشبهة موضوعية في القسم الأول ومصداقية في الثاني، وقد تقرّر في محله عدم الرجوع فيهما إلى عموم العام بل المرجع أصالة البراءة العقلية والشرعية، لكن قد استثنوا من هذه الكلية باب الدماء والفروج والأعراض، لأنّ اهتمام الشارع بحفظ تلك مانع عن الترخيص في الاقتحام في شبهاتها، وكاشف عن إيجاب الاحتياط، فلهذا لو رأيت شبحاً من بعيد ولم تعلم أنّه مهدور الدم أو محقونه لا يجوز لك رميه.

وهذا مخدوش أولاً: بأنّه ما الفرق بين أصل الإباحة وسائر الأصول، وقد رأيناهم يعملون في هذه الموارد بالاستصحاب كما في استصحاب عدم تحقق الرضاع المحرّم أو النسب بينك وبين امرأة تشكّ أنها أختك أو رضيعتك، فيحكمون بصحة تزويجها، والاهتمام المذكور لو كان هو المانع عن إجراء أصل

الإباحة لكان مانعاً عن إجراء الاستصحاب.

وثانياً: إنَّ الاهتمام إن صار مقطوعاً كان كذلك، لكن أتى لنا باستكشافه، ومجرد احتمال الاهتمام غير منجز عقلاً ولا فرق بينه وبين احتمال أصل التكليف في كون العقاب عليه بلا نصب دلالة من الشارع عليه قبيحاً، كيف وإلا فلا مفرّ لك من الاحتمال في شيء من الوقائع من الموضوعية والحكمية، فالمائع المردّد بين الماء والخمر، والتثن المردّد حكمه بين الحرمة والحليّة تشرّبهما، وأتّى لك بالقطع بعدم الاهتمام من الشرع في هذين التحريمين على تقدير ثبوتهما في الواقعة.

هذا والحق أن يقال: إنّه في أمثال هذه المقامات لا شبهة موضوعية أو مصداقية في اليقين ويمكن التمسك بنفس الدليل، وذلك أنّ الدليل متكفل لإثبات الحرمة والاحترام والرعاية والحفظ في هذه الموضوعات الواقعية، ففي صورة الشك في تحقق الموضوع وعدمه وإن كان الشك من جهة نفس الموضوع شكّاً في الموضوع لكن ما هو المضاف إلى هذا الموضوع من الاحترام والحفظ منقح الموضوع، فإنّ حفظ الشيء من التلف يصدق حقيقة في مورد احتماله كما أن عدم المبالاة فيه صادق حقيقة على ترك الحفظ ولو لم يكن لنفس الشيء تحقق واقعية.

وبالجملة حال الحفظ حال الاحتياط، فكما أنّه صادق في مورد احتمال الضرر ولو لم يكن ضرر واقعاً وتركه تهوّر كذلك أيضاً، ولا يدور شيء منهما مدار وجود الواقع، بل الاحتمال هو الدخيل التام في صدقهما، فكذلك الحفظ ورعاية الجانب، فإذا رأيت شخصاً واحتملت كونه مسلماً ورمىته فقد صدق عليك أنك ما حافظت عن نفس المسلم وصرت بمقام تعريضه في الخطر فأنت فاعل للحرام، وإن كان المرمي كافراً واقعاً، وهكذا لو سلكت طريقاً لا يأمن اللص أو السبع فيه فأنت بنفس السلوك مندرج في عنوان من لا يتقيّد بحفظ نفسه من الوقوع في معارض الخطر ومظانّه، ولو فرض أنّه لم يعترضك شيء منهما في الطريق،

ومن هذا يعلم أنّ حكمهم بعصيان سالك الطريق المظنون الضرر فيجب عليه إتمام الصلاة ولو انكشف عدم الضرر على طبق القاعدة، وليس من باب التجري في شيء.

وعلى هذا فلا مساغ للرجوع إلى أصل البراءة، لكن لا ينافي هذا مع جريان الأصل المنقح للموضوع نفيًا وإثباتًا، فإذا كان عدم الضرر له الحالة السابقة يجري الاستصحاب ويحكم بجواز السلوك، وكذلك بجواز الصوم لو شك في كونه ضررًا أم لا مع سبق عدم ضرريته، وهكذا في مقامنا لو كان مسبوقًا بالكفر أو عدم الإيمان أو التجاهر أو عدم الكراهة جاز استصحاب ذلك.

فإن قلت: بعد ما فرضت من أن موضوع الدليل منقح بطريق القطع في صورة الاحتمال والشك فلا وجه للرجوع إلى حكم الأصل لأنه مجعول للشك، وهذا قاطع بالواقع ولا يمكن رفع اليد عن الدليل وإيراد التخصيص عليه إلا بالدليل لا بالأصل.

قلت: حال هذا الموضوع حال الشك المأخوذ موضوعاً في أدلة الأصول حيث إنه مع القطع بوجود الشك والقطع بكون أثره كذا يرفع اليد عنه بأصل آخر كان منقحاً للموضوع بالنسبة إلى الأصل الأول، ولا يرفع هذا الأصل الثانوي بالشك الذي هو الموضوع في الأصل الأول بناء على أن الشك المأخوذ في أدلة الأصول ليس بمعنى الحيرة وعدم الظفر بالحجة والطريق وكونه هو التزلزل النفساني، وذلك أن باب اللفظيات غير باب الليّات فإذا كان موضوع حكم ثابت في اللب منقحاً قطعاً، فلا يمكن رفع اليد عن حكمه إلا بتبدل القطع بالقطع بالخلاف. وفي هذا المقام لا يكفي الأصول والامارات المعمول بها في حال الشك.

ومن هذا الباب ما قلناه في باب الاستحلال من عدم جواز الرجوع إلى

أصل العموم وأصالة الظهور لأن الاستحقاق عقيب ارتكاب التكليف المنعجز قطعي ثابت بالعقل واحتمال ترتب العقاب كاف في حكم العقل بلزوم التحرك والانبعاث نحو ما يحتمل دخله في رفعه، ولا يمكن رفع هذا الموضوع بظهور لفظي غير موجب للقطع بعدم ترتب العقاب.

وهذا بخلاف باب اللفظيات، فإذا كان حكم ثابتاً على موضوع في خصوص حال احتماله كما في أدلة الأصول، أو ما يعم احتماله كما في مقامنا، فيمكن حكومة لفظ آخر ولو كان أصلاً، على ذلك اللفظ الأول ولو كان دليلاً، مع عدم ارتفاع موضوعه وهو الاحتمال أو عنوان آخر متولد منه مثل الحفظ والحراسة وبقائه وجداناً وقطعاً.

إذا عرفت ذلك فنقول: كما يقال في الأصل الحاكم بالنسبة إلى الأصل المحكوم إن الأول: بلسان إثبات الواقع لا في موضوع الشك في موضوعه، والثاني: حكم في موضوع الشك فيه، والأول وإن كان ليس لسانه أولاً ألغ الشك ولا تعتن به، لكن إذا كان لسانه الأولى إعطاء الواقع فهو بغرض رفع الشك، وهذا أيضاً شريك مع لسان نفي الشك في ملاك الحكومة والتقدم.

كذلك نقول في المقام: إن الحكم وإن رتب على الاحتمال والاحترام بنحو تمام الدخل لكن من المعلوم أن الواقع علة لهذا الحكم، فهو وإن لم يكن حيثية تقييدية لكنه حيثية تعليلية، فإن الشارع إنما حرّم الاقدام والاقتحام في محتمل الضرر لكون النفس والعرض من المسلم عنده محترماً وذا شأن، فإذا قام أصل على نفي هذه العلة وأن هذا موضوع لا يرى له الشارع شأنًا واحترامًا، فلا محالة يكون حاكماً على الدليل الدال على احترام المؤمن ووجوب احتفاظ دمه وعرضه، فإن الدليل لسانه في مورد الشك أن المؤمن ذو شأن عند الشارع فاحتفظه والأصل لسانه أن هذا الشخص ليس مؤمناً قد أوجب الشارع احترامه وحمايته، ومن

المعلوم حكومة هذا على الأول، هذا على تقدير اجراء الاستصحاب في الشخص المقول عنه، ويمكن اجراؤه في نفس القول أيضاً بأن يقال إن هذا القول لم يكن في السابق غبية ووقية في المؤمن الكاره الغير المتجاهر والآن شك في بقائه، فالأصل بقاءه على ما كان.

والحاصل: ان مورد الاحتمال وإن حكمنا بكونه مشمولاً للدليل ومورداً للتمسك به لكنه ما دام لم يكن حاكم عليه فإذا كان الاستصحاب موجوداً فهو حاكم على ذلك الدليل وبهذا الأصل نرفع اليد عن ذلك الدليل فافهم واغتنم. ثم على ما ذكرنا من الرجوع إلى الدليل في مورد الشك فلا حاجة إلى احراز القيود المأخوذة في الغبية.

وأما على المبني الأول من كون مورد الشك شبهة موضوعية أو مصداقية للدليل فيحتاج إلى الاحراز، فينبغي التكلم في كل برأسه لاختلافها في الأصل الجاري فيها.

فنقول: إذا شك في إسلام المقتاب وعدمه وكان البلد بلد إسلام فهو محكوم شرعاً بكونه مسلماً، وقد استفدنا ذلك من تغليب الشارع جانب الإسلام في المطروح في أرض الإسلام والمأخوذ من سوقه، فاصطيد من ذلك أن المشكوك في أرض الإسلام محكوم بالإسلام ولا بد أن يعامل معه معاملة المسلم فتحرم غيبته أيضاً.

وأما إن شك في إيمانه وقلنا بأن الإيمان أيضاً معتبر في الغبية فليس هنا ما يعتمد عليه مثل ما ثبت في باب الإسلام، ولو كان البلد دار الإيمان والظن الحاصل من الغلبة لا دليل على اعتباره ولم يعلم بناء العقلاء على العمل به وليس منه أصالة الصحة والسلامة، ولهذا لو خلق إنسانان دفعة ظن كل منهما بالآخر السلامة من الصمم والبكم والعمى وسائر العيوب.

وحيث أن كان مسبوقاً بالإيمان أو عدمه فلا كلام وإلا فيمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم صدور غيبة المؤمن من القائل، فإنه قبل هذا القول كان غير مشغول بغيبة المؤمن قطعاً، فالأصل يقتضي بقاءه على ما كان، وهذا الأصل وإن كان لا يثبت به حال القول وأنه غيبة أو لا لأن رفعه الشك عنه مبني على الأصل المثبت ونظير الحكم بكرهه الماء الموجود باستصحاب وجود الكثر في الدار، إلا أنه غير مهم لدى العقل وليس له أثر شرعي كما في مثال الكر، فإن تطهير الثوب من أثر كون هذا الماء كراً لا من أثر وجود الكر، وأما في المقام فالأثر الشرعي مترتب على فعل الإنسان الغيبة وعدم فعله، ولا أثر لكون نفس العمل غيبة أو لا.

فإن قلت: العمل الواقع قد أثر أثره ولا يتبدل عما هو عليه، فلا يقبل التعبد إلا بالنسبة إلى الآثار المستقبلية مثل عدم القضاء والإعادة.

قلت: نمنع خروج ذلك من وظيفة الشارع بل التحقيق أنه كما أن له التصرف في العمل المستقبل كذلك له التصرف في الماضي، فإن قبوله وامضاءه مصداقاً للمأمور به أيضاً من وظيفته.

ومن هذا الباب الأصول الجارية في باب الصلاة بعد الفراغ منها المقتضية لصحتها، فإنه لا معنى لها سوى تسليم هذا الفرد مصداقاً للمأمور به وكفى بهذا مصححاً، ولا يحتاج إلى المصحح العملي، بل المناط عدم الخروج عن وظيفته، وقد عرفت أنه منها وليس معناها رفع القضاء والإعادة، فإنها أثران عقليان لموافقة المأتي به للمأمور به، كما أن ثبوتها لعدم موافقته إياه فليس المصحح إلا ما ذكرنا من كون نفس امضاء العمل الماضي أو رده محلاً للتعبد وموقفاً للرفع والوضع الشرعي بدون حاجة إلى مصحح آخر، ولازم ذلك عقلاً هو سقوط الإعادة والقضاء فهو من باب لوازم نفس الحكم الأعم من الظاهري والواقعي.

فإن قلت: سلّمنا جميع ما ذكرت لكن نقول إنّ هذا كلّه مبني على كون النواهي مفادها المنع من صرف الوجود للطبيعة الناقض للعدم الأصلي حتى يكون نهياً واحداً، غاية الأمر تعدّده بعدد الأزمان لا المنع عن وجوداتها الخاصة السارية حتى ينحل إلى نواه عديدة بعدد الوجودات.

كما كان هذا - يعني المنع من صرف الوجود - مذاق شيخنا المحقق الأستاذ الخراساني - طاب ثراه - على ما نقله عنه الأستاذ - دام له - ولهذا كان يقول بالاحتياط في الشبهة الماهوتية، وكان يلتزم في الشبهة الموضوعية في النواهي النفسية التكليفية بالأصل الذي قلناه، فيقال في شرب المائع المردّد بين الخمر والخل بأنه ما شرب الخمر قبل شرب هذا، والأصل بقاءه على ذلك بعده أيضاً، وأمّا على ما هو الحق من كون مفادها سواء كانت غيرية أم نفسية هو الطرد عن الوجودات السارية فكلّ فرد محكوم عليه بنهي مستقل، فحيثنّ يحتاج إلى احراز أنّ هذا الشخص من الفعل الصادر هل هو غيبة أم لا.

قلت: لم نعقل فرقاً بين المبنيين في الذي قلناه، فإن كان المناط هو كون الفعل كذا، فالأصل المذكور غير كاف ولو على القول بكون مفاد النهي المنع عن صرف الوجود إذ هو مأخوذ بكون هذا الفعل صرف الوجود أو لا، وقد عرفت عدم تعرّض الأصل المذكور لذلك، وإن كان المناط هو كون الشخص فاعلاً لفعل كذا وعدم كونه فاعلاً، فالأصل المذكور كاف على التقديرين إذ يقال إنّ ما كان فاعلاً لصرف الوجود على الأوّل وما كان فاعلاً لواحدٍ من آحاد وجود الطبيعة قبل هذا القول على الثاني، والآن باق على ما كان.

وإن كان الشكّ في كونه متجاهراً أو واحداً من المستثنيات الأخر أو لا فلا إشكال فيها إذا كان حصول ذلك فيه بنحو التدريج، فإنّه يقال بأنّه ما كان متجاهراً والآن باق على ما كان.

وأما لو احتمل حصول ذلك دفعة فإن قلنا بكفاية عدمه في حال الصغر ولا يوجب ذلك تعدداً في الموضوع فهو فيقال: إنه ما كان في حال الصغر معلناً بالفسق ولو من جهة عدم تحقق الفسق في حقه فالآن باق على ما كان.

وأما إن قلنا بأنه غير كاف فحيث يحتاج إلى استصحاب العدم الأزلي للتجاهر وهو مغاير مع العدم المحمول على الموضوع الموجود على ما قرر في الأصول، فيبني جريان هذا الاستصحاب وعدمه على أن المستفاد من أدلة الباب من اعتبار عدم التجاهر في موضوع الحرمة يكون على أي وجه من مفاد ليس التامة أو مفاد الناقصة، فعلى الأول جار وعلى الثاني غير جار.

فنقول: ادعى شيخنا الأستاذ - دام الله - أنه كلما ورد عام وخرج منه متصلاً أو منفصلاً بصورة الاستثناء خاص أما بأداة الاستثناء أو بغيرها، فالظاهر العرفي من مجموع المستثنى منه والمستثنى أن كل ما كان له دخل في اقتضاء المقتضي قد أدرجه المتكلم في المستثنى منه وتخص الاستثناء لأجل ذكر الموانع عن ذلك الحكم المقتضى - بالفتح - فهو وإن أتى في مقام الاستثناء بما يفيد مفاد ليس الناقصة بحسب الصورة لكنه بحسب المعنى مقصود منه مفاد ليس التامة، وأن وجود هذه الخصوصية مانع عن جريان المقتضي - بالكسر - على اقتضائه فليس لاتصاف العامل المفروغ عن وجوده بهذه الخصوصية أو بعدمها موضوعية في هذا النظر، وإنما الملحوظ مجرد واجدية هذه الصفة وفاقديتها.

فإذا قال أكرم العلماء ثم في مجلس منفصل لا تكرم الفساق من العلماء، يعلم من هذا القول عقيب ذلك العام أن متصفية الموجودين المفروغ عن وجودهم بصفة الفسق ملغى في اللحاظ، وإنما الملحوظ حيث كون الفسق ممانعاً عن الحكم الذي ساقه بالعموم الأول، وهكذا في المتصل كما في قوله **لَا يَحِلُّ** مال امرئ إلا بطيب نفسه، فيكفي استصحاب عدم الفسق الثابت أولاً وعدم الطيب

كذلك وإن لم يمكن به إثبات اتّصاف العالم والمرء الموجودين بهاتين الصفتين. وهكذا يقال في المقام: إنّه ورد في عدّة أخبار النهي عن غيبة الأخ، ثمّ ورد في دليل آخر أنّه لا حرمة للفاسق المعلن بالفسق أو من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلا غيبة له، فيستفاد من هذا عرفاً، وإن كان الكلام بصورة مفاد كان الناقصة الموجب لكون العام متقيّداً بها هو مفاد ليس الناقصة أنّ إلقاء جلباب الحياء والإعلان بالفسق مانع عن جريان مقتضي حرمة الغيبة على طبق اقتضائه، فيكون القيد العدمي المستفاد من هذا في العام المذكور هو عدم ذلك بنحو مفاد ليس التامة أعني الأخ الذي لا يكون فيه الإلقاء والإعلان، فيكون استصحاب عدمها الأزلي كافياً حيثنذ والله هو العالم.

ثمّ حيث قد جرى في المقام ذكر اعتبار وصف الإيثار وعدمه فلا بأس بالإشارة إليه، وأنّه هل له عنوان مستقلّ، أو أنّه يجب أخذ العناوين الأخر من المعلن بالفسق والمبتدع.

فنقول: قد عرفت فيما تقدّم أنّ الملقّي لجلباب الحياء والمعلن بالفسق عبارة، عمّن يعلن بعنوان الفسق بدون ستره بأبداء عذر ولو غير موجه. وأمّا مع الإعلان بذات الفسق مع ابداء هذا العذر فلا يصدق عليه العنوان المذكور.

فنقول: هؤلاء العامة العمياء يدعون أنّهم قد بذلوا الوسع وأمعنوا النظر في تحقيق الحقّ وتمييزه عن الباطل فأدّى نظرهم واجتهادهم إلى ما هم عليه، فهم وإن كانوا كاذبين في هذه الدعوى ولو ألقوا عن أنفسهم ربقة التعصب والعناد وتقليد الأبناء والأئمّهات، وأقبلوا بقدم الانصاف لما خفي عليهم الحقّ من الباطل والصواب من الخطأ، لكنّهم بأبدائهم هذا المعنى خرجوا عن عنوان الملقّي لجلباب الحياء والمعلن بعنوان الفسق.

وأما عنوان المبتدع كما وقع في الخبر الثلاثين وأهل الريب والبدع كما وقع في

الثاني والأربعين، فالظاهر منهما نفس من كان محدثاً ومخترعاً للبدعة، ولا يعمه ومن تبعه وعمل ببدعته. وقد عرفت أن تعليق الحكم في بعض أخبار الباب بالمؤمن وفي آخر بشيعة آل محمد عليهم السلام كما حكى عن تفسير الإمام عليه السلام لا يوجب التقييد في مطلقات الباب المعلقة له على المسلم، غاية الأمر تغليظ الحرمة في المؤمن والشيعية.

وإذن فبحسب الأدلة يكون المتحصل عدم الفرق في المسلم بين المؤمن وغيره ويكون الشارع قد عامل معهم في ظاهر الدنيا معاملة المؤمن في المواريث والأنكحة والذبائح وطهارة البدن وحرمة الدم والمال والعرض وغير ذلك، ولا دلالة في جواز اللعن والسب على جواز الغيبة، هكذا ذكره الأستاذ - دام ظله - اللهم إلا أن يقال بثبوت السيرة على جواز اغتيالهم.

وعلى هذا فيكون قيد الإيمان له عنوان برأسه في حكم الغيبة، والله العالم بحقيقة أحكامه.

مركز تحقيق كتاب تبيين علوم اسلامی

المقام السابع:

قد عرفت من خبر مصباح الشريعة دخل فساد المراد في مفهوم الغيبة فيما إذا كان العيب المذكور معصية، وعلى هذا فيجري هذا في الاستماع بقضية تنزيله منزلة الغيبة، كما يجري فيه سائر القيود مثل عدم التجاهر وعدم الابتداع وغير ذلك، فكما تجوز الغيبة مع صلاح المراد بل ليست بغيبة، فكذلك لو استمع بقصد صحيح كما لو كان المستمع ممن يحتشم من استماعه وإن كان القائل ممن لا يبالي بقوله ولا يعبا بشأنه، فإنه إذا كان قصد القائل قصداً فاسداً لا مقدمة لاستماع هذا الشخص ولا غيره من الأغراض الصحيحة، كان قوله غيبة واقعاً بالنسبة إليه، ولا يكون الاستماع غيبة واقعاً بالنسبة إلى المستمع، كما أن شخص القول الواحد

عن شخص واحد يختلف في قائلين بل في قائل واحد في التسمية بالغية وعدمها على حسب اختلاف القصد في الصحة والفساد.

وعلى هذا فيتضح جواز الاستماع لأجل الرد على القائل والانتصار من المقول عنه الذي دلت الأخبار الكثيرة على وجوبه بلسان النصرة له في خصوص مورد الاغتياب كما في السادس والأربعين.

أو بها وبالإعانة والدفع كما في السابع والأربعين.

أو بها وبذب الغيبة عن أخيه كما في الثالث والخمسين.

أو بالرد عن عرض أخيه، أو رد الغيبة عنه كما في الثامن والأربعين، والخمسين، والواحد والخمسين، والثاني والخمسين، والرابع والخمسين، فإن الانتصار يتوقف على الاستماع حتى يفهم ما يقوله القائل، ثم يصير بمقام الانتصار والرد، فإن رد المقال وإبطاله فرع فهم أصله، فهو نظير حفظ كتب الضلال ومطالعة ما فيها والعمود فيه لأجل النقص والرد والإبطال.

فإن قلت: فعلى ما ذكرت يجب الاستماع لكونه مقدمة للدفع والذب الواجب.

قلت: لا يلزم ذلك لعدم توقف الدفع عليه مطلقاً، فإذا علم من حال المتكلم أنه يريد غيبة مؤمن وأمكن نهي عن فعل الغيبة كان هو المتعين بواسطة أدلة النهي عن المنكر ولا يزاحمه حرمة الإيذاء لو كان متوقفاً عليه لأن أدلة حرمة الإيذاء مخصصة بأدلة النهي عن المنكر لعدم انفكاكه غالباً عن الإيذاء.

نعم لو لم يجتمع شرائط النهي عن المنكر فلا نضايق حيثث من وجوب الاستماع إذ لا مانع من إطلاق وجوب الانتصار والدفع والذب حيثث، وإنما المتيقن اشتراطه بالنسبة إلى أصل عمل الاغتياب والمفروض حصوله وعدم إمكان الردع عنه، فيجب الاستماع حيثث لكونه مقدمة للواجب المطلق.

ومن هنا يظهر أن جواز الاستماع مقدمة للرد لا يتوقف إثباته على الأخذ بخبر المصباح بل يمكن بنفس أخبار الرد أيضاً، وكيف كان فالمهم بيان مراتب الانتصار.

وتفصيل القول فيه أنه بعد عدم إمكان النهي عن أصل الغيبة واستماع القضية يدور الأمر في انتصار المغتاب - بالفتح - بين تصديق أصل القضية والصيرورة بصدد توجيهها وتصحيحها على وجه يرى ذيل المغتاب - بالفتح - عن لوث المعصية وبين تكذيب أصل الوقوع.

ومن المعلوم أن الانتصار في الأول أزيد من الثاني إذ عليه ينحسم مادة الخيال الفاسد عن ذهن القائل وغيره من سائر المستمعين، فإنه حسم على كل من تقديري الوقوع والعدم، والثاني حسم بالنسبة إلى غير القائل وعلى تقدير واحد، فيبقى تقدير الوقوع كما يدعي القائل رؤيته ومشاهدته خالياً عن الحسم والدفع، فهذا هو الواجب أولاً، وبعد عدم إمكان ذلك أيضاً بواسطة عدم قابلية القضية للتوجيه والتصحيح، فحينئذ إن كانت قابلة للتكذيب ولم يكن هناك قرينة قطعية على صدقها...

ومن أنواع ما يهرم التكتب به

على ما ادّعي عليه الإجماع في كلام جماعة: ما يجب على الإنسان فعله عيناً أو كفاية تعبدّاً أو توصلاً.

وليُعلم أنّ محل الكلام ما إذا كان الواجب جعلاً له نفع بحال الغير حتى يصحّ جعله مورداً للإجارة، فإنّها أيضاً مبادلة مال بهال كالبيع. غاية الأمر إنّ المال الأوّل هنا لابدّ أن يكون منفعة وفي البيع عيناً، ومن المعلوم أنّه لو لم يكن في العمل منفعة عقلائية في حقّ الغير، لم يتزع منه المالية. ويمكن دعوى أنّ كلّ عمل واجب لا محالة واجد لهذا المعنى، فإنّه لا أقلّ من كون المنفعة عبارة عن عدم معصية الله تعالى بترك ما أوجبه، ولا يلزم كون المنفعة في باب الإجارة هائلة إلى نفس المستأجر بلا واسطة، بل يكفي ولو عادت إلى صاحبه وصديقه، فكيف إذا كانت عائدة إلى مولاه الحقيقي مالك الدنيا والآخرة.

وكيف كان، فاشباع الكلام في المقام يكون في طي ثلاثة مقامات:

الأوّل: في تصوير وقوع مطلق الواجب تحت الإجارة، أهمّ من التوصلي، والتعبدّي، والكلام في عدم منافاة العبادية مع أخذ الأجرة.

والثاني: في الوجوه المتصورة في إيقاع الواجبات التعبدية عن الميت والكلام في إمكانها عقلاً.

والثالث: في تصحيح الإجارة على تلك الوجوه.

أما المقام الأول:

فاعلم أنه لا منافاة بين الوجوب والملكية.

وتوضيح ذلك: أنا إذا لاحظنا أوامر المولى بالنسبة إلى عبده فيما يصل منه نفع إلى غيره، نتصورها على قسمين قد أشرنا إليهما سابقاً في مسألة الرشوة.

الأول: أن يلاحظ المولى عمل العبد راجعاً إلى نفسه لكونه مالكا للعبد وجوارحه فهو محصل لذلك بهذه الجوارح المملوكة له لأجل رعاية منه لهذا الغير، كما ترسل مستخدمك لأن يخدم صديقاً لك، ملاحظاً في ذلك مراعاة نفسك لذلك الصديق والمستخدم آلة في البين والمراعي أنت والمراعي له هو الصديق، ولا وجه لامتنان الصديق من ذلك المستخدم.

والثاني: أن يلاحظ المولى عمل عبده على ما هو عليه من اتصافه بملكية العبد الغير المنافية مع ملكية المولى لكونها طوليين، ومع حفظ علاقة المالكية والمملوكة بين العبد وعمله يورد طلبه وإيجابه على العمل، من دون أن يتصرف فيه ويغيره عما هو عليه بنظر انفكاكه عن العبد وسلب العلاقة المالكية والمملوكة بينهما ولحافظتها بين نفسه وبينه، ولا محذور في إيجاد متعلق الإيجاب والملكية، كما يكون في اجتماع ملكيتين وطلبين بحدّهما، فاتها علقتان مستقلتان متبايتان عند العرف والعقلاء، فإن الطلب والأمر متزع من تعلق إيجاب المولى بالشيء، والملكية متزعة من كون العمل نافعا بحال الغير وصادراً من جوارح العامل، وليس السلطنة على الإيجاد والعدم جزء من منشأ الانتزاع في باب الملكية، فيمكن سلب السلطنة من كلّ الوجوه مع بقاء الانتزاع بحاله فضلاً عن سلبها على بعض الوجوه.

أما الأول: فكما في المحجور حيث إنه ممنوع من عامة التصرفات المالكية

ومع ذلك لا يخرج المال عن ملكيته، وكما في المرهون.

وأما الثاني: فكما في العبة المملوك الممنوع عن تصرف خاص فيه وهو الوطني، وتوهم الفرق بين هذين وبين المقام - بأن فيهما عيناً خارجية وهي متعلق الملكية، ومتعلق الطلب عمل يتعلق بتلك العين، وفي مقامنا قد اجتمع الطلب والملكية في شيء واحد - لا يرجع إلى معنى متحصل، بعد ما عرفت من كون الطلب والملكية، مفهومين متمايزين لا يرجع أحدهما إلى الآخر في أصل المفهوم كما هو واضح، ولا يستلزم شيء منهما الآخر كما هو أيضاً واضح في جانب الملكية حيث لا يلزم الإيجاب.

وأما من طرف الإيجاب فلما ذكرنا من أن نظر الأمرية غير نظر سلب الملكية والصاق الملك إلى النفس وحياسة جهة الملكية، وإنما هو حياسة الإيجاد والعدم، ومن المعلوم إمكان حياسة شخص جهة الإيجاد والعدم في العمل من دون سراية حيازته لجهة اتصافه بالملكية، ويتضح ذلك بالرجوع إلى اعتبار العقلاء حيث يرونهما حيثيتين متمايزتين ممكتي الانفكاك، فيمكن أن يكون السلطان على الشيء أحداً والمالك له آخر، والسلطنة في الأعيان عبارة عن قهرمانية التصرفات فيها، وفي الأعمال عبارة عن قهرمانية الإيجاد والعدم، فأتضح أن السلطنة في الأعيان طور آخر وإلا فمحلها أيضاً نفس العين، فقد اجتمع سلطنة شخص وملكية آخر في نفس العين الواحدة أيضاً.

فانقدح أن مجرد الإيجاب لا يلزم ملكية المولى للعمل. هذا بحسب مقام التصوير، ولا يمكن إثبات كونه كذلك بدعوى ظهور صيغة الأمر في ذلك أيضاً، بعد عدم كون مفادها بأزيد من مجرد الإيجاب الملائم مع كلتا الخصوصيتين، ولا غلبة لإحديهما في الخارج على الأخرى أيضاً حتى يدعى الانصراف من جهتها فيكون عمومات احترام عمل المسلم بحالها وسليمة عن الحاكم. وأما الإجماع

المذكور فمضافاً إلى كونه منقولاً من المحتمل قريباً كونه من جهة رؤيتهم المناقاة بين الوجوب وبقاء الملكية، مع وضوح اشتراط الملكية في متعلق الإجارة كما عرفت.

هذا هو الكلام في تصوير وقوع مطلق الواجب تحت عقد الإجارة.

وأما الكلام في عدم منافاة العبادية مع أخذ الأجرة، فإنَّ العبادة مالا يسقط أمره ولا يحصل الإجزاء فيه إلا مع وقوع الفعل على وجه يوجب قرب فاعله، بمعنى عدم مساواته في نظر المولى مع تارك الفعل. ومن المعلوم أنه إذا كان المحرك إلى ذات العمل أخذ الأجرة أو غرضاً آخر دنيوياً محضاً مطلوباً من غير الله لا يكون العمل بالوصف المذكور قريباً، وتصحيح العبادية بتصوير الداعين الطويلين بمعنى أنَّ الداعي الأولي على العمل إطاعة المولى، والداعي على العمل بداعي الإطاعة هو أخذ الأجرة أيضاً لا بسمن ولا يغني من جوع. فإنا نرى سراية الحسن والقبح من آخر الدواعي إلى ذات العمل وتفاوت مراتب القرب من جهته فعبادة الأمير - ملوك الله - بتلك الدرجة القصوى وعباداتنا بهذه المرتبة الدنيا، لأجل كون آخر الدواعي في الأول هو الله جلَّ جلاله ليس إلا كما أشار - ملوك الله - في كلامه: ما عبدتك خوفاً من نارك الخ، وعباداتنا تنتهي إلى جلب النفع إلى أنفسنا ودفع الضرر عنها.

فإذن المعيار التام لحسن الأعمال وقبحها هو النية الأولية والمحرك الأولي، ولو كان هو محض الدنيا المطلوبة من غير الله سقط العمل عن الحسن رأساً. ويشهد به مراجعة الوجدان عندما عامل أحد معك هذه المعاملة فأطاعك تمثيلاً منه العطية من ثالث، فإنه لا يحصل له عندك منزلة أصلاً.

إذا عرفت هذا فما يمكن تصويره في هذا الباب وجهان:

الأول: يبتني على مقدمة: وهي أنه لا شبهة في أنَّ الاعتبار من الخلو

المأخوذ في العبادات، إنما هو بالنسبة إلى الداعي على أصل العمل وذاته، فيعتبر عدم شركة غير القصد الإلهي في إتيان أصل العمل، وأما الخصوصيات الزائدة على ذات العمل مثل خصوصية التوضؤ بالماء البارد، فلا يعتبر كون وقوعها عن داع إلهي أصلاً، فيمكن كون داعيها محضاً في الجهات النفسانية، فالمانع هو تحقق الشركة في أصل العمل، وهذا مرادهم من اضرار الضميمة المباحة في العبادة بمعنى أن يكون الإنسان بحيث لو انفرد واحد من أمر توضؤاً وجهة التبرّد عن الآخر، لما أقدم على الوضوء، وبملاحظة انضمامها يقدم. فهذا هو اجتماعها في أصل العمل على الوجه القادح. ولو كانا مستقلّين في التأثير وبواسطة عدم قابلية المحل لتأثيرين مستقلّين، آل أمرهما إلى الانضمام والشركة، فهذا هو الضميمة التي وقعت محلاً للكلام. وأما إذا كان بحيث لولا أمر توضؤاً ولو مع حصول التبرّد ما كان مقدماً، ومع هذا الأمر ولو مع عدم التبرّد كان مقدماً لكن بعد انقراح الداعي على أصل العمل بالأمر، اختار الفرد الخاص لأجل غرض التبرّد، فهذا ليس من باب الضميمة قطعاً، بل الداعي على ما هو المأمور به محض الإطاعة ليس إلا وهو الداعي على اختيار الفرد المتبرّد فيه، فداعي التبرّد هنا قد تولّد من داعي القربة، ويكون في طوله.

ولا شبهة في عدم إضرار ذلك، كيف ولا ينفك عبادة عن اختيار خصوصية من خصوصياتها الراجعة إلى المكان أو الزمان، أو غير ذلك من جهة الغرض النفسي.

وحيثئذ فنقول: لو كان الإنسان على حال ليس في نفسه حاضراً للاقدام على غسل الموتى ولو أعطي على ذلك مال كثير، لكن بعد ورود الأمر من الشارع صار ملجأً وحاضراً، وبعد حضوره على الاقدام استدعى منه شخص آخر أن يعطي هو أجرة على الغسل ليكون هو أيضاً شريكاً في الفضل والمثوبة عند الله،

فيقبل الحاضر منه ذلك من باب أن الواجب عليه من الله إنما هو ذات عمل التفسير، وأما كونه خارجاً عن حيلة ملكيته، فقد عرفت عدم ملازمة أصل الإيجاب له، وبالجمله الخصوصية وهي إيقاع الفعل على جهة التكتسب به دون إيقاعه على جهة التبرع موكولة إلى نفسه فاختارها لأجل الوصول إلى هذا الغرض النفساني الذي هو أخذ الأجرة، فلا يوجب ذلك شركة في داعيه على أصل العمل، بل الداعي فيه خالص غير مشوب بغير غرض الإطاعة، وإنما تولد منه داع نفساني في الخصوصية الخارجة عن مورد الأمر، وقد عرفت عدم قدحه في باب العبادة.

وبالجمله الذي هو المأمور به، هو الجامع بين العمل الذي قد رفع عامله اليد عن ملكيته والتكتسب من جهته والعمل الذي يأتيه العامل بهذه الجهة. وبهذا النظر فالداعي على هذا الجامع خالص الإطاعة، وفي طوله الداعي النفساني على خصوصية التكتسب به ولا ملازمة بين كون العمل ملكاً للغير وبين إتيانه بداعي ملكية الغير، فالداعي على أصل الإيجاد قصد الإطاعة وطراً على العمل بعد الداعي إليه الملكية للغير.

الثاني: أن يكون المراد من القربة المعتبرة في باب العبادات أن يكون العمل حاصلًا من داع إلهي، وأما كون هذا الداعي في المباشر فلا، فيكفي كونه من شخص آخر كما هو الحال في بناء المسجد، فإن معنى عبادة هذا العمل الصادر من جوارح البناء، أنه قد تولد ونشأ من داع قريب موجود في نفس السبب المعطي لأجرة البناء، ولا فرق بين كون العبادة واجباً كفائياً وبين كونه عينياً.

أما الأول: فواضح إذ من الممكن بمكان من الإمكان أن يجب كفاية على المكلفين تفسير الموتى المتولد من داع قريب ولو كان أصل العمل من شخص والداعي القريب في السبب والباعث.

وأما في الثاني: فلا محذور عقلي أيضاً في أن يجب عيناً على أحد عمل بشرط أن يكون انتهاؤه بالآخرة إلى داع قربي، فيكون الداعي القربي في نفس السبب محصلاً لما هو المعتبر في الواجب على هذا ومسقطاً له عن ذمته.

المقام الثاني:

في تصوير العبادة على وجه النيابة عن الميت أو الحي فاعلم أن هنا ثلاثة وجوه:

الأول: اهداء الثواب.

والثاني: أداء الدين، والمعتبر في هذين قرب الفاعل.

والثالث: أن يكون الملحوظ قرب المنوب عنه.

أما الأول: فأصل اهداء الثواب أمر ممكن، والإشكال المتصور في المقام في الصغرى، وهو أنه كيف يعقل حصول الثواب لشخص بامثاله تكليفاً متوجّهاً إلى الغير، بل قد لا يكون حين العمل تكليف أصلاً، لا إلى العامل ولا إلى المنوب عنه، كما إذا كان ميتاً. والحاصل أن العبادة يعتبر فيها القرب، والقرب على هذا الوجه قد لوحظ في النائب، فكيف يمكن قربه بموافقة تكليف كان متوجّهاً إلى المنوب عنه حال حياته وسقط بعد مماته. فلا يتمشى في حق النائب العبادة حتى يحصل الثواب حتى يهديه إلى المنوب عنه.

ودفع هذا الإشكال سهل، إذ القرب المعتبر في العبادة ليس مفهوماً مخترعاً شرعياً، بل هو معنى يتفاهمه أهل العرف، وهو كون شخص ذا وجه وذا مكانة عند من فوقه، لا بمعنى علو الشأن ورفع المنزلة حتى يسقط عبادتنا الفارقة لشرائط القبول عن درجة القرب المعتبر في الأجزاء، بل بمعنى صدور عمل من

هذا الشخص صار بواسطته ممتازاً من تارك هذا العمل في نظر المولى إذا قيس كل منهما بالنسبة إلى الآخر، وهذا المعنى غير ممكن الانفكاك عن العبادة الصحيحة ولو لم تكن مقبولة وكاملة.

وأنت خير بأن هذا المعنى لا يستلزم وجود أمر أصلاً، بل يمكن تحققه بإتيان عمل يوافق غرضاً غير حاصل من أغراض المولى. ولا يورد بأنه لو كان هناك غرض والمفروض أنه ملزم، فاللازم الإيجاب إذ نقول: من الممكن أن يكون في الأمر والإيجاب مفسدة وإن كان ذات العمل في غاية من المصلحة، ولكن كانت تلك المفسدة غالبية على هذه المصلحة الملزمة، فنقول: لا شك أن المنوب عنه قد فات في حقه غرض للمولى لازم التحصيل، وهو ممكن الاستيفاء وذلك بأن لا يكون لمباشرة جوارح المنوب عنه إما مطلقاً أو في خصوص حال مماته مدخلية، ولا لقربه دخالة في حصول هذا الغرض، فصار نفس العمل الموجب لقرب عامله من أي جوارح صدر، محضلاً لذلك الغرض الفاتت مثل وصول الغرفتين إلى المنوب عنه.

وبهذا التقريب يثبت إمكان الوجه الثاني أيضاً، إذ الوجهان بعد اشتراكهما فيما ذكرنا - من ملحوظية قرب العامل وكونه حاصللاً له بإتيان العمل المحصل لغرض فائت من أغراض المولى بواسطة سقوط إضافة ذات العمل إلى بدن المنوب عنه، وإضافة قيده وهو القرب المقصود منه إلى نفس المنوب عنه عن الدخالة في تحصيل ذلك الغرض - يفترقان في وصول النتيجة والغرض، وهو حصول غرفتين مثلاً في الأول إلى العامل ويتوسط الاهداء إلى المنوب عنه. وفي الثاني إلى المنوب عنه ابتداء بواسطة حصول عين ما اشتغل ذمته به. فالملطوب منه على الوجه الأول وما يكون مديوناً به، هو العمل المضاف إليه على نحو المباشرة عملاً وقرباً، وهو ممتنع الحصول من غيره لكن ما يعمله الغير شريك معه في حصول الغرض،

فيسقط الدين بسقوط الغرض. وعلى الوجه الثاني هو العمل الأهم من الواجد للإضافتين والفاقد لهما، فما يأتيه العامل عين ما استقر في ذمة المنتوب عنه، ولا غرو في كون عمل الغير وقربه أداء للدين الثابت في ذمة الغير، كما في أداء دين الناس إذا تبرع به الغير، حيث إن المؤدى مال للمتبرع ومع ذلك هو أداء للدين الثابت في ذمة المديون.

وبالجملة فالعمل الأولى في الوجه الأول، هو إعطاء الغرفتين وهو يوجب سقوط الدين بسقوط غرضه. وفي الوجه الثاني هو أداء الدين وهو يوجب حصول الغرفتين.

ويؤيد الوجه الثاني في مرحلة الإثبات: قضية الختمية التي أنت النبي ﷺ فقالت: إن أبي أدركه الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: رأيت لو كان على أيك دين فقضيت أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم، قال: فدين الله أحق بالقضاء.

وأما الوجه الثالث: فالإشكال المتصور فيه أنه كيف يحصل القرب لشخص لم يصدر منه حركة ولم يعمل منه اختيار، بل قد لا يكون ملتفتاً مستشعراً إلى ما عمله الغير وهذا منقوض:

أولاً: بما يحصل للغير من غفران الذنوب وارتفاع الدرجة بواسطة دعاء شخص آخر أو شفاعته، مع أنه أيضاً شريك مع ما نحن فيه.

وثانياً: بالحل، وهو أن القرب عبارة عن حصول درجة، نظير لحوق المنصب عند الموالى الظاهرية. ومعلوم أن المنصب له اعتبار عند العقلاء لا حاجة فيه إلى حركة وكذ وسعي، بل قد يحصل منصب الوزارة أو الصدارة مثلاً من غير التفات صاحبه، بواسطة استدعاء من له وجه عند السلطان، أو صدور عمل ممن يتعلق به أوجب إصدار المنصب له جزاء لذلك العمل.

وبالجملة: ليس القرب من قبيل المحبة والصفاء متعاقلاً يتحقق في نفس أحد إلا بحدوث العلة والعلاقة بينه وبين المحبوب، ولا يمكن غيره إحداث ذلك ولو ببذل مال كثير وجاء عظيم، فالمعاند للمولى لا يصير محباً له ولو صدر من ابنه أو أحد متعلقه أو متبرع غاية ما يتصور من الخضوع والاستكانة في ساحة المولى، والحال أن المعاند غامر في عناده وبقا على شقاقه، بل هو الوصول إلى درجة ومنصب، وهو ممكن التحقق في حق المعاند أيضاً مع بقاء عناده.

وحيثئذ فنقول: إن العامل يباشر ببدنه ذات العمل قاصداً وقوع المنوب عنه مورداً لإنعام المولى، وموقفاً لفضله وعطيته، وذلك:

إما بتنزيل بدنه ونفسه منزلة بدن المنوب عنه ونفسه، حتى يرجع العمل الصادر من بدنه والقرب الصادر من نفسه إلى المنوب عنه، ويصير كأنها حصلا من بدنه ونفسه الحقيقيين.

وأما بمباشرة ذات العمل من قبل نفسه وملاحظة التنزيل في قيده، وهو القرب. فقصد القربة بعمله، منزلاً نفسه منزلة المنوب عنه في هذا القصد.

وأما بدون شيء من هذين التنزيلين، بأن يباشر العمل ببدنه بما هو بدنه. ولكن كما يقصد قرب نفسه في صلاة نفسه وصيامها، يقصد هنا قرب المعمول له، ملاحظاً ذلك من الخواص المترتبة على العمل بقصدها.

والأولان مبنيان على احتياج قرب الغير بأعمال عمل منه ولو بيدن نائبه، فيحتاج إلى امضائه ورضاه حتى يحصل للمنزلة فيه إضافة إليه.

وأحد هذين، مراد الحجتين الأستاذين العلمين الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي. طاب رسما، لا ما قد يتخيل من كون المراد صرف تنزيل البدن والنفس الذي هو صرف الاخطار الإنشائي حتى يلزم في مورد الإجارة استحقاق الأجرة

بنفس ذلك الإنشاء ولو انفك عن العمل الجوارحي، بل المقصود هو المعنى الذي لا ينطبق إلا على العمل الجوارحي وهو التنزيل منزلة في العمل الذي ما دام لا يتعقبه العمل لا يحصل ذلك التنزيل، نظير التنزيل في الشبهة الموضوعية حيث لا يعقل انفكاكه عن حقوق الحكم، فكما لا ينفك تنزيل المشكوك خمرته منزلة الخمر عن حقوق حكم الخمر له، كذلك لا ينفك تنزيل العامل نفسه منزلة المعمول له عن حقوق العمل.

وإن شئت قلت: طرفا التنزيل في المقام عنوان العامل وعنوان المعمول له لا ذاتهما. ومن المعلوم عدم انفكاك ذلك عن العمل.

وكيف كان فالأخير مبناه عدم الحاجة في قرب الغير إلى حصول إضافة من العمل إليه كما تقدم وجهه. والجميع مشترك في الحاجة إلى امضاء المولى لعمل العامل، وإلا كان التنزيل والقصد المذكوران لغوين.

وبالجملة كل من التنزيل وقصد قرب الغير أمر ممكن في ذاته ولا يلزم من وجود المبادي في أنفسهما الدور، إذ هما أمران اختياريان، كما يوجدان لوجود مبادئهما من الخارج، كذلك قد يوجدان لوجود مبادئهما في أنفسهما، وقد حقق ذلك في محله. وإذن فليس المانع فيهما سوى وجود المبادئ في أنفسهما وأنه لا يعقل قرب الغير بعمل هذا المنزل والقاصد.

فنقول: إن كان وجه عدم المعقولية عدم قابلية المحل للقرب وكونه كالجهاد، فهو في غاية الفساد. وإن كان الوجه عدم سعي ممن يقصد تقربه، فقد قلنا عدم لزوم ذلك بناء على الأخير وحصوله بواسطة الرضا والامضاء بناء على أحد الأولين. وإن كان الوجه عدم قبول من يتقرب إليه، فقد مر أيضاً أن المفروض صورة امضاء المولى. ومن المعلوم أن امضاء العمل الذي قصد به قرب الغير معناه إعطاء القرب المقصود لذلك الغير، كما أن امضاء الاحتطاب بقصد تملك الغير معناه

حصول التملك لذلك الغير إذ حصول غير ذلك خلاف الامضاء.

وقد استشكل شيخنا الأستاذ دام ظلّه على الأولين، بأن الرضا والامضاء غير معقول من المنوب عنه، فإنهما من قبيل الحبّ والميل القلبي اللازم حصول مبادئهما من الخارج، ولو كان فيهما يلزم الدور، وليس حالهما كالتنزيل والقصد المتقدمين.

ويمكن دفعه أيضاً بأن الامضاء والرضا أيضاً إنشاء اختياري ممكن الحصول بالمبادئ في نفسيهما، كما هو المشاهد في امضاء العقود الصادرة من الغير في مال الإنسان. فإنه لو كان في نفس النقل والانتقال مفسدة ولكن كان في نفس امضاء عقد هذا الغير مصلحة راجحة على تلك المفسدة، نرى بالوجدان أننا لا نتوقف عن الامضاء ولا نرى من أنفسنا عدم تمثلي الامضاء، هذا مضافاً إلى امكان القول بوجود المبادئ هنا أيضاً من الخارج، فإن الأثر مترتب على العمل الذي امضاء المنوب عنه ورضي به، فيكون للذات المهمة أيضاً سهم من التأثير وهو يكفي منشأ للرضا به، وبعد تحقق الرضا يحصل تقيّد المهمة بقيده وهو الرضا، وليس المقام من قبيل عتق الرقبة الكافرة حتى لا يقبل المهمة بعد إيجادها لأن يتصف بالقيّد.

ثم إن شيخنا الأستاذ - دام بقاءه - جعل لازم هذا الوجه الثالث بجميع شقوقه المقصود منها قرب الغير لا قرب العامل، أنه لا يعتبر في العامل شخص خاص ولا نية حسنة من جهة عمله المضاف إلى نفسه، فلو تصدّى الكافر أو أتى بالعمل رثاء أيضاً كان كافياً، لأن المقصود قرب الغير لا قرب نفسه. ومن الممكن أن يكون من خاصية ذات العمل قرب الغير وإن لم يكن العمل حسناً، بل يمكن أن يوجب المعصية قرب الغير كما في قتل الغير وإيذائه، حيث يوجب ارتفاع الدرجة للغير المقتول أو المتأذي.

ولي فيما ذكره - دام الله - نظر فإن القرب المأخوذ في العبادات على ما صرح هو - دام الله - به، مأخوذ من العقلاء، ولم يصدر من الشرع تحديد فيه، فلا بد من المراجعة في تشخيص مصاديقه إلى حكم العرف والعقلاء، ونحن إذا راجعناهم وجدناهم يحكمون بحصول القرب لأحد العبدین الذي تأذى من الآخر، وكذلك باستدعاء الغير وتوسطه، ويحكمون أيضاً بأن الخضوع والتعظيم الذي هو أيضاً أحد طرق القرب، لا بد وأن لا يكون من شخص معاند للمولى، وأن لا يكون بعنوان السخرية والاستهزاء، وأن لا يكون بعنوان رياء الناس، فإن الأخيرين يخرجان ذات العمل عن طرو عنوان التعظيم عليه حتى بالنسبة إلى الغير.

وبالجملة يشترط قابلية العمل لوقوعه تعظيماً، سواء قصد به تعظيم الفاعل، أم تعظيم غيره. والعمل المرائي به لا يصلح للتعظيمية، فالمانع في ذات العمل لا لاختلال الخلوص الذي هو قيده حتى يقال: بأنه لم يعتبر في الفاعل وإنما لوحظ خلوص الغير، والأول لا يلحقه الامضاء والقبول الذي عرفت اعتباره. وحاصل هذا الوجه الثالث، إيجاب صلاة الغير وصيامه وحجّه لقرب غيره، إما بجعله نائباً منابه على أحد الوجهين السابقين، وإما بقصده قرب الغير بعمل نفسه.

وعلى كلا التقديرين يفرغ ذمة المنوب عنه، إذ على الأول كأن نفسه امثل التكليف، وعلى الثاني يكون القرب الحاصل له مسقطاً لما في ذمته لحصول تلك الدرجة والمثوبة التي كانت مقصودة من تكليفه.

ولا يرد على الوجهين أنه يلزم أن لو نزل نفسه منزلة الغير في معصية أو قصد في عمل بُعد غيره عن مساحته رجع الإثم في الأول والبعد في الثاني إلى ذلك الغير وذلك لأن باب القرب غير باب البعد، فالأول يحصل من غير استحقاق من باب التفضل، والثاني لا يصدر على غير وجه الاستحقاق، لأنه على غير ذلك الوجه

ظلم وخلاف الحكمة والعدل، وما ترى من الموالى الظاهرية من اسقاط شخص من منصبه ودرجته لاستدعاء شخص آخر ناشئ من عدم كونهم حكمااء.

المقام الثالث:

في تصحيح الإجارة على هذه الوجوه الثلاثة المتقدمة في العبادة عن الغير فاعلم أنه لا إشكال على الوجه الأخير الذي اعتبر فيه قرب المعمول له، وإنما يضر أخذ الأجرة لو كان المهم قرب الفاعل. نعم، قصد الرياء فيه أيضاً مضر كما تقدم، لكن ليس حال أخذ الأجرة مثله، كما يظهر بمراجعة الوجدان.

فنقول: أما على الشق الأخير من شقوقه فواضح، فإنه يحضر بمقام سلام المولى وتعظيمه لقصد قرب الغير والداعي له على هذا المجموع، أخذ الأجرة.

وأما على الأولين، فلا يضر وحده العمل مع إضافته إلى شخصين ووقع عبادة بالنسبة إلى أحدهما وغيرها بالنسبة إلى الآخر، كما هو الحال في بناء المسجد بالنسبة إلى الباني والبناء، حيث إنه بملاحظة استناده إلى الباني يكون إطاعة الكريمة: ﴿ومن يعمر مساجد الله﴾ إلخ ومن حيث الاستناد إلى البناء يكون استحقاقاً للأجرة، غاية الأمر إن الموجب للاستناد إلى غير المباشر في المثال هو تسبيب ذلك الغير، وفي المقام تنزيل المباشر ورضا ذلك الغير، ومن المعلوم أن ما فيه التنزيل والمرضي به ليس إلا بالداعي الإلهي.

وإنما الإشكال والكلام على الوجهين الأولين المأخوذ فيهما قرب العامل، وقد يصحح بالداعيين الطويلين وأن داعي أخذ الأجرة يحدث في النفس داعي القربة، فلا يكون في عرضه حتى ينافي الخلوص المعتبر فيه، وقد مر الإشكال فيه في غير موضع.

وقد يجاب بأن الأمر الإجاري مؤكّد للإخلاص لا مناف له، كما في الأمر النذري وشبهه، وأمر طاعة الوالدين.

وبالجملة: كلّ داعٍ راجح مرغوب فيه شرعاً إذا انضمّ إلى داعي العمل صار مؤكّداً للخلوص المعتبر فيه، سواء كان تأثيره على وجه الاستقلال وما هو داعي الأمر المتعلّق بأصل العمل على وجه التبعية، أم كانا مؤثرين على وجه الشركة وعدم الاستقلال لأحدهما على فرض الانفراد.

وهذا أيضاً كالأول وبيانه: أنا علاوة على القرب المعتبر في العبادة نعلم باعتبار كونه مضافاً إلى حيثية هذا العمل بعنوانه الخاص، فالمعتبر في الصلاة ليس مجرد القرب ولو حصل من إطاعة أمر الوالد في هذه المادّة، بل خصوص القرب الصلّاتي المتوقّف حصوله بكون النفس متحرّكة بتأثير أمر الصلاة فيها استقلالاً.

وبالجملة كما أنّ الأمر والتكليف تعلق في كلّ باب بالعنوان الخاص، فالقرب المعتبر في أجزاء ذلك الأمر أيضاً، داعوية ذلك الأمر بخصوصية كونه متعلّقاً بالعنوان الخاص، أو داعوية غرضه المتقوم بتلك الخصوصية، فلا يكفي في قرب صلّ، إطاعة أطع الوالد، بل كما يعلم بتوقّف أجزاء أمر صلّ، على حصول القرب، يعلم بعدم كفاية القرب الجائي من إطاعة ما من أيّ موضع جاء، ولزوم كونه قريباً حاصلاً من إطاعة خصوص هذا الأمر أو قصد جهته.

وعلى هذا فكما لا يكفي استقلال داعوية الأمر الآخر، لا يكفي أيضاً وقوع العمل بتأثيرهما معاً، بحيث لو انفكّ أحدهما عن الآخر ما أثر للزوم دخالة ما لا يحصل به القرب الصلّاتي مثلاً، وهو قصد إطاعة أمر أطع في داعي الفاعل، وقد اعتبر كون القصد خالصاً من الأغراض الأخرى، وغير مشوب بغير جهة القرب الصلّاتي.

نعم، لو كان شركة الداعيين لا من جهة قصور في تأثيرهما بل من جهة عدم

قابلية المحل لقبول تأثيرين مستقلين، أمكن أن يقال: بأن الخلوص المعتبر في باب العبادة قد حصل، فلو حكمنا بعدم مضرية الضميمة الراجعة فالمقصود ذلك لا الأعم منه ومن القسم الأول. وكذلك إذا حصل الداعي الراجع في طول الداعي على نفس العمل، فصار المنقذ في النفس أولاً هو الداعي الراجع وهو أثر في انقذاح الداعي على أصل العمل، ثم إتيان العمل بداعيه كان كافياً في القرب المعتبر في العبادة، وليس حاله كحال الداعي النفساني الذي قلنا بعدم كفاية وقوعه في طول الداعي على أصل العمل، لما مرّ في مسألة الرشوة من الفرق الواضح بين انتهاء الداعي إلى طلب الحاجة من غير المعبود، وانتهائه إلى طلبها منه، فيسهل الخطب في التوسل بالعبادات إلى الأغراض النفسانية المطلوبة من الله، مثل الخلاص من العقاب، والفوز بالشواب، وأداء الدين، وسعة الرزق، وغير ذلك.

وهكذا فيما إذا انقذح داعي الأمر المستحبي بواسطة أمر راجح استجابي آخر أو وجوبي، مثل إذا أقدم على صلاة الليل بداعي أمرها بواسطة استجابة مؤمن لمحض كونه راجحاً شرعاً أو أقدم على ذلك بواسطة إطاعة أمر الوفاء بالنذر.

وبالجملة: فالضميمة الراجعة في باب العبادة إنما يكفي لو كان على وجه الطولية، أو في عرض داعي العمل مع كون كليهما أو خصوص داعي العمل مستقلاً.

وعلى هذا فنقول: الداعي الأولي للأجير المحرك له إلى سمت الالتزام بعقد الإجارة، هو الوصول إلى الأجرة، لكن بعد وقوع العقد يحصل له استحقاق الأجرة، غاية الأمر إن استقرارها، متوقف على إتيان العمل المستأجر عليه، فلو تركه كان للمستأجر استردادها، فيحدث حينئذ في عرض واحد غرضان: الأول

إطاعة أمرٍ فِ باجارتك، والثاني حفظ الأجرة من الاسترداد.

فلو أثر في نفس العامل الغرض الثانوي فأحدث في نفسه داعي العبادة، كان داخلاً في القسم الذي أبطلناه من كون الداعي الذي في طول داعي العبادة دنيوياً محضاً.

ولو أثر فيها أمرٌ فِ باجارتك، فهذا من القسم الذي صحّحناه وهو كون الداعي على داعي العبادة راجحاً.

وبالجملة: فحاله على هذا الفرض بعينه حال النذر الواقع على العبادة، فهل ترى أنّ النذر موجب لامتناع وقوع العبادة، فكذلك هنا أيضاً في ظرف إتيان العمل يكون آتياً للعمل بداعي أمره بداعي أمرٍ فِ بالإجارة.

نعم، الفرق أنّ الداعي الأولي المحرك إلى تحصيل شرط هذا التكليف دنيوي محض، وما قلنا بقادحيته إنّما هو الداعي الدنيوي الذي كان داعياً على العمل بعد تمامية أمره. وأمّا ما كان قبل الأمر ومقدمة لتوجهه، فيمكن كونه أمراً قبيحاً وعصياناً للمولى، ألا ترى أنّ إفطار صوم شهر رمضان يوجب الكفارة وأحد خصائص الصوم الذي هو عبادة، فإقدام الأجير فيما نحن فيه حاله حال افطار ذلك العاصي. فهل ترى أنّه بمجرد كون مقدمة أمره العبادي معصية يمتنع في حقّه العبادة، فالمعيار كما مرّ حسن داعي العمل بالعبادة دون السبب الموجد للأمر بها.

فإن قلت: سلّمنا جميع ما ذكرت لكن نقول: الضميمة الراجعة التي فرضتها في طول داعي العبادة يكون في عرضها، وذلك لأنّ المفروض أنّ متعلق الإجارة هو العمل المقيّد بداعي قريبه، والوفاء بعقد الإجارة عبارة عن إتيان هذا المتعلق، والأمر بالمقيّد كما يكون محرّكاً نحو المقيّد يكون محرّكاً أيضاً نحو الذات، فيكون أمرٌ فِ في هذا التحريك في عرض أمر العبادة، وقد حكمت بكونه مضراً.

قلت: فرق بين المقيّدات فما ذكرت حقّ فيما كان القيد شيئاً آخر غير إيجاد العمل بداع كذا، وأمّا إذا كان القيد ذلك فلا.

وإن شئت توضيح المقام بالمثال فانظر إلى الإرادة التكوينية فأتها إذا تعلّقت بإيجاد ذات مع قيد غير كون الذات مسبباً عن شيء آخر كانت مؤثرة في القيد والمقيّد.

وأما إذا تعلّقت بوجود شيء مقيّداً بكون وجوده معلولاً لشيء آخر، فلا محالة يؤثر أولاً في إيجاد ذلك الشيء علّة حتى يوجد المراد بعليّته، فإذا أراد الله تعالى بالإرادة التكوينية حصول الإحراق مقيّداً بكونه مسبباً من النار، اقتضى ذلك خلقه النار محرقة حتى يحصل الإحراق بعليّتها، وكذلك إذا أراد حصول أفعال العباد منهم مقيّداً بكونها باختيارهم، أوجب ذلك خلقهم مختارين حتى يحصل الأفعال باختياراتهم.

فنقول في المقام أيضاً: إذا تعلّق الإرادة التشريعية بحصول العمل مقيّداً بكونه بداعي كذا، فهذه الإرادة إنّما تؤثر في حصول ذلك الداعي في نفس العبد، فتحرّك العبد نحو تحصيله بالمجاهدة وسائر الأسباب حتى يكون حين اتيانه مسبباً عن ذلك الداعي، وليس هذا من قبيل الأمر بالفعل لا بداعي هذا الأمر، حيث قرر في الأصول أنّه غير معقول، فإنّ ما كان غير معقول إنّما هو إذا كان بدون التوسّط ومع ملاحظة سائر الدواعي في عرض داعي الأمر إذ لا يعقل استناد المعلول الواحد إلى علّتين مستقلّتين، أو كون معلول الشيء لا معلولاً له. وأمّا إذا كان المقصود إثبات توسّط داع آخر ونفي المعلولية للأمر بلا واسطة، فهو بمكان من المعقولية والإمكان كما عرفت.

هذا مضافاً إلى أنّه على تقدير كون هذا من قبيل الداعين العرضيين، فنحن نقطع بعدم قادحية مثله لمسلمية نظائره من كلّ مورد كان الداعي على العمل

بداعي أمره داعياً حسناً، مثل الخوف من النار وطلب الحاجة من الله وغير ذلك. وما نحن فيه لا يقصر من تلك النظائر قطعاً، فالاشكال من هذه الجهة لا وجه له أصلاً، كما أن الإشكال بأنّ تحقق أمر الإجارة موقوف على صحته متعلقه مع قطع النظر عنه وتمشي العبادية فيه كذلك، فإذا توقف العبادية أيضاً على ما قررت على تحقق هذا الأمر، ولهذا نقول بفساد الجمالة لزم الدور.

مدفوع أولاً: بعدم التوقف الثاني، لعدم انحصار طريق العبادية بامثال أمر الإجارة، بل يمكن بامثال أمر التوسعة على العيال. وبهذا الوجه يمكن الحكم بصحة الجمالة أيضاً.

وثانياً: بعدم التوقف الأول، فلا نسلم توقف الأمر على صحة المتعلق مع قطع النظر عنه، بل حالها حال القدرة المعتبرة في متعلق الأمر، حيث يكفي تحققها حال العمل.

وبهذا أجبنا عن إشكال الدور في الأوامر العبادية، فكذا الحال في الصحة

في المقام.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

رسالة
في الخمس

مركز دراسات إسلامية



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسائل متعلقة بالخمس:

الأولى: هل هو في أرباح المكاسب، متعلق بالذمة فالمعاملة الواقعة قبل التخميس لا اشكال في صحتها وعدم ارتباط ربحها وخسرتها بأرباب الخمس. أو أنه متعلق بالعين شبه متعلق الزكاة بالأعيان الزكوية حيث إن الفقير لا يملك عسراً من العين على نحو الاشاعة، بل له حق العشر على رقة المال فتكون صحة المعاملة مراعاة بأدائها إما من البائع أو من المشتري، وإلا جاز لولي الفقير ارتجاع العين والأخذ منها.

أو أنه متعلق بالعين على نحو الملك المشاع.

يدل على الأخير ظواهر الأخبار خصوصاً ما فسر منها الغنيمة في الآية بمطلق الفائدة دون خصوص الغنيمة المصطلحة، فكما يكون في الغنيمة المصطلحة على حسب ظاهر الآية متعلقاً بنفس العين على وجه الملكية لظهور السلام في الملكية وكلمة الخمس المضاف إلى الضمير في الكسر المشاع في نفس مرجع الضمير، كذلك الحال في سائر الفوائد المكتسبة، ومثلها في الظهور ما دل على تعليل ابحاثهم عليهم السلام المناكح و المتاجر لشيعتهم لطيب ولادتهم .

هذا ولكن ينافي ذلك أنه بناء على هذا يلزم في المعاملة الواقعة في وسط الحول على حين الربح الموجبة لربح جديد تقسيم الربح أيضاً بين المالك والسادة كما فيما بعد انقضاء الحول، وذلك لأنه لا يشترط في هذا الباب كباب الزكاة مضي الحول في أصل تعلق الوجوب، بل الوجوب ثابت من حين حصول الربح.

غاية الأمر إن الشارع رفقا بنا جواز لنا تأخير الإخراج إلى آخر الحول لاحتمال حدوث خسران يوجب خروجه عن كونه ربحاً.

وعلى هذا فإذا علم أن هذا الربح الخاص يبقى على الربحية إلى آخر الحول فهو متعلق للخمس فعلاً، فيلزم إجراء قاعدة العقد الفضولي من هذا الحين، والحكم باشتراك الربح الحاصل في معاملته، والحال أنهم غير ملتزمين به.

إلا أن يقال إنه حال المعاملة آنأما ينتقل إلى البائع فينتقل الثمن بجميعة إلى ملكه ويصير عوض الخمس في الذمة، لكن ما الدليل على هذا المعنى، وما الفارق بينه وبين المعاملة الواقعة بعد مضي الحول، فلم لا يجري فيه ذلك؟

ثم على تقدير الملك المشاع في العين هل العقد الواقع عليها لابد أن يراعى فيه قاعدة العقد الفضولي من الحاجة إلى الإمضاء فيتكلم في أن المتصدي له من هو، ولادليل على ولاية الحاكم لا في خصوص المورد ولا في مطلق الأمور العامة كما حقق في مسألة ولاية الفقيه أنه لم يقم على ولايته دليل، وما تمسك به في جانب الاثبات عليل.

هذا مضافاً إلى مخالفة ذلك مع ما يستظهر من خبر أبي سيار من كون ثبوت الخمس في الثمن بلا حاجة إلى اجازة وامضاء من المسلمين عند الراوي.

فيعلم منه أنه كما أن للمالك أداء الخمس من جنس آخر ومال آخر، كذلك له ولاية التبديل فيقوم العوض مقام المعوض في كونه متعلقاً للخمس فيقع الكلام

في أنّ هذه الولاية على تقديرها هل هي ثابتة مطلقاً أو مخصوصة بصورة العزم على الأداء من الثمن أو بصورة عدم العزم على الترك .
وجعل الكلام في أصل المطلب أنّ الحق هو التعلق بالعين لما مرّ من أنّه ظاهر الأدلة.

وأما وجه عدم المعاملة مع المعاملة الواقعة في أثناء الحول بالنسبة إلى الربح معاملة الفضولي، هو أنّ موضوع الخمس إنّما هو ما يخرج منه مؤنة السنة لامطلق المؤنة، فإن لفظ السنة وما بمعناه وإن لم يذكر في الأدلة ولكنّه المنصرف من إطلاقها في قولهم - عليهم السلام -: الخمس بعد المؤنة، كما أنّ المنصرف هو الشمسي دون القمري لأنّ معيار تقدير القوت وما يُمون به الإنسان على الفصول الأربعة لاختلافه باختلافها .

وبالجملة فيعلم من هذا أنّ الفائدة التي هي متعلّق الخمس هي فائدة السنة لأنّها التي توضع منها مؤنة السنة بحسب الغالب وإن كان يمكن وضعها من فائدة يوم لكنّه نادر، وفائدة ستة أشهر ونحوها مما دون السنة، وإن كانت وافية بمؤنة السنة غالباً لكن بعد إلغاء أفراد الفائدة بها هي فائدة بواسطة التقييد المذكور يكون المنساق إلى الذهن هو ما ذكرنا من فائدة السنة، فيتبيّن بذلك إطلاق «ما غنمتم» في الآية، و«ما أفاد الناس» في الخبر وأمثالهما من المطلقات.

وعلى هذا فلو لم يكن في البين إلّا ربح واحد واف بمؤنة السنة مع زيادة وهلم المكلف أيضاً بعدم تجدد ربح آخر ولا خسران يوجب الجبر مع هذا كان هو مصداق مؤنة السنة، ومقتضى الأدلة هو القول بالتضييق والفورية حيثئذ.

نعم لو شك في ما ذكر كان التوسعة حيثئذ لأجل تزلزل الموضوع وعدم معلومية كونه هذا أو أقل أو أكثر، لأنّ الموضوع محرز، والتوسعة تكون في الحكم وإن كان هذا على خلاف ما يظهر من كلماتهم.

وبالجملة فيكون مجموع فوائد السنة فائدة واحدة، و من هنا لا يحسب لكل فائدة سنة مستقلة، بل سنة واحدة مبدأها أول الظهور أو الاكتساب ومتنهاها زمان حصول الفائدة الأخيرة، فالتصرف في فائدة من الفوائد المترامية الحاصلة في طول السنة ليس تصرفاً في موضوع الخمس لأن الموضوع إنما يتحقق فيما بعد.

فتحقق مما ذكرنا أن الخمس متعلق بعين المال، وأما إنه على سبيل الملك كما هو الظاهر من اللام أو الحق فيمكن أن يقال بالثاني نظراً إلى أن ما غنمتم و ما يستفيد الرجل، إنما يصدق على المغنوم والمستفاد الفعليتين، أعني ما كان متلبساً في حال النسبة الحكمية بالملوكية للمالك، فالمال بوصف كونه مملوكاً للمالك يتعلق به المحمول، أعني قوله: لله خمس، وحيث لا يمكن الجمع بين ملكيتين، فلا بد من التصرف في ظهور اللام بحملها على الاختصاص الحقيقي، وذلك لأن ظهورها في الملكي ليس بمثابة يرفع بها اليد عن ظهور الموضوع في حفظ وصفه العنواني في حال ثبوت النسبة، ولا أقل من تكافؤ الظهورين فيتساقطان فيرجع إلى استصحاب ملكية المالك الثابتة في الرتبة الأولى المشكوك زوالها في الثانية، وعلى هذا فالحاجة إلى الإمضاء في المعاملة الواقعة على الربح بعد الحول إنما هو لأجل وقوعها على متعلق حق الغير لملكه، فلا يفيد الإمضاء ملكية خمس الثمن لأرباب الخمس . ولا يخفى عدم منافاة ما ذكرنا مع اخبار التحليل المعللة لطيب الولادة، لأن المستفاد منها التعلق بالعين في قبالة الذمة لأزيد من ذلك.

وكيف كان هل التصرف في الأرباح بعد تمام الحول وفي سائر الأعيان الخمسية جائز مطلقاً أو لا كذلك أو فرق بين الضمان وعدمه فيجوز معه ولا يجوز مع عدمه، أو بين نية العدم وعدمها فلا يجوز معها ويجوز مع عدمها؟

جزم شيخنا المرتضى - سرره - بالجواز مع الضمان وجعله مقتضى الروايات والسيرة، فيخرج بها عن الأصل الأولي الذي هو الحاجة إلى الإمضاء الذي هو

مقتضى التعلق بالعين إما ملكاً وإما حقاً، وعن العمومات الخاصة من قوله: «لا يحمل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا»^(١).

وما في تفسير العياشي بسنده عن إسحاق بن عمار قال: سمعته يقول: «لا يعذر الله عبداً اشترى من الخمس شيئاً أن يقول يا رب اشتريته بهالي حتى يأذن له أهل الخمس»^(٢).

ومرادهم - من الروايات التي جعل مقتضاها الجواز الروايات الواردة في دفع الثمن:

١- مثل رواية الكنز قال: «وجد رجل ركازاً على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فابتاعه أبي منه بثلاثمائة درهم ومائة شاة متبع، فلامته أمي وقالت: أخذت هذه بثلاثمائة شاة أولادها مائة وأنفسها مائة وما في بطونها مائة، قال: فندم أبي فانطلق ليستقبله فأبى عليه الرجل، فقال: خذ مني عشر شياة خذ مني عشرين شاة، فأعياه، فأخذ أبي الركاز وأخرج منه قيمة ألف شاة. فأتاه الآخر فقال: خذ غنمك وأتني ما شئت، فأبى فعالجه فأعياه فقال: لأضربن بك. فاستعدى أمير المؤمنين عليه السلام على أبي، فلما قصّ أبي على أمير المؤمنين عليه السلام أمره، قال لصاحب الركاز: «أدّ خمس ما أخذت فإنّ الخمس عليك فإنك أنت الذي وجدت الركاز وليس على الآخر شيء لأنه إنما أخذ ثمن غنمه»^(٣).

٢- ومثل رواية الريان بن الصلت قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: ما الذي يجب عليّ يا مولاي في غلة رحي أرض في قطعة لي، وفي ثمن سمك وبرد و قصب أبيعه من أجرة هذه القطيعة؟ فكتب عليه السلام: «يجب عليك فيه الخمس إن شاء

١- الوسائل، الجزء ٦، الباب ١، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٣٧، الحديث ٤.

٢- المصدر نفسه: الباب ٣، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، ص ٣٧٨، ح ١٠.

٣- الوسائل: ج ٦، الباب ٦، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٤٦، ح ١.

الله^(١).

٣- و مثل رواية السرائر بالاسناد عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كتبت إليه عن الرجل يكون في داره البستان فيه الفاكهة يأكله العيال، إنَّها يبيع منه الشيء بمائة درهم أو خمسين درهماً هل عليه الخمس؟ فكتب: «أما ما أكل فلا، وأما البيع فنعم هو كسائر الضياع»^(٢)

٤- ومثل رواية أبي سيار مسمع بن عبد الملك في حديث قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت وليت الغوص فأصببت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسمائة ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا؟ فقال: «ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس؟ يا أبا سيار الأرض كلها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا» قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كله. فقال لي: «يا أبا سيار قد طيَّناه لك وحلَّلنا لك منه، فضمَّ إليك مالك» الحديث^(٣)

أما الأولى والأخيرة الواردتان في الكنز والغوص فدلالتهما على الصحة واضحة حيث لا يعتبر فيهما الحول. وقوله في الأولى «إنَّها أخذ ثمن غنمه» شاهد على الصحة. وحمله على الثمن الخيالي أو العرفي لا داعي إليه. وكذلك التقرير في الأخيرة وكونها قضية في واقعة ومن المحتمل مسبوقتها بالإذن أو كونه مأذوناً بإذن الفحوى غير مضر بعد كون الاحتمال المزبور خلاف الظاهر.

وأما المتوسطتان الواردتان في الأرباح، فلأنَّهما بعمومهما شاملتان لما إذا كان المعاملة بعد الحول وكون قوله عليه السلام في الجواب بوجوب الخمس إجازة خلاف

١- الوسائل: ج ٦، الباب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٥١، ح ٩.

٢- المصدر نفسه: ح ١٠.

٣- المصدر نفسه: الباب ٤، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، ص ٣٨٢، ح ١٢.

الظاهر، فإنَّ الظاهر أنَّه بمقام إظهار نفس حكم المسألة واحتمال كون الفاكهة في الأخيرة منها معدة للبيع لاميعة أيضاً، خلاف الظاهر، بل الظاهر أنَّ السؤال من الثمن كما في الأولى منهما. هذا مع الضمان.

كما أنَّه -نفسه- جزم بالحرمة والفساد مع نية عدم الاعطاء مستنداً إلى قواعد الفضولي وخصوص عمومات الباب المتقدمة، ورواية الكنز وإن كان ظاهرها صورة العزم على عدم الاعطاء، حيث إنَّ البائع كان معتقداً أنَّ الخمس على المشتري فلماذا قال: لأضرنَّ بك، واستعدى الأمير عليه السلام ولكن لو عمل بهذا لايقتى مورد لأدلة المنع الخاصة بالباب من قوله عليه السلام: لايجل لأجد أن يشتري الخ.

وبقي على التردد والاشكال في صورة عدم الضمان و لانية عدم الاعطاء من جهة القواعد واخبار عدم الحل ومن جهة ظهور الخبرين المتوسطين في عدم الضمان، لكونه جاهلاً بأصل تعلق الخمس، هذا ما أفاده -نفسه-.

واستشكل عليه شيخنا الأستاذ عليه السلام بأن ما ذكره -نفسه- مبني على حمل قوله: لايجل، على عدم الحل الوضعي. ولكن لاينفخى عدم إمكان هذا في الخبر الآخر المشتمل على قوله عليه السلام: لايعذر الله عبداً اشترى الخ، فإنَّ كلمة لايعذر قرينة على إرادة التكليفي في كليهما بقرينة اتحاد سياق الخبرين فالمتصود من الاشتراء ليس هو الانشاء الصرف بل التصرف بعنوان التملك.

وحينئذ لو لم يكن في البين اخبار الجواز المذكورة، لاستكشفنا من حرمة التصرف عدم حصول الملك وفساد الاشتراء أيضاً حفظاً لعموم «الناس مسلطون على أموالهم».

ولكن بعد ظهور تلك الأخبار في أصل الصحة يكون المستفاد من المجموع صيرورة العين الخمسية ملكاً للمشتري، ولكنه مادام لم يصل الحق إلى ذي الحق محجور عن التسلطات والتصرفات المالكية فيكون هذا تخصيصاً لقاعدة السلطنة.

وحيثنذ نقول أمر الخمس بعد صحة المعاملة والشراء ومحجورية المشتري عن التصرف في العين يدور بين ثلاثة أمور:

الأول: كونه متعلقاً بالعين كما في السابق . نعم هذا بناءً على الحق لا الملك وإلا كانت المعاملة فاسدة بالنسبة إلى مقدار الخمس ، وحيثنذ يكون المخاطب بالاداء هو البائع فلو امتنع يرجع الحاكم إلى العين .

والثاني: أن يكون متوجهاً إلى القيمة ويكون العين فارغة عنه، ولكنه مع ذلك ممنوع التصرف تبعداً حتى تصل القيمة إلى أرباب الخمس .

والثالث: أن يكون مستقلاً من المبيع إلى ثمنه المنتقل إلى البائع سواء ساوى مع القيمة أم لا، مع كون العين محجورة التصرف تبعداً ، ولا يخفى أن الروايات ناصة في نفي الاحتمال الأول وظاهرة في نفي الثاني . واحتمال أن يكون وجه التعليق فيها على الثمن لأجل مطابقة القيمة معه غالباً رفع اليد عن الظاهر بلا جهة . فتحقق من جميع ما ذكرنا أن الضمان وعدمه لا فرق بينهما حسب ما يستفاد من مجموع الأخبار.

ثم هل الحق أو الملك في هذا الباب يكون في العين بنحو الإشاعة أو على نحو الكلي في المعين حتى تظهر الثمرة في ما إذا أراد التصرف في العين مع بقاء مقدار الخمس منه وعدم أداء خمس مقدار ما يتصرف فيه، كما لو كان قاضل المؤنة عشرة أغنام وأراد التصرف في خمسة منها قبل اخراج الخمس من هذه الخمسة، فعلى الوجه الثاني لإشكال في جواز التصرف، وعلى الأول يجري فيه البحث المتقدم.

فمن اختار هناك الصحة مع الضمان والفضولية مع عدمه يختار هنا أيضاً ذلك.

و من اختار الصحة والمحجورية يقول هنا أيضاً بهما.

قال شيخنا الأستاذ - هــمـد الله - : لم أعر على عنوان المسألة في كلمات القوم والذي تقتضيه ظواهر الأدلة هو الوجه الأول لأنه المتبادر من كلمة الخمس في الآية والأخبار، ويصدق على المشتري للخمسة الأغنام في المثال أنه اشترى شيئاً مما فيه الخمس، فيحكم عليه بحكمه من المحجورية .

نعم لازم الإشاعة كما في كل مقام أنه لو أخلص جزءاً معيناً من المال عن خمسة كان جائز التصرف كما لو اقتسم الشريكان بعضاً من الدار المشتركة بينهما ولا يتوقف الجواز على خلاص البقية .

هذا وقد اختار في العروة الوثقى كونه على وجه الكلي في المعين ، ولكنه قيد جواز التصرف في بعض العين علاوة على بقاء مقدار الخمس بقصد اخراجه من البقية . ولم يعلم لهذا القيد وجه كما لم يعلم وجه لكونه على سبيل الكلي في المعين .

نعم لو عين الخمس في جزء معين من المال، حيث إن اختيار التعيين بيده صار معيناً ويحيى فيه بحث الفضولي على مذاقه - قده - لكن مادام لم يعين في شيء منه فالتصرف فيه بناءً على الكلي في المعين جائز مادام مقدار الخمس باقياً، ولو عزم على عدم الاعطاء من البقية ضرورة أنه تصرف في مال نفسه حسب الفرض .

مسألة : إذا انتقل إلى الشخص مال فيه الخمس ممن لا يعتقد وجوبه كالكافر ونحوه، لم يجب عليه اخراجه فإنهم - عليهم السلام - أباحوا لشيعتهم ذلك سواء كان من ربح تجارة أو غيرها وسواء كان من المناكح والمساكن والمتاجر أو غيرها .

والأصل في ذلك رواية يونس بن يعقوب قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمطين فقال: جعلت فداك يقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أن حقك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصرون؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام

: «ما أنصفناكم إن كلّفناكم ذلك اليوم»^(١).

الظاهر أنّ مقصود السائل: الأموال التي تصل إليه من العامة الغير المعتقدين لوجوب الخمس، ويمكن التعدي إلى كل من كان مثلهم في عدم الاعتقاد كأصناف الكفار، وذلك بعموم العلة المستفادة من كلامه ﷺ في التحليل بالنسبة إلى ما يؤخذ من العامة، وجريانها في حق غيرهم من سائر من لا يعتقد. فإنّ المعنى ما أنصفناكم أيها الشيعة إن كلّفناكم اخراج خمس هذه الأموال في هذا اليوم الذي هو يوم عدم بسط يدنا، وعدم تمكّتنا من اجبار غير المعتقدين على دفع الخمس.

ووجه عدم الانصاف: أنّ التكليف بذلك يؤدي إلى أحد أمرين كلاهما حرج على جماعة الشيعة.

إمّا ترك المعاملة وسدّ باب متاجرهم مع هؤلاء العامة، وهو في غاية الصعوبة في تلك الأزمان كما يبيّن في كتاب «تكملة في بيان علوم الإسلام»^(٢) وإمّا دفع الخمس بعد دفع عوضه إلى هؤلاء مع عدم التمكن من استرداده، وهو أيضاً صعب ولا يخفى جريان عين هذا في حق اليهود والنصارى إذا وقع منهم أموال في أيدي الشيعة.

كما أنّ مورد الخبر وإن كان هو المتاجر لكن يمكن التعدي منها إلى المساكن والمناكح، بل يمكن أن يقال: لو كان دار مثلاً مشتركة بين اثنين من الشيعة فباع أحدهما حصته للذمي وهو لم يدفع خمسه، لا يمنع ذلك عن سكنى الآخر بملاحظة شركة أرباب الخمس أو تعلق حقهم في الدار، فكما أنّه لو ابتاع من الذمي أرضه المنتقل إليه من المسلم لا يجب عليه اخراج الخمس الذي يعلم

١- الوسائل: الجزء ٦، الباب ٤، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، ص ٣٨٠، ح ٦.

بعدم دفع الذمي إياه، كذلك يحل له السكنى في الفرض المزبور .

ولا يخفى عدم امكان تسرية هذه العلة إلى المعاملة الواقعة بين نفس الشيعة بعضهم مع بعض إذا علم المشتري بأن البائع فاسق لا يدفع الخمس ولا يمكن إجباره أيضاً.

فإن الكلام المذكور إنما صدر في حق جماعة الشيعة بالنسبة إلى معاملاتهم مع من عداهم، ولا تعرض فيها عن معاملات أنفسهم الواقعة من بعضهم مع بعضهم الآخر.

وحيث انجز الكلام إلى هنا فلا بأس بالاشارة إلى وجه الجمع بين الأخبار الواردة في الباب المختلفة صورة.

فنقول: هنا مقدمة وهي أنه قد تقرر في محله أنه لو ورد عام وورد أيضاً منفصلاً خصوصات متعددة، كما ورد: أكرم العلماء، وورد بعد ذلك: لا تكرم النحويين، وفي زمان آخر: لا تكرم الأدبيين. فنسبة تمام هذه الخصوصات يجب أن يلاحظ مع ذلك العام على نسق واحد، فلا يجوز تخصيصه في المثال أولاً بلاكتم النحويين ثم ملاحظة نسبة العموم المخصص بالنحويين مع الخاص الثاني التي هي العموم من وجه، وهكذا بل لا بد من إيراد الخصوصات جميعاً على العام في عرض واحد. وسر ذلك أن العام لا نقصان في حجته الاقتضائية لولا كل من الخصوصات، وحجته الفعلية مشروطة بعدم كلها، فليس في شيء من المرتبتين امتياز لواحد من أفراد الخاص على غيره.

فهذا من أفراد ما تقرر عندهم من أنه لو تعدد أطراف التعارض فلا يجوز ملاحظة المعارضة في بعضها مع بعض حتى يلزم انقلاب النسبة مع البعض الآخر، ولكن هذا في مثل ما ذكرنا مما لم يكن لواحد منها تقديم طبعي على الآخر . وأما لو فرض أن البعض له تقدم طبعي فتقديمه بملاحظة تقدمه الطبعي،

ثم انقلاب النسبة مع الآخر لا مانع منه مثاله ما إذا ورد عامان متباينان مثل :
أكرم العلماء و لا تكرم العلماء، ثم ورد خاص مثل : لا تكرم النحاة، فحيث هذا
الخاص له تقدم طبعي على أكرم العلماء، فتقديمه على : لا تكرم العلماء، في
ملاحظة المعارضة بينه و بين أكرم العلماء ليس ترجيحاً بلا مرجح، إذ: أكرم
العلماء، يتنقض حجته الفعلية بلا تكرم النحاة. وليس هكذا بالنسبة إلى:
لا تكرم العلماء. إذ القول بأن واحداً منهما أورد النقض في حجة الآخر ترجيح بلا
مرجح.

والحاصل: أن الخاص من شأنه رفع حجة العام في مقدار مورده سواء كان
معه عام آخر مباين مع ذلك العام، أم لم يكن. أما مع الثاني فواضح، وأما مع
الأول فلأن عين الملاك الذي كان جهة تقدمه في حالة عدم غيره موجودة مع
وجود الغير وهو الأظهرية أو النصوصية، وحصول التعارض بين العامين لا يمنع
عن تأثير هذا الملاك أثره، وحيث فيصير حجة العام المخصص مقصورة على غير
مورد الخاص.

ولاشك أن الحجة كلما نقضت في مقدار من أفراد العام وارتفعت يصير
حجته فيما بقي أقوى، ويصير هذا موجباً لتقدم هذا العام على العام الآخر،
ويصير كما لو انعقد ظهوره من الأول في هذا المقدار - أعني ما عدا مورد الخاص -
إذ لا فرق بين انعقاد الظهور وانعقاد الحجية، بعد أن المنفصلين إنما يتنازعان في
الحجة و لا معارضة بينهما في الظهور .

وبالجملة يصير العام المخصص خاصاً بالنسبة إلى العام الآخر ويجري فيه
ملاكه، وهو أنه لو قدم العام الآخر يوجب عدم المورد لهذا العام، وليس هكذا
لو قدم هذا إذ يبقى غير مورد الخاص تحت العام الآخر.

وإن شئت قلت: إن العام بالنسبة إلى مقدار ما من أفرادها يوجب خروج

الزائد عن هذا المقدار، التخصيص المستبشع نص، ولكن حيث لاتعين لهذا المقدار في واحد من المعينات، فلهذا لو كان المخرجات المتعددة كلها في عرض واحد وجب سقوط الكل مع العام. وأما في مثل مقامنا يصير قهراً متعيناً في غير مورد الخاص، لأعني أنه يوجب صرف نصوصيته إلى غير مورده، إذ عرفت أن المنفصل لا يوجب تغييراً في عالم الدلالة و الظهور، بل بمعنى أنه يصير كالنص في الحجية بالنسبة إلى غير مورده.

وحيث لا يبقى إلا سؤال أنه ما وجه تقدم الخاص في ملاحظة المعارضة على العام الآخر، لم لا يجوز ملاحظة المعارضة بين الثلاثة دفعة و سقوط الكل، كما هو الحال في ما إذا تعدد الخاص إلى حد يوجب التخصيص المستبشع و كان الكل في عرض واحد، ولو جاز هنا تقديم الخاص في ملاحظة المعارضة حتى تنقلب النسبة بين العامين أمكن مثله هنالك أيضاً، فيجوز تقديم بعضها حتى تنقلب النسبة مع البعض الآخر أو يصير العام كالنص بالنسبة إليه.

ويمكن دفعه بأن موضوع المعارضة والمصادمة بين الدليلين إنما هو الدليل بعد تامة جهات حجيته المتأخرة عن جميع القيود المتصلة والمنفصلة التي شأنها القرينية وكسر الحجية في العام. وحيث ففي المقام وإن كان العامان بحسب ذاتهما متباينين ولكن بعد هذه الملاحظة يصيران عاماً و خاصاً. وهذا الذي ذكرنا هو السر في وجه جعل العلماء في مثل هذا المورد الدليل الخاص قرينة على الجمع، ويسمونه شاهداً للجمع، كما لو ورد ثمن العذرة سحت، ثم ورد ثمن العذرة لابأس به، ثم ورد ثمن عذرة غير المأكول سحت.

إذا تقرر هذه المقدمة فنقول: أخبار الباب بين أربعة أقسام:

فقسم منها: دال على إباحة إمام ذلك العصر الخمس على أهل عصره،

لمصلحة خاصة بأهل ذلك العصر مثل التقية وخوف الانتشار ونحو ذلك. ومنه ما اسند فيه المعصوم الإباحة إلى أبيه - صلوات الله عليهما - وما ذكر فيه نصف السدس، حيث يعلم أن ما بقي من الخمس جعلوا شيعتهم في ذلك العصر منه في حل.

والقسم الثاني: ما دلّ على الوجوب مطلقاً وعدم العفو عن شيء منه.

والقسم الثالث: ما دلّ على الإباحة والعفو كذلك من دون اختصاص ببعض أصناف الأموال دون بعض.

والقسم الرابع: ما دلّ على التفصيل بين الأموال التي تقع في أيدي الشيعة ممن لا يخمس لعدم اعتقاد الخمس فأباحوه للشيعة مع السكوت عن غيره، بل ربّما يشعر تعليقه بقولهم «ما أنصفناكم لو كلفناكم» بالثبوت في غيره.

ونحن نذكر من كل من الأقسام الثلاثة الأخيرة بعضاً منها تيمناً وتبركاً:

فمن الأول: منها: ما تقدم من قوله عليه السلام: لا يحمل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا^(١).

ومكاتبة بعض أصحابنا إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام: أخبرني عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل وكثير من جميع الضروب وعلى الصنائع وكيف ذلك؟ فكتب بخطه: الخمس بعد المؤنة^(٢).

و رواية أبي علي بن راشد قال: قلت له: أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حَقِّكَ فاعلمت مواليك بذلك فقال لي بعضهم: وأي شيء حقّه، فلم أدر ما أجيبه؟ فقال: يجب عليهم الخمس. فقلت: ففي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وصنائعهم.

١- الوسائل: الجزء ٦، الباب ١، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٣٧، ح ٤.

٢- المصدر نفسه: الباب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٤٨، ح ١.

قلت: فالتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤنتهم^(١).

وخبر سماعة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس؟ فقال: في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير^(٢).

ورواية يزيد قال: كتبت: جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما حذها؟ رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقيماً على حرام لأصلاة لي ولا صوم. فكتب: الفائدة مما يفيد إليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة^(٣).

ومن الثاني: منها رواية الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا، ألا وإن شيعتنا من ذلك وآبائهم في حل^(٤).

ورواية ضريس الكناسي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لأدري. فقال: من قبل خمسين أهل البيت إلا لشيعتنا الأطيين فإنه محلل لهم وليلادهم^(٥).

ورواية محمد بن مسلم عن أحدهما -عليهما السلام- قال: إن أشد ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يارب خمسي. وقد طيبتنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم وليزكوا أولادهم^(٦).

١- الوسائل: الجزء ٦، الباب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٤٨، ح ٣.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٥٠، ح ٦.

٣- المصدر نفسه: ص ٣٥٠، ح ٧.

٤- الوسائل: الجزء ٦، الباب ٤، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، ص ٣٧٨ و ٣٧٩، ح ١.

٥- المصدر نفسه: ص ٣٧٩، ح ٣.

٦- المصدر نفسه: ص ٣٨٠، ح ٥.

ورواية الحارث بن المغيرة النصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: إن لنا أموالاً من غلات وتجارات ونحو ذلك وقد علمت أن لك فيها حقاً؟ قال: فلم أحللنا إذاً لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم، وكل من وإلى آبائي فهو في حل مما في أيديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب. ^(١)

والتوقيع الشريف: وأما الخمس فقد أبيع لشيعتنا وجعلوا منه في حل إلى أن يظهر أمرنا لتطيب ولادتهم ولا تخبث. ^(٢)



١- الوسائل: الجزء ٦، الباب ٤، من أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، ص ٣٨١، ح ٩.

٢- المصدر نفسه: ص ٣٨٣، ح ١٦.

تنبيهان:

الأول: لا إشكال أن متعلق التحليل: تمام الخمس المنقسم إلى سهمه لله وسهم السادة، ضرورة أن طيب الولادة المقصود من التحليل لا يحصل إلا بذلك، فقد يستشكل في تطبيق هذا على القواعد، من حيث إن إباحتهم - عليهم السلام - بالنسبة إلى سهم السادة تصرف في حق الغير فيمكن أن يقال:

أولاً: لهم - عليهم السلام - الولاية المطلقة على الأموال والنفوس .
وثانياً: يمكن أن يقال ولاية تمام الخمس إلى جنابه لله والسادة عياله وموظفون منه.

الثاني: لا إشكال أيضاً في أن مقدار الخمس المباح يصير ملكاً للمباح له ويتصرف فيه التصرفات المتوقفة على الملك .
فتارة يشكل بأن المباح والمباح له غير موجودين حال الإباحة فكيف يتصور هذه الإباحة.

وأخرى لو سلمنا، فغايتها إباحة التصرفات وكيف يفيد الملك .
وثالثة: سلمنا، لكن اللازم كون الملكية لخصوص طائفة الشيعة، نظير الملكية في الأراضي المفتوحة عنوة التي هي لجماعة المسلمين ولا يرتبط بأشخاصهم.

والكل ضعيف، أما الأول: فلأننا قد تصورنا ملك الوقف للبطون اللاحقة المعدومة حال الانشاء، وعين ما به تصورتم هناك جار هنا، فنقول: المنشئ إنما لاحظ ظرف وجود المباح والمباح له وأنشأ الإباحة في هذا اللحظ. وبهذا يندفع

الاشكال الأخير أيضاً .

وأما الوسط: فعلى ما اخترنا سابقاً في شراء العين المتعلقة للخمس من صحة المعاملة والمحجورية في التصرفات، ساقط من الأصل إذ المقصود في هذه الاخبار رفع تلك المحجورية وتجويز التصرفات.

المسألة الثالثة: موضوع الخمس في الأرباح

أما ربح الكسب فكما يستفاد من بعض الأخبار.

وأما الفائدة المستفادة ولو بغير طريق الكسب فكما يستفاد من آخر.

وأما الفائدة ولو حصلت بغير استفادة الإنسان فكما يستفاد من ثالث.

وعلى كل تقدير هنا اشكال لا بد من حله.

أما على الأول والثاني، فهو أنه لا إشكال في أن الكسب الواحد، كالخياطة

مثلاً يلاحظ تمام أفراده المجتمعة في السنة والخسران الحاصل من بعضها يجبر

بالربح الحاصل من الآخر، والباقي بعد الجبران يعدّ فائدة وربحاً لكسب الخياطة.

وهكذا سائر أنواع الكسب.

فهل الحال في الكسبين المختلفين نوعاً مثل الخياطة والتجارة أيضاً ذلك،

فلو كان للشخص كلا هذين النوعين وحصل له في عرض السنة خسران مائة

تومان مثلاً من ناحية أحدهما، وربح المائة من ناحية الآخر، فهنا أيضاً يلاحظ

الجبر فيقال: إنه لا ربح له في كسبه ولا خمس عليه، أو لا جبر هنا، ويقال هنا ربح

و ضرر، والأول متعلق للخمس.

وأما على الأخير، فلا اشكال في الجبر في الكسبين المختلفي النوع إذ فائدة

السنة لا تحسب إلا بعد الجبر المذكور. نعم إذا أضيفت الفائدة إلى الكسب فقليل:

ربح كسب السنة جاء فيه الاشكال المتقدم، ولكن على هذا أيضاً يقع الاشكال فيما إذا تلف بعض الأموال بتلف سماوي مثل الفرق والحرق والموت والسرقة ونحو ذلك، فهل يجبر هذه التقصانات الحادثة في المال، و بعد جبرانها لوبقي شيء يسمى باسم الفائدة؟ أو يقال: إنه ضرر وفائدة ولاوجه لاحتساب الأول من الثاني وجبره به؟

يظهر من العروة الوثقى المفروغية عن عدم الجبر في التلف الوارد على بعض المال مما ليس من مال التجارة .

والتفصيل في التلف والخسارة الواردين على مال التجارة أو الزراعة أو سائر أنواع الكسب، بين ما إذا كانا في فرد من نوع والربح في فرد آخر من هذا النوع فالجبر أقوى . وكذلك في ما إذا كانا في صنف من نوع والربح في صنف آخر فاختار الجبر خصوصاً مع الخسارة بعد ما احتاط بعدمه . وبين ما إذا كانا في نوع كالتجارة وكان الربح في نوع آخر كالزراعة فقوى فيه عدم الجبر خصوصاً في صورة التلف .

قال شيخنا الأستاذ - دام أيام افاداته الشريفة -: ما ذكره - قدس سره - مبني على أن يكون موضوع الخمس، الفائدة الحاصلة من الاكتساب أو من مطلق العمل الاختياري، بناءً على ما ذكروا من أن الأول مختص بما إذا قصد الفاعل الارتزاق أو ازدياد المال، فلا يشمل الاصطياد الصادر للنتزه كاصطياد السلاطين .

لكن يرد عليه أولاً: إن قولنا الخمس في غنائم السنة أو في مكتسبات السنة إما يلحظ فيه الكل على نحو الاستفراق، وإما على نحو مجموع الافراد . وبعبارة أخرى مخرج المؤنة الذي من فوائد العمل الاختياري أو الاكتساب إما يجعل كل شخص شخص من فوائد الاكتساب أو الأعمال، وإما يجعل مجموع هذه الأشخاص الواقعة بين مبدأ السنة ومنتهاها بوصف الاجتماع .

فعلى الأول: لاوجه لجبر خسارة معاملة بربح أخرى ولو كانا فردين لصنف واحد، فلو ربح في شخص معاملة ربحاً يزيد منه بعد وضع مؤنة السنة زيادة، ولكن خسر أو تلف من رأس ماله في المعاملة الأخرى الواقعة في ذلك اليوم مثلاً من صنف الأولى ما يوازي أو يزيد على نفعه في الأولى يجب عليه الخمس في تلك الزيادة.

وعلى الثاني: لابد من ملاحظة الجبر ولو كان التلف أو الخسارة في رأس المال من التجارة والربح الجابر في رأس المال من الزراعة، فما وجه تفكيكه - فنفسه - بين الصنفين والشخصين وبين النوعين. نعم، بحسب التصوير يمكن أن يلاحظ الكل استغراقاً ويلاحظ الاستغراق بالاضافة إلى الأنواع دون الأشخاص أو الأصناف، لكنه مجرد تصوير لا يوافق ظاهر اللفظ، لأن الظاهر في مثل كل حيوان ونحوه إما ملاحظة استغراق الوجودات، وإما ملاحظة المجموعية فيها أيضاً. أما ملاحظة أحد الأمرين بالاضافة إلى الأنواع فخلاف الظاهر.

و ثانياً: لاوجه لتخصيص الموضوع بفوائد الاكتساب أو مطلق العمل الاختياري بعد أن في الأخبار ذكر مطلق الفائدة أيضاً وهو أعم منهما، أو يشمل العائدات التي تحصل بلا سعي من الانسان كسمن الفرس المتخذ للركوب أو نمو الشجر المتخذ للتنزه ونحو ذلك.

والأولان وإن كانا مذكورين في الأخبار أيضاً بل في الآية بناءً على ما فسرنا في الأخبار، إلا أنه ليس المقام من حمل المطلق على المقيد لقوة احتمال أن يكون وجه التخصيص لكونه غالب الأفراد وليست الغلبة على حد يوجب انصراف المطلق أيضاً، بل قد ذكر في عداد المثال لمطلق الفائدة في بعض الأخبار الجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، والمال الذي يؤخذ ولا يعرف له صاحب.

وحيثئذ نقول: لو لم يكن إلا عنوان الفوائد لقلنا بتعلق الخمس حتى بالفائدة التي تحصل من شخص تجارة، ولم نقل بجبرها للخسارة الحاصلة من شخص آخر منها، وذلك لصدق أنه أفاد فائدة. نعم، لو أضيفت إلى اليوم فقيل فائدة اليوم لما يصدق، لكن الغرض أنه ليس إلا عنوان الفائدة.

ولكن ورد أن الخمس بعد اخراج المؤنة، والمتبادر من هذه اللفظة ولو لم يصرح في الأخبار هو مؤنة السنة، فلاحظ رواية علي بن محمد بن شعجاع النيشابوري، أنه سأل أبا الحسن عليه السلام عن رجل أصاب من ضيعته مائة كَرٍّ من الحنطة ما يزكي، فاخذ منه العشر عشرة أكرار وذهب منه بسبب عمارة الضيعة ثلاثون كراً وبقي في يده ستون كراً ما الذي يجب لك من ذلك؟ وهل يجب لأصحابه من ذلك شيء؟ فوقع عليه السلام: «لي منه الخمس مما يفضل من مؤنته»^(١).

فإن من المعلوم أن من يأخذ الغلة من الضيعة إنما يبيتها لمؤنة السنة فقله عليه السلام: «من مؤنته»، يتبادر منه مؤنة السنة.

فيتحصل من ضم ما يستفاد من هذا الخبر إلى ما يستفاد من أخبار الفائدة أن الخمس متعلق بالفوائد بعد اخراج مؤنة السنة منها.

وحيثئذ فلو كان كل شخص شخص من الفائدة بحيث أمكن اخراج مؤنة السنة منها، لكان الأمر كما تقدم أيضاً من عدم الجبر حتى في خسارة شخص وفائدة شخص آخر من تجارة واحدة. ولكن الأمر ليس كذلك لعدم وفاء كل واحد واحد بمؤنة السنة ولو فرض اتفاقاً وفاء فائدة حاصلة من شخص واحد من التجارة بمؤنة السنة، فهو في غاية الندرة، وهذا أعني غلبة عدم وفاء الأشخاص موجب لانصراف الفائدة إلى فوائد السنة، إذ ليس بعد إلغاء اشخاص

١- الوسائل: الجزء ٦، الباب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٣٤٨، ح ٢.

الفائدة شيء آخر منصرفاً إلا هذا.

ففائدة ستة أشهر ونحوها وإن كان ليس وفاؤها نادراً لكن لا ينصرف هو من العبارة، أعني قولنا الخمس في الفوائد بعد اخراج فيكون المتحصل بعد هذا الانصراف أن الخمس في فوائد السنة بعد اخراج مؤنة السنة بحيث لوحظت مجموع فوائد السنة من حيث المجموع .

و حينئذ نقول: كما أنك لو سافرت فوصل إليك مائة تومان وذهب منك في الطريق أيضاً مائة تومان لا يصدق في حقك أنك استفدت من سفرك شيئاً. كذلك من دخل في السنة وله ملك مائة تومان فحصل له في أثنائها مائة أخرى وتلف من بعض أمواله في أثنائها أيضاً مائة، فبعد انقضاء السنة لا يصدق في حقه أنه واجد فائدة السنة فإن الفائدة عبارة عن زيادة ما يملك ويعبر عنه في الفارسية به (سرافت) ولا يصدق هذا المعنى في المثال .

نعم، يصدق أنه ربح في تجارته إذا كان التلف في غير رأس ماله ولكن لا يصدق في حقه ربح السنة وقد فرضناه عنواناً في الباب .

هذا حاصل ما استفدناه من شيخنا الأستاذ - دام إقامته - فخذوه وكن من الشاكرين .

المسألة الرابعة: في بعض من الكلام فيما يتعلق بالمؤنة وفيه أبحاث:

الأول:

اعلم أن مؤنة التحصيل خروجه مقوم للفائدة، فمن بذل في طريق التحصيل مائة وحصل مائة لا يصدق أنه وصل إليه الفائدة، وإنها يصدق إذا

حصل ما زاد على المائة، فاخراج هذا القسم غير محتاج إلى التماس الأدلة .

نعم، مؤنة الشخص وما يصرفه في معاشه وأمور معيشته يحتاج إلى ذلك، أو يصدق في حق من وجد فائدة المائة وصرفها في معيشته أنه نال فائدة المائة؟ وهذا القسم قد ورد في الأخبار تقديمه على الخمس واعتبار الخمس بعد استثنائه من الفائدة.

والرواية المتقدمة وإن كانت في نفسها قابلة للحمل على مؤنة التحصيل، ولكن لا بد من حمله على مؤنة الإنسان بقريئة رواية أبي علي بن راشد حيث إن فيه: قلت: «فالتاجر عليه والصانع بيده؟ فقال: إذا أمكنهم بعد مؤنتهم». ومن المعلوم أن الصانع بيده ليس له مؤنة التحصيل فالمؤنة في حقه ليس إلا القسم الثاني مضافاً إلى التصريح به في مكاتبة الهمداني فإن فيها: «عليه الخمس بعد مؤنته ومؤنة عياله و بعد خراج السلطان».

مركز تحقيق كتاب توتير علوم اسلامی

البحث الثاني:

هل العام الذي اعتبر اخراج مؤنته قمری أو شمسی؟ قال شيخنا الأستاذ - دام أيام افاداته - المرتكز في أذهان كل من يريد جمع المؤنة، هو النظر إلى الفصول الأربعة، فلو طابق أول المحرم مثلاً أول الحمل، فالإنسان الذي يصدد جمع المؤنة يلاحظ المؤنة من أول المحرم إلى أول الحمل الآتي لأنه يلاحظ إلى أول المحرم الآتي حتى تكون عشرة أيام آخر بعده الواقع بينه وبين أول الحمل بلا مؤنة.

وأيضاً المؤنة عبارة عن لوازم المعيشة، وكل فصل إنما يقتضي نوعاً خاصاً من اللوازم، فكل من يريد ترتيب اللوازم من غير فرق بين العرب والعجم والترك وغيرهم إنما يلاحظ ويقدر المؤنة على حسب ترتيب الفصول، ولا ربط لهذا المقام

إلى تحقيق أنّ لفظة العام و الحول في العربية وما يرادفها في اللغات الأخرى عبارة عن أي القسمين.

إذ قد عرفت أنّ هذه الاستفادة إنّما هي من انصراف لفظ المؤنة وإلا فليس في الاخبار ذكر لفظ السنة وما يرادفها.

نعم، في مكاتبة ابن مهزيار الطويلة ذكر لفظ العام في قوله ﷺ : وأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، لكنه وارد في مقام أنّ ما أسقطه عنهم من الخمس إنّما هو في غير الفوائد، وأما هي فيوجبها عليهم في جميع الأعوام ولا نظر لها إلى سنة المؤنة وأنها هلالية أو شمسية.

ثم لو فرض الشك فحيث إنّ المخصص منفصل يكون المرجع اطلاقات وجوب الخمس، وإن كان الأصل الأولي هو البراءة. وحيث قد تقتضي جعلها هلالياً وقد تقتضي شمسياً. فالأول فيما إذا حصل ضرر في العشرة الزائدة في الشمسي، فلو أخذت شمسياً لأبد من الجبر، ولو أخذت قمرياً فلا جبر لأنه من السنة اللاحقة. فالاطلاقات تقتضي عدم الجبر.

و الثاني: فيما إذا حصل الربح في هذه العشرة والضرر فيما بعدها، فعلى الهلالي يجبر، وعلى الشمسي لا جبر فالاطلاق يقتضي الشمسية.

البحث الثالث:

لو كان عنده مال لاخمس فيه بأن لم يتعلّق به أو تعلق وأخرجه، ففي وجوب اخراج المؤنة منه أو من الربح أو منهما أوجه، بل قيل أقوال. لا اشكال أنّ مقتضى الأصل الأولي هو الوسط كما أنّ مقتضى الثانوي هو الأول لأنّ المرجع عند إجمال

دليل المؤنة هو اطلاقات الخمس كما عرفت، وأما مقتضى الدليل فقد اختار شيخنا المرتضى - قسره - في المقام تفصيلاً، قال - قسره -:

والتحقيق أنه إن كان المال الآخر مما يحتاج إليه في الاكتساب كرأس المال في التجارة وما يحتاج إليه في الزراعة، فلا ينبغي الإشكال في عدم كون المؤنة منه.

وكذا لو كان مما لا يحتاج ولكن لم تجر العادة بالانفاق كدار لا يحتاج إليها وكالزائد عن مقدار الحاجة من رأس المال، فالظاهر أنه كذلك أيضاً.

وإن كان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة كمقدار الخنطة والادام أو نحو ذلك، فالظاهر عدم وضع ما يقابله من الربح من المؤنة غير ما يحتاج إليه مما عدا ذلك، ولذا يكتفى بالدار الموروثة ونحوها.

وإن لم تجر عادة في صرفها ففيه إشكال، نظراً إلى أن جميع ما ذكر للقول الأول (يعني اطلاق اخبار المؤنة الظاهرة في خروجها من الربح) لا يخلو عن مناقشة لقوة احتمال ورود الجميع مورد الغالب من الاحتياج إلى أخذ المؤنة من الربح، فالتمسك بمثل هذه الاطلاقات في الخروج عن اطلاقات الخمس لانهصار المأخذ فيه مشكل. انتهى كلامه رفع مقامه.

قال شيخنا الأستاذ - دام أيام افاضاته - : لا إشكال في الأقسام الأخر غير القسم الأخير، فليست المؤنة من رأس المال للتجارة. وكذا في مثل الدار والعقار الغير المرسوم بيعها وصرف ثمنها في المؤنة، فمع وجودها يحسب المؤنة من الأرباح. كما أنه لو لم يكن من رأس المال وكان مما جرت العادة بصرفه في المؤنة لا يبقاؤه وصرف مقابله من الربح في مكانه وذلك كالخنطة والادام واللباس والدار وغير ذلك من سائر المؤن الموجودة من بقية السنة الماضية، فلا يجوز وضع مقابله من الربح، بل يوضع غير ذلك من المؤن المعطلة الغير الحاصلة.

وأما القسم الأخير، أعني المال الآخر الغير المحسوب من رأس المال الذي لم تجر عادة لابانفاقه في المؤنة كالقسم الثالث، ولا بعدم انفاقه كالوسط كالنقود التي يذخرها الانسان ولا يشغلها بالكسب، فما ذكر فيه - سر سر - من الاشكال من عدم انصراف اطلاق قولهم «الخمس بعد المؤنة» إلا للصورة التي انحصر المخرج للمؤنة في الربح، فمثل هذه الصورة تبقى تحت اطلاقات الخمس محل اشكال .

إذ أولاً: لانسلم غلبة ذلك من التجار والصناع خصوصاً في الصناعات الذين ليس لكسبهم رأس مال، حيث إنه كثيراً ما يكون النقود الغير المشغولة بالكسب موجودة عندهم. وبالجمله ليس هذا من الندرة بمثابة لا ينسب من القول المذكور هذا القسم إلى الذهن.

وثانياً: سلمنا الغلبة ولكنها لا تفيد، لأن غلبة الوجود غير موجبة للانصراف.

ثم إنه - سر سر - في ذيل كلامه ذكر: أنه لو اختار المؤنة كلاً أو بعضاً من المال الآخر الذي لا خمس فيه فليس له الانداز من الربح. و ما تقدم من اختيار اخراج المؤنة من الربح فمعناه جواز الاخراج من الربح لاستثناء مقابل المؤنة من الربح، وإن أخرجها من غيره أو اسقطها مسقط تبرعاً أو تركها الشخص تقطيراً وقولهم إن الخمس فيما يفضل معناه ما يفضل عما ينفقه فعلاً لا ما عدا مقابل المؤنة.

قال شيخنا الأستاذ - دام أيام افادته: - إنه - سر سر - وإن أجاد في جعل المؤنة ما يصرفه الإنسان في مصارفه فعلاً دون مقدار ما يحتاج إليه وإن لم يصرف، لكن لم يعتبر فيه كون الصرف الفعلي من شخص هذا المال المتعلق للخمس.

نعم، ما ذكره - سر سر - متين في صورة انفاق الغير إما تبرعاً وإما لوجوب نفقته عليه، فإن هذا الشخص يعدّ عرفاً بمن لا مؤنة له حتى يخرج عن ربح كسبه

وفائدة سته. وأما الانفاقات الصادرة من نفسه من ماله الآخر الذي قلنا: لا يجب ابتداء صرفها في المؤنة كرأس المال والدار الزائدة، فليست على هذا المنوال، فالمصارف الفعلية يجب أن تخرج من الفائدة من غير فرق بين انفاق مثل ذلك فيها وانفاق الفائدة.

البحث الرابع:

المراد بالمؤنة كما عرفت: ما يصرف في الحوائج فعلاً دون مقدار ما يحتاجه الإنسان، فلو أذخر بعضه وقتر على نفسه لم يحسب له: قال شيخنا الأستاذ - دام إلهامه -: هذا فيما يمضي وقته بالتقتير كالأكل والمشرب والملبس واضح، كما أن عدم صدق الفائدة في بعض المؤن الباقي وقتها واضح، وذلك مثل ما لو استدان مائة مثلاً واشترى بها أجناساً وجعلها رأس مال تجارته، فكانت هذه الأجناس آخر السنة بعينها موجودة. مركز تحقيق تكاميل علوم إسلامي

وكذلك لو لم يصرف ما اقترضه في شيء و كان عين المائة موجودة .

وكذلك لو عاوضه بشيء آخر بدون حصول ربح .

وكذلك لو صرفه في مؤننه ولم يبق ما قابله ولكن كان اكتسابه متوقفاً على صرف ما اقترض في معاشه .

ففي جميع هذه الصور يجب الاستثناء من جهة عدم صدق الفائدة بدونه .

أما في الأخيرة فلأنه من مؤنة التحصيل التي قلنا: إن خروجها مقوم للفائدة.

وأما في الصور الثلاث فلأن معادها ومقابلها ثابت، وما كان هذا شأنه لا يسمى فائدة وكذا الكلام في الدين الذي استدانه إلى آخر السنة... ولم يكن عينه

ومقابلته موجوداً ومصرفاً في مؤنه الاكتساب وكذا مؤنة الحج الذي ترك عصباناً فهل عند انقضاء العام يحسب ذلك من المؤنة و منافياً لصدق الفائدة أو لا؟ أو هنا تفصيل لا يبعد أن يقال في الدين الذي أخر أدائه إلى آخر العام مع بنائه على الأداء، وكون الدائن أيضاً غير رافع اليد عن دينه، فإنه مناف لصدق اسم الفائدة فمن حصل في أثناء الحول مائة، واستدان أيضاً مائة و أخر أدائه إلى أن انقضى الحول وكان في معرض الأداء عن قريب، لا يقال إن له ربح السنة، فإن المائة التي حصلها وإن كانت ملكاً له شرعاً وعرفاً، لكنه بنظر العرف ليس ملكاً تاماً مستقراً، بل يروونه ملكاً للدائن ويرون المديون صفر اليد في المثال عن فائدة السنة.

ولا يقاس هذا بالفائدة مع وجود المصارف، فإنها ملك مستقر يلزم عندهم انفاقها في تلك المصارف بخلاف الفائدة مع وجود هذا الدين، فلأنهم يروونه مال الناس عارية في يد هذا الشخص. والحاصل أنه بحسب الدقة يقال: إنه قد استفاد الفائدة، غاية الأمر، في ذمته أيضاً دين، ولكن بالمساحة العرفية لا يصدق عليه اسم الفائدة. وقد قرر في محله أن المفاهيم المتعلقة للأحكام منزلة على المصاديق العرفية، كما أن الألفاظ محمولة على المفاهيم العرفية، ألا ترى حمل الدم على ما يراه العرف مصداقاً الخارج منه اللون مع أن هذا الاختلاف بين العقل والعرف ليس في مفهوم الدم، بل في مصداقه. وأما الدين الذي ليس بناء المديون على أدائه أو ليس بناء الدائن على أخذه كمهور النساء، فهو وإن كان من عام الاكتساب لا يعد مضرراً لصدق اسم الفائدة عرفاً.

وكذلك ما كان صرف تكليف شرعي بصرف المال كمؤنة الحج، فوجوبها لا ينافي صدق الفائدة عرفاً.

فحال هذين القسمين حال المؤن التي قُتِرَ على نفسها ومضى وقتها في أنه لا يحسب له، فيجب الخمس قبل اخراج مقدارها بخلاف القسم الأول، حيث

إن إخراجهم مقوم لصدق الفائدة.

ثم لا إشكال في أن أداء الدين الذي استدانه في عام الفائدة يكون من المؤنة ومستثنى من الربح.

وأما الدين السابق على عام الفائدة فإن لم يتمكن من أدائه إلا في هذا العام كان كالمقارن. وكذلك لو تمكن وعجز ثم تمكن في هذا العام.

وإن تمكن ولم يؤد عصياناً وبقي تمكنه إلى هذا العام احتمل أن يقال إنه أيضاً كالمقارن، لأنه فعلاً مكلف بالأداء.

غاية الأمر، وجود هذا التكليف في السابق أيضاً، ويحتمل السابق أنه لا يعد من مؤنة هذه السنة وإن وجب إخراجها فيها.

وحيث قد يقال: اطلاق ما دل على أن الخمس في كل فائدة قد شمل فائدة السنة الأولى واللاحقة كليهما، ودليل أن الخمس بعد المؤنة قد أخرج منه فائدة السنة الأولى عند صرفها في أداء الدين الحادث فيها، وشموله لفائدة اللاحقة عند صرفها في أداء ذلك الدين الباقي إلى هذه السنة غير معلوم، والمقيد المجمل إذا كان منفصلاً فالمرجع هو المطلق فيكون اطلاق دليل الخمس محكماً.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فهرس المواضيع

الصفحة

الموضوع

٥	القول في الربا
٥	الربا في القرض وذكر رواياته
١١	الكلام فيما يستفاد من أخبار الربا في مقامات
١١	المقام الأول: في أن الزيادة في القرض ربا
١٣	المقام الثاني: في أن التحريم هنا موجب للفساد بالنسبة إلى الزائد
١٤	المقام الثالث: في أن الزيادة المعطاة بدون الشرط هبة أو من باب الإيفاء
١٤	المقام الرابع: في حكم النفع للمقترض
	المقام الخامس: في بيان عدم الفرق في اشتراط النفع بين كونه في عقد القرض
١٦	أو في عقد لازم آخر
١٩	الربا في المعاملة وذكر رواياته
٢٦	الكلام فيه في مقامات: الأول في اعتبار اتحاد الجنس في الربا
٣٠	المقام الثاني: في بيان المراد من الزيادة الممنوعة
٣١	المقام الثالث: في بيان اعتبار النقد في معاملة الربويين
٣٢	المقام الرابع: في بيان عدم الربا في غير المكيل و الموزون

المقام الخامس: في أن الربا يختص بالبيع أو يجري في المعاوضات كلها ٣٨

المقام السادس: في بيان الموارد التي استثنى من حرمة الربا ٣٩

٤٥ من المكاسب المحرمة: الرشوة

روايات الباب ٤٥

مقامات الكلام في الرشوة: الأول: في معنى الرشوة ٥٠

المقام الثاني: في بيان حكم ما يأخذه القاضي ٥٦

المقام الثالث: في حرمة دفع الرشوة كأخذها ٥٩

المقام الرابع: في أن الرشوة في غير الحكم كالرشوة في الحكم أم لا ٦١

٦٣ و من المكاسب المحرمة: معونة الظالمين

روايات الباب ٦٣

مقامات الكلام في معونة الظالم: الأول: في بيان المراد من معونة الظالم ٧٩

المقام الثاني: في بيان حكم الولاية من قبل الجائر ٨٢

المقام الثالث: في بيان جواز قبول الولاية لراكه الجائر عليها ٨٨

المقام الرابع: في بيان المراد من الظالم في هذا البحث ٩٣

٩٧ و من المكاسب المحرمة: تصوير ذوات الأرواح

روايات الباب ٩٧

مقامات الكلام في التصوير: الأول: فيما يستفاد من الأخبار ١٠٢

المقام الثاني: في بيان المراد من التصوير ١٠٥

المقام الثالث: في بيان حكم ما اذا حصلت الصورة بعمل اثنين ١٠٧

المقام الرابع: في بيان حكم ابقاء الصورة بعد تصويرها ١١٠

ومن المكاسب المحرمة: الغش

- ١٢١ روايات الباب
١٢١ مقامات الكلام في الغش: الأول: في بيان المراد من الغش
١٢٥ المقام الثاني: في أن البيع مع الغش صحيح أو فاسد
١٣٢

و من المكاسب المحرمة: السحر

- ١٤١ روايات الباب
١٤٢ مقامات الكلام في السحر: الأول: في بيان عدم الاختلاف السنخي بين
السحر والمعجزة
١٤٧ المقام الثاني: في تعريف السحر والمراد منه
١٤٨ المقام الثالث: في بيان عدم اختصاص حرمة السحر بصورة وجود مسحور
١٥٢

من المكاسب المحرمة: الغناء

- ١٥٥ روايات الباب
١٥٥ مقامات الكلام في الغناء: الأول: في بيان حرمة مطلق الغناء سواء تحقق
في كلام حق أو باطل
١٦٢ المقام الثاني: في بيان المراد من الغناء المحرم
١٦٥ المقام الثالث: في الجمع بين الأخبار المطلقة والمقيّدة
١٦٩ المقام الرابع: في ما استثنى من تحريم الغناء
١٧٤ المقام الخامس: في حكم الاستماع إلى الغناء والسماع له
١٧٥

من المكاسب المحرمة: الغيبة

- ١٧٩ روايات الباب

مقامات الكلام في الغيبة: الأول في أن الغيبة من المجعولات الشرعية

- ١٩٣ فيؤخذ تعريفها من الشرع
- ٢٠٢ المقام الثاني: في بيان بعض الموارد المشكوكة
- ٢١٠ المقام الثالث: في كفارة الغيبة
- ٢١٥ المقام الرابع: في المستثنيات عن حكم الغيبة
- ٢٣١ المقام الخامس: في بيان حكم استماع الغيبة وأنه في عرض الغيبة أو في طولها
- ٢٣٥ المقام السادس: في حكم الشبهة الموضوعية
- ٢٤٤ المقام السابع: في حكم استماع الغيبة بقصد صحيح

من المكاسب المحرمة

- ٢٤٧ التكسب بما يجب على الإنسان فعله
- ٢٤٨ مقامات الكلام فيه: الأول: في بيان عدم المنافاة بين الوجوب والملكية
- ٢٥٣ المقام الثاني: في بيان تصوير العبادة على وجه النيابة
- ٢٦٠ المقام الثالث: في بيان تصحيح الاجارة في العبادة عن الغير

رسالة الخمس

- ٢٦٩ مسائل متعلقة بالخمس
- ٢٦٩ المسألة الأولى: في أن الخمس في الأرباح متعلق بالذمة أو العين
- ٢٦٩ المسألة الثانية: في حكم مال انتقل ممن لا يعتمد وجوب الخمس إلى الشخص
- ٢٧٧ تنبيهان في أن التحليل شامل لتام الخمس و في أن الخمس المباح يصير ملكا للمباح له
- ٢٨٥

- المسألة الثالثة: موضوع الخمس في الأرباح ٢٨٦
- المسألة الرابعة: في بعض من الكلام فيما يتعلق بالمؤنة وفيه أبحاث: ٢٩٠
- البحث الأول: في حكم مؤنة تحصيل الربح ٢٩٠
- البحث الثاني: في أن العام في مسألة الخمس قمري أو شمسي ٢٩١
- البحث الثالث: في أنه لو كان عنده مال لا خمس فيه فهل يجب اخراج
المؤنة منه؟ ٣٩٢
- البحث الرابع: في بيان المراد من المؤنة ٢٩٥



مركز تحقيق كتاب توير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

