منهاج الفقاهة

التعليق على مكاسب الشيخ الأعظم

المحقّق الفذّ آية الله العظمىٰ

السيّد محمّد صادق الحسيني الرُّوحاني

مدّ ظلّه العالي

الجزء الثاني

موسوعة الإمام الروحاني

منهاج الفقاهة

الجزء الثانی

✓تاریخ النشر: ⮜ ۱۴۳۱ هـ. ق = ۱۳۸۹ هـ. ش = ۲۰۱۰ م

✓الطبعة: ⮜ السادسة (الاولیٰ من الناشر)

✓الکمیة: ⮜ ۳۰۰۰ نسخة

✓الصفحة: ⮜ ۴۳۲

✓المطبعة: ⮜ دژ

✓الناشر: ⮜ کلبه‌شروق-ایران: قم‌المقدسه (تلفاکس::۷۷۴۱۴۲۳)

✓الشابک: ⮜ ۹۷۸-۹۶۴-۷۲۵۵-۱۱-۰

✓السعر: ⮜ ۲۴۰۰۰ تومان (سعرالمجموعة)

روحانی، محمدصادق، ۱۳۰۳ ـ شارح
منهاج‌الفقاهه: التعلیق علی مکاسب الشیخ الاعظم / السید محمد صادق الحسینی الروحانی. ـ قم: کلبه شروق، ۱۴۳۱ ق. = ۲۰۱۰م. = ۱۳۸۹
۶ج.
ـ. (دوره) ۹۷۸-۹۶۴-۷۲۵۵-۰۹-۷
×××(ج. ۲) ۹۷۸-۹۶۴-۷۲۵۵-۱۱-۰
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتاب حاضر شرح کتاب «المکاسب» شیخ مرتضی انصاری است.
مندرجات: ج. ۱ ـ ۲. المکاسب المحرمه. ـ ج. ۳ ـ ۴. البیع. ج. ۵ ـ ۶. خیارات.
۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق. المکاسب ـ نقد و تفسیر. ۲. معاملات (فقه). ۳. خرید و فروش (فقه). ۴. کسب و کار حلام (فقه). الف. انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۲۱۴ ـ ۱۲۸۱ ق. المکاسب. شرح. ب. عنوان: المکاسب. شرح
BP ۱۹۰ / ۱ / ۸ الف م ۷۰۲۴ ۲۹۷/۳۷۲۲
۱۳۸۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابعة عشر: الغيبة حرام بالأدلّة الأربعة، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾ [1]، فجعل المؤمن أخاً، وعِرضه كلحمه، والتفكّه به أكلاً، وعدم شعوره بذلك بمنزلة حالة موته.

حرمة الغيبة

١. **الرابعة عشرة:** الغيبة حرام بالأدلّة الأربعة، ويدلّ عليه من الكتاب قوله تعالى: **﴿وَلاَ يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾**[(١)].

تقريب الاستدلال بهده الآية الشريفة إنّما يكون من وجوه:

الأوّل: اشتمالها على النهى عن الاغتياب، وظاهر النهى هو الحرمة.

الثاني: إنّ الله تعالى جعل المؤمن أخاً، لأنَّ المؤمنين إخوة، وشبّه عِرض المؤمن باللّحم لانتقاصه بالتفكّه به، كما أنّ اللّحم ينتقص بالأكل، وشبّه التفكّه به بالأكل، أي شبّه التفكّه بهتك عرضه بأكل الميتة، إمّا لأنّه يأكل الجيف في الآخرة كما في بعض النصوص، أو لتشبيه المغتاب (بالكسر) بالكلاب والسباع كما في بعض النصوص الأُخر.

ولا ريب في أنّ التشبيه إنّما يكون بلحاظ الحكم، وهو الحرمة، ويؤكّده تصدير هذه التشبيهات بالإستفهام الإنكاري، الدالّ على قبح صدور هذا العمل.

وبعبارة أُخرى: إنّه يدلّ على أنّه كما يشمأزّ الإنسان عن أكل لحم أخيه الميّت، لابد وأن يشمأزّ عن اغتيابه.

الثالث: قوله تعالى **﴿فَكَرِهْتُمُوهُ﴾** فإنّ مفاده أنّه كما تكرهون أكل لحم الأخ، كذلك لابدّ وأن تكرهوا اغتيابه، أي تجتنبوا عنه، ولكن جَعْلُ هذا من تتمّة الوجه الثاني أولىٰ من جعله وجهاً مستقلّاً.

---

(١) سورة الحجرات، آية ١٣.

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ [١].

وقوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبُّ اللّهُ الجَهْرَ بِالسُّوءَ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾ [٢].

---

١. وقوله تعالى: ﴿**وَيْلٌ لِكُلِّ هَمَزَةٍ لُمَزَةٍ**﴾[(١)].

تقريب الاستدلال به: إنّ المراد بالأولى المغتاب (بالكسر) وبالثانية الطعّان، وعن ابن عبّاس: (أنّ المراد بالثانية المغتاب، والمراد بالأُولى الطعّان).

وعلى كلّ تقدير، دلالته على الوعيد للمغتاب ظاهرة، وحيث أنّ ثبوت العقاب مستلزم لكون الفعل حراماً، فبثبوته يُستدلّ على الحرمة.

وفيه أوّلاً: إنّه قيل في معناهما وجوهٌ أُخر:

منها: أنّ الهُمَزة هو الذي يؤذي جليسه بسوء لفظه، واللُّمَزة هو الذي يكسر عينيه على جليسه، ويؤمي بطرفيهما ويشير برأسه إليه.

ومنها: أنّ الهُمَزة هو الذي يهمز الناس ويضربهم بيده، واللُّمَزة هو الذي يلمزهم بلسانه وعينه.

ومنها: أنّ المراد بهما كثير الطعن على غيره بغير حقّ، سواء كان في الغياب أم الحضور، وسواء كان باللّسان أم بغيره.

وحيث أنّه على هذه التفاسير لا تدلّ الآية على حرمة الغيبة، فتكون مجملة فلا يصح الاستدلال بها.

وثانياً: إنّ الهُمَزة على التفسير الأوّل، واللُّمَزة على التفسير الثاني ليس هو المغتاب (بالكسر) بل الذي يعيبك على ظهر الغيب، والنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه، إذ هذا المعنى يشمل ذكره أخاه بما ليس فيه، والغيبة أيضاً أعمّ من جهة عدم اختصاصها بما إذا كان المغتاب في مقام التعييب.

٢. وقوله تعالى: ﴿**لاَ يُحِبُّ اللّهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**﴾[(٢)].

وتقريب الاستدلال به: إنّ الغيبة هي الجهر بالسوء المتعلّق بالأخ المؤمن، والآية تدلّ على أنّ الله لا يريد وقوعها من غير المظلوم، ولازمه الحرمة.

---

(١) سورة الهُمَزَة، آية ٢.(٢) سورة النساء، آية ١٤٩.

وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفٰاحِشَة في الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ**﴾[1].

وفيه أوّلاً: إنّ عدم المحبوبيّة أعمّ من الحرمة. وبعبارة أُخرى: عدم الحبّ والإرادة لا يلازم الحرمة، بل الملازم لها إرادة عدم تحقّق الفعل.

وثانياً: إنّه ليس في الآية الشريفة ما يدلّ على أنّ الغيبة من الجهر بالسوء، بل لا يبعد دعوى أنّ الظاهر منه إرادة القول المنشأ به السوء لا الحاكي عنه، فيكون المراد به الشتم والدّعاء على الغير، ويشهد له المروي في «*مجمع البيان*» عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية: «لا يحبّ الله الشتم إلّا من ظلم».

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ الغيبة من الجهر بالسوء، حتّى بناءً على إرادة القول المنشأ به السوء، فإنّها إظهار ما ستره الله من العيوب، الموجب لهتك المقول فيه وإهانته.

وأمّا الخبر ـ فمضافاً إلى ضعف سنده ـ لا يدلّ على اختصاص الجهر بالسوء بالشتم، وإنّما يدلّ على أنّه أحد مصاديقه، فالعمدة الإيراد الأوّل.

١. وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفٰاحِشَة في الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ**﴾[1].

المراد من الحبّ هو ما انتهى إلى فعل المحبوب، والآية الشريفة إنّما تدلّ على ترتّب العقاب على إشاعة الفاحشة ومن مصاديقها الغيبة، فبالدلالة الإلتزاميّة تدلّ على الحرمة.

ولكن يرد على الاستدلال بها: أنّها ظاهرة في أنّ حبّ شيوع الفاحشة بين الناس بارتكابهم المحرّمات من المحرّمات، فلا صلة لها بالغيبة التي هي إعلام الناس بالفاحشة والعيب المستور.

نعم، قد فسّر في بعض النصوص إشاعة الفاحشة بما يشمل الغيبة.

ففي مرسل ابن أبي عُمير، الذي هو كالصحيح، عن مولانا الصادق عليه السلام: «مَنْ قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أُذناه، فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ...**﴾[2].

---

(١) سورة النور، آية ١٩.(٢) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

ويدلّ عليه من الأخبار مالا يحصىٰ:

فمنها: ما روى عن النبيّ صلى الله عليه وآله بعدّة طرق: «أنّ الغيبة أشدّ من الزنا، وأنّ الرجل يزني فيتوب ويتوب الله عليه، وإنّ صاحب الغيبة لا يغفر له حتّى يغفر له صاحبه» [١].

وعنه صلى الله عليه وآله: «أنّه خطب يوماً فذكر الربا وعظّم شأنه، فقال: إنّ الدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم من ستّة وثلاثين زنية، وإنّ أربى الربا عِرض الرجل المسلم» [٢].

وعنه صلى الله عليه وآله: «مَنْ اغتاب مسلماً أو مسلمةً لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين صباحاً إلّا أن يغفر له صاحبه» [٣].

وعنه صلى الله عليه وآله: «مَنْ اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّة، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالداً في النار وبئس المصير» [٤].

وعنه صلى الله عليه وآله: «كذب مَنْ زعم أنّه وُلِد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة، فاجتنب

وعليه فالآية تدلّ على حرمة الغيبة، وهي وإن كانت أخصّ من المدّعى كما لايخفى، إلّا أنّ الاستدلال بها يتمّ بضميمة عدم القول بالفصل.

١. النبوي[(١)]، وروي في كتب الحديث مع اختلاف مع المذكور في المتن في العبارة.

٢. هذا الخبر[(٢)] لا صلة له بالغيبة، وإنّما يتضمّن بيان حكم التعرّض لعِرض المسلم، وهو مروي في *«تنبيه الخواطر»* أعظم عند الله في الخطيئة.

٣. الخبر مروي في *«المستدرك»*[(٣)] وفيه بدل: (أربعين صباحاً)، (أربعين يوماً وليلة)، ثمّ عدم قبول الصلاة والصوم لا يلازم الحرمة.

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

---

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

(٢) مستدرك الوسائل، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٥.(٣) نفس المصدر، حديث ٣٤.

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

الغيبة فإنّها أدام كلاب النار» [١].

وعنه صلى الله عليه وآله: «من مشى في غيبة أخيه وكشف عورته، كانت أوّل خطوة خطاها وضعها في جهنم» [٢].

ورُوي: «أنّ المغتاب إذا تاب فهو آخر من يدخل الجنّة، وإن لم يتب فهو أوّل من يدخل النار» [٣].

وعنه صلى الله عليه وآله: «إنّ الغيبة حرام على كلّ مسلم، وأنّ الغيبة لتأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب» [٤]**، وأكل الحسنات إمّا أن يكون على وجه الأحباط، أو لاضمحلال ثوابها في جنب عقابه، أو لأنّها تنقل الحسنات إلى المغتاب، كما في غير وأحد من الأخبار.**

ومنها النبوي صلى الله عليه وآله: «يؤتى بأحد يوم القيامة فيوقف بين يدي الرّب عزّ وجلّ، ويدفع إليه كتابه فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهي ليس هذا كتابي، لا أرىٰ فيه حسناتي، فيُقال له: إنّ ربّك لا يضلّ ولا ينسى، ذهب عملك باغتياب الناس، ثمّ يؤتى بآخر ويدفع إليه كتابه، فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: إلهي ما هذا كتابي، فإنّي ما عملت هذه الطاعات، فيقال له: إنّ فلاناً اغتابك فدفع حسناته إليك»، الخبر [٥].

ومنها: ما ذكره «كاشف الريبة» من رواية عن عبد الله بن سليمان النوفلي الطويلة عن الصادق عليه السلام، وفيها عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه كلمة فيحفظها عليه يريد أن يفضحه بها، أُولئك لا خلاق لهم».

وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، أنّه: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعت أُذناه ممّا يشينه ويهدم مروّته، فهو من الذين قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾» [٦].

---

١. في المصدر (اجتنبوا)[١]. ٢. في المصدر في عيب أخيه[٢]. ٣. رواه المحدّث النوري باختلاف في اللّفظ. ٤. رواه المجلسي[٣]. ٥. كذا في النسخ، والظاهر زيادة الخبر[٤].

٦. رواه في *«كشف الريبة»*[٥].

---

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

(٢) المستدرك، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة. (٣) البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٧ حديث ٤٨.

(٤) المستدرك، باب١٣٢، منأبوابأ حكامالعشرة. (٥) الوسائل، باب٤٩، من أبواب مايكتسب به، حديث١.

ثمّ ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر[١]، كما ذكره جماعة، بل أشدّ من بعضها، وعدَّ في غير واحدٍ من الأخبار من الكبائر الخيانة، ويمكن إرجاع الغيبة إليها، فأيّ خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ على غفلة منه، وعدم شعور، وكيف كان، فما سمعناه من بعض من عاصرناه من الوسوسة في عدّها من الكبائر أظنّها في غير المحلّ.

الغيبة من الذنوب الكبيرة

١. **قال المصنّف:** (ثمّ ظاهر هذه الأخبار كون الغيبة من الكبائر).

في تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر، ثمّ في الفرق بين القسمين بدعوى أنّ الكبائر تضرّ بالعدالة، والصغائر لا تضرّ بها كلام محرّر في محلّه.

والمختار: أنّ المعاصي كلّها كبيرة، وإن كان بعضها أكبر من الآخر، ثمّ على فرض وجود القسمين، الأظهر أنّ الصغيرة أيضاً تضرّ بالعدالة.

والكلام في المقام: إنّما هو في أنّه على فرض انقسام المعاصي إلى قسمين:

هل تكون الغيبة من الكبائر، أم من غيرها ؟

فيه وجهان، أقواهما الأوّل، وذلك لأنّ الكبيرة هو الذنب العظيم عند الشارع، وثبوت كونه كذلك إنّما يكون بالتوعيد عليه في الكتاب أو السنّة المعتبرة، أو بالنص على كونه كذلك، أو بجعله أشدّ ممّا ثبت كونه من الكبائر أو مثله أو بترتيب آثار الكبيرة عليه.

وعلى ذلك، فيدلّ على كون الغيبة من الكبائر وجوه:

الأوّل: إنّه تضمّنت الآية الشريفة، وهي آية إشاعة الفاحشة[(١)]، والنصوص[(٢)] المعتبرة، التوعيد على الغيبة.

الثاني: جعلها[(٣)] أشدّ وأعظم من الزنا والربا، ولا إشكال في كونهما من الكبائر، فتأمّل. فإنّه يمكن ردّ هذا الوجه، بأنّ النصوص المتضمّنة لذلك كلّها ضعيف السند، مع أنّ الرواية المتضمّنة لجعلها أشدّ من الزنا علّلت الأشدّيّة فيها بأنّ: (الزاني يتوب فيغفر له،

---

(١) سورة النور، آية ٢٠.(٢) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر.

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

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار إختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن [١] فيجوز اغتياب المخالف كما يجوز لعنه.

والمغتاب لا يغفر له حتّى يغفر له صاحبه)، وهذا التعليل يدلّ على أنّ المراد بالأشدّية، ليس هو الأشدّية في الحكم، بل الأشدّية من حيث ما يوجب رفع الأثر، فهو نظير أشدّية المني من البول لاحتياجه إلى الدلك دونه، مع كون البول أشدّ من حيث النجاسة، والرواية التي توهم تضمّنها لجعلها أشدّ من الربا، قد مرّ عدم دلالتها على ذلك. فهذا الوجه ضعيف.

الثالث: النصوص[(١)] الدالّة على كون الخيانة من الكبائر، والغيبة منها، إذ أيّ خيانة أعظم من التفكّه بلحم الأخ على غفلة منه، مع أنّه يدلّ على كونها منها، قول النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته لأبي ذر رضي الله عنه المروي بطريق ضعيف.

واستدلّ لعدم كونها من الكبائر، بالنصوص[(٢)] الحاصرة للكبائر في جملة من المعاصي التي ليست منها الغيبة.

وفيه: أنّه يتعيّن رفع اليد عن إطلاق مفهوم الحصر بما تقدّم، ممّا دلّ على كونها من الكبائر.

يشترط الإيمان في حرمة الغيبة

١. صرّح غير واحد بأنّ ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن.

وعن المحقّق الأردبيلي: القول بحرمة غيبة المخالفين لإطلاق الأدلّة.

واستدلّ للجواز بوجوه:

منها: أنّ المطلقات تقيد بالنصوص المخصّصة للحرمة بالأخ المؤمن.

وفيه: أنّ المطلق يحمل على المقيّد إذا كانا متنافيين، وإلّا فلا يحمل عليه، وفي المقام لا تنافي بينهما كما لايخفى.

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

وتوهم: عموم الآية كبعض الروايات لمطلق المسلم، مدفوعٌ بما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم، وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم إلّا قليلاً، ممّا يتوقّف [١] استقامة نظم معاش المؤمنين عليه، مثل عدم انفعال ما يلاقيهم بالرطوبة، وحلّ ذبائحهم ومناكحتهم، وحرمة دمائهم لحكمة دفع الفتنة، ونسائهم لأنّ لكلّ قوم نكاحاً، ونحو ذلك، مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختص بمن ثبت اخوّته، فلا يعمّ من وجب التبريّ عنه.

ومنها: ما ذكره الأُستاذ الأعظم، وهو أنّ المستفاد من الآية والروايات تحريم غيبة الأخ المؤمن، ومن البديهي أنّه لا أُخوّة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين، وهذا هو المراد من المطلقات لمناسبة الحكم والموضوع. والظاهر أنّ إلى ذلك نظر المصنّف، حيث يقول في آخر المبحث: (مع أنّ التمثيل المذكور في الآية مختصّ بمن ثبت اخوّته).

وفيه: أنّه وإن ذكر الإيمان في صدر الآية الشريفة ـ وبعبارة أُخرى الضمير في قوله: ﴿**بَعْضُكُمْ بَعْضاً**﴾ إنّما يرجع إلى المؤمنين ـ إلّا أنّ هذه الآية إنّما نزلت قبل عرض الولاية على الناس في عام حَجَّة الوداع، وفي ذلك الزمان لم يكن يفترق الإسلام عن الإيمان بذلك، فليس المراد من الإيمان في الآية، الإقرار بالولاية، فالآية ككثير من الأخبار مطلقة.

ودعوى أنّها تحمل على غير المخالف لمناسبة الحكم والموضوع، كما ترى.

١. **ومنها:** ما في المتن، وهو: (أنّه لا يمكن التمسّك بعموم الآية وبعض الروايات، لما علم بضرورة المذهب من عدم احترامهم وعدم جريان أحكام الإسلام عليهم، إلّا في قليل من الأحكام).

وفيه: أنّه لم يدلّ دليل على أنّ تمام مناط حرمة الغيبة هو الاحترام، إلّا ما في بعض النصوص الآتية الدالّة على عدم حرمة غيبة المعلن بفسقه، المتضمّن أنّه لا حرمة له فلا غيبة له، لكنّها ضعيفة السند لايعتمد عليها.

أقول: المراد من عدم جريان أحكام الإسلام :

إن كان عدم جريان ما لدليله إطلاق، فهو ممنوع.

وإن كان عدم جريان ما لا إطلاق لدليله، فهو مسلم، إلّا أنّه لا يفيد، كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره الأُستاذ الأعظم وغيره، وهو: (إنّ المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق، لبطلان عملهم رأساً، بل التزموا بما هو أعظم من الفسق، وسيجيئ أنّ المتجاهر بالفسق تجوز غيبته).

وفيه أوّلاً: أنّه سيجيئ عدم شمول المتجاهر بالفسق لمن لا يعلم بأنّ ما يفعله فسق.

وثانياً: أنّ المختار عنده هو عدم جواز غيبة المتجاهر بالفسق في غير ما تجاهر به، والمطلوب في المقام إثبات جواز غيبتهم مطلقاً.

ومنها: ما عن الأُستاذ الأعظم أيضاً، وفي كلمات المصنّف إشارة إليه، أنّه ثبت في الروايات والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين، ووجوب البراءة منهم، وإكثار السبّ عليهم، واتّهامهم والوقيعة فيهم أي غيبتهم؛ لأنّهم من أهل البدع والريب، بل لا شبهة في كفرهم. واستشهد على ذلك ـ أي على كفرهم ـ بجملة من الروايات والأدعية، ثمّ قال: (ومن البديهي أنّ جواز غيبتهم أهون من الأُمور المذكورة).

أقول: ولكن (الإسلام) على ما يستفاد من الأخبار يُطلق على معان ثلاثة:

أحدها: إظهار الشهادتين.

ثانيها: الإيمان بهما.

ثالثها: القول بالولاية.

ويقابل الإسلام الكفر في الثلاثة، والذي لا كلام فيه هو جواز غيبة الكافر بالمعنى المقابل للمسلم بالمعنى الأوّل، وأمّا جواز غيبة الكافر بالمعنى المقابل للمسلم بالمعنى الأخير، فهو أوّل الكلام، فمجرّد تضمّن النصوص كون المخالف كافراً لا يكفي في الحكم بالجواز، وجواز لعنهم ووجوب البراءة منهم وإكثار السبّ عليهم أعمّ من جواز الغيبة.

ودعوى: أنّ جواز الغيبة أهون من هذه الأُمور، كما ترى لعدم ثبوت مناط حرمتها.

والنصوص المتضمّنة لجواز الوقيعة، إنّما وردت في أهل البدع والضلال ـ أي أئمّتهم ـ كما يظهر لمَن راجعها، ولا تشمل جميع المخالفين.

وكيف كان، فلا إشكال في المسألة، بعد ملاحظة الروايات الواردة في الغيبة، وفي حكمة حرمتها، وفي حال غير المؤمن في نظر الشارع، ثمّ الظاهر دخول الصبي المميّز المتأثّر بالغيبة لو سمعها [١].

ولكن مع ذلك كلّه جواز غيبة المخالف من المسلّمات عند الأصحاب، وقد ادّعىٰ بعضهم قيام السيرة المستمرّة على غيبة المخالفين.

وعن *«الجواهر»* : (إنّ جواز ذلك من الضروريّات).

ويمكن أن يستشهد له: بأنّ المستفاد من الأخبار المفسّرة للغيبة، دَخْل عنوان الأُخوّة في صدقها، ومن طبيعة الأُخوّة أن يكون بينهم تحابب وتوادد، فجعل الشارع المؤمن أخاً للمؤمن، مرجعه إلى جعله محبّاً وصديقاً له، فهي تتحقّق فيمن لم يأمر الشارع الأقدس بالإجتناب والتبرئ عنه، وبعدم اتّخاذه وليّاً ومحبّاً، بل واتّخاذه عدوّاً له، فالأُخوّة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الأخصّ، إذ الشارع أمر بالتبرئ عن المخالفين والتقيّة منهم في الدِّين حفظاً للدماء، ومرجع ذلك إلى الأمر بأخذهم أعداء لأنفسهم وأعراضهم وجواز لعنهم. وعلى ذلك فلا تحرم غيبة المخالف، لعدم صدق الغيبة عليها موضوعاً، فإخراجهم إنّما يكون موضوعيّاً، ولابأس بجعل بعض ما تقدّم مؤيّداً للجواز الموجب ذلك الإطمئنان بالحكم بضميمة ما ذكرناه.

حكم غيبة الصبي

١. قال المصنّف قدس سره: (ثمّ الظاهر دخول الصبي المميز المتأثّر بالغيبة لو سمعها).

وتنقيح القول فيه يتحقّق بالبحث في موردين:

الأوّل: في الصبي والمجنون المميزين.

الثاني: في الصبيان والمجانين غير المميّزين.

أمّاالمورد الأوّل: فلا ريب في صدق المؤمن عليهما حقيقة، إذا أقرّا بما يعتبر فيه، بناءً على قبول إسلامهما كما حقّقناه في محلّه، أو حكماً وتنزيلاً، وبه تتحقّق الإخوّة

لعموم بعض الروايات المتقدّمة وغيرها، الدالّة على حرمة اغتياب الناس وأكل لحومهم[١]، مع صدق الأخ عليه، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَ إِنْ تُخٰالِطُوهُمْ فَإِخْوٰانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بالآية[٢]، وإن كان الخطاب للمكلّفين بناءً على عدّ أطفالهم منهم تغليباً[٣]، وإمكان دعوى صدق المؤمن عليه مطلقاً، أو في الجملة، ولعلّه لما ذكرنا صرح في «كشف الريبة» بعدم الفرق بين الصغير والكبير، وظاهره الشمول لغير المميز أيضاً.

ومنه يظهر حكم المجنون، إلّا أنّه صرّح بعض الأساطين باستثناء من لا عقل له ولا تمييز، معلّلاً بالشكّ في دخوله تحت أدلّة الحرمة، ولعلّه من جهة أنّ الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثّر لو سمع، وسيتّضح ذلك زيادة على ذلك.

بينهما وبين سائر المؤمنين، ولأجل ذلك أطلق الإخوة على الصبيان في الآية الشريفة ﴿**وَإن تُخٰالِطُوهمْ فإخوانكُمْ**﴾[(١)].

كما لا ريب في أنّ بعض الأُمور يعد صدوره من الصبيان عيباً فيهم، وعلى ذلك فتصدق الغيبة على كشف أمر منهم قد ستره الله، ويكون عيباً فيهم، فيشملها إطلاق جملة من النصوص الدالّة على حرمة اغتياب المؤمن.

١. وعلى ذلك فيتمّ الوجه الذى ذكره المصنّف قدس سره بقوله: (لعموم بعض الروايات).

وقد استدلّ في *«المكاسب»* لذلك بوجهين آخرين:

٢. **الأوّل:** قوله تعالى: ﴿**أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً... الخ**﴾[(٢)] بناءً على صدق الأخ على الصبي، فإنّه يدلّ على أنّ تمام الموضوع لحرمة الغيبة ذكر الأخ في غيابه بما يسوءه، فمقتضى عمومه حرمة غيبة الصبي، وإن لم يشمل صدر الآية الشريفة له.

٣. **الثاني:** عموم صدر الآية الشريفة أيضاً، فإنّ أطفال المؤمنين منهم، إمّا تغليباً أو حقيقة، كما مرّ، فيشملهم البعض الثاني الذي يكون المراد به المغتاب (بالفتح) وإن لم يشملهم البعض الأوّل لحديث رفع القلم.

---

(١) سورة البقرة، آية ٢٢١.(٢) سورة الحجرات، آية ١٣.

بقي الكلام في أُمور: الأوّل: الغيبة، إسم مصدر لا غتاب أو مصدر لغاب، ففي «المصباح» : (اغتابه إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ، والإسم الغيبة)[1].

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

وأمّا المورد الثاني: فالظاهر عدم صدق الغيبة على اغتيابهم، وذلك لوجهين.

الأوّل: عدم كون صدور شيء منهم عيباً حتّى يكون ذكره كشفاً لما ستره الله تعالى.

الثاني: عدم تأثّرهم لو سمعوا، وقد أخذ في حقيقة الغيبة الكراهة كما في النصوص، وكلمات اللّغويين، وبذلك ظهرت المسامحة في عبارة الكتاب، حيث قال: (من جهة أنّ الإطلاقات منصرفة إلى من يتأثّر لو سمع)، كما أنّه ظهر عدم تماميّة ما عن «*كشف الريبة*» من عدم الفرق بين الصغير والكبير، الظاهر في الشمول لغير المميّز أيضاً.

والمصنّف ذكر في صدر المبحث: (أنّ الغيبة حرام بالأدلّة الأربعة)، ثمّ ذكر من الكتاب آيات ومن السنّة روايات، ولم يذكر من العقل والإجماع شيئاً.

والحقّ أن يقال: إنّه إن انطبق الظلم على الغيبة في مورد، فلا كلام في قبحه، وإلّا لايكون العقل مستقلّاً بقبحه.

وبالجملة: مجرّد كشف أمر ستره الله ليس من القبائح العقليّة.

ودعوى ملازمة ذلك لعنوان الظلم، كما ترى.

وأمّا الإجماع: فلا إشكال في قيامه على الحرمة، بل هي من ضروريّات الدِّين.

بيان معنى الغيبة

وينبغي التنبيه على أُمور:

١. **الأوّل:** في بيان معنى الغيبة، وقد اختلفت كلمات اللّغويين والفقهاء في مفهوم الغيبة موضوعاً، ولا يستفاد جميع ما قيل باعتباره من القيود من الأخبار، فلابدّ من البحث في كلّ واحد من تلك القيود مستقلّاً، حتّى يتّضح الأمر بذلك، فإن أمكن تحديدها بنحو يكون جامعاً ومانعاً فهو، وإلّا فيقتصر في الحكم بالتحريم على المتيقّن، ويرجع فيما زاد إلى أصالة البراءة، وستعرف في آخر هذا المبحث ما هو الحقّ عندنا في بيان الضابط، فانتظر.

وعن «القاموس» : (غابه، عابه وذكره بما فيه من السوء)، وعن «النهاية»: (أن يذكر الإنسان في غيبته بسوء ممّا يكون فيه)، والظاهر من الكلّ، خصوصاً «القاموس» المفسّر لها أوّلاً بالعيب، أنّ المراد ذكره في مقام الانتقاص[1]، والمراد بالموصول هو نفس النقص الذي فيه.

فأقول ومنه التوفيق: إنّ جميع ما قيل ويمكن أن يقال باعتباره فيها أُمور:

الأوّل: كون المغتاب (بالفتح) أخاً في الدين، وتدلّ على اعتباره جملة من النصوص: كحسن عبدالرحمان بن سيابة عن مولانا الصادق عليه السلام: «إنّ الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه»[(١)].

وحسن داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن الغيبة قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه، لم يقم عليه فيه حدّ»[(٢)]، ونحوهما غير هما.

وقد مرّ آنفاً في غيبة المخالف: أنّ الاخوّة منحصرة بالمؤمنين بالمعنى الأخصّ.

١. **الثاني:** قصد الانتقاص، فقد نسب الشهيد قدس سره اعتباره في صدق الغيبة إلى المشهور. والأظهر عدم اعتباره، وذلك لأنّ الأخبار الواردة في تحديد موضوع الغيبة، غير متعرّضة لاعتباره، وكلمات اللّغويين خالية عنه، وصدق عنوان (العيب) و(ما ستره الله) لا يتوقّف على قصد الانتقاص؛ لعدم كونه من الأُمور القصديّة، وعليه فلا مقيّد لإطلاق الأدلّة.

واستدلّ لاعتباره تارة: بأنّ الغالب كون المغتابين في مقام التنقيص، وهذا بنفسه بمنزلة التقييد، فيكون الإطلاق وارداً مورد الغالب.

وأُخرى: بأنّ مناسبة الحكم والموضوع تقضي باعتباره.

وثالثة: بأنّ ذلك يستفاد من تنزيل المغتاب منزلة آكل لحم الأخ ميّتاً، فلو لم يكن في مقام التنقيص لا يكون وجه لهذا التنظير.

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

والظاهر من الكراهة في عبارة «المصباح»، كراهة وجوده، ولكنّه غير مقصود قطعاً، فالمراد إمّا كراهة ظهوره ولو لم يكره وجوده كالميل إلى القبائح، وإما كراهة ذكره بذلك العيب [١]، وعلى هذا التعريف دلّت جملة من الأخبار، مثل قوله عليه السلام وقد سأله أبو ذرّ عن الغيبة: «إنّها ذكرك أخاك بما يكرهه»، وفي نبويّ آخر، قال صلى الله عليه وآله: «أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكرهه»، ولذا قال في «جامع المقاصد»: (إنّ حدّ الغيبة على ما في الأخبار أن تقول في أخيك ما يكرهه، ممّا هو فيه).

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ غلبة الوجود لا توجب الانصراف الموجب لتقييد إطلاق الأدلّة.

وأما الثاني: فلأنّ مناسبة الحكم والموضوع تقضي اعتبار كون المذكور عيباً، لا كون الذاكر في مقام التنقيص.

وأمّا الثالث: فلأنّه مع فرض كون المذكور عيباً، يكون التنظير في محلّه، وإن لم يكن الذاكر في مقام التنقيص، لأنّه ينتقص عرض المؤمن بذلك كانتقاص اللّحم بالأكل، مع أنّه لو تمّ شيء من هذه الوجوه لكان ذلك قيداً للحكم لا للموضوع، فالأظهر عدم اعتباره.

١. **الثالث:** أن يكون المذكور ممّا يسوئه المغتاب (بالفتح) ويكرهه، فلو كان ممّا لا يسوئه لم يكن ذلك من الغيبة.

ويشهد لاعتباره ـ مضافاً إلى تصريح اللّغويين به، وذكره في النبويّين المذكورين في *«المكاسب»*[(١)] ـ تلازم كون المذكور عيباً ونقصاً في المقول فيه مع كراهة وجوده، إذ الطباع السليمة تكره العيوب والصفات الذميمة والأفعال القبيحة، وهي من حيث هي مكروهة للطباع السليمة.

وقد وقع الخلاف في أنّ متعلّق الكراهة هل هو علم الناس باتّصافه بتلك الصفة وإن لم يكن كارهاً لوجودها، أو أنّ متعلّقها نفس وجود تلك الصفة فيه، وحيث أنّ الظاهر تلازم الكراهتين، إذ لم يذكر لمورد كراهة الذكر مع عدم كراهة المذكور إلاّ ذكره

---

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

والمراد بما يكرهه كما تقدّم في عبارة المصنّف، ما يكره ظهوره، سواءً كره وجوده كالبرص والجذام أم لا كالميل إلى القبائح، ويحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذي يذكر الشخص به [١]، ويكون كراهته:

إمّا لكونه إظهاراً للعيب، وإمّا لكونه صادراً على جهة المذمّة والاستخفاف والاستهزاء، وإن لم يكن العيب ممّا يكره إظهاره لكونه ظاهراً بنفسه. وإمّا لكونه مشعراً بالذمّ، وإن لم يقصد المتكلّم الذمّ به كالألقاب المشعرة بالذمّ.

قال في «الصحاح»: (الغيبة أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه)، وظاهره التكلّم بكلام يغمّه لو سمعه، بل في كلام بعض من قارب عصرنا: (أنّ الإجماع والأخبار متطابقان على أنّ حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكره لو سمعه، سواء كان بنقص في نفسه أو بدنه أو دينه أو دنياه، أو فيما يتعلق به من الأشياء)، وظاهره أيضاً إرادة الكلام المكروه.

بارتكاب المعصية التي صدرت عنه اختياراً عن ميل ورغبة، بدعوى أنّ المفروض أنّه كاره لظهورها، وراغب إلى نفس وجودها، وهو غير تامّ، إذ المؤمن بما هو مؤمن لايعقل رغبته إلى المعصية، لأنّ إيمانه بنفسه من الموانع وموجب لكراهته.

وبعبارة أُخرى: المؤمن بما أنّ له قوّة عاقلة درّاكة يكره وجود المعصية من حيث هي، ويكون ميله إليها لأمر خارجي عارضي، كغلبة الهوى والشهوة، فلا فائدة مترتّبة على النزاع في أنّ المراد كراهة الذكر أو المذكور.

فإن قيل: إنّ هناك احتمالاً آخر ذكره المصنّف قدس سره بقوله:

١. (ويحتمل أن يراد بالموصول نفس الكلام الذى يذكر... الخ) وهو أن يكون المراد كراهة الذكر، لكن لا بما أنّه إظهار للعيب من جهة كونه ظاهراً بنفسه، بل لكونه صادراً على جهة المذمّة والاستخفاف، أو لكونه مشعراً بالذمّ وإن لم يقصد المتكلّم الذمّ به.

قلنا: إنّ هذا الإحتمال ضعيف جدّاً، إذ لو فرضنا كون المذكور غير عيب، أو كان عيباً ولكن لظهوره بنفسه لا يكره الإنسان إظهاره من حيث أنّه إظهار للعيب لا تصدق الغيبة على ذكره به، لعدم كونه سوءً، أو لعدم كونه ممّا ستره الله، ومع كونه عيباً مخفيّاً لا محالة يكره إظهاره.

وقال الشهيد الثاني في «كشف الريبة»: (إنّ الغيبة ذكر الإنسان في غيبته بما يكره نسبته إليه، ممّا يعدّ نقصاً في العرف، بقصد الانتقاص والذمّ)، ويخرج على هذا التعريف ما إذا ذكر الشخص بصفات ظاهرة، يكون وجودها نقصاً مع عدم قصد انتقاصه بذلك، مع أنّه داخل في التعريف عند الشهيد﵀ أيضاً، حيث عدّ من الغيبة ذكر بعض الأشخاص بالصفات المعروف بها كالأعمش والأعور ونحوهما. وكذلك ذكر عيوب الجارية التي يراد شراؤها، إذا لم يقصد من ذكرها إلّا بيان الواقع، وغير ذلك ممّا ذكره هو وغيره من المستثنيات. ودعوى أنّ قصد الانتقاص يحصل بمجرّد بيان النقائص، موجبة لاستدراك ذكره بعد قوله: (ممّا يعدّ نقصاً)، والأولى بملاحظة ما تقدّم من الأخبار وكلمات الأصحاب ـ بناءً على إرجاع الكراهة إلى الكلام المذكور به لا إلى الوصف ـ ما تقدّم من أنّ الغيبة أن يذكر الإنسان بكلام يسوؤه به؛ إمّا بإظهار عيبه المستور، وإن لم يقصد انتقاصه، وإمّا بانتقاصه بعيبٍ غير مستور، إمّا بقصد المتكلّم أو بكون الكلام بنفسه منقّصاً له، كما إذا اتّصف الشخص بالألقاب المُشعرة بالذمّ، نعم لو أُرجعت الكراهة إلى الوصف الذي يسند إلى الإنسان، تعيّن إرادة كراهة ظهورها، فيختصّ بالقسم الأوّل، وهو ما كان إظهاراً لأمر مستور. ويؤيّد هذا الاحتمال بل يعينه،

ثمّ الظاهر من النبوي وكلمات اللّغويين اعتبار كراهة المذكور، إذ الظاهر من الموصول ـ لا سيما بعد ما عرفت من أنّ الطباع السليمة تكره العيوب، وملاحظة ما في *«المصباح»* حيث جعل من العيوب بياناً للموصول ـ إرادة العيب لا الكلام، فظاهر الضمير في (يكرهه) الرجوع إلى العيب نفسه، إلّا أنّ الظاهر من ما قيل إنّه تطابق الإجماع والأخبار على أنّ الغيبة هي (ذكر الغير بما يكره لو سمعه)، أنّ المراد بالموصول هو الكلام كما لايخفى.

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

الأخبار المستفيضة الدالّة على اعتبار كون المقول مستوراً غير منكشف، مثل قوله عليه السلام فيما رواه العيّاشي بسنده عن ابن سنان: «الغيبة أن تقول في أخيك ما فيه ممّا قد ستره الله عليه».

ورواية داود بن سرحان المروية في «الكافي»، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل، وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه، لم يقم عليه فيه حدّ».

ورواية أبان عن رجل لا يعلمه إلّا يحيى الأزرق، قال: «قال لي أبو الحسن عليه السلام: مَنْ ذَكر رجلاً خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لايعرفه الناس فقد اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته». وحسنة عبدالرحمن بن سيابة بابن هاشم، قال: «قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأما الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن يقول فيه ما ليس فيه»، وهذه الأخبار كما ترى صريحة في اعتبار كون الشيء غير منكشف [1]. ويؤيّد ذلك ما في «الصحاح» من أنّ الغيبة: (أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سمّى غيبة، وإن كان كذباً سمّى بهتاناً)، فإن أراد من المستور من حيث ذلك المقول وافق الأخبار وإن اراد مقابل المتجاهر احتمل الموافقة والمخالفة.

للمدح أو الذمّ ولو بالاستلزام، أو الأفعال المباحة لم يكن ذلك من الغيبة، وإن كره ذكره بذلك.

واعتبار هذا القيد لعلّه اتفاقي، ويستفاد من الخبرين المتقدمين في الأمر الأوّل من الأُمور المعتبرة في صدق الغيبة، إذ الأُمور الموجبة للتعظيم والأُمور العادية ليست ممّا ستره الله تعالى، ولا يوجب ذكرها نقصاً فيه وافتضاحه.

١. **الخامس:** أن يكون المقول مستوراً غيرا ظاهر، ويشهد لاعتباره النصوص التي ذكرها الماتن في المتن، وهي ما رواه العيّاشي عن ابن سنان[(١)]، وحسن داود بن سرحان[(٢)]، وخبر أبان[(٣)]، وحسن عبدالله بن سيابة[(٤)].

---

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

(٢ و ٣ و ٤) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١ و ٣ و ٢.

والملخّص من مجموع ما ورد في المقام: أنّ الشيء المقول إن لم يكن نقصاً فلا يكون ذكر الشخص حينئذٍ غيبة، وإن اعتقد المقول فيه كونه نقصاً عليه، نظير ما إذا نفى عنه الاجتهاد وليس ممّن يكون ذلك نقصاً في حقّه، إلّا أنّه معتقد باجتهاد نفسه. نعم، قد يحرم هذا من وجه آخر، وإن كان نقصاً شرعاً أو عرفاً بحسب حال المغتاب، فإن كان مخفيّاً للسامع، بحيث يستنكف عن ظهوره للناس، وأراد القائل تنقيص المغتاب به، فهو المتيقّن من أفراد الغيبة، وإن لم يرد القائل التنقيص فالظاهر حرمته، لكونه كشفاً لعورة المؤمن، وقد تقدّم الخبر: «من مشي في غيبة أخيه وكشف عورته... الخ».

وفي صحيحة ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له عورة المؤمن على المؤمن حرام، قال: نعم. قلت: تعني سفلتيه، قال: ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سره»[1].

وفي رواية محمّد بن فُضيل، عن أبي الحسن عليه السلام: «ولا تذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروّته، فتكون من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2]. ولا يقيّد إطلاق النهي بصورة قصد الشين والهدم من جهة الاستشهاد بآية حبّ شياع الفاحشة، بل الظاهر أنّ المراد مجرّد فعل ما يوجب شياعها، مع أنّه لا فائدة كثيرة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في

ثمّ العيب إن كان ظاهراً للمخاطب نفسه، لا إشكال في جواز ذكره، وعدم كونه غيبة، لعدم كونه إظهار ما ستره الله، فما عن بعض الأكابر من الترديد فيه في غير محلّه.

وإن لم يكن ظاهراً له ولكن كان ظاهراً للناس، فيستفاد عدم كونه غيبة حينئذٍ من خبر الأزرق المتقدّم، كما هو واضح.

ودعوى أنّ المراد بالناس في قوله عليه السلام: «ممّا عرفه الناس» هو خصوص المخاطب. خلاف الظاهر.

وإن لم يكن العيب ظاهراً بالفعل لا للمخاطب ولا للناس، ولكن له ظهوراً شأنيّاً، بمعنى أنّه يكون العيب من شأنه الظهور بأدنىٰ ممارسة، فالظاهر عدم صدق الغيبة على ذكره أيضاً، وذلك لقوله عليه السلام في حسن ابن سيابة المتقدّم: «وأمّا الأمر الظاهر مثل

(١ و ٢) الوسائل، باب ١٥٧، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١ و ٤.

عموم الآية.

وإنّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبّب، وإن لم يقصده بعنوانه، وكيف كان، فلا إشكال من حيث النقل والعقل في حرمة إذاعة ما يوجب مهانة المؤمن، وسقوطه عن أعين الناس في الجملة. وإنّما الكلام في أنّها غيبة أم لا ؟ مقتضى الأخبار المتقدّمة بأسرها ذلك، خصوصاً المستفيضة الأخيرة، فإنّ التفصيل فيها بين الظاهر والخفيّ، إنّما يكون مع عدم قصد القائل المذمّة والانتقاص. وأمّا مع قصده فلا فرق بينهما في الحرمة، والمنفيّ في تلك الأخبار وإن كان تحقّق موضوع الغيبة دون الحكم بالحرمة، إلّا أنّ ظاهر سياقها نفي الحرمة فيما عداها أيضاً، لكن مقتضى ظاهر التعريف المتقدّم عن «كاشف الريبة» عدمه، لأنّه اعتبر قصد الانتقاص والذمّ، إلّا أن يراد اعتبار ذلك فيما يقع على وجهين، دون ما لا يقع إلّا على وجه واحد، فإن قصد ما لا ينفكّ عن الانتقاص قصد له، وإن كان المقول نقصاً ظاهراً للسامع، فإن لم يقصد القائل الذمّ، ولم يكن الوصف من الأوصاف المشعرة بالذمّ. نظير الألقاب المشعرة به، فالظاهر أنّه خارج عن الغيبة، لعدم حصول كراهة للمقول فيه، لا من حيث الإظهار، ولا من حيث ذمّ المتكلّم، ولا من حيث الإشعار .

وإن كان من الأوصاف المشعرة بالذمّ، أو قصد المتكلّم التعيير والمذمّة بوجوده، فلا إشكال في حرمة الثاني، بل وكذا الأوّل، لعموم ما دلّ على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته، وحرمة التنابز بالألقاب، وحرمة تعيير المؤمن على صدور معصية منه، فضلاً عن غيرها. ففي عدّة من الأخبار: (مَنْ عيّر مؤمناً على معصية لم يمت حتّى يرتكبه)، وإنّما الكلام في كونهما من الغيبة، فإنّ ظاهر المستفيضة المتقدّمة عدم كونهما منها. وظاهر ما عداها من الأخبار المتقدّمة ـ بناءً على إرجاع الكراهة فيها إلى كراهة الكلام الذي يذكر به الغير، وكذلك كلام أهل اللّغة عدا «الصحاح» على بعض احتمالاته ـ كونهما غيبة، والعمل بالمستفيضة لايخلو عن قوّة، وإن كان ظاهر الأكثر خلافه، فيكون ذكر الشخص بالعيوب الظاهرة الذي لا يفيد السامع إطّلاعاً لم يعلمه ولا يعلمه عادة من غير خبر مخبر، ليس غيبة، فلا يحرم إلّا إذا ثبت الحرمة من حيث المذمّة والتعيير، أو من جهة كون نفس الاتّصاف بتلك الصفة مما يستنكفه المغتاب، ولو باعتبار بعض التعبيرات، فيحرم من جهة الإيذاء والإستخفاف والذمّ والتعيير.

ثمّ الظاهر المصرّح به في بعض الروايات عدم الفرق في ذلك ـ على ما صرّح به غير واحد ـ بين ما كان نقصاناً في بدنه، أو نسبه، أو خَلقه، أو فعله، أو قوله، أو دينه، أو دنياه، حتّى في ثوبه أو داره، أو دابّته او غير ذلك [١].

وقد روى عن مولانا الصادق عليه السلام [٢] الإشارة إلى ذلك بقوله: «وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه. قيل: أمّا البدن فكذكرك فيه العمش والحول والعور والقرع والقصر والطول والسواد والصفرة، وجميع ما يتصوّر أن يوصف به ممّا يكرهه. والنسب بأن يقول: أبوه فاسق أو خبيث أو خسيس أو إسكاف أو حايك أو نحو ذلك ممّا يكره. وأمّا الخلق بأن يقول: إنّه سيء الخلق بخيل مرّاء متكبِّر شديد الغضب، جبان، ضعيف القلب، ونحو ذلك. وأمّا في أفعاله المتعلّقة بالدِّين، فكقولك: سارق كذّاب، شارب، خائن ظالم متهاون بالصلاة، لا يحسن الركوع والسجود، ولا يجتنب من النجاسات، ليس بارّاً بوالديه، لا يحرس نفسه من الغيبة والتعرّض لأعراض الناس. وأمّا أفعاله المتعلّقة بالدّنيا، فكقولك: قليل الأدب، متهاون بالناس، لا يرى لأحد عليه حقّاً، كثير الكلام، كثير الأكل، نؤوم يجلس في غير موضعه. وأمّا في ثوبه فكقولك: إنّه واسع الكمّ، طويل الذيل، وسخ الثياب ونحو ذلك».

الحدة والعجلة فلا»، فإنّ التمثيل للأمر الظاهر بالحدة والعجلة كالصريح في إرادة ما يعم الظهور الشأني.

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

٢. ويشهد له ـ مضافاً إلى الخبر المروي عن الإمام الصادق عليه السلام المشار إليه في المتن: وجوه الغيبة تقع بذكر عيب في الخلق والفعل والمعاملة والمذهب والجهل وأشباهه.

الحديث[(١)] ـ إطلاق حسن بن سيابة المتقدّم.

واستدلّ لاعتبار كونه نقصاً دينياً بقوله عليه السلام في خبر ابن سرحان المتقدّم: «أن تقول لأخيك في دينه».

---

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

ثمّ إنّ ظاهر النصّ وإن كان منصرفاً إلى الذكر باللسان، لكن المراد به حقيقة الذكر [١]، فهو مقابل الإغفال، فكلّ ما يوجب التذكّر للشخص من القول والفعل والإشارة وغيرها، فهو ذكر له، ومن ذلك المبالغة في تهجين المطلب الذي ذكره بعض المصنّفين، بحيث يفهم منها الإزراء بحال ذلك المصنّف، فإنّ قولك: (إنّ هذا المطلب بديهي البطلان) لأنّ فيه تعريضاً بأن صاحبه لم ينتقل إلى الملازمة بين المطلب وبين ما هو بديهي البطلان، ولعلّ الملازمة نظريّة، وقد وقع من بعض الأعلام بالنسبة إلى بعضهم ما لابدّ له من الحمل والتوجيه، أعوذ بالله من الغرور، وإعجاب المرء بنفسه، وحسده على غيره، والاستيكال بالعلم.

وفيه: إنّ (في دينه) يمكن أن يكون صفة (لأخيك) أي الأخ الذي كانت اخوّته بسبب دينه، وقوله: (ما لم يفعل حينئذ) يحتمل أن يراد به ما لم يفعل العيب الذي لم يكن باختياره، وفعله الله فيه كالعيوب البدنية، وعلى ذلك فهو أيضاً يدلّ على المختار.

السادس: قد يقال باعتبار كون إظهار ما ستره الله بالقول، فلا تتحقّق الغيبة بالإشارة والكتابة والفعل.

واختار جمع من المحقّقين عدم اعتبار ذلك، وأنّ الغيبة تتحقّق بكلّ ما يوجب التذكر من القول والفعل والإشارة وغيرها.

١. وإلى ذلك أشار المصنّف حيث قال: (لكن المراد به حقيقة الذكر). واستدلّ للأوّل بالنصوص المتقدّمة المتضمّنة لخصوص القول.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ الإشارة المفهمة للمقصود عندالعرف قول تنزيلاً يرتّبون عليها ما يرتّب على القول، والكتابة قول، فقد قيل إنّ القلم أحد اللّسانين. وإلى أنّ المذكور في خبر الأزرق هو الذكر لا القول، وهو يشمل جميع المذكورات. فإنّ المراد بالذكر هو الذي يوجب تذكر المخاطب وانتقاله إلى المقصود والمراد، وإلى النبوي[(١)] المشهور في قصّة عائشة ـ أنّه من البديهي عدم دخل القول بما هو قولٌ غير الشامل للمذكورات في

---

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

ثمّ إنّ دواعي الغيبة كثيرة:

روي عن مولانا الصادق عليه السلام التنبيه عليها إجمالاً، بقوله عليه السلام: «أصل الغيبة تتنوّع بعشرة أنواع: شفاء غيظ، ومساعدة قوم، وتصديق خبر بلا كشف، وتهمة، وسوء ظنّ، وحسد، وسخريّة، وتعجيب، وتبرّم، وتزيّن»، الخبر.

ثمّ إنّ ذكر الشخص قد يتّضح كونها غيبة، وقد يخفى على النفس لحبّ أو بُغضٍ، فيرى أنّه لم يغتب وقد وقع في أعظمها، ومن ذلك أنّ الإنسان قد يغتمّ بسبب ما يبتلي به أخوه في الدِّين لأجل أمر يرجع إلى نقص في فعله أو رأيه فيذكره المغتمّ في مقام التأسّف عليه بما يكره ظهوره للغير، مع أنّه كان يمكنه بيان حاله للغير على وجه لا يذكر اسمه، ليكون قد أحرز ثواب الاغتمام على ما أصاب المؤمن، لكن الشيطان يخدعه ويوقعه في ذكر الإسم.

بقي الكلام: في أنّه هل يعتبر في الغيبة حضور مخاطب عند المغتاب، أو يكفي ذكره عند نفسه؟ [1] ظاهر الأكثر الدخول، كما صرّح به بعض المعاصرين، نعم ربما يستثنى من حكمها عند من استثنى، ما لو علم اثنان صفة شخص فيذكر أحدهما بحضرة الآخر. وأمّا على ما قوّيناه من الرجوع في تعريف الغيبة إلى ما دلّ عليه المستفيضة المتقدّمة من كونها هتك ستر مستور، فلا يدخل ذلك في الغيبة.

هذا الحكم، بل ذكره إنّما هو من باب المثال، وإلّا فالميزان هو: (إظهار ما ستره الله) الصادق على جميع المذكورات. فالأظهر هو القول الثاني.

١. **السابع:** أن يكون المخاطب حاضراً عند المغتاب، إذ مع عدم حضوره لا يصدق على حديث النفس بالعيب أنّه إظهار لما ستره الله.

ويؤيّده: أن المستفاد من الأخبار والآية الشريفة، كون ذكر العيب كشفاً لعورة الأخ المؤمن، وموجباً لانتقاص عرض المغتاب (بالفتح)، ومع عدم حضور المخاطب، لايكون الذكر هتكاً وكشفاً للعورة.

ولو كان المتكلم بذكر عيب أخيه المؤمن في مقام حديث النفس، غير قاصدٍ لإفهام السامع، ولكن الغير كان يسمع ما يقوله، فهل هو غيبة أم لا؟ وجهان:

الظاهر صدق الغيبة عليه، لأنّه إظهار لما ستره‌الله تعالى، ولا يعتبر في صدقها قصد إفهام السامع. نعم اذا كان غير ملتفت إلى سماع الغير، لا تكون هذه الغيبة محرّمة، لفرض الغفلة عن كون ما يتكلّم به غيبة كما لا يخفى.

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

واستدلّ له: بالتشبيه في الآية الشريفة، حيث أنّه شبّه المغتاب (بالفتح) بالميتة، وهو إنّما يكون بلحاظ عدم شعوره بما قيل فيه.

وبأنّه مقتضى تعريف المشهور إيّاها، بأن الغيبة: (ذكرك أخاك بما يكرهه لو سمعه).

وبخبر الأزرق المتقدّم: «ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لا يعرفه الناس اغتابه».

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه يمكن أن يكون تشبيه المغتاب (بالكسر) بآكل الميتة من جهة أنّه يأكل الجيف في الآخرة، كما في بعض النصوص، أو لتشبيهه بالسباع والكلاب كما في بعضها الآخر.

وأمّا الثاني: فلأنّ تعريف المشهور بعدما ظهر عدم كونه جامعاً ومانعاً، لا يصحّ الاستناد إليه .

وأمّا الثالث: فلأنّه لا مفهوم له، فإنّه في مقام بيان أنّ هذا من الغيبة، لا أنّ الغيبة منحصرة بذلك كما لا يخفى على من تدبّر فيه، فالأظهر عدم اعتباره لإطلاق النصوص المتقدّمة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ اعتبار عدم حضور المغتاب مأخوذ في مفهوم الغيبة، بحسب المتفاهم العرفي، ولا يبعد ذلك، فإن تمّ ذلك أو صار سبباً للشكّ في صدقها مع حضوره، لا مناص عن البناء على عدم الحرمة مع حضور المغتاب، كما لا يخفى.

ومنه يظهر أيضاً أنّه لا يدخل فيها ما لو كان الغائب مجهولاً عند المخاطب [١]، مردّداً بين أشخاص غير محصورة، كما إذا قال: (جاءني اليوم رجل بخيل دنيّ ذميم)، فإنّ ظاهر تعريف الأكثر دخوله، وإن خرج عن الحكم بناء على اعتبار التأثير عند السامع. وظاهر المستفيضة المتقدّمة عدم الدخول. نعم لو قصد المذمّة والتعيير حَرُم من هذه الجهة، فيجب على السامع نهى المتكلّم عنه، إلّا إذا احتمل أن يكون الشخص متجاهراً بالفسق، فيحمل فعل المتكلِّم على الصحّة، كما سيجئ في مسألة الإستماع. والظاهر أنّ الذمّ والتعيير لمجهول العين لا يجب الردع عنه، مع كون الذمّ والتعيير في موقعهما، بأن كان مستحقّاً لهما، وإن لم يستحقّ مواجهته بالذمّ أو ذكره عند غيره بالذم. هذا كلّه لو كان الغائب المذكور مشتبهاً على الإطلاق.

أمّا لو كان مردّداً بين أشخاص، فإن كان بحيث لا يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم، كان كالمشتبه على الإطلاق [٢]، كما لو قال: (جاءني عجمي أو عربي كذا وكذا)، إذا لم يكن بحيث يكون الذمّ راجعاً إلى العنوان، كأن يكون في المثالين تعريض إلى ذمّ تمام العجم

---

١. **التاسع:** كون المغتاب (بالفتح) معلوماً بالتفصيل عند المخاطب، وإلّا فلا يكون ذكره غيبة لعدم كونه إظهاراً لما ستره الله تعالى.

توضيح ذلك: أنّه تارة يكون المغتاب (بالفتح) معلوماً تفصيلاً للمخاطب.

وأُخرى: يكون مجهولاً عند المخاطب مردداً بين أشخاص غير محصورين.

وثالثة: يكون مردّداً بين أشخاص محصورة.

أمّا في الصورة الأُولىٰ: فلا إشكال في صدق الغيبة.

وأمّا في الصورة الثانية: فلا ينبغي التوقّف في عدم صدق الغيبة على ذكره بالسوء، لعدم كونه إظهاراً لما ستره الله. وبعبارة أُخرى: لأجل عدم انتقال المخاطب إلى الشخص المذكور يكون هو بحكم الغائب، الذي عرفت عدم صدق الغيبة معه.

وكذلك في الصورة الثالثة: إذا لم يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم، لما تقدّم من اعتبار كراهة المغتاب.

٢. وإلى ذلك نظر المصنّف حيث قال: (كان كالمشتبه على الإطلاق).

أو العرب، وإن كان بحيث يكره كلّهم ذكر واحد مبهم منهم [١]، كأن يقول: (أحد ابني زيد أو أحد أخويه كذا وكذا)، ففي كونه اغتياباً لكلّ منهما لذكرهما بما يكرهانه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب وعدمه، لعدم تهتّك ستر المعيوب منهما، كما لو قال: (أحد أهل البلد الفلاني كذا وكذا)، وإن كان فرق بينهما من جهة كون ما نحن فيه محرماً من حيث الإساءة إلى المؤمن، بتعريضه للاحتمال دون المثال، أو كونه اغتياباً للمعيوب الواقعي منهما وإساءة بالنسبة إلى غيره، لأنّه تهتّك بالنسبة إليه، لأنّه إظهار في الجملة لعيبه، بتقليل مشاركه في احتمال العيب، فيكون الإطّلاع عليه قريباً. وأمّا الآخر فقد أساء بالنسبة إليه، حيث عرّضه لاحتمال العيب ؟ وجوه: قال في «جامع المقاصد»: (ويوجد في كلام بعض الفقهاء أنّ من شرط الغيبة أن يكون متعلّقها محصوراً، وإلّا فلا تعدّ غيبة، فلو قال عن أهل بلدة غير محصورة ما لو قاله عن شخص واحد كان غيبة لم يحتسب غيبة)، انتهى.

---

١. وأمّا لو كان بحيث يكره كلهم ذكر واحد مبهم منهم، ففيها وجوه:

الأوّل: كونه اغتياباً لكلّ واحد من أطراف الشبهة، لذكره بما يكرهه من التعريض، لاحتمال كونه هو المعيوب.

الثاني: كونه اغتياباً للمعيوب الواقعي منهم، لأنّه إظهار في الجملة لعيبه بتقليل مشاركه في احتمال العيب.

الثالث: عدم كونه اغتياباً أصلاً.

وأظهرها الأخير، وذلك:

لأنّه يرد على الأوّل: أنّ الغيبة ذكر عيب الأخ، لا ذكر مطلق ما يكرهه، وما ذكره ليس ذكر عيب كلّ واحد منهم كما هو واضح.

ويرد على الثاني: أن مجرّد ذكر الأخ لا يكون مشمولاً للأدلّة، إن كان غير معلوم

أقول: إن أراد أنّ ذمّ جمع غير محصور لا يعدّ غيبة، وإن قصد انتقاص كلّ منهم، كما لو قال: (أهل هذه القرية، أو هذه البلدة كلّهم كذا وكذا)، فلا إشكال في كونها غيبة محرّمة، ولا وجه لإخراجه عن موضوعها أو حكمها، وإن أراد أنّ ذمّ المردّد بين غير المحصور لا يعدّ غيبة، فلا بأس كما ذكرنا، ولذا ذكر بعض تبعاً لبعض الأساطين في مستثنيات الغيبة: (ما لو علّق الذمّ بطائفة أو أهل بلدة أو أهل قرية، مع قيام القرينة على عدم إرادة الجميع، كذمّ العرب أو العجم أو أهل الكوفة أو البصرة وبعض القرى)، انتهى.

ولو أراد الأغلب، ففي كونه اغتياباً لكلّ منهم وعدمه، ما تقدّم في المحصور.

وبالجملة: فالمدار في التحريم غير المدار في صدق الغيبة، وبينهما عموم من وجه.

صادق بالنسبة إلى المقول فيه المجهول.

وإن شئت قلت: إنّ مجرّد القول في الأخ بما ستره الله وإن لم يوجب ذلك إظهاراً له، لايكون غيبة، لما عرفت من أنّ القول في النصوص إنّما أخذ في الموضوع من جهة كونه من مصاديق الإظهار، فيتعيّن الوجه الثالث.

هذا فيما إذا كان المذكور نقصاً لفرد مردّد بين أشخاص، وأمّا لو كان نقصاً للعنوان الكلّي، فلا إشكال في صدق الغيبة، لكونه إظهاراً لما ستره الله بالنسبة إلى كلّ فرد من ذلك النوع، إلّا إذا أُريد به الأغلب أو جمع من أفراد ذلك، فإنّه حينئذ بحكم ما إذا كان نقصاً للفرد المردّد، وعلى هذا يحمل ما ورد عن بعض سادات المؤمنين من ذكر أهل بلد بالسوء. فتدبّر، فإنّه يمكن أن يقال بوجود جهة أُخرى في تلك الموارد موجبة لعدم كونه غيبة، وإن أراد كلّهم، وهو كون المذكور أمراً ظاهراً.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ أحسن تعريف للغيبة أن يقال: (إنّ الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله من العيوب).

الثاني: في كفّارة الغيبة الماحية لها [١].

كفّارة الغيبة

١. قوله: (الثاني: في كفّارة الغيبة الماحية لها).

الأقوال والوجوه في كفّارة الغيبة متعدّدة:

منها: الاستحلال من المغتاب.

ومنها: الاستغفار له.

ومنها: كلا الأمرين معاً.

ومنها: أحدهما على التخيير.

ومنها: التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب فالإستحلال، وبين عدم وصولها إليه فالإستغفار له.

ومنها: التفصيل بين أمكان الاستحلال فيجب الاستحلال منه، وبين عدم إمكانه فيجب الاستغفار له.

ومنها: أنّه لا كفّارة لها، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار من ذنوبه لنفسه والتوبة منها.

وقبل البحث في الأدلّة التي أُقيمت على هذه الوجوه، لابدّ من البحث فيما يقتضيه الأصل العملي لو شكّ في وجوب شيء.

فأقول: إن أصالة البراءة تقضي بعدم وجوب شيء من الاستحلال والاستغفار، وبرغم ذلك قد يقال بأن الأصل في المسألة هو الاحتياط، واستدلّ له بوجهين:

الوجه الأوّل: ما في *«المكاسب»* قال: في أواخر البحث: (وأصالة بقاء الحقّ الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضي عدم الخروج منه إلّا بالاستحلال خاصّة).

وفيه: إنّه إن أُريد (بالحقّ الثابت) حقّ عدم الاغتياب، فيرد عليه أنّه بالغيبة فات فلا معنى لبقائه، وإن أُريد به الحقّ الثابت بعد الغيبة، فهو غير معلوم الحدوث، واستصحاب بقاء جنس الحقّ يتوقّف على القول بجريانه في القسم الثالث من الكلّي، ولا نقول به.

ومقتضى كونها من حقوق الناس، توقّف رفعها إلى إسقاط صاحبها. أمّا كونها من حقوق الناس، فلأنّه ظلم على المغتاب، وللأخبار في أنّ: «من حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه [١]**، وأنّ حرمة عِرض المسلم كحرمة دمه وماله»** [٢]**، وأمّا توقّف رفعها على إبراء ذي الحقّ، فللمستفيضة المعتضدة بالأصل، منها ما تقدّم من أنّ الغيبة لا تغفر حتّى يغفر صاحبها»، ومنها ما حكاه غير واحد عن الشيخ الكراجكي، بسنده المتّصل إلى عليّ بن الحسين عليه السلام، عن أبيه، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤمن على أخيه ثلاثون حقّاً، لا براءة له منها إلّا بأدائها أو العفو، إلى أن**

الوجه الثاني: ما أفاده المحقّق الإيرواني قدس سره، وهو: (إنّ العقاب إذا ثبت، أوجب العقل تحصيل القطع بالبراءة منه، فيجب إتيان كلّ ما يحتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال وغيره، فالأصل في المسألة هو الاحتياط، وإن كان الشكّ فيها في التكليف دون البراءة).

وفيه: أنّه لو شكّ في دخل شيء في رفع العقاب غير التوبة، يكون المرجع ما دلّ على أنّ «التوبة توجب محو الذنوب»، و«إنّ التائب من ذنبه كمَن لا ذنب له»، من الآيات والروايات المتواترة.

فتحصل: أنّ الأقوىٰ هو الاكتفاء بالتوبة، مع عدم الدليل على لزوم الاستحلال والاستغفار له.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه قد استدلّ للقول الأوّل في المتن بما حاصله: إنّ من حقوق الناس أن لا يغتابه. واستند في ذلك إلى طائفتين من الأخبار:

١. **أحداهما:** قال: «من حقّ المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه».

مثل ما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عزّ وجلّ، إلى أن قال: وأن يحرّم غيبته»[(١)].

وما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «من حقّ المؤمن على المؤمن المودّة له» في صدره، إلى أن قال: «ولا يغتابه»[(٢)].

٢. **ثانيتهما:** ما دلّ على أنّ: (حرمة عِرض المسلم كحرمة دمه)، الظاهر أنّ قصده

---

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

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

قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة، ويقضي له عليه»، والنبوي المحكي في «السرائر»، و«كشف الريبة»: «من كانت لأخيه عنده مظلمة في عِرض أو مال فليستحللها من قبل أن يأتي يوم ليس هناك درهم ولا دينار، فيؤخذ من حسناته، فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيّئات صاحبه فيتزايد على سيّئاته».

وفي نبويّ آخر: «من اغتاب مسلماً أو مسلمة لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلّا أن يغفر له صاحبه».

وفي الدّعاء التاسع والثلاثون من أدعية «الصحيفة السجّادية»، ودعاء يوم الإثنين من ملحقاتها ما يدلّ على هذا المعنى أيضاً.

الشريف ليس ورود هذه الجملة في النصوص كي يورد عليه، بأنّا لم نقف على خبر يصرّح بذلك.

بل إلى أنّ ذلك يستفاد من النصوص، فلاحظ ما تضمن :

«المؤمن حرام كلّه عِرضه وماله ودمه»[(١)].

وما ورد: «سباب المؤمن فسوق» إلى أن قال: «وحرمة ماله كحرمة دمه»[(٢)].

فإذا ثبت ذلك فيشهد النصوص بتوقّف رفعها على إبراء ذي الحقّ، لاحظ :

النبوي المتقدّم: «أنّ الغيبة لا تغفر حتّى يغفر صاحبها».

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

والنبوي المحكي في *«السرائر»*[(٤)]، والنبوي الثالث[(٥)].

والدّعاء التاسع والثلاثين من أدعية *«الصحيفة السجّاديّة»*.

ودعاء يوم الإثنين من ملحقاتها المذكورة كلّها في المتن.

ثمّ إنّ جماعة استدلّوا لهذا القول بهذه النصوص بلا احتياج إلى ضمّ الأمر الأوّل،

---

(١) المستدرك، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢٤.(٤) السرائر، ج ٢، ص ٦٩.

(٥) المستدرك، باب ١٣٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣٤.

وكيف كان فالاستدلال بهده النصوص والأدعية غير تامّ.

أمّا النصوص: فضعيفة السند.

أمّا الأوّل: فلأنّ في طريقه ابن ميمون ورجاء وغيرهما.

وأمّا الثاني: فلأنّه مرسل.

وأمّا الثالث: فلأنّ في طريقه الحسين بن محمّد بن علي الصيرفي البغدادي.

وأمّا الرابع والخامس والسادس: فللإرسال.

ودعوى: أنّها مستفيضة، وبعدها لا محل للمناقشة في السند.

مندفعة: بأنّ الخبر المستفيض غير المتواتر، والثاني حجّة دون الأوّل.

وأضف إلى ذلك، عدم دلالة غير الأولين والرابع على هذا القول.

أمّا الثالث: فلاشتماله على حقوق لا قائل بوجوب البراءة منها بالاستحلال من ذي الحقّ، كعيادة المريض، وقضاء الحاجة، وغيرهما. وعليه فمعنى قوله: (القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها) المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها كما أفاده المصنّف قدس سره.

وأمّا الخامس: فلأنّه بناءً على ما هو الظاهر من مغايرة القبول للأجزاء، لا يدلّ على بقاء أثر الحرمة ما لم يغفر له صاحبه، ويؤيّده ما فيه من التحديد بأربعين يوماً وليلة، إذ على فرض وجوب الاستحلال لا وجه لهذا التحديد.

وأمّا الدّعاءان: ـ فمضافاً إلى أنّ الثاني من أدعية ملحقات الصحيفة، وهي بنفسها وإن وصلت إلينا بسند معتبر، إلّا أنّ ملحقاتها ليست كذلك ـ أنّهما لا يدلّان على ذلك:

أمّا الدّعاء الأوّل: فهو متضمّن لجملتين: إحداهما تتضمّن طلب العفو والرحمة على الظالمين له، والمنهمكين لحرماته، ثانيتهما تتضمّن طلب الإرضاء وإيفاء الحقّ من الله تعالى لمن له مظلمة عليه، ولا علاقة لشيء منهما بهذا القول:

أمّا الأُولىٰ: فلأنّ الاستغفار وطلب العفو للظالمين له، كاستغفارهم عليهم السلام لسائر العاصين.

ولا فرق في مقتضى الأصل والأخبار، بين التمكّن من الوصول إلى صاحبه وتعذّره، لأنّ تعذّر البراءة لا يوجب سقوط الحقّ، كما في غير هذا المقام. لكن روى السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «أنّ كفّارة الإغتياب أن تستغفر لمن اغتبته كلّما ذكرته»، ولو صحّ سنده أمكن تخصيص الإطلاقات المتقدّمة به، فيكون الاستغفار طريقاً أيضاً إلى البراءة، مع احتمال العدم أيضاً، لأنّ كون الاستغفار كفّارة لا يدلّ على البراءة، فلعلّه كفّارة للذنب من حيث كونه حقّاً لله تعالى، نظير كفّارة قتل الخطأ التي لا توجب براءة القاتل، إلّا أن يدّعى ظهور السياق في البراءة.

وأمّا الثانية: فمضافاً إلى منافاتها لأدنىٰ مراتب العدالة ـ فضلاً عن أعلا مراتب العصمة ـ أنّ طلب العفو والمغفرة لذي الحقّ والمظلمة أعمّ من وجوب الاستحلال مع إمكانه.

وبذلك ظهر ما في الدّعاء الثاني، لأنّه يدلّ على طلب المغفرة لذي الحقّ.

وربما يستدلّ لهذا القول: بما عن *«جامع الأخبار»* الدالّ على انتقال الأعمال الحسنة باغتياب الناس إلى المغتاب (بالفتح)، فإذا استحلّ منها رجعت إلى صاحبها[1].

وفيه: أنّه لا يدلّ على بقاء أثر الحرمة ما دام لم يستحلّ.

فتحصّل: أنّه لا دليل على وجوب الاستحلال مطلقاً.

وقد استدلّ للقول الثاني: بما في دعاء يوم الإثنين من ملحقات *«الصحيفة»* من طلبه عليه السلام المغفرة لذوي الحقوق والمظلمة.

وبخبر حفص بن عمير، عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «سأل النبيّ صلى الله عليه وآله ما كفّارة الاغتياب؟ قال صلى الله عليه وآله: تستغفر الله لمن اغتبته كلّما ذكرته»[2].

---

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

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

وبخبر السكوني، عنه عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله من ظلم أحداً وفاته فليستغفر الله، فإنّه كفّارة له»[١].

وبالنبوي المروي عن *«الجعفريات»*: «من ظلم أحداً فعابه فليستغفر الله له كما ذكره فإنّه كفّارة له»[٢].

أقول: وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلما تقدّم آنفاً من ضعف السند والدلالة.

وأمّا الثاني: فلأنّه مجهول لحفص بن عمير.

وأمّا الثالث: فلأنّ الظاهر منه أنّ الضمير في (فاته) يرجع إلى المظلوم، فالمعنى: (إنّ من لم يدركه ليطلب البراءة ويرضيه، فليستغفر الله له)، فهو يدلّ على وجوب الاستغفار عند عدم التمكّن من الاستحلال لا مطلقاً.

لا يقال: إنّ لازم ذلك عدم وجوب التصدّق إذا كان حقّاً ماليّاً، وهو ممّا لم يقل به أحد.

فإنّه يقال: إنّ التصدّق أيضاً طلب مغفرة له، مع أنّه إذا رجع الضمير إلى الظلم، كان مفاده ذلك، إذ فوت الظلم عبارة أُخرى عن عدم إمكان تداركه.

وأمّا الأخير: فلأنّه مرسل.

ثمّ إنّ المصنّف قدس سره قال: (روى السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام) الظاهر أنّه سهو، إذ لم يوجد خبر للسكوني بهذا المضمون، وراوي الخبر المشار إليه هو حفص بن عمير المتقدّم، وأمّا رواية السكوني فوردت في باب الظلم، وسيذكرها المصنّف قدس سره، والله مقيل العثرات.

فتحصّل: أنّه لا دليل على وجوب الاستغفار له مطلقاً.

وبما ذكرناه ظهر ضعف القولين الأخيرين الثالث والرابع، وهما وجوب الأمرين معاً، والتخيير بينهما.

---

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

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

قال في «كشف الريبة» بعد ذكر النبويين الأخيرين المتعارضين: (ويمكن الجمع بينهما بحمل الاستغفار له على من لم يبلغ غيبته المغتاب، فينبغي له الإقتصار على الدعاء والاستغفار، لأنّ في محالّته إثارة للفتنة، وجلباً للضغائن، وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول إليه لموت أو غيبة، وحمل المحالّة على من يمكن التوصّل إليه مع بلوغه الغيبة)[1].

أقول: إن صحّ النبوي الأخير سنداً، فلا مانع عن العمل به بجعله طريقاً إلى البراءة مطلقاً، في مقابل الإستبراء، وإلّا تعيّن طرحه والرجوع إلى الأصل وإطلاق الأخبار المتقدّمة. وتعذّر الإستبراء أو وجود المفسدة فيه، لا يوجب وجود مبرّء آخر. نعم أرسل بعض من قارب عصرنا عن الصادق عليه السلام: «أنّك إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحلّ منه، وإن لم يبلغه فاستغفر الله له»[2].

وفي رواية السكوني المرويّة في الكافي في باب الظلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

وأمّا القول الخامس: الذي ذهب إليه جمع من الأساطين، فقد استدلّ له:

١. **تارة:** بما في المتن عن *«كشف الريبة»* بأنّه مقتضى الجمع بين ما دلّ على وجوب الاستحلال وما دل على وجوب الاستغفار له.

٢. **وأُخرى:** بالمرسل الذي أرسله النراقي الكبير، أرسله في *«جامع السعادات»* المذكور في المتن[(١)].

ولكن يرد على الوجه الأوّل: ـ مضافاً إلى ماتقدم ـ أنّه جمع تبرّعي لا وجه للمصير إليه.

ويرد على الوجه الثاني: أنّه ضعيف السند للإرسال.

وأمّا القول السادس: فيدلّ عليه خبر السكوني المتقدّم المذكور في المتن بالتقريب الذي تقدّم.

وما ذكره الأُستاذ الأعظم من أنّه ضعيف السند للنوفلي، غير تامّ، إذ النوفلي عند الإطلاق يُراد به الحسين بن يزيد، لا سيما اذا كان يروي عن السكوني، وكان الراوي عنه إبراهيم بن هاشم كما في الخبر، والحسين مقبول الرواية كما صرّح به جمع من أئمّة الرجال

---

(١) البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٧.

«قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله له، فإنّه كفّارة له»، والإنصاف أنّ الأخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقيّة السند، وأصالة البراءة تقتضى عدم وجوب الاستحلال ولا الاستغفار، وأصالة بقاء الحقّ الثابت للمغتاب (بالفتح) على المغتاب (بالكسر) تقتضى عدم الخروج منه إلّا بالاستحلال خاصّة [١]. لكن المثبت لكون الغيبة حقّاً، بمعنى وجوب البراءة منه ليس إلّا الأخبار الغير النقيّة السند [٢]، مع أنّ السند لو كان نقيّاً كانت الدلالة ضعيفة [٣]، لذكر حقوق أُخر في الروايات لا قائل بوجوب البراءة منها. ومعنى (القضاء يوم القيامة لذيها على من عليها) المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن، لا العقاب عليها، كما لا يخفى على من لاحظ الحقوق الثلاثين المذكورة في رواية الكراجكي، فالقول بعدم كونه حقّاً للناس، بمعنى وجوب البراءة نظير الحقوق الماليّة لا يخلو عن قوّة، وإن كان الاحتياط في خلافه، بل لا يخلو عن قرب من جهة كثرة الأخبار الدالّة على وجوب الإستبراء منها، بل اعتبار سند بعضها، والأحوط الاستحلال [٤] إن تيسّر، وإلّا فالاستغفار.

غفر الله لمن اغتبناه، ولمن اغتابنا، بحقّ محمّد وآله الطاهرين، صلوات الله عليهم أجمعين.

ويؤيّده ما في دعاء الإمام السجّاد عليه السلام يوم الاثنين المتقدّم.

فتحصّل: أنّ الأظهر أنّ كفّارتها الاستحلال إن أمكن، وإلّا فالاستغفار له.

١. قوله: (إلّا بالاستحلال خاصّة)، قد عرفت ما في هذا الاستصحاب، وعلى فرض جريانه، فهو يقتضي عدم الخروج من العقاب إلّا بالاستحلال والاستغفار له، فلا وجه للتخصيص بالأوّل، اللّهُمَّ إلّا أن تكون كفاية الاستحلال في حصول البراءة قطعيّة.

٢. قوله: (ليس إلّا الأخبار غير النقيّة السند).

أورد عليه المحقّق الإيرواني: بأنّه بعد اعترافه بأنّها مستفيضة، لا محلّ للمناقشة في السند.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المستفيض من قسم الآحاد.

٣. قوله: (كانت الدلالة ضعيفة) هذا إنّما يتطرّق في بعضها لا جميعها كما مرّ.

٤. قوله: (والأحوط الاستحلال) قد تقدّم أنّ هذا هو الأقوىٰ.

الثالث: فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعمّ [١].

فاعلم أنّ المستفاد من الأخبار المتقدّمة وغيرها، أنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذّيه منه [٢]، فاذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب (بالكسر أو بالفتح أو ثالث) دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة إحترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كل معصية من حقوق الله وحقوق الناس، وقد نبّه عليه غير واحد، قال في «جامع المقاصد» بعد ما تقدم عنه في تعريف الغيبة: (إنّ ضابط الغيبة المحرّمة، كلّ فعل يُقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه، وأمّا ما كان لغرضٍ صحيح، فلا يحرم، كنصح المستشير، والتظلّم وسماعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقدح في مقالة باطلة خصوصاً في الدِّين)، انتهى.

وفي «كشف الريبة»: (إعلم أنّ المرخّص في ذكر مساوى الغير غرض صحيح لا يمكن التوصّل إليه إلّا بها) انتهى. وعلى هذا فموارد الاستثناء لا ينحصر في عددٍ.

مستثنيات الغيبة

١. قوله الثالث: (فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعمّ).

قد يقال: كما عن جماعة منهم المصنّفﷺ: (إنّه اذا كان الاغتياب لغرض صحيح كنصح المستشير والتظلّم ونحوهما لا يحرم)، وضابط الغيبة المحرّمة كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه.

٢. **واستدلّ له المصنّفﷺ:** (بأنّ المستفاد من النصوص وغيرها أنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذّيه منه، فاذا فرض هناك مصلحة راجعة إلى المغتاب (بالكسر أو بالفتح أو ثالث) دلّ العقل أو الشرع على كونها أعظم من مصلحة احترام المؤمن بترك ذلك القول فيه، وجب كون الحكم على طبق أقوى المصلحتين، كما هو الحال في كلّ

معصية من حقوق الله وحقوق الناس)، وارتضاه الأُستاذ الأعظم.

وفيه أوّلاً: أنّ كون الانتقاص والتأذّي تمام مناط حرمة الغيبة غيرمحرز، إذ من المحتمل دخل شيء آخر فيه، كحفظ اللّسان عن التعرّض لأعراض الناس أو غيره.

وثانياً: أنّ إحراز أهمّية المصلحة الطارئة، مع عدم ورود النصّ بها، في غاية الإشكال، لعدم معلوميّة مقادير المصالح لنا.

وثالثاً: أنّه قد تقدّم في مستثنيات الغناء أنّ الترجيح بالأهمّية إنّما هو في ما اذا وقعت المزاحمة بين الدليلين في مرحلة الامتثال، من دون أن يكون أحدهما مربوطاً بالآخر مطلقين في مقام الجعل، وأنّه إذا كان الدليلان متعارضين بالعموم من وجه، وكان الدليلان في مقام الجعل متصادقين على مورد في الخارج، لابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة، وعليه ففي المقام يقع التعارض بين دليل حرمة الغيبة، والدليل المتكفّل لبيان حكم ذلك العنوان الطاري، مثل نصح المستشير ونحوه، فلا مورد للرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة، بل يتعيّن الرجوع إلى مرجّحات إحدى الروايتين على الأُخرىٰ.

والغريب أنّ الأُستاذ الأعظم مع اعترافه بجميع ما ذكرناه في ذلك المبحث، استحسن ما ذكره المصنّف قدس سره في المقام.

نعم، لو كان مرادهما ما اذا كان هناك مصلحة أعظم من مفسدة الغيبة في فعل آخر متوقّف على الغيبة، لا ما اذا كان في عنوان منطبق عليها، صحّ ما ذكراه من الكبرى الكلّية كما حقّقناه في محلّه، لكنّه خلاف ظاهر كلام الشيخ الأعظم، إذ الظاهر منه إرادة بيان حكم الصورة الثانية.

وقد استدلّ للجواز: في صورة طرؤ عنوان ذي مصلحة عليها، بعدم صدق الغيبة معه موضوعاً لأخذ قصد الانتقاص في مفهومها.

وفيه: ما عرفت من عدم تماميّة المبني، فالأظهر أنّه لا تتمّ هذه الكلّية.

نعم فيما إذا أحرز من الخارج وجود ملاك ذلك العنوان في المجمع، وأحرز أهميته لا محالة، تجوز الغيبة كما إذا توقّف حفظ النفس المحترمة عليها، بل قد تجب حينئذ.

نعم، الظاهر استثناء موضعين لجواز الغيبة من دون مصلحة:

أحدهما: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق [١]، فإنّ من لايبالي بظهور فسقه بين الناس، لا يكره ذكره بالفسق [٢]. نعم لو كان في مقام ذمّه كرهه من حيث المذمّة، لكن المذمّة على الفسق المتجاهر به لا تحرم كما لايحرم لعنه.

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

غيبة المتجاهر بالفسق

أقول: ذكر الأصحاب موردين لجواز الغيبة من غير مصلحة:

١. **أحدهما:** ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق.

وقد استدلّ لاستثنائه بوجوه:

٢. **الأوّل:** أنّ غير المبالي بظهور فسقه لا يكره ذكره به.

٣. **الثاني:** أنّ المأخوذ في مفهوم الغيبة كون المقول أمراً مستوراً، فمع كون الفاسق متجاهراً بفسقه، لا يصدق الغيبة على ذكرالمقول فيه به.

الثالث: جملة من النصوص.

٤. **منها:** خبر هارون بن الجهم، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[(١)] المذكور في المتن، ودلالته على المدّعي ظاهرة.

وقد ناقش فيه الأُستاذ الأعظم: بأنّه ضعيف السند لأحمد بن هارون.

وفيه: إنّه قد صرّح جماعة بأنّه من مشايخ الصدوق، وأكثر من الرواية عنه مترضّياً، وعليه فخبره معتبر.

---

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

وقوله: «مَن ألقىٰ جلباب الحياء فلا غيبة له» [١]**، ورواية أبي البختري: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه** [٢]**». ومفهوم قوله**عليه السلام**: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممّن كملت مروّته، ووجبت أُخوّته، وظهر عدله، وحرُمت غيبته»** [٣].

---

١. **ومنها:** النبوي: «مَنْ ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له»[(١)].

والمراد به ليس القاء جلباب الحياء في الأُمور العادية غير اللّائقة بشأنه، كأكل العالم في السوق ونحوه، ولا إلقاء جلباب الحياء بينه وبين ربّه، بل المراد به إعلان الفاسق بفسقه وارتكاب الفاحشة علناً.

وفيه: إنّه ضعيف السند.

٢. **ومنها:** خبر أبي البختري، عن مولانا الصادق عليه السلام: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بفسقه»[(٢)].

وقريب من هذا المضمون ما في جملة من المراسيل، إلّا أنّها بأجمعها ضعيفة السند، أمّا ضعف المراسيل فواضح، وأمّا خبر أبي البختري، فلأنّ الظاهر منه هو وهب بن وهب الذي ضعّفه كلّ من تعرّض له، ولا أقلّ من احتمال أن يكون هو المراد به في المقام، مع أنّه عرفت أنّ عدم الحرمة أعمّ من جواز الغيبة، إذ كون مناط حرمة الغيبة الاحترام غير ثابت.

٣. **ومنها:** خبر سماعة بن مهران، عن مولانا الصادق عليه السلام: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممّن حرمت غيبته، وكملت مروّته، وظهر عدله، ووجبت أُخوّته»[(٣)]. ورواه الصدوق قدس سره بأسانيد، والطبرسي في *«صحيفة الرضا»* عليه السلام.

وتقريب الاستدلال به: أنّ الظاهر من قوله: (عامل الناس... الخ) جريان سيرته على

---

(١) المستدرك، باب ١٣٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.
(٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٥.
(٣) الوسائل، باب ١٥٢، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٢.

وفي صحيحة ابن أبي يعفور الواردة في بيان العدالة [١] بعد تعريف العدالة: «إنّ الدليل على ذلك أن يكون ساتراً لعيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته»، دلّ على ترتّب حرمة التفتيش على كون الرجل ساتراً، فينتفي عند انتفائه.

عدم الظلم وجريان عادته على ذلك، وعلى عدم الكذب، وعدم خلف الوعد، وعليه، فمفهومه أنّ من لم تجر سيرته وعادته على ذلك، بأن كان من عادته الظلم وخلف الوعد والكذب في الحديث، لايحرم غيبته، ومن البديهي أنّ من جرت عادته على ذلك يكون لا محالة متجاهراً بالفسق.

وبما ذكرناه ظهر وجه جعل قوله عليه السلام: (من عامل الناس... الخ) كاشفاً عن العدالة، فإنّ من جرت عادته في الأُمور المذكورة، لا محالة تكون فيه ملكة العدالة الموجبة لذلك.

وقد أورد عليه الأُستاذ الأعظم: بأنّه ضعيف السند لعثمان بن عيسى.

وفيه: أنّ أقوال أئمّة الرجال وإن اختلفت بالنسبة إليه، إلّا أنّ الظاهر كون حديثه من الموثّق.

فالصحيح أن يورد على الاستدلال به: أنّه لا مفهوم للقضيّة إلّا على القول بثبوت المفهوم للوصف، ودعوى أنّ (من) الموصولة متضمّنة لمعنى الشرطيّة، ممنوعة، بل الظاهر منها أنّ الأُمور المذكورة كلّها قيود للموضوع، وإنّ القضيّة مسوقة لبيان مجرّد نسبة المحمول إلى الموضوع، مضافاً إلى أنّه لو كان لها مفهوم، فإنّما هو إن من لم تجر عادته على عدم الظلم وعدم الكذب وعدم خلف الوعد يجوز غيبته، لا أن من جرت عادته على الظلم وأخويه حكمه ذلك، وعليه فهو يدلّ على جواز غيبة غير العادل، وإن لم يكن متجاهراً بالفسق، وهذا ممّا لم يلتزم به أحد، مع أنّ الجزاء عبارة عن مجموع الأُمور الأربعة التي ذكرها عليه السلام على سبيل العموم المجموعي، فبانتفاء المقدم ينتفي المجموع الملائم مع بقاء بعضها، فلعلّ المنفي خصوص العدالة.

١. **ومنها:** صحيح [(١)] ابن أبي يعفور، عن مولانا الصادق عليه السلام الوارد في بيان العدالة

---

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

ومفهوم قوله عليه السلام في رواية علقمة، المحكية عن «المحاسن»: «مَنْ لم تره بعينك يرتكب ذنباً، ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة، وإن كان في نفسه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خارجٌ عن ولاية الله تعالى داخل في ولاية الشيطان» الخبر [١].

دلّ على ترتّب حرمة الاغتياب، وقبول الشهادة على كونه من أهل الستر [٢]، وكونه من أهل العدالة على الطريق اللفّ والنشر، أو على اشتراط الكلّ بكون الرجل غير مرئى منه المعصية، ولا مشهوداً عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر، وكون قوله: (ومن اغتابه الخ)، جملة مستأنفة غير معطوفة على الجزاء، خلاف الظاهر.

بعدما بيّن حقيقة العدالة، والدلالة على ذلك: «أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته»[(١)]، فإن مفهومه إنّ من لم يكن ساتراً لعيوبه لا يحرم التفتيش عن حاله بالسؤال عن جيرانه ومعاشريه وغيرهم عن معاصيه.

وفيه **أوّلاً:** إنّ التفتيش تارةً يكون بالسؤال عن المطّلع على حاله، وأُخرى بغيره فلا تلازم بين جواز التفتيش وجواز الغيبة.

و**ثانياً:** إنّ الستر للعيوب في الخبر جُعل طريقاً إلى ثبوت العدالة، فالمراد به الستر عند من يريد ترتيب آثار العدالة، حتّى أنّه لو رأى منه ذنباً خرج عن هذا الستر، وإن كان غير متجاهر بالفسق، وعليه فمفهومه جواز غيبة الفاسق مطلقاً.

١. **ومنها:** خبر علقمة المحكي عن *«المحاسن»*، عن سيّدنا الصادق عليه السلام المذكور في المتن.

وقد استدلّ به المصنّف قدس سره بتقريبين:

٢. **الأوّل:** أنّه دلّ على ترتّب عدم جواز الغيبة على كون الرجل غير مرئي منه المعصية، ولا مشهوداً عليه بها، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم الشرط، خرج منه غير المتجاهر.

الثاني: أنّه دلّ على ترتّب قبول الشهادة على كونه من أهل الستر، فمفهومه جواز

---

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

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات، جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به، ولو مع عدم قصد غرض صحيح [١]، ولم أجد من قال باعتبار قصد الغرض الصحيح وهو ارتداعه عن المنكر. نعم، تقدم عن الشهيد الثاني احتمال اعتبار قصد النهي عن المنكر، في جواز سبّ المتجاهر، مع اعترافه بأنّ ظاهر النصّ والفتوى عدمه.

غيبة غير المتستر، وهو المتجاهر بالفسق.

ولكن يرد على الاستدلال به :

أوّلاً: أنّه ضعيف السند لعلقمة.

وثانياً: أنّه لا مفهوم له، لعدم حجية مفهوم الوصف.

وثالثاً: أنّ الظاهر من (الستر) إرادة العدالة منه، لأنّه عليه السلام رتّب كونه من أهل الستر والعدالة،على شيءواحد وهو حُسن الظاهر،فلو كان له مفهوم فإنّماهو جواز غيبةالفاسق.

ودعوى: أنّ مفهومه وإن كان ذلك، إلّا أنّه خرج عنه غير المتجاهر.

ممنوعة: إذ التصرّف في المفهوم من دون التصرّف في المنطوق غير معقول، كما حقّق في محلّه، والتصرّف في المنطوق في المقام لا يمكن كما لا يخفى، مع أنّ الالتزام بذلك مستلزم للقول بعدم مدخليّة التجاهر بالفسق في الحكم.

فتحصّل: أنّه لا يكون في النصوص المعتبرة ما يمكن الاستدلال به إلّا خبر هارون، ولا بأس بالوجهين الأولين أيضاً.

فروع

بقي في المقام فروع تعرّض لها المصنّف قدس سره :

١. **الفرع الأوّل:** قال: (ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الروايات جواز غيبة المتجاهر في ما تجاهر به، ولو مع عدم قصد غرض صحيح).

لاحظ قوله عليه السلام في خبر هارون: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»، فإنّ إطلاقه يقتضي عدم الفرق بين أن تكون الغيبة لغرض صحيح، أم كانت بقصد الانتقاص، كما أنّ ما ذكرناه من خروج ذكر المغتاب في ما تجاهر به عن الغيبة موضوعاً، لعدم كونه إظهاراً لما ستره الله، يقتضي ذلك.

وهل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به [١]، صرّح الشهيد الثاني وغيره بعدم الجواز. وحُكي عن الشهيد أيضاً.

وظاهر الروايات النافية لاحترام المتجاهر وغير الساتر، هو الجواز، واستظهره في «الحدائق» من كلام جملة من الأعلام، وصرّح به بعض الأساطين. وينبغي إلحاق ما يتستّر به بما يتجاهر فيه إذا كان دونه في القبح، فمن تجاهر باللّواط ـ العياذ بالله ـ جاز اغتيابه بالتعرّض للنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بكونه جلّاد السلطان يقتل الناس وينكّلهم، جاز اغتيابه بشرب الخمر، ومن تجاهر بالقبائح المعروفة، جاز اغتيابه بكلّ قبيح [٢]، ولعلّ هذا هو المراد بـ (من ألقى جلباب الحياء) لا من تجاهر بمعصية خاصّة وعدّ مستوراً بالنسبة إلى غيرها كبعض عمّال الظلمة.

الفرع الثاني: ما ذكره المصنّف قدس سره بقوله:

١. (هل يجوز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به).

الأقوال في المسألة ثلاثة:

القول الأوّل: ما اختاره صاحب *«الحدائق»* واستظهره من كلام جمع من الأصحاب، وصرح به بعض الأساطين، وهو الجواز.

القول الثاني: ما عن جماعة آخرين، منهم الشهيد الثاني، وهو عدم الجواز.

٢. **القول الثالث:** ما اختاره المصنّف قدس سره، وهو التفصيل بين المعاصي التي دون ما تجاهر به في القبح، وبين غيرها، فيجوز في الأولى ولا يجوز في الثاني، فمن تجاهر باللّواط جاز اغتيابه بالتعرّض لنساء الأجانب، ومن تجاهر بقطع الطريق جاز اغتيابه بالسرقة، ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بكلّ قبيح.

وقد استدلّ للأوّل، تارة: بإطلاق النصوص التي منها خبر هارون المتقدّم، فإنّ مقتضى إطلاق نفي الجنس، هو نفي جميع أفراد الغيبة، التي منها غيبته في غير ما تجاهر به، فإنّ نفي الطبيعة نفي لجميع وجوداتها في الخارج.

وأُخرىٰ: بأنّ الظاهر من الخبر وروده في مقام بيان الحكم، لا بيان نفي الموضوع،

وعليه فحيث أنّ ذكر النقص المتجاهر فيه لا يكون غيبة حقيقة كما تقدّم، فيكون الخبر وارداً لبيان الرخصة في الغيبة بالنسبة إلى غير ما تجاهر فيه.

ولكن يرد عليهما: أنّ الظاهر من نفي الطبيعة هو نفي الموضوع حقيقة، وحمله على إرادة النفي التنزيلي، ونفي الحكم عن الموضوع، خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا مع القرينة، ككونه نفياً لموضوع واقعي واضح، ليس إثباته ونفيه وظيفة الشارع، ولا يكون الموضوع منتفياً بعد نفيه كقوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، وليست الغيبة كذلك، فإن للشارع تحديد مفهومها وبيان قيودها، وقد بيّنها في جملة من النصوص المتقدّمة، فلا قرينة صارفة عن ظهور القضيّة في نفي الموضوع حقيقة، وهو لا يكون إلّا فيما تجاهر فيه من المعاصي، فلا يكون مطلقاً ولا مختصّاً بغير ما تجاهر فيه.

مع أنّ إرادة الأعمّ من ما تجاهر فيه وغيره غير ممكنة، إذ بالنسبة إلى ما تجاهر فيه، يكون النفي نفياً للموضوع حقيقة، وبالنسبة إلى غيره يكون نفياً له تنزيلاً ـ أي نفياً للحكم بلسان نفي الموضوع ـ وإرادة الأعمّ مستلزمة لاجتماع اللحاظين في استعمال واحد، فيدور الأمر بين إرادة أحد القسمين، والمتعيّن هو الأوّل كما تقدّم.

هذا كلّه في خبر هارون، وأما سائر النصوص فقد عرفت أنّها ما بين ضعيف السند، وغير الدالّ على المطلوب.

وأمّا الوجهان الأوّلان: فاختصاصهما بخصوص ما تجاهر فيه واضح.

وقد استدلّ للقول الأخير بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ مناط جواز غيبة المتجاهر تبيّن هذه المرتبة من العصيان منه، فيجوز غيبته في الأدون بالأولوية.

الوجه الثاني: ما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين قدس سرهم، من أنّ من لا يكره نسبته إلى اللّواط ـ العياذ بالله ـ مثلاً لا يكره نسبته إلى أنّه يتفحّص عن حرائر النساء، وهذه الملازمة بعنوان أنّه نقص وعيب، ثابتة، فإذا فرضنا أنّ أحداً يكره الثاني دون الأوّل، يستكشف منه أنّ كراهة الثاني ليست متعلّقة به بما هو عيب ونقص، فيجوز غيبته فيه.

ثمّ المراد بالمتجاهر، من تجاهر بالقبيح بعنوان أنّه قبيح، فلو تجاهربه مع إظهار محمل له لا يعرف فساده إلّا القليل، كما إذا كان من عمّال الظلمة وادّعى في ذلك عذراً مخالفاً للواقع أو غير مسموع منه، لم يعدّ متجاهراً [١].

نعم، لو كان اعتذاره واضح الفساد، لم يخرج عن المتجاهر.

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ كون المناط ما ذكر غير معلوم، بل يحتمل أن يكون المناط عدم كراهة الإظهار، أو عدم كونه إظهاراً لما ستره الله، المفروض تحقّقه في ما تجاهر فيه، دون الأدون، مع أنّ الأولويّة لو تمّت فإنّما هي فيما لو اقتصر على الأدون، دون الجمع بين الغيبتين، كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فلأنّه ربما يكون الشخص متجاهراً في معصية كبيرة، كقتل النفوس المحترمة، ومتستراً فيما هو دونها، ويكره نسبته إليه ويتجنّبه، كما هو واضح.

فتحصّل: أنّ الأظهر هو اختصاص الحكم بخصوص ما تجاهر فيه، نعم إذا جاهر بمعصية، جاز اغتيابه بها وبلوازمها، لأنّ الالتزام بالشيء التزام بلوازمه.

١. **الثالث:** المراد (بالمتجاهر) من تجاهر بالقبيح مع علمه بالقبح، وبعلم الناس بصدوره عنه بعنوان أنّه قبيح، فلو لم يكن عالماً بقبحه لشبهة حكميّة، كما لو شرب التمر المغليّ قبل ذهاب ثلثيه معتقداً إباحته، أو لشبهةٍ موضوعيّة، كما لو شرب الخمر باعتقاد أنّه ماء، لا يجوز اغتيابه، لعدم كونه فاسقاً، فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق.

كما أنّه لو أتى به علناً مع العلم بأنّه قبيح، لكن احتمل عدم اطّلاع الناس على صدور الفعل منه معصيةً، لاحتمالهم في حقّه الجهل بالموضوع أو الحكم عن قصور، لم يكن متجاهراً بالفسق بما هو فسق، بل متجاهر بالفسق من حيث ذاته، وظاهر الدليل جواز غيبة المتجاهر بالفسق بما هو فسق، فالمتجاهر بالفسق هو: (من أتي بالمعصية مع علمه بأنّ المأتي به معصية علناً، وعلم أنّ الناس عالمون بأنّه عاص بفعله، وليس له عذر ولو غير موجّه).

ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلّته، مستوراً عند غيرهم، هل يجوز ذكره عند غيرهم؟ [١] ففيه إشكال، من إمكان دعوى ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الإطّلاع على عمله مطلقاً، فربّ متجاهر في بلدٍ متستّر في بلاد الغربة أو في طريق الحجّ والزيارة لئلّا يقع عن عيون الناس.

وبالجملة: فحيث كان الأصل في المؤمن الاحترام على الإطلاق، وجب الاقتصار على ما تيقّن خروجه، فالأحوط الاقتصار على ذكر المتجاهر بما لا يكرهه لو سمعه، ولا يستنكف من ظهوره للغير. نعم لو تأذّى من ذمّه بذلك دون ظهوره، لم يقدح في الجواز، ولذا جاز سبّه بما لا يكون كذباً، وهذا هو الفارق بين السبّ والغيبة، حيث أنّ مناط الأوّل المذمّة والتنقيص فيجوز، ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلّا بمقدار الرخصة.

---

١. قوله: (ولو كان متجاهراً عند أهل بلده أو محلّته مستوراً...).

هذا هو الرابع: وهو أنّه إذا كان متجاهراً جاز غيبته، عند من لا يكون مطّلعاً على حاله، لعدم كونه إظهاراً لما ستره الله، إذ المراد منه إظهار الأمر المستور، فلو كان منكشفاً لم يكن من الغيبة، هذا مضافاً إلى ظهور خبر هارون، فإنّ الظاهر منه إرادة بيان أنّ في المتجاهر خصوصيّة ليست في غيره، فلو اقتصر على ذكره عند من يكون مطّلعاً على حاله، لزم عدم خصوصيّة فيه، فإنّ العالم بالحال يجوز الغيبة عنده، ولو لم يكن المقول فيه متجاهراً، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الكلام في حدّ التجاهر: والظاهر أنّه يصدق مع التجاهر به عند جماعة معتدّ بهم مع عدم المبالاة بإطّلاع غيرهم، فلو تجاهر عند أصحاب سِرّه ورفقائه، لا يصدق عليه المتجاهر، كما أنّه لو تجاهر في بلد الغربة وتستّر في بلد نفسه، لا يكون متجاهراً.

الخامس: أنّ جواز الغيبة يدور مدار بقاء كونه متجاهراً، فلو انتفي عنه المبدأ، وأخفي فسقه، وتأذّى من ظهوره، حرمت غيبته، إذ بقاء الحكم تابع لبقاء موضوعه، فمع ارتفاع الموضوع يرتفع الحكم.

الثاني: تظلّم المظلوم [١] وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متستّراً به، كما إذا ضربه في الليل الماضي وشتمه أو أخذ، ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه، لظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَمنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ إِنَّما السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ ويَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الحَقِّ﴾ [٢].

تظلّم المظلوم

١. قوله: (الثاني: تظلّم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم، وإن كان متستّراً به، كما إذا ضربه في الليل الماضي وشتمه أو أخذ ماله جاز ذكره بذلك عند من لا يعلم ذلك منه).

والظاهر أنّ جواز إظهار ما فعل الظالم بالمظلوم وإن كان متستّراً به إجماعي، وقد استدلّ له بأُمور:

٢. **الأوّل:** قوله تعالى: ﴿**وَلَمِن انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَاوُلْئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ**﴾[(١)].

بتقريب: أنّه تدلّ الآية على أنّ من صار مظلوماً، لا سبيل له في الانتصار، ومن المعلوم أنّه يتوقّف الإنتصار على إظهار ما فعل به من الظلم.

وفيه: إنّ (الانتصار) عبارة عن الإنتقام، فمفاد الآية الشريفة جواز الانتقام، ومجازاة الظالم بالمثل التي دلّت عليها الآية التي قبل هذه الآية، وهي: ﴿**جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾، فهي أجنبيّة عن جواز الاغتياب.

فإن قلت: إنّ الغيبة نحوٌ من الانتقام.

أجبنا: إنّه لا إطلاق للآية في كيفيّة الانتقام، ولذا لم يتوهّم أحد جواز نكاحه، لأنّه نحوٌ من الانتقام.

---

(١) الشورى، آية ٤٢.

وقوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبَّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوء مِنَ القَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾ [١].

فعن «تفسير القمّي»: (أي لا يحبّ أن يجهر الرجل بالظلم والسوء ويُظلم، إلّا من ظلم) فأطلق له أن يعارضه بالظلم.

وعن «تفسير العيّاشي» عنه صلى الله عليه وآله: «من أضاف قوماً فأساء إضافتهم، فهو ممّن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه» [٢]، وهذه الرواية وإن وجب توجيهها، إمّا بحمل الإساءة على ما يكون ظلماً وهتكاً لاحترامهم، أو بغير ذلك، إلّا أنّها دالّة على عموم من ظلم في الآية الشريفة، وأنّ كلّ من ظلم فلا جناح عليه فيما قال في الظالم.

---

١. **الثاني:** قوله تعالى: ﴿لاَ يُحِبَّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوء مِنَ القَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾[(١)]. فإنّه يدلّ على مرجوحيّة الجهر بالسوء من القول الذي من أفراده ومصاديقه الغيبة، كما تقدّم في أوّل المبحث إلّا بالنسبة إلى المظلوم.

فإن قلت: إنّكم بنيتم على عدم دلالة الآية على عدم جواز الغيبة، فكيف تتمسّكون بها في المقام؟

أجبنا عنه: بأنّ هذا الإيراد وارد على من التزم بعدم كون الغيبة من مصاديق الجهر بالسوء كالمحقّق الإيرواني قدس سره وغيره، ولا يرد علينا، لأنّا قلنا إنّها لا تدلّ على عدم جواز الغيبة، لأنّ عدم الحبّ أعمّ من الحرمة، وعليه فلا مورد لهذا الإيراد كما لا يخفى.

ودعوى: (أنّ الاستثناء من عموم السلب، لا يقتضي إلّا ثبوت الإيجاب الجزئي، وحيث أنّه لا إطلاق لتلك الجزئيّة، لعدم ثبوت كونها واردة في مقام البيان من هذه الجهة، فيمكن أن يكون الجواز راجعاً إلى مذمّته وتعييره وتنقصيه، فإنّها من الجهر بالسوء) كما في تعليقة بعض مشايخنا المحقّقين.

مندفعة: بما حقّق في محلّه، من أنّه عند الشكّ في كون دليل في مقام البيان يبني على أنّه كذلك. وعليه فمقتضى إطلاقه، جواز كلّ فرد من أفراد الجهر بالسوء التي منها الغيبة.

٢. **الثالث:** ما عن *«تفسير العيّاشي»* عن الفضل بن أبي قرة عن مولانا الصادق عليه السلام:

---

(١) النساء، آية ١٤٨.

ونحوها في وجوب التوجيه رواية أُخرى في هذا المعنى، محكيّة عن «المجمع»[١]: «إنّ الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أنّ يذكره بسوء مافعله». ويؤيّد الحكم فيما نحن فيه أنّ في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفّي حرجاً عظيماً[٢]، ولأنّ في تشريع الجواز مظنّة ردع الظالم[٣]، وهي مصلحة

«في قول الله عزّ وجلّ: ﴿لاٰ يُحِبَّ اللهُ الجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ القَوْلِ إلاَّ مَنْ ظُلِمَ﴾ من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم، فهو ممّن ظلم، فلا جناح عليهم فيما قالوا فيه»[(١)].

١. وما عن «*مجمع البيان*» عنه عليه السلام: «في قوله تعالى ﴿**لاٰ يُحِبَّ... الخ**﴾ إنّ الضيف ينزل بالرجل، فلا يحسن ضيافته، فلا جناح عليه في أن يذكر سوء ما فعله»[(٢)].

بتقريب: أنّهما يدلّان على أنّ من هتك ضيفه، ولم يقم بما يليق بشأنه في مقام الضيافة، جاز له أن يذكره بما فعله من السوء.

وفيه: إنّ الخبرين ضعيفان.

أمّا الأوّل: فلجهالة حال المفضل.

وأمّا الثاني: فللإرسال.

٢. **الرابع:** أنّ في منع المظلوم من التظلّم حرجاً عظيماً.

وفيه أوّلاً: إنّ المراد من دليل نفي الحرج ليس هو الحرج النوعي، بل المراد الحرج الشخصي، فلا ينفع في نفي الحكم كلّياً.

وثانياً: إنّ دليل نفي الحرج إنّما ينفي الأحكام التي في نفيها امتنان على الأُمّة، فالحكم الذي يكون نفيه منّة على شخصٍ ومنافياً للامتنان على الاخر لايكون مشمولاً لدليل نفي الحرج والمقام من هذا القبيل، لأنّ جواز الاغتياب مناف للامتنان بالنسبة إلى المغتاب (بالفتح).

٣. **الخامس:** أنّ في تشريع الجواز مظنّة ردع الظالم، وهي مصلحة خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز، لأنّ الأحكام تابعة للمصالح.

وفيه أوّلاً: إنّ مقاومة هذه المصلحة ـ لا سيما وهي مظنونة ـ للمفسدة المقطوعة الثابتة في الغيبة ممنوعة.

(١ و ٢) الوسائل، باب ١٥٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦ و ٧.

خالية عن مفسدة، فيثبت الجواز، لأنّ الأحكام تابعة للمصالح، ويؤيّده ما تقدّم من عدم الاحترام للإمام الجائر [١] بناءً على أنّ عدم احترامه من جهة جوره لا من جهة تجاهره، وإلّا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق. وفي النبويّ: «لصاحب الحقّ مقال» [٢].

وثانياً: إنّ لازم هذا الوجه جواز اغتياب كلّ عاص، وإن غير متجاهر ولا ظالم لشخص، فإنّ في تجويزه مظنّة الردع.

وثالثاً: إنّ الجواز على هذا لا يختصّ بالمظلوم، بل يجوز لكلّ أحد لعين هذا الوجه.

ورابعاً: إنّه ربما يحصل العلم بأنّه لا يرتكب تلك المعصية، أو أنّه لا يرتدع من هذا التظلّم.

١. **السادس:** خبر *«قُرب الإسناد»* عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام: «ثلاثة ليس لهم حرمة: صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»[(١)].

بتقريب: أنّ نفي الحرمة عن الإمام الجائر من جهة جوره لا من جهة تجاهره وإلّا لم يذكره في مقابل الفاسق المعلن بالفسق.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده، وعدم دلالته على جواز غيبة هذه الثلاثة، كما تقدّم ـ أنّه يمكن أن يكون جواز غيبة الإمام الجائر لو ثبت، من جهة غصبه حقوق الأئمّة، وتصدّيه مقام الخلافة، مع أنّ هذا لو تمّ لدلّ على جواز الاغتياب لكلّ أحد لا خصوص المظلوم، مضافاً إلى أنّ الخبر مروي بطريق آخر، وفيه توصيف الإمام بالكذب.

٢. **السابع:** النبوي: «لصاحب الحقّ مقال»[(٢)].

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند.

وثانياً: إنّه يدلّ على أنّ من ثبت له حقّ فله مقال، والكلام في المظلوم إنّما هو في ثبوت الحقّ له بعدما أُضيع حقّه بالظلم، مع أنّ المقال الثابت لصاحب الحقّ لعلّه أُريد به مطالبة ما أُضيع به من حقّه لا غيبته.

فتحصّل: أنّ شيئاً ممّا استدلّ به على جواز غيبة المظلوم لا يدلّ عليه، سوى آية الجهر بالسوء.

---

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

(٢) المحجّة البيضاء للمحدّث الكاشاني، ج ٥، ص ٢٧٠ ـ وكشف الريبة.

والظاهر من جميع ما ذكر، عدم تقييد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه[١]، وقوّاه بعض الأساطين، خلافاً «لكاشف الريبة» وجمعٌ ممّن تأخّر عنه، فقيّدوه اقتصاراً في مخالفة الأصل على المتيقّن من الأدلّة، لعدم عموم في الآية، وعدم نهوض ما تقدّم في تفسيرها للحجيّة، مع أنّ المروي عن الباقر عليه السلام في تفسيرها المحكي عن «مجمع البيان»[٢]: «إنّه لا يحبّ الشتم في الانتصار إلّا من ظلم، فلا بأس له أن ينتصر ممّن ظلمه بما يجوز الانتصار به في الدِّين . قال في الكتاب المذكور: (ونظيره ﴿وَانتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا﴾) وما بعد[٣] الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل الثابت بالأدلّة العقليّة والنقليّة، ومقتضاه الاقتصار على مورد رجاء تدارك الظلم، فلو لم يكن قابلاً للتدارك لم يكن فائدة في هتك الظالم.

---

١. وهل يقيد جواز الغيبة بكونها عند من يرجو إزالة الظلم عنه، كما عن جماعة منهم *«كاشف الريبة»* والمحقّق السبزواري والمحقّق النراقي في *«المستند»*، والسيّد العاملي في *«مفتاح الكرامة»*.

أم يجوز مطلقاً، كما عن جماعة آخرين منهم كاشف الغطاء في شرحه على *«القواعد»*، وظاهر المتن وجود القائل غيره قولان:

أقواهما الثاني، لأنّ مقتضى الآية الشريفة ﴿**لاَ يُحِبَّ اللهُ الجَهْرَ... الخ**﴾ التي عرفت دلالتها على جواز اغتياب المظلوم، بإظهار ما فعل به الظالم، جواز الغيبة حتّى عند من لا يرجو إزالة الظلم عنه.

وما ذكره الشهيد قدس سره: وتبعه بعض مشايخنا المحقّقين قدس سرهم، من أنّه لا عموم في الآية ليتمسّك به في إثبات الإباحة مطلقاً.

غير تامّ: إذ قد عرفت أنّ الآية الشريفة مطلقة، وبمقتضى مقدّمات الحكمة تفيد العموم.

٢. قد استدلّ للأوّل في المتن بالخبر المروي[(١)] عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية الشريفة.

وقد مرّ أنّه لا يصحّ الاستناد إلى ذلك الكتاب.

٣. قوله: (وما بعد الآية لا يصلح للخروج بها عن الأصل).

---

(١) مجمع البيان، ج ٢، ص ١٣١.

وكذلك لو لم يكن ما فعل به ظلماً، بل كان من ترك الأولىٰ [١]، وإن كان يظهر من بعض الأخبار جواز الاشتكاء لذلك، فعن «الكافي» و«التهذيب» بسندهما عن حمّاد بن عثمان [٢]، قال: «دخل رجل على أبي عبدالله عليه السلام فشكى رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكوّ عليه، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ما لفلانٍ يشكوك ؟ فقال: يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي، فجلس أبو عبدالله عليه السلام مغضباً فقال: كأنّك إذا استقضيت حقّك لم تسيء؟! أرأيت قول الله تعالى: ﴿وَيُخَافُونَ سُوءَ الحِسَابِ﴾، أترى إنّهم خافو الله عزّ وجلّ أن يجور عليهم؟! لا والله ما خافوا إلّا الإستقضاء، فسمّاه الله عزّ وجلّ (سُوءَ الحِسَابِ)، فمن استقضى فقد أساء».

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

الغيبة في ترك الأولىٰ

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

قد استدلّ لجواز الاغتياب بترك الأولىٰ بوجوه:

٢. **الوجه الأوّل:** خبر حمّاد بن عثمان المذكور في المتن[(١)]، فإنّه يدلّ بالتقرير على جواز الشكوىٰ من الدائن لتركه الأولى بالمطالبة، وعدم الإمهال في قضاء الدَّين الذي هو من المستحبّات.

واحتمال ردع الإمام عليه السلام عن ذلك، وعدم نقله لنا، ضعيف لا يعبأ به.

كما أنّ دعوى ضعف السند لمعلّى بن محمّد لا تسمع، إذ الظاهر أنّه حسن أقلّاً.

ولكن يرد على الاستدلال به: أنّ الظاهر منه كون المديون معسراً لا يجوز المطالبة منه، أو كونه لا يجب عليه الأداء لغير ذلك، ومعلوم أنّ طلب الأداء حينئذ ظلم وتعدٍّ على

---

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

ومرسلة ثعلبة بن ميمون [١] المرويّة عن «الكافي» قال: «كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبدالله عليه السلام: وأنّى لك بأخيك الكامل، أيّ الرجل المهذّب». فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذي لايليق بالأخ الكامل المهذّب.

المديون، تُباح معه الغيبة كما تقدّم.

والشاهد على ما ذكرناه أُمور:

الأمر الأوّل: قوله عليه السلام في ذيل الخبر: (فمن استقضى فقد أساء). فإنّ المطالبة من المديون الموسر المتمكّن من الأداء، مع وجوبه عليه ليست إساءة قطعاً.

الأمر الثاني: عدم أمر الإمام عليه السلام المديون بأداء الدَّين، ولو كان موسراً ولم يكن محذور في الأداء لأمره به.

الأمر الثالث: تشديد الإمام على المشكو.

ولو اغمضنا عن ما ذكرناه من الظهور، فلا أقلّ من كونه مجملاً لا يمكن الاستدلال به.

١. **الوجه الثاني:** مرسل ثعلبة بن ميمون، عمّن ذكره، عن مولانا الصادق عليه السلام المروي في الكتاب[(١)]. فإنّ الظاهر من الجواب أنّ الشكوى إنّما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المهذّب.

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند للإرسال.

وثانياً: إنّ قوله عليه السلام: (وأنّى لك... الخ) يمكن أن يكون ردعاً وانتصاراً للمغتاب (بالفتح)، فليس هناك تقرير من المعصوم عليه السلام كي يستدلّ به.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق الإيرواني قدس سره، وهو التمسّك بما ورد في ذكر الضيف مساوئ الضيافة المتقدّم، بدعوى أنّه يدلّ على أنّ عدم القيام بالحقوق المستحبّة التي منها حسن الضيافة نوع من الظلم، ويكون الخبر دالّاً على أنّ الآية الشريفة تعمّ كلا الظلمين، وأنّه يجوز للمظلوم اغتياب ظالمه بكلّ من الظلمين.

---

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

ومع ذلك كلّه، فالأحوط عدّ هذه الصورة من الصُوَر العشر الآتية، التي رخّص فيها في الغيبة لغرض صحيح أقوىٰ من مصلحة احترام المغتاب، كما أنّ الأحوط جعل الصورة السابقة، خارجة عن موضوع الغيبة بذكر المتجاهر بما لا يكره نسبته إليه من الفسق المتجاهر به، وإن جعلها مَنْ تعرّض لصور الاستثناء منها، فيبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهمّ صورٌ تعرّضوا لها [1].

وفيه: ـ مضافاً إلى ما تقدّم من ضعف السند ـ أنّه قد مرّ أن الظاهر من الخبر إرادة هتك الضيف وإهانته، لا ترك الأولى، مع أنّ دعوى أنّ عدم القيام بالحقوق المستحبّة نوع من الظلم كما ترىٰ.

فالصحيح أن يستدلّ للجواز: بأنّ ترك الأولى ليس سوءً، فلا يدخل ذكره في الغيبة، لما تقدّم من اعتبار كون المقول نقصاً وعيباً.

ضابط الغيبة الجايزة

١. وقد ذكر الأصحاب موارد عديدة لجواز الغيبة:

وتنقيح القول فيها: إنّ ما ذكره الأصحاب من مستثنيات الغيبة، تندرج في واحد من العناوين الأربعة، أو يتوهّم اندراجه فيه:

الأوّل: ما كان خارجاً عنها موضوعاً، كغيبة المتجاهر بالفسق المتقدّم، وبعض المستثنيات المذكورة في *«المكاسب»* التي ستمرّ عليك.

الثاني: أن ينطبق على الغيبة عنوان ذو مصلحة أهمّ من مفسدة الغيبة، وقد ذكر المصنّف قدس سره لذلك موارد وستعرف ما فيها.

الثالث: ما إذا توقف واجب أهمّ عليها، كحفظ النفس المحترمة، أو صيانة العرض، أو نحو ذلك.

منها: نُصح المستشير[١]، فإنّ النصيحة واجبة للمستشير[٢].

الرابع: ما كان خارجاً عن حكم الغيبة بالتخصيص، وهو على أقسام:

القسم الأوّل: ما يكون خارجاً بدليل مختصّ به، كتظلّم المظلوم المتقدّم.

القسم الثاني: أن يكون الخروج بأدلّة نفي الضرر والحرج.

القسم الثالث: أن ينطبق على الغيبة عنوان واجب في نفسه، وكانت النسبة بين الدليلين عموماً من وجه، وقُدّم دليل ذلك الواجب لوجود أحد المرجّحات فيه.

هذا كلّه بحسب الكبرى.

وأمّا الصغرىٰ: فقد ذكروا لها موارد.

نُصح المستشير

١. قوله رحمه الله: (منها: نصح المستشير). وتنقيح القول فيه بالبحث في موردين:

الأوّل: في وجوبه وعدمه.

الثاني: في جواز نصح المستشير، وإن أوجب الوقيعة والغيبة. أمّا الأوّل ففي الكتاب.

٢. قوله رحمه الله: (إنّ النصيحة واجبة للمستشير).

ولكن الظاهر أنّ النصح غير واجب، فإنّ ما استدلّ به لوجوبه، بين ما هو ضعيف السند وغير دالّ على وجوبه، وما لا ربط له به. اذ قد استدلّ له:

بما دلّ على حرمة خيانة المؤمن لأخيه[(١)].

وبما دلّ على وجوب نصح المؤمن ابتداءً[(٢)].

وبالنصوص الآمرة بقضاء حاجة المؤمن[(٣)]، لأنّ النُّصح نوع منها.

وبما ورد في خصوص نصح المستشير[(٤)].

أقول: وشيء منها لا يصلح مستنداً للوجوب.

---

(١) الوسائل، باب ٣، من أبواب الوديعة.(٢) الوسائل، باب ١٢٢، من أبواب أحكام العشرة.

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

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

فإنَّ خيانته قد تكون أقوىٰ مفسدةً من الوقوع في المغتاب [١].

أمّا الأوّل: فلأنّه لا ملازمة بين حرمة الخيانة ووجوب النصح، لإمكان ردّه إلى غيره.

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

وأمّا الرابع: فما تضمّن من تلك النصوص الأمر به ضعيف السند، وغيره إنّما تضمن ترتّب المفسدة الدنيويّة من سلب اللّب والرأي على ترك النصح، وهو لا يدلّ على أزيد من الاستحباب.

فالأظهر عدم وجوبه، نعم تحرم الخيانة للنصوص الدالّة عليها.

وأمّا المورد الثاني: فقد استدلّ لجواز نصح المستشير وإن أوجب الوقيعة والغيبة، بوجوه:

الوجه الأوّل: ما ذكره الأُستاذ الأعظم ـ مبتنياً على وجوبه ـ وهو أنّ دليلي وجوب النصح وحرمة الغيبة من قبيل المتزاحمين لا المتعارضين، فإنّ الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصح، وأنّه يتولّد منها ويتوقّف عليها، نظير توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في ملك الغير، وعليه فيتّصف كلّ من النصح والغيبة بالأحكام الخمسة، حسب اختلاف الموارد بقوّة الملاك وضعفه.

وفيه: أنّ النصح الواجب على المكلّف في موارد الاجتماع، إنّما يكون من العناوين المنطبقة على الغيبة، لا المتولدة منها المتوقفة عليها، إذ لا وجود للتنبيه على معايب من يريد المستشير تزويجها مثلاً ـ الذى هو نصحه ـ إلّا ببيان ما فيها من المعايب المستورة الذي هو غيبة، فالدليلان من قبيل المتعارضين.

١. **الوجه الثاني:** ما هو ظاهر المصنّف قدس سره، وهو: إنّ حرمة الغيبة لأجل انتقاص المؤمن وتأذّيه منه، وحيث أنّ خيانة المستشير قد تكون أقوىٰ مفسدة من الوقوع في المغتاب، فلا محالة تسقط حرمتها.

وكذلك النصح من غير استشارة، فإنّ من أراد تزويج إمرأة وأنت تعلم بقبائحها التي توجب وقوع الرجل من أجلها في الغيبة والفساد، فلا ريب أنّ التنبيه على بعضها ـ وإن أوجب الوقيعة فيها ـ أولى من ترك نصح المؤمن، مع ظهور عدّة من الأخبار في وجوبه.

وفيه: ما تقدّم في أوّل هذا المبحث، من أنّه في موارد اجتماع عنوانين الذين كلّ منهما محكوم بحكم ينافي حكم الآخر لا سبيل إلى الرجوع إلى مرجّحات باب المزاحمة ورعاية أقوى الملاكين، وليست من موارد تزاحم المقتضيين.

مع أنّه لو سلم كونها من هذه الموارد لا سبيل إلى الحكم بالجواز بقوّة الملاك، إذ لا طريق إلى معرفة المناطين بما لهما من الحد كي يعرف الراجح منهما.

الوجه الثالث: ما ورد في استشارة فاطمة بنت قيس النبيّ صلى الله عليه وآله في أنّ تصير زوجة معاوية أو أبي جهم، فقال صلى الله عليه وآله: «أمّا معاوية فصعلوك لا مال له، وأمّا أبو جهم فلا يضع العصا عن عاتقه، إنكحي أُسامة»، حيث أنّه صلى الله عليه وآله تعرّض لما يكرهه الخاطبان[1].

وفيه: أنّه لو سلم سند الخبر، إنّ دلالته على المطلوب تتوقّف على كون ما ذكره النبيّ صلى الله عليه وآله عيباً مستوراً، مع أنّ كونه عيباً، وعلى فرضه كونه مستوراً، محلّ تأمّل ونظر.

الوجه الرابع: إنّ النسبة بين دليلي حرمة الغيبة ومطلوبيّة النصح عموم من وجه، وهما من قبيل المتعارضين، فيتعيّن الرجوع إلى مرجّحات باب المعارضة، بناءً على ما هو الحقّ من أنّها المرجع عند تعارض الدليلين بالعموم من وجه، والترجيح مع دليل النصح لكونه أشهر. فتأمّل.

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

---

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

ومنها: الاستفتاء بأن يقول للمفتي: (ظَلَمَنِي فُلانٌ حقّي، فكيف طريقي في الخلاص) [١]**، هذا إذا كان الاستفتاء موقوفاً على ذكر الظالم بالخصوص، وإلّا فلا يجوز ، ويمكن الاستدلال عليه بحكاية** [٢] **هند زوجة أبي سفيان، واشتكائها إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وقولها: (إنّه رجل شحيح لايعطيني ما يكفيني وولدي)، فلم يرد صلى الله عليه وآله عليها غيبة أبي سفيان، ولو نوقش في هذا الاستدلال بخروج غيبة مثل أبي سفيان عن محلّ الكلام، أمكن الاستدلال بصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله صلى الله عليه وآله، قال:** [٣] **«جاء رجل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال : إنّ أُمّي لا تدفع يد لامس، فقال: احبسها. قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال صلى الله عليه وآله: فقيّدها؛ فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها عن محارم الله عزّ وجلّ» الخبر.**

الاغتياب في مواضع الإستفتاء

١. قوله: (**ومنها:** الاستفتاء بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان حقي فكيف طريقي في الخلاص)، وقد استدلّ للجواز في هذا المورد بروايتين:

٢. **الأُولىٰ:** النبوي المذكور في المتن[(١)]. حيث أنّه صلى الله عليه وآله لم يزجرها عن غيبة أبي سفيان.

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند للإرسال.

وثانياً: إنّه يحتمل أن يكون عدم الردع لمعروفيّة أبي سفيان بهذه الصفة، أو لكونه ممّن لا تُحرم غيبته رأساً لكفره.

وثالثاً: إنّه من موارد تظلّم المظلوم، اللّهُمَّ إلّا أن يُقال: إنّ الخبر متضمّن للغيبة في غير ما وقع التظلّم منه، وهو صفة البخل.

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

---

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

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

واحتمال كونها متجاهرة بالفسق، مدفوعٌ بالأصل [١].

وفيه أوّلاً: إنّه يحتمل أن يكون المورد داخلاً في موارد غيبة المجهول، إذ المرأة لم تكن معروفة عند النبيّ صلى الله عليه وآله، ومجرّد كونها أُمّاً للسائل، لا يوجب صيرورتها معلومة معيّنة.

وثانياً: إنّ الظاهر من الخبر أنّها كانت متجاهرة بالفسق والزنا، وغيبة المتجاهر جائزة، على أنّه حيث يكون الخبر متكفّلاً لبيان قضيّة شخصيّة، يكفي لعدم جواز التعدّي احتمال كونها متجاهرة.

١. وما ذكره المصنّف قدس سره من أنّه: (مدفوع بالأصل) :

يرد عليه: أنّ هذا الأصل لا يثبت به كونها كارهة لذكرها به، إلّا على القول بالأصل المثبت، ومع عدم إثباته لا يكون ذكرها مشمولاً لأدلّة حرمة الغيبة، لما عرفت من اعتبار الكراهة في صدقها.

هذا إذا أُريد به الاستصحاب، وإن أريد به أنّ ظاهر حال المسلم أن يكون كارهاً لذكر عيبه.

فيرد عليه: أنّه لا دليل على حجّية مثل هذا الظهور.

وثالثاً: أنّه لم يذكر في الخبر كون أُمّ السائل مسلمة، ولعلّها كانت كافرة، ومجرّد الاحتمال يكفي في عدم جواز التعدّي.

والحقّ: أن يستدل لجواز الغيبة في مواضع الاستفتاء، إذا كان المسؤول عنه محلّ الابتلاء، ولم يتمكّن السائل من السؤال إلّا بتسمية المغتاب، أنّه حينئذ يقع التزاحم بين ما دلّ على وجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة، التي تكون محلّ الابتلاء، وما دلّ على حرمة الغيبة، إذ هما لا يتصادقان على مورد واحد، فإنّ السؤال الذي تنطبق عليه الغيبة، مقدّمة للتعلّم الواجب لا أنّه مصداقه، والفرض أنّ المكلّف لا يتمكّن من امتثالهما معاً، فيتعيّن الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، وهي تقتضي تقديم دليل التعلّم لأهمّية وجوبه من حرمة الغيبة، إذ يترتّب على عدم التعلّم اضمحلال الدِّين.

ومنها: قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله، فإنّه أولى من ستر المنكر عليه [١]، فهو في الحقيقة إحسان في حقّه [٢]. مضافاً إلى عموم أدلّة النهي عن المنكر [٣].

الاغتياب بقصد ردع المغتاب عن المنكر

١. قوله رحمه الله: (**ومنها:** قصد ردع المغتاب عن المنكر الذي يفعله).

وقد استدلّ في *«المكاسب»* لجواز الغيبة في هذاالمورد بوجهين:

٢. **الأوّل:** إنّ الغيبة في هذا الموضع إحسان في حقّ المغتاب.

٣. **الثاني:** عموم أدلّة النهي عن المنكر

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: ـ فمضافاً إلى كونه أخصّ من المدّعي، إذ ربما لا يرتدع المغتاب عن المنكر، والمغتاب (بالكسر) يعلم بذلك، فحينئذ لا يكون اغتيابه إحساناً في حقّه ـ أنّ الإحسان إنّما يكون مطلوباً للشارع، إذا لم يكن بالأمر المحرم، ومطلوبيّته مقيّدة بعدم ترك الواجب وفعل الحرام.

ودعوى: أنّه إذا كان الغرض من ذكر العيب الإحسان إلى المغتاب (بالفتح)، لا يصدق عليه الغيبة، لعدم قصد الانتقاص حينئذ.

مندفعة: بما تقدّم من عدم أخذ قصد الانتقاص في مفهومها.

ودعوى عدم كراهة ذكره إذا كان بهذا القصد، ممنوعة.

وأمّا الثاني: فلأنّ النهي عن المنكر واجب، ولكن لا بالمنكر وإلّا لجاز الزنا بزوجة الزاني لردعه عن فعله.

نعم، إذا كان المنكر من الأُمور المهمّة من قتل النفس المحترمة وشبهه، وتوقّف ردعه على الغيبة، جازت، لما ثبت بالأدلّة العقليّة والنقليّة من وجوب الردع بأي نحو أمكن.

ومنها: قصد حسم مادّة فساد المغتاب عن الناس [١]، كالمبتدع الذي يخاف من إضلاله الناس، ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى أنّ مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من ستر المغتاب ـ ما عن «الكافي» بسنده الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي، فاظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبّهم، والقول فيهم، والوقيعة، وباهتوهم كيلا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذّرهم الناس، ولا يتعلّموا من بدعهم، يكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم به الدرجات».

ومنها: جرح الشهود [٢]، فإنّ الإجماع دلّ على جوازه، ولأنّ مصلحة عدم الحكم بشهادة الفسّاق أولى من الستر على الفاسق ومثله، بل أولى بالجواز جرح الرواة [٣]، فإنّ مفسدة العمل برواية الفاسق أعظم من مفسدة شهادته، ويلحق بذلك الشهادة بالزنا وغيره لإقامة الحدود [٤].

الاغتياب لحسم مادّة الفساد وجرح الشهود

١. قوله رحمه الله: (**ومنها:** قصد حسم مادّة فساد المغتاب عن الناس كالمبتدع).

يشهد لجواز الغيبة في هذا الموضع ـ مضافاً إلى أنّ الثابت بضرورة من الشرع أنّ للدّين حرمة لا يسقطها شيء، فإذا دار الأمر بين هتك حرمة المغتاب واغتيابه، وحفظ الدِّين، لا ريب في تقديم الثاني ـ صحيح داود بن سرحان المذكور في المتن[(١)].

٢. قوله رحمه الله: **ومنها:** جرح الشهود.

ويشهد لجواز الاغتياب في هذا الموضع ـ مضافاً إلى أنّ عليه يتوقّف حفظ أموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ـ أنّ إجماع علمائنا عليه، كما يظهر لمن راجع كتاب القضاء.

٣. وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة، فإنّ عليه يتوقّف حفظ شريعة سيِّد المرسلين صلى الله عليه وآله، وعليه بناء الأصحاب في كلّ عصر، وإن كان الغالب في هذا العصر عدم صدق الغيبة على ذلك لعدم معرفة تلك الرواة بأشخاصهم.

٤. وأمّا الشهادة على الناس بالزنا والقتل وأخذ مال الغير ونحو ذلك، فقد ثبت

---

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، حديث ١.

ومنها: دفع الضرر عن المغتاب [١]، وعليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدّة أحاديث، وقد بيّن ذلك الإمام عليه السلام بقوله في بعض ما أمر عليه السلام عبد الله بن زرارة بتبليغ أبيه: «اقرأ منّي على والدك السلام، فقل له: إنّما أعيبك دفاعاً منّي عنك، فإنّ الناس يسارعون إلى كلّ من قرّبناه ومجّدناه، لإدخال الأذىٰ فيمن نحبّه ونقرّبه، ويذمّونه لمحبّتنا له وقربه ودنوّه منّا، ويرون إدخال الأذىٰ عليه وقتله، ويحمدون كلّ من عيّبناه نحن، وإنّما أعيبك لأنّك رجلٌ اشتهرت بنا بميلك إلينا، وأنت في ذلك مذمومٌ عند الناس، غير محمود الأمر لمودّتك لنا وميلك إلينا، فأحببتُ أن أعيبك ليحمدوا أمرك في الدِّين بعيبك ونقصك، ويكون ذلك منّا دافع شرّهم عنك، يقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَأَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي البَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾ هذا التنزيل من عند الله، لا والله ما عابها إلّا لكي تسلم من الملك، ولا تغصب علىٰ يديه، ولقد كانت صالحة ليس للعيب فيها مساغ والحمد لله، فافهم المَثَل رحمك الله فإنّك أحبّ الناس إليَّ، وأحبّ أصحاب أبي إليَّ حيّاً وميّتاً، وإنّك أفضل سفن ذلك البحر القمقام الزاخر، وإنّ وراءك لملكاً ظلوماً غصوباً يرقب عبور كلّ سفينة صالحة ترد من بحر الهدى، ليأخذها

جوازها بالنصوص الكثيرة الواردة في الشهادات، المتضمّنة للأمر بتحمل الشهادة وأدائها وحرمة كتمانها، ومعلوم أنّها بحسب الغالب شهادة على الناس بما يوجب فسقهم كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: إنّه بعدما لا ريب في اعتبار العدالة في الشهود، أنّه لو كانت الشهادة بالزنا أو القتل أو أخذ مال الغير عدواناً، أو نحو ذلك غيبة محرّمة، لزم عدم الاعتماد على الشهادة، فمن النصوص المتضمّنة لقبولها يستفاد جواز الاغتياب في هذا الموضع.

الاغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه

١. قوله رحمه الله: (**ومنها:** دفع الضرر عن المغتاب).

غصباً ويغصب أهلها، فرحمة الله عليك حيّاً، ورحمة الله عليك ميّتاً، الخبر [١] ويلحق بذلك الغيبة للتقيّة على نفس المتكلّم أو ماله أو عرضه أو عن ثالث، فإنّ الضرورات تبيح المحظورات.

الضرر الذي يدفع بالغيبة :

تارة: يكون ممّا يجب دفعه عن الغير، كما لو أراد أحد أن يقتله أو يهتك عرضه.

وأُخرىٰ: يكون ممّا لا يجب دفعه.

والغيبة في المورد الأوّل جائزة، لما عُلم من الشرع من أنّ لذلك مفسدة لا يزاحمها شيء من مفاسد المحرّمات، وأمّا في المورد الثاني فلا دليل على جوازها.

ودعوى: أنّه لو اطّلع المقول فيه لرضي بالاغتياب طوعاً، كما عن الأُستاذ الأعظم.

لاتفيد: فإنّ ذلك لا يوجب عدم صدق الغيبة، إذ رضاه به ليس لعدم كراهة ذكره بذلك العيب، بل لأنّه أقلّ محذوراً بنظره.

ودعوى: عدم صدق الغيبة لعدم قصده الانتقاص.

مندفعة: بما تقدّم من عدم دخله في مفهومها.

١. قوله: (وعليه يحمل ما ورد في ذمّ زرارة من عدة أحاديث...، الخبر)[(١)].

ظاهره كون تلك الأحاديث[(٢)] دالّة على جواز الغيبة لدفع الضرر.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: (بأنّها أجنبيّة عن المقام، إذ من الواضح أنّه لم يكن في زرارة عيب ديني، ليكون ذكره غيبة، وإنّما ذمّه الإمام عليه السلام لحفظ دمه أو شؤونه عن الأخطار).

وفيه: أنّه يمكن أن يكون نظر المصنّف قدس سره إلى أنّ تلك النصوص تدلّ على جواز الغيبة بالفحوى، إذ لو جاز تعييب الشخص بما ليس فيه لدفع الضرر، كما نطقت به تلك النصوص، جاز تعييبه بما فيه بالأولويّة.

ولكن الظاهر اختصاصها بالقسم الأوّل من الضرر، كما لا يخفى.

---

(١) ما ذكره المصنّف من الرواية المبيّنة للحمل المزبور ـ مذكورة في رجال الكشّي، ج ١، ص ٣٤٩، الرقم ٢٢١، مع اختلافات كثيرة.(٢) معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ٢٣٠.

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

وفي الحديث: «جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله» [٢]، ولا بأس بذلك فيما إذا صارت الصفة في اشتهار توصيف الشخص بها إلى حيث لا يكره ذلك صاحبها، وعليه يحمل ما صدر عن الإمام عليه السلام وغيره من العلماء الأعلام، لكن كون هذا استثناءً مبنيّ على كون مجرّد ذكر العيب الظاهر من دون قصد الانتقاص غيبة، وقد منعنا ذلك سابقاً، إذ لا وجه لكراهة المغتاب لعدم كونه إظهاراً لعيب غير ظاهر، والمفروض عدم قصد الذمّ أيضاً، اللَّهُمَّ إلّا أن يقال إنّ الصفات المُشعرة بالذمّ كالألقاب المشعرة به [٣] يكره الإنسان الاتّصاف بها، ولو من دون قصد الذمّ، فإنّ إشعارها بالذمّ كاف في الكراهة.

الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهرة

١. قوله: (**ومنها:** ذكر الشخص بعيبه الذي صار بمنزله الصفة).

يدلّ على جواز ذلك ـ مضافاً إلى عدم الخلاف فيه، بل عليه سيرة العلماء حديثاً وقديماً ـ:

٢. ما في الحسين عن الإمام الصادق عليه السلام: «جاءت زينب العطّارة الحولاء إلى نساء رسول الله صلى الله عليه وآله»[(١)].

وخبر الفضل بن عبد الملك، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: أحبّ الناس إليّ أحياءً وأمواتاً أربعة: وذكر منهم الأحول»[(٢)].

وعدم صدق الغيبة عليه موضوعاً، لأنّها عبارة عن إظهار ما ستره الله، وإذا لم يكن المقول مستوراً لم يصدق على ذكره الغيبة، فلا وجه لحرمته.

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

٣. قوله: (اللَّهُمَّ إلّا أن يقال إنّ الصفات المُشعرة بالذمّ).

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

---

(١) روضة الكافي، ص ٩١.(٢) الوسائل، باب ١١، من أبواب صفات القاضي، حديث ١٨.

ومنها: ما حكاه في «كشف الريبة» عن بعض من أنّه: (إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها، فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي، جاز [١]، لأنّه لا يؤثّر عند السامع شيئاً، وإن كان الأولى تنزيه النفس واللّسان عن ذلك لغير غرض من الأغراض الصحيحة، خصوصاً مع احتمال نسيان المخاطب لذلك، أو خوف اشتهاره عنهما)، انتهى.

أقول: إذا فرض عدم كون ذكرهما في مقام التعيير والمذمّة، وليس هنا هتك ستر أيضاً، فلا وجه للتحريم، ولا لكونها غيبة إلّا على ظاهر بعض التعاريف المتقدّمة.

ومنها: ردّ من ادّعى نسباً ليس له [٢]، فإنّ مصلحة حفظ الأنساب، أولى من مراعاة حرمة الاغتياب.

ومنها: القدح في مقالة باطلة، وإن دلّ على نقصان قائلها، إذا توقّف حفظ حقّ وإضاعة الباطل عليه [٣]، وأمّا ما وقع من بعض العلماء بالنسبة إلى من تقدّم عليه منهم من الجهر بالسوء من القول، فلم يعرف له وجه مع شيوعه بينهم من قديم الأيّام.

الغيبة على ذكر الأوصاف الظاهرة، فيحتاج جوازه إلى ما يدلّ عليه، لما تقدّم من أنّ حقيقة الغيبة إظهار ما ستره الله، فلو لم يكن مستوراً لما صدق عليه الغيبة، وإن كرهه لو سمعه.

١. وممّا ذكرناه ظهر أنّه إذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها، فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز، لعدم صدق الغيبة كما هو واضح.

الاغتياب لردّ من يدعى نسباً ليس له

٢. قوله: (**ومنها:** ردّ مَن ادّعى نسباً ليس له).

وملخّص القول فيه: إنّ من ادّعى نسباً ليس له، وكان الأثر مترتّباً عليه من التوارث والنظر إلى النساء، جاز لمن هو طرف الدعوى ردّ ذلك، كما هو الشأن في كلّ ما يكون من الحقوق، وأمّا إذا لم يترتّب عليه أثر فلا تجوز الغيبة لردّ هذه الدعوى، وكذا لا يجوز لغير من هو طرف الدعوى ردّها بالغيبة.

ودعوى: أنّ مصلحة حفظ الأنساب من حيث هو أهمّ من مفسدة الغيبة، كما ترى.

٣. وممّا ذكرناه في هذه الموارد، ظهر حكم القدح في مقالة باطلة إن دلّ على

ثمّ إنّهم ذكروا موارد للاستثناء لاحاجة إلى ذكرها، بعدما قدّمنا أنّ الضابط في الرخصة وجود مصلحة غالبة على مفسدة هتك احترام المؤمن، وهذا يختلف باختلاف تلك المصالح ومراتب مفسدة هتك المؤمن، فإنّها متدرّجة في القوّة والضعف، فربّ مؤمن لا يساوى عرضه شيء، فالواجب التحرّي في الترجيح بين المصلحة والمفسدة.

الرابع: يحرم استماع الغيبة بلا خلاف [١]**، فقد ورد: «السامع للغيبة أحد المغتابَين»، والأخبار في حرمته كثيرة، إلّا أنّ ما يدلّ على كونه من الكبائر، كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند.**

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

استماع الغيبة حرام

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

وقد استدلّ لحرمة الإستماع بجملة من النصوص:

منها: النبويّان: «السامع للغيبة أحد المغتابَين»[(١)].

و«من سمع الغيبة ولم يغيّر كان كمَن اغتاب»[(٢)].

ومنها: العلويّان: أحدهما: «السامع للغيبة أحد المغتابين»[(٣)].

ثانيهما: ما عن *«الاختصاص»*: «نظر أميرالمؤمنين عليه السلام إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن عليه السلام ابنه، قال: يا بُني نزّه سمعك عن مثل هذا، فإنّه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك»[(٤)].

(١ و ٢ و ٤) المستدرك، باب ١٣٦، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٧ و ٨ و ٥.

(٣) كشف الريبة للشهيد الثاني.

ومنها: حديث المناهي المتضمّن أنّه صلى الله عليه وآله نهى عن الغيبة والاستماع إليها[١].

ومنها: ما عن كتاب *«الروضة»* عن الإمام الصادق عليه السلام: «الغيبة كفر، والمستمع لها والراضي بها مشرك»[٢].

ومنها: حديث الرجم: «لمّا رجم رسول‌الله صلى الله عليه وآله الرجل في الزنا، قال رجلٌ لصاحبه: هذا قَعَص كما يقعص الكلب، فمرّ النبيّ صلى الله عليه وآله معهما بجيفة، فقال لهما: إنهشا منها، فقالا: يا رسول‌الله ننهش جيفة! فقال: ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه»[٣].

هذه هي جميع الأخبار الواصلة إلينا في هذا الباب، التي ادّعى المصنّف قدس سره كثرتها.

أقول: ولكن لا يصحّ الاستدلال بشيء منها، لأنّها ضعيفة السند.

أمّا النبويّان، والعلوي الأوّل، والأخيران فللإرسال.

وأمّا العلوي الثاني: فلأنّ صاحب *«الاختصاص»* وإن نسب القول إليه عليه السلام، الظاهر ذلك في كون الخبر معتبراً عنده، إلّا أنّ ثبوت اعتباره عنده لا يلازم ثبوته عندنا، ولعلّه استند إلى ما لا نعتمد عليه. فتأمّل.

وأمّا حديث المناهي: فلشعيب بن واقد، مع أنّه يرد على حديث الرجم: أنّ الظاهر أنّ الأمر بالنهش لم يكن لأجل الغيبة، إذ بعد كونهما عالمين بما فعل، وظهور عيبه الديني بإجراء الحدّ عليه، لم يكن ذكره غيبة.

وأمّا الإيراد: على حديث المناهي بأنّه متضمّن للنهي عن عدّة أُمور، لا تكون محرّمة قطعاً، فيتعيّن حمل النهي فيه على الكراهة .

فغير تامّ: إذ ما ثبت فيه عدم الحرمة ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة، ويبقى الباقي، ويؤخذ بظهور النهي فيه.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ ضعف سند النصوص ينجبر بالشهرة. فتأمّل.

---

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

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

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

وقد استدلّ لحرمة الإستماع بوجوه أُخر:

منها: النصوص الواردة في رد الغيبة[١]، وقد استدلّ بها بعض مشايخنا قال: (إنّ فيها دلالة على حرمة الإستماع مع عدم الرد).

وفيه: إنّ وجوب الرد غير حرمة الاستماع، وهي إنّما تدلّ على الأوّل، ولا تعرض لها للاستماع.

وبعبارة أُخرى: هي متعرّضة لترتّب العقاب على عدم الرد، ولكن الاستماع غير عدم الرد.

ومنها: ما استند إليه المحقّق التقي الشيرازي: وهو ما دلّ من النصوص[٢] على حرمة الرضا بوقوع الحرام، وأنّ الراضي بعمل قوم كالداخل فيه معهم، فإنّ هذه النصوص تدلّ بالفحوى على حرمة الاستماع على وجه الرضا.

وفيه: أنّها تدلّ على أنّ الراضي بالغيبة كالداخل فيها استمعها أم لا.

وبعبارة أُخرى: النسبة بينهما عموم من وجه، وفي *«المجمع»*: (لكلّ واحد منهما وجود منحازٌ عن الآخر، فلا وجه للاستدلال بما تضمّن حكم أحدهما لثبوته للآخر).

ومنها: أنّ الاستماع اعانة على الغيبة، والإعانة على الإثم حرام، فالاستماع حرام.

وفيه: ما تقدّم من عدم حرمة الإعانة على الإثم، مع أنّه أخصّ من المدّعى، إذ لو فرض عدم تأثير عدم استماع هذا الشخص في تحقّق الغيبة، كما إذا كان هناك مستمع آخر، لزم عدم الحكم بالحرمة.

ومنها: أنّ نفس أدلّة حرمة الغيبة تدلّ على حرمة الاستماع، لأنّها لا تتحقّق إلّا بالاستماع، وبعبارة أُخرى: إنّ الغيبة إنّما تتحقّق بفعل شخصين: المتكلِّم والمستمع الأوّل

(١) الوسائل، باب ١٥٦، من أبواب أحكام العشرة.(٢) الوسائل، باب ٥، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها.

بإصداره، والثاني بإصغائه وتحمّله، فما دلّ على حرمة الغيبة يدلّ على حرمة فعل كلّ منهما.

وفيه: إنّ الغيبة إنّما تتحقّق بفعل المتكلِّم، غاية الأمر المحقّق لصدقها على فعله إصغاء السامع وتحمّله.

وإن شئت قلت: إنّ ظاهر الأدلّة حرمة إصدار الغيبة، وهي غير ملازمة لحرمة الاستماع، وإن كا ن بينهما تلازم خارجاً.

فتحصّل: أنّ الدليل على حرمة الاستماع منحصر بالنصوص المتقدّمة، إن صحّ سندها.

وقد يقال: كما عن الأُستاذ الأعظم: (بأنّه على فرض صحّة الروايات المتقدّمة، الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً، لابدّ من تقييدها بالروايات المتكثّرة الظاهرة في جواز استماعها، لردّها عن المقول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري خلاف الظاهر منها على أنّه أمرٌ نادر، وعليه فيحرم استماع الغيبة مع عدم الرد).

يرد على ما أفاده: أنّ نصوص وجوب الرد غير متعرّضة لحكم الاستماع، وإنّما تدلّ على وجوب الرد، ومقتضى إطلاقها وجوب الرد حتّى لو فرض حرمة الاستماع.

وإن شئت قلت: إنّ وجوب الرد ليس مطلقاً كي يجب تحصيل مقدّماته الوجوديّة التي منها الاستماع، بل يكون وجوبه مشروطاً بالاستماع، أو السماع القهري، فليست متعرّضة لحكم الشرط، وعلى ذلك فمقتضى إطلاقها الوجوب حتّى إذا كان الاستماع محرماً.

ثمّ إنّه لو تنزّلنا عن ذلك، وسلّمنا دلالتها على وجوب الرد في صورة جواز الشرط، فهي تختصّ بصورة السماع القهري، وهو لو سلّم كونه نادراً، مع أنّه محل منع كما لايخفى، لا يكون ذلك مانعاً عن الاختصاص، إذ حمل المطلق على الفرد النادر مستهجن.

وأمّا ورود الدليل لبيان حكم فرد نادر، فلا محذور فيه.

ثمّ المحرّم سماع الغيبة المحرّمة دون ما علم حلّيتها [١]، ولو كان متجاهراً عند المغتاب مستوراً عند المستمع، وقلنا بجواز الغيبة حينئذ للمتكلّم، فالمحكيّ جواز الاستماع مع احتمال كونه متجاهراً، لا مع العلم بعدمه.

جواز الغيبة لا يلازم جواز استماعها

١. قوله: (ثمّ المحرّم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليّتها).

وهل تختصّ حرمة الاستماع بما إذا حرُم الاغتياب، أم تعمّ صورة جوازه، أم يفصل بين علم السامع بالحلّية فيجوز، وبين جهله بها فلا يجوز؟ فيه وجوه وأقوال:

وحقّ القول في المقام يقتضي البحث في مواضع:

الأوّل: أنّه هل يلازم جواز الغيبة واقعاً مع جواز الاستماع أم لا ؟

الثاني: أنّه إذا لم يحرز السامع كونه جائز الغيبة بنحو يجوز الاستماع، هل يجوز له الاستماع أم لا؟

الثالث: أنه إذا أحرز عدم كونه جائز الغيبة، ولكن احتمل أو علم أنّ المغتاب معتقد لجواز الاغتياب، هل يجوز له الاستماع أم لا؟

أمّا الموضع الأوّل: فمحصّل القول فيه أنّ جواز الغيبة يتصوّر على أنحاء:

الأوّل: أن لا تصدق الغيبة شرعاً على ذكر ما في المقول فيه من العيب، كما إذا كان متجاهراً، أو كان المقول من الأوصاف الظاهرة، ففي هذا المورد يجوز الاستماع لعدم كونه استماعاً للغيبة.

الثاني: أن تجوز الغيبة للمغتاب، ولكن كان هناك ملازمة عرفيّة بين جوازها له وجواز الاستماع، كما في تظلّم المظلوم، فإنّ أهل العرف يفهمون من جواز تظلّمه ـ ولو عند من لا يرجو منه إزالة الظلم عنه ـ جواز الاستماع، وفي هذا المورد أيضاً يجوز الاستماع.

الثالث: أن تجوز الغيبة بمناط يقتضي ذلك المناط بعينه جواز الاستماع، كما في الغيبة في مورد الاستفتاء، فيجوز الاستماع.

الرابع: أن تجوز الغيبة للمغتاب لوجود أحد موانع التكليف، فيه ككونه صبيّاً، أو مجنوناً، أو مكرهاً عليه، وفي هذا المورد لا يجوز الاستماع، وذلك لأنّ نصوص حرمة الاستماع مطلقة شاملة لها، أمّا غير ما تضمّن أنّ السامع أو المستمع أحد المغتابِين فواضح، وأمّا ما تضمّن ذلك، فكذلك إن قرأ (مغتابَين) بصيغة الجمع، فإنّه يدلّ حينئذٍ على أنّ السامع مشترك مع المغتابين في الحكم، وإنّ السامع كأنّه متكلِّم بها، فإن لم يجز له التكلّم بها، لم يجز سماعها وإن قرأ بصيغة التثنية.

فقد يتوهّم: أنّه يدلّ حينئذ على أنّ السامع للغيبة منزّل منزلة المتكلِّم بها في الحكم، فإن جاز له التكلّم جاز لهذا الاستماع.

ولكنّه غير تامّ: بل الظاهر منه على هذا التقدير، إرادة بيان مشاركة السامع للمتكلّم في الحكم، من جهة أنّ الغيبة توجد بفعلهما، هذا بتكلّمه وذاك باستماعه، فهما كما يشتركان في إيجاد الغيبة، يشتركان في الحكم، وعليه فحيث أنّ كلّاً منهما حينئذٍ مكلّف بترك ما هو فعله، والمحرّم عليه فعل نفسه، لا ما يتحقّق بفعلهما معاً، كما هو واضح، فلكلّ منهما حكم يخصّه، فجوازه لأحدهما لا يلازم جوازه للآخر، فيحرم الاستماع في هذا المورد ويجب الرد.

وأمّا الموضع الثاني: فإن شكّ في صدق الغيبة على ما تكلّم به، كما إذا احتمل كونه متجاهراً بالفسق، جاز الإستماع للأصل، وليس المورد مورداً للتمسّك بعموم أدلّة حرمة الاستماع، للشكّ في صدق الموضوع، ولا يمكن إحراز صدقه بالأصل، لما تقدّم في المستثنيات من أنّ هذا الأصل مثبت. وإن أحرز صدقه، ولكن شكّ في عروض أحد المسوّغات الأُخر، فإن كان هناك أصل موضوعي قاض بعدمه، دخل بذلك في المطلقات فيحرم الاستماع، وإلّا فالمرجع أصالة البراءة.

وممّا ذكرناه ظهر حكم الموضع الثالث، وهو عدم جواز الاستماع.

أقول: وفي جميع هذه المواضع لا يجب النهي، أمّا فى الأوّلين فلعدم كون صدور الفعل منكراً، وأمّا في الثالث فلإمكان عدم كونه منكراً، فيحمل فعل القائل على الصحّة،

قال في «كشف الريبة»: (إذا سمع أحد مغتاباً لآخر، وهو لا يعلم المغتاب مستحقّاً للغيبة ولا عدمه، قيل[١] لا يجب نهي القائل، لإمكان الاستحقاق، فيحمل فعل القائل على الصحّة ما لم يعلم فساده، ولأنّ ردعه يستلزم انتهاك حرمته وهو أحد المحرمين.

ثمّ قال: والأولىٰ التنزّه عن ذلك، حتّى يتحقّق المخرج منه، لعموم الأدلّة، وترك الاستفصال فيها، وهو دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل، ولأنّ ذلك لو تمّ لتمشّي فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع، مع احتمال اطّلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة)، انتهى.

أقول: والمحكي بقوله: (قيل) لا دلالة فيه على جواز الاستماع، وإنّما تدلّ على عدم وجوب النهي عنه، ويمكن القول بحرمة استماع هذه الغيبة، مع فرض جوازها للقائل، لأنّ السامع أحد المغتابين، فكما أنّ المغتاب يحرم عليه الغيبة إلّا إذا علم التجاهر المسوّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلّا إذا علم التجاهر. وأمّا نهي القائل فغير لازم، مع دعوى القائل العذر المسوّغ، بل مع احتماله في حقّه، وإن اعتقد الناهي عدم التجاهر.

والتمسّك بأدلّة النهي عن المنكر، لإثبات وجوب الردع، يعدّ تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة له وهو ممنوع بالاتّفاق.

١. قوله: (قال في كشف الريبة: إذا سمع أحد مغتاباً لآخر... قيل لا يجب).

بعدما عرفت ما هو الحقّ عندنا في هذا المقام، لا بأس ببيان ما قاله المصنّف قدس سره لوقوع الاشتباه من بعض المحقّقين في فهم مراده قدس سره.

وحاصله: أنّه حكي الشهيد عن بعض أنّه قال: (لو سمع أحد يغتاب آخر، واحتمل كونه جائز الغيبة، ليس له النهي عنه، لإمكان استحقاق المقول فيه، فيحمل فعل المسلم على الصحّة ما لم يعلم فساده).

وأورد عليه الشهيد قدس سره: (بأنّ مقتضى عموم الأدلّة وترك الاستفصال فيها ـ الذي هو

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

نعم، لو استظهر منها أنّ السامع للغيبة كأنّه متكلّم بها، فإن جاز للسامع التكلّم بغيبة جاز سماعها،وإن حرم عليه حرم سماعها أيضاً، كانت الرواية على تقدير صحّتها دليلاً للتحريم فيما نحن فيه، لكنّه خلاف الظاهر من الرواية على تقدير قراءة

دليل إرادة العموم حذراً من الإغراء بالجهل ـ هو وجوب الرد، وعدم جواز الاستماع، على أنّه لو تمّ ذلك لتمشّي فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع، لاحتمال اطّلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقالته، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة).

وأجاب عنه المصنّفﷺ: بأنّ فيما ذكره الشهيدﷺ خلطاً بين عدم الإستماع ورد الغيبة، وبين النهي عنها، والذي نفاه القائل هو لزوم النهي، وهو لم‌ينف الأوّل كي يرد عليه ما ذكر. وحيث أنّ النسبة بين حرمة الإستماع ووجوب النهي عنها عموم من وجه، إذ قد يجب النهي ولا يحرم الاستماع، كما اذا كان هناك أحد المسوّغات، ولكن المغتاب معتقد لعدمه، وقد يحرم الاستماع ويجب الرد ولا يجب النهي عنها، كما إذا كان الفعل جائزاً للمغتاب لكونه صبيّاً مثلاً، وقد يجتمعان.

فإذا شكّ في استحقاق المقول فيه الغيبة لم يجز استماعها، لأنّ السامع أحد المغتابين، فكما أنّ المغتاب تحرم عليه الغيبة إلّا إذا علم التجاهر المسوّغ، فكذلك السامع يحرم عليه الاستماع إلّا إذا علم التجاهر، ولكن لا يجب نهي القائل لاحتمال وجود المسوّغ.

ثمّ إنّهﷺ اختار اخيراً جواز الاستماع لوجه آخر، وحيث أنّه واضح المراد، وجوابه ظاهر ممّا قدّمناه، فلا نطيل بذكره وما فيه.

كما أنّهﷺ أفتىٰ بوجوب ردّ الغيبة، واستدلّ له بطائفة من النصوص المعتبرة واضحة الدلالة، فلا وجه لإطالة الكلام في ذلك أيضاً.

(المغتابَين) بالتثنية، وإن كان هو الظاهر على تقدير قرائته بالجمع، لكن هذا التقدير خلاف الظاهر، وقد تقدّم في مسألة التشبيب أنّه إذا شكّ السامع في حصول شرط حرمته من القائل لم يحرم استماعه، فراجع.

ثمّ إنّه يظهر من الأخبار المستفيضة وجوب رد الغيبة:

فعن «المجالس» بإسناده عن أبي ذرّ (رضوان الله عليه)، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من اغتيب عنده أخوه المؤمن، وهو يستطيع نصره فنصره، نصره الله تعالى في الدُّنيا والآخرة، وإن خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدُّنيا والآخرة).

ونحوها عن الصدوق، بإسناده عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام: «في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام».

وعن «عقاب الأعمال» بسنده عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس، ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدُّنيا والآخرة، فإن لم يردّ عنه وأعجبه كان عليه كَوِزْرِ من اغتابه».

وعن الصدوق، بإسناده عن الصادق عليه السلام، في حديث المناهي: «عن النبيّ صلى الله عليه وآله: من تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فردّها عنه، ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدُّنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها، كان عليه كوِزْرِ من اغتابه سبعين مرّة»، الخبر.

ولعلّ وجه زيادة عقابه، أنّه إذا لم يرده تجرّي المغتاب فيصرّ على هذه الغيبة وغيرها.

والظاهر أنّ الردّ غير النهي عن الغيبة [1]، والمراد به الانتصار للغائب بما يناسب تلك الغيبة.

---

١. قوله: (إنّ الرد غير النهي عن الغيبة).

وأورد عليه المحقّق الإيرواني قدس سره: (بأنّ الظاهر أنّه عينه، فإنّ الرد هو المنع والدفع، وظاهر الأخبار ردّ القول لا ردّ المعنى المقول وإبطاله).

وفيه: الأظهر ما أفاده المصنّف قدس سره، إذ مضافاً إلى أنّه الظاهر من ردّ الغيبة، يشهد له ما في بعض النصوص من التعبير عنه بالانتصار للمغتاب، والتعبير عن عدم الرد بالخذلان،

فإن كان عيباً دنيوياً انتصر له [١]، بأنّ العيب ليس إلّا ما عاب الله به من المعاصي التي من أكبرها ذكرك أخاك بما لم يعبه الله به، وإن كان عيباً دينيّاً وجّهه بمحامل تخرجه عن المعصية، فإن لم يقبل التوجيه انتصر له بأنّ المؤمن قد يبتلى بالمعصية، فينبغي أن يستغفر له ويهتمّ له، لا أن تعيّر عليه، وإنّ تعييرك إيّاه لعلّه أعظم عند الله من معصيته، ونحو ذلك. ثمّ إنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب إذا كان ممّن يمدح المغتاب في حضوره [٢].

ومعلوم أنّ النهي عن الغيبة ليس انتصاراً له، ولا عدمه خذلاناً. ومبتنياً على ذلك كما لا يخفىٰ.

١. قال ﷺ: (فإن كان عيباً دنيويّاً انتصر له).

وقد علّق المحقّق التقي الشيرازي على هذا: (بأنّ المراد بالرد تكذيب المغتاب (بالكسر) إن أمكن، وإن انتسابه اليه مخالف للواقع اعتماداً على عدم وقوع المقول، وحملاً لفعل المسلم على الصحيح، قال: ويشير إلى ذلك قوله عزّ من قائل ﴿**لَوْلاٰ إذ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ المُؤْمِنُونَ والمُؤْمِناتِ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقٰالُوا هٰذا إِفْكٌ مُبِينٌ**﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿**فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدٰاءِ فَأُولٰئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمْ الكٰاذِبُونَ**﴾[(٢)]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْلاٰ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مٰا يَكُونُ لَنٰا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهٰذٰا سُبْحٰانَكَ هٰذا بُهْتٰانٌ عَظِيمٌ**﴾[(٣)].

ثمّ قال: إنّ ما في الكتاب يكون راجعاً إلى تصديق وقوع الفعل وهو محرم، نعم لابأس بإرادته مقيّداً بعدم إمكان التكذيب).

حرمة كون الإنسان ذا لسانين

٢. صرح جماعة منهم المصنّف ﷺ بأنّه قد يتضاعف عقاب المغتاب، إذا كان ممّن يمدح المغتاب في حضوره.

---

(١) النور، ١٣.(٢) النور، ١٤.(٣) النور: ١٧.

وهذا وإن كان في نفسه مباحاً [١]، إلّا أنّه اذا انضمّ مع ذمّه في غيبته سُمّي صاحبه ذو اللسانين، وتأكّد حرمته، ولذا ورد في المستفيضة أنّه يجئ ذو اللِّسانين يوم القيامة وله لسانان من النار، فإنّ لسان المدح في الحضور، وإن لم يكن لساناً من نار، إلّا أنّه إذا انضمّ إلى لسان الذمّ في الغياب صار كذلك.

وعن «المجالس» بسنده، عن حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، عن علي عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من مدح أخاه المؤمن في وجهه واغتابه من ورائه فقد انقطعت العصمة بينهما».

وعن الباقر عليه السلام: «بئس العبد عبد يكون ذا وجهين وذا لسانين، يطري أخاه شاهداً ويأكله غائباً إن أُعطي حَسده، وإن ابتُلي خذله».

واعلم أنّه قد يطلق الاغتياب على البهتان [٢]، وهو أن يُقال في شخص ما ليس فيه،

وفيه: أنّه لا كلام في دلالة النصوص، على أنّ ذا اللسانين يستحقّ عقابين، إلّا أنّ الظاهر أنّ أحد العقابين ليس لما أفاده المصنّف قدس سره واستحسنه الأُستاذ.

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

بدعوى: أنّه اذا كان مسبوقاً بالذمّ أو ملحوقاً به كان من الجرائم الموبقة، ويوجب كون الإنسان ذا لسانين ومنافقاً، وذلك لأنّ مجرّد ذكر الصفات الحسنة في الحضور، وذكر الصفات الذميمة في الغياب، أو ذكر الأعمال الحسنة في الحضور، والأعمال القبيحة في الغياب، لا يوجب صدق عنوان ذي اللسانين عليه كي يحتاج إلى هذا التوجيه.

بل صدق هذا العنوان إنّما يكون بمدح الشخص في حضوره، بأنّ له صفة حسنة أو عملاً حسناً وذمّه في غيابه بثبوت ضدّها له، أو مدحه في الحضور بنحو يُشعر بعدم ثبوت صفة ذميمة له، وعليه فحيث أنّ لسان المدح في الحضور يكون غالباً لسان الكذب، بعد عدم إمكان صدقه في اللسانين، فيكون أحد العقابين للكذب، والآخر للغيبة، فتدبّر فإنّ لازم ذلك عدم صدق هذا العنوان على من مدح الشخص في حضوره بما فيه، وذمّه في الغياب بإثبات ضده له، وهو كما ترى.

٢. قد عرفت في أوّل هذا المبحث أنّ الغيبة هي إظهار ما ستره الله، والبهتان هو أن

وهو أغلظ تحريماً من الغيبة، ووجهه ظاهر، لأنّه جامع بين مفسدتي الكذب والغيبة، ويمكن القول بتعدّد العقاب من جهة كلّ من العنوانين والمركّب [١].

وفي رواية علقمة، عن الصادقعليه السلام: «**حدّثني أبي عن آبائه عن رسول الله**صلى الله عليه وآله**، أنّه قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله في الجنّة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما، وكان المغتاب خالداً في النار، وبئس المصير**».

خاتمة: في بعض ما ورد من حقوق المسلم على أخيه. [٢]

تقول فيه ما ليس فيه، فلا تصدق الغيبة على البهتان، إلّا على بعض التفاسير الممنوعة، وإطلاقها عليه في خبر علقمة ـ الذي هو ضعيف السند ـ لابدّ من حمله على إرادة نوع من التجوّز، لعدم صلاحيّته لمعارضة ما تقدّم.

١. قوله: (لأنّه جامع بين مفسدتي الكذب والهتك...).

غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه: ما أفاده المحقّق التقي قدس سره، قال: (إن من ذكر المؤمن بنقص ليس فيه، فيصدق عليه الكذب، باعتبار عدم مطابقته للواقع، والغيبة بالمعنى الأعمّ باعتبار ذكرالنقص، والبهتان باعتبار اجتماع العنوانين، المعبّر عنه بالبهتان، فيعاقب بثلاثة عقاب).

ولكن يرد عليه: أنّ البهتان ليس مورد اجتماع العنوانين، لأنّ الغيبة غير البهتان، كما عرفت.

حقوق الإخوان

٢. قوله: (خاتمة في بعض ما ورد[(١)] من حقوق المسلم).

النصوص المثبتة لحقوق كثيرة على الأخ وإن كانت كثيرة، إلّا أنّ ما ذكره المصنّف من خبر الكراجكي المشتمل على أنّ: «للمؤمن على أخيه ثلاثين حقّاً»، ضعيف السند، من جهة الحسين بن محمّد بن على الصيرفي البغدادي.

---

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

ففي صحيحة مرازم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما عُبِدَ الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن».

وروى في «الوسائل» و«كشف الريبة»، عن «كنز الفوائد» للشيخ الكراجكي، عن الحسين بن محمّد بن علي الصيرفي، عن محمّد بن على الجُعابي، عن القاسم بن محمّد ابن جعفر العلوي، عن أبيه، عن آبائه عن عليّ عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً لا براءة إلّا بأدائها أو العفو:

١ـ يغفر زلّته، ٢ـ ويرحم عبرته، ٣ـ ويستر عورته، ٤ـ ويقيل عثرته، ٥ـ ويقبل معذرته، ٦ـ ويردّ غيبته، ٧ـ ويديم نصيحته، ٨ ـ ويحفظ خُلّته، ٩ـ ويرعى ذمّته، ١٠ـ ويعود مرضه، ١١ـ ويشهد ميّته، ١٢ـ ويجيب دعوته، ١٣ـ ويقبل هديته، ١٤ـ ويكافي صلته، ١٥ـ ويشكر نعمته، ١٦ـ ويحسن نصرته، ١٧ـ ويحفظ حليلته، ١٨ـ ويقضي حاجته، ١٩ـ ويستنجح مسألته، ٢٠ـ ويسمّت عطسته، ٢١ـ ويرشد ضالّته، ٢٢ـ ويردّ سلامه، ٢٣ـ ويطيّب كلامه، ٢٤ـ ويبرّ انعامه، ٢٥ـ ويصدّق أقسامه، ٢٦ـ ويوالي وليّه، ٢٧ـ ولا يعاديه، ٢٨ـ وينصره ظالماً ومظلوماً ـ فأمّا نصرته ظالماً فيردّه عن ظلمه، وأمّا نصرته مظلوماً فيعينه على أخذ حقّه ـ، ٢٩ـ ولا يسلّمه ولا يخذله، ٣٠ـ ويحبّ له من الخير ما يحبّ لنفسه، ويكره له من الشر ما يكره لنفسه.

ثمّ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «إنّ أحدكم ليدَع من حقوق أخيه شيئاً، فيطالبه به يوم القيامة فيقضي له عليه».

والأخبار في حقوق المؤمن كثيرة، والظاهر إرادة الحقوق المستحبّة التي ينبغي أداؤها، ومعنى القضاء لذيها على من هي عليه المعاملة معه معاملة من أهملها بالحرمان، عمّا أعدّ لمن أدّىٰ حقوق الأخوّة.

ثمّ إنّ ظاهرها وإن كان عامّاً، إلّا أنّه يمكن تخصيصها بالأخ العارف بهذه الحقوق، المؤدّي لها بحسب اليُسر [١]. أمّا المؤمن المضيّع لها، فالظاهر عدم تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، ولا يوجب إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقّق المقاصّة، فإنّ التهاتر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال.

---

١. قوله: (إلّا أنّه يمكن تخصيصها بالأخ العارف).

وإن كان في كلامه مسامحة، فإنّ مراده على ما يُشعر به الاستدلال بتحقّق المقاصّة، إنّ عدم قيام الآخر بما يقتضيه الأُخوّة، وتضييعه للحقوق التي تكون من مقتضيات الأخوّة، مانع عن تأكّد مراعاة هذه الحقوق بالنسبة إليه، لا أنّ رجحان القيام مشروط بقيام الآخر، حتّى يرد عليه:

إنّ لازم ذلك أنّه لو لم يقُم الطرفان بها كانا معذورين، لعدم تحقّق الشرط، وهو باطل بالضرورة، إلّا أنّ ما ذكره متين، ويقتضيه جملة من الآيات:

كقوله تعالى: ﴿**فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ**﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿**فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ**﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿**وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ**﴾[3].

ويشهد له: ـ مضافاً إلى ذلك ـ بعض النصوص التي استدلّ بها:

وهو ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي جعفر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «الإخوان صنفان: إخوان الثقة، وإخوان المكاشرة، فأمّا إخوان الثقة، فهم كالكفّ والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة، فابذل له مالك ويدك، وصاف من صافاه، وعاد ما عاداه، واكتم سرّه وعيبه، وأظهر منه الحسن، واعلم أيُّها السائل أنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر. وأمّا اخوان المكاشرة فإنّك تصيب منهم لذّتك، فلا تقطعن ذلك منهم، ولا تطلبن ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان»[4].

فإنّه يدلّ على انَّ حقوق الأُخوّة من كتمان السرّ والعيب وإظهار الحسن وغيرهما إنّما تكون مطلوبة، لو كان الطرف من اخوان الثقة، وأمّا لو كان من اخوان المكاشرة غير القائمين بها، فلا تكون هي مأموراً بها، بل قوله: (وابذل لهم ما بذلوا.. الخ)، كالصريح في إرادة أنّ كلّ حقّ من الحقوق أهمله الآخر بالنسبة إلى الإنسان، للإنسان أيضاً إهماله.

وأمّا ساير النصوص فستعرف ما في الاستدلال بها.

(١ و ٣) سورة البقرة، آية ١٩٥.(٢) سورة النحل، آية ١٢٧.

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

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

فعن الصدوق قدس سره في «الخصال» و«كتاب الإخوان» والكليني، بسندهما عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قام إلى أميرالمؤمنين عليه السلام رجلٌ بالبصرة، فقال: أخبرنا عن الإخوان؟ فقال عليه السلام: الإخوان صنفان: اخوان الثقة واخوان المكاشرة: فأمّا اخوان الثقة، فهم كالكفّ والجناح والأهل والمال، فإذا كنت من أخيك على ثقة فابذل له مالَكَ ويدك، وصاف مَن صافاه، وعاد من عاداه، واكتم سرّه وعيبه، وأظهر منه الحسن، واعلم أيّها السائل إنّهم أعزّ من الكبريت الأحمر.

وأمّا اخوان المكاشرة، فإنّك تُصيب منهم لذّتك، فلا تقطعنّ ذلك منهم، ولا تطلبنّ ما وراء ذلك من ضميرهم، وابذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه، وحلاوة اللسان».

وفي رواية عبدالله الحلبي، المرويّة في «الكافي»، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تكون الصداقة إلّا بحدودها، فمن كان فيه هذه الحدود أو شيء منها، فانسبه إلى الصداقة، ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه إلى شيء من الصداقة:

فأوّلها: أن تكون سريرته وعلانيته لك واحدة.

والثانية: أن يرى زينك زينه وشينك شينه.

والثالثة: أن لا تغيّره عليك ولاية ولا مال.

والرابعة: أن لا يمنعك شيئاً تناله وقدرته.

والخامسة: وهي مجمع هذه الخصال؛ أن لا يسلمك عند النكبات».

ولا يخفى أنّه إذا لم يكن الصداقة، لم يكن الأُخوّة [1]، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة إليه.

وفي «نهج البلاغة»: «لا يكون الصديق صديقاً حتّى يحفظ أخاه في ثلاث، في نكبته وفي غيبته وفي وفاته».

---

١. الصداقة أخص من الأخوّة، ويشير اليه مضافاً إلى وضوحه، ما في *«نهج البلاغة»*

وفي «كتاب الاخوان» بسنده عن الوصّافي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال لي: أرأيت من كان قِبَلكم إذا كان الرجل ليس عليه رداء وعند بعض اخوانه رداء يطرحه عليه ؟ قلت: لا، قال: فإذا كان ليس عنده إزار يوصل إليه بعض اخوانه بفضل إزاره، حتّى يجد له إزاراً؟ قلت لا، قال: فضرب بيده على فخذه، وقال: ما هٰؤلاء بإخوة».

دلّ على من لا يواسي المؤمن ليس بأخ له فلا يكون له، حقوق الأخوّة [1] المذكورة في روايات الحقوق.

ونحوه رواية ابن أبي عمير، عن خلّاد رفعه، قال: «أبطأ على رسول‌الله صلى الله عليه وآله رجل، فقال: ما أبطأ بك، قال: العُري يا رسول‌الله، فقال: أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما، فقال: بلىٰ يا رسول‌الله، قال: ما هذا لك بأخ».

وفي رواية يونس بن ظبيان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: اختبروا اخوانكم بخصلتين، فإن كانتا فيهم وإلّا فاغرب ثمّ اغرب: المحافظة على الصلوات في مواقيتها، والبرّ في الإخوان في اليُسر والعُسر» [2].

: «لا يكون الصديق صديقاً حتّى يحفظ أخاه في ثلاث»[1]، فنفي الصداقة لا يدلّ على نفي الأخوّة.

١. بعدما لا ريب في ثبوت حقوق الأخوة اللّزوميّة له كمحرمة غيبته، لا مناص عن حمل الخبرين على إرادة نفى الكمال، كما في «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد». وعليه فلا يدلّان على عدم ثبوت حقوق الأخوة المذكورة في روايات الحقوق، كما لا يخفى.

٢. وفيه مضافاً إلى ضعف سند الخبر، أنّه يدلّ على عدم المجالسة مع من ليس فيه هاتان الخصلتان، فإنّ المجالسة مؤثّرة، فهو أجنبي عن المقام.

---

(١) نهج البلاغة، ٤٩٤، الحكمة رقم ١٣٤.

الخامسة عشرة: القِمار حرام إجماعاً [١]، ويدلّ عليه الكتاب والسنّة المتواترة. وهو ـ بكسر القاف ـ كما عن بعض أهل اللّغة: (الرهن على اللّعب بشيء من الآلات المعروفة) [٢]، وحكي عن جماعة أنّه قد يطلق على اللّعب بهذه الأشياء مطلقاً، ولو من دون رهن، وبه صرّح في «جامع المقاصد»، وعن بعضٍ أنّ أصل المقامرة المغالبة.

حرمة القمار

١. قوله: (الخامسة عشرة: القِمار حرام إجماعاً).

وتنقيح القول فيه، يقع **أوّلاً:** في القمار موضوعاً، ثمّ في بيان حكمه:

أمّا المقام الأوّل: فالكلام فيه في موردين:

الأوّل: في أصل المعنى الموضوع له.

الثاني: في حدوده وقيوده.

أمّا المورد الأوّل: فالمعاني المحتملة له أربعة: نفس الآلات، والمال المجعول في المعاملة، واللّعب بها، والمعاملة الواقعة على اللّعب بها.

أمّا المعنيان الأوّلان: فالظاهر أنّهما أجنبيّان عن معنى القمار، إذ مضافاً إلى تصريح اللّغويين بأنّه اللّعب بالآلات مع الرهن أو بدونه، أو المراهنة على اختلاف تعابيرهم. أنّه مصدر من المفاعلة، والمناسب للمعنى المصدري أحد المعنيين الأخيرين كما لا يخفى. نعم، في خبر أبي الجارود[(١)] أطلق القِمار على نفس الآلات، لكنه مضافاً إلى ضعف سنده ومعارضته مع النصوص الأُخر المتضمّنة أنّ: «كلّ ما قومر به فهو الميسر»، الظاهرة في أنّ القمار هو فعل المكلّف، الاستعمال أعمّ من الحقيقة.

٢. والأظهر بحسب المتفاهم العرفي هو المعنى الثالث، وقد صرّح به جمع من أئمّة اللّغة.

وأمّا المورد الثاني: فالظاهر أنّ القمار لا يصدق على اللّعب بدون الرهان كما يظهر لمن راجع الاستعمالات العرفيّة وكلمات اللّغويين، ففي «*مجمع البحرين*»: (أصل القمار

---

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

الرهن على اللّعب بشيء)، وفي *«القاموس»*: (تقمره راهنه فغلبه)، ونحوه ما عن *«لسان العرب»*، وفي *«المنجد»*: (القمار كلّ لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً، كان بالورق أو غيره).

ولا ينافيه ما عن ظاهر *«الصحاح»* و *«المصباح»* و *«التكملة»* و *«الذيل»*، أنّه: (قد يطلق على اللّعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه)، فإنّه لو لم يدلّ على أنّه موضوع للّعب بها مع الرهن، وأنّ إطلاقه على اللّعب بدونه نادر ومجاز، لا يدلّ على أنّه بنحو الحقيقة.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا أقل من الشكّ في صدقه بدونه، فيتعيّن الأخذ بالقدر المتيقّن.

ولا يعتبر في صدقه أن يكون اللّعب بالآلات المعدّة للقمار، بحيث لا منفعة لها غير القمار، ولا بالآلات المعروفة الشاملة لها ولغيرها كالخاتم والجوز والبيض التي تعارف اللّعب بها ولها منافع شائعة أُخر.

لما نرى من صدق القمار على اللّعب بكلّ شيء مع الرهن، من دون عناية وعلاقة، كما يظهر لمن راجع مرادف هذا اللّفظ في سائر اللّغات.

ولتصريح أكثر اللّغويين بذلك، ولما في جملة من النصوص من التصريح بالتعميم:

ففي صحيح معمّر بن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر»[1].

وفي خبر جابر، عن الإمام الباقر عليه السلام: «قيل يا رسول الله: ما الميسر؟ قال: كلّما تقومر به حتّى الكعاب والجوز»[2].

ونحوهما غيرهما.

فالمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ القمار هو اللّعب بأيّ شيء كان بشرط الرهن.

---

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

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

وكيف كان، فهنا مسائل أربع، لأنّ اللّعب قد يكون بآلات القِمار مع الرهن، وقد يكون بدونه، والمغالبة بغير آلات القِمار قد تكون مع العوض، وقد تكون بدونه.

فالأولى: اللّعب بآلات القِمار مع الرهن، ولا إشكال في حرمته وحرمة العوض[١]، والإجماع عليه محقّق، والأخبار به متواترة.

اللّعب بالآلات المعدّة للقِمار مع الرهن

المقام الثاني: في حكمه.

والمراد بحكمه ليس هو حرمة بيع الآلات المعدّة للقِمار وضعاً وتكليفاً، إذ الكلام في ذلك قد تقدّم في النوع الثاني مفصّلاً، بل المراد به في المقام هو حرمة اللّعب بها، وتنقيح القول في ذلك إنّما هو في ضمن مسائل:

١. **الأُولى:** لا خلاف بين علماء الإسلام في حرمة اللّعب بالآلات المعدّة للقِمار مع الرهن، بل هي من ضروريّات الإسلام، وتشهد له الآيات الشريفة[(١)]، والنصوص المتواترة[(٢)].

وما ذكره المحقّق الإيرواني قدس سره: (من أنّه لو كان القمار معناه المعاملة والمراهنة، فلا يكون نفس اللّعب حراماً، إلّا إذا كان إجماع على حرمته أيضاً).

غريب، إذ مضافاً إلى أنّ عليها الإجماع، تشهد لحرمته الآيات والنصوص المتضمّنة للنهي عن اللّعب بالشطرنج والنرد وسائر آلات القِمار.

ومن هذا القبيل المعاملة المعروفة في هذا العصر، الواقعة على الأوراق التي تسمّى بـ(اليانصيب) فإنّ ذلك الورق أعدّ لهذه المراهنة والمغالبة، فهي حرام، والعوض المأخوذ سحت، وقد أشبعنا الكلام فيها في كتابنا *«المسائل المستحدثة»*.

---

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

(٢) الوسائل، باب ٣٥، من أبواب ما يكتسب به، وراجع الأبواب ١٠٢ و١٠٣ و١٠٤ وغير من الأبواب منها وراجع كتب الحديث غير ما اشرنا إليه كالمستدرك والبحار وغيرهما.

الثانية: اللّعب بآلات القِمار من دون رهن [١]، وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت [٢]، ومجرّد الاستعمال لا يوجب إجراء الأحكام المطلقات ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال، لقوّة إنصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللّعب بها [٣].

ومنه تظهر الخدشة في الاستدلال على المطلب، بإطلاق النهي عن اللّعب بتلك الآلات، بناءً على انصرافه إلى المتعارف من ثبوت الرهن. نعم، قد يبعد دعوى الانصراف في رواية أبي‌الربيع الشامي عن الشطرنج والنرد، قال عليه السلام: «لا تقربوهما. قلت: فالغناء ؟ قال: لا خير فيه لا تقربه».

اللّعب بالآلات المعدّة للقِمار بدون الرهن

١. **المسألة الثانية:** في اللّعب بالآلات المعدّة للقمار بدون الرهن.

ففي *«جامع المقاصد»*: (لا ريب في تحريم اللّعب بذلك وإن لم يكن رهن).

وعن *«المستند»*: (نفي الخلاف فيه).

وقد استدلّ للحرمة بوجهين:

أحدهما: الأدلّة الناهية عن القمار من الآيات والروايات.

وأورد عليه المصنّف قدس سره بوجهين:

٢. **الأوّل:** أنّ في صدق القمار على اللّعب بدون الرهن نظراً.

ولكن قد عرفت عدم الصدق.

٣. **الثاني:** انصراف القمار على فرض صدقه عليه عنه.

وفيه: أنّ منشأ الانصراف، سواء كان قلّة الوجود أو قلّة الاستعمال، ممنوعٌ؛ أوّلاً: لأنّ اللّعب بها بدون الرهن كثير، كما أنّ الاستعمال فيه كذلك.

وثانياً: إنّ الانصراف الناشئ من قلّة الوجود أو قلّة الاستعمال، لا يوجب تقييد المطلقات، بل لا يعتنى به أبداً.

والأولىٰ الاستدلال على ذلك، بما تقدّم في رواية «تحف العقول» من: «أنّ ما يجئ منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات» [١].

وفي «تفسير القمّي» عن أبي الجارود، عن أبي جعفرعليه السلام: «**في قوله:** ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ والأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، **قال: أمّا الخمر فكلّ مسكر من الشراب، إلى أن قال: وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج وكلّ قِمار ميسر. إلى أن قال: وكلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام محرّم»** [٢].

ثانيهما: النصوص الناهية عن اللّعب بالنرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار، كصحيح ابن خلّاد، وخبر أبي الربيع المتقدّمين، وغيرهما من النصوص الواردة في تفسير الميسر وغيرها.

وأورد عليه المصنّفقدس سره: بأنّها منصرفة إلى اللّعب بها مع الرهن، وقد عرفت ما فيه.

وقد استدلّ المصنّفقدس سره **له بو جوه:**

١. **الأوّل:** قوله عليه السلام في خبر *«تحف العقول»*: «إنّ ما يجئ منه الفساد محضاً لا يجوز التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات»(١).

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند كما تقدّم في أوّل الكتاب.

وثانياً: إنّ المصنّف**قدس سره في مسألة الانتفاع بالنجس، صرّح بأنّ المراد بـ(التقلّب) ما يرجع إلى الأكل والشرب، بمعنى أنّ المراد به المنافع المقصودة الظاهرة للشيء، وعليه فيختصّ ذلك باللّعب بها مع الرهن.

وثالثاً: أنّ كون تلك الآلات ممّا يجئ منه الفساد محضاً، يتوقّف على عدم كون اللّعب بدون الرهن من منافعها، أو كونه حراماً، والأوّل كما ترى، والثاني لابدّ وأن يحرز من الخارج، ولا يمكن إثباته بهذا الخبر، إذ الدليل المتكفّل لبيان الحكم لا تعرّض له للموضوع.

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

---

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

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

وليس المراد بالقِمار هنا المعنى المصدري، حتّى يرد ما تقدّم من انصرافه إلى اللّعب مع الرهن، بل المراد الآلات بقرينة قوله: (بيعه وشراؤه)، وقوله: (وأمّا الميسر فهو النرد،... الخ). ويؤيّد الحكم [١] ما عن مجالس المفيد الثاني قدس سره ولد شيخنا الطوسي قدس سره

وفيه **أوّلاً:** إنّ هذا الخبر ضعيف السند، لأنّ أبا الجارود زياد بن المنذر لم يرد فيه توثيق بوجه، بل هو مذموم أشدّ الذمّ، فعن الإمام الصادق عليه السلام إنّه كذّاب، مع أنّه مرسل.

وثانياً: أنّ الانصراف الذي يدّعيه الشيخ قدس سره في سائر النصوص آت هنا، وليس المراد انصراف القمار إلى اللّعب بالآلات مع الرهن، حتّى يقال إنّ القمار في هذا الخبر لم يرد به اللّعب، بل أُريد به الآلات أنفسها بقرينة قوله: (بيعه وشرائه)، وقوله: (وأمّا الميسر فالنرد والشطرنج)، بل المراد انصراف الإنتفاع بها، المنهي عنه إلى اللّعب بها مع الرهن.

الثالث: خبر أبي الربيع الشامي، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن النرد والشطرنج ؟ فقال: لا تقربوهما»[(١)]، بتقريب أنّ المنهيّ عنه في هذا الخبر هو القُرب إليهما، وهو لا ينصرف إلى اللّعب مع الرهن، إذ المستفاد من المنع عن القرب، إرادة المبالغة في التنزّه والاجتناب، التي لا يناسبها التخصيص بخصوص قسم خاصّ من التحرّز والتجنّب.

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند، لأنّ أبا الربيع مجهول الحال، اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ الراوي عنه بما أنّه ابن محبوب ـ وهو من أصحاب الإجماع ـ فخبره هذا معتمد.

وثانياً: إنّه بعدما علم من أنّ المراد بالقرب ليس هو معناه الحقيقي، بل أُريد به المعنى الكنائي وهو اللّعب بهما، فسبيل هذا الخبر سبيل سائر المطلقات، وسيأتي التعرّض لها، فعلى القول بانصرافها إلى اللّعب بها مع الرهن لا وجه للاستدلال به.

١. وقد ذكر المصنّف قدس سره جملة من الروايات لتأييد الحكم.

---

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

بسنده عن أمير المؤمنين عليه السلام، في تفسير الميسر من أنّ: «كلّ ما ألهىٰ عن ذكر الله فهو الميسر» [١].

ورواية الفضيل، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس من النرد والشطرنج... حتّى انتهيت إلى السِّدر؟ قال: إذا ميّز الله الحقّ من الباطل، مع أيّهما يكون؟ قلت: مع الباطل، قال: وما لكَ والباطل؟!» [٢].

وفي موثّقة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئِلَ عن الشطرنج وعن لعبة شبيب التي يُقال لها لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث؟ فقال: أرأيتك إذا ميّز الله الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟ قلت: مع الباطل، قال: فلا خير فيه» [٣].

وفي رواية عبد الواحد بن مختار [٤] **عن اللّعب بالشطرنج، قال: «إنّ المؤمن لمشغول**

---

١. **ويرد عليه أوّلاً:** إنّ الخبر ضعيف السند بابن الصّلت.

وثانياً: إنّه لابدّ من حمل الخبر على الكراهة، لعدم إمكان حمله على المحرمات، وإلّا لزم كون جميع المباحات والمكروهات حراماً، وسيجيء في مسألة اللّهو أنّه لا يمكن الالتزام بحرمة كلّ ما يصدق عليه اللّهو.

وتوهّم: أنّه كلّ ما ثبت جوازه يخرج عن عموم الخبر.

فاسد: لاستلزامه تخصيص الأكثر المستهجن.

٢. خبر الفضيل المذكور.

وأورد عليه: بضعف السند لسهل.

ويرد عليه: أنّ الأظهر أنّه حسن، والأولى الإيراد عليه بأنّه سيجيء أنّه لا دليل على حرمة الأكل بالباطل.

٣. خبر زرارة عن الإمام الصادق.

ولكن يرد عليه: أنّ الخبر أعمّ من الحرمة والكراهة، بل ومن الإباحة.

٤. خبر عبد الواحد بن المختار.

عن اللّعب» فإنّ مقتضى إناطة الحكم بالباطل واللّعب، عدم اعتبار الرهن في حرمة اللّعب بهذه الأشياء، ولا يجري دعوى الانصراف هنا.

الثالثة: المراهنة على اللّعب بغير الآلات المعدّة للقِمار [١]، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل، وعلى المصارعة، وعلى الطيور، وعلى الطفرة، ونحو ذلك ممّا عدّوها في باب السبق والرِّماية، ومن أفراد غير ما نصّ على جوازه، والظاهر الإلحاق بالقمار في الحرمة والفساد، بل صريح بعض أنّه قِمار، وصرّح العلّامة الطباطبائيﷺ في مصابيحه: (بعدم الخلاف في الحرمة والفساد)، وهو ظاهر كلّ من نفى الخلاف في تحريم المسابقة، فيما عد المنصوص [٢] مع العوض، وجعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض، فإنّ ظاهر ذلك أنّ محلّ الخلاف هنا هو محلّ الوفاق هناك.

وفيه: مضافاً إلى ضعف سنده لمحمّد بن جعفر بن عنبسة وغيره، أنّه لا دلالة له على حرمة اللّعب، بل إنّما هو إرشاد إلى أنّ المؤمن لا يشتغل بما لا يفيده في دينه أو دنياه.

اللّعب بغير الآلات المعدّة للقمار مع الرهن

١. قوله: (الثالثة: في المراهنة على اللّعب بغير الآلات المعدّة للقمار).

والظاهر أنّ المشهور بين الأصحاب هو تحريم ذلك، وعن العلّامة الطباطبائيﷺ عدم الخلاف في التحريم والفساد.

٢. وقد استظهر المصنّفﷺ ذلك من كلّ من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عداالمنصوص مع العوض، وجعل محلّ الخلاف فيها بدون العوض.

توضيح ما أفاده: إنّ مورد الخلاف في المسابقة بدون العوض في غير الموارد المنصوصة، هي الحرمة التكليفيّة، إذ لا رهن فيها كي يقع الخلاف في الحرمة الوضعيّة والفساد، فمقابلة مورد الوفاق ـ وهى حرمة المسابقة ـ مع العوض بمورد الخلاف، تقتضي كون مورد الوفاق هي الحرمة التكليفيّة.

ومن المعلوم أنّه ليس هنا إلّا الحرمة التكليفيّة، دون خصوص الفساد، ويدلّ عليه أيضاً قول الصادق عليه السلام: «إنّه قال رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ الملائكة لتحضر الرهان في الخفّ والحافر والريش، وما سوى ذلك قِمار حرام».

وفي رواية العلاء بن سيابة، عن الصادق عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والريش والنصل» [١].

وكيف كان، فقد استدلّ للحرمة بوجوه:

الأوّل: الإجماع.

وفيه: أنّه لو ثبت لا يصلح للاعتماد عليه، فضلاً عن عدم ثبوته، وذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه التي ستمرّ عليك.

الثاني: الآيات والروايات الدالّة على حرمة القمار والميسر والأزلام، فإنّها بإطلاقها تدلّ على حرمة المراهنة بغير الآلات المعدّة للقمار، لما عرفت من صدق القمار عليها. فراجع ما ذكرناه.

الثالث: النصوص الظاهرة في حرمتها، وهي طوائف:

١. **منها:** ما دلّ على أنّ الملائكة تنفر عند الرهان وتلعن صاحبه.

كمرسل الصدوق، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخفّ والريش والنصل»[(١)].

وخبر العلاء بن سيابة المذكور في المتن، وقد روى المحدث العاملي هذه الرواية عن الصدوق، عن الإمام الصادق عليه السلام، وليس في سندها العلاء بن سيابة[(٢)].

وفيه أوّلاً: إنّهما ضعيفا السند، أمّا الأوّل فللإرسال، وأمّا الثاني فلأنّ العلاء مجهول.

وثانياً: إنّ الرهان مصدر باب المفاعلة، وهي المعاملة والمراهنة على العمل الخارجي، وعليه فهما أجنبيّان عن حرمة نفس العمل واللّعب الخارجي، وإنّما يدلّان

---

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب السبق والرماية، حديث ٦.(٢) باب ٣، من المصدر، ح ٣.

والمحكي عن «تفسير العيّاشي» عن ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الميسر، قال: الثقل من كلّ شيء، قال: والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيرها» [١].

وفي مصححة معمّر بن خلّاد: «كلّ ما قومر عليه فهو ميسر» [٢].

وفي رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام: «قيل: يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلّ ما يقامر به حتّى الكعاب والجوز» [٣]. **والظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن، ومع هذه الروايات الظاهرة بل الصريحة في التحريم، المعتضدة بدعوى عدم الخلاف في الحكم ممّن تقدّم، فقد استظهر بعض مشايخنا المعاصرين اختصاص الحرمة بما كان بالآلات**

على حرمة المراهنة وفسادها، بل على خصوص الفساد، ويكون اللّعن من جهة أخذ العوض.

١. **ومنها:** ما عن *«تفسير العيّاشي»*، عن ياسر الخادم، عن الإمام الرضا عليه السلام المذكور في المتن [(١)].

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند لياسر.

وثانياً: إنّه يدلّ على أنّ الرهن من الميسر، فتشمله الآية الآمرة بالاجتناب عنه، فغاية ما يثبت به حرمة التصرّف فيه، فهو يدلّ على الفساد دون الحرمة التكليفيّة.

٢. **ومنها:** صحيح ابن خلّاد، عن أبي الحسن عليه السلام: «النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة، وكلّ ما قومر عليه فهو ميسر» [(٢)].

وفيه: إنّ ما يقامر عليه هو الرهن، وعليه فيرد عليه ما أوردناه على سابقه.

٣. **ومنها:** خبر جابر عن الإمام الباقر عليه السلام: «قيل يا رسول الله ما الميسر؟ قال: كلّما تقومر به حتّى الكعاب والجوز» [(٣)].

وفيه: إنّه ضعيف السند لأنّ في سنده عمرو بن شمر.

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون به؟ قال: لا تأكل منه فإنّه حرام» [(٤)].

وفيه: إنّه صريح في الفساد، لكنّه أجنبي عن ما هو محلّ الكلام.

(١ و ٢) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٩.

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

المعدّة للقمار [١]. وأمّا مطلق الرهان والمغالبة بغيرها، فليس فيه إلّا فساد المعاملة، وعدم تملّك الرهن، فيحرم التصرّف فيه، لأنّه أكل مال بالباطل. ولا معصية من جهة العمل كما في القمار، بل لو أخذ الرهن هنا بعنوان الوفاء بالعهد الذي هو نذر لا كفّارة له، مع طيب النفس من الباذل، لا بعنوان أنّ المقامرة المذكورة أوجبته وألزمته، أمكن القول بجوازه، وقد عرفت من الأخبار إطلاق القمار عليه، وكونه موجباً للعن الملائكة وتنفّرهم، وأنّه من الميسر المقرون بالخمر.

وأمّا ما ذكره أخيراً من جواز أخذ الرهن بعنوان الوفاء بالعهد، فلم أفهم معناه، لأنّ العهد الذي تضمّنه العقد الفاسد، لا معنى لاستحباب الوفاء به، إذ لا يستحب ترتيب آثار الملك على ما لم يحصل فيه سبب تملّك، إلّا أن يراد صورة الوفاء بأن يملّكه تملّكاً جديداً بعد الغلبة في اللّعب، لكن حلّ الأكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم أيضاً [٢]، غاية الأمر الفرق بينهما بأنّ الوفاء لا يستحبّ في المحرم، لكن الكلام في تصرّف المبذول له بعد التمليك الجديد، لا في فعل الباذل، وأنّه يستحبّ له أو لا. وكيف كان، فلا

---

١. وقد أنكر صاحب الجواهر، وهو المراد من قوله بعض مشايخنا المعاصرين الحرمة التكليفيّة، ومحصّل ما يفيده ـ بعد إنكار إطلاق أو عموم للنصوص الواردة في الباب الدالّة على الحرمة التكليفيّة ـ بأنّه لا يترتّب على مطلق المغالبة بغير الآلات المعدّة للقمار، سوى عدم تملّك الراهن، لفساد المعاملة، فيحرم التصرّف فيه، لأنّه أكل للمال بالباطل، وأمّا نفس العمل فليس كالقمار كي يكون محرّماً، ولا معصية من جهته.

٢. ثمّ إنّه يقول: (إنّ حرمة التصرّف في المأخوذ إنّما هو فيما لو أخذه الراهن بعنوان الوفاء بالمعاملة، وأمّا لو كان الأخذ بعنوان الوفاء بما يتعهّده الباذل قبل المعاملة، ويتواعدان على أنّ يملّك كلّ منهما الآخر على فرض الغلبة، فأخذ الغالب الرهن هنا بعنوان الوفاء بالوعد، الذي هو نذر لا كفّارة له، كما في مصحح[(١)] هشام عن الإمام

---

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

أظنّ الحكم بحرمة الفعل ـ مضافاً إلى الفساد ـ محلّ إشكال، بل و لا محلّ خلاف، كما يظهر من كتاب السبق والرماية، وكتاب الشهادات، وتقدّم دعواه صريحاً من بعض الأعلام. نعم، عن «الكافي» و«التهذيب» بسندهما عن محمّد بن قيس [١]، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّه قضىٰ أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أكل وأصحاب له شاة، فقال: إن أكلتموها فهي لكم، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا»، فقضىٰ فيه أنّ ذلك باطل لا شيء في المؤاكلة من الطعام ما قلّ منه أو كثر، ومنع غرامة فيه، وظاهرها ـ من حيث عدم ردع الإمام عن فعل مثل هذا ـ أنّه ليس بحرام، إلّا أنّه لا يترتّب عليه الأثر، لكن هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم، لأنّ التصرّف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً، فتأمّل [٢].

الصادق عليه السلام: «عِدة المؤمن أخاه نذرٌ لا كفّارة له» الحديث، فيكون الأخذ بعنوان الوفاء بالوعد الذي هو لو لم يكن واجباً لا ريب في استحبابه).

ولا يرد عليه ما في المتن: (لكن حِلّ الأكل على هذا الوجه جار في القمار المحرم أيضاً).

فإنّه يندفع: بأنّ القمار حرام وكذا كلّ ما يستتبعه، فتدبّر.

نعم يمكن أن يقال: إنّ الوعد غير الشرط في ضمن العقد، وهو أمرٌ مستقلّ لا ربط له به، وإنّما يكون القمار من دواعيه، وعليه فيرد عليه ما أفاده المصنّف قدس سره.

وقد أنكر صاحب الجواهر قدس سره الحرمة التكليفيّة، والتزم بخصوص الفساد.

١. **واستدلّ له:** بصحيح محمّد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن[(١)].

بدعوى: أنّه متضمّن لفساد المراهنة في الطعام خاصّة، ولو كانت هي محرمة لردع عنها أيضاً، فيستكشف من عدم الردع الجواز.

٢. **وأجاب عنه المصنّف قدس سره:** بأنّه لا يصحّ استكشاف الجواز من عدم ردعه عليه السلام في المقام، وإلّا لدلّ على جواز التصرّف في الشاة، لعدم الردع عن ذلك، مع أنّه على القول بالبطلان يحرم التصرّف فيها لكونها مال الغير.

---

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

ثمّ إنّ حكم العوض من حيث الفساد، حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة، يجب ردّه على مالكه مع بقائه، ومع التلف فالبدل مثلاً أو قيمة، وما ورد من (قيئ الإمام البيض الذي قامر[1] به الغلام) فلعلّه للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه،

وفيه أوّلاً: إنّه لم يذكر في الرواية أنّ أصحاب الرجل تصرّفوا في الشاة، حتّى يدلّ سكوته عن بيان حرمته على الجواز.

وثانياً: إنّه قد دلّت الأدلّة الأُخر على حرمة التصرّف في المقبوض بالعقد الفاسد، لأجلها لا يحكم بالجواز بخلاف المراهنة.

وثالثاً: ما أورده المحقّق الإيرواني قدس سره: (بأنّ الظاهر منه أن صاحب الشاة قد أباح شاته، بشرط أن يلتزموا بإعطاء كذا إن لم يأكلوا، لا بشرط أن يعطوا، وقد التزموا، فتنجّزت الإباحة، فأكلهم كان بالإباحة المالكيّة، وعدم كونهم ملتزمين بالوفاء شرعاً لا يرفع الإباحة المالكيّة، فلا يكون التصرّف في الشاة محرماً).

فالحقّ في الجواب عنه أن يقال: إنّ الظاهر كون الخبر أجنبيّاً عن المراهنة بالأكل، وإنّما يكون مورد الخبر الإباحة المالكيّة المشروطة بالالتزام بالإعطاء لا الإعطاء.

١. نظره الشريف ـ بعدما أفاد بأن حكم العوض من حيث الفساد، حكم سائر المأخوذ بالمعاملات ـ إلى أنّه قد يتوهّم أنّ ما ورد من قيئ الإمام البيض ينافي ذلك، وهو ما رواه عبد الحميد بن سعيد، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلمّا أتى له به أكله، فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشت فتقيأ فقاءه»[(١)].

ولكن يرد عليه: أنّه على تقدير صحّة سنده ـ مع أنّه محلّ نظر لجهالة عبدالحميد المذكور ـ لاينافي القاعدة المسلمة، وهي لزوم دفع المأخوذ بالعقد الفاسد مع بقاء عينه، ومع تلفه يجب ردّ بدله من المثل إن كان مثليّاً، أو القيمة إن كان قيميّاً، وذلك لوجوه:

---

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

لا للرد على المالك.

لكن يشكل بأنّ ما كان تأثيره كذلك، يشكل أكل المعصوم له جهلاً، بناءً على عدم إقدامه على المحرّمات الواقعيّة الغير المتبدّلة بالعلم، لا جهلاً ولا غفلة، لأنّ ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام، دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

اللَّهُمَّ إلّا أن يقال: بأنّ مجرّد التصرّف من المحرّمات العلميّة، والتأثير الواقعي الغير المتبدّل بالجهل، إنّما هو في بقائه وصيرورته بدلاً عمّا يتحلّل من بدنه عليه السلام، والفرض اطّلاعه عليه في أوائل وقت تصرّف المعدة، ولم يستمرّ جهله.

هذا كلّه لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلّا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤوناً لا يعلمها غيرهم [1].

الأوّل: إنّه يحتمل أنّ البيض الذي أكله هو الذي اشتراه له، وإنّما قاءه لأنّه قُومر به، فأراد الاجتناب عنه لئلّا يصير ذلك جزءً من بدنه الشريف.

الثاني: إنّ الدُّنيا وما فيها للإمام، وهو أولى بالتصرّف في الأموال من المالكين، كما نطقت بذلك جملة من النصوص، وقيئه حينئذٍ إنّما كان لما تقدّم.

الثالث: إنّه مع الإغماض عن هذين الوجهين، وتسليم كونه مال الغير، لا يتوهّم أحد أنّ قيئه عليه السلام كان لأجل ردّه إلى مالكه؛ لأنّه بالأكل قد تلف، وهو بعد القئ يعدّ من القذارات العرفيّة.

ويبقى على هذا الوجه الإشكال في أنّه عليه السلام كيف أكل الحرام الواقعي؟ والجواب عنه:

١. ما أشار إليه المصنّف قدس سره بقوله: (ولهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤوناً لا يعلمها غيرهم).

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

فعن موضع منها أنّه: (لا تجوز المسابقة على المصارعة بعوض، ولا بغير عوض عند علمائنا أجمع لعموم النهي، الا في الثلاثة الخفّ، والحافر، والنصل). وظاهر استدلاله أنّ مستند الإجماع هو النهي، وهو جار في غير المصارعة أيضاً.

وعن موضع آخر: (لا يجوز المسابقة على رمي الحجارة باليد والمقلاع والمنجنيق، سواءً كان بعوض أو بغير عوض عند علمائنا).

وفيه أيضاً: (لا يجوز المسابقة على المراكب والسفن والطيّارات عند علمائنا).

وقال أيضاً: (لا يجوز المسابقة على مناطحة الغنم، ومهارشة الديك بعوض، ولا بغير عوض).

قال: (وكذلك لا يجوز المسابقة بما لا ينتفع به في الحرب، وعدّ فيما مثّل به : اللّعب بالخاتم والصولجان، ورمي البنادق والجلاهق، والوقوف على رجل واحد، ومعرفة ما في اليد من الزوج والفرد، وسائر الملاعب، وكذا اللّبث في الماء، قال: وجوّزه بعض الشافعية وليس بجيّد)، انتهى.

وظاهر «المسالك» الميل إلى الجواز، واستجوده في «الكفاية»، وتبعه بعض من تأخّر عنه للأصل، وعدم ثبوت الإجماع، وعدم النصّ، عدا ما تقدّم من «التذكرة» من

حكم المسابقة بغير رهان

١. هذه هي المسألة الرابعة وهي في المغالبة بغير عوض في غير ما نصّ على جواز المسابقة فيه كالمصارعة والمسابقة على المراكب والسفن، ورمي الحجارة ونحو ذلك.

والظاهر أنّ المشهور بين الأصحاب هو التحريم، وفي *«جامع المقاصد»*: ظاهر المذهب التحريم، وصريح المحكي عن *«التذكرة»* وغيرها: أنّ عليه إجماع الإماميّة.

وعن الشهيد الثاني ومن تبعه، والمحقّق السبزواري، وجمع من الأساطين وفي *«الحدائق»* و*«الجواهر»*: الجواز. واستدلّ للأوّل بوجوه:

٢. **الأوّل:** الإجماع الذي حكاه غير واحد.

وفيه: أنّ الإجماع لو تحقّق لا يعتمد عليه في المقام؛ لعدم كونه تعبّديّاً.

عموم النهي [١]، وهو غير دالّ، لأنّ (السبق) في الرواية يحتمل التحريك، بل في «المسالك» أنّه المشهور في الرواية، وعليه فلا يدلّ إلّا على تحريم المراهنة، بل هي غير ظاهرة في التحريم أيضاً، لاحتمال إرادة فسادها، بل هو الأظهر، لأنّ نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد.

وعلى تقدير السكون، فكما يحتمل نفى الجواز التكليفي، فيحتمل نفي الصحّة، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض [٢].

---

١. هذا هو الوجه الثاني، وهو خبر[(١)] عبدالله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا سبق إلّا في خفّ أو حافر أو نصل، يعني النضال».

بتقريب: أنّ السبق ـ بسكون الباء ـ مصدر، والمراد من نفيه نفي المشروعيّة، ومقتضى إطلاقه عدم مشروعيّة المسابقة بدون الرهن.

وأورد عليه تارة: بضعف السند لمعلّى بن محمّد، كما عن الأُستاذ.

وفيه: أنّه حسن أقلّاً لكونه من مشايخ الإجازة.

وأُخرىٰ: بما في *«المكاسب»*.

٢. بأنّه (كما يحتمل نفي الجواز التكليفي، يحتمل نفي الصحّة، لوروده مورد الغالب من اشتمال المسابقة على العوض).

ويمكن دفعه: بأنّ المسابقة بغير الرهان كثيرة، مع أنّ قلّة الوجود لا توجب الانصراف كما تقدّم.

وثالثة: بما عن *«الكفاية»*: (إنّه يحتمل أن يكون معناه لا اعتداد بسبق في أمثال هذه الأُمور إلّا في الثلاثة، أو لا فضل لسبق إلّا في الثلاثة، فلا دلالة فيه على التحريم).

وفيه: ما تقدّم من ظهوره على هذا التقدير في نفي المشروعيّة.

فالأولى أن يورد عليه: بأنّه لم يثبت كون السبق المذكور بسكون الباء، بل من المحتمل أن يكون بالفتح، بل عن الشهيد الثاني: (إنّه المشهور، والسَبَق (بالفتح) هو العوض والرهن)، ونفيه ظاهر في إرادة فساد المراهنة لظهوره في نفي استحقاقه، وعليه فلا يمكن الاستدلال به للإجماع وعدم ثبوت قراءة السكون.

---

(١) باب ٣، من أبواب أحكام السبق والرماية، حديث ٢.

وقد يستدلّ للتحريم أيضاً[١]، بأدلّة القمار، بناءً على أنّه مطلق المغالبة ولو بدون العوض، كما يدلّ عليه ما تقدّم من إطلاق الرواية بكون اللّعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قِماراً[٢].

ودعوى: أنّه يشترط في صدق القمار اِحدى الأمرين: أمّا كون المغالبة بالآلات المعدّة للقمار، وإن لم يكن عوض. وأمّا المغالبة مع العوض وإن لم يكن بالآلات المعدّة للقمار، على ما يشهد به إطلاقه في رواية الرهان في الخفّ والحافر.

في غاية البُعد، بل الأظهر أنّه مطلق المغالبة، ويشهد له أنّ إطلاق آلة القمار موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار[٣]، كما في سائر الآلات المضافة إلى الأعمال، والآلة غير مأخوذة في المفهوم.

وقد عرفت أن العوض أيضاً غير مأخوذ فيه فتأمّل.

---

١. **الثالث:** إطلاق أدلّة القمار، لأنّه مطلق المغالبة ولو بدون العوض.

٢. ويشهد به ما تقدّم من إطلاق الرواية بكون اللّعب بالنرد والشطرنج بدون العوض قماراً.

وفيه: ما عرفت في أوّل المسألة من أخذ الرهان في مفهوم القمار.

وأمّا الاستدلال بما دلّ على أنّ اللّعب بالشطرنج بدون العوض قمار.

فيتوجه عليه: أنّه لو صحّ سند الخبر، يرد على الاستدلال به أنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة، وحرمة اللّعب بالنرد والشطرنج بدون العوض إنّما هي للأدلة الخاصّة لا لصدق القمار عليه.

وأمّا ما أورده المصنّف عليه بقوله:

٣. (إنّ إطلاق أدلّة القمار، موقوف على عدم دخول الآلة في مفهوم القمار).

فيتوجّه عليه: أنّه لم يدّع أحد كون الآلة جزء من مفهوم القمار، بل من يدّعي اعتبار كون المغالبة بالآلات المعدّة للقمار، إنّما يقول بدخول التقيد بها في صدقه، وإلّا فلا ريب في خروجها عن مفهومه.

الرابع: ما دلّ على نفار الملائكة عند الرهان، ولعن صاحبه ما خلا الثلاثة[(١)]، مع

---

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

ويمكن أن يستدلّ على التحريم أيضاً: بما تقدّم من أخبار حرمة الشطرنج والنرد، معلّلة بكونها من الباطل واللّعب [١]، وأنّ كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو الميسر، وقوله عليه السلام في بيان حكم اللّعب بالأربعة عشر: «لا تستحبّ شيئاً من اللّعب غير الرهان والرمي»، والمراد رهان الفرس، ولا شك في صدق اللّهو واللّعب فيما نحن فيه، ضرورة أنّ العوض لا دخل له في ذلك، ويؤيّده ما دلّ على أنّ: «كلّ لهو المؤمن باطل خلا ثلاثة» [٢]، وعدَّ منها إجراء الخيل وملاعبة الرجل امرأته.

ولعلّه لذلك كلّه استدلّ في «الرياض» تبعاً «للمهذّب» بما دلّ على حرمة اللّهو.

لكن قد يشكل الاستدلال، فيما إذا تعلّق بهذه الأفعال غرض صحيح يخرجه عن صدق اللّهو عرفاً، فيمكن إناطة الحكم باللّهو، ويحكم في غير مصاديقه بالإباحة إلّا أن يكون قولاً بالفصل، وهو غير معلوم، وسيجئ بعض الكلام في ذلك عند التعرّض لحكم اللّهو وموضوعه إن شاء الله.

التصريح في بعضها بأنّ ما عداها قمار محرّم لصدق الرهان بدون العوض عرفاً وعادةً.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما تقدّم في المسألة السابقة ـ أنّه لا يصدق الرهان على ما لا رهن فيه ولا عوض.

١. **الخامس:** ما دلّ على حرمة اللّهو، وهي كثيرة:

منها: ما أشار إليه في المتن، وهو ما علّل فيه تحريم اللّعب بالنرد والشطرنج بأنّه من اللّهو والباطل[(١)]، وقد تقدّم.

٢. **ومنها:** ما تضمّن أنّ: «كلّ لهو المؤمن باطل إلّا في ثلاث»[(٢)].

ومنها: غير ذلك.

وفيه أوّلاً: سيأتي في مسألة اللّهو أنّ القول بحرمته مطلقاً باطل شاذّ.

وثانياً: أنّ النسبة بين اللّهو والمسابقة عموم من وجه، إذ ربما تكون المسابقة لغرض عقلائي من التفريح وتربية البدن، وغير ذلك كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّه لا دليل على التحريم، فالأظهر هو الجواز، للسيرة القطعيّة المستمرّة

---

(١) الوسائل، باب ١٠٢، من أبواب ما يكتسب به.(٢) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق والرماية.

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

وفي صحيحة ابن سنان أنّه: «يُضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً، وينفى من المصر الذي هو فيه.

بين العلماء والعوام على المسابقة في عدّة من الأُمور؛ كالسباحة والمشاعرة والمصارعة، ونحو ذلك، ولما ورد من مصارعة الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام بأمر النبيّ صلى الله عليه وآله، وما ورد من مكاتبتهما والتقاطهما حبّ قلادة أُمّهما[(١)].

القيادة حرام

١. **السادسة عشرة:** لا خلاف ولا إشكال في حرمة القيادة، بل حرمتها من ضروريّات الإسلام، وتدلّ عليها جملة من النصوص:

منها: مرسل الورّام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، عن جبرئيل عليه السلام، قال: «اطّلعت على النار فرأيت واداياً في جهنّم يغلي، فقلت: يا مالك لمَن هذا؟ فقال: لثلاثة: المحتكرين والمدمنين للخمر والقوّادين»[(٢)].

ومنها: ما في عدّة من الأخبار المتقدّمة في مسألة تدليس الماشطة من تفسير الواصلة والمستوصلة بذلك.

ومنها: صحيح ابن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن حدّ القوّاد ؟ قال عليه السلام: يُضرب ثلاثة أرباع حدّ الزاني خمسة وسبعين سوطاً ويُنفى من المصر الذي هو فيه»[(٣)].

ومنها: غير ذلك.

٢. قال المصنّف قدس سره: (وهى من الكبائر).

---

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

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

(٣) الوسائل، باب ٥، من أبواب حدّ السحق والقيادة، حديث ١.

السابعة عشر: القيافة حرام [١] في الجملة، نسبه في «الحدائق» إلى الأصحاب، وفي «الكفاية»: (لا أعرف خلافاً).

أقول: إنّ في تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر، ثمّ في أنّ الصغيرة لا تضرّ بالعدالة، كلاماً محرّراً في محلّه، ولعلّ الأظهر منع كلا الأمرين.

ولكن على تقدير صحّة التقسيم، وعدم إضرار الصغيرة بالعدالة، الأقوىٰ ما ذكـره قدس سره من كون القيادة من الكبائر، إذ الكبيرة ـ كما عرفت في مسألة الغيبة ـ معصية نصّ على كونها كذلك، أو توعّد عليها في الكتاب أو السنّة، أو ترتّب آثار الكبيرة عليها.

والقيادة تَوعَّد عليها في جملة من النصوص:

منها: ما تقدّم.

ومنها: ما عن *«عقاب الأعمال»* عن النبيّ صلى الله عليه وآله: مَن قاد بين امرأة ورجل حراماً حَرّم الله عليه الجنّة ومأواه جهنم وساءت مصيراً، ولم يزل في سخط الله حتّى يموت»[(١)].

ومنها: ما عن *«عيون الأخبار»* عن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ في حديث ـ: «وأمّا التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجرّ أمعائها فإنّها كانت قوّادة»[(٢)].

ومنها: غير ذلك.

كما أنّه رتّب عليها أثر الكبيرة وهو الحدّ والنفي من البلد، كما في صحيح ابن سنان المتقدّم، إذ الصغيرة قد وعدالله تعالى التكفير عنها مع اجتناب الكبائر، والصغيرة المكفّرة لا توجب الحدّ والنفي من البلد، ومعلوم أنّ إطلاق الصحيح شامل للـمكفّرة وغـيرها، فيستكشف من ذلك عدم كونها صغيرة.

القيافة

١. قوله: (السابعة عشرة: القيافة) حرام كما هو المشهور، ونسبه صاحب *«الحدائق»* إلى الأصحاب.

وعن *«المنتهى»*: دعوى الإجماع عليه.

---

(١) الوسائل، باب ٢٧، من أبواب النكاح المحرم، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، حديث ٧.

وعن «المنتهى»: الإجماع، والقائف ـ كما عن «الصحاح» و«القاموس» و«المصباح» ـ هو الذي يعرف الآثار.

وعن «النهاية» و«مجمع البحرين» زيادة أنّه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه، وفي «جامع المقاصد» و«المسالك» كما عن «إيضاح النافع» و«الميسيّة»: أنّها إلحاق الناس بعضهم ببعض، وقيّد في «الدروس» و«جامع المقاصد» كما في «التنقيح» حرمتها بما إذا ترتّب عليها محرم.

والظاهر أنّه مراد الكلّ وإلّا فمجرّد حصول الاعتقاد العلمي أو الظنّي بنسب شخص لا دليل على تحريمه [1]، ولذا نهى في بعض الأخبار عن إتيان القائف والأخذ بقوله، ففي المحكي عن «الخصال» : ما أحبّ أن تأتيهم.

والكلام في هذه المسألة يقع في موارد:

الأوّل: أنّ القيافة ـ على ما يستفاد من كلمات اللّغويين ـ هي معرفة الآثار وشَبَه الشخص بأقربائه، فعن *«الصحاح»* و *«القاموس»* و *«المصباح»*: (القائف هو الذي يعرف الآثار، أي العلامات المختصّة بكلّ قبيلة، الموجبة لشباهة الرجل بأبيه أو أخيه أو سائر أقربائه)، وعن *«النهاية»*: (هو الذي يعرف الآثار، ويلحق الولد بالوالد والأخ بأخيه)، وفي *«المنجد»*: (هو الذي يعرف النسب بفراسته ونظره إلى أعضاء المولود).

١. **الثاني:** الظاهر أنّه لا ريب في جواز تحصيل العلم أو الظنّ بالأنساب بعلم القيافة، ولم أرَ مَنْ أفتىٰ بحرمته، ولا ما يدلّ عليها.

نعم، ظاهر الروايات أنّ القيافة لا تطابق الواقع دائماً، ففي خبر أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام: «القيافة فضلة من النبوّة، ذهبت في الناس حين بعث النبيّ صلى الله عليه وآله»[1].

وعليه فلا يحصل العلم منها لمن لاحظ النصوص.

وأمّا تعليمها وتعلّمها؛ ففي *«الحدائق»* : (لا خلاف في تحريم تعليمها، ولكن لم يرد في الشريعة المقدّسة ما يدلّ على حرمة ذلك، والأصل يقتضي الجواز).

---

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

الثالث: أنّ القائف إن أخبر بما استخرجه من القيافة جزماً، مع عدم علمه بـه، فـهو حرام لكونه كذباً، وإلّا فالأظهر هو الجواز.

وقد استدلّ للحرمة بعض مشايخنا المحقّقين :

بدخوله في السحر والكهانة.

وبظهور معاقد الإجماعات، بدعوى أنّ مراد من قيد الحرمة بما إذا ترتّب عليها محرم هو إخباره بذلك.

وبقوله عليه السلام في صحيح الهيثم: «من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذّاب يـصدقه بـما يقول، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب»[1]. إذ في جعل المخبر بالشئ الغائب بين الثلاثة دلالة على حرمة إخباره.

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ السحر ـ على ما تقدّم ـ هو صرف الشيء عن وجهه عـلى سـبيل التمويه والخدعة، والكهانة هي الإخبار عن الحـوادث المسـتقبلة لاتّـصاله بـالجنّ أو الشيطان، فلا وجه لدعوى دخول القيافة فيهما.

وأمّا الثاني: فلأنّ الظاهر أنّ معقد الإجماعات هو الرجوع إلى القائف، وترتيب الآثار عليه.

وأمّا الثالث: فلأنّه إنّما يدلّ على حصر المحرّم من الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم، بأخبار إحدى هذه الطوائف الثلاث، لا حصر المخبر عنها بهم كما هو واضح.

مع أنّه لا يدلّ على حرمة الإخبار، وإنّما يدلّ على حرمة الرجوع.

الرابع: يحرم الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار عـلى قـوله، مـن نـفي النسب عـن شخص، أو الحاقه به، والحكم بأنّه يرثه إلى غير ذلك مـن الآثـار بـلا خـلاف، وعـن *«المنتهى»*: دعوى الإجماع عليه.

ويشهد له ـ بعد فرض أنّ قواعد علم القيافة لا تطابق الواقع والقواعد الشرعيّة دائماً أو احتمل ذلك ـ ما دلّ من الآيات والروايات على ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ وأنّه

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

وعن «مجمع البحرين»: (إنّ في الحديث لا أخذ بقول قائف)، وقد افترى بعض العامّة على رسول‌الله صلى الله عليه وآله في أنّه قضىٰ بقول القافة، وقد أنكر ذلك عليهم في الأخبار، كما يشهد به ما عن «الكافي» عن زكريا بن يحيى بن نعمان المصري[1]، قال: «سمعت علي بن جعفر يحدّث الحسن بن الحسين بن علي بن الحسين، فقال: والله لقد نصرالله أبا الحسن الرضا عليه السلام، فقال الحسن: أي والله جعلت فداك، لقد بغي عليه اخوته، فقال علي بن جعفر: أي والله ونحن عمومته بغينا عليه، فقال له الحسن: جعلت فداك، كيف صنعتم فإنّي لم أحضركم؟ قال: فقال له أُخوته ونحن أيضاً: ما كان فينا إمام قطّ حائل اللّون، فقال لهم الرضا عليه السلام: هو ابني، فقالوا: إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله قضىٰ بالقافة فبيننا وبينك القافة، فقال: ابعثوا أنتم إليهم. وأمّا أنا فلا، ولا تعلموهم لما دعوتموهم إليه، وليكونوا في بيوتكم، فلمّا جاؤوا وقعدنا في البستان، واصطفّ عمومته وأُخوته وأخواته، وأخذوا الرضا عليه السلام وألبسوه جبّة من صوف، وقلنسوة، ووضعوا على عنقه مسحاة، وقالوا له: ادخل البستان، كأنّك تعمل فيه، ثمّ جاؤوا بأبي جعفر عليه السلام وقالوا: ألحقوا هذا الغلام بأبيه، فقالوا: ما له هنا أب، ولكن هذا عمّ أبيه، وهذا عمّه، وهذه عمّته، وإن يكن له هنا أبٌ فهو صاحب البستان، فإنّ قدميه وقدميه واحدة، فلمّا رجع أبو الحسن عليه السلام قالوا: هذا أبوه، فقال عليّ بن جعفر: فقمتُ فمصصت ريق أبي جعفر عليه السلام، وقلت: أشهدُ أنّك إمامي» الخبر، نقلناه بطوله تيمناً.

لا يجوز العمل بغير علم، مضافاً إلى أنّ النسب ـ ما لم تقم على ثبوته أمارة شرعيّة ـ يُنفى بالاستصحاب، وعليه فلايجوز الحكم بثبوته وترتّب الآثار عليه من التوارث والنظر وغيرهما، ويؤيّده خبر أبي بصير، عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: قلت: فالقيافة؟ قال: «ما أحب أن تأتيهم»[(١)]. وما في *«مجمع البحرين»*: إنّ في الحديث: «لا آخذ بقول قائف».

١. وقد استدلّ المصنّف قدس سره للحرمة: بخبر زكريا بن نعمان الصيرفي الوارد في إثبات بنوّة الجواد عليه السلام لأبي الحسن بالرجوع إلى القافة[(٢)].

---

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.(٢) الكافي، ج ١، ص ٣٢٢.

الثامنة عشرة: الكِذبُ حرامٌ [١] بضرورة العقول والأديان، ويدلّ عليه الأدلّة الأربعة.

والظاهر أنّ مورد استشهاده به، قول الإمام الرضاعليه السلام لإخوته بعدما قالوا له: «إنّ رسول‌اللهصلى الله عليه وآله قد قضىٰ بالقافة فبيننا وبينك القافة: ابعثوا أنتم إليهم وأمّا أنا فلا».

وفيه: إنّ قولهعليه السلام: (وأمّا أنا فلا)، يمكن أن يكون لأجل أنّه كان عالماً ببنوّة الجوادعليه السلام، ولم يكن في شكّ في ذلك.

مع أنّ عدم بعثه إليهم، وإظهار ذلك لا يدلّ على عدم المشروعيّة، بل ظاهر الخبر أنّ الخاصّة أيضاً كانوا يعتقدون بقضائهصلى الله عليه وآله بقول القافة، والإمامعليه السلام لم يردع عن ذلك، فهو يدلّ على الجواز.

ولكن يرد على الخبر ـ مضافاً إلى ضعف سنده لزكريا ـ:

إنّ إخوة الرضاعليه السلام وعمومته إن لم يكونوا قائلين بإمامتهعليه السلام، فما فائدة الرجوع إلى القافة لإثبات بنوّة الجوادعليه السلام، وإن كانوا قائلين بإمامته لما احتاجوا إليهم بعد إخباره ببنوّته.

الخامس: يحرم أخذ الأُجرة على إخبار القائف، وإن كان إخباره على وجه الجواز، لكونه عملاً لا يترتّب عليه أثر جائز، ولما في خبر الجعفريّات من جعل أجر القائف من السحت[(١)].

حرمة الكِذب

١. قوله: (الثامنة عشرة: الكذب حرام بضرورة العقول والأديان، وتدلّ عليه الأدلّة الأربعة).

أمّا الكتاب والسُنّة: فقد دلّت عليه كثير من الآيات والنصوص، وسيمرّ عليك بعضها.

---

(١) المستدرك، باب ٥، من أبواب مايكتسب به، حديث ١.

إلّا أنّ الذي ينبغي الكلام فيه مقامان:
أحدهما: في أنّه من الكبائر. والثاني: في مسوّغاته.

وأمّا الإجماع: فالظاهر أنّ حرمة الكذب من ضروريّات جميع الأديان، فضلاً عن دين الإسلام، وعن اتّفاق العلماء عليها.

وأمّا العقل: فهو مستقل بقبحه لكونه مفتاح الشرور ورأس الفجور.

الكذب من الكبائر

وقد وقع الكلام بين الأصحاب في موردين:

الأوّل: في أنّ الكذب هل يعدّ من الكبائر أم لا؟

وقد مرّ في مبحث الغيبة ضابط كون المعصية صغيرة أو كبيرة على تقدير صحّة تقسيمها إليهما، وهو أحد أُمور على سبيل منع الخلوّ:

أحدها: ورود النصّ على كونها من الكبائر.

ثانيها: التوعيد عليها في الكتاب والسنّة.

ثالثها: ترتيب آثار الكبيرة عليها.

رابعها: جعلها أكبر من الذنب الذي ثبت كونه منها.

والوجوه المحتملة في كون الكذب من الكبائر ثلاثة:

الوجه الأوّل: ما اختاره المصنّف تبعاً للفاضلين والشهيد الثاني، وهو أنّه من الكبائر مطلقاً.

الوجه الثاني: عدم كونه منها مطلقاً، بل القسم الخاصّ منه، وهو الكذب على الله وعلى حججه، والكذب لقتل النفس المحترمة ونحوه منها.

الوجه الثالث: عدم كونه منها مطلقاً.

وقد استدلّ المصنّف لما اختاره بجملة من النصوص وبالكتاب، وأيّده بنصوص أُخرى.

أمّا النصوص التي استدلّ بها على كون الكذب من الكبائر مطلقاً فمتعدّدة:

أمّا الأوّل: فالظاهر من غير واحد من الأخبار، كالمروي في «العيون» [١] **بسنده عن الفضل بن شاذان ـ لا يقصر عن الصحيح ـ والمروي عن الأعمش في حديث شرائع الدِّين عدّه من الكبائر.**

وفي الموثّقة بعثمان بن عيسى: «إنّ الله تعالى جعل للشرّ أقفالاً، وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب، والكذبُ شرٌّ من الشراب» [٢].

---

١. **منها:** ما هو المروي عن *«العيون»* بسنده عن الفضل بن شاذان، حيث جعل الإمام عليه السلام فيه الكذب من الكبائر[(١)]، ونحوه خبر الأعمش[(٢)].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: بأنّهما ضعيفا السند، وقد ذكر في وجه ضعف خبر *«العيون»* بأنّ للصدوق إلى الفضل أسناداً كلّها مجاهيل، إذ في أحد طرقه: عبدالواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري، وعلي بن قُتيبة النيسابوري، وهما مجهولان، وفي الطريق الآخر: الحاكم أبو محمّد جعفر بن نعيم، وهو مجهول، وفي الطريق الثالث: حمزة ابن محمّد العلوي، فهو أيضاً مجهول.

وفيه: إنّه في عبد الواحد وإن نقل أقوال، إلّا أنّ الأظهر أنّه ثقة كما اختاره في محكي *«التحرير» و«المسالك» و«الحاوي»*، بل والصدوق قدس سره حيث قال: (حديث عبدالواحد أصحّ)، ولا أقلّ من كونه حسناً، لتوصيف العلّامة الخبر الذي رواه عبدالواحد في محكي *«التحرير»* بالصحّة، وكونه من المشايخ الذين ينقل عنهم الصدوق بغير واسطة، مع تكرّر ذلك مترضياً بل من مشايخه، وأمّا ابن قُتيبة فإن لم يكن ثقة، فلا ينبغي التوقّف في كونه حسناً، لاعتماد الكشّي على نقله في مواضع كثيرة من رجاله، وعدّه العلّامة وابن داود من المعتمدين، ووصف العلّامة حديثه بالصحّة، كما وثّقه الشيخ الكاظمي والفاضل الجزائري، فإذن ماأفاده الشيخ قدس سره من أنّ خبرالعيون (لايقصر عن الصحيح)،هو الصحيح.

٢. **ومنها:** الموثّق بعثمان بن عيسى، عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن[(٣)].

والإيراد عليه: بضعف السند لعثمان، في غير محلّه إذ لو لم يكن ثقة، فلا أقلّ من كون حديثه موثّقاً، كما هو المعروف بين المتأخّرين على ما نُسب اليهم.

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

(٣) الوسائل، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

وأرسل عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله: «ألا أخبركم بأكبر الكبائر: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وقول الزور أي الكذب» [١].

وعنه صلى الله عليه وآله: «إنّ المؤمن إذا كذب بغير عذر لعنه سبعون ألف ملك، وخرج من قلبه نتن حتّىٰ يبلغ العرش، وكتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زِنية أهونها كمن يزني مع أُمّه» [٢].

ولكن يرد على الاستدلال به: إنّ هذا الخبر ممّا لا يمكن الالتزام بإطلاقه، إذ من البديهيّات عند المتشرّعة أنّه إذا دار الأمر بين شرب الخمر والكذب، ولو بأن يقول: (شربت الخمر قبل ذلك)، بأن أكره على اختيار أحدهما، أنّه يقدّم الثاني، ولم يتوهّم أحد جواز اختيار شرب الخمر، فيستكشف من ذلك أنّ الكذب بإطلاقه ليس شرّاً من الشراب، فيتعيّن تأويله، إمّا بإرادة قسم خاصّ من الكذب، وهو الكذب على الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وعلى الأئمّة الطاهرين عليهم السلام، فإنّه تال الكفر، وتحليل الأشربة المحرّمة ثمرة من ثمرات هذا الكذب، فإنّ المخالفين بمثل ذلك حلّلوها، أو بغير ذلك.

مع أنّه يمكن أن يقال: ـ كما قيل ـ: إنّ (الشرّ) الثاني صفة مشبّهة لا أفعل التفضيل، و(من) تعليليّة، والمعنى أنّ الكذب أيضاً شرّ ينشأ من الشراب.

١. **ومنها:** النبوي: «ألا أخبركم بأكبر الكبائر؟ الإشراك بالله وعقوق الوالدين، ثمّ قعد، فقال: ألا وقول الزور ـ أي الكذب ـ»[(١)].

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده ـ يرد عليه أنّ من الضروري عند المتشرّعة عدم كون الكذب بإطلاقه أكبر الكبائر حتّى من الزنا واللّواط ونحوهما، فلا محالة أُريد به القسم الخاصّ منه، مع أنّ تفسير (قول الزور) بالكذب لعلّه من الراوي.

٢. **ومنها:** المرسل عنه صلى الله عليه وآله المذكور في المتن[(٢)].

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده ـ يرد عليه ما أوردناه على سابقيه، إذ لا ينبغي

---

(١) المحجّة البيضاء، ج ٥، ص ٢٤٢ ـ صحيح مسلم، ج ١، ص ٦٤.
(٢) المستدرك، باب ١٢٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٥.

ويؤيّده ما عن العسكري عليه السلام: «جُعلت الخبائث كلّها في بيت واحد، وجعل مفتاحها الكذب» الحديث، فإنّ مفتاح الخبائث كلّها كبيرة لا محالة. ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ﴾[1]، فجعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها، ولذلك كله أطلق جماعة كالفاضلين والشهيد الثاني في ظاهر كلماتهم كونه من الكبائر، من غير فرق بين أن يترتّب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتّب عليه شيء أصلاً.

التوقّف في أنّ الجماع المحرم أشدّ منه، وإن لم يكن بالزنا، فضلاً عن أفحش أفراده وهو الزنا ـ وكيف بالزنا بالمحرم ـ بل فكيف بالسبعين منه.

١. **أمّا الكتاب:** فقد استدلّ بآية منه وهي: ﴿**إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِبَ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ**﴾[1]. بدعوى أنّه جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها.

وفيه: أنّ الظاهر من الآية الشريفة ـ بقرينة الآيات السابقة عليها وهي ﴿**وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا ينزل قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ** ـ إلى أن قال ـ **إِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ إِنَّمَا يَفْتَرِي الكَذِب... الخ**﴾ ـ إرادة ان المكذّبين للنبيّ صلى الله عليه وآله فيما ادّعاه من كون ما يأتي به من عند الله، هم الكاذبون لا النبيّ صلى الله عليه وآله، فيكون الحصر إضافيّاً، وعليه فالمراد من الكاذبين هم المكذّبون له صلى الله عليه وآله من اليهود والمشركين غير المؤمنين بالله وبرسوله، الذين صدر عنهم الكذب لعدم إيمانهم، لا أنّ الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان، فلا تدلّ على المطلوب.

وأيّد ما اختاره بكونه من الكبائر بخبرين :

أحدهما: ما عن الإمام العسكري عليه السلام المذكور في المتن قبل الاستدلال بالآية.

وفيه: أنّ المراد من التشبيه بالمفتاح، ليس هو التشبيه في السببية والعلّية، لعدم

---

(١) سورة النحل، آية ١٠٦.

ويؤيّده ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته لأبي ذر رضي الله عنه: «ويلٌ للذي يحدّث فيكذب ليضحك القوم، ويلٌ له ويلٌ له» [١]، فانّ الأكاذيب المضحكة لا يترتّب عليها غالباً إيقاع في المفسدة.

نعم، في الأخبار ما يظهر منه عدم كونه على الإطلاق كبيرة، مثل رواية أبي خديجة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ الكذب على الله تعالى ورسوله من الكبائر» [٢]، فإنّها ظاهرة في اختصاص الكبيرة بهذا الكذب الخاصّ، لكن يمكن حملها على كون هذا الكذب الخاصّ من الكبائر الشديدة العظيمة، ولعلّ هذا أولى من تقييد المطلقات المتقدّمة.

تماميّته في المشبّه والمشبّه به كما لا يخفى، ولا التشبيه في الشرطيّة، إذ ليس في المشبّه كذلك، لعدم كون الكذب شرطاً لسائر المعاصي وإلّا لزم من عدمه عدمها، بل المراد به، التشبيه في الاشراف إلى الوقوع في المحرّمات، فإنّه يوجب حالة جرأة للنفس على اختيار الخبائث، وهذا لا يوجب كونه معصية، فضلاً عن كونه من الكبائر، ولذا اعترف المصنّف قدس سره بأنّ ارتكاب الشبهات يوجب الإشراف على الوقوع في المحرّمات، ومع ذلك التزم بجوازه وأنّه لا يكون حراماً.

١. **ثانيهما:** ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في وصيّته لأبي ذرّ المذكور في المتن[(١)].

بدعوى: أنّ الأكاذيب المضحكة لا يترتّب عليها غالباً الإيقاع في المفسدة.

وفيه: إنّ ما ذكره وإن كان تامّاً، والتوعّد عليه يوجب كونه من الكبائر، إلّا أنّه لضعف سنده لجملة من رواته لا يُعتمد عليه.

وقد استدلّ للقول الثاني بجملة من النصوص.

٢. **منها:** خبر أبي خديجة، عن مولانا الصادق عليه السلام: «الكذب على الله تعالى وعلى رسوله من الكبائر»[(٢)]. بدعوى أنّه ظاهر من جهة وروده في مقام التحديد في حصر الكبيرة من الكذب بهذا الكذب الخاصّ.

---

(١) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٤.

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

وفي مرسلة سيف بن عميرة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان يقول عليّ بن الحسين عليه السلام لولده: اتّقوا الكذب الصغير منه والكبير، في كلّ جدّ وهزل، فإنّ الرجل إذا كذب في الصغير اجترأ على الكبير»، الخبر [١].

ويستفاد منه أنّ عظم الكذب باعتبار ما يترتّب عليه من المفاسد.

وفي صحيحة ابن الحجّاج: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الكذّاب هو الذي يكذب في الشيء؟ قال: لا، ما من أحد إلّا ويكون منه ذلك، ولكن المطبوع على الكذب»، فإنّ قوله: (ما من أحدٍ) [٢]، يدلّ على أنّ الكذب من اللّمم الذي يصدر من كلّ أحد لا من الكبائر.

وفيه: مضافاً إلى ضعف سنده ـ كما في *«مرآة العقول»* ـ : أنّ كونه في مقام التحديد غير معلوم، ولكن لو سلّم كونه في هذا المقام، لا مناص عن تقييد المطلقات به.

ودعوى المصنّف قدس سره: من أنّ حمله على كون هذا القسم الخاصّ من الكبائر الشديدة العظيمة، أولى من تقييد المطلقات به، كما ترىٰ.

وبما ذكرناه ظهر ما في الاستدلال بمرسل الصدوق، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من قال عليَّ ما لم أقُله فليتبوء مقعده من النار»[(١)]. مضافاً إلى ضعف سنده.

١. **ومنها:** مرسل سيف بن عميرة المذكور في المتن[(٢)]، فإنّه يستفاد منه أنّ عظم الكذب باعتبار ما يترتّب عليه من المفاسد.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده للإرسال ـ : إنّه يدلّ على أنّ للكذب صغيراً وكبيراً، وهما إنّما يكونان بلحاظ ما يترتّب عليه من المفاسد، ولكن لا ينافي ذلك كون كليهما من الكبائر بالمعنى المبحوث عنه في المقام، غاية الأمر بعض أفراده أكبر من آخر.

وقد استدلّ للقول الأخير بجملة من النصوص.

٢. **منها:** حسن ابن الحجاج كالصحيح، لا حظ المتن[(٣)]، بدعوى أنّه يدلّ على أنّ

---

(١) الوسائل، باب ١٣٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٦.

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

(٣) الوسائل، باب ١٣٨، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٩.

وعن الحارث، عن عليّ عليه السلام، قال: «لا يصلح من الكذب جدّ وهزل، ولا يعدنّ أحدكم صبيّه ثمّ لا يفي له، إنّ الكذب يهدي إلى الفجور، والفجور يهدي إلى النار، وما زال أحدكم يكذب حتّى يُقال كذب وفجر»، الخبر [١].

وفيه أيضاً إشعار بأنّ مجرّد الكذب ليس فجوراً.

الكذب من اللّمم الذي يصدر من كلّ أحد لا من الكبائر.

وفيه: إنّ الخبر متضمّن لبيان أمرين:

أحدهما: إنّ (الكذّاب) لا يصدق على من كذب اتّفاقاً، وإنّما يصدق على من صار الكذب كالعادة له، وهذا واضح في نفسه أيضاً.

ثانيهما: إنّه ما من أحد إلّا ويبتلى بهذه المعصية، وشيء منهما لا يدلّ على أنّ الكذب ليس من الكبائر وأنّه من اللّمم.

١. **ومنها:** خبر[(١)] الحارث عن الإمام عليّ عليه السلام، لاحظ المتن. بدعوى أنّ فيه إشعاراً بأن مجرّد الكذب ليس فجوراً وكبيرة.

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده ـ: أنّه يدلّ على عدم كونه معصية، فيتعيّن تأويله.

ومنها: صحيح عبدالعظيم بن عبد الله الحسني، الوارد لبيان تعداد الكبائر غير المتعرّض للكذب[(٢)].

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّه مسوق لبيان الكبائر التي ثبت كونها كذلك بالكتاب، كما يشير إليه قول السائل: (أريد أن أعرف الكبائر من كتاب الله عزّ وجلّ) ـ أنّه يقيّد إطلاق مفهومه بما تقدّم ممّا دلّ على أنّ الكذب من الكبائر.

ويشهد لذلك اختلاف الأخبار في عدد الكبائر، ففي جملة منها أنّها سبع، وفي جملة أُخرى أنّها خمس، وفي بعضها أنّها تسع.

فتحصّل: أنّ الأظهر كونه من الكبائر مطلقاً.

---

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

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

وقوله: (لا يعدنّ أحدكم صبيّه ثمّ لا يفي له) لابدّ أن يُراد به النهي عن الوعد، مع إضمار عدم الوفاء، وهو المراد ظاهراً بقوله تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مٰا لاٰ تَفْعَلُونَ﴾، بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقيّاً [1]، وأنّ إطلاق الكذب عليه في الرواية لكونه في حكمه من حيث الحرمة، أو لأنّ الوعد مستلزم للإخبار بوقوع الفعل، كما أنّ سائر الإنشاءات كذلك، ولذا ذكر بعض الأساطين أنّ الكذب وإن كان من صفات الخبر، إلّا أنّ حكمه يجري في الإنشاء المنبئ عنه كمدح المذموم، وذمّ الممدوح، وتمنّي المكاره، وترجّي غير المتوقّع، وإيجاب غير الموجب، وندب غير النادب، ووعد غير العازم.

الوعد

١. قوله: (بل الظاهر عدم كونه كذباً حقيقيّاً).

فقد صرّح غير واحد بأنّ الوعد مع إضمار عدم الوفاء، لا يكون كذباً حقيقيّاً، وإن أُطلق الكذب عليه في خبر الحارث الأعور، لكونه في حكمه من حيث الحرمة.

ومنشأ ذلك على ما يظهر من المصنّف قدس سره، أنّ الوعد ليس من نوع الخبر، بل هو من أقسام الإنشاء، وهو صريح المحقّق المجلسي قدس سره في *مرآة العقول*، ولكن ظاهر كلام المحقّقين من أصحابنا والمخالفين، أنّ الوعد من نوع الخبر، وهو محتمل للصدق والكذب.

وتنقيح القول في ذلك: أنّ الوعد على أقسام:

القسم الأوّل: أن يخبر المتكلِّم عن عزمه علىٰ فعل شيء أو تركه، كأن يقول: (إني عازم على أن أزورك)، ولا ريب في دخول هذا في الخبر، فإنّه يخبر عن أمر نفساني نظير الإخبار عن سائر الصفات النفسانيّة كالحبّ والبُغض ونحوهما.

القسم الثاني: أن يخبر عن فعل أمر أو تركه في المستقبل، كأن يقول: (أجيئك غداً)، وهذا أيضاً لا ريب في كونه من نوع الخبر، غاية الأمر أنّ المخبر به أمرٌ استقبالي.

القسم الثالث: أن يلتزم بشيء بنفس الجملة التي تكلم بها، كأن يقول المولى لعبده: (إذا فعلت الفعل الفلاني أعطيك درهماً)، والظاهر أنّ هذا من نوع الإنشاء، فإنّه ليس إخباراً عن الإعطاء، بل هو إلزام أمر على نفسه وإن علم أنّه لا يوقعه.

هذا كلّه في حقيقة الوعد وأقسامه.

وأمّا حكم الوعد: ففي الأوّل، إذا كان عازماً على ذلك الفعل، كان ذلك الخبر صدقاً وجائزاً، وإلّا فيحرم، لأجل كونه كذباً، من غير فرق في الصورتين بين أن يفعل في المستقبل وأن لا يفعل.

وفي الثاني: اتّصافه بالصدق أو الكذب دائر مدار تحقّق ذلك الفعل في ظرفه وعدمه، وأمّا تنجّز حرمته وعدمه، فهما دائران مدار علمه بالفعل وعدمه كما لا يخفى.

وفي الثالث: لا يتّصف بالصدق أو الكذب حتّى مع إضمار عدم الوفاء والعلم به.

وقد استدلّ المصنّف قدس سره لحرمة الوعد مع إضمار عدم الوفاء :

بالآية الشريفة: ﴿**كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾[1].

وبقوله عليه السلام في خبر الحارث المتقدّم: (ولا يعدّن أحدكم صبيّه ثمّ لا يفي له)[2].

وفيهما نظر:

أمّا الآية الشريفة: فسيأتي تحقيق القول فيها، وستعرف عدم دلالتها على ذلك.

وأمّا الخبر: فيرد عليه ـ مضافاً إلى ضعف سنده ـ أنّه معارض بأخبار دالة على جواز الوعد الكاذب مع مطلق الأهل، وسيجئ بعضها في مسوّغات الكذب.

مع أنّه يمكن أن يقال: إنّه نهى عن عدم الوفاء لا عن الوعد، فإنّ الظاهر من مثل هذا التركيب رجوع النهي إلى القيد، كما إذا قال: (لا تأتني راكباً)، فإنّه نهيٌ عن الركوب.

هذا كلّه في حقيقة الوعد وحكمه.

---

(١) سورة الصف، آية ٤. (٢) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣.

وكيف كان، فالظاهر عدم دخول خُلف الوعد في الكذب، لعدم كونه من مقولة الكلام، نعم هو كذب للوعد، بمعنى جعله مخالفاً للواقع، كما أنّ إنجاز الوعد صدق له بمعنى جعله مطابقاً للواقع، فيقال: (صادق الوعد) و (وعد غير مكذوب)، والكذب بهذا المعنى

حكم خُلف الوعد

وأمّا خُلف الوعد فقد استدلّ لحرمته بوجوه:

الأوّل: أنّه يوجب اتّصاف الوعد بالكذب، فيشمله ما دلّ على حرمة الكذب.

وفيه: أنّ ظاهر الأدلّة حرمة إيجاد الكلام كذباً، وأمّا إيجاد صفة الكذب في الكلام المتقدّم، فلا يكون مشمولاً لتلك الأدلّة، مع أنّه أخصّ من المدّعى، فإنّ ذلك يتمّ في القسم الثاني من أقسام الوعد دون الأوّل والثالث، كما لا يخفى.

الثاني: جملة من الآيات:

منها: قوله تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِالعَهْدِ إِنَّ العَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً**﴾[1]، فإنّه يشمل بعمومه أو إطلاقه عهود الخلق أيضاً، والعهد والوعد متقاربان.

وفيه: أنّ المراد بالعهد في هذه الآية بحسب ظاهر السياق هي الوصيّة.

وعلى كلّ تقدير كون العهد والوعد بمعنى واحد محل تأمّل ونظر، نعم أحد معاني العهد الوعد، كما أنّ الضمان والذمّة من جملة معانيه.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَالمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا**﴾[2].

ويرد عليه: ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ أنّه لا يدلّ على أزيد من رجحان الوفاء بالعهد، ولا يدلّ على لزومه.

---

(١) سورة الإسراء، آية ٣٥.(٢) سورة البقرة، آية ١٧٨.

ليس محرّماً على المشهور، وإن كان غير واحد من الأخبار ظاهراً في حرمته [١] وفي بعضها الإستشهاد بالآية المتقدّمة.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لاَ تَفْعَلُونَ**﴾[(١)].

وتقريب الاستدلال: أنّه إنّما يكون النهي فيه نهياً عن عدم الفعل، إمّا على سبيل القلب ويكون المعنى: (لم لا تفعلون ما تقولون؟)، أو يقال: إنّ النهي متوجّه إلى القيد، وهو عدم الفعل، فيدل على حرمة عدم العمل بما وعد، ويشير إلى ذلك ما في بعض النصوص الآتية من الاستشهاد به لحرمة خُلف الوعد.

وفيه: أنّ الظاهر من الآية الشريفة ـ كما أفاده جمع من المحقّقين ـ هو النهي عن القول للناس من دون أن يعمل نفسه، كأن يأمر الناس بالمعروف ويتركه، وينهاهم عن المنكر فيفعله، فتكون هذه الآية نظيرة قوله تعالى: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ**﴾[(٢)]، وعليه فهي أجنبيّة عن المقام، وأمّا النصوص التي استشهد بها فيها، فسيأتي التعرّض لها.

١. **الثالث:** جملة من النصوص: كمصحّح هشام بن سالم، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عِدَةُ المؤمن أخاه نذر لا كفّارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، ولمقته تعرّض، وذلك قوله تعالى: ﴿**يا أَيُّهاَ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ ...الخ**﴾[(٣)].

ومصحّح شعيب العقرقوفي، عنه عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد»[(٤)]، ونحوهما غيرهما.

أقول: لكن الإجماع القطعي القائم على جواز خُلف الوعد، ولذا ترى أنّ المتأخّرين يستدلّون على عدم لزوم الوفاء بالشرط الابتدائي بالإجماع على عدم لزومه، وفي غير ذلك من موارد الوعد، يستدلّون بالإجماع على عدم لزوم ما وعد الإتيان به، والسيرة

---

(١) سورة الصف، آية ٢ ـ ٣.(٢) سورة البقرة، آية ٤٥.

(٣ و ٤) الوسائل، باب ١٠٩، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣ و ٢.

ثمّ إنّ ظاهر الخبرين الأخيرين ـ خصوصاً المرسلة ـ حرمة الكذب حتّىٰ في الهزل [١]، ويمكن أن يراد به الكذب في مقام الهزل. وأمّا نفس الهزل وهو الكلام الفاقد للقصد إلى تحقّق مدلوله [٢]، فلا يبعد أنّه غير محرّم، مع نصب القرينة على إرادة الهزل كما صرّح به بعض، ولعلّه لإنصراف الكذب إلى الخبر المقصود، وللسيرة.

القطعيّة المستمرّة القائمة على خُلف الوعد، يوجبان حمل تلك النصوص على الاستحباب.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنّ بعض تلك النصوص لا يقبل الحمل على الاستحباب، فمراعاة الاحتياط أولى.

وإن أراد الاحتياط بغير الوفاء، فليقيّد وعده بقول إن شاء الله تعالى، فإنّه يحلّ النذور والأيمان المؤكّدة، كما صرح به في الأخبار[(١)]، ويوجب عدم انعقاد اليمين والنذر فضلاً عن الوعد.

حرمة الكذب في الهزل

١. قوله: (حرمة الكذب حتّى في الهزل)، حيث يدور البحث فيه عن عدّة أُمور:

أحدها: أنّه هل يحرم فعل الكذب في الهزل أم لا؟

أقول: الكلام المستعمل في مقام الهزل على قسمين:

الأوّل: ما يقصد به الإخبار عن أمر، ويكون الداعي له هو الهزل دون الجدّ، كأن يقول لزيد: (جاء أبوك من السفر)، بداعي الهزل. ولا كلام في أنّ هذا من نوع الخبر، فلو كان مخالفاً للواقع يكون كذباً، وتدلّ على حرمته جميع الأدلّة الدالّة على حرمة الكذب.

٢. **الثاني:** ما لا يقصد به الإخبار عن أمر، بل يكون الكلام مسوقاً لبيان إنشاء أمر بداعي الهزل، مع ظهوره في كونه إنشاءً ولو بواسطة القرائن، كأن يقال للرجل الجبان مخاطباً إيّاه: (أيّها الشجاع) أو (أيّها الأسد)، وهذا القسم من الهزل لا يكون من نوع

---

(١) الوسائل، باب ٢٨، من كتاب الإيمان.

ويمكن حمل الخبرين على مطلق المرجوحيّة، ويحتمل غير بعيد حرمته لعموم ما تقدّم، خصوصاً الخبرين الأخيرين، والنبوي في وصية أبي ذرّ [١]، لأنّ الأكاذيب المضحكة أكثرها من قبيل الهزل.

وعن «الخصال» بسنده عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله «أنا زعيم بيت في أعلى الجنّة، وبيت في وسط الجنّة، وبيت في رياض الجنّة، لمن ترك المراء وإن كان محقّاً، ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً، ولمن حسن خلقه» [٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يجد الرجل طعم الإيمان حتّى يترك الكذب هزله وجدّه» [٣].

الخبر، فلا يتّصف بالكذب ولا بالصديق، ولا تشمله أدلّة حرمة الكذب، ومقتضى الأصل هو الجواز، وعليه فلا وجه لقول المصنّف قدس سره: (ولا يبعد أنّه غير محرّم)، ومن ثمّ الاستدلال له بالانصراف وبالسيرة. إذ هذا القسم من الهزل لا يكون متّصفاً بالكذب حتّى يحتاج الحكم بجوازه إلى دعوى الانصراف والسيرة.

وقد استدلّ لحرمته بجملة من النصوص:

كخبر حارث[(١)]، ومرسل سيف[(٢)]، والنبوي في وصيّة النبيّ لأبي ذرّ[(٣)] المتقدّمة. وإليها أشار المصنّف قدس سره.

١. قال خصوصاً الخبرين الأخيرين والنبوي.

٢. وخبر الخصال[(٤)] عن رسول‌الله صلى الله عليه وآله، لاحظ المتن.

٣. وخبر الإصبغ بن نُباته عن الإمام عليّ عليه السلام: «لا يجد عبدٌ طعم الإيمان حتّى يترك الكذب، هزله وجدّه»[(٥)].

يرد على الجميع أوّلاً: أنّها ضعيفة السند، أمّا الروايات المتقدّمة فلما تقدّم، وأمّا خبر اصبغ فلعروة.

(١ ـ ٣) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣ و ١ و ٤.

(٤) الوسائل، باب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨.

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

ثمّ إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ المبالغة في الادّعاء وإن بلغت ما بلغت، ليست من الكذب [١]، وربما يدخل فيه إذا كانت في غير محلّها، كما لو مدح إنسان قبيح المَنْظَر وشبّه وجهه بالقمر، إلّا إذا بنى على كونه كذلك في نظر المادح، فإنّ الأنظار تختلف في التحسين والتقبيح كالذوائق في المطعومات.

وثانياً: أنّ أغلبها لا تدلّ على الحرمة، بل غاية ما تدلّ عليه هي المرجوحيّة الملائمة مع الكراهة، وذلك لأنّ قوله عليه السلام في خبر حارث: «لا يصلح من الكذب جدّ ولا هزل» لو لم يكن ظاهراً في الكراهة، لما كان ظاهراً في الحرمة قطعاً. كما أنّ قوله عليه السلام في مرسل سيف: «اتّقوا الكذب» لا يستفاد منه أزيد من المرجوحيّة لمادّة (اتّقوا)، وللتعليل فيه. وكذلك قوله عليه السلام في خبر *الخصال*: «أنا زعيم بيت في الجنّة... الخ» لا يدلّ على رجحان ترك الكذب في الهزل، كما أنّ خبر الأصبغ لا يستفاد منه أزيد من ذلك، إذ المكروه أيضاً يمنع عن وجدان المؤمن طعم إيمانه.

المبالغة في الادّعاء

١. **ثانيها:** أنّه هل المبالغة في الادّعاء من الكذب أم لا؟

أقول: المبالغة في الادّعاء تارةً تكون بإلقاء كلام له ظهور أوّلي وظهور ثانوي، ولو بواسطة القرائن، وهو بظهوره الأوّلي مخالف للواقع، ولكنّه بظهوره الثانوي موافق له، والمتكلّم أراد منه ما هو ظاهر منه بالظهور الثانوي، ومن هذا القبيل باب التشبيه والاستعارة والكناية، كتشبيه الوجه الحَسَن بالقمر، واستعارة الأسد للرجل الشجاع، والكناية عن الجود بكثرة الرماد.

وأُخرىٰ: تكون بإلقاء كلام ليس له غير ظهور واحد، وأراد المتكلّم منه ذلك، وهو مخالف للواقع، كأن يقول: (أعطيت زيداً خمسين درهماً)، والحال أنّه أعطاه درهماً واحداً، أو إلقاء كلام له ظهور ثانوي وأراده المتكلِّم وهو مخالف للواقع، كأن يكنّي عن رجل بخيل بكثير الرماد، ففي القسم الأوّل لا يتّصف الكلام بالكذب بخلاف القسم الثاني، فلا تحرم في الأوّل، وتحرم في الثاني، ولا يخفى وجههما.

وأمّا التورية: وهو أن يريد بلفظٍ معنىً مطابقاً للواقع، وقصد من إلقائه أن يفهم المخاطب منه خلاف ذلك، ممّا هو ظاهر فيه عند مطلق المخاطب، أو المخاطب الخاصّ، كما لو قلتَ في مقام إنكار ما قلته في حقّ أحد: (علم الله ما قلته)، وأردت بكلمة (ما) الموصلة، وفهم المخاطب النافية، وكما لو استأذن رجل بالباب فقال الخادم له: (ما هو هاهنا) وأشار إلى موضع خال في البيت، وكما لو قلت: (اليوم ما أكلت الخبز) تعني بذلك حالة النوم، أو حالة الصلاة إلى غير ذلك، فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب [١]، ولذا صرّح الأصحاب فيما سيأتي من وجوب التورية عند الضرورة، بأنّه يؤدّي بما يخرجه من الكذب، بل اعترض «جامع المقاصد» على قول العلّامة في «القواعد» في مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم؛ بأنّه يجوز الحلف كاذباً، ويجب التورية على العارف بها: (بأنّ العبارة لا تخلو من مناقشة، حيث تقتضي ثبوت الكذب مع التورية، ومعلوم أن لا كذب معها)، انتهى.

ومن القسم الأوّل ما جرت به العادة من المبالغة في الأعداد في بعض الموارد، كأن يقول: (قلت لك كذا مأئة مرّة)، أو (طلبت منك ذلك ألف مرّة)، فإنّه لا يقصد به المرّات بعددها بل تفهيم التكثير والاهتمام، وقد تعارف ذلك بين المتحاورين، فإن كان لم يقل ولم يطلب إلّا مرة واحدة كان الكلام كذباً، وإن قال أو طلب مرّات كان صدقاً.

التورية

١. قوله: (فلا ينبغي الإشكال في عدم كونها من الكذب).

ثالثها: في أنّه هل التورية من الكذب أم لا؟

قبل بيان أنّ التورية من الكذب أم لا، لابدّ من تنقيح الكذب موضوعاً، فإنّه وقع الخلاف فيه من جهتين، بعد الاتّفاق على أنّ الكذب عدم المطابقة.

الأُولىٰ: في المطابِق (بالكسر) وأنّ العبرة بعدم مطابقة المراد أو بعدم مطابقة ظهور الكلام.

الثانية: في المطابَق (بالفتح)، وأنّ المعتبر عدم مطابقة الكلام للواقع، أو عدم مطابقته للاعتقاد، أو عدم مطابقته لهما معاً.

ووجه ذلك: أنّ الخبر باعتبار معناه وهو المستعمل فيه كلامه، ليس مخالفاً للواقع، وإنّما فهم المخاطب من كلامه أمراً مخالفاً للواقع لم يقصده المتكلّم من اللّفظ. نعم، لو ترتّب عليها مفسدة حرمت من تلك الجهة، اللَّهُمَّ إلّا أن يدّعى أنّ مفسدة الكذب وهي الإغراء موجودة فيها، وهو ممنوع، لأنّ الكذب محرّم لا لمجرّد الإغراء. وذكر بعض الأفاضل: (أنّ المعتبر في اتّصاف الخبر بالصدق والكذب، هو ما يفهم من ظاهر الكلام، لا ما هو المراد منه، فلو قال: (رأيت حماراً) وأراد منه البليد من دون نصب قرينة، فهو متّصف بالكذب، وإن لم يكن المراد مخالفاً للواقع)، انتهى موضع الحاجة.

المشهور بين الأصحاب ـ على ما نُسب إليهم ـ أنّ الكذب هو عدم مطابقة ظهور الكلام للواقع، والظاهر أنّ هذا منهم مبتن على ما بنوا عليه في حقيقة الجملة الخبريّة، من أنّها إنّما وضعت للنسب الخارجيّة، فإنّه على هذا إن طابق الكلام بما له من الظهور للواقع، كان صدقاً وإلّا فكذب، مثلاً لو قال: (زيد قائم)، فالمدلول لهذه الجملة تحقّق النسبة في الخارج، فإن طابق الدالّ لها فصدق وإلّا فكذب.

ولكن المبنى فاسد كما حقّقناه في *«زبدة الأُصول»*، ونشير إلى وجوه فساده في المقام إجمالاً:

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

الثاني: عدم كاشفيّة الجملة عن الواقع ولو ظنّاً، فلو كانت موضوعة للنسبة الخارجيّة، لكانت دلالتها عليها قطعيّة.

الثالث: أنّ الكلام لو كان دالّاً على النسبة الخارجيّة، لما كان يحتمل فيه الكذب، وقد عرفوا القضيّة بأنّها تحتمل الصدق والكذب.

والحقّ في الجملة الخبريّة: أنّها وضعت لقصد الحكاية عن النسبة الخارجيّة مثلاً، وهي في هذه الدلالة لا تتّصف بالصدق والكذب، وإنّما تتّصف بهما باعتبار المدلول، إذ الحكاية عن النسبة إن طابقت الواقع فهي صادقة، وإلّا فكاذبة، وبذلك يظهر أنّ الكذب هو عدم مطابقة مراد المتكلّم للواقع.

فإن أراد اتّصاف الخبر في الواقع، فقد تقدّم أنّه دائر مدار موافقة مراد المخبر ومخالفته للواقع، لأنّه معنى الخبر، والمقصود منه دون ظاهره الذي لم يقصد. وإن أراد اتّصافه عند الواصف، فهو حقّ مع فرض جهله بإرادة خلاف الظاهر، لكن توصيفه حينئذ باعتقاد أنّ هذا هو مراد المخبر ومقصوده، فيرجع الأمر إلى إناطة الاتّصاف بمراد المتكلّم، وإن كان الطريق إليه اعتقاد المخاطب.

لا يقال: إنّ هذا ينافي آية المنافقين[1] الذين شهدوا بأنّ محمّداً رسول‌الله ﷺ، برغم ذلك فقد وصفهم تعالى بأنّهم كاذبون، مع أنّ ما أخبروا به كان مطابقاً للواقع.

فإنّه يرد: بأن المخبر عنه لم يكن ثبوت الرسالة، بل كان الشهادة به، وهي عبارة عن حضور المشهود به في الذهن، وحيث أنّهم كانوا غير معتقدين بالرسالة، فقد وصفهم الله تعالى: ﴿**إِنَّهُمْ كَٰذِبُونَ**﴾.

فإن قلت: بناءً على ما اخترت في حقيقة الكذب، لو شكّ المتكلّم أنّ كلامه مطابق للواقع ليكون صدقاً أو مخالف له فيكون كذباً، تعيّن البناء على جواز التكلّم به للشكّ في صدق موضوع الكذب، فتجري أصالة البراءة عن الحرمة.

أجبنا عنه: بأنّ هذا الأصل في نفسه وإن كان جارياً، إلّا أنّه للعلم الإجمالي بحرمة هذا الإخبار، أو الإخبار بنقيضه ـ إذ أحدهما كذب جزماً ـ لا يجري هذا الأصل للمعارضة، فمقتضى العلم الإجمالي هو الاجتناب عن كلا الخبرين.

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

---

(١) المنافقون، آية ٢.

وممّا يدلّ على سلب الكذب عن التورية، ما روى في «الاحتجاج» أنّه سُئِل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ في قصّة إبراهيم (على نبينا وآله وعليه السلام): ﴿**بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَاسْئَلُوهُمْ إِن كَانُوا يَنطِقُونَ**﴾ **قال: «ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنّما قال إبراهيم: ﴿إِن كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ أي إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا وما كذب إبراهيم. وسُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿أَيَّتُهَا العِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ قال: إنّهم سرقوا يوسف من أبيه، ألا ترى إنّهم قالوا: ﴿نَفْقِدُ صُوَاعَ المَلِكِ﴾ ولم يقولوا سرقتم صواع الملك، وسُئل عن قول الله عزّ وجلّ حكاية عن إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ ؟ قال: ما كان إبراهيم سقيماً وما كذب، إنّما عنى سقيماً في دينه أي مرتاداً»**[1].

ثمّ إنّه يعتبر في صدق التورية أمران آخران غير ما مرّ:

أحدهما: أن يكون اللّفظ بحسب المتفاهم العرفي العادي ظاهراً في غير ما أراده المتكلم، فلو كان ظاهراً فيه، ولكن المخاطب لقصور فهمه لم يلتفت إليه، لم يكن ذلك من التورية.

ثانيهما: أن تكون إرادة ذلك المعنى من ذلك اللّفظ صحيحة، بأن كان بينهما علاقة، فلو كان استعماله فيه غير صحيح، لما كان من التورية، مثلاً لو قال: (أعطيت زيداً خمسين درهماً)، وأراد به درهماً واحداً، وقد أعطاه في الواقع درهماً، كان ذلك من الكذب لا من التورية، ولعلّه إلى هذا أشار العلّامة في محكي *«القواعد»* في مسألة الوديعة إذا طالبها ظالم، حيث قال: (ويجب التورية على العارف بها)، كما أنّه إليه نظر المفيد حيث قال في هذه المسألة: (وإن لم يحسن التورية وكان نيّته حفظ الأمانة... الخ).

وقد استدلّ لخروج التورية عن الكذب بروايات:

١. **الأُولى:** رواية الاحتجاج المذكورة في المتن[1]، فإنّها تدلّ على أنّ الأقوال المذكورة إنّما هي من التورية وليست من الكذب.

---

(١) احتجاج الطبرسي، ص ١٩٤، من طبعة النجف، عام ١٣٥٠ هـ.

وأورد عليها: بأنّ الفعل الخارجي ـ وهو الكسر ـ لم يصدر عن الأصنام، سواء كانوا ناطقين أم لا، فكيف تصحّ الملازمة.

وبعبارة أُخرى: إنّ صدق القضيّة الشرطيّة وكذبها دائران مدار صحّة الملازمة وفسادها، وحيث أنّها فاسدة في المقام، إذ الفعل صدر عن إبراهيم على كلّ تقدير، فلا تكون القضيّة صادقة.

أقول: ويتّضح الجواب عن ذلك بعد ملاحظة مقدمتين :

الأُولى: إنّ القضيّة الخبريّة إنّما تكون مبرزة لقصد الحكاية عن ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه. وهي ربما تطابق مع الخارج وقد لا تطابق، وبهذا الاعتبار تتّصف بالصدق والكذب.

الثانية: إنّه كما أنّ ظاهر القضيّة الشرطيّة في الإنشائيّات، رجوع القيد إلى الاعتبار النفساني المبرز بالصيغة لا المادّة التي متعلّقة له، كذلك ظاهرها في الإخباريّات، رجوع القيد إلى قصد الحكاية، فمع انتفاء الشرط ينتفي هذا القصد من غير نظر إلى الواقع.

إذا عرفت هاتين المقدّمتين، تعرف أنّ المعلّق على الشرط في الآية الشريفة إنّما هو قصدالحكاية عن أنّه فعله كبيرهم، فمع انتفاءالشرط ينتفي هذا القصد، فلا تكون القضيّة كاذبة.

وأجاب عنه المحقّق التقي بوجه آخر، وهو: إنّ المقصود صدق الشرطيّة في قولنا: (وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم)، ولا ريب في صدق تلك، إذ عدم النطق ـ الذي هو كناية عن عدم القدرة والقوّة على شيء ـ، مستلزم لعدم صدور الأفعال الاختياريّة عنها.

وفيه: إنّ هذه القضيّة غير مذكورة في الآية الشريفة، والمذكورة إنّما هي القضيّة الأُولى التي ادّعى أنّها كاذبة، ولكن الرواية لضعف سندها للإرسال لا يُعتمد عليها.

وقد قيل في تفسير الآية الشريفة وجوه أُخر، مذكورة في *مرآة العقول* وغيرها:

منها: أنّ تلك الأقوال كاذبة خارجة عن الكذب حكماً، لأنّها في مقام الإصلاح، وتدلّ على هذا جملة من النصوص.

وفي «مستطرفات السرائر» من كتاب ابن بُكير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يُستأذن عليه، يقول للجارية: (قولي ليس هو هاهنا) ؟ فقال: لا بأس ليس بكذب»[1]، فإنّ سلب الكذب مبنيّ على أنّ المشار إليه بقوله هاهنا موضع خال من الدار، إذ لا وجه له سوى ذلك.

وروى في باب الحيل من كتاب الطلاق للمبسوط[2]: «أنّ واحداً من الصحابة صحب واحداً آخر، فاعترضهما في الطريق أعداء المصحوب، فأنكر الصاحب أنّه هو فأحلفوه، فحلف لهم أنّه أخوه، فلمّا أتى النبيّ صلى الله عليه وآله قال له: صدقت، المسلم أخو المسلم»، إلى غير ذلك ممّا يظهر منه ذلك.

ومنها: غير ذلك.

١. **الثانية:** ما رواه[(١)] ابن إدريس في آخر *«السرائر»* لاحظ المتن.

٢. **الثالثة:** ما أشار إليه في المتن بقوله: (إنّ واحداً... الخ) وهي رواية سويد بن غفلة، قال: «خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبيّ صلى الله عليه وآله، فأخذه أعداء له فتحرّج القوم أن يحلفوا وحلفت بالله أنّه أخي فخلّي عنه العدوّ، فذكرت ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله فقال: صدقت، المسلم أخو المسلم»[(٢)].

وأورد عليه: بأنّ ظاهر الخبر أنّه حلف على كون الرجل أخاه النسبي، فيكون من الكذب الجائز للضرورة لا التورية.

وفيه: أنّ المستفاد من كلام النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه أراد بكونه أخاه أنّه أخوه في الدِّين، أو أنّه قصد مفهوم الأُخوّة، وعليه فيدلّ على جواز التورية وخروجها عن الكذب موضوعاً.

وبعبارة أُخرى: أنّه أجاز ما فعله سويد، وبيّن له صواب قوله فيما احتال به، ليكون صادقاً في يمينه.

---

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٨. (٢) المبسوط، كتاب الطلاق، باب الحِيَل.

أمّا الكلام في المقام الثاني: وهـو مسوّغات الكذب. فاعلم أنَّه يسوغ الكذب لـوجهين: أحدهما: الضرورة [١] إليه، فيسوغ معها بالأدلّة الأربعة [٢]، قال الله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ﴾ [٣]، وقال تعالى: ﴿ لاَيَتَّخِذِ الكافِرِينَ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شَيْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰيةً﴾.

الكذب لدفع الضرورة

الثاني: في مسوّغات الكذب؛ والمتّفق عليه منها بينهم اثنان.

١. **أحدهما:** الكذب لدفع الضرورة.

بعدما تقدّم من أنّ مقتضى الأدلّة حرمة الكذب في نفسه، لا ريب في أنّ هذا الحكم كسائر الأحكام الشرعيّة يرتفع إذا زاحمه تكليف آخر أهمّ، كما إذا توقّف إنجاء المؤمن من الهلاكة على الكذب، كما أنّه يرتفع إذا أكره على متعلّقه، لعموم ما دلّ على رفع ما استكرهوا عليه.

٢. وقد استدلّ على الجواز الكذب في مورد الضرورة بالخصوص بالأدلّة الأربعة:

الأوّل: الإجماع.

وفيه: أنّ الإجماع وإن كان محقّقاً، إلّا أنّـه ليس إجـماعاً تـعبّديّاً كـاشفاً عـن رأي المعصوم عليه السلام، لاستناد المجمعين إلى ما في المسألة من الآيات والروايات.

الثاني: الكتاب.

فقد استدلّ المصنّف قدس سره بآيتين منه:

٣. **الأُولىٰ:** ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ الاَّ مِنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمانِ﴾ (١).

وتقريب الاستدلال بها: ـ بنحو يسلم عمّا أورد عليه ـ أنّها تدلّ على جواز الكـذب

---

(١) سورة النحل، آية ١٠٧.

وقوله عليه السلام: «ما من شيء إلّا وقد أحلّه الله لمَن اضطرّ إليه»، وقد اشتهر: (أنّ الضرورات تُبيح المحظورات)، والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصىٰ [١]، وقد استفاضت أو تواترت بجواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه، والإجماع أظهر من أن يدّعى أو يحكى، والعقل مستقلّ بوجوب إرتكاب أقل القبيحين [٢] مع بقائه على قبحه أو انتفاء قبحه، لغلبة الآخر عليه على القولين، في كون القبح العقلي مطلقاً أو في خصوص الكذب لأجل الذات أو بالوجوه والاعتبارات، ولا إشكال في ذلك كلّه.

بالإخبار عن عدم اعتقاده بما هو معتقد به، واقعاً الذي يعتبر في الإيمان الاعتقاد به عندالإكراه، فتدل على جواز الكذب في غير هذا المقام بالأولويّة، وبذلك يندفع الإيراد عليه بأنّ الظاهر أنّ الإكراه في الآية على إنشاء التبرّي والارتداد، فلا ربط له بمقامنا.

ولكنّها مختصّة بخصوص الإكراه، فلا دلالة لها على جواز الكذب في غير هذا المورد.

الآية الثانية: قوله تعالىٰ: ﴿**لاٰ يَتَّخِذِ المُؤْمِنُونَ الكٰافِرِينَ أَوْلِيٰاءَ مِنْ دُونِ المُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللهِ فِي شيءٍ الا أنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقٰاةً**﴾[(١)]. فإنّها تدلّ على جواز الكذب بإظهار المحبّة والمودّة بالنسبة إليهم في حال التقيّة، فتدلّ على جواز الكذب في سائر الموارد بالأولويّة.

وفيه: ـ مضافاً إلى أنّ أخذ الغير وليّاً لنفسه لا يلازم إظهار مودّته، فلا صلة لها بالمقام ـ أنّها مختصّة بمورد التقيّة.

١. **الثالث:** السنّة، وقد استفاضت الأخبار بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه[(٢)]، وستأتي الإشارة إلى جملة منها، ومفادها أعمّ ممّا دلّ على رفع ما اضطرّوا إليه كما هو واضح.

الرابع: العقل.

٢. قال المصنّف قدس سره: (والعقل مستقلّ بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين).

---

(١) آل عمران: ٢٩. (٢) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان.

إنَّما الإشكال والخلاف، في أنّه هل يجب حينئذ التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟ ظاهر المشهور هو الأوّل [١]، كما يظهر من «المقنعة» و«المبسوط» و«الغُنية» و«السرائر» و«الشرائع» و«القواعد» و«اللمعة» وشرحها و«التحرير» و«جامع المقاصد» و«الرياض»، ومحكي «مجمع البرهان» في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة، قال في «المقنعة»: (من كانت عنده أمانة فطالبه ظالم فليجحد، وإن استحلفه على ذلك فليحلف، ويورّي في نفسه بما يخرجه عن الكذب... إلى أن قال: فإن لم يحسن التورية، وكان نيّته حفظ الأمانة أجزأته النيّة وكان مأجوراً)، انتهى.

وقال في «السرائر» في هذه المسألة ـ أعني مطالبة الظالم الوديعة ـ: (فإن قنع الظالم منه بيمينه فله أن يحلف، ويورّي في ذلك) انتهى.

وفي «الغُنية» في هذه المسألة: (ويجوز له أن يحلف أنّه ليس عنده وديعة، ويورّي في يمينه بما يسلم به من الكذب، بدليل إجماع الشيعة) انتهى.

وفي «النافع» حلف موريّاً، وفي «القواعد»: (ويجب التورية على العارف بها)، انتهى.

وفي «التحرير» في باب الحِيَل من كتاب الطلاق: (لو أنكر الإستدانة خوفاً من الإقرار بالإبراء أو القضاء، جاز الحلف مع صدقه، بشرط التورية بما يخرجه عن الكذب) انتهى.

وفي «اللمعة»: (يحلف عليه فيورّي)، وقريب منه في شرحه.

وفي «جامع المقاصد» في باب المكاسب: (يجب التورية بما يخرجه من الكذب)، انتهى.

وفيه: أنّ العقل وإن استقل بذلك في بعض موارد الضرورة كحفظ النفس المحترمة، ولكنّه لا يستقلّ بذلك في جميع موارد الضرورة، والسرّ في ذلك عدم إحاطته بالواقعيّات، وعدم إدراكه مناطات الأحكام ومقاديرها، فلا يقدر على ترجيح بعضها على بعض في جميع الموارد.

١. قوله: (ظاهر المشهور هو الأوّل).

وقد نسب المصنّف ﷺ إلى المشهور أنّه يعتبر في جواز الكذب لدفع الضرورة، عدم

التمكّن من التورية، ولكن كلماتهم التي نقلهاﷺ لا تنطبق على هذه النسبة، فإنّ مورد حكمهم باشتراط التورية إن أمكنت إنّما هو جواز الحلف كاذباً، وأمّا جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم، بل ظاهر ما عن *«المقنعة»* عدم اشتراط جواز الكذب بعدم التمكّن من التورية، فإنّه قال: (من كانت عنده أمانة فطالبها ظالم فليجحد، وإن استحلفه ظالم على ذلك، فليحلف ويورّي في نفسه بما يخرجه عن الكذب ـ إلى أن قال ـ: وإن لم يحسن التورية وكانت نيّته حفظ الأمانة أجزأته النيّة)، فإنّ هذا كما تلاحظ ـ بمقتضى التفصيل بين جواز الإنكار، وجواز الحلف كاذباً، وتقييد الثاني بالتمكّن من التورية دون الأوّل ـ كالصريح في عدم اعتباره.

وكيف كان، ففي المسألة قولان، وتحقيق القول فيها يقتضي البحث في مقامين:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه القواعد.

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

أمّا المقام الأوّل: ففيما إذا توقّف واجب أهمّ على الكذب، لا ينبغي التوقّف في اعتبار عدم التمكّن من التورية في جواز الكذب، إذ مع التمكّن منها يكون قادراً على امتثال التكليفين عقلاً وشرعاً، ومعه لا يقع التزاحم بينهما كي ترتفع حرمة الكذب.

وبالجملة: في مورد جواز الكذب للاضطرار، يعتبر عدم التمكّن من التورية، إذ مع التمكّن منها لا يصدق الاضطرار، وأمّا إذا أُكره عليه فقد يقال بأنّه لا يعتبر عدم إمكان التورية في الحكم بجواز الكذب.

واستدلّوا لذلك بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ المعتبر في صدق الإكراه، أن يخاف أنّه لو علم المكرِه بالامتناع لأوقعه في الضرر، ومع التفصّي بالتورية، إذا علم المكرِه بالامتناع لأوقعه في الضرر، وليست التورية كسائر ما يتفصي به كما لا يخفى.

وفيه: أنّ المناط في صدقه أن يخاف أنّه لو امتنع لأوقعه في الضرر، وبديهي أنّ من يتمكّن من التفصّي بالتورية لو امتنع لما أوقعه في الضرر.

الوجه الثاني: أنّ النصوص[1] الواردة في طلاق المكرَه وعتقه، ومعاقد الإجماعات والشهرات المدّعاة، حملها على صورة العجز عن التورية لجهل أو دهشة بعيد جدّاً، بل غير صحيح في بعضها من جهة المورد.

وفيه أوّلاً: أنّها مختصّة بباب العقود والإيقاعات، وستعرف القول بالفرق بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة في ذلك.

وثانياً: أنّ المستهجن هو حمل المطلق على الفرد النادر، لا ورود الدليل لبيان ما ليس له غير أفراد نادرة، كما في المقام.

الثالث: ما أفاده المحقّق الإيرواني قدس سره، وحاصله يبتني على أُمور:

أحدها: أنّ الإكراه انما يتعلق بالألفاظ أمكن التورية أم لا تفصّي بها أو بالكذب.

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

ثالثها: أنّ الإكراه كما يرفع التحريم إذا تعلّق بتمام الموضوع، كذلك يرفعه إذا تعلّق بجزء الموضوع.

أقول: إذا تبيّنت هذه الأُمور، يظهر أنّه إذا أُكره الشخص على اللّفظ، أوجب إكراهه ذلك ارتفاع الحكم التحريمي الضمني عن ذلك اللّفظ، والمفروض أنّ مجرّد القصد للمعنى أيضاً ليس بحرام، فلا بأس أن لا يوري ويقصد المعنىٰ الظاهر.

ولكن يرد على ما أفاده قدس سره بعد بيان مقدّمة:

أمّا المقدّمة: لو أُكره على أحد الفعلين أحدهما حرام والآخر مباح، لا كلام في عدم ارتفاع حرمة الفرد المحرم، بل يتعيّن الفعل المباح.

أمّا الردّ: إنّ اللّفظ الذي يكون كذباً حرام، وما يكون مصداقاً للتورية مباح، فالإكراه المتعلّق بأحدهما لا يوجب رفع حرمة الأوّل.

---

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

ووجه ماذكروه: أنّ الكذب حرام، ولم يحصل الإضطرار إليه مع القدرة على التورية، فيدخل تحت العمومات، مع أنّ قبح الكذب عقلي [١]، فلا يسوغ إلّا مع تحقّق عنوان حسن في ضمنه، يغلب حُسنه على قبحه، ويتوقّف تحقّقه على تحقّقه، ولا يكون التوقّف إلّا مع العجز عن التورية. وهذا الحكم جيّد إلّا أنّ مقتضى إطلاقات أدلّة الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو أخيه عدم اعتبار ذلك، ففي رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليهم السلام، قال:

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أحلف بالله كاذباً، ونجّ أخاك من القتل»، وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «سألته عن رجل يخاف على ماله من السلطان، فيحلف له لينجو به منه، قال: لا بأس. وسألته هل يحلف الرجل على مال أخيه كما يحلف على مال [ماله] نفسه ؟ قال: نعم».

فتحصّل: أنّ الأظهر اعتبار عدم إمكان التفصّي بالتورية في ارتفاع حرمة الكذب بالإكراه أيضاً.

١. قوله: (مع أنّ قبح الكذب عقلي، فلا يسوغ إلّا مع تحقّق عنوان حسن).

يرد عليه: أنّه ليس ذاتيّاً بحيث لا يقبل التخصيص، بل يكشف من تجويز الشارع إيّاه في بعض الموارد أنّه ليس بقبيح، لا أنّه قبيح، وإنّما يجوز لاستقلال العقل بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين.

وأمّا المقام الثاني: فمقتضى إطلاق النصوص الكثيرة الدالّة على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه، عدم اعتبار ذلك، لاحظ صحيح إسماعيل[(١)]، وخبر السكوني[(٢)]، وموثّق زرارة[(٣)]، وخبر سماعة[(٤)]، ومرسل الفقيه[(٥)] المذكورة في المتن، إلى غير ذلك من النصوص الدالّة على ذلك .

(١ ـ ٥) الوسائل، باب ١٢، من كتاب الإيمان، حديث ١ و ٤ و ٦ و ١٨ و ٩.

وعن «الفقيه»، قال: «قال الصادق عليه السلام: اليمين على وجهين... إلى أن قال: فأمّا اليمين التي يؤجر عليها الرجل إذا حلف كاذباً، ولم تلزمه الكفّارة، فهو أن يحلف الرجل في خلاص أمرءٍ مسلم أو خلاص ماله من متعدّ يتعدّى عليه من لصّ أو غيره».

وفي موثّقة زُرارة بابن بُكير: «إنّا نمرّ على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا، وقد أدّينا زكاتها ؟ فقال: يا زرارة اذا خفت فاحلف لهم بما شاؤا».

ورواية سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا حلف الرجل تقيّة لم يضرّه إذا هو أُكره أو اضطرّ إليه ، وقال: ليس شيء ممّا حرم الله، إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه»، إلى غير ذلك من ا لأخبار الواردة في هذا الباب، وفيما يأتي من جواز الكذب في الإصلاح التي يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية. وأمّا حكم العقل بقبح الكذب في غير مقام توقّف تحقّق المصلحة الراجحة عليه، فهو وإن كان مسلماً إلّا أنّه يمكن القول بالعفو عنه شرعاً، للأخبار المذكورة، كما عفي عن الكذب في الإصلاح، وعن السبّ والتبرّي مع الإكراه، مع أنّه قبيح عقلاً أيضاً، مع أنّ إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالعسر، كما لا يخفى، فلو قيل بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه، وإن قدر على التورية كان حسناً، إلّا أنّ الاحتياط في خلافه، بل هو المطابق للقواعد [1] لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات، لأنّ النسبة بين هذه المطلقات، وبين ما دلّ كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار، المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً، عموم من وجه، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب، فتأمّل.

وما دلّ على جواز الكذب للإصلاح، فإنّ هذه النصوص تدلّ على عدم اعتبار عدم التمكّن من التورية، فتدلّ بالأولوية على جواز الكذب بغير الحلف لدفع الضرر.

١. والمصنّف قدس سره بعدما استحسن عدم اعتبار هذا القيد بمقتضى الإطلاق، وأيّده بأنّ إيجاب التورية على القادر لا يخلو عن التزام بالعسر، جعل ما نسبه إلى المشهور من اعتبار هذا القيد موافقاً للقواعد.

ومحصّل كلامه: أنّ النسبة بين تلك المطلقات وخبر سماعة، عن مولانا الصادق عليه السلام: «قال: إذا حلف الرجل تقيّة لم يضرّه إذا هو أُكره أو اضطرّ إليه، وقال: ليس شيء ممّا حرّم الله إلّا وقد أحلّه لمَن اضطرّ إليه»[1]، وما بمضمونه هي العموم من وجه، فإنّ المطلقات تدلّ على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر، بلغ حدّ الاضطرار أم لا، أي أمكن التورية أم لا.

ورواية سماعة وما مضمونها تدلّ على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار والإكراه، ومفهومها عدم الجواز في غير هذين الموردين، فتقع المعارضة بينهما في الكذب لدفع الضرر، مع إمكان التورية، وعدم البلوغ حدّ الاضطرار والإكراه، فتتساقطان والمرجع عمومات حرمة الكذب.

وأورد عليه المحقّق الإيرواني قدس سره بإيرادين:

الوجه الأوّل: إنّ حديث رفع الاضطرار ـ أي خبر سماعة وما بمضمونه ـ لا يشتمل إلّا على عقد سلبي، ولا تعرّض له للعقد الإثباتي، وهو عدم الارتفاع مع عدم الإضطرار كي يعارض مفهومه هذه الأخبار بالعموم من وجه.

وفيه: إنّ ما ذكر وإن تمّ في غير صدر خبر سماعة، ولكنّه لا يتمّ فيه، لأنّه مشتمل على قضيّة شرطيّة وهي ذات مفهوم كما لا يخفى.

الوجه الثاني: إنّه لا وجه لجعل المرجع إطلاقات حرمة الكذب، مع أنّ هذه الإطلاقات معارضة لها بالعموم من وجه.

وفيه: إنّ النسبة بين ما دلّ على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر، وما دلّ على حرمة الكذب عموم مطلق.

فالحقّ أن يورد على المصنّف قدس سره: ـ مضافاً إلى ضعف سند خبر سماعة للإرسال وعدم وجود خبر آخر له مفهوم، ومضافاً إلى ما احتمله المحقّق التقي من أنّ صدر خبر سماعة وارد مورد الرخصة في الحلف، في غير محلّ الدعوى والقضاء، من دون نظر إلى الصادق

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

هذا مع إمكان منع الإستبعاد المذكور، لأنّ مورد الأخبار عدم الالتفات إلى التورية في مقام الضرورة إلى الكذب، إذ مع الالتفات فالغالب اختيارها، إذ لا داعي إلى العدول عنها إلى الكذب.

ثمّ إنّ أكثر الأصحاب ـ مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية [١] ـ أطلقوا القول بلغويّة ما أكره عليه من العقود والإيقاعات والأقوال المحرّمة، كالسبّ والتبرّي

والكاذب فيكون خارجاً عن محلّ الكلام ـ أنّه وإن كانت النسبة هي العموم من وجه، إلّا أنّه لأظهريّة هذه المطلقات، تقدّم هي على مفهوم خبر سماعة، إذ لو قدّم خبر سماعة وحكم باختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الإكراه والإضطرار، لزم لغوية العناوين المأخوذة في المطلقات، وهي الكذب لدفع الضرر المالي أو البدني عن نفسه أو عن أخيه.

وهذا بخلاف العكس، فإنّ لازم تقديم المطلقات تقييد مفهو خبر سماعة، ولا ريب في أنّ الأوّل هو المتعيّن.

وبعبارة أُخرى: لو قُدّم خبر سماعة، لزم كون تعليق الحكم على العناوين المأخوذةالمطلقات لغواً، وعدم دخلها في الحكم، وهذا بخلاف ما لو قُدّم المطلقات.

فتحصّل: أنّ الأظهر عدم اعتبار هذا القيد في جواز الحلف كاذباً.

ويؤيّده عدم الإشارة إلى ذلك في تلك الأخبار الكثيرة، خصوصاً في قضيّة عمّار وأبويه، حيث أُكرهوا على الكفر، وأظهر لهم عمّار ما أرادوا فنزلت الآية ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ... الخ**﴾[(١)]، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إن عادوا عليك فعد»، ولم ينبّهه على التورية، مع شفقته صلى الله عليه وآله على عمّار، وعلمه بكراهة عمار للتلفّظ بألفاظ الكفر من دون تورية[(٢)].

١. قوله: (ثمّ إنّ أكثر الأصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية).

---

(١) سورة النحل، آية ١٠٧.(٢) الوسائل، باب ٢٩، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف.

من دون تقييد بصورة عدم التمكّن من التورية، بل صرّح بعض هؤلاء ـ كالشهيد في «الروضة» و«المسالك» في باب الطلاق ـ بعدم اعتبار العجز عنها. بل في كلام بعضٍ ما يشعر بالاتّفاق عليه، مع أنّه يمكن أن يقال إنّ المكرَه على البيع إنّما أُكره على التلفّظ بالصيغة، وأمّا إرادة المعنى فممّا لا تقبل الإكراه، فإذا أراده مع القدرة على عدم إرادته، فقد اختاره [١].

فالإكراه على البيع الواقعي، يختصّ بغير القادر على التورية، لعدم المعرفة بها أو عدم الالتفات إليها، كما أنّ الاضطرار إلى الكذب يختصّ بغير القادر عليها، ويمكن أن يفرّق بين المقامين بأنّ الإكراه إنّما يتعلّق بالبيع الحقيقي أو الطلاق الحقيقي، غاية الأمر قدرة المكره على التفصّي عنه بإيقاع الصورة من دون إرادة المعنى، لكنّه غير المكره عليه، وحيث أنّ الأخبار خالية عن اعتبار العجز عن التفصّي بهذا الوجه، لم يعتبر ذلك في حكم الإكراه، وهذا بخلاف الكذب، فإنّه لم يسوّغ إلّا عند الاضطرار إليه، ولا اضطرار مع القدرة [٢].

حاصله: أنّ أكثر الأصحاب اعتبروا في جواز الكذب عدم تمكّنه من التورية، ولم يعتبروا ذلك في فساد ما أكره عليه من العقود والإيقاعات، بل في كلام بعضهم دعوى الإجماع على عدم اعتبار ذلك.

١. **وأورد عليهم المصنّف**ﷺ: بأنّ المكره على البيع مثلاً، مع تمكّنه من عدم إرادة المعنى إنّما يكون مكرهاً على التلفّظ بالصيغة، ولا يكون مكرهاً على البيع الحقيقي المتقوّم بإرادة المعنى، فلو اراد المعنى ولم يقم بالتورية فقد أوجد البيع باختياره وإرادته فيكون صحيحاً.

٢. **وأجاب عنه**ﷺ: بوجود الفارق بين المقامين، وإجماله: أنّ المسوّغ للكذب المحرّم ـ مع قطع النظر عن النصوص الخاصّة ـ هو الاضطرار والإلجاء، وهذا العنوان لا يصدق مع التمكّن من التفصّي بالتورية، وأمّا الرافع لأثر المعاملة فهو أعمّ من ذلك، بل لو صدق عنوان المكرَه عليه على البيع الخارجي لما كان صحيحاً، وحيث أنّ الإكراه إنّما تعلّق

نعم، لو كان الإكراه من أفراد الاضطرار، بأن كان المعتبر في تحقّق موضوعه عرفاً أو لغة العجز عن التفصّي، كما ادّعاه بعض، أو قلنا باختصاص رفع حكمه بصورة الاضطرار، بأن كان عدم ترتّب الأثر على المكره عليه من حيث أنّه مضطرّ إليه لدفع الضرر المتوعّد عليه به عن النفس والمال، كان ينبغي فيه اعتبار العجز من التورية، لعدم الاضطرار مع القدرة عليها.

والحاصل: أنّ المكره إذا قصد المعنى مع التمكّن من التورية، صدق على ما أوقع أنّه مكره عليه، فيدخل في عموم (رُفع ما اُكرهوا عليه). وأمّا المضطرّ فإذا كذب مع القدرة على التورية، لم يصدق أنّه مضطرّ إليه، فلا يدخل في عموم (رُفع ما اضطرّوا إليه).

هذا كلّه على مذاق المشهور، من انحصار جواز الكذب بصورة الاضطرار إليه حتّى من جهة العجز عن التورية. وأمّا على ما استظهرناه من الأخبار ـ كما اعترف به جماعة ـ من جوازه مع الاضطرار إليه، من غير جهة العجز عن التورية، فلا فرق بينه وبين الإكراه، كما أنّ الظاهر أنّ أدلّة نفي الإكراه راجعة إلى الاضطرار، لكنّ من غير جهة التورية. فالشارع رخّص في ترك التورية في كلّ كلام مضطرّ إليه للإكراه عليه أو دفع الضرر به، هذا ولكن الأحوط التورية في البابين.

بنفس المعاملة وواقعها، فإذا أوجدها المُكْرَه فقد أوجد نفس ما أكره عليه، فيرتفع أثره بالإكراه.

وأشكل عليه أغلب المحشّين: ـ وهم المحقّقون الشيرازيّان، والإيرواني قدس سرهم بما حاصله ـ: أنّ هذا الفرق لو تمّ فإنّما هو بين الإكراه والإضطرار، وتماميّته في المقام تبتني على عدم شمول نفي الإكراه للكذب إذا اكره عليه، ويختص دليل نفي الإضطرار بالشمول له، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، كيف ونسبة كلّ من دليلي رفع الإكراه والإضطرار إلى كلّ من الأمرين على حد سواء، فبأيّ وجه يجعل التصرّف في دليل حرمة الكذب بأدلّة الإضطرار والتصرّف في أدلّة العقود والإيقاعات بأدلّة الإكراه.

ولكن الظاهر أنّ مراد المصنّفﷺ على ما يظهر من ذكره الفرق بين المقامين في كتاب البيع في مبحث الإكراه غير ما فهموه وأوردوا عليه.

ومحصل كلامهﷺ: أنّ الإكراه الرافع لأثر المعاملات، أوسع من الإكراه المسوّغ للمحرمات؛ إذ مناط الأوّل عدم طيب النفس، ومناط الثاني دفع ضرر المكره على ارتكاب المكره عليه.

توضيح ذلك: أنّ المتبادر من الإكراه هو الجبر والإلجاء، وعليه يحمل الإكراه في حديث الرفع، فيكون الفرق بينه وبين الإضطرار المعطوف عليه في ذلك الحديث، اختصاص الإضطرار بالحاصل، لا من فعل الغير كالجوع ونحوه، والإكراه بما كان من فعل الغير.

وحيث أنّه لا مسوّغ لارتكاب المحرّمات، سوى حديث الرفع وما يقرب منه، فلا يجوز ارتكابها، ما لم يحصل الإلجاء والضرورة، وهذا العنوان لا يصدق مع إمكان التفصّي بالتورية.

وأمّا في المعاملات، فحيث أنّه يعتبر في صحّتها ـ زائداً على عدم الإكراه بالمعنى المتقدّم ـ صدورها عن الرضا وطيب النفس، على ما تدلّ عليه الآية الشريفة، والنصوص الكثيرة، فيكفي في عدم ترتّب آثارها، عليها الإكراه المقابل لطيب النفس، وإن لم يصل إلى حدّ الإلجاء والإضطرار، وهو قد يتحقّق مع إمكان التفصّي بغيرها، مثلاً: (من كان قاعداً في مكان خاصّ خال عن الغير متفرّغاً لعبادة أو مطالعة، فجاءه مَن أكرهه على بيع شيء ممّا عنده، وهو في هذه الحال غير قادر على دفع ضرره، وهو كاره للخروج عن ذلك المكان، لكن لو خرج كان له في الخارج خدم يكفونه شرّ المكره، فالظاهر صدق الإكراه، بمعنى عدم طيب النفس لو باع ذلك الشيء).

ولو فرض في هذا المثال إكراهه على محرّم، لم يعذر فيه بمجرّد كراهة الخروج عن ذلك المكان.

ففي المقام إذا أُكره على الكذب، وهو يتمكّن من التفصّي بالتورية، لا يصدق الإكراه، إذ المسوّغ لارتكاب الحرام هو الإلجاء والضرورة غير الصادق في الفرض، وإذا أُكره على المعاملة، فالمعاملة مكرهٌ عليها، غاية الأمر يقدر المكره على التفصّي عنه بإيقاع

ثمّ إنّ الضرر المسوّغ للكذب، هو المسوّغ لسائر المحرّمات، نعم يستحبّ تحمّل الضرر المالي الذي لا يجحف [١]، وعليه يحمل قول أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة»: «علامة الإيمان أن توثر الصدق حيث يضرّك على الكذب حيث ينفعك».

الصورة من دون إرادة المعنى، لكنّه غير المكره عليه، فلا يعتبر ذلك في حكم الإكراه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، وبه يندفع الإيراد المتقدّم.

لكنه يرد عليه قدس سره أمران:

الأمر الأوّل: عدم تماميّة الفرق المذكور، إذ طيب النفس والرضا المعتبر في صحّة العقود والإيقاعات، ليس إلّا ما يقابل الإلجاء والاكراه، مثلاً في المثال المتقدّم لو باع من أُكره على البيع فهو بالعنوان الأوّلي وإن كان لا يرضى به، ولكن بعد ملاحظة العناوين الثانويّة، مثل أنّه لا يريد الخروج عن ذلك المكان، لا محالة يرضى بالمعاملة، فلو صدرت المعاملة عنه يكون صدورها عن الرضا وطيب النفس وبالاستقلال، ولا يكون ساقطاً عن الاستقلال في التصرّف، بحيث لا تطيب نفسه بما صدر منه، فلو اعتذر، وقال: (ما كنت راضياً بها)، يقال له: (ما كنت ملجئاً ومضطرّاً فكيف عاملت).

وبالجملة: لا يعتبر في صحّة المعاملة من الرضا وطيب النفس، سوى ما يقابل الإكراه والإلجاء.

الأمر الثاني: أنّه لو تمّ ذلك لما كان المقام من مصاديق الإكراه، إذ من يتمكّن من التفصّي بالتورية كمن كان خدمه حاضرين عنده في المثال، وتوقّف دفع ضرر إكراه الشخص على أمر خدمه بدفعه وطرده، اعترف هو قدس سره في كتاب البيع بأنّه لا يتحقّق الإكراه في حقّه، ويكذب لو ادّعاه.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين المقامين:

١. قوله: (نعم يستحبّ تحمّل الضرر المالي الذى لا يجحف).

وفيه: إنّ الضرر المالي إن صدق عليه الضرر جاز الكذب لدفعه، وإلّا فلا، ولم يدلّ دليل على استحباب تحمّل الضرر وعدم الكذب في بعض الموارد، وقوله عليه السلام في «نهج

ثمّ إنّ الأقوال الصادرة عن أئمّتنا في مقام التقيّة في بيان الأحكام، مثل قولهم: «لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه خمر» ونحو ذلك، وإن أمكن حمله على الكذب لمصلحةٍ، بناءً على ما استظهرنا جوازه من الأخبار، إلّا أنّ الأليق بشأنهم عليهم السلام[1] هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، بأن يريد من جواز الصلاة في الثوب المذكور جوازها عند تعذّر الغسل والإضطرار إلى اللّبس، وقد صرّحوا بإرادة المحامل البعيدة في بعض الموارد، مثل أنّه ذكر عليه السلام: «أنّ النافلة فريضة»، ففزع المخاطب، ثمّ قال: «إنّما أردت صلاة الوتر على النبيّ صلى الله عليه وآله»، ومن هنا يعلم أنّه إذا دار

البلاغة»: «علامة الإيمان أن تُؤثِر الصدق حيث يضرّك على الكذب حيث ينفعك»[(١)]، الذي استدلّ به لذلك لا يدلّ عليه، إذ بواسطة التقابل فيه بين الصدق الضارّ مع الكذب النافع، يتعيّن حمل الضرر على إرادة عدم النفع، أو النفع على إرادة عدم الضرر، والأوّل لو لم يكن أظهر، لا ريب في إجمال الكلام حينئذ، فلا يصحّ الاستدلال به، إذ على الأوّل يكون الكذب محرّماً، وتركه حينئذ يكون علامة الإيمان، فهو إمّا أجنبي عن المقام أو مجمل لا يمكن الاستدلال به.

بقي الكلام في أمرين:

الأمر الأوّل: إنّ الأقوال الصادرة عن الأئمّة في مقام التقيّة في بيان الأحكام، محمولة على إرادة خلاف ظواهرها، أو على الكذب لمصلحة.

١. والمصنّف قدس سره قال: (إنّ الأليق بشأنهم هو الحمل على إرادة خلاف ظواهرها) حيث يختار الأوّل.

وفيه: إنّه مبنيّ على القول باستقلال العقل بقبح الكذب، حتّى فيما إذا طرأ عليه عنوان جوّزه الشارع الأقدس، ولكنّك عرفت عدم كونه كذلك، وأنّه في موارد تجويز الشارع إيّاه، لا يستقلّ العقل بقبحه في نفسه، وأنّه إنّما يجوز لأجل ارتكاب أقلّ القبيحين، وعليه فلا يكون حمل النصوص الواردة في مورد التقيّة على إرادة خلاف ظواهرها من دون نصب قرينة، أليق بشأنهم، بل ذلك والكذب لمصلحةٍ سواء.

---

(١) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١١.

الأمر [١] في بعض المواضع بين الحمل على التقيّة والحمل على الاستحباب ـ كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامّة بكونه حدثاً ـ تعيّن الثاني [٢]؛ لأنّ التقيّة تتأدّى بإرادة المجاز وإخفاء القرينة [٣].

---

١. **الأمر الثاني:** أنّه إذا دار الأمر بين التقيّة والحمل على الاستجاب، كما في الأمر بالوضوء عقيب بعض ما قال العامّة بكونه حدثاً.

٢. فهل يتعيّن الثاني، كما أفاده المصنّف ﷺ أم لا؟

وملخّص القول في المقام: إنّ الكلام الذي يدور أمره بين الحمل على التقيّة أو الاستحباب، يكون على أقسام:

القسم الأوّل: أن يكون متضمّناً لبيان حكم تكليفي، فيدور أمره بين إبقائه على ظاهره من الوجوب وحمله على التقيّة، وبين أن يراد به الاستحباب. ففي هذا القسم يحمل على الاستحباب.

٣. لا لما عللّه المصنّف ﷺ من أنّ التقيّة تتأدّىٰ بإرادة المجاز وإخفاء القرينة، بل لأنّ حقيقة الاستحباب ليست إلّا الأمر بالفعل مع الترخيص في تركه، في مقابل الوجوب الذي هو الأمر بالفعل مع عدم الترخيص في تركه.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الوجوب والاستحباب ينتزعان عن الترخيص في ترك المأمور به وعدمه، وإلّا فالأمر في الموردين يستعمل في معنى واحد، وعليه، فإذا ورد أمر بشيء وعلم من الخارج عدم وجوبه يحمل على الاستحباب.

القسم الثاني: أن يكون متضمّناً لبيان حكم وضعي، كما إذا ورد: (أنّ المذي ناقض للوضوء)، ودار الأمر بين حمله على التقيّة، أو على إرادة استحباب الوضوء عقيب المذي منه، فالمتعيّن في هذا القسم الحمل على التقيّة، إذ إرادة الاستحباب من مثل هذه الجملة غير صحيحة، فتأمّل.

القسم الثالث: أن يتضمّن الأمر بعمل، ويكون ظاهره الإرشاد إلى حكم وضعي، كما إذا أمر بالوضوء عقيب المذي، حيث أنّ ظاهره الإرشاد إلى ناقضيّته للوضوء، ففي هذا القسم إذا دار الأمر بين الحمل على الاستحباب بإرادة خلاف ظاهر الأمر منه، أو حمله

الثاني من مسوّغات الكذب: إرادة الإصلاح [١]، وقد استفاضت الأخبار بجواز الكذب عند إرادة الإصلاح. ففي صحيحة معاوية بن عمّار: «المصلح ليس بكذّاب»، ونحوها رواية معاوية بن حكم، عن أبيه، عن جدّه، عن أبي عبدالله عليه السلام. وفي رواية عيسى بن حنّان، عن الصادق عليه السلام: «كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلّا كذباً في ثلاثة: رجل كائد في حربه، فهو موضوع عنه. ورجل أصلح بين إثنين يلقى هذا بغير ما يلقى هذا يريد بذلك الإصلاح. ورجل وعد أهله وهو لا يريد أن يتمّ لهم».

وبمضمون هذه الرواية في استثناء هذه الثلاثة روايات.

على التقيّة، فحيث أنّ الأمر دائر بين إلغاء أصالة الظهور، وبين إلغاء أصالة تطابق المراد الجدّي للمراد الاستعمالي، ولا مرجّح لأحداهما على الأُخرىٰ فتتساقطان، ولا يصحّ الاعتماد على شيء منهما، فلا وجه للحمل على الاستحباب في هذا المورد.

وبما ذكرناه من القول الفصل، ظهر ما في كلمات الأُستاذ الأعظم وسائر الأساطين في المقام.

الكذب لإرادة الإصلاح

١. قوله: (الثاني من مسوّغات الكذب: إرادة الإصلاح).

لاخلاف في جواز الكذب لإرادة الاصلاح بين المتخاصمين، وتشهد له جملة من النصوص: كصحيح معاوية بن عمّار[١]، ورواية معاوية بن حكم[٢]، وخبر عيسى بن حسان[٣]، ومرسل الواسطي[٤]، وما عن الصدوق في كتاب الاخوان[٥]. المذكورة في المتن، إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة.

(١ ـ ٥) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٣ و ٩ و ٥ و ٦ و ١٠.

وفي مرسلة الواسطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الكلام ثلاثة: صدقٌ وكذبٌ وإصلاحٌ بين الناس. قيل له: جُعلت فداك، وما الإصلاح بين الناس ؟ قال: تسمع من الرجل كلاماً يبلغه، فتخبث نفسه، فتقول: سمعتُ فلاناً قال فيك من الخير كذا وكذا خلاف ما سمعته».

وعن الصدوق في كتاب الإخوان، بسنده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «إنّ الرجل ليصدق على أخيه، فيصيبه عنت من صدقه، فيكون كذّاباً عند الله، وإنّ الرجل ليكذب على أخيه يريد به نفعه، فيكون عندالله صادقاً». ثمّ إنّ ظاهر الأخبار المذ كورة عدم وجوب التورية، ولم أر من اعتبر العجز عنها في جواز الكذب في هذا المقام، وتقييد الأخبار المذكورة بصورة العجز عنها في غاية البُعد، وإن كان مراعاته مقتضى الاحتياط.

ويمكن أن يستدلّ له: بأنّه أمر من خلال قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ**﴾[1] بالإصلاح، ومقتضى إطلاقه مطلوبيّة الإصلاح وإن كان بالكذب، فتعارض الآية الشريفة مع عموم ما دلّ على حرمة الكذب بالعموم من وجه، والترجيح مع الآية الشريفة.

وعليه، فأصل الحكم ممّا لا توقّف فيه، إنّما الكلام في موارد:

المورد الأوّل: إنّه قد يقال إنّه كما يجوز الكذب لإرادة الإصلاح كذلك، يجوز لجلب نفع الإخوان، واستدلّ له بما عن الصدوق في كتاب الإخوان بسنده عن الإمام الرضا عليه السلام المتقدّم.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما في سنده من الخلل، وإعراض الأصحاب عنه ـ: أنّه إنّما يدلّ على جواز الكذب لجلب النفع بالإطلاق، لشموله للكذب للإصلاح، فالنسبة بينه وبين مفهوم الحصر في جملة من النصوص الحاصرة لجواز الكذب في الثلاثة عموم من وجه،

---

(١) الحجرات: ١١.

ثمّ إنّه قد ورد في أخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة، بل مطلق الأهل [١]، والله العالم.

والترجيح مع تلك النصوص، فالأظهر عدم جوازه في هذا المورد.

الأمر الثاني: إنّه هل من الكذب للإصلاح، الكذب لأجل تحبيب غير المتحابين أم لا؟ وجهان أقواهما الثاني، إذ ظاهر الإصلاح هو رفع التباغض فيعتبر سبقه، فالكذب لمجرّد التحبيب لا دليل على جوازه.

الأمر الثالث: إنّه يكفي في صدق مفهوم الإصلاح البغض من جانب واحد، فتشمله المطلقات، مع أنّه مورد مرسل الواسطي المتقدّم، حيث أنّ الرجل الذي قيل في حقّه ما قيل أبغض الرجل المتكلّم، وأمّا الرجل الذي تكلّم فلا يلازم كلامه بغض صاحبه، إذ لعلّ كلامه كان من قبيل نفي الاجتهاد أو نفي العدالة ممّا لا يكون صادراً عن البغض.

الأمر الرابع: لا فرق في جواز الكذب للإصلاح، بين أن يكون المصلح غير المتخاصمين أو أحدهما، بل لا يبعد دعوى تأكّد الحكم في الثاني، لخبر حمران، عن أبي جعفر عليه السلام: «فما من مؤمنين اهتجرا فوق ثلاث إلّا وبرأت منهما في الثالثة، قيل: هذا حال الظالم فما بال المظلوم؟ فقال: ما بال المظلوم لا يصير إلى الظالم فيقول: أنا الظالم حتّى يصطلحا»[(١)]، إذ بديهي أنّ قول المظلوم: (أنا الظالم) كذب ونحوه غيره.

١. قال المصنّف قدس سره: (ثمّ قد ورد في أخبار[(٢)] كثيرة جواز الوعد الكاذب).

وهذه الأخبار لشمولها لما إذا كان الوعد على سبيل الأخبار، توجب تقييد ما دلّ على حرمة الكذب، كما أنّها تقيد ما دلّ على لزوم الوفاء بالوعد أو رجحانه.

---

(١) الوسائل، باب ١٤٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١٠.

(٢) الوسائل، باب ١٤١، من أبواب أحكام العشرة.

التاسعة عشرة: الكهانة حرام [١]، وهي مِنْ كَهَنَ يَكْهُنُ كَكَتَبَ يَكْتُبُ كِتٰابَةً ـ كما في «الصحاح» ـ إذا تكهن، قال: (ويقال: كَهُن بالضم كَهانة بالفتح اذا صار كاهناً).

وعن «القاموس» أيضاً: (الكِهانة بالكسر)، لكن عن «المصباح»: (كهن يكهن كقتل كهانة بالفتح)، وكيف كان فعن «النهاية»: (إنّ الكاهن من يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان).

وقد كان في العرب كهنة، فمنهم من كان يزعم أنّ له تابعاً من الجنّ يُلقي إليه الأخبار.

ومنهم من كان يزعم أنّه يعرف الأُمور بمقدّمات وأسباب، يستدلّ بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصّونه بإسم العرّاف، والمحكي عن الأكثر في تعريف الكاهن ما في «القواعد»: (من أنّه من كان له رَاِيٌّ من الجنّ يأتيه الأخبار).

وعن «التنقيح» إنّه المشهور، ونسبه في «السرائر» إلى القيل، ورَاىّ على فعيل من رأى يقال: (فلانٌ رائي القوم) أي صاحب رأيهم، قيل: (وقد يكسر رائه اتباعاً).

وعن «القاموس»: (رأيّ كغني جنّى يرى فيخبر).

الكهانة

١. قوله: (التاسعة عشرة: الكهانة حرام).

والكلام في هذه المسألة يقع في مواضع:

الموضع الأوّل: إنّ الكهانة ـ على ما يستفاد من كلمات اللّغويين، وخبر الاحتجاج ـ هي الإخبار عن الغائبات لاتّصال المخبر بالجنّ والشيطان، والقيود المعتبرة فيها أو قيل باعتبارها أُمور:

وقبل بيانها لابدّ وأن يعلم أنّ كلّ قيد شكّ في اعتباره، ولم يدلّ على عدمه دليل، لابدّ من البناء على اعتباره أخذاً بالمتيقّن:

أحدها: كون الأخبار بواسطة الاتّصال بالجنّ والشيطان، كما صرّح به الأكثر. وعليه فما عن ظاهر «النهاية» من كون الكهانة بغير قذف الشياطين، غير تامّ.

وعن «النهاية»: (يقال للتابع من الجنّ رأىّ بوزن كمّى). أقول: روى الطبرسي في «الاحتجاج» في جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام، قال الزنديق: (فمن أينَ أصل الكهانة، ومن أين يخبر الناس بما يحدث ؟ قال عليه السلام: إنّ الكهانة كانت في الجاهليّة في كلّ حين فترة من الرسل، كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون إليه فيما يشتبه عليهم من الأُمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث، وذلك في وجوه شتّىٰ: فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفطنة الروح، مع قذف في قلبه، لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة، فذلك يعلم الشيطان ويؤدّيه إلى الكاهن، يخبره بما يحدث في المنازل والأطراف.

وأمّا أخبار السماء، فإنّ الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع إذ ذاك، وهي لا تُحجب ولا تُرجم بالنجوم، وإنّما مُنعت من استراق السمع لئلّا يقع في الأرض سبب تشاكل الوحي من خبر السماء، فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لإثبات الحجّة، ونفي الشبهة، وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه فيختطفها، ثم يهبط بها إلى الأرض فيقذفها إلى الكاهن، فإذا قد زاد

وقوله عليه السلام في خبر *الاحتجاج*: «وذلك في وجوه شتّىٰ فراسة العين، وذكاء القلب، ووسوسة النفس، وفطنة الروح مع قذف في قلبه»[1] لا يدلّ عليه، لاحتمال رجوع القيد إلى الجميع، بل هوالظاهر بواسطة التعليل بقوله: «لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان».

ثانيها: كون المخبر به أمراً استقباليّاً، فالأخبار عن الأُمور الماضية أو الكائنة بالفعل لا يكون من الكهانة.

ويشهد له ـ مضافاً إلى تصريح جمع من اللّغويين به ـ قوله عليه السلام في خبر الاحتجاج تؤدي إلى الشياطين ـ أي الكهنة ـ ما يحدث في البعد من الحوادث.

ولكن دعوى عدم اعتبار هذا القيد بحسب المتفاهم العرفي، المؤيّد بإطلاق كلمات أكثر الفقهاء، ليست ببعيدة، بل صحيح الهيثم الآتي دالّ عليه كما ستعرف.

ثالثها: أن يكون مركّباً من الإخبار بخبر السماء والإخبار بخبر الأرض.

---

(١) احتجاج الطبرسى، ص ١٨٥.

كلمات من عنده، فيخلط الحقّ بالباطل، فما أصاب الكاهن من خبر يخبر به، هو ما أدّاه إليه شيطانه ممّا سمعه، وما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه، فمنذ مُنعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة، واليوم إنّما تؤدّي الشياطين إلى كهّانها أخباراً للناس [١] ممّا يتحدّثون، والشياطين تؤدّي إلى الشياطين ما يحدث في البعد من الحوادث، من سارق سرق، ومن قاتل قتل، ومن غائب غاب، وهم أيضاً بمنزلة الناس صدوق وكذوب»، الخبر.

وقوله عليه السلام: (مع قذف في قلبه) يمكن أن يكون قيداً للأخير وهو فطنة الروح، فيكون الكهانة بغير قذف الشياطين كما هو ظاهر ما تقدّم عن «النهاية»، ويحتمل أن يكون قيداً لجميع الوجوه المذكورة، فيكون المراد تركّب أخبار الكاهن ممّا يقذفه الشيطان وما يحدث في نفسه لتلك الوجوه وغيرها، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام بعد ذلك: (زاد كلمات من عنده فيخلط الحقّ بالباطل)، وكيف كان، ففي قوله: (انقطعت الكهانة) [٢] دلالة على ما عن «المُغرِب» من: (أنّ الكهانة في العرب كانت قبل البعث قبل منع الشياطين عن

واستدلّ له بقوله عليه السلام: في خبر الاحتجاج: «فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة».

أقول: ولكن الأظهر أنّ للكهانة قسمين:

القسم الأوّل: أن يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلة لاتّصاله بالشياطين المخبرة عن أخبار السماء.

القسم الثاني: أن يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضيّة للاتّصال بالشياطين والجنّ، المخبرة عن الأخبار الأرضيّة، وقد أطلق الكاهن في خبر *«الاحتجاج»* على القسم الثاني، كما أطلق فيه على الأوّل، لاحظ قوله عليه السلام فيه: (لأنّ ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشيطان ويؤدّيه الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف).

١. وقوله عليه السلام فيه: (واليوم إنّما يؤدّي الشيطان إلى كهّانها أخبار الناس ممّا يتحدّثون به... الخ) وعليه فتحمل الكهانة.

٢. في قوله: (انقطعت الكهانة) على الكهانة الكاملة، أي القسم الأوّل.

الموضع الثاني: الظاهر جواز تسخير الجنّ للكهانة، وقد تقدّم الكلام فيه في آخر

استراق السمع)، لكنّ قوله عليه السلام: (إنّما يؤدّي الشياطين إلى كهّانها أخبار الناس)، وقوله قبل ذلك: (مع قذف في قلبه الخ)، دلالة على صدق الكاهن على من لا يخبر إلّا بأخبار الأرض، فيكون المراد من الكهانة المنقطعة الكهانة الكاملة التي يكون الكاهن بها حاكماً في جميع ما يتحاكمون إليه من المشتبهات، كما ذكر في أوّل الرواية، وكيف كان فلا خلاف في حرمة الكهانة.

وفي المروي عن «الخصال»: «مَنْ تكهّن أو تُكهّن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه وآله».

وقد تقدّم رواية: «أنّ الكاهن كالساحر، وإنّ تعلّم النجوم يدعو إلى الكهانة».

وروي في مستطرفات «السرائر» عن كتاب المشيخة للحسن بن محبوب، عن الهيثم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّ عندنا بالجزيرة رجلاً ربما أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أوشبه ذلك، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله من مشى إلى ساحرٍ أو كاهن أو كذّاب يصدّقه فيما يقول، فقد كفر بما أنزل الله من كتاب» الخبر.

مبحث السحر .

الموضع الثالث: تحرم الكهانة، وتشهد له جملة من النصوص: كخبر أبي بصير عن مولانا الصادق عليه السلام: «من تكهّن أو تكهّن له فقد برئ من دين محمّد صلى الله عليه وآله»[(١)]. ونحوه غيره، وقد تقدّم بعضها في مبحث التنجيم، والسحر.

الموضع الرابع: يحرم الرجوع إلى الكاهن والعمل بقوله وترتيب الأثر عليه، لجملة من النصوص الناهية عن إتيان الكاهن: كخبر الخصال المتقدّم، وصحيح الهيثم الآتي وغيرهما، فإنّ الإتيان إلى الكاهن والمجيء إليه، كناية عن تصديقه والعمل بقوله.

الموضع الخامس: لا يجوز أخذ الأُجرة على أخبار الكاهن، لكونه عملاً لا يترتّب عليه أثر جائز، ولخبر السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام حيث جعل من السحت أجر الكاهن[(٢)].

---

(١) الوسائل، باب ٢٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

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

وظاهر هذه الصحيحة أنّ الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرّم مطلقاً[١]، سواء كان بالكهانة أوبغيرها، لأنّه عليه السلام جعل المخبر بالشيء الغائب بين الساحر والكاهن والكذّاب، وجعل الكلّ حراماً، ويؤيّده النهي في النبوي المروي في «الفقيه» في حديث المناهي إنّه نهى عن إتيان العرّاف. وقال: «من أتاه وصدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله على محمّد صلى الله عليه وآله»، وقد عرفت من «النهاية» أنّ المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن، ويخصّ باسم العرّاف، ويؤيّد ذلك ما تقدّم في رواية الاحتجاج من قوله عليه السلام: «لئلّا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي... إلخ».

فإنّ ظاهره كون ذلك مبغوضاً للشارع، من أي سبب كان، فتبيّن من ذلك أنّ الإخبار

الإخبار عن الأُمور المستقبلة

١. وقد استدلّ لحرمة الإخبار عن الغائبات والأُمور المستقبلة بأُمور:

الأمر الأوّل: صحيح الهيثم[(١)] عن الإمام الصادق عليه السلام، لاحظ المتن.

بتقريب: أنّه يدلّ على حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب، وجعل الكلّ حراماً.

وفيه أوّلاً: إنّه يدلّ على حصر المحرّم من الإخبار عن الغائبات، بأخبار هذه الطوائف الثلاث، لا حصر المخبر عنها به كما لا يخفى.

وثانياً: إنّه بقرينة السؤال ظاهر في الإخبار عن الأُمور الماضية، ولم يستشكل أحد في جوازه إذا لم يكن بالكهانة.

وثالثاً: إنّه يدلّ على حرمة الرجوع وتصديق المخبر، وهي لا تلازم حرمة الإخبار، كما في حرمة تصديق الفاسق، وشهادة العدل الواحد في بعض الموارد، مع جواز إخبار الفاسق وجواز الشهادة للعادل، بل وجوبها أحياناً عليه.

---

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

عن الغائبات بمجرّد السؤال عنها، من غير نظر في بعض ما صحّ اعتباره ـ كبعض الجفر والرمل ـ محرّم، ولعلّه لذا عدّ صاحب «المفاتيح» من المحرّمات المنصوصة الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم لغير نبيّ أو وصيّ نبيّ، سواء كان بالتنجيم أو الكهانة أو القيافة أو غير ذلك.

العشرون: اللّهو حرام [١]، على ما يظهر من «المبسوط» و «السرائر» و «المعتبر»

الأمر الثاني: قوله عليه السلام في خبر *الإحتجاج*: «لئلّا يقع في الأرض سبب يُشاكل الوحي»، بتقريب أنّه يدلّ على مبغوضيّة الإخبار عن الغائبات، لمشاكلته للوحي من أي سبب كان.

وفيه أوّلاً: إنّه يدلّ على المبغوضيّة التكوينيّة، ولذا قطع الله سبحانه سببه بمنع الشياطين عن الإطّلاع على السماء واخباره منعاً تكوينيّاً.

وثانياً: إنّه مختصّ بالإخبار عن السماء، بل يدلّ على عدم المنع من الإخبار عن الغائبات من الكائنات في الأرض.

الثالث: قوله عليه السلام في حديث المناهي، إنّه نهىٰ عن إتيان العرّاف وقال: «من أتاه وصدّقه فقد برئ ممّا أنزل الله عزّ وجلّ علىٰ محمّد صلى الله عليه وآله»[(١)]، إذ المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن يخصّ باسم العرّاف.

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند.

وثانياً: إنّه يدلّ على حرمة تصديقه، وقد مرّ أنّها لا تلازم حرمة الإخبار.

فتحصّل: أنّه لا دليل على حرمته، وعليه فإن كان جازماً بالمخبر عنه جاز، وإلّا حرم لكونه من الكذب المحرم.

حرمة اللّهو

١. قوله: (اللّهو حرام على ما يظهر من «*المبسوط*»).

---

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

و«القواعد» و«الذكرىٰ» و«الجعفريّة» وغيرها، حيث علّلوا لزوم الإتمام في سفر الصيد بكونه محرماً من حيث اللّهو، قال في «المبسوط»: (السفر على أربعة أقسام: وذكر الواجب والندب والمباح، ثم قال: الرابع سفر المعصية، وعدّ من أمثلتها من طلب الصيد للّهو والبطر)، ونحوه بعينه عبارة «السرائر».

وقال في «المعتبر»: (قال علماؤنا اللّاهي بسفره كالمتنزّه بصيده بطراً لا يترخّص لنا، إنّ اللّهو حرام فالسفر له معصية)، انتهى.

وقال في «القواعد»: (الخامس من شروط القصر: إباحة السفر، فلا يرخّص العاصي بسفره، كتابع الجائر والمتصيّد لهواً) انتهى.

وقال في «المختلف» في كتاب المتاجر: (حرّم الحلبي الرمي من قوس الجلاهق، قال: وهذا الإطلاق ليس بجيّد، بل ينبغي تقييده باللّهو والبطر. وقد صرّح الحلّي في مسألة اللّعب بالحمام بغير رهان بحرمته، وقال إنّ اللّعب بجميع الأشياء قبيح، وردّه بعض بمنع حرمة مطلق اللّعب، وانتصر في «الرياض» للحلّي بأنّ ما دلّ على قبح اللّعب، وورد بذمّه من الآيات والروايات، أظهر من أن يخفى، فإذا ثبت القبح [والذمّ] ثبت النهي.

ثمّ قال: ولولا شذوذه، بحيث كاد أن يكون مخالفاً للإجماع، لكان المصير إلى قوله ليس بذلك البعيد)، انتهى.

نسب المصنّف ﷺ إلى *«المبسوط» و«السرائر» و«المعتبر» و«القواعد» و«الذكرىٰ» و«الجعفريّة»* وغيرها: أنّ اللّهو حرام.

ولكن الكلمات التي ذكرها ﷺ لا دلالة فيها على إرادة حرمة اللّهو بقول مطلق، فإنّها متضمّنة لحرمة طلب الصيد لأجل اللّهو، ومعلوم أنّ قوله: (للّهو) ليس تعليلاً للحرمة، بل هو قيد للطلب، وعليه فمرادهم أنّ الصيد لأجل اللّهو لا للانتفاع وغيره من الأغراض العقلائيّة حرام، وهذا لا يلازم حرمة اللّهو بقول مطلق، إذ لعلّ في هذا الفعل اللّهوي خصوصيّة، وهي إيذاء الحيوانات بلا جهة.

نعم، بعضها ظاهر في ذلك كقول المحقّق في محكي «*المعتبر*»: قال علماؤنا: (اللّاهي بسفره كالمتنزّه بصيده بطراً لا يترخّص لنا أنّ اللّهو حرام فالسفر له معصية).

وكيف كان، فتنقيح القول في المقام يقتضي البحث في موردين:

المورد الأوّل: في بيان الموضوع.

فقد احتمل المصنّف فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن يراد به مطلق اللّعب، كما يظهر من «*الصحاح*» و«*القاموس*».

الاحتمال الثاني: هو اللّعب عن البطر وهو شدّة الفرح ـ والظاهر أنّ مراده هو الحركة لا لغرض عقلائي ـ الناشئة عن شدّة الفرح كالرقص، أو الموجبة لها كالضرب بالطشت.

الاحتمال الثالث: هي الحركات التي لا يتعلّق بها غرض عقلائي مع انبعاثها عن القوىٰ الشهويّة.

ولكن يرد عليه: ـ مضافاً إلى ما في الاحتمال الأخير من نحو من الإجمال، إذ تحصيل مقتضيات القوى الشهويّة بأنفسها أغراض عقلائيّة، فتأمّل ـ أنّ الظاهر أنّ اللّهو من أفعال النفس، بمعنى أنّه عنوان منطبق عليها، ولا ربط له بالأفعال الجوارحيّة، وليس كاللعب منطبقاً على تلك الأفعال، كما يظهر لمن تدبّر في مشتقّات هذا اللّفظ، لاحظ قوله تعالى: ﴿**لاٰهِيَةً قُلُوبُهُمْ**﴾[1] أي ساهية غافلة مشغولة بالباطل عن الحقّ وتذكّره.

وقوله تعالى: ﴿**أَلْهٰيكُمُ التَّكاٰثُر**﴾[2] أي شغلكم التفاخر والتباهي بكثرة المال عن الآخرة.

وقوله تعالى: ﴿**لاٰ تُلْهِيهِمْ تِجاٰرَةٌ وَلاٰ بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ**﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿**فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهّىٰ**﴾[4].

ولذا قيل في قول لهو الحديث: إنّ الإضافة بمعنى من، لأنّ اللّهو يكون من الحديث وغيره، وإطلاقه على بعض الأفعال الجوارحيّة كالغناء إنّما هو من باب إطلاق اللّفظ

(١) سورة الأنبياء: آية ٤.(٢) سورة التكاثر: آية ٢.(٣) سورة النور: آية ٣٨.(٤) سورة عبس: آية ١٠.

ولا يبعد أن يكون القول بجواز خصوص هذا اللّعب، وشذوذ القول بحرمته، مع دعوى كثرة الروايات بل الآيات على حرمة مطلق اللّهو، لأجل النصّ على الجواز فيه في قوله عليه السلام: «لا بأس بشهادة من يلعب بالحمام»، واستدلّ في «الرياض» أيضاً تبعاً «للمهذّب» على حرمة المسابقة بغير المنصوص على جوازه بغير عوض، بما دلّ على تحريم اللّهو واللّعب، قال: (لكونها منه بلا تأمّل)، انتهى.

والأخبار الظاهرة في حرمة اللّهو كثيرة جدّاً، منها ما تقدّم من قوله في رواية «تحف العقول» [١]**: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً، ولا يكون منه ولا فيه شيء من وجوه الصلاح، فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأُجرة عليه».**

الموضوع للمسبّب على السبب.

وعليه، فاللّهو هو اشتغال النفس باللذائذ الشهويّة بلا قصد غاية، وإن كانت الغاية حاصلة، سواء صدرت منه حركة جوارحيّة أم لا، كما ذكره بعض المحقّقين.

المورد الثاني: في بيان حكمه.

فقد استدلّ المصنّف قدس سره لحرمة مطلق اللّهو بجملة من النصوص.

١. **منها:** ما تقدّم من قوله في رواية *«تحف العقول»*(١) المذكور في المتن، بدعوى أنّ اللّهو من هذا القبيل.

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند.

وثانياً: إنّ كون اللّهو ممّا يجيء منه الفساد محضاً، يتوقّف على ثبوت حرمته، إذ لوكان جائزاً لما كان من هذا القسم، وإثبات حرمته بهذا الخبر دور واضح.

وإن شئت قلت: إنّ الخبر متضمّن لبيان الكبرىٰ، وهي أنّ ما يجيء منه الفساد محضاً يحرم العمل به، وجميع التقلّبات فيه، وأمّا إحراز الصغرىٰ فلابدّ وأن يكون بدليل آخر، وكون اللّهو من مصاديقها أوّل الكلام.

---

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

ومنها: ما تقدّم من رواية الأعمش [١]، حيث عدّ في الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكرالله كالغناء وضرب الأوتار، فإنّ الملاهي جمع الملهي مصدراً أو الملهي وصفاً، لا الملهاة آلة، لأنّه لا يناسب التمثيل بالغناء. ونحوها في عدّ الاشتغال بالملاهي من الكبائر، رواية «العيون» الواردة في الكبائر، وهي حسنة كالصحيحة، بل صحيحة [٢].

---

١. قوله: (ومنها ما تقدّم من رواية الأعمش).

وهي ما عن مولانا الصادق عليه السلام، وقد عد من الكبائر الاشتغال بالملاهي التي تصدّ عن ذكر الله كالغناء وضرب الأوتار [(١)].

بدعوى: أنّ الملاهي جمع الملهي مصدراً، أو الملهي وصفاً لا الملهاة آلة، لأنّه لا يناسب التمثيل بالغناء.

وفيه أوّلاً: إنّ الخبر ضعيف السند كما تقدّم.

وثانياً: إنّه يدلّ على حرمة اللّهو الذي يصد عن ذكرالله، أي يوجب حالة الاحتجاب للنفس كالغناء وشبهه، فلا دلالة فيه على حرمة اللّهو المطلق.

وثالثاً: إنّه يحتمل أن تكون الملاهي جمع الملهاة التي هي اسم الآلة، ومناسبته مع التمثيل بالغناء إنّما هي لأجل إرادة الغناء في آلة اللّهو.

٢. قوله: (رواية العيون الواردة في الكبائر).

وهي حسنة الفضل بن شاذان عن الإمام الرضا عليه السلام، وقد عدّ فيه الاشتغال بالملاهي من الكبائر [(٢)].

وفيه: إنّ الظاهر من اللّغة كون الملاهي جمع الملهاة اسم الآلة، ولا صارف عن هذا الظهور، بل يؤكّده أنّ الظاهر من (الباء) في صدرها الاستعانة، وزيادة كلمة (الاشتغال) قبل كلمة (الملاهي)، وعليه فهي تدلّ على أنّ استعمال آلات اللّهو حرام، ولا نزاع في ذلك، ولا دلالة لها على حرمة اللّهو المطلق.

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

ومنها: ما تقدّم في روايات القِمار، من قوله عليه السلام: «كلّما ألهىٰ عن ذكر الله فهو الميسر» [١].

ومنها: قوله عليه السلام في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزاة والصقور: «إنّما خرج في لهو لا يقصّر» [٢].

ومنها: ما تقدّم في رواية الغناء في حديث الرضا عليه السلام في جواب من سأله عن السماع، فقال: «إنّ لأهل الحجاز فيه رأياً، قال: وهو في حيّز اللّهو» [٣]**، وقوله عليه السلام في ردّ مَنْ زعم أنّ**

---

١. وهو خبر عبدالله بن علي، عن علي بن موسىٰ، عن آبائه، عن الإمام علي عليهم السلام: «كلّ ما ألهي عن ذكرالله فهو من الميسر»(١).

وفيه أوّلاً: إنّ الخبر ضعيف السند، كما تقدّم في مبحث القمار.

وثانياً: إنّه بعدما لا ريب في أنّ المراد ليس جعل كلّ ما يوجب الالتهاء عن ذكر الله ـ بمعنى الاشتغال الفعلي عنه ـ من الميسر المحرّم، إذ كلّ فعل مباح يكون كذلك، فلابدّ من حمله على إرادة حصول حالة الاحتجاب للنفس من تلك المعصية.

٢. وهو خبر زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام، في جواب من خرج في السفر يطلب الصيد بالبزاة والصقور، فقال: «إنّما خرج في لهو لا يقصر»(٢).

وقريب منه جملة من النصوص.

وفيه أوّلاً: إنّ هذه الطائفة تدلّ على أنّ السفر للصيد اللّهوي لا يوجب القصر، وهذا لا يلازم الحرمة، إذ وجوب الإتمام أعمّ من كون السفر معصية.

وثانياً: إنّها لو دلّت على الحرمة، فإنّما تدلّ على حرمة الصيد اللّهوي، وهذه لا تلازم حرمة اللّهو بقول مطلق، إذ لعلّ في هذا القسم منه خصوصيّة كما تقدّم.

٣. المراد به خبر أبي عباد عن الإمام الرضا عليه السلام عن السماع، فقال: «لأهل الحجاز فيه رأي، وهو في حيّز الباطل واللّهو»(٣).

وفيه أوّلاً: إنّه ضعيف السند؛ لأنّ أبا عبّاد إمامي مجهول.

---

(١) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

(٢) الوسائل، باب ٩، من أبواب صلاة المسافر، حديث ١.

(٣) الوسائل، باب ٩٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

النبيّ صلى الله عليه وآله رخّص في أن يُقال: (جئناكم جئناكم...الخ): «كذبوا [١] إنّ الله يقول: ﴿لَوْ أَرَدْنٰا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاَتَّخَذْنٰاهُ مِنْ لَدُنّٰا﴾ إلى آخر الآيتين.

ومنها: ما دلّ على أنّ اللّهو من الباطل [٢]، بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل، كما تقدّم في روايات الغناء، ففي بعض الروايات: «كلّ لهو المؤمن مِنَ الباطل ما خلا ثلاثة: المسابقة وملاعبة الرجل أهله الخ».

وفي رواية عليّ بن جعفر عليه السلام، عن أخيه، قال: «سألته عن اللّعب بالأربعة عشر وشبهها؟ قال: لا نستحبّ شيئاً من اللّعب غيرالرهان والرمي» [٣]، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع.

وثانياً: إنّه لا يدلّ على حرمة اللّهو، وكون الغناء المحرّم من أقسامه، لا يدلّ على حرمة مطلقة .

١. كخبر عبد الأعلى عن الإمام الصادق عليه السلام، عن الغناء، وقلت: «إنّهم يزعمون أنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله رخّص في أن يُقال جئناكم ـ إلى أن قال ـ كذبوا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: **﴿لَوْ أَرَدْنٰا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاَتَّخَذْنٰاهُ مِنْ لَدُنّٰا... الخ﴾**[(١)].

وفيه أوّلاً: إنّ الخبر ضعيف السند كما تقدّم.

وثانياً: إنّه يدلّ على أنّ اللّهو لا يناسب ساحته المقدسة، وهذا لا يلازم حرمته علينا كما هو واضح، والاستشهاد بالآية الشريفة لحرمة القول المزبور، إنّما هو من قبيل ذكر المناسبات.

٢. **ومنها:** ما دلّ على أنّ اللّهو من الباطل[(٢)] بضميمة ما يظهر منه حرمة الباطل.

وفيه: إنّه لم يدلّ على حرمة الباطل العرفي دليل، وغاية ما يستفاد من الأدلّة حرمة قسم خاصّ منه، وقد مرّ الكلام في ذلك مفصّلاً.

٣. عدم دلالة خبر على بن جعفر[(٣)]. على الحرمة واضح، وكما صرّح به بعض

---

(١) الوسائل، باب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

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

(٣) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤.

ويؤيّده: أنّ حرمةاللّعب بآلات اللّهو، الظاهر أنّه من حيث اللّهو، لا من حيث خصوص الآلة.

ففي رواية سماعة، قال أبو عبداللهعليه السلام: «**لمّا مات آدم شمُت به إبليس وقابيل، فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتةً بآدم** (على نبينا وآله وعليه السلام)، **فكلّما كان في الأرض من هذا الضرب الذي يتلّذذ به الناس، فإنّما هو من ذلك**»[1]، **فإنّ فيه إشارة إلى أنّ المناط هو مطلق التلهّي والتلّذذ.**

الأعاظم بقوله: (إنّي لم أفهم وجه المناسبة لذكر هذه الرواية هنا:

إذ لوك ان مراده ما يدلّ على أنّ اللّهو من الباطل، الذي هو بمنزلة الصغرىٰ في هذا الوجه، فليس من ذلك فيها عينٌ ولا أثر.

وإن كان المقصود ذكر رواية تدلّ على الكبرىٰ، وهي حرمة كلّ باطل، فيرد عليه أنّها لا تدلّ على الحرمة، لأن (لا نستحبّ) لا يدلّ عليها.

وإن كان الغرض ذكر خبر يدلّ على حرمة اللّهو، وهي نتيجة القياس، ففيه ـ مضافاً إلى عدم دلالته على الحرمة كما عرفت ـ كان المناسب ذكره قبل قوله.

ومنها: ما دل على أنّ اللّهو من الباطل.

١. وقد استدلّ بخبر سماعة[1] المذكور في المتن على حرمة الملاهي، بتقريب أنّه يدلّ علىكونها من عمل الشيطان، فيكون صغرى لكبرى كلّية مستفادة من الآيةالشريفة ﴿**إِنَّمآ الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصٰابُ وَالأَزْلاٰمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾[2]. وهي وجوب اجتناب كلّما هو من عمل الشيطان.

وفيه أوّلاً: إنّه لو دلّ على الحرمة، فإنّما يدلّ عليها فيما إذا كان مقروناً بالشماتة لآدم عليه السلام.

وثانياً: إنّ الآية الكريمة تدلّ على الحرمة لا لمجرّد أنّه من عمل الشيطان، بل بما أنّه رجس من عمل الشيطان، وإلّا فكلّ ما هو من عمل الشيطان لا يكون حراماً.

وأمّا ما أفاده المصنّف قدس سره بقوله:

---

(١) الوسائل، باب ١٠٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.(٢) المائدة: ٩٠.

ويؤيّده: ما تقدّم من أنّ المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض[١].

فإنّ الظاهر أنّه لا وجه له عدا كونه لهواً، وإن لم يصرّحوا بذلك عدا القليل منهم كما تقدّم. نعم، صرّح العلّامة في «التذكرة» بحرمة المسابقة على جميع الملاعب كما تقدّم نقل كلامه في مسألة القِمار.

هذا، ولكنّ الإشكال في معنى اللّهو، فإنّه إن أُريد به مطلق اللّعب ـ كما يظهر من «الصحاح» و «القاموس» ـ فالظاهر أنّ القول بحرمته شاذٌّ مخالف للمشهور والسيرة، فإنّ اللّعب هي الحركة لا لغرض عقلائيّ، ولا خلاف ظاهراً في عدم حرمته على الإطلاق. نعم، لو خصّ اللّهو بما يكون عن بطر ـ وفسّر بشدة الفرح ـ كان الأقوىٰ تحريمه، ويدخل في ذلك الرقص والتصفيق والضرب بالطشت بدل الدف، وكلّما يفيد فائدة آلات اللّهو، ولو جعل مطلق الحركات التي لا يتعلّق بها غرض عقلائيّ مع انبعاثها عن القوى الشهويّة، ففي حرمته تردّد.

---

١. (ويؤيّده ما تقدّم من أنّ المشهور حرمة المسابقة على ما عدا المنصوص بغير عوض).

فإنّ الظاهر أنّه لا وجه له عدا كونه لهواً.

فيرد عليه: ـ مضافاً إلى ما عرفت من عدم حرمته ـ أنّه يمكن أن يكون وجهه صدق القمار عليه مع توهم حرمته بجميع أفراده.

ولو تنزّلنا عمّا ذكرناه وسلّمنا دلالة ما تقدّم على حرمة اللّهو بقول مطلق، لا مناص عن حمله على قسم خاصّ منه، وذلك لما عرفت من أنّ اللّهو هو الاشتغال عن الله تعالى، وحيث لا ريب في أنّ مجرّد الاشتغال الفعلي لا يكون حراماً، وإلّا لزم حرمة جميع الأفعال المباحة، فلا محيص عن إرادة حالة الإلتهاء عن الله، وهي لا تحصل إلّا عن بعض الأُمور، وقد دلّ الدليل على أنّ بعض الأشياء منها، فما لم يدلّ دليل على منشأيّة فعل لحصول تلك الحالة لما كان وجه للحكم بحرمته.

واعلم أنَّ هنا عنوانين آخرين: اللّعب واللّغو [١].

أمّا اللّعب: فقد عرفت أنّ ظاهر بعض ترادفهما، ولكن مقتضى تعاطفهما في غير موضع من الكتاب العزيز تغايرهما، ولعلّهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا، ولعلّ اللّعب يشمل مثل حركات الأطفال الغير المنبعثة عن القوى الشهويّة، واللّهو ما تلتذّ به، النفس وينبعث عن القوى الشهويّة، وقد ذكر غير واحد أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمآ الحَيٰاةُ الدُّنْيٰا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ﴾ الآية، بيان ملاذ الدنيا على ترتيب تدرّجه في العمر، وقد جعلوا لكلّ واحد منها ثمان سنين. وكيف كان، فلم أجد من أفتىٰ بحرمة اللّعب عدا الحلّي على ما عرفت من كلامه، ولعلّه يريد اللّهو، وإلّا فالأقوىٰ الكراهة [٢].

اللّعب واللّغو

١. قوله: (واعلم أنّ هنا عنوانين آخرين: اللّعب واللّغو) حيث يقتضي أن نتعرّض لهما، فالكلام في موردين:

أمّا اللّعب: فهو الفعل لغاية الإلتذاذ بلا قصد غاية أُخرى.

وأمّا حكمه: فعن الحلّي والطبرسي حرمته بقول مطلق.

٢. وقد اختار المصنّف قدس سره كراهته، ولكن حيث لم يدلّ دليل على حرمته ولا على كراهته، فالأظهر عدم الكراهة أيضاً.

والمرسل المروي عن *«مجمع البيان»*: كلّ لعب حرام إلّا ثلاثة: لعب الرجل بقوسه، وفرسه، وأهله» لإرساله لا يعتمد عليه، وأظنّ أنّه أراد الطبرسي بذلك ما عن النبيّ صلى الله عليه وآله، المروي في *«الوسائل»* في حديث: «كلّ اللّهو باطل إلّا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن قوسه، وملاعبته إمرأته فانّهنّ من حقّ»[(١)].

وعليه فيرد عليه: ـ مضافاً إلى أنّه إنّما يكون في اللّهو لا اللّعب، ومضافاً إلى ضعف سنده للرفع ـ أنّه يدلّ على أنّ كلّ اللّهو باطل، ولا دليل على حرمة الباطل.

أضف إلىٰ ذلك كلّه، قيام الضرورة على جواز اللّعب في الجملة، وكونه من المباحات كاللّعب باللّحية أو بالأحجار أو بالحبل أو نحوها، وعليه فلو دلّ دليل على النهي عنه لابدّ من حمله على قسم خاصّ منه.

---

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب أحكام السبق والرماية، حديث ٥.

وأمّا اللّغو: فإن جُعل مرادف اللّهو ـ كما يظهر من بعض الأخبار ـ [١]، كان في حكمه. ففي رواية محمّد بن أبي عباد المتقدّمة، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «أنّ السماع في حيّز اللّهو والباطل، أما سمعت قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً﴾» [٢] ونحوها رواية أبي أيّوب، حيث أراد باللغو الغناء، مستشهداً بالآية.

وإن أُريد به مطلق الحركات اللاغية، فالأقوىٰ فيها الكراهة.

وفي رواية أبي خالد الكابلي، عن سيد الساجدين، تفسير الذنوب التي تهتك العصم: «بشرب الخمر، واللّعب بالقِمار، وتعاطي ما يضحك الناس من اللّغو والمزاح، وذكر عيوب الناس» [٣]، وفي وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لأبي ذرّ رحمه الله: «إنّ الرجل ليتكلّم بالكلمة فيضحك الناس فيهوى ما بين السماء والأرض» [٤].

---

١. قوله: (وأمّا اللّغو فإن جعل مرادف اللّهو كما يظهر من بعض الأخبار).

توضيح ما أفاده المصنّف قدس سره: أنّ اللّغو يكون مرادفاً للّهو كما يظهر من خبر أبي عبّاد المتقدّم، لاستشهاده عليه السلام بالآية الشريفة ﴿وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَاماً﴾[(١)] لحرمة الغناء الذي قال عليه السلام فيه: «إنّه في حيّز الباطل واللّهو».

ولكن يرد عليه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده كما تقدّم: أنّه إنّما يدلّ على صدق العنوانين في بعض الموارد وهو السماع، حيث أنّه لغو في نفسه، واستماعه يوجب حالة الإلتهاء عن الله تعالى، فلا دلالة فيه على اتّحاد مفهومهما.

والحقّ أنّ اللّغو له مفهوم ظاهر وهو الفعل الخالي عن الغرض، وأما حكمه فقد استدلّ لحرمته في المتن وغيره:

٢. **تارة:** بالآية الشريفة[(٢)].

٣. **وأُخرى:** برواية أبى خالد الكابلي[(٣)] المذكور في المتن.

٤. **وثالثة:** بوصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله[(٤)] لأبي ذرّ وقد ذكرها المصنّف قدس سره.

وفي الجميع نظر:

أمّا الآية الشريفة: فالظاهر ـ ولا أقل من المحتمل ـ عدم إرادة مطلق اللّغو منها، حيث

---

(١) سورة الفرقان: آية ٧٣.(٢) سورة الفرقان، آية: ٧٣.

(٣) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف، حديث ٨.

(٤) الوسائل، باب ١٤٠، من أبواب أحكام العشرة في السفر والحضر، حديث ٤.

الحادية والعشرون: مدح من لا يستحقّ المدح، أو يستحقّ الذمَّ[١]، ذكره العلّامة في المكاسب المحرّمة.

أنّها ليست إلّا في مقام بيان ما يترتّب على التجنب عن اللّغو، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها، والمتيقّن منها إرادة الغناء.

مع أنّه لا ظهور في الآية إلّا في رجحان التجنّب عنه، ولا تدلّ على لزومه.

مضافاً إلى أنّها في مقام بيان ما يترتّب على الإعراض عن اللّغو، وأنّ الراجح هو المرور باللغو مرور الكرام، فسبيل هذه الآية سبيل قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ**﴾(١) وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ**﴾(٢).

وأمّا خبر الكابلي: ـ فمضافاً إلى ضعف سنده لبكر بن عبد الله بن حبيب ـ أنّه في مقام بيان الذنوب التي يترتّب عليها هذه الخاصّية، وهي هتك العصم المفروغة عن أنّه ذنب، وليس في مقام بيان حرمة اللّغو.

وإن شئت قلت: إنّ المستفاد منه حرمة اللّغو الموجب لهتك عصم الناس، كسخرية المؤمن ونحوها، ولا يستفاد منه حرمة مطلق اللّغو.

وأمّا الخبر: المتضمّن لوصيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله ـ فمضافاً إلى ضعف سنده كما تقدّم ـ أنّ الظاهر منه أنّه ربما يتكلم الإنسان بكلمة تكون كذلك، لا أن كلّ مزاح كذلك، فلعلّ ما يكون كذلك هو ما كان من قبيل الغيبة أو السخرية.

وأمّا ما أورده المحقّق الإيرواني قدّس سرّه عليه: (بأنّ الهوى كناية عن انحطاط مقامه، ولو بالإحباط من حسناته ونوافله، فلا دلالة فيه على التحريم).

فيرده: أنّ هذا يتمّ في الجملة التي نقلها الشيخ في المتن، وأمّا في الجملة التي في الخبر ونقلناها، وهي قوله: (فيهوىٰ في جهنّم) فلا يتمّ ذلك كما هو واضح.

مدح من لا يستحقّ المدح

١. قوله: (الحادية والعشرون: مدح من لا يستحقّ المدح أو يستحقّ الذمّ).

---

(١) المؤمنون: آية ٢٦.(٢) القصص: آية ٢٨.

والوجه فيه واضح، من جهة قبحه عقلاً [١]، ويدلّ عليه من الشرع قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ﴾ [٢].

ليس محلّ الكلام هوالمدح بالجملة الخبريّة بما ليس فيه، فإنّه حينئذٍ يكون كـذباً، ويدلّ على حرمته جميع ما دلّ على حرمة الكذب، بل المراد هوالمدح بها بما فـيه أو مدحه بالجملة الإنشائيّة، ثمّ إنّ المراد مِنْ مَنْ لا يستحقّ المدح هو مَنْ كـان عـدواً لله لكفره أو عصيانه. وقد استدلّ المصنّف قدس سره لحرمته بأُمور:

الأوّل: حكم العقل بقبح ذلك، حيث قال رحمه الله :

١. (والوجه فيه واضح من جهة قبحه عقلاً).

وفيه: إنّ العقل وإن كان يدرك ذلك، ولكن كونه بنحو يلازم حرمته شرعاً غير معلوم، وإن شئت قلت: إنّ العقل يراه خلقاً رديّاً لا محرّماً، ما لم ينطبق عليه عنوان محرم آخر كتقوية الظالم ونحوها، ولم يكن الممدوح ممّن يجب البراءة عنه، لكونه مبدعاً في الدِّين.

٢. **الثاني:** الآية الشريفة ﴿وَلاَ تَرْكَنُوا إِلى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النّارُ﴾[(١)].

وتقريب الاستدلال بها: إنّ الركون هو الميل إليهم، فإذا حرم الميل القلبي، حرم المدح بالأولويّة، أو أنّ المدح من مصاديق الميل، إذ المـيل أعـمّ مـن المـيل القـلبي والمـيل الخارجي.

وفيه: إنّ المنهي عنه هو الركون إلى الظالم لا مطلق العاصي وإن كـان كـلّ عـاص ظالماً، إلّا أنّ المتبادر منه بحسب المتفاهم العرفي، هو من شاع إطلاق الظالم عليه، أي الحاكم الجائر أو الظالم لغيره بجناية أو سرقة.

ويؤيّده صحيح أبي حمزة، عن سيّد الساجدين عليه السلام: «إيّاكم وصحبة العاصين، ومعونة الظالمين» [٣]. إذ المقابلة آية التعدّد، وعليه فلا ربط لها بالمقام. نعم، بعض مصاديق مدح من لا يستحقّ المدح يحرم لكونه ركوناً إلى الظالم.

---

(١) سورة هود، آية: ١١٤.(٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وعن النبيّ صلى الله عليه وآله ـ فيما رواه الصدوق ـ: «من عظّم صاحب دنيا وأحبّه طمعاً في دنياه سخط الله عليه، وكان في درجته مع قارون في التابوت الأسفل من النار» [١].

وفي النبوي الآخر الوارد في حديث المناهي: «من مدح سلطاناً جائراً أو تخفّف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار» [٢]**، ومقتضى هذه الادلّة حرمة المدح طمعاً في الممدوح، وأمّا لدفع شرّه فهو واجب.**

وقد ورد في عدّة أخبار: «أنّ شرار الناس الذّين يكرمون إتّقاء شرّهم».

---

١. **الثالث:** النبوي المذكور في المتن الذي رواه الصدوق[(١)].

وفيه أوّلاً: أنّ الخبر ضعيف السند لحفص بن عائشة الكوفي وغيره.

وثانياً: أنّ الظاهر ـ ولا أقل من المحتمل ـ أنّ المراد من صاحب دنيا هو السلطان الجائر وذلك لوجوه:

الأوّل: أنّ تعظيم صاحب المال ـ لا سيما إذا كان من المطيعين لله تعالى ـ طمعاً فيما له لم، يفت أحد بحرمته، بل السيرة جارية على جوازه.

الثاني: عدم صحّة هذا الإطلاق على من له المال فقط.

الثالث: سياق سائر عبارات الخبر، وعليه فسبيله سبيل الخبر الآتي.

٢. **الرابع:** قوله[(٢)] صلى الله عليه وآله في حديث المناهي رواه في المتن.

وفيه أوّلاً: أنّ الخبر ضعيف السند لما تقدّم.

وثانياً: أنّه مختصّ بمدح السلطان الجائر.

ثمَّ إنّه على فرض دلالة الدليل على حرمة مدح من لا يستحقّ المدح، تختصّ حرمته بما إذا لم يضطرّ إليه لدفع ضرر، وإلّا فلا ريب في جوازه.

ويشهد له ـ مضافاً إلى اختصاص الخبرين بغير هذا المورد ـ عموم أدلّة التقيّة، فإنّها تدلّ على جوازها في كلّ خوف وضرورة.

وقد استدلّ الشيخ قدس سره والأُستاذ الأعظم عليه بما في جملة من النصوص: «إنّ شرّ الناس عندالله يوم القيامة الذين يكرمون اتّقاء شرّهم»[(٣)].

(١ و ٢) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٤ و ١.

(٣) الوسائل، باب ٧٠ من أبواب جهاد النفس.

الثانية والعشرون: معونة الظالمين في ظلمهم حرام [١] بالأدلّة الأربعة [٢].

وفيه: أنّه لا يدلّ على عدم جواز إكرام المكرمين، كما لا يخفى.

حرمة معونة الظالمين

١. قوله: (الثانية والعشرون معونة الظالمين في ظلمهم حرام).

هاهنا مسائل:

المسألة الأُولىٰ: لا ريب ولا كلام في حرمة معونة الظالمين في ظلمهم.

٢. وتشهد لحرمتها الأدلّة الاربعة:

أمّا الإجماع: فواضح.

وأمّا العقل: فلأنّه كما يستقل بقبح الظلم، يستقلّ بقبح إعانة الظالم في ظلمه.

وأمّا الكتاب: فقوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ**﴾[(١)]، إذ الركون هو الميل، فتدلّ الآية على حرمة المعونة بالأولويّة، أو المراد به الدخول معهم في ظلمهم.

وأمّا السنّة: فنصوص كثيرة:

كصحيح أبي حمزة، عن سيّد الساجدين عليه السلام: «إيّاكم وصحبة العاصين، ومعونة الظالمين»[(٢)].

وخبر طلحة بن زيد، عن الإمام الصادق عليه السلام: «العامل بالظلم والمُعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم»[(٣)]، ونحوهما غيرهما.

وقد استدلّ على حرمة معونة الظالمين بالآية الشريفة: ﴿**وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ**﴾[(٤)].

---

(١) سورة هود، آية: ١١٤. (٢ و ٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.
(٤) المائدة: ٣.

وهو من الكبائر [١].

فعن كتاب الشيخ ورّام بن أبي فراس، قال: «قال عليه السلام: من مشىٰ إلى ظالم ليعينه، وهو يعلم أنَّه ظالم، فقد خرج عن الإسلام، قال: وقال: عليه السلام إذا كان يوم القيامة ينادى مناد أين الظَلَمة، أين أعوان الظلَمة، أين أشباه الظلَمة، حتّىٰ من برأ لهم قلماً أو لاق لهم دواةً، فيجتمعون في تابوت من حديد، ثمّ يرمى بهم في جهنّم».

وفي النبويّ صلى الله عليه وآله: «من علّق سوطاً بين يدي سلطان جائر جعلها الله حيّة طولها سبعون ألف ذراع، فيسلّطها الله عليه في نار جهنّم خالداً فيها مخلّداً».

ولكن قد تقدّم في مبحث الإعانة على الإثم، أنّ التعاون غير الإعانة. فراجع.

١. قوله: (وهو من الكبائر).

على فرض صحّة تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر، تكون معونة الظالمين من الكبائر، للتوعيد عليها في كتاب الله تعالى، وفي النصوص التي أشار المصنّف رحمه الله إلى بعضها.

لاحظ خبري ورّام بن أبي فراس [٣] والنبويّ [(١)].

ثمّ المراد بالظالم، هو الظالم للغير كما تقدّم في المبحث المتقدّم، ولا يعمّ الظالم لنفسه بالمعصية.

المسألة الثانية: تحرم صيرورة الشخص من أعوان الظلمة، وتشهد له ـ مضافاً إلى الادلّة المتقدّمة ـ جملة من النصوص:

كخبر الكاهلي، عن مولانا الصادق عليه السلام: «من سوّد اسمه في ديوان ولد سابع (مقلوب عباس) حشره الله يوم القيامة خنزيراً» [(٢)] ونحوه غيره.

وسيأتي في المسألة الثالثة أنّ طائفة من النصوص تدلّ على حرمة صيرورة الشخص عوناً للظالم، وإن كان عمله غير مربوط بظلمه، وعليه فترديد المحقّقين الشيرازيّين في حرمة كون الشخص عوناً للظالم، ولو في ما لا يرتبط بمظالمه، بل الإفتاء بجوازه في غير محلّه.

(٣ ـ ٣) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥ و ١٦ و ٩.

وأمّا معونتهم في غير المحرّمات، فظاهر كثير من الأخبار حرمتها [١] أيضاً، كبعض ما تقدّم.

وقول الصادق عليه السلام في رواية يونس بن يعقوب: «لا تعنهم على بناء مسجد».

وقوله عليه السلام: «ما أحبّ أنّي عقّدت لهم عقدة أو وكيت لهم وكاء. وأنّ لي ما بين لابتيها، لا ولا مدّه بقلم، إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار، حتّى يفرغ الله من الحساب».

لكنّ المشهور عدم الحرمة، حيث قيّدوا المعونة المحرّمة بكونها في الظلم، والأقوىٰ التحريم مع عدّ الشخص من الأعوان، فإنّ مجرّد إعانتهم على بناء المسجد، ليست محرّمة إلّا أنّه إذا عدّ الشخص معماراً للظالم أو بنّاءً له، ولو في خصوص المساجد، بحيث صار هذا العمل منصباً له في باب السلطان كان محرماً، ويدلّ على ذلك جميع ما ورد في ذمّ أعوان الظلمة.

وقول أبي عبدالله عليه السلام في رواية الكاهلي: «من سوّد إسمه في ديوان ولد سابع [مقلوب عباس] حشره الله يوم القيامة خنزيراً»، وقوله عليه السلام: «ما اقترب عبد من سلطان جائر إلّا تباعد من الله».

وعن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إيّاكم وأبواب السلطان وحواشيها، فإنّ أقربكم من أبواب السلطان وحواشيها أبعدكم عن الله تعالى».

وأمّا العمل له في المباحات لأُجرة أو تبرّعاً، من غير أن يعدّ مُعيناً له في ذلك، فضلاً من أن يعدّ من أعوانه، فالأولىٰ عدم الحرمة، للأصل وعدم الدليل عدا ظاهر بعض الأخبار، مثل رواية إبن أبي يعفور، قال: «كنتُ عند أبي عبدالله عليه السلام إذ دخل عليه رجل من أصحابنا، فقال له: جعلت فداك ربما أصاب الرجل منّا الضيق والشدّة فيدعي إلى

إعانة الظالم في غير جهة ظلمه

١. **المسألة الثالثة:** قال المصنّف رحمه الله: (وأمّا معونتهم في غير المحرّمات فظاهر كثير من الأخبار حرمتها).

البناء يبنيه، أو النهر يكريه، أو المسنّاة يصلحها، فما تقول في ذلك ؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: ما أحبّ أنّي عقدت لهم عقدة، أو وكيت له وكاء، وأنّ لي ما بين لابتيها...» إلى آخر ما تقدّم.

ورواية محمّد بن عذافر، عن أبيه، قال: «قال لي أبو عبدالله عليه السلام: يا عذافر بلغني أنّك تعامل أبا أيّوب وأبا الربيع، فما حالك إذا نودى بك في أعوان الظلمة؟! قال: فوجم أبي. فقال له أبو عبدالله عليه السلام: ـ لمّا رأى ما أصابه أي عذافر ـ إنّما خوّفتك بما خوّفني الله عزّ وجلّ به، قال محمّد: فقدم أبي فما زال مغموماً مكروباً حتّىٰ مات».

ورواية صفوان بن مهران الجمّال، قال: «دخلت على أبي الحسن الأوّل عليه السلام فقال لي: يا صفّوان كلّ شيء منك حسن جميل ما خلا شيئاً واحداً، فقلت: جعلت فداك أيّ شيء؟ قال عليه السلام: إكْرائك جمالك من هذا الرجل ـ يعني هارون الرشيد ـ قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً ولا لصيد ولا للهو، ولكن أكريته لهذا الطريق ـ يعني طريق مكّة ـ ولا أتولّاه بنفسي، ولكن أبعث معه غلماني، فقال لي: يا صفوان أيقع كراؤك عليهم، قلت: نعم، قال: من أحبّ بقائهم فهو منهم، ومن كان منهم كان وروده إلى النار، قال صفوان: فذهبت وبعت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون فدعاني، فقال لي: يا صفوان بلغني أنّك بعت جمالك، قلت: نعم، قال: ولِمَ؟ قلت: أنا شيخ كبير، وأنّ الغلمان لا يقومون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات إنّي لأَعلم من أشار عليك بهذا، إنّما أشار عليك بهذا موسى بن جعفر عليه السلام، قلت: مالي ولموسى بن جعفر عليه السلام؟! قال: دع هذا عنك، والله لولا حُسن صحبتك لقتلتك».

وما ورد في تفسير الركون إلى الظالم، من أنّ الرجل يأتي السلطان فيحبّ بقائه إلى أن يدخل يده في كيسه، فيعطيه وغير ذلك ممّا ظاهره وجوب التجنّب عنهم، ومن هنا لمّا قيل لبعض إنّي رجل أخيط للسلطان ثيابه، فهل تراني بذلك داخلاً في أعوان الظلمة؟ قال له: «المُعين من يبيعك الأبر والخيوط. وأمّا أنت فمن الظلمة أنفسهم».

وفي رواية سليمان الجعفري المرويّة عن «تفسير العيّاشي»: «إنّ الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر اليهم على العمد من

ولكن المشهور بين الأصحاب عدم حرمتها، بل عن العلّامة الطباطبائي: الإجماع عليه.

وقد استدلّ للحرمة بنصوص كثيرة مذكورة في المتن أكثرها، فنذكر أوّلاً عبارة المصنّف رحمه الله ثمّ نعقّبه بما يختلج بالبال.

الكبائر التي تستحقّ بها النار»، لكنّ الإنصاف أنّ شيئاً ممّا ذكر لا ينهض دليلاً لتحريم العمل لهم على غير جهة المعونة.

أمّا الرواية الأُولىٰ: فلأنّ التعبير فيها في الجواب بقوله: (ما أحبّ) ظاهر في الكراهة.

وأمّا قوله عليه السلام: (إنّ أعوان الظَلَمة، الخ) فهو من باب التنبيه على أنّ القرب إلى الظلمة، والمخالطة معهم مرجوح، وإلّا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال ـ خصوصاً مرّة أو مرّتين، خصوصاً مع الاضطرار ـ معدوداً من أعوانهم، وكذلك يقال في رواية عذافر، مع احتمال أن يكون معاملة عذافر مع أبي أيّوب وأبي الربيع على وجه يكون معدوداً من أعوانهم وعمّالهم.

وأمّا رواية صفوان، فالظاهر منها أنّ نفس المعاملة معهم ليست محرّمة، بل من حيث محبّة بقائهم، وإن لم تكن معه معاملة، ولا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أنّ قوله عليه السلام: (ومن أحبّ بقائهم كان منهم) لا يراد به من أحبّهم مثل محبّة صفوان بقائهم حتى يخرج كرائه، بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم، حتّى لا يفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم، وأن يُشرب القلب حبّهم، لأنّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، وقد تبين ممّا ذكرنا أنّ المحرم من العمل للظلمة قسمان:

أحدهما: الإعانة لهم على الظلم.

والثاني: ما يعدّ معهم من أعوانهم والمنسوبين إليهم، بأن يقال: (هذا خيّاط السلطان) و(هذا معماره). وأمّا ما عدا ذلك فلا دليل معتبر على تحريمه.

وتنقيح القول في المقام: إنّ النصوص على كثرتها لا تدلّ على الحرمة في هذه المسألة لأنّها على طوائف:

الأُولىٰ: ما دلّ على الحرمة فيما إذا صدق على المعين عنوان عون الظالم، وكان معدوداً في العرف من المنسوبين إليه، بأن يقال: (هذا كاتب الظالم مثلاً) كحسن محمّد بن

عذافر وهو الخبر الثاني الذي ذكره في المتن[١].

إذ الظاهر من تطبيق الإمامعليه السلام قوله: (إنّ أعوان... الخ) أنّ الرجل المسؤول عنه هو من تصيبه الشدّة فيلتجئ إلى الظالمين، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم.

الثانية: ما يدلّ على حرمة تعظيم شوكتهم، والعمل بما يكون راجعاً إلى شأن من شؤون الرئاسة:

كحسن يونس بن يعقوب، عن الإمام الصادقعليه السلام: «لا تعنهم على بناء مسجد»[٢].

فإنّ بناء المسجد تعظيم لشوكتهم، وتحصيل لشأن من شؤون الرئاسة.

الثالثة: ما دلّ على حرمة محبّتهم: كخبر صفوان وهو الخبر الثالث في المتن[٣]، الظاهر في المنع عن إكرائه الجمال من هارون الرشيد، وفيه: (أتُحبّ بقائهم حتّى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: من أحبّ بقائهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار). بل هذا الخبر أدلّ على الجواز، إذ الإمامعليه السلام ردعه عن محبّة بقائهم.

وعلى ذلك يحمل ما في خبر العيّاشي الآتي: (النظر إليهم على العمد من الكبائر التي بها يستحقّ النار)، أي النظر على وجه المحبّة.

الرابعة: ما يكون ظاهراً في حرمة معونتهم مطلقاً ظهوراً بدويّاً:

كصحيح أبيً حمزة عن الإمام السجادعليه السلام: «إيّاكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين»[٤].

وموثّق السكوني عن النبيّصلى الله عليه وآله: «إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين أعوان الظَلَمة، ومن لاق لهم دواتاً أو ربط كيساً أو مدّ لهم مدّة قلم فأحشروهم معهم»[٥].

وخبر العيّاشي عن الإمام الرضاعليه السلام: «الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم عديل الكفر»[٦].

(١ ـ ٥) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣ و ١ و ٨ و ١١ و ١٢.

(٦) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٢.

الثالثة والعشرون: النَّجْش (بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة) حرام [١]، لما في النبويّ المنجبر بالإجماع المنقول، عن «جامع المقاصد» و«المنتهى» من لعن الناجش والمنجوش له.

وقوله صلى الله عليه وآله: «ولا تناجشوا» ويدلّ على قبحه العقل، لأنّه غشّ وتلبيس وإضرار.

وهو كما عن جماعة: أن يزيد الرجل في ثمن السلعة وهو لا يريد شرائها، ليسمعه غيره فيزيد لزيادته، بشرط المواطاة مع البائع، أو لا بشرطها كما حكي عن بعض، وحكي تفسيره أيضاً: بأن يمدح السلعة في البيع لينفقها ويروّجها، لمواطاةٍ بينه وبين البائع، أو لا معها.

وحرمته بالتفسير الثاني خصوصاً لا مع المواطاة يحتاج إلى دليل، وحكي الكراهة عن بعض.

ولكن يتعيّن حملها على أنّ المراد معونتهم في ظلمهم، وذلك لوجهين:

الأوّل: قيام الضرورة على جواز المعونة في الجملة، كبذل الطعام والشراب لهم والمعاملة معهم.

الثاني: مناسبة الحكم والموضوع.

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ المحرم عناوين أربعة: الإعانة لهم في ظلمهم، وصيرورة الإنسان من أعوانهم، وتعظيم شوكتهم، ومحبتهم، وأمّا غير تلكم فلا دليل على حرمته.

ولا يخفى أنّ جملة من النصوص المتقدّمة ضعيفة السند، إلّا أنّه لأجل مطابقة مضامينها لنصوص معتبرة اغمضنا عن التعرّض لها.

حرمة النَّجْش

١. قوله: (النجش ـ بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المفتوحة ـ حرام).

هذا هو المشهور، وعن *«جامع المقاصد» و«المنتهى»* الإجماع عليه.

أقول: الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في بيان موضوعه.

الثاني: في بيان حكمه.

أمّا المقام الأوّل: فقد وقع النزاع فيه من جهات:

الجهة الأُولىٰ: أنّ النجش هل هو زيادة الرجل في ثمن السلعة ليسمعه غيره فيزيد بزيادته، أم هو مدح السلعة في البيع لينفقها ويروّجها، أم هو الجامع بينهما؟

الظاهر هو الأخير، كما يظهر لمن راجع كلمات اللّغويين، وقد صرّح بالتعميم في *«مجمع البيان»* و*«المنجد»*. وهو المحكي عن *«تاج العروس»* وإبراهيم الحربي وأبي عبيد.

الجهة الثانية: هل يعتبر في صدق النجش المواطاة مع البائع، أم لا؟ ظاهر كلمات أكثر اللّغويين ـ لو لم يكن صريحها ـ عدم اعتبار ذلك، وما في كلمات بعضهم من ذكر هذا القيد الظاهر انه واقع موقع الغالب، إذ الغالب عدم النجش إلاّ مع المواطاة مع البائع كما هو واضح.

الجهة الثالثة: هل يعتبر في صدقه بالمعنى الأوّل عدم إرادة الشراء أصلاً، أم يكفي عدم الرغبة في شراء العين، وإنّما يزيد لغرض إيصال النفع إلى البائع، أو إظهار الثروة والتموّل، أو غير ذلك؟ الظاهر ـ ولا أقلّ من المتيقّن ـ هو الأوّل.

الجهة الرابعة: هل يعتبر في صدقه وقوع البيع على أزيد من القيمة السوقيّة، أم يكفي وقوعه على أزيد من ما كان يشتريه لو لا النجش، وإن كان بأقلّ من قيمته السوقيّة، أو بما يساويها؟ وجهان:

المتيقّن هو الأوّل، وقد صرّح به جمع من اللّغويين.

وأمّا المقام الثاني: فقد استدلّ للحرمة بأُمور:

الأمر الأوّل: إنّه إضرار وهو حرام.

وفيه: أنّ المشتري إنّما يقدم على الضرر باختياره.

الأمر الثاني: إنّه غشّ وتلبيس، وقد مرّ أنّ غشّ المؤمن في المعاملة حرام.

وفيه أوّلاً: إنّ هذا الوجه يختص بما إذا كان الناجش من أهل الخبرة كي تكون

زيادته كاشفة عن أنّ السلعة تسوي بذلك، ويكون الناجش عالماً بأنّها لا تسوي بذلك، والمشتري جاهلاً به كما لا يخفى.

وثانياً: أنّ المتيقّن من الغشّ المحرم في المعاملة، هو مزج المبيع أو إخفاء عيبه، وأما مدح السلعة مثلاً، فليس من هذا القبيل، ألا ترى أنّه لم يفت أحد بحرمة مدح البائع سلعته ليرغّب المشتري فيها، فلوكان يصدق الغشّ لكان محرماً.

الأمر الثالث: حكم العقل بقبحه.

وفيه: أنّ حكمه بالقبح بحدّ يستتبع جعل الحرمة غير ثابت.

الأمر الرابع: دليل حرمة المغالبة بقول مطلق.

وفيه: أنّه لا دليل عليها، مع أنّها لا تصدق على مدح السلعة.

الأمر الخامس: أدلّة حرمة الكذب، فإن النجش تارة يكون بالكذب الصريح، وأُخرىٰ يتضمّن ذلك لتضمّنه الإخبار بأنّه مُقْدِم على الشراء بهذا الثمن، أو أنّه يسوي بهذه القيمة، مضافاً إلى وجود مناط حرمة الكذب، وهو الإغراء فيه. استدلّ بهذا الوجه جمع من الأساطين.

ولكنَّ الظاهر أنّ النجش إن كان بمدح السلعة بما ليس فيها، أو كان بزيادة الثمن، بأن يقول: (إنّ هذه السلعة تسوي بهذه القيمة)، أو (إنّي أشتريه بها) وهو لا يريد شرائها، فهو كذب صريح، ويكون حراماً لذلك. وإلّا كما لو مدحها بما فيها، ولكن بالغ في مدحها، أو زاد الثمن لا بالإخبار، كما لو قال: (بعني بهذا الثمن مثلاً)، فلا وجه لحرمته، إذ مجرّد تخيّل المشتري أنّه بنظر الناجش السلعة تسوي بهذه القيمة، لا يوجب اتّصاف كلامه بالكذب، لما عرفت من أنّ الكذب هو عدم مطابقة مراد المتكلِّم للواقع، فراجع.

وكون مناط حرمة الكذب الإغراء غير معلوم، بل معلوم العدم، لحرمة الكذب وإن كان المخاطب مثلاً عالماً بعلم المتكلّم عدم مطابقة المخبر عنه للواقع.

الأمر السادس: خبر عبدالله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الواشمة والمتوشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمّد صلى الله عليه وآله»[1].

(١) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب آداب التجارة، حديث ٢.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: بضعف السند.

وبأنّه مختصّ بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش للعن المنجوش له.

وفيه: لا وجه لدعوى ضعف السند، سوى وجود محمّد بن سنان في طريقه، وهو وإن كان ضعيفاً على المشهور، إلّا أنّ الأظهر اعتبار روايته.

وأمّا الإيراد الثاني: فيدفعه أنّه يدلّ على لعن المنجوش له أيضاً، لا على اختصاص لعن الناجش بما إذا كان هناك منجوش له، مستحقّ للذمّ واللّعن، كي تتمّ دعوى الاختصاص.

فالحقّ أن يورد عليه: بأنّ اللّعن أعمّ من الحرمة، لأنّه دعاء بالإبعاد المطلق الشامل للكراهة، ولذا استعمل في المكروهات في بعض النصوص.

الأمر السابع: قول النبيّ صلّى الله عليه وآله: «لا تناجشوا ولا تدابروا»[1].

وفيه: إنّه ضعيف السند، إذ في طريقه علي بن عبدالعزيز المجهول، واعتماد الأصحاب عليه غير معلوم، فلا وجه لدعوى الانجبار.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: بأنّه مختصّ بصورة مواطاة الناجش مع البائع، إذ المنهي عنه هو التناجش.

وفيه: أنّ التناجش ليس هوالنجش مع المواطاة، بل هو عبارة عن زيادة اثنين أو أزيد في ثمن السلعة، ليسمع غيرهما فيزيد بزيادتهما، كما هو المتعارف في المزايدات المتداول في هذا الزمان.

الأمر الثامن: النبويّ: «إنّه صلّى الله عليه وآله نهىٰ عن النجش»[2].

وفيه: إنّه مرسل، ودعوى انجبار ضعف السند بعمل الأصحاب تقدّم ما فيها.

فتحصّل: أنّه لا دليل على حرمة النجش من حيث هو، ما لم ينطبق عليه عنوان الكذب.

---

(١) الوسائل، باب ٤٩، من أبواب آداب التجارة، حديث ٤.

(٢) المستدرك، باب ٣٥، من أبواب آداب التجارة، حديث ٢.

الرابعة والعشرون: النميمة محرّمة بالأدلّة الأربعة [١]، وهي نقل قول الغير إلى المقول فيه، كأن يقول: (تكلّم فلان فيك بكذا وكذا). قيل هي من نمّ الحديث من باب قتل وضرب، أي سعى به لإيقاع فتنة أو وحشة، وهي من الكبائر، قال الله تعالى: ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمْ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [٢]، والنّمام قاطع لما أمر الله بصلته ومفسد قيل: وهي المراد بقوله تعالى: ﴿وَالفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ القَتْلِ﴾.

حرمة النميمة

١. قوله: (الرابعة والعشرون: النميمة محرمة بالأدلّة الأربعة).

وهي نقل الحديث أو الفعل من قوم إلى قوم على وجه الفساد والشرّ، ويعتبر في صدقها كراهة المنقول عنه، وتعلّق غرضه بستره، وأن يكون ذلك القول أو الفعل سوءاً من شتم، أو غيبة، أو إهانة، فلو كان مدحاً فصدق النميمة عليه محلّ تأمّل، وإن أوجب الكدورة، ولا يعتبر فيها شيء آخر.

وقد استدلّ لحرمتها في المتن بجملة من الآيات:

٢. **منها:** قوله تعالى: ﴿**وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ**﴾[(١)]، بدعوى أنّ النّمام قاطع لما أمر الله به أن يوصل ومفسد.

وفيه: أنّ الآية متضمّنة لذمّ من يكون الوصل عليه واجباً، وهو قاطع له، وذلك لأنّ مادّة الأمر ظاهرة في الوجوب، وعليه فهي أجنبيّة عن المقام، إذ النمام لا يجب عليه الوصل، وتختصّ بموارد وجوب الوصل كقطع الرحم ونحوه، مع أنّ الظاهر من الآية ذمّ قطع الشخص نفسه عن آخر، ولا تشمل قطع الشخصين أحدهما عن الآخر.

---

(١) الرعد: ٢٦.

وقد تقدّم في باب السحر قوله فيما رواه في «الاحتجاج» [١] في وجوه السحْر: «وإنّ من أكبر السحر اَلنَّميمة يفرق بها بين المتحابّين».

وعن «عقاب الأعمال»، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من مَشىٰ في نميمة بين الإثنين، سلّط الله عليه في قبره ناراً تحرقه، وإذا خرج من قبره سلّط الله عليه تنّيناً أسود ينهش لحمه حتّىٰ يدخل النار». وقد استفاضت الأخبار بعدم دخول النّمام الجنّة، ويدلّ على حرمتها ـ مع كراهة المقول عنه لإظهار القول عند المقول فيه ـ جميع ما دلّ على حرمة الغيبة، ويتفاوت عقوبته بتفاوت ما يترتّب عليها من المفاسد.

وقيل: (إنّ حدّ النميمة بالمعنى الأعمّ، كشف ما يكره كشفه، سواءً كرهه المنقول عنه أم المنقول إليه أم كرهه ثالث [٢]، وسواء كان الكشف بالقول أم بغيره من الكتابة والرمز

ومنها: قوله تعالى ﴿وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ﴾[(١)].

وفيه: أنّ النمام ربما يكون مفسداً وربما لا توجب النميمة الفساد، فالآية لا تدلّ على حرمة النميمة بقول مطلق.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾[(٢)]، وفي موضع آخر: (أكبر) بدل أشدّ[(٣)].

وفيه: أنّ المراد بالفتنة على ما ذكره المفسرون، الفتنة في الدين، وهوالشرك والكفر، وإنّما سمّي بها لأنّه يؤدي إلى الهلاك، والمراد من القتل هو القتل في الأشهر الحُرُم. فالمعنىٰ حينئذ، أنّ الكفر والشرك أعظم ذنباً من القتال في الأشهر الحُرُم؛ ويؤيّد إرادة هذا المعنى ملاحظة صدر الآية الشريفة، فهي غريبة عن المقام.

١. قوله: (وقد تقدّم في باب السحر قوله فيما رواه في *«الاحتجاج»*).

وقد مرّ أنّ الخبر ضعيف السند، وأنّ إطلاق السحر عليها مبتن على نحو من العناية.

٢. قوله: (كرهه المنقول عنه أم المنقول اليه أم كرهه ثالث).

الظاهر أنّ العبرة بكراهة المنقول عنه خاصّة.

---

(١) الرعد: ٢٦.(٢) البقرة: ٢٨.(٣) البقرة: ١٩٢.

والإيماء، وسواءً كان المنقول من الأعمال أم من الأقوال، وسواءً كان ذلك عيباً ونقصاناً على المنقول عنه أم لا [١]، بل حقيقة النميمة إفشاء السرّ، وهتك الستر عمّا يكره كشفه) انتهى موضع الحاجة.

ثمّ إنّه قد يباح ذلك لبعض المصالح [٢] التي هي آكد من مفسدة إفشاء السرّ، كما تقدّم في الغيبة، بل قيل إنّها قد تجب لإيقاع الفتنة بين المشركين، لكنّ الكلام في النميمة على المؤمنين.

---

١. قوله: (سواءً كان ذلك عيباً ونقصاً على المنقول عنه أم لا).

الظاهر أنّ العبرة بكراهة المنقول عنه خاصّة.

٢. قوله: (ثمّ إنّه قد يباح ذلك لبعض المصالح).

لا كلام في أنّه إذا أُحرز قيام مصلحة بالنميمة أقوىٰ من مفسدتها، جازت النميمة، بل قد تجب، إلّا أنّك عرفت أنّه لا طريق لنا إلى استكشاف ذلك في أكثر الموارد؛ لعدم علمنا بمناطات الأحكام وحدودها، والكلام فيما إذا انطبق عليها عنوان واجب أو مستحبّ، هو الذي تقدّم في مبحث الغيبة فلا نعيد. هذا ما يرجع إلى ما أفاده المصنّف رحمه الله.

والحقّ أن يقال: إنّه تدلّ على حرمتها الآية الشريفة: ﴿**وَ لاٰ تُطِعْ كُلَّ حَلاّٰفٍ مَهِينٍ هَمّٰازٍ مَشّٰاءٍ بِنَمِيمٍ**﴾[(١)]، أي نقّال للحديث على وجه السعاية.

والنصوص المتواترة:

منها: ما تضمّن أنّ النمام شرّ الناس، كصحيح عبدالله بن سنان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله: أَلاٰ أُنَبِّئُكُم بِشِرارِكُم؟ قالوا: بلىٰ يا رسول‌الله، قال: المشّاؤون بالنميمة، المفرِّقون بين الأحبّة»[(٢)].

ومنها: ما تضمّن العقاب عليها، كالنبوي المروي عن *«عقاب الأعمال»*: «من مشى في نميمة بين اثنين سلّط الله عليه في قبره ناراً تحرقه إلى يوم القيامة، وإذا خرج من قبره سلّط الله عليه تنّيناً أسود ينهش لحمه حتّى يدخل النار»[(٣)].

---

(١) القلم: ١١ و١٢. (٢ و ٣) الوسائل، باب ١٦٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ١ و ٦.

الخامسة والعشرون: النوح بالباطل [١]، ذكره في المكاسب المحرّمة الشيخان وسلاّر والحلّي والمحقّق ومن تأخّر عنه.

ومنها: ما تضمّن عدم دخول النمام الجنّة[(١)].

وأورد عليه المحقّق الإيروانيرحمه الله**:** بأنّ عدم دخول الجنّة ـ أي إحباط أعماله بالنميمة ـ أعمّ من الحرمة، ألا ترىٰ أنّ المنّة تُبطل الصدقة وإن كانت واجبة، ولا تكون محرّمة.

وفيه: إنّ ذلك لو تمّ في بعضها، لا يتمّ في جميع تلك النصوص، انظر صحيح محمّد ابن قيس، عن الإمام الباقر عليه السلام: «الجنّة محرّمة على القتاتين المشّائين بالنميمة»[(٢)]. فإنّ تحريم الجنّة لا يكون إلّا إذا كان الفعل حراماً.

بل يدلّ على حرمتها جميع ما دلّ على حرمة الغيبة، فيما إذا كان صدور ذلك القول أو الفعل من المنقول عنه على وجه محرّم وقبيح، وإن لم يكن ذلك معتبراً في صدق النميمة كما هو الحقّ، وإلّا فتدلّ على حرمتها بقول مطلق. هذا فضلاً عن أنّ العقل مستقلّ بقبحها.

وبالجملة: تدلّ على حرمتها الأدلّة الأربعة.

النياحة

١. قوله: (الخامسة والعشرون النوح بالباطل).

وحقّ القول في المقام يقتضى البحث في موردين:

الأوّل: في الحكم التكليفي.

الثاني: في الحكم الوضعي.

أمّا المورد الأوّل: فقد اختلفت فيه كلمات القوم على أقوال:

القول الأوّل: القول بالحرمة مطلقاً، اختاره جمع من الأصحاب.

القول الثاني: القول بالكراهة كذلك، اختاره في محكي *«مفتاح الكرامة»*.

(١ و ٢) الوسائل، باب ١٠٤، من أبواب أحكام العشرة، حديث ٧ و ٢.

والظاهر حرمته من حيث الباطل يعني الكذب، وإلّا فهو في نفسه ليس بمحرّم، وعلى هذا التفصيل دلّ غير واحد من الأخبار، وظاهر «المبسوط» وابن حمزة التحريم مطلقاً، كبعض الأخبار، وكلاهما محمولان على المقيّد جمعاً.

القول الثالث: القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم، وبين النوح بالحقّ، أي ما لم يستلزم محرماً فيجوز، نسبه في *«الحدائق»* إلى المشهور.

ثمّ إنّ القائلين بالقول الثالث اختلفوا على أقوال:

منها: جواز النوح بالحقّ على كراهة.

ومنها: جوازه من غير كراهة.

ومنها: جوازه على كراهة إذا اشترطت فيه الأُجرة، وإلّا فلا كراهة فيه.

والنصوص الواردة في الباب على طوائف:

الطائفة الأُولىٰ: ما دل على جوازها مطلقاً، كحسن الحسين بن زيد، قال: «ماتت ابنة لأبي عبدالله عليه السلام، فناح عليها سنة، ثمّ مات له ولد آخر فناح عليه سنة، ثمّ مات إسماعيل فجزع عليه جزعاً شديداً، فقطع النوح، فقيل لأبي عبدالله عليه السلام: أَيُنٰاح في دارك؟ فقال: إنّ رسول‌الله صلى الله عليه وآله لمّا مات حمزة، قال: لكن حمزة لا بواكي عليه»[1].

وصحيح يونس بن يعقوب، عن الإمام الصادق عليه السلام: «قال لي أبي: يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا لنوادب تندبنني عشر سنين بمنىٰ أيّام منىٰ»[2].

اللّٰهمّ إلّا أن يقال: إنّه مختصّ بالنوح على الإمام، ويحتمل اختصاص ذلك بالأئمّة عليهم السلام، لما فيه من تشييد حبّهم، وبغض ظالميهم في القلوب، وهما العمدة في الإيمان. وبذلك يظهر حال ما تضمّن نوح فاطمة عليها السلام لأبيها صلى الله عليه وآله، بل والفاطميّات في

---

(١) الوسائل، باب ٧١، من أبواب الدفن وما يناسبه، حديث ٢.

(٢) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

كربلاء وغيرها.

وصحيح الثمالي المتضمّن نوح أُمّ سلمة زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله لابن عمّها الوليد في حضوره صلى الله عليه وآله[١]، وقريب منها غيرها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على المنع من النياحة مطلقاً: كحديث المناهي: «ونهي عن النياحة»[٢].

وخبر الزعفراني، عن الإمام الصادق عليه السلام:

«ومن أُصيب بمصيبة فجاء عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها»[٣].

والنبويّ المروي عن *«الخصال»*:

«إنّ النائحة اذا لم تتب قبل موتها تقوم يوم القيامة وعليها سربال من قطران»[٤].

ونحوها غيرها.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الكراهة، كصحيح علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال:

«سألته عن النوح على الميّت أيصلح؟ قال عليه السلام: يكره»[٥].

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عدم البأس به إن لم يكن بالباطل، كمرسل الفقيه، قال عليه السلام:

«لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقاً»[٦].

وهو وإن دلّ بالمطابقة على حكم الكسب، الظاهر في الحكم الوضعي، إلّا أنّه بالالتزام يدلّ على الجواز التكليفي فيما اذا قالت صدقاً كما لا يخفىٰ.

والحقّ في مقام الجمع أن يقال: إنّه مع قطع النظر عن ضعف سند جملة منها، تحمل الأخبار المانعة على النوح بغير الصدق والباطل، والمجوزة على النوح بالحق، لأن الطائفة الرابعة بمنطوقها تقيد الأخبار المانعة، وبمفهومها تقيد المجوزة.

(١ ـ ٦) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ١١ و ٥ و ١٢ و ١٣ و ٩.

وأمّا الطائفة الثالثة: فحيث أنّها غير ظاهرة في الكراهة الاصطلاحيّة، فأمّا أن تحمل على المنع فسبيلها سبيل الطائفة الثانية.

أو يقال: إنّها مجملة لا يستفاد منها أزيد من المرجوحيّة.

وعلى كلّ تقدير، لا دليل على الكراهة في غير مورد المنع، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الثاني فلإجمال الخبر، واحتمال إرادة المنع منه.

هذا كلّه مع قطع النظر عن قصور السند، وإلّا فالطائفتان الثانية والرابعة ضعيفتا السند، وعليه فإن قلنا بظهور الطائفة الثالثة في المنع، وقعت المعارضة بينها وبين الطائفة الأُولى، لعدم إمكان الجمع بالحمل على الكراهة، لدلالة خبر الحسين بن زيد على عدم الكراهة كما لا يخفى، فلابدّ من الرجوع إلى المرجّحات، وهي تقتضي تقديم الأُولى للأشهريّة ولمخالفتها للعامّة، وإن قلنا بأنّها مجملة لا يستفاد منها أزيد من الكراهة، فتقدّم الأُولى للأشهريّة فقط.

لا يقال: إنّ هذه النصوص ـ بعد الجمع بينها ـ تدلّ على جواز النياحة مطلقاً، والنسبة بينها وبين النصوص الدالّة على حرمة الكذب وحرمة الغناء، هي العموم من وجه، فتتساقطان في المجمع، فيرجع إلى أصالة الحل، ولازم ذلك جوازها وإن كان بالباطل.

فإنّه يتوجّه عليه: إنّ هذه النصوص تدلّ على جواز النوح من حيث هو، مع قطع النظر عن العناوين الثانويّة المنطبقة عليه في بعض الموارد.

فتحصّل: أنّ الأظهر هوالجواز مالم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمة كالكذب ونحوه.

وأمّا المورد الثاني: ففيه أيضاً طوائف من النصوص:

الطائفة الأُولى: ما دلّ على جوازه مطلقاً، كخبر أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت»[1].

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٧.

السادسة والعشرون: الولاية من قِبَلِ الجائر، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبَلِهِ محرّمة [١]، لأنَّ الوالي من أعظم الأعوان، ولما تقدّم في رواية

الطائفة الثانية: ما دلّ على المنع كذلك، كخبر عذافر، عنه عليه السلام: «عن كسب النائحة: تستحلّه بضرب إحدى يديها على الأُخرىٰ»[(١)]. أي لا يأخذ الأجر على النياحة، بل على ما يضمّ إليها من الأعمال.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على الجواز إذا كان بالحقّ، كمرسل الفقيه المتقدّم.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الجواز إذا لم يشارط وقبل النائح ما يعطي، كموثّق حنّان، عن الإمام الصادق عليه السلام: «قل لها لا تشارط وتقبل ما أُعطيت»[(٢)].

الطائفة الخامسة: ما دلّ بظاهره على الكراهة، كخبر سماعة، قال: «سألته عن كسب المغنية والنائحة فكرهه»[(٣)].

والحقّ في مقام الجمع أن يقال: ـ بعد طرح خبر عذافر لجهالته، ومرسل الفقيه لإرساله، وحمل كَرهه على إرادة المنع كما تقدّم ـ إنّه يقيد إطلاق الطائفة المجوزة بموثّق حنّان، المفصل بين الاشتراط وعدمه مع قبول ما يعطي، فتكون النتيجة أنّ كسب النائحة جائز إذا لم تشارط وقبلت ما أُعطيت. والله العالم.

حرمة الولاية من قِبَلِ الجائر

١. قوله: (السادسة والعشرون، الولاية من قبل الجائر... محرّمة).

بلا خلاف في ذلك في الجملة، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه بل، لعلّه من

(١ ـ ٣) الوسائل، باب ١٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤ و ٣ و ٨.

ولمّا تقدّم في رواية «تحف العقول» من قوله: «وأمّا وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالي الجائر، وولاية وُلاته، فالعمل لهم، والكسب لهم بجهة الولاية معهم، حرام محرّم معذّب فاعل ذلك على قليل من فعله أو كثير، لأنّ كلّ شيء من جهة المعونة له، معصية كبيرة من الكبائر، وذلك إنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّه، وإحياء الباطل كلّه، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنّة الله وشرائعه، فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم، والكسب معهم إلّا بجهة الضرورة، نظير الضرورة إلى الدم والميتة»، الخبر.

وفي رواية زياد بن أبي سلمة:

«أهون ما يصنع الله عزّ وجلّ بمن تولّى لهم عملاً، أن يضرب عليه سرادق من نار إلى أن يفرغ الله عزّ وجلّ من حساب الخلائق».

الواضحات، لا لخبر *«تحف العقول»*[1] وخبر زياد بن أبي سلمة[2] المذكورين في المتن لضعف سنديهما، بل للنصوص المستفيضة المعتبرة:

كحسن محمّد بن مسلم، قال: «كنّا عند أبي جعفر عليه السلام على باب داره بالمدينة، فنظر إلى الناس يمرّون أفواجاً، فقال لبعض من عنده: حدث بالمدينة أمر؟ فقال: جعلت فداك ولّي المدينة والٍ، فغدا الناس يهنّئونه، فقال: إنّ الرجل ليغدي عليه بالأمر يهني به، وأنّه لباب من أبواب النار»[3]. ونحوه غيره من النصوص الكثيرة، وهذا ممّا لا كلام فيه.

إنّما الكلام في أنّه هل الولاية من قِبَلِ الجائر ـ وهي أخذ المنصب منه ـ بنفسها محرّمة، وإن لم ينضمّ إليها أعمالها ؟ أم تختصّ الحرمة بالقيام بأعمالها ؟

---

(١) الوسائل، باب ١٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.
(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ثمّ إنّ ظاهر الروايات كون الولاية محرّمة بنفسها، مع قطع النظر عن ترتّب معصية عليه من ظلم الغير، مع أنّ الولاية عن الجائر لاتنفكّ عن المعصية، وربما كان في بعض الأخبار إشارة إلى كونه من جهة الحرام الخارجي.

ففي صحيحة داود بن زربي، قال:

«أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام، قال: كنت بالكوفة فقدم أبو عبدالله عليه السلام الحيرة فأتيته فقلت له: جعلت فداك لو كلّمت داود بن علي أو بعض هؤلاء، فأدخل في بعض هذه الولايات، فقال: ما كنت لأفعل؛ فانصرفت إلى منزلي فتفكّرت ما أحسبه أنّه منعني إلّا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لآتينّه وأعطينّه الطلاق والعتاق والأيمان المغلظة أن لا أجورنّ على أحد، ولا أظلمنّ ولأعدلنّ، قال: فأتيته، فقلت جعلت فداك إنّي فكرت في إبائك عليَّ، وظننت إنّما منعتني مخافة أن أظلم أو أجور، وأنّ كلّ امرأة لي طالق، وكلّ مملوك لي حرّ، وعليَّ أن ظلمت أحداً أو جُرت على أحد، بل إن لم أعدل، قال: فكيف ؟ قلت: فأعدتُ عليه الأيمان فنظر إلى السماء، وقال: تنال هذه السماء أيسر عليك من ذلك»، بناءً على أنّ المشار إليه هو العدل وترك الظلم، ويحتمل أن يكون هو الترخّص في الدخول.

ثمّ إنّه يسوّغ الولاية المذكورة أمران:

وعلى الثاني: فهل المحرّم هو مطلق أعمالها، أو أنّ المحرّم خصوص أعمالها المحرّمة؟ وجوه:

أظهرها الأوّل، وذلك لظهور جملة من نصوص الباب في ذلك، وهي النصوص الناهية عن الولاية، والمتضمّنة للوعيد عليها[1].

ولأنّ الوالي من أعظم الأعوان لهم، وقد تقدّم أنّ صيرورة الشخص من أعوان الظالم من المحرّمات.

---

(١) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به.

وقد استدلّ المحقّق الإيروانيرحمه الله**:** لعدم كونها بنفسها من المحرّمات:

بأنّ منصرف تلك الأدلّة حرمة الولاية، بمعنى القيام بأعمالها، لا مجرّد أخذ المنصب.

وبأن أخذ المنصب لو كان حراماً في ذاته، لما جاز ذلك لأجل غاية مستحبّة، وقد ادّعى الشيخ رحمه الله تطابق الأدلّة على جوازه لأجل هذه الغاية.

وبالتعليل في خبر *«تحف العقول»* لحرمتها: (بأنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّه، وإحياء الباطل كلّه، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء، وهدم المساجد، وتبديل سنّة الله وشرائعه)[1].

وبخبر زياد بن أبي سلمة عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «يا زياد لأن أسقط من حالق فاتقطع قطعة قطعة أحبُّ إليَّ من أن أتولّى لأحدٍ منهم عملاً، أو أطأ بساط رجل منهم، إلّا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: إلّا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فكّ أسره، أو قضاء دينه»[2].

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا منشأ لدعوى الانصراف سوى الغلبة، وهي لا توجب الانصراف المقيد للإطلاق.

وأمّا الثاني: فلأنّه اجتهاد في مقابل النصّ.

وأمّا الثالث: فلضعف سنده كما تقدّم.

وأمّا الرابع: فلأنّه ضعيف السند لحسين بن الحسن الهاشمي، مع أنّه يدلّ على أنّ التولّي حرام إلّا للأُمور الثلاثة المذكورة فيه، وظاهر ذلك هو حرمة نفس الولاية في غير تلك الموارد.

وقد استدلّ للقول الأخير: بالتعليل في خبر *«تحف العقول»*.

وبحسن داود بن زربي، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ: «تناول السماء أيسر عليك من ذلك»[3]. مشيراً إلى القيام بالعدل.

---

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

(٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٩.

(٣) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

أحدهما: القيام بمصالح العباد [١]**، بلا خلاف على الظاهر المصرّح به في المحكي عن بعض، حيث قال: (إنّ تقلّد الأمر من قِبَلِ الجائر جائز، إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ لمستحقّه بالإجماع** [٢] **والسنّة الصحيحة وقوله تعالى: ﴿...اجْعَلْنِي عَلى خَزٰائِنِ الأَرْضِ...﴾** [٣].

ولكن يرد على الأوّل: ما تقدّم.

وعلى الثاني: أنّه يحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى الترخيص في الدخول، مع أنّه لو كان المشار إليه هو العدل، أمكن أن يقال بعدم دلالته على جواز الولاية نفسها، إذ الظاهر أنّ السائل من العامّة كما يظهر من حلفه بالطلاق والعتاق، وعليه، فلم يكن له محيص من التخلّص إلّا بذلك.

فتحصّل: أنّ الأظهر هو حرمة الولاية من حيث هي، ولو انضمّ إليها عمل محرّم يعاقب بعقابين، ولو لم يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة يعاقب بعقاب واحد.

أخذ الولاية للقيام بمصالح العباد

١. قوله: (أحدهما القيام بمصالح العباد).

يجوز أخذ الولاية وتصدّيها في موردين:

أحدهما: القيام بمصالح العباد.

وقد استدلّ لجوازه بوجوه:

٢. **الأوّل:** الإجماع.

وفيه: أنّه لمعلوميّة مدرك المجمعين، لا يكون ذلك إجماعاً تعبّدياً.

٣. **الوجه الثاني:** قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: **﴿اجعَلْنِي عَلى خَزٰائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾** [(١)].

وأورد عليه المحقّق الإيرواني رحمه الله **والأُستاذ الأعظم:** بأنّ يوسف كان مستحقّاً للسلطنة، فاقتصاره على المرتبة التي دونها لا يوجب كونه والياً من قِبَل الجائر.

---

(١) يوسف: ٥٦.

ويدلّ عليه ـ قبل الإجماع ـ أنّ الولاية إن كانت محرّمة لذاتها، كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفاسد، التي هي أهمّ من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر [1]، وإن كانت لا ستلزمها الظلم على الغير، فالمفروض عدم تحقّقه هنا،

وفيه: أنّ المحرم هو الولاية من قبل الجائر، وتقلّد هذا المنصب منه، سواءً كان الوالي مستحقّاً لذلك المنصب أم لم يكن.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنّه وردت[1] روايات أنّ قبول يوسف للولاية كان عن كُرهٍ، مع أنّه كان سبباً لحفظ النفوس من الموت بالقحط والغلاء، ولا شبهة في الجواز في هذا المورد.

وبما ذكرناه ظهر أنّه لا يمكن الاستدلال له بقبول علي بن موسى الرضا عليه السلام ولاية العهد، فإنّه كان عن كُره كما نطقت به النصوص[2].

١. **الوجه الثالث:** ما في المتن من أنّ الولاية إن كانت محرّمة لذاتها، جاز ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفاسد التي هي أهمّ من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر.

وأورد عليه: بأنّه إن كان المراد من المصالح ما كان من قبيل حفظ النفوس، فالمدّعى أعمّ من ذلك، وإن كان المراد المصالح غير اللزوميّة، فلا شبهة في أنّ مجرّد ذلك لا يقاوم الجهة المحرّمة.

وذكر المحقّق الإيرواني رحمه الله: في تأييد ما ذكره المصنّف رحمه الله ما يكون جواباً عن ذلك، وهو: (أنّه يجوز أن يحصل التوازن والتكاسر بين الملاكات، ثمّ المتخلف من ملاك الحكم الإلزامي لم يكن إلّا اليسير غير المقتضي للإلزام.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما مرّ في مبحث الغناء، من أنّ مورد انطباق عنوانين أحدهما محرّم والآخر مستحبّ على شيء، لا يكون من موارد تزاحم الملاكات، بل من باب التنافي بين الحكمين. فراجع، وقد اعترف المصنّف رحمه الله في ذلك المبحث بأنّ أدلّة

(١ و ٢) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به.

ويدلّ عليه النبوي الذي رواه الصدوق في حديث المناهي، قال: «من تولّى عرافة قوم أتىٰ به يوم القيامة ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمرالله تعالى أطلقه الله، وإن كان ظالماً يهوى به في نار جهنّم وبئس المصير».

وعن «عقاب الأعمال»: «ومن تولّى عرافة قوم ولم يحسن فيهم، حُبس على شفير جهنّم بكلّ يوم ألف سنة، وحشر ويداه مغلولتان إلى عنقه، فإن قام فيهم بأمر الله أطلقه الله، وإن كان ظالماً هوى به في نار جهنّم سبعين خريفاً».

الأحكام الإلزاميّة لا تزاحم بأدلّة الأحكام الترخيصيّة ـ أنّ المقام من موارد تزاحم الحكمين، حيث أنّ المحرّم هو أخذ المنصب والتولّي من قبل الجائر، والمستحبّ هو قضاء حوائج المؤمنين مثلاً، والمفروض عدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين، فلابدّ من سقوط أحدهما، ولا شبهة أنّ الساقط في هذا المقام هو الحكم الاستحبابي لا التحريمي، كما حقّق في محلّه.

الوجه الرابع: النصوص الكثيرة وقد ذكر المصنّف رحمه الله جملة منها في المكاسب، والبقية مذكورة في كتب الأحاديث كالوسائل.

وتلك النصوص على طوائف:

منها: ما دلّ على أنّ الوالي والعريف إذا ظلم يعاقب في جهنّم، وإذا قام بمصالح العباد يعاقب في خارج جهنم كالنبوي[1].

ونحوه ما عن *«عقاب الأعمال»*[2]، وهما الخبران في المتن.

وهذه الطائفة تدلّ على خلاف المطلوب.

ومنها: ما دلّ على رجحان فعل الوالي من قضاء حاجة المؤمن ونحوه، غير المتضمّن لجواز الولاية، ولا لعدم الوعيد عليها، وهي متعدّدة وهذه الطائفة غريبة عن المقام، إذ لا ينكر أحد رجحان تلك الأعمال، كانت الولاية محرّمة أم لا.

ومنها: ما تضمّن أنّ الإحسان بالإخوان كفّارة لما تصدّاه: كمرسل الصدوق، قال

(١ ـ ٢) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦ و ٧.

ولا يخفى أنّ العريف ـ سيّما في ذلك الزمان ـ لا يكون إلّا من قِبَل الجائر.

وصحيحة زيد الشحّام المحكية عن «الأمالي»، عن أبي عبدالله عليه السلام: «من تولّى أمراً من أُمور الناس فعدل فيهم وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أُمور الناس كان حقّاً على الله أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنّة» [١].

ورواية زياد بن أبي سلمة ، عن موسى بن جعفر عليه السلام : «يا زياد لأن أسقط من شاهق فَأَتَقَطَّعُ قطعة قطعة، أحبّ إليَّ من أن أتولّى لهم عملاً، أو أطأ بساط رجل منهم، إلّا لماذا؟ قلت: لا أدري جعلت فداك، قال: إلّا لتفريج كُربة مؤمن أو فكّ أسره أو قضاء دينه» [٢].

الصادق عليه السلام: «كفّارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»[(١)]. وقوله عليه السلام في خبر زياد المتقدّم: «فإن ولّيت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك فواحدة بواحدة»[(٢)]. وهذه الطائفة أيضاً أدلّ على خلاف المطلوب كما لا يخفى.

١. وأمّا صحيح[(٣)] الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن، ـ فمضافاً إلى أنّه كما يلائم جواز الولاية يلائم مع حرمتها، وكون الأُمور المذكورة كفّارة لها ـ لا إطلاق له كي يشمل التولّي من قبل الجائر، ولعلّه مختصّ بالتولّي من قبل السلطان العادل، أو من تولّىٰ بنصب الناس إيّاه.

٢. وأمّا قوله عليه السلام في خبر[(٤)] زياد بن أبي سلمة المذكور في المتن: (إلّا لماذا؟ قلت: لا أدرى... قال: عليه السلام إلّا لتفريج كربة مؤمن) فلا يدلّ عليه، إذ لا ظهور في الاستثناء في رجوعه إلى الجملة الأُولى، بل الظاهر ـ ولا أقلّ من المحتمل ـ رجوعه إلى الجملة الأخيرة، وعليه فلا يدلّ على جواز الولاية ولو في مورد.

فلا يبقىٰ من النصوص إلّا قليل من ما ذكروه، وفيه الكفاية.

(١ ـ ٤) الوسائل، باب ٤٥، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣ و ٩ و ٧ و ٩.

ورواية علي بن يقطين:

«إنّ لله تبارك تعالى مع السلطان أولياء، يدفع بهم عن أوليائه».

قال الصدوق:

وفي خبر آخر: «أُولئك عُتقاء الله من النار».

قال: وقال الصادقعليه السلام: **«كفّارة عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان»** [١].

---

١. كصحيحي [(١)] عليّ بن يقطين، ومرسل [(٢)] الصدوق، المذكورات في المتن.

والإيراد على الصحيح الأوّل :

تارة: بأنّ له تعالى مع السلطان من هو كذلك، لا يلازم أن يكون ذلك والياً من قبله، بل هم عدّة من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس.

وأُخرىٰ: بأنّه لم يشتمل على ما يدلّ على جواز تصدّيهم للولاية، كما عن المحقّق الإيرواني رحمه الله، في غير محلّه.

أمّا الأوّل: فلأنّ الظاهر من هذا الكلام إرادة المنصوبين من قبله، وأمّا الأعيان المختلفون إليه، فهم ليسوا مع السلطان كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فلأنّ التعبير عنهم بـ(أولياء الله) من أقوىَ الأدلّة على جواز تصدّي الولاية. وما دلّ على أنّ القيام بها كفّارة لما تصدّاه ـ كالمرسل، وخبر زياد المتقدّمين ـ لايصلحان للمعارضة مع تلك النصوص لضعف سنديهما.

أمّا خبر زياد فلما تقدّم، وأمّا المرسل فلإرساله.

مضافاً إلى أنّ الظاهر منهما اختصاص ذلك بما إذا كان الدخول في الولاية حراماً ابتداءً، ثمّ تبدّل قصده إلى الإحسان بالإخوان .

فتحصّل: أنّ الولاية من قِبَل الجائر جائزة، إذا كانت للقيام بمصالح العباد.

(١ و ٢) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ـ١ و ٣.

وعن «المقنع»: «سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل يحبّ آل محمّد، وهو في ديوان هؤلاء، فيُقتل تحت رأيتهم؟ قال: يحشِره الله على نيّته»، إلى غير ذلك. وظاهرها [1] إباحة الولاية من حيث هي، مع المواساة والإحسان بالإخوان، فيكون نظير الكذب في الإصلاح .

وربما يظهر من بعضها الاستحباب، وربما يظهر من بعضها أنّ الدخول أوّلاً غير جائز، إلّا أنّ الإحسان إلى الإخوان كفّارة له، كمرسلة الصدوق المتقدّمة.

وفي ذيل رواية زياد بن أبي سلمة المتقدّمة: «وإن ولّيت شيئاً من أعمالهم، فأحسن إلى إخوانك، يكون واحدة بواحدة».

أقسام الولاية من قِبَل الجائر

١. قوله: (وظاهرها إباحة الولاية من حيث هي مع المواساة والإحسان).

أقول: يقع الكلام في أنّ أنّ حكمه الإباحة أو الاستحباب أو الوجوب، على فرض عدم الحرمة ؟

وملخّص الكلام في هذه المسألة يقع:

تارة: فيما تقتضيه القواعد.

وأُخرىٰ: فيما تقتضيه النصوص الخاصّة. وفي كلا المقامين.

تارة: يقع البحث في غير الوجوب، **وأُخرى:** فيه .

فهاهنا مواضع للبحث:

الموضع الأولّ: قد يقال إنّ مقتضى القواعد استحباب الولاية في غير موارد وجوبها، لكونها مقدّمة للمستحبّ، وقد حقّق في محلّه أنّ مقدّمة المستحبّ مستحبّة.

وفيه: أنّ مقدّمة المستحبّ إنّما تتّصف بالاستحباب إذا لم تكن محرّمة.

والأولى أن يقال: إنَّ الولاية الغير المحرّمة :

منها: ما يكون مرجوحة، وهي ولاية من تولّى لهم لنظام معاشه، قاصداً للإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين، ودفع الضرّ عنهم [١]، ففي رواية أبي بصير: «ما من جبّار وإلّا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلّهم حظّاً في الآخرة لصحبة الجبّار».

ومنها: ما يكون مستحبّة، وهي ولاية من لم يقصد بدخوله إلّا الإحسان إلى المؤمنين. فعن «رجال الكشّي» في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «إنَّ لِلّه تعالى في أبواب الظلمة من نوّر الله به البرهان، ومكّن له في البلاد، ليدفع بهم عن أوليائه، ويصلح الله بهم أُمور المسلمين. اليهم ملجاء المؤمنين

الموضع الثاني: في المقام طائفتان من الأخبار:

الطائفة الأُولىٰ: ما يدلّ على كراهة الولاية، وهو خبر[(١)] مهران بن محمّد بن أبي نصر ـ كما في *«الكافي»* ـ أو مهران بن محمّد بن أبي بصير ـ كما في *«التهذيب»* في هامش المخطوط ـ والمذكور في المتن بعنوان خبر أبي بصير.

الطائفة الثانية: ما يدلّ على استحباب الولاية من قِبَل الجائر، كخبر[(٢)] ابن بزيع عن الإمام الرضا عليه السلام المذكور في المتن، وخبر هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ لله مع وُلاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه، أُولئك المؤمنون حقّاً»[(٣)]، ونحوه خبر المفضّل[(٤)]، وصحيح علي بن يقطين المتقدّم.

١. وقد جمع المصنّف رحمه الله بين الطائفتين، بحمل الأولى على من تولّى لهم لنظام معاشه، قاصداً للإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين، ودفع الضرر عنهم، وحمل الثانية على من لم يقصد بدخوله إلّا الإحسان إلى المؤمنين.

وأورد عليه المحقّق الإيرواني رحمه الله: بأنّه جمعٌ تبرّعي استحساني لم يساعده سوى

---

(١) الوسائل، باب ٤٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٤.

(٢) رواه المامقاني عن نسخة قديمة لرجال الكشّي في ترجمة محمّد بن إسماعيل بن بزيع.

(٣ و ٤) المستدرك، باب ٣٩، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥ و ١٦.

من الضرّ، وإليهم مرجع ذوي الحاجة من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعة المؤمنين في دار الظلمة، أُولئك المؤمنون حقّاً، أُولئك أُمناء الله في أرضه، أُولئك نور الله في رعيّته يوم القيامة، ويزهر نورهم لأهل السماوات كما يزهر نور الكواكب الدُّرِّية لأهل الأرض، أُولئك من نورهم يوم القيامة تضئ القيامة، خلقوا والله للجنّة، وخُلقت الجنّة لهم، فهنيئاً لهم. ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه. قال قلت: بماذا جعلت فداك؟ قال: يكون معهم فيسّرنا بإدخال السُّرور على المؤمنين من شيعتنا، فكُن منهم يا محمّد[1].

الاعتبار، بلا شاهد عليه من الأخبار.

وفيه: إنّ ما ذكره رحمه الله جمع عرفيّ، إذ خبر مهران مطلق شامل لما إذا تولّى لخصوص الإحسان، أم له مع نظام معاشه، وخبر ابن بزيع مختصّ بما اذا تولّى لخصوص الإحسان، لقوله عليه السلام في ذيله: (فهنيئاً لهم، ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كلّه، قال: قلت: بماذا جعلني الله فداك؟ قال: يكون معهم فيسّرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا، فكُن معهم يا محمّد)، فبه يقيد إطلاق خبر مهران، فيختصّ بما إذا تولّى لنظام معاشه، مع كون قصده الإحسان إلى الإخوان في خلال ذلك، وعليه فتنقلب النسبة بين خبر مهران واخبار ابن يقطين وهشام والمفضّل، من التباين إلى العموم المطلق، فيقيّد إطلاقها به. فتأمّل. فتكون النتيجة ما ذكره المصنّف رحمه الله.

ولكن يرد عليه: أنّ خبر مهران لا يعتمد عليه لجهالته، وخبرا هشام والمفضل وإن كانا مرسلين، إلّا أنّه يعتمد عليهما في الحكم بالاستحباب مطلقاً لقاعدة التسامح في أدلّة السنن، مضافاً إلى أنّ في صحيح علي بن يقطين كفاية.

والأُستاذ الأعظم ذكر: (أنّ بعض النصوص يدلّ على أنّ الولاية مباحة، وقال: إنّ صحيح الحلبي قال: «سئل ابو عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم، وهو في ديوان هؤلاء، وهو يحبّ آل محمّد صلى الله عليه وآله، ويخرج مع هؤلاء في بعثهم، فيُقتل تحت رايتهم ؟ قال: يبعثه الله على نيّته»[1]. يدلّ على ذلك).

---

(١) الوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها: ما يكون واجبة، وهي ما توقّف الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الواجبان عليه، فإنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به واجب مع القدرة، وربّما يظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً [١].

قال في «النهاية»: (تولّى الأمر من قِبَل السلطان العادل جائز مرغّب فيه، وربما بلغ حدّ الوجوب، لما في ذلك من التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووضع الأشياء مواقعها.

وأمّا سلطان الجور فمتىٰ علم الإنسان أو غلب على ظنّه، أنّه متىٰ تولّى الأمر من قبله، أمكن التوصّل إلى إقامة الحدود، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقسمة الأخماس والصدقات في أربابها وصلة الإخوان، ولا يكون مع ذلك مخلّاً بواجب، ولا فاعلاً لقبيح، فإنّه يستحبّ له أن يتعرّض لتولّي الأمر من قبَله)، انتهى.

وقال في «السرائر»: (وإمّا السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولّى شيئاً من الأُمور مختاراً من قبله، إلّا أن يعلم أو يغلب على ظنّه)، إلى آخر. عبارة النهاية بعينها.

وفي «الشرائع»: (ولو أمن من ذلك ـ أي اعتماد ما يحرم ـ وقدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحبّت).

وفيه: إنّ هذا الصحيح أجنبي عن ما استدلّ به له، فإنّه إنّما يدلّ على أنّ القتل تحت رايتهم إن كان بقصد الدفاع عن بيضة الإسلام لا لتقوية سلطانهم، يُثاب عليه لكونه ناشئاً عن هذه النيّة، أو على أنّ القتل تحت رأيتهم لا يوجب ضعفاً في إيمانه، وإنّه إن كان مؤمناً حُشر مؤمناً ولا ينظر إلى عمله. وعلى كلّ تقدير فهو غريب عن المقام.

فتحصّل: أنّه لا شيء من الولاية الجائزة بمباحة أو مكروهة.

١. وقد نسب إلى المشهور عدم وجوب تصدّي الولاية، وإن توقّف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان عليها، بل في *«الجواهر»*: (لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلّا عن الحلّي في *«السرائر»*).

وقد مرّ أنّ الكلام في ذلك أيضاً يقع في موضعين:

الأوّل: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصّة.

أمّا الموضع الأوّل: فقد استدلّ لعدم الوجوب بوجوه:

قال في «المسالك» ـ بعد أن اعترف أنّ مقتضى ذلك وجوبها ـ ولعلّ وجه عدم الوجوب، كونه بصورة النائب عن الظالم، وعموم النهي عن الدخول معهم، وتسويد الإسم في ديوانهم، فإذا لم يبلغ حدّ المنع، فلا أقلّ من عدم الوجوب، ولا يخفى ما في ظاهره من الضعف كما اعترف به غير واحد، لأنّ الأمر بالمعروف واجب، فإذا لم يبلغ ما ذكره من كونه بصورة النائب إلى آخر ما ذكره حدّ المنع، فلا مانع من الوجوب المُقدَّمي للواجب. ويمكن توجيهه بأنّ نفس الولاية قبيح محرم، لأنّها توجب إعلاء كلمة الباطل، وتقوية شوكته، فإذا عارضها قبيح آخر ـ وهو ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وليس أحدهما أقلّ قبحاً من الآخر، فللمكلّف فعلها تحصيلاً لمصلحة الأمر بالمعروف، وتركها دفعاً لمفسدة تسويد الإسم في ديوانهم، الموجب لإعلاء كلمتهم، وقوّة شوكتهم. نعم، يمكن الحكم باستحباب اختيار أحدهما لمصلحةٍ لم يبلغ حدّ الإلزام، حتّى يجعل أحدهما أقلّ قبحاً ليصير واجباً.

الوجه الأوّل: ما في *«الجواهر»* وهو: (إنّه يعارض ما دلّ على الأمر بالمعروف، وما دل على حرمة الولاية من قِبَل الجائر ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، رفعاً لقيد المنع من الترك، ممّا دلّ على الوجوب والمنع من الفعل ممّا دلّ على الحرمة).

وفيه: إنّ المقام من صُغريات باب التزاحم، لا التعارض المتوقّف على وحدة المتعلّق، إذ متعلّق الحرمة هو تصدي منصب الولاية، ومتعلّق الوجوب هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا ربط لأحدهما بالآخر. غاية الأمر لأجل عدم قدرة المكلّف على امتثالهما، يقع التنافي بينهما، فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، مع أنّه لو سلّم كونه من صُغريات باب التعارض، ما ذكرهﷺ في وجه التخيير من الجمع بين الدليلين، بما أنّه ليس جمعاً عرفيّاً لا يتمّ، بل يتعيّن الرجوع إلى المرجّحات، وحيث أنّ النسبة بين الدليلين عموم من وجه، ودلالة كلّ منهما على حكم المجمع إنّما هي بالإطلاق، فلابدّ من الحكم بالتساقط والرجوع إلى الأُصول ـ فتأمّل ـ فإنّ المختار أخيراً

والحاصل: أنّ جواز الفعل والترك هنا، ليس من باب عدم جريان دليل قبح الولاية، وتخصيص دليله بغير هذه الصورة، بل من باب مزاحمة قبحها بقبح ترك الأمر بالمعروف، فللمكلّف ملاحظة كل منهما والعمل بمقتضاه نظير تزاحم الحقّين في غير هذا المقام، هذا ما أشار إليه الشهيد بقوله لعموم النهي الخ)[1].

وفي «الكفاية»: (إنّ الوجوب فيما نحن فيه حسن لو ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف مطلقاً غير مشروط بالقدرة، فيجب عليه تحصيلها من باب المقدّمة، وليس بثابت[2]**، وهو ضعيف، لأنّ عدم ثبوت اشتراط الوجوب بالقدرة الحالية العرفيّة، كاف مع إطلاق أدلّة الأمر بالمعروف، السالم عن التقييد بما عدا القدرة العقليّة المفروضة في المقام.**

تعيّن الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة في موارد التعارض بالعموم من وجه مطلقاً.

١. **الوجه الثاني:** ما أفاده الشهيدﷺ وأوضحه المصنّفﷺ من: (أنّه يزاحم ما دلّ على حرمة الولاية، مع ما دلّ على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المتوقّفين عليها، فللمكلّف ملاحظة كلّ منهما، والعمل بمقتضاه، نظير تزاحم الحقّين، فتارةً تكون ناحية الوجوب أهمّ فيؤخذ بها، وأُخرى تكون ناحية الحرمة أهمّ فتُقدّم، وثالثة تتساويان فيكون المكلّف مخيّراً في اختيار أيّهما شاء، وحيث أنّه في المقام لم يحرز أهمّية الوجوب بهذا الحدّ، فلا وجه للحكم بالوجوب).

وفيه: إنّ هذا يتمّ بناءً على عدم تماميّة ما اختاره المحقّق النائيني، وتبعه جمع منهم الأُستاذ الأعظم، من أنّه إذا تزاحم تكليفان، ولم يحرز أهمّية أحدهما، وكانا طوليين، يكون التكليف بالمتقدّم فعليّاً دون المتأخِّر، مستدلّاً عليه بأن سقوط كلّ من التكليفين المتزاحمين بناءً على كون التخيير بين المتزاحمين عقليّاً، لا يكون إلّا بامتثال الآخر، وبما أنّ امتثال التكليف بالمتأخّر متأخّر خارجاً لتأخّر متعلّقه على الفرض، فلا يكون للتكليف بالمتقدّم مسقط في عرضه، فيتعيّن امتثاله على المكلّف بحكم العقل، وإلّا ففي صورة عدم إحراز أهمّية الوجوب، يتعيّن البناء على حرمة الولاية وعدم جوازها، فضلاً عن الوجوب.

٢. **الوجه الثالث:** ما أشار إليه المحقّق السبزواري صاحب *«الكفاية»*، وحاصله:

نعم، ربما يتوهّم انصراف الإطلاقات الواردة إلى القدرة العرفيّة الغير المحقّقة في المقام، لكنّه تشكيك ابتدائي لا يضرّ بالإطلاقات. وأضعف منه ما ذكره بعض بعد الاعتراض على ما في «المسالك» بقوله: (ولا يخفى ما فيه)، قال: ويمكن توجيه عدم الوجوب بتعارض ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف، وما دلّ على حرمة الولاية عن الجائر، بناءً على حرمتها في ذاتها، والنسبة عموم من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز، رفعاً لقيد المنع من الترك من أدلّة الوجوب، وقيد المنع من الفعل من أدلّة الحرمة. وأمّا الاستحباب فيستفاد حينئذ من ظهور الترغيب فيه في خبر محمّد بن إسماعيل وغيره، الذي هو أيضاً شاهد للجمع، خصوصاً بعد الاعتضاد بفتوى المشهور، وبذلك يرتفع إشكال عدم معقوليّة الجواز بالمعنى الأخصّ في مقدّمة الواجب، ضرورة ارتفاع الوجوب للمعارضة، إذ عدم المعقوليّة مسلّم فيما لم يعارض فيه مقتضى الوجوب) انتهى.

وفيه: إنّ الحكم في التعارض بالعموم من وجه، هو التوقّف والرجوع إلى الأُصول لا التخيير كما قرّر في محلّه، ومقتضاها إباحة الولاية للأصل ووجوب الأمر بالمعروف

(إنّ دليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقيّد بالقدرة الشرعيّة، ودليل حرمة الولاية مطلق من هذه الجهة، وقد حقّق في محلّه أنّه إذا تزاحم تكليفان: أحدهما مشروط بالقدرة شرعاً دون الآخر، يُقدَّم المشروط بالقدرة عقلاً على المشروط بالقدرة شرعاً. إذ ملاك الحكم غير المشروط بالقدرة شرعاً تامّ لا قصور فيه، ولا مانع عن جعل الحكم على طبقه، فيكون حكمه فعليّاً وموجباً لعجز المكلّف عن امتثال التكليف الآخر، ومانعاً عن تحقّق ملاكه المتوقّف على القدرة عليه على الفرض.

وهذا بخلاف المشروط بالقدرة شرعاً، إذ جعله يتوقّف على تماميّة ملاكه، وهي تتوقّف على عدم فعليّة الحكم الآخر، فلو استند عدم فعليّته إلى فعليّة الحكم المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور).

وهذا الوجه هو الذي أشار إليه في محكي *«الكفاية»*، وهو حسن إن ثبت كون وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشروطاً بالقدرة شرعاً، وإلاّ فيكفي في نفي اعتبارها إطلاق الأدلّة، وحيث أنّه لا دليل عليه، والانصراف لو كان فإنّما هو بدوي يزول بأدنى التفات، فالصحيح عدم تماميّة هذا الوجه.

لاستقلال العقل به كما ثبت في بابه، ثمّ على تقدير الحكم بالتخيير، فالتخيير الذي يُصار إليه عند تعارض الوجوب والتحريم، هو التخيير الظاهري، وهو الأخذ بأحدهما بالتزام الفعل أو الترك، لا التخيير الواقعي. ثمّ المتعارضان بالعموم من وجه لا يمكن إلغاء ظاهر كلّ منهما مطلقاً، بل بالنسبة إلى مادّة الاجتماع، لوجوب ابقائهما على ظاهرهما في مادّتي الافتراق، فيلزمك استعمال كلّ من الأمر والنهي في أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن الولاية في الإلزام والإباحة [١].

الموضع الثاني: في حكم الولاية التي توقف عليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب النصوص الخاصّة.

الظاهر أنّها تقتضي الحكم بالوجوب، إذ بعد تخصيص أدلّة حرمة الولاية بالنصوص المتقدّمة، الدالّة على جواز الولاية للقيام بمصالح المسلمين، الشاملة للمقام، إمّا لكون ذلك من تلك المصالح أو بالفحوىٰ، لا معارض ولا مزاحم لما دلّ على وجوب المقدّمة، فلا مانع من اتّصافها به.

ودعوى: أنّ تلك النصوص المتضمّنة لاستحباب الولاية، كما تخصّص دليل حرمة الولاية، كذلك تخصّص أدلّة الأمر بالمعروف، لعدم تعقّل وجوب الأمر بالمعروف مع استحباب مقدّمته.

مندفعة: لا بما في المتن من أنّ دليل استحباب الشيء الذي قد يكون مقدّمة لواجب لا يعارض أدلّة وجوب ذلك الواجب، إذ استحباب الشيء في ذاته، لا ينافي وجوبه بالغير؛ حيث يرد عليه أنّ تلك النصوص متضمّنة للاستحباب المقدّمي، لا الذاتي، وما ذكره رحمه الله يتمّ في الثاني.

بل لأنّ تلك النصوص إنّما تدلّ على مطلق الرجحان، فيحكم في المقام بالوجوب، لأجل وجوب ذي المقدمة.

فتحصّل: أنّ الأقوىٰ وجوب الولاية، فيما إذا كان هناك معروف متروك، أو منكر معمول، يجب فعلاً الأمر بالأوّل والنهى عن الثاني.

١. قوله: (فيلزمك استعمال كلّ من الأمر والنهي في أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن الولاية).

وفيه: إنّ الالتزام بالإباحة، ليس لأجل استعمال الأمر والنهي فيها، حتّى يورد

ثمّ دليل الاستحباب أخصّ لا محالة من أدلّة التحريم، فيخصّص به، فلا ينظر بعد ذلك في أدلّة التحريم، بل لابدّ بعد ذلك من ملاحظة النسبة بينه وبين أدلّة وجوب الأمر بالمعروف، ومن المعلوم المقرّر في غير مقام أنّ دليل استحباب الشيء ـ الذي قد يكون مقدّمة لواجب ـ لا يعارض أدلّة وجوب ذلك الواجب، فلا وجه لجعله شاهداً على الخروج عن مقتضاها، لأنَّ دليل الاستحباب مسوق لبيان حكم الشيء في نفسه، مع قطع النظر عن الملزمات العرضيّة، كصيرورته مقدّمة لواجب أو مأموراً به، لمن يجب إطاعته أو منذوراً وشبهه، فالأحسن [١] في توجيه كلام من عبّر بالجواز ـ مع التمكّن من الأمر بالمعروف ـ إرادة الجواز بالمعنى الأعمّ، وأمّا من عبّر بالاستحباب، فظاهره إرادة الاستحباب العيني الذي لا ينافي الوجوب الكفائي، نظير قولهم: (يستحبّ تولّي القضاء لمن يثق من نفسه) مع أنّه واجب كفائي لأجل الأمر بالمعروف الواجب كفاية، أو يقال: [٢] إنَّ مورد كلامهم ما إذا لم يكن هنا معروف متروك يجب فعلاً الأمر به، أو منكر مفعول يجب النهي عنه كذلك، بل يعلم بحسب العادة تحقّق مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بعد ذلك، ومن المعلوم أنّه لا يجب تحصيل مقدّمتهما قبل تحقّق موردهما، خصوصاً مع عدم العلم بزمان تحقّقه. وكيف كان، فلا إشكال في وجوب تحصيل الولاية إذا كان هناك معروف متروك أو منكر مركوب يجب فعلاً الأمر بالأوّل والنهي عن الثاني.

عليه بأنّه مستلزم لاستعمال اللّفظ في أكثر من معنى، بل من جهة سقوط الأمر والنهي عن المجمع، فيحكم بالإباحة للأصل.

١. قوله: (فالأحسن في توجيه كلام من عبّر بالجواز).

أقول: هذا التوجيه لا يلائم مع كلماتهم، لما ترى أنّهم يفصّلون بين الولاية من قبل العادل التي هي مقدّمة للأمر بالمعروف، وبين الولاية من قبل الجائر إذا وقعت مقدّمة لذلك، وحكموا في الأولى بالوجوب، وفي الثانية بعدمه.

٢. وبه ظهر ما في توجيه الثاني للقول بعدم الوجوب.

مع أنّه يرد عليه: أنّ لازم الوجه الثاني عدم الاستحباب، إذ الاستحباب المتوهّم ثبوته على هذا، ليس إلّا الاستحباب التهيّؤي الذي لا دليل عليه في المقام.

الثاني ممّا يسوّغ الولاية: الإكراه عليه بالتوعيد على تركها [١] من الجائر، بما يوجب ضرراً بدنيّاً أو ماليّاً عليه أو على من يتعلّق به، بحيث يعدّ الإضرار به إضراراً به، ويكون تحمّل الضرر عليه شاقّاً على النفس، كالأب والولد ومن جرى مجراهما، وهذا ممّا لا إشكال في تسويغه ارتكاب الولاية المحرّمة في نفسها، لعموم قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاة﴾ [٢] في الاستثناء عن عموم ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾، والنبوي: «رُفِعَ عن أمّتي ما اُكرهوا عليه»، وقولهم عليهم السلام: «التقيّة في كلّ ضرورة، وما من شيء إلّا وقد أحلّه الله لمن اضطرّ إليه»، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى كثرة من العمومات، وما يختصّ بالمقام، وينبغي التنبيه على اُمور:

قبول الولاية عن كُرهٍ

١. قوله: (الثاني ممّا يسوغ الولاية: الإكراه عليها بالتوعيد على تركها).

أقول: لا خلاف ولا إشكال في جواز الولاية إذا اُكره عليها، وتوعّد على تركها بما يشقّ على المكره تحمّله، سواء كان ضرراً ماليّاً أم عِرضيّاً، وسواء تعلّق بنفسه أم بمن يعدّ الإضرار به إضراراً به.

ويشهد له: عموم أدلّة التقيّة[(١)]، وعموم ما دلّ على رفع ما استكره عليه[(٢)]، وحديث نفي الضرر[(٣)]، إذ حرمة الولاية ضرر على الشخص في الفرض، فهي مرفوعة به.

٢. وأمّا الآية الشريفة ﴿إِلَّآ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاة﴾[(٤)] فهي غريبة عن المقام، لكونها استثناء عن عموم ما دلّ على حرمة مودّة الكفّار.

وكذلك لا يصحّ الاستدلال بحديث نفي الإضطرار، إذ الإضطرار غير الإكراه، وهو لا يصدق بمعناه اللّغوي في أغلب موارد الإكراه على الولاية.

---

(١) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما.(٢) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.
(٣) الوسائل، باب ١٢، من أبواب إحياء الموات.(٤) سورة آل عمران، آية: ٢٩.

الأوّل: أنّه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرّمات الأُخر، وما يتّفق في خلالها ممّا يصدر الأمر به من السلطان الجائر، ما عدا إراقة الدم، إذا لم يمكن التفصّي عنه، ولا إشكال في ذلك، إنّما الإشكال في أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير [1] من نهب الأموال وهتك الأعراض، وغير ذلك من العظائم، هل تباح كلّ ذلك بالإكراه، ولو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه، كما إذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لا يليق به، فهل يباح بذلك أعراض الناس وأموالهم، ولو بلغت ما بلغت كثرة وعظمة، أم لابدّ من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما ؟ وجهان: من إطلاق الإكراه، وأنّ الضرورات تُبيح المحظورات.

حكم الإضرار بالناس مع الإكراه عليه

١. قوله: (إنّما الإشكال في أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير).

أقول: لا كلام في أنّه كما يباح بالإكراه نفس الولاية المحرّمة، كذلك يباح به ما يلزمها من المحرّمات الأُخر، وما يتّفق ممّا يصدر الأمر به من السلطان الجائر عدا إراقة الدم.

إنّما الإشكال في أنّ ما يرجع إلى الإضرار بالغير، من نهب الأموال وهتك الأعراض وما شاكل، هل يُباح بالإكراه، وإن كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه، أم لابدّ من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما؟

وفي المسألة وجوه وأقوال أربعة:

الأوّل: ما اختاره المصنّف رحمه الله، وهو ارتفاع حرمة الإضرار بالغير بالإكراه مطلقاً، ولو كان الضرر المتوعّد به على ترك المكره عليه أقلّ بمراتب من الضرر المكره عليه.

الثاني: عدم ارتفاع حرمته كذلك.

الثالثة: التفصيل بين ما إذا كان الضرر الذي توعد به أعظم أو مساوياً، فترتفع الحرمة، وبين ما اذا كان أقلّ فلا ترتفع.

الرابع: ما اختاره الأُستاذ الأعظم، وهو التفصيل بين ما إذا كان الضرر الذي توعّده

ومن أنّ المستفاد من أدلّة الإكراه تشريعه لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر بالإضرار بالغير، ولو كان ضرر الغير أدون فضلاً عن أن يكون أعظم. وإن شئت قلت: إنّ حديث رفع الإكراه ورفع الإضطرار مسوق للإمتنان على جنس الأمة، ولا حسن في الإمتنان على بعضهم بترخيصه في الإضرار بالبعض الآخر، فإذا توقّف دفع الضرر عن نفسه على الإضرار بالغير لم يجز، ووجب تحمّل الضرر هذا، ولكنّ الأقوىٰ هو الأوّل [١]؛ لعموم دليل نفي الإكراه لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير ما لم يبلغ الدم، وعموم نفي الحَرَج، فإنّ إلزام الغير تحمّل الضرر، وترك ما أُكره عليه حرج، وقوله صلّى الله عليه وآله: «إنّما جعلت التقيّة لتحقن به الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة». حيث أنّه دلّ على أنّ حدّ التقيّة بلوغ الدم فتشرع لما عداه.

المكره (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه، كما إذا أكرهه الجائر على نهب مال غيره وجلبه إليه، وإلّا فيحمل أموال نفسه إليه، فلا ترتفع الحرمة، وبين ما إذا كان ذلك الضرر أمراً محرّماً، كما إذا أكرهه على أن يُلجئ شخصاً آخر إلى فعل محرّم كالزنا، وإلّا أجبره على ارتكابه بنفسه، فتقع المزاحمة ويرجع إلى قواعد باب التزاحم.

وقد استدلّ المصنّف رحمه الله لما اختاره بوجوه:

١. **الأوّل:** عموم دليل نفي الإكراه[(١)] لجميع المحرّمات حتّى الإضرار بالغير، ما لم يبلغ الدم.

وفيه: أنّ الحديث كغيره ممّا دلّ على نفي الإكراه، مسوق في مقام الإمتنان على الأُمّة، والحكم بجواز الإضرار مناف للإمتنان بالإضافة إلى ذلك الغير، وإن كان موافقاً للإمتنان بالإضافة إلى المكرَه، فلا يكون مشمولاً للحديث.

٢. **الوجه الثاني:** عموم نفي الحَرَج، فإنّ إلزام الغير بتحمّل الضرر، وترك ما أكره عليه حرج.

وفيه أوّلاً: إنّ الحرج المنفي في الشريعة، هي المشقّة التي لا تتحمّل عادةً، وبديهى أنَّ الوقوع في الضرر لا يستلزم ذلك مطلقاً، فلا يصحّ التمسّك لجواز الإضرار بدليل نفي الحرج بقول مطلق.

---

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

وأمّا ما ذكره من استفادة كون نفي الإكراه لدفع الضرر فهو مُسلّم، بمعنى دفع توجّه الضرر وحدوث مقتضيه، لا بمعنى دفع الضرر المتوجّه بعد حصول مقتضيه.

بيان ذلك: أنّه إذا توجّه الضرر إلى شخص ـ بمعنى حصول مقتضيه ـ فدفعه عنه بالإضرار بغيره غير لازم، بل غير جائز في الجملة، فإذا توجّه ضرر على المكلّف بإجباره على مال، وفرض أنّ نهب مال الغير دافع له، فلا يجوز للمجبور نهب مال غيره لدفع الضرر عن نفسه، وكذلك إذا أُكره على نهب مال غيره، فلا يجب تحمّل الضرر بترك النهب لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير.

وتوهّم: أنّه كما يسوغ النهب الثاني لكونه مكرهاً عليه فيرتفع حرمته، كذلك يسوغ في الأوّل لكونه مضطرّاً إليه، أَلاٰ ترىٰ أنّه لو توقّف دفع الضرر على محرّم آخر غير الإضرار بالغير، كالإفطار في شهر رمضان أو ترك الصلاة أو غيرهما، ساغ له ذلك المحرم.

وثانياً: إنّ دليل نفي الحرج يعارض ما دلّ على نفي الضرر، الدالّ على عدم جواز الإضرار بالغير من جهة تضرّره، والنسبة عموم من وجه، اللهم إلّا أن يقال: إنَّ دليل نفي الضرر لا يشمل المقام، للعلم الإجمالي بجعل حكم ضرري في المقام من الإباحة أو التحريم، إذ كلّ منهما يوجب ضرراً على شخص، فيبقىٰ دليل نفي الحرج بلا معارض، فالعمدة هي الإيراد الأوّل.

الوجه الثالث: النصوص[1] المتضمّنة أنّه: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»، حيث أنّها تدلّ على أنّ حدّ التقيّة بلوغ الدم، فتشرع لما عداه.

وفيه: إنّه إن أُريد بهذه الجملة أنّه كلّما سوّغت التقيّة لحفظ شيء إذا بلغته التقيّة، فلا تقيّة، فهي على خلاف المطلوب أدلّ، إذ التقيّة انما شرعت لحفظ الأعراض والأموال أيضاً، ولازم ذلك أن لا يُشرّع هتك عرض الغير ونهب ماله بالتقيّة، وإن أُريد بها أنّ التقيّة إنّما شرِّعت لخصوص حفظ الأنفس، فلازمه عدم شمول نصوص التقيّة في غير مورد كون الضرر المتوعّد به هو قتل النفس، مع أنّه لا ريب في شمولها لغير ذلك المورد، فلا مناص عن التصرّف في كلمة (إنَّما).

---

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الامر والنهي وما يناسبهما.

وبعبارة أُخرىٰ: الإضرار بالغير من المحرّمات، فكما يرتفع حرمته بالإكراه، كذلك يرتفع بالإضطرار،لأنّ نسبةالرفع إلى ما أكرهوا عليه وما اضطرّوا إليه علىحدّ سواء[١].

مدفوع: بالفرق بين المثالين في الصغرىٰ بعد اشتراكهما في الكبرى المتقدّمة، وهي أنّ الضرر المتوجّه إلى شخص لا يجب دفعه بالإضرار بغيره، بأنّ الضرر في الأوّل متوجّه إلى نفس الشخص، فدفعه عن نفسه بالإضرار بالغير، غير جائز، وعموم (رفع ما اضطرّوا إليه) لا يشمل الإضرار بالغير المضطرّ إليه، لأنّه مسوق للإمتنان على الأُمّة، فترخيص بعضهم في الإضرار بالآخر لدفع الضرر عن نفسه، وصرف الضرر إلى غيره منافٍ للإمتنان، بل يشبه الترجيح بلا مرجّح، فعموم (ما اضطرّوا إليه) في حديث الرفع مختصّ بغير الإضرار بالغير من المحرّمات.

وأمّا الثاني: فالضرر فيه أوّلاً وبالذات متوجّه إلى الغير بحسب إلزام المكرِه[٢] (بالكسر)وإرادته الحتمية والمكرَه (بالفتح) وإن كان مباشراً، إلّا أنّه ضعيف لاينسب

اللّهمّ أن يقال: إنَّ المراد بها أنّه إنّما قرّرت التقيّة، لئلّا تصل الأُمور إلى حدّ إراقة الدم، وإن كان في أوّل الحال يجوز التقيّة لغيرها.

وبعبارة أُخرى: الهدف من تشريع التقيّة حفظ النفس، فلا تنافي جوازه التقيّة لغيره أيضاً كحفظ المال أو العرض، وعلى ذلك فهي مسوقة لبيان عدم جواز التقيّة في تلف النفس، لا لجوازها في غير ذلك المورد كي يستفاد منها جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه.

الوجه الرابع: ما يكون مركّباً من صغرىً، وكبرىً.

١. **أمّا الأُولىٰ:** فهي أنّ في مورد الإكراه الضرر متوجّه إلى الغير ابتداءً، بحسب إكراه المكرِه (بالكسر) وإرادته الحتميّة، والمكرَه (بالفتح) وإن كان مباشراً، إلّا أنّه ضعيف لا ينسب إليه توجيه الضرر إلى الغير، حتّى يُقال إنّه أضرّ بالغير كي لا يتضرّر نفسه. نعم، لو تحمّل الضرر ولم يضرّ بالغير، فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً.

٢. **وأمّا الثانية:** فهي أنّ المستفاد من الأدلّة أنّ تشريع نفي الإكراه إنّما هو لدفع الضرر، فلا يجوز دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بالغير، ولا يلزم تحمله لدفعه عن الغير

إليه توجيه الضرر إلى الغير، حتّىٰ يقال إنَّه أضرّ بالغير، لئلّا يتضرّر نفسه. نعم، لو تحمّل الضرر ولم يضرّ بالغير، فقد صرف الضرر عن الغير إلى نفسه عرفاً، لكنّ الشارع لم يوجب هذا، والإمتنان بهذا على بعض الأُمّة لا قبح فيه، كما أنّه لو أراد ثالثٌ الإضرار بالغير، لم يجب على الغير تحمّل الضرر، وصرفه عنه إلى نفسه. هذا كلّه مع أنّ أدلّة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين، [1] **فإنّه لا حرج في أنّ لا يرخّص الشارع دفع الضرر عن أحد بالإضرار بغيره، بخلاف ما لو ألزم الشارع الإضرارَ على نفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير، فإنّه حرج قطعاً.**

لأنّ ذلك مناف للإمتنان، فتكون النتيجة عدم وجوب تحمّل الضرر في المقام لدفع الضرر عن الغير.

وفي الصُغرىٰ نظر: لأنَّ الإكراه لا يوجب سلب اختيار المكرَه (بالفتح) وصيرورته كالآلة، بل هو بعد على كونه مختاراً فيه، وفعله الجزء الأخير من العلّة، ولولاه لما تحقّق الإضرار بالغير، وعليه فهو يضرّ بالغير اختياراً دفعاً للضرر عن نفسه.

وإن شئت قلت: إنَّ الإكراه إنّما يوجب تخيير المكرَه بين الإضرار بالغير وبين تحمّل الضرر على فرض العدم، فلا يكون مِنْ توجّه الضرر إلى الغير ابتداءً، نظير ما إذا توجّه سيل إلى داره، الذي لا كلام في عدم وجوب صرفه إلى نفسه.

١. **هذا هو الوجه الخامس:** وهو أنّ في إلزام الشارع الإضرار على نفسه لدفع الضرر المتوجّه إلى الغير، حرجاً قطعاً، وهذا بخلاف ما إذا كان الضرر متوجّهاً إليه ابتداءً، ولا حرج في تحمّله، وعدم الإضرار بغيره دفعاً له، فيرتفع بأدلّة نفي الحرج.

وفيه: ما تقدّم من أنّ مطلق تحمّل الضرر لا يكون حرجيّاً.

واستدلّ للقول الثاني: بإطلاق أدلّة حرمة الإضرار بالغير، بعد عدم شمول أدلّة نفي الإكراه والحرج والضرر للمقام كما تقدّم، ويؤيّده أنّه لو عمّت جملة نفي الإكراه من الحديث للمقام، لعمّت جملة نفي الإضطرار لوحدة السياق، وتلك الجملة لا تعمّ كما صرّح به الشيخ رحمه الله، ولم يجوز أحد الإضرار بالغير في صورة الإضطرار، فكذلك هذه الجملة.

الثاني: إنَّ الإكراه يتحقّق بالتوعّد بالضرر على ترك المكرَه عليه، ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله، ممّن يكون ضرره راجعاً إلى تضرّره وتألّمه، وأمّا إذا لم يترتّب على ترك المكرَه عليه إلّا الضرر على بعض المؤمنين [1]، ممّن يعدّ أجنبيّاً من المكرَه (بالفتح)، فالظاهر أنّه لا يعدّ ذلك إكراهاً عرفاً، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما أمر به. وبما ذكرنا من اختصاص الإكراه بصورة خوف لحوق الضرر بالمكرَه نفسه، أو بمن يجري مجراه كالأب والولد، صرّح في «الشرائع» و«التحرير» و«الروضة» وغيرها.

وفيه: أنّ هذاالوجه وإن كان تامّاً في نفسه، إلّا أنّه ربما يزاحم حرمة الإضرار محرم آخر، وهو ما اذا كان الضرر المتوعّد به أمراً محرّماً، وحينئذٍ فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم.

واستدلّ للقول الثالث: بأنّ نسبة جميع الناس إلى الله سبحانه نسبة واحدة، فالكلّ بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجّه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجّه إلى شخص واحد، فلابدّ من ملاحظة أقل الضررين، وعند التساوي يحكم بالتخيير.

وفيه: إنّ هذا وجه اعتبارى استحساني لا يعتمد عليه.

مع أنّه إذا كان الضرر المتوعد به أمراً مباحاً في نفسه، كيف يحكم بالتخيير بين ذلك وبين الأمر المحرم، وهو الإضرار بالغير ؟!

فالأظهر هوالقول الرابع.

قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير

١. قوله: (إذا لم يترتّب على ترك المكره عليه إلّا الضرر على بعض المؤمنين).

إذا كان الضرر المتوعّد به على ترك المكرَه عليه، ممّا يتعلّق بالأجنبي، فهل يعدّ إكراهاً أم لا ؟

أقول: الإكراه تعني الحمل على فعل ما يكرهه المكرَه (بالفتح) مع التوعّد على تركه بما يكرهه، سواءً كان ذلك أمراً متعلّقاً بنفسه أو عشيرته أو الأجنبي، فلو فرض شخص يكره ضرر كلّ مؤمن ـ وإن كان أجنبيّاً عنه بالمرّة ـ يصدق الإكراه بالتوعّد بالضرر

نعم، لو خاف على بعض المؤمنين، جاز له قبول الولاية المحرّمة، بل غيرها من المحرّمات الإلهيّة التي أعظمها التبرّي من أئمّة الدِّين، لقيام الدليل على وجوب مراعاة المؤمنين، وعدم تعريضهم للضرر، مثل ما في «الاحتجاج» عن أميرالمؤمنين عليه السلام، قال:

«ولأن تبرأ منّا ساعة بلسانك وأنت موال لنا بجنانك، لتُبقي على نفسك روحها الذي هو قوامها ومالها الذي به نظامها، وجاهها الذي به تمسكها، وتصون من عرف بذلك من أوليائنا وإخوانك، فانّ ذلك أفضل من أن تتعرّض للهلاك، وتنقطع به عن عملك في الدِّين، وصلاح إخوانك المؤمنين، وإيّاك ثمّ إيّاك أن تترك التقيّة التي أمرتك بها، فإنّك شائط بدمك ودماء إخوانك، مُعرِضٌ بنعمتك ونعمتهم للزوال، مدلّ لهم في أيدي أعداء دين الله، وقد أمرك بإعزازهم، فإنّك إن خالفت وصيتي كان ضررك على إخوانك ونفسك أشدّ من ضرر الناصب لنا الكافر بنا» الحديث.

لكن لا يخفى أنّه لا يباح بهذا النحو من التقيّة الإضرار بالغير، لعدم شمول أدلّة الإكراه لهذا، لما عرفت من عدم تحقّقه مع عدم لحوق ضرر بالمكره، ولا بمن يتعلّق به، وعدم جريان أدلّة نفي الحرج، إذ لا حرج على المأمور، لأنّ المفروض تساوي من أمر بالإضرار به ومن يتضرّر بترك هذا الأمر من حيث النسبة إلى المأمور، مثلاً لو أمر الشخص بنهب مال مؤمن، ولا يترتّب على مخالفة المأمور به إلّا نهب مال مؤمن آخر، فلا حرج حينئذٍ في تحريم نهب مال الأوّل، بل تسويغه لدفع النهب عن الثاني قبيح، بملاحظة ما علم من الرواية المتقدّمة من الغرض في التقيّة، خصوصاً مع كون المال المنهوب للأوّل أعظم بمراتب. فإنّه يشبه بمَن فرّ من المطر إلى الميزاب، بل اللّازم في هذا المقام عدم جواز الإضرار بمؤمن، ولو لدفع الضرر الأعظم من غيره. نعم، إلّا لدفع ضرر النفس في وجه مع ضمان ذلك الضرر.

وبما ذكرنا ظهر أنّ إطلاق جماعة ـ لتسويغ ما عدا الدم من المحرّمات ـ بترتّب ضرر مخالفة المكرَه عليه على نفس المكره وعلى أهله أو على الأجانب من المؤمنين، لا يخلو من بحث، إلّا أن يريدوا الخوف على خصوص نفس بعض المؤمنين، فلا إشكال في تسويغه لما عدا الدم من المحرّمات، إذ لا تعادل نفس المؤمن شيء، فتأمّل.

قال في «القواعد»: (وتحرم الولاية من الجائر، إلّا مع عدم التمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو مع الإكراه بالخوف على النفس أو المال أو الأهل أو على بعض المؤمنين، فيجوز ائتمار ما يأمره إلّا القتل)، انتهى.

ولو أراد بالخوف على بعض المؤمنين الخوف على أنفسهم دون أموالهم وأعراضهم لم يخالف ما ذكرنا، وقد شرح العبارة بذلك بعض الأساطين، فقال: (إلّا مع الإكراه بالخوف على النفس من تلف، أو ضرر في البدن، أو المال المضرّ بالحال من تلف، أو حجب، أو العرض من جهة النفس أو الأهل أو الخوف فيما عدا الوسط على بعض المؤمنين، فيجوز حينئذ ائتمار ما يأمره) انتهى.

ومراده بما عدا الوسط، الخوف على نفس بعض المؤمنين وأهله. وكيف كان، فهنا عنوانان: الإكراه، ودفع الضرر المخوف، عن نفسه وعن غيره من المؤمنين من دون إكراه.

المتعلّق بالأجنبي، ولو فرض أنّه لا يكره الضرر المتعلّق بولده وبنفسه، لما صدق الإكراه، وهذا هو الضابط دون القُرب أو البُعد.

وفي مورد لا يصدق الإكراه، كما إذا كان الشخص ممّن لا يتأثّر بضرر المؤمنين، لو حمله الظالم على قبول الولاية، أو على غيرها ممّا حرّمه الله تعالى غير الإضرار بالغير، وتوعّد على تركه بالإضرار بالمؤمنين، جاز ذلك المحرم بذلك.

لما دلّ من الأدلّة على جواز الولاية لإصلاح أمرالمؤمنين ودفع الضرر عنهم[(١)].

وما دلّ على مشروعيّة التقيّة لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرّات[(٢)]، فإنّه إذا صار المحرّم مباحاً لدفع الضرر عن المؤمنين، مع عدم الإكراه على قبول الولاية، صار مباحاً مع الإكراه عليه بلا فرق كما لا يخفى.

إنّما الكلام في أنّه لو كان المحمول عليه هو الإضرار بالغير، وكان الضرر المتوعّد

---

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به.(٢) الوسائل، باب ٢٤، من أبواب ما يكتسب به.

والأوّل يباح به كلّ محرم [١]، والثاني إن كان متعلّقاً بالنفس، جاز له كلّ محرم حتّى الإضرار المالي بالغير، لكنّ الأقوىٰ استقرار الضمان عليه إذا تحقّق سببه، لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره [٢].

وأمّا الإضرار بالعِرض بالزنا ونحوه [٣]، ففيه تأمّل، ولا يبعد ترجيح النفس عليه، وإن كان متعلّقاً بالمال، فلا يسوغ معه الإضرار بالغير أصلاً، حتّى في اليسير من المال، فإذا توقّف دفع السبع عن فرسه بتعريض حمار غيره للإفتراس لم يجز. وإن كان متعلّقاً بالعِرض، ففي جواز الإضرار بالمال مع الضمان، أو العرض الأخفّ من العرض المدفوع عنه تأمّل. وأمّا الإضرار بالنفس أو العِرض الأعظم، فلا يجوز بلا إشكال، هذا وقد وقع في كلام بعض تفسير الإكراه بما يعمّ لحوق الضرر. قال في «المسالك»: (ضابط الإكراه المسوّغ للولاية، الخوف على النفس أو المال أو العرض عليه أو على بعض المؤمنين) انتهى.

ويمكن أن يريد بالإكراه مطلق المسوّغ للولاية، لكن صار هذا التعبير منه قدس سره منشأ لتخيّل غير واحد أنّ الإكراه المجوّز لجميع المحرّمات هو بهذا المعنى.

به هو ما يرجع إلى الغير، فقد اختار الشيخ قدس سره عدم جواز الإضرار، لإطلاق أدلّة حرمته، بعد فرض عدم شمول أدلّة نفي الإكراه والحرج للمقام.

وهو حسنٌ، بل قد عرفت في التنبيه الأوّل أنّه مع صدق الإكراه أيضاً لا يجوز، لأنَّ رفعه خلاف الإمتنان على الأُمّة.

١. قوله: (والأوّل يباح به كلّ محرم).

قد عرفت أنّه لا يباح به الإضرار بالغير.

٢. قوله: (لعدم الإكراه المانع عن الضمان أو استقراره).

الإكراه أيضاً لا يصلح لرفع الضمان، لورود الحديث في مقام الإمتنان على الأُمّة، ولا امتنان في رفع الضمان على الأُمّة.

٣. قوله: (وأمّا الإضرار بالعرض بالزنا ونحوه ففيه تأمّل).

ملخّص القول في المقام: إنّ المتوعّد به إن كان تلف النفس المحترمة، جاز الإضرار

الثالث: إنّه قد ذكر بعض مشايخنا المعاصرين، إنّه يظهر من الأصحاب أنّ في اعتبار عدم القدرة على التفصّي من المكرَه عليه وعدمه أقوالاً [١]، ثالثها التفصيل بين الإكراه على نفس الولاية المحرّمة فلا يعتبر، وبين غيرها من المحرّمات فيعتبر فيه العجز عن التفصّي. والذي يظهر من ملاحظة كلماتهم في باب الإكراه، عدم الخلاف في اعتبار العجز عن التفصّي، إذا لم يكن حرجاً، ولم يتوقّف على ضرر، كما إذا أُكره على أخذ المال من مؤمن، فيظهر أنّه أخذ المال وجعله في بيت المال، مع عدم أخذه واقعاً، أو أخذه جهراً ثمّ ردّه إليه سرّاً، كما كان يفعله ابن يقطين، وكما إذا أمره بحبس مؤمن فيُدخله في دار واسعة من دون قيد ويُحسن ضيافته، ويُظهر أنّه حَبَسه وشدّد عليه، وكذا لا خلاف في أنّه لا يعتبر العجز عن التفصّي إذا كان فيه ضرر كثير، وكانّ منشأ زعم الخلاف ما ذكره في «المسالك» في شرح عبارة «الشرائع»، مستظهراً منه خلاف ما اعتمد عليه،

بالغير، لما علم من اهتمام الشارع بحفظ النفس المحترمة، وإن كان غير ذلك من أقسام الضرر المتوجّه إلى الغير، فلا يباح به الإضرار بالغير المحرم، إذ بعد فرض عدم الدليل المخرج عما دل على حرمة الإضرار، وعدم المزاحم له، لا وجه لرفع اليد عنه. نعم، إذا كان ذلك أمراً محرماً على هذا الشخص، دخل في باب التزاحم، ولابدّ من إجراء أحكامه، وعلى كلّ تقدير لو أضرّ بالغير لما سقط ضمانه.

اعتبار العجز عن التفصّي في الإكراه

١. قوله: (الثالث: ذكر بعض مشايخنا المعاصرين إنّه يظهر من الأصحاب أنّ في اعتبار عدم القدرة على التفصّي من المكره عليه وعدمه أقوالاً).

الكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الأقوال في المسألة.

الثاني: في بيان المختار.

أمّا المقام الأوّل: فقد توهّم أنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة؛ ثالثها التفصيل بين الإكراه على الولاية، فلا يعتبر العجز عن التفصّي، وبين الإكراه على غيرها من المحرّمات

قال في «الشرائع» ـ بعد الحكم بجواز الدخول في الولاية دفعاً للضرر اليسير مع الكراهة، والكثير بدونها ـ: (إذا اكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول والعمل بما يأمره، مع عدم القدرة على التفصّي منه إلّا في الدماء المحرمة، فإنّه لا تقيّة فيها) انتهى.

قال في «المسالك» ما ملخّصه: (إنّ المصنّف ذكر في هذه المسألة شرطين: الإكراه، والعجز عن التفصّي، وهما متغايران، والثاني أخصّ [١]، والظاهر أنّ مشروطهما مختلف، فالأوّل شرط لأصل قبول الولاية، والثاني شرط للعمل بما يأمره)، ثمّ فرّع عليه أنّ الولاية إن أُخذت مجرّدة عن الأمر بالمحرم، فلا يشترط في جوازه الإكراه.

وأمّا العمل بما يأمره من المحرمات فمشروط بالإكراه، خاصّة ولا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه [٢]، وقد صرّح به الأصحاب في كتبهم، فاشتراط العجز عن التفصّي غير واضح، إلّا أن يريد به أصل الإكراه، إلى أن قال: (إنّ الإكراه مسوّغ لامتثال ما يؤمر به، وإن قدر على المخالفة مع خوف الضرر) انتهى موضع الحاجة من كلامه.

فيعتبر فيه العجز عن التفصّي.

أمّا القول باعتبار العجز عن التفصّي مطلقاً، ما لم يكن حرجيّاً، ولم يترتّب عليه ضرر، فهو المشهور بين الأصحاب.

كما أنّ المشهور بينهم عدم اعتباره إذا كان حرجيّاً أم ضرريّاً، وعدم اعتبار عدم القدرة العقليّة على خلافه.

١. وما توهّمه الشهيد الثاني قدس سره في محكي *«المسالك»* من أنّ المحقّق اعتبر العجز العقلي غير صحيح.

وأمّا القول بعدم اعتباره مطلقاً، فالظاهر أنّ منشأ زعمه ما أوهمته عبارة الشهيد قدس سره في بيان مختاره، ولكن الحقّ أنّه لا يقول بذلك، بل مراده من العجز الذي نفي اعتباره هو العجز العقلي، وقد عرفت أنّ هذا ممّا تطابقت عليه كلماتهم.

والشاهد على أنّ مراده ذلك :

٢. قوله: (ولا يشترط فيه الإلجاء إليه بحيث لا يقدر على خلافه، وقد صرّح به

أقول: لا يخفى على المتأمّل أنّ المحقّق لم يعتبر شرطاً زائداً على الإكراه، إلّا أنّ الجائر إذا أمر الوالي بأعمال محرّمة في ولايته كما هو الغالب، وأمكن في بعضها المخالفة واقعاً ودعوى الإمتثال ظاهراً ـ كما مثّلنا لك سابقاً ـ قيّد امتثال ما يؤمر به بصورة العجز عن التفصّي [1]. وكيف كان، فعبارة «الشرائع» واقعة على طبق المتعارف من تولية الولاة وأمرهم في ولايتهم بأوامر كثيرة، يمكنهم التفصّي عن بعضها، وليس المراد بالتفصي المخالفة مع تحمّل الضرر كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما ذكره من نسبة عدم الخلاف المتقدّم إلى الأصحاب، من أنّه على القول باعتبار العجز عن التفصّي، لو توقّف المخالفة على بذل مال كثير، لزم على هذا القول، ثمّ قال: (وهو أحوط بل وأقرب).

الأصحاب في كتبهم).

وأمّا القول بالتفصيل: فمنشأ زعمه ما احتمله في *«المسالك»* من عبارة *«الشرائع»* حيث قال المحقّق: (إذا اكرهه الجائر على الولاية، جاز له الدخول والعمل بما يأمره، مع عدم القدرة على التفصّي)، فقد احتمل فيها احتمالات:

منها: أنّ الولاية لا تشترط بالإكراه، بل المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر.

ومنها: أنّ الولاية والعمل معاً مشروطان بالإكراه فقط دون العجز عن التفصّي.

ومنها: التفصيل بين الولاية والعمل، فيقيّد الأُولى بالإكراه، والثاني بالعجز عن التفصّي، والمتوهّم توهّم أنّ كلّ واحد من هذه الاحتمالات قول برأسه، فنقل أنّ في المقام قولاً بالتفصيل.

١. المصنّف قد دفع الإحتمال الأخير بأنّه فرق :

بين الولاية، حيث أنّه لا يقدر المكرَه على التفصّي عنها من دون ضرر ولا كلفة.

وبين ما إذا أمر الوالي بأعمال محرّمة في ولايته، فإنّه يتمكّن غالباً من عدم الموافقة، ودعوى الامتثال ظاهراً من أخذ المال جهراً ثمّ ردّه إليه سراً، ونحو ذلك.

والمحقّق تنبّه لذلك، ولذلك نجده يصرّح باعتبار العجز عن التفصّي ـ الذي هو معتبر في صدق الإكراه ـ في إباحة تلك الأعمال خاصّة، وهو حسن.

الرابع: إنّ قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال، رخصة لا عزيمة[١]**، فيجوز تحمّل الضرر المذكور، لأنّ (الناس مسلّطون على أموالهم)، بل ربّما يستحبّ تحمّل ذلك الضرر للفرار عن تقوية شوكتهم.**

وأمّا المقام الثاني: فالأظهر اعتبار العجز عن التفصّي، إذا لم يكن حرجيّاً أم ضرريّاً، لعدم صدق الإكراه بدونه، ولا فرق بين هذا المحرم وسائر المحرّمات الإلهيّة. وسيأتي تنقيح القول في ذلك في مبحث اعتبار الاختيار في المتعاقدين في الجزء الثالث من هذا الشرح. فانتظر.

قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة

١. قوله: (الرابع: إنّ قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضرّ بالحال رخصة).

أقول: لا ينبغي التوقّف في جواز تحمل الضرر المالي، وعدم قبول الولاية المحرّمة، لأنّ مقتضى حديث رفع الإكراه إنّما هو رفع الحرمة، ولا يكون متكفّلاً للوجوب، ولا دليل غيره. وعليه فلابدّ من الرجوع إلى القواعد، وهي تقتضي جواز تحمّل الضرر، لأنّ (الناس مسلّطون على أموالهم)[(١)].

وقد استدلّ لعدم جوازه:

بأنّ في دفع المال إعانة على الإثم، وهي محرّمة.

وفيه أوّلاً: إنّ الإعانة على الإثم لا دليل على حرمتها كما تقدّم.

وثانياً: إنّ دفع المال إلى الجائر من قبيل تجارة التاجر مع إعطاء رسوم الكمرك، ولا يصدق عليه الإعانة كما أسلفناه في محلّه.

---

(١) البحار، ج ١، ص ١٥٤.

الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن، ولو تُوُعِّد على تركه بالقتل إجماعاً [١]، على الظاهر المصرّح به في بعض الكتب، وإن كان مقتضى عموم نفي الإكراه والحرج الجواز.

حكم قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيّة

١. قوله: (الخامس: لا يباح بالإكراه قتل المؤمن ولو تُوُعِّد على تركه بالقتل إجماعاً).

وتحقيق القول في المقام يقتضي البحث في مقامين:

الأوّل: فيما تقتضيه القواعد.

الثاني: في النصوص الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل: فقد عرفت أنّ حديث رفع الإكراه، لوروده مورد الإمتنان، لا يصلح لرفع حرمة القتل في المقام، إذ لا إمتنان في رفعها على الأُمّة، فهو لا يشمل المقام.

وأمّا أدلّة التقيّة، فهي وإن دلّت على إباحة المحرّمات لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرّات، إلاّ انها لا تدلّ على الجواز في المقام، لأنّها إنّما شُرّعت لحفظ نفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم، فإذا توقّف حفظ شيء منها على إتلاف نظيره من شخص آخر، لا تكون هناك تقيّة، لارتفاع الغاية.

وعليه، فإن كان التوعيد بغير القتل لم يجز القتل بلا كلام.

وإن كان به، فقد يتوهّم أنّ حرمة القتل حينئذ تزاحم حرمة الإلقاء في الهلكة، ووجوب التحفّظ على النفس، إذ الإمر دائر بين إلقاء النفس في الهلكة، وبين قتل المؤمن، ولا مناص عن اختيار أحدهما، فلابدّ من الرجوع إلى مرجّحات باب التزاحم، فإن ثبت أهمّية أحدهما تعيّن، وإلّا تخيّر بين الأمرين.

إلّا أنّه قد صحّ من الصادقَيْن [١] عليهما السلام أنّه (إنّما شُرِّعت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت الدم فلا تقيّة)، ومقتضى العموم أنّه لا فرق بين أفراد المؤمنين من حيث الصِغَر والكِبَر، والذكورة والأُنوثة، والعلم والجهل، والحرّ والعبد، وغير ذلك.

ودعوى: أنّ الآية الشريفة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[(١)] تدلّ على أنّ الدماء المحترمة ليس أحدها أهمّ من الآخرين، فلا وجه لملاحظة الأهمّ والمهمّ في ذلك.

مندفعة: بأنّها واردة في القصاص، ولا ربط لها بالمقام.

ولكنّه توهّم فاسد: إذ قتل الغير إيجاد لما يرفع القتل عن نفسه، وتركه ترك لذلك لا أنّه إلقاء لها في التهلكة، وإيجاد ما يرفع القتل، وإن كان واجباً في الجملة، لكن لا دليل على وجوبه إذا انحصر الدفع بقتل غيره، وعلى هذا فحيث أنّ هلاك أحدهما ممّا لابدّ منه، ويمتاز قتل الغير بإرتكاب محرّم، فلا وجه لتسويغه.

فتحصّل: أنّ مقتضى القواعد عدم جواز القتل.

وأمّا المقام الثاني: فالنصوص أيضاً تقتضي ذلك، لاحظ :

صحيح محمّد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّما جُعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فليس تقيّة»[(٢)].

وموثّق الثمالي، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»[(٣)] ونحوهما غيرهما.

وإلى ذلك أشار المصنّف قدس سره يقوله:

١. (إلّا أنّه قد صحّ عن الصادق عليهما السلام).

فانّها تدلّ على أنّ حفظ النفس إذا توقّف على أي محرم يجوز ذلك، ولكنّه إذا توقّف على إراقة دم محترم، لا تكون التقيّة حينئذ مشروعة، ولا يجوز ذلك.

وما نقله المحقّق المجلسي قدس سره عن بعض، واختاره المحقّق الإيرواني قدس سره: (من أنّ المراد

---

(١) المائدة، آية: ٤٦.(٢ و ٣) الوسائل، باب ٣١، من أبواب الأمر والنهي، حديث ١ و ٢ .

ولو كان المؤمن مستحقّاً للقتل [١] لحدٍّ، ففي العموم وجهان: من إطلاق قولهم عليهم السلام: «لا تقيّة في الدماء»، ومن أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»، أنّ المراد الدم المحقون دون المأمور بإهراقه، وظاهر ال مشهور الأوّل.

وأمّا المستحق للقتل قصاصاً، فهو محقون الدم بالنسبة إلى غير ولي الدم.

بهذه الأحاديث أنّ التقيّة إنّما شُرِّعت لحفظ النفس، فإذا كان الشخص مقتولاً على كلّ حال اتّقىٰ أو لم يتّق فلا تقيّة؛ لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقيّة. فهي غير مربوطة بالمقام.

غير صحيح، إذ لو احتمل إرادة هذا المعنى من بعضها، ولم تكن خلاف الظاهر، مع أنّه محل منع، لا تحتمل في موثّق الثُمالي، إذ قوله عليه السلام فيه: (فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة) كالصريح في المعنى الذي أشرنا إليه كما لا يخفى.

فما هو المشهور ـ بل المجمع عليه ـ من عدم جواز قتل المؤمن ولو تُوُعِّد على تركه بالقتل، منطبق على القواعد، وتشهد به النصوص الخاصّة.

حكم المستحقّ للقتل

بقي في المقام فروع تعرّض لها المصنّف قدس سره:

١. **الأوّل:** ما ذكره بقوله: (ولو كان المؤمن مستحقّاً للقتل).

المستحقّ للقتل إن كان مهدورالدم لكلّ أحد، لا ريب في أنّه ليس مشمولاً للنصوص المتقدّمة، وأنّه يجوز قتله لو أُكره عليه بالأولويّة، ما لم تترتّب عليه الفتنة.

وإن كان مهدور الدم لكلّ أحد، ولكن بإجازة الحاكم الشرعي، كمن استحقّ القتل بالحدّ.

أو كان مهدور الدم لشخصٍ معيّن أو جماعة كذلك، كالمستحقّ للقتل قصاصاً، فحكمه حكم سائر النفوس المحترمة، فلا يجوز قتله ولو مع التقيّة أو الإكراه.

وممّا ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف [١]، لأنَّ التقيّة إنّما شُرّعت لحقن دماء الشيعة، فحدّها بلوغ دمهم لا دم غيرهم [٢].

وبعبارة أُخرىٰ: محصّل الرواية، لزوم نقض الغرض من تشريع التقيّة في إهراق الدماء، لأنّها شرّعت لحقنها، فلا يشرع لأجلها إهراقها.

ومن المعلوم أنّه إذا أُكره المؤمن على قتل مخالف، فلا يلزم من شرعيّة التقيّة في قتله إهراق ما شرع التقيّة لحقنه، هذا كلّه في غير الناصب.

وأمّا الناصب: فليس محقون الدم، وإنّما مُنع منه حدوث الفتنة، فلا إشكال في مشروعيّة قتله للتقيّة. وممّا ذكرنا يعلم حكم دم الذمّي، وشرعيّة التقيّة في إهراقه.

وبالجملة: فكلّ دم غير محترم بالذات عند الشارع، خارج عن مورد الروايتين، فحكم إهراقه حكم سائر المحرّمات التي شُرّعت التقيّة فيها.

وما ذكره المحقّق الإيرواني‌ﷺ من (أنّ النصوص منصرفة إلى محقون الدم بقول مطلق، فيرجع فيما عداه إلى عموم رفع ما استكرهوا، ومقتضاه جواز القتل في المقام).

غير صحيح، لعدم تماميّة دعوى الانصراف، بل مقتضى إطلاقها الشمول لكلّ محقون الدم.

نعم، هي منصرفة عن مهدور الدم بقول مطلق، مع أنّه قد عرفت أنّه مع قطع النظر عن النصوص الخاصّة، القواعد تقتضي عدم جواز القتل ـ فراجع ما حقّقناه ـ والنصوص الخاصّة لا مفهوم لها كي تقيد الإطلاقات الأوّليّة.

حكم قتل المخالف

١. قوله: (وممّا ذكرنا يظهر سكوت الروايتين عن حكم دماء أهل الخلاف).

هذا هو الفرع الثاني: وهو أنّه إذا أُكره على قتل المخالف، فهل يجوز ذلك أم لا؟ فقد اختار المصنّفﷺ وتبعه الأُستاذ أعظم: (أنّه يجوز مع التقيّة أو بالإكراه).

٢. **واستدلّ له:** بأنَّ النصوص الدالّة على أن حدّ التقيّة هو الدم، مختصّة بدماء

بقي الكلام في أنّ الدم يشمل الجرح وقطع الأعضاء [١]، أو يختص بالقتل ؟ وجهان: من إطلاق الدم، وهو المحكي عن الشيخ، ومن عمومات التقيّة ونفي الحرج والإكراه، وظهور الدم المتّصف بالحقن في الدم المبقي للروح [٢]، وهو المحكي عن «الروضة» و«المصابيح» و«الرياض»، ولا يخلو عن قوّة.

الشيعة، إذ الغرض من التقيّة هو حفظها، وعليه فلا مخصّص لعمومات التقيّة ونفي الإكراه.

وفيه: إنَّ ما ذكر من أنّ التقيّة إنّما شُرّعت لحفظ دماء الشيعة مسلّم، كما أنّ ما ذكر من اختصاص نصوص المقام بها لا كلام فيه .

ولكن بما أنّ أدلّة التقيّة ونفي الإكراه إنّما وردت في مورد الإمتنان، وشمولها للمقام منافٍ له، فلا تشمل قتل المخالفين، فهو باقٍ على حكمه الأوّلي، وهو عدم الجواز ما لم يزاحم هذا الحكم حكم أهمّ.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنَّ أدلّة التقيّة إنّما وردت في مقام الإمتنان على الشيعة، لا على الأُمّة، كما هو الشأن في دليل رفع الإكراه، وعلى ذلك فهي تشمل قتل المخالفين وترتفع الحرمة بها.

الفرع الثالث:

١. ما ذكره المصنّف قدس سره بقوله: (بقي الكلام في أنّ الدم يشمل الجرح وقطع الأعضاء).

٢. **واستدلّ المصنّف قدس سره:** لما قوّاه من جواز الجرح وقطع الأعضاء في مورد الإكراه والتقيّة: بأن ظاهر النصوص الخاصّة الدالّة على أنّه لا تقيّة في الدم، هو الاختصاص بالدم المبقي للروح، وعليه فمقتضى عمومات التقيّة ونفي الحرج والإكراه هو ذلك.

وفيه: إنّ تلك الأدلّة لورودها مورد الإمتنان، لا تشمل الجرح والقطع، فلابدّ من الرجوع إلى ما دلّ على حرمة ذلك من الأدلّة الأوليّة.

خاتمة: فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيّته :

روى شيخنا الشهيد الثاني قدس سره في رسالته المسمّاة بـ «كشف الريبة عن أحكام الغيبة» بإسناده عن شيخ الطائفة، عن المفيد، عن جعفر بن محمّد بن قولويه، عن أبيه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن أبيه محمّد بن عيسى الأشعري، عن عبدالله بن سليمان النوفلي، قال: «كنتُ عند أبي عبدالله عليه السلام فإذا بمولى لعبدالله النجاشي قد ورد عليه، فسلّم وأوصل إليه كتاباً ففضّه وقرأه، فإذا أوّل سطر فيه:

بسم الله الرحمن الرحيم، أطال الله بقاء سيّدي، وجعلني من كلّ سوء فداه، ولا أراني فيه مكروهاً، فإنّه وليّ ذلك والقادر عليه.

اعلم سيّدي ومولاي أنّي بُليتُ بولاية الأهواز، فإن رأى سيِّدي ومولاي أن يحدّ لي حدّاً، ويمثّل لي مثالاً لأستدلّ به علىٰ ما يقرّبني إلى الله عزّ وجلّ وإلى رسوله، ويلخّص لي في كتابه ما يرى لي العمل به، وفيما أبذله، وأين أضع زكاتي، وفيمن أصرفها، وبمَن آنس، وإلى مَن أستريح، وبمَن أثق وآمن، وألجأ إليه في سرّي، فعسى أن يخلّصني الله تعالى بهدايتك وولايتك، فإنّك حجّة الله على خلقه، وأمينه في بلاده، لا زالت نعمته عليك.

قال عبدالله بن سليمان: فأجابه أبو عبدالله عليه السلام.

بسم الله الرحمن الرحيم، حاطك الله بصنعه، ولطف بك بمنّه، وكلأك برعايته، فإنّه وليّ ذلك.

وأمّا بعد: فقد جائني رسولك بكتابك فقرأته، وفهمت جميع ما ذكرته وسألت عنه، وذكرتَ أنّك بليت بولاية الأهواز، وسرّني ذلك وساءني، وسأخبرك بما ساءني من ذلك وما سرّني إن شاء الله تعالى.

وأمّا سروري بولايتك، فقلت عسى أن يغيث الله بك ملهوفاً خائفاً من أولياء آل محمّد صلى الله عليه وآله، ويُعزّ بك ذليلهم، ويكسو بك عاريهم، ويقوّي بك ضعيفهم، ويُطفي بك نار

المخالفين عنهم.

وأمّا الَّذي ساءني من ذلك، فإنَّ أدنىٰ ما أخاف عليك أن تعثر بوليٍّ لنا فلا تشمّ رائحة حظيرة القدس، فإنّي ملخّص لك جميع ما سألت عنه، فإن أنتَ عملت به، ولم تجاوزه، رجوتُ أن تسلم إن شاء الله تعالى:

أخبرني ـ يا عبدالله ـ أبي عن آبائه عليهم السلام عن عليّ عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من استشاره أخوه المؤمن المسلم فلم يمحضه النصيحة سلب اللّه لبّه عنه».

واعلم أنّي سأشير عليك برأيي، إن أنتَ عملتَ به تخلّصت ممّا أنت تخافه.

واعلم أنَّ خلاصك ونجاتك في حقن الدماء، وكفّ الأذىٰ عن أولياء الله، والرفق بالرعية والتأنّي، وحُسن المعاشرة، مع لينٍ في غير ضعف، وشدّة في غير عنف، ومداراة صاحبك ومن يرد عليك من رسله، وارفق برعيتك بأن توقفهم على ما وافق الحقّ والعدل إن شاء الله تعالى، وايّاك والسعاة وأهل النمائم، فلا يلزقنّ بك منهم أحد، ولا يراك الله يوماً وليلة وأنت تقبل منهم صرفاً ولا عدلاً، فيسخط الله عليك، ويهتك سترك. وأحذر مكر خوزيّ الأهواز، فانَّ أبي أخبرني عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: «إنّ الإيمان لا يثبت في قلب يهوديّ ولا خوزيّ أبداً؟!»، وأمّا من تأنّس به وتستريح إليه وتلجئ اُمورك إليه، فذلك الرجل الممتحن المستبصر الأمين الموافق لك على دينك، وميّز أعوانك، وجرّب الفريقين، فإن رأيت هنالك رشداً فشأنك وإيّاه، وإيّاك أن تعطي درهماً، أو تخلع ثوباً، أو تحمل على دابّة في غير ذات الله لشاعرٍ أو مضحّك أو ممزّح، إلّا أعطيت مثله في ذات الله، وليكن جوائزك وعطاياك وخلعك للقوّاد والرسل والأحفاد، وأصحاب الرسائل، وأصحاب الشرط والأخماس. وما أردت أن تصرف في وجوه البرّ والنجاح والصدقة والفطرة والحجّ والشرب والكسوة التي تصلّي فيها وتصل بها، والهدية التي تهديها إلى الله عزّ وجلّ ورسوله من أطيب كسبك، وانظر يا عبدالله أن لا تكنز ذهباً ولا فضّة، فتكون من أهل هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا

فِي سَبِيل اللهِ...﴾، ولا تستصغرنّ من حلو أو فضل طعام تصرفه في بطون خالية تسكن بها غضب الله ربّ العالمين.

واعلم أنّي سمعتُ أبي يحدّث عن آبائه، عن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال يوماً لأصحابه: «ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره جائع، فقلنا: هلكنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: من فضل طعامكم، ومن فضل تمركم ورزقكم وخلقكم وخرقكم تطفئون بها غضب الربّ تعالى، وسأُنبئك بهوان الدُّنيا، وهوان شرفها على من مضى من السلف والتابعين، فقد حدّثني أبي محمّد بن عليّ بن الحسين، قال: لما تجهّز الحسين عليه السلام إلى الكوفة أتاه ابن عباس فناشده الله والرحم أن يكون هو المقتول بالطفّ، فقال: أنا أعرف بمصرعي منك، وما وكدي من الدُّنيا إلّا فراقها. ألاٰ أخبرك يابن عبّاس بحديث أمير المؤمنين عليه السلام والدّنيا، فقال له: بلي لعمري إنّي أحبُّ أن تحدّثني بأمرها، فقال أبي، قال علي بن الحسين عليه السلام: سمعت أبا عبدالله الحسين عليه السلام يقول: حدّثني أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: إنّي بفدك في بعض حيطانها، وقد صارت لفاطمة عليها السلام فإذا أنا بأمرأة قد قحمت عليّ وفي يدي مسحاة، وأنا أعمل بها، فلمّا نظرت إليها طار قلبي ممّا تداخلني من جمالها، فشبّهتها ببثينة بنت عامر الجُحمي وكانت من أجمل نساء قريش، فقالت: يابن أبي طالب هل لك أن تتزوّج بي فأُغنيك عن هذه المسحات، وأدلّك على خزائن الأرض، فيكون لك ما بقيت ولعقبك من بعدك، فقال لها: من أنت حتّىٰ أخطبك من أهلك، قال: فقالت أنا الدُّنيا، قال لها: فارجعي واطلبي زوجاً غيري، فلستِ من شأني، فأقبلتُ على مسحاتي وأنشأت أقول:

لقد خابَ من غرّته دنياً دنيّة ... وما هي إن غرّت قروناً بنائل
أتتنا على ذيّ العزيز بُثنية ... وزينتها في مثل تلك الشمائل
فقلتُ لها: غرّي سواي فانّني ... عزوف من الدُّنيا ولست بجاهل
وما أنا والدّنيا، فإنّ محمّداً صلى الله عليه وآله ... أحلّ صريعاً بين تلك الجنادل

وهيهات أمني بالكنوز وودّها وأموال قارون وملك القبائل
أليس جميعاً للفناء مصيرنا ويطلب من خزّانها بالطوائل
فَغُرّي سواي أنَّني غير راغب بما فيك من عِزٍّ وملك ونائل
فقد قنّعتُ نفسي بما قد رزقته فشأنك يا دنيا وأهل الغوائل
فإنّي أخاف الله يوم لقائه وأخشىٰ عذاباً دائماً غير زائل».

فخرج من الدُّنيا وليس في عنقه تبعةٌ لأحد، حتّىٰ لقى الله تعالى محموداً غير ملوم ولا مذموم، ثمّ اقتدت به الأئمّة من بعده بما قد بلغكم، لم يتلطخوا بشيء من بوائقها.

وقد وجّهت إليك بمكارم الدُّنيا والآخرة، وعن الصادق المصدّق رسول‌الله صلى الله عليه وآله، فإن أنت عملت بما نصحت لك في كتابي هذا، ثمّ كانت عليك من الذنوب والخطايا كمثل أوزان الجبال، وأمواج البحار، رجوت الله أن يتجافى عنك جلّ وعزّ بقدرته .

يا عبدالله! إيّاك أن تُخيف مؤمناً، فإنّ أبي حدّثني عن أبيه، عن جدّه علي بن أبي طالب عليه السلام أنّه كان يقول: «من نظر إلى مؤمن نظرة ليُخيفه بها، أخافه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه، وحشره في صورة الذرّ لحمه وجسده وجميع أعضائه، حتّى يورده مورده».

وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «من أغاث لهفاناً من المؤمنين أغاثه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه، وأمنه من الفزع الأكبر وأمنه من سوء المنقلب، ومن قضى لأخيه المؤمن حاجةً قضى الله له حوائج كثيرة إحداها الجنّة، ومن كسى أخاه المؤمن جُبّةً عن عري، كساه الله من سُندس الجنّة واستبرقها وحريرها، ولم يزل يخوض في رضوان الله ما دام على المكسوّ منها سلك، ومن أطعم أخاه من جوع أطعمه الله من طيّبات الجنّة، ومَنْ سقاه من ظمأ سقاه الله من الرحيق المختوم، ومن أخدم أخاه أخدمه الله من الولدان المخلّدين، وأسكنه مع أوليائه الطاهرين، ومَنْ حمل أخاه المؤمن على راحلة حمله الله على ناقة من نوق الجنّة، وباهى به الملائكة المقرّبين يوم القيامة، ومن زوّج أخاه امرأةً يأنس بها ويشدّ عضده، ويستريح إليها، زوّجه الله من الحور

العين، وآنسه بمن أحبّه من الصديقين من أهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله وإخوانه وآنسهم به، ومن أعان أخاه المؤمن على سلطان جائر، أعانه الله على إجازة الصراط عند زلّة الأقدام، ومن زار أخاه المؤمن في منزله لا لحاجةٍ منه إليه، كتب من زوّار الله، وكان حقيقاً على الله أن يكرم زائره.

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، أنّه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لأصحابه يوماً: «معاشر الناس إنّه ليس بمؤمن من آمن بلسانه ولم يؤمن بقلبه، فلا تتّبعوا عثرات المؤمنين، فإنّه مَن تتبّع عثرة مؤمن، يتّبع الله عثرته يوم القيامة، وفضحه في جوف بيته.

وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال:

«أخذ الله ميثاق المؤمن على أن لا يصدّق في مقالته، ولا ينتصف من عدوّه، وعلى أن لا يشفي غيظه إلّا بفضيحة نفسه، لأنَّ المؤمن ملجم، وذلك لغاية قصيرة وراحة طويلة، أخذالله ميثاق المؤمن على أشياء أيسرها عليه مؤمن مثله، يقول بمقالة يبغيه ويحسده وشيطان يغويه ويمقته، وسلطان يقفوا أثره، ويتّبع عثراته، وكافر بالذي هو مؤمن به، يرى سفك دمه ديناً، وإباحة حريمه غنماً، فما بقاء المؤمن بعد هذا».

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال:

«نزل جبرائيل عليه السلام فقال: يا محمّد إنّ الله يقرئك السلام، ويقول: اشتققت للمؤمن اسماً من أسمائي، سمّيته مؤمناً، فالمؤمن منّي وأنا منه، من استهان بمؤمن فقد استقبلني بالمحاربة».

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله إنّه قال يوماً:

«يا عليّ لا تناظر رجلاً حتّى تنظر في سريرته، فإن كانت سريرته حسنة، فإنّ الله عزّ وجلّ لم يكن ليخذل وليّه، وإن كانت سريرته ردّية، فقد يكفيه مساوئه، فلو جهدت أن تعمل به أكثر ما عمل به من معاصي الله عزّ وجلّ الله تعالى ما قدرت عليه».

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال:

«أدنى الكفر أن يسمع الرجل من أخيه الكلمة فيحفظها عليه، يريد أن يفضحه بها، أُولئك لا خلاق لهم».

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنّه قال:

«من قال في مؤمن ما رأت عيناه وسمعت أُذناه ما يشينه ويهدم مروّته، فهو من الذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الفٰاحِشَة فِى الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذٰابٌ أَلِيمٌ﴾».

يا عبد الله! وحدّثني أبي، عن آبائه، عن علي عليه السلام، أنّه قال: «مَنْ روى عن أخيه المؤمن رواية يريد بها هدم مروّته وشينه، أوبقه الله بخطيئته يوم القيامة، حتّى يأتي بالمخرج ممّا قال، ولن يأتي بالمخرج منه أبداً، ومن أدخل على أخيه المؤمن سروراً، فقد أدخل على أهل بيت نبيّه عليهم السلام سروراً، ومن أدخل على أهل بيت نبيّه عليهم السلام سروراً، فقد أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سروراً، ومن أدخل على رسول الله صلى الله عليه وآله سروراً، فقد سرّ الله، ومن سرّ الله فحقيقٌ على الله أن يدخله جنّته».

ثمّ إنّي أوصيك بتقوى الله، وإيثار طاعته، والاعتصام بحبله، فإنّه من اعتصم بحبل الله فقد هدى إلى صراط مستقيم، فاتّق الله، ولا تُؤثِر أحداً على رضاه وهواه. فإنّ وصيّة الله عزّ وجلّ إلى خلقه لا يقبل منهم غيرها، ولا يعظم سواها.

واعلم أنَّ الخلق لم يوكلوا بشيء أعظم من تقوى الله، فإنّه وصيّتنا أهل البيت، فإن استطعت أن تنال من الدُّنيا شيئاً يسأل الله عنه غداً، فافعل».

قال عبد الله بن سليمان، فلمّا وصل كتاب الصادق عليه السلام إلى النجاشي، نظر فيه، فقال: صدق والله الذي لا إلٰه إلّا هو مولاي، فما عمل أحد بما في هذا الكتاب إلّا نجى، قال: فلم يزل عبدالله يعمل به أيّام حياته»[1].

---

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

السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلّة الأربعة [١]، لأنّه هُمَزٌ ولُمَزٌ، وأكل اللّحم، وتعيير، وإذاعة سرّ، وكلّ ذلك كبيرة موبقة، فيدلّ عليه فحوى جميع ما تقدّم في الغيبة [٢]، بل البهتان أيضاً، بناءً على تفسير الهجاء، بخلاف المدح كما عن «الصحاح»، فيعمّ ما فيه من المعايب، وما ليس فيه كما عن «القاموس» و«النهاية» و«المصباح»، لكن مع تخصيصه فيها بالشعر.

وأمّا تخصيصه بذكر ما فيه بالشعر ـ كما هو ظاهر «جامع المقاصد» فلا يخلو عن تأمّل.

حرمة هجاء المؤمن

١. قوله: (السابعة والعشرون: هجاء المؤمن حرام بالأدلّة الأربعة).

الهجاء في اللّغة عد معايب الشخص، صرح بذلك في *«القاموس»*، وهذا في الجملة ممّا لا خلاف فيه، وإنّما وقع الخلاف بين القوم في موردين:

الأوّل: في أنّه هل يعتبر في صدقه أن يكون ذلك بالشعر، كما عن *«جامع المقاصد»*، أم لا كما عن غيره.

الثاني: في أنّه هل يختصّ ذلك بذكر ما فيه من المعايب، أم يعمّ ذكر ما ليس فيه منها؟

ولكن حيث لم يرد نصٌّ على حكم الهجاء بذاته، والإجماع وإن إنعقد على حرمته، إلّا أنّه ليس إجماعاً تعبّديّاً، فالأولىٰ الإغماض عن بيان ذلك، وصرف عنان الكلام إلى بيان الأدلّة.

٢. وقد استدلّ المصنّف ﷺ لحرمته بالأدلّة الأربعة، قال: (لأنّه هُمَز ولُمَز وأكل اللّحم وتعيير وإذاعة سرّ، وكلّ ذلك كبيرة موبقة، فيدلّ عليه فحوى جميع ما تقدّم في الغيبة).

وظاهر كلامه هذا صدق جميع هذه العناوين علىٰ جميع موارد الهجو.

وهو غير تامّ كما سيظهر.

ولا فرق في المؤمن بين الفاسق وغيره [١]. وأمّا الخبر: «محّصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين»، فالمراد به الخارجون عن الإيمان، أو المتجاهرون بالفسق [٢]، وأحترز بالمؤمن عن المخالف، فإنّه يجوز هجوه لعدم احترامه.

وحقّ القول في المقام: إنّ الهجور بما يكون بالجملة الخبريّة، وربما يكون بالجملة الإنشائيّة.

أمّا الأوّل: فإن كان الهجو بما فيه من المعايب، كان حراماً، لكونه غيبة وإهانة وتعييراً، وإن كان بما ليس فيه، كان حراماً من جهة الكذب والإهانة والتعيير.

وأمّا الثاني: فهو يكون حراماً لما دلّ من النصوص على حرمة هتك المؤمن وإهانته وتعييره.

بقي في المقام فروع:

١. **الفرع الأوّل:** ما ذكره المصنّف بقوله: (ولا فرق في المؤمن بين الفاسق وغيره).

فيحرم هجو الفاسق وغيره، والشاهد به إطلاق الأدلّة.

وأمّا الخبر: «محّصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين»[(١)].

٢. فقد حمله المصنّف قدس سره على إرادة الخارجين عن الإيمان، أو المتجاهرين بالفسق، ولكن هذا الحمل خلاف الظاهر، لا يصار إليه مع عدم القرينة.

فالأولى أن يقال: إنّه يحتمل في الخبر وجوه:

الأوّل: ما فهمه المصنّف قدس سره منه.

الثاني: تذكّر أحوالهم وعاقبة أمرهم، وأنّ مصيرهم إلى النار، الموجب للارتداع عن المعاصي، والتوبة عن ما فعله من الذنوب.

الثالث: تذكيرهم عذاب الله كي يرتدعوا عن المعاصي.

وعلى الأخيرين فهو أجنبي عن المقام، هذا كلّه في غير المعلن بالفسق.

وأمّا المُعلن: فإن كان الهجو بالجملة الخبريّة، وكان بما فيه من المعايب، ولم يستلزم الهجو إهانة وهتكاً زائداً عمّا يلازم اغتيابه، جاز لما دلّ على جواز غيبة المتجاهر بالفسق، والا فلا يجوز لعموم الأدلّة وعدم المخصّص، إذ الدليل المخرج مختصّ بغيبة

---

(١) لم أعثر على أصل له في كتب الحديث، وإنّما هو مذكور في «المكاسب». و«مفتاح الكرامة»، وحواشي الشهيد على «القواعد».

وكذا يجوز هجاء الفاسق المبدع [١] لئلاّ يؤخذ ببدعه، لكن بشرط الاقتصار على المعايب الموجودة فيه، فلا يجوز بهته بما ليس فيه، لعموم حرمة الكذب، وما تقدّم من الخبر في الغيبة، من قوله عليه السلام في حقّ المبتدعة: «باهتوهم لكيلا يطمعوا في إضلالكم»، محمول على اتّهامهم، وسوء الظنّ بهم بما يحرم اتّهام المؤمن به [٢] بأن يقال: لعلّه زانٍ أو سارق، وكذا إذا زاده ذكر ما ليس فيه من باب المبالغة، ويحتمل إبقائه على ظاهره بتجويز الكذب عليهم لأجل المصلحة، فإنّ مصلحة تنفير الخلق عنهم أقوىٰ من مفسدة الكذب.

وفي رواية أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم؟ فقال: الكفّ عنهم أجمل، ثمّ قال لي: والله يا أباحمزة إنّ الناس كلّهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا، ثمّ قال: نحن أصحاب الخُمس، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا» وفي صدرها دلالة على جواز الإفتراء وهو القذف على كراهة، ثمّ أشار عليه السلام إلى أولويّة قصد الصدق بإرادة الزنا من حيث استحلال حقوق الأئمّة عليهم السلام.

المتجاهر بالفسق لا بكلّ ما يكون إهانة له.

١. **هذا هو الفرع الثاني:** وهو أنّه هل يجوز هجو الفاسق المبدع في الدِّين أم لا؟ **وجهان: أقواهما الأوّل**، وذلك لأنّه فيما كان الهجو بما فيه بالجملة الخبريّة أو بالجملة الإنشائيّة، مقتضى الأصل، ذلك بعد كون أدلّة حرمة الغيبة وحرمة الإهانة والهتك مختصّة بالمؤمن غير الشامل له.

ويدلّ فيما كان الهجو بما ليس فيه بالجملة الخبريّة :

صحيح داود بن سرحان، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «في أهل الريب والبدع: وأكثروا من سبّهم والقول فيهم والوقيعة، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، ولا يتعلّمون من بدعهم...» الخ [(١)].

٢. وحمله على إرادة اتهامهم وسوء الظن بهم بما يحرم اتّهام المؤمن به، وعدم تجويز الكذب عليهم ـ كما احتمله المصنّف قدس سره ـ خلاف الظاهر، لا يصار إليه بلا قرينة، وهذا يدلّ على الجواز في الشقّ الأوّل أيضاً كما لا يخفى.

---

(١) الوسائل، باب ٣٩، من أبواب الأمر والنهي، ح ١.

الثامنة والعشرون: الهُجر (بالضمّ) وهوالفُحش من القول، وما استقبح التصريح به منه [١].

ففي صحيحة أبي عبيدة: «البذاء من الجفاء والجفاء في النار».

وفي النبويّ صلى الله عليه وآله: «إنّ الله حرّم الجنّة على كلّ فحّاش بذيّ قليل الحياء، لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه»، وفي رواية سماعة: «إيّاك أن تكون فحّاشاً».

وفي النبويّ صلى الله عليه وآله: «إنّ من شرّ عباد الله من يُكره مجالسته لفحشه».

وفي رواية: «من علامات شرك الشيطان الذي لا شكّ فيه، أن يكون فحّاشاً لا يبالي بما قال ولا ما قيل فيه»، إلى غير ذلك من الأخبار.

هذا آخر ما تيسّر تحريره من المكاسب المحرّمة.

الثالث: هل يجوز هجو المخالفين أم لا؟ فيه أيضاً وجهان بل وجوه :

والحقّ أن يقال: إنَّ هجوهم بما فيهم، أو بالجملة الإنشائيّة، جائز، لما تقدّم من اختصاص أدلّة حرمة الغيبة والإهانة والهتك بالمؤمنين القائلين بإمامة الأئمّة الإثنىٰ عشر، كما تقدّم تنقيح القول في ذلك في مبحث الغيبة، وإن كان بما ليس فيهم من المعايب، فغير جائز لعموم أدلّة حرمة الكذب والبهتان.

واستدلّ للجواز: بخبر[(١)] أبي حمزة المذكور في المتن.

وفيه: إنّ الخبر ضعيف السند لعلي بن العبّاس لا يعتمد عليه.

حرمة الهُجر

١. قوله: (الثامنة والعشرون: الهُجر).

لا خلاف بين المسلمين في حرمة الهجر، وهو الفحش والقول القبيح.

وتشهد له أخبار كثيرة[(٢)] روى كثير منها المصنّف قدس سره في المتن.

ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين أن يكون المخاطب مؤمنا أو مسلماً أو كافراً، ذكراً أو أُنثىٰ، صغيراً أو كبيراً، بل يمكن أن يقال إنَّ الاطلاقات يشمل ما اذا كان المقول له من البهائم كما أفاده المحقّق التقي قدس سره.

(١ و ٢) راجع الوسائل، باب ٧٣ و٧٢ من أبواب جهاد النفس.

الخامس: ممّا يحرم التكسّب به ما يجب على الإنسان فعله [١]، عيناً أو كفاية، تعبّداً أو توصّلاً، على المشهور كما في «المسالك» [٢]، بل عن «مجمع البرهان» كأنّ دليله الإجماع.

والظاهر أنّ نسبته إلى الشهرة في «المسالك»، في مقابل قول السيّد المخالف في وجوب تجهيز الميّت على غير الوليّ لا في حرمة أخذ الأُجرة على تقدير الوجوب عليه.

وفي «جامع المقاصد»: (الإجماع على عدم جواز أخذ الأُجرة على تعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتقاعدين)، انتهى. وكأنّ لمثل هذا ونحوه ذكر في «الرياض»: (أنّ على هذا الحكم الإجماع في كلام جماعة وهو الحجّة)، انتهى.

أخذ الأُجرة على الواجبات

١. قوله: (الخامس ممّا يحرم التكسّب به ما يجب على الإنسان فعله).

على المشهور، وعليه الفتوى ـ كما عن *«المسالك»*، وعن *«مجمع البرهان»*: الإجماع عليه ـ.

ولكن في المسألة أقوالاً:

٢. **الأوّل:** هو المنع مطلقاً نسبه الشهيد قدس سره إلى المشهور.

الثاني: ما نسب إلى السيّد المرتضى قدس سره، وهو الجواز في الواجب الكفائي كأُجرة تغسيل الموتىٰ وتكفينهم ودفنهم وإن كان تعبّدياً.

الثالث: ما عن *«المصابيح»* عن فخر المحقّقين، وهو التفصيل بين التعبّدي فلا يجوز، والتوصّلي فيجوز.

الرابع: ما عن فخر المحقّقين قدس سره في *«الإيضاح»*، وهو الجواز في الكفائي التوصّلي، وعدم الجواز في غيره.

الخامس: ما عن *«الرياض»*، وهو الجواز في الواجبات الكفائيّة التي تكون واجبة كفاية لانتظام المعاش، وعدم الجواز في غيرها.

السادس: ما عن *«مفتاح الكرامة»*، وهو التفصيل بين ما كان الغرض الأهمّ منه الدُّنيا فيجوز، وبين ما كان الغرض الأهمّ منه الآخرة فلا يجوز.

السابع: ما عن «*المصابيح*»، وهو الجواز في الواجب التوصلي الكفائي والعيني الذي كان وجوبه للضرورة، وعدم الجواز في غيرهما.

الثامن: ما يظهر من المصنّفﷺ من التفصيل بين العيني التعييني والكفائي التعبّدي فلا يجوز، والكفائي التوصّلي والتخييري التوصّلي فيجوز، والتخييري التعبّدي فالتردّد.

التاسع: ما اختاره جمع من المحقّقين، وهو الجواز مطلقاً.

أقول: وليعلم أنّه لا سبيل في هذه المسألة إلى دعوى الإجماع والاستدلال به ـ إذ مضافاً إلى معلوميّة مدرك المجمعين ـ أنّه مع هذا الاختلاف بين الفقهاء، كيف يمكن دعوى الإجماع في المقام.

بيان موضوع المسألة

وقبل الدخول في البحث وبيان المختار، لابدّ من بيان محل الكلام، إذ لابدّ في كلّ مسألة من الحفظ على موضوعها، والبحث في خصوص الحيثيّة التي يبحث عنها في تلك المسألة، وجعل الجهات الأُخر مفروغاً عنها، كي لا تختلط تلك الجهة بغيرها، وموضوع البحث في المقام هي جهات ثلاث:

الأُولىٰ: منافاة العبادية لأخذ الأُجرة.

الثانية: منافاة الوجوب بما هوله.

الثالثة: منافاة الوجوب التعبّدي النيابي لأخذ الأُجرة، نظراً إلى عدم وقوعه قريباً عن المنوب عنه، بعد الفراغ عن سائر الجهات المعتبرة في صحّة عقد الإجارة، كأن لا يكون العمل الذي وقعت الإجارة عليه ممّا اعتبر الشارع فيه المجّانية، فإنّ الإجارة حينئذ باطلة لذلك، وإن كان ذلك العمل مستحبّاً كالأذان، أو مباحاً أو مكروهاً.

واعلم أنَّ موضوع هذه المسألة، ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال [١]، كما لو كان كفائيّاً وأراد سقوطه منه، فاستأجر غيره، أو كان عينيّاً على العامل ورجع نفعه منه إلى باذل المال، كالقضاء للمدّعى إذا وجب عيناً.

وبعبارة أُخرىٰ: مورد الكلام ما لو فرض مستحبّاً لجاز الإستيجار عليه، لأنّ الكلام في كون مجرّد الوجوب على الشخص مانعاً عن أخذ الأُجرة عليه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأُجرة عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله، فانّ النافلة أيضاً كذلك.

ولمّا كان نظر المصنّف قدس سره في *المكاسب* إلى خصوص الجهة الثانية ذكر مبنيّاً على ذلك أمرين:

١. **الأوّل:** أنّ موضوع هذه المسألة ما اذا كان الواجب على العامل منفعة تعود إلى من يبذل بإزائه المال، كما لو كان كفائيّاً وأراد سقوطه منه، فمثل فعل الشخص صلاة الظهر عن نفسه لا يجوز أخذ الأُجرة عليه، لا لوجوبها، بل لعدم وصول عوض المال إلى باذله.

ولا بأس بالإشارة الإجماليّة إلى هذه الكبرى الكلّية مقدّمة للبحث.

فنقول: قد استدلّ لاعتبار هذا الشرط بوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ الإجارة بدونه سفهيّة وأكل للمال بالباطل.

الوجه الثاني: إنَّ المبادلة في الإجارة إنّما تكون بين منفعة معيّنة والعوض المعلوم، فلابدّ من عود المنفعة إلى باذل العوض، وإلّا انتفت المبادلة والإجارة، إذ قوامها بدخول كلّ من العوضين في المكان الذي خرج منه الآخر.

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه لا دليل على بطلان كلّ معاملة سفَهيّة، كما سيأتي تنقيح القول في ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح.

ومن هنا يعلم فساد الاستدلال على هذا المطلب، بمنافاة ذلك للإخلاص في العمل، لانتقاضه طرداً وعكساً بالمندوب والواجب التوصلي [١].

مع أنّ المؤجّر ربما ينتفع بمنفعةٍ عائدة إلى غيره، كما إذا انتفع من تعلّم أحكام الصلاة مثلاً من فعل المستأجر صلاة الظهر عن نفسه.

بل يمكن أن يقال: إنَّ التسبيب إلى تحقّق الخير والإعانة على البرّ والتقوىٰ، ممّا يترتّب عليه الثواب ـ أي الفائدة الأُخرويّة ـ فالاستئجار المزبور لترتّب هذه الفائدة عليه لا يكون سفَهيّاً.

اللّهُمَّ إلّا أن يقال: إنَّ هذه فائدة فعل المؤجّر نفسه، والذي يعتبر في خروج الإجارة عن السَفَهية، وكونها أكلاً للمال بالباطل، كون العمل المستأجر عليه ممّا له فائدة عائدة إلى المؤجر، إذ هو المقابَل بالمال.

مضافاً إلى أن كون الله مطاعاً لو كان هو المقصود من الإجارة، لما كانت الإجارة سفهيّة كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فلأنَّ حقيقة الإجارة لا تقتضي أزيد من قابليّة العمل لصيرورته مملوكاً للمستأجر، وأمّا كون المنفعة راجعة إليه فهو ممّا لم يدلّ عليه دليل.

١. **الأمر الثاني:** إنّ الاستدلال على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب، بمنافاه ذلك للإخلاص في العمل.

غير تامّ، لأنَّ العجز عن العمل لأجل عدم تمشّي القربة موجود في العبادات غير الواجبة، والقدرة عليه لأجل عدم اعتبار القربة في التوصّلي من الواجب ثابتة، فهذا الوجه غير مربوط بمورد النقض والإبرام، ولا ملازم له كي يصحّ الاستدلال المزبور.

وعليه، فلا يرد عليه ما أورده السيّد الفقيه، بقوله: (الانتقاض الطردي لا يضرّ بالإستدلال، إذ لا مانع من كون الدليل أعم من المدعى في الجملة، وأمّا الانتقاض العكسي فهو مضرّ إن كان الغرض إثبات تمام المدعى كما هو الظاهر في المقام).

لكن لا يخفى أنّ هذا الوجه لم يظهر ممّا ذكره في قوله: (واعلم... إلى آخره).

عدم منافاة التعبّدية لأخذ الأُجرة

أقول: وكيف كان، البحث هنا يقع في مقامات:

المقام الأوّل: في أنّ التعبّدية هل تنافي أخذ الأُجرة أم لا ؟ وحيث أنّ المانع المتنازع فيه هي التعبّدية، فلا فرق في هذا المقام بين الواجب والمستحبّ.

وقد استدلّ لعدم جواز أخذ الأُجرة على التعبّديات بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه يعتبر في صحّة العبادات أن يؤتى بها بقصد القربة، وأخذ الأُجرة عليها ينافي القربة والإخلاص، إذ قصد ذلك يوجب انقلاب داعي الإخلاص في العبادة المستأجر عليها، إلى داعي أخذ الأُجرة، فيكون عقد الإجارة رافعاً للتمكّن من العمل المستأجر عليه، ويوجب ذلك بطلان الإجارة لامحالة، إذ التمكّن منه شرط في صحّة الإجارة، وما يلزم من صحته فساده باطل.

وبعد توجيه ذلك بأن المراد من شريك العلّة، وما ادّعى كونه في عرض قصد القربة ليس هو قصد تملك الأُجرة ـ لأنّه إنّما يكون بنفس الإيجار لا بالعمل الخارجي ـ ولا تسلّم الأُجرة خارجاً ـ لأنّه يمكن للأجير تسلّمها قبل العمل أو بعد العمل الخالي عن قصد القربة، أو إخباره كذباً بالعمل ـ بل المراد استحقاق مطالبة الأُجرة.

يرد عليه: ـ مضافاً إلى منع اقتضاء عقد الإجارة انقلاب الداعي دائماً، إذ يمكن أن يلاحظ العامل في إتيان العمل استحقاق ذلك ويأتى به خالصاً لوجه الله تعالى وإن علم بترتب ذلك عليه فيكون ذلك عنده من المقارنات ـ أنّ العامل لمّا علم أنّه لا يستحقّ مطالبة الأُجرة شرعاً إلّا بإتيان العمل المستأجر عليه، المتوقّف على قصد القربة، لا محالة يقصد ذلك، ويكون استحقاق المطالبة من قبيل الداعي إلى الداعي

لا شريك الداعي.

فإن قلت: إنّه إذا فرضنا عدم كون الإمتثال بذاته داعياً، بل من حيث كونه مقتضياً لاستحقاق الأُجرة، فلا محالة يكون الامتثال علّة ناقصة، ومتمّمها حيثيّة استحقاق الأُجرة، فلا تكون العلّة التامّة هي قصد القربة.

أجبنا عنه: بأنّ استحقاق الأُجرة بما أنّه غاية للفعل المغيّى بالإمتثال، لكون ذلك هو مورد الإجارة، لا للفعل وحده، ولا لغايته كذلك، فهو إنّما يكون علّة لعلّة الفعل لا علّة له ولا شريكاً لعلّته، ويكون الفعل منبعثاً عن قصد الامتثال، وقصد الامتثال منبعثاً عن استحقاق الأُجرة، والانبعاث الثاني لا يضر بالإنبعاث الأوّل، ولا يوجب نقصاً فيه.

فإن قيل: إنّ تحقّق عنوان المستأجر عليه ـ اعني العبادة ـ يتوقّف على أمرين:

أحدهما: ذات العبادة، وهو فعل الصلاة مثلاً.

الثاني: عنوان الامتثال، فالقاصد للعبادة يقصد تحقّق العنوان المستأجر عليه بكلا جزئيه، فيكون الداعي بالإضافة إلى نفس الفعل أمرين:

الأوّل: تحقّق هذا الجزء من المستأجر عليه.

الثاني: قصد الإمتثال، فيكون من قبيل التشريك في الداعي، لا من قبيل الداعي للداعي، وانما يكون من هذا القبيل ما اذا كان المستأجر عليه نفس الامتثال، ومن البديهي أنّ المستأجر عليه هو العمل العبادي لا التعبّد بالعمل، وإلى هذا الوجه استند المحقّق التقيﷺ في أنّ قصد استحقاق الأُجرة في عرض قصد الامتثال لا في طوله.

توجه عليه: أنّ مورد الإجارة إنّما هو المقيّد بما هو مقيد، أي العبادة المقيّدة بهذا القيد لا ذات المقيد والقيد بما هما ملحوظان بنحو المعنى الإسمي، فيكون قصد تحقّق العنوان المستأجر عليه، كقصد استحقاق الأُجرة في طول قصد الامتثال لا في عرضه، مع أنّ قصد تحقّق العنوان المستأجر عليه غير معتبر في سقوط الأمر بالإجارة كما ستعرف.

الوجه الثاني: ما استند إليه جماعة، منهم المحقّق النائينيﷺ، وهو: (أنّه يعتبر في تحقّق العبادة الإخلاص طولاً كما يعتبر عرضاً، وإلّا لما وقعت العبادة ممحّضة على وجه الإخلاص، لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدّمات، فإذا لم تنته سلسلة العلل والدواعي بجميع حلقاتها إلى الله تعالى، فهي غير خالصة لوجه الله تعالى، فيعود المحذور المتقدّم، وهو أنّ عقد الإجارة يوجب رفع التمكّن من العمل المستأجر عليه).

وأُجيب عنه تارةً: بالنقض بعبادة أكثر الناس، حيث أنّها تكون لأجل الخوف من عذابه أو الطمع في ثوابه، ولا كلام لأحد في صحّة هذه العبادات، ودلّت عليها النصوص مثل:

حسن هارون، عن الإمام الصادقعليه السلام: «العُبّاد ثلاثة: قومٌ عبدوا الله عزّ وجلّ خوفاً فتلك عبادة العبيد، وقومٌ عبدوا الله تبارك وتعالى طلباً للثواب فتلك عبادة الأُجراء، وقومٌ عبدوا الله عزّ وجلّ حبّاً له فتلك عبادة الأحرار، وهي أفضل العبادة»[1].

وما عن جماعة من بطلان العبادة إذا قصد بفعلها الثواب أو الخلاص من العقاب، بل عن بعضهم، دعوى الإجماع عليه.

يكون المراد به ما كان هذا القصد هو الداعي إلى العمل، لا من قبيل الداعي إلى الداعي. نعم، الدرجة العالية من العبادة ما كانت الغاية القُصوىٰ من العبادة هي الله فقط، ويكون الخلوص في طولها أيضاً، وهي مختصّة بالمعصومينعليهم السلام، فقد قال أمير المؤمنينعليه السلام: «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً في جنّتك، لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»[2].

وأُخرىٰ: بالنقض بالصلاة لسعة الرزق، ولأداء الدَّين، ولقضاء الحاجة.

وأورد عليه المصنّفﷺ: ـ وتبعه المحقّق النائينيﷺ، وهو إيراد على الأوّل أيضاً ـ: بأنّه

(١) الوسائل، باب ٩، من أبواب مقدّمة العبادات، حديث ١. (٢) مرآة العقول، باب النيّة، ج ١، ص ١٠١.

فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرّب إليه بالعمل، وبين الغرض الحاصل من غيره، وهو استحقاق الأُجرة، فإنّ طلب الحاجة من الله تعالى ولو كانت دنيويّة محبوب عند الله، فلا يقدح في العبادة، بل ربما يؤكّدها.

وفيه: أنّ كون النفع منه تعالى، لا يوجب اتّصاف الفعل بعنوان حَسَن مضافٍ إلى المولى، فإن كل نفع وضرر منه تعالى، ولذا قطع الأصحاب ببطلان العبادة إذا أتى بها بداعي الثواب أو دفع العقاب، كما صرّح به الشهيدﷺ، ومعه لا يعقل تأكّد الإخلاص والعباديّة بذلك.

ويمكن الجواب عن هذا الوجه: ـ مضافاً إلى ما مرّ ـ بجواب حَلي أفاده بعض المحقّقين وهو:

إنّ الفعل المنبعث عن دعوة الأمر عدل في العبوديّة، وإحسان إلى المولى، وهو من العناوين الممدوح على فاعلها بالذات، ولا يعقل تخلّف هذا العنوان الحسن بالذات عن الفعل المأتي بداعي الأمر، كما لا يعقل تخلّف كونه ممدوحاً على فاعله عن هذا العنوان الحسن بالذات. ومن الواضح أن ترتّب فائدة دنيويّة على هذاالفعل الممدوح على فاعله، لا يخرجه عن كونه ممدوحاً على فاعله، فلا يعقل مانعيّته عن وقوعه ممدوحاً على فاعله مع فرض ترتّبه عليه، فإنَّ ما يتفرّع على الشيء لا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

مع أنّه قد عرفت أنّ تملّك الأُجرة إنّما يكون بالإيجار، وتسلّمها لا يتوقّف على إتيان العبادة مع قصد القربة، فالداعي إلى الإتيان بالعمل المستأجر عليه صحيحاً، وعن قصد القربة الذي لا يطلّع عليه إلّا علّام الغيوب، ليس إلّا الاستحقاق شرعاً.

وبعبارة أُخرىٰ: أمر المولى بالإتيان بما اشتغلت ذمّته به من العبادة والخوف من الله تعالى، يعدّ غرضاً مولويّاً مطلوباً. فتدبّر فإنّه دقيق.

الوجه الثالث: إنّ دليل صحّة الإجارة إنّما هو عموم ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾[١]، وهو لا يعقل أن يشمل المقام، إذ لازم شموله أخذ داعي الأمر الذي هو قيد في متعلّق الإجارة قيداً في متعلّق الأمر بالوفاء، وهو باطل، لما حُقّق في محلّه من عدم معقوليّة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، فاذا ذهب الأمر بالوفاء، لم يبق ما يكون دليلاً على صحّة الإجارة والأصل في المعاملات هو الفساد.

وفيه أوّلاً: إنّه قد حقّق في محلّه إمكان أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر الأوّل، وعلى فرض عدم إمكانه يمكن أخذه في متعلّق الأمر الثاني.

وثانياً: أنّ دليل صحّة الإجارة لا ينحصر بالأمر بالوفاء بالعقود، بل في آية التجارة عن تراض[٢]. غنى وكفاية.

الوجه الرابع: إنّ دليل صحّة الإجارة، هو عموم ﴿**أَوْفُوا بِالعُقُودِ**﴾، وهو لا يمكن شموله للمقام، إذ الوفاء عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه أداءً لحقّ المستأجر، وهذا لا يجتمع مع الإتيان به أداءً لحق الله سبحانه وامتثالاً لأمره.

وعليه، فإن قَصَد الوفاء فقد ذهب الخلوص وفسدت العبادة، وهو مع ذلك لا يكون وفاءً.

وإن قصد الإخلاص، فلم يقصد الوفاء بعقد الإجارة، فلابدّ وأن ترفع اليد عن الأمر بالوفاء، لعدم التمكّن من امتثاله على كلّ تقدير، فإذا ذهب الأمر بالوفاء لم يبق ما يكون دليلاً على صحّة الإجارة.

وفيه أوّلاً: ما تقدّم من عدم انحصار دليل صحّة الإجارة بعموم آية الوفاء بالعقود.

وثانياً: إنّ الوفاء بالعقد الذي أمر به، ليس عبارة عن إتيان العمل المستأجر عليه بقصد أنّه مخصوص بالمستأجر ومملوك له، بل هو عبارة عن إتيان ما يكون وفاءً بالحمل

(١) المائدة: ٢.(٢) النساء: ٣٠.

الشائع، أي مصداق هذا العنوان غير المتوقّف تحققه على قصد كونه للمستأجر، فلايعتبر في امتثال الأمر بالوفاء بالعقد، قصد هذا العنوان، كي يكون ذلك منافياً لقصد الخلوص.

الوجه الخامس: إنّ الأمر العبادي المتعلّق بالعبادة تعبّدي، والأمر الإجاري المتعلّق بالعمل المستأجر عليه توصّلي، فيلزم من صحّة الإجارة المتعلّقة بها، اجتماع أمرين متخالفين في شيء واحد، وهو محال.

وفيه: إنّ الفرق بين التوصّلي والتعبّدي إنّما هو من ناحية المتعلّق، بناءً على ما حقّقناه في محلّه من أنّ قصد الأمر مأخوذ في متعلّق الأمر، إذ ربما يعتبر فيه قصد القربة لعدم حصول الغرض إلّا به، فالواجب تعبّدي، وربما لا يعتبر فيه ذلك فالواجب توصّلي، والأمر في الموردين واحد ولا تعدّد فيه.

وعليه، فالأمر الإجاري المتعلّق بالعبادة، إنّما يكون مثل الأمر المتعلّق بها نفسها؛ بلا تفاوت بينهما، والمتعلّق لكلّ منهما إنّما هو ذات العمل مع قصد القربة، فيندكّ أحدهما في الآخر ويكون أمراً مؤكّداً كما في غير المقام.

فتحصّل: أنّ شيئاً ممّا استدلّ به على منافاة صفة العباديّة للإجارة لا يتمّ، ومقتضى القاعدة جواز أخذ الأُجرة على العبادات، وكذلك الأخذ بعنوان الجُعالة إذا تمّت سائر الشروط المعتبرة لعمومات صحّة المعاملات.

وتؤيّدها النصوص المتضمنّة للترغيب على العبادات، بذكر فوائدها من سعة الرزق وأداء الدَّين وغيرهما، والمثوبة على فعلها، والترهيب على تركها بذكر ما يستتبعها من الهلكة والعقوبة، إذ هذه النصوص تدلّ على أنّه لا تنافي بين العبادة والإتيان بها لجلب المنافع ودفع المضرّات.

وللقوم مسالك أُخر في تصحيح العبادة التي تعلّقت الإجارة بها، وعدم منافاة صفة

وقد يردّ ذلك: بأنّ تضاعف الوجوب بسبب الإجارة، يؤكّد الإخلاص [١].

وفيه: مضافاً إلى اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة والجُعالة [٢]**، حيث إنَّ الجعالة لا يوجب العمل على العامل، إنّه إن أُريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الإخلاص، فلا ريب أنّ الوجوب الحاصل بالإجارة توصّلي لا يشترط في حصول ما وجب به قصد**

العباديّة للإجارة :

أحدها: إنّ الوفاء بالعقد أمر محبوب عقلاً وشرعاً، وهو من صفات المؤمنين، فغاية العمل العبادي أيضاً محبوبة، فلا تنتهي سلسلة العلل إلى غير الله تعالى.

وفيه: إنّ هذا في نفسه وإن كان تامّاً، إلّا أنّ محلّ الكلام هو أعمال المأجورين الخارجيّة التي يؤتى بها بداعي استحقاق الأُجرة، لا من حيث أنّ الوفاء بالعقد محبوب شرعي.

ثانيها: ما أفاده المحقّقان كاشف الغطاء وصاحب *«الجواهر»*، وهو: (إنّ المصحّح للعباديّة هو الأمر المتعلّق بالعبادة، والأمر الإجاري المتعلّق بها لا ينافيها بل يؤكّد الإخلاص).

١. وإليه أشار المصنّف قدس سره بقوله: (تضاعف الوجوب بسبب الإجارة يؤكّد الإخلاص).

ولا يبعد أن يكون مرادهما ما ذكرناه آنفاً، من انحفاظ الإخلاص طولاً، إذ الداعي الأوّل هو امتثال الأمر المتعلّق بالعبادة، والداعي إلى هذا الداعي هو امتثال الأمر الإجاري، أي استحقاق الأُجرة شرعاً، الذي مرّ أنّه عبارة أُخرى عن كون الداعي الأمر الإلهي، والخوف منه سبحانه، فسلسلة العلل تنتهي إليه تعالى، وعليه فهو متين غايته.

ولا يرد عليه شيء ممّا أورده المصنّف قدس سره من الإيرادات الثلاثة، وهي :

الأوّل: أنّ مقتضى ذلك الفرق بين الإجارة والجعالة، حيث أنّ الجعالة لا توجب العمل على العامل، وإليه أشار بقوله:

٢. (اقتضاء ذلك الفرق بين الإجارة والجعالة).

وفيه: أنّ صاحب الجواهر ادّعى أنّ الإجارة من جهة تسبيبها الوجوب أيضاً يؤكّد الإخلاص، ولم يدّع أنّه المصحّح للعباديّة، حتّى يرد عليه ما ذكر، فلازم ما ذكره عدم

القربة، مع أنّ غرض المستدلّ منافاة قصد أخذ المال لتحقّق الإخلاص في العمل، لا لاعتباره في وجوبه. وإن أُريد أنّه يؤكّد تحقّق الإخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً[١]، لأنّ ما لا يترتّب عليه أجر دنيوي، أخلص ممّا يترتّب عليه ذلك بحكم الوجدان، هذا مع أنّ الوجوب الناشئ من الإجارة إنّما يتعلّق بالوفاء بعقد الإجارة، ومقتضى الإخلاص المعتبر في ترتّب الثواب على موافقة هذا الأمر ـ ولو لم يعتبر في سقوطه ـ هو إتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له بإزاء ماله، فهذا المعنى ينافي وجوب إتيان العبادة لأجل استحقاقه تعالى إيّاه [٢]، ولذا لو لم يكن هذا العقد واجب الوفاء ـ كما في الجعالة ـ لم يمكن قصد الإخلاص مع قصد استحقاق العوض، فلا إخلاص هنا حتّى يؤكّده وجوب الوفاء بعد الإيجاب بالإجارة، فالمانع حقيقة هو عدم القدرة على إيجاد الفعل الصحيح بإزاء العوض، سواءً كانت المعاوضة لازمة أم جائزة.

تأكّد الخلوص في الجُعالة لا عدم تحقّق الإخلاص.

١. **الثاني:** قوله: (فهو مخالف للواقع).

وحاصله: أنّه إن أُريد أنّ تضاعف الوجوب يؤكّد اشتراط الإخلاص، فلا ريب أنّ الوجوب الحاصل بالإجارة توصّلي.

وإن أُريد انه يؤكّد تحقّق الإخلاص من العامل، فهو مخالف للواقع قطعاً، لأنّ ما لا يترتّب عليه أجر دنيوي، أكثر إخلاصاً ممّا يترتّب عليه ذلك وجداناً.

وفيه: ما عرفت من أنّ الداعي إلى إتيان العبادة بقصد الأمر، ليس إلّا الاستحقاق شرعاً للأُجرة، والأمر الإجاري بالإتيان بما اشتغلت به من العمل، لا تملّك الأُجرة ولا تسلّمها.

٢. **الثالث:** أنّ تأكّد الإخلاص إنّما يكون بالتعبّد بالأمرين، والتعبّد بالأمر الإجاري لا يتحقّق إلّا أن يؤتىٰ بمتعلّقه بقصد حصول الوفاء وإتيان الفعل من حيث استحقاق المستأجر له، وهذا المعنى ينافي وجوب إتيان الفعل لأجل استحقاقه تعالى إيّاه.

وفيه: ما تقدّم من أنّ المأمور به بالأمر الإجاري، ليس هوإتيان العمل المستأجر

عليه بقصد أنّه وفاء، بل المأمور به ذات ما هو وفاء، أي ما يصدق عليه الوفاء بالحمل الشائع، فلا يعتبر في امتثاله الإتيان بالعمل من حيث استحقاق المستأجر له، كي ينافي ذلك الإخلاص، فراجع وتدبّر.

ثالث المسالك ما أفاده السيّد الفقيه في حاشيته وغيره، وهو: إلغاء الأمر بالصلاة عن الوساطة، وتصحيح العبادة بنفس امتثال الأمر الإجاري.

ولهم في ذلك تقريبان:

التقريب الأوّل: أنّ الأمر الإجاري وإن كان توصّليّاً، إلّا أنّ التوصّلي هو ما لا يعتبر في سقوطه قصد الأمر، لا أنّه لا يمكن التقرّب به، وعليه فلو أتى بالعبادة المستأجر عليها بداعي امتثال الأمر الإجاري، صحّت ووقعت عبادة.

وفيه: أنّ مورد الإجارة إمّا ذات تلك العبادة من غير قصد القربة، فلازم صحّة الإجارة سقوط أمرها بإتيانها، وإن لم يقصد القربة، لكون هذا الأمر توصّليّاً، وهو خلف، وإن كان هو العمل المقيّد بقصد الأمر المتعلّق به نفسه، فالمفروض في هذا الوجه عدم كفايته في الخلوص، وإن كان هو العمل المقيد بداعي امتثال الأمر الإجاري، فهو يرجع إلى التقريب الثاني، وستعرف ما فيه.

التقريب الثاني: أنّ الأمر الإجاري ليس توصّلياً مطلقاً، بل هو تابع للغرض المترتّب على متعلّقه، فإن كان مترتّباً على العمل مع عدم قصد القربة، فالأمر توصّلي، وإن كان مترتّباً عليه معه فهو تعبّدي، فإن كان مورده مثل الصلاة والصيام، كان مرجع الأمر الإجاري إلى إيجاب الصلاة والصوم وهما تعبّديان، وإن كان مورده مثل الكتابة والخياطة كان مرجعه إلى الأمر بالخياطة والكتابة وهما توصّليّتان.

والدليل على كون الأمر الإجاري في المورد الأوّل تعبّديّاً، هو الدليل على كون الأمر بالصلاة والصيام تعبّديّاً، إذ لا فرق في الصوم الذي سنخه سنخ التعبّدى بين أنحاء الأمر به.

وفيه: أنّ المحذور لم يكن عدم قابليّة الأمر المتعلّق بتلك العبادة المستأجر عليها، لأن يكون قصده موجباً للعباديّة، كي يدفع المحذور بذلك، بل المحذور هو أنّ الإتيان

وأمّا تأتّي القربة في العبادات المستأجرة[١]، فلأنّ الإجارة إنّما تقع على الفعل المأتي به تقرّباً إلى الله نيابة عن فلان.

توضيحه: إنّ الشخص يجعل نفسه نائباً عن فلان في العمل متقرّباً إلى الله، فالمنوب عنه يتقرّب إليه تعالى بعمل نائبه وتقرّبه، وهذا الجعل في نفسه مستحبّ، لأنّه إحسان إلى المنوب عنه، وإيصال نفع إليه، وقد يستأجر الشخص عليه، فيصير واجباً بالإجارة

بداعي استحقاق الأُجرة ينافي الخلوص، وفي هذا المحذور لا فرق بين قصد الأمر المتعلّق بتلك العبادة وبين قصد الأمر الإجاري.

فالصحيح ما ذكرناه: من أنّ قصد استحقاق الأُجرة، إنّما يكون في طول قصد الأمر، فلا يضرّ بالعبادة، مع أنّه لو سلّم كونه في عرضه، أو اعتبرنا الإخلاص طولاً أيضاً فقصد استحقاق الأُجرة لا ينافيها، بل هو قصد عبادي أيضاً.

ولو تنزّلنا عن جميع ما ذكرناه، وسلّمنا أنّ قصده غير قربي، ويكون في عرض قصد القربة، دخل المقام في الكبرى الكلّية المذكورة في كتاب الصلاة في مبحث النيّة، من البحث عن أضرار الضمائم غيرالمحرّمة بصحّةالعبادة وعدمه؟ وقد ذكروا أنّ هناك صوراً:

الصورة الأُولى: أن يكون كلّ من الداعيين ضعيفاً، بحيث لو كان وحده لما أثّر في صدور الفعل.

الصورة الثانية: أن يكون الداعي القُربى مستقلّاً في الداعويّة، وغيره تبعيّاً.

الصورة الثالثة: عكس ذلك.

الصورة الرابعة: أن يكون كلّ منهما مستقلّاً في الداعوية، إلّا أنّه إنّما يستند الفعل إليهما من باب عدم معقولية اجتماع علّتين تامّتين على معلول واحد.

أقول: لا كلام في الصحّة في الصورة الثانية والفساد في الصورة الأُولى والثالثة، وإنّما الخلاف في الصورة الرابعة، واختار جمع من الأساطين الصحّة فيها، فعلى هذا لا وجه للحكم بالبطلان مطلقاً في المقام، وتمام الكلام في هذه الكبرى الكلّية موكول إلى محلّه، وقد أشبعنا الكلام فيها في الجزء الخامس من *«فقه الصادق»*.

١. ما أفاده في العبادات المستأجرة سيأتي البحث عنه في المقام الثالث مفصّلاً، فلا وجه لإطالة البحث فيه.

وجوباً توصّلياً لا يعتبر فيه التقرّب، فالأجير إنّما يجعل نفسه لأجل استحقاق الأُجرة نائباً عن الغير في إتيان العمل الفلانى تقرّباً إلى الله. فالأُجرة في مقابل النيابة في العمل المتقرّب به إلى الله، التي مرجع نفعها إلى المنوب عنه، وهذا بخلاف ما نحن فيه، لأنّ الأُجرة هنا في مقابل العمل تقرّباً إلى الله، لأنّ العمل بهذا الوجه لا يرجع نفعه إلّا إلى العامل، لأنّ المفروض أنّه يمتثل ما وجب على نفسه، بل في مقابل نفس العمل، فهو يستحقّ نفس العمل، والمفروض أنّ الإخلاص إتيان العمل لخصوص أمرالله تعالى. والتقرّب يقع للعامل دون الباذل، ووقوعه للعامل يتوقّف على أنّ لا يقصد بالعبادة سوى امتثال أمر الله تعالى .

فإن قلت: يمكن للأجير أن يأتي بالفعل مخلصاً لله تعالى، بحيث لا يكون للإجارة دخل في إتيانه، فيستحقّ الأُجرة، فالإجارة غير مانعة من قصد الإخلاص.

قلت: الكلام في أنّ مورد الإجارة لابدّ أن يكون عملاً قابلاً لأن يوفّى به بعقد الإجارة، ويؤتى به لأجل استحقاق المستأجر إيّاه، ومن باب تسليم مال الغير إليه، وما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك.

فإن قلت: يمكن أن يكون غاية الفعل التقرّب، والمقصود من إتيان هذا الفعل المتقرّب به استحقاق الأُجرة، كما يؤتى بالفعل تقرّباً إلى الله، ويقصد منه حصول المطالب الدنيويّة، كأداء الدَّين وسعة الرزق وغيرهما من الحاجات الدنيويّة.

قلت: فرقٌ بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق، الذي يتقرّب إليه بالعمل، وبين الغرض الحاصل من غيره، وهو استحقاق الأُجرة. فإنّ طلب الحاجة من الله تعالى سبحانه، ولو كانت دنيويّة، محبوب عند الله، فلا يقدح في العبادة، بل ربما يؤكّدها. وكيف كان، فذلك الاستدلال حسنٌ في بعض موارد المسألة، وهو الواجب التعبّدي في الجملة، إلّا أنّ مقتضاه جواز أخذ الأُجرة في التوصّليات، وعدم جوازه في المندوبات التعبّدية فليس مطّرداً ولا منعكساً.

عدم منافاة الوجوب بذاته لأخذ الأُجرة

المقام الثاني: في بيان أنّ الوجوب بما هو هل ينافي أخذ الأُجرة أم لا؟

وتنقيح القول في هذا المقام يتحقّق بالبحث في موارد:

الأوّل: في الواجب العيني التعييني غير النظامي.

الثاني: في الواجب الكفائي.

الثالث: في الواجب التخييري.

الرابع: في الواجبات النظاميّة.

أما المورد الأوّل: فمقتضى العمومات هو صحّة الإجارة، وعدم مانعيّته عنها.

وقد ذكر في وجه المنافاة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ عمل الحرفي نفسه ليس بمال، وإنّما يقابَل بالمال، لما دلّ على أنّه محترم، فإذا وجب فقد سقط احترامه.

وفيه: أنّ الماليّة من الاعتبارات العقلائيّة، وإنّما يعتبرها العقلاء لكلّ ما يرغبون إليه لما فيه من الأغراض والفوائد العقلائيّة، ومن البديهي أنّ عمل الحرّ من تلك الأُمور فهو مال.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فلا ريب أنّه يصبح مالاً بمجرد وقوع المعاملة عليه، نظير الكلّي في الذمّة، ولذا لا كلام في أنّه لو فوّت أحد عمل الحر بعد وقوع المعاملة عليه، كان ضامناً له، وهذا المقدار يكفي في صحّة المعاملة، كما سيأتي التعرّض له في كتاب البيع.

مع أنّه لو فرض عدم ماليّته، لا وجه للحكم بأنّه يقابل بالمال لاحترامه، إذ الدليل إنّما دلّ على ثبوت الحرمة لمال المسلم، فانّ كان للعمل حرمة، فهي لكونه مالاً، ومع فرض عدمه لا حرمة له.

نعم، قد استدلّ على المطلب بعض الأساطين في شرحه على «القواعد» بوجوه، أقواها أنّ التنافي بين صفة الوجوب والتملّك ذاتي، لأنّ المملوك والمستحقّ لا يملك ولا يستحقّ ثانياً.

توضيحه: إنّ الذي يقابل المال، لابدّ أن يكون كنفس المال ممّا يملكه المؤجر، حتّى يملّكه المستأجر في مقابل تمليكه المال إيّاه، فإذا فرض العمل واجباً لله، ليس للمكلف تركه، فيصير نظير العمل المملوك للغير [1]، ألا ترىٰ أنّه إذا آجر نفسه لدفن الميّت لشخص، لم يجز أن يؤجّر نفسه ثانياً من شخص آخر لذلك العمل وليس إلّا لأنّ الفعل صارَ مستحقّاً للأوّل ومملوكاً له، فلا معنى لتمليكه ثانياً للآخر، مع فرض بقائه على ملك الأوّل. وهذا المعنى موجود فيما أوجبه الله تعالى، خصوصاً فيما يرجع إلى حقوق الغير، حيث أنّ حاصل الإيجاب هنا جعل الغير مستحقّاً لذلك العمل من هذا العامل، كأحكام تجهيز الميّت التي جعل الشارع الميّت مستحقّاً لها على الحيّ، فلا يستحقّها غيره ثانياً.

---

١ . **هذا هو الوجه الثاني، وحاصله:** أنّ عمل الحرّ وإن كان مالاً في نفسه، لكنّه اذا وجب سقط احترامه، لأنّ الوجوب عليه رافع لاختياره وتسلّطه على الترك، فهو مقهور على ايجاده، ويستوفي العمل منه من دون دخلٍ لرضاه وإذنه المقوّمين لاحترام المال في ذلك.

واستشهد لذلك: بأنّه لو فرض أنّ المولى أمر بعض عبيده بعمل، العائد نفعه إلى غيره، فإن أخذ العبد العوض من ذلك الغير على العمل المذكور، عدّ أكلاً للمال مجّاناً، وبلا عوض.

وفيه: أنّه إن كان المدّعىٰ أنّ الوجوب الشرعي يوجب سلب الماليّة عن العمل.

فيرد عليه: أنّ الوجوب إنّما يوجب سلب الاحترام، بمعنى أنّه لا يجوز التصرّف فيه لأحدٍ إلّا مع إذنه ورضاه، وله السلطان عليه، وليس لأحد مزاحمته، ولا يوجب سلب الاحترام من حيث ماليّته المقتضية أن لا يذهب هدراً وبلا تدارك، ونظير المقام ترخيص الشارع المارة في الأكل من الثمرة، وترخيص الأكل من بيوت الأقارب، فإنّ هذا

الترخيص يوجب سلب الاحترام بالمعنى الأوّل، ولا يوجب سلب الماليّة كي لا يصحّ أخذ العوض عليه في هذين الموردين.

وإن كان المدّعىٰ أنّ العمل الواجب على المكلّف لا يعقل أن يصير واجباً ثانياً بالوجوب الإجاري.

فيرد عليه: أنّه يلتزم بالتأكّد، فيكون لازمه الامتثال من جهتين.

وإن كان المدّعىٰ أنّه يعتبر في صحّة الإجارة أن يكون للمستأجر إجبار الأجير على ذلك العمل. فإذا كان الفعل واجباً عليه، فهذا الحق ثابت له قبل الإجارة من باب الأمر بالمعروف، فلا تترتّب عليها ثمرة فلا تصحّ.

فيرد عليه: أنّه بالإجارة يثبت هذا الحقّ، فيكون ثابتاً من ناحيتين، وتظهر الثمرة في موردين:

المورد الأوّل: ما إذا لم يمكن إجباره على الفعل من باب الأمر بالمعروف، وأمكن إجباره من باب كونه مملوكاً له ولو بالرجوع إلى المحاكم العرفيّة.

المورد الثاني: ما إذا كان من وجب عليه جاهلاً بالوجوب.

وبالجملة: مجرّد الوجوب الشرعي لا يوجب سلب الماليّة عن الشيء، ومعه لا وجه لمنافاته مع صحّة الإجارة.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقّق النائيني قدس سره وهو: (إنّه يعتبر في صحّة المعاملة ـ مضافاً إلى كون كلّ من المتعاملين مالكاً لما يبذله أو بحكمه، وإيجادها بسبب خاصّ وآلة مخصوصة ـ أن لا يكون محجوراً عن التصرّف فيه، من جهة تعلّق حقّ الغير به، أو غير ذلك من أسباب الحجر، لتكون له السلطنة الفعليّة على التصرّف فيه، والإيجاب يوجب سقوط ملك التصرّف، وسلب الاختيار، ودفع السلطنة، فلا محالة تفسد المعاملة.

وفيه: إنّ توقّف نفوذ المعاملة على السلطنة الوضعيّة، المستتبعة لكون مورد المعاملة ملكاً طلقاً ولم يتعلّق به حقّ الغير، والمتعاملين بالغين عاقلين مختارين غير محجورين بأحد أسباب الحجر بديهي.

وأمّا كون الإيجاب موجباً لسلب هذه السلطنة فهو أوّل الكلام.

نعم، الإيجاب يوجب رفع السلطنة التكليفيّة المنتزعة من جواز الفعل والترك، ونفوذ المعاملة غير متوقّف عليها.

فإن قلت: إنّه يعتبر في صحّة المعاملة القدرة على التسليم، ومع الوجوب لا قدرة له على الفعل والترك، إذالقدرة متقوّمة بالطرفين الفعل والترك.

قلت: إنّه لم ترد آية ولا رواية دالّة على اعتبار القدرة على التسليم، وإنّما نقول به:

إمّا لأنّه مقتضى وجوب الوفاء بالعقد، أو لانعقاد الإجماع عليه، أو للنبوي[1]: «نهى النبيّ عن بيع الغرر».

ووجوب العمل لا ينافي مع ما تقتضيه هذه الأدلّة.

أمّا الأوّل: فلأنّه يتأكّد وجوب العمل بوجوب التسليم.

وأمّا الثاني: فلأنّ المتيقّن منه إمكان وصول العمل إلى المستأجر، والمفروض في المقام تحقّقه.

وأمّا الثالث: فلأنّه لا غرر مع إمكان الوصول كما لا يخفى.

الوجه الرابع: ما نُسب إلى الشيخ الكبير كاشف الغطاءقدس سره وهو: (إنّ إيجاب العمل يوجب صيرورته مملوكاً لله تعالى ومستحقّاً له، وفيما كان راجعاً إلى حقوق الغير يوجب صيرورة الغير مستحقّاً لذلك العمل من هذا العامل، ولا يجوز تمليك المملوك ثانياً).

وفيه: أنّه لو كان المدّعىٰ أنّ الإيجاب يقتضي كون العمل مملوكاً لله بالملكيّة الاعتباريّة، نظير ملكيّة العمل لأحد المخلوقين.

فيرد عليه: أنّ الإيجاب ليس إلّا إبراز شوق المولى بالفعل، وهذا غير الملكيّة.

وإن كان المدّعى أنّه يوجب خروج العمل عن تحت سلطنة العبد، ودخوله في سلطان المولى، وما هو داخل في سلطان الغير لا يجوز تمليكه.

---

(١) الدعائم، ج ٢، ص ١٩.

فيرد عليه: أنّ جميع أفعال العباد تحت سلطان المولى تشريعاً لا تكويناً، من غير فرق بين ما إذا أوجبها وما إذا لم يوجبها، فإنّ السلطنة التشريعيّة عبارة أُخرى عن أنّ زمام هذا العمل بيد الشارع، وله جعل أيّ حكم أراد له، وهذا المعنى ثابت قبل الإيجاب، فالإيجاب لا يوجب حدوث سلطنة مانعة عن التمليك.

نعم، هو يوجب سلب سلطنة المكلّف تشريعاً عن هذا العمل، وهو لا ينافي التمليك كما تقدّم.

وبالجملة: المراد من الملكيّة لله: إن كان هي الملكيّة الاعتباريّة، فالإيجاب لا يقتضي تلك.

وإن كان ثبوت سلطنة تكوينيّة، وسلب سلطنة العبد تكويناً، فهو خلاف الواقع وجداناً.

وإن كان بمعنى السلطنة التشريعيّة، فهي ثابتة قبل الإيجاب، وكونه موجباً لسلب سلطنة العبد تشريعاً لا ينافي التمليك.

هذا فيما إذا لم يكن الإيجاب للغير.

وأمّا في ما كان له، فهو لا يوجب مالكيّة ذلك الغير له، ولذا يجوز استيجار الأجير لخياطة ثوب الغير، فإن العمل مملوك للمستأجر لا لذلك الغير، فتدبّر حتّى لا يشتبه عليك جعل العمل للغير بإيجابه له.

أقول: وهذا هو الحقّ في الجواب، لا ما ذكره الأُستاذ الأعظم ـ وفاقاً لغيره من الأساطين ـ : (من أنّ ملكيّة المستأجر إنّما هي في طول ملكيّته تعالى، واجتماع الملكيّتين الطوليّتين أمر ممكن لا محذور فيه).

ولا ما ذكره بعض آخر من: (أنّ ملكيّته تعالى ليست من سنخ ملك العباد، فإنّها بمعنى الإحاطة الوجوديّة بالأملاك وملّاكها).

إذ يرد على الأوّل: أنّه لم يظهر لنا الفرق بين الملكيّتين العرضيّتين والطوليّتين، بل الظاهر استحالة اجتماعهما مطلقاً.

ويرد على الثاني: أنّ المدّعي يدّعي أنّ الإيجاب يوجب ثبوت ملكيّة اعتباريّة له

تعالى غير تلك الملكيّة.

الوجه الخامس: ما نسب إلى الشيخ الكبير أيضاً، وهو أنّ الإجارة لو صحّت كان لازمها مالكيّة المستأجر لذلك العمل، ومن لوازم الملكيّة التي لا تنفكّ عنها جواز الإبراء والإقالة والتأجيل، وحيث أنّ هذه الآثار لا تثبت للواجب المستأجر عليه، فيكشف ذلك عن عدم الملك، وهو يكشف عن بطلان الإجارة.

وفيه: أنّ هذه الآثار إنّما تثبت للمستأجر عليه من حيث الأمر الإجاري، وعدم ثبوتها له من حيث وجوبه من قِبَل الله تعالى، لا ينافي صحّة الإجارة، فالإبراء يوجب عدم استحقاق المستأجر للعمل، والتأجيل يوجب عدم لزوم التعجيل من حيث استحقاقه، والإقالة توجب انتفاء الوجوب الإجاري.

الوجه السادس: ما نُسب إلى المحقّق النائينيﷺ أيضاً، وهو أنّه يعتبر في صحّة الإجارة كون الأجير مالكاً لعمله كي يملكه المستأجر بالإجارة، والوجوب يوجب نفي ملكيّته له.

وبعبارة أُخرى: يعتبر أن يكون العمل ممكن الحصول للمستأجر، فلو لم يكن كذلك كما إذا تعلّق تكليف به مباشرة، لم تصحّ الإجارة.

وفيه: أنّ الوجوب الذي حقيقته إبراز شوق المولى، لا يوجب سلب الملكيّة عن العمل كما تقدّم، واعتبار كونه ممكن الحصول يستلزم اعتبار القدرة على التسليم، الذي عرفت أنّه لا ينافي الوجوب.

الوجه السابع: ما نسب إلى المحقّق الخراسانيﷺ احتماله، وهو أنّ بذل العوض على ما يتعين على الأجير لغو.

وفيه: أنّه لا لغوية فيه مع عدم العلم بصدوره منه، أو لأن يكون له إجباره على الفعل، مع أنّ الموجب لفساد الإجارة مع لغوية بذل العوض، ليس إلّا كون المعاملة سفهيّة، وهو لا يوجب البطلان كما تقدّمت الإشارة إليه .

هذا، ولكنَّ الإنصاف أنّ هذا الوجه أيضاً لا يخلو عن الخدشة، لإمكان منع المنافاة بين الوجوب الذي هو طلب الشارع الفعل، وبين استحقاق المستأجر له، وليس استحقاق الشارع للفعل، وتملّكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدميّ وتملّكه الذي ينافي تملك الغير واستحقاقه.

ثمّ إنّ هذا الدليل ـ باعتراف المستدلّ ـ يختصّ بالواجب العيني.

الوجه الثامن: أنّ الايجاب إنّما يكون ناشئاً عن مصلحة موجودة في الفعل، عائدة إلى من يجب عليه، فأخذ العوض على ما تعود فائدته إليه، يعدّ أكلاً للمال بالباطل.

وفيه: أنّ الموجب لكون أخذ العوض أكلاً للمال بالباطل، إنّما هو عدم كونه ذا فائدة عائدة إلى المستأجر، وعدم ترتّب غرض عقلائي عليه، ولو كون الله تعالى مطاعاً لا كونه ذا فائدة عائدة إلى الأجير.

الوجه التاسع: ما نسب إلى المحقّقين النراقيّين والمحقّق القمي قدس سره، وهو أنّه لا يجوز توقيف الواجب على شرط، وصحّة الإجارة تستلزم ذلك، لأنّها توجب توقيف الواجب على أخذ الأُجرة.

وفيه: أنّه لا يعتبر في صحّة الإجارة كون الشخص غير بانٍ على الفعل، فلا مانع من استئجاره على عمل، لو لم يستأجره أيضاً كأن يأتي به، فتصحّ الإجارة ولا يلزم منه توقيف الواجب على شرط.

فتحصّل: أنّ شيئاً ممّا استدلّ به على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب، لا يدلّ عليه، فالأظهر جوازه، فعلى هذا لا يبقى مورد للبحث في الموارد الثلاثة الأُخر، فإنّ الجواز في تلك الموارد أولى من الجواز في هذا المورد.

نعم، لا بأس بالبحث فيها بناءً على عدم الجواز هنا.

وأمّا الكفائي: فاستدل على عدم جواز أخذ الأُجرة عليه، بأنّ الفعل متعيّن له، فلا يدخل في ملك آخر [١]، وبعدم نفع المستأجر فيما يملكه أو يستحقّه غيره [٢]، لأنّه بمنزلة قولك: (استأجر تك لتملك منفعتك المملوكة لك أو لغيرك)، وفيه منع وقوع الفعل له بعد إجارة نفسه للعمل للغير، فإنّ آثار الفعل حينئذ ترجع إلى الغير، فإذا وجب إنقاذ غريق كفايةً، أو إزالة النجاسة عن المسجد فاستأجر واحد غيره فثواب الإنقاذ والإزالة

أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي

وقد استدلّ على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي، بما نقله المصنّف قدس سره بقوله:

١. (إنّ الفعل متعيّنٌ له، فلا يدخل في ملك آخر وبعدم نفع المستأجر فيما يملكه).

توضيح هذا الوجه: أنّ الواجب الكفائي إنّما يعود نفعه من المصلحة المقتضية لإيجابه، والثواب المترتّب عليه إلى الأجير نفسه، فهو متعيّن له ومختصّ به لاختصاص فوائده به، وما يكون كذلك لا يمكن أن يدخل في ملك آخر، إذ دخول العمل في ملك الغير إنّما هو فيما يعود نفعه إليه .

وبهذا ظهر أمران:

٢. **الأوّل:** أنّ قوله: (وبعدم نفع المستأجر... إلى آخره) تفسير لقوله: (بأنّ الفعل متعيّن له)، لا دليل آخر، ويشهد لذلك ـ مضافاً إلى ما تقدّم ـ: اقتصار المصنّف قدس سره على جواب واحد.

الثاني: أنّ ما ذكره السيّد الفقيه في تعليقته: (من أنّ هذا الوجه يرجع إلى الوجه السابق، وهو التنافي بين الوجوب والتملّك).

غير تامّ، والظاهر أنّ هذا الإيراد نشأ من الخلط بين قول متعيّن له، ومتعيّن عليه، فتدبّر حتّى لا يشتبه عليك الأمر.

والجواب عن ذلك: هو ما أشار اليه المصنّف قدس سره في صدر المبحث، وهو أنّ في جميع الواجبات الكفائيّة فائدة تعود إلى المستأجر، وهو سقوط التكليف عن المستأجر بمباشرة الأجير.

يقع للمستأجر[١] دون الأجير المباشر لهما، نعم يسقط الفعل عنه لقيام المستأجر به ولو بالاستنابة، ومن هذا القبيل الاستئجار للجهاد مع وجوبه كفاية على الأجير والمستأجر.

وبالجملة: فلم أجد دليلاً على هذا المطلب وافياً بجميع أفراده، عدا الإجماع الذي لم يصرّح به إلّا المحقّق الثاني، لكنّه موهون بوجود القول بخلافه من أعيان الأصحاب من القدماء والمتأخّرين، على ما يشهد به الحكاية والوجدان.

أمّا الحكاية: فقد نقل المحقّق والعلّامة وغير هما القول بجواز أخذ الأُجرة على القضاء عن بعض، فقد قال في «الشرائع»: (أمّا لو أخذ الجَعل من المتحاكمين، ففيه خلاف)، وكذلك العلّامة في «المختلف». وقد حكى العلّامة الطباطبائي في مصابيحه عن فخر الدِّين وجماعة، التفصيل بين العبادات وغيرها، ويكفي في ذلك ملاحظة الأقوال التي ذكرها في «المسالك» في باب المتاجر.

وأمّا ما وجدناه: فهو أنّ ظاهر «المقنعة» بل «النهاية» ومحكي المرتضى، جواز الأجر على القضاء مطلقاً، وإن أوّلَ بعضٌ كلامهم بإرادة الإرتزاق، وقد اختار جماعة جواز أخذ الأجر عليه إذا لم يكن متعيّناً، أو تعيّن وكان القاضي محتاجاً، وقد صرّح فخر الدِّين في «الإيضاح» بالتفصيل بين الكفائيّة التوصليّة وغيرها، فجوّز أخذ الأُجرة في الأوّل،

---

١. وأمّا ما ذكره في المقام بما حاصله: أنّ الثواب المترتّب على الواجب الكفائي يرجع إلى المستأجر.

فيرد عليه: أنّ ثواب الفعل لو قصد الأجير به القربة، لا يعود إلى المستأجر، وإنّما الذي يحصّله المستأجر هو ثواب التسبيب إلى فعل الخير الذي هو مترتّب على فعل نفسه. وهو بعد نقل كلمات القوم وإثبات عدم الإجماع على عدم الجواز ـ كما يظهر لمن راجع كلماته، وكلمات القوم ـ يختار جواز أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي التوصّلي.

واستدلّ له الأُستاذ الأعظم: (بأنّ من يجب عليه الفعل في الواجب الكفائي، إنّما هو عنوان أحد المكلفين، ومن الواضح أنّ إيقاع الإجارة على مباشرة شخص معيّن، وأخذ الأُجرة على تلك الخصوصيّة، ليس من قبيل أخذ الأُجرة على الواجب، فإنّ ما أخذت عليه الأُجرة ليس بواجب، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الأُجرة).

قال في شرح عبارة والده في «القواعد» في الاستئجار على تعليم الفقه ما لفظه: (الحقّ عندي أنّ كلّ واجب على شخص معيّن، لا يجوز للمكلّف أخذ الأُجرة عليه، والذي وجب كفاية. فإن كان ممّا لو أوقعه بغير نيّة، لم يصحّ ولم يزل الوجوب، فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، لأنّه عبادة محضة، وقال الله تعالى: ﴿وما أُمِرُوا إلاّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾، حَصَر غرض الأمر في انحصار غاية الفعل في الإخلاص، وما يفعل بالعوض لا يكون كذلك، وغير ذلك يجوز أخذ الأُجرة عليه، إلّا ما نصّ الشارع على تحريمه كالدفن). انتهى.

نعم، رده في محكي «جامع المقاصد» بمخالفة هذا التفصيل لنصّ الأصحاب.

أقول: لا يخفى أنّ الفخر أعرف بنصّ الأصحاب من المحقّق الثاني، فهذا والده قدس سره صرّح في «المختلف» بجواز أخذ الأُجرة على القضاء إذا لم يتعيّن، وقبله المحقّق في «الشرائع»، غير أنّه قيّد صورة عدم التعيين بالحاجة، ولأجل ذلك اختار العلّامة الطباطبائي في مصابيحه ما اختاره فخر الدِّين من التفصيل، ومع هذا فمن أين الوثوق على إجماعٍ لم يصرّح به إلّا المحقّق الثاني، مع ما طعن به الشهيد الثاني على إجماعاته بالخصوص في رسالته في صلاة الجمعة.

ويرد عليه **أوّلاً:** أنّ المكلّف في الواجب الكفائي إنّما هو جميع آحاد المكلّفين، غاية الأمر يكون التكليف المتوجّه إلى كلّ واحد تكليفاً مشروطاً بعدم إتيان الآخرين به، وعلى هذا اذا وقعت الإجارة على مباشرة شخص معيّن مع ترك الآخرين فقد وقعت على الواجب.

وثانياً: أنّه لو سلّم كون المكلّف هو عنوان أحد المكلفين، ولكن لا كلام في أنّ الفعل الصادر من أحدهم إنّما يكون مصداقاً للواجب، لصدق عنوان أحد المكلّفين عليه، وإذا كان العمل من أحد المكلّفين مملوكاً لله تعالى ومسلوب الاحترام والقدرة، فعمل الأجير مصداق لما هو مملوك له ومسلوب الاحترام والقدرة. فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه.

فالأظهر أنّه تجري عمدة الوجوه المتقدّمة في الواجب الكفائي أيضاً، لاسيما اذا تعيّن على الأجير، لعدم اقدام أحد على العمل، أو امتناع الكلّ عن العمل مجّاناً.

فالذي ينساق إليه النظر: أنّ مقتضى القاعدة في كلّ عمل له منفعة محلّلة مقصودة، جواز أخذ الأُجرة والجعل عليه، وإن كان داخلاً في العنوان الذي أوجبه الله على المكلّف، ثمّ إنْ صَلُح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده[1]، سقط الوجوب مع استحقاق الأُجرة، وإن لم يصلح استحقّ الأُجرة [2]، وبقي الواجب في ذمّته لو بقي وقته، وإلّا عوقب على تركه.

وأمّا مانعيّة مجرّد الوجوب من صحّة المعاوضة على الفعل، فلم يثبت على الإطلاق، بل اللّازم التفصيل، فإن كان العمل واجباً عينيّاً تعيينياً لم يجز أخذ الأُجرة، لأنَّ أخذ الأُجرة عليه مع كونه واجباً مقهوراً من قِبَل الشارع على فعله، أكلٌ للمال بالباطل، لأنَّ عمله هذا لا يكون محترماً، لأنَّ استيفائه منه لا يتوقّف على طيب نفسه، لأنّه يقهر

---

١. قوله: (ثمّ إن صَلُح ذلك الفعل المقابل بالأجرة لامتثال الإيجاب المذكور أو إسقاطه به أو عنده سقط الوجوب).

وقع الخلاف بين المحشّين في بيان المراد من هذه العبارة، لما فيه من الغموض والاضطراب، حتّى أنّ السيّد الفقيه قال: (وأمّا السقوط عنده فلم أفهم المراد منه).

أقول: والذي يخطر بالبال في بيان مراده قدس سره أنّ الفعل المقابل بالأُجرة.

تارةً: يصلح لامتثال الإيجاب، وهو إنّما يكون فيما إذا قصد امتثال الأمر في إتيان العمل المستأجر عليه مع قصد استحقاق الأُجرة، بناءً على المختار من عدم منافاته للخلوص أو بدونه بناءً على المنافاة.

وأُخرىٰ: يصلح لإسقاط الواجب به، وهو ما إذا كان العمل المستأجر عليه توصّلياً، وأتى به الأجير لا بقصد امتثال الأمر، فإنّه يسقط الواجب به ويستحقّ الأُجرة.

وثالثة: يصلح لسقوط الواجب عنده، وهو فيما إذا كان الواجب المستأجر عليه توصّليّاً، وقد أوجبه الشارع بعنوان المجّانية، فأتى به الأجير بقصد الأُجرة كدفن الميّت إذا أتى به الأجير لا مجّانياً بل بقصد أخذ الأُجرة، وعليه فلا يقع مصداقاً للواجب، ولكن مع ذلك يسقط الوجوب لارتفاع الموضوع، وفي جميع هذه الصور يستحقّ الأُجرة).

٢. قوله: وإن لم يصلح استحقّ الأُجرة.

عليه مع عدم طيب النفس والامتناع.

وممّا يشهد بما ذكرناه أنّه لو فرض أنّ المولى أمر بعض عبيده بفعل لغرض، وكان ممّا يرجع نفعه أو بعض نفعه إلى غيره، فأخذ العبد العوض من ذلك الغير على ذلك العمل، عدّ أكلاً للمال مجّاناً بلا عوض، ثمّ إنّه لا ينافي ما ذكرنا حكم الشارع بجواز أخذ الأُجرة على العمل بعد إيقاعه، كما اجاز للوصي أخذ أُجرة المثل أو مقدار الكفاية، لأنّ هذا حكم شرعي لا من باب المعاوضة، ثمّ لا فرق فيما ذكرناه بين التعبّدي من الواجب والتوصّلي، مضافاً في التعبّدي إلى ما تقدّم من منافاة أخذ الأُجرة على العمل للإخلاص، كما نبّهنا عليه سابقاً، وتقدّم عن الفخر﵀ وقرّره عليه بعض من تأخّر عنه، ومنه يظهر عدم جواز أخذ الأُجرة على المندوب إذا كان عبادة يعتبر فيها التقرّب.

وأمّا الواجب التخييري: فإن كان توصّلياً فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأُجرة على أحد فرديه بالخصوص [1]، بعد فرض كونه مشتملاً على نفع محلّل للمستأجر، والمفروض

هذا فيما إذا كان المستأجر عليه عبادة، وبنينا على منافاة قصد أخذ الأُجرة للخلوص، فإنّ الواجب حينئذ لا يسقط وجوبه، ومع ذلك يستحقّ الأُجرة لاحترام عمله، وعليه فإن بقي الوقت وجبت الإعادة، وإلّا عوقب على تركه، هذا ما يرجع إلى شرح العبارة.

ولكن الأظهر عدم استحقاق الأُجرة في الصورتين الأخيرتين، كما سيظهر وجهه فانتظر.

أخذ الأُجرة على الواجب التخييري

وأمّا المورد الثالث: وهو أخذ الأُجرة على أحد فردي الواجب التخييري بالخصوص.

١. ففي المتن: (فلا أجد مانعاً عن جواز أخذ الأُجرة).

وقد استدلّ الأُستاذ الأعظم على جوازه: (بأنّ الواجب إنّما هو عنوان أحد الفردين، ومتعلّق الإجارة إنّما هو الإتيان بفرد خاصّ، فما هو واجب غير ما يؤخذ الأُجرة عليه).

وفيه: إنّ مورد الإجارة إن كان تخصيص الواجب بخصوصيّة خارجة عن حريم متعلّق الوجوب، قابلة للانفكاك عن الواجب أو غير قابلة له، كما إذا استأجره

أنّه محترم لا يقهر المكلّف عليه[1]، فجاز أخذ الأُجرة بإزائه، فإذا تعيّن دفن الميّت على شخص، وتردّد الأمر بين حفر أحد موضعين، فاختار الوليّ أحدهما بالخصوص لصلابته، أو لغرض آخر، فاستأجر ذلك لحفر ذلك الموضع بالخصوص، لم يمنع من ذلك كون مطلق الحفر واجباً عليه مقدّمةً للدفن، وإن كان تعبّدياً.

فإن قلنا: بكفاية الإخلاص بالقدر المشترك، وإن كان إيجاد خصوص بعض الأفراد لداع غير الإخلاص، فهو كالتوصّلي.

وإن قلنا: بأنّ اتّحاد وجود القدر المشترك مع الخصوصيّة، مانعٌ عن التفكيك بينهما في القصد، كان حكمه كالتعييني.

وأمّا الكفائي: فإن كان توصّلياً أمكن أخذ الأُجرة على إتيانه، لأجل باذل الأُجرة، فهو العامل في الحقيقة.

وإن كان تعبّدياً لم يجز الإمتثال به وأخذ الأُجرة عليه. نعم، يجوز النيابة إن كان ممّا يقبل النيابة، لكنّه يخرج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام أخذ الأُجرة على ما هو واجب على الأجير، لا على النيابة فيما هو واجب على المستأجر، فافهم.

لأن يمتثل الأمر بالدفن الواجب عليه بتخصيصه بأرض صلبة، أو أن يستأجر الخيّاط الذي وجب عليه خياطة ثوب زيد، وكان مخيّراً في موضع الخياطة، بأن يخيط ذلك الثوب في منزله لتعلّق غرض عقلائي به، صحّ ما ذكر، فإنّ تخصيص الواجب بهذه الخصوصيّة ليس بواجب.

وأمّا إن كان مورد الإجارة هو الحصّة الخاصّة والفرد الخاصّ، أي: الواجب المتخصص بالخصوصيّة، فلا يتمّ، إذ العمل المستأجر عليه حين وقوعه يقع مصداقاً لما هو مملوك لله تعالى، ومسلوب الاحترام والقدرة، وما يجوز أن يقهر عليه، فعلى فرض كون هذه الأُمور مانعة عن صحّة الإجارة لم تصحّ في المقام.

وبما ذكرناه ظهر ما في استدلال المصنّف قدس سره للجواز.

١. قال: (إنَّه محترم لا يقهر المكلّف عليه، فجاز أخذ الأُجرة بإزائه).

نعم، لو كان مراده الفرض الأوّل ـ كما لعلّه الظاهر من عبارة *المكاسب* ـ تمّ ما ذكره.

ثمّ إنَّه قد يفهم من أدلّة وجوب الشيء كفايةً، كونه حقّاً لمخلوق يستحقّه على المكلّفين[١]، فكلّ من أقدم عليه، فقد ادّى حقّ ذلك المخلوق، فلا يجوز له أخذ الأُجرة منه، ولا من غيره ممّن وجب عليه أيضاً كفايةً، ولعلّ من هذا القبيل تجهيز الميّت، وإنقاذ الغريق، بل ومعالجة الطبيب لدفع الهلاك.

---

١. قوله: (كونه حقّاً لمخلوق يستحقّه على المكلّفين).

حاصله: أنّه يفهم من أدلّة وجوب بعض الأشياء، كونه حقّاً لمخلوق يستحقّه على المكلّفين، فكلّ من أقدم عليه، فقد أدىٰ حقّ ذلك المخلوق، فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه.

وفيه: بناءً على عدم مانعيّة الوجوب عن صحّة الإجارة ـ كما هو المختار ـ أو عدم مانعيّة الوجوب الكفائي عن صحّة الإجارة ـ كما اختاره المصنّف ﷺ ـ كونه حقّاً، لا يكفي في عدم جواز الأخذ ما لم يثبت كونه حقّاً مجّانياً، ومع ثبوته لا فرق بين كونه حقّاً للمخلوق وما لم يكن كذلك.

وبالجملة: المدار على المجانيّة لا على حقّيّته للمخلوق.

أقول: أمّا عدم جواز أخذ الأُجرة في الفرض الأوّل فواضح.

وأمّا جوازه فيما كان حقّاً للمخلوق، فلما تقدّم في المورد الأوّل في جواب الوجه الرابع، من أنّ إيجاب العمل للغير غير جعل العمل له، وهو لا يوجب مالكيّة ذلك الغير، فلا يمنع عن أخذ الأُجرة، فراجع ما ذكرناه.

لا يقال: إنَّ مرجع هذا الجواب إلى منع ثبوت حقّ للمخلوق في العمل، وأنّ الثابت إنّما هو حكم ينتفع به ذلك الغير.

فإنّه يجاب: إنّ ذلك تامّ، ولكن ندّعي أنّه في الموارد التي ادّعوا ثبوت حقّ للمخلوق ـ كتجهيز الميّت وتعليم الجاهل ـ لا يستفاد من الأدلّة أزيد من ما ذكرناه، ولا يمكن استفادة كون العمل مملوكاً ومستحقّاً له، ولذا أحالوا استفادة ذلك فيها إلى لطف قريحة. نعم، لو ثبت في مورد أنّ الشارع الأقدس اعتبر الاستحقاق، لا يبعد دعوى ظهوره في كونه بنحو المجّانيّة.

ثمّ إنَّ هنا إشكالاً مشهوراً وهو: إنّ الصناعات التي تتوقّف النظام عليها، يجب كفايةً لوجوب إقامة النظام، بل قد يتعيّن بعضها على بعض المكلّفين، عند انحصار المكلّف القادر فيه، مع أنّ جواز أخذ الأُجرة عليها ممّا لا كلام لهم فيه [١]، وكذا يلزم أن يحرم على الطبيب أخذ الأُجرة على الطبابة، بوجوبها عليه كفاية أو عيناً كالفقاهة، وقد تفصىّ منه بوجوه:

أحدها: الالتزام بخروج ذلك بالإجماع والسيرة القطعيّين [٢].

فما ذكره بعض المحقّقين: (من أنّه إذا كان اعتبار الاستحقاق تارةً بنحو المجّانية، وأُخرىٰ بنحو العوضيّة، فمجرّد دلالة الدليل على الاستحقاق للعمل لا يجدي في سقوط الاحترام، ما لم يدلّ على أنّ استحقاق العمل بنحو المجّانية، وحيث أنّه عملٌ محترم لا دليل على إسقاط احترامه، فللعامل مطالبة أجرة مثل عمله).

خلاف الظاهر.

ولكن منه يظهر وجه آخر لعدم مانعيّة ثبوت الحقّ عن أخذ العوض، وهو حسن.

أخذ الأُجرة على الواجبات النظاميّة

١. **هذا هو المورد الرابع:** فالظاهر أنّه لا خلاف بينهم في جواز أخذ الأُجرة على الواجبات النظاميّة، أي ما وجب لحفظ النظام من الحِرَفِ والصناعات المتوقّف عليها نظام الحياة الاجتماعيّة .

وحيث إنَّ المنسوب إلى أكثر الأصحاب، عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب، جُعل ذلك نقضاً عليهم.

وقد أجابوا عنه بأجوبة، ولكن بناءً على ما عرفت من جواز أخذ الأُجرة على الواجب مطلقاً، لا مورد لهذا الإيراد أصلاً.

وكيف كان، فقد أجابوا عنه بأُمور:

٢. **الأوّل:** خروج ذلك بالإجماع والسيرة القطعيّين.

الثاني: الالتزام بجواز أخذ الأُجرة على الواجبات، إذا لم تكن تعبّدية [١]، وقد حكاه في «المصابيح» عن جماعة، وهو ظاهر كلّ من جوّز أخذ الأُجرة على القضاء بقول مطلق، يشمل صورة تعيّنه عليه، كما تقدّم حكايته في «الشرائع» و«المختلف» عن بعض، وفيه ما تقدّم سابقاً من أنَّ الأقوىٰ عدم جواز أخذ الأُجرة عليه [٢].

الثالث: ما عن المحقّق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذ واجباً [٣].

وفيه: أنّ ظاهر العمل والفتوىٰ جواز الأخذ، ولو مع بقاء الوجوب الكفائي، بل مع وجوبه عيناً للانحصار.

وفيه: إنّ مستند المنع لم يكن عدم الدليل في مقام الإثبات على الجواز، أو الدليل على عدمه، كي يخرج عنه بذلك، بل يعدّ المانع مانعاً ثبوتيّاً، وأنّه لا يعقل صحّة الإجارة مع كون موردها واجباً، فلو قام الدليل على الجواز في مورد، لابدّ من الالتزام بأحد أمرين على سبيل منع الخُلوّ :

كشف ذلك الدليل عن بطلان تلك القاعدة، أو ردّ ذلك الدليل وعدم العمل به.

١. وقد عرفت أنّ هذا هو الجواب الصحيح، وأنّه يجوز أخذ الأُجرة على الواجب، وأنّ الوجوب لا يمنع عن ذلك.

فما أفاده المصنّف قدس سره بقوله:

٢. (الأقوىٰ عدم جواز أخذ الأُجرة عليه)، غير تامّ.

٣. **الثالث:** ما عن المحقّق الثاني من اختصاص جواز الأخذ بصورة قيام من به الكفاية، فلا يكون حينئذ واجباً.

وفيه: أنّه إن أُريد بذلك وجود من يقوم به، فمرجع ذلك إلى جواز أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي مطلقاً، وهو ما أنكره المحقّق.

وإن كان المراد قيام الغير به.

فيرد عليه: أنّه لا خلاف بينهم فيجواز أخذ أوّل من يقوم بالفعل الأُجرة على عمله.

الرابع: ما في «مفتاح الكرامة» من أنّ المنع مختصّ بالواجبات الكفائيّة المقصودة لذاتها، كأحكام الموتى، وتعليم الفقه، دون ما يجب لغيره، كالصنائع [١].

وفيه: إنّ هذا التخصيص إن كان لاختصاص معاقد إجماعاتهم، أو عنوانات كلامهم، فهو خلاف الموجود منها، وإن كان الدليل يقتضي الفرق، فلابدّ من بيانه.

الخامس: أنّ المنع عن أخذ الأُجرة على الصناعات الواجبة لإقامة النظام، يوجب اختلال النظام، لوقوع أكثر الناس في المعصية بتركها، أو ترك الشاقّ منها والالتزام بالأسهل، فإنّهم لا يرغبون في الصناعات الشاقّة أو الدقيقة إلّا طمعاً في الأُجرة وزيادتها على ما يبذل لغيرها من الصناعات، فتسويغ أهل الأُجرة عليها لطف في التكليف بإقامة النظام [٢].

---

١. **وبعبارة أُخرىٰ:** إنّ المنع مختصّ بالواجبات النفسيّة التي وجبت لذاتها، كدفن الميّت، دون الواجبات الغيريّة كالصناعات التي هي مقدّمة لحفظ النظام الواجب.

وفيه أوّلاً: إنّ المانع المتوهّم إنّما هو الوجوب من حيث هو وجوب، ولا فرق في ذلك بين النفسي والغيري.

وثانياً: إنّه قد حقّق في محلّه أنّ السبب التوليدي واجب بعين الوجوب المتعلّق بالمسبّب لا بوجوب آخر، وفعل الصنايع والحِرَف بالنسبة إلى ما يترتّب عليها من حفظ النظام من هذا القبيل، إذ لا واسطة بين هذه الأفعال وحفظ النظام، وإنّما يحفظ النظام بها.

٢. **وبعبارة أُخرىٰ:** إنّ حفظ النظام إنّما يتوقّف على تلك الصناعات والحِرَف، وهي وإن لم تتوقّف على أخذ الأُجرة وتجويزه، ولكن بما أنّ أكثر الناس إنّما يتصدّون للصناعات الشاقّة طمعاً في الأُجرة أو زيادتها، فمع عدم جواز أخذ الأُجرة يتركونها أو يختارون الأعمال السهلة دون الشاقّة، فلا ينحفظ النظام نتيجة العصيان المذكور، فقاعدة اللطف تقتضي تسويغ أخذ الأُجرة تقريباً للعباد إلى امتثال التكاليف النظاميّة.

وبهذا ظهر مقابلة هذا الوجه للوجه السابع في *«المكاسب»*.

فما أفاده المحقّق الإيرواني قدس سره: (من أنّ مآل هذاالوجه إلى الوجه السابع) غير تامّ.

وفيه: إنّ المشاهد بالوجدان أنّ اختيار الناس للصنائع الشاقّة وتحمّلها، ناشٍ عن الدواعي الأُخر غير زيادة الأُجرة [١]، مثل عدم قابليّته لغير ما يختار، أو عدم ميله إليه، أو عدم كونه شاقّاً عليه، لكونه ممّن نشأ في تحمّل المشقّة، ألا ترىٰ أنّ أغلب الصنائع الشاقّة من الكفائيّات كالفلاحة والحرث والحصاد وشبه ذلك لا تزيد أُجرتها على الأعمال السهلة.

السادس: إنّ الوجوب في هذه الأُمور مشروط بالعوض [٢]، قال بعض الأساطين ـ بعد ذكر ما يدلّ على المنع عن أخذ الأُجرة على الواجب ـ: (أمّا ما كان واجباً مشروطاً، فليس بواجب قبل حصول الشرط، فتعلّق الإجارة به قبله لا مانع منه، ولو كانت هي الشرط في وجوبه، فكلّ ما وجب كفاية من حِرَف وصناعات لم تجب إلّا بشرط العوض بإجارة أو جعالة أو نحوهما، فلا فرق بين وجوبها العيني للانحصار، ووجوبها الكفائي لتأخّر الوجوب عنه وعدمه قبلها، كما أنّ بذل الطعام والشراب للمضطرّ إن بقي على الكفاية أو تعيّن يستحقّ فيه أخذ العوض على الأصحّ، لأنّ وجوبه مشروط بخلاف ما وجب مطلقاً بالأصالة، كالنفقات، أو بالعارض كالمنذور ونحوه)، انتهى كلامه قدس سره.

وفيه: إنّ وجوب الصناعات ليس مشروطاً ببذل العوض، لأنّه لإقامة النظام التي هي من الواجبات المطلقة، فإنَّ الطبابة والفصد والحجامة وغيرها ممّا يتوقّف عليه بقاء الحياة في بعض الأوقات واجبة، بذل له العوض أم لم يبذل.

---

١. أورد عليه المصنّف قدس سره: (بأنّ المشاهد بالوجدان أنّ اختيار الناس للصنائع الشاقّة ليس ناشئاً عن زيادة الأُجرة، بل عن دواع أُخر)، وظاهره تسليم هذا الوجه على هـذا التقدير.

وفيه: أنّ ما اقتضته قاعدة اللّطف في جميع التكاليف من جعل الثواب على الموافقة، والعقاب على المخالفة، كاف في التقريب إلى الامتثال هنا، ولا حاجة إلى شيء آخر.

٢. **حاصله:** إنّ وجوب تلك الصناعات ليس بمطلق، بل مشروط بالعوض، فلا يعقل أن يكون أخذ العوض منافياً له.

وفيه: إنّه إن أُريد بذلك كون أخذ العوض شرطاً للوجوب، بمعنى أنّه لا وجوب لها قبل الإيجار.

السابع: إنّ وجوب الصناعات المذكورة لم يثبت من حيث ذاتها، وإنّما ثبت من حيث الأمر بإقامة النظام[1]، وإقامة النظام غير متوقّفة على العمل تبرّعاً، بل تحصل به وبالعمل بالأُجرة، فالذي يجب على الطبيب ـ لأجل إحياء النفس وإقامة النظام ـ هو بذل نفسه للعمل، لا بشرط التبرّع به، بل له أن يتبرّع به وله أن يطلب الأُجرة، وحينئذ فإنّ بذل المريض الأُجرة، وجب عليه العلاج، وإن لم يبذل الأُجرة والمفروض أدّى ترك العلاج إلى الهلاك، أجبره الحاكم حسبة على بذل الأُجرة، فيستحقّ الأُجرة في ماله، وإن لم يكن له مال ففي ذمّته، فيؤدّى في حياته أو بعد مماته من الزكاة أو غيرها.

وبالجملة: فما كان من الواجبات الكفائيّة ثبت من دليله وجوب نفس ذلك العنوان، فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه بناءً على المشهور. وأمّا ما أمر به من باب إقامة النظام، فإقامة النظام تحصل ببذل النفس للعمل به في الجملة. وأمّا العمل تبرّعاً فلا، وحينئذ فيجوز طلب الأُجرة من المعمول له، إذا كان أهلاً للطلب منه، وقصدها إذا لم يكن ممّن يطلب منه، كالغائب الذي يعمل فيما له عمل لدفع الهلاك عنه، وكالمريض المغمىٰ عليه .

وفيه: أنّه إذا فرض وجوب إحياء النفس، وجب العلاج لكونه مقدّمة له، فأخذ الأُجرة عليه غير جائز، فالتحقيق على ما ذكرنا سابقاً أنّ الواجب إذا كان عينيّاً تعيّنيّاً لم يجز أخذ الأُجرة عليه، ولو كان من الصناعات فلا يجوز للطبيب أخذ الأُجرة على بيان الدواء أو تشخيص الداء.

فيردّ عليه: أنّ لازمه عدم الوجوب قبل الإيجار، وقبل أن يبذل الباذل العوض، ولازم ذلك عدم انحفاظ النظام .

وإن أُريد به كونه شرط الواجب، كما يظهر من تمثيله ببذل الطعام والشراب للمضطرّ.

فيرد عليه أوّلاً: إنّه لا ريب في عدم وجوب أخذ العوض، إذ لا كلام في أنّه يجوز العمل مجّاناً.

وثانياً: إنّ العمل حينئذ يصير واجباً، غاية الأمر بالوجوب الضمني، ولم يفرق المشهور بين الواجب الضمني والاستقلالي في عدم جواز أخذ الأُجرة عليه.

١. **محصّله:** أنّ وجوب تلك الصناعات ليس لأجل ذاتها، بل لأجل إقامة النظام، وهي لا تتوقّف على العمل تبرّعاً، بل تحصل به وبالعمل بالأُجرة، فالواجب هو

وأمّا أخذ الوصي الأُجرة على تولّي أموال الطفل الموصى عليه، الشامل بإطلاقه لصورة تعيّن العمل عليه[١]، فهو من جهة الإجماع والنصوص المستفيضة، على أنّ له أن يأخذ شيئاً[٢]، وإنّما وقع الخلاف في تعيينه، فذهب جماعة إلى أنّ له أُجرة

العمل لا بشرط من المجانية وأخذ العوض.

وفيه: إنّ مقتضى هذا الوجه جواز أخذ الأُجرة على جميع الواجبات، سوى ما وجب مجّاناً.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ المانع المتوهّم لم يكن ظهور الأدلّة في المجّانية، بل هو التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض، فلا يعقل على هذا جعل الوجوب على شيء مشروطاً بالعوض، ولا مطلقاً بالنسبة إليه.

الثامن: إنّ هذه الصناعات إنّما تجب لحفظ النظام، وهو إنّما يتوقّف على التكسّب بها، فإيجابها تبرّعاً نقض للغرض.

وفيه: إنّ من المشاهد بالوجدان استقامة النظام لو أتىٰ بها تبرّعاً، فالصغرىٰ ممنوعة.

التاسع: ما أفاده المحقّق النائينيقدس سره وهو: (إنّ الواجب على الأجير بذل عمله، أي تعلّق التكليف أو الوضع بالمعنى المصدري، لا بنتيجة عمله التي هي المعنى لإسم المصدر، فإنّ الطبيب وإن وجب عليه الطبابة عيناً، إلّا أنّه مالك لعمله، والأُجرة تقع بإزاء العمل الذي هو مناط ماليّة المال، لا بإزاء قوله من حيث الإصدار.

وبالجملة: متعلّق الوجوب في الواجبات النظاميّة، هو العمل بالمعنى المصدري، وعليه فلا مانع من أخذ الأُجرة على نتيجة العمل).

وفيه: إنّ الفعل من حيث المعنى المصدري عين الفعل من حيث اسم المصدر، والفرق بينهما اعتباري كما حقّق في محلّه، وعليه فالواجب بعينه هو العمل المستأجر عليه.

١. المصنّفقدس سره بعد بنائه على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب العيني التعييني، أورد على نفسه بنقوض ثلاثة:

الأوّل: جواز أخذ الوصي الأُجرة على عمله حتّى مع وجوب العمل عليه عيناً.

وأجاب عنه بوجهين:

أحدهما: ما أفاده سابقاً وهو: أنّ هذا حكم شرعي لا من باب المعاوضة.

٢. **ثانيهما:** ما أفاده في المقام: وهو أنّه من جهة الإجماع والنصوص المستفيضة

المثل، حملاً للأخبار على ذلك، ولانّه اذا فرض احترام عمله بالنصّ والإجماع، فلابدّ من كون العوض أُجرة المثل.

وبالجملة: فملاحظة النصوص والفتاوىٰ في تلك المسألة، يرشد إلى خروجها عمّا نحن فيه، وأمّا باذل المال للمضطرّ[1]، فهو إنّما يرجع بعوض المبذول لا بأُجرة البذل[2]، فلا يرد نقضاً في المسألة.

الدالّة على أنّ للوصي أن يأخذ شيئاً، المحمول على أجرة المثل فتوىً ونصّاً، بملاحظة احترام عمله.

وفي كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: ـ فمضافاً إلى مناقضته للوجه الثاني، إذ لو لم يكن عوضاً بل كان حكماً تعبّديّاً لما كان العمل محترماً في نظر الشارع كي يحمل ذلك على أُجرة المثل ـ أنّه ينافي مع صحيح هشام بن الحكم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن تولى مال اليتيم ماله أن يأكل منه؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى ما كان غيره يقوّم به من الأجر لهم فليأكل بقدر ذلك»[(١)]. فإنَّ ظاهره كون ما يأخذه الوصي عوضاً عن عمله.

وأمّا الثاني: فلأنّه إذا كان أخذ العوض على الواجب مناقضاً لوجوبه عقلاً ولا يجتمعان، فلابدّ من توجيه تلك النصوص والفتاوىٰ.

فالصحيح أن يقال: إنَّه بناءً على عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب ـ كما هو المفروض في هذه النقوض ـ تحمل النصوص على أنّ الشارع الأقدس من باب الولاية اعتبر كون الصغير مستحقّاً لعمل الوصي بعوض، فكأنّه عامل الطرفان على ذلك، فلا يكون من قبيل أخذ العوض على الواجب، بل إيجاب العمل نشأ من استحقاق الصغير له، فهو من قبيل وجوب أداء ما يستحقّه الغير.

١. **النقص الثاني:** إنّه يجب بذل المال للمضطرّ، مع أنّه لا كلام في لزوم العوض عليه. وأجاب عنه:

٢. (بأنّ العوض إنّما هو للمبذول، والواجب هو البذل، فما هو الواجب غير ما جعل العوض له).

---

(١) الوسائل، باب ٧٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وأمّا رجوع الأمّ المرضعة بعوض إرضاع اللباء مع وجوبه عليها[١] بناءً على توقّف حياة الولد عليه، فهو إمّا من قبيل بذل المال للمضطرّ[٢]، وإمّا من قبيل رجوع الوصي بأُجرة المثل من جهة عموم آية: ﴿فَإِنَّ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾، فافهم[٣].

وأورد عليه السيّدالفقيه: بأنّه في المقام أيضاً يرجع بعوض المبذول الذي هو العمل، والواجب إنّما هو بذل العمل، فما هو الواجب شيء، وما يؤخذ عوضه شيء آخر.

يرد على السيّدﷺ: أنّ بذل العمل ليس إلّا إيجاده، وقد حقّق في محلّه أنّ الإيجاد والوجود متّحدان ذاتاً ومتغايران بالاعتبار، فالعمل عين بذله وإيجاده لا شيء مقابله، وهذا بخلاف بذل الأعيان، فإنّه غير المبذول.

ويرد على المصنّفﷺ: أنّ ملاك عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب عند المصنّفﷺ، هو سقوط احترامه، وأنّ استيفائه منه لا يتوقّف على طيب نفسه، وهذا الملاك بعينه موجود في المبذول أيضاً، إذ الواجب وإن كان بذله، إلّا أنّ لازمه عدم دخل طيب نفسه في التصرّف في المبذول وإتلافه الذي هو الملاك في سلب الاحترام عنده، والمفروض أنّ المال الذي لا احترام له لا يجوز أخذ العوض عليه، فلا مناص عن الالتزام بعدم جواز أخذ العوض إذا وجب البذل عيناً على هذا المسلك.

لكنّك عرفت فساد المبنىٰ.

١. **النقص الثالث:** أنّه يجب على الأمّ المرضعة إرضاع اللّبن بناءً على توقّف الحياة عليه، مع أنّه يجوز أخذ العوض عليه.

وأجاب عنه بجوابين:

٢. **أحدهما:** ما ذكره في الجواب عن النقض الأوّل.

٣. **الثاني:** ما أجاب به عن النقض الثاني، وقد عرفت ما في كليهما.

أقول: ولمّا كانت هذه الوجوه غير تامّة عند المصنّفﷺ، فقد قيّد عدم جواز أخذ الأُجرة على الواجب النظامي، بما إذا كان وجوبه عينيّاً تعينيّاً، وحيث توجّه إلى أنّ الأصحاب ملتزمون بجواز أخذها حتّى في هذه الصورة ـ كما إذا تعيّنت الطبابة على طبيب ـ فلذا تصدّى للجواب عنه.

وإن كان كفائيّاً جاز الاستيجار عليه، فيسقط الواجب بفعل المستأجر عليه عنه وعن غيره، وإن لم يحصل الامتثال، ومن هذا الباب أخذ الطبيب الأُجرة على حضوره عند المريض[١] إذا تعيّن عليه علاجه، فإنّ العلاج وإن كان معيّناً عليه، إلّا أنّ الجمع بينه وبين المريض مقدّمة للعلاج واجب كفائي بينه وبين أولياء المريض، فحضوره أداءً للواجب الكفائي، كإحضار الأولياء، إلّا أنّه لا بأس بأخذ الأُجرة عليه. نعم، يستثنى من الواجب الكفائي ما علم من دليله صيرورة ذلك العمل حقّاً للغير[٢]، يستحقّه من المكلّف، كما قد يدّعى أنّ الظاهر من أدلّة وجوب تجهيز الميّت أنّ للميّت حقّاً على الأحياء في التجهيز، فكلّ من فعل شيئاً منه في الخارج، فقد أدّىٰ حقّ الميّت، فلا يجوز أخذ الأُجرة عليه، وكذا تعليم الجاهل أحكام عباداته الواجبة عليه، وما يحتاج إليه، كصيغة النكاح ونحوها، لكن تعيين هذا يحتاج إلى لطف قريحة. هذا تمام الكلام في أخذ الأُجرة على الواجب.

وأمّا الحرام: فقد عرفت عدم جواز أخذ الأُجرة عليه.

---

١. بأنَّ أخذ العوض إنّما يكون لمقدّمة هـذا الواجب التـي هـي واجـبة بـالوجوب الكفائي، إذ الطبابة مثلاً إنّما تتوقّف على الجمع بين الطبيب والمريض، وهو كما يكون بحضور الطبيب عند المريض، كذلك يكون بإحضار الأولياءُ المريضَ عند الطبيب.

ويرد عليه: أنّ الطبابة بمعنى اعلام الدواء واجبة على الطبيب، ومقدّمة هذا الواجب ـ التي يعقل أن تصير واجبة بالوجوب المقدّمي ـ إنّما هي ما يكون فعل الطبيب نفسه، لايعقل أن يجب الإحضار بالوجوب المقدّمي المترشّح من وجوب الطبابة المتوجّه إلى الطبيب كما لا يخفى، فالحضور أيضاً واجب عيني لايجوز أخذ العوض عـليه، مـع أنّ لازم هذا الوجه عدم جواز أخذ العوض في صورة الإحضار، وبناء المشهور على الجواز في هذه الصورة أيضاً.

٢. تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً، وعرفت عدم تماميّته، فلا نعيد.

وأمّا المكروه والمباح: فلا إشكال في جواز أخذ الأُجرة عليهما.

وأمّا المستحبّ: والمراد منه ما كان له نفعٌ قابل لأن يرجع إلى المستأجر، ليصحّ الإجارة من هذه الجهة، فهو بوصف كونه مستحبّاً على المكلّف، لا يجوز أخذ الأُجرة عليه، لأنّ الموجود من هذا الفعل في الخارج لا يتّصف بالاستحباب إلّا مع الإخلاص الذي ينافيه إتيان الفعل لاستحقاق المستأجر إيّاه، كما تقدّم في الواجب، وحينئذٍ، فإن كان حصول النفع المذكور منه متوقّفاً على نيّة القربة، لم يجز أخذ الأُجرة عليه[1]، كما إذا استأجر من يعيد صلاته ندباً ليقتدى به، لأنّ المفروض بعد الإجارة عدم تحقّق الإخلاص، والمفروض مع عدم تحقّق الإخلاص عدم حصول نفع منه عائد إلى المستأجر، وما يخرج بالإجارة عن قابليّة انتفاع المستأجر به لم يجز الاستئجار عليه. ومن هذا القبيل الاستئجار على العبادة لله تعالى أصالةً لا نيابة، وإهداء ثوابها إلى المستأجر، فانّ ثبوت الثواب للعامل موقوف على قصد الإخلاص المنفيّ مع الإجارة، وإن كان حصول النفع غير متوقّف على الإخلاص جاز الاستئجار عليه[2]، كبناء المساجد وإعانة المحاويج، فإنّ من بنى لغيره مسجداً عاد إلى الغير نفع بناء المسجد وهو ثوابه، وإن لم يقصد البناء من عمله إلّا أخذ الأُجرة، وكذا من استأجر غيره لإعانة المحاويج والمشي في حوائجهم، فإنّ الماشي لا يقصد إلّا الأُجرة، إلّا أنّ نفع المشي عائد إلى المستأجر.

أخذ الأُجرة على المستحبّ

هذا تمام الكلام في أخذ الأُجرة على الواجب، وبه يظهر حال أخذ الأُجرة على المستحبّ، وأنّه لا إشكال فيه بوجه.

ولكن المصنّف قدس سره فصّل في أخذ الأُجرة عليه بين أن تكون فائدة ذلك العمل ـ التي هي ملاك صحّة الإجارة ـ مترتّبة عليه إذا أتىٰ به مع قصد الإخلاص؛ كالصلاة المعادة التي نفعها جواز الإقتداء به، المتوقّف على تحقّق الإخلاص :

١. فاختار عدم جواز أخذ الأُجرة، وبين ما لم تكن الفائدة كذلك، بل كانت مترتّبة على العمل وإن لم يتحقّق الإخلاص كبناء المساجد ونحوه:

٢. فاختار الجواز، وحيث أنّ مبنى هذا التفصيل منافاة صفة العباديّة للإجازة،

ومن هذا القبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات[1]، التي تقبل النيابة، كالحجّ والزيارة ونحوهما، فإنّ نيابة الشخص عن غيره فيما ذكر، وإن كان مستحبّاً، إلّا أنّ ترتّب الثواب للمنوب عنه، وحصول هذا النفع له لا يتوقّف على قصد النائب الإخلاص في نيابته، بل متىٰ جعل نفسه بمنزلة الغير، وعمل العمل بقصد التقرّب الذي هو تقرّب المنوب عنه بعد فرض النيابة، انتفع المنوب عنه، سواءً فعل النائب هذه النيابة بقصد الإخلاص في امتثال أوامر النيابة عن المؤمن، أم لم يلتفت إليها أصلاً، ولم يعلم بوجودها، فضلاً عن أن يقصد امتثالها، ألاٰ ترىٰ أنَّ أكثر العوام الذين

وقد أشبعنا الكلام في ذلك، وعرفت أنّ الإتيان بقصد استحقاق الأُجرة لا ينافي الإخلاص، فلا مورد لهذا التفصيل.

فالأظهر الحكم بجواز أخذ الأُجرة على المستحبّ مطلقاً، كما هو المشهور بين الأصحاب.

وأمّا ما أفاده في وجه بطلان الإجارة من أنّه يعتبر في الإجارة أن يكون للعمل المستأجر عليه نفع عائد إلى المستأجر، فقد تقدّم الكلام فيه في أوّل هذا المبحث.

حقيقة النيابة في العبادات

١. قوله: (ومن هذاالقبيل استئجار الشخص للنيابة عنه في العبادات).

المقام الثالث: فيما يتعلق بالنيابة في العبادات، وما أورد عليها من الإيرادات الثلاث التي عُدّت مانعةً عن أخذ الأُجرة على العمل العبادي النيابي، وهي:

الإيراد الأوّل: ما تقدّم من الإشكال في أخذ الأُجرة على التعبّديات غير النيابيّة، من منافاة أخذ الأُجرة للإخلاص المعتبر في العبادة.

الإيراد الثاني: أنّ النائب لا أمر له إلّا بالنيابة، وهو مضافاً إلى كونه توصّلياً لو قصد به التقرّب، كان ذلك تقرّباً له بالنسبة إلى أمر نفسه، لا بالأمر المتوجّه إلى المنوب عنه المتعلّق بالعبادة.

الإيراد الثالث: ما نسب إلى المحقّق الخراسانيﷺ وهو: (أنّ تقرّب النائب يوجب

يعملون الخيرات لأمواتهم، لا يعلمون ثبوت الثواب لأنفسهم في هذه النيابة، بل يتخيّلون النيابة مجرّد إحسانٍ إلى الميّت، لا يعود نفع منه إلى نفسه، والتقرّب الذي يقصده النائب ـ بعد جعل نفسه نائباً ـ هو تقرّب المنوب عنه، لا تقرّب النائب، فيجوز أن ينوب لأجل مجرّد استحقاق الأُجرة عن فلان، بأن ينزل نفسه منزلته في إتيان الفعل قربةً إلى الله، ثمّ إذا عرض هذه النيابة الوجوب بسبب الإجارة، فالأجير غير متقرّب في نيابته، لأنّ الفرض عدم علمه أحياناً بكون النيابة راجحة شرعاً يحصل بها التقرّب، لكنّه متقرّب بعد جعل نفسه نائباً عن غيره، فهو متقرّب بوصف كونه بدلاً ونائباً عن الغير، فالتقرّب يحصل للغير.

فإن قلت: الموجود في الخارج من الأجير ليس إلّا الصلاة عن الميّت مثلاً، وهذا متعلّق الإجارة والنيابة، فإن لم يمكن الإخلاص في متعلّق الإجارة، لم يترتّب على تلك الصلاة نفع للميت، وإن أمكن الإخلاص لم يناف لأخذ الأُجرة كما ادّعيت، وليست النيابة عن الميّت في الصلاة المتقرّب بها إلى الله تعالى شيئاً، ونفس الصلاة شيئاً آخر، حتّى يكون الأوّل متعلّقاً للإجارة، والثاني مورداً للإخلاص.

قلت: القربة المانع اعتبارها من تعلّق الإجارة، هي المعتبرة في نفس متعلّق الإجارة، وإن اتّحد خارجاً مع ما يعتبر فيه القربة، ممّا لا يكون متعلّقاً للإجارة، فالصلاة الموجودة في الخارج على جهة النيابة، فعل للنائب من حيث أنّها نيابة عن الغير، وبهذا الإعتبار ينقسم في حقّه إلى المباح والراجح والمرجوح وفعلٌ للمنوب عنه، بعد نيابة النائب، يعني تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه في هذه الأفعال[1].

حصول القرب لنفسه لا للمنوب عنه، اذ القُرب المعنوي كالقرب الحسّي، فالتقرّب المعتبر في العمل العبادي النيابي غير قابل للنيابة).

أقول: أمّا الإيراد الأوّل، فقد أجابوا عنه بأجوبة كلّها مبتنية على تسليم منافاة أخذ الأُجرة للإخلاص، وحيث عرفت عدم منافاته له فلا مورد لهذا الإيراد أصلاً.

١. **الجواب الأوّل:** ما فهمه الأُستاذ الأعظم وغيره من كلام المصنّف قدس سره في المقام،

وبهذا الاعتبار يترتّب عليه الآثار الدنيويّة والأخرويّة لفعل المنوب عنه، الذي لم يشترط فيه المباشرة، والإجارة تتعلّق به بالاعتبار الأوّل، والتقرّب بالاعتبار الثاني [١]، فالموجود في ضمن الصلاة الخارجيّة فعلان نيابةً صادرة عن الأجير النائب، فيقال: (نائب عن فلان)، وفعل كأنّه صادر عن المنوب عنه، فيمكن أن يقال على سبيل المجاز: (صلّى فلان)، ولا يمكن أن يقال: (ناب فلان)، فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الآثار، فلا ينافي اعتبار القربة في الثاني جواز الإستئجار على الأوّل الذي لا يعتبر فيه القربة، وقد ظهر ممّا قرّرناه وجه ما اشتهر بين المتأخّرين فتوىً وعملاً من جواز الاستئجار على العبادات للميت، وانّ الاستشكال في ذلك بمنافاة ذلك لاعتبار التقرّب فيها،

وهو أنّ للنائب فعلين:

أحدهما: فعل جانحي قلبي، وهو جعل نفسه بدلاً عن المنوب عنه في الإتيان بتكاليفه، وتنزيل نفسه منزلته، وهذه هي حقيقة النيابة، والأمر المتعلّق بها أمر غير عبادي، والأُجرة إنّما تجعل في مقابل هذا الفعل.

ثانيهما: ما هو فعل جارحي، وهو ذات العمل كالصلاة والحجّ، والأمر المتعلّق به أمر تعبّدي، ولم تجعل الأُجرة بإزائه، ولكل من الفعلين غاية مترتبة عليه، فلا تنافي بين كون النيابة بقصد أخذ الأُجرة وذات العبادة بداعي الإخلاص، وهذا الوجه هو الذي ذكره المصنّف قدس سره في كتاب القضاء.

وفيه: أنّه اذا كانت الأُجرة بإزاء النيابة نفسها، لزم استحقاقها بمجرّد ذلك التنزيل القلبي، وإن لم يأت بالمنوب فيه، وهو بديهي البطلان، وإن كانت بإزاء نفس العمل عاد المحذور.

١. **الجواب الثاني:** ما هو المستفاد من عبارة *«المكاسب»* في المقام، وعبارة *«الفرائد»* في مبحث أصالة الصحّة، وحاصله: أنّ العبادة النيابيّة كالصلاة إذا تحقّقت في الخارج، كان لها اعتباران، فباعتبار أنّها فعل النائب، وعليه مراعاة الأجزاء والشرائط، وباعتبار أنّها فعل المنوب عنه، وعليه أن يراعي فيها القصر والإتمام، وهي بالاعتبار الأوّل لا يجب التقرّب فيها كي يمنع عن أخذ الأُجرة، وبالاعتبار الثاني عبادة لا يؤخذ

ممكن الدفع، خصوصاً بملاحظة ما ورد من الاستئجار للحجّ .

ودعوى: خروجه بالنصّ، فاسدة، لأنّ مرجعها إلى عدم اعتبار القربة في الحج .

وأضعف منها دعوى أنّ الاستئجار على المقدمات كما لا يخفى، مع أنّ ظاهر ما ورد في استئجار مولانا الصادق عليه السلام للحجّ عن ولده إسماعيل كون الإجارة على نفس الأفعال.

عليها الأُجرة، فلا مانع من وقوعها قُرْبيّة محضة عن المنوب عنه.

وبالجملة: العبادة النيابيّة فعل لشخصين اعتباراً، وهي بأحد الاعتبارين قربيّة، وبالاعتبار الآخر غير قربيّة، والأُجرة إنّما تكون بإزائها بالاعتبار الثاني.

وفيه: إنّه بما أنّ الفعل الخارجي واحد حقيقة، وهو منسوب إلى النائب بالذات، وإلى المنوب عنه بالعرض، والمحرك والداعي نحو هذا الفعل أمران على الفرض وهما امتثال الأمر المتعلّق به، واستحقاق الأُجرة، فعلى فرض كون ذلك مانعاً عن الخلوص لم يتمحّض الفعل في الإخلاص.

وبعبارة أُخرىٰ: ما هومنسوب إلى النائب بعينه بالذات، منسوبٌ إلى المنوب عنه بالعَرَض، فلا يعقل أن يكون الداعي لكلّ منهما غير الداعي إلى الآخر.

وبالجملة: الموجود الخارجي واحد، والداعي إنّما يدعو إلى ذلك، فإذا كان الداعي متعدداً لزم عدم تمحّضه في الإخلاص.

الجواب الثالث: ما حكاه المصنّف قدس سره في كتاب القضاء عن غيره، وحاصله: (إنّ النيّة مشتملة على قيدين: أحدهما كون الفعل خالصاً لله، ثانيهما كونه عن الغير بأُجرة أو بغيرها، وما يؤخذ عليه الأجر إنّما هو القيد الثاني أعني النيابة عن المنوب عنه، بمعنى أنّه مستأجر على النيابة، وقيد القربة على حاله لا تعلّق للإجارة به إلّا من حيث كونه قيداً للعمل المستأجر عليه.

وبالجملة: ما يؤخذ عليه الأجر إنّما هو القيد الثاني دون المقيّد بقصد القربة، أو نفس امتثال الأمر).

وفيه: إنّ هذا الوجه مع دقّته يوجب رفع الإشكال من حيث التشريك في الداعي خاصّة، وأمّا محذور عدم تمحّض الخلوص طولاً، فهو يبقى على حاله، إذ الصلاة عن قصد القربة إنّما يؤتى بها لأجل الأُجرة، فلا إخلاص طولاً، والمفروض في هذا المقام لزومه.

الجواب الرابع: إنّ عنوان النيابة يلحق الفعل المنوب فيه، وبه يصير متعلّقاً للإجارة، وهو كون العمل عن فلان، فالعمل من حيث ذاته عبادة، ومن حيث وصفه ـ أي تقيّده بكونه عن الغير ـ معاملة محضة يؤخذ عليه الأُجرة.

وفيه: إنّه من حيث كون الفعل واحداً حقيقة وخارجاً، فالداعيان المفروضان إمّا أن يكونا محرّكين نحوه في عرض واحد، فيلزم عدم الخلوص عرضاً، أو يكون أخذ الأُجرة في طول الداعي القربي، فيلزم عدم تمحّض الخلوص طولاً.

فتحصّل: أنّه على فرض منافاة أخذ الأُجرة للعباديّة، لا يمكن تصحيح العبادات النيابية بوجه.

وأمّا الإيراد الثاني: فقد أجاب عنه المحقّق اليزدي في دُرره بما حاصله:

(إنّ مباشرة الفاعل تارة تكون دخيلة في حصول الغرض المترتّب على الفعل، فلا يسقط الأمر بفعل الغير، وإن لم يكن العمل عباديّاً، وأُخرى لا تكون دخيلة فيه، فلا مانع من صيرورة الأمر المتعلّق به محرّكاً للغير، لإيجاد ذلك الفعل، مراعاة لصدقه واستخلاصه من المحذورات المترتّبة على ذلك الأمر من العقاب والبُعد عن ساحة المولى.

والظاهر أنّ إلى هذا مختار المحقّق النائينيﷺ حيث قال: (إنّ الأمر الإجاري تعلّق بإتيان العبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه).

وفيه: أنّه إذا كان الغرض مترتّباً على فعل كلّ واحد منهما بما هو، لزم كون الأمر متوجّهاً إليهما، غاية الأمر بما أنّ الغرض واحد، ويحصل بفعل كلّ منهما، يكون الوجوب كفائيّاً، فيخرج عمّا هو محلّ الكلام، وإن كان مترتّباً على فعل المنوب عنه خاصّة، غاية

الأمر أعمّ من المباشري والتسبيبي، وما بالذات وما بالعرض، فمثله لا يصلح إلّا لتوجّه الأمر إلى المنوب عنه، المحرّك نحو الفعل أعمّ من المباشرة التسبيب، ولكن هذا الأمر لا يعقل أن يكون محرّكاً للنائب نحو الفعل، إذ التكليف غير المتوجّه إليه عاجز عن تحريكه. نعم، إذا كان الغرض يحصل بفعله، وكان الواجب توصّلياً، لزم سقوط التكليف بفعله لحصول الغرض لا للامتثال.

وبالجملة: الأمر المتعلّق به لا يعقل محرّكيّته نحو عمل غيره الصادر باختياره وإرادته.

وربما يجاب عنه: ـ كما عن بعض المحقّقين ـ : بأنّ النيابة من الاعتبارات العقلائيّة، ولها آثار عند العقلاء، فإذا أمضاها الشارع الأقدس، لزم ترتّب تلك الآثار عليها، فإذا كان المنوب فيه من العبادات، كان مقتضى إمضاء النيابة توجه التكليف المتوجّه إلى المنوب عنه إلى النائب أيضاً.

وفيه: إنّه إن أُريد بذلك توجّه ذلك التكليف إليه، فهو غير معقول، إذ الفرد المشخّص كيف يمكن توسعته؟

وإن أُريد انتسابه إليه بالعرض، فيرد عليه أنّ البعث العَرَضي لا يجدي في الانبعاث الحقيقي.

وإن أُريد توجه تكليف آخر إلى النائب، فهو يحتاج إلى دليل.

والصحيح في الجواب عن هذا الإيراد أن يقال: إنَّه دلّت النصوص المستفيضة على توجّه أمر استحبابي إلى جميع الناس في النيابة عن الميّت والحيّ في بعض الموارد، وهو أمر عبادي، نظير الأمر المتوجّه إلى المنوب عنه، وهو متعلّق بالفعل المعنون بعنوان النيابة عن الغير، وعليه فالنائب إنّما يأتي بالعبادة بداعي الأمر المتوجّه إلى نفسه، لا بالأمر العبادي المتوجّه إلى المنوب عنه.

وأمّا الإيراد الثالث، وحاصله: أنّ التقرّب المعنوي كالتقرّب الحسّي لا يقبل النيابة، إذ لا يعقل تقرّب النائب وحصول القرب للمنوب عنه، وما لم ينتسب إلى المنوب عنه عملٌ قربي لم تفرغ ذمّته عن العمل القربي المكلّف به، ولهذا الإيراد التزم بعض

ثمّ اعلم أنَّه كما لا يستحقّ الغير بالإجارة، ما وجب على المكلّف على وجه العبادة كذلك، لا يؤتى على وجه العبادة لنفسه ما استحقّه الغير منه بالإجارة [١]،

بأنّ باب النيابة باب إهداء الثواب.

والتزم المحقّق الخراسانيﷺ ـ على مانسب إليه ـ بعدم لزوم قصد التقرّب على النائب، وإنّ رضا المنوب عنه بما نسب إليه كاف في مقرّبيّة العمل له.

ولكن بما أنّ باب النيابة ممتاز عن باب إهداء الثواب، وحديث كفاية رضا المنوب عنه في مقرّبية العمل له لا يجدي بالنسبة إلى الميّت، فلابدّ من جواب آخر.

والحقّ في هذاالمقام أن يقال: إنّ سقوط التكليف عن المنوب عنه، إنّما هو لحصول الغرض من إتيان النائب بذلك العمل نيابة عنه، الذي عرفت أنّه مأمور به بالأمر الاستحبابي، وقصد النائب التقرّب إنّما يكون لأجل الأمر المتوجّه إلى النائب نفسه، وحصول القرب المعنوي بالمعنى الملازم لفراغ الذمّة عن التكاليف، إنّما يكون لأجل فراغ ذمّة المنوب عنه عنها، وبالمعنى الآخر لا نتعقّله، وإعطاء الثواب إنّما هو باختيار الله تعالى، فقد وعد على إعطائه للمنوب عنه لو أتى النائب بالعمل نيابة عنه.

١. قوله: (ثمّ اعلم انه كما لا يستحقّ الغير بالإجارة ما وجب على المكلّف).

الظاهر تماميّة ما أفادهﷺ، بناءً على منافاة أخذ الأُجرة للعبادة، إذ كما أنّ لازم تلك عدم صحّة الإجارة على العبادة كما تقدّم، كذلك لازمها عدم وقوع ما يؤتى به لاستحقاق الغير بالإجارة على وجه العبادة لنفسه، باعتبار عدم اجتماع الإخلاص مع الإتيان بداعي استحقاق الغير بالإجارة.

فلا يرد عليه ما أورده السيّدالفقيهﷺ: (من أنّ عمدة المنع في المسألة السابقة، إنّما هي عدم إمكان الخلوص في التعبّديات، ولزوم كون الأكل بالباطل واللّغوية والسفهيّة في غيرها، وفي المقام لايجري شيء من الوجهين).

فلو استؤجر لإطافة صبيّ أو مغمىٰ عليه، فلا يجوز الإحتساب في طواف نفسه[١]، **كما صرّح به في «المختلف»**.

وأضعف من ذلك: استدلال المحقّق التقي لما أفاده المصنّفﷺ (بأنّ أكل المال بإزاء هذا الفرد الواجب أكل له بالباطل، إذ المدّعىٰ ليس عدم استحقاق الأُجرة، بل عدم وقوعه عبادة عن نفسه).

الطواف المستأجر عليه لايحتسب عن نفسه

١. قوله: (فلو استؤجر لإطافة صبي أو مغمىٰ عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه).

محصّل القول في هذاالفرع: أنّه إن قلنا بأنّ في إطافة الصبي غير المميّز والمُغمىٰ عليه، يكون الطواف هو فعل المحمول والحامل ليس إلّا كالدابة، فحكم هذا الفرع حكم الفرع الآتي، وستعرف تنقيح القول فيه.

وإن قلنا: بأنّ الطواف من فعل الحامل وهو الطائف حقيقة، فقد يقال بأنّ المثال داخل في الكبرى الكلّية المتقدّمة، لأنّ هذا الطواف الشخصي وقع مصبّ الإجارة، فلا يصحّ أن يؤتى به على وجه العباديّة لنفسه.

ولعلّه إلى هذا نظر العلّامةﷺ حيث عنون الفرع الآتي واستدلّ له بوجه آخر.

ولكن يرد عليه: أنّ طواف كلّ شخص هي الحركة القائمة به حول البيت، وإنّما يقال بأنّ الحامل طائف من جهة أنّ تلك الحركة توجد بفعله، ويعتبر في صحّته ما يعتبر في طواف نفسه، وعليه فحيث أنّه في الإطافة تكون حركتان قائمتان بالحامل والمحمول، فلا محالة يكون لهما إيجادان، لاتّحاد الإيجاد والوجود ذاتاً، فلا مانع من كون أحدهما مورد الإجارة، والآخر مأموراً به بالأمر العبادي الإيجابي، ولا يلزم اتحاد مورد الإجارة مع مورد ذلك الأمر كي يلزم المحذور المتقدّم.

بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف [١]، كما صرّح به جماعة تبعاً للإسكافي، لأنّ المستأجر يستحقّ الحركة المخصوصة عليه، لكن ظاهر جماعة جواز الاحتساب في هذه الصورة، لأنَّ استحقاق الحمل غير استحقاق الإطافة به، كما لو استؤجر لحمل متاع، وفي المسألة أقوال:

قال في «الشرائع»: (ولو حمله حامل في الطواف أمكن أن يحتسب كلّ منهما طوافه عن نفسه) [٢]، انتهى.

وقال في «المسالك»: (هذا إذا كان الحامل متبرّعاً أو حاملاً بجعالة، أو كان مستأجراً للحمل في طوافه، أمّا لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب للحامل، لأنَّ الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره، فلا يجوز صرفها إلى نفسه، وفي المسألة أقوال، هذا أجودها) انتهى. واشار بالأقوال إلى القول بجواز الاحتساب مطلقاً كما هو ظاهر «الشرائع»، وظاهر «القواعد» على إشكال.

والقول الآخر: ما في «الدروس»: (من أنّه يحتسب لكلّ من الحامل والمحمول ما لم يستأجره للحمل لا في طوافه)، انتهى.

والثالث: ما ذكره في «المسالك» من التفصيل.

والرابع: ما ذكره بعض محّشي «الشرائع» من استثناء صورة الاستئجار على الحمل.

والخامس: الفرق بين الاستئجار للطواف به، وبين الاستئجار لحمله في الطواف، وهو ما اختاره في «المختلف»، وبنى فخر الدِّين في «الإيضاح» جواز الاحتساب في صورة الاستئجار للحمل التي استشكل والده قدس سره فيها على أنّ ضمّ نيّة التبرّد إلى الوضوء قادح أم لا؟ والمسألة مورد نظر وإن كان ما تقدّم من المسالك لا يخلو عن وجه.

الأجير لحمل غيره في الطواف

١. قوله: (بل كذلك لو استؤجر لحمل غيره في الطواف).

وملخّص القول أنّه في المسألة أقوال:

٢. **أحدها:** جواز الإحتساب مطلقاً، وقد استظهره المصنّف قدس سره من *«الشرائع»*.

الثاني: ما عن *«المسالك»* من أنّه يحتسب لكلّ من الحامل والمحمول، في صورة كون الحامل متبرّعاً أو حاملاً بجعالة، أو كان مستأجراً للحمل في طوافه لنفسه، أمّا لو استؤجر للحمل مطلقاً لم يحتسب للحامل.

الثالث: ما عن جماعة منهم الإسكافي، وهو: أنّه لا يجوز الاحتساب عن نفسه فيما إذا استؤجر للإطافة بغيره، أو لحمله في الطواف ولو كان الحمل في طواف نفسه، وبه يفترق عمّا في *«المسالك»*.

الرابع: ما عن *«المختلف»* من أنّه يجوز الاحتساب عن نفسه لواستؤجر للحمل في الطواف، ولا يجوز ذلك لو استؤجر للطواف.

وأمّا ما عن *«الدروس»* من: (أنّه يحتسب لهما، إلّا أن يستأجره على حمله لا في طوافه).

فإن أُريد به استثناء الاستئجار لا في طوافه، أي المقيّد بعدم حمله في طواف نفسه، فهو يرجع إلى القول بالجواز مطلقاً، لأنّ القائل بالجواز كذلك لا يقول به في هذه الصورة.

وإن أُريد به استثناء الإستئجار على الحمل مطلقاً، إلّا على الحمل في طواف نفسه من جواز الاحتساب، فهو يرجع إلى ما عن *«المسالك»*، فهو ليس قولاً خامساً على كلّ تقدير.

والتحقيق: هو القول الأوّل، إذ ما يستحقّه المستأجر إنّما هو الحمل فقط، فلا ينافي مع طواف نفسه.

ودعوى: أنّه اذا آجره على الحمل في الطواف تكون حركته حول البيت مملوكة للمستأجر، فكيف يسوغ له أن يحسبها من طواف نفسه، كما عن المحقّق الإيرواني قدس سره.

مندفعة: بما تقدّم من أنّ المملوك هي حركة المحمول لا الحامل، وإن كانتا متلازمتين، مع أنّه قد مرّ في مبحث أخذ الأُجرة على الواجب، عدم التنافي بين المملوكيّة والوجوب. نعم، لو كان نائباً عن الغير في الطواف لم يصحّ أن يحتسب به عن نفسه، إذ الفعل الواحد لا يعقل وقوعه عن شخصين، وامتثالاً للأمرين المتوجّهين إلى

ثمّ إنَّه قد ظهر ممّا ذكرناه ـ من عدم جواز الاستئجار على المستحبّ إذا كان من العبادات ـ أنّه لا يجوز أخذ الأُجرة على أذان المكلّف لصلاة نفسه[1]، إذا كان ممّا يرجع نفع منه إلى الغير يصحّ لأجله الإستئجار، كالإعلام بدخول الوقت أو الإجتزاء به في

النائب، المقتضي كلّ منهما للإتيان بفرد غير ما يقتضيه الآخر، فهو نظير ما لو كان عليه قضاء صلاة ظهر، وكان في وقت ظهر اليوم، فكما أنّه لا يجوز أن يأتي بصلاة واحدة امتثالاً للأمرين القضائي والأدائي، فكذلك في المقام، بلا تفاوت أصلاً.

أقول: وممّا يدلّ على ما اخترناه من الجواز في صورة الحمل والإطافة :

حسن حفص بن البختري، عن الإمام الصادق عليه السلام: «في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به، هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي؟ فقال عليه السلام: **نعم**»[(١)].

وحسن الهيثم التميمي، عنه عليه السلام: «عن رجل كانت معه صاحبة لا تستطيع القيام على رجلها، فحملها زوجها في محمل، فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفا والمروة، أيُجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها؟ فقال عليه السلام: إيهاً لله إذاً»[(٢)].

فإنّهما يدلّان على أنّ حمل الغير في الطواف وإطافة الصبي لا ينافيان مع قصد الحامل والمطوف الطواف عن نفسه، لكون كلّ منهما ممّا لا مساس له بالآخر، فكذلك إذا وقع الحمل أو الإطافة مصبّ الإجارة، مع أنّ مقتضى إطلاقهما الجواز في فرض الإجارة، وقد عرفت أنّ هذا هو مقتضى القاعدة أيضاً، والله العالم.

أخذ الأُجرة على الأذان

١. المشهور بين الأصحاب عدم جواز أخذ الأُجرة على الأذان، بل عليه الإجماع كما عن غير واحد حكايته.

واستدلّ له المصنّف قدس سره: بالقاعدة التي أشار إليها، وهي عدم جواز أخذ الأُجرة على العبادات، ولكن قد عرفت عدم تماميّتها، ومع ذلك الأظهر عدم جواز أخذ الأُجرة عليه، للنصوص الخاصّة :

(١ و ٢) الوسائل، باب ٥٠، من أبواب الطواف، حديث ٣ و ٤، كتاب الحجّ.

الصلاة، وكذا أذان المكلّف للإعلام (عند الأكثر) كما عن «الذكرىٰ»، و (على الأشبه) كما في «الروضة»، و(هو المشهور) كما في «المختلف»، (ومذهب الأصحاب إلّا من شذّ) كما عنه وعن «جامع المقاصد»، و(بالإجماع) كما عن محكي «المختلف»، بناءً على أنّها عبادة يعتبر فيها وقوعها لله، فلا يجوز أن يستحقّها الغير.

وفي رواية زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «أنّه أتاه رجل، فقال له: والله إنّي أحبّك لله، فقال له: لكنّي أبغضك لله، قال: وَلِمَ ؟ قال: لأنَّك تبغي في الأذان أجراً وتأخذ على تعليم القرآن أجراً»[1].

وفي رواية حمران الواردة في فساد الدُّنيا واضمحلال الدِّين. وفيها قوله عليه السلام: «ورأيتَ الأذان بالأُجرة، والصلاة بالأجر».

ويمكن أن يقال: إنّ مقتضى كونها عبادة عدم حصول الثواب إذا لم يتقرّب بها، لافساد الإجارة مع فرض كون العمل ممّا ينتفع به، وإن لم يتقرّب به. نعم، لو قلنا: بأنَّ الإعلام بدخول الوقت المستحبّ كفايةً لا يتأتىٰ بالأذان الذي لا يتقرّب به، صحّ ما ذكر، لكن ليس كذلك، وأمّا الروايات فضيعفة، ومن هنا استوجه الحكم بالكراهة في «الذكرىٰ» و«المدارك» و«مجمع البرهان» و«البحار» بعد أن حكى عن عَلَم الهُدىٰ قدس سره.

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن الإمام الباقر عليه السلام: «لا تصلِّ خلف من يبغي على الأذان والصلاة بالناس أجراً ولا تُقبل شهادته»[(١)].

فإنَّه يدلّ على أنّ الآخذ فاسق لا يجوز الصلاة خلفه ولا تُقبل شهادته.

ومنها: حسن حمران، عن الإمام الصادق عليه السلام قوله الوارد في فساد الدُّنيا واضمحلال الدِّين، «ورأيت الأذان بالأجر والصلاة بالأجر»[(٢)].

١. ويؤيّده خبر زيد بن علي المذكور في المتن[(٣)]. وهو ضعيف السند لحسين بن علوان وغيره.

---

(١) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب الشهادات، حديث ٦.
(٢) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الأمر والنهي من كتاب الأمر بالمعروف، حديث ٦.
(٣) الوسائل، باب ٣٠ من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

ولو اتّضحت دلالة الروايات [١]، أمكن جبر سند الأُولى بالشهرة، مع أنّ رواية حمران حسنة على الظاهر بابن هاشم.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام، من حرمة أخذ الأُجرة على الإمامة [٢]،

ومنها: خبر السكوني: قال النبيّ صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام: «ولا تتخذنَّ مؤذِّناً يأخذ على أذانه أجراً»[(١)].

ومقتضى إطلاق النصوص، عدم الفرق بين الأذان للصلاة والأذان الإعلامي، إن ثبت مشروعيّته، أي كونه غير أذان الصلاة، ومن غير فرق بين اعتبار قصد القربة في الأذان الإعلامى وعدمه، ومن غير فرق بين كون الأذان ممّا ينتفع به وإن لم يتقرّب به وعدمه.

وبذلك يظهر ما في ترديد المصنّف قدس سره من الحكم بعدم الجواز في الأذان الإعلامي، وأضعف منه إفتاء جمع بالكراهة .

١. وظاهر المصنّف قدس سره في المتن حيث قال: (ولو اتّضحت دلالة الروايات، عدم وضوح دلالتها).

أمّا عدم ظهور الأُولى: فلعدم الملازمة بين المبغوضيّة، وكونه فاعلاً للمحرّم، لإمكان كون بعض مراتب المبغوضيّة على ارتكاب المكروه، ويؤيّده اقترانه بأخذ الأُجرة على تعليم القرآن الذي دلّت النصوص على جوازه.

وأمّا عدم ظهور الثانية: فلأنّه لا ريب في أنّ المراد باضمحلال الدِّين تعطيل أحكامه، وعليه فيمكن أن يكون المراد به في الخبر شيوع ارتكاب المكروه، وهو أخذ الأجر للأذان لا ارتكاب المحرم.

ولكن الإنصاف أنّ هذا خلاف ظاهر الحسن، مضافاً إلى ما تقدّم من أنّ الصحيح كالنصّ في عدم الجواز، فإذن لا ترديد في الحكم.

أخذ الأُجرة على الإمامة

٢. قوله: (ومن هنا يظهر وجه ما ذكروه في هذا المقام، من حرمة أخذ الأُجرة

---

(١) الوسائل، باب ٣٨، من أبواب الأذان والإقامة، حديث ١.

مضافاً إلى موافقتها للقاعدة المتقدّمة من أنّ ما كان انتفاع الغير به موقوفاً على تحقّقه على وجه الإخلاص، فلا يجوز الاستئجار عليه، لأنّ شرط العمل المستأجر عليه، قابليّة إيقاعه لأجل استحقاق المستأجر له حتّى يكون وفاء بالعقد، وما كان من قبيل العبادة غير قابل لذلك. ثمّ إنّ من الواجبات التي يحرم أخذ الأُجرة عليها عند المشهور، تحمل الشهادة بناءً على وجوبه[1] كما هو أحد الأقوال في المسألة، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ المفسَّر في الصحيح بالدّعاء للتحمّل، وكذلك أداء الشهادة لوجوبه عيناً أو كفاية، وهو مع الوجوب العيني واضح.

على الإمامة).

وفيه: ـ مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مقتضى القاعدة جواز أخذ الأُجرة على الواجب والعبادة ـ أنّه بناءً على عدم جواز أخذها عليهما، يجوز أخذ الأُجرة على الإمامة على القاعدة، إذ الإمامة لا يعتبر في تحقّقها قصد الإمام لها، فضلاً عن اعتبار قصد القربة، ولذا لو صلّى واقتدىٰ به جماعة من غير أن يلتفت إليه صحّت الجماعة، وعليه فلو أخذ الأُجرة على الإمامة لا مانع منه حتى على هذا المسلك.

نعم. يدلّ على عدم جوازه صحيح محمّد بن مسلم المتقدّم، بل وكذلك حسن حمران، بناءً على دلالته على عدم الجواز وإرادة الصلاة بالناس من قوله: (والصلاة بالأجر).

أمّا المبنى الأوّل: فقد مرّ ما فيه.

وأمّا الثاني: فالإنصاف عدم ظهوره في ذلك، وعلى ذلك فالعمدة هو الصحيح.

أخذ الأُجرة على الشهادة

١. اتّفق الأصحاب علىٰ وجوب أداء الشهادة ـ مع استدعاء صاحب الحقّ للتحمّل ـ فضلاً عن أنّ الكتاب والسنّة المستفيضة شاهدان به.

وأمّا بدون استدعاء صاحب الحقّ وجوبه هو المشهور بين الأصحاب، كما في *«المسالك»*.

وأمّا مع الوجوب الكفائي، فلأنّ المستفاد من أدلّة الشهادة، كون التحمّل والأداء حقّاً للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له لا يقابل بعوض، للزوم مقابلة حقّ الشخص بشيء من ماله، فيرجع إلى أكل المال بالباطل[1]. ومنه يظهر أنّه كما لا يجوز أخذ الأُجرة من المشهود له، كذلك لا يجوز من بعض من وجبت عليه كفاية، إذا استأجره لفائدة إسقاطها عن نفسه. ثمّ إنّه لا فرق في حرمة الأُجرة بين توقّف التحمّل أو الأداء على قطع مسافة طويلة وعدمه.

وأمّا تحمّل الشهادة: مع دعوة صاحب الحقّ، ففي *«الجواهر»*: (وجوبه المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة) وإنّما الخلاف في أنّه واجب عيني أو كفائي، وقد أشبعنا الكلام في المسألتين في الجزء الخامس والعشرين من كتابنا *«فقه الصادق»*.

والكلام في المقام إنّما هو في أخذ الأُجرة عليهما، فقد استدلّ لعدم جوازه بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لايجوز أخذ الأُجرة على الواجب.

١. **الثاني:** ما في المتن وهو أنّ المستفاد من الأدلّة أن تحمّل الشهادة وأدائها حقّان ثابتان للمشهود له على الشاهد، فالموجود في الخارج من الشاهد حقّ للمشهود له، لا يقابل بالمال، للزوم مقابلة حقّ الشخص بشيء من ماله، فيرجع إلى أكل المال با لباطل. وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلما تقدّم مستوفى من جواز أخذ الأُجرة على الواجب.

وأمّا الثاني: فلأنّ المستفاد من الأدلّة إنّما هو حكم شرعي على نهج ساير الأحكام الشرعيّة، غاية الأمر كونه إيجاباً للغير، والفرق بينه وبين جعل العمل للغير في غاية الوضوح.

مع أنّه لوثبت كونهما حقّين، أنّه إذا كان اعتبار الاستحقاق بنحو المجّانية، لم يجز أخذ الأُجرة عليهما، وأمّا إذا لم يكن كذلك، فالأظهر جوازه كما تقدّم في أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي، وعليه فحيث لم يثبت ذلك في المقام فالأظهر جواز أخذ الأُجرة.

نعم، لو امتنع المشهود له عن أداء الأُجرة، فإن كان ذلك بعد عقد الإجارة، وجب على الشاهد التحمّل والأداء بالعوض المسمّىٰ، وإن كان قبله وجبا مجّاناً.

نعم، لو احتاج إلى بذل مال، فالظاهر عدم وجوبه[١]، ولو أمكن إحضار الواقعة عند من يراد تحمّله للشهادة، فله أن يمتنع من الحضور، ويطلب الإحضار.

بقي الكلام في شيء[٢]: وهو أنّ كثيراً من الأصحاب صرّحوا في كثير من الواجبات والمستحبّات التي يحرم أخذ الأُجرة عليها، بجواز ارتزاق مؤدّيها من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين، وليس المراد أخذ الأُجرة أو الجعل من بيت المال، لأنّ ما دلّ على تحريم العوض، لا فرق فيه بين كونه من بيت المال أو من غيره، بل حيث استفدنا من دليل الوجوب كونه حقّاً للغير يجب أدائه إليه عيناً أو كفاية، فيكون أكل المال بإزائه أكلاً له بالباطل، كان إعطائه العوض من بيت المال أولى بالحرمة، لأنّه تضييع له واعطاء مال المسلمين بإزاء ما يستحقّه المسلمون على العامل. بل المراد أنّه إذا قام المكلّف بما يجب عليه كفاية أو عيناً ممّا يرجع إلى مصالح المؤمنين وحقوقهم، كالقضاء والإفتاء والأذان والإقامة ونحوها، ورأى وليّ المسلمين المصلحة في تعيين شيء من بيت المال، له في اليوم أو الشهر أو السنة من جهة قيامه بذلك الأمر، لكونه فقيراً يمنعه القيام بالواجب المذكور عن تحصيل ضروريّاته، فيعيّن له ما يرفع حاجته، وإن كان أزيد من أُجرة المثل أو أقلّ منها، ولا فرق بين أن يكون تعيين الرزق له بعد القيام أو قبله، حتّى أنّه لو قيل له: (اقض في البلد وأنا أكفيك مؤونتك من بيت المال) جاز ولم يكن جعالة، وكيف كان، فمقتضى القاعدة عدم جواز الارتزاق إلّا مع الحاجة على وجه يمنعه القيام بتلك المصلحة عن اكتساب المؤونة. فالارتزاق مع الاستغناء ولو بكسبٍ لا يمنعه القيام بتلك المصلحة غير جائز، ويظهر من إطلاق جماعة في باب القضاء خلاف ذلك، بل صرّح غير واحد بالجواز مع وجدان الكفاية.

---

١. قوله: (نعم لو احتاج إلى بذل مال، فالظاهر عدم وجوبه).

إن قلنا: بأنّ المستفاد من الأدلّة حرمة الإباء والكتمان للشهادة، فعدم وجوب بذل المال واضح، إذ لا يتوقّف امتثال هذا التكليف على الحضور أينما استحضروه، بل هو يمتثل بعدم الإباء، والامتناع لو أحضرت الواقعة عنده.

وإن قلنا: بأن التحمّل والأداء واجبان، فهما وإن كانا واجبين مطلقين، ومقدّمة الواجب المطلق واجبة، إلّا أنّه بمقتضى حديث نفي الضرر، يحكم بعدم وجوبه.

٢. قوله: (بقي الكلام في شيء).

خاتمة : تشتمل على مسائل :

الأُولى: صرّح جماعة ـ كما عن «النهاية» و«السرائر» و«التذكرة» و«الدروس» و«جامع المقاصد» ـ بحرمة بيع المصحف[١]، والمراد به ـ كما صرّح به في الدروس ـ خطّه، وظاهر المحكي عن «نهاية الإحكام» اشتهارها بين الصحابة، حيث تمسّك على الحرمة بمنع الصحابة، وعليه تدلّ ظواهر الأخبار ا لمستفيضة، ففي موثّقة سماعة:

قد تقدّم الكلام في هذا الفرع في مبحث الرشوة مفصّلاً، وعرفت أنّ الارتزاق من بيت المال المعدّ لمصالح المسلمين جائز لمن قام بالوظائف التي يعود نفعها إلى المسلمين، وإن لم يجز أخذ الأُجرة عليها، لأنَّ الارتزاق غير أخذ الأُجرة.

وعرفت أنّ الأظهر ما هو المشهور بين الأصحاب، من جواز الارتزاق حتّى مع عدم الحاجة، فتقييد المصنّفﷺ له في المقام بالحاجة غير تامّ.

مع أنّه قد مرّ من المصنّفﷺ جواز إعطاء الإمام من خراج الأراضي للقاضي، وإن لم يكن محتاجاً إن رأى مصلحة في ذلك.

نعم، ما كان من الحقوق مختصّاً بالفقراء كالكفّارات والأوقاف المختصّة بهم، لا يجوز إعطائه بغير المحتاج.

حرمة بيع المُصحف

خاتمة: في بيان مسائل:

١. **الأُولى:** صرّح جماعة بحرمة بيع المصحف.

وقبل التعرّض لحكم المسألة لابدّ من تقديم أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ المصحف عبارة عن الأوراق المكتوبة عليها كما في سائر الكتب دون خصوص الخط كما عن *«الدروس»* وارتضاه المصنّفﷺ، والشاهد على ذلك هو الفهم العرفي، ألا ترىٰ أنّ أحداً لا يحتمل أن يكون المراد بكتاب *«الجواهر»* عند إطلاقها خصوص الخطوط المنقوشة في ذلك الكتاب.

وبالجملة لا أظن الترديد في ذلك بحسب المتفاهم العرفي.

الأمر الثاني: أنّ الخطوط المنقوشة، سواء كانت من قبيل الجواهر كالخطوط المنقوشة

«لا تبيعوا المصاحف فإنّ بيعها حرام، قلت: فما تقول في شرائها ؟ قال: إشْتَرْ منه الدفّتين والحديد والغلاف، وإيّاك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب، فيكون عليك حراماً وعلى من باعه حراماً»[1].

ومضمرة عثمان بن عيسى قال: «سألته عن بيع المصاحف وشرائها؟ قال: لا تشتر كلام الله، ولكن اشتر الجلد والحديد والدفّة وقُل أشتري منك هذا بكذا وكذا».

ورواه في «الكافي» عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، ورواية جرّاح المدائني في بيع المصاحف، قال: «لا تبع الكتاب ولا تشتره وبع الورق والأديم والحديد».

بالحبر، أو كانت من قبيل الاعراض أو هيئات الأموال، إنّما تقابل بالمال، لأنّها يرغب إليها ويبذل بازائها العوض، بل ربما تكون عمدة النظر إليها ولا نظر إلى الأوراق أصلاً، كما أنّه ربما يكون كلّ منهما منظوراً إليها ويجعل العوض بإزائهما معاً.

وبالجملة: لا يعتبر في صدق مفهوم البيع كون المبيع من الجواهر.

مضافاً إلى ما تقدّم من أنّها ربما تكون من قبيل الجواهر.

وعليه: فما أورده الأُستاذ الأعظم على المصنّف قدس سره بأنّ الخطّ بما هو خط غير قابل للبيع، غير وارد.

أقول: إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أنَّ النصوص الواردة في المقام على طائفتين:

الطائفة الأُولى: ما دل على المنع وهي قسمان:

القسم الأوّل: ما يكون ظاهراً في المنع عن بيع الأوراق المشتملة على الخطوط المقيّدة بها، التي عليها يحمل المصحف عند إطلاقه.

١. كخبر[1] سماعة عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.

والظاهر من قوله: (وإيّاك أن تشتري منه الورق وفيه القرآن مكتوب) بيع الورق المقيّد بالخطوط المنقوشة، فينطبق على ما في صدره من النهي عن بيع المصاحف.

ولكن الخبر ضعيف السند، لأنّ في طريقه الحسن بن علي بن أبي حمزة الذي هو ضعيف، والغريب تعبير المصنّف قدس سره عن هذا الخبر بالموثّق.

---

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

ورواية عبدالله بن سيابة[١]، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ المصاحف لن تشترى، فإذا اشتريت فقل: إنّما أشتري منك الورق وما فيه من الأديم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا»، وظاهر قوله عليه السلام: (إن المصاحف لن تُشترى) أنّها لا تدخل في ملك أحد على وجه العوضيّة عمّا بذله من الثمن، وأنّها أجلّ من ذلك، ويشير إليه تعبير الإمام في بعض الأخبار بكتاب الله وكلام الله، الدالّ على التعظيم. وكيف كان، فالحكم في المسألة واضح بعدالأخبار،وعمل من عرفت حتّى مثل الحلّي الذي لايعمل بأخبار الآحاد.

---

١. وخبر[(١)] عبد الرحمن بن سليمان الوارد في *«الوسائل»* عبد الرحمن بن سيابة، وتبعه المصنّف، وفي المصدر عبدالرحمن بن سليمان عن الإمام الصادق عليه السلام لاحظ المتن. وهذا الخبر مجهول لعبد الرحمن.

وخبر جرّاح المدائني، عن الإمام الصادق عليه السلام في بيع المصاحف؟ قال: لاتبع الكتاب ولا تشتره وبع الأديم والورق والحديد»[(٢)]،وهذا الخبر أيضاً ضعيف لقاسم بن سليمان وجرّاح.

القسم الثاني: ما يكون ظاهراً في المنع عن بيع الخطوط المنقوشة.

كموثّق[(٣)] سماعة عنه عليه السلام، رواه في المتن مع اختلاف:

«عن بيع المصاحف وشرائها؟ فقال: لا تشتر كتاب الله عزّ وجلّ، ولكن اشتر الحديد والورق والدفّتين، وقل: أشتري منك هذا بكذا وكذا».

وظاهره حرمة جعل الخطوط مبيعاً، سواء جُعلت كذلك مستقلّة أو في ضمن بيع المجموع.

ورواه الشيخ في محكي *«التهذيب»*، وفيه: «لا تشتر كلام الله... إلى آخره».

ثمّ إنّه قد يتوهّم التنافي بين الأخبار الثلاثة الأخيرة والخبر الأوّل، بدعوى أنّها تدلّ على جواز بيع الورق، والخبر الأوّل يدلّ على عدم جوازه.

وقد دفع التنافي صاحب الجواهر قدس سره، بحمل الأخبار المجوّزة على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها على أن يكتبها، فيكون العقد في الحقيقة متضمّناً لمورد البيع ومورد الإجارة، بقرينة قوله عليه السلام: (وما عملته يدك بكذا) ضرورة عدم صلاحيّة العمل لكونه مورداً للبيع، فلابدّ من تنزيله على الإجارة.

(١ ـ ٣) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١، ٧، ٢.

وربّما يتوهّم هنا ما يصرف هذه الأخبار عن ظواهرها، مثل رواية أبي بصير[١]، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن بيع المصاحف وشرائها؟ قال: إنّما كان يوضع الورق عند القامة والمنبر، قال: وكان بين الحائط والمنبر قدر ممرّ شاة أو رَجل وهو منحرف، فكان الرجل يأتي فيكتب السورة ويجئ آخر فيكتب السورة، وكذلك كانوا ثمّ إنّهم اشتروا بعد ذلك، قلت: فما ترىٰ في ذلك؟ قال: أشتريه أحبّ إليَّ من أن أبيعه»، ومثله رواية روح ابن عبد الرحيم. وزاد فيه قلت: فما ترى أن أُعطي على كتابته أجراً؟ قال: لا بأس، ولكن هكذا كانوا يصنعون»، فإنّها تدلّ على جواز الشراء من جهة حكايته عن المسلمين، بقوله: (ثم إنّهم اشتروا بعد ذلك)، وقوله: (أشتريه أحبُّ إليَّ من أن أبيعه)، ونفي البأس عن الاستئجار لكتابته كما في أخبار أُخر غيرها، فيجوز تملّك الكتابة بالأُجرة، فيجوز وقوع جزء من الثمن بإزائها عند بيع المجموع المركّب منها ومن القرطاس وغيرهما. لكنّ الإنصاف أن لا دلالة فيها على جواز اشتراء خطّ المصحف، وإنّما تدلّ على أنّ تحصيل المصحف في الصدر الأوّل كان بمباشرة كتابته، ثمّ قصرت الهِمَم فلم يباشروها بأنفسهم، وحصّلوا المصاحف بأموالهم شراءً واستئجاراً، ولا دلالة فيه على كيفيّة الشراء، وأنّ الشراء والمعاوضة لابدّ أن لا يقع إلّا على ما عدا الخطّ من القرطاس وغيره.

وفيه: إنّ قوله: (وما عملته... إلى آخره) الظاهر أنّ المراد به هو مثل التصحيف وخياطة الكراريس لا الكتابة، وأيضاً الظاهر أنّ المراد به هو الأثر الحاصل من هذه الأعمال لا نفس الفعل، وإلّا فلا وجه لجعل العمل بعد وقوعه مورداً للإجارة.

فالمتعيّن في دفع المنافاة أن يقال: إنَّ المراد من الخبر الأوّل الورق المشتمل على الخطوط، كما تقدّم ومن الأخبار المجوّزة الورق المجرّد.

١. **الطائفة الثانية:** ما دلّ على الجواز: كصحيح أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال عليه السلام: إنّما كان يوضع عند القامة والمنبر ـ إلى أن قال ـ أشتريه أحبُّ إليَّ من أن أبيعه»[(١)]، ونحوه خبر روح بن عبد الرحيم[(٢)].

(١ و ٢) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨ و ٩.

وفي بعض الروايات دلالة على أنّ الأولى مع عدم مباشرة الكتابة بنفسه أن يستكتب بلا شرط، ثمّ يعطيه ما يرضيه:

مثل رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنَّ اُمّ عبدالله بنت الحسن أرادت أن تكتب مصحفاً فاشترت ورقاً من عندها، ودعت رجلاً فكتب لها على غير شرط فأعطته فرغ خمسين ديناراً، وأنّه لم تبع المصاحف إلّا حديثاً».

وممّا يدلّ على الجواز، رواية عنبسة الورّاق، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي رجل أبيع المصاحف، فإن نهيتني لم أبعها. قال: اَلَستَ تشتري ورقاً وتكتب فيه؟ قلت: نعم وأُعالجها، قال: لا بأس بها»، وهي وإن كانت ظاهرة في الجواز، إلّا أنّ ظهورها من حيث السكوت عن كيفيّة البيع في مقام الحاجة إلى البيان، فلا تعارض ما تقدّم من الأخبار المتضمّنة للبيان[1]. وكيف كان، فالأظهر في الأخبار ما تقدّم من الأساطين المتقدّم إليهم الإشارة.

وخبر عنبسة الورّاق ـ المهمل المجهول ـ عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن[(١)].

١. وقد جمع المصنّف قدس سره بين الطائفتين، بحمل الأخبار المانعة على المنع عن بيع الخط، والأخبار المجوّزة على جواز بيع ما عدا الخطّ، لعدم التعرّض فيها للكيفيّة، بدعوى أنّ نصوص الجواز واردة في مقام بيان أنّ الناس قصرت هممهم عن تحصيل المصاحف إلّا بالمال، وأمّا أنّ كيفيّة شرائها، وأنّه هل كانت المعاملة على ما عدا الكتابة أو معها؟ فهي غير متعرّضة لذلك، ففي ذلك يرجع إلى النصوص المانعة.

وفيه: إنّ مورد نصوص الجواز بيع المصاحف، والمصحف إن كان عبارة عن خصوص الخطّ ـ كما عليه بنائه قدس سره تبعاً للدروس ـ فهي صريحة في جواز بيع ما تضمّنت النصوص المانعة عن بيعه، وإن كان عبارة عن الأوراق المشتملة على الخطوط، فحيث أنّ الكتابة مقوّمة لمصحّفية المصحف، لعدم صدق المصحف على ما عدا الكتابة بالبداهة، فهي كالصريحة في جواز إيقاع المعاملة على ما يشمل الكتابة، فعلى كلّ تقدير هذا حمل تبرّعي لا شاهد له.

---

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وأضعف منه: ما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين، وهو حمل المانعة على المنع عن ايقاع المعاملة على القرآن وكلام الله، أي جعل هذا عنواناً للمبيع، وحمل نصوص الجواز على إرادة بيع ما ينطبق عليه القرآن، من دون أن يقصد في البيع هذا العنوا ن المنطبق عليه، فيكون محصّل الكلام جواز بيع ما عبّر بالجلد والحديد وأثر عمل الله دون ما يعبّر عنه بالقرآن والمصحف.

فالصحيح في مقام الجمع: حمل نصوص المنع على الكراهة، لصراحة قوله عليه السلام في صحيح أبي بصير: (أشتريه أحبّ إليَّ من أن أبيعه) في الجواز.

وعلى فرض إبقاء ظهور الأخبار المانعة على حاله، لا يستفاد منها إلّا الحرمة التكليفيّة، وهي لا تلازم الفساد كما تقدّم في أوّل الكتاب مفصّلاً.

أقول: وليعلم أنَّ متعلّق الحكم ـ كراهة أو حرمة تكليفيّة أم وضعيّة ـ هو البيع، واستفادة ثبوت هذا الحكم لجميع أنحاء النقل والانتقال، متوقّفة على فهم المناط، أو ثبوت أنّ الخطوط لا تكون كسائر الأموال، ولا تكون مملوكة لأحد، وهما كما ترىٰ، لاسيما الأخير، كيف وقد دلّت الروايات على أنّ المصحف من الحبوة، ويكون مختصّاً بالولد الأكبر، ومع عدمه ينتقل إلى سائر الورثة.

فما أفاده المحقّق الإيرواني قدس سره: (من أنّه يمكن جعل الأخبار المانعة إشارة إلى عدم قبول المصحف للنقل ولو بالأسباب غير الاختياريّة كالإرث ضعيف).

والظاهر أنّ النصوص المانعة لا تشمل مبادلة المصحف بالمصحف، إذ الظاهر منها أنّ النهي عن بيعه إنّما هو لأجل تعظيم القرآن، وأنّه أجلّ من أن يجعل بإزائه ثمن بخس، وهذا المحذور لا يترتّب على المبادلة المزبورة.

كما أنّ مقتضى القاعدة جواز أخذ الأُجرة على كتابة القرآن، لكونها عملاً محترماً، ولم يثبت التلازم في الحكم بين أخذ الأُجرة على الكتابة والبيع، مع أنّه تدلّ على جوازه جملة من النصوص، كصحيح علي بن جعفر، قال:

بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء[١]، بعد فرض أنّ الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة مالك للأوراق وما فيها من النقوش، فإنّ النقوش:

إن لم تعدّ من الأعيان المملوكة عرفاً، بل من صفات المنقوش الذي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها، فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخطّ، فإنّه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتّى يقع في حيّز البيع.

وإن عُدّت من الأعيان المملوكة عرفاً، فإن فرض بقائها على ملك البائع بعد بيع الورق والجلد، فيلزم شركته مع المشتري، وهو خلاف الاتّفاق، وإن انتقلت إلى المشتري فإن كان بجزء من العوض فهو البيع المنهي عنه؛ لأنّ بيع المصحف المركّب من الخط وغيره ليس إلّا جعل جزء من الثمن بإزاء الخطّ، وإن انتقلت إليه قهراً تبعاً لغيره لا لجزء من العوض، نظير بعض ما يدخل في المبيع، فهو خلاف مقصود المتبايعين، مع أنّ هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيّد بوجود هذه النقوش فيه، لا الورق والنقوش، فإنّ النقوش غير مملوكة بحكم الشارع، مجرّد تكليف صوري، إذ لا أظنّ أن يعطّل أحكام الملك، فلا تجري على الخطّ المذكور إذا بنينا على أنّه ملك عرفاً قد نهى عن المعاوضة عليه، بل الظاهر أنّه إذا لم يقصد بالشراء إلّا الجلد والورق، كان الخطّ باقياً على ملك البائع، فيكون شريكاً بالنسبة، فالظاهر أنّه لا مناص عن التزام التكليف الصوري، أو يقال إنَّ الخطّ لا يدخل في الملك شرعاً، وإن دخل فيه عرفاً، فتأمّل.

ولأجل ما ذكرنا التجأ بعضٌ إلى الحكم بالكراهة، وأولويّة الاقتصار في المعاملة على ذكر الجلد والورق بترك إدخال الخطّ فيه احتراماً، وقد تعارف إلى الآن تسمية ثمن القرآن هديّة.

«وسألته عن الرجل هل يصلح له أن يكتب المصحف بالأجر؟ قال: لا بأس بـه»[(١)] ونحوه غيره.

المراد من حرمة بيع المصحف

١. قوله: (بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء).

---

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٣.

محصّل ماذكره: أنّه لا ريب في أنّ الكاتب للمصحف في الأوراق المملوكة له، مالك للأوراق مع ما فيها من الخطوط والنقوش، وعلى ذلك: فإمّا أن تكون النقوش من الأعيان المملوكة أو لا.

وعلى الثاني: فلا حاجة إلى النهي عن بيع الخطّ، فإنّه لا يقع بإزائه جزء من الثمن حتّى يقع في حيّز البيع.

وعلى الأوّل: فإمّا أن يبقى الخطّ في ملك البائع أو ينتقل إلى المشتري:

فإن بقي في ملك البائع، لزم كون المصحف مشتركاً بين البائع والمشتري، وهو بديهي البطلان ومخالف للاتّفاق.

وإن انتقل إلى المشتري في مقابل جزء من الثمن، فهو البيع المنهي عنه، وإن انتقل اليه تبعاً لغيره، فهو خلاف مقصود المتبايعين، لفرض بنائهما على إيقاع المعاوضة على ما عدا الخطّ، ويعتبر في ما يدخل في الملك تبعاً لغيره عدم بناء المتعاملين على عدم الدخول كما لا يخفى، مع أنّ هذا مجرّد تكليف صوري.

وبهذا البيان يظهر عدم فائدة الالتزام بكون المبيع هوالورق المقيّد بوجود هذه النقوش فيه على نحو دخول التقيّد وخروج القيد .

هذا محصّل كلامه، وبه يندفع بعض ما أورد عليه الناشئ عن عدم التأمّل في ما أفاده قدس سره.

والتحقيق أن يقال: إنَّ في المقام احتمالاً آخر وهو دوران الأمر بين الالتزام به وبين الالتزام بالاحتمال الثالث، ففي الحقيقة يدور الأمر ـ لمن اراد الفرار من إيقاع المعاملة المرجوحة ـ بين احتمالين:

الأوّل: أن يكون المبيع هو الجلد والورق والغلاف والحديد، مشروطاً بأن يملك البائع الخطوط والنقوش مجّاناً، ولا يعتبر التصريح بذلك لقيام القرينة القطعيّة على أنّ عليه بناء المتعاملين في العقد، إذ من المعلوم أن غرض المشتري ليس إلّا تملّك المصحف.

الثاني: أن يكون المبيع بالأصالة ما عدا الخط، وإنّما تنتقل الخطوط إلى المشتري تبعاً وقهراً بحكم من الشارع الأقدس.

ثمّ إنَّ المشهور بين العلّامة ومن تأخّر عنه، عدم جواز بيع المصحف من الكافر [١]، على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم، ولعلّه لفحوى ما دلّ على عدم تملك الكافر للمسلم [٢]، وأنَّ الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه [٣]، فإنّ الشيخ قد استدلّ به على عدم تملّك الكافر للمسلم.

فإن قلت: لازم كلّ من الاحتمالين عدم ثبوت الخيار لو ظهر عيب في الخطوط، والظاهر أنّه خلاف الاتّفاق.

قلت: إنَّه يمكن أن يكون وجه ثبوت الخيار حينئذٍ، تخلّف الشرط المبني عليه العقد، وهي صحّة الخطوط، فيكون الثابت حينئذ خيار تخلّف الشرط.

بيع المصحف من الكافر

١. قوله: (ثمّ إنَّ المشهور بين العلّامة ومن تأخّر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر).

وقد استدلّ لعدم جواز بيعه من الكافر ـ على تقدير القول بجواز بيعه من المسلم ـ بوجوه غير مختصّة بالبيع ـ بل هي على فرض الدلالة ـ جملة منها تدلّ على عدم تملّك الكافر للمصحف، وبعضها يدلّ على عدم جواز تمليكه إيّاه، فهاهنا وجهان:

الوجه الأوّل: ما استدلّ به على عدم تملّك الكافر للمصحف وهو أمران:

٢. **أحدهما:** فحوى ما دلّ على عدم تملّك الكافر للمسلم[(١)]، إذ العبد إن لم يتملّكه الكافر بمجرّد اتّصافه بالإيمان، فالقرآن الذي هو حقيقة الأحكام الشرعيّة والمعارف الإلهيّة أولىٰ بعدم التملّك.

٣. **ثانيهما:** النبوي المعروف: «الإسلام يعلو ولا يعلىٰ عليه»[(٢)]، بدعوى أنّ ملك الكافر للمصحف المتضمّن لجميع المعارف الإسلاميّة علوّ للكافر على الإسلام.

---

(١) الوسائل، باب ٢٨، من أبواب عقد البيع وشروطه.

(٢) الوسائل، باب ١١ من أبواب موانع الإرث، حديث ١١.

ومن المعلوم أنَّ ملك الكافر للمسلم إن كان علوّاً على الإسلام، فملكه للمصحف أشدّ عُلوّاً عليه، ولذا لم يوجد هنا قول بتملّكه وإجباره على البيع كما قيل به في العبد المسلم، وحينئذٍ فلو كفر المسلم انتقل مصحفه إلى وارثه ولو كان الوارث هو الإمام، هذا. ولكن ذكر في «المبسوط» في باب الغنائم أنّ ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة، ويجوز بيعها. وظاهر ذلك تملّك الكفّار للمصاحف، وإلّا لم يكن وجه لدخولها في الغنيمة، بل كانت من مجهول المالك المسلّم، وإرادة غير القرآن من المصاحف بعيدة.

وفيهما نظر.

إذ يرد على النبوي أوّلاً: إنّه ضعيف السند غير منجبر بشيء.

وثانياً: إنّ المصحف لا يكون متضمِّناً للمعارف الإسلاميّة، بل هو متضمّن لنقوش وخطوط كاشفة عن تلك المعارف، والإستعلاء على الخطوط ليس استعلاءً على الإسلام ومعارفه.

وثالثاً: ما ذكره السيِّد الفقيه بقوله: (إنّ هذا الخبر يحتمل معان خمسة:

أحدها: بيان كون الإسلام أشرف المذاهب، وهو خلاف الظاهر جدّاً.

الثاني: بيان أنّه يعلو من حيث الحجّة والبرهان.

الثالث: أنّه يعلو بمعنى يغلب على سائر الأديان.

الرابع: أنّه لا ينسخ.

الخامس: ما أراده الفقهاء من إرادة بيان الحكم الشرعي الجعلي بعدم علوّ غيره عليه. واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال).

ولكن الظاهر منه غير الأخير، إذ إرادة الإنشاء من مثل هذه الجملة الخبريّة خلاف الظاهر.

ويرد على الفحوى:

أوّلاً: أنّه لا دليل على عدم تملّكه إيّاه، بل مقتضى ما دلّ على أنّه يُجبر على البيع،

وأنّه يجب عليه ذلك هو تملّكه له.

وثانياً: إنّ في تملّك الكافر للمسلم وتسلّطه عليه ذلّاً عليه وإهانة، بخلاف تملّك المصحف فإنّه ليس في ذلك ذلٌّ.

وثالثاً: أنّ الأولويّة ممنوعة، لما تقدّم آنفاً من أنّ المصحف إنّما هو خطوط ونقوش كاشفة عن تلك الأحكام والمعارف، وأفضليّتها من المؤمن ممنوعة، ألاٰ ترىٰ أنّه لو دار الأمر بين إتلافه وقتل النفس المحترمة لا ريب في تقديمه عليه.

وأمّا القسم الثاني، فهو أمران:

الأمر الأوّل: إنّ تمليك المصحف للكافر هتك له وهو حرام.

وفيه: إنّ مجرّد تمليكه إيّاه لا يكون هتكاً مطلقاً، نعم ربما يوجب التسليط له هتكاً، كما أنّه ربما يلازم تسليط المسلم عليه هتكاً.

وبعبارة أُخرى: النسبة بين تسليط الكافر على المصحف وبين هتكه عموم من وجه، مع أنّ ذلك من صُغريات الإعانة على الإثم، إذ إعطاء المصحف له لا يكون هتكاً، بل هو إعانة عليه كما لا يخفى، وقد تقدّم في مسألة بيع العنب ممّن يجعله خمراً أنّه لا دليل على حرمة الإعانة على الإثم.

مع أنّ هذا الوجه لو تمّ لدلّ على الحرمة، وهي لا تستلزم الفساد.

الثاني: أنّ تمليكه للكافر يستلزم تنجيسه، للعلم العادي بأنّ الكافر يمسّه مع الرطوبة.

وفيه أوّلاً: إنّه لا علم بالملازمة، بل الظاهر أنّ النسبة بين العنوانين عموم من وجه.

وثانياً: إنّه لو سلّمت الملازمة، فإنّما هي بين الإعطاء الخارجي والتنجيس لا بين التمليك والتنجيس.

وثالثاً: إنّ هذا أيضاً من صغريات الإعانة على الإثم.

ورابعاً: أنّ الحرمة لا تستلزم الفساد.

فتحصّل: أنّ الأقوىٰ تملّك الكافر للمصحف وجواز بيعه له، على القول بجواز بيعه من المسلم.

والظاهر أنّ أبعاض المصحف في حكم الكلّ[١] إذا كانت مستقلّة. وأمّا المتفرّقة في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم اللّحوق، لعدم تحقّق الإهانة[٢]، وفي إلحاق الأدعية المشتملة على أسماء الله تعالى كالجوشن الكبير مطلقاً، أو مع كون الكافر ملحداً بها دون المقرّ بالله المحترم[٣] لأسمائه، لعدم الإهانة والعلوّ وجوه.

حكم بيع أبعاض المصحف

١. قوله: (والظاهر أنّ أبعاض المصحف في حكم الكلّ).

يقع الكلام في موردين:

الأوّل: في بيع الابعاض للمسلم على القول بعدم جواز بيعه له.

الثاني: في تمليكها للكافر.

أمّا المورد الأوّل: فإن كانت الأبعاض مستقلّة لا يجوز بيعها، لصدق عنوان القرآن وكلام الله وكتاب الله على الكلّ وعلى البعض.

مع أنّه من الضروري عدم دخل ضمّ بعض القرآن إلى بعض في هذا الحكم.

مضافاً إلى أنّ قوله عليه السلام في خبر سماعة المتقدّم: «وإيّاك أن تشتري الورق وفيه القرآن» شامل لأيّ ورق كتب فيه القرآن بلا ريب، وإن كانت متفرقة في تضاعيف الكتب للاستشهاد والاستدلال ككتب الفقه وغيرها، فلا شبهة في جواز البيع لقيام السيرة القطعيّة على ذلك.

وأمّا المورد الثاني: فالظاهر أنّه لا فرق بين القرآن وأبعاضه، وفي أبعاضه بين المستقلّة والمتفرّقة في الكتب.

٢. واستدلّ المصنّف قدس سره للجواز في الأبعاض المتفرّقة، بعدم تحقّق الإهانة.

وفيه أوّلاً: إنّ الدليل للمنع لم يكن منحصراً بحرمة الإهانة، بل المصنّف قدس سره لم يستدلّ بذلك.

وثانياً: إنّه إذا تحقّقت الإهانة لم يكن فرق بين المستقلّة وغير المستقلّة.

٣. قوله: (دون المقرّ بالله المحترم).

وفي إلحاق الأحاديث النبويّة بالقرآن وجهان: حكى الجزم به عن الكركي وفخرالدّين قدس سرهما، والتردّد بينها عن «التذكرة»، وعلى اللّحوق فيلحق اسم النبيّ صلى الله عليه وآله بطريق أولىٰ، لأنّه أعظم من كلامه [١]، وحينئذٍ فيشكل أن يملك الكفّار الدراهم والدنانير المضروبة في زماننا المكتوب عليها إسم النبيّ صلى الله عليه وآله، إلّا أن يقال إنَّ المكتوب فيها غير مملوك عرفاً، ولا يجعل بإزاء الإسم الشريف المبارك من حيث أنّه إسمه صلى الله عليه وآله جزء من الثمن، فهو كإسمه المبارك المكتوب على سيف أو على باب دار أو جدار، إلّا أن يقال إنَّ مناط الحرمة التسليط لا المعاوضة، بل ولا التمليك، ويشكل أيضاً من جهة مناولتها الكافر مع العلم العادي بمسّه إيّاه خصوصاً مع الرطوبة.

الثانية: جوائز السلطان وعمّاله [٢]، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجّاناً أو عوضاً، لا يخلو عن أحوال، لأنّه :

إمّا أن لا يعلم في جملة أموال هذا الظالم مال محرّم يصلح لكون المأخوذ هو من ذلك المال. وإمّا أن يعلم، وعلى الثاني فإمّا أن لا يعلم أنَّ ذلك المحرم أو شيئاً منه هو داخل في المأخوذ. وإمّا أن يعلم ذلك، وعلى الثاني فإمّا أن يعلم تفصيلاً. وإمّا أن يعلم إجمالاً، فالصُوَر أربع:

وفيه **أوّلاً:** إنّ المدرك للمنع لو كان عدم جواز العلوّ، لم يكن فرق بين فِرق الكفّار.

وثانياً: إنّ الإقرار بالله لا يلازم احترامه لجميع أسمائه تعالى كما لا يخفى.

١. قوله قدس سره: (لأنّه أعظم من كلامه).

لم يقيموا دليلاً على الأعظميّة سوىٰ أنّه لا يجوز للمُحْدِث مسّ اسمه، ويجوز له مسّ كلامه.

ولكنّه غير تامّ، إذ لو تمّ ذلك لما كان يثبت به الأعظميّة، ألاٰ ترىٰ أنّه يجوز مسّ المحدث لبدنه مع أنّه أعظم من إسمه بلا كلام.

جوائز السلطان

٢. قوله: (جوائز السلطان وعمّاله بل مطلق المال المأخوذ منهم).

محلّ البحث إنّما هو كلّ ما أُخذ من أي شخص لا يتورّع، ولا يجتنب عن الحرام،

أمّا الأُولىٰ: فلا إشكال فيها في جواز الأخذ وحلّيّة التصرّف[1]، للأصل

والتخصيص بجوائز السلطان وعمّاله انما هو لأجل الغلبة.

ثمّ المال المأخوذ من الجائر مجّاناً أو بعنوان المعاملة لا يخلو عن أحوال:

إذ الآخذ ربما لا يعلم بوجود مال حرام في أموال الجائر، أو يعلم بوجوده، ولكن يعلم بعدم كون المأخوذ من تلك الأموال، وربما يعلم بوجوده فيها .

وعلى الثاني: فإمّا أن لا يعلم بوجود مال حرام في المأخوذ، أو يعلم بذلك، وعلى الأخير، تارةً يعلم بوجود الحرام فيه تفصيلاً، وأُخرىٰ يعلم به إجمالاً، فالصور أربع:

الصورة الأُولى

١. قوله: (أمّا الأُولى فلا إشكال فيها في جواز الأخذ).

الصورة الأُولىٰ: أن يأخذ المال من الجائر مع عدم علمه بوجود حرام في أمواله يصلح أن يكون المأخوذ من ذلك، وكما أفاده لا إشكال في جواز الأخذ في هذه الصورة وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: عموم قاعدة اليد التي هي من القواعد التي عليها بناء العقلاء وعمل المتديّنين، وتدلّ عليها جملة من النصوص، وهي أمارة لملكيّة ما تحت يد كلّ شخص له، كما اشبعنا الكلام في ذلك في رسالة *«القواعد الثلاث»*.

الوجه الثاني: أصالة الصحّة الجارية في إعطاء الجائر مجّاناً أو مع العوض.

وأورد عليها بإيرادين:

أحدهما: ما أفاده الأُستاذ الأعظم وهو: (أنّ مدرك هذا الأصل إنّما هو السيرة وهي من الأدلّة اللبّية، فلابدّ من الأخذ بالمتيقّن، وهو نفس العقود والإيقاعات مع إحراز أهليّة المتصرّف للتصرّف، فلا يكون المقام مجرى لها، إذ الشكّ في المقام في أهليّة الجائر للإعطاء).

وفيه: ما حقّقناه في الرسالة المشار إليها، من أنّ أصالة الصحّة تجري في موارد الشكّ من ناحية شرائط العوضين والمتعاقدين أيضاً، كما تجري في موارد الشكّ في صحّة العقد من جهة الشكّ في شرائط العقد لقيام السيرة على ذلك.

والإجماع [١] والأخبار الآتية [٢].

ثانيهما: ما أفاده بعض مشايخنا المحقّقين قدس سره وهو: (أنّ أصالة الصحّة لا تنفع في جواز القبض فيما كان القبض جزء الناقل كالهبة، فإنَّ جوازه فيها ليس مترتّباً على صحّة العقد، مع أنّ صحّة العقد تتوقّف على جوازه.

وفيه: إنّ الشكّ في جواز القبض لا يعتنى به لجريان أصالة الصحّة في نفس الإعطاء الخارجي، ولا يدفع هذا الاحتمال بإجراء أصالة الصحّة في العقد كي يرد المحذور المذكور.

١. وقد استدلّ المصنّف قدس سره لجواز الأخذ في هذه الصورة بوجهين آخرين:

أحدهما: الإجماع.

وفيه: إنّ مدرك المجمعين معلوم، فليس هو إجماعاً تعبّديّاً كاشفاً عن رأي المعصوم.

ثانيهما: الأصل.

إن أُريد به قاعدة اليد، أو أصالة الصحّة، فالاستدلال به متين.

وإن أُريد به أصالة الإباحة، فيرد عليه: أنّ هذا الأصل محكوم، لأصالة عدم انتقال ذلك المال الخاصّ إلى الجائر من مالكه السابق، وعدم صيرورة الجائر مالكاً له.

٢. **الثالث:** الروايات الخاصّة الواردة في المقام، كصحيح أبي ولّاد، قال:

«قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: ما ترىٰ في رجل يلي أعمال السلطان، ليس له مكسب إلّا من أعمالهم، وأنا أمرّ به فأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي، وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي: كُلْ وخُذ منه فلك المهنا وعليه الوزر»[(١)].

وصحيح أبي المعزا، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده، فقال: أصلحك الله أمرُّ بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها؟ قال عليه السلام: نعم»[(٢)]، ونحوهما غيرهما.

(١ و ٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١ و ٢.

لكن ربّما يوهم بعض الأخبار أنّه يشترط في حلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له[١]، مثل ما عن «الاحتجاج» عن الحِمْيَري: «أنّه كتب إلى صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف يسأله عن الرجل يكون من وكلاء الوقف، مستحلاًّ لما في يده، ولا يتورّع عن أخذ ماله، ربما نزلتُ في قرية وهو فيها أو أدخلُ منزله وقد حضر طعامه فيدعوني إليه، فإن لم آكل من طعامه عاداني عليه، فهل يجوز لي أن آكل من طعامه، واتصدّق بصدقة، وكم مقدار الصدقة، وأن أهدى هذا الوكيل هدّية إلى رجل آخر، فيدعوني إلى أن أنال منها وأنا أعلم أنَّ الوكيل لا يتورّع عن أخذ ما في يده، فهل عليَّ فيه شيء إن أنا نلت منه؟

الجواب: إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده، فاقبل برّه وإلّا فلا»، بناءً على أنّ الشرط في الحلّيّة هو وجود مال آخر، فإذا لم يعلم به لم يثبت الحلّ، لكن هذه الصورة قليل التحقّق.

وهذه النصوص إمّا مختصّة بهذه الصورة أو تدلّ على حكمها بالإطلاق أو بالأولويّة كما سيأتي.

١. قوله: (إنّه يشترط في حِلّ مال الجائر ثبوت مال حلال له).

وحاصله: أنّ خبر *الاحتجاج*[(١)] المروي في المتن يدلّ على أنّ شرط الحلّية وجود مال حلال للجائر، وإلّا فلا يجوز.

وأورد عليه السيِّد الفقيه ـ وتبعه الأُستاذ الأعظم ـ: (بأنّ مورد كلامنا هي الصورة الأُولى، وهي ما إذا لم يعلم باشتمال أموال الجائر على مال محرّم، ومفروض الرواية عكس ذلك، وهو ثبوت مال محرّم فيها، لأنّ مال الوقف الذي في يده مال محرّم، ويحتمل أن يكون ما أخذه السائل منه).

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ نظر المصنّف قدس سره إلى أنّ الرواية شاملة للمورد من جهة أنّه يمكن في مورد الرواية أن يكون مال الوقف مالاً معيّناً علم السائل بصرفه في غير محلّه، ولا يحتمل أن يكون ما أُعطي له منه، ولكن احتمل أن يكون من حرام آخر لعدم تورّعه عن الحرام، فمن عدم الاستفصال يستكشف ثبوت الحكم في هذه الصورة أيضاً.

---

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١٥.

أمّا الثانية: فإن كانت الشبهة فيها غير محصورة[١]، فحكمها كالصورة الأُولى[٢]، وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يبتلي المكلّف به، وبين ما من شأنه الابتلاء به، كما إذا علم أنَّ الواحد المردد بين هذه الجائزة وبين أُمّ ولده المعدودة من خواصّ نسائه مغصوب، وذلك لما تقرّر في الشبهة المحصورة من اشتراط تنجّز تعلّق التكليف فيها بالحرام الواقعي، بكون كلّ من المشتبهين بحيث يكون التكليف بالإجتناب عنه منجّزاً، لو فرض كونه هو المحرم الواقعي، لا مشروطاً بوقت الابتلاء، المفروض انتفائه في أحدهما في المثال، فإنَّ التكليف غير منجّز بالحرام الواقعي على أيّ تقدير، لاحتمال كون المحرّم في المثال هي أُمّ الولد، وتوضيح المطلب في محلّه.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه، إلّا أنّ في النفس من ذلك شيئاً، فالصحيح أن يورد عليه بضعف سند الرواية لإرسالها.

الصورة الثانية

١. قوله: (وأمّا الثانية فإن كانت الشبهة غير محصورة).

الصورة الثانية: هي ما لو علم باشتمال أموال الجائر على الحرام، ويحتمل كون المأخوذ من ذلك الحرام، وقد أفاد المصنّف ﷺ أنّ لهذه الصورة موردين:

المورد الأوّل: كون الشبهة فيها غير محصورة، أو كون أحد الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء.

المورد الثاني: كون الشبهة محصورة، وكون جميع الأطراف داخلة في محلّ الابتلاء.

٢. وقال: إنّه في المورد الأوّل يكون حكم هذه الصورة حكم الصورة الأُولىٰ، إذ العلم الإجمالي إنّما يوجب التنجّز إذا كان التكليف المعلوم فعليّاً على كلّ تقدير، وإلّا فوجود هذا العلم كعدمه، فلو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، حيث أنّ التكليف لو كان في ذلك الطرف لا يكون فعليّاً منجّزاً، بل يكون الحكم معلّقاً على التمكّن، فلا يكون هذا العلم الإجمالي منجّزاً.

وفيه: إنّه قد حقّقنا في *«زبدة الأُصول»* أنّ الدخول في محلّ الابتلاء لا يكون من شرائط صحّة التكليف.

وبعبارة أُخرىٰ: إذا فرضنا الشيء مقدوراً عقلاً صحّ التكليف به، ولو كان خارجاً عن محلّ الابتلاء، وعليه فالعلم الأجمالي بوجود التكليف في أحد الأطراف التي يكون بعضها خارجاً عن محلّ الابتلاء يكون منجزاً.

كما أنّه حقّقنا أنّ كون الشبهة غير محصورة لا يوجب عدم تنجيز العلم الإجمالي، نعم، إذا كان بعض الأطراف غير مقدور بالقدرة العقليّة، لا يكون العلم الإجمالي منجّزاً، وتمام الكلام في ذلك موكول إلىٰ محلّه.

أقول: ولكن لا بأس بالتنبيه على أمر وهو أنّ المصنّفﷺ في فرائده بعدما اختار عدم تنجيز العلم الإجمالي إذا كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، تعرّض لمسألة أُخرى وهي أنّه إذا شكّ في كون أحد الأطراف داخلاً في محلّ الابتلاء أو خارجاً عنه، هل يكون العلم الإجمالي منجّزاً أم لا؟ واختار فيها التنجيز، مستدلّاً له بأنّ مقتضى الإطلاقات هو ثبوت التكليف لو كان في ذلك الطرف، ولا يعتني باحتمال خروجه عن محلّ الابتلاء، وعليه فالعلم الإجمالي المزبور يكون منجّزاً.

وأورد عليه السيّدالفقيه في حاشيته في المقام: (بأنّ الابتلاء لو كان شرطاً، فإنّما يكون بالنسبة إلى التنجيز، لا بالنسبة إلى أصل التكليف، لأنّه شرط عقلي في مرتبة متأخّرة عن مرتبة المطلق، فلا يكون الإطلاق وافياً بدفع الشكّ الراجع إلى حكم العقل، فهو نظير الشكّ في شرائط طريق الامتثال.

وفيه: أنّ ما أفاده المصنّفﷺ وإن لم يكن تامّاً، لكونه تمسّكاً بالعامّ في الشبهة المصداقيّة، وهو لا يجوز، إلّا أنّ هذا الإيراد لا يرد عليه، إذ لا يعقل كونه شرطاً لتنجّز التكليف، وذلك لأنّ المراد من عدم تنجز التكليف إن كان أنّه في صورة الترك وعدم

ثمّ إنّه صرّح جماعة بكراهة الأخذ [١]، وعن «المنتهى» الاستدلال له باحتمال الحرمة وبمثل قولهم عليهم السلام: «دَع ما يريبك»، وقولهم عليهم السلام: «من ترك الشبهات نجى من المحرّمات [٢] الخ».

الفعل في الشبهات التحريميّة لا يعاقب عليه، فهو في جميع المحرّمات الداخلة في محلّ الابتلاء كذلك، وإن كان المراد ان التكليف يكون بنحو لو خولف لا يعاقب عليه، فهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، إذ فرض ذلك فرض الابتلاء، فتدبّر فإنّه دقيق، فعلى فرض كونه شرطاً فإنّما هو شرط لفعليّة التكليف، وعليه فيصح التمسّك بالإطلاق مع قطع النظر عمّا ذكرناه.

وكيف كان: فتحصّل أنّ حكم هذا المورد حكم المورد الثاني، وسيجئ تنقيح القول في ذلك فانتظر.

لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز

وتمام الكلام في هذا المورد ببيان أُمور: منها ما ذكره المصنّف قدس سره بقوله:

١. (صرّح جماعة بكراهة الأخذ)، واستدلّ له بوجوه:

الوجه الأوّل: ما عن *«المنتهى»*، وهو احتمال أن يكون المأخوذ حراماً واقعيّاً، وإن جاز الأخذ والتصرّف ظاهراً.

وفيه: إنّ هذا الاحتمال موجود حتّى في المأخوذ من عدول المؤمنين، ولا اختصاص له بما يؤخذ من الجائر، مع أنّ هذا لا يصلح مدركاً للكراهة الشرعيّة، غاية الأمر كونه منشأً لرجحان التجنب تحفّظاً عن الوقوع في الحرام الواقعي، ولا يترتّب على هذا الرجحان سوى الفرار من الوقوع في المحرم الواقعي.

٢. **الوجه الثاني:** النصوص الدالّة على حسن الاحتياط. كقوله عليه السلام: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[(١)]، وقوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»[(٢)]،

(١ و ٢) الوسائل، باب ١٢، من أبواب صفات القاضي. (٢) نفس المصدر.

وربّما يزاد على ذلك بأنّ أخذ المال منهم يوجب محبّتهم، فإنَّ القلوب مجبولة على حبّ من أحسن إليها، ويترتّب عليه من المفاسد ما لا يخفى [١].

وفي الصحيح: «أنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله» [٢]، **وما عن الإمام الكاظم من قوله عليه السلام: «لولا أنّي أرىٰ من أُزوّجه بها من عزّاب آل أبي طالب لئلّا ينقطع نسله ما قبلتها ابداً»** [٣].

ونحوهما غيرهما.

وفيه أنّه تارة نقول: إنّ هذه الأخبار مختصّة بما إذا اشتبه الحكم الظاهري أيضاً، بمعنى أنّ الواقعة غير معلومة الحكم حتّى ظاهراً، فهي أجنبيّة عن المقام لكون الحكم الظاهري وهو الجواز معلوماً لقاعدة اليد.

وأُخرى: نقول بشمولها لما إذا اشتبه حكمها الواقعي، وإن كان الحكم الظاهري معلوماً، فيرد على الاستدلال بها أنّه على هذا لا يختصّ هذا الحكم بما يؤخذ من يد الجائر، لوجود احتمال الحرمة الواقعيّة في نوع الأموال حتى المأخوذة من عدول المؤمنين.

مع أنّ مفاد هذه الأخبار ليس هو الكراهة الشرعيّة، فإنّها تدلّ على الرجحان العقلي الذي لا يترتّب عليه سوى عدم الوقوع في المحتمل.

١. **الوجه الثالث:** (إنّ أخذ المال يوجب محبّتهم، فإنّ القلوب مجبولة على حبّ مَن أحسن إليها، ويترتّب عليه من المفاسد ما لا يخفى).

وفيه: أنّ المنهي عنه هو محبّتهم، فالموضوع ليس هو المال المشتبه، بل من هذه الجهة لا فرق بين المشتبه ومعلوم الحلّية.

٢. **الوجه الرابع:** (ما في الصحيح: «أنّ أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله»[(١)].

وفيه: أنّه ليس في مقام إنشاء الحكم، بل الظاهر منه كونه إرشاداً إلى أنّ ذلك يستلزم محبّة بقائهم،وهي مرجوحة،ولا أقلّ من احتمال ذلك مع أنّ هذا لا يختصّ بالمال المشتبه.

٣. **الوجه الخامس:** قول الإمام الكاظم عليه السلام في خبر الفضل[(٢)]. المذكور في المتن، فإنّه

---

(١) الوسائل، باب ٤٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

(٢) الوسائل، باب ٥٠، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١١.

ثمّ إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأُمور:

منها: أخبار المجيز بحلّيته[١]، بأن يقول: (هذه الجائزة من تجارتي أو زراعتي) أو نحو ذلك ممّا يحلّ للآخذ التصرّف فيه، وظاهر المحكي عن «الرياض» تبعاً لظاهر «الحدائق» أنّه ممّا لا خلاف فيه، واعترف ولده في «المناهل» بأنّه لم يجد له مستنداً، مع أنّه لم يحك التصريح به إلّا عن الأردبيلي، ثمّ عن العلّامة الطباطبائي: (ويمكن أن يكون المستند ما دلّ على قبول قول ذي اليد، فيعمل بقوله كما لو قامت البيّنة على تملّكه)[٢] وشبهة الحرمة وإن لم ترتفع بذلك، إلّا أنّ الموجب للكراهة ليس مجرّد الاحتمال، وإلّا

يدلّ على أنّ قبول الهديّة في نفسه مرجوح، وإنّما قبلها الإمام لمصلحة أهمّ وهي بقاء نسل آل أبي طالب.

وفيه: أنّ الظاهر ـ ولا أقلّ من المحتمل ـ كون منشأ مرجوحيّة قبولها له عليه السلام، إنّما هو كراهة قبول المنّة منهم، لا كراهة قبول الهديّة شرعاً، ويشهد لذلك أنّ ما أخذه عليه السلام من الرشيد إن كان من أمواله الشخصيّة أو من بيت المال أو من مجهول المالك جاز له أخذه من غير كراهة، أمّا على الأوّل فواضح، وأمّا على الأخيرين، فلأنّ بيت المال ومجهول المالك للإمام عليه السلام، وإن كان من معروف لم يجز أخذه حتّى لاستيفاء هذه المصلحة المهمّة.

فتحصّل: أنّه لا دليل على الكراهة شرعاً.

رافع الكراهة عن جوائز السلطان

١. **الأوّل:** قوله: (منها أخبار المجيز بحلّيته).

الثاني: ما نسبه إلى المشهور من ارتفاع الكراهة على تقدير ثبوتها بأخبار المجيز بحلّيته، وأنّه من أمواله الشخصيّة، بل عن بعضهم نفي الخلاف فيه، ولكن لم يذكروا لذلك مستنداً سوى ما في *«المكاسب»*.

٢. بأنّه يمكن أن يكون المستند ما دلّ على قبول قول ذي اليد، فيعمل بقوله كما لو قامت البيّنة على تملّكه.

لعمّت الكراهة أخذ المال من كلّ أحد، بل الموجب له كون الظالم مظنّة الظلم والغصب[١]، وغير متورّع عن المحارم، نظير كراهة سؤر من لا يتوقّى النجاسة، وهذا المعنى يرتفع بإخباره إلّا إذا كان خبره كيده مظنّة للكذب، لكونه ظالماً غاصباً، فيكون خبره حينئذ كيده وتصرّفه غير مفيد إلّا للإباحة الظاهريّة الغير المنافية للكراهة، فيختصّ الحكم برفع الكراهة بما إذا كان مأموناً في خبره، وقد صرّح الأردبيلي بهذا القيد في إخبار وكيله، وبذلك يندفع ما يقال من أنّه لا فرق بين يد الظالم وتصرّفه وبين خبره في كون كلّ منهما مفيداً للملكيّة الظاهريّة، غير مناف للحرمة الواقعيّة المقتضية للاحتياط، فلا وجه لوجود الكراهة الناشئة عن حسن الاحتياط مع اليد وارتفاعها مع الإخبار، فتأمّل.

ومنها: إخراج الخمس[٢] منه، حكي عن «المنتهى» والمحقّق الأردبيلي، وظاهر «الرياض» هنا أيضاً عدم الخلاف، ولعلّه لما ذكر في «المنتهى» في وجه استحباب إخراج الخمس من هذا المال، من أنّ الخمس مطهّر للمال المختلط يقيناً بالحرام فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير[٣] به، فإنَّ مقتضى الطهارة بالخمس صيرورة المال حلالاً واقعيّاً،

وهو فاسد، فإنّ إخباره بحلّيته يكون أمارة الملكيّة، كما أنّ يده أمارة لها، فإن كانت الكراهة ثابتة مع اليد ـ من جهة احتمال الحرمة ـ كانت ثابتة مع إخباره بها، إذ به لا يقطع بالحلّية، وعليه فما استدلّ به على ثبوت الكراهة يدلّ على ثبوتها حتّى مع الإخبار لو تمّت دلالته عليه.

١. وما ذكره المصنّف من أنّ الموجب له كون الظالم مظنّة الظلم والغصب لا مجرّد احتمال ذلك، فإذا أخبر المجيز بحلّية الجائزة وكان مأموناً في خبره لا محالة، لا يكون مظنّة ذلك، بل يكون احتمالاً مجرّداً وهو لا يوجب الكراهة.

فيه: إنّ مقتضى الأدلّة المتقدّمة كون الموجب مجرّد الاحتمال الموجود مع الإخبار أيضاً.

٢. قوله: (ومنها إخراج الخمس).

وقد استدلّ لكونه رافعاً للكراهة بوجهين:

٣. **أحدهما:** ما عن العلّامة وهو: (إنّ الخمس يطهّر المال المختلط بالحرام يقيناً، فمحتمل الحرمة أولى بالتطهير منه)، فإنّ المستفاد من النصوص الواردة في المقيس عليه

فلا يبقى حكم الشبهة كما لا يبقى في المال المختلط يقيناً بعد إخراج الخمس. نعم، يمكن الخدشة في أصل الاستدلال، بأنّ الخمس إنّما يطهّر المختلط بالحرام حيث أنّ بعضه حرام وبعضه حلال، فكأنّ الشارع جعل الخمس بدل ما فيه من الحرام[1]، فمعنى تطهيره تخليصه بإخراج الخمس ممّا فيه من الحرام، فكان المقدار الحلال طاهراً في نفسه إلّا أنّه قد تلوّث بسبب الاختلاط مع الحرام بحكم الحرام، وهو وجوب الإجتناب، فإخراج الخمس مطهّر له عن هذه القذارة العرضيّة. وأمّا المال المحتمل لكونه بنفسه حراماً وقذراً ذاتيّاً، فلا معنى لتطهيره بإخراج خمسه، بل المناسب ـ لحكم الأصل، حيث جعل الاختلاط قذارة عرضيّة ـ كون الحرام قذر العين، ولازمه أنّ المال المحتمل الحرمة غير قابل للتطهير، فلابدّ من الاجتناب عنه.

صيرورة المال حلالاً واقعيّاً بعد إخراج الخمس، ومقتضى جريانه بالأولويّة في المقام الحلّية الواقعيّة، فلا يبقى اشتباه حتّى تبقى الكراهة.

١. **وأورد عليه المصنّف**ﷺ: بأنّ الحلال المختلط بالحرام المعلوم وجوده المجهول قدره، إنّما يكون طاهراً ذاتاً، وإنّما صار قذراً عرضاً بواسطة الاختلاط بالحرام، فيمكن تطهيره بإخراج الخمس، فكأنّ الشارع جعل ذلك مصالحة والخمس بدلاً عمّا فيه من الحرام، وهذا لا يجري في مورد يحتمل كون المال بتمامه حراماً وقذراً ذاتاً، فإنّه لا معنى لتطهيره بإخراج خمسه.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإيراد: بأنّ في المقيس عليه إنّما يحكم بطهارة المال وإن كان في الواقع مقدار الحرام أزيد من الخمس، فإذا فرضنا صيرورة الحرام الواقعي طاهراً وحلالاً واقعاً بإخراج الخمس، لكون ذلك مصالحة في نظر الشارع، فليكن في المحتمل كذلك، ومجرّد احتمال القذارة الذاتيّة في مجموع المال لا يمنع من ذلك، فيكون المقام نظير ما لو كان مال مردّداً بين شخصين وتصالحا على النصف مثلاً.

مع أنّه يمكن تصوير صورة يكون المقام مثل المقيس عليه، وهي ما لو علم بحلّية بعض الجائزة واحتمل حرمة الباقي مع الجهل بقدره، فإذا ثبت استحباب الخمس في هذه الصورة، وارتفعت الكراهة بذلك، ثبت الاستحباب، وارتفعت الكراهة في غير هذه الصورة أيضاً بعدم القول بالفصل.

نعم يمكن أن يستأنس أو يستدلّ على استحباب الخمس ـ بعد فتوى «النهاية» التي هي كالرواية ففيها كفاية[1]، في الحكم بالاستحباب، وكذلك فتوى «السرائر» مع عدم العمل فيها إلّا بالقطعيّات ـ بالموثّقة المسؤول فيها عن عمل السلطان يخرج فيه

فالأولىٰ في مقام الإيراد على أصل الاستدلال أن يُقال: إنَّ الأولويّة ظنّية لا اعتبار بها، إذ لعلّ التخميس حكم العلم بالحرام لا واقع الحرام.

مع أنّ مقتضى هذا الوجه هو الحكم بوجوب التخميس لا استحبابه، لأنّ ذلك لازم اتّحاد الملاك في الموردين.

ثانيهما: أنّ النصوص الدالّة على حلّية المال المختلط بإخراج خمسه مطلقة شاملة لما إذا احتمل كون جميع المال حراماً، لو لم يكن ذلك هو الغالب من موردها، ومع ذلك فإذا أثر التخميس في حلّية البقيّة، كان معناه أنّ التخميس يرفع كلّ منقصة في المال.

وبعبارة أُخرى: معناه رفع أثر العلم الإجمالي والشكّ البدوي، فإذا كان رافعاً لأثر الاحتمال هناك كان رافعاً لأثر الاحتمال في المقام، لعدم القول بالفصل، وللعلم بعدم دخل اقتران العلم في رفع أثر الاحتمال.

وفيه: أنّه لا دليل على رفع أثر الاحتمال والشكّ البدوي، فإنّ غاية ما يستفاد من تلك النصوص ارتفاع أثر العلم الإجمالي، فإذا فرضنا احتمال الحرمة في جميع المال، وكون أثر ذلك كراهة الأخذ فلا تدلّ النصوص على رفع هذه الكراهة.

تذييل

١. قوله: (بعد فتوى *«النهاية»* التي هي كالرواية ففيها كفاية في الحكم بالاستحباب).

الثالث: قد استدلّ لاستحباب إخراج الخمس في المقام ـ وإن لم يكن رافعاً لأثر الكراهة ـ بوجوه:

أحدها: فتوى *«النهاية»* التي هي كالرواية باستحباب الخمس في جوائز السلطان، فإنّ ذلك بضميمة أخبار من بلغ يوجب ثبوت الاستحباب.

وفيه: إنّ أخبار من بلغ لا تشمل فتوى الفقيه، وفتوى *«النهاية»* كالرواية وليست برواية.

الرجل، قال عليه السلام: «لا إلّا أن لا يقدر على شيء يأكل ويشرب، ولا يقدر على حيلة، فإن فعل فصار في يده شيء، فليبعث بخمسه إلى أهل البيت»[١]، فإنّ موردها وإن كان ما يقع في يده بإزاء العمل، إلّا أنّ الظاهر عدم الفرق بينه وبين ما يقع في اليد على وجه الجائزة.

ويمكن أن يستدل له أيضاً: بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة مطلقاً[٢]، وهي عدّة أخبار مذكورة في محلّها، وحيث أنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة، حملوا تلك الأخبار على الاستحباب، ثمّ إنّ المستفاد ممّا تقدّم من اعتذار الكاظم عليه السلام من قبول الجائزة بتزويج عُزّاب الطالبيين لئلّا ينقطع نسلهم، ومن غيره أنّ الكراهة ترتفع بكلّ مصلحة هي أهمّ في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة [٣]، ويمكن أن يكون

---

١. **ثانيها:** موثّق عمّار[(١)] عن الإمام الصادق عليه السلام المذكور في المتن.

وفيه: إنّ ظهور الأمر في الوجوب، بضميمة ما ارتكز في الأذهان من وجوب الخمس في أرباح المكاسب، يوجب ظهور الخبر في إرادة ثبوت الخمس بعنوان ربح المكسب لا بعنوان المال المشتبه، ولا أقلّ من إجماله واحتمال إرادة ذلك.

٢. **ثالثها:** ما في المتن من قوله: (ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بما دلّ على وجوب الخمس في الجائزة)[(٢)]، وحيث أنّ المشهور غير قائلين بوجوب الخمس في الجائزة، فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب.

وفيه: إنّ تلك النصوص إن حملت على الاستحباب، أو أُبقيت على ظاهرها من الوجوب، تكون دالّة على ثبوت الخمس في الجائزة بعنوان ربح المكسب لا بعنوان آخر، فتعتبر زيادتها عن مؤونة السنة ومضيّ الحول، وهذا غير ما هو محلّ الكلام.

فتحصّل: أنّه كما لادليل على ارتفاع الكراهة بإخراج الخمس، لا دليل على استحبابه فيها، بعنوان المال المشتبه.

٣. **هذا هو الوجه الثالث ممّا ذكر كونه رافعاً للكراهة:** وهو وجود مصلحة في الجائزة هي أهمّ في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة.

---

(١) پالوسائل، باب ٤٨، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس.

اعتذاره عليه السلام إشارة [١] إلى أنّه لولا صرفها فيما يصرف فيه المظالم المردودة لما قبلها، فيجب أو ينبغي أن يأخذها ثمّ يصرفها في مصارفها، وهذه الفروع كلّها بعد الفراغ عن إباحة أخذ الجائزة، والمتّفق عليه من صورها صورة عدم العلم بالحرام في ماله أصلاً، أو العلم بوجود الحرام مع كون الشبهة غير محصورة، أو محصورة ملحقة بغير المحصورة على ما عرفت، وإن كانت الشبهة محصورة [٢] بحيث تقتضي قاعدة الاحتياط لزوم الاجتناب عن الجميع، لقابليّة تنجّز التكليف بالحرام المعلوم إجمالاً، فظاهر جماعة المصرّح به في «المسالك» وغير الحلّ وعدم لحوق حكم الشبهة المحصورة هنا.

واستدلّ لذلك المصنّف قدس سره: باعتذار الإمام الكاظم عليه السلام عن قبول الجائزة بتزويج عُزّاب الطالبيِّين لئلّا ينقطع نسلهم.

وفيه: ما عرفت من أنّ الوجه في امتناعه عن قبولها إنّما هو لزوم المنّة والمهانة لا الكراهة، مع أنّ هذه الكبرى الكلّية لو تمّت لم تفد شيئاً، إذ الشأن إنّما هو في تشخيص الصغرى وهو مشكل.

١. قوله: (ويمكن أن يكون اعتذاره عليه السلام إشارة).

محصّل مراده: أنّه يمكن أن يكون أخذه عليه السلام للمال من الجائر بعنوان أنّه مجهول المالك وصرفه في مصارفه، وعليه فهو أجنبي عن المقام.

ويحتمل أن يكون مراده أنّ اعتذاره يدلّ على رفع الكراهة بصرف المال في مصارف المظالم، فيكون هذا بخصوصه رافعاً للكراهة، ولا دلالة فيه على كون مطلق المصلحة رافعاً لها.

وفيه: أيّاً منهما كان مراده يرد عليه أنّه خلاف الظاهر، إذ الظاهر من التعليل بعدم انقطاع النسل، وتزويج عُزّاب آل أبي طالب، أنّ المصلحة الموجبة للقبول هي ذلك لا كون آل أبي طالب مصارف له.

حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام

٢. قوله: (وإن كانت الشبهة محصورة).

قال في «الشرائع»: (جوائز السلطان الجائر إن علمَت حراماً بعينها فهي حرام)، ونحوه عن «نهاية الإحكام» و«الدروس» وغيرهما، قال في «المسالك»: (التقييد بالعين إشارة إلى جواز أخذها، وإن علم أنَّ في ماله مظالم كما هو مقتضى حال الظالم، ولا يكون حكمه حكم المال المختلط بالحرام في وجوب اجتناب الجميع، للنصّ على ذلك)، انتهى.

المورد الثاني: كون الشبهة محصورة، وكون جميع الأطراف داخلة في محلّ الابتلاء، وقد مرّ أن حكم المورد الأوّل حكم هذا المورد. وكيف كان، فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: فيما تقتضيه القواعد.

المقام الثاني: فيما تقتضيه النصوص الخاصّة.

أمّا المقام الأوّل فتارةً: يجيز الجائر بعض أمواله المعين لأحد مجّاناً أو مع العوض، أو يجيز التصرّف فيه.

وأُخرىٰ: يجيز جميع أمواله، أو يجيز التصرّف في الجميع.

وثالثة: يجيز التصرّف في شيء غير معيّن منها على سبيل العموم البدلي.

فالكلام في موارد:

أمّا المورد الأوّل: فالحقّ هو انحلال العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله إلى العلم التفصيلي بحرمة التصرّف في بقية أمواله، إمّا لكونها مغصوبة، أو لعدم إذن الجائر في التصرّف فيها، والشكّ البدوي في جواز التصرّف في خصوص الجائزة، وعليه فمقتضى قاعدة اليد هو جواز التصرّف، ولا تعارضها قاعدة اليد في بقيّة الأموال، لما تقدّم من حرمة التصرّف فيها على كلّ تقدير.

نعم، إذا فرضنا أنّ المكلّف مخاطب بخطاب بالنسبة إليها، كما إذا جعل الجائر بقيّة أمواله في معرض البيع وتمكّن المكلّف من شرائها، تسقط قاعدة اليد بالمعارضة، لكن ذلك فرض نادر الوقوع في أموال الأشخاص، الذين يكون الشخص عالماً بوجود الحرام

أقول: ليس في أخبار الباب ما يكون حاكماً على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة بل هي مطلقة، أقصاها كونها من قبيل قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال أو كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»، وقد تقرّر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك، فلابدّ حينئذ من حمل الأخبار على مورد لا يقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه، كالشبهة الغير المحصورة، أو المحصورة التي لم يكن كلّ من محتملاتها مورداً لابتلاء المكلّف، أو على أنّ ما يتصرّف فيه الجائر بالإعطاء يجوز أخذه، حملاً لتصرفه على الصحيح [1]، أو لأنَّ تردّد الحرام بين ما ملكه الجائر وبين غيره من قبيل التردّد بين ما ابتلى به المكلّف، وما لم يبتل به، وهو ما لم يعرّضه الجائر لتمليكه، فلا يحرم قبول ما ملّكه، لدروان الحرام بينه وبين ما لم يعرّضه لتملكيه [2].

في أموالهم من الجائر وعمّاله، والآكلين للربا والغاصبين لأموال الناس والسارقين وغيرهم.

وتدلّ على جواز التصرّف في الجائزة في هذا المورد ـ بعد انحلال العلم الإجمالي ـ أصالة الصحّة بالتقريب المتقدّم في الصورة الأُولى.

وعليه فالإيراد على المصنّف قدس سره حيث علّل الجواز بقوله:

١. (حملاً لتصرّفه على الصحيح).

بأنّه إن أُريد بأصالة الصحّة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين، فهي لا توجب ترتّب آثار الصحيح عليه، وإن أُريد بها أصالة الصحّة في العقود والإيقاعات، فلا ريب أنّها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين كما عن الأُستاذ الأعظم.

غير صحيح، إذ الظاهر أنّ مراده هو الثاني، وقد عرفت دفع هذا الإيراد فراجع.

ولعلّه إلى ما ذكرناه نظر المصنّف قدس سره من ما ذكره من أنّ القاعدة لا تقتضي لزوم الاجتناب في هذا المورد معلّلاً بقوله:

٢. (لأنَّ تردّد الحرم بين ما ملكه الجائر وبين غيره من قبيل التردّد بين ما ابتلى

به المكلّف وما لم يبتل به، فلا يحرم قبول ما ملكه، لدروان الحرام بينه وبين ما لم يعرّضه لتمليكه.

وإن كان ذلك غير ظاهر منه، ولكن لا مناص من حمله عليه كما لا يخفى.

وقد استدلّ للجواز في هذا المورد بوجوه أُخر:

منها: أنّ الشبهة من قبيل غير المحصورة من جهة أنّ مجموع الأشخاص الذين يكون العلم حاصلاً بوجود الحرام في أموالهم من السلطان وعمّاله والآكلين للربا والسارقين وغيرهم، بمنزلة شخص واحد بالنسبة إلى هذا المكلّف، ومن المعلوم أنّ أموالهم من حيث المجموع من غير المحصورة.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي، بين كون الشبهة محصورة أو غير محصورة ـ أنّ الشبهة على هذا التقدير من باب الكثير في الكثير.

ومنها: لزوم العُسر والحرج من التجنّب عن أموالهم لسدّ باب المعاش.

وفيه: أنّ هذا لو تمّ لاقتضى عدم التجنب في كلّ مورد لزم منه ذلك، فلو فرضنا عدم لزومه في مورد أو بالنسبة إلى شخص خاصّ، لما اقتضى هذا الوجه جواز تصرّفه، لما حقّق في محلّه من أنّ المنفيّ في أدلّة نفي العُسر والحرج هو الشخصي منهما لا النوعي.

ومنها: أنّ الجائر بإعطاء الجائزة يدّعي ملكيّتها ضمناً، وحيث أنّه لا معارض له في هذه الدعوى فلابدّ من سماعها.

وفيه: أنّه وإن دلّ خبر منصور بن حازم[1] على أنّ من ادّعى كون شيء ملكاً له، ولا معارض له يحكم بأنّه له، إلّا أنّه غير مربوط بالمقام الذي يعلم بوجود الحرام في الأموال التي تحت يد الجائر، الذي يكون تسلّطه عليها متضمّناً لدعوى ملكيّة الجميع كما لا يخفى.

ومنها: أصالة الحلّ.

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفية الحكم، حديث ١.

وفيه: إنّ الاستدلال بها يتم فيما كان المأخوذ من المباحات الأصليّة، وشكّ في حرمته من جهة احتمال أن يكون غير المجيز قد حازه، وقد أخذ الجائر منه ظلماً، وأمّا في الأموال التي تكون مسبوقة بيد أُخرىٰ يقيناً، فهذا الأصل محكوم لأصالة عدم الانتقال.

وأمّا المورد الثاني: كما إذا كان للجائر مائة دينار وأجاز لأحد أن يتصرّف فيها، أو ملّكها إيّاه، وعلم ذلك الشخص بكون مقدار منها مال الغير، وقد أخذه ظلماً، فلا ريب في عدم جواز التصرّف، للعلم الإجمالي غير المنحلّ في هذا المورد الموجب لعدم جريان شيء من القواعد والأُصول الدالّة على جواز التصرّف في المال المشتبه المأخوذ من الغير.

وأمّا المورد الثالث: فالقول بجواز التصرّف فيه وعدمه مبنيّان على انحلال العلم الإجمالي وعدمه، إذ على الأوّل يجوز لما ذكرناه في المورد الأوّل، وعلى الثاني لا يجوز لما تقدّم في المورد الثاني.

وقد اختار المصنّف عدم الإنحلال وتبعه الأُستاذ الأعظم.

وذهب المحقّق النائيني وتبعه المحقّق الأيرواني إلى الإنحلال.

أقول: والحقّ هو الثاني، وذلك بناءً على ما حققّناه في الأُصول من شمول أدلّة الأُصول لأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير، وعدم لزوم محذور من ذلك، غاية الأمر التزمنا بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف، للنصوص الخاصّة الواردة في الموارد المخصوصة، حيث إنَّ المستفاد منها كبرى كلّية، فإنّ مورد تلك النصوص ما إذا تمكّن المكلّف من ارتكاب جميع الأطراف، ففيما لا يمكن ذلك يكون أدلّة الأُصول هي المرجع.

وأمّا على القول بعدم شمولها لها ولو بنحو التخيير، فلأنّ عدم جريان الأُصول في طرفي العلم الإجمالي إنّما يكون لأجل التعارض، وهو إنّما يكون من جهة أنّ من جريانهما معاً يلزم الترخيص في المعصية، فإذا فرضنا أنّه لا يلزم من جريانهما معاً الترخيص في المعصية، لعدم القدرة على الجمع بين الأطراف تكويناً أو تشريعاً، فلا مانع

فالتكليف بالإجتناب عن الحرام الواقعي غير منجّز عليه، كما أشرنا إليه سابقاً، فلو فرضنا مورداً خارجاً عن هذه الوجوه المذكورة، كما إذا أراد أخذ شيء من ماله مقاصّة، أو أذن له الجائر في أخذ شيء من أمواله على سبيل التخيير، أو علم أنَّ المجيز قد أجازه من المال المختلط في اعتقاده بالحرام، بناءً على أنّ اليد لا تؤثّر في حلّ ما كلّف ظاهراً بالاجتناب عنه، كما لو علمنا أنّ الشخص أعارنا أحد الثوبين المشتبهين في نظره، فإنّه لا يحكم بطهارته. فالحكم في هذه الصور بجواز أخذ بعض ذلك، مع العلم بالحرام فيه، وطرح قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، في غاية الإشكال، بل الضعف فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام، ونتكلّم في مقدار شمول كلّ واحد منها بعد ذكره

من جريانهما معاً. وتمام الكلام في ذلك موكول إلى محلّه.

ولكنَّ الإنصاف: عدم جواز التصرّف في هذا المورد، حتّى مع انحلال الإجمالي، إذ قد عرفت أنّ المجوّز للتصرّف في مورد الشكّ إنّما هو قاعدة اليد وأصالة الصحّة، وجريان كلّ منهما في مورد يتوقّف على احتمال صحّة التصرّف حتّى في ظاهر الشرع، ولو أُحرز أنّه لا يجوز له ذلك ولو في ظاهر الشرع، لما كان المورد مورد أيّ منهما كما لا يخفى، وعليه فإذا أجاز الظالم ـ مع علمه بحرمة بعض ما تحت يده ـ في التصرّف في الجميع بنحو العموم البدلي، فهو قد أجاز التصرّف في المحرّم المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً.

وعلى كلّ تقدير، ليس له ذلك، فإذا لم تجر قاعدة اليد وأصالة الصحّة ـ وحيث يحتمل حرمة التصرّف فيما يختاره، ومقتضى الأُصول الموضوعيّة المشار إليها سابقاً عدم جواز التصرّف ـ فلا يجوز له ذلك.

وبما ذكرناه ظهر أنّه في المورد الأوّل إذا لم يحتمل صحّة تصرّفه في ظاهر الشرع ـ كما إذا أُحرز أنّه أجازه من المال المختلط في اعتقاده بالحرام ـ لا يجوز التصرّف فيه.

فتحصّل: أنّ مقتضى القواعد عدم جواز التصرّف في الجائزة في الموردين الأخيرين وفي المورد الأوّل، إذا علم أنّ المجيز أقدم على التصرّف في الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده.

حتّى يعلم عدم نهوضها للحكومة على القاعدة.

فمن الأخبار التي استدلّ بها في هذا المقام:

قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[1].

ولا يخفى أنّ المستند في المسألة لو كان مثل هذا لكان الواجب أمّا التزام أنّ القاعدة في الشبهة المحصورة عدم وجوب الاحتياط مطلقاً ـ كما عليه شرذمة من متأخّري المتأخّرين ـ أو أنّ مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب.

فإن قيل: إنَّ أدلّة البراءة تدلّ على الجواز، أجبنا عنه بما ذكره المصنّف قدس سره بقوله: (وقد تقرّر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك).

وإيراد الأُستاذ الأعظم عليه: (بأنّ العجب منه حيث أنّه في الأُصول شيّد أساس تقديم أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط، فكيف التزم في المقام بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة).

مندفع: بأنّ ما أفاده في الأُصول إنّما هو في الاحتياط الشرعي، وكلامه في المقام في الاحتياط العقلي الذي هو مقتضى العلم الإجمالي، وقد شيّد في الأُصول أساس تقديمه على ما كان من قبيل قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء لك حلال»[1] أو «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[2] راجع *الفرائد*.

أمّا المقام الثاني: فقد استدلّ لجواز التصرّف في المأخوذ من الجائر في هذه الصورة بطوائف من النصوص:

الأُولىٰ: النصوص الدالّة على حِلّ الأشياء ما لم تثبت حرمتها، وإليها أشار المصنّف قدس سره بقوله:

١. (فمن الأخبار التي استدلّ بها في المقام قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»[3].

(١ ـ ٣) الوسائل، باب ٦١، من أبواب الأطعمة المباحة، حديث ٢ و ١ و ٧ وباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، حديث١.

وعلى أيّ تقدير، فهو على طرف النقيض مما تقدّم عن «المسالك»[١].

وفيه: إنّ هذه النصوص لا تختصّ بما يؤخذ من يد الجائر، وقد تقرّر في الأُصول عدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، إمّا لامتناعه أو لأجل النصوص الواردة في خصوص العلم الإجمالي، كما هو الحقّ.

١. قوله: (فهو على طرف النقيض ممّا تقدّم).

أمّا على القول بأنَّ القاعدة في الشبهة المحصورة، عدم وجوب الاحتياط، فلأنّه التزم في *«المسالك»* بكون القاعدة هو الوجوب .

وأمّا على القول بأنّ مورد الشبهة المحصورة من جوائز الظلمة خارج عن عنوان الأصحاب، فلأنّه التزم بخروجه عنه تخصيصاً لا تخصصاً.

الطائفة الثانية: النصوص الواردة في باب الربا الدالّة على أنّ ما أخذ زائداً عن رأس المال إذا لم يعلم صاحبه فهو حلال، كصحيح الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام:

«في المال الذي ورثه ممّن كان يربى ؟ إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً، وتعرف أهلَه فخُذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكُله هنيئاً فإنَّ المال مالُك»[(١)]، ونحوه غيره.

وقد ذكرها السيّد في الحاشية واستدلّ بها لهذا القول.

وفيه: أنّها واردة في الربا، ودالّة على أنّ المال المأخوذ بهذا العنوان يصير حلالاً بالتوبة إذا اختلط، ويكون هذا المورد كجملة من الموارد التي أذن الشارع الأقدس في التصرّف في مال الغير من غير رضاه، وكونه حلالاً واقعاً، كأكل المارّة، وأكل اللُقطة، والتصرّف في الأراضي المتّسعة وغيرها، فلايكون هناك حرام،بل جميع المال للمتصرّف، وعليه فهي أجنبيّة عن المقام.

وقد استدلّ في ضمن الاستدلال بهذه الطائفة بخبرين آخرين:

أحدهما: موثّق سماعة، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطا جميعاً فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس»[(٢)].

---

(١) الوسائل، باب ٥، من أبواب الربا حديث ٣.(٢) الوسائل، باب ٤، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها: صحيحة أبي ولّاد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما ترىٰ في رجل يلي أعمال السلطان، ليس له مَكْسَب الا من أعمالهم، وأنا أمرّ به وأنزل عليه فيضيفني ويحسن إلي، وربما أمر لي بالدراهم والكسوة، وقد ضاق صدري من ذلك؟ فقال لي: كُلْ وخُذْ منها فلك المهنّأ وعليه الوزر»، والاستدلال به على المدّعى لا يخلو عن نظر [1]، لأنَّ الاستشهاد إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحلّ مال العامل المجيز للسائل، فلا يخفى أنّ الظاهر من هذه الرواية ومن غيرها من الروايات حرمة ما يأخذه عمّال السلطان بإزاء عملهم له، وأنّ العمل للسلطان من المكاسب المحرّمة، فالحكم بالحِلّ ليس إلّا من حيث احتمال كون ما يعطي من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل ممّا اقترضه أو اشتراه في الذمّة.

وفيه: إنّه وارد في مقام بيان حكم ما تحت يده من مال مخلوط، ويدلّ على حلّيّته مطلقاً. ولكن لابدّ في مقام الجمع بينه وبين نصوص التخميس التي هي أخصّ منه من حمله على إرادة الحلّية بعد التخميس، ثمّ للجمع بينه وبين سائر النصوص، حيث يحمل على صورة الجهل بقدر الحرام وصاحبه، كما أشبعنا الكلام في ذلك في الجزء السابع من *«فقه الصادق»* في كتاب الخمس.

ثانيهما: خبر محمّد بن أبي حمزة، عن رجل، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أشتري الطعام فيجئنيي من يتظلّم ويقول ظلمني ؟ فقال عليه السلام: اشتره»[1].

وفيه: ـ مضافاً إلى ضعف سنده للإرسال ـ إنّه غير ظاهر في صورة العلم الإجمالي بوجود الحرام في مال ذلك العامل، ومجرّد دعوى الظلم لا يفيد لإثباته.

الطائفة الثالثة: النصوص الدالّة على جواز أخذ الجائزة من الجائر، سواء كان الأخذ مع العوض أو بدونه؛ كصحيح أبي ولاّد[2]. المذكور في المتن.

وأورد عليه المصنّف قدس سره بقوله:

١. (لأنّ الإستشهاد إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحلّ مال العامل المجيز).

---

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وأمّا من حيث أنّ ما يقع من العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان حلال لمن وجده فيتمّ الاستشهاد، لكنّ فيه مع أنّ الإحتمال الأوّل مسقط للاستدلال على حلّ المشتبه المحصور الذي تقضي القاعدة لزوم الاحتياط فيه، لأنَّ الاعتماد حينئذ على اليد، كما فرض مثله في غير الظلمة أنّ الحكم بالحلّ على هذا الاحتمال غير وجيه، إلّا على تقدير كون المال المذكور من الخراج والمقاسمة المباحين للشيعة، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره، لم يتّجه حلّه لغير المالك بغير رضاه، لأنَّ المفروض حرمته على العامل، لعدم احترام عمله[1]، وكيف كان فالرواية أمّا من أدلّة حلّ مال السلطان المحمول بحكم الغلبة إلى الخراج والمقاسمة. وأمّا من أدلّة حلّ المال المأخوذ من المسلم، لاحتمال كون المعطي مالكاً له، ولا اختصاص له بالسلطان أوعمّاله أو مطلق الظالم أو غيره. وأين هذا من هذا المطلب الذي هو حلّ ما في يد الجائر، مع العلم إجمالاً بحرمة بعضه المقتضى مع حصر الشبهة للاجتناب عن جميعه.

محصّل ما أورده عليه المصنّفقدس سره: أنّ الاستشهاد به إن كان من حيث حكمه عليه السلام بحلّ مال العامل المجيز للسائل:

فيرد عليه: أنّ الحكم بالحلّ حينئذ إنّما يكون من حيث احتمال كون ما يعطى من غير أعيان ما يأخذه من السلطان، بل مما اقترضه أو اشتراه في الذمّة، لظهوره بقرينة قوله عليه السلام: «وعليه الوِزر» الظاهر في إرادة وزر ما يأخذه من الأُجرة في حرمة ما يأخذه عمّال السلطان بإزاء عملهم له، وإنّ العمل للسلطان من المكاسب المحرمة، وعليه فمفاده أجنبي عن المقام، لاختصاصه بما إذا علم بحرمة بقيّة أمواله تفصيلاً، وشكّ في حرمة خصوص الجائزة، ولا إشكال في الجواز في هذا الفرض بحسب القواعد أيضاً لجريان قاعدة اليد فيها بلا معارض، وأين ذلك ممّا هو مفروض الكلام ـ أي العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله ـ مع كون الشبهة محصورة، وكون جميع أطرافه محلّ الابتلاء المقتضي للزوم الاحتياط.

١. وإن كان من حيث حكمه عليه السلام بأنّ ما يقع من مال العامل بيد السائل لكونه من مال السلطان، حلال لمن وجده.

وممّا ذكرنا يظهر الكلام في مصحّحة أبي المعزا: «أمرّ بالعامل فيجيزني بالدراهم آخذها؟ قال: نعم، وقلت: وأحجّ بها ؟ قال: وحجّ بها».

ورواية محمّد بن هشام أمرّ بالعامل فيصلني بالصِّلة أقبلها ؟ قال: نعم، قلت: وأحجّ بها؟ قال: نعم، وحجّ بها».

ورواية محمّد بن مسلم وزُرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «جوائز السلطان ليس بها بأس»، إلى غير ذلك من الإطلاقات[1] التي لا تشمل من صورة العلم الإجمالي بوجود الحرام إلّا

فيرد عليه: أنّ الحكم بالحلّ على هذا التقدير غير وجيه، إلّا على تقدير كون المال المذكور من الخراج والمقاسمة المباحين للشيعة، إذ لو كان من صلب مال السلطان أو غيره لم يتّجه حِلّه لغير مالكه بغير رضاه، إذ المفروض حرمته على العامل لعدم احترام عمله.

وفيه: أنّ الظاهر دلالة الخبر على جواز التصرّف فيما يؤخذ من عمّال السلطان، حتّى في مورد اقتضاء القواعد عدم الجواز على كلّ من التقديرين.

أمّا على التقدير الأوّل: فلعدم اختصاصه بالصورة المفروضة، بل مقتضى إطلاقه هو الجواز حتّى فيما لم يعلم تفصيلاً بحرمة بقيّة أمواله، بل علم إجمالاً بوجود المال الحرام في أمواله، المحتمل أن يكون المأخوذ منه، وقوله: (ليس له مكسب غيره) لا يقتضي الاختصاص بها، بل غايته معرضية ما عنده لأن يكون من الأموال المأخوذة من السلطان.

وأمّا على التقدير الثاني: فلأنَّ مقتضى إطلاق الرواية جواز الأخذ، مع احتمال كون المأخوذ من الخراج والمقاسمة، وحملها على صورة العلم بكونه من أحدهما، مضافاً إلى منافاته للإطلاق حمل على الفرد النادر، فتدلّ على حلّية المأخوذ بمجرّد احتمال كونه من الأموال المباحة للسائل حتّى مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في أمواله، لو لم ندّع اختصاصها بهذا المورد.

١. وبما ذكرنا ظهرت دلالة سائر النصوص على الجواز والحلّية، كصحيح أبي المعزا المتقدّم[(١)]، وحسن[(٢)] زرارة ومحمّد بن مسلم ـ أو صحيحهما ـ وخبر[(٣)] محمّد بن هشام. المذكورة في المتن، وغير ذلك من الروايات المطلقة.

(١ ـ ٣) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢ و ٥ و ٣.

الشبهة الغير المحصورة[١]، وعلى تقدير شمولها لصورة العلم الإجمالي مع انحصار الشبهة فلا تجدي، لأنَّ الحلّ فيها مستند إلى تصرّف الجائر بالإباحة والتمليك، وهو محمول على الصحيح، مع أنّه لو أغمض النظر عن هذا أو ردّ بشمول الأخبار لما اذا أجاز الجائر من المشتبهات في نظره بالشبهة المحصورة، ولا يجري هنا أصالة الصحّة في تصرّفه. ويمكن استناد الحلّ فيها إلى ما ذكرنا سابقاً من أنّ تردّد الحرام بين ما أباحه الجائر أو ملّكه، وبين ما بقى تحت يده من الأموال التي لا دخل فيها للشخص المجاز، تردّد بين ما ابتلى به المكلّف من المشتبهين، وبين ما لم يبتل به، ولا يجب الاجتناب حينئذ عن شيء منهما، من غير فرق بين هذه المسألة وغيرها من موارد الاشتباه، مع كون أحد المشتبهين مختصّاً بابتلاء المكلّف به.

ثمّ لو فرض نصّ مطلق في حلّ هذه الشبهة ـ مع قطع النظر عن التصرّف ـ وعدم الابتلاء بكلا المشتبهين ـ لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة[٢]، كما لا ينهض ما تقدّم من قولهم عليهم السلام: «كلّ شيء حلال، الخ».

---

١. قوله: (لا تشمل... إلّا الشبهة الغير المحصورة).

وقد حمل المصنّف قدس سره هذه الطائفة من النصوص على الشبهة غير المحصورة، أو المحصورة التي يكون بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء، ثمّ قال:

٢. (إنّه لو فرض نصّ مطلق في حلّ هذه الشبهة، مع قطع النظر عن التصرّف وعدم الابتلاء بكلا المشتبهين، لم ينهض للحكومة على قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة).

ويرد على ما أفاده أوّلاً: إنّه خلاف إطلاق النصوص، فإنّها مطلقة شاملة للشبهة المحصورة وغيرها، فتخصيصها بمورد خاصّ يحتاج إلى دليل مخصّص مفقود.

ويرد على ما أفاده ثانياً: أنّ المحقّق في الأُصول عنده قدس سره ـ وقد تبعناه ـ أنّ العلم الإجمالي بالنسبة إلى الموافقة القطعيّة إنّما يكون بنحو الاقتضاء لا العلّية، أي تجب الموافقة القطعيّة ما لم يرد ترخيص في المخالفة الاحتماليّة، وإلّا فلا تجب، وعلى ذلك، فالعلم الإجمالي المقتضي للاحتياط لا يصلح لردّ هذه النصوص، مع أنّه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي في الموردين من الموارد الثلاثة المتقدّمة اللّذين هما محلّ الكلام.

وممّا ذكرنا يظهر أنَّ إطلاق الجماعة لحلّ ما يعطيه الجائر مع عدم العلم بحرمته عيناً، إن كان شاملاً لصورة العلم الأجمالي بوجود حرام في الجائزة مردّد بين هذا وبين غيره، مع انحصار الشبهة، فهو مستند إلى حمل تصرّفه على الصحّة، أو إلى عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي، لعدم ابتلاء المكلّف بالجميع، لا لكون هذه المسألة خارجة بالنصّ من حكم الشبهة المحصورة. نعم، قد يخدش في حمل تصرّف الظالم على الصحيح من حيث أنّه مُقدِم على التصرّف فيما في يده من المال المشتمل على الحرام، على وجه عدم المبالاة بالتصرّف في الحرام، فهو كمن أقدم على ما في يده من المال المشتبه المختلط عنده بالحرام، ولم يقل أحد بحمل تصرّفه حينئذ على الصحيح. لكنّ الظاهر أنّ هذه الخدشة غير مسموعة عند الأصحاب، فإنّهم لا يعتبرون في الحمل على الصحيح، احتمال تورّع المتصرف عن التصرّف الحرام لكونه حراماً، بل يكتفون باحتمال صدور الصحيح منه ولو لدواعٍ أُخر.

وأمّا عدم الحمل فيما اذا أقدم المتصرف على الشبهة المحصورة الواقعة تحت يده، فلفساد تصرّفه في ظاهر الشرع، فلا يحمل على الصحيح الواقعي، فتأمّل فإنَّ المقام لا يخلو عن إشكال.

وعلى أيّ تقدير، فلم يثبت من النصّ ولا الفتوى مع اجتماع شرائط اعمال قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، عدم وجوب الاجتناب في المقام، وإلغاء تلك القاعدة. وأوضح ما في هذا الباب من عبارات الأصحاب ما في «السرائر» حيث قال: (إذا كان يعلم أنّ فيه شيئاً مغصوباً إلّا أنّه غير متميّز العين، بل هو مخلوط في غيره من أمواله أو غلاّته التي يأخذها على جهة الخراج، فلا بأس بشرائه منه وقبول صلته، لأنّها صارت بمنزلة المستهلك، لأنّه غير قادر على ردّها بعينها)، انتهى.

وقريب منها ظاهر عبارة «النهاية» بدون ذكر التعليل، ولا ريب أنّ الحلّي لم يستند في تجويز أخذ المال المردّد إلى النصّ، بل إلى ما زعمه من القاعدة، ولا يخفى عدم تماميّتها إلّا أن يريد به الشبهة الغير المحصورة بقرينة الاستهلاك، فتأمّل [1].

---

١. وقد ظهر ممّا حقّقناه ما في كلماته في المقام فلا نعيد.

وبما ذكرناه ظهر اندفاع ما أورده الأُستاذ الأعظم على الاستدلال بهذه النصوص على الجواز: (بأنَّ المدعي إن ادّعى أنّها تدلّ على الحلّية الواقعيّة فيرد عليه أنّ العمل بإطلاقها يقتضي إباحة أخذ الجائزة من الجائر، حتّى مع العلم التفصيلي باشتمالها على الحرام، ولم يتفوّه به أحد. وإن ادّعى ظهورها في الحلّية الظاهريّة، فيرد عليه أنّ تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، فإنّه ترخيص في المعصية، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجّح، وإذن فتخرج موارد العلم الإجمالي الذي يوجب التنجّز عن حدود تلك الأخبار تخصّصاً).

فإنّه يرد عليه: إنّ العلم الإجمالي لا يكون منجّزاً كما عرفت في المورد الأوّل والثالث اللّذين هما محل الكلام.

وإن شئت قلت: إنَّ تلك الأخبار إنّما تدلّ على حلّية ما يؤخذ من الجائر مجّاناً، أو مع العوض الذي هو أحد أطراف العلم الإجمالي، ولا تدلّ على حلّية جميع أمواله حتّى الباقية تحت يده، وعليه فلا يلزم من القول بشمولها لبعض الأطراف ترجيح بلا مرجّح، فلا مانع من شمولها له.

وقد أورد على الاستدلال بهذه النصوص بإيرادآخر، وهو: أنّ الظاهر من موثّق إسحاق ابن عمّار، قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[1]. تقييد الحكم بصورة الشكّ فقط.

وفيه: أنّ السائل فرض ظلم العامل، ومع ذلك سأل عن حكم الإشتراء منه، فمورده لا محالة يكون هو العلم الإجمالي بوجود الحرام. وجوابه عليه السلام ظاهر في إرادة أنّه إن لم يعلم بالظلم في خصوص ما يؤخذ منه تفصيلاً أو اجمالاً، لا بأس بالإشتراء، وبه يقيّد إطلاق سائر النصوص.

فتحصّل: أنّ الظاهر من الروايات جواز التصرّف في جوائز الظلمة، سواء أُخذت منهم مجّاناً أو مع العوض، وإن علم إجمالاً بوجود الحرام في أموالهم مالم يعلم بوجوده في خصوص الجائزة، والله العالم بالأحكام.

---

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

وأمّا الصورة الثالثة: فهو أن يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه[١]، فلا إشكال في حرمته حينئذ على الآخذ[٢]، إلّا أنّ الكلام في حكمه إذا وقع في يده فنقول علمه بحرمته

لو علم تفصيلاً كون الجائزة محرّمة

١. قوله: (وأمّا الصورة الثلاثة فهو أن يعلم تفصيلاً حرمة ما يأخذه).

والكلام في هذه الصورة يقع في جهتين:

الأُولى: في حكم المأخوذ.

الثانية: في الفروع والأُمور التي تعرّض لها المصنّف قدس سره في المكاسب.

أمّا الجهة الأُولى: فمقتضى القواعد حرمة التصرّف فيه لفرض كونه مال الغير.

وقد استدلّ المحقّق الإيرواني قدس سره على جواز التصرّف فيه بإطلاق النصوص المتقدّمة، ثمّ قال: (نعم لا تشمل الرواية صورة معرفة المالك بعينه، أو في أطراف محصورة).

وفيه أوّلاً: إنّ تلك النصوص ليست في مقام بيان إثبات الحلّية الواقعيّة، وإلّا فمقتضى إطلاقها الحلّية حتّى في الموردين المزبورين، ولم يتفوّه بذلك فقيه، بل هي في مقام بيان جعل الحلّية الظاهريّة، وهي إنّما تكون مجعولة في صورة الشكّ والاحتمال، فمع القطع بالحرمة لا معنى لجعلها كما لا يخفى.

وثانياً: أنّه لو سلّم شمولها لهذه الصورة، وجب تقييد إطلاقها بمفهوم موثّق إسحاق المتقدّم كما عرفت، فالأظهر عدم جواز التصرّف فيه.

والظاهر أنّ هذا هو مراد المصنّف قدس سره من قوله:

٢. (ولا إشكال في حرمته على الآخذ) لما سيفتي بجواز الأخذ بنيّة الردّ.

وأمّا الجهة الثانية: فقد ذكر في المقام أُموراً:

الأمر الأوّل: أنّه هل يجوز الأخذ من الجائر أم لا؟ ثمّ ماذا حكم المأخوذ من حيث الضمان؟

إمّا أن يكون قبل وقوعه في يده. وإمّا أن يكون بعده، فإن كان قبله لم يجز له أن يأخذه بغير نيّة الردّ[١] إلى صاحبه سواء أخذه اختياراً أو تقيّةً؛ لأنَّ أخذه بغير هذه النيّة تصرّف لم يعلم رضا صاحبه به، والتقيّة تتنادى بقصد الردّ، فإن أخذه بغير هذه النيّة كان غاصباً ترتّب عليه أحكامه[٢]. وإن أخذه بنيّة الردّ كان محسناً وكان في يده أمانةً شرعيّة.

---

١. قوله: (فإن كان قبله لم يجز أن يأخذه بغير نيّة الردّ).

والكلام في هذا الأمر يقع في موردين:

المورد الأوّل: أن يعلم بحرمة الجائزة قبل استقرارها في يده.

المورد الثاني: ما لو علم بذلك بعده.

أمّا المورد الأوّل: فقد فصّل المصنّفﷺ بين أن يكون الأخذ بغير نيّة الردّ إلى صاحبه، وما إذا كان بتلك النيّة واختار عدم الجواز والضمان لو أخذ بغير نيّة الردّ، والجواز وعدم الضمان لو تلف في ما اذا كان بنيّة الردّ.

٢. **واستدلّ له:** بأنّه إن أخذ بغير تلك النيّة كان غاصباً ومتصرّفاً في مال الغير عدواناً وبغير رضا صاحبه، فتترتّب عليه أحكام الغاصب، وإن أخذ بنيّة الردّ كان محسناً، وقد دلّ الدليل على أنّ المحسن ـ مضافاً إلى أنّ فعله حسن وعدل ومحبوب ـ ليس عليه من سبيل[(١)]، ويكون المال في يده أمانة فلا يضمن لو تلف.

وفيه: أنّ الأخذ بنيّة الردّ إلى المالك، إمّا أن يكون مع علم الآخذ برضا صاحبه كما هو الغالب، أو يكون مع علمه بعدم رضاه، أو يكون مع الشكّ في رضا المالك؟ ظاهر المصنّفﷺ هو الجواز في جميع الصُوَر الثلاث.

ولكن الأظهر عدم الجواز إلّا في الصورة الأُولى، فلنا دعويان:

---

(١) التوبة: ٩١.

الأُولى: الجواز في الصورة الأُولى، ودليله واضح، لأنّه يجوز التصرّف في أموال كلّ أحد مع رضاه بالتصرّف إن لم يكن محجوراً.

الثانية: عدم الجواز في الصورتين الأخيرتين، وتشهد له الأدلّة الدالّة على عدم جواز التصرّف في مال الغير مع عدم رضا صاحبه المحرز في الصورة الثانية بالوجدان وفي الصورة الثالثة بالاستصحاب، كقوله عليه السلام في خبر *الاحتجاج*: «فلا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه»[1] ونحوه موثّق سماعة[2] وغيره.

وقد استدلّ للجواز في الصورتين أو في الصورة الأخيرة بوجهين:

الوجه الأوّل: ما دلّ من الآيات والروايات على جواز الإحسان ومحبوبيّته، بدعوى أنّ الأخذ لحفظ المال وردّه إلى مالكه مصداق للعدل والإحسان.

وفيه: أنّ أخذ مال الغير مع عدم إحراز رضاه ليس إحساناً، ولذا ترى أنّه لم يتفوّه فقيه بجواز المعاملة مع أموال الغير بغير رضاه للاسترباح، مستنداً إلى أنّه إحسان، بل هو إساءة وظلم، إذ التصرّف في مال الغير مع عدم إحراز رضا صاحبه ظلم وعدوان لا عدل وإحسان.

الوجه الثاني: ما استند إليه الأُستاذ الأعظم وهو عدم صدق التصرّف على مجرّد الأخذ بنيّة الردّ إلى المالك، إذ التصرّف عبارة عن التقليب والتقلّب، ولا نسلّم صدقه على ذلك، ثمّ قال: (وإذا سلّمنا صدقه لغةً فإنّه منصرف عنه عرفاً).

وفيه: أنّ الإمساك والتحفّظ تصرّف في الشيء، ولذا ترى أنّه التزم بالحرمة في صورة إحراز عدم رضا المالك بذلك، ولولا صدق التصرّف على الأخذ لما كان وجه لعدم الجواز.

---

(١) الإحتجاج، ص ٢٦٧ عن الأسدي عن العمري عنه عليه السلام.
(٢) الوسائل، باب ٣، من أبواب مكان المصلّي، حديث ١.

وإن كان العلم به بعد وقوعه في يده، كان كذلك أيضاً[1]، ويحتمل قويّاً الضمان هنا، لأنّه أخذه بنيّة التملّك لا بنيّة الحفظ والرّد، ومقتضى عموم على اليد الضمان.

وبالجملة: المناقشة في صدق التصرّف على أخذ مال الغير وحفظه للردّ إليه، لا سبيل إليها، وما يرى من أنّ العرف والعقلاء المتديّنين يأخذون مال الغير لحفظه والردّ إليه، ليس ذلك من جهة أنّهم لا يرون الأخذ تصرّفاً، بل من جهة إحرازهم رضا صاحبه بذلك كما تقدّم، فالأظهر أنّه ما لم يحرز رضا صاحبه، لا يجوز الأخذ حتّى مع نيّة الردّ، كما أنّه يجوز الأخذ مع إحراز الرضا وإن كان لا بنيّة الردّ، فالضابط هو إحراز الرضا وعدمه.

وأمّا الضمان لو تلف المال تحت يده، فلا ريب في ثبوته في صورة الأخذ مع عدم رضا صاحبه، إن لم يصدق عليه الإحسان كما هو الصحيح، لقاعدة ضمان اليد، وأمّا لو أخذه مع إحراز رضاه فهو غير ثابت، إذ المأخوذ حينئذ يكون أمانة مالكيّة نظير الوديعة المالكيّة، وأمّا لو أخذه مع عدم إحراز الرضا، وبنينا على جوازه لكونه إحساناً، فهو يكون عنده أمانة شرعيّة، فلا ضمان.

وقد أورد على ما ذكره المصنّف بقوله: (والتقيّة تتأدّى بقصد الردّ).

بأنّه لا يعتبر في التقيّة عدم المندوحة، ولذا لو اقتضت التقيّة التكفير في الصلاة في سعة الوقت، وتمكّن المكلّف من الإتيان بالصلاة بغير تكفير في آخر الوقت صحّت صلاته، لو صلّى مع التكفير، فكيف اعتبره المصنّف قدس سره في المقام.

ويتوجّه عليه: أنّه فرق بين وجود المندوحة حال العمل، كما لو تمكّن في المثال من الصلاة بغير تكفير، لأجل وجود قائل منهم بعدم لزومه مثلاً وبين وجود المندوحة بالنسبة إلى أصل العمل، كما فيما فرضه الخصم، فإنّه في الفرض الأوّل لا يشمله أدلّة التقيّة، لعدم صدق التقيّة وفي الفرض الثاني تشمله لصدق الموضوع وإطلاق الأدلّة وما نحن فيه من قبيل الأوّل كما لا يخفى.

١. **وأمّا المورد الثاني:** وهو ما لو علم بكون الجائزة مغصوبة بعد استقرارها في يده، فظاهر *المكاسب* وصريح السيّد الفقيه أنّ هنا مسألتين:

الأُولىٰ: أنّه هل يكون الأخذ بنيّة التملّك مع الجهل بكونه للغير موجباً للضمان أم لا؟

وظاهر «المسالك» عدم الضمان رأساً مع القبض جاهلاً. قال: (لأنّه يد أمانة فيستصحب)، وحكي موافقته عن العلّامة الطباطبائي قدس سره في مصابيحه. لكنّ المعروف من «المسالك» وغيره في مسألة ترتّب الأيدي على مال الغير، ضمان كلّ منهم ولو مع الجهل، غاية الأمر رجوع الجاهل على العالم إذا لم يقدِم على أخذه مضموناً، ولا إشكال عندهم ظاهراً في أنّه لو استمرّ جهل القابض المتّهب إلى أن تلف في يده، كان للمالك الرجوع عليه، ولا رافع يقينياً لهذا المعنى مع حصول العلم بكونه مال الغير، فيستصحب الضمان لا عدمه. وذكر في «المسالك»: (فيمن استودعه الغاصب مالاً مغصوباً أنّه لا يردّه إليه مع الإمكان، ولو أخذه منه قهراً ففي الضمان نظر، والذي يقتضيه قواعد الغصب أنّ للمالك الرجوع على أيّهما شاء، وإن كان قرار الضمان على الغاصب)، انتهى.

والظاهر أنّ مورد كلامه ما إذا أخذ الودعي المال من الغاصب جهلاً بغصبه ثمّ تبيّن له، وهو الذي حكم فيه هنا بعدم الضمان لو استرده الظالم المجيز أو تلف بغير تفريط.

الثانية: أنّه إذا حكمنا بالضمان، هل يبقى حكمه حتّى لو نوى الحفظ بعد العلم بكونه للغير وردّه إلى صاحبه، أم يتغيّر الحكم بتغيّر العنوان؟

أمّا المسألة الأُولى: فالمشهور بين الأصحاب ـ على ما يظهر منهم في نظائر المقام كإعارة الغاصب أو بيعه أو رهنه لمال الغير وغير ذلك ـ هو القول بالضمان، وعن *«المسالك»* و*«المفاتيح»* في المقام عدم الضمان، وكذلك عن المحقّق والعلّامة في مسألة الاستعارة من الغاصب.

واستدلّ لعدم الضمان في المقام بوجوه:

الوجه الأوّل: أنّه لا موجب لتوهّم الضمان سوى قاعدة اليد، وهي لا تشمل المقام، إذ المأخوذ في مفهوم الأخذ هو التعدّي والعدوان، ومع الجهل بكونه للغير لا يصدق هذا العنوان.

وفيه: أنّ هذا الوجه وإن اختاره المحقّق النائينيﷺ لكنّه غير تامّ، إذ مفهوم الأخذ أو سع من ذلك، ولذا ترى أنّه لا يتوهّم أحد اختصاص هذا المبحث بكون الأخذ من السلطان وعمّاله على نحو التعدّي من جهة تعبيرهم عن الموضوع بالجوائز المأخوذة من السلطان وعمّاله.

الثاني: ما ذكره المحقّق التقيﷺ وهو قولهعليه السلام: «فلك المهنّا وعليه الوزر»[1]. بدعوى أنّ الضمان وزر، وظاهر الرواية اختصاص الوزر بالعامل، فلا وزر على الآخذ.

وفيه: ما تقدّم آنفاً من اختصاص تلك النصوص بالصورتين الأولتين من الصور الأربع لموثّق إسحاق، فراجع.

الثالث: أنّ مقتضى قاعدة (ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) عدم ضمان الآخذ، لأنّ إعطاء الجائزة من باب الهبة المجّانية، وهي ليس في صحيحها الضمان، فكذا في فاسدها، وكذا الوديعة والعارية ونحو ذلك.

وفيه: أنّ الضمان المدّعى إنّما هو للمالك لا للمعطي، وهو لم يهب ماله ولم يسقط احترامه، ومن أسقط احترامه لم يكن له ذلك.

الرابع: أنّ الغاصب أقوىٰ من الآخذ لأنّه مغرور من قبله، فيستند الإتلاف إليه دونه، وكذا في صورة التلف السماوي.

وفيه: أنّ الأقوائيّة لا توجب عدم ضمان الأضعف، وقاعدة الغرور إنّما تقتضي جواز رجوع المغرور إلى مَن غرّه، لا عدم جواز رجوع المالك اليه.

الخامس: أنّ الشارع قد رخّص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مغصوبة، فهي أمانة شرعيّة في حال الجهل، وبعد العلم يشك في الضمان فيستصحب يد الأمانة.

وفيه: إنّ الترخيص في حال الجهل ترخيص ظاهري لا ترخيص واقعي، فلا ينافي

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

حكم الشارع بالضمان الواقعي.

وإن شئت قلت: إنَّ إذن الشارع في وضع اليد على مال الغير إن كان لمصلحة المالك من حفظه له وإيصاله إليه كان ذلك موجباً لرفع الضمان، وإن كان لغير ذلك ـ كما في المقام حيث أنّه إذن في التملّك ظاهراً ـ فهو لا يوجب رفعه، مع أنّه للعلم بكونه للغير يرتفع الإذن الذي هو المناط في عدم الضمان على الفرض.

فتحصّل: أنّ الأظهر هو الضمان لعموم على اليد[1].

وأمّا المسألة الثانية: وهي أنّه على القول بالضمان هل يرتفع هذا الحكم بنيّة الردّ إلى المالك بعد العلم بالحال ـ كما اختاره السيّد الفقيه قدس سره ـ أم لا يرتفع كما احتمله المصنّف قدس سره قويّاً واختاره صاحب الجواهر قدس سره ؟ وجهان:

قد استدلّ للأوّل في *«الحاشية»*: (بأنّ اليد إذا انقلبت من العدوان والخيانة إلى الإحسان والأمانة، ينقلب الحكم أيضاً، إذ مقتضى عموم ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ**﴾[2] ونحوه من أدلّة الأمانات، المخصّصة لعموم على اليد كون الضمان ما دامت اليد عدوانيّة، فلا يصغى إلى ما قيل من أنّ علّة الضمان الأخذ العدواني من الأوّل فلا يفيد الإنقلاب.

وفيه: ـ مضافاً إلى ما عرفت من أنّه لا يصحّ الحكم بعدم الضمان للأدلّة المشار إليها. وليست هي مخصّصة لعموم على اليد ـ أنّه لو سلم صحّة الحكم بالعدم مستنداً إليها، لا تصلح هي للدلالة على عدم الضمان في المقام، وذلك لأنَّ غاية ما تدلّ عليه هذه الأدلّة أنّ يد الأمين لا تقتضي الضمان، لا أنّها تقتضي عدم الضمان، وعليه فحيث أنّ مقتضى عموم على اليد أنّ وضع اليد على مال الغير علّة للضمان الباقي ما لم يؤدّ، فلا تصلح اليد الفعليّة الحادثة ـ التي هي يد أمانيّة ـ لمزاحمة اليد السابقة، إذ ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الإقتضاء.

---

(١) سنن البيهقي، ج ٦، ص ٩٠ ـ كنز العمّال، ج ٥، ص ٢٥٧ ـ عوالي اللئالي، ج ٢، ص ٣٤٥ ح ١٠.
(٢) سورة التوبة، آية: ٩١.

وعلى أيّ حال، فيجب على المجاز ردّ الجائزة بعد العلم بغصبيّتها إلى مالكها أو وليّه[١].

والظاهر أنّه لا خلاف في كونه فوريّاً[٢].

فظهر أنّ ما أُفيد في وجه الحكم ببقاء الضمان وإن تبدّلت اليد بيد الأمانة، من عموم على اليد هو الصحيح، نعم إذا علم الآخذ برضا المالك بحفظ ماله بقصد الإيصال إليه، وكانت الأمانة مالكيّة يرتفع الضمان، لأنّ ذلك في قوّة القبض والاستيداع.

وبما ذكرناه ظهر أنّ ما ذهب إليه المشهور في نظائر المقام من أنّ اليد غير الأمانيّة إذا عادت إليها يبقى الضمان، إلّا إذا أذن المالك في استدامة القبض، هو الصحيح.

يجب على المجاز ردّ الجائزة إلى أهلها

١. وكيف كان، فلا إشكال في وجوب ردّ الجائزة إلى صاحبها أو وليّه، كما صرّح به غير واحد وفي المتن، وتنقيح القول في المقام يستدعي البحث في مقامين:

الأوّل: ما إذا كان مالك المأخوذ معلوماً.

الثاني: ما إذا كان مجهولاً.

أمّا المقام الأوّل: فلا ريب ولا كلام في وجوب رد المأخوذ إلى أهله، كان المال في يده أمانة أم لم يكن، لقاعدة على اليد في الثاني، وما دلّ على وجوب ردّ الأمانة الوارد في الآية الشريفة ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا**﴾[(١)]، وغيرها في الأوّل، وللنصوص الخاصّة الواردة في المقام الآتي بعضها الدالّة على وجوب ردّ المأخوذ إلى صاحبه إذا كان معلوماً.

إنّما الكلام في موردين:

المورد الأوّل: ما ذكره المصنّف قدس سره بقوله:

٢. (والظاهر أنّه لا خلاف في كونه فوريّاً).

---

(١) النساء: ٥٩.

نعم، يسقط بإعلام صاحبه به، وظاهر أدلّة وجوب أداء الأمانة وجوب الإقباض وعدم كفاية التخلية[1]، إلّا أن يدّعى أنّها في مقام حرمة الحبس، ووجوب التمكين لا تكليف الأمين بالإقباض، ومن هنا ذكر غير واحد ـ كما عن «التذكرة» و«المسالك» و«جامع المقاصد» ـ أنّ المراد بردّ الأمانة رفع يده عنها والتخلية بينه وبينها.

والظاهر أنّ وجهه ـ فيما إذا كانت اليد غير أمانيّة ـ ما دل على حرمة التصرّف في مال الغير وإمساكه، إذ لا فرق بين التصرّف القليل والكثير، وفيما إذا كانت اليد أمانيّة، أنّه بالتأخير تثبت اليد على مال الغير زائداً على المقدار المأذون فيه بإذن المالك أو الشارع، وهو ظلم وعدوان، ويشمله حينئذ ما دلّ على حرمة التصرّف في مال الغير وإمساكه.

١. **الثاني:** في معنى الأداء، وأنّه هل هو مجرّد إعلام المالك بذلك والتخلية بينه وبين ماله، أم هو حمله إليه وإقباضه منه، أم كلّ من الأمرين مصداق للأداء والردّ، أم يختلف باختلاف الموارد؟ كما هو ظاهر المتن ولعلّه الأظهر.

أقول: الظاهر أنّ حقيقة الردّ والأداء ليس إلّا إيصال الشيء إلى محلّه، وحينئذ فإذا كان المال أمانة عند شخص فإنّ ردّه ليس إلّا بالتخلية بينه وبين مالكه، لأنّ بها يخلع الأمين نفسه عن السلطنة عليه ويدخله تحت سلطنة المالك، ويوصل الشيء إلى محلّه، وأمّا محلّ المال خارجاً فهو كلّ مكان رضي به المالك أو الشارع الأقدس، وحيث أنّ وجود المال عند الأمين خارجاً إنّما يكون برضا المالك أو بإذن مَن ولّي أمره ـ أي الشارع الأقدس ـ فلا يكون في غير محلّه كي يكون مكلّفاً بالردّ الخارجي.

وأمّا إذا كان المال مغصوباً، فأدائه وردّه إنّما يكون بالتخلية والإقباض منه، إذ كما أنّ كونه تحت سلطنة الغاصب في غير محلّه، فلابدّ من إيصاله إلى محلّه كذلك كونه عنده خارجاً يكون في غير محلّه، فلابد من إيصاله إليه بالإقباض منه.

ومن ما ذكرناه، علم أنّه لو نقل الأمين الوديعة من بلد الإيداع إلى بلد آخر بغير داعي الحفظ، وبدون إذن المالك أو الشارع، وجب عليه ردّها إلى بلد الإيداع.

وعلى هذا، فيشكل حملها إليه، لأنّه تصرّف لم يؤذن فيه، إلّا إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ [١]، فإنّ الظاهر جواز نقل الأمانة الشرعيّة من مكان إلى مالا يكون أدون من الأوّل في الحفظ، ولو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان [٢]، لتوقّف الأداء الواجب ـ بمعنى التمكين وعدم الحبس ـ على الفحص [٣]، مضافاً إلى الأمر به في الدَّين المجهول المالك.

فتحصّل: أنّه يعتبر في غير الأمانة الإقباض من المالك، وفيها يكفي التخلية ولعل هذا هو المشهور بين الأصحاب.

١. والمصنّف قدس سره استشكل في حمل الأمانة للإقباض في مورد كفاية التخلية، من جهة أنّه تصرّف لم يؤذن فيه، إلّا إذا كان الحمل مساوياً لمكانه الموجود فيه أو أحفظ.

ولكن الأظهر جواز الحمل إذا كان المال في حفظه، وإن كان الإبقاء في المحلّ أحفظ، إذ لا يجب تحرّي الأحفظ في الأمانة، بل يكفي كونها في حفظه وحراسته في أي مكان وضعت، مالم ينه المالك عن وضعها في مكان خاصّ.

حكم مجهول المالك

٢. قوله: (ولو جهل صاحبه وجب الفحص مع الإمكان).

وأمّا المقام الثاني: وهو ما إذا كان المالك مجهولاً، فتنقيح القول فيه يقتضي البحث في مواضع:

الموضع الأوّل: هل يجب الفحص عن المالك، أم لا؟ فيه قولان:

استدلّ للقول الثاني بإطلاق النصوص الواردة في مقام بيان مصرف مجهول المالك التي ستمرّ عليك.

واستدلّ للقول الأوّل بوجهين:

٣. **الأوّل:** ما في *«المكاسب»* وهو أنّ الأداء الواجب متوقّف عليه، فيجب مقدّمة له.

وأورد عليه تارة: بأنّ الأداء إنّما يكون وجوبه مشروطاً بالقدرة كسائر التكاليف الشرعيّة، فلو علم بأنّه لو فحص لوجده، وجب الأداء والفحص، ولو شكّ في ذلك فلامحالة يشكّ في القدرة عليه، فيشكّ في التكليف، ومعه يرجع إلى أصالة البراءة عن الوجوب.

وأُخرىٰ: بأنّ إطلاق النصوص الآتية يقتضي عدم وجوب الأداء والفحص مع الجهل بالمالك، وبه يقيّد إطلاق ما دلّ على وجوب الأداء.

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنَّ المحقّق في محلّه أنّ البراءة لا تجري في مورد الشكّ في القدرة على امتثال التكليف، إن لم تكن شرطاً شرعيّاً كما في المقام، إمّا لكونها شرطاً لتنجّز التكليف لا لأصله، أو لبناء العقلاء على ذلك، أو غير ذلك.

وأمّا الثاني: فلأنّ النسبة بين ما دلّ على وجوب الأداء والنصوص المشار إليها عموم من وجه، إذ الطائفة الأُولى أعمّ من حيث شمولها لما إذا كان المالك معلوماً، وأخصّ من حيث اختصاصها بصورة التمكّن العقلي من الأداء والفحص. والطائفة الثانية أخصّ من الجهة الأُولى، لاختصاصها بمجهول المالك، وأعمّ من الجهة الثانية كما لا يخفى، وحيث أنّ دلالة كلّ منهما على المجمع إنّما تكون بالإطلاق فتتساقطان معاً، فيرجع إلى ما دلّ على عدم جواز التصرّف في مال الغير من غير رضا صاحبه، فتأمّل.

والمختار أخيراً تعيّن الرجوع إلى الأخبار العلاجيّة في هذا الفرض أيضاً.

الوجه الثاني: دلالة طوائف من النصوص عليه:

منها: ما تضمّن الأمر به في الدين المجهول المالك، كصحيح معاوية، عن الإمام الصادق عليه السلام: «في رجل كان له على رجل حقّ ففقده ولا يدري أحيٌّ هو أم ميّت، ولا يعرف له وارث ولا نسب ولا بلد ؟ قال: أطلبه، قال: إنّ ذلك قد طال فأتصدّق به؟ قال: اطلبه»[1].

(١) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب الدين والقرض، حديث ٢.

وعن *«الفقيه»*: (وروي في هذا خبر آخر: «إن لم تجد له وارثاً وعلم الله منك الجهد فتصّدق به»).

وفيه: إنّ مورده العلم بالمالك مع الجهل بموضعه، ومحلّ الكلام إنّما هو مجهول المالك، إلّا أن يدّعي العلم بعدم الفرق بين الجهل بالمالك والجهل بموضعه، كما ادّعى عدم الفرق بين الدين والعين.

ومنها: ما دلّ على وجوب تعريف اللُقطة[1].

وفيه: أنّ تلك النصوص المتضمّنة للتعريف سَنة، ثمّ التصدّق بها بعدها مختصّة باللّقطة، والتعدّي يحتاج إلى دليل مفقود.

ومنها: ما دلّ على وجوب الفحص عن الأجير الذي بقيت أُجرته، كموثّق هشام بن سالم، قال: «سأل حفص الأعور أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده جالس، قال: إنّه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه، وله عندنا دراهم، وليس له وارث؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: تدفع إلى المساكين، ثمّ قال: رأيك، ثمّ أعاد المسألة، فقال مثل ذلك، فأعاد عليه المسألة ثالثة، فقال أبو عبدالله عليه السلام: تطلب وارثاً، فإن وجدت وارثاً وإلاّ فهو كسبيل مالك[2]. ونحوه غيره، وقد استدلّ بها السيّد الفقيه.

ويرد عليها: ما أوردناه على الطائفة الأُولىٰ.

ومنها: ما استدلّ به المحقّق الإيرواني قدس سره وهو: (ما ورد في إيداع اللُصّ دراهم أو متاعاً عند مسلم واللُصّ مسلم، فإنّه دلّ على أنّ الوديعة بمنزلة اللّقطة فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها ردّها إليه وإلّا تصدّق بها عنه»[3].

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: (بأنّه ضعيف السند، لأنّ في طريقه قاسم بن محمّد

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللقطة. (٢) الوسائل، باب ٢٢، من أبواب الدَّين والقرض، حديث ٣.
(٣) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللّقطة، حديث ١.

ثمّ لو ادّعاه مدّع ففي سماع قول من يدّعيه مطلقاً، لأنّه لا معارض له، أو مع الوصف تنزيلاً له منزلة اللّقطة، أو يعتبر الثبوت شرعاً للأصل، وجوه [1]، ويحتمل غير بعيد عدم وجوب الفحص، لإطلاق غير واحد من الأخبار. ثمّ إنّ المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص نظير ما ذكروه في تعريف اللّقطة.

وحفص بن غياث، وبوروده في قضيّة خاصّة، فلا وجه للتعدّي منها إلى غيرها).

ولكن يمكن الجواب عن الأوّل: بما عن صاحب *«الجواهر»* من أنّ ضعف السند منجبر بعمل المشهور.

فتحصّل ممّا ذكرناه: وجوب الفحص لوجهين فلاحظ.

لا تسمع دعوى المدّعي له ما لم يثبت شرعاً

١. هذا هو الموضع الثاني: وهو ما لو ادّعاه مدّع، فهل يسمع قوله مطلقاً أم مع الوصف، أو يعتبر الثبوت شرعاً؟ وجوه:

الأوّل: أنّه يعطي مجهول المالك لمن يدعيه مطلقاً.

الثاني: أنّه يعطي إيّاه مع التوصيف.

الثالث: أنّه لا يعطي إيّاه ما لم يثبت كونه له شرعاً.

وقد استدلّ للأوّل: بخبر منصور الوارد في الكيس الواقع بين الجماعة، الدال على أنّه لمن يدّعيه[1] بدعوى أنّ المستفاد منه قاعدة كلّية، وهي سماع دعوى كلّ من لا معارض له.

وبالإجماع والسيرة على القاعدة المشار إليها .

وبقوله في صحيح البزنطي الوارد في اللّقطة: «وإن جاءك طالب لا تتّهمه ردّه عليه»[2].

---

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب كيفيّة الحكم وأحكام الدعوى، حديث ١.

(٢) الوسائل، باب ١٥، من أبواب اللّقطة، حديث ١.

وبالنصوص الأُخر الواردة في اللّقطة، الدالّة على جواز التـملّك أو التـصدّق، إلّا أن يجئ لها طالب، كقوله عليه السلام: «فإن جاء لها طالب وإلّا فهي كسبيل ماله»[١]. ونحوه غيره.

وبأدلّة حمل فعل المسلم، وقوله على الصحّة.

وفي كلّ نظر:

أمّا الأوّل: فلإختصاصه بما إذا لم يكن المال في يد واحد مأمور بإيصاله إلى مالكه، مع أنّ في كون المقام من قبيل دعوى من لا معارض له نظراً بل منعاً، فإنّه مأمور بحفظ المال عن غير مالكه، وعليه فهو يمنعه عن التصرّف فيه.

وبذلك ظهر ما في الوجه الثاني، مضافاً إلى أنّ المتيقّن منهما غير المقام.

وأمّا صحيح البزنطي فلم يعمل به في مورده.

وأمّا سائر النصوص: فالظاهر منها ـ بعد التدبّر ـ هو العلم بكونه مالكاً، ولو أبيتَ إلّا عن ظهورها في جواز الدفع بمجرّد الطلب، فيرد عليها أنّه لم يعمل بـها فـي مـوردها فكيف في غير موردها.

وأمّا (أدلّة حمل فعل المسلم وقوله على الصحّة)، فلأنّها تـدلّ عـلى عـدم مـعاملة الفاسق والكاذب معه لا أنّه يترتّب عليهما آثار الواقع.

وأمّا الوجه الثاني: فقد استدلّ له بالنصوص الواردة في اللّقطة، الدالّة على أنّه يعطي اللّقطة لمن يدعيها مع التوصيف[٢]، بدعوى أنّه لا خصوصيّة للّقطة.

وفيه: أنّ هذا الحكم غير ثابت في الأصل فضلاً عن الفرع.

مع أنّه لو تمّ في اللّقطة لا وجه للتعدّي بعد احتمال الاختصاص.

فتحصّل: أنّ الأقوىٰ هو الوجه الثالث، إذ لا تحصل البراءة لمن وضع يده على مـال غيره إلّا بالأداء إلى مالكه.

بقي شيء، وهو أنّه لو دفعه إلى مَن يدّعيه مع ثبوت كونه مالكاً، ثمّ تبيّن كون المالك غيره.

---

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللّقطة.(٢) الوسائل، باب ٦، من أبواب اللّقطة.

ولو احتاج الفحص إلى بذل مال كأُجرة دلّال صائح عليه. فالظاهر عدم وجوبه على الآخذ[١]، بل يتولّاه الحاكم ولايةً عن صاحبه، ويخرّج عن العين أُجرة الدلّال، ثمّ يتصدّق بالباقي إن لم يوجد صاحبه، ويحتمل وجوبه عليه لتوقف الواجب عليه[٢]، وذكر جماعة في اللّقطة أنّ أُجرة التعريف على الواجد، لكن حكي عن «التذكرة»: (أنّه إن قصد الحفظ دائماً يرجع أمره إلى الحاكم ليبذل أُجرته من بيت المال، أو يستقرض على المالك، أو يبيع بعضها إن رآه أصلح)، وأستوجه ذلك «جامع المقاصد».

فهل يضمن الدافع مطلقاً.

أم لا يضمن كذلك.

أم يفصل بين صورة العلم وغيره من الطرق فيضمن في الأُولى.

أم يفصل بين قيام البيّنة وغيرها، فلا يكون ضامناً في الصورة الأُولى.

أم يحكم بالضمان إلّا في صورة إلزام الحاكم بالدفع.

أم يفصل بين دفع العين والقيمة فيكون ضامناً في الثاني؟ وجوه لو لم تكن أقوالاً.

أقواها الأوّل، لأنّ مقتضى أدلّة الضمانات والأمانات بقاء المال في عهدة من تحت يده مال غيره إلّا أن يؤدّيه إليه، فغاية الضمان هو الأداء إلى المالك، وحديث لا ضرر لا يصلح لرفع الضمان، إذ الحكم بعدمه ضرر على المالك فيتعارض الضرران، وما دلّ على نفي السبيل على المحسنين أجنبي عن المقام، لأنّ من أعطى مال شخص إلى غيره لا يكون محسناً بالنسبة إلى مالكه.

أُجرة الفحص عن المالك

١. **هذا هو الموضع الثالث:** وهو ما إذا احتاج الفحص عن المالك إلى بذل مال، فهل هو على الآخذ، أو على المالك؟ فقد استدلّ المصنّف ﷺ للأوّل.

٢. (بأنّ الفحص عن المالك واجب على الآخذ، فيجب عليه بذل المال مقدّمة له).

وأجاب عنه الأُستاذ الأعظم: بأنّ مقدّمة الفحص الواجب، إنّما هي طبيعي بذل المال، سواءً كان من كيسه أم من كيس المالك، وإذن فلا يتعيّن البذل على الآخذ إلّا بدليل خاصّ وهو منفي في المقام).

وفيه: إنّ المقدّمة وإن كانت هي الطبيعي، إلّا أنّ الواجب منها ما يكون فعل الآخذ نفسه، ولا يعقل أن يجب بذل المال على المالك بالوجوب المقدّمي المترشّح من وجوب الفحص المتوجّه إلى الآخذ.

فإن قيل: إنّ المدّعىٰ أنّ طرف التخيير إعطاء الآخذ من مال المالك، فلا يلزم المحذور المذكور.

قلت: إنَّه على هذا لا يكاد يجب هذا الفرد بالوجوب المقدّمي لحرمته الموجبة لاختصاص الوجوب بغيره.

فالأولىٰ في الجواب عن أصل الدليل: أنّ الفحص بما أنّه لا يتوقّف على بذل المال دائماً، ففي مورد توقّفه عليه لا مانع من الرجوع إلى دليل نفي الضرر، إذا لم يكن ارتفاع الحكم الضرري على خلاف الإمتنان.

توضيح ذلك: إنّ من وضع يده على مال غيره، ربما يكون عن وجه شرعي كاللقطة وأخذ المال من السارق مع العلم برضا صاحبه، ونحو ذلك، وربما يكون على غير وجه شرعي كالغصب والسرقة ونحوهما.

فإن كان من قبيل الأوّل: كانت أُجرة الفحص على المالك، بمعنى أنّ الآخذ يصرفها من كيسه، فإن وجده أخذها منه، وإلّا فمن المال الذي في يده، ويتولّى ذلك الحاكم حسبة لما دلّ على نفي السبيل على المحسنين، ولحديث نفي الضرر المتقدّمين. فتأمّل.

وإن كان من قبيل الثاني: كانت الأُجرة على الآخذ، والوجه في ذلك ـ مضافاً إلى عدم شمول أدلّة نفي الضرر والسبيل على المحسنين، أمّا الثاني: فواضح، وأمّا الأوّل: فلكونه خلاف الامتنان ـ ما دلّ على أنّ الغاصب يجب عليه ردّ المغصوب، وإن تضرّر

ثمّ إنَّ الفحص لا يتقيّد بالسّنة على ما ذكره الأكثر هنا، بل حدّه اليأس[1] وهو مقتضى الأصل، إلّا أنّ المشهور ـ كما في «جامع المقاصد» على أنّه إذا أودع الغاصب مال الغصب لم يجز الردّ إليه، بل يجب ردّه إلى مالكه، فإن جهل عرّف سنة، ثم يتصدّق به عنه مع الضمان.

وبه رواية حفص بن غياث، لكن موردها فيمن أودعه رجل من اللّصوص دراهم أو متاعاً واللّص مسلم. فهل يرّد عليه ؟ فقال: لا يردّ، فإن أمكنه أن يردّه على صاحبه فعل، وإلّا كان في يده منزلة اللّقطة يصيبها فيعرّفها حولاً، فإن أصاب صاحبها، وإلّا تصدّق بها، فإن جاء صاحبها بعد ذلك خيّر بين الغرم والأجر. فإن اختار الأجر فالأجر له، وإن اختار الغرم غرم له، وكان الأجر له»، وقد تقدّم تعدّي الأصحاب من اللّص إلى مطلق الغاصب بل الظالم، ولم يتعدّوا من الوديعة المجهول مالكها إلى مطلق ما يعطيه الغاصب ولو بعنوان غير الوديعة كما فيما نحن فيه.

بكثير، كما إذا توقّف الردّ على هدم البناء ونحوه.

فعن الإمام علي عليه السلام في *«نهج البلاغة»*: «الحجر الغصب في الدار رهن على خرابها»[(١)].

مقدار الفحص عن المالك

١. **هذا هو الموضع الرابع:** وهو في مقدار الفحص.

فعن الأكثر: أنّ حدّه اليأس.

وعن جماعة: أنّ حدّه السنة.

وربما يقال بكفاية طبيعى الفحص عن المالك.

والأقوىٰ هو الأوّل، بناءً على ما عرفت من أنّ مدرك وجوب الفحص هو حكم العقل، لكونه مقدّمة لإيصال المال إلى مالكه، إذ بعدما لم ييأس من الظفر به يكون مأموراً بالردّ إليه، فيجب الفحص مقدّمة له.

---

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الغصب حديث ٥.

نعم، ذكر في «السرائر» فيما نحن فيه أنّه روى انه بمنزلة اللّقطة ففهم التعدّي من الرواية. وذكر في «التحرير» أنّ إجراء حكم اللّقطة فيما نحن فيه ليس ببعيد، كما أنّه عكس في «النهاية» و«السرائر» فألحقا الوديعة بمطلق مجهول المالك. والإنصاف أنّ الرواية يعمل بها في الوديعة أو مطلق ما أُخذ من الغاصب بعنوان الحسبة للمالك لا مطلق ما أخذ منه حتّى لمصلحة الآخذ، فإنّ الأقوىٰ فيه تحديد التعريف فيه باليأس للأصل بعد اختصاص المخرج عنه بما عدا ما نحن فيه. مضافاً إلى ما ورد من الأمر بالتصدّق بمجهول المالك[1] مع عدم معرفة المالك، كما في الرواية الواردة في بعض عمّال بني أُميّة (لعنهم الله) من الأمر بالصدقة بما لا يعرف صاحبه ممّا وقع في يده من أموال الناس بغير حقّ.

واستدلّ للقول الثاني: بخبر[1] حفص بن غياث، الوارد في إيداع اللّص دراهم المذكور في المتن، بدعوى أنّ ظاهره أنّ مناط الفحص إلى سنة، وملاكه في اللّقطة هو كونها مالاً مجهول المالك وقع في يده، فيتعدّى منه إلى كلّ ما كان كذلك.

وفيه: إنّ الخبر مختصّ بإيداع اللّص ولا يبعد دعوى التعدّي إلى غيره من أفراد الغاصب، وإلى كلّ مورد كان المال مأخوذاً بعنوان الأمانة والحفظ، وأمّا التعدّي إلى كلّ مال مجهول المالك، وإن أخذ لمصلحة الآخذ، فالظاهر أنّه قياس محض، بل دعوى اختصاصه بمورده وعدم التعدّي حتّى من الجهتين الأولتين قريبة.

وبالنصوص[2] الواردة في اللّقطة المحدّدة للفحص فيها بالسنة.

وفيه: أنّها مختصّة باللّقطة، والتعدّي إلى كلّ مال مجهول المالك يحتاج إلى دليل.

واستدلّ للقول الأخير: بأنّه يكتفي في امتثال الأمر بصرف الوجود من الطبيعة.

وفيه: ما تقدّم من أنّ مدرك وجوب الفحص إنّما هو حكم العقل لا التعبّد.

فتحصّل: أنّ الأقوىٰ هو القول الأوّل.

وقد استدلّ له المصنّف قدس سره مضافاً إلى ما مرّ:

١. بقوله: (مضافاً إلى ما ورد من الأمر بالتصدّق بمجهول المالك مع عدم معرفة

---

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب اللّقطة، حديث ١. (٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللّقطة.

ثمّ الحكم بالصدقة[1] هو المشهور فيما نحن فيه، أعني جوائز الظالم، ونسبه في «السرائر» إلى رواية أصحابنا، فهي مرسلة مجبورة بالشهرة المحقّقة، مؤيّدة بأنّ التصدّق أقرب طرق الإيصال، وما ذكره الحلّي: (من إبقائها أمانةً في يده والوصيّة به)، معرّضٌ للمال للتلف، مع أنّه لا يبعد دعوى شهادة حال المالك للقطع برضاه بانتفاعه بماله في الآخرة، على تقدير عدم انتفاعه به في الدّنيا، هذا.

المالك كما في الرواية الواردة في بعض عمّال بني أُميّة... الخ) أشار بذلك إلى خبر علي ابن أبي حمزة، عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال لصديق له من كتّاب بني أُميّة: «فاخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمن عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدّقت به... إلى آخره»[1].

وجه الاستدلال به: ـ مع أنّه مطلق غير آمر بالفحص ـ أنّه مطلق، وغاية ما ثبت تقييده هو لزوم الفحص إلى حدّ اليأس، ففي الزائد عن هذا الحدّ يرجع إلى إطلاق الخبر ويحكم بعدم وجوبه.

ويمكن أن يقال في توجيهه: إنّ المراد من عدم المعرفة هو عدم التمكّن من المعرفة لا عدم المعرفة الفعليّة، وذلك للعلم بعدم الاكتفاء بمجرّد عدم المعرفة الفعليّة، إذ لا ريب في وجوب الفحص لو علم بأنّه لو فحص لظفر بالمالك، وهذا العنوان لا يحصل بعد اليأس.

يرد على التوجيه الأوّل: إنّه يتمّ إذا كان حصول اليأس قبل تمام السنة، وهو فاسد، إذ النسبة بين العنوانين عموم من وجه، فقد يتقدّم اليأس وقد يتقدّم مضيّ السنة. نعم، التوجيه الثاني لا بأس به.

مصرف مجهول المالك

١. قوله: (ثمّ الحكم بالصدقة هو المشهور).

هذا هو الموضع الخامس: وهو في مصرف مجهول المالك، ومن له ولاية الصرف.

فالكلام تارةً: يقع في تعيين مصرف مجهول المالك.

---

(١) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.

وأُخرىٰ: في ولاية الصرف، وأنّها للحاكم أو لمن يكون المال تحت يده؟

وحيث لا شبهة في أنّ الحاكم بنفسه ليس مصرفاً لهذا المال، فلا وجه لعدّ الدفع إلى الحاكم في عرض التصدّق والإمساك، كما في المكاسب والحواشي، فهاهنا بحثان:

الأوّل: في تعيين المصرف.

الثاني: فيمن له ولاية الصرف.

وفي كلّ منهما تارةً: يقع البحث فيما تقتضيه القواعد.

وأُخرىٰ: فيما تقتضيه النصوص الخاصّة.

فتنقيح القول في هذا الموضع يقتضي البحث في موارد:

المورد الأوّل: في تعيين المصرف بحسب القواعد.

والمحتملات متعدّدة: تعين الصدقة، وتعين الإمساك والحفظ، والتخيير بينهما، وجواز التملّك.

أقواها الأخير، ثمّ الثاني، وذلك لأنّ المال الذي يكون الشخص مأيوساً عن الظفر بمالكه، لا يعتبره العقلاء ملكاً لمالكه، إذ اعتبار الملكيّة العقلائي الذي هو الموضوع لاعتبار الشارع، لابدّ وأن يكون بلحاظ ثمرة عمليّة وأثر مترتّب على الملكيّة، فالملكيّة التي لا يترتّب عليها أثر لا معنى لاعتبارها، وعليه فهو يخرج عن ملك مالكه بعد اليأس عن الظفر به، فيكون من المباحات فيجوز تملّكه.

وبهذا البيان يمكن الإفتاء بجواز المشي في الشوارع المستحدثة التي كانت أملاكاً للناس وأخذت من مالكيها ظلماً وعدواناً.

ولو تنزّلنا عن ذلك، فالمتعيّن هو الوجه الثاني، لعدم جواز تملك مال الغير والتصدّق به.

وما استدلّ به على وجوب التصدّق، من أنّه إحسان بالمالك، وأنّه أقرب طرق الإيصال إلى المالك، وأنّ الإبقاء معرض للتلف.

كلّها كما ترى، إذ لا دليل على جواز الإحسان بمال الغير.

وإن شئت قلت: إنَّه ليس إحساناً، فإن التصرّف في مال الغير بغير إذنه ظلم وإساءة ولا يكون عدلاً وإحساناً، والدليل إنّما دلّ على لزوم إيصال المال إلى مالكه لا على لزوم أقرب طرق الإيصال إليه أو جوازه، وكون الإبقاء معرضاً للتلف لا يوجب جواز إتلافه.

لا يقال: إنَّه بعد العلم الإجمالي بتخصيص ما دلّ على عدم جواز التصرّف في مال الغير ما لم يحرز رضاه به بواحد من التصدّق والإمساك للأبديّة أحدهما، وكلّ منهما في نفسه تصرّفٌ لم يؤذن فيه، لا مانع من التمسّك بأدلّة التصدّق، إذ المانع ليس إلّا عدم جواز التصرّف في مال الغير الساقط في المقام.

فإنّه يرد: بأنّ التصدّق إتلاف لمال الغير، وهو محرّم وإن لم يكن دليل على حرمة التصرّف في مال الغير.

وبعبارة أُخرى: التصدّق تصرّف وإتلاف، فعدم الدليل على حرمته من الجهة الأُولىٰ، لسقوط ما دلّ على حرمة التصرّف، لا يستلزم سقوط ما دلّ على حرمته من الجهة الثانية.

وإن شئت قلت: إنَّه إنّما يحكم بعدم شمول أدلّة حرمة التصرّف للتصدّق والإمساك، للعلم بعدم شمولها لهما معاً، وعليه فإن كان شمولها لأحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجّح لا تشمل شيئاً منهما، وإلّا فتشمل ما فيه الترجيح، وحيث أنّ التصدّق يكون إتلافاً أيضاً فتشمله تلك الأدلّة خاصّة.

مع أنّه لو سلّم شمول أدلّة التصدّق له من طرف المتصدِّق، لكنّها معارضة مع أدلّة عدم جواز التصرّف فيه من ناحية المتصدَّق عليه، فيتساقطان والمرجع أصالة الفساد.

المورد الثاني: فيمن له الولاية بحسب القواعد.

الظاهر أنّه لو بنينا على جواز التملّك، فلا مورد لهذا البحث، وأمّا لو بنينا على تعيّن الإمساك والحفظ، أو التصدّق أو التخيير بينهما، فإن ثبت أنّ الحاكم ولي الغائب نفسه، وأنّ له الولاية العامّة، فيتعيّن الدفع إليه ليكون هو المتولّي لذلك، وإلّا فيتولّاه الآخذ

والعمدة ما أرسله في «السرائر»[١]، مؤيّداً بأخبار اللّقطة[٢] وما في منزلتها، وببعض الأخبار الواردة في حكم ما في يد بعض عمّال بني أُميّة، الشامل بإطلاقها لما نحن فيه من جوائز بني أُميّة[٣]، حيث قال له عليه السلام: «اخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم، فمَنْ عرفت منهم رددت عليه ماله، ومن لم تعرف تصدّقت»، ويؤيّده أيضاً الأمر بالتصدّق بما يجتمع عند الصيّاغين من أجزاء النقدين[٤].

بنفسه، ولا يخفى وجهه.

المورد الثالث: في تعيين المصرف بحسب النصوص الخاصّة.

الوجوه المحتملة بل الأقوال المنقولة كثيرة.

الوجه الأوّل: لزوم التصدّق به وقد استشهد له، وايّده في المتن بوجوه:

١. (**أحدها:** قوله والعمدة ما أرسله في *«السرائر»*) حيث قال: (روى أصحابنا التصدّق به عنه، ويكون ضامناً إذا لم يرض بما فعل.

ولكنّه مرسل لا يصحّ الاستناد إليه .

٢. **ثانيها:** قوله: (مؤيّداً بأخبار اللّقطة وما في منزلتها) حيث يشير بذلك إلى طائفة من النصوص تدلّ على لزوم التصدّق.

كخبر كثير، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فإن لم يجئ صاحبها ومن يطلبها تصدّق بها الحديث»[(١)].

٣. **ثالثها:** قوله:(وببعض الأخبار الواردة في حكم مافي يد بعض عمّال بني أُميّة) حيث يشير بذلك إلى خبر علي بن حمزة، عن الإمام الصادق عليه السلام وفيه ما نقله المصنّف قدس سره[(٢)].

٤. **رابعها:** قوله: (الأمر بالتصدّق بما يجتمع عند الصيّاغين من أجزاء النقدين).

نظره الشريف إلى خبر على بن ميمون الصائغ، عن الإمام الصادق عليه السلام: «عمّا يكنس من التراب فأبيعه فما أصنع به؟ قال عليه السلام: تصدّق به فأمّا لك وأمّا لأهله»[(٣)]. ونحوه خبره الآخر[(٤)].

---

(١) الوسائل، باب ٢، من اللّقطة، حديث ٢.(٢) الوسائل، باب ٤٧، من أبواب ما يكتسب به، حديث ١.
(٣ و ٤) الوسائل، باب ١٦، من أبواب الصرف، حديث ١ و ٢ .

وما ورد من الأمر بالتصدّق بغلّة الوقف المجهول أربابه[١]، وما ورد من الأمر بالتصدّق بما يبقى في ذمّة الشخص لأجيرٍ استأجره[٢]، ومثله مصحّحة يونس، قال: «سألت عبداً صالحاً جُعلت فداك، كنّا مرافقين لقوم بمكّة، فارتحلنا عنهم وحملنا بعض متاعهم بغير علم. وقد ذهب القوم ولا نعرفهم ولا نعرف أوطانهم. وقد بقي المتاع عندنا، فما نصنع به؟ قال: تحملونه حتى تلحقوهم بالكوفة، قال يونس، قلت له: لست أعرفهم ولا ندري كيف نسأل عنه؟ قال: فقال عليه السلام: بعه واعط ثمنه أصحابك، قال: فقلت: جعلت فداك أهل الولاية؟ قال: فقال: نعم»[٣].

---

١. **خامسها:** خبر أبي علي بن راشد، عن أبي الحسن عليه السلام، قلت: «جعلت فداك اشتريت أرضاً إلى جنب ضيعتي بألفي درهم، فلمّا وفّيت المال خُبرت أنّ الأرض وقف؟ فقال عليه السلام: لا يجوز شراء الوقف، ولا تدخل الغلّة في مالك، وادفعها إلى من وقفت عليه. قلت: لا أعرف لها رباً، قال: تصدّق بغلتها»[(١)].

٢. **سادسها:** حسن محمّد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام: «في رجل ترك غلاماً له في كَرْمٍ له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً، ثمّ باعه؟ قال: لا يصلح ثمنه ـ إلى أن قال ـ إنّ أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدّق بثمنها»[(٢)].

٣. **سابعها:** مصحّح يونس المذكور في المتن، إلى غير ذلك من النصوص الواردة في الموارد الخاصّة.

وما أفاده السيّد في الحاشية: (من أنّ صحيح معاوية عن مولانا الصادق عليه السلام: «في رجل كان له على رجل حقّ ففقده ولا يدري أين يطلبه، ولا يدري أحيٌّ هو أم ميّت، ولا يعرف له وارثاً ولا نسباً ولا ولداً؟ قال عليه السلام: اطلب، قال: فإن ذلك قد طال فأتصدّق به؟ قال عليه السلام: اطلبه»[(٣)] يدلّ على عدم جواز التصدّق فيعارض النصوص المتقدّمة).

---

(١) الوسائل، باب ١٧، من أبواب عقد البيع وشروطه، حديث ١.
(٢) الوسائل، باب ٥٥، من أبواب مايكتسب به، حديث ١.
(٣) الوسائل، باب ٦ من أبواب ميراث الخنثى، حديث ٢.

نعم، يظهر من بعض الروايات أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام، كرواية داود ابن أبي يزيد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال له رجل إنّي قد أُصبت مالاً وإنّي قد خفت منه على نفسي، فلو أصبت صاحبه دفعته إليه وتخلّصت منه؟ قال: فقال له أبو عبدالله عليه السلام: لو أصبته كنت تدفعه إليه؟ فقال: إي والله، فقال عليه السلام والله ما له صاحب غيري، قال: فاستحلفه أن يدفعه إلى من يأمره، قال: فحلف، قال فاذهب وقسّمه بين إخوانك، ولك الأمن ممّا خفته، قال فقسّمه بين إخوانه» هذا.

في غير محلّه، إذ هو إنّما يدلّ على أنّه لا يتصدّق، ما دام يكون مأموراً بالفحص والطلب، أي ما دام لم ييأس من الظفر بمالكه، وستعرف أنّه يدلّ على ذلك غير هذا الصحيح أيضاً.

وبها يقيّد إطلاق هذه النصوص، وتختصّ هذه بما إذا يئس عن الظفر بمالكه.

بل يستفاد منه أنّ وجوب التصدّق به كان مغروساً في ذهن السائل، وإنّما سأل عن أنّ طول المدّة هل يوجب سقوط الطلب أم لا؟ فأجاب عليه السلام بعدم موجبيّته له.

الوجه الثاني: أنّ ذلك يكون للإمام عليه السلام.

وقد استدلّ له المصنّف قدس سره بخبر داود بن أبي يزيد[1] عن الإمام الصادق عليه السلام، لاحظ المتن.

وفيه أوّلاً: أنّ الخبر مجهول لحجال.

وثانياً: أنّه يحتمل فيه وجوه ذكرت جملة منها في *«مرآة العقول»*:

الأوّل: ما فهمه الشيخ قدس سره، وهو كون ما أصابه لقطة من غيره، لكنّه يكون له.

الثاني: أن يكون ما أصابه لقطة من ماله عليه السلام، فأمر بالصدقة على الإخوان تطوّعاً.

الثالث: أن يكون ما أصابه لقطة من غيره، ولكنّه علم بموت صاحبه حين السؤال، وأنّه لم يترك وارثاً غير الإمام عليه السلام.

---

(١) الوسائل، باب ٧، من أبواب اللّقطة، حديث ١.

الرابع: أن يكون ما أصابه من عمّال السلطان، وكان ذلك مما يختص به أو من الأموال التي له التصرّف فيها، وقد استظهر المجلسي قدس سره هذا الوجه.

وكيف كان، فمع هذه الاحتمالات لا يبقى مورد للاستدلال بهذا الخبر على المقصود.

وأمّا ما في حاشية السيّد الفقيه، قال: (يمكن منع الدلالة فإنّ المراد من الصاحب الولي وصاحب الاختيار).

فغير سديد، إذ المراد من الصاحب في الجواب، هو المراد به في السؤال، ومعلوم أنّ المراد به فيه المالك.

الوجه الثالث: أن يكون المجهول المالك لمن وضع يده عليه.

واستدلّ له المحقّق الإيرواني قدس سره تبعاً للمحقق الهمداني قدس سره، بقوله: عليه السلام في صحيح علي ابن مهزيار:

«كتب إليه أبوجعفر عليه السلام كتاباً فيه: فالغنائم والفوائد ـ يرحمك الله ـ فهي الغنيمة يغنمها المرء، والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا إبن، ومثل عدوّ يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب»[1].

وفيه أوّلاً: إنّ الظاهر من قوله عليه السلام: (مال يؤخذ) إرادة اللّقطة، لا مطلق المال المجهول المالك، وقد دلّت النصوص الكثيرة على أنّ لواجدها تملكها بعد تعريفها حولاً.

وثانياً: إنّ الخبر وارد في مقام بيان وجوب الخمس في كلّ غنيمة، ومنها مال يوجد ولا يعرف صاحبه، فغاية ما يستفاد منه أنّ مجهول المالك يجوز تملّكه في الجملة، وأمّا أنّ حكمه كذلك مطلقاً أم يختصّ ذلك ببعض أقسامه كاللقطة، فلا يكون الخبر في مقام بيانه كي يتمسّك بإطلاقه، فيتعيّن الأخذ بالمتيقّن.

---

(١) الوسائل، باب ٨، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٥.

وأمّا ما ذكره الأُستاذ الأعظم: (من أنّ الخبر ليس صريحاً في جواز التملّك بعد إخراج خمسه وإنّما هو مطلق بالنسبة إليه، فيقيّد بالروايات الدالّة على لزوم التصدّق بمجهول المالك.

فيرد عليه: أنّ الظاهر منه ـ بقرينة عدّه من مصاديق الغنيمة والفائدة ـ كونه ملكاً لمن وضع يده عليه، وإلّا فلو تعيّن التصدّق، لما صحّ عدّه من أفراد الغنيمة والفائدة.

الوجه الرابع: أنّه يجوز لمن وضع يده عليه أن يعمل فيه ويخرجه صدقة قليلاً قليلاً حتّى يخرج، واستدلّ له بخبر نصر بن حبيب صاحب الخان، قال: «كتبتُ إلى العبد الصالح عليه السلام: لقد وقعت عندي مأتا درهم وأربعة دراهم وأنا صاحب فندق، ومات صاحبها، ولم أعرف له ورثة، فرأيك في إعلامي حالها، وما أصنع بها فقد ضقتُ بها ذرعاً؟ فكتب عليه السلام: إعمل فيها وأخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتّى تخرج»[1].

وفيه أوّلاً: إنّ الخبر مجهول لنصر.

وثانياً: إنّه لم يفت أحد بظاهره، لاسيما إذا كان المراد بقوله عليه السلام: (إعمل فيها) التجارة بها، وإخراج الصدقة من ربحها.

وأمّا ما أورده عليه الأُستاذ الأعظم: (بأنّ من المحتمل أنّ صاحب المال قد مات ولم يترك وارثاً غير الإمام، وأنّه عليه السلام بما هو وارث أجاز لصاحب الخان ان يتصرّف في ذلك المال، ويتصدّق به قليلاً قليلاً، واحتمال وجود وارث غير الأب والأم، مدفوع بالأصل، واحتمال وجودهما، لعلّه كان مقطوع العدم).

ممنوعٌ: لأنّ مجرّد احتمال كون وجود الأب والأم مقطوع العدم، لا يكفي في الإيراد على الاستدلال مع عدم الاستفصال.

---

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه، حديث ٣.

الوجه الخامس: أنّه يتعيّن الحفظ والإيصاء به عند الوفاة، واستدلّ له بخبر هيثم بن أبي روح صاحب الخان، قال: «كتبت إلى العبد الصالح عليه السلام: إنّي أتقبّل الفنادق، فينزل عندي الرجل فيموت فجأة لا أعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته، فيبقى المال عندي كيف أصنع به، ولمن ذلك المال؟ فكتب عليه السلام: اتركه على حاله»[١].

وبعدة روايات رواها هشام:

منها: موثّقه المتقدّم في الموضع الأوّل[٢].

ومنها: خبره الآخر المروي عن *«الفقيه»*: «سأل حفص الأعور أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: كان لأبي أجير، وكان له عنده شيء فهلك الأجير ولم يدع وارثاً ولا قرابة، وقد ضقت بذلك ذرعاً، فكيف أصنع به؟ فقال عليه السلام: رأيك المساكين رأيك المساكين. فقلت: إنّي ضقت بذلك ذرعاً، فكيف أصنع؟ قال عليه السلام: هو كسبيل مالك، فإن جاء طالب أعطيته»[٣].

ومنها: صحيحه، قال: «سأل خطّاب الأعور أبا إبراهيم عليه السلام وأنا جالس، فقال: إنّه كان عند أبي أجير يعمل عنده بالأُجرة ففقدناه، وبقي له من أجره شيء، ولا يعرف له وارث؟ قال: فاطلبوه، قال: قد طلبناه فلم نجده؟ فقال: مساكين، وحرّك يديه، قال: فأعاد عليه، قال: اطلب واجهد، فإن قدرت عليه وإلّا فهو كسبيل مالك حتّى يجئ له طالب، فإن حدث بك حدث فأوص به إن جاء له طالب أن يدفع إليه»[٤].

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه ضعيف السند، لأنّ الهيثم مهمل مجهول، مع أنّ الظاهر منه إرادة ما قبل الفحص واليأس عن الظفر بالمالك.

---

(١) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثى وما اشبهه حديث ٤.(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب اللُقطة.
(٣ و ٤) الوسائل، باب ٦، من أبواب ميراث الخنثىٰ وشبهه، حديث ١٠ و ١.

وأمّا اخبار هشام فيرد عليها:

أوّلاً: إنّه لا يبعد اتحاد الأولين، وعليه فهي رواية مضطربة المتن، إذ في الأوّل أمر عليه السلام أوّلاً بالدفع إلى مساكين، ثمّ قال عليه السلام: (وإلّا فهو كسبيل مالك).

وثانياً: إنّ قوله عليه السلام: (كسبيل مالك) مجمل، يحتمل أن يُراد به لزوم الإمساك والحفظ، أي تتحفّظ عليه في ضمن أموالك. ويحتمل أن يراد به التملّك بالملكيّة المتزلزلة غير المنافية لوجوب الدفع إن جاء له طالب.

وثالثاً: أنّها ظاهرة في موت الأجير، وعدم وجود وارث له، فيكون المال له عليه السلام. ويمكن أن يكون المراد به اطلب مالكه الذي هو عليه السلام، ولا يبيّن له للتقيّة.

ورابعاً: إنّ موردها الدين، وهو ليس في معرض التلف، ومحلّ الكلام العين الخارجيّة.

وخامساً: إنّ موردها معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول اليه، فلا مساس لها بمجهول المالك.

وبما ذكرناه ظهر مدرك القول بالتخيير بين التصدّق والإمساك الذي اختاره السيّد قدس سره، والقول بالتخيير بينهما وبين التملّك.

والجواب عنهما: إذ لا منشأ لهما سوى أنّ ذلك مقتضى الجمع بين النصوص.

وحيث عرفت عدم دلالة ما استدلّ به على التملّك والإمساك عليهما، فالمتعيّن هو التصدّق خاصّة.

المورد الرابع: في بيان تعيين من له ولاية الصرف بعد ملاحظة النصوص الخاصّة، والأقوال في ذلك أربعة:

الأوّل: أنّها للحاكم مطلقاً.

الثاني: أنّها لمن وضع يده على المال.

الثالث: ثبوت الولاية لكل منهما.

الرابع: التفصيل بين الدين والعين، فتكون الولاية للحاكم في الأوّل، وللآخذ في الثاني.

وقد استدلّ للأوّل: بأنّ النصوص الآمرة بالتصدّق واردة في بيان المصرف، ولا تكون متعرّضة لحكم مباشرة التصدّق فيتولّاه الحاكم ولاية.

وبأنّها وإن تضمّنت الإذن في مباشرة الآخذ للتصدّق، إلّا أنّ الظاهر منها ـ ولا اقلّ من المحتمل ـ أنّه إذن منه عليه السلام للسائل بمباشرة التصدّق بالولاية الشرعيّة، لا أنّه بيان للحكم الشرعي من هذه الجهة، فيتولّاه الحاكم حسبة.

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ النصوص كالصريحة في الأمر بمباشرة التصدّق.

وأمّا الثاني: فلأنَّ الظاهر من كلمات الشارع الأقدس وخلفائه المعصومين عليهم السلام، الواردة في مقام الجواب عن السؤال عن الوظائف الشرعيّة، هو ورودها لبيان الحكم الشرعي، فظاهر النصوص بيان الحكم الشرعي حتى من حيث مباشرة التصدّق. وبذلك ظهر مدرك القول الثاني.

واستدلّ للقول الثالث بوجوه:

الأوّل: أنّ ذلك مقتضى الجمع بين هذه النصوص، وبين ما دلّ على ولاية الحاكم الشرعي على الغائب.

الثاني: أنّ للحاكم ولاية على مستحقي الصدقة، فكما يجوز الدفع إليهم أنفسهم، كذلك يجوز الدفع إلى وليّهم.

الثالث: أنّ الحاكم أعرف بمواقعها ممّن وضع يده عليها.

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّ ولاية الحاكم إنّما تكون من باب الحسبة، ولم تثبت ولايته

وأمّا باقي ما ذكرناه في وجه التصدق من أنّه إحسان وأنّه أقرب طرق الإيصال، وأنّ الإذن فيه حاصل بشهادة الحال، فلا يصلح شيء منها للتأييد، فضلاً عن الاستدلال، لمنع جواز كلّ إحسان في مال الغائب، ومنع كونه أقرب طرق الإيصال، بل الأقرب دفعه إلى الحاكم الذي هو وليّ الغائب، وأمّا شهادة الحال فغير مطّردة إذ بعض الناس لا يرضى بالتصدّق، لعدم يأسه عن وصوله إليه، خصوصاً إذا كان المالك مخالفاً أو ذمّياً يرضى بالتلف، ولا يرضى بالتصدّق على الشيعة، فمقتضى القاعدة ـ لولا ما تقدّم من النصّ ـ هو لزوم الدفع إلى الحاكم، ثمّ الحاكم يتبع شهادة حال المالك، فإن شهدت برضاه بالصدقة أو بالإمساك عمل عليهما، وإلّا يخيّر بينهما، لأنّ كلّاً منهما تصرف لم يؤذن فيه من المالك، ولابدّ من أحدهما، ولا ضمان فيهما. ويحتمل قويّاً تعيّن الإمساك، لأنّ الشكّ في جواز التصدق يوجب بطلانه لأصالة الفساد. وأمّا بملاحظة ورود النصّ بالتصدّق، فالظاهر عدم جواز الإمساك أمانة، لأنّه تصرف لم يؤذن فيه من المالك ولا الشارع، ويبقى الدفع إلى الحاكم والتصدّق، وقد يقال إنّ مقتضى الجمع بينه، وبين دليل ولاية الحاكم، هو التخيير بين الصدقة والدفع إلى الحاكم، فلكلّ منهما الولاية، ويشكل بظهور النصّ في تعيين التصدّق. نعم، يجوز الدفع اليه من حيث ولايته على مستحقّي الصدقة، وكونه أعرف بمواقعها. ويمكن أن يقال إنَّ أخبار التصدّق واردة في مقام إذن الإمام بالصدقة، أو محمولة على بيان المصرف، فإنّك إذا تأمّلت كثيراً من التصرّفات الموقوفة على إذن الحاكم، وجدتها واردة في النصوص على طريق الحكم العام كإقامة البيّنة والإحلاف والمقاصة.

على الغائب من غير هذه الجهة، وعليه فلابدّ من الاقتصار على المتيقّن، وهو ما إذا لم يكن له وليّ آخر، وحيث أنّ مقتضى النصوص المتقدّمة ثبوت الولاية للآخذ، فلا يبقى مورد لولاية الحاكم.

وأمّا الثاني: ـ فلأنّه مضافاً إلى عدم ولايته على المستحقّين بعد كونهم ممن يـمكن الوصول إليه ـ إنّ مقتضى إطلاق نصوص الباب عدم ثبوت الولاية له.

وكيف كان، فالأحوط ـ خصوصاً بملاحظة ما دلّ على أنّ مجهول المالك مال الإمام عليه السلام ـ مراجعة الحاكم بالدفع إليه أو استئذانه[١]، ويتأكّد ذلك في الدين المجهول المالك، إذ الكلي لا يتشخّص للغريم إلّا بقبض الحاكم الذي هو وليه. وإن كان ظاهر الأخبار الواردة فيه ثبوت الولاية للمديون، ثمّ إنّ حكم تعذّر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً، حكم جهالة المالك، وتردّده بين غير محصورين[٢] في التصدّق استقلالاً أو بإذن الحاكم، كما صرّح به جماعة منهم المحقّق في «الشرائع» وغيره.

وأمّا الثالث: فلأنّ مقتضاه أنّ تعيين مصرف مجهول المالك ليس من وظيفة الجاهل، بل هو وظيفة العالم، وهذا أمرٌ لا يُنكر، وأمّا بعد الرجوع إليه وتعيينه المصرف، فهل يجب أو يجوز الدفع إليه أم لا؟ فهذا الوجه لا يدلّ على شيء منها.

واستدلّ للقول الرابع: بأنّ الكلّي لا يتشخصّ للغريم إلّا بقبض الحاكم الذي هو وليّه، وهذا بخلاف العين الخارجيّة، فإنّها متعيّنة في نفسها.

وفيه: أنّ مقتضى النصوص المتقدّمة ثبوت الولاية للآخذ مطلقاً.

فتحصّل: أنّ الأقوىٰ عدم اعتبار إجازة الحاكم في صرف مجهول المالك، وأنّه لا يجب، بل لا يجوز الدفع إليه إلّا بعنوان توكيله في إيصاله إلى موارده.

١. نعم، الأحوط اختيار أحد الأمرين للقول بوجوبه كما أفاده المصنّف في المتن.

٢. وقد صرّح جماعة منهم المحقّق: بأنّ حكم تعذّر الإيصال إلى المالك المعلوم تفصيلاً، حكم جهالة المالك وتردّده بين غير محصورين.

ويشهد به: أنّ المستفاد من النصوص المتقدّمة الآمرة بالتصدّق بمجهول المالك أنّ الموجب لذلك ومناطه، تعذّر الإيصال إلى المالك، وعليه فلا فرق بين أن يكون المالك مجهولاً بقول مطلق، وبين كونه مردّداً بين أشخاص غير محصورين، وبين كونه معلوماً يتعذّر الوصول إليه .

تنبيهات:

التنبيه الأوّل: أنّ هذا الحكم ـ أي التصدّق ـ إنّما يتعيّن ما لم يحرز رضا صاحب المال بصرفه في جهة خاصّة، وإلّا فلا ريب في عدم وصول الدور إلى التصدّق، بل يصرف فيما أحرز رضا صاحبه بصرفه فيه، وعليه فيخرج سهم الإمام عليه السلام عن موضوع هذا

ثمَّ إنَّ مستحقّ هذه الصدقة هو الفقير [١]، لأنّه المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدّق [٢].

المبحث للعلم برضاه عليه السلام بصرف سهمه في تشييد الدين وإعلاء كلمة الإسلام، ومن ذلك اعطائه لأهل العلم.

التنبيه الثاني: الظاهر من بعض المحقّقين قدس سرهم أنّه ينوي الصدقة عن المالك، ولكن مقتضى إطلاق الأخبار عدم تعيّن نية ذلك، وعلى فرض اعتبارها لا يلزم أن ينوي كونها عنه لو أجاز بعد تبيّنه، وعن نفسه إن ردّها، بل ينوي عن المالك، والنصّ دلّ على أنّها تحسب له إن ردّها.

التنبيه الثالث: إنّ ظاهر خبري ابن ميمون، جواز أن يبيع المال ويتصدّق بثمنه، ولكن الأحوط لزوماً إعطاء نفس العين، لضعف الخبرين سنداً، فالبيع تصرّف لم يؤذن فيه.

التنبيه الرابع: إذا مات المالك، فإن علم بوجود الوارث له يتصدّق عنه، وإن علم بعدم وجوده يكون المال للإمام عليه السلام، لأنّه وارث من لا وارث له، وإن شكّ في وجود الوارث حتّى الأب والأُمّ، فليحقه حكم مجهول المالك لإطلاق الأخبار.

وإن شكّ في وجوده مع العلم بموت أبيه وأُمّه، فهل يلحقه حكم مجهول المالك لإطلاق الأخبار، أم حكم ميراث من لا وارث له، لأصالة عدم وارث آخر، والمفروض أنّ الحكم معلّق على عدم الوارث؟ وجهان: أقواهما الثاني.

مستحقّ هذه الصدقة

١. قوله: (ثمّ إنّ مستحقّ هذه الصدقة هو الفقير).

ويشهد له ـ مضافاً إلى ما أفاده المصنّف قدس سره من.

٢. أنّ المتبادر من إطلاق الأمر بالتصدّق هو ذلك ـ الآية الشريفة ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ**﴾ [(١)] وجملة من النصوص.

وبذلك يظهر ضعف ما عن «*الجواهر*»: (من أنّه يجوز إعطاء هذه الصدقة للأغنياء أيضاً عملاً بإطلاق النصوص).

---

(١) التوبة: ٦١.

وفي جواز اعطائها للهاشمّي، قولان: [١] من أنّها صدقة مندوبة على المالك. وإن وجب على من هي بيده إلّا أنّه نائب كالوكيل والوصيّ، ومن أنّها مال تعيّن صرفه بحكم الشارع لا بأمر المالك، حتّى تكون مندوبة، مع أنّ كونها من المالك غير معلوم، فلعلّها ممّن تجب عليه.

وأضعف منه ما ابتنى عليه من جواز إعطاء مال الإمام عليه السلام للأغنياء، بدعوى أنّ المالك وإن كان معلوماً إلّا أنّه لتعذّر الوصول إليه يتصدّق عنه، لما عرفت من أنَّ سهم الإمام عليه السلام خارج عن هذا المبحث موضوعاً.

١. قوله: (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان).

وقد استدلّ على عدم الجواز في مقابل المطلقات المقتضية للجواز: بأنّها صدقة واجبة، فاذا كانت عن غير هاشمي تحرم على الهاشمي، لما دلّ على أنّ الصدقة الواجبة محرّمة على الهاشمي اذا كانت عن غير الهاشمي، كخبر جعفر بن ابراهيم الهاشمي عن مولانا الصادق عليه السلام قلت له: «أَتحلّ الصدقة لبني هاشم؟ فقال عليه السلام: إنّما الصدقة الواجبة على الناس لا تحلّ لنا، فأمّا غير ذلك فليس به بأس...إلى آخره»[(١)].

وفيه أوّلاً: أنّ الأظهر ـ تبعاً لجمع من الأساطين كالسيد والشيخ والعلّامة والمحقّق وغيرهم ـ حلّية الصدقات الواجبة غير الزكاة على الهاشمي.

وتشهد له: جملة من النصوص المفسرة للصدقة الواجبة المحرّمة على بني هاشم كخبر إسماعيل بن الفضل عن الإمام الصادق عليه السلام: هي الزكاة[(٢)]. ونحوه خبر زيد الشّحام[(٣)].

وثانياً: أنّه لو سلّم حرمة الصدقات الواجبة على الهاشمي مطلقاً، لا يجري هذا الحكم في المقام، إذ الصدقة لا تكون واجبة بعنوانها في المقام، بل تكون واجبة من جهة انطباق عنوان عرضي عليها، نظير مالو نذر أن يتصدّق يوم الجمعة بدرهم.

وإن شئت قلت: إنَّها صدقة مندوبة عن المالك، وإن وجبت على من تحت يده، فهو

---

(١) الوسائل، باب ٣١، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٣.

(٢ و ٣) الوسائل، باب ٣٢، من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٥ و ٤.

ثم إنَّ في الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدق وعدمه مطلقاً، أو بشرط عدم ترتّب يد الضمان، كما إذا أخذه من الغاصب حِسْبةً لا بقصد التملّك، وجوهاً[1]: من أصالة براءة ذمّة المتصدّق، وأصالة لزوم الصدقة بمعنى عدم انقلابها عن الوجه الذي وقعت عليه، ومن عموم ضمان من أتلف، ولا ينافيه إذن الشارع لاحتمال أنّه إذنٌ في التصدّق على هذا الوجه كإذنه في التصدّق باللّقطة المضمونة بلا خلاف، وبما استودع من الغاصب، وليس هنا أمر مطلق بالتصدّق ساكت عن ذكر الضمان، حتّى يستظهر منه عدم الضمان مع السكوت عنه.

نظير ما لو آجر زيد شخصاً ووكله في أنّ يتصدّق عنه. فالأظهر جواز إعطائها للهاشمي.

هذا إذا كانت الصدقة لغير الهاشمي، وإلّا فلا كلام في الجواز.

عدم الضمان بالتصدّق بمجهول المالك

١. قوله: (ثمّ إنَّ في الضمان لو ظهر المالك ولم يرض بالتصدّق... وجوهاً).

أقول: في ضمان من تصدّق بمجهول المالك لو ظهر مالكه بعد التصدّق ولم يرض به، وجوه وأقوال:

الأوّل: الضمان مطلقاً.

الثاني: عدمه كذلك.

الثالث: التفصيل بين ما اذا كان المال مسبوقاً باليد العادية فيحكم بالضمان، وبين عدمه فيحكم بعدمه.

وتنقيح القول يقتضي البحث في مقامات:

الأوّل: فيما يستفاد من النصوص الخاصّة.

الثاني: في مفاد الأدلّة الاجتهاديّة العامّة.

الثالث: في ما تقتضيه الأُصول العمليّة.

أمّا المقام الأوّل: فالظاهر أنّها تقتضي عدم الضمان مطلقاً، وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: إنّ خبر علي بن أبي حمزة الوارد في قصّة عامل بني امية المتقدّم كالصريح في ذلك، إذ العامل قد طلب من الإمام الصادق عليه السلام المخرج عمّا أخذه من أموال الناس، فجوابه عليه السلام: بالتصدّق بما تحت يده إن لم يعرف صاحبه، وضمانه له بذلك الجنّة، كالصريح في عدم الضمان، إذ لو كان التصدّق موجباً للضمان لما جعله عليه السلام مخرجاً له.

الوجه الثاني: إطلاق النصوص الآمرة بالتصدّق.

لا بدعوى أنّ الإذن في التصدق بما هو مسقط له إلّا أن يعلم أنّه على وجه الضمان، كي يرد عليه بأنّ مطلق الإذن لا حكم له، بل الضمان معلّق على كون الإذن ضمانيّاً، وعدمه على كونه مجّانياً.

وبعبارة أُخرى: الرافع للضمان هو إسقاط الاحترام الذي لا يصدق إلّا مع الإذن المجّاني.

ولا بدعوى أنّ المستفاد من النصوص بدلية يد الفقير من يد المالك، ليكون الواقع في يد الفقير كالواقع في يد المالك.

بل لأنَّ الظاهر ورودها في مقام بيان كل حكم متعلّق بالمال المجهول مالكه، إذ السائل إنّما كان يسأل عمّا هو وظيفته الشرعيّة بالنسبة إلى ذلك المال، فجوابه عليه السلام بالأمر بالتصدّق والسكوت عن الضمان يكون دالّاً على عدمه.

وقد استدلّ للضمان في مقابل ذلك بوجوه:

منها: أنّ المرسلة التي تقدّم ذكرها وهي ما عن *«السرائر»* روي: (أنّه بمنزلة اللّقطة)، تدلّ عليه.

ومنها: استفادة ذلك من خبر إيداع اللُصّ المتقدّم.

ومنها: استفادته من النصوص الواردة في اللّقطة.

وفي كلّ نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه مضافاً إلى إرسالها، لم يثبت كونها غير خبر إيداع اللّص كما اعترف بذلك المصنّف قدس سره فيما تقدّم.

وأمّا الثاني: فلما تقدّم من عدم التعدّي عن مورده، وما ذكره المصنّف قدس سره في المقام ففي وجه التعدّي من أنّه يستفاد منه أنّ التصدّق على هذا الوجه حكم اليأس عن المالك، قد مرّ الجواب عنه. فراجع.

وأمّا الثالث: فلأنّ التعدّي عن نصوص اللّقطة يتوقّف على إحراز عدم الخصوصيّة، وهو كما ترىٰ، كيف ويجوز تملك اللّقطة ولا يجوز ذلك في المقام.

فتحصّل: أنّه بحسب النصوص الخاصّة الأظهر هو عدم الضمان مطلقاً، وعلى ذلك فلا يبقى مجال للبحث في المقامين الآخرين.

وإنّما يبحث فيهما على فرض التنزّل وعدم استفادة ذلك من النصوص.

وأمّا المقام الثاني: فملخّص القول فيه إنّ دليل الضمان أحد اُمور ثلاثة: قاعدة اليد، وقاعدة الإتلاف، والدليل الخاصّ.

أمّا الأخير: فمفروض العدم في المقام.

وأمّا قاعدة الإتلاف: فحيث لا كلام في أنّ التصدق حين وقوعه لا يقع عن المتصدّق لعدم نفوذ الصدقة بمال الغير، إذ لا صدقة إلّا في ملك، وكذلك لا كلام في أنّ التصدّق لا يكون مراعي كالفضولي، إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير، وعدم جواز تصرّف الفقير فيه، فلا محالة يقع التصدّق عن المالك، ويعود نفعه إليه .

فعلى ذلك يمكن دعوى عدم شمول القاعدة للمقام بوجهين:

الأوّل: أنّه لو كانت شاملة له لزم القول بثبوت بدله في ذمّة المتصدّق، وحيث أنّه أيضاً مجهول المالك لزم التصدّق به، وهكذا فيلزم التسلسل، فيستكشف من ذلك عدم الضمان بالصدقة.

الثاني: أنّ مقتضى قوله تعالى: ﴿**مٰا عَلىَ الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**﴾[1] التي حكّموها على قاعدة اليد عدم الضمان، وهي تقدّم على قاعدة الإتلاف.

والمصنّف قدس سره ذكر في وجه عدم شمولها للمقام أمرين:

---

(١) التوبة: ٩١

ولكن يضعّف هذا الوجه إنّ ظاهر دليل الإتلاف كونها علّة تامّة للضمان، وليس كذلك ما نحن فيه[١]، وإيجابه للضمان مراعى بعدم إجازة المالك يحتاج إلى دليل آخر، إلّا أن يقال إنّه ضامن بمجرّد التصدّق، ويرتفع بإجازته، فتأمّل.

هذا مع أنّ الظاهر من دليل الإتلاف اختصاصه بالإتلاف على المالك لا الإتلاف له والإحسان إليه[٢]، والمفروض أنّ الصدقة إنّما قلنا بها لكونها إحساناً وأقرب طرق الإيصال بعد اليأس من وصوله إليه.

وأمّا احتمال كون التصدّق مراعى كالفضولي، فمفروض الإنتفاء إذ لم يقل أحد برجوع المالك على الفقير مع بقاء العين، وانتقال الثواب من شخص إلى غيره حكم شرعي،

الأوّل: ما أفاده المصنّف قدس سره بقوله:

١. بقوله: (إنّ ظاهر دليل الإتلاف كونه علّة تامّة للضمان).

وحاصله: إنّ الظاهر من دليل الإتلاف كونه علة تامّة للضمان، وليس كذلك فيما نحن فيه، لما تسالم الفقهاء عليه من أنّه لو رضي المالك بالتصدق لا ضمان عليه، فلا محالة على فرض الضمان يكون الإتلاف جزء العلّة، وجزئها الآخر ردّ المالك أو عدم إجازته، فهو لا يشمل المقام.

وفيه: أنّه مع قطع النظر عمّا ذكرناه إذ احتملنا ثبوت الضمان من حين التصدّق على تقدير الردّ أو عدم الإجازة، يكون العموم المذكور دليلاً عليه، ويثبت به الضمان على هذا التقدير من حين التصدّق لا من حين الردّ كي يرد المحذور المتقدّم، مع أنّ مقتضى العموم المزبور ثبوت الضمان من حين الإتلاف، وفي المقام إذا ثبت عدم الضمان إلى حين الردّ يكون ذلك مخصّصاً له بالنسبة إلى هذه القطعة من الزمان، وأمّا بعدها فلا مانع من التمسّك به.

٢. **الثاني** قوله: (إنّ الظاهر من دليل الإتلاف على المالك لا الإتلاف له والإحسان إليه).

واستجوده السيّد في *«الحاشية»* وتبعهما الأُستاذ الأعظم.

وفيه: أنّه لا وجه لهذا الاستظهار بعد عموم الدليل، سوى دعوى الانصراف، وهو لو سلم بدوي يزول لا يعتمد عليه، ألاٰ ترى إفتاء الفقهاء بضمان من قدّم طعام المالك إلى نفسه فأكله من غير اطّلاع منه بأنّه طعامه.

وأفاد بعض مشايخنا المحقّقين قدس سرهم في وجه عدم شمول القاعدة للمقام: (بأنّ الإتلاف ظاهر في إتلاف الذات، والتصدّق بالمال إتلاف لوصف ماليّته، ولا ينصرف إليه إطلاق الإتلاف، بل خلاف ظاهره).

وفيه: أنّ الإتلاف ليس إلّا إخلاء كيس المالك منه الصادق في المقام، فالصحيح هو ما ذكرناه.

وأمّا قاعدة اليد: ففيما إذا كانت يد المتصدِّق يد أمانة مالكيّة أو شرعيّة، لا مورد لها أصلاً كما لا يخفى، وفيما اذا كانت مسبوقة بالضمان يشهد لعدم شمولها للمقام الوجه الأوّل الذي ذكرناه في قاعدة الإتلاف.

وأمّا ما أفاده بعض المحقّقين قدس سرهم من: (أنّه يدلّ على عدم الضمان عموم ﴿**مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**﴾ بدعوى أنّ المتصدّق في تصدّقه محسن إلى المالك، لأن نفعه راجع إليه، فقد تقدّم الجواب عنه مفصّلاً وعرفت أنّ الآية إنّما تدلّ على أنّه لا مقتضى لضمان المحسن، وقاعدة اليد تدلّ على ثبوت المقتضى له، ما لم يتحقّق الأداء إلى المالك، ومن البديهي أنّ ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء.

فتحصّل: أنّه بحسب القواعد لا يمكن إثبات الضمان في المقام، مع أنّه لو سلّم إثباته بها، تعيّن الخروج عنها بالأدلّة الخاصّة الواردة في المقام الدالّة على عدم الضمان كما عرفت.

وأمّا المقام الثالث: فإن كانت اليد الموضوعة على مجهول المالك ابتداءً يد أمانة، جرى استصحاب عدم الضمان، لأنّه يشكّ في حدوث الضمان به، فيجري استصحاب عدمه، وإن كانت يده مسبوقة بالضمان.

فإن قلنا: ان حقيقة الضمان هي اشتغال الذمّة بالبدل بعد التلف، وأمّا حال قيام العين فلا تكليف إلّا بأداء نفس العين، فمقتضى الإستصحاب أيضاً عدم الضمان، لأنّه يشكّ في اشتغال الذمّة بالبدل بالتصدّق، فيستصحب عدمه، وكون اليد يد ضمان قبل التصدّق، بمعنى اشتغال الذمّة بالبدل على تقدير التلف بغير الصدقة، لا يكفي في استصحاب

وكيف كان، فلا مقتضى للضمان وإن كان مجرّد الإذن في الصدقة غير مقتض لعدمه، فلابدّ من الرجوع إلى الأصل، لكنّ الرجوع إلى أصالة البراءة إنّما يصحّ فيما لم يسبق يد الضمان، وهو ما إذا أخذ المال من الغاصب حسبة. وأمّا إذا تملّكه منه ثمّ علم بكونه مغصوباً، فالأجود استصحاب الضمان في هذه الصورة، لأنّ المتيقّن هو ارتفاع الضمان بالتصرّف الذي يرضي به المالك بعد الإطّلاع لا مطلقاً، فتبيّن أنّ التفصيل بين يد الضمان وغيرها أوفق بالقاعدة، لكنّ الأوجه الضمان مطلقاً، إمّا تحكيماً للاستصحاب، حيث يعارض البراءة، ولو بضميمة عدم القول بالفصل. وإمّا للمرسلة المتقدّمة عن «السرائر». وإمّا لاستفادة ذلك من خبر الوديعة إن لم نتعدّ عن مورده إلى ما نحن فيه من جعله بحكم اللّقطة، لكن يستفاد منه أنّ الصدقة بهذا الوجه حكم اليأس عن المالك.

الضمان وإثبات اشتغال الذمّة بالبدل على تقدير التلف بالصدقة، فإنّه من قبيل اسراء الحكم من موضوع إلى آخر، وليس هذا شأن الاستصحاب.

وأمّا إن قلنا: بأنَّ حقيقة الضمان هي كون العين في العهدة إلى حين ردّها أو بدلها، كما هو الصحيح، فيجري في هذه الصورة استصحاب الضمان، لأنَّ الشكّ حينئذ يكون في سقوطه بالتصدّق، وعلى ذلك فإن ثبت عدم الفصل بين الصورتين تعارض الاستصحابان، والمرجع حينئذٍ البراءة.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنّف قدس سره في هذا المقام.

ثمّ على القول بأنّه يوجب الضمان، هل يثبت الضمان بمجرّد التصدّق وإجازته رافعة، أو يثبت بالردّ من حينه، أو من حين التصدّق؟.

أقول: وقبل الدخول في البحث لابدّ وأن يعلم أنّه بناءً ـ ما لعلّه الحقّ ـ أنّ العين بنفسها تستقرّ في الذمّة والعهدة إلى حين الأداء، وإن تلفت قبله، لا مجال لهذا البحث، لعدم ترتّب ثمرة عليه، إذ على جميع الوجوه يجب أداء قيمة يوم الأداء لا قيمة يوم الأخذ ولا قيمة يوم التصدّق ولا قيمة يوم الردّ ولا غير ذلك من المحتملات.

ثمَّ الضمان هل يثبت بمجرد التصدّق وإجازته رافعة، أو يثبت بالردّ من حينه أو من حين التصدقّ، وجوه:[١] من دليل الإتلاف والاستصحاب[٢]، ومن أصالة عدم الضمان قبل الردّ[٣]، ومن ظاهر الرواية المتقدّمة في أنّه بمنزلة اللّقطة[٤].

فالثمرة لهذا البحث تظهر بناءً على أنّه بتلف العين ينتقل بدلها من المثل أو القيمة إلى الذمّة، فإنّه على القول بالضمان من حين التصدّق، يجب أداء قيمة ذلك اليوم، وعلى القول بالضمان من حين الردّ، يجب أداء قيمة يوم التغريم.

١. والمصنّف ذكر وجوهاً ثلاثة في المسألة: الضمان بالتصدّق، والضمان بالردّ من حينه، والضمان بالردّ من حين التصدّق.

٢. **واستدلّ للأوّل:** بدليل الإتلاف والاستصحاب، والظاهر أنّ مراده بالاستصحاب استصحاب بقاء ضمان اليد فيما إذا كانت اليد يد ضمان، الذي استدلّ به سابقاً، فإنَّ مقتضى استمرار الضمان ـ مع فرض خروج العين بالتصدّق عن كيس المالك وتلفها عليه ـ اشتغال الذمّة بالبدل من حينه.

ويرد على الأوّل: ما عرفت من أنّه على فرض شمول دليل الإتلاف للمقام، يمكن الإلتزام بكونه سبباً للضمان من حين الردّ، لاحظ ما أوردناه على الوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما لعدم شموله للمقام.

ويرد على الثاني: ما ستعرف عند بيان ما هو الحقّ عندنا.

٣. **واستدلّ للثاني:** بأصالة عدم الضمان قبل الرد، والظاهر أنّ مراده بها أصالة البراءة عن الضمان التي اشار إليها آنفاً.

٤. **واستدلّ للقول الثالث:** بظاهر خبر الودعي.

وتقريب الاستدلال به: أنّه لا ريب في ظهوره في أنّ الأجر على تقدير اختياره إنّما يثبت من حين التصدّق، فبقرينة المقابلة يستكشف منه ثبوت الغُرم أيضاً كذلك.

وفيه: ما ستعرف من ثبوت الأجر له على كلّ تقدير من حين التصدّق إلى حين الردّ، فانتظر.

ولو مات المالك، ففي قيام وارثه مقامه في إجازة التصدّق وردّه[1] وجه قويّ، لأنَّ ذلك من قبيل الحقوق المتعلّقة بالأموال، فيورّث كغيره من الحقوق. ويحتمل العدم، لفرض لزوم التصدّق بالنسبة إلى العين، فلا حقّ لأحد فيه، والمتيقّن من الرجوع إلى القيمة هو المالك.

والحقّ في المقام أن يقال: ـ بناءً على القول بالضمان ـ لا ريب في أنّ الصدقة حين وقوعها تقع عن المالك كما تقدّم، ويقع الأجر له، وليس ذلك مراعى بالإجازة وعدم الردّ، وإلّا لزم عدم ثبوت الأجر له اذا لم يظهر المالك، وهو خلاف النصّ والفتوى، ومع ثبوت الأجر له لا معنى للضمان، ولذا لورد وبنينا على الضمان، يكون الأجر للمتصدِّق، مع أنّ ثبوت الضمان من حين التصدّق، وكون الإجازة وعدم الردّ رافعة له، مضافاً إلى ورود المحذور العقلي المتقدّم عليه من لزوم التسلسل، لازمه اشتغال ذمّة المتصدّق واقعاً لو لم يظهر المالك، ويترتّب عليه ما يترتّب على سائر ديونه، وهو مقطوع العدم. فالأظهر على القول بالضمان ثبوته من حين الردّ.

بقى في المقام فروع عديدة:

١. **الأوّل:** أنّه لو مات المالك فهل يقوم وارثه مقامه أم لا ؟

تحقيق القول في المقام أنّه:

تارةً: يكون موت المالك قبل التصدّق.

وأُخرى: يكون بعده.

فإن كان قبله لا ينبغي التأمّل في قيام وارثه مقامه، لأنّه حين التصدّق كان مالكاً لا مورثه.

وإن كان بعده، فإن قلنا بثبوت الضمان في الفرع السابق من حين التصدّق والإجازة رافعة له، لا محالة يقوم الوارث مقامه، فإنّه من قبيل سائر الديون، وأمّا إن قلنا بعدم ثبوت الضمان إلّا بالردّ، فالظاهر أنّه لا يقوم مقامه، إذ الوارث لا يكون مالكاً حتّى يثبت له هذا الحقّ.

ودعوى: أنّ هذا الحقّ الثابت للمورث بنفسه ينتقل إلى الوارث.

مندفعة: بأنّ من الحقوق ما يكون قائماً بالشخص ولا يقبل الانتقال، وهو لا يكون

ولو مات المتصدّق فردّ المالك[1]، فالظاهر خروج الغرامة من تركته، لأنّه من الحقوق الماليّة اللّازمة عليه بسبب فعله، هذا كلّه على تقدير مباشرة المتصدّق له. ولو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به بعد اليأس[2]، فالظاهر عدم الضمان، لبراءة ذمّة الشخص بالدفع إلى وليّ الغائب، وتصرّف الوليّ كتصرّف المولّى عليه. ويحتمل الضمان، لأنّ الغرامة هنا ليس لأجل ضمان المال، وعدم نفوذ التصرّف الصادر من المتصدّق، حتّى يفرّق بين تصرف الولي وغيره، لثبوت الولاية للمتصدّق في هذا التصرّف، لأنّ المفروض ثبوت الولاية له كالحاكم، ولذا لا يستردّ العين من الفقير إذا ردّ المالك، فالتصرّف لازم، والغرامة حكم شرعي تعلّق بالمتصدّق كائناً من كان، فإذا كان المكلّف بالتصدّق هو من وقع في يده لكونه هو المأيوس، والحاكم وكيلاً، كان الغرم على الموكّل. وإن كان المكلّف هو الحاكم لوقوع المال في يده قبل اليأس عن مالكه، فهو المكلّف بالفحص ثمّ التصدّق كان الضمان عليه.

متروكاً بعد الموت بل به ينعدم. فلا شيء حتّى يكون لوارثه.

وإن شئت فعبّر عنه بالحكم، وحيث أنّه من المحتمل كون هذا الحقّ من قبيل ذلك، فلا دليل على ثبوته للوارث.

وبما ذكرناه ظهر ما في كلمات المصنّف قدس سره.

١. **هذا هوالفرع الثاني:** وهو لو مات المتصدّق فردّ المالك فهل تخرج الغرامة من ماله أم لا؟

خروج الغرامة من ماله يبتني على القول بضمانه من حين التصدّق، فإنّه يكون مديوناً فيخرج دينه من ماله، وأمّا على القول بضمانه من حين الردّ، فحيث أنّه يحتمل كون ذلك من قبيل الأحكام لا الحقوق القابلة للانتقال، فلا وجه للتعدّي عن المتصدّق إلى ورثته، كما لا يتعدّى من المالك إلى ورثته كما عرفت.

وبذلك ظهر أنّه لا وجه لاستظهار المصنّف قدس سره إخراج الغرامة من تركته مع تردّده في المسألة السابقة.

٢. **هذا هوالفرع الثالث:** وهو في حكم ما لو دفعه إلى الحاكم فتصدّق به بعد اليأس، فهل هو ضامن أم لا؟.

الظاهر أنّه إن بنينا على ثبوت الولاية للحاكم على الغائب، ومن بحكمه من

وأمّا الصورة الرابعة: وهو ما علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام[1]. فإمّا أن يكون الاشتباه موجباً لحصول الإشاعة. وإمّا أن لا يكون، وعلى الأوّل فالقدر والمالك إمّا معلومان أو مجهولان أو مختلفان.

الحاضرين غير المعروف بعينه، لو دفع من وضع يده على مجهول المالك إلى الحاكم لا يكون ضامناً، وإن لم يقصد الدفع إليه بعنوان أنّه وليّ، إذ دفع مال المولى عليه إلى وليّه يوجب سقوط الضمان وإن لم يقصد ذلك.

وإن بنينا على عدم ثبوت الولاية له ـ كما هو الأظهر لعدم الدليل عليه ـ فالدفع اليه لا يوجب رفع الضمان كما تقدّم. هذا بالنسبة إلى الدافع.

وأمّا الحاكم فإن تصدّق بالمال ثمّ ظهر المالك ولم يرض به، وبنينا على ثبوت الضمان إذا باشر الدافع إليه التصدّق، يكون أيضاً ضامناً إن كان مكلّفاً بالتصدّق نفسه، وإن كان وكيلاً في الدفع إلى الفقراء يكون الضامن هو الموكّل كما لا يخفى.

ثمّ إن صار الحاكم ضامناً هل يدفع البدل من بيت المال ـ كما عن الأُستاذ الأعظم ـ لما دلّ على أنّ ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال، أم من مال نفسه؟ وجهان:

أقواهما الثاني، لأنّ دليل ما أخطأت القضاة لا يشمل مثل المقام ممّا يكون التصدّق، لا بما هو حاكم بل من جهة أنّ ما في يده مجهول المالك.

الفرع الرابع

١. قوله: (وأمّا الصورة الرابعة: وهو ما لو علم إجمالاً اشتمال الجائزة على الحرام).

ومحصّل القول فيها: إنّ الاشتباه تارةً يكون موجباً لحصول الإشاعة كخلط السمن بالسمن، وأُخرى لا يكون موجباً لذلك كما إذا أجازه الظالم فراشين علم أنّ أحدهما له والآخر غصب.

أمّا في المورد الأوّل: فقد يكون المالك ومقدار الحرام معلومين، وقد يكونان مجهولين، وقد يكون المقدار معلوماً والمالك مجهولاً وقد يكون بعكس ذلك.

وعلى الأوّل فلا إشكال[١]، وعلى الثاني فالمعروف إخراج الخمس[٢] على تفصيل مذكور في باب الخمس، ولو علم القدر[٣] فقد تقدّم في القسم الثالث.

---

١. قوله: (وعلى الأوّل فلا إشكال).

إن كان الخلط على نحو الإشاعة الواقعيّة، كما إذا أعطاه الجائر مالاً مشتركاً بينه وبين غيره، من دون إذن من ذلك الغير، وجب دفع حصّة الغير إليه، وإن كان على وجه الامتزاج الموجب للإشاعة الظاهريّة، وجب دفع ما يعادل حصّته من المجموع. هذا إذا لم يكن على وجه الاستهلاك، وإن كان على ذلك الوجه، فإن لم تكن الماليّة باقية أيضاً لا يكون عليه ضمان إن لم يكن بفعله، وإن كان بفعله ضمن قيمة التالف، وإن كانت الماليّة باقية، فهل يكون ذلك موجباً للشركة في العين، أم يجب دفع قيمة ماله الذي يعتبر موجوداً بماليّته وإن لم يكن موجوداً بعينه؟ وجهان.

٢. **وعلى الثاني:** وهو ما اذا كان المالك والمقدار مجهولين: فالمشهور بين الأصحاب إخراج الخمس، وعن العمّاني والإسكافي والمفيد وسلاّر وصاحب المدارك وغيرهم عدم الوجوب وعدم حليّته بالتخميس، والمحقّق الهمداني قدس سره قوّى التخيير بين التخميس وبين التصدّق بجميع ما فيه من الحرام بأي وجه أمكن، وعن بعض المحقّقين حليّته بدون التخميس والتصدّق.

والأقوىٰ: هو الأوّل، وقد أشبعنا الكلام فيه في الجزء السابع من *«فقه الصادق»*.

٣. **وعلى الثالث:** وهو ما إذا كان المقدار معلوماً والمالك مجهولاً، وجب التصدّق كسائر أفراد مجهول المالك كما هو المشهور، وعن ظاهر *«النهاية»* و*«الغُنية»* و*«الوسيلة»* و*«النافع»* و*«الشرائع»* و*«التبصرة»* و*«اللمعة»*، وجوب الخمس في هذا الفرض أيضاً، ولم يستبعد السيّد في *الحاشية* قوّته، واختاره صاحب *«الحدائق»*، وقوّى المصنّف في كتاب الخمس لزوم دفع ذلك المقدار خمساً لا صدقة قلّ أو كثر.

والأوّل أقوىٰ، وقد حققّناه في الجزء السابع من *«فقه الصادق»*، ولعلّه يظهر ممّا قدّمناه في الصورة السابقة.

ولو علم المالك وجب التخلّص معه بالمصالحة[١]، وعلى الثاني فيتعيّن القرعة أو البيع والاشتراك في الثمن[٢]، وتفصيل ذلك كلّه في كتاب الخمس.

واعلم أنَّ أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال إلى المحرّم والمكروه والواجب[٣]، فالمحرّم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ والمكروه المال المشتبه.

وعلى الرابع: وهو ما إذا كان المالك معلوماً والمقدار مجهولاً، ففي *«المكاسب»*:

١. (وجب التخلّص معه بالمصالحة).

وعن العلّامة قدس سره في *«التذكرة»*: (تعيّن تخميسه وحلّية المال به إن لم يرض بالصلح)، وعن جماعة: دفع الأقلّ المعلوم إلى المالك والرجوع في الزائد المشكوك فيه إلى القرعة، وقوّاه المصنّف قدس سره في بعض الصور، وعن *«كشف الغطاء»*، وجوب صلح الإجبار، واستقرب المحقّق الهمداني قدس سره وجوب إعطاء الأكثر.

والأظهر ـ وفاقاً لجماعة ـ وجوب دفع الأقلّ والاكتفاء به اذا كان المال في يده، لأنّه في المقدار الزائد المشكوك فيه يرجع إلى قاعدة اليد، الحاكمة بالملكيّة، بناءً على ما هو الحقّ من أنّها أمارة للملكيّة بالنسبة إلى الشخص نفسه.

٢. **وأمّا في المورد الثاني:** فالمصنّف قدس سره قال بتعيّن القرعة أو البيع والاشتراك في الثمن.

ولكن الأظهر جريان الأقسام الأربعة المذكورة في المورد الأوّل في هذا المورد، وذكرنا تفصيل ذلك في الجزء السابع من *«فقه الصادق»*.

بقي في المقام أمران لابدّ من التعرّض لهما:

٣. **أحدهما:** قوله: (واعلم أنّ أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة، وباعتبار نفس المال إلى المحرم والمكروه والواجب).

أمّا ما أفاده بالاعتبار الأوّل، فالظاهر أنّ مراده به أنّ الأخذ باعتبار العناوين الثانوية المنطبقة عليه ينقسم إلى أحكام خمسة:

فأخذ مال الغير من دون رضاه حرام، وأخذ حق الناس من الجائر قد يكون واجباً، وأخذ المال منه مع عدم العلم بالحرمة لمصلحة كتزويج عزّاب آل أبي طالب مستحب، وأخذ المشتبه منه مكروه على المعروف، وأخذ المال منه لغير ما ذكر مباح.

والواجب ما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس، حتّى أنّه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمّته من حقوق السادة والفقراء ولو بعنوان المقاصّة[١]، بل يجوز ذلك لآحاد الناس، خصوصاً نفس المستحقين مع تعذّر استئذان الحاكم.

وعليه، فلا يرد عليه ما أورده المحقّق الإيرواني قدس سره من أنّ الأخذ لا حكم له بنفسه سوى الإباحة.

وأمّا ما أفاده بالاعتبار الثاني، فتوضيحه: أنّ المحرم ما علم كونه مال الغير مع عدم رضاه بالأخذ، والمكروه ما ذكره قدس سره وهو المال المشتبه، وقد تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، وعرفت في أوّل هذا المبحث أنّه لا دليل على كراهته، والواجب قد مثّل له الشيخ قدس سره بما يجب استنقاذه من يده من حقوق الناس.

وفيه: أنّه لا دليل على وجوب استنقاذ حقوق الناس منه إن أمكن، نعم لو كان مال الغير تحت يده وغَصَبه الجائر وجب استنقاذه منه إن تيسّر لوجوب ردّه إلى مالكه، ويكون هذا مقدّمة له.

والأولى إضافة المباح إليها، لأنَّ أخذ مال الغير منه مع إحراز رضا صاحبه مباح.

١. قوله: (حتّى أنّه يجب على الحاكم الشرعي استنقاذ ما في ذمّته).

لا إشكال في جواز ذلك، وأمّا وجوبه، فلم أجد ما يمكن الاستدلال به له، سوى ما عن بعضهم من أنّه ولي بيت مال المسلمين، فيجب عليه حفظه عن التلف، وأخذه من ذمم الناس ولو بالمقاصّة من أموالهم.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأنّ كونه وليّاً يقتضي عدم جواز إتلاف بيت المال، ووجوب حفظه عن التلف، وأمّا وجوب أخذه من الذمم مع عدم دخول عدم الأخذ في إتلافات الولي، فهو لا يدلّ عليه.

إلاّ أنّ الإنصاف كون عدم الإستنقاذ منه خلاف الحفظ الراجع إليه، ويعدّ من خياناته وإتلافاته، فالأظهر وجوبه.

وأمّا جوازه لآحاد المستحقّين مع إذن الحاكم فلا كلام فيه.

وأمّا جوازه لهم من دون الاستيذان، فلعلّ وجهه أنّه يصدق على كلّ فرد منهم أنّه ذو الحقّ لثبوت ذلك بالنسبة إلى الكلّي المنطبق عليه.

وكيف كان، فالظاهر أنّه لا إشكال في كون ما في ذمّته من قِيَمِ المتلفات غصباً من جملة ديونه[١]، نظير ما تستقرّ في ذمّته بقرض أو ثمن مبيع أو صداق أو غيرها، ومقتضى القاعدة كونها كذلك بعد موته، فيقدّم جميع ذلك على الإرث والوصيّة، إلّا أنّه ذكر بعض الأساطين[٢] أنّ ما في يده من المظالم تالفاً لا يلحقه حكم الديون في التقديم على الوصايا والمواريث، لعدم انصراف الدين إليه[٣]، وإن كان منه، وبقاء عموم الوصيّة والميراث على حاله، وللسيرة المأخوذة يداً بيد من مبدأ الإسلام إلى يومنا[٤] هذا، فعلى هذا لو أوصى بها بعد التلف، اُخرجت من الثلث، وفيه عدم منع الانصراف فإنّا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً وبين ما أتلفه نسياناً، ولا بين ما أتلفه هذا الظالم عدواناً وبين ما أتلفه شخص آخر من غير الظلمة، مع أنّه لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته، من جواز المقاصّة من ماله، كما هو المنصوص، ولعدم تعلّق الخمس والإستطاعة وغير ذلك.

---

١. الكلام إلى هنا كان في حكم أخذ المال من الجائر، وأمّا الكلام حينئذٍ:

ففي حكم الجائر:

أقول: إن كان ما أخذه ظلماً باقياً ويجب ردّه إلى صاحبه، وإن كان تالفاً وجب ردّ بدله لقاعدة ضمان اليد والإتلاف، هذا إذا كان حيّاً، وإن مات فإن كان مال الغير باقياً لا كلام في وجوب ردّه إلى مالكه، وإن كان تالفاً كان بدله من جملة ديونه فيخرج من أصل التركة.

٢. وخالف كاشف الغطاء في ذلك، ومنع كونه من الدِّيون، فلا يلحقه حكمها من التقديم على الوصايا والمواريث.

واستدلّ له بوجهين:

٣. **الأوّل:** إنّ ما دلّ على أنّ الدين يخرج من أصل التركة منصرف عن مثل هذا الدين.

٤. **الثاني:** إنّ السيرة القطعيّة قائمة على أنّ الضمانات الثابتة في أمثال المقام لا

فلو تمّ الانصراف، لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً وعدماً، من غير فرق بين حياته وموته.

وما ادّعاه من السيرة، فهو ناشئ من قلّة مبالاة الناس[١]، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمرّوا عليها، ولذا لا يفرّقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممّن علموا باشتغال ذمّته بحقوق الناس، من جهة حقّ السادة والفقراء، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته، ولا في إنفاذ وصايا الظلمة وتوريث ورثتهم، بين اشتغال ذممهم بعوض المتلفات، وأرش الجنايات، وبين اشتغالها بديونهم المستقرّة عليه من معاملاتهم وصدقاتهم الواجب عليهم، ولا بين ما علم المظلوم فيه تفصيلاً، وبين مالم يعلم، فإنّك إذا تتبّعت أحوال الظلمة وجدت ما استقرّ في ذممهم من جهة المعاوضات والمداينات مطلقاً، أو من جهة وجود أشخاص معلومين تفصيلاً أو مشتبهين في محصور، كافية في استغراق تركتهم المانع، من التصرّف فيها بالوصيّة أو الإرث. وبالجملة فالتمسّك بالسيرة المذكورة أو هن من دعوى الانصراف السابقة، فالخروج بها عن القواعد المنصوصة المجمع عليها غير متوجّه.

تخرج من أصل التركة.

ويرد عليهما ما ذكره المصنّف قدس سره.

أمّا الأوّل: فلمنع الانصراف، إذ لا فرق في وجداننا بين إتلاف الظالم وبين إتلاف غيره، وأيضاً لا فرق بين إتلافه نسياناً، أم عدواناً، مع أنّه لا إشكال في إجراء احكام الدين عليه في حال حياته، فأيّ فرق في أحكام الدين بين حال حياته ومماته.

١. **وأمّا الثاني:** فلأنّ هذه السيرة لو تمّت، كانت ناشئة عن قلّة المبالاة بالدين، فلا يعتمد عليها في رفع اليد عن الأدلّة.

الثالثة: ما يأخذه السلطان المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة من الأراضي بإسمها، ومن الأنعام باسم الزكاة، يجوز أن يقبض منه مجّاناً أو بالمعاوضة [١]، وإن كان مقتضى القاعدة حرمته، لأنّه غير مستحقّ لأخذه، فتراضيه مع من عليه الحقوق المذكورة في تعيين شيء من ماله لأجلها فاسد، كما إذا تراضى الظالم مع مستأجر دار الغير في دفع شيء إليه عوض الأُجرة، هذا مع التراضي. وأمّا اذا قهره على أخذ شيء بهذه العنوانات، ففساده أوضح.

الحقوق الثلاثة الثابتة في الأموال

١. قوله: (الثالثة: ما يأخذ السلطان المستحلّ لأخذ الخراج والمقاسمة).

أقول: وقبل الشروع في البحث، لابدّ من التنبيه على أمر وهو أنّ الحقوق الثابتة في الأموال متعدّدة: منها الخمس، ومنها الزكاة، ومنها الخراج والمقاسمة، وهما ما يجعل على الأراضي الخراجيّة.

قال المقدس الأردبيلي قدس سره: (الخراج ـ على ما فهم من كلامهم ـ كالأُجرة المضروبة على الأرض التي فتحت عنوة، وكانت عامرة حين الفتح، وفي معناه المقاسمة، سواء كانت عين حاصل الأرض كالثلث أو من النقد بل غيره أيضاً).

وقيل: إنّه مختصّ بالقسم الثاني والمقاسمة بالأوّل. وعليه فالأولى جعل الأخيرين قسماً واحداً.

والظاهر أنّ الخراج هو الأعمّ ممّا يؤخذ من حاصل الأرض، وممّا يُؤخذ ضريبة المعروف في إيران بـ«الماليّات»، كما صرّح به المحقّق النائيني قدس سره.

ومنها: ما يجعل على أرض الجزية، وهي الأرض التي صُولح عليها على أن تكون الأرض لهم، وعليهم كذا وكذا من المال، من الثلث أو الربع أو نحوهما من حاصل الأرض، من غير فرق بين جعل الجزية على الرؤوس، أو أن تكون الجزية من باب حقّ في الأرض.

وكيف كان، فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه [١].

ومنها: ما اذا كانت الأرض أسلم أهلها طوعاً اذا تركوا عمارتها، فإنّ للإمام تقبيلها ممّن يعمرها ويؤدّي طَسَقها على ما ذكره المشهور، ولا بأس بتعميم الخراج بنحو يشمل هذين الحقّين الأخيرين، وعلى ذلك فالحقوق ثلاثة.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكلام يقع في جهات:

الجهة الأُولى: إذا أخذ السلطان الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين، فهل تبرأ ذممهم عنها كما هو المشهور، بل في *«الجواهر»* نفي الخلاف عن ذلك، أم لا كما هو الظاهر من المصنّف قدس سره حيث قال:

١. (وكيف كان، فما يأخذه الجائر باق على ملك المأخوذ منه) وجهان:

مقتضى القاعدة وإن كان هو الثاني، لفرض عدم صرف المال في محلّه، وعدم إعطائه لأهله، ولكن يدلّ على الأوّل ـ مضافاً إلى إمكان استفادة براءة الذمّة من النصوص الآتية الدالّة على جواز أخذ تلك الأموال من الجائر، إذ لو لم تكن ذمّة المعطي بريئة، وكان المال باقياً على ملكه وجب الردّ إليه ولم يجز أخذه والتصرّف فيه ـ جملة من النصوص، كصحيح يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب بها من زكاته؟ قال عليه السلام: نعم إن شاء»[(١)].

وصحيح عيص بن القاسم، عنه عليه السلام في الزكاة: «ما أخذ منكم بنو أُميّة فاحتسبوابه ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لا يبقى على هذا أن يزكيه مرّتين»[(٢)]، ونحوهما غيرهما ممّا ورد في الزكاة والخمس.

بل الظاهر من بعض النصوص جواز احتساب ما يأخذه الجائر بعنوان الخراج زكاةً، كصحيح رفاعة، قال: «سألت الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل له الضيعة فيؤدّي خراجها هل عليه فيها عشر؟ قال عليه السلام: لا»[(٣)]، وقريب منه غيره، ولكن لم يعمل بها أحد كما في *«الجواهر»*.

(١ و ٢) الوسائل، باب ٢٠، من أبواب المستحقّين للزكاة، حديث ١ و ٣.

(٣) الوسائل، باب ١٠، من أبواب زكاة الغلات، حديث ٢.

وأمّا ما ظاهره عدم جواز الاحتساب، كصحيح زيد الشحّام، قال للصادق عليه السلام: «جُعلت فداك إنّ هؤلاء المصدّقين يأتون ويأخذون منّا الصدقة، فنعطيهم إيّاها أتجزي عنّا؟ قال عليه السلام: لا إنّما هؤلاء قوم غصبوكم [أو قال: ظلموكم] أموالكم وإنّما الصدقة لأهلها»[1].

فمحمول على صورة التمكّن من عدم الدفع، أو على استحباب الإعادة كما عن الشيخ في *«التهذيب»*.

لا يجوز للجائر أخذ الحقوق المذكورة

الجهة الثانية: هل يجوز للجائر أخذ الحقوق المذكورة من الناس أم لا؟.

قد يقال: بأنّ الولاية وإن هي ثابتة للسلطان العادل، وتصدّي الجائر لها وتقمّصه بذلك القميص غصب وحرام وإثم، إلّا أنّه بعد تصدّيه لذلك المقام له التصرّف في تلك الحقوق وصرفها في مصالح المسلمين، لأنَّ موضوع تلك الأحكام هو والي المسلمين، ومن كان في مقدّمهم وحاملاً راية الإسلام ولو عن غير حقّ.

واستدلّ لذلك بإطلاق لفظ (الوالي) و(الإمام) في الأخبار، الدالّة على أنّ أمر أراضي الخراج مفوّض إليه، لعدم تقييدهما بالوالي بالولاية الحقّة.

وفيه: إنّ الغاصب لمنصب الولاية إنّما يكون والياً بنظره وبنائه، لا في اعتبار الشارع، فقول الشارع: (فذلك إلى الإمام)، أو (إلى الوالي) يراد به الوالي عن حقّ.

وبعبارة أُخرى: من غصب الولاية لا يكون والياً إلّا في اعتباره واعتبار تابعيه لا في اعتبار الشارع، وهذا نظير من تملّك مال الغير غصباً، فإنّ أحكام الملكيّة لا تترتّب

(١) الوسائل، باب ٢ من أبواب المستحقين للزكاة، حديث ٦.

عليه. ولم يتوهّم أحد القول بأنّ ما دلّ على عدم جواز التصرّف إلّا بإذن المالك يشمل الغاصب أيضاً، فإذن لا دليل على هذا المدّعى، فلا ينبغي التوقّف في عدم الجواز.

ولو عصى وأخذ هل تبرأ ذمّته إذا صرف تلك الأموال في مصالح المسلمين أم لا؟ صريح المصنّف قدس سره الضمان كما مرّ، وذهب السيّد الفقيه إلى براءة ذمّته منها، واستدلّ له:

بأنّ الأئمّة عليهم السلام أذنوا لشيعتهم شراء الصدقة والخراج من الجائر، وقبولهما منه مجّاناً، وهم الوُلاة الشرعيّون، فيكون تصرّف الجائر كتصرّف الغاصب إذا انضمّ إليه إذن المالك، ومعه لا يمكن بقاء ضمانه، إذ لا يعقل تصحيح المعاملة من أحد الطرفين دون الآخر، فلا يمكن التفكيك بين البيع والشراء بحسب الواقع كما هو واضح.

وأورد عليه الأُستاذ الأعظم: (بأنّ إذن الشارع في أخذ تلك الحقوق من الجائر، إنّما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلّا يقعوا في المضيقة والشدّة، فلا إشعار فيه ببراءة ذمّة الجائر، فضلاً عن الدلالة عليها، فمقتضى قاعدة اليد هو الضمان).

وفيه: إنّ ما ذكره إنّما هو حكمة الإذن، والسيّد قدس سره يدّعي أنّه بعد الإذن في الشراء لا يعقل بقاء ضمان الجائر بالنسبة إلى عين الصدقة، إذ لا يخلو الأمر من صحّة بيع الجائر، وفساده، وعلى الأوّل لا معنى لضمانه، وعلى الثاني لزم فساد الشراء والمفروض الحكم بصحّته.

وبعين هذا البرهان يبنى على عدم الضمان في الهبة أيضاً في موارد إذنهم في قبولها، واحتمال كون الهبة حينئذٍ نظير الإتلاف موجبة لانتقال البدل إلى ذمّة الجائر، وإن كان ممكناً في مقام الثبوت، إلّا أنّه خلاف ظاهر الأدلّة بحسب المتفاهم العرفي.

فالأظهر أنّه إذا صرف الجائر تلك الحقوق في المصارف المأذون فيها برئت ذمّته منها.

ومع ذلك يجوز قبضه عن الجائر، بلا خلاف يعتدّ به بين الأصحاب [١].

وعن بعض حكاية الإجماع عليه، قال في محكي «التنقيح»: (لأنّ الدليل على جواز شراء الثلاثة من الجائر، وإن لم يكن مستحقّاً له النصّ الوارد عنهم عليهم السلام، والإجماع وإن لم يعلم مستنده، ويمكن أن يكون مستنده أنّ ذلك حقّ للأئمّة، وقد أذنوا لشيعتهم في شراء ذلك، فيكون تصرّف الجائر كتصرّف الفضولي إذا انضمّ إليه إذن المالك)، انتهى.

أقول: والأولى أن يُقال: (إذا انضمّ إليه إذن متولّي الملك) كما لا يخفى.

وفي «جامع المقاصد»: (أنّ عليه إجماع فقهاء الإماميّة، والأخبار المتواترة عن الأئمة الهُداة عليهم السلام).

وفي «المسالك»: (أطبق عليه علماؤنا ولا نعلم فيه مخالفاً).

وعن «المفاتيح»: (أنّه لا خلاف فيه).

وفي «الرياض»: (أنّه استفاض نقل الإجماع عليه).

وقد تأيّدت دعوى هؤلاء بالشهرة المحقّقة بين الشيخ ومن تأخّر عنه، ويدلّ عليه ـ قبل الإجماع، مضافاً إلى لزوم الحرج العظيم في الإجتناب عن هذه الأموال. بل اختلال النظام، وإلى الروايات المتقدّمة لأخذ الجوائز من السلطان، خصوصاً الجوائز العظام التي لا يحتمل عادة أن يكون من غير الخراج، وكان الإمام عليه السلام يأبى عن أخذها أحياناً معلّلاً بأنّ فيها حقوق الأمّة ـ روايات [٢]:

أخذ الصدقات والخراج من الجائر

١. **الجهة الثالثة:** هل يجوز أخذ الحقوق الشرعيّة من الزكوات والمقاسمات وأشباههما من الجائر المستحلّ لذلك، ويملكها الأخذ، أم لا ؟ المشهور بين الأصحاب هو الأوّل، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وعن *«الرياض»*: (أنّه استفاض نقل الإجماع عليه)، وعن الفاضل القطيفي، والمحقّق الأردبيلي قدس سرهما عدم الجواز.

والأظهر هو الأوّل.

٢. وتشهد له طوائف من النصوص:

منها: ما دلّ على إباحة جوائز السلطان، وقد تقدّم في البحث عن جوائز السلطان فراجع.

منها: صحيحة الحذّاء، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل منّا يشتري من عمّال السلطان من إبل الصدقة وغنمها، وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟ قال: فقال ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك، لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه فيجتنب، قلت: فما ترى في مصدّق يجيئنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا، فنقول: بعناها فيبيعنا إيّاها، فما ترى في شرائها منه؟ فقال: إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس. قيل له: فما ترى في الحنطة والشعير يجيئنا القاسم فيقسّم لنا حظّنا ويأخذ حظّه فيعزله بكيل، فما ترى في شراء ذلك الطعام منه؟ فقال: إن كان قد قبضه بكيل وأنتم حضور فلا بأس بشرائه منه من غير كيل»[1]، دلّت هذه الرواية على أنّ شراء الصدقات من الأنعام والغلّات من عمّال السلطان كان مفروغ الجواز عند السائل، وإنّما سئل أوّلاً عن الجواز مع العلم الإجمالي بحصول الحرام في أيدي العمّال.

ومنها: النصوص الواردة في خصوص المقام، وهي متعدّدة:

١. **منها:** صحيح[1] الحذّاء عن الإمام الباقر عليه السلام المذكور في المتن.

ومورد الاستدلال به، جملات ثلاث:

الجملة الأُولى: قوله عليه السلام: (لا بأس حتّى تعرف... إلى آخره).

وتقريب الاستدلال به: أنّ السائل من جهة عدوله عن السؤال عن أصل الجواز إلى السؤال عن الشبهة الناشئة من أخذهم أزيد من المجعول غصباً، جعل جواز أخذ الصدقات من الجائر مفروغاً عنه، والإمام عليه السلام أجابه بذلك، وهو كالصريح في مفروغيّة جواز ما يأخذونه من الحقّ، وأنّ الحرام هو الزائد.

وأورد عليه بإيرادات:

الإيراد الأوّل: أنّه من الجائز كون المراد من (السلطان)، العادل، فتكون الرواية غريبة عن المقام.

وفيه: ـ مضافاً إلى بعد أخذ عمّال سلطان العادل أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم، ففرض ذلك يوجب ظهورها في إرادة الجائر ـ أنّ السائل إنّما يسأل عن الواقعة التي

---

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

وثانياً: من جهة توهّم الحرمة أو الكراهة في شراء ما يخرج في الصدقة، كما ذكر في باب الزكاة.

وثالثاً: من جهة كفاية الكيل الأوّل.

وبالجملة: ففي هذه الرواية ـ سؤالاً وجواباً ـ إشعارٌ بأنَّ الجواز كان من الواضحات الغير المحتاجة إلى السؤال، وإلّا لكان أصل الجواز أولى بالسؤال، حيث أنّ ما يأخذونه بإسم الزكاة معلوم الحرمة تفصيلاً، فلا فرق بين أخذ الحقّ الذي يجب عليهم وأخذ اكثر منه، ويكفي قوله عليه السلام: «حتّى يعرف الحرام منه» في الدلالة على مفروغيّة حِلّ ما يأخذونه من الحقّ، وأنّ الحرام هو الزائد، والمراد بالحلال هو الحلال بالنسبة إلى ما ينتقل إليه، وإن كان حراماً بالنسبة إلى الجائر الآخذ له، بمعنى معاقبته على أخذه وضمانه وحرمة التصرّف في ثمنه، وفي وصفه عليه السلام للمأخوذ بالحلّية دلالة على عدم اختصاص الرخصة بالشراء، بل يعمّ جميع أنواع الانتقال إلى الشخص، فاندفع ما قيل من أنّ الرواية مختصّة بالشراء فليقتصر في مخالفة القواعد عليه.

تكون محلّاً للابتلاء، ومعلوم أنّه في ذلك الزمان لم يكن سلطان عادل مبسوط اليد كي يصحّ حمل الرواية عليه، مع أنّ ترك الاستفصال يكفي في الحكم بالعموم.

الإيراد الثاني: أنّ المراد من الشراء في الخبر الإستنقاذ.

وفيه: ـ مضافاً إلى بعده في نفسه ـ أنّ هذا لو تمّ فإنّما هو فيما لو كان المشتري هو المأخوذ منه، وظاهر هذه الجملة بقرينة قوله: (وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم) كون المشتري غير المأخوذ منه.

الإيراد الثالث: ما ذكره المقدّس الأردبيلي قدس سره في محكي كلامه بقوله: (إنّ قوله عليه السلام: «لا بأس به حتّى يعرف الحرام منه» لا يدلّ الا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، وعدم جواز ما كان معروفاً أنّه حرام بعينه، ولا يدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً، نعم ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل والنقل، ويمكن أن يكون سبب الإجمال فيه التقيّة).

ويرد عليه أوّلاً: إنّ الرواية إذا كانت مخالفة للنقل والعقل، فإن كانت بنحو لا يمكن الأخذ بهما والجمع بين الدليلين، وتعيّن طرح تلك الرواية لما كان هناك فرق بين كونها ظاهرة أو صريحة.

ثمّ الظاهر من الفقرة الثالثة السؤال والجواب عن حكم المقاسمة، فاعتراض الفاضل القطيفي الذي صنّف في الرد على رسالة المحقّق الكركي المسمّاة بـ«قاطعة اللّجاج في حِلّ الخراج» رسالة زيّف فيها جميع ما في الرسالة من أدلّة الجواز، بعدم دلالة الفقرة الثالثة على حكم المقاسمة، واحتمال كون القاسم هو مزارع الأرض أو وكيله، ضعيف جدّاً، وتبعه على هذا الاعتراض المحقّق الأردبيليقدس سره**، وزاد عليه ما سكت هو عنه من: (عدم دلالة الفقرة الأُولى على حِلّ شراء الزكاة، بدعوى أنّ قوله**عليه السلام** «لا بأس حتّى تعرف الحرام منه» لا يدلّ إلّا على جواز شراء ما كان حلالاً بل مشتبهاً، وعدم جواز شراء ما كان معروفاً أنّه حرام بعينه، ولا يدلّ على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً. نعم، ظاهرها ذلك لكن لا ينبغي الحمل عليه لمنافاته العقل والنقل، ويمكن أن يكون سبب الإجمال**

وثانياً: أنّها صريحة في المطلوب، إذ الضمير في قوله**عليه السلام**: (لا بأس به) يرجع إلى شراء إبل الصدقة وغنمها.

وثالثاً: إنّه**قدس سره** اعترف أوّلاً بالظهور ثمّ عاد إلى دعوى الإجماع.

ورابعاً: إنّ ما دلّ من النقل والعقل على عدم جواز التصرّف في ملك الغير من دون رضا صاحبه، قابل للتخصيص، وقد خصّص في بعض الموارد كالتصرف في الأراضي المتّسعة والأنهار الكبار وغيرها.

وخامساً: إنّ عدم جواز التصرّف في المال المأخوذ من الجائر، بعدما عرفت من خروجه عن ملك المأخوذ منه، وتعيّنه في العنوان الذي أخذ بذلك العنوان من الخراج أو غيره، إنّما يكون لأجل اعتبار إذن الولي الشرعي، وهذه النصوص إنّما تتضمّن إذن الوُلاة الشرعيّين، وعليه فلا يلزم من الحكم بالجواز مخالفة لأيّ دليل فرض.

الجملة الثانية: قوله**عليه السلام**: (إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) الوارد في جواب السؤال عن شراء الإنسان صدقات نفسه من الجائر.

وأورد عليه بعض مشايخناالمحقّقين: (بأنّه لا ظهور له في كون المصدّق من قِبَل السلطان وعمّاله، فلعلّه من قِبَل الإمام**عليه السلام** أو من قِبَل الفقراء).

وفيه: أنّ الإمام**عليه السلام**: حين السؤال لم يكن مبسوط اليد، ولم يكن**عليه السلام** يرسل العامل لجباية الصدقات، وإن كان المتعارف أخذ عمّال السلطان للصدقات لا الفقراء بأنفسهم.

منه التقيّة، ويؤيّد عدم الحمل على الظاهر أنّه غير مراد بالاتّفاق، إذ ليس بحلال ما أخذه الجائر، فتأمّل)، انتهى.

وأنت خبير بأنّه ليس في العقل ما يقتضي قبح الحكم المذكور، وأيّ فارق بين هذا وبين ما أحلّوه لشيعتهم ممّا فيه حقوقهم، ولا في النقل إلّا عمومات قابلة للتخصيص بمثل هذا الصحيح وغيره المشهور بين الأصحاب رواية وعملاً، مع نقل الاتّفاق عن جماعة.

وأمّا الحمل على التقيّة، فلا يجوز بمجرّد معارضة العمومات، كما لا يخفى.

وبالجملة: الظاهر من المصدّق هو من كانت حرفته وشغله جباية الصدقات، وحيث لم يكن السلطان العادل حين السؤال مبسوط اليد، ولا يكون السؤال إلّا عن حكم الواقعة المبتلى بها لا قضيّة فرضيّة، فلا مناص عن البناء على كون المصدّق هو عامل الجائر.

الجملة الثالثة: ما تضمن حكمه عليه السلام بكفاية الكيل السابق في الشراء، وهذه الجملة ظاهرة في جواز شراء المقاسمات.

وأورد عليه تارة: بما عن *«المستند»* من منع إرادة المقاسمة المصطلحة من هذه الجملة، فإن لفظ (القاسم) يستعمل في صدقات الغلّات أيضاً.

وأُخرى: بما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين تبعاً للفاضل القطيفي والمقدّس الأردبيلي قدس سره من أنّه لعلّ المراد هو مالك الأرض أو وكيله.

أمّا الإيراد الأوّل: فالجواب عنه أنّه إذا ثبت الحكم في الزكاة ثبت في المقاسمة بضميمة عدم القول بالفصل، مع أنّ مقابلة القاسم بالمصدّق في الخبر ظاهرة في إرادة كلّ من المقاسمة المصطلحة والصدقة.

وأمّا الإيراد الثاني: فيمكن الجواب عنه بأنّ إطلاق لفظ (القاسم) من دون تقييد على غير من حرفته القسمة لا يصحّ، فهو بنفسه ظاهر في إرادة العامل الموظّف لذلك، مع أنّ اتّحاد السياق يقتضي أن يُراد من القاسم هو العامل.

وقد أورد على الاستدلال بالخبر: بأنّه مختصّ بالشراء، فلابدّ من الاقتصار في مخالفة القواعد عليه.

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار، قال: «سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم؟ قال: يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[١].

وجه الدلالة: أنّ الظاهر من الشراء من العامل، شراء ما هو عامل فيه، وهو الذي يأخذه من الحقوق من قِبَل السلطان[٢]**. نعم، لو بنى على المناقشة احتمل أن يريد السائل شراء أملاك العامل منه مع علمه بكونه ظالماً غاصباً، فيكون سؤالاً عن معاملة الظلمة، لكنّه خلاف الإنصاف وإن إرتكبه صاحب الرسالة.**

والجواب عن ذلك: بما في *«المكاسب»* من أنّ العدول من التعبير بالجواز إلى التعبير بالحلال مشعرٌ بمناط جواز الشراء، وهو كون المال حلالاً بالنسبة إلى الآخذ، ومقتضى ذلك حليّة كلّ تصرّف له بإذن السلطان.

قابل للمناقشة كما لا يخفى.

ولكن الذي يسهل الخطب، دلالة جملة من الروايات الأُخر على حليّة سائر التصرّفات.

١. **ومنها:** موثّق[(١)] إسحاق بن عمّار المذكور في المتن.

٢. وقد استدلّ به المصنّف قدس سره بتقريب أنّ الظاهر من الشراء من العامل، شراء ما هو عامل فيه، وهو الذي يأخذه من الحقوق من قِبَل السلطان.

وعلّق عليه السيّد الفقيه بقوله: (مع أنّ ترك الاستفصال يكفي في العموم).

وفيه: أنّ العامل في هذه الرواية وسائر ما ورد بمضمونها التي ذكرها السيّد في الحاشية، يمكن أن يكون المراد به مطلق من يعمل للسلطان، ولو بأن يكون عاملاً في تولّي الحكومات، ولا يكون صريحاً ولا ظاهراً في إرادة العامل في جباية الصدقات، وعلى ذلك فغاية ما تدلّ عليه هذه النصوص، أنّ الإشتراء من العامل يجوز ما لم يعلم بأنَّ المبيع حرام، ولا تكون في مقام بيان تعيين الحلال وتمييزه عن الحرام، فلا تدلّ على حليّة ما يأخذه من الحقوق للمشتري.

وبهذا البيان يظهر أنّه إذا لم يكن الشراء من العامل ظاهراً في شراء ما هو عامل فيه، لا يجدي ترك الاستفصال في الحكم بالجواز في المقام.

---

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

ومنها: رواية أبي بكر الحضرمي، قال: «دخلتُ على أبي عبدالله عليه السلام وعنده ابنه إسماعيل، فقال: ما يمنع ابن أبي سمّاك أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفي الناس، ويعطيهم ما يعطي الناس؟! قال: ثمّ قال لي: لِمَ تركت عطاءك؟ قلت: مخافةً على ديني، قال: ما منع ابن أبي سمّاك أن يبعث إليك بعطائك، أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً»[١] فإنَّ ظاهره حِلّ ما يعطى من بيت المال عطاء أو اجرة للعمل فيما يتعلّق به، بل قال: المحقّق الكركي: (إنّ هذا الخبر نصّ في الباب، لأنّه عليه السلام بيَّن أن لا خوف على السائل في دينه، لأنّه لم يأخذ إلّا نصيبه من بيت المال، وقد ثبت في الأُصول تعدّي الحكم بتعدّي العلّة المنصوصة) انتهى. وان تعجّب منه الأردبيلي قدس سره وقال: (أنا ما فهمت منه دلالة ما، وذلك لأنّ غايتها ما ذكر، وذلك قد يكون من بيت مال يجوز أخذه وإعطاؤه للمستحقّين[٢] بأن يكون منذوراً أو وصيّة لهم بأن يعطيهم ابن أبي سمّاك وغير ذلك) انتهى. وقد تبع في ذلك صاحب الرسالة حيث قال: (إنّ الدليل لا إشعار فيه بالخراج).

أقول: الإنصاف أنّ الرواية ظاهرة في حِلّ ما في بيت المال ممّا يأخذه الجائر.

نعم، لو كان المراد من العامل هو عامل جباية الصدقات، ومن الشراء منه شراء ما هو عامل فيه، تمّ ما أُفيد.

١. **ومنها:** خبر أبي بكر الحضرمي[(١)] المذكور في المتن.

فإنّ ظاهر صدره حلية ما يعطى من بيت المال أُجرة للعمل فيما يتعلّق به، وظاهر ذيله حلّية ما يعطى عطاء، ولذا قال المحقّق الكركي: (إنّ هذا الخبر نصّ في الباب).

ويرد عليه: مضافاً إلى ما في سند الخبر من الجهالة لعبدالله بن محمّد الحضرمي، أنّ صدر الخبر لمعارضته مع ما دلّ على عدم جواز كون الإنسان عوناً للظالم ـ المتقدّم في مبحث معونة الظالم ـ لابدّ من طرحه، وأمّا ذيله، فهو إنّما يدلّ على أنّ ما يأخذه السلطان بعنوان الزكاة أو غيرها يخرج عن ملك المأخوذ منه، ويتعيّن لذلك، وأنّه اذا كان للشخص حقّ في بيت المال، يجوز الأخذ من تلك الحقوق، ولا يدلّ على جواز المعاملة مع السلطان وأخذ المال منه ما لم يكن مصرفاً له. فتأمّل.

٢. وأمّا أورده المحقّق الأردبيلي قدس سره عليه: (بأنّ غاية ما يدلّ عليه الخبر أنّه ربما

---

(١) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

ومنها: الأخبار الواردة في أحكام تقبّل الخراج من السلطان، على وجه يستفاد من بعضها كون أصل التقبّل مسلّم الجواز عندهم:

فمنها: صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام في جملة حديث، قال: «لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان وعن مزارعة أهل الخراج بالنصف والثلث والربع. قال: نعم لا بأس به. وقد قبّل رسول‌الله صلى الله عليه وآله خيبراً اعطاها اليهود حيث فتحت عليه بالخبر»، والخبر هو النصف.

ومنها: الصحيح عن إسماعيل بن الفضل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يتقبّل بخراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والآجام والمصائد والسمك والطير، وهو لا يدري لعلّ هذا لا يكون أبداً أيشتريه. وفي أي زمان يشتريه ويتقبّل؟ قال: إذا علمت من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره وتقبّل به»، ونحوها الموثّق المرويّ في «الكافي» و«التهذيب» عن إسماعيل بن الفضيل الهاشمي بأدنى تفاوت، ورواية الفيض بن المختار، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جُعلت فداك ما تقول في الأرض أتقبّلها من السلطان، ثمّ أواجرها من اكرتي على أنّ ما أخرج الله تعالى منها من شئٍ لي من ذلك النصف أو الثلث بعد حقّ السلطان؟ قال: لا بأس. كذلك أُعامل اكرتي»، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في باب قبالة الأرض واستئجار أرض الخراج من السلطان، ثمّ إجارتها للزارع بأزيد من ذلك.

وقد يستدلّ بروايات أُخر لا يخلو عن قصور في الدلالة:

منها: الصحيح عن جميل بن صالح، قال: «أرادوا بيع تمر عين أبي زياد وأردت أن أشتريه، فقلت: لا حتّى أستأمر أبا عبدالله عليه السلام، فسألت معاذاً أن يستأمره، فقال: قل له يشتره فإنّه إن لم يشتره اشتراه غيره»، ودلالته مبنيّة على كون عين زياد من الأملاك الخراجيّة، ولعلّه من الأملاك المغصوبة من الإمام أو غيره الموقوف اشتراء حاصلها على إذن الإمام عليه السلام، ويظهر من بعض الأخبار أنّ عين زياد كان ملكاً لأبي عبدالله عليه السلام.

يكون في بيت المال ما يجوز أخذه وإعطائه للمستحقّين، بأن يكون منذوراً أو وصيّةً لهم بأن يعطيهم ابن أبي سمّاك وغير ذلك).

فيرد عليه: أنّه خلاف الظاهر جدّاً، كما لا يخفى.

ومنها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «قال لي أبوالحسن عليه السلام: ما لكَ لا تدخل مع عليّ في شراء الطعام إنّي أظنّك ضيّقاً؟ قلت: نعم وإن شئت وسّعت عليَّ، قال اشتره».

وبالجملة: ففي الأخبار المتقدّمة غنىً عن ذلك.

ومنها: الأخبار الواردة في تقبّل الأرض، وتقبّل خراجها، وخراج الرجال والرؤوس من السلطان الجائر، وهي كثيرة مذكورة في *«الوسائل»* في كتاب الجهاد وغيره، وقد نقل المصنّف قدس سره جملة منها في المتن، وهي اخبار الحلبي،[1] وإسماعيل بن الفضل، وإسماعيل بن الفضيل الهاشمي، والفيض بن المختار وجميل بن صالح، وعبدالرحمن بن الحجاج. وفي تعليقة السيّد الفقيه: (الإنصاف أنّ هذه الأخبار كالنصّ في هذا المضمار، وأظهر ما في هذا الباب).

أقول: ولكن الإنصاف إمكان منع دلالتها على حكم المقام، وذلك لأنّ هذه النصوص طائفتان: أحداهما واردة في الأرض وإعطاء الخراج، وثانيتهما واردة في تقبّل الخراج والجزية.

أمّا الطائفة الأُولى: فهي إنّما تدلّ على جواز تقبّل الأرض وإعطاء خراجها، فليس هناك معاملة على الخراج التي هي محلّ الكلام.

وأمّا الطائفة الثانية: فهي إنّما تكون واردة في مقام بيان أُمور أُخر من غير تعرّض لجواز أصل التقبّل، بل هو مفروغ عنه فيها.

وعليه فحيث يحتمل إختصاص الجواز برُخصة الإمام وإذنه ـ كما يظهر من بعض الروايات من أنّ عادة أصحابهم عليهم السلام كانت جارية على الاستئذان منهم في المعاملة مع السلطان، لاحظ صحيحي جميل وصفوان المذكورين في المتن، وليس هناك إطلاق يتمسّك به على الفرض ـ فلا يمكن الاستدلال بها على المقام.

---

(١) راجع التهذيب ج ٧، ص ٢٠٢ والوسائل، باب ٢٢ من أبواب الجهاد، والوسائل باب ٢١، من أبواب عقد البيع، وجامع أحاديث الشيعة، باب ١١ من أبواب المزارعة، والوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به.

وينبغي التنبيه على أُمور:

الأوّل: أنّ ظاهر عبارات الأكثر بل الكلّ، أنّ الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه للخراج لا يجوز المعاملة عليه[1] بشراء ما في ذمّة مستعمل الأرض أو الحوالة عليه ونحو ذلك، وبه صرّح السيّد العميد فيما حكي عن شرحه على النافع، حيث قال: (إنّما يحلّ ذلك بعد قبض السلطان أو نائبه، ولذا قال المصنّف يأخذه) انتهى. لكن صريح جماعة عدم الفرق، بل صرّح المحقّق الثاني بالإجماع على عدم الفرق بين القبض وعدمه.

وأمّا ما أفاده المحقّق الإيرواني ﷺ في وجه أجنبيّة هذه النصوص عن المقام، بعد كون أصل جواز التقبّل فيها مفروغاً عنه: (أنّه لعلّ يكون جوازه لأجل أنّ السلطان يأخذ ما يأخذه البتة، وبعد ذلك كلّ مستعملي الأرض يرضون أن يتقدّم واحد ويضمن للسلطان ما هو آخذ منهم، ثمّ هم يدفعون ما هو عليهم لهذا المتقبّل بطيب النفس لدفعه الظلامة والأذى عنهم).

فهو في نفسه لا بأس به، وبه يمكن الحكم بجواز تقبّل سائر الظلامات من الگمارك والمكوس ونحوها، ثمّ أخذها ممن عليهم ذلك إذا كان ذلك بطيب أنفسهم، وإن كان منشأ طيب النفس علمهم بمقهوريّتهم في الأخذ منهم.

إلّا أنّ ظاهر نصوص الباب يأبى عن الحمل على ذلك، فإنّها تدلّ على جواز تقبّل الخراج وإعطاء ما في ذمم الأشخاص للسلطان، وبراءة ذممهم من الخراج ونحوه، ولازم ما أفاده ﷺ اشتغال ذممهم بتلك الحقوق، فالصحيح ما ذكرناه.

شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها

١. قوله: (**الأوّل:** أنّ ظاهر عبارات الأكثر بل الكلّ أنّ الحكم مختصّ بما يأخذه السلطان). وتمام الكلام بالتنبيه على أُمور:

الأمر الأوّل: أنّه هل يختصّ الحكم بما يأخذه السلطان، فقبل أخذه لا يجوز المعاملة عليه بشراء ما في ذمّة المستعمل للأرض أو الحوالة عليه ونحو ذلك، كما هو ظاهر عبارات الأصحاب، أم يجوز المعاملة على الخراج قبل قبضه كما عن المحقّق الثاني

وفي «الرياض» صرّح بعدم الخلاف، وهذا هوالظاهر من الأخبار المتقدّمة الواردة في قبالة الأرض وجزية الرؤوس[١]، حيث دلّت على أنّه يحلّ ما في ذمّة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل الأرض من السلطان. والظاهر من الأصحاب في باب المساقاة حيث يذكرون: «أنّ خراج السلطان على مالك الأشجار إلّا أن يشترط خلافه»[٢] إجراء ما يأخذه الجائر منزلة ما يأخذه العادل في براءة ذمّة مستعمل الأرض، الذي استقرّ عليه أُجرتها بأداء غيره، بل ذكروا في المزارعة أيضاً أنّ خراج الأرض ـ كما في كلام الأكثر ـ أو الأرض الخراجيّة ـ كما في «الغُنية» و«السرائر» ـ على مالكها. وإن كان يشكل توجيهه من جهة عدم المالك للأراضي الخراجيّة. وكيف كان، فالأقوى أنّ المعاملة على الخراج جائزة ولو قبل قبضها. وأمّا تعبير الأكثر: (بما يأخذه) فالمراد به أمّا الأعمّ ممّا يبنى على أخذه ولو لم يأخذه فعلاً. وأمّا المأخوذ فعلاً، لكنّ الوجه في تخصيص العلماء العنوان به جعله كالمستثنى من جوائز السلطان التي حكموا بوجوب ردّها على مالكها، إذا علمت حراماً بعينها فافهم.

ويؤيّد الثاني سياق كلام بعضهم، حيث يذكرون هذه المسألة عقيب مسألة الجوائز، خصوصاً عبارة «القواعد» حيث صرّح بتعميم الحكم بقوله: (وإن عرفت أربابه).

ويؤيّد الأوّل: أنّ المحكي عن الشهيد في حواشيه على «القواعد» أنّه علّق على قول العلّامة: (إنّ الذي يأخذه الجائر.... وإن لم يقبضها الجائر) انتهى.

وصاحب *«الرياض»* واختاره المصنّف ﷺ ؟ وجهان:

١. **واستدلّ للثاني:** بظاهر الأخبار المتقدّمة الواردة في قبالة الأرض وجزية الرؤوس، الدالّة على أنّه يحل ما في ذمّة مستعمل الأرض من الخراج لمن تقبّل الأرض من السلطان.

وحيث عرفت عدم دلالتها على ذلك، وسائر النصوص مختصّه بما بعد الأخذ، بل هو صريح صحيح الحذّاء. وفيه: «إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس»[(١)]. فالأظهر هو الاختصاص.

٢. وربما يستظهر ذلك من الأصحاب في باب المساقاة، حيث يذكرون: (أنّ خراج

---

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

الثاني: هل يختصّ حكم الخراج[1] ـ من حيث الخروج عن قاعدة كونه مالاً مغصوباً محرّماً ـ بمن ينتقل إليه، فلا استحقاق للجائر في أخذه أصلاً، فلم يمض الشارع من هذه المعاملة إلّا حِلّ ذلك للمنتقل إليه، أو يكون الشارع قد أمضى سلطنة الجائر عليه، فيكون منعه عنه أو عن بدله المعوّض عنه في العقد معه حراماً؟ صريح الشهيدين والمحكيّ عن جماعة ذلك، قال المحقّق الكركي في رسالته: (ما زلنا نسمع من كثير ممّن عاصرناهم ـ لاسيّما شيخنا الأعظم الشيخ على بن هلال قدس سره ـ أنّه لا يجوز لمن عليه الخراج سرقته ولا جحوده ولا منعه ولا شيء منه، لأنّ ذلك حقّ واجب عليه) انتهى.

وفي «المسالك» في باب الأرضين: (وذكر الأصحاب أنّه لا يجوز لأحد جحدها ولا منعها ولا التصرّف فيها بغير إذنه، بل ادّعى بعضهم الاتّفاق عليه) انتهى. وفي آخر كلامه أيضاً: (أنّ ظاهر الأصحاب أنّ الخراج والمقاسمة لازم للجائر، حيث يطلبه أو يتوقّف على إذنه) انتهى.

السلطان على مالك الأشجار إلّا أن يشترط خلافه).

وفيه: أنّ هذا الإستظهار مبني على كون الخراج في ذينك البابين على المستعمل، فإنّه حينئذ يكون حكم الأصحاب بكفاية دفع المالك ـ بمعنى من هي بيده ـ للخراج عن الزارع والساقي، مبتنياً على جواز المعاملة عليه قبل أخذ السلطان له، إذ المالك حينئذ يعامل عليه ويدفعه إلى السلطان قبل أخذ السلطان إيّاه، وحيث أنّ للمنع عن ذلك مجالاً واسعاً، فإنّ الخراج من الأوّل يكون على المالك، إلّا مع الشرط، كما تدلّ عليه جملة من النصوص، وقد ذكرها السيّد في الحاشية، فلا يصحّ استظهار أنّ بناء الأصحاب على جواز المعاملة قبل الأخذ من هذه الفتوى.

حكم الأراضي الخراجيّة حال الغيبة

١. قوله: (**الثاني:** هل يختصّ حكم الخراج... بمن ينتقل إليه).

أقول: لا كلام بينهم في أنّ الأراضي الخراجيّة ملك للمسلمين. وأنّ أمر التصرّف فيها

إلى الإمام عليه السلام والمأذون من قِبَلِه، كما دلّت على كلا الأمرين جملة من النصوص، مذكورة في *«الوسائل»* في كتاب الجهاد وغيره.

وإنّما الإختلاف في حكمها في حال الغيبة، وقد كثرت الأقوال فيه:

القول الأوّل: ما عن جماعة من المحقّقين وهو أنّه: (لا يجوز التصرّف في الأراضي، ولا في الخراج إلّا بإذن السلطان الجائر، وأنّه وليّ هذا الأمر بعد غصبه الخلافة).

وعن *«الكفاية»*: (أنّه نقل بعضهم الاتّفاق عليه، وبعض هؤلاء صرّح بأنّه مع عدم إمكان الرجوع إلى الجائر فالأمر إلى الحاكم الشرعي، والباقون ساكتون عن ذلك).

القول الثاني: ما عن *«المسالك»*، وهو: (إنّ الأمر أوّلاً إلى الحاكم الشرعي، ومع عدمه أو عدم إمكان تصرّفه فإلى الجائر، ولا يجوز التصرّف إلّا بأحد الوجهين على الترتيب المذكور).

القول الثالث: أنّ الأمر إلى الحاكم الشرعي، إلّا أنّه إذا تصرّف الجائر يكون تصرّفه فيها وفي خراجها نافذاً، من غير حاجة إلى الاستئذان من الحاكم الشرعي وإن أمكن، وهذا هو الظاهر من كثير من متأخّري المتأخّرين، وظاهرهم أنّه لابدّ من أحد الأمرين.

القول الرابع: أنّ الأمر إلى الحاكم الشرعي، ومع عدمه أو عدم إمكان الاستيذان منه يجوز لآحاد الشيعة التصرّف فيها، ولكن مع مبادرة الجائر إلى التصرّف، يكون تصرّفه نافذاً، ولا يجب الاستيذان من الفقيه.

القول الخامس: ما عن *«المبسوط»* و*«المستند»* وهو: (أنّه يجوز لآحاد الشيعة التصرّف فيها من غير توقّف على الاستئذان من أحد لا من الحاكم الشرعي ولا من الجائر).

القول السادس: أنّه يجوز الرجوع إلى كلّ منهما في حال الاختيار، ويتعيّن أحدهما مع عدم إمكان الآخر.

القول السابع: أنّه يجب الاستئذان من الحاكم الشرعي اذا أمكن، حتّى في صورة تصرف الجائر، وعدم جواز الإكتفاء به.

أقول: الأقوىٰ بحسب الأدلّة هو الرابع، لأنّه مقتضى الجمع بين ما دلّ على أنّ أمر التصرّف في الأراضي الخراجيّة إلى وليّ أمر المسلمين والسلطان العادل، وما دلّ على أنّ

وعلى هذا عوّل بعض الأساطين في شرحه على «القواعد» حيث قال: (ويقوى حرمة سرقة الحصّة وخيانتها والامتناع عن تسليمها، وعن تسليم ثمنها بعد شرائها إلى الجائر، وإن حرمت عليه، ودخل تسليمها في الإعانة على الإثم بالبداية[1] أو الغاية، لنصّ الأصحاب على ذلك، ودعوى الإجماع عليه) انتهى.

أقول: إن أُريد منع الحصّة مطلقاً، فيتصرف في الأرض من دون أُجرة فله وجه، لأنّها ملك المسلمين، فلابدّ لها من أُجرة تصرف في مصالحهم، وإن أُريد منعها من خصوص الجائر، فلا دليل على حرمته، لأنّ اشتغال ذمّة مستعمل الأرض بالأُجرة، لا يوجب دفعها إلى الجائر، بل يمكن القول بأنّه لا يجوز مع التمكّن[2] لأنّه غير مستحقّ[3]، فيسلّم إلى العادل أو نائبه الخاصّ أو العامّ، ومع التعذّر يتولّى صرفه في المصالح حسبة، مع

الأُمور التي لابدّ من تحقّقها في الخارج، واحتمل كونها مشروطة في وجودها بنظر شخص خاصّ، يعتبر فيها إذن الفقيه وله الولاية عليها، وبين ما دلّ على نفوذ تصرّفات الجائر، وإن أمكن الاستئذان من الفقيه، كما لا يخفى.

١. قوله: (بالبداية أو الغاية).

أمّا الأُولى: فلحرمة قبض الجائر، فالإقباض إعانة عليه.

وأمّا الثانية: فلحرمة تصرّفات الجائر في الحقّ بعد القبض.

٢. قوله: (بل يمكن القول بأنّه لا يجوز مع التمكّن).

ما أفاده يكون مقتضى القاعدة، لاقتضائها الاقتصار على المتيقّن من موارد نفوذ تصرف الجائر، وهي صورة عدم التمكّن من الامتناع على التسليم إليه، فلو دفع إليه اختياراً لما كان تصرّفه نافذاً.

ويشهد له ـ مضافاً إلى ذلك ـ قوله عليه السلام في صحيح العيص المتقدّم: «ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لا ينبغي أن يزكّى مرّتين»، فإنّه وإن ورد في خصوص الزكاة إلّا أنّه يثبت في الخراج والمقاسمات بعدم القول بالفصل.

٣. قوله: (لأنّه غير مستحقّ).

يرد عليه: أنّ من يدّعي عدم جواز الامتناع عن التسليم يستند إلى النصوص الخاصّة.

أنّ في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع، مثل صحيحة زرارة[١]: «اشترى ضُريس ابن عبد الملك وأخوه أرّزاً من هبيرة بثلاثمأئة ألف درهم؟ قال: فقلت له ويلك أو ويحك أنظر إلى خُمس هذا المال، فابعث به إليه عليه السلام واحتبس الباقي، فأبىٰ عليَّ وادّى المال. وقدم هؤلاء فذهب أمر بني اُميّة؟ قال: فقلت ذلك لأبي عبدالله عليه السلام، فقال مبادراً للجواب: هوله. فقلت له: إنّه أدّاها فعضّ على اصبعه»، فإنّ أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرّز من المقاسمة، وأمّا حمله على كونه مال الناصب ـ أعني هبيرة، أو بعض بني اُميّة ـ فيكون دليلاً على حلّ مال الناصب بعد إخراج خمسه، كما استظهره في «الحدائق»، فقد ضعّف في محلّه بمنع هذا الحكم، ومخالفته لاتّفاق أصحابنا، كما تحقّق في باب الخمس وإن ورد به غير واحد من الأخبار.

وأمّا الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية[٢]، فلعلّه من جهة احتمال اختلاط مال المقاسمة لغيره من وجوه الحرام، فيجب تخميسه أو من جهة احتمال اختلاطه بالحرام،

فالمهمّ هو الجواب عن ذلك بعدم تسليم الإطلاق لها أو وجود دليل خاصّ.

١. قوله: (مع أنّ في بعض الأخبار ظهوراً في جواز الامتناع مثل صحيحة زرارة).

الاستدلال بصحيح زرارة[(١)] إنّما يتمّ بناءً على ما أفاده بقوله: (فإنّ أو ضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرّز من المقاسمة).

وهو غير تامّ إذ الظاهر من الصحيح أنّ ضُريساً كان مورد هذا الحقّ، لأنّه عليه السلام قال: (هو له)، ومحلّ الكلام إنّما هو امتناع من عليه الحقّ، فهو أجنبي عن المقام. مع أنّ محلّ الكلام هو السلطان المستولي، وظاهر هذا الخبر أنّ بني اُميّة حين صدور هذا الخبر كانوا مستضعفين، فالامتناع في هذا المورد غير الإمتناع في محلّ البحث.

٢. قوله: (وأما الأمر بإخراج الخمس في هذه الرواية... فيجب تخميسه).

وفيه: إنّ الأمر به إنّما هو من زرارة، والإمام عليه السلام لم يقرّره على ذلك، بل قوله: (هو له) يصلح أن يكون رادعاً عنه.

---

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

فيستحبّ تخميسه كما تقدّم في جوائز الظلمة[١]، وما روي من أنّ عليّ بن يقطين، قال له الإمام عليه السلام: «إن كنت و لابدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة، وأنّه كان يجبيها من الشيعة علانيةً ويردّ عليهم سرّاً». قال المحقّق الكركي في «قاطعة اللجاج»: (إنّه يمكن أن يكون المراد به ما يجعل عليهم من وجوه الظلم المحرّمة[٢]، ويمكن أن يُراد به وجوه الخراج والمقاسمات والزكوات، لأنّها وإن كانت حقّاً عليهم، لكنّها ليست حقاً للجائر، فلا يجوز جمعها لأجله إلّا عند الضرورة، وما زلنا نسمع من كثير ممّن عاصرناهم لاسيّما شيخنا الأعظم.... إلى آخر ما تقدّم نقله عن مشايخه).

أقول: ما ذكره من الحمل على وجوه الظلم المحرّمة، مخالف لظاهر العامّ[٣] في قول الإمام عليه السلام: (فاتّق أموال الشيعة) فالاحتمال الثاني أولى، لكن بالنسبة إلى ما عدا الزكوات، لأنّها كسائر وجوه الظلم المحرّمة، خصوصاً بناءً على عدم الإجتزاء بها

---

١. قوله: (وما روي من أنّ عليّ بن يقطين قال له الإمام عليه السلام: (إن كنت فاعلاً فاتّق).

أشار بذلك إلى المرسل[(١)] عن عليّ بن يقطين، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: ما تقول في أعمال هؤلاء؟ قال عليه السلام: إن كنت لابدّ فاعلاً فاتّق أموال الشيعة. قال: فأخبرني على أنّه كان يجبيها من الشيعة علانيةً ويردّها عليهم في السرّ».

٢. قوله: (من وجوه الظلم المحرّمة).

هذا هو المتعيّن، فإنّ وجوه الخراج والمقاسمات والصدقات خارجة عن أموالهم، وإنّما هي لأهلها، وقوله عليه السلام: (اتّق أموال الشيعة) ظاهر في إرادة عدم أخذ ما هو لهم، وليس هو إلّا وجوه الظلم المحرّمة.

٣. قوله: (مخالف لظاهر العامّ).

الظاهر أنّ المراد به الشيعة، ومحصّل مراده أنّ أموال الشيعة الّتي أمر بالإتّقاء منها، ليست إلّا الخراج والمقاسمات، وأمّا وجوه الظلم فهي ليست أموالاً لجميع الشيعة، بل لأشخاص خاصّة، وكذلك الزكاة، أمّا بناءً على الاجتزاء بما يعطى للجائر عنها؛ فلأنّها إنّما تكون لخصوص الفقراء، وأمّا بناءً على عدم الاجتزاء فلأنّها إنّما تكون لخصوص المالك.

ولكن يرد عليه: أنّه مخالف لمقابلة الجمع بالجمع.

---

(١) الوسائل، باب ٤٦، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٨.

عن الزكاة الواجبة، لقوله عليه السلام: «إنّما هؤلاء قوم غصبوكم أموالكم. وإنّما الزكاة لأهلها».

وقوله عليه السلام: «لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فإنّ المال لا ينبغي أن يزكّى مرّتين»، وفيما ذكر المحقّق من الوجه الثاني دلالة على أنّ مذهبه ليس وجوب دفع الخراج والمقاسمة إلى خصوص الجائر، وجواز منعه عنه. وإن نقل بعد عن مشائخه في كلامه المتقدّم ما يظهر منه خلاف ذلك، لكن يمكن، بل لا يبعد أن يكون مراد مشائخه المنع عن سرقة الخراج أو جحوده رأساً، حتّى عن نائب العادل، لا منعه عن خصوص الجائر، مع دفعه إلى نائب العادل أو صرفه حِسبةً في وجوه بيت المال، كما يشهد لذلك تعليل المنع بكونه حقّاً واجباً عليه، فإنّ وجوبه عليه إنّما يقتضي حرمة منعه رأساً لا عن خصوص الجائر، لأنّه ليس حقّاً واجباً له، ولعلّ ما ذكرنا هو مراد المحقّق حيث نقل هذا المذهب عن مشائخه قدس سرهم، بعدما ذكره من التوجيه المتقدّم بلا فصل، من دون إشعار بمخالفته لذلك الوجه.

وممّا يؤيّد ذلك أنّ المحقّق المذكور بعدما ذكر أنّ هذا ـ يعني حِلّ ما يأخذه الجائر من الخراج والمقاسمة ـ ممّا وردت به النصوص وأجمع عليه الأصحاب بل المسلمون قاطبةً.

قال: (فإن قلت: فهل يجوز أن يتولّى من له النيابة حال الغيبة ذلك، أعني الفقيه الجامع للشرائط؟

قلنا: لا نعرف للأصحاب في ذلك تصريحاً، لكن من جوّز للفقهاء حال الغيبة تولّي استيفاء الحدود وغير ذلك من توابع منصب الإمامة، ينبغي له تجويز ذلك بطريق أولى، لاسيّما والمستحقّون لذلك موجودون في كلّ عصر، ومن تأمّل في أحوال كبراء علمائنا الماضين ـ مثل عَلَم الهُدٰى وعلم المحقّقين نصير المّلة والدِّين وبحر العلوم جمال الملّة والدِّين العلّامة قدس سرهم وغيرهم ـ نظر متأمّل منصف لم يشكّ في أنّهم كانوا يسلكون هذا المسلك، وما كانوا يودعون في كتبهم إلّا ما يعتقدون صحّته) انتهى.

وحمل ما ذكره من تولّي الفقيه على صورة عدم تسلّط الجائر خلاف الظاهر.

وأمّا قوله: (ومن تأمّل الخ). فهو استشهاد على أصل المطلب، وهو حِلّ ما يؤخذ من السلطان من الخراج على وجه الانتهاب، ومن الأراضي على وجه الاقتطاع، ولا دخل له

بقوله[1] فإن قلت وقلته أصلاً، فإنَّ علمائنا المذكورين وغيرهم لم يعرف منهم الاستقلال على أراضي الخراج بغير إذن السلطان، وممّن يتراءى منه القول بحرمة منع الخراج عن خصوص الجائر، شيخنا الشهيد قدس سره في «الدروس» حيث قال قدس سره: (يجوز شراء ما يأخذه الجائر بإسم الخراج والزكاة والمقاسمة، وإن لم يكن مستحقّاً له، ثمّ قال: ولا يجب رد المقاسمة وشبهها على المالك، ولا يعتبر رضاه، ولا يمنع تظلّمه من الشراء، وكذا لو علم أنّ العامل يظلم، إلّا أن يعلم الظلم بعينه، نعم يكره معاملة الظلمة، ولا يحرم لقول الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»، ولا فرق بين قبض الجائر إيّاها أو وكيله، وبين عدم القبض، فلو أحاله بها وقبل الثلاثة أو وكّله

---

١. قوله: (ولا دخل له بقوله فإن قلت وقلته).

الظاهر من كلامه قدس سره إرادة فتاوى العلماء المذكورين بجواز تولّي الفقيه لأخذ الخراج، لا أخذهم الخراج خارجاً فيتمّ الارتباط.

وقد استدلّ للقول الأوّل المنسوب إلى المشهور: بأنَّ الجائر إنّما غصب الخلافة والولاية، وهو في ذلك آثم ومعاند لله ورسوله، إلّا أنّ أمر التصرّف في الأراضي الخراجيّة مخوّلٌ للوالي وإن كان باطلاً، وعليه فهو الولي في هذا الأمر، ونظير ذلك ما لو وقف أحد أرضاً وجعل توليتها لسلطان الوقت.

كما أنّ المستفاد من نصوص المقام أنّ المجعول أوّلاً وإن كان هو ولاية التصرّف للعادل، إلّا أنّ الوُلاة الشرعيين بأنفسهم جعلوا ولاية هذا الأمر للجائر، فهذا المال من الأموال التي لها متولّ مخصوص.

وفيهما نظر.

أمّا الأوّل: فلما تقدّم في أوّل هذا المبحث فراجع.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا يستفاد من تلك النصوص سوى نفوذ تصرّفاته، ولا يستفاد منها جعل الولاية الخاصّة.

وبذلك ظهر ما في القول السادس، إذ لا مدرك له سوى توهّم أنّه مقتضى الجمع بين جعل الولاية لكلّ من الحاكم الشرعي والجائر.

وأمّا القول الثاني،فيرد عليه: أنّه لا دليل على جعل الولاية للجائر، حتّى مع عدم

في قبضها أو باعها وهي في يد المالك أو في ذمّته، جاز التناول، ويحرم على المالك المنع. وكما يجوز الشراء يجوز سائر المعاوضات والوقف والهبة والصدقة، ولا يحلّ تناولها بغير ذلك) انتهى.

لكن الظاهر من قوله: (ويحرم على المالك المنع) أنّه عطف على قوله: (جاز التناول) فيكون من أحكام الإحالة بها والتوكيل والبيع، فالمراد منع المالك المحال والمشتري عنها، وهذا لا إشكال فيه[1] لأنّ اللّازم من فرض صحّة الإحالة والشراء تملّك المحال والمشتري، فلا يجوز منعهما عن ملكهما.

وأمّا قوله: (ولا يحلّ تناولها بغير ذلك)، فلعلّ المراد به ما تقدّم في كلام مشائخ المحقّق الكركي، من إرادة تناولها بغير إذن أحد حتّى الفقيه النائب عن السلطان العارف. وقد عرفت أنّ هذا مسلم فتوىً ونصّاً، وأنّ الخراج لا يسقط من مستعملي أراضي المسلمين، ثمّ إنّ ما ذكره من جواز الوقف لا يناسب ذكره في جملة التصرّفات فيما يأخذه الجائر، وإن أراد وقف الأرض المأخوذة منه[2] إذا نقلها السلطان إليه لبعض مصالح المسلمين، فلا يخلو عن إشكال.

وأمّا ما تقدّم من «المسالك» من نقل الاتّفاق على عدم جواز المنع عن الجائر والجحود، فالظاهر منه أيضاً ما ذكرنا من جحود الخراج ومنعه رأساً، لا عن خصوص الجائر مع تسليمه إلى الفقيه النائب عن العادل، فإنّه بعد ما نقلنا عنه من حكاية الاتّفاق، قال بلا فصل: (وهل يتوقّف التصرّف في هذا القسم منها على إذن الحاكم الشرعي، إذا كان متمكّناً في صرفها في وجهها، بناءً على كونه نائباً عن المستحقّ ومفوّضاً إليه ما هو أعظم من ذلك.

وجود الحاكم الشرعي، وعليه فعند فقده الولاية انما تكون لعدول المؤمنين.

١. قوله: (وهذا لا إشكال فيه).

وفيه: أنّه إذا لم يجب الدفع إلى الموكّل لما وجب الدفع إلى الوكيل.

٢. قوله: (وإن أراد وقف الأرض المأخوذة منه).

جاء في حاشية السيّد قدس سره: (الظاهر أنّ مراده وقف السلطان للأرض الخراجيّة، أو وقفه شيئاً يصلح للوقف من مال الخراج، بأن يشتري به شيئاً ويقفه، وكذا المراد من الصدقة صدقة السلطان للخراج).

وأمّا القول الثالث: فيمكن إرجاعه إلى الرابع الذي اخترناه.

وأمّا القول الخامس: فقد استدلّ له بطائفتين من النصوص :

الطائفة الأُولى: النصوص[1] الدالّة على تحليل ما لهم لشيعتهم، فإنّه يكون الأخذ من السلطان حينئذ من باب الاستنقاذ، وقد استدلّ بها صاحب *المستند*.

الطائفة الثانية: الأخبار[2] الدالّة على تحليل الأراضي بناءً على إطلاقها للأراضي الخراجيّة، وعدم اختصاصها بالأنفال، وقد استدلّ بها بعض مشايخنا المحقّقين قدس سرهم.

وفيهما نظر:

أمّا الأُولىٰ: فلأنّه لو ثبت العموم لتلك الأخبار، لما كانت شاملة للمقام، إذ الأراضي الخراجيّة إنّما تكون للمسلمين لا للإمام عليه السلام، وإن كانت الدُّنيا وما فيها له عليه السلام.

وأمّا الثانية: فلأنَّ تلك النصوص مختصّة بالأنفال كما حقّق في محلّه.

وأمّا القول السابع فيردّه: إطلاق نصوص الباب، بل الظاهر منها أنّها متضمّنة للإذن العامّ في جميع الموارد، فلا حاجة إلى الاستئذان من الفقيه.

فتحصّل: أنّ الأظهر هو القول الرابع، وهو أنّ الولاية إنّما تكون للحاكم الشرعي، ومع عدم وجوده فلعدول المؤمنين، إلّا أنّه إذا تصرّف الجائر يكون تصرّفه نافذاً، ولا حاجة إلى الاستئذان من الفقيه وإن أمكن.

(١ و ٢) الوسائل، باب ٤، من أبواب الأنفال، كتاب الخمس.

الظاهر ذلك، وحينئذ فيجب عليه صرف حاصلها في مصالح المسلمين، ومع عدم التمكّن أمرها إلى الجائر. وأمّا جواز التصرّف فيها كيف اتّفق لكلّ واحد من المسلمين، فبعيد جدّاً، بل لم أقف على قائل به، لأنّ المسلمين بين قائل بأولويّة الجائر وتوقّف التصرّف على إذنه، وبين مفوّض الأمر إلى الإمام عليه السلام، فمع غيبته يرجع الأمر إلى نائبه. فالتصرّف بدونهما لا دليل عليه) انتهى.

وليس مراده قدس سره من (التوقّف) التوقّف على إذن الحاكم بعد الأخذ من الجائر، ولا خصوص صورة عدم استيلاء الجائر على الأرض كما لا يخفى.

وكيف كان، فقد تحقّق ممّا ذكرناه أنّ غاية ما دلّت عليه النصوص والفتاوى، كفاية إذن الجائر في حِلّ الخراج، وكون تصرّفه بالإعطاء والمعاوضة والإسقاط وغير ذلك نافذاً. أمّا انحصاره بذلك فلم يدلّ عليه دليل ولا أمارة، بل لو نوقش في كفاية تصرّفه في الحلّية، وعدم توقّفها على إذن الحاكم الشرعي مع التمكّن ـ بناءً على أنّ الأخبار الظاهرة في الكفاية منصرفة إلى الغالب من عدم تيسّر استئذان الإمام عليه السلام أو نائبه ـ أمكن ذلك، إلّا أنّ المناقشة في غير محلّها، لأنّ المستفاد من الأخبار الإذن العامّ من الأئمّة، بحيث لا يحتاج بعد ذلك إلى إذن خاصّ في الموارد الخاصّة منهم عليهم السلام ولا من نُوّابهم. هذا كلّه مع استيلاء الجائر على تلك الأرض والتمكّن من استئذانه.

وأمّا مع عدم استيلائه على أرض خراجيّة لقصور يده عنها، لعدم انقياد أهلها له ابتداء أو طغيانهم عليه بعد السلطنة عليهم، فالأقوىٰ ـ خصوصاً مع عدم الاستيلاء ابتداء ـ عدم جواز استئذانه، وعدم مضيّ إذنه فيها، كما صرّح به بعض الأساطين، حيث قال بعد بيان أنّ الحكم مع حضور الإمام مراجعته أو مراجعة الجائر مع التمكّن: (وأمّا مع فقد سلطان الجور أو ضعفه عن التسلّط أو عدم التمكّن من مراجعته، فالواجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي، إذ ولاية الجائر إنّما ثبتت على من دخل في قسم رعيّته حتّى يكون في سلطانه ويكون مشمولاً لحفظه من الأعداء وحمايته، فمن بعد عن سلطانهم، أو كان على الحدّ فيما بينهم، أو قوى عليهم، فخرج عن مأموريتهم فلا يجري عليه حكمهم اقتصاراً على المقطوع به من الأخبار وكلام الأصحاب في قطع الحكم بالأُصول والقواعد، وتخصيص ما دلّ على المنع عن الركون إليهم والانقياد لهم).

الثالث: انّ ظاهر الأخبار وإطلاق الأصحاب حلّ الخراج والمقاسمة المأخوذين من الأراضي التي يعتقد الجائر كونها خراجيّة، وإن كانت عندنا من الأنفال [١]، وهو

ما يأخذه الجائر بإسم الخراج من غير الأراضي الخراجيّة

١. **الثالث:** في حكم ما يأخذه السلطان بإسم الخراج من أراضي الأنفال ومجهول المالك ونحوهما، ممّا لا يكون من الأراضى الخراجيّة عندنا.

وتحقيق المقام: أنّ الأرض التي يأخذ الجائر منها الخراج.

تارة: تكون من الأراضي الخراجيّة عندنا.

وأُخرى: لا تكون منها باتّفاق الفريقين، كالأراضى المخصوصة بأشخاص خاصّة، ولو كانت ملك الإمامعليه السلام بما هو شخص خاصّ لا من حيث أنّه إمام ورئيس، ومنها الأرض التي أسلم أهلها طوعاً.

وثالثة: تكون من الأراضي الخراجيّة عندهم، ومن الأموال المختصّة بالإمامعليه السلام بما هو إمام عندنا، كأراضي الأنفال ومجهول المالك ونحوهما.

أمّا القسم الأوّل: فلا ريب ولا كلام في شمول الأخبار المتقدّمة والأدلّة المشار إليها له، وهو المتيقّن من موردها.

وأمّا القسم الثاني: فلا ريب في عدم شمولها له، ويكون أخذ الخراج منه ظلماً في مذهبهم أيضاً، فلا يجري مناط الحكم فيه الذي هو التقيّة، بل يمكن أن يقال إنَّ موثّق إسحاق[(١)] الذي استدلّ به في المسألة، يدلّ على عدم ثبوت الحكم في هذا القسم، لقولهعليه السلام: (يشتري منه ما لم يعلم أنّه ظلم فيه أحداً)، بل لا يبعد دعوى دلالة صحيح الحذّاء الآتي عليه، لاشتماله على قولهعليه السلام: (لا بأس به حتّى يعرف الحرام بعينه)، وسيأتي لذلك زيادة توضيح. فانتظر.

وأمّا القسم الثالث: فهو الذي وقع الكلام فيه، وهذا التنبيه معقود لبيان حكمه.

---

(١) الوسائل، باب ٥٣، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٢.

الذي يقتضيه نفي الحرج[1]. نعم، مقتضى بعض أدلّتهم وبعض كلماتهم هو الاختصاص، فإنّ العلّامة قد استدلّ في كتبه على حِلّ الخراج والمقاسمة: (بأنّ هذا ما لم يملكه الزارع، ولا صاحب الأرض، بل هو حق لله أخذه غير مستحقّه، فبرئت ذمّته وجاز شراؤه)، وهذا الدليل وإن كان فيه ما لا يخفى من الخلل، إلّا أنّه كاشف عن اختصاص محلّ الكلام بما كان من الأراضي التي لها حقّ على الزارع، وليس الأنفال كذلك، لكونها مباحة للشيعة. نعم، لو قلنا بأنّ غيرهم يجب عليه أُجرة الأرض، كما لا يبعد، أمكن تحليل ما يأخذه منهم الجائر بالدليل المذكور لو تمّ، ومما يظهر منه الاختصاص ما تقدّم من الشهيد ومشائخ المحقّق الثاني، من حرمة جحود الخراج والمقاسمة، معلّلين ذلك بأنّ ذلك حقّ عليه، فإنّ الأنفال لا حقّ ولا أُجرة في التصرّف فيها، وكذا ما تقدّم من «التنقيح» حيث ذكر ـ بعد دعوى الإجماع على الحكم ـ: (أنّ تصرّف الجائر في الخراج والمقاسمة من قبيل تصرف الفضولي إذا جاز المالك).

والإنصاف انّ كلمات الأصحاب بعد التأمّل في أطرافها ظاهرة في الاختصاص بأراضي المسلمين، خلافاً لما استظهره المحقّق الكركيقدس سره من كلمات الأصحاب وإطلاق الأخبار، مع أنّ الأخبار أكثرها لا عموم فيها ولا إطلاق. نعم، بعض الأخبار الواردة في المعاملة على الأراضي الخراجيّة ـ التي جمعها صاحب «الكفاية» ـ شاملة لمطلق الأرض المضروب عليها الخراج من السلطان، نعم لو فرض أنّه ضرب الخراج على ملك غير الإمام، أو على ملك الإمام لا بالإمامة، أو على الأراضي التي أسلم أهلها عليها طوعاً، لم يدخل في منصرف الأخبار قطعاً.

ولو أخذ الخراج من الأرض المجهولة المالك معتقداً لاستحقاقه إيّاها، ففيه وجهان:

وقد استظهر المصنّفقدس سره خلافاً لما استظهره المحقّق الكركي من كلمات الأصحاب جريان الحكم فيه، فلاحظ كلمات القوم المنقول طرف منها في المتن فاقض بين العلمين.

١. **وقد استدلّ له:** بأنّه الذي يقتضيه نفي الحرج، وبإطلاق الأخبار.

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: ـ مضافاً إلى ما تقدّم من عدم كونه مدركاً لهذا الحكم ـ أنّه إن أُريد به لزوم الحرج على الآخذين للأموال المذكورة عن الظلمة، فهو باطل، إذ لا حرج في ترك الشراء من الغاصب، ولو تمّ ذلك لزم جواز شراء كلّ ما في أيدي الغاصبين، مع أنّه بناءً على ما عرفت في مبحث جوائز السلطان، من أنّ المال المأخوذ من الجائر يحل التصرّف فيه، ما لم يعلم أنّه حرام بعينه، وإن علم اشتمال أمواله على الحرام يجوز التصرّف فيما يؤخذ منهم ما لم يعلم أنّه من تلك الأموال، وإن أُريد به لزوم الحرج على الذين يُؤخذ منهم هذا الحقّ، فهو أيضاً باطل. إذ لا يلتزم ببقاء شيء في عهدتهم حتّى يلزم منه الحرج عليهم.

وأمّا الثاني: فلأنّه لا إطلاق لها، لو رودها في مقام بيان الحلّية من ناحية تصرّف الجائر خاصّة، لا من الجهات الأُخر، فهي لا تسوّغ سوى أمراً واحداً، ولا نظر لها إلى الجهات الأُخر، فيجب التحفّظ عليها.

فإذا كانت الأرض من الأنفال التي أُبيحت للشيعة، فأخذ الحقّ منها ظلم في نفسه، مع قطع النظر عن تصدّي الجائر لذلك.

بل يمكن أن يقال: إنَّ ظاهر صحيح[1] الحذّاء وموثّق إسحاق المتقدّم، عدم إجراء الحكم فيه.

أمّا الأوّل: فلقوله عليه السلام فيه في جواب السؤال عمّا يشتري من عمّال السلطان مع العلم بأنّهم يأخذون أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم: (لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه)، فإنّه يدلّ على أنّ ما يؤخذ غير الحقّ الواجب حرام.

وأمّا الثاني: فلما تقدّم.

فالأظهر عدم جريان الحكم في هذا القسم.

نعم، ما يؤخذ من غيرنا ممن يعتقد بكون هذا القسم من الأراضي الخراجيّة يمكن تحليله وإجراء الحكم المذكور فيه لقاعدة الإلزام بالتقريب المتقدّم في أوّل هذا المبحث.

---

(١) الو سائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥.

الرابع: ظاهر الأخبار، ومنصرف كلمات الأصحاب، الاختصاص بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة [١] وعمّاله، فلا يشمل من تسلّط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت فيأخذ منهم حقوق المسلمين.

نعم، ظاهر الدليل المتقدّم من العلّامة شموله له، لكنّك عرفت أنّه قاصر عن إفادة المدّعى، كما أنّ ظاهره عدم الفرق بين السلطان المخالف المعتقد لاستحقاق أخذ الخراج والمؤمن والكافر، وإن اعترفا بعدم الاستحقاق، إلّا أنّ ظاهر الأخبار الاختصاص بالمخالف، والمسألة مشكلة من اختصاص موارد الأخبار بالمخالف المعتقد لاستحقاق أخذه، ولا عموم فيها لغير المورد، فيقتصر في مخالفة القاعدة عليه، ومن لزوم الحرج [٢] ودعوى الإطلاق في بعض الأخبار المتقدّمة، مثل قوله عليه السلام [٣] في صحيحة الحلبي: «لا بأس بأن يتقبّل الرجل الأرض وأهلها من السلطان»، وقوله عليه السلام في صحيحة محمّد بن مسلم: «كلّ أرض دفعها إليك سلطان فعليك فيما أخرج الله منها الذي قاطعك عليه»، وغير ذلك، ويمكن أن يردّ لزوم الحرج بلزومه على كلّ تقدير، لأنّ المفروض أنّ السلطان المؤمن خصوصاً في هذه الأزمنة يأخذ الخراج عن كلّ أرض، ولو لم تكن خراجيّة، وأنّهم يأخذون كثيراً من وجوه الظلم المحرّمة منضمّاً إلى الخراج، وليس الخراج عندهم ممتازاً عن سائر ما يأخذونه ظلماً من العشور، وسائر ما يظلمون به الناس كما لا يخفى على من لاحظ سيرة عمّاله.

اختصاص الحكم بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة

١. قوله: (**الرابع:** ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة وعمّاله).

البحث في هذا التنبيه يقع في موردين:

المورد الأوّل: في أنّه هل يختصّ الحكم بالسلطان المستولي على البلاد، أم يشمل مَنْ تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت.

المورد الثاني: في أنّه هل يختصّ الحكم بالمخالف الذي يرى نفسه خليفة، أم يعمّ كل سلطان مسلم يرى نفسه خليفة عملاً، مخالفاً كان أم شيعيّاً، كما قيل في هارون الرشيد وابنه المأمون، أم يعمّ كلّ سلطان مسلم، أم يعمّ مطلق السلاطين؟ ←

فلابدّ إمّا من الحكم لحِلّ ذلك كلّه لدفع الحرج، وإمّا من الحكم بكون ما في يد السلطان وعمّاله من الأموال المجهولة المالك. وأمّا الإطلاقات فهي ـ مضافاً إلى إمكان دعوى انصرافها إلى الغالب كما في «المسالك» ـ مسوقة لبيان حكم آخر، كجواز إدخال أهل الأرض الخراجيّة في تقبّل الأرض في صحيحة الحلبي لدفع توهّم حرمة ذلك، كما يظهر من أخبار أُخر، وكجواز أخذ أكثر ما تقبّل به الأرض من السلطان في رواية الفيض بن المختار، وكغير ذلك من أحكام قبالة الأرض واستئجارها فيما عداها من الروايات.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على عدم البأس بأخذ أموالهم، مع اعترافهم بعدم الاستحقاق مشكل. وممّا يدلّ على عدم شمول كلمات الأصحاب أنّ عنوان المسألة في كلامهم ما يأخذه الجائر لشبهة المقاسمة أو الزكاة كما في «المنتهى»، أو بإسم الخراج أو المقاسمة كما في غيره، وما يأخذه الجائر المؤمن ليس لشبهة الخراج والمقاسمة، لأنّ المراد بشبهتهما شبهة استحقاقهما الحاصلة في مذهب العامّة، نظير شبهة تملّك سائر ما يأخذون مما لا يستحقون، لأنَّ مذهب الشيعة انّ الولاية في

وقد استدلّ للتعميم من الجهتين:

٢. بقاعدة العُسر والحَرَج.

٣. وبإطلاق الأخبار لا سيّما بعضها، كقوله عليه السلام في صحيح الحلبي: «لا بأس أن يتقبّل الأرض وأهلها من السلطان»[(١)] وغيره.

وبأنّ وجه الإذن منهم عليهم السلام هو توسّل الشيعة إلى حقوقهم الثابتة في بيت مال المسلمين، كما أشعر به قوله عليه السلام في الحسن: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً»[(٢)].

ويرد على الوجه الأوّل: ما تقدّم غير مرّة من عدم صلاحية تلك القاعدة لإثبات الحكم، مضافاً إلى أنّه:

إن أُريد به لزوم الحرج على الآخذين من تلك الظلمة، فيرد عليه ما ذكرناه في التنبيه المتقدّم.

---

(١) الوسائل، باب ١٨، من أبواب المزارعة، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٦.

الأراضي الخراجيّة إنّما هي للإمام عليه السلام أو نائبه الخاصّ أو العامّ، فما يأخذه الجائر والمعتقد لذلك إنّما هو شيء يظلم به في اعتقاده، معترفاً بعدم براءة ذمّة زارع الأرض من أُجرتها شرعاً، نظير ما يأخذه من الأملاك الخاصّة التي لا خراج عليها أصلاً. ولو فرض حصول شبهة الإستحقاق لبعض سلاطين الشيعة من بعض الوجوه، لم يدخل بذلك في عناوين الأصحاب قطعاً لأنّ مرادهم من الشبهة، الشبهة من حيث المذهب التي أمضاها الشارع للشيعة، لا الشبهة في نظر شخص خاصّ، لأنّ الشبهة الخاصّة إن كانت عن سبب صحيح كاجتهاد أو تقليد، فلا إشكال في حلّيته له، واستحقاقه للأخذ بالنسبة إليه، وإلّا كانت باطلة غير نافذة في حقّ أحد.

والحاصل: أنّ آخذ الخراج والمقاسمة لشبهة الاستحقاق في كلام الأصحاب، ليس إلّا الجائر المخالف، وممّا يؤيّده أيضاً عطف الزكاة عليها، مع أنّ الجائر الموافق لا يرى لنفسه ولاية جباية الصدقات.

وإن أُريد به لزوم الحرج على الذين تُؤخذ منهم هذه الحقوق لبقائها في عهدتهم.

فيرد عليه: أنّ لازم ذلك أنّه كلّما أجبرهم ظالم أو غاصب على اعطاء تلك الحقوق، تبرأ ذممهم منها.

وإن شئت قلت: إنّ الحرج لو لزم فانما هو من أخذ الظالمين لا من بقاء الحقوق.

ويرد على الوجه الثاني: أنّ النصوص التي يصحّ الاستدلال بها على أصل هذا الحكم لا إطلاق لها من هذه الجهة، وإنّما هي واردة في أشخاص مخصوصين، وإنّما يتعدّى عنهم إلى من يماثلهم، وليسوا هم إلّا الذين يرون أنفسهم خليفة عملاً وإن لم يعتقدوا بذلك.

وبالجملة: ليست النصوص متضمّنة لبيان قضيّة حقيقيّة كي يستدلّ بإطلاقها.

ويرد على الوجه الثالث: أنّ صحيح الحذّاء[1] ظاهر في غير من له في بيت المال نصيب.

وعلى تقدير القول بإطلاق النصوص، ربما يقال بعدم شمولها للكافر، لانصراف النصوص إلى غيره.

---

(١) الوسائل، باب ٥٢، من أبواب ما يكتسب به حديث ٥.

وكيف كان ، فالذي أتخيّل كلّما ازداد المنصف التأمّل في كلماتهم يزداد له هذا المعنى وضوحاً، فما أطنب به بعضٌ في دعوى عموم النصّ وكلمات الأصحاب، ممّا لا ينبغي أن يغترّ به.

ولأجل ما ذكرنا وغيره فسّر صاحب «إيضاح النافع» ـ في ظاهر كلامه المحكي ـ (الجائر) في عبارة «النافع» بمن تقدّم على أمير المؤمنين عليه السلام، واقتفى أثر الثلاثة. فالقول بالاختصاص كما استظهره في «المسالك» وجزم به في «إيضاح النافع» وجعله الأصحّ في «الرياض» لا يخلو عن قوّة، فينبغي في الأراضي التي بيد الجائر الموافق في المعاملة على عينها أو على ما يؤخذ عليها مراجعة الحاكم الشرعي، ولو فرض ظهور سلطان مخالف لا يرى نفسه مستحقّاً لجباية تلك الوجوه، وإنّما أخذ ما يأخذ نظير ما يأخذه على غير الأراضي الخراجيّة من الأملاك الخاصّة، فهو أيضاً غير داخل في منصرف الأخبار، ولا في كلمات الأصحاب، فحكمه حكم السلطان الموافق.

وأمّا السلطان الكافر فلم أجد فيه نصّاً، وينبغي لمن تمسّك بإطلاق النصّ والفتوى التزام دخوله فيهما، لكن الإنصاف انصرافهما إلى غيره، مضافاً إلى ما تقدّم في السلطان الموافق من اعتبار كون الأخذ بشبهة الاستحقاق، وقد تمسّك في ذلك بعض بنفي السبيل للكافر على المؤمن[1]، فتأمّل.

---

١. ولما دلّ على نفي السبيل للكافر على المؤمن.

ولكن يرد على الأوّل: أنّه لا منشأ لهذا الانصراف.

وعلى الثاني: أنّ نفوذ تصرّفاته من باب إجازة الفضولي ليس سبيلاً له على المؤمن، وإنّما السبيل يكون لو قيل بولاية السلطان، وقد عرفت أنّ القول بها بمراحل عن الواقع.

أقول: والحقّ أنّ المستفاد من النصوص، ثبوت الحكم في كلّ سلطان مستولٍّ على البلاد الذي يكون وضع سلطنته ومملكته على أخذ الخراج بعنوانه الشرعي، من غير فرق بين كونه موافقاً، أم مخالفاً، أم كافراً، وعدم ثبوته فيمن لا سلطنة له على البلاد، ومن ليس وضع سلطنته على ذلك، من غير فرق بين الأقسام الثلاثة.

الخامس: الظاهر أنّه لا يعتبر في حِلّ الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ[١]، فلا فرق حينئذ بين المؤمن والمخالف والكافر لاطلاق بعض الأخبار المتقدّمة، واختصاص بعضها الآخر بالمؤمن، كما في روايتي الحذّاء وإسحاق بن عمّار، وبعض روايات قبالة الأراضي الخراجيّة، ولم يستبعد بعضٌ اختصاص الحكم بالمأخوذ من معتقد استحقاق الآخذ، مع اعترافه بأنّ ظاهر الأصحاب التعميم، وكأنّه أدخل هذه المسألة ـ يعني مسألة حِلّ الخراج والمقاسمة ـ في القاعدة المعروفة من إلزام الناس بما ألزموا به أنفسهم، ووجوب المضيّ معهم في أحكامهم، على ما يشهد به تشبيه بعضهم ما نحن فيه باستيفاء الدين من الذمّي من ثمن ما باعه من الخمر والخنزير، والأقوى أنّ المسألة أعمّ من ذلك، وإنّما المُمضى فيما نحن فيه تصرّف الجائر في تلك الأراضي مطلقاً.

عدم اختصاص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر

١. قوله: (**الخامس:** الظاهر أنّه لا يعتبر في حلّ الخراج المأخوذ أن يكون المأخوذ منه ممّن يعتقد استحقاق الآخذ للأخذ).

أقول: لا ينبغي التأمّل في عدم اختصاص هذا الحكم بما إذا كان المأخوذ منه من المخالفين، لأنّ مدرك هذا الحكم ليس هو قاعدة الإلزام وحدها، بل جملة من النصوص تدلّ عليه، كما تقدّم، وبعضها وارد في خصوص المؤمن كصحيح الحذّاء المتقدّم.

وأمّا دعوى اختصاص الحكم بمن يعتقد ولاية الجائر للتصرف في الأراضي الخراجيّة وإن كان مؤمناً، فيدفعها إطلاق النصوص.

والجواب عنها: باختصاص صحيح الحذّاء بغير المعتقد، لا يصحّ لعدم حمل المطلق على المقيّد في المثبتين، وقد تقدّم الكلام في ذلك مفصّلاً فلا وجه للإعادة.

السادس: ليس للخراج قدر معيّن[١]، بل المناط فيه ما تراضى فيه السلطان ومستعمل الأرض، لأنّ الخراج هي أُجرة الأرض، فينوط برضى المؤجر والمستأجر[٢]. نعم، لو استعمل أحد الأرض قبل تعيين الأُجرة، تعيّن عليه أُجرة المثل، وهي مضبوطة عند أهل الخبرة. وأمّا قبل العمل، فهو تابع لما يقع التراضي عليه، ونسب ما ذكرناه إلى ظاهر الأصحاب، ويدلّ عليه قول أبي الحسن عليه السلام في مرسلة حمّاد بن عيسى[٣]: «والأرض

ليس للخراج قدر معيّن

١. قوله: (**السادس:** ليس للخراج قدرٌ معيّن).

وملخّص القول فيه: إنّ في المسألة أقوالاً:

الأوّل: أنّ المناط فيه ما تراضى السلطان ومستعمل الأرض وإن كان مضرّاً بحاله.

الثاني: ان المناط ذلك مشروطاً بعدم كونه مضرّاً.

الثالث: اختصاص الحكم بما يتصرّف به الإمام العادل، فالزائد والناقص غير نافذين منه.

واستدلّ للأوّل في المتن:

٢. بأنّ الخراج هو أُجرة الأرض، فيناط تقديره برضا المؤجِّر والمستأجر.

وفيه: أنّ المؤجّر إذا كان مالكاً تمّ ما ذكر، ولكن إذا كان وليّاً على المالك فلا يتمّ، فإنّه لابدّ له في الإجارة من مراعاة مصلحة المولّى عليه، فلو خفّف المؤجّر في هذا القسم لا لمصلحة راجعة إلى المولّى عليه بل لدواع نفسانيّة، لم تصحّ الإجارة، وفي المقام الجائر وإن لم يكن وليّاً إلّا أنّه فضول أجاز الولي معاملته.

٣. واستدلّ للثاني: بقول أبي الحسن عليه السلام في مرسل[(١)] حمّاد الطويل المذكور في المتن.

وفيه: أنّ المرسل وارد في الوالي وهو السلطان العادل، ومتضمّن لبيان سيرته، ومعلوم أنّه لا يجحف في المعاملة، ولا تعرّض له لكيفيّة معاملة الجائر.

---

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب جهاد العدوّ، حديث ٢.

التي أخذت عنوة بخيل وركاب فهي موقوفة متروكة في يد من يعمّرها ويحييها على صلح ما يصالحهم الوالي، على قدر طاقتهم من الخراج النصف أو الثلث أو الثلثان، على قدر ما يكون لهم صالحاً ولا يضرّ بهم» الحديث. ويستفاد منه أنّه إذا جعل عليهم من الخراج أو المقاسمة ما يضرّ بهم، لم يجز ذلك، كالذي يؤخذ من بعض مزارعي بعض بلادنا بحيث لا يختار الزارع الزراعة من كثرة الخراج، فيجبرونه على الزراعة، وحينئذ ففي حرمة كلّ ما يؤخذ أو المقدار الزائد على ما يضرّ الزيادة عليه وجهان.

وحكي عن بعض أنّه يشترط أن لا يزيد على ما كان يأخذه المتولّي له الإمام العادل إلّا برضاه.

والتحقيق: أنّ مستعمل الأرض بالزرع والغرس، إن كان مختاراً في استعمالها، فمقاطعة الخراج والمقاسمة باختياره واختيار الجائر، فإذا تراضيا على شيء فهو الحقّ، قليلاً كان أو كثيراً، وإن كان لابدّ له من استعمال الأرض، لأنّها كانت مزرعة له مدّة سنين، ويتضرّر بالارتحال عن تلك القرية إلى غيرها، فالمناط ما ذكر في المرسلة، من عدم كون المضروب عليهم مضّرًا، بأن لا يبقى لهم بعد أداء الخراج ما يكون بإزاء ما أنفقوا على الزرع من المال وبذلوا له من أبدانهم الأعمال.

ويشهد **للقول الثالث:** بالإضافة إلى طرف النقيصة ما تقدّم.

وبالنسبة إلى طرف الزيادة عدم الدليل على نفوذ تصرّفات الجائر في هذا الفرض، إذ لا إطلاق لأدلّة جواز المعاملة معه كي يتمسّك به لنفوذ تصرّفاته في هذا الفرض، فلابد من الأخذ بالمتيقّن، وهو ما إذا لم يزد على المقدار المتعارف، ولم يجحف في المعاملة، هذا فيما إذا لم يجبر الزارع ولم يكرهه على المعاملة.

وأمّا في صورة الإكراه والإلجاء، فعدم نفوذ المعاملة أوضح، لعموم حديث رفع الإكراه[1].

وفي موارد عدم نفوذ معاملته من جهة الزيادة، لا سبيل إلى دعوى وقوع الإجارة على ما عدا الزيادة، وإنّما يحرم أخذ المقدار الزائد، إذ المعاملة واحدة، فمع عدم نفوذها على النحو الذي وقعت، لا مناص عن البناء على بطلانها، وعليه فلو زرع الزارع فيها مع ذلك تثبت أُجرة المثل في ذمّته كما لو استعملها قبل تعيين الأُجرة.

---

(١) الوسائل، باب ٥٦، من أبواب جهاد النفس.

السابع: ظاهر إطلاق الأصحاب أنّه لا يشترط فيمن يصل إليه الخراج أو الزكاة من السلطان على وجه الهديّة، أو يقطعه الأرض الخراجيّة أقطاعاً، أن يكون مستحقّاً له [١]، ونسبه الكركيﷺ في رسالته إلى إطلاق الأخبار والأصحاب، ولعلّه أراد إطلاق ما دلّ على حلّ جوائز السلطان وعمّاله، مع كونها غالباً من بيت المال، وإلّا فما استدلّوا به لأصل المسألة إنّما هي الأخبار الواردة في جواز ابتياع الخراج والمقاسمة والزكاة، والواردة في حلّ تقبيل الأرض الخراجيّة من السلطان، ولا ريب في عدم اشتراط كون المشتري والمتقبّل مستحقّاً لشيء من بيت المال، ولم يرد خبر في حِلّ ما يهبه السلطان من الخراج، حتّى يتمسّك بإطلاقه، عدا أخبار جوائز السلطان، مع أنّ تلك الأخبار واردة أيضاً في أشخاص خاصّة، فيحتمل كونهم ذوي حصص من بيت المال [٢]، فالحكم بنفوذ تصرّف الجائر على الإطلاق في الخراج من حيث البذل والتفريق، كنفوذ تصرّفه على الإطلاق فيه بالقبض والأخذ والمعاملة عليه، مشكلٌ.

أخذ غير المستحقّ للخراج والزكاة

١. قوله: (**السابع:** ظاهر إطلاق الأصحاب أنّه لا يشترط فيمن يصل إليه ... مستحقّاً له).

أقول: لا إشكال في أنّه يجوز شراء الخراج والصدقة من الجائر، كان الآخذ مستحقّاً وموردا لهما أم لم يكن، إذ لا يعتبر في صحّة الشراء كون المشتري مستحقّاً ومصرفاً لهما.

ويدلّ عليه إطلاق الأخبار، وكذلك بالنسبة إلى شراء الأرض الخراجيّة مع وجود المسوّغ للبيع وتقبّلها وتقبّل الخراج.

وأمّا الأخذ من الجائر مجّاناً، فإن كان الآخذ مستحقّاً أو مصرفاً لما يأخذه، فلا كلام.

إنّما الكلام فيما إذا لم يكن مصرفاً له، فقد يقال: إنّ مقتضى إطلاق النصوص المتضمّنة لحلّية جوائز السلطان، حلّيته وجواز الأخذ مطلقاً.

وأورد عليه المصنّفﷺ: بأنّه لا إطلاق لها، وإنّما هي واردة في أشخاص خاصّة.

٢. قال: (فيحتمل كونهم ذوي حِصَصٍ من بيت المال).

وأمّا قوله عليه السلام في رواية الحضرمي السابقة: «ما يمنع ابن أبي سمّاك أن يبعث إليك بعطائك؟! أما علم أنّ لك نصيباً من بيت المال»[١]، فإنّما يدلّ على أنّ كلّ من له نصيب في بيت المال يجوز له الأخذ، لا أنّ كلّ من لا نصيب له لا يجوز أخذه، وكذا تعليل العلّامة قدس سره فيما تقدّم من دليله: (بأنّ الخراج حقّ لله أخذه غير مستحقّه)[٢]، فإنّ هذا لا ينافي إمضاء الشارع لبذل الجائر إيّاه كيف شاء، كما أنّ للإمام عليه السلام أن يتصرّف في بيت المال كيف شاء، فالاستشهاد بالتعليل المذكور في الرواية المذكورة، والمذكور في كلام العلّامة قدس سره على اعتبار استحقاق الآخذ بشيء من بيت المال ـ كما في الرسالة الخراجيّة ـ محلّ نظر.

ثمّ أشكل من ذلك تحليل الزكاة المأخوذة منه لكلّ أحد، كما هو ظاهر إطلاقهم القول بحلّ اتّهاب ما يؤخذ باسم الزكاة. وفي «المسالك»: (أنّه يشترط أن يكون صرفه لها على وجهها المعتبر عندهم بحيث لا يعدّ عندهم، عاصياً إذ يمتنع الأخذ منه عندهم أيضاً، ثم قال: ويحتمل الجواز مطلقاً، نظراً إلى إطلاق النصّ والفتوى، قال: ويجئ مثله في المقاسمة والخراج، فإنّ مصرفها بيت المال، وله أرباب مخصوصون عندهم أيضاً)، انتهى.

وفيه: إنّ بعض تلك النصوص مطلق، كخبر زرارة[(١)] ومحمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «جوائز العمّال ليس بها بأس»، ونحوه غيره.

فالأولى أن يورد عليه: بأنّ تلك النصوص ـ كما بيّناه في تلك المسألة ـ واردة في مقام بيان الحلّية الظاهريّة لا الواقعيّة فراجع، وعليه فحلّية الخراج والزكاة مع عدم كون الشخص مصرفاً، لابدّ لها من التماس دليل آخر مفقود. فالأظهر هو عدم الجواز كما هو واضح.

وقد استدلّ لهذا القول:

١. بقوله عليه السلام: في خبر الحضرمي[(٢)] المتقدّم: «أما علم أنّ لك في بيت المال نصيباً».

٢. وبتعليل العلّامة قدس سره أصل الحكم: (بأنّ الخراج حقّ لله أخذه غير مستحقّه فبرئت ذمّته وجاز شراؤه).

(١ و ٢) الوسائل، باب ٥١، من أبواب ما يكتسب به، حديث ٥ و ٦.

الثامن: إنّ كون الأرض الخراجيّة بحيث يتعلّق بما يؤخذ منها ما تقدّم من أحكام الخراج والمقاسمة يتوقّف على أُمور ثلاثة [١].

الأوّل: كونها مفتوحة عنوة أو صلحاً، على أن يكون الأرض للمسلمين [٢]، إذ ما عداهما من الأرضين لا خراج عليها.

نعم، لو قلنا بأنّ حكم ما يأخذه الجائر من الأنفال حكم ما يأخذه من أرض الخراج، دخل ما يثبت كونه من الأنفال في حكمها.

ويرد على الأوّل: انه لا يدلّ على جواز أخذ من لا نصيب له في بيت المال، وإنّما هو متضمّن للتعريض على ابن أبي سمّاك في عدم إعطائه من له نصيب فيها.

ويرد على الثاني: ـ مضافاً إلى عدم تماميّة هذا التعليل في نفسه كما لا يخفى ـ أنّه لا ينافي حكم الشارع بجواز أخذه من الجائر، مع عدم كونه مصرفاً له.

وبعبارة أُخرى: أنّه لا إشعار فيه في اعتبار الاستحقاق في المصرف.

شرائط الأراضي الخراجيّة

١. قوله: (**الثامن:** أنّ كون الأرض الخراجيّة... يتوقّف على أُمور ثلاثة).

قد تقدّم أنّ للأراضي الخراجيّة أقساماً ثلاثة:

أحدها: كون الأرض مفتوحة عنوة.

ثانيها: الأرض التي صولح أهلها على أن تكون الأرض لهم، وعليهم كذا وكذا من المال أو الثلث أو نحوه من حاصل الأرض.

ثالثها: الأرض التي أسلم أهلها طوعاً إذا تركوا عمارتها.

ومحلّ الكلام في هذا التنبيه هو القسم الأوّل، ويشترط في ترتّب أحكام الخراج والمقاسمة عليها أُمور:

٢. **الأمر الأوّل:** ثبوت كون الأرض مفتوحة عنوة، وذلك إنّما يكون بالشياع المفيد

نقول: يثبت الفتح عنوة بالشياع الموجب للعلم، وبشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للظنّ المتأخم للعلم، بناء على كفايته في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه، كالنسب والوقف والملك المطلق [١].

للعلم، والبيّنة، وخبر العدل الواحد، بناء على حجّيته في الموضوعات كما هو المختار.

وقد ذكروا في عداد ما يثبت به ذلك، أُموراً أُخر.

١. **منها:** ما ذكره المصنّف قدس سره بقوله: (بالشياع المفيد للظنّ المتاخم للعلم، بناءً على كفايته في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه كالنسب والوقف).

ولم أقف عاجلاً على ما يمكن الاستدلال به لهذه الكبرى الكلّية، سوى وجوه أربعة:

الوجه الأوّل: مرسل يونس عن الإمام الصادق عليه السلام: «عن البيّنة إذا أُقيمت على الحقّ أيحلّ للقاضي أن يقضي بقول البيّنة من غير مسألة إذا لم يعرفهم؟ فقال عليه السلام: خمسة أشياء يجب على الناس الأخذ فيها بظاهر الحكم: الولايات، والمناكح، والذبائح، والشهادات، والمواريث، فإذا كان ظاهر الرجل ظاهراً مأموناً جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه»[(١)].

بتقريب: أنّ المراد بالحكم هي النسبة الخبريّة، وظهور هذه النسبة عبارة أُخرى عن الشيوع، فيدلّ المرسل على أنّه يجوز الأخذ بالشيوع في هذه الأُمور الخمسة.

وفيه: أنّ الظاهر إرادة النسبة من الحكم لا الخبر عنها، وظهور النسبة غير ظهور الخبر عنها وشيوعه، ألاٰ ترى أنّه ربما يكون ولدية زيدٍ لعمرو ظاهرةٌ، ولكن الخبر عنها ليس شائعاً.

والشاهد على إرادة ذلك من الحكم ـ مضافاً إلى ظهوره في ذلك ـ قوله عليه السلام في ذيل المرسل: «فإذا كان ظاهره... إلى آخره»، فإنّه صريح في أنّ الظاهر مقابل الباطن، وعن بعض نسخ *«التهذيب»*: (ظاهر الحال)، بدل (ظاهر الحكم)، وعليه فالأمر أوضح، فيكون

---

(١) الوسائل، باب ٤١، من أبواب الشهادت، حديث ٤.

المتحصّل من الخبر: أنّه في هذه الموارد الخمسة يجوز الأخذ بظاهر الحال، ففي مورد الشهادات اذا كان الشاهد ظاهر الصلاح عند الناس تقبل شهادته.

الوجه الثاني: صحيح حريز المتضمّن لقصّة إسماعيل، وفيه:

«فقال إسماعيل: يا أبة إنّي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون فقال عليه السلام: يا بُني إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه ﴿يُؤْمِنُ بِاللهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ يقول: يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، ولا تأتمن شارب الخمر[1].

بتقريب: أنّه عليه السلام أمر بترتيب آثار الواقع على مجرّد قول الناس، الذي هو عبارة عن الشياع، وجعل عليه السلام من يقول الناس إنّه يشرب الخمر، شارب الخمر.

وفيه: أنّ المأمور به ليس ترتيب جميع آثار الواقع، بل خصوص ما ينفع المخبر إليه ولا يضرّ المخبر عنه.

وبعبارة أُخرى: إنّه لا ملازمة بين تصديق المخبر المأمور به في الخبر وبين العمل على طبق قوله.

ويشهد لما ذكرناه: قوله عليه السلام في خبر آخر: «كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة أنّه قال قولاً وقال لم أقله فصدّقه وكذّبهم»[2].

فإنّه عليه السلام أمر بتكذيب خمسين قسامة وتصديق الواحد، وليس ذلك إلّا لما ذكرناه.

الوجه الثالث: أنّ الظنّ الحاصل من الشياع أقوىٰ من الظنّ الحاصل من البيّنة العادلة.

وفيه: إنّه لم يثبت كون ملاك حجّية البيّنة إفادتها الظنّ، بل الثابت خلافه.

---

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

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

وأمّا ثبوتها بغير ذلك من الأمارات الظنّيّة، حتّى قول من يوثق به من المؤرّخين، فمحلّ إشكال، لأنّ الأصل[1] عدم الفتح عنوة، وعدم تملّك المسلمين. نعم، الأصل عدم تملّك غيرهم أيضاً[2]، فإنّ فرض دخولها بذلك في الأنفال وألحقناها بأرض الخراج في الحكم فهو، وإلّا فمقتضى القاعدة حرمة تناول ما يؤخذ قهراً من زُرّاعها. وأمّا الزُرّاع فيجب عليهم مراجعة حاكم الشرع، فيعمل فيها معهم على طبق ما يقتضيه القواعد عنده، من كونه مال الإمام عليه السلام أو مجهول المالك أو غير ذلك.

الوجه الرابع: إجراء دليل الإنسداد في كلّ ما يعسر اقامة البيِّنة عليه كالنسب والوقف.

بتقريب: أنّ تحصيل العلم فيه عسر وكذلك البيّنة العادلة، ويلزم من إجراء الأصل كأصالة عدم النسب الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، والاحتياط متعذّر أو متعسّر، فلا مناص عن التنزّل إلى الظنّ.

وفيه: إنّ المقدّمة الثانية لا تفيد ما لم ينضمّ إليها أنّ الوقوع في خلاف الواقع مناف لغرض الشارع، إذ لو لم يحرز ذلك ـ كما في باب الطهارة ـ لما كان محذور في إجراء الأصل، وحيث أنّ هذا غير ثابت فلا يتمّ هذا الوجه.

فتحصّل: أنّه لا دليل على حجّية الشياع الظنّي مطلقاً، ولا في كلّ ما يعسر إقامة البيّنة عليه.

١. قوله: (فمحلّ إشكال لأنّ الأصل عدم الفتح عنوة).

لا يخفى ما في العبارة من المسامحة، فإنّ ظاهرها أنّ علّة الإشكال الأصل المذكور، مع أنّه على فرض حجّية قول من يوثق به من المؤرِّخين في نفسه يكون ذلك حاكماً على الأصل، فهو لا يصلح مانعاً عن حجّيته.

٢. وفي موارد عدم ثبوت كون الأرض خراجيّة والشكّ في ذلك:

تارة: يعلم بكونها ملكاً للغير، ويشكّ في انتقالها منه إلى المسلمين أو الإمام عليه السلام.

وأُخرىٰ: يعلم بانتقالها منه، ويشكّ في الانتقال إلى المسلمين أو الإمام عليه السلام.

أمّا في الصورة الأُولى: فمقتضى استصحاب بقاء المالك إذا احتمل بقاءه، واستصحاب بقاء العمودين لو لم يعلم بموتهما عادة مع العلم بموت المالك نفسه، هو عدم الانتقال إلى

والمعروف بين الإماميّة بلا خلاف ظاهر، أنّ أرض العراق فُتحت عنوة، وحكى ذلك عن التواريخ المعتبرة، وحكى عن بعض العامّة أنّها فُتحت صلحاً، وما دلّ على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين[1]:

ففي صحيحة الحلبي: «أنّه سأل أبو عبدالله عليه السلام عن أرض السواد ما منزلته؟ فقال: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم مسلم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلق بعد».

ورواية أبي الربيع الشامي: «لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلّا من كانت له ذمّة، فإنّما هي في للمسلمين».

وقريب منها صحيحة ابن الحجّاج، وأمّا غير هذه الأرض ممّا ذكر واشتهر فتحها

الإمام ولا إلى المسلمين.

وفي هذين الموردين إن عرف المالك فهو، وإلّا فيعامل معه معاملة مجهول المالك.

وإن علم بموته وعدم بقاء العمودين، يبني على كون الأرض للإمام عليه السلام، لاستصحاب عدم وجود وارث آخر، وهو عليه السلام وارث من لا وارث له.

وأمّا في الصورة الثانية: فأصالة عدم دخولها في ملك المسلمين معارضة، بأصالة عدم دخولها في ملك الإمام، مع العلم بدخولها في ملك أحدهما، ولا تدخل بذلك في الأنفال، من جهة أنّ الأصل عدم ربّ لها، فتدخل في هذا الموضوع من الأنفال، للعلم بدخولها في ملك أحدهما، ولا يعامل معها معاملة مجهول المالك، لأنّ ذلك مختصّ بما إذا اشتبه المالك بين غير محصورين، وفي المقام المالك إمّا هو الإمام أو المسلمون، فالمالك مردّد بين محصورين، فلابدّ من اجراء ذلك الحكم من التنصيف أو القرعة أو غيرهما كلّ على مسلكه.

١. قوله: (وما دلّ على كونها ملكاً للمسلمين يحتمل الأمرين).

الكلام في أنّ أرض العراق فُتحت عنوةً أو صلحاً، وأنّ المفتوحة عنوة ملكٌ للمسلمين كما هو المشهور بين الأصحاب، أو أنّها غير مملوكة بل معدّة لمصالح المسلمين وهم مصرف لحاصلها، كما عن جماعة منهم الشهيد الثاني في جملة من كتبه

عنوة، فإن أخبر به عدلان، يحتمل حصول العلم لهما من السماع أو الظنّ المتأخم من الشياع، أخذ به على تأمّل في الأخير، كما في العدل الواحد والاّ فقد عرفت الإشكال في الاعتماد على مطلق الظنّ.

وأمّا العمل بقول المؤرّخين، بناءً على أنّ قولهم في المقام نظير قول اللّغوي في اللّغة، وقول الطبيب وشبههما، فدون إثباته خرط القتاد، وأشكل منه إثبات ذلك باستمرار السيرة[1] على أخذ الخراج من أرض، لأنّ ذلك إمّا من جهة ما قيل من كشف

والمحقّق الأردبيلي قدس سره، وما يستفاد من صحيح الحلبي المذكور في المتن، وكذا خبر أبي الربيع وساير النصوص موكول إلىٰ محلّ آخر، وقد أشبعنا القول في ذلك وسائر الفروع المربوطة في الجزء الثالث عشر من كتابنا *«فقه الصادق»*.

١. **ومنها:** استمرار السيرة على أخذ الخراج من أرض.

وفيه: أنّه إن أُريد به استمرار سيرة سلاطين الجور.

فيرد عليه: أنّ الجائرين المرتكبين للفجائع، غير التابعين للمعصومين عليهم السلام، كيف تكشف سيرتهم عن رضا المعصوم عليه السلام، مع أنّه لو كانت سيرتهم كاشفة عن رأيه عليه السلام لكان مختصّاً بما إذا كان اعتقادهم استحقاق الخراج من خصوص الأراضي الخراجيّة، ولما تمّ فيما لو اعتقدوا استحقاقهم الخراج من الأنفال أيضاً، وحيث أنّ المفروض هو الثاني لأخذهم الخراج من القسم الثاني أيضاً فلا يتمّ ذلك.

وإن أُريد به استمرار سيرة المؤمنين الآخذين من السلطان الجائر خراج الأراضي المشتبهة.

فيرد عليه أوّلاً: أنّ هذا ممنوع صغرى.

وثانياً: أنّه يتمّ إذا لم يعتقدوا جواز أخذ خراج أراضي الأنفال من يد السلطان.

وثالثاً: أنّه يتمّ إذا علمنا بأنّهم أخذوه منه مع علمهم بكون المأخوذ من خراج تلك الأرض وهو كما ترى.

ومنها: حمل فعل المسلم على الصحّة.

وفيه: أنّه إن أُريد به حمل فعل الجائر على الصحّة، فيرد عليه: أنّ أخذ الجائر للخراج حرام على أي تقدير، ومعه لا مورد لحمل فعله على الصحّة.

السيرة عن ثبوت ذلك من الصدر الأوّل، من غير نكير، إذ لو كان شيئاً حادثاً لنقل في كتب التواريخ، لاعتناء أربابها بالمبتدعات والحوادث. وإمّا من جهة وجوب حمل تصرّف المسلمين ـ وهو أخذهم الخراج ـ على الصحيح.

ويرد على الأوّل ـ مع أنّ عدم التعرّض يحتمل كونه لأجل عدم اطّلاعهم الذي لا يدلّ على العدم ـ أنّ هذه الأمارات ليست بأولى من تنصيص أهل التواريخ الذي عرفت حاله.

وعلى الثاني أنّه إن أُريد بفعل المسلم تصرف السلطان بأخذ الخراج، فلا ريب أنّ أخذه حرام، وإن علم كون الأرض خراجيّة، فكونها كذلك لا يصحّح فعله.

ودعوى أنّ أخذه الخراج من أرض الخراج أقلّ فساداً من أخده من غيرها، توهّم لأنّ مناط الحرمة في المقامين واحد، وهو أخذ مال الغير من غير استحقاق. واشتغال ذمّة المأخوذ منه بأُجرة الأرض الخراجيّة وعدمه في غيرها لا يهوّن الفساد.

نعم، بينهما فرق من حيث الحكم المتعلّق بفعل غير السلطان، وهو من يقع في يده شيء من الخراج بمعاوضة أو تبرّع، فيحلّ في الأرض الخراجيّة دون غيرها، مع أنّه لا دليل على وجوب حمل الفاسد على الأقلّ فساداً إذا لم يتعدّد عنوان الفساد، كما لو دار الأمر بين الزنا مكرهاً للمرأة، وبين الزنا برضائها، حيث أنّ الظلم محرّم آخر غير الزنا، بخلاف ما نحن فيه، مع أنّ أصالة الصحّة لا تثبت الموضوع، وهو كون الأرض خراجيّة، إلّا أن يقال: إنّ المقصود ترتّب آثار الأخذ الذي هو أقلّ فساداً، وهو حلّ تناوله من الأخذ، وإن لم يثبت كون الأرض خراجيّة بحيث يترتّب عليه الآثار الأُخر، مثل وجوب دفع أُجرة الأرض إلى حاكم الشرع ليصرفه في المصالح إذا فرض عدم السلطان الجائر، ومثل حرمة التصرّف فيه من دون دفع أُجرة أصلاً لا إلى الجائر ولا إلى حاكم الشرع. وإن أُريد بفعل المسلم تصرّف المسلمين فيما يتناولونه من الجائر من خراج هذه الأرض. ففيه أنّه لا عبرة بفعلهم إذا علمنا بأنّهم لا يعلمون حال هذه الأراضي، كما هو الغالب في محلّ الكلام، إذ نعلم بفساد تصرّفهم من جهة عدم إحراز الموضوع، ولو احتمل تقليدهم لمن يرى تلك الأرض خراجيّة لم ينفع، ولو فرض احتمال علمهم بكونها خراجيّة كان اللّازم من ذلك جواز التناول من أيديهم لا من يد السلطان، كما لا يخفى.

الثاني: أن يكون الفتح بإذن الإمامعليه السلام [١]**، وإلّا كان المفتوح مال الإمام**عليه السلام**، بناءً على المشهور، بل عن «المجمع» أنّه كاد يكون إجماعاً، ونسبه في «المبسوط» إلى رواية أصحابنا، وهي مرسلة العباس الورّاق** [٢] **وفيها: «أنّه إذا غزا قوم بغير إذن الإمام**عليه السلام **فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام»، قال في «المبسوط»: (وعلى هذه الرواية يكون جميع ما فتحت بعد النبيّ**صلى الله عليه وآله **إلّا ما فُتحت في زمان الوصي**عليه السلام **من مال الإمام)، انتهى.**

ودعوى: أنّ أخذه الخراج من غير الأراضي الخراجيّة أكثر فساداً من أخذ الخراج من الأراضي الخراجيّة، فلابدّ من حمل فعله على الأقلّ فساداً عن الاشتباه.

مندفعة: بأنّه لا دليل على حمل فعل المسلم على الأقلّ فساداً، مع أنّه لو تمّ ذلك لما تمّ في المقام، إذ معلوم أنّ الجائرين يأخذون الخراج مع عدم إحراز كون الأرض خراجيّة.

وإن أُريد به حمل فعل المؤمن المتلقّي لذلك الخراج من السلطان على الصحّة، فهو متين لو ثبت ذلك، ولكن مع ذلك لا يثبت به كون الأرض خراجيّة، لعدم حجّية أصالة الصحّة في مثبتاتها، وإن كانت من الأمارات كما حقّقناه في رسالة القواعد الثلاث.

١. قوله: (**الثاني:** أن يكون الفتح بإذن الأمام عليه السلام).

الكلام في هذا الشرط يقع في مقامين:

الأوّل: في اعتبار هذا الشرط وعدمه.

الثاني: في الشبهة الموضوعيّة.

أمّا المقام الأوّل: فالمشهور بين الأصحاب اعتباره، وعن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وعن *«المنتهى»* و*«المدارك»* و*«المستند»* وغيرها عدم اعتباره، وعن *«النافع»* التوقّف فيه.

٢. واستدلّ للمشهور: بخبر الورّاق، عن رجل سمّاه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا غزا قوم بغير إذن الإمام فغنموا كانت الغنيمة كلّها للإمام عليه السلام، وإذا غزوا بأمر الإمام فغنموا كان للإمام عليه السلام الخمس»[(١)].

---

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب الأنفال، حديث ١٦.

وأورد عليه:

تارة: بضعف السند للجهالة.

وأُخرىٰ: بمعارضته مع حسن الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام: «في الرجل من أصحابنا يكون في لوائهم فيكون معهم فيصيب غنيمة؟ قال عليه السلام: يؤدّي خمساً ويطيب له»[1].

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب.

وأمّا الثاني: فلأنّه متضمّن لقضيّة شخصيّة، فلعلّه كان ذلك القتال بأمر الإمام عليه السلام، أو برضائه، أو أنّ الإمام عليه السلام حلّ البقيّة.

والصحيح أن يورد على الاستدلال به: بأنّ هذا الخبر معارض مع النصوص[2] الدالّة على أنّ الأراضي التي فُتحت بالسيف للمسلمين، والنسبة عموم من وجه، إذ المرسل أعمّ لشموله للمنقولات، وتلك النصوص أعمّ لشمولها لما إذا كان القتال بغير إذن الإمام عليه السلام، والمجمع الذي هو مورد المعارضة هي الأراضي التي أخذت بغير إذن الإمام، فهي بمقتضى المرسل ملك للإمام عليه السلام، وبمقتضى تلك النصوص ملك للمسلمين، فيرجع إلى الأخبار العلاجيّة، وهي تقتضي تقديم تلك النصوص، كما لا يخفى.

وما أفاده السيّدالفقيه: (من حكومة المرسل على النصوص، لكونه بصدد بيان اشتراط الإذن في كون الغنيمة للمسلمين، وهذه في مقام بيان حكم الأرض المأخوذة بالسيف، فكأنّه قال كلّ ما أخذ عنوة فهو للمسلمين، ويشترط في الأخذ أن يكون بإذن الإمام عليه السلام).

ممنوع: لأنّ المرسل ليس لسانه اشتراط الإذن في كون الغنيمة للمسلمين، بل لسانه أنّ الغنائم المأخوذة بإذن الإمام عليه السلام للمسلمين، وما أُخذ بغير إذنه للإمام عليه السلام، وعليه فلا وجه لدعوى الحكومة.

---

(١) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٨. (٢) الوسائل، باب ٧٢، من أبواب جهاد العدوّ.

أقول: فيبتني حلّ المأخوذ منها خراجاً على ما تقدّم من حلّ الخراج المأخوذ من الأنفال. والظاهر أنّ أرض العراق مفتوحة بالإذن، كما يكشف عن ذلك ما دلّ على أنّها للمسلمين. وأمّا غيرها ممّا فتحت في زمان خلافة الثاني، وهي أغلب ما فتحت، فظاهر بعض الأخبار كون ذلك أيضاً بإذن مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام وأمره. ففي «الخصال» في (أبواب السبعة) في باب (أنّ الله تعالى يمتحن أو صياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن، وبعد وفاتهم في سبعة مواطن)، عن أبيه وشيخه، عن سعد بن عبدالله، عن أحمد بن الحسين بن سعيد عن جعفر بن محمّد النوفلي، عن يعقوب الرائد، عن أبي عبدالله جعفر بن أحمد بن محمّد بن عيسى بن محمّد بن علي بن عبدالله بن جعفر بن أبي طالب، عن يعقوب بن عبدالله الكوفي، عن موسى بن عبيد، عن عمر بن أبي المقدام، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام[1]: «أنّه أتى يهوديّ أمير المؤمنين عليه السلام في منصرفه عن وقعة نهروان، فسأله عن تلك المواطن وفيه قوله عليه السلام:

وأضعف من هذه الدعوى دعواه: أنّ هذه الأخبار ليست بذلك الظهور في كونها وكون حاصلها للمسلمين، حتّى في صورة عدم إذن الإمام عليه السلام، بخلاف المرسل، إذ لا وجه للفرق بين الظهورين بعد كون كلّ منهما بالإطلاق.

فتحصّل: أنّ الأظهر عدم اعتبار هذا الشرط.

ثمّ على القول باعتباره، يقع الكلام في المقام الثاني.

وأمّا المقام الثاني: فمقتضى أصالة عدم كون الفتح بإذنه، عدم كونها ملكاً للمسلمين، ولا يكون هذا الأصل مثبتاً، إذ موضوع كون الأرض للمسلمين هو الفتح عنوة بإذن الإمام عليه السلام، فإذا كان أحد جزئي الموضوع محرزاً بالوجدان، والآخر بالأصل، ترتّب عليه حكمه، وإن أبيت إلّا عن كون الموضوع هو الفتح المستند إلى إذن الإمام عليه السلام، لا يجري هذا الأصل، إلّا أنّه تجري أصالة عدم الاستناد بناءً على جريان الأصل في العدم الأزلي كما هو الحقّ.

١. وقد ذكر المصنّف قدس سره في الخروج عن هذا الأصل وجوهاً:

منها: خبر[1] جابر الجعفي المذكور في المتن.

---

(١) الخصال أبواب السبعة، باب أنّ الله تعالى يمتحن أوصياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن وبعد وفاتهم في سبعة مواطن.

«وأمّا الرابعة: ـ يعني من المواطن الممتحن بها بعد النبيّ صلى الله عليه وآله ـ فإنّ القائم بعد صاحبه يعني عمر بعد أبي بكر كان يشاورني في موارد الأُمور ومصادرها، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي لا يعلمه أحد ولا يعلمه أصحابي ولا يناظرني غيره» الخبر.

والظاهر أنّ عموم (الأُمور) إضافي بالنسبة إلى ما لا يقدح في رئاسته ممّا يتعلّق بالسياسة، ولا يخفى أنّ الخروج إلى الكفّار ودعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأُمور بل لا أعظم منه.

وفي سند الرواية جماعة تخرجها عن حدّ الاعتبار، إلّا أنّ اعتماد القمّيّين عليها، وروايتهم لها، مع ما عرف من حالهم لمن تتبّعها من أنّهم لا يثبتون في كتبهم رواية في راويها ضعف إلّا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها، جابر لضعفها في الجملة، مضافاً إلى ما اشتهر[1] من حضور أبي محمّد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات، ودخول بعض خواصّ أميرالمؤمنين عليه السلام من الصحابة كعمّار في أمرهم.

وفي صحيحة[2] محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن سيرة الإمام عليه السلام في الأرض الذي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرةٍ فهي إمامٌ لسائر الأرضين»، الخبر.

وفيه **أوّلاً:** إنّ الخبر ضعيف السند.

وثانياً: إنّه مختصّ بالفتوحات في زمان الثاني ولا يشمل غيرها.

وثالثاً: إنّه لم يكن يشاور أمير المؤمنين عليه السلام في الأُمور المهمّة الراجعة إلى الدين قطعاً.

١. **ومنها:** (حضور أبي محمّد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات ودخول بعض خواص أمير المؤمنين من الصحابة كعمّار في أمرهم).

وفيه: إنّه لا يكون كاشفاً عن كون الغزو من العسكر بالإذن، والفتح لا يستند إليهم خاصّة كما لا يخفى، مع أنّه أخصّ من المدّعى.

٢. **ومنها:** (صحيح محمّد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام) المذكور في المتن[1].

---

(١) الوسائل، باب ٦٩، من أبواب جهاد العدو.

وظاهرها أنّ سائر الأرضين المفتوحة بعد النبيﷺ، حكمها حكم أرض العراق، مضافاً إلى أنّه يمكن الاكتفاء عن إذن الإمام المنصوص في مرسلة الورّاق بالعلم بشاهد الحال برضا أمير المؤمنين وسائر الائمّةعليهم السلام بالفتوحات الإسلاميّة الموجبة لتأيّد هذا الدِّين[1].

وقد ورد: (أنّ الله تعالى يؤيّد هذا الدِّين بأقوام لا خلاق لهم منه) مع أنّه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على وجه الصحيح[2]، وهو كونه بأمر الإمامعليه السلام، مع أنّه يمكن أن يقال إنَّ عموم ما دلّ من الأخبار الكثيرة على تقيّد الأرض المعدودة من الأنفال بكونها (ممّا لا يوجف عليه بخيل ولا ركاب) وعلى (أنّ ما أُخذت بالسيف من الأرضين يصرفها في مصالح المسلمين) معارض بالعموم من وجه لمرسلة الورّاق،

وحيث لا ريب في أنّ أرض العراق خراجيّة، فلا محالة كان أمير المؤمنينعليه السلام يأخذ منها الخراج، فإذا كانت أرض العراق اماماً لسائر الأرضين ثبت استحقاق الخراج من سائر الأرضين.

وفيه: أنّه من المحتمل كون السؤال والجواب ناظرين إلى مقدار الخراج لا أصله، وعليه فهو أجنبي عن المقام.

١. **ومنها:** أنّه يكتفي من إذن الإمام بشاهد الحال برضا المعصومينعليهم السلام بالفتوحات الإسلاميّة الموجبة لتأيّد هذا الدين.

وفيه: أنّا نعلم أنّهم راضون بالنتيجة، ولم يحرز رضاهم بإجراء الفتوحات بأيدي المتصدّين للأمر.

وإن شئت قلت: إنّه لو بنينا على كفاية شاهد الحال، حتّى مثل ذلك، لم يبق لمرسلة الورّاق موضوع، فإنّ الغزو المشتمل على الغنيمة يكون الإمامعليه السلام راضياً به قطعاً، فلا يبقى للغنيمة الحاصلة بغير الإذن مورد.

وبالجملة: ظاهر كون الغزو عن إذن الإمام لا يشمل رضاه به، كما لا يخفى.

٢. **ومنها:** حمل الصادر من فتح البلاد على وجه الصحيح، وهو كونه بأمر الإمامعليه السلام.

فيرجع إلى عموم قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ الآية، فيكون الباقي للمسلمين، إذ ليس لمن قاتل شيء من الأرضين نصّاً وإجماعاً.

الثالث: أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام، محيّاة حال الفتح[1]، ليدخل في الغنائم، ويخرج منها الخمس أوّلاً على المشهور، ويبقى الباقي للمسلمين.

وفيه: أنّ كون الفتح بغير إذن الإمام ليس من الفاسد، بل تكون الغنيمة حينئذ للإمام عليه السلام لا للمسلمين، بخلاف ما إذا كان بإذنه، ومورد الحمل على الصحّة إنّما هو ما إذا كان الفعل ذا وجهين الصحّة والفساد، كما هو واضح.

فتحصّل: أنّ شيئاً ممّا ذكر للخروج عن الأصل المتقدّم لا يصلح لذلك.

١. قوله: (**الثالث:** أن يثبت كون الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام، محياة حال الفتح).

وتنقيح القول بالبحث في مواضع:

الموضع الأوّل: في ثبوت الخمس في الأراضي المفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام على القول باعتبار الحياة حال الفتح، والمشهور بين الأصحاب ذلك، وعن بعض دعوى الإجماع عليه، ويشهد له: عموم قوله تعالى ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ**﴾[1]. ومثله اخبار الغنيمة.

وأورد على هذا الوجه:

تارة: بانصراف هذه الأدلّة إلى غير الأرض.

وأُخرى: بأنّ خطاب الخمس فيها متوجه إلى الأشخاص، وظاهرها ملك الأشخاص للغنيمة ملكاً شخصيّاً، والأراضي ليست كذلك، وإنّما هي ملك للنوع.

---

(١) الأنفال، آية: ٤٢.

وثالثة: بأنّها تخصّص بما ورد من الأخبار من قصر الخمس على ما ينقل، كصحيح ربعي[١] وغيره، ممّا اشتمل على قسمة الغنيمة أخماساً وأسداساً عليهم وعلى الغانمين، ولا يتصوّر ذلك في الأراضي لعدم استحقاق الغانمين لذلك.

ورابعة: بخلوّ الأخبار الواردة في بيان حكم الأرض المفتوحة عنوة عن ذلك، فإنّ مقتضى ذلك ظهورها في كون الأرض جميعها للمسلمين.

وفي الجميع نظر:

أمّا الأوّل: فلمنع الانصراف الموجب لتقييد الإطلاقات.

وأمّا الثاني: فلأنّ خطاب الخمس متوجّه إلى المالك، سواءً كان هو الشخص أو النوع، غاية الأمر إذا كان الشيء ملكاً للنوع، كما أنّ أمر التصرّف فيه بالإيجار وصرف مال الإجارة في مصالح المسلمين بيد الولي كذلك أمر إخراج الخمس بيده.

وأمّا الثالث: فلأنّ نصوص تقسيم الغنيمة أخماساً واسداساً لا مفهوم لها كي تدلّ على عدم ثبوت الخمس فيما عدا المنقولات، فلا تصلح لتخصيص الآية.

وأمّا الرابع: فلأنّ عدم التعرّض لشئ لا يعارض المتعرّض لثبوته.

ويشهد لثبوته مضافاً إلى عموم الآية الشريفة وأخبار الغنيمة، جملة من النصوص:

كخبر أبي بصير، عن الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ شيء قُوتل عليه على شهادة (أن لا الهَ إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله) فإنّ لنا خمسه، ولا يحلّ لأحدً أن يشتري من الخمس شيئاً حتّى يصل إلينا حقّنا»[٢].

وخبر أبي حمزة عنه: «إنّ الله جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثة في جميع الفيء ـ إلى أن قال ـ وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا، والله يا أباحمزة ما من أرض تفتح ولا خمس يخمس فيضرب على شيء منه إلّا كان حراماً على من يصيبه فرجاً كان أو مالاً»، ونحوهما غيرهما، فالأظهر ثبوت الخمس.

---

(١) الوسائل، باب ١، من أبواب قسمة الخمس، حديث ٣.

(٢) الوسائل، باب ٢، من أبواب ما يجب فيه الخمس، حديث ٥.

فإن كانت حينئذ مواتاً، كانت للإمام عليه السلام [١]، كما هو المشهور، بل المتّفق عليه على الظاهر المصرّح به عن «الكفاية»، ومحكيّ «التذكرة»، ويقتضيه إطلاق الإجماعات المحكيّة على أنّ الموات من الأنفال، لإطلاق [٢] الأخبار الدالّة على أنّ الموات بقول مطلق له عليه السلام. ولا يعارضها إطلاق الإجماعات والأخبار الدالّة على أنّ المفتوحة عنوة للمسلمين، لأنّ موارد الإجماعات هي الأرض المغنومة عن الكفّار كسائر الغنائم التي يملكونها منهم، ويجب فيها الخمس، وليس الموات من أموالهم، وإنّما هي مال الإمام، ولو فرض جريان أيديهم عليه كان بحكم المغصوب لا يعدّ في الغنيمة، وظاهر الأخبار خصوص المحياة، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف، نعم لو مات المحياة حال الفتح [٣] فالظاهر بقائها على ملك المسلمين بل عن ظاهر «الرياض» استفادة عدم الخلاف في ذلك

---

١. **الموضع الثاني:** في اعتبار كون الأرض محياة حين الفتح.

المشهور بين الأصحاب ذلك، واستدلّ له السيّد قدس سره: (بأنّ أخبار الأرض المفتوحة عنوةً منصرفة إلى المحياة منها، وإلّا فدعوى أنّ الموات كانت ملكاً للإمام عليه السلام قبل الفتح وكانت مغصوبة في أيديهم كما ترى).

وفيه: أنّه يمكن دفع هذا المحذور بالالتزام بأنّ من أحيا أرضاً فهي له ولو كان المحيي كافراً، مع أنّ الإلتزام بذلك لا أرى له محذوراً لو وافقه الدليل كما هو المفروض.

٢. واستدلّ له المصنّف قدس سره بإطلاق ما دلّ على أنّ الموات من الأراضي للإمام عليه السلام.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ تلك الأخبار موردها ذلك، لا أنّها بالإطلاق تدلّ عليه، إذ الأراضي كلّها كانت للكفّار، فلو لم تكن الموات منها للإمام، لم يبق لما دلّ على أنّها من الأنفال مورد، إذ الأرض التي سلّمها أهلها طوعاً للمسلمين، والأرض التي انجلى عنها أهلها، إنّما تكون للإمام محياة كانت أم مواتاً.

٣. **هذا هو الموضع الثالث:** وهو ما إذا كانت الأرض محياة حال الفتح ثمّ ماتت، فهل هي باقية في ملك المسلمين ـ كما اختاره المصنّف قدس سره وتبعه جمع ـ أم تدخل في ملك الإمام كما ذهب إليه جمع آخرون؟ وجهان:

من «السرائر»، لاختصاص أدلّة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم، دون ما عرف صاحبه [١]، ثمّ إنّه يثبت الحياة حال الفتح بما كان يثبت به الفتح عنوة [٢]، ومع الشكّ فيها فالأصل العدم، وإن وجدناها الآن محياة، لأصالة عدمها حال الفتح.

---

١. **قد استدلّ للأوّل:** بإختصاص أدلّة الموات بما إذا لم يجر عليه ملك مسلم، دون ما عرف صاحبه، فإنّ تلك الأرض حينئذ باقية في ملك مالكها، سواء كان هو الشخص كما لو أحيى أحد أرضاً، أم كان هو النوع كما في المقام.

وفيه: أنّ إطلاق ما دلّ على أنّ الأرض المحياة حال الفتح للمسلمين[(١)]، وما دلّ على أنّ من أحيا أرضاً فهي له[(٢)] لا يشمل أرضاً ماتت بعد ذلك، إذ الحكم حدوثاً وبقاءً تابع لفعليّة الموضوع، والمفروض انعدامه.

واستصحاب بقاء الملكيّة ـ مضافاً إلى عدم جريانه في الشبهات الحكميّة ـ لا يجدي في المقام، لمحكوميّته لما دلّ على أنّ موتان الأرض له عليه السلام.

وتشير إلى ما ذكرناه النصوص الدالّة على تملك المحيي، وإن كانت مسبوقة بملك الغير، كصحيح الكابلي:

«فإن تركها وأخربها، فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمّرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها»[(٣)] ونحوه غيره.

فالأظهر أنّها بعد الموت تكون للإمام عليه السلام.

٢. **الموضع الرابع:** كلّ ما يثبت به الفتح عنوةً، يثبت به كون الأرض محياة حال الفتح، ولو شكّ في ذلك فإن كانت الأرض تحت يد من يدّعي ملكيّتها يحكم بأنّها له، وإن كانت تحت يد السلطان ـ أي يده الثابتة على عامة الأراضي الخراجيّة ـ لا يحكم بأنّها منها لأنّ يدها عادية، فيتعيّن الرجوع إلى الأصل، وهو يقتضي عدم كونها للمسلمين، لأنّه يستصحب عدم فتح الأرض على صفة الحياة، فإن هذا له حالة سابقة كذلك كما لا يخفى، بل يمكن أن يقال إنّه يستصحب عدم الحياة إلى حين الفتح.

---

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع وشروطه. (٢) الوسائل، باب ١، من أبواب إحياء الموات.
(٣) الوسائل، باب ٣، من أبواب إحياء الموات، حديث ٢.

فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوةً[١]. نعم، ما وجد منها في يد مدّعٍ للملكيّة حكم بها له. أمّا إذا كانت بيد السلطان أو من أخذها منه فلا يحكم لأجلها بكونها خراجيّة، لأنّ يد السلطان عادية على الأراضي الخراجيّة أيضاً، وما لا يد لمدّعي الملكيّة عليها كان مردّداً بين المسلمين ومالك خاصّ، مردّد بين الإمام لكونها تركة من لا وارث له، وبين غيره، فيجب مراجعة حاكم الشرع في أمرها، ووظيفة الحاكم في الأُجرة المأخوذة منها إمّا القرعة وإمّا صرفها في مصرف مشترك بين الكلّ، كفقير يستحقّ الإنفاق من بيت المال لقيامه ببعض مصالح المسلمين.

ودعوى: أنّه مثبت إذ لا يثبت به وقوع الفتح على الموات.

مندفعة: بأنّ المترتّب على هذا الأصل هو عدم كونها ملكاً للمسلمين، وهذا يكفي للحكم بأنّها للإمام، إذ كما أنّ الموات حين الفتح له عليه السلام كذلك الأرض التي لا ربّ لها له.

١. قوله: (فيشكل الأمر في كثير من محياة أراضي البلاد المفتوحة عنوةً).

خلاصة القول في المقام: إنّ المنصوص عليه كون أرض العراق مفتوحة عنوة كما سيمرّ عليك، ولكن جرت السيرة القطعيّة العمليّة على المعاملة معها معاملة الأملاك الشخصيّة.

ويمكن دفع هذه الشبهة بأنّه قد ثبت كون كثير من تلك الأراضي لأربابها.

منها: الموات حال الفتح، فإنّها ملك للإمام عليه السلام، ويملكها من أحياها كما ثبت في محلّه، وأشبعنا القول فيه في كتاب إحياء الموات من *«فقه الصادق»*.

والظاهر أنّ المشاهد المشرّفة، وجملة من البلاد المستحدثة من هذا القبيل، وعلى هذا فلا حاجة إلى الاستدلال على جواز بيع ما يعمل من التربة الحسينيّة بالسيرة بتوهّم أنّها تقيّد إطلاق نصوص المنع.

ومنها: الخمس من تلك الأراضي، فإنّه يملكها المستحقّ فينقل إلى غيره بالمعاملة والإرث.

ومنها: الأراضي التي أُبقيت في يد أهل الذمّة، فإنّها ملك لأربابها وعليهم الجزية.

ثمّ اعلم أنّ ظاهر الأخبار تملّك المسلمين لجميع أرض العراق[1] المسمّى بأرض السواد، من غير تقييد بالعامر، فينزّل على أنّ كلّها كانت عامرة حال الفتح، ويؤيّده أنّهم ضبطوا أرض الخراج ـ كما في «المنتهى» وغيره ـ بعد المساحة بستّة أو اثنين وثلاثين ألف ألف جريب، وحينئذٍ فالظاهر أنّ البلاد الإسلامية المبنيّة في العراق، هي وما يتبعها من القرى من المحياة حال الفتح التي تملكها المسلمون، وذكر العلّامة قدس سره في كتبه تبعاً

و سميرّ عليك في خبر أبي الربيع وجود هذه الأرض في أرض العراق.

فعلى هذا ان ثبت كون الأرض بالخصوص من المفتوحة عنوة المحياة حال الفتح، ولم تمت بعد كي تنتقل إلى الإمام فيملكها من احياها كما مرّ لم يجز بيعها.

وما لم تثبت فيه هذه الأُمور ولا أظنّ ان تثبت لأحد، جاز البيع لانحلال العلم الإجمالي لعدم كون جميع أطرافه محلّ الابتلاء، لاسيما وان الأراضي الخراجيّة التي يضرب عليها الخراج من أراضي المزارع كثيرة إلى الان وأمرها بيد السلطان.

١. قوله ثم اعلم إنّ ظاهر الأخبار تملك المسلمين لجميع أرض العراق.

يشهد به نصوص كثيرة.

كصحيح الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام عن السواد ما منزلته قال عليه السلام: هو لجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ومن لم يخلق بعد، فقلت الشراء من الدهاقين قال عليه السلام: لا يصلح الا ان تشتري منهم على أنّ تصيرها للمسلمين فإن شاء ولى أمر المسلمين ان يأخذها فله، قلت: فان أخذها قال عليه السلام: رد اليه رأس ماله وله ما أكل من غلتها بما عمل[1].

والمراد بأرض السواد الأرض المغنومة من الفُرس التي فُتحت في زمان عمر وهي سواد العراق، وسمّيت هذه الأرض بالسواد: لأنّ الجيش لما خرجوا من البادية رأوا هذه الأرض والتفاف شجرها سموها السواد لذلك.

وقوله عليه السلام: فاذا شاء ولى أمر المسلمين إلى آخره ظاهر في أنّه لا تدخل الأرض في ملك المشتري، وان لولى الأمر ابقاء الأرض تحت يده وله أخذها منه.

---

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقدالبيع، حديث ٤، كتاب التجارة.

لبعض ما عن «المبسوط» و«الخلاف»: (أنّ حدّ سواد العراق ما بين منقطع الجبال بحُلوان إلى طرف القادسيّة المتّصل بعُذيب من أرض العرب عرضاً، ومن تخوم الموصل إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان طولاً)، وزاد العلّامة قوله: (من شرقي دجلة. فأمّا الغربي الذي يليه البصرة، فإنّما هو إسلامي مثل شطّ عثمان بن أبي العاص، وما والاها كانت سباخاً فأحياها عثمان)، ويظهر من هذا التقييد أنّ ما عدا ذلك كانت محياةً، كما يؤيّده ما تقدّم من تقدير الأرض المذكورة بعد المساحة بما ذكر من الجريب، فما قيل: (من أنّ البلاد المحدثة بالعراق مثل بغداد والكوفة والحلّة، والمشاهد المشرّفة إسلاميّة بناها المسلمون ولم تفتح عنوةً، ولم يثبت أنّ أرضها يملكها المسلمون بالإستغنام، والتي فتحت عنوةً وأخذت من الكفّار قهراً قد انهدمت)، لا يخلو عن نظر، لأنّ المفتوح عنوة لا يختصّ بالأبنية، حتّى يقال إنّها انهدمت، فإذا كانت البلاد المذكورة وما يتعلّق بها من قراها غير مفتوحة عنوة، فأين أرض العراق المفتوحة عنوة المقدّر بستة وثلاثين ألف ألف جريب؟!، وأيضاً من البعيد عادة أن يكون بلد المدائن على طرف العراق بحيث يكون الخارج منها ممّا يليه البلاد المذكورة مواتاً غير معمورة وقت الفتح، والله العالم ولله الحمد أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وأمّا قوله عليه السلام: «فيرد عليه رأس ماله»، فهو إمّا أن يكون تفضّلاً من وليّ الأمر من جهة استنقاذه الأرض من يد الدهاقين، أو يكون من جهة كونه بإزاء ما كان للدهاقين من الآثار المملوكة، أو بإزاء حقّ الاختصاص.

وقوله: «له ما أكل من غلّتها» ظاهر في أنّ المنافع كالعين تكون للمسلمين، ولكن حيث أنّه عمل فيها فله ما أكل منها، ونحوه غيره.

أقول: ولكن ينافيه خبر أبي الربيع الشامي، عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا تشتر من أرض السواد شيئاً إلّا من كان له ذمّة فإنّما هي فيء للمسلمين»[1].

وأبوالربيع والراوي عنه خالد بن جرير، وإن لم يوثّقا، إلّا أنّ الراوي عن خالد هو

---

(١) الوسائل، باب ٢١، من أبواب عقد البيع، حديث ٥.

الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع، فالخبر معتبر سنداً.

والاستثناء إنّما يكون من جهة أنّ الأرض المفتوحة عنوة إن أُبقيت في يد من كانت له ذمّة، تكون ملكاً لأربابها، فيجوز بيعها، وهذا يدلّ على أنّ بعض قطعات أرض السواد هكذا.

بقى أمران لابدّ من الإشارة إليهما :

أحدهما: أنّه هل يجوز بيع الأراضي المفتوحة عنوة أم لا ؟

فيه طائفتان من النصوص المانعة من البيع، وهي كثيرة، وما توهّم كونه مجوّزاً، وتلكم النصوص مرويّة في *«الوسائل»* الباب ٢١ من أبواب عقد البيع، والباب ٧١ من أبواب جهاد العدوّ، وقد أشبعنا الكلام في ذلك في كتاب الجهاد من *«فقه الصادق»*.

ثانيهما: أنّ أيّ أرض تكون مفتوحة عنوة، وأيّ أرض لا تكون كذلك؟

قال الشيخ في *«المبسوط»* على المحكي: (ظاهر المذهب أنّ النبيﷺ فتح مكّة عنوة بالسيف، ثمّ أمّنهم بعد ذلك، وإنّما لم يقسم الدور والأرضين لأنّها لجميع المسلمين).

فالمسلّم الثابت من الأراضي المفتوحة عنوة مكّة وأرض العراق أكثرها لا جميعها كما مرّ، وأمّا غير هذين الموضعين المذكورين، فهو محلّ الاشتباه، لعدم النصّ الوارد في شيء من ذلك.

والاعتماد في الأحكام الشرعيّة على كلام المؤرخّين غير الثابت وثاقتهم، محلّ إشكال كما صرّح به صاحب *«الحدائق»*.

***

تمّ الجزء الثاني من كتاب *منهاج الفقاهة* ويليه الجزء الثالث من أوّل كتاب البيع

والحمد لله أوّلاً وآخراً.

الجزء الثاني

فهــرس المحتوى

المقدّمة..... ٥
حرمة الغيبة..... ٥
الغيبة من الذنوب الكبيرة..... ١٠
يشترط الإيمان في حرمة الغيبة ١١
حكم غيبة الصبي..... ١٤
بيان معنى الغيبة..... ١٦
كفّارة الغيبة ٣١
مستثنيات الغيبة..... ٣٩
غيبة المتجاهر بالفسق ٤١
تظلّم المظلوم ٥٠
الغيبة في ترك الأولى ٥٥
ضابط الغيبة الجائزة..... ٥٧
نصح المستشير ٥٨
الاغتياب في مواضع الاستفتاء..... ٦١
الاغتياب بقصد ردع المغتاب عن المنكر ٦٣
الاغتياب لحسم مادّة الفساد وجرح الشهود..... ٦٤
الاغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه .. ٦٥
الاغتياب بذكر الأوصاف الظاهرة..... ٦٧
حرمة استماع الغيبة حرام ٦٩
جواز الغيبة لا يلازم جواز استماعها ... ٧٣
حرمة كون الإنسان ذو لسانين..... ٧٨
حقوق الإخوان..... ٨٠
حرمة القمار..... ٨٥
اللّعب بالآلات المعدّة للمقار مع الرهن . ٨٧
اللّعب بالآلات المعدّة للقِمار بدون الرهن ٨٨
اللّعب بغير الآلات المعدّة للقمار مع الرهن ٩٢
حكم المسابقة بغير رهان ٩٩
حرمة القيادة..... ١٠٣
القيافة ١٠٤
حرمة إتيان القائف وترتيب الأثر على قوله ١٠٦
حرمة الكِذب وكونه من الكبائر..... ١٠٨
حول الوعد ١١٦
حكم خُلف الوعد ١١٨
حرمة الكذب في الهزل ١٢٠
المبالغة في الادّعاء ١٢٢
بيان حقيقة الكذب ١٢٣
خروج التوية عن الكذب ١٢٥

جواز الكذب لدفع الضرورة..... ١٢٩
جواز الكذب لإرادة الإصلاح ١٤٤
حرمة الكهانة ١٤٧
حكم الإخبار عن الأُمور المستقبلة... ١٥١
حرمة اللّهو..... ١٥٢
حرمة اللّعب واللّغو ١٦١
مدح من لا يستحقّ المدح ١٦٣
حرمة معونة الظالمين..... ١٦٦
حرمة إعانة الظالم في غير جهة ظلمه. ١٦٨
حرمة النجش..... ١٧٢
حرمة النميمة ١٧٦
النياحة..... ١٧٩
حكم كسب النياحة ١٧٩
حرمة الولاية من قِبَل الجائر..... ١٨٣
أخذ الولاية للقيام بمصالح العباد ١٨٧
أقسام الولاية من قِبَل الجائر..... ١٩٢
قبول الولاية عن كُره..... ٢٠١
حكم الإضرار بالناس مع الإكراه عليه. ٢٠٢
قبول الولاية لدفع الضرر عن الغير ... ٢٠٧
اعتبار العجز عن التفصّي في الإكراه.. ٢١١
قبول الولاية مع الضرر المالي رخصة . ٢١٤
حكم قتل المؤمن بالإكراه أو بالتقيّة.. ٢١٥
حكم المستحقّ للقتل..... ٢١٧
حكم قتل المخالف ٢١٨
رسالة النجاشي..... ٢٢١
حرمة هجاء المؤمن..... ٢٢٦
حرمة الهُجر ٢٢٩
أخذ الأُجرة على الواجبات..... ٢٣٠
بيان موضوع المسألة ٢٣١
عدم منافاة التعبّدية لأخذ الأُجرة.... ٢٣٤
عدم منافاة الوجوب بذاته لأخذ الأُجرة..... ٢٤٥
أخذ الأُجرة على الواجب الكفائي ... ٢٥١
أخذ الأُجرة على الواجب التخييري .. ٢٥٦
أخذ الأُجرة على الواجبات النظاميّة.. ٢٥٩
أخذ الأُجرة على المستحبّ..... ٢٦٨
حقيقة النيابة في العبادات ٢٦٩
الطواف المستأجر عليه لايحتسب عن نفسه..... ٢٧٦
الأجير لحمل غيره في الطواف..... ٢٧٧
أخذ الأُجرة على الأذان..... ٢٧٩
أخذ الأُجرة على الإمامة ٢٨١
أخذ الأُجرة على الشهادة ٢٨٢
حرمة بيع المصحف..... ٢٨٥
المراد من حرمة بيع المصحف ٢٩١
بيع المصحف من الكافر ٢٩٣
حكم بيع أبعاض المصحف ٢٩٦
جوائز السلطان ـ الصورة الأُولى ـ ... ٢٩٧
الصورة الثانية ٣٠١
لا يكره أخذ المال من الجائر لو جاز . ٣٠٣

رافع الكراهة عن جوائز السلطان ٣٠٥
تذييل ٣٠٨
حكم الجائزة مع العلم بوجود الحرام.. ٣١٠
لو علم تفصيلاً كون الجائزة محرّمة... ٣٢٤
يجب على المجاز ردّ الجائزة إلى أهلها..... ٣٣١
حكم مجهول المالك ٣٣٣
لا تسمع دعوى المدّعي له ما لم يثبت شرعاً ٣٣٦
أُجرة الفحص عن المالك..... ٣٣٨
مقدار الفحص عن المالك ٣٤٠
مصرف مجهول المالك ٣٤٢
مستحقّ هذه الصدقة ٣٥٥
عدم الضمان بالتصدّق بمجهول المالك. ٣٥٧
فروع..... ٣٦٥
الصورة الرابعة..... ٣٦٧
الحقوق الثلاثة الثابتة في الأموال ٣٧٢
لا يجوز للجائر أخذ الحقوق المذكورة ٣٧٤
أخذ الصدقات والخراج من الجائر ... ٣٧٦
شراء الحقوق من الجائر قبل أخذها .. ٣٨٥
حكم الأراضي الخراجيّة حال الغيبة .. ٣٨٧
ما يأخذه الجائر بإسم الخراج من غير الأراضي الخراجيّة..... ٣٩٧
اختصاص الحكم بالسلطان المدّعي للرئاسة العامّة ٣٩٨
عدم اختصاص الحكم بالمعتقد ولاية الجائر ٤٠٤
لا يختصّ الحكم بالمعتقد ولاية الجائر ٤٠٥
ليس للخراج قدر معيّن..... ٤٠٥
أخذ غير المستحقّ للخراج والزكاة... ٤٠٧
شرائط الأراضي الخراجيّة ٤٠٩
فهرس المحتوى ٤٢٩