

توضیح المطالب فی شرح المکاسب المحرمه

جلد اول: مکاسب محرمه



محمد تقی صرفی پور

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين محمد صلى الله عليه و اله الطاهرين

دانشمندان و عالمان، ستارگان درخشان آسمان علم و معرفت اند. در میان این ستارگان، برخی درخشان ترند و نور و روشنایی بیشتری دارند و طالبان و شیفتگان بیشتری را به شاهراه معرفت و هدایت رهنمون می شوند. یکی از این عالمان و فقیهان کم نظیر در عالم تشیع و جهان اسلام، شیخ اعظم، شیخ مرتضی انصاری است؛ دانشمندی بلندمرتبه و فقیهی گران سنگ و اقیانوسی بی کران از علم که تشنگان طریق معرفت را سیراب می کرد؛ عالمی عامل و مجاهدی متقی که در زهد و وارستگی، راهنمای اهل سلوک بود و مرجعی بلامنازع در حوزه علمیه نجف اشرف و محققى نکته سنج و ژرف نگر که با کاوش های علمی خویش، تحولات عظیمی را در فقه و اصول رقم زد و مبانی نوینی را در علوم اسلامی بنیان نهاد. شیخ انصاری از عالمانی بود که یاد و نامش همواره الهام بخش شیفتگان و طالبان علوم اسلامی بوده و آثارش رایج ترین متون درسی حوزه های علمیه تشیع بوده است. آوازه دانش وی، مرزهای حوزه های علمیه شیعه را در نور دیده و بزرگان دیگر مذاهب اسلامی را به حیرت واداشته و زندگی ساده و بی آلایش وی، در اوج مرجعیت و ریاست شیعه، سلاطین و پادشاهان را شگفت زده کرده است.

این خورشید درخشان فقاقت در روز عید غدیر 1214 ق. در محله مشایخ شهرستان دزفول دیده به پدرش شیخ محمدامین، یکی از عالمان پرهیزکار دزفول بود و نسب خاندان وی به ^[1] جهان گشود مادرش «حنون» دختر ^[2] جابر بن عبدالله انصاری، صحابی معروف پیامبر (صلی الله علیه و آله) می رسد ^[3]. شیخ یعقوب، از عالمان همین خاندان و از زنان پرهیزکار عصر خویش بود

وی پیش از تولد شیخ در خواب دید که امام صادق (علیه السلام) قرآنی به وی هدیه می دهد. هنگامی که از تعبیر خوابش پرسید، به او مژده دادند که خداوند فرزند وی عالم به او عطا خواهد کرد. از این رو از همان کودکی، آثار نبوغ و بزرگی در چهره شیخ [4] پس تولد شیخ، همواره او را با وضو شیر می داد هویدا بود. او ابتدا در مکتب خانه به آموزش قرآن و خواندن و نوشتن پرداخت و سپس برای تکمیل تحصیلات خویش، همراه پدر عازم عتبات عالیات شد.

پس از زیارت کربلا، پدرش او را به حضور سید محمد مجاهد برد که در آن عصر، زعیم و رهبر علمی حوزه کربلا بود. هنگامی که شیخ محمدامین، فرزندش را به سید محمد مجاهد معرفی کرد، سید از دیدن این نوجوان هیجده ساله تعجب کرد؛ زیرا فکر نمی کرد که وی بتواند از حوزه درس وی بهره ای ببرد. از این رو، برای آزمایش این طلبه جوان، پرسید: شنیده ام شیخ حسین در دزفول نماز جمعه می خواند و حال آن که نماز جمعه در زمان غیبت جایز نیست؟؛ شیخ مرتضی پاسخ داد: مگر در وجوب نماز جمعه تردیدی وجود دارد؟! سپس دوازده دلیل بر وجوب نماز جمعه اقامه کرد؛ به طوری که سید و حاضرین در مجلس از این استدلال ها قانع شدند؛ اما پس از آن وی تمام دلایل خود را با دلایل دیگری پاسخ گفت؛ به طوری که باعث حیرت و شگفتی سید شد. سید محمد مجاهد که به نبوغ و استعداد شگرف شیخ انصاری پی برده بود، از شیخ محمدامین خواست که اجازه دهد فرزندش برای تحصیل در کربلا بماند.

شیخ انصاری حدود چهار سال از محضر دو فقیه بزرگ

حوزه کربلا، یعنی سید محمد مجاهد و شریف العلماء بهره برد و سپس همراه عده ای از مردم دزفول شوق به تحصیل علوم اسلامی و علاقه به [5] که برای زیارت به کربلا رفته بودند، به دزفول بازگشت نجف و کربلا موجب شد که شیخ دیگر بار قصد سفر به عتبات کند. از این رو، پس از یک سال توقف در دزفول، در سال 1237 ق دوباره به کربلا مهاجرت کرد و بار دیگر در درس شریف العلماء شرکت کرد. ایشان حدود یک سال بعد به نجف رفت و در درس شیخ موسی، فرزند شیخ جعفر کاشف الغطا حاضر شد و پس از حدود یک سال توقف در نجف، بار دیگر به دزفول بازگشت. وی که در این هنگام 25 سال داشت، [6] با دختر شیخ حسین انصاری، استاد دوره سطح خود ازدواج کرد.

سفرهای علمی شیخ در ایران

شیخ پس از بازگشت از نجف، مجتهدی فاضل بود؛ اما برای بهره مندی از علم و دانش فضلالی حوزه های علمیه ایران، بار سفر بست و در اولین گام، ابتدا به قصد زیارت امام رضا (علیه السلام) به سوی مشهد حرکت کرد. در این سفر، هر جا عالم و دانشمندی می دید، به حضورش می رسید، تا از دانش وی بهره ای نصیبش شود. وی هدفش را از این مسافرت ها چنین بیان می کرد

آنچه را از علمای عراق باید بینم، دیده ام و مایلم در این سفر اگر از علمای ساکن ایران شخصیت هایی یافت شود که ممکن باشد مورد استفاده قرار گیرد، آنها را نیز ملاقات کرده و از ایشان بهره مند گردم. [7]

مادر شیخ که سال ها دوری فرزندش را تحمل کرده بود، این بار از مسافرت شیخ ناراضی بود. شیخ با مادر گفت وگو کرد و سرانجام قرار شد که استخاره کنند تا قرآن میان آنان داوری کند. شیخ قرآن را *وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ* برداشت و با نیت مادر آن را گشود و این آیه پاسخ این استخاره بود و نترس و غمگین مباش که ما او را به تو بازمی گردانیم و او را از [8] *إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ*؛ رسولان قرار می دهیم.

این آیه که خطاب به مادر حضرت موسی (علیه السلام) و درباره به دریا افکندن فرزندش بود، موجب تسکین مادر شیخ شد و او به مسافرت شیخ راضی گشت. سپس شیخ برای به همراه بردن برادرش، بود. [9] *(سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ)* شیخ منصور نیز استخاره کرد و پاسخ آن آیه

شیخ در این سفرهای علمی، ابتدا در شهر بروجرد و در مدرسه شیخ اسدالله بروجردی توقف کرد. شیخ اسدالله که خود از عالمان بزرگ بروجرد بود، از شیخ خواست تا تدریس فرزندانش را بر عهده گیرد. شیخ در پاسخ گفت: صبر کنید تا آنان علم بیشتری کسب کنند تا بهتر بتوانم برایشان مفید باشم. شیخ در این مدت در درس اصول شیخ اسدالله شرکت کرد و هنگام بحث به یکی از مطالب وی اشکال کرد. شیخ اسدالله پرسید: آیا شما از آرای علمای اصول آگاهی دارید؟ شیخ به برادرش شیخ منصور گفت: تقریراتی را که در تدریس معالم الاصول نوشته ای خدمت شیخ اسدالله بده. شیخ اسدالله پس از خواندن آن تقریرات، به مراتب علمی و فضل و دانش شیخ پی برد و از وی عذرخواهی کرد و از او خواست که اما شیخ نپذیرفت و به سفر خود ادامه داد [11] مدت بیشتری در بروجرد بماند؛

شیخ انصاری از بروجرد به اصفهان رفت تا از خرمن دانش عالمان اصفهان نیز خوشه ای برچیند. از این رو، برای شناخت عالمان آن شهر و کسب فیض از آنان، در درس آیت الله سید محمدباقر رشتی (شفتی) معروف به «حجة الاسلام» حاضر شد، که در آن عصر، ریاست حوزه علمیه اصفهان را بر عهده داشت و در امور اجتماعی و اختلافات نیز محل مراجعه مردم بود و حدود شرعی را جاری می کرد.

روزی سید محمدباقر شفتی مسئله ای را که چند روز پیش مطرح کرده بود، دوباره بیان کرد و منتظر پاسخ شاگردان شد. در این هنگام شیخ انصاری پاسخ مسئله را برای یکی از طلابی که در کنارش نشسته بود، بیان کرد و خودش از مجلس درس خارج شد. هنگامی که آن طلبه پاسخ را برای استاد بیان کرد، استاد گفت: «این پاسخ از تو نیست؛ یا آن را حضرت ولی عصر (عج) به تو تلقین کرده یا شیخ مرتضی آن را به تو یاد داده است.» آن طلبه گفت: عالمی ناشناس که در کنار من نشسته بود، این پاسخ را به من یاد داد و خودش از مجلس خارج شد. سید رشتی فهمید که شیخ انصاری به اصفهان آمده است؛ از این رو چند نفر از طلاب را به جست و جوی او فرستاد. آنان شیخ انصاری را در کاروان سرایی یافتند و به وی گفتند: حجة الاسلام سید محمدباقر رشتی می خواهد خدمت شما برسد. شیخ گفت: من خودم خدمت حجة الاسلام خواهم رسید و به عزم دیدار سید به راه افتاد و در بین راه سید را ملاقات کرد که با جمعی از شاگردانش به طرف محل سکونت او می آمدند. سید مقدم شیخ را گرامی داشته، وی را به خانه برد و احترام فراوان به ایشان نهاد. شیخ انصاری یک هفته میهمان سید بود و در درس او شرکت می کرد. سید از وی خواست که برای سکونت در اصفهان بماند؛ اما شیخ نپذیرفت و از اصفهان خارج شد. ^[12]

آوازه فضل و دانش ملا احمد نراقی، یکی از نام آوران و فضیلاي عصر شیخ انصاری، موجب شد که شیخ برای بهره مندی از دانش و کمالات وی راهی کاشان شود. ایشان سه یا چهار سال در کاشان ماند و از محضر آیت الله ملا احمد نراقی بهره برد. تحصیل، تدریس و تألیف در محضر فقیه کاشان، موجب شد که وی یکی از برجسته ترین و فاضل ترین شاگردان حوزه درس نراقی شود؛ به گونه ای که وی در مقام تجلیل از مقام علمی شیخ فرمود: «من پیر، ناتوان و مریضم و شما به شیخ انصاری مراجعه کنید و از وی همچنین فرمود: «در مسافرت های مختلف، بیش از پنجاه مجتهد مسلم ^[13]». او کسب فیض کنید.» دیدم؛ اما هیچ یک از ایشان مانند شیخ مرتضی نبودند.

آری، شیخ در حالی که بیش از سی سال نداشت، جانشین شخصیت ارزنده ای چون نراقی در تدریس فقه و اصول گردید. گرچه نراقی به شیخ اجازه و تصدیق اجتهاد داد، اما خودش درباره شیخ انصاری می گفت: «استفاده ای که من از این جوان بردم، بسیار بیشتر از بهره ای است که او از من برده است».

شیخ انصاری در ادامه سفرهای خویش، به تهران و مشهد سفر کرد و حدود شش ماه در جوار بارگاه ملکوتی امام رضا (علیه السلام) توقف کرد و به کسب فضایل معنوی پرداخت

مسافرت های علمی شیخ انصاری حدود پنج سال به طول انجامید. وی از این مسافرت ها بهره های علمی و اخلاقی فراوانی کسب کرد و از نظر علمی و اخلاقی به تکامل رسید و سپس بار دیگر به دزفول بازگشت. در دزفول شیخ مورد توجه طلاب و عالمان این شهر قرار گرفت و از سال 1245 تا 1249 قمری به تدریس و تعلیم طلاب مشغول شد. در همین سال ها بود که پدرش، شیخ محمدامین رحلت کرد.^[14]

مهاجرت به نجف

شیخ انصاری پس از درگذشت پدر، در سال 1249 ق بار دیگر به عتبات مهاجرت کرد. وی ابتدا به کربلا و سپس به نجف رفت. شیخ در این هنگام با این که مجتهدی مطلق و فاضل بود، اما برای احترام به خاندان بزرگ کاشف الغطاء در درس شیخ علی، فرزند شیخ جعفر کاشف الغطاء شرکت می روزی شیخ علی به شیخ جعفر شوشتری فرمود: «تو گمان مدار که شیخ مرتضی برای استفاده^[15] کرد بردن در مجلس ما حاضر می شود؛ بلکه شنیده در خانواده های علمی، تحقیقاتی هست که او برای به^[16] دست آوردن آنها در این محضر حاضر می شود؛ وگرنه او دیگر نیازی به خواندن درس ندارد».

پس رحلت شیخ علی کاشف الغطاء، شیخ به تدریس پرداخت. وی در آغاز تدریس در نجف، شهرت چندانی نداشت و عده ای اندک از طلاب در درس وی شرکت می کردند. در آن زمان آیت الله سید حسین کوه کمری در مسجدی برای جمع کثیری از طلاب تدریس می کرد. روزی سید حسین کوه کمری زودتر از وقت تدریس به مسجد آمد. در این هنگام شیخی را دید که در گوشه ای از مسجد برای چند نفر از طلاب تدریس می کند. سید به سخنان وی گوش کرد و دریافت که وی بسیار محققانه و مستدل تدریس می کند. روز دیگر سید زودتر به محل تدریس آمد و با دقت به بحث شیخ توجه کرد. بیان مستدل و روان شیخ و تسلط وی بر مبانی فقهی و اصولی، سید را به حیرت واداشت. آیت الله کوه

کمری که از پارسایی و فضایل اخلاقی فراوانی بهره مند بود، از آن پس به شاگردانش فرمود: این شیخ برای تدریس از من شایسته تر و عالم تر است و خود و شاگردانش در درس شیخ شرکت کردند و از ^[17] این زمان، شیخ به فضل و دانش مشهور شد و مورد توجه طلاب قرار گرفت

مرجعیت و رهبری

پس از تأیید و اقرار به افضل و اعلم بودن شیخ انصاری توسط آیت الله سید حسین کوه کمری و شرکت در درس او، به تدریج شیخ مورد توجه طلاب و علما قرار گرفت و بیش از گذشته در حوزه علمیه نجف شناخته شد. هنگامی که آیت الله محمدحسن نجفی (صاحب جواهر) مرجع و زعیم حوزه نجف در آخرین روزهای حیاتش در بستر بیماری آرمیده بود، شاگردان و عالمان و بزرگان شیعه بر سر بالین وی گرد آمدند تا نظر آن عالم بزرگوار را درباره ریاست و مرجعیت پس از وی بشنوند. صاحب جواهر نگاهی به اطراف خویش کرد و چون شیخ انصاری را ندید، دستور داد تا وی را حاضر کنند. هنگامی که به جست و جوی شیخ رفتند، وی را در حرم مطهر حضرت علی (علیه السلام) یافتند؛ در حالی که مشغول دعا برای سلامتی و شفای صاحب جواهر بود. چون شیخ نزد صاحب جواهر حاضر شد، او دست شیخ را روی قلب خویش گذاشت و گفت: اکنون مرگ برای من گوارا شد. سپس رو به اطرافیان کرد و گفت: مرجع و رئیس حوزه پس از من، ایشان هستند و رو به شیخ نموده، گفت: «ای شیخ! در مسائل فقهی از احتیاطهای خود کم کن؛ زیرا اسلام شریعتی است که احکام آن بر آسانی و سادگی بنیان نهاده شده است».

شاگردان صاحب جواهر و دیگر عالمان و اطرافیان حاضر در مجلس شیخ را به زعامت و مرجعیت پذیرفتند، اما شیخ از پذیرش این مسئولیت خودداری کرد و در نامه ای برای سعیدالعلمای مازندرانی نوشت: «هنگامی که من و شما در کربلا نزد شریف العلما تحصیل می کردیم، شما از نظر درس و تحصیل بر من برتری داشتید و اکنون شایسته است که به نجف بیایید و ریاست حوزه را عهده دار شوید». سعیدالعلمای در پاسخ شیخ نوشت: «من مدتی است که به امور درسی اشتغال ندارم و شما که «همواره به تدریس و مباحثه مشغولید، برای تصدی این مسئولیت، سزاوارترید».

شیخ پس از دریافت پاسخ سعیدالعلمای به منبر رفت و برای جمع کثیری از فقها، طلاب و مردم، سخنانی در اثبات تقلید اعلم بیان کرد. دلایل شیخ چنان متقن، قوی و مستدل بود که حتی مخالفین نیز به

اعلمیت وی اذعان کردند. شیخ سپس به حرم مطهر حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) رفت و در آن جا از خداوند خواست تا در امر خطیر ریاست و مرجعیت، وی را از لغزش های مختلف حفظ کند.

شیخ انصاری از سال 1266 ق تا هنگام وفات (1281 ق.) مرجعیت شیعیان و ریاست حوزه علمیه نجف ایشان پس از [18] را عهده دار بود. وی نخستین فقیهی بود که یگانه مرجع تقلید شیعیان جهان گردید مرجعیت و ریاست، بیش از گذشته در امور خویش احتیاط می کرد. از این رو، با وجود تسلط کامل بر مبانی فقه و اصول و با آن توان علمی کم نظیر، هنگام تدریس به سخنان و اشکالات پایین ترین شاگردانش از نظر علمی نیز توجه می کرد. خود شیخ در این باره فرموده است

من در ایام تحصیل در خدمت شریف العلما و حاج ملا احمد نراقی و شیخ علی کاشف الغطاء به نوعی بر ذهن و ادراک و حافظه خود مغرور بودم که هرگاه در مطلبی تعمق می کردم و چیزی را درک می کردم، اگر برخلاف آن را از استادان خود می شنیدم، توجهی به آن نمی کردم و به بقیه بیانات ایشان هم گوش نمی دادم؛ ولی اکنون به نحوی شده ام که هرگاه کمترین شاگردانم سخنی بگویند، گوش می دهم تا مطلبش تمام شود؛ زیرا تجربه کرده ام و بعضی از افکار خود را به واسطه سخن یکی از شاگردان [19] مبتدی، باطل دیدم.

شیخ انصاری در گفتار دانشمندان

شیخ انصاری سرآمد عالمان و فقیهان شیعه و یکی از کامل ترین آنان است. قوت استدلال، نبوغ علمی، خلاقیت و ابتکار و مراتب فضل و دانش وی مورد اذعان جمع کثیری از بزرگان معاصر وی و متأخر از اوست. مؤلف کتاب «علماء معاصرین» می نویسد: «بعد از وفات صاحب جواهر، چهارصد مجتهد مسلم میرزا حبیب الله رشتی هنگامی که در درس صاحب جواهر [20] .» اعلامیت شیخ انصاری را تصدیق کردند شرکت می کرد، اشکالی به نظرش رسید و آن را مطرح کرد؛ اما پاسخ قانع کننده ای نیافت. وی سپس این اشکال را با شیخ انصاری در میان گذاشت. شیخ در پاسخ او فرق حکومت و ورود را بیان کرد. میرزا حبیب الله از این اصطلاحات در شگفت شد. شیخ که به تحیر او پی برده بود، گفت: برای حل این اشکال باید حداقل دو ماه در درس من حاضر شوی. میرزا حبیب الله در درس شیخ شرکت کرد و او را دریایی از علم و دانش یافت. از این رو با آن که قصد مسافرت به ایران را داشت، از تصمیم خود منصرف شد و

در نجف ماند تا از محضر شیخ بهره ببرد. وی درباره شیخ گفته است: «شیخ انصاری کسی است که در [21] «علم و عمل در مرتبه پس از معصوم قرار دارد»

آقارضا شیرازی یکی از نواده های میرزای شیرازی می گوید: وقتی میرزا شیرازی مسئله ای را مطرح می کرد و در آن برخلاف شیخ انصاری نظر می داد، پس از مدتی از نظرش عدول می کرد و خطاب به شاگردانش می گفت: نمی شود از مطالب شیخ عدول کرد. شما شیخ را درک نکردید و سر و کارتان با کتاب های شیخ است. ما حیات شیخ را هم درک کردیم و می دانیم شیخ کسی نیست که بتوان به راحتی از نظرش گذشت. شیخ عبدالکریم حائری نیز در درس خود به شیخ انصاری اشکالاتی وارد کرد و سال ها بعد از آنها عدول کرده، گفت: وقتی ما دندان عقل درنیاورده بودیم، به شیخ اشکال می کردیم و حالا [22] متوجه می شویم که این اشکالات درست نیست

شیخ علی کاشف الغطاء که از استادان شیخ بود، گفته است: «شنیدن هر چیزی، بزرگ تر از دیدن آن [23] است؛ مگر شیخ مرتضی که دیدنش بیش از شنیدن آن است»

میرزای شیرازی می گوید: «از شروع غیبت کبری تاکنون، هیچ یک از علما به جامعیت شیخ در علم و [24] زهد و ریاست نبوده است»

میرزا محمدحسن آشتیانی گفته است: «اگر اجتهاد آن است که شیخ داشت، من و امثال من - خیلی ها - [25] به آن درجه نرسیده اند»

سید عبدالهادی شیرازی می گوید: «بعید است دیگر کسی مانند شیخ انصاری یافت شود و کتابی چون [25] «مکاسب و رسائل تألیف کند»

میرزا حسین نوری در خاتمه «مستدرک الوسائل» درباره شیخ نوشته است: شیخ انصاری کسی است که اسلام و امت اسلامی را با علم، تحقیق، دقت نظر، زهد، پارسایی، عبادت و کیاست خود به گونه ای یاری [26] کرد که پیشینیان به آن درجه نرسیده اند و پس از آن هم نخواهند رسید

ملاعلی کنی یکی از عالمان معاصر شیخ انصاری و از علمای مبارزی است که رهبری مردم را در مبارزه برای لغو امتیاز قرارداد ننگین رویتر بر عهده داشت. وی با آن که در تهران مرجع تقلید مردم بود، اما از مطرح شدن مرجعیت خویش در مقام شیخ خودداری می کرد و در پاسخ افرادی که از علت گوشه نشینی و خودداری وی از مرجعیت عام شیعیان سؤال می کردند، فرمود: «زهد مرتضی، علی را خانه

نشین کرده است»، او با این سخن، تصریح کرد که شیخ انصاری به علت زهد و پارسایی فراوان،
[27] شایستگی بیشتری برای مرجعیت عام شیعیان دارد

ویژگی های اخلاقی و عرفانی شیخ

شیخ انصاری چه در هنگام تحصیل و جوانی و چه در هنگام مرجعیت بسیار ساده و زاهدانه می زیست. وی از امکانات زندگی به اندازه ضرورت استفاده می کرد و از تجمل، اسراف و زندگی اشرافی به شدت پرهیز می کرد. هنگام تحصیل، شیخ از هم حجره ای خود خواست تا مقداری نان تهیه کند. هنگامی که آن طلبه از خرید بازگشت، مقداری حلوا نیز همراه آورد. شیخ از وی پرسید: این حلوا را چگونه خریدی؟ او گفت حلوا را قرض گرفتم

تا مجبور نباشیم نان خالی بخوریم. شیخ از خوردن نان خودداری کرد و گفت: «من یقین ندارم تا ادای
[28] این قرض زنده باشم

نماینده دولت انگلستان در بغداد، حدود دو سال بود که می خواست به خدمت شیخ برسد و موفق نمی شد. یک بار هنگامی که شیخ عازم زیارت قبر سلمان بود، او را دید و گفت: «سوگند به خدا او عیسی بن
[29] مریم یا نایب خاص اوست

سید محمدحسن جزایری از سید جعفر ثابتی نقل می کند: روزی مردی خدمت شیخ آمد و تقاضای کمک کرد. شیخ به او گفت: فلان مبلغ پولی را که در فلان مکان پنهان کردی، به مصرف برسان و اگر باز
[30] نیاز داشتی به من مراجعه کن

شیخ انصاری صله رحم به جای می آورد و از خویشان و بستگان خود دل جویی و در حد ممکن به آنها کمک می کرد. آقا سید محمدطاهر شفیعی دزفولی می گوید: مادرم که از خاندان انصاری بود، گفت: شبی پس از فراغت از نماز شب، میل به خوراک ماهی پیدا کردم و با خود گفتم اگر وسیله ای فراهم می شد، خوراک ماهی تهیه می کردم. صبح مشغول تعقیبات بودم که درب خانه به صدا درآمد. در را باز کردم و شیخ انصاری وارد منزل شد و پس از احوال پرسی و گفت و گو، مقداری پول زیر سجاده گذاشت و بعد گفت: به ملا رحمه الله (خادم منزل شیخ) گفته ام که مقداری ماهی بخرد و برای شما بیاورد و پس از آن، خادم ایشان برای ما ماهی آورد. من از این موضوع در شگفت شدم؛ زیرا این
[31] موضوع فقط به ذهن من خطور کرد و کسی از آن اطلاعی نداشت

شیخ بسیار متقی بود و نسبت به عالمان و فقیهان کمال احترام را به جای می آورد. یکی از درباریان معاصر شیخ خدمت شیخ انصاری رفت و ضمن تجلیل از زهد و ساده زیستی وی از نحوه زندگی ملا علی کنی انتقاد کرد و گفت: او اشرافی زندگی می کند و با شما تفاوت دارد. شیخ بسیار ناراحت شد و به او گفت: «باید از این سخن خود استغفار کنی. بین من و او تفاوت بسیار است. من ارتباطم با طلبه هاست و اگر بخواهم مرفه زندگی کنم، طلبه ها هم به فکر زندگی مرفه می افتند و به درس علاقه نشان نمی دهند و من باید هم سطح آنها باشم؛ ولی حاج ملا علی کنی سر و کارش با سلاطین و اشراف است. او باید هم آن گونه زندگی کند و اگر او مثل من باشد، مورد اشکال واقع می شود و شما باید از این [32] جسارتی که نسبت به یک شخصیت عظیم الشأن کردی، استغفار کنی

شیخ از نظر زندگی مادی بسیار ساده بود و زاهدانه زندگی می کرد و با آن همه ثروت که به دستش می رسید، در سطح پایین ترین طلبه ها زندگی می کرد. او برای خرید مایحتاج خود و خانواده اش دستور می داد تا از ارزان ترین چیزها استفاده شود و این صفت شیخ در اطرافیان او هم مؤثر بود. وفایی شاعر می گوید: در حرم امام رضا (علیه السلام) به آن حضرت متوسل شدم تا یک مرشد معنوی به من ارائه دهد تا با ارشاد وی هدایت شوم. در حالت خاصی به من الهام شد که مرشد تو در نجف است. با خود فکر کردم که او یکی از صوفیان بکتاشی است که در نجف است. به نجف رفتم؛ سپس غسل کرده، به حرم رفتم تا بعد از زیارت به جست و جوی آن مرشد بکتاشی بروم. هنگامی که از جلوی منزل سید علی شوشتری عبور می کردم، ناگاه در باز شد و خادم سید جلو آمد و به من گفت: آقا با شما کار دارد. وقتی وارد خانه شدم، آقا سید علی گفت: مرشد تو شیخ انصاری است.

آقا سید علی شوشتری مربی اخلاق شیخ بود و در درس شیخ هم شرکت می کرد. او هنگامی که جسد شیخ را در قبر گذاشت، گفت: «افسوس که از این عالم رفتی و هیچ کس را قابل تحمل اسرار ندانستی و [33]». «!آنها را با خود بردی

روزی شیخ انصاری و سید علی شوشتری در راه نجف و کربلا سوار قایق بودند. مرد عربی نسبت به شیخ جسارت می کرد و در کنار قایق به شیخ فشار وارد می آورد. آقا سید علی که متوجه جسارت این شخص نسبت به شیخ شده بود، از شیخ خواست تا چیزی در پاسخ این مرد بگوید: اما شیخ ساکت بود و چیزی نمی گفت و آن شخص نیز به اهانت خود ادامه می داد. نزدیک مقصد، ناگهان آن مرد سیاه شد و

از دنیا رفت. آقا سید علی می گوید به شیخ عرض کردم: من از همین می ترسیدم و از شما خواستم که [34] جوابی به او بدهید تا از گناه او کاسته شود و به این مجازات مبتلا نگردد

شاگردان شیخ

نبوغ علمی و تسلط شیخ بر مبانی فقه و اصول شیعه و خلاقیت و ابتکار او در ارائه روش های بدیع اصولی موجب شد تا مجلس درس شیخ کانون اجتماع طالبان علوم اسلامی شود و هزاران طلبه از مجلس درس شیخ بهره مند شوند. میرزا محمد همدانی یکی از شاگردان شیخ می نویسد: گمان می کنم که در مجلس درس او سه هزار نفر یا بیشتر شرکت می کردند

بیان شیوا و مستدل شیخ و توان فقهی و اصولی او به گونه ای بود که توانست حدود دویست مجتهد را به [35] حوزه های علمیه تحویل دهد

نام بردن از تمام شاگردان شیخ مجالی دیگر می طلبد و در این جا فقط به نام برخی از آنان اشاره می کنیم:

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی؛ میرزا محمد حسن شیرازی؛ میرزا حبیب الله رشتی؛ شیخ محمد حسن آشتیانی؛ شیخ جعفر شوشتری؛ ملا حسینقلی همدانی؛ شیخ حسن نجم آبادی؛ سید محمد تقی شهرستانی؛ سید جمال الدین اسدآبادی؛ میرزا حسین خلیلی تهرانی؛ میرزا حسین نوری؛ شیخ قربانعلی زنجانی؛ سید علی شوشتری؛ میرزا ابوالقاسم کلانتر؛ سید حسین کوه کمری؛ شیخ محمد حسن مامقانی؛ شیخ ابراهیم خوئینی؛ میرزا ابراهیم خوئی؛ شیخ محمد حسین کاظمی؛ شیخ محمد طه نجف

میراث های ماندگار

شیخ انصاری علاوه بر امور مرجعیت و رسیدگی به محرومین، تدریس فقه و اصول و تربیت طلاب، آثار علمی ارزشمندی تألیف کرد؛ آثاری که همواره مدار و محور درس حوزه های علمیه بوده است. رسائل و مکاسب شیخ از مهم ترین و اصلی ترین کتاب های درسی حوزه های علمیه اند و عالمان و فقیهان بسیاری بر آنها حاشیه نوشته اند. آثار شیخ عبارتند از

رساله در ارث؛ 2- رساله در زکات؛ 3- رساله در تقیه؛ 4- رساله در تیمم؛ 5- رساله در خمس؛ 6- 1- رساله در صلوة؛ 7- رساله در تقلید میت؛ 8- رساله در رضاع؛

فرهنگ زیارت - فصلنامه فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، تاریخی، ج 21، ص: 114

رساله در خلل صلوة؛ 10- حاشیه بر استصحاب قوانین؛ 11- مناسک حج؛ 12- حاشیه بر نجاه العباد؛ 9- 13- حاشیه بر بغیة الطالب؛ 14- کتاب طهارت؛ 15- کتاب رجال؛ 16- قاعده لا ضرر و لا ضرار؛ 17- رساله در قضاء عن المیت؛ 18- رساله در مسئله مشتق؛ 19- رساله در مواسعه و مضایقه؛ 20- اثبات التسامح فی ادلة السنن؛ 21- رساله در قاعده من ملک شیئاً؛ 22- اصول الفقه؛ 23- رساله در قرعه؛ 24- حاشیه بر عوائد نراقی؛ 25- رساله ای بر رد قطعیة الصدور بودن اخبار؛ 26- کتاب مکاسب (متاجر)؛ 27- پنج رساله اصولی در موضوعات، قطع، ظن، اصالة البرائة، استصحاب و تعادل و ترجیح که با عنوان ^[36]فرائدالاصول (رسائل) منتشر شده است

رحلت شیخ

شیخ انصاری پس از سال ها تحصیل، تدریس، تألیف و هدایت و رهبری جامعه شیعیان، سرانجام در شب هیجدهم جمادی الثانی 1281 ق. در 67 سالگی از این جهان رخت بربست و روحش به عالم ملکوت پرواز کرد. مردی که با تلاش و کوشش بی وقفه خویش تحولی عظیم در فقه و اصول ایجاد کرد و فقیهان و عالمان بسیاری را تربیت نمود، از این جهان رحلت کرد و جهان تشیع را سوگوار ساخت.

شیخ انصاری

کنگره شیخ اعظم انصاری، مرتضی انصاری، زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، چ اول، قم 1373، . [1] ص 77

همان، ص 8 . [2]

همان، ص 78 . [3]

همان، ص 77 . [4]

همان، ص 83 و 84 . [5]

ضیاءالدین سبط الشیخ، زندگی‌نامه استاد الفقهاء شیخ انصاری، کنگره شیخ اعظم انصاری، چ دوم، [6] .
قم 1378، ص 85

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 86 . [7]

قصص، آیه 7 . [8]

همان، آیه 35 . [9]

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 87 . [10]

زندگی‌نامه استاد الفقهاء شیخ انصاری، ص 97 . [11]

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 90 . [12]

زندگی‌نامه استاد الفقهاء شیخ انصاری، ص 98 . [13]

همان، ص 99-100 . [14]

همان، ص 103 . [15]

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 94 . [16]

سید یوسف مدنی، مقام علمی اخلاقی شیخ اعظم انصاری، کنگره شیخ اعظم انصاری، 1373 ش . [17]

زندگی‌نامه استاد الفقهاء، شیخ انصاری، ص 109 . [18]

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 109 . [19]

همان، ص 97 . [20]

همان، ص 98 . [21]

سید موسی شبیری زنجانی، ابعاد شخصیت شیخ انصاری، کنگره شیخ انصاری، 1373، ص 610 . [22]

مقام علمی اخلاقی شیخ اعظم انصاری، ص 9 . [23]

همان . [24]

محمدجواد طبسی، الشیخ الانصاری من خلال آراء الفقهاء و العظماء و المؤلفین، کنگره شیخ اعظم . [25]
انصاری، 1373، ص 18

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 98 . [26]

محمدباقر پورامینی، ملا علی کنی، مرزبان دین، مؤسسه فرهنگی دارالحديث، 1379، ص 68- . [27]
69.

سید عباس حسینی کاشانی، نابغه بزرگ اسلام، کنگره شیخ انصاری، 1373، ص 12 . [28]

سید محمدعلی موسوی جزایری، ویژگی های شیخ اعظم انصاری، کنگره شیخ انصاری، 1373، . [29]
ص 18؛ زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 109

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 126 . [30]

همان، ص 124-125 . [31]

همان، ص 489-490 . [32]

ابعاد شخصیت شیخ انصاری، ص 16 . [33]

همان، ص 17-18 . [34]

زندگانی و شخصیت شیخ انصاری، ص 202 . [35]

همان، ص 161-164¹ . [36]

¹<https://hawzah.net/fa/Magazine/View/6444/8279/110586>

شرح مکاسب محرمة شیخ انصاری

فی مکاسب

و ینبغیّ أُولَا التَّيْمَن بذكر بعض الأخبار الواردة على سبيل الضابطه للمكاسب، من حيث الحلّ و الحرمة.

فنقول: مستعینا بالله تعالی:

روی فی الوسائل و الحدائق عن الحسن بن علی ابن شعبه فی کتاب تحف العقول عن مولانا الصادق صلوات الله و سلامه علیه

حيث سئل عن معاش العباد فقال:

جميع المعاش كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم مما يكون لهم فيه المكاسب اربع جهات و يكون فيها حلال من جهة و حرام من جهة:

١- فاول هذه الجهات الاربع، الولاية، ثم التجارة، ثم الصناعات ثم الاجارات:

و الفرض من الله تعالى على العباد في هذه المعاملات الدخول في جهات الحلال و العمل بذلك و اجتناب جهات الحرام منها.

فاحدى الجهتين من الولاية ولاية ولاء العدل الذين امر الله بولايتهم على الناس.

و الجهة الأخرى ولاية ولاء الجور.....

1- برای اینکه ملاک کسب حلال و حرام را بدانیم ابتدا یک روایت از کتب معتبر مانند تحف العقول می آوریم.

2- از امام صادق علیه السلام درباره راههای کسب معیشت سوال شد. امام فرمود: جميع راههای امرار معاش از راه معاملات و مکاسب، چهار راه می باشد. یکی کارهای حکومتی و دولتی. دوم از راه تجارت و داد و ستد. سوم از راه اجیر شدن و اجاره دادن چهارم از راه صنعت و تولید چیزی.

3- خداوند واجب کرده که در این چهار مورد فقط انجایی که حلال کرده وارد شوید و از موارد حرام دوری نمایید.

4- اما کارهای دولتی چنانچه در زمان حکومت حکام عادلانی که مورد تایید الهی است باشد استخدام و همکاری با دولت چه خود کار با آنها چه در مقدمتش حلال است بشرطی که کم و زیاد نکند. یعنی بیشتر یا کمتر از کاری که به او سپرده اند ننماید. و اگر حاکم جور و ظالم باشد

پس کار کردن با آنها و کسب برای آنها حرام بوده و کننده کار عذاب می شود چه کم باشد ان کار چه زیاد باشد. چون دولت باطل بدنبال محو دین است.

5- در ضروره که جان انسان در خطر باشد همکاری با دولت ظلم باندازه ضرورت اشکال ندارد

وَأَمَّا تَفْسِيرُ التَّجَارَاتِ فِي جَمِيعِ الْبُيُوعِ وَ وَجْهَ الْحَلَالِ مِنْ وَجْهِ التَّجَارَاتِ الَّتِي يُجُوزُ لِلْبَائِعِ أَنْ يَبِيعَ مِمَّا لَا يُجُوزُ لَهُ، وَ كَذَلِكَ الْمُشْتَرَى الَّذِي يُجُوزُ لَهُ شِرَاؤُهُ مِمَّا لَا يُجُوزُ فَكُلٌّ مَأْمُورٌ بِهِ مِمَّا هُوَ غِذَاءٌ لِلْعِبَادِ، وَ قَوَامُهُمْ بِهِ فِي أُمُورِهِمْ فِي وَجْهِ الصَّلَاحِ الَّذِي لَا يَقِيمُهُمْ غَيْرَهَا مِمَّا يَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ وَ يَلْبَسُونَ، وَ يَنْكَحُونَ، وَ يَمْلِكُونَ وَ يَسْتَعْمَلُونَ مِنْ جَمِيعِ الْمَنَافِعِ الَّتِي لَا يَقِيمُهُمْ غَيْرَهَا، وَ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ لَهُمْ فِيهِ الصَّلَاحُ مِنْ جِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ فَهَذَا كُلُّهُ حَلَالٌ بَيْعُهُ وَ شِرَاؤُهُ وَ إِمْسَاكُهُ وَ اسْتِعْمَالُهُ وَ هَبْتُهُ وَ عَارِيَّتُهُ....

6- اما تجارت در همه معاملات دو وجه دارد. وجه حلال و وجه حرام. هر چیزی که شرعا مأمور به است یعنی بر انسان لازم است برای حفظ جان انجام دهد مانند غذا و نوشیدنی ها و پوشیدنی ها و ازدواج و آنچه مالک آن می شوند مانند درختان و حیوانات و.. و همه چیزهایی که در جهت منافع خود از آنها استفاده می کنند مانند حمل و نقل و.. این امور شرعا خرید و فروش و نگه داری و استفاده و هدیه دادن و عاریه اش مشروع است.

7- تجارت حرام در جایی است که در کل آن فساد است و اکل و شرب و کسب و نکاح و تملک و نگه داری و هدیه آن یا عاریه آن مورد نهی قرار گرفته. مثلا نگه داری صلیب حرام است.

8-گاهی چیزی فساد محض ندارد ولی در آن وجهی از وجوه فساد است ولی وجه صلاح هم دارد. در این صورت اگر نیت فساد باشد مانند فروش انگور برای تهیه شراب، حرام است و اگر انگور برای شیر و سرکه، حلال است. همچنین بیع ربوی و بیع مردار و بیع خون و بیع خوک و معاوضه گوشت درندگان چه چرنده چه پرنده، یا معامله پوست درندگان یا شراب، همه اینها خرید و فروشش حرام است. زیرا خوردن و نوشیدن و پوشیدن و تملک و نگه داری و تصرف در آن مورد نهی قرار گرفته است.

9-گاهی نه همه اش فساد است نه وجهی از آن ولیکن مبیع جزو لهویات است مثل معامله آلات موسیقی. اینهم حرام است.

10-گاهی سه وجه قبل نیست بلکه از اموری است که بواسطه آنها به غیر خدا تقرب حاصل می شود. مانند بیع صلیب و سلاح به دشمن و کتب انحرافی که معامله اینها هم حرام است.

وَأَمَّا تَفْسِيرُ الْإِجَارَاتِ فَاجَارَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، أَوْ مَا يَمْلِكُ أَوْ يَلِي أَمْرَهُ مِنْ قَرَابَتِهِ أَوْ دَابَّتِهِ أَوْ ثَوْبِهِ بَوَاحٍ الْحَلَالِ مِنْ جِهَاتِ الْإِجَارَاتِ أَنْ يُؤْجَرَ نَفْسَهُ، أَوْ دَارَهُ، أَوْ أَرْضَهُ، أَوْ شَيْئًا يَمْلِكُهُ فِيمَا يَنْتَفِعُ بِهِ مِنْ وَجْهِ الْمَنَافِعِ، أَوْ الْعَمَلِ بِنَفْسِهِ، وَ وَلَدِهِ وَ مَمْلُوكِهِ وَ أَجِيرَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ وَكِيلًا لِلْوَالِي، أَوْ وَالِيًا لِلْوَالِي فَلَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ أَجِيرًا يُؤْجَرُ نَفْسَهُ، أَوْ وَلَدَهُ، أَوْ قَرَابَتَهُ، أَوْ مَلِكَهُ أَوْ وَكِيلَهُ فِي إِجَارَتِهِ، لِأَنَّهُمْ وَكَلَاءُ الْأَجِيرِ مِنْ عِنْدِهِ، لَيْسَ هُمْ بَوْلَاءَ الْوَالِي نَظِيرَ الْحَمَالِ الَّذِي يَحْمِلُ شَيْئًا مَعْلُومًا بِشَيْءٍ مَعْلُومٍ، فَيَجْعَلُ ذَلِكَ الشَّيْءَ الَّذِي يَجُوزُ لَهُ حَمْلُهُ بِنَفْسِهِ، أَوْ بِمَلِكِهِ، أَوْ دَابَّتِهِ، أَوْ يُؤْجَرُ نَفْسَهُ فِي عَمَلٍ يَعْمَلُ ذَلِكَ الْعَمَلُ بِنَفْسِهِ، أَوْ بِمَمْلُوكِهِ، أَوْ قَرَابَتِهِ، أَوْ بِأَجِيرٍ مِنْ قَبْلِهِ فَهَذِهِ وَجُوهُ الْإِجَارَاتِ حَلَالًا لِمَنْ كَانَ مِنَ النَّاسِ مُلْكًا، أَوْ سَوْقَهُ أَوْ كَافِرًا أَوْ مُؤْمِنًا فَحَلَالُ إِجَارَتِهِ، وَ حَلَالُ كَسْبِهِ مِنْ هَذِهِ الْوُجُوهِ....

11-اما اجارات: معیار اجاره حلال اینکه خودش کار کند یا مایملک خود را به خدمت بگیرد مثلاً خانه یا باغ خود را اجاره دهد یا قطار و هواپیما و ماشین خود را اجاره دهد یا مالک خود آنها نیست بلکه مالک انتفاع از آنهاست و آن را اجاره دهد مثلاً خانه ای که اجاره کرده، آن را به دیگری اجاره دهد. یا اجیری که یکساله اجاره کرده بر خودش به دیگری اجاره دهد. یا فرزند خود را که بر او ولایت دارد برا کار می فرستد. همه اینها حلال هستند مشروط بر اینکه در جهتی از جهات حلال اجاره داده شود.

12- معیار دوم برای اجارات این است کاری که برای دیگران محترم است خودش یا فرزندش یا مملوکش یا اجیرش انجام دهند و اجرتی که می گیرد حلال است.

13- فرق بین معیار اول و دوم در این است که در اولی عقد اجاره منعقد شده و اجیر مستحق اجره المسمی است ولی در دومی صرفاً از باب اینکه عمل محترم است انجام می دهد و اجره المثل می گیرد.

14- در دومورد بشرطی اجاره درست است که طرفش دولتی (در دولت ظالم نباشد)

15- پس اگر بیاید و اجیری که در عقد اجاره او است به دیگری اجاره دهد فلا باس. زیرا هرکدام از این اجیرها وکیل خود اجیر اصلی و ماذون از طرف او هستند وکیل دولتی (در دولت ظلم) نیستند. مانند حمالی که بار حمل می کند میتواند خودش بار را ببرد یا مملوکش یا وسیله اش یا توسط فرزندانش اینها حلالند. چه فرد پادشاه باشد یا رعیت. مومن باشد یا کافر. برای هرکس باشد اصلاً اجاره و کار کردن و کسب مال ازین راه حلال است.

16- معیار اجاره های حرام: انسان اگر اجیر شود در مقابل حمل و نقل چیزی که خوردنش حرام است مانند شراب. یا خود و مرکبش اجیر شوند در راه ساختن چیزی که حرام است مثلاً برای تهیه شراب. یا اجیر شود برای حفظ چیز حرام. یا در ویران کردن مسجد (نه تخریب برای تعمیر) و مراکز عبادت اجیر شود یا ادمکشی به غیر حق یا برای حمل و نقل عکس و نقاشی ادم و حیوانات یا حمل بت ها و صلیب ها و نی و کمانچه ... اجیر برای اینها کلاً حرام است.

17- فیه او له او شی منه او له: حرام است اجیر شود برای چیزی که در خود ان شی فساد است یا برای مقدمات ان شی حرام اجیر شود یا برای بخشی از خود حرام اجیر شود یا برای قسمتی از مقدمات حرام اجیر شود. البته برای حمل مرداری که مردم از ان در اذیت هستند اشکال ندارد اجیر شود.

وَأَمَّا تَفْسِيرُ الصَّنَاعَاتِ فَكُلُّ مَا يَتَعَلَّمُ الْعِبَادُ، أَوْ يَعْلَمُونَ غَيْرَهُمْ مِنْ أَصْنَافِ الصَّنَاعَاتِ مِثْلَ الْكِتَابَةِ وَ الْحِسَابِ، وَ التَّجَارَةِ وَ الصِّيَاغَةِ وَ الْبِنَاءِ وَ الْحَيَاكَةِ وَ السَّرَاجَةِ وَ الْقَصَارَةِ وَ الْخِيَاطَةِ، وَ صِنْعَةُ صُنُوفِ التَّصَاوِيرِ مَا لَمْ تَكُنْ مِثْلَ الرُّوحَانِيِّ، وَ أَنْوَاعِ صُنُوفِ الْأَلَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْعِبَادُ مِنْهَا مَنَافِعُهُمْ، وَ بِهَا قَوَامُهُمْ وَ فِيهَا بَلْغَةُ جَمِيعِ حَوَائِجِهِمْ فَحَلَالُ فَعْلِهِ وَ تَعْلِيمِهِ وَ الْعَمَلِ بِهِ وَ فِيهِ لِنَفْسِهِ، أَوْلَاغِيرِهِ وَ انْ كَانَتْ تِلْكَ الصَّنَاعَةُ، وَ

تلك الآلة قد يستعان بها على وجوه الفساد و وجوه المعاصي، و تكون معونة على الحق و الباطل فلا بأس بصناعته و تقلبه نظير الكتابة التي هي على وجه من وجوه الفساد تقوية و معونة لولاء الجور....

18- اما صناعات: صنايع حلال: هرچه که بندگان خدا یاد می گیرند یا به دیگران یاد می دهند مانند نویسندگیو حسابداری و نجاری .رنگرزی و بنایی و بافندگی و زین سازی و لباسشویی و خیاطی و نقاشی و طراحی غیر ذی الروح و تهیه ابزاری که جامعه نیاز دارد اینها حلال است.

19- گاهی ابزارها کلاجهت صلاح دارند که اینها حلالند و گاهی هم جت صلاح دارند هم فساد مانند چاقو .شمشیر. نیزه. کمان و غیره، اینها هم یاد دادن و یاد گرفتنش و اجرت بر این امور حلال است. تا زمانی که در جهت صلاح بکار روند. و اگر مشتریان برای استفاده فساد بکار بردند گناهی بر سازنده و فروشنده نیست زیرا این صنعت برای جامعه لازم بوده حالا کسی در جهت فساد استفاده کند گناه فقط بر گردن اوست.

20- ان دسته از صناعاتی حرامند که خودشان فی نفسه جهت صلاح ندارند مانند کمانچه و نی و شطرنج و صلیب و بت و مشروبات یا چیزی که مقدمه فساد محض است یا علت تامه فساد است اینها تعلیم و تعلم و عمل بواسطه اینها و هر گونه تصرف حرام است. مگر صنعتی که گاهی در صلاح بکار رود که ان بخش حلال است

21- معمولا مکاسب را به حرام و مکروه و مباح تقسیم می کنند در حالی که مکاسب واجب مانند شغلی که جامعه به ان نیاز دارند و مکاسب مستحب مانند چوپانی و زراعت هم هست. فتامل: یعنی چوپانی و زراعت مستحب است نه اکتساب به اینها.

22- معنای حرام بودن اکتساب این است که نقل و انتقال حرام است نه حرمت اکل مال . زیرا حرمت اکل مال از متفرعات بیع فاسد است. مانند معاوضه در اعیان نجس. که اصل معاوضه حرام بوده. یا اصل معاوضه درست است ولی شرطی از شروط صیغه یا متعاقدين را نداشته و از این جهت فاسد شده . پس حرمت اکل مال، مساوی حرمت اکتساب نیست حتی اگر اکتساب حرام نباشد باز ممکن است اکل مال، حرام باشد بر اثر فساد در بیع از موردی دیگر. مثلا شراب را برای شرب خمر بفروشد معاوضه حرام است و اگر شراب را برای قصد حلالی بفروشد دلیلی بر حرمت معامله نداریم. مگر از ناحیه تشریع

23-تشریع دونوع است. یکی ادخال ماليس من الدين.یا ادخال مالم يعلم كونه من الدين فی الدين

مثلا اگر شراب را به قصد منفعت حلال بفروشد چون منفعت نادری است معامله باطل است و اگر بگوییم صحیح است تشریع کردیم به معنای اول.و اگر شک در صحت این معامله داریم ولی حکم به صحیح کردیم تشریع است به معنای دوم.

الاكتساب بالأعيان النجسة عدا ما استثنى، و فيه مسائل ثمان:

الأول: يحرم المعاوضة على بول غير مأكول اللحم بلا خلاف ظاهر، لحرمة، و نجاسته، و عدم، الانتفاع به منفعة محللة مقصودة فيما عدا بعض أفرادها، كبول الإبل الجلالة او الموطوءة...

24-نوع اول از انواع خمسہ مکاسب محرمة، معامله با اعیان نجس است. که هشت مساله دارد.

25-مساله اول:معاوضه بول حیوانات حرام گوشت حرام است زیرا هم حرام(حکم تکلیفی) هم نجس(حکم وضعی) هم بدون نفع است مگر در چند مورد. شتر نجاست خوار و حیوان موطوءه انسان

26-در مورد بول حیوانات حلال گوشت، اگر بگوییم نوشیدن آن در حال اختیار جایز است، پس بیع آن هم جایز است. و اگر گفتیم نوشیدن آن بخاطر اینکه مخالف طبع انسان است حرام است، در جواز بیعش دوقول است.

قول اول میگوید معاوضه باطل است زیرا منفعتش نادر است و اگر بخاطر منفعت نادر حکم بجواز کنیم باید برای همه چیزها حکم بجواز کنیم چون هر چیزی لا اقل منفعت کمی هم شده دارد و نمی توان این را به گیاهان دارویی قیاس کرد وگفت همانطور که گیاهان دارویی برا مداوا هستند بول این حیوانات هم برا دوا هستند. در این صورت باید چیزی به اسم مکاسب محرمة نداشته باشیم چون هر چیزی فایده ای دارد ولو اندک

قول دوم میگوید اگر شرب اینها هم حرام باشد ولی بیعش بخاطر اینکه منفعت دارد حلال است.

و فرق بین چیزی که منفعت ولو کم دارد پس بیعش حلال است با چیزی که هیچ منفعتی ندارد پس بیعش حرامه عرف است.

مگر بگوییم که پیامبر فرمود هر چیزی خوردنش حرام باشد معامله ان هم حرام است پس شامل حرمت معامله بول حیوان حلال گوشت هم می شود در نتیجه بیع ابوال جایز نیست چون منفعت محله مقصوده ندارد زیرا منفعت اصلی ان شرب است که حرام است.

27- نمیتوان ابوال را با گل مقایسه کرد که گل در حال اختیار خوردنش حرام ولی برای درمان حلال است زیرا گل در منافع دیگر مانند بنایی هم استفاده دارد بخلاف ابوال.

همچنین نمی توان مقایسه کرد با ادویه ای که در حال سلامتی مضر هستند ولی در مریضی نافع هستند چون در حال ضرورت حلال نشدند بلکه حلیت بخاطر تبدل عنوان است یعنی وقتی ضرر داشت حرام بود حالا که منفعت دارد حلال است.

28- دو تا نکته یکی اینکه معلوم شد که باید منفعت در حال اختیار باشد تا بیعش حلال باشد دوم فرق است بین گوشت حیوان حرام گوشت با دنبه ان. اولی مانند بول است که حرام است و دومی مانند گل می باشد که حلال است و این منافات ندارد با روایت نبوی که گفته دنبه بر یهود حرام شده. زیرا همه منافع دنبه استثنائاً بر یهود حرام بوده. ولی برای ما مسلمانها اینگونه نیست که حرام باشد. و شحوم حلال گوشت برای ما حلال است. و در حرام گوشت هم مطلق انتفاع حرام نیست فقط اکل ان حرام است. و سایر منافع مانند روغن چراغ. صابون سازی. چرب کردن کشتی ها و پیچ و مهره و روغن مال دن و غیره حرام نیست.

29- البته حدیث دیگری است که منافی با جواز بیع شحوم سباع است. که پیامبر فرمود: ان الله اذا حرم شیئاً حرم ثمنه.

پس در مورد ما چون اکل شحوم سباع حرام است پس بیع ان هم حرام است

30- جواب می دهیم اولاً سند روایت ضعیف است چون از طریق عامه نقل شده. ثانیاً از طرفی در دلالت ان دوتا احتمال است یکی اینکه اکل ان یکی از منافعش است که حرام شده دوم اینکه اکل به عنوان منفعت اصلی حرام باشد. که در این صورت در شحوم چون اکل منفعت اصلی نیست پس بیع ان حرام نیست. ثالثاً مستلزم تخصیص اکثر است زیرا خیلی از اشیائی که اکل انها حرام است، بیعشان جایز است.

الثاني: بول الإبل يجوز بيعه اجماعاً على ما في جامع المقاصد و عن ايضاح النافعّ إما لجواز شربه اختياراً كما يدل عليه قوله عليه السلام

في رواية الجعفري: أبوال الإبل خير من ألبانها، وّ إما لأجل الإجماع المنقول لو قلنا بعدم جواز شربها، إلّا لضرورة الإستشفاء كما يدل عليه رواية سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الإبل و البقر و الغنم ينتفع به من الوجد هل يجوز أن يشرب؟

قال: نعم لا بأس به...

31- بيع بول ابل چه حلال گوشت چه جلاله یا موطوئه جایز است. یا بخاطر اینکه شربش در حال اختیار جایز است. پس بیعش جایز است. یا اگر بگوییم در حال اضطرار شربش جایز است در این صورت بخاطر اجماع بیعش جایز است. ولی اجماعی وجود ندارد. زیرا عده ای از علما شرب بول را جایز نمی دانند.

الثانيه: يحرم بيع العذرة النجسة من كلّ حيوان على المشهور، بل في التذكرة كما عن الخلاف الاجماع على تحريم بيع السرجين النجس.

وّ يدل عليه مضافا الى ما تقدم من الأخبار رواية يعقوب ابن شعيب: ثمن العذرة من السحت ...

32- مساله دوم: بيع عذره نجس حيوان چه طاهر باشد مانند گربه یا نجس باشد مانند سگ، حرام است. دليل حرمت هم اجماع و هم روايات متعدد است.

33- دوتا روايت مخالف هم است که اولی می گوید: ثمن العذره من السحت و دومی می گوید: لا باس ببيع العذره. که شيخ گفته است مراد اولی عذره انسان و مراد دومی عذره حيوانات است. به این دليل که اولی در عذره انسان قدر متيقن هست ولی در غير انسان ظهور دارد و دومی در عذره حيوان قدر متيقن است و در عذره انسان ظهور داد و ما ظهور را از هر دو روايت بر می داریم. و روايتی است که امام اول می فرماید: بيع و ثمن عذره حرام است ولی در اخر روايت می فرماید اشکال ندارد. اینکه در یک روايت دوتا حکم بفرماید نشان می دهد که تعارض این دو فقط در دلالت است. و ربطی به مرجحات سندیه یا

مرجحات خارجیه ندارد. چون اصل حدیث درست است فقط در حدیث درباره یک مطلب دوتا حکم متعارض است.

34- اگر کسی اعتراض کند که این جا، جای جمع و توجیه نیست و باید سراغ مرجحات خارجی یا تخییر و توقف برویم زیرا این دوتا حکم باهم تباین دارند. مصنف جواب می دهد که در اینجا جمع، مکببول و ممکن است.

35- اگر بگویید روایت اول را حمل بر جواز کرده و روایت منع را حمل بر کراهت می کنیم جواب می دیم این احتمال بعید است چون کلمه سحت نص در حرمت است و در روایت سماعه اصلا واژه حرام آمده است.

36- علامه مجلسی گفته روایت اول در بلادی است که عذره مورد استفاده نیست و در دومی در بلادی است که قابل استفاده است. ولی این ابعد است زیرا احکام در همه بلاد یکی است و در حدیث سماع خطاب به شخص واحد است.

37- بعضی گفته اند روایت دوم را عمل کنیم و روایت اول را حمل بر تقیه نماییم. ولی مصنف می فرماید اگر بخواهیم تقیه کنیم باید روایت جواز را تقیه کنیم. چون عامه معتقد جواز بوده اند. مصنف می گوید جمع تبرعی یعنی هدف جمع کردن است بدون دلیل خاصی، را اگر اولی بدانیم پس نظر شیخ طوسی که اولی عذره انسان و دومی عذره حیوان است، بهتر است. اگر جمع تبرعی را اولی ندانیم باید روایات منع بیع را قبول کنیم و روایات جواز را کنار بگذاریم چون روایات جواز هم خلاف مشهور است هم احتمال تقیه در آن است.

38- اگر مراد از لغت عذره، عذره انسانی باشد در مورد حکم حرمت بیع عذره غیر انسانی را از عمومات روایتی که در اول کتاب آوردیم و از اجماع منقول ثابت می کنیم

39- محقق سبزواری در کتاب کفایه الاحکام گفته بوسیله روایات نمی شود حکم به حرمت بیع کنیم چون روایات متعارض ساقط است و روایات عامه ای که در اول کتاب آورده شده ضعیف السند است.

پس فقط بوسیله اجماع محصل باید منع بیع را ثابت کنیم. مصنف جواب می دهد اگرچه روایات ضعیف السند هستند و اجماع منقول هم بنفسه حجت نیست ولی می تواند ضعف روایات را جبران نماید.

40- شیخ طوسی در استبصار قائل به تفصیل شده: بیع عذره انسان را حرام و غیر انسان را جایز دانسته است. زیرا اخبار منع را بر عذره انسان حمل کرده است.

41- فرع: بیع عذره پاک که دارای منفعت مقصوده است، جایز است. و در کتاب خلاف آمده که این مساله مخالف ندارد و سید مرتضی ادعای اجماع بر جواز کرده. ولی شیخ مفید گفته حرام است مگر بول ابل. و سلار هم همین مطلب را گفته. و دلیلی بر حرفشان دیده نشده مگر ایه شریفه: و یحرّم علیهم الخبائث. و حدیث: ان الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه و روایه دعائم الاسلام و غیره

42- مصنف جواب می دهد اما ایه حرمت خبائث، در مقابلش ایه: ویحل لهم الطیبات مراد اکل هست نه مطلق استفاده. و مراد از حدیث هم حرمت همه منافع یا منافع مهمش هست و در عذره حلال گوشت، خوردن منفعت اصلی نیست. و این مانند گل هست که خوردنش حرام ولی منافع اصلی آن حلال است.

43- معاوضه خون حرام است بدون نظر مخالفی. و در نهاییه و شرح ارشاد و تنقیح ادعای اجماع شده. و دلیل حرمت هم روایاتی که نقل کردیم هست مانند: ان الله اذا حرّم شیئاً حرّم ثمنه و..

44- خون پاک اگر دارای منفعت حلال مانند رنگرزی باشد در جواز بیعش دو قول است. اقواهما جواز است زیرا خون طاهر دارای منفعت مقصوده است.

45- روایتی است که امیرالمومنین به قصابها تذکر دادند که خون حرام است. که مراد معامله خون برای خوردن است نه منافع دیگر. که قصد منفعت حرام باعث بطلان معامله آن می شود. البته در کتاب تذکره علامه آمده که بیع خون طاهر جایز نیست و شاید علتش این باشد که منفعت مهمی در خون طاهر غیر از خوردن نیست.

الرابعة: لا اشكال فی حرمة بیع المنی لنجاسته، و عدم الانتفاع به اذا وقع فی خارج الرحم و لو وقع فيه فکذلك لا ینتفع به المشتري لأن

الولد نماء الأم في الحيوانات عرفا، و للأب في الانسان شرعا لكن الظاهر أن حكمهم بتبعية الأم متفرع على عدم تملك المني و إلا لكان بمنزلة البذر المملوك يتبعه الزرع فالمتعین التعلیل بالنجاسة...

46-مساله چهارم:بیع منی حرام است چون نجس است و انتفاعی ندارد چه در رحم قرار گیرد چه در خارج رحم. زیرا فرزند انسان شرعا مال پدر است ولی در حیوانات مال مادر است. و فرزند داخل شکم قابل بیع و شرا نیست بلکه در حیوانات فرزند مال مادر است. و در انسان فرزند مال پدر است و قابل تملک نیست تا کسی ان را بخرد و نفع ببرد.

47-مصنف می گوید اینکه فرزند تابع مادر است چون نمیشود منی را تملک کرد درست است و الا منی هم مانند بذری است که صاحبش بیاید در زمینی مال دیگران کشت کند که شرعا زراعت مال صاحب بذر است. پس چون بذر قابل تملک است پس زرع هم تابع اوست ولی در مانحن فیه منی قابل تملک نیست پس منی که تبدیل به بچه شود تملک نمی شود. پس بهتر است بگوییم علت حرمت بیع منی، نجاست ان است. ولی این دلیل هم مشکل دارد چون بعضی معتقدند منی اگر از باطن مستقیم به باطن ماده برود نجس نیست. پس باید بیعش جایز باشد در حالی که جایز نیست. البته سید بن زهره در غنیه گفته علت باطل بودن بیع منی غیر باطن ان است که مجهول است و قابل تسلیم به مشتری نیست.

الخامسة: تحرم المعاوضة على الميتة و أجزائها التي تحلها الحياة من ذی النفس السائلة على المعروف من مذهب الأصحاب.

و في التذكرة كما عن المنتهى و التنقيح الإجماع عليه، و عن رهن الخلاف الإجماع على عدم ملكيتها...

48-مساله پنجم:بیع مردار و اجزای که حیات در ان حلول می کرده مانند روغن و پوست حیوانی که خون جهنده دارد حرام است. و این فتوا معروف است حتی ادعای اجماع بر ان شده. و شیخ طوسی در کتاب رهن خلاف گفته که که بر عدم ملکیت مردار، اجماع هست.

49-دلیل بر حکم حرمت بیع مردار، علاوه بر روایات قبلی، روایتی است که می گوید مردار بدون فایده است. و علاوه بر این دلیل، باید در مبیع منفعت مباحی باشد که در مردار نیست و روایت است که ثمن مردار حرام است.

50-روایاتی است که می شود از ان جواز بیع مردار را فهمید مثل روایتی که می گوید از امام رضا علیه السلام سوال کردم که ما معامله شمشیر می کنیم و غلاف انها از پوست مردار قاطر و حمار اهلی می سازیم. امام فرمود که برای نمازتان از لباس پاک استفاده کنید.

در نتیجه از این روایت استفاده می شود معامله مردار جایز است.

ولی می توان گفت مراد از این روایت این است که مورد سوال خود شمشیر است نه غلافش مستقلا یا غلاف در ضمن شمشیر. پس می توان از غلاف شمشیر استفاده کرد ولی دلیلی بر جواز بیع غلاف نیست همینطور که استفاده از پوست مردار برای غیر نماز و غیر از نوشیدن مثلا برای مشک اب اشکال ندارد. ولی بیع اشکال دارد. و جواب حضرت هم ظهور در جواز ندارد و احتمال تقیه هم هست.

51-مصنف می گوید که اگر مردار منفعت دارد پس بخاطر نجس بودنش نمیشه بیعش را حرام بدانیم. مگر اینکه اجماع بر حرمت بیعش داشته باشیم بصورت مطلق یعنی چه منفعت باشد یا نباشد ولی ما می گوییم که اگر دلیل خاص بر جواز انتفاع به نجسی مانند مردار داشتیم پس بیعش هم صحیح است. زیرا دلائل حرمت بیع در ان چیزی است که انتفاع ان حرام است پس بیع هم حرام است.

52-وقتی دلائل حرمت بیع را می بینیم علت اصلی عدم انتفاع است. و اگر انتفاع دارد حلال است مانند روغن زیتون نجس که در چراغ استفاده می شود و پیامر خدا اجازه دادند. پس بیعش جایز است.

53-فخرالدین و فاضل مقداد گفتند که بیع نجس ممنوع است چون انتفاعش حرام است. و در تذکره آمده که باید مبیع طاهر باشد زیرا دلیل داریم که باید از نجاسات اجتناب شود. و باز شرط کرده که مبیع حلال باشد و مردار حرام است.

مصنف می گوید ما با دلایلی که گفتیم جواب این حرف علامه را می توانیم بدهیم. که ملاک همان منفعت حلال است. و دلیل دیگر بر حرف ما این است که بیع عبد کافر و سگ شکاری حلال است در حالی که نجس هستند. بعلاوه خود علامه گفته این دو بیعش حلال است چون منفعت حلال دارند. و ما از این مساله، حکم شیر زن یهودیه را بدست می آوریم که اجرت ان حلال است چون منعت حلال دارد.

54- بیع مردار به همراه مذکی درست نیست و اگر هر دو را فروخت چنانچه مذکی از مردار مشخص است بیع مذکی صحیح و بیع مردار باطل است. و اگر قابل تشخیص نیست بیع هر دو باطل است چون باید از مشتبهین اجتناب نمود. و اگر مشتری هم کافر باشد باز هم بیع باطل است. زیرا فروشنده مسلمان مالک پول نمی شود چون مبیع مالیت ندارد.

البته روایتی است که اگر مذکی با مردار مخلوط شد آن را به غیر مسلمان میشود فروخت. و صاحب کفایه الاحکام گفته میشود به این روایت عمل کرد. ولی مصنف می گوید این مشکل است. زیرا روایتی است که امیرالمومنین فرمود مردار مخلوط به مذکی را را پیش کلاب بیاندازید

بعضی هم گفتند به قصد بی مذکی می شود آن را فروخت. اما در جواب می گوئیم قصد مذکور فایده ندارد چون جایز نیست از مذکی مخلوط به مردار استفاده کرد.

55- اگر در شبهه محصوره قائل به عدم وجوب اجتناب از دوطرف شدیم و اینکه می توانیم از یکی از اندو استفاده کنیم، بیع آن به قصد مذکی جایز است. ولی این درست نیست زیرا اصل در هر کدام از دو طرف، عدم تزکیه است. و تنها علم اجمالی که یک طرف تذکیه شده، نمی تواند به اصل عدم تزکیه در دو طرف اسیب برساند. فقط زمانی می توانیم از یک طرف شبهه استفاده کنیم که اصل در هر کدام حلیت باشد که در این صورت فقط یکطرف را استفاده می کنیم و از دیگری اجتناب می نماییم اگرچه این مطلب هم قابل خدشه است. ولی ممکن است این قول را عمل کنیم. ولی در مانحن فیه که هر دوطرف اصاله عدم تزکیه جاری است بیع هر دو باطل است.

56- علامه گفته اینکه روایت است به غیر مسلمان میشود فروخت یعنی مال کافر را به چنگ بیاوریم! پس در اینجا که کافر راضی است در قبال مردار پول بدهد پس بیع به او حلال است. مصنف می گوید اگر مشتری کافر ذمی باشد باید از راه شرعی مالش را بدست بگیریم.

شیخ گفته که یا اینکه روایت جواز را حمل کنیم به فروش اجزائی که حیات در آنها حلول نکرده مانند پشم مردار یا استخوانش و اینکه فقط به غیر مسلمان میشود فروخت زیرا مسلمان انگیزه ای برای خرید فقط پشم و مو و استخوان مردار ندارد ولی کافر علاوه بر اینها می خواهد از گوشتش هم استفاده

کند پس انگیزه خرید دارد! و بیع هم بر اجزا مالا یحل له الحیات منعقد می شود نه بر گوشت. پس بیع مردار با این انگیزه حلال است.

57- روایتی است که درباره قطع دنبه حیوان در حالی که حیوان زنده است سوال شده و امام هشتم فرمودند برای استفاده از آن در چراغ اشکال ندارد ولی برای خوردن و فروختن اشکال دارد.

مرحوم سبزواری از علامه در بعضی از اقوالش تبعیت کرده و گفته روایت خوبی است و به آن عمل کرده.

علامه حلی می گوید که روایت شاذ هست. و اجماع می گوید مردار حرام است و استفاده در حال اختیار از مردار اشکال دارد مگر در حال اضطرار.

مصنف می گوید این روایت مشکل دیگری هم که دارد معارض است با روایتی که امام هشتم فرمود مگر نمی دانی که دنبه مردار به دست و لباس می رسد و حرام است؟

اگر از مرجحات این روایت حرمت هم چشم پوشیم (که این روایت مشهور ولی روایت جواز شاذ و گفته اند خذ المشهور و اترك الشاذ)، دلالت عام داریم که نمی شود از مردار استفاده کرد مطلقاً. و روایت صحیح هم داشتیم که بیع مردار را ممنوع کرد. مگر اینکه بگوییم اگر به مشتری نگوید که مبیع (دنبه نجس) نجس است، معامله باطل است ولی اگر بگوید تا مشتری آن را در خوردن مصرف نکند، جایز است.

58- بیع مردار حیوانی که خون جهنده ندارد چون نجس نیست و قابل انتفاع است اشکال ندارد مانند روغن ماهی برا چراغ.

السادسه: یحرم التکسب بالکلب الهراش و الخنزیر البریین إجماعاً علی الظاهر المصرح به فی المحکی عن جماعه، و كذلك أجزاءهما. نعم لو

قلنا بجواز استعمال شعر الخنزیر و جلده جاء فيه ما تقدم فی جلد المیتة...

59-مساله ششم:معامله سگ ولگرد و خوک خشکی و اجزاء اندو حرام است.البته اگر قائل شویم به جواز استعمال موی خوک و پوستش اشکالی که در پوست مردار بحث کردیم اینجا هم پیش می آید.

60-مساله هفتم:کسب بوسیله خمر و هر مایعی مست کننده و اب جو حرام است (چون نجس و بدون فایده است)هم اجماعا هم نضا و هم فتوئا. در روایت آمده که سوال کرده از شخصی طلبکارم بجایش به من خمر داده. امام فرمود بگیر و از بین ببر.

ابن ابی عمیر گفته مراد حضرت این است که ان را بگیر و تبدیل به سرکه کن.مصنف می گوید که یا مراد این است که خمر را مجانا بگیر و سرکه کن. نه در مقابل طلب.یا مراد این است که بگیر و از طرف صاحبش سرکه کن انوقت مالیت پیدا می کند بعد به عنوان طلبش بردارد.

61-مساله هشتم:معامله چیزهایی که نجس شدند و قابل طهارت نیستند مانند شیر نجس و اب میوه نجس اگر منافعش وابسته به پاک بودنش است،حرام است.که نبوی است ان الله اذا حرم شیئا حرم ثمنه و روایت دعائم الاسلام.ولی روایت تحف العقول که فرمود او شی من وجوه النجس،چون مربوط به اعیان نجس است شامل چیزهایی که نجس شدند مانند شیر ی که نجس شده، نمی شود.ولی فراز بعدی روایت که فرموده لان ذلک کله منهی عن اکه شربه و لبسه و..شامل مانحن فیه می شود.

62-بیع مسخ شده ها مانند میمون و..چون نجس هستند،جایز نیست.

مصنف می گوید از نظر ما اینها طاهر هستند نیاز نیست درباره جواز بیعتشان اینجا صحبت کنیم.مگر اینکه علت حرمت بیع،نجاستشان نباشد.

الاولی:يجوز بيع المملوك الكافر، أصلياً كان أمّ مرتداً ملّياً بلا خلاف ظاهر، بل ادعى عليه الاجماع، و ليس ببعيد كما يظهر للمتتبع في المواضع المناسبة لهذه المسألة كاسترقاق الكفار، و شراء بعضهم من بعض.و بيع العبد الكافر اذا أسلم على مولاه الكافر و عتق الكافرة و بيع المرتد، و ظهور كفر العبد المشتري على ظاهر الاسلام و غير ذلك.

و كذا الفطرى على الأقوى، بل الظاهر: أنّه لا خلاف فيه من هذه الجهة، و إنّ كان فيه كلام: من حيث كونه في معرض التلف،لوجوب قتله و لم نجد من تأمل فيه من جهة نجاسته عدا ما يظهر من بعض الأساطين

فی شرحه علی القواعد، حیث احترز بقول العلّامة: ما لا یقبل التّطهیر من النّجاسات: عما یقبله و لو
بالاسلام کالمرتد و لو عن فطره علیّ أصح القولین فبنی جواز بیع المرتد
علی قبول توبته، بل بنی جواز بیع مطلق الکافر علی قبوله للطّهر بالاسلام...

63- بیع مملوک کافرو مرتد ملی (که مسلمان شده دوباره کافر شده) جایز است و ادعای اجماع شده و
بعید هم نیست مانند اینکه مسلمانی بیاید و کافری را عبد خود کند و این اشکال ندارد پس مملوک کافر
مالیت دارد. یا کافری بیاید و عبد کافری را بخرد یا عبد کافری که اربابش هم کافر است مسلمان شود
که باید ان را به مسلمانی بفروشد یا کسی می خواهد بابت کفاره عبد کافری را ازاد کند یا موردی است
که در روایت آمده که معصوم علیه السلام عبد مرتد را فروخت یا عبدی را که گفته اند مسلمان است می
خرید و معلوم می شود کافر است در همه این موارد معامله درست است و این دلیل بر مالیت بودن عبد
کافر هست.

64- معامله عبد مرتد فطری هم جایز است. ولی اگر اشکالی باشد از این جهت است که چون در معرض
تلف است پس مالیت ندارد ولی از جهت نجاستش کسی اشکال نکرده مگر سه نفر. یکی کاشف الغطا در
شرح بر قواعد علامه گفته بیع چیزی که طهارت نمی پذیرد باطل است پس مرتد اگر توبه کرد، پاک
میشود و بیعش جایز والا فلا. پس نجاست مانع بیع کافر است.

65- مصنف می فرماید نظر علمای شیعه این است که بیع کافر را مانند بیع سگ می دانند که نجس
است ولی چون منافع دارد حلال است و اگر طهارت شرط باشد در کافر نیست بلکه در چیزی که اگر
پاک نشد منفعت ندارد نه مانند سگ غیر هراش و کافر. که درست است نجسند ولی منفعت دارند پس
بیع انها جایز است.

66- دومین مخالف بیع کافر شاگر کاشف الغطا جناب محمدجواد جبل عاملی است که گفته بیع مرتد
فطری چون توبه اش قبول نمی شود پس پاک نمی شود و بیع ندارد. و انهایی هم که فتوا به جواز بیع
مرتد فطری داده اند شاید نظرشان قبول توبه مرتد فطری است.

سومین نفر صاحب جواهر استاد شیخ انصاری است که گفته اگر توبه اش قبول است بیعش جایز والا فلا.

67-مصنف می فرماید از نظر شرعی مرتد فطری تا زمانی که کشته نشده است.مملوک است و مالیت دارد.

پس تنها مانع می توان گفت این است که مرتد فطری در معرض تلف است اگرچه تا زمان کشته شدن منفعت دارد.و نظرات علما همه بر این است که بیع مرتد فطری جایز است اگر چه در معرض تلف است و از جهت نجاستش اشکال نکرده اند.حتی در مبسوط گفته مبیع یا ادم است یا غیر ادم. و غیر ادم باید پاک باشد مگر سگ شکاری.

68-مساله دوم:معامله سگ غیر ولگرد اجمالا جایز است بدون مخالفی. غیر از حسن عمانی که مخالف است و شاید علت جواز مخالفتش روایتی باشد که گفته:ثمن الكلب سحت.که حمل شده بر سگ ولگرد.و در این جواز هم تواتر اخبار هست و زیاد نقل شده که اجماع است بر جواز بیع غیر سگ ولگرد.

يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر، إلا ما عن ظاهر اطلاق العین و لعله كاطلاق كثير من الأخبار.

بأن ثمن الكلب سحت محمول على الهراش، لتواتر الأخبار، و استفاضه نقل الإجماع على جواز بيع ما عدا كلب الهراش في الجملة.

ثم إن ما عدا كلب الهراش على أقسام:

أحدها: كلب الصيد السلوقي. و هو المتيقن من الأخبار و معاهد الاجماع الدالة على الجواز.

الثاني: كلب الصيد غير السلوقي، و بيعه جائز على المعروف من غير ظاهر اطلاق المقنعة و النهاية....

69-اقسام كلب غیر هراش:یکی سگ شکاری سلوقی.که بر جوازش اجماع هست.دوم سگ شکاری غیر سلوقی که اینهم بیعش جایز است بنابه قول معروف.دلیل جواز ان روایات فراوان است از جمله امام فرمود بیع سگ شکاری اشکال ندارد و دهها روایت مانند این. و کسی نمی تواند ادعا کند که مراد در این روایات،سگ شکاری سلوقی است.چون روایات به سلوقی انصراف ندارد.زیرا کی گفته که کلب الصيد در سلوقی کثرت استعمال دارد؟و در کره زمین هم غلبه وجودی هم با کلاب غیر سلوقی است.از طرفی روایاتی است که گفته سگ یا شکاری است یا غیر شکاری و شکاری جایز و غیر شکاری ممنوع.

70- می توانیم بگوییم مراد از سلوقی در کتب المقنعه و النهایه همان شکاری است که در کتاب المتهی آمده که مراد از سلوقی، شکاری است چون سلوق محلی در یمن هست که سگهای آن آموزش دیده شکاری می باشند. که با این حرف می توانیم بگوییم سگ غیر شکاری سلوقی از جواز خارج می شود و مراد از سلوقی یعنی شکاری. اگرچه وجه اول که بگوییم سگ سلوقی و سگ شکاری غیر سلوقی جایز است.

71- سومین نوع کلب، سگ محافظ از گله یا باغ و زراعت هست. که مشهور منع بیع است. شاید چون روایات جواز را به سگ شکاری محدود کرده اند. و این نظر قدما مانند شیخ صدوق و کلینی و مفید محقق اول و... است

72- مشهور علما متاخر از شیخ طوسی به بعد، جواز است. که گفته اند سگ نگهبان جایز است که شامل نگهبان منزل و خیمه و... است

73- عده کمی از متاخرین همانند قدما گفته اند منع جواز. مانند سید بحر العلوم و کاشف الغطا و... که نظر منع به عمومات روایت نزدیک تر است. و این روایات منع مخصصی ندارد مگر به روایت مرسله. البته مشهور از متاخرین به این روایت عمل کرده اند. و شهرت عملیه ضعف روایت را جبران می کند. بعلاوه اتفاق علما بر جواز است. و این نشان می دهد که ملاک انتفع است که شامل سگ شکاری و سگ نگهبان می شود

74- و تایید می کند جواز کلب حارس را این مطلب تذکره که علت جواز کلب صید منفعتی است که در کلب صید هست که همین منفعت در کلب حارس موجود است. و در جای دیگر گفته همینکه دیه به کلب حارس تعلق می گیرد علامت مالیت آن می باشد.

اگرچه اینکه منفعت کلب صید را با کلب حارس مقایسه کرده ، قیاس مستنبط العله است نه قیاس منصوص العله. است و این ضعف این مطلب را نشان می دهد و اینکه چون دیه دارد پس مالیت دارد درست نیست زیرا دیه اگر علامت عدم ملکیت نباشد ، علامت ملکیت هم نیست چون اگر مالیت داشت

و کسی ان را تلف می کرد ضامن بود(من اتلف مال الغير فهو له ضامن) از طرفی بعضی چیزهایی که مالیت ندارند اگر تلف شود باید از باب خسارت دیه بدهد از طرفی اینکه ادعای اتفاق شیخ و بقیه را موجب جبران قصور سند روایت دانستند جواب می دهیم که اتفاق مذکور معارض است با ادعای شیخ در خلاف و ابن زهره در غنیه بر عدم جواز. اگر هم ازین تعارض چشم پوشی کنیم ادعای اتفاق درست نیست زیرا مشهور اهل روایت رای به عدم جواز داده اند البته اگر بجای ادعای اتفاق، ادعای اجماع می کردند داشتن چند مخالف اشکالی ایجاد نمی کرد.(ادعای اتفاق یعنی همه. اما اجماع یعنی اتفاق عده قلیلی که رای امام را از ان کشف کنیم)بعلاوه ادعای اجماع بر مبنای شیخ که شرط ان اتفاق الكل فی عصر واحد است نیست بر جواز وجود ندارد. و شهرت فتوی هم نمی تواند نقص روایت را جبران کند. زیرا عده زیادی از قدما مخالف جواز هستند و روایات هم عموما بر عدم جواز است. و کتب معتبره حدیث هم خالی از این مرسله است. و اینکه حمل کنیم حرف علما بر اینکه مطلق کلاب نافع را جایز دانسته اند خیلی مطلب بعیدی است. و ابن زهره هم که گفت مبیع باید منفعت محلله داشته باشد مانند سگ شکاری موزش دیده. پس سگ حارس هم چون منفعت دارد جایز است، این مطلب هم درست نیست چون نمی تواند وافی به مراد باشد. زیرا اگر گفته جواز بیع منحصر به کلب صید است کلامش ناقص است چون مملوک کافر هم جایز است و اگر کلب صیر را از باب مثال آورده باز مثال برای مطلق کلاب نافع می شود و ناقص است. مگر توجیه شود که منظور ابن زهره هر نجسی که دارای منفعت است پس شامل مملوک کافر هم می شود.

75-البته می توانیم بگوییم قول به جواز مظنون هست زیرا شهرت بین ما آخرین بعلاوه امارات دلالت دارد که همانطور که کلب صید مالیت دارد ملکیت کلاب حارس مورد تایید است ولی بحسب ادله و احیاط در عمل عدم جواز مورد عمل قرار گیرد.

الثالثه: لأقوى جواز المعاوضة على العصير العنبى اذا غلى و لم يذهب ثلثاه و ان كان نجسا، لعمومات البيع و التجارة الصادقة عليه، بناء على أنه مال قابل للإنتفاع به بعد طهارته بالنقص لأصالة بقاء ماليته، و عدم خروجه عنها بالنجاسة...

76-مساله سوم: معامله عصیر عنبی که جوش آمده با اینکه نجس است اشکال ندارد چون منفعت محله دارد (پاک می شود وقتی که دوسومش بخار شد). و شامل عمومات بیع و تجارت می شود و اصل این است که مالیت آن باقی مانده وقتی که نجس است. در نهایت مالی است معیوب که عیبش برطرف شدنی است. لذا اگر عصیر را غصب کردند و جوش دادند تا نجس شد در حکم تلف کننده نیست بلکه باید پس دهد و غرامت دوسوم هم که بخار میشود بدهد حتی مزد بخار دادن تا دوسوم کم شود را هم باید بدهد. چون عیب دار پس داده و برای رفع عیب نیاز به خسارت هست و عیب هم به گردن غاصب است و خسارت هم باید او بدهد.

77-محقق کرکی در جامع المقاصد گفته چه فرق است بین این مورد با انجایی که عصیر را غصب کرده و خمر شود. که در هر دو باید غاصب خسارت بدهد در حالی که علامه گفته در دومی باید خسارت اب انگور را بدهد چون مالیت اب انگور با شراب شدن فوت شده.

مصنف می گوید بین این دو تفاوت هست است زیرا در اولی با بخار دوسومش، پاک می شود و از نظر عرف و شرع مال هست. ولی در خمر دیگر تا سرکه نشود مال نمی شود. ولی عصیر نجاستش عرضی هست و عصیر بین دو طهارت است طهارت قبل از جوشیدن و طهارت بعد از جوشیدن و رفتن دو سومش. پس شامل روایت (او شی من وجوه النجس) و (ان الله اذا حرم شیئا حرم ثمنه) نمی شود. چون این دو مال نجاست است نه چیزی که گاه نجس است و گاه پاک.

78-اینکه گفتیم مراد از نجس عین نجس هست نه متنجس، روشن می شود که اجماع بر بطلان بیع نجس شامل عصیر عنبی نمی شود زیرا مراد چیزی است که حقیقتا نجس است.

و می توان حکم جواز بیع عصیر عنبی را شامل هر کسی که حرمت بیع عین نجس را مقید به عدم طهارت کرده نسبت نمود پس این فقها قائل به جواز بیع عصیر عنبی هستند. چون قابل طهارت است. تنها در کتاب مفتاح الکرامه مخالف جواز بیع عصیر است بخاطر عمومات روایات و خاصه بعضی روایات از جمله: و ان غلی فلا یحل بیعه و..

79-مصنف می گوید اما عمومات شامل اعیان نجسی است که نجاستشان حقیقی است ولی عصیر عرضی است.

و اما روایات مراد عصیر بعد از جوشیدن است و بدون اعلام به مشتری که نجس شده. ولی روایات نهی شامل فروش به قصد تطهیر با اعلام به مشتری نمی شود.

بطور کلی اگر هیچ دلیلی برای جواز نداشته باشیم جز استصحاب مالیت عصیر، کفایت می کند فقط عده ای متعرض مساله عصیر شده اند از جمله محقق کرکی صاحب ارشاد که قول بعدم جواز داده بخاطر ایه (ولاتعاونوا علی الاثم والعدوان) ولی ظاهرا مرادش از عدم جواز، عصیر قبل از تثلیث و برای خوردن است. در نتیجه حکم فروش عصیر عنبی نجس به کسی که ان را بخرد و تطهیر کند شامل نمی شود.

الرابعة: يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس على المعروف من مذهب الأصحاب.

و جعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة مبنی على المنع من الانتفاع بالمتنجس إلا ما خرج بالدليل، أو على المنع من بيع المتنجس و إن جاز الانتفاع به نفعا مقصودا محللا. و إلا كان الإستثناء منقطعا، من حيث إن المستثنى منه ما ليس فيه منفعة محللة مقصودة من النجاسات و المتنجسات...

80-مساله چهارم:

معاوضه روغن نجس شده اشکال ندارد چون بیع چیز نجس شده اشکال دارد مگر استثنا باشد و روغن نجس شده استثنا شده. پس استثناء متصل است. یا بگوییم که بیع متنجس جایز نیست حتی اگر انتفاع از ان جایز باشد. باز هم استثنا متصل است والا اگر غیر از این دو مورد باشد دراین صورت استثناء روغن متنجس، منقطع است.. (نجاساتی که منفعت حلال ندارند. و روغن متنجس منفعت حلال دارد استثنا منقطع است.

81-مصنف می گوید قبلا گفتیم که علت حرمت بیع نجس و متنجس نداشتن منفعت حلال است و الا بیعش جایز است.

ولی شهید دوم گفته علت جواز داشتن نص است نه بخاطر داشتن منفعت. و اگر علت جواز انتفاع بود باید در غیر روغن متنجس هم حکم به جواز می کردیم چون منعت ندارند.

81-مصنف می گوید در هر حال در جواز بیع متنجس اشکالی نیست و حتی ادعای اجماع بر جواز شده و روایات هم در جواز زیاد است. از جمله روایتی است که از امام می پرسد اگر موش بزرگی در روغن یا زیتون یا عسل بمیرد؟ امام می فرماید ((در روغن و عسل اطرافش را بردارند بقیه خوردنش حلال است. و زیتون را هم در چراغ استفاده کنند.))

علت فرق گذاشتن بین روغن با زیتون شاید مایع بودن زیتون باشد. در روایت دیگر امام فرمود اگر در زمستان بود و جامد شده بود اطرافش را بردارند بقیه را بخورند ولی اگر تابستان بود (مایع بود) فقط در چراغ استفاده کنند.

مصنف می گوید اشکال: آیا فروتن این روغن برای استفاده در چراغ، باید فروشنده صریحا شرط کند که در چراغ استفاده شود؟ یا بایع و مشتری قصدشان این باشد کافی است یا اصلا شرط نیست؟ علامه حلی گفته اولی. و شیخ طوسی گفته دومی و ابوحنیفه گفته سومی.

ظاهر عبارت شیخ انست که قصد کافی است. که روایت هم گفته للاستصباح!

محقق کرکی گفته لام دلالت دارد که جایز است بخاطر تحقق استصباح!

82-عهده ای گفته اند قصد استصباح در فروش روغن متنجس معتبر نیست. پس بدون قصد استصباح هم می تواند بفروشد

ممکن است اینطور گفته شود که اگر تنها منفعت روغن متنجس، روشنائی است پس باید قصد کند زیرا مالیت هر چیزی باعتبار منافع حلالش هست نه هر منفعتی. پس اگر چیزی منفعت حلالی نیست جایز نیست بیع آن بصورت مطلق (هیچ قصدی نکند)

و با قصد منافع نادر حلال هم جایز نیست چون منافع نادر باعث مالیت نمی شود.

83-اگر نص خاصی برای جواز بیع باشد آن را حمل بر قصد منافع نادر می کنیم و اگر قصد نکند معامله باطل است چون پرداخت مال در مقابل مطلق منافع منصرف میشود و به منافع غالب آن که مثلا خوردن باشد منصرف می شود. و اگر بایع و خریدار ندانند که روشنائی با آن جایز است و باهم معامله کنند

، معامله باطل است. مگر اینکه بگوییم اصلاً متوجه منافع ان (نادر و غیرنادر) نبوده اند در این صورت معامله درست است و انها منافع حرام را قصد نکرده اند.

84- اگر روشنایی منفعت غالب باشد و روغن هم به همین خاطر مالیت دارد مانند روغن مخصوص چراغ. نیاز به قصد نیست. و شارع هم مالیت ان را امضا کرده و برای روشنایی تجویز نموده. اگر چه قول ضعیف می گوید فقط به آنچه در روایت آمده عمل شود.

85- اگر روشنایی منفعت مساوی باشد باز هم نیاز به قصد استصحاب نیست. ملند روغن دانه و زیتون و عصاره کنجد.

نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة: بأن يقول: بعتك بشرط أن تأكله، و إلا فسد العقد بفساد الشرط، بل يمكن الفساد و ان "نقل بإفساد الشرط الفاسد، لأن مرجع الاشتراط في هذا الفرض الى تعيين المنفعة المحرمة عليه، فيكون أكل الثمن أكلاً بالباطل، لأن حقيقة النفع العائد الى المشتري بازاء ثمنه هو النفع المحرم فافهم...

85- شرط می شود که در بیع، منفعت حرام شرط نشود مثلاً بگوید روغن نجس را برای خوردن می فروشم که اگر این شرط را بکند معامله بخاطر داشتن شرط فاسد، باطل است. حتی بخاطر این شرط هم فاسد نباشد باز هم بطلان این معامله ممکن است. زیرا ثمن در مقابل منفعت حرام قرار گرفته. و اکل به باطل است. حتی می توان گفت بمجرد قصد اکل، معامله باطل است حتی اگر شرط اکل در متن معامله نیاید.

اجمالاً هر بیعی که قصد منفعت حرام در ان بشود، باطل است. مانند بیع کنیز اوازه خوان!

علامه در تذکره گفته اگر کنیز مغنیه، به بیش از قیمت کنیزی اگر مغنیه نبود، فروخته شود، حرام است.

86- با اینکه در روایات استصحاب، شرط نشده قصد استصحاب بکند، ولی ما این شرط را کردیم، زیرا در ان روایات تنها منفعت حلال، استصحاب بوده و برای همین مالیت پیدا کرده.

بعضی گفته اند در این روایت، قصد استصحاب آمده ((فروش روغن نجس را مگر برای کسی که برای چراغ بخرد))

مصنف می گوید خیر زیرا برای چراغ خریدن، غایت بیع است. یعنی مسلمان وقتی می فهمد روغن نجس است آن را برای روشنایی می خرد.

87- اینکه در روایات آمده باید نجاست روغن را به مشتری اعلام کند. آیا واجب است مطلقاً؟ (مشتری به ارتکاب حرام توسط مشتری علم داشته باشد یا نه) و آیا این وجوب، نفسی است یا شرطی؟ یعنی تکلیفی است یا وضعی؟ وضعی یعنی ترکش باعث بطلان بیع می شود؟

88- مصنف می گوید اگر گفتیم در عقد بیع باید استصباح شرط شود یا بایع و مشتری باهم توافق کردند، پس اعلام واجب است. چون مشتری زمانی می تواند برای استصباح بخرد که بایع به او اطلاع دهد. ولی اگر استصباح را شرط ندانیم، باید قبل عقد یا بعدش به مشتری اعلام کند البته به وجوب نفسی. (در این صورت اگر اعلام نکند فقط گناه کرده ولی بیع درست است)

89- اینکه حضرت فرمود: به مشتری اعلام کند تا در چراغ استفاده کند، نشان می دهد باید اعلام کند تا مشتری آنرا نخورد. پس استصباح موضوعیت ندارد بلکه غایت، نخوردن است. و میان اعلام و استصباح ملازمه ای نیست! پس فایده اعلام، منحصر کردن فایده در استصباح است. و این یک قاعده کلی است که (هرگاه منفعت غالب حرام باشد و اگر اعلام نشود مشتری به حرم می افتد اینجا اعلام واجب است).

90- روایات زیادی است که سوق دادن شخص جاهل به حکم (حرمت شرابخواری) و موضوع (نمی داند این مایع شراب است) به حرام، حرام است. مثلاً بدون علم، فتوا بدهد و افرادی به حرام بیافتند.

91- جاهل اگر حرامی بخورد گناه نکرده ولی قبح فعلی و ذاتی دارد لذا در هنگام شک احتیاط مطلوب است. پس علم دخلی در قبح ندارد که اگر داشت پس در صورت عدم علم قبحی نبود. پس دادن چیز نجس به جاهل، قبیح است عقلاً و شرعاً.

علامه گفته ولی اگر دید جاهلی حرامی انجام می دهد حتی اگر ادم هم مسبب آن نباشد باید از باب نهی از منکر به او اعلام کند. اما مصنف می گوید اثبات این حرف مشکل است.

و الحاصل: أنَّ هنا أموراً أربعة:

أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامّة لوقوع الحرام في الخارج كما إذا أكره غيره على المحرم.

و لا إشكال في حرمة، و كون وزر الحرام عليه، بل أشد لظلمه.

و ثانيها: أن يكون فعله سببا للحرام كمن قدم الى غيره محرما، و مثله ما نحن فيه و قد ذكرنا أن الأقوى فيه: التحريم لأن استناد الفعل الى السبب أقوى فنسبة فعل الحرام اليه أولى، و لذا يستقر الضمان على السبب، دون المباشر الجاهل بل قيل: إنه لا ضمان ابتداء إلا عليه.

الثالث: أن يكون شرطا لصدور الحرام....

92-درمورد دخالت کسی در صدور حرام شخص دیگر، چهار نکته است:

اول: اگر فعل انسان علت تامه برای وقوع حرام دیگری باشد این فعل حرام است و گنااهش به گردن وادار کننده است

دوم: فعلش سبب برای حرام باشد مثلا حرامی به دیگری بدهد و مثل روغن متنجس را بدون اعلام بفروشد که در این مورد هم حرام است. و مسبب ضامن است. و جاهلی که انجام داد ضامن نیست. بلکه از همان اول به گردن مسبب هست.

93-اگر عمل انسان شرط برای صدور حرام از دیگری باشد دو وجه است. یکی اینکه انگیزه برای معصیت باشد مثل اینکه تشویق کند به معصیت یا انگیزه برای عناد در شخصی دیگر مثلا به بتها دشنام دهد تا آنها به خدا دشنام دهند! یا بدون انگیزه باشد مثلا فروختن انگور به کسی که می داند شراب می کند.

94-چهارم از قبیل عدم مانع برای صدور حرام از دیگری است. که گاهی با فعلیت یافتن حرمت در حق فاعل است مثل ترک نهی از منکر که اینهم حرام است. و گاهی حرمت برای فاعل نیست مثل سکوت عالم از اعلام (به جاهل نمی گوید این مایعی که میخوری شراب است) که صدور حرام از جاهل مشروط به عدم اعلام عالم است. ایا بر عالم اعلام واجب است و نباید سکوت کند؟ مصنف می گوید در واجب بودن اعلام اشکال است.

95- در دماء و عرض و مال باید اعلام کند ولی در غیر این سه تا وجوب دفع حرام، مشکل است! چون ادله نهی از منکر گفتند باید از معصیت جلوگیری کند و نگفتند باید اعلام کند به جاهل که فعلش گناه است. مگر در جاهل به حکم که ازین جهت که تبلیغ تکالیف الهی واجب است.

96- مقدس اردبیلی گفته اند چون نجاست عیب مخفی است ازین جهت واجب است اعلام کند.

مصنف می گوید: اولاً این مطلب شامل اباحه تصرف و هبه و سایر عطایا می شود درحالی که اظهار عیب پنهان ویژه معاوضا هست. ثانیاً می توانیم بگوییم اعلام از باب نهی از منکر واجب است بشرط اینکه منکر بودن نجاست ثابت شود

الثالث: المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصحاب تحت السماء، بل في السرائر: أن الاستصحاب به تحت الظلال محظور بغير خلاف.

و في المبسوط: أنه روى أصحابنا أنه يستصحب به تحت السماء دون السقف.

لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها و ورودها في مقام البيان ساكتة عن هذا القيد، و لا مقيد لها من الخارج عدا ما يدعى من مرسله الشيخ المنجبر بالشهرة المحققة، و الاتفاق المحكي...

97- مشکل سوم: مشهور گفتند استصحاب باید زیر اسمان باشد. مصنف می گوید در روایات این مطلب نیامده که باید حتماً زیر اسمان باشد. فقط مرسله شیخ طوسی است که بوسیله شهرت ارسالش جبان می شود. اما اگر ما این جبران را هم قبول کنیم امر دایر است که مطلقات قبل را با این روایت مقید کنیم یا روایت را بر استحباب حمل نماییم. تا مبادا سقف به دود نجس الوده شود و به نظر ما مخالف با روایت بهتر از قید مطلقات است. زیرا هم حرف شیخ که گفته بنابر این مرسله دود نجس می شود قابل قبول نیست (مشهور فقها گفته اند استحاله روغن به دود باعث طهارت است) هم اینکه گفته حکم وجوب استصحاب زیر اسمان تعبدی محض است یعنی دستور امام است. برای همین اشکالات است که خود شیخ در مبسوط گفته استصحاب زیر سقف مکروه است نه حرام!

98-مصنف می گوید اولاً روایات رو نمیشود مقید به این مرسله کرد. از طرفی شهرت و اتفاقی که نقل شده در حمایت از مرسله است. پس اگر به اصل برائت رجوع کنیم دور از احتیاط است. و با مشهور مخالفت کرده ایم.

99-علامه حلی در مختلف گفته فرق است بین انجایی که می دانیم همراه دود اجزایی از نجاست بالا میره با انجایی که نمی دانیم.

اگر اولی باشد پس موافق مشهور حرام است زیر سقف اون روغن متنجس را روشن کنیم اگر نجس شدن سقف ثابت شود.

البته هرکسی گفته تعبداً باید اسصبح زیر آسمان باشد و از طرفی دود روغن متنجس را پاک می داند، حرمت نجس کردن سقف راهم قبول دارند و این باهم نمی سازد! چون باید بجای تعبدی می گفتند حرام است چون سقف نجس می شود نه اینکه بگویند تعبدی باید زیر آسمان باشد و دود نجس است ولی سقف هم نباید نجس شود!

100-ایا استفاده از روغن متنجس در غیر استصبح مانند صابون و چرب کردن بیمار جرب یا برای کشت ها جایز است؟

دو قول است. قول اول یگه اصل در متنجس جواز انتفاع است مگر دلیلی باشد که منع کند. مانند خوردن آن. قول دوم میگه منع تصرف اگر دلیل برای استفاده باشه مانند استصبح زیر آسمان. و صابون.

101-در مفتاح الکرامه قول دوم را انتخاب کرده. که این نظر عده ای از معاصرین و از قدما هست. سید مرتضی در انتصار گفته که خوردن و انتفاع غذای کفار و اهل کتاب جایز نیست حتی اب خورده کفار نجس است و شیخ طوسی درباره اب مضاف گفته انواع تصرف در اب مضاف جایز است ولی اگر نجاستی در آن بیافتد استفاده از آن حتی برای درختان جایز نیست. همچنین اگر آبی بر اثر نجاست یکی از اوصاف ثلاثه طعم و بود رنگ آن تغییر کند استفاده ازین اب جایز نیست مگر در ضرورت انهم برای نوشیدن. و در نهایی آمده که مردار اگر در اب بیافتد نباید استفاده کرد و دور ریختن آن واجب .

102- در خلاف هم آمده که: روغن و بذر و روغن کنجد روغن زیتونی که موش در آن افناده فقط برای چراغ استفاده شود و استفاده غیر جایز نیست. شافعی این را گفته. عده ای هم گفتند روغن متنجس نه برای چراغ نه غیر چراغ حرام است استفاده شد. ابوحنیفه گفته برای چراغ و برای معامله جایز است. و ابن داود از علمای سنی گفته اگر مایعی که موش در آن افتاده، روغن خوراکی باشد نباید استفاده شود ولی روغن های دیگر با افتادن موش نجس نمیشود و استفاده از آن جایز است چون روایت فقط مال روغن خوراکی است!

شیخ طوسی در خلاف در ادامه می گوید دلیل ما بر حرمت استفاده غیر از چراغ، اجماع و روایات شیعه است.

103- ابن ادریس در سرائر گفته فقط برای چراغ جایز است. و گفته چراغ زیر سقف هم ممنوع است. و ابن زهره در غنیه گفته: چو از بیع روغن زیتون نجس برای چراغ چون در روایت است والامبیع باید منافع حلال داشته باشد و هر نجسی که قابل تطهیر نباشد نباید فروخته شود.

و لكن الاقوى وفاقا لاكثر المتأخرين جواز الانتفاع الا ما خرج بالدليل.

و يدل عليه اصالة الجواز و قاعدة حل الانتفاع بما في الارض و لا حاكم عليها سوى ما يتخیل من بعض الآيات و الاخبار و دعوى الجماعة المتقدمة الإجماع على المنع.

و الكل غير قابل لذلك...

104- نظر مصنف جواز انتفاع است مگر دلیل برخلاف باشد زیرا اصل جواز است و قاعده اینکه هر چیزی حلال است و دلیلی نیست که حاکم بر این دو اصل باشد مگر آیات و روایات و ادعای اجماعی که خیال کردند منع کرده است.

105- کسانی که می گویند منع بیع به این آیات تمسک کرده اند:

(0 از شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه دوری کنید که پلید هستند.) این دلیل است که از هر پلیدی و نجسی دوری کنیم!

مصنف می گوید مراد از پلیدی یعنی ذاتا پلید باشد یعنی نجاسات دهگانه. نه نجاست عرضی مانند روغن متنجس. و اگر شامل متنجس هم بشود تخصیص اکثر لازم می آید چون اکثر متنجسات، حکم به اجتناب ندارند. بعلاوه باید از رجسی که شیطانی هست دوری کرد چه نجس باشد مانند شراب چه فذر باشد مانند قمار و شامل متنجس نمی شود چون جزو اعمال شیطانی نیست.

106- اگر مراد از عمل شیطان یعنی مکلف وقتی گول میخورد عملش شیطانی میشود باز دلالت ندارد بر وجوب اجتناب از متنجس مگر ثابت شود استعمالش رجس است. پس ایه دلالت بر مطلوب ندارد.

107- طبق جوابی که دادیم استدلال بر ایه (والرجز فاهجر) بنابر این که رجز همان رجس است ضعفش ظاهر شد.

108- از دلیلی قبلی ضعیف تر، استدلال بر ایه حرمت خبائث هست. که بگوییم هر متنجسی خبیث است! در حالی که مراد ایه خوردن چیز خبیث است نه هر گونه انتفاع.

109- از جمله روایاتی که دلیل برای منع فروش روغن متنجس آورده اند روایت تحف العقول است که امام فرمود کلیه تصرفات در نجس حرام است.

مصنف جواب می دهد که روغن متنجس جزو نجاسات دهگانه نیست. و متنجس، اگرچه نجس است ولی جزو شاخه های نجاسات دهگانه است مثلاً ملاقی با بول جزو فروعات بول است. نه نجاست مستقلی! از طرفی اگر مراد روایت ممنوعیت از نجس شامل هر نجسی باشد تخصیص اکثر لازم می آید.

110- دلیل دیگر برای منع، روایاتی است که امر به دور ریختن مایعات متنجس شده است و لازمه آن منع معامله آنهاست. و نشان می دهد که دیگر منافع حلال در آنها نیست.

مصنف جواب می دهد که: مراد از دور ریختن یعنی نخوردن آن است نه منع هر گونه استفاده. برای همین روغن و زیتون جامد که نجس شده برای چراغ استفاده می شود پس مراد از دور ریختن یعنی کنار گذاشتن بقیه برای خوردن است.

وَأَمَّا الْأَجْمَاعَاتُ فَفِي دَلَالَتِهَا عَلَى الْمَدْعَى نَظَرٌ يَظْهَرُ مِنْ مَلَاظَمَتِهَا فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ كَلَامِ السَّيِّدِ الْمَتَقَدِّمِ
أَنْ مُرِدَ الْأَجْمَاعُ هُوَ نَجَاسَةٌ

ما باشره أهل الكتاب، و أما حرمة الأكل و الانتفاع فهي من فروعها المتفرعة على النجاسة، لا أن معقد الإجماع حرمة الانتفاع بالنجس، فإن خلاف باقي الفقهاء في أصل النجاسة في أهل الكتاب، لا في أحكام النجس...

111- دلیل دیگری که برای منع آورده اند اجماعات است. مصنف می گوید در دلالت این اجماعات بر مدعی اشکال است. که با ملاحظه این اجماعات مشخص می شود که دلالت ندارد.

مثلا اجماع سید در انتصار برای نجاست کفار و اهل کتاب است ولی حرمت اکل و انتفاع ان جزو اجماع نیست

اما اجماع کتاب خلاف، مورد اجماع در باب اختلاف بین شیخ طوسی است که موافق جواز استصحاب است با ابن داود که مخالف است. پس این اجماع فقط در مورد جواز استصحاب است و ربطی به بحث ما که جمیع انتفاعات مورد نظر است ندارد.

و اما اجماع ابن زهره در غنیه ، این هم در مورد حرمت فروش نجاسات است نه در مورد حرمت فروش متنجس. و فتوای سید هم بر حرمت بیع متنجس است. ولی اجماعی که ادعا کرده دلالت بر موضوع ما ندارد

112- اگر اجماعات را هم قبول کنیم ولی سست هستند زیرا اکثر متاخرین حرمت انتفاع را فقط در چند مورد مانند خوردن و اشامیدن که منوط به طهارت است، محدود کرده اند.

مثلا در معتبر جناب محقق گفته: هر ابی نجس باشد نباید استفاده شود. بعد گفته منظور استعمال در وضو و غسل و خوردن و و اشامیدن است ولی برای گل ساختن و اشامیدن به حیوان و غیره جایز است. مصنف اضافه می کند مانند خیس کردن رنگ و درست کردن حنا که حرام نیست.

113- علامه حلی هم حرمت را در وضو و غسل و خوردن و اشامیدن می داند. و در کتاب منتهی گفته خمیر نجس شده را برای علف حیوانات جایز است و آنچه بر مکلف حرامه خوردن است ولی خوراندن به حیوان جایز است چون یک نوع انتفاع است. پس از نظر علامه خوردن حرام است لا غیر.

114- شهید هم در قواعد گفته استعمال نجاست را در نماز و غذا حرام است و در کتاب ذکری گفته زایل کردن نجاست از چیزی که در خوردن و اشامیدن روشنایی زیر سقف بکار می رود واجب است. به دلیل نهی از خوردن نجس، بخاطر نصوص یعنی روایات در این مورد، که نشان می دهد افروختن زیر سقف ممنوع است همینطور محقق در حاشیه ارشاد گفته انتفاع به روغن متنجس در همه انتفاعاتی که تصور می رود جایز است.

115- شهید ثانی در کتاب مساک در باره قول محقق اول، همچنین محقق ثانی در حاشیه ارشاد در باره بحث از سخن علامه، که گفته اند: ازاله نجاست از ظروف واجب است، گفته اند: این حکم در صورتی است که ظروف در کاری که موقوف بر طهارت است، مانند خوردن و اشامیدن استفاده شوند. و در آینده هم از قول محقق ثانی می آید که جواز انتفاع به رن نجس متوقف بر طهارت نیست

در مسالک هم در ذیل قول محقق که گفته : و هر مایعی نجسی غیر از روغن ها.... گفته در حرمت بیع مایعات نجسی که قبول طهارت نمی کنند که انتفاع داشته باشند یا نه، و نجاستش اعلام شود یا نه. ولی روغن متنجس مانند روغن زیتونی که موش در آن اتاده، بیعش جایز است برای چراغ. زیرا در این مورد نص است والا بهتر بود اینهم مانند سایر مایع متنجسی که حرمت بیع دارد، بیعش جایز نباشد. اگر چه توسط بعضی علما، در جواز بیع چراغ، صابون و روغن جرب نجس هم اضافه شده است

116- ولی الحاق صابون و روغن جرب به روغن مشکل است چون در رابطه با صابون و روغن جرب روایتی نداریم و مخالف اصل عدم جواز بیع است.

و اگر بگوییم بخاطر منفعت جایز است پس باید در مایعات متنجس دیگر هم مانند شیر نجس که به زنبور داده می شود و غیر آن حکم به واز بدهیم.

مصنف می گوید این مطلب فوق دلالت دارد بر جواز متنجس و اگر منعی است بخاطر روایت می باشد که باید فقط بر موردی که روایت گفته اکتفا کنیم. و آنچه من گمان می کنم این است که قدما هم منظورشان از عدم جواز بیع، برای خوردن و نوشیدن و نواشدن به دیگری بوده است

و اگر فرض کنیم قدما مخالف هستند ولی موافقت متاخرین کفایت می کند در جلوگیری از سست کردن دو دلیل: یکی اصل جواز و یکی هم قاعده حلیت انتفاع از مافی الارض و اگر نظرمان جواز غیر چراغ بود پس بیعش عم برای غیر چراغ جایز است. همینطور که شهید و محقق ثانی این حرف را زده اند.

ثمَّ إنَّ علی تقدیر جواز غیر الاستصباح من الانتفاعات فالظاهر جواز بیعه لهذه الانتفاعات، وفاقاً للشَّهید و المحقّق الثَّانی قدس

سره ..

قال الثَّانی فی حاشیة الارشاد فی ذیل قول العلّامة: إلّا الدهن للإستصباح: إنَّ فی بعض الحواشی المنسوبة الی شیخنا الشَّهید أنَّ الفائدة لا تنحصر فی ذلك، إذ مع فرض فائدة أخرى للدهن لا تتوقَّف علی طهارته یمكن بیعه لها کاتِّخاذ الصابون منه. قال و هو مروی و مثله طلی الدواب أقول: لا بأس بالمصیر الی ما ذکره شیخنا و قد ذکر أنَّ به رواية، انتهى

117- محقق ثانی در حاشیه ارشاد که شهید گفته: که ((اگر فایده دیگری برای روغن متنجس بود که متوقف بر طهارت نباشد ممکن است بیعش برای آن منافع جایز باشد مانند صابون سازی. و این روایت شده و همچنین در روغن جرب.) گفته ماهم نظرمان همین است و روایت هم آورده.

مصنف می گوید روایت این است که امام کاظم علیه السلام در جواب سوال درباره دنبه که خون در آن افتاده، فرمود: برای صابون بفروشند.

118- اگر گفتیم که سایر انتفاعات برای روغن متنجس جایز است آیا غیر روغن، سایر متنجساتی که منافع دارند مانند رنگ و خاک، بیع جایز است؟ یا فقط بر روغن اکتفا می کنیم؟ فقط از بیع برای چراغ به بیع غیر چراغ تعدی می کنیم؟

مصنف می گوید اشکال هست. مشهور بیع غیر از دهن را جایز نمی دانند حتی بالاتر نص فقها دلالت بر عدم جواز بیع غیر از دهن دارد و گفته اند فرقی بین متنجسی که منفعت دارد با آنکه ندارد نیست و هر دو غیر از روغن، بیعش جایز نیست.

119- از طرفی بیع جایز است زیرا عده ای از علماء متقدم و متاخر نظرشان بر جواز بیع نجس اگر انتفاعش جایز باشد و اگر انتفاع جایز نیست بیع هم جایز نیست. البته دنبه مردار جایز نیست بیعش چون روایت در این زمینه داریم. یا نجاسات دهگانه که انتفاعش جایز نیست.

از طرفی حکم جواز بیع متنجس از استصحاب حکم جواز بیع قبل از نجس شدن به دست می آید. و حکم جواز از روایت دعائم الاسلام نیز بدست می آید که فرمود حلال است بیع هر چیزی که انتفاعش مباح است.

120- ایه فاجتنبوه و ایه والرجز فاهجر دلالت بر حرمت انتفاع به متنجس ندارند چه برسد به حرمت بیعش اگر انتفاعش جایز بود.

و روایت تحف العقول که فرمود شی من وجوه النجس، که مراد نجس است نه متنجسات و بعلاوه علت منع را، حرمت انتفاع دانسته ولی بحث ما درباره متنجسی که منافع حلال دارد مانند شیر نجس برای خوراک زنبور.

121- در تایید جواز بیع، اینکه علت استثنای روغن متنجس، فایده استصباح بوده و نشان می دهد ملاک منفعت حلال است. مانند استثناء بول شتر بخاطر درمان. مگر اینکه بگوییم ذکر استصباح یعنی بیع فقط برای چراغ جایز است و نمی توان گفت بخاطر داشتن منعت حلال بیع جایز است.

122- محقق ثانی درباره قول علامه که گفته (استثناء روغن برای چراغ زیرا اسمان بخصوص) منظور از بخصوص این نیست که فایده روغن فقط در چراغ باشد. بلکه مرادش آنست که باید چراغ فقط زیر اسمان باشد ولی فواید دیگر هم دارد! لذا شیخ شهید گفته در روایات برای ساختن صابون همچنین برای حیوان جرب میشه استفاده نمود.

123- اگر گفته شود که عبارت علامه، انحصار را می فهماند یعنی فایده روغن فقط در چراغ است. زیرا استثنا در کنار نفی، مفید حصر است.

در پاسخ می‌گوییم که مراد علامه حصر نیست بلکه معنی این است که بیع متنجسات جایز نیست مگر روغن چون فایده دارد که فایده اش برای چراغ است. و این حصر را نمی‌فهماند. و در کلام علامه، احتمال تعلیل بودن لام داده شده یعنی عدم حصر.

124- در هر حال عدم جواز بیع را به هر مایع متنجسی مانند گل مایع و گچ مایع و رنگ و... سرایت بدهیم محل اشکال است.

125- شهید در مسالک به فقهای شیعه نسبت داده که تفاوتی بین متنجس با فایده با متنجس بی فایده نیست! صحت این نسبت ثابت نشده است. زیرا اکثرا می‌گویند ملاک جواز بیع، داشتن فایده است. به همین خاطر که ملاک جواز داشتن فایده است محقق ثانی به علامه که گفته: (ملاک بیع قبول طهارت است). اشکال کرده، و گفته مقتضای سخن علامه آنست که اگر قابل طهارت نبود بیعش جایز نیست. و این مشکل است زیرا رنگ نجس قابل طهارت نیست ولی بیعش جایز است.

126- صاحب ایضاح می‌گوید مگر اینکه علامه بگوید رنگ نجس چون بعد خشک شدن قابل تطهیر است و فایده این رنگ هم بعد از خشک شدن بدست می‌آید پس بیعش جایز است.

مصنف می‌گوید صاحب ایضاح اشکال به علامه نمی‌کرد اگر نظر علامه مشخص نبود که ملاک حرمت بیع، حرمت انتفاع باشد. ولی در عین حال بیع رنگ متنجس را جایز نمی‌داند اما انتفاعش را جایز می‌داند. ولی چون نظر علامه این است که ملاک انتفاع است بر علامه اشکال کرده که از یک طرف ملاک حرمت بیع را عدم جواز انتفاع می‌داند از طرفی بیع رنگ متنجس را که انتفاعش جایز است را ممنوع می‌داند. مگر اینکه بگوییم اشکال بر حکم علامه است (حرمت بیع متنجس غیر قابل تطهیر) ولی محقق صاحب ایضاح نظرش جواز بیع متنجس است. پس بر کلام علامه اشکال نیست بر حکمش اشکال است.

127- در مورد رنگ که اگر خشک شود قابل تطهیر است اشکال بر طرف می‌شود ولی درباره صابون و روغن چرب کردن اشکال باقی است ولی قبلا گفتیم که روغن متنجس برای ساخت صابون جایز است. از طرفی رنگ نجس قبل از خشک شدن فایده دارد و بعد خشک شدن به درد نمی‌خورد. و این بر حکم محقق اشکال است. و علامه هم که بیع رنگ متنجس را چون قبول طهارت نمی‌کرد، ممنوع می‌دانست

شاید بخاطر همین مطلب بوده. از طرفی رنگ بعد خشک شدن که قبول طهارت نمی کند بلکه پارچه ای که با این رنگ شده قابل تطهیر است.

بقی الکلام فی حکم نجس العین من حیث أصالة حلّ الانتفاع به فی غیر ما ثبتت حرمة.

أو أصالة العکس.

فاعلم أنّ ظاهر الأكثر أصالة حرمة الإنتفاع بنجس العین بل ظاهر فخرّ الدین فی شرح الارشاد، و الفاضل المقداد: الاجماع علی ذلک حیث استدلالاً علی عدم جواز بیع الأعیان النّجسة بأنّها محرمة الانتفاع، و کلّ ما هو کذلک لا یجوز بیعه...

128- اکثر علما انتفاع به نجس العین را حرام می دانند. حتی ادعای اجماع شده. و استدلال کرده اند که بیعش جایز نیست چون (صغری) انتفاع نجس العین حرام است. و هر چیزی انتفاعش حرام باشد بیعش نیز حرام است. (کبری)

فخرالدین و فاضل مقداد گفتند بر صغری اجماع هست.

و صاحب حدائق گفته فقهاء شیعه انتفاع از نجس العین را حرام می دانند.

129- دلیل قرانی این حکم ایه (حرمت علیکم المیتة و الدم) که دو نجس العین را حرام کرده که شیخ طوسی و علامه حلی گفته اند مراد از حرمت همه انتفاعات هست.

ایه دیگر (انما الخمر والمیسر و الانصاب و الازالام. رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه) یعنی شراب و قمار و بتها و چوب قرعه کشی پلید است و عمل شیطانی است باید از آنها دوری کنید. که دلالت بر وجوب اجتناب از هر رجس یعنی هر نجس العین دارد.

ایه سوم (والرجز فاهجر) که دوری از نجس یعنی اجتناب از نجس مطلقاً چه استفاده در خوردن و اشامیدن چه در غیر ان.

روایت هم در تحف العقول بود که علت حرمت بیع را حرمت همه انتفاعات نجس اعلام کرده.

و همه روایات و اجماعاتی که بیع نجس را حرام می دانند دلالت دارد بر حرمت انفاع نجس.

130- مصنف می گوید ما چون اصاله الاباحه داریم لذا بر هیچکدام از ادله حرمت انتفاع نمی توانیم اعتماد کنیم!

اما آیات، مرادش حرمت انتفاع در هر نجسی بحسب آن نجس هست مثلا در مردار، خوردنش حرام است. در شراب، نوشیدنش حرام است. در قمار، بازی کردنش حرام است. در بتها عبادتش حرام است و در چوب قرعه کشی، شرط بندی حرام است.

روایت تحف العقول هم مراد خوردن و اشامیدن نجس هست که حرامه. والا در آینده می گوییم که نگه داری نجس برای بعضی کارها جایز است و بر این مطلب علما اتفاق دارند.

اجماع هم مراد نجسی است که انتفاع قابل توجه آن حلال نیست ولی بیع آن برای منفعت حلال جایز است و اینکه ادعا شده حرمت بیع لازمه اش حرمت انتفاع باشد قبول نداریم زیرا علت حرمت بیع، نجاست آن است نه حرمت انتفاع. زیرا خود نجاست مانع بیع است

و اما توهّم الاجماع، فمدفوع بظهور کلمات کثیر منهم فی جواز الإنتفاع فی الجملة.

قال فی المبسوط: إنّ سرجین ما لا یؤکل لحمه، و عذرة الانسان و خروء الکلاب لا یجوز بیعها، و یجوز الانتفاع بها فی الزروع و الکروم و أصول الشجر بلا خلاف انتهى...

131- درباره حرمت انتفاع نجس اجماع نداریم زیرا سخن بسیاری از علماء در جواز انتفاع هست البته اجمالا

مثلا در مبسوط آمده که مدفوع حیوان حرام گوشت و مال انسان و مال سگ بیعش حرام ولی در کشاورزی قابل انتفاع هست.

در تذکره هم آمده که نگهداری عین نجس برای برخی فواید جایز است. در قواعد هم همین آمده است. در جامع المقاصد هم همین تایید شده ولی گفته این منافع باعث مالیت نجس نمی شود.

132- در کتاب مختلف آمده که از موی خوک می شود استفاده کرد مطلقا (هر گونه استعمال) چون نجاست مانع استفاده نمیشود. و در موی خوک فایده بدون ضرر هست. عاجل و آجل (دنیوی و اخروی)

در قواعد آمده که از نجاست در نماز و غذا حرام است و علت نجاست بخاطر نفرت انسان از آن است مانند مدفوع و منی. یا بخاطر اینکه باید از آن دوری و فرار کنیم مانند شراب. البته آوردن قید غذا برای مثال است و میتوانیم نوشیدنی نجس هم مثال بزنیم یا نجاست چیزی است که در طواف نمیشود از آن استفاده کرد.

133- مصنف می گوید این کلام شهید در قواعد صراحت دارد در جواز استفاده از نجس در غیر نماز و خوردن و طواف ..

شهید ثانی هم گفته که اینکه شهید اول گفته بیع از خون درست نیست،، اگرچه فایده ای که در حکم منفعت است داشته باشد مانند استفاده از خون در رنگ و نیز فروش بول و عذره حیوان حرام گوشت جایز نیست هرچند نفع داشته باشند.

134- مصنف می گوید مراد از نفع برای خون و بول و عذره، که شهید دوم گفته، نفع حلال است. والا اگر مرادش نفع حلال نباشد چرا فقط برای این چند تا نفع ذکر کرده؟ درحالی که بقیه نجاسات هم نفع دارند. و اینکه نفع رنگ برای خون ذکر کرده در حالی که خوردن هم جزو منافع خون است پس مرادش نفع حلال هست.

135- ایه (حرمت علیکم الميته و الدم) و (او دما مسفوحا) مراد خوردن مردار و خون حرام است. و اینکه ما گفتیم انتفاع از نجس جایز است ظاهر عبارت محقق دوم است. که او از شهید و شهید از علامه نقل کرده که جواز چراغ با روغن مردار. بعد محقق گفته جواز چراغ با روغن مردار بعید است زیرا ایه گفته هیچ استفاده ای از مردار جایز نیست. و اینکه محقق ازین مطلب عدول کرده و بجای اینکه بگوید کلا انتفاع از نجس حرام است گفته از مردار ممنوع است. نشان می دهد که حرمت انتفاع از نجس عمومیت ندارد.

136- با این تفصیل به اجماع در مورد حرمت انتفاع نجس اعتمادی نیست! بعلاوه شاید مراد حضرت از ممنوعیت جمیع ثقلب نجس یعنی انواع دادو ستد نه همه استعمالات. و مراد از حرمت نگه داری یعنی نکه داری برای خوردن حرام است.

137- و شاید بخاطر این دلایل در رد حرمت انتفاع از نجس است که کاشف الغطا در شرح بر قواعد حکم به جواز انتفاع نجس داده البته بنحو خاصی

138- او گفته جایز است استفاده از نجس و متنجس در غیر مواردی که روایت آن را ممنوع کرده مانند مردار نجس، البته انجایی که عرفاً استعمال نامیده شود به دلیل روایات اجماع و مانند چراغ زیر سقف که نص بر ممنوعیت داریم.

و روایاتی که دلالت بر منع از استفاده نجس دارد تخصیص می خورد یا حمل می شود بر عدم اعتنا به دین و اهمیت ندادن به نجاست و پاکی ولی کسی که بی موالات نیست و نجس یا متنجس را می شوید شامل منع نمی شود.

و لعلّه للاحاطة بما ذكرنا اختار بعض الاساطين في شرحه على القواعد جواز الانتفاع بالنّجس كالمتنجس لكن مع تفصيل لا يرجع الى مخالفة في محلّ الكلام.

فقال: و يجوز الإنتفاع بالأعيان النّجسة و المتنجسة في غير ما ورد النص بمنعه كالميتة النّجسة التي لا يجوز الانتفاع بها فيما يسمي

استعمالا عرفا للأخبار و الإجماع...

139- اینکه کاشف الغطاء حرمت انتفاع از مردار نجس را مقید به اینکه از نظر عرف آن انتفاع، استعمال نامیده شود، شاید برای خارج کردن استعمالاتی مانند اتش افروختن با مردار یا بستن جلو اب با مردار یا خوراندن مردار به پرندگان است. و منظور ایشان این است که این موارد استعمال مردار محسوب نمی شود زیرا استعمال هر چیزی به کار بردن آن چیز در عملی است که عرفاً آن مقصود است بر این اساس سوزاندن در و صندلی، استعمال محسوب نمیشود بلکه استعمال در برای ورود و خروج است و استعمال صندلی به نشستن روی آن.

140- کاشف الغطا انتفاع را به عرف مقید کرده در حالی که آنچه در روایات نهی شده هم انتفاع عرفی و هم غیر عرفی است.

مگر اینکه بگوییم امثال این انتفاعات مانند آتش افروختن با مردار، انتفاع شمرده نمی شود. و مانند معدوم است. لذا به چیزی گفته می شود که این چیز نفعی ندارد در حالی که قابلیت افروختن مثلا دارد. پس آنچه مورد نهی است انتفاع از مردار نسبت به منافع قابل اعتنا است که اگر تذکیر شده بود و مردار نبود میشد استفاده کرد یعنی خوردن برای انسان. اگرچه بندرت مردار را برای افروختن یا غذای پرندگان استفاده می شود ولی اینها اغراض عرفی نیست بلکه شخصی است. همانطور که گلاب برای خاوش کردن آتش و یا در چوبی برای افروختن و گرم کردن خریداری میشود.

141- علامه هم در نهاییه گفته که هر چیزی از محرمات یک سری فوایدی دارد مثلا شراب برای سرکه شدن یا مدفوع برای کود دادن و مردار برای غذای پرندگان ولی شارع اینها را معتبر نمی داند چون نادر و اندک هستند.

ثمَّ ان الانتفاع المنفی فی المیتة و انکان مطلقا فی حیْز النّفی إلّا أنَّ اختصاصه بما ادعیناه من الأغراض المقصودة من الشَّئ، دون الفوائد المترتبة علیه، من دون أنَّ تعد مقاصد: لیس من جهة إنصرافها الی المقاصد حتّی یمنع إنصراف المطلق فی حیْز النّفی...

142- اگرچه انتفاع مردار در کنار نفی، مطلق را می فهماند و همه انتفاعات را نفی می کند ولی ما آن را مخصوص کردیم به انتفاعاتی که متعارف است و معمولا از شی این انتفاعات قصد می شود. اما این مخصوص کردن بخاطر این نیست که مطلق به این انتفاعات مقصوده انصراف دارد بلکه از جهت تسامح عرفی است که چیز نادر را مانند معدوم فرض می کنیم لذا به مردار با اینکه منافعی مانند افروختن دارد می گوییم انتفاع ندارد.

143- آنچه درباره مردار گفتیم درباره بول و عذره و منی هم صدق می کند کعب انتفاع ندارد اگرچه برای کود و سوزاندن برای پختن گچ استفاده شود که در روایت هم سوال شده که از گچی که عذره و استخوان بر آن می گذارند تا وقتی گچ پخت آن را در مسجد استفاده کنند. امام فرمود اب و آتش، این گچ را پاک کرده است. و در روایت امام این کار را تایید کرده است.

144- آنچه کاشف الغطاء گفت که روایاتی که از انتفاع به نجس کرده را تعبیر می کنیم بر آدم بی مبالاات به دین نه آن شخصی که بشورد تا استعمال کند. این حرف بعید است. مگر اینکه بگوییم نجس

را طوری استفاده کند مانند استفاده از چیز پاک یعنی از نجس طوری استفاده کند که باعث نجس شدن بدن یا لباسش یا وسایلش شود. اگرچه قصد کند که بعدا آنها را بشورد.

در روایت هست که از امام درباره دنبه گوسفند زنده که جدا کنند سوال شد فرمود حرام و مردار است. سوأ سوال شد در چراغ استفاده شود؟ فرمود ایا نمیدانی که لباس و دستش نجس می شود؟ که این روایت حمل می شود بر حرمت استعمالی که باعث نجاست بدن و لباس شود.

145- اینکه جواب امام را که در مورد دنبه گوسفند فرمود: حرام، حمل بر نجس کنیم، بر این دلیلی نداریم. و اگر کسی بگوید که پس چرا روغن متنجس حرام نبود جواب می دهیم این روایت دنبه درباره نجس العین است نه متنجس. و شارع صرف سرو کار داشتن با نجس العین را مبعوض دارد. که فرمود: والرجز فاهجر. از نجس دوری کن.

ثمَّ إنَّ منفعة النَّجسِ المحلَّة، للأصل، أو النَّصَّ قد تجعله مالا عرفا، إِلَّا أَنَّهُ مَنَعُ الشَّرْعِ عَنْ بَيْعِهِ كَجِلْدِ المِيتَةِ إِذَا قُلْنَا بِجَوَازِ الاستِقاءِ به لِغَیْرِ الوُضوءِ كما هو مذهب جماعة: مع القول بعدم جواز بيعه، لظاهر الاجتماعات المحكيَّة، و شعر الخنزير إذا جوزنا استعماله اختيارا و الكلاب الثلاثة إذا منعنا عن بيعها...

146- چنانچه نجس، منافع حلال (بنابر اصل جواز یا روایتی درباره او) داشته باشد مانند پوست مردار که سطل شده برای اب رسانی غیر وضو منفعت دارد، پس مالیت پیدا می کند اما معامله ان جایز نیست. و مانند موی خوک و مانند سگهای سه گانه که مال هستند ولی شرعا قابل معاوضه نیستند ولی قابل هدیه دادن هستند چون مانعی (دلیلی بر عدم جواز هبه نیست) نیست و مقتضی (مالیت) موجود است

147- گاهی نجس، منافع حلال ندارد پس مال نیست عرفا. مانند مردار برای افروختن و اطعام پرندگان و عذره برای کود که اینها عرفا مال حساب نمی شوند و محقق ثانی هم گفته که نگه داری نجس برای فایده جایز است ولی بیع ان جایز نیست چون مالیت ندارد.

148- این اعیان نجس با اینکه مال نیستند ولی مالک نسبت به انها حق اختصاص دارد چون مالک یا با حیازت بدست آورده مثلا مرداری که دور انداختند آورده برای خودش یا اینکه قبل از نجس شدن، مالک

ان بوده مثلا مالک حیوان زنده ای بوده بعد این حیوان مرده. پس می تواند بدون دریافت حق عوض این حق را به دیگری منتقل کند یا با دریافت عوض، این حق را به دیگری بدهد بشرطی که این عوض، ثمن در برابر نجس قرار نگیرد.

149- علامه در تذکره گفته که وصیت به نجاساتی که انتفاع حلال دارند جایز است مانند سگ تربیت شده برای شکار. روغن زیتون نجس برای افروختن زیر آسمان. قاذورات برای ساختن کود. پوست مردار اگر جایز الانتفاع بدانیم. شرابی که محترم است یعنی برای ساختن سرکه بوده که اینها حق اختصاص دارند و از دستی به دست دیگر با ارث و غیره منتقل می شوند.

مصنف می گوید غیره مراد به صلح ناقل است. نه اینکه از ید اول اعراض کند و با ید دیگر حیات نماید. که این انتقال محسوب نمی شود.

مصنف می گوید حکم به صحت صلح با پرداخت عوض مشکل است مگر اینکه شخص دیگری حق اختصاص خود را (در مقابل مالی) کنار بگذارد و عین نجس را رها کند تا شخص اول آن را حیات کند. یعنی پول را در برابر انتقال ندهند بلکه در مقابل رفع ید بدهد. این نیکوست مثلا کسی مالی می دهد تا حق صف نماز جماعت یا جای خودش در بازار را به او بدهد.

150- کاشف الغطاء که حق اختصاص را قبول دارد گفته وقتی شک کنیم که این حق را می توانیم به دیگری بدهیم و پولی بگیریم، یا نه؟ اصل، جواز است

151- حق اختصاص بوسیله حیات، زمانی درست است که حائز قصد انتفاع داشته باشد نه از روی عبث حیات کند! و علما گفته اند اگر از روی عبث سرگرمی، آب و علف صحراء، حیات کند، حق اختصاص حاصل نمی شود.

152- در مورد بعضی بلاد افرادی عذر جمع می کنند تا بفروشند اشکال هست. چون برای حیات جمع نکرده بلکه برای فروش، جمع کرده. و حلال بودن این پول، فرع ثبوت حق اختصاص هست. و حق اختصاص فرع قصد انتفاع هست. و اینجا قصد انتفاع نکرده بلکه قصد فروش کرده! همچنین اخذ پول اشکال دارد در مسجد و بازار که برای خود مکانی بگیرد ولی نه به قصد استفاده بلکه برای فروش.

اری اگر در ملک خود عذره را جمع کند و دیگری پولی بدهد تا در آن مکان وارد شود و عذره را ببرد نیکوست یا اینکه اصلاً قائل شویم که صرف قصد حیارت در ثبوت حق اختصاص کافی است هرچند قصد انتفاع نداشته باشد بلکه قصد فروش داشته باشد یا بگوییم حق اختصاص قابل معاوضه است.

مما يحرم التّكسب به: ما يحرم لتحریم ما يقصد به: و هو علی أقسام: الأول: ما لا يقصد من وجوده علی نحوه الخاص إلّا الحرام

و هی امور:

منهما هیاکل العبادۀ

المبتدعۀ كالصليب و الصنم بلا خلاف ظاهر، بل الظاهر الاجماع علیه و يدل علیه مواضع من روايۀ تحف العقول المتقدمۀ فی مثل قوله علیه السلام:

و كلّ أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه.

و قوله علیه السلام: و كلّ منهي عنه مما يتقرب به لغير الله...

153-نوع دوم از کسب حرام چیزی است که منفعت حرام قصد می شود که بر چند قسم است

اول چیزی است که فقط از با آن شکل خاصش ، قصد حرام می شودمانند صلیب و بُت که اجماعی است.

این مطلب را تایید می کند روایت تحف العقول (کل امر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه)(انما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها مما يجيء منها الفساد محضاً نظير المزامير و البرابط و كل ملهوه و الصلبان و الاصنام...فحرام تعليمه و تعلمه و العمل به و اخذ الاجره عليه و جميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات...)

154-خوردن مال درمقابل این چیزها خوردن مال به باطل است. که فرمود:وقتی خدا چیزی را حرام کند، ثمن آن هم حرام است.

بنابر اینکه وقتی آن امور حرام است منافع غالبش هم حرام است. بلکه این حرمت دائمی است. مثلاً صلیب که چوبی با هیاتی خاص است جز در حرام که مسیحیان آن را ستایش می کنند، قابل استفاده نیست. و

صلیب منافع حلال و حرام ندارد بلکه همه حرام است. و اگر منعت حلالی مثلا تزیین کردن زن با آن خود را، داشته باشد اندک است که در تحریم صلیب خدشه ای وارد نمی کند.

155- اگر فرض شود که هم این هیات خاص برای عبادت کفار است و هم منفعت حلال غیر نادری دارد قول قوی تر این است که به قصد آن منفعت حلال، بیعش جایز است. که نظر شهید در مسالک همین است.

اینکه کاشف الغطاء گفته در این مورد فرقی ندارد قصد منفعت حلال کند یا نه در هر دو صورت حرام است، این را حمل می کنیم بر انجایی که هیات آن چیز دخالتی در جهت حلالش ندارد مثلا از صلیب به عنوان سنگ ترازو استفاده شود یا حمل شود بر منفعت نادری که هیات در آن منفعت دخالت دارد و ایشان گفته که در قصد انتفاع بین ماده و شکل فرقی نیست و در هر دو صورت بیع پیکره عبادت حرام است.

156- اقول: ان اراد بقصد الماده...

مصنف می گوید اگر مراد کاشف الغطاء از حرمت بیع، قصد ماده آن چیز مانند طلایی که در صلیب است باشد و پول را برای طلا می دهد در این صورت عدم فرق بین منفعت حلال و حرام مثلا صلیب درست است. و پول در برابر ماده صلیب حرام است. و اگر مراد ایشان این است که مبیع همان ماده است. خواه بیع متعلق به ماده این پیکره خاص باشد مثلا بگوید چوب این بت را فروختم یا ماده در مجموع مرکب (شکل و ماده) باشد مثلا بار هیزمی بفروشد که در میانشان صلیب هم باشد حکم به بطلان تمامی بیع در صورت اول یا بطلان به مقدار صلیب در دومی مشکل است. زیرا ادله حرمت شامل این هیزمی که در آن صلیب بوده نمیشود. بلکه فروش صلیب حرام است نه بار هیزم که در آن صلیب قرار داشته. حاصل آنکه گاهی ماده شی لحاظ می شود بدون دخالت هیات. مثلا مس بفروشد بعد در آن ظرف شکسته باشد خیار عیب ندارد. زیرا مال فروخته شده ماده است نه شکل.

157- و دعوی ان المال هی الماده...

این ادعا که مالی که مالیت دارد، باید ماده اش به فروش برسد ولی بشرط اینکه به این هیات خاص (مثلا صلیب) نباشد، مردود است زیرا کاشف الغطا هم گفت که اگر غاصب این صلیب را از بین ببرد ضاکمن مواد انهاست یعنی مالیت دارد. مگر توجیه شود که شکل مالیت ندارد لذا اگر اول شکل را از بین ببرد آنچه باقی می ماند ضامن است. که مصنف می گوید این توجیه بعید است. و خود را به زحمت انداختن بیهوده است!

158- علامه گفته اگر شکسته شده بت و صلیب قیمت دارد و خریدار برای شکستن بخرد و مورد اعتماد باشد بیع درست است.

و این فتوا را نویسندگان کفایه الحکام و حدائق و ریض تایید کرده اند.

و اینکه علامه شرط کرده مشتری مورد اعتماد باشد ازین

159- مصنف می گوید اینکه بخاطر مساعدت به گناه، جهت است که اگر صلیب را در راه حرام بکار ببرد فروشنده به حرام کمک کرده و معامله باطل می شود. بیع باطل باشد محل اشکال است. از طرفی می توان با شکستن صلیب قبل از فروش از این قید بی نیاز شد! زیرا در صلیب و بت و امثال ان، هیات احترامی ندارد و می توان ان را از بین برد و فقط مواد ان را تحویل داد. بلکه بعضی گفته اند شکستن این چیزها واجب است. زیرا از بین بردن ماده فساد واجب است.

در جامع المقاصد هم همینطور آمده که خود صلیب بیعش باط است و تکه های باقی مانده بعد شکستن صلیب نمی تواند جواز بیع صلیب باشد ولی اگر شکسته صلیب را قبل از اینکه بشکند بفروشد و بگوید شکسته این صلیب را که بعد از معامله می شکنی بتو فروختم و مشتری هم مورد اعتماد باشد امکان صحت بیع هست. و همین حکم در ظرفهای طلا و نقره و بتها هم جاری است.

160- آلات القمار بانواعه بلاخلاف ظاهر...

بیع انواع آلات قمار حرام است با همان دلیلی که در مورد صلیب گفتیم. و جواز بیع مواد آلات قمار قبل از تغییر شکل ان تقویت می شود.

در مسالک گفته که ((گر برای شکسته آلات قمار قیمتی باشد و آن را سالم بفروشد تا مشتری بشکند و مشتری مورد اعتماد باشد در جواز بیعش دو قول هست. که علامه در تذکره گفته اگر صفت آلات قمار بودن از بین برود بیعش جایز است. و این قول علامه خوب است ولی اکثر علما منع کرده اند))

مصنف می گوید اگر مراد از بین رفتن صفت، از بین رفتن شکل الت قمار باشد این جایز است و این نمی تواند باعث اختلاف فتوا بین علامه و اکثر باشد.

161- مراد از قمار هر نوع شرط بندی که مشتمل بر پرداخت عوض به برنده باشد. پس هر وسیله ای که برای شرط بندی با عوض آماده شده، که فقط برا شرط بندی قصد میشود از آن وسیله، معاوضه با آن حرام است. ولی شرط بندی بدون عوض قمار نیست.

البته اگر گفتیم این هم حرام است از باب لهو. آلات انهم ملحق به آلات قمار میشود. مانند تیل و توبه و چوگان

162- از جمله بیع حرام، فروش آلات لهو است. و چون مراد از وسایل لهو، وسایلی است که برای لهو تهیه شده، بحث در حکم بیع وسایل لهو، موقوف بر تعیین معنای لهو و حرمت مطلق لهو است. قدر میقن از وسایل لهو، وسایلی است که از جنس نی ها، وسایل آواز و از جنس طبل هاست.....

163- همچنین از جمله بیع حرام، معامله ظرف طلا نقره است در صورتی که قائل به حرمت نگه داری آنها باشیم و یا قصد معامله مجموع هیات و ماده باشد نه بر مواد آن که اشکال ندارد.

164- همچنین بیع درهمی که تقلبی هست برای کلاه گذاشتن سر مردم حرام است بشرطی که دارای منفعت حلالی نباشد مانند تزئین یا دادن به باجگیرها بجای درهم سالم. اگر این دادن جایز باشد و بنابر اینکه از بین بردن این درهم های تقلبی از باب ماده فساد واجب نباشد که روایت امام علیه السلام است که فرمود این درهم تقلبی را بشکن که انفاق و بیع آن جایز نیست و در روایت دیگر است که امام درهم تقلبی را دونیم کرد و فرمود آن را درچاه بیانداز. تا چیزی که در آن گول زدن است، فروخته نشود

165- **ولو وقعت المعاوضة عليها جهلا...**

اگر ندانسته با درهم تقلبی معامله شد چنانچه معامله بر درهم واقعی قرار بوده انجام شود پس این معامله باطل است. ولی اگر معامله بر همین درهم واقع شده، معامله درست است ولی مشتری خیار عیب دارد چنانچه مواد سکه مغشوش است مثلاً بنا بر آنکه نقره باشد ولی چیز دیگری بوده. اما اگر تقلب در نوع سکه است مثلاً قرار بوده درهم عراقی باشد ولی درهم حجازی هست، مشتری خیار تدلیس دارد.

166- ثبوت خیار، در بیع آلات قمار و صلیب نیست که بگوییم همانند سکه، معامله از جهت مواد درست باشد ولی از جهت شکل باطل است و بایع باید باندازه قیمت شکل به مشتری پول بدهد. بر خلاف انجایی که سرکه داخل شراب شده که حکم به صحت معامله سرکه و بطلان معامله شراب میشود. پس بطلان معامله به نسبت شراب باعث نمیشود که معامله نسبت به سرکه هم باطل باشد. بر خلاف معامله آلات قمار و صلیب که ماده و شکل دو وجود مستقل نیستند بلکه از قبیل قید و مقید هستند پس اگر معامله هیأت باطل بود معامله ماده هم باطل است. و این قانون کلی در هر موردی است که قید فساد دارد و فساد آن به ماده سرایت می کند. پس پولی که برای قید پرداخت شده باطل است.

167- قسم دوم انجایی است که معامله کنندگان از معامله قصد منفعت حرام می کنند. که بر دو قسم است یکی انجایی که پول در مقابل منفعت حرام پرداخت می شود مانند خرید انگور برای شراب که فروشنده و خریدار ملتزم شوند فقط برای شراب بکار رود. دومی انجاست که حرام انگیزه معامله است مانند معامله انگور با قصد دو طرف برای شراب درست کردن.

168- قسم اول نیز بر دو قسم است یکی اینکه فقط حرام مقصود است مانند مثال فروش انگور برای شراب. دومی انجایی است که نیت حرام به همراه حلال است مانند کنیز خواننده که هم بخواند و هم کار کند!

169- سه مساله در اینجا هست. مساله اول: معامله انگور برای شراب و چوب برای بت یا الت لهو و قمار و اجاره ساختمان برای فروش یا درست کردن شراب یا اجاره کشتی و وسایل نقلیه برای شراب، در همه این موارد معامله باطل است علاوه بر اینکه حرام است.

170- دلیل بر حرمت موارد فوق، یکی کمک کردن به گناه است دوم اینکه ملزم کرن به صرف کالا در منفعت حرام در نزد شارع اکل مال به باطل هست. سوم روایت جابر بن یزید جعفی از امام صادق علیه

السلام که سوال کرد شخصی خانه اش را برای فروش شراب اجاره می دهد. امام فرمود این اجاره حرام است.

171- فانه اما مقید بما اذا استاجره لذلک...

اینکه امام فرمود حرام است یا بخاطر این است که اجاره باقید استفاده حرام بوده یا از فحوای روایت بدست می آید که اجاره بر امر فروش شراب دلالت می کند و در آینده خواهیم گفت که معامله با کسی که می دانیم کالا را برای حرام بکار می برد حرام است.

اری در روایت دیگری است که از امام سوال می شود شخصی کشتی یا حیوانش را برای حمل شراب و خوک اجاره می دهد؟ امام فرمود اشکال ندارد.

که این روایت مربوط به انجایی است که حمل آن دو چیز اتفاقی بوده و در عقد شرط نشده بوده که برای این کار باشد. و روایت قبلی نص و صریح در مساله ما یعنی حمل شراب بود و در اینکه اتفاقی شده ظاهر. ولی روایت دوم در حمل اتفاقی نص و در حمل شراب ظهور. و ما به نص هر دو عمل می کنیم و هر دو ظهور را ساقط می نماییم. و نتیجه می شود که اگر در قرارداد استفاده حرام قید شود معامله باطل و اگر اتفاقی مشتری در حرام استفاده کند معامله درست است. و اگر هم بگوییم تعارض است، همان دلایل قبلی برای حرمت کافی است.

172- دلیل دیگر بر حرمت روایاتی است که از فروش چوب برای ساخت بت و صلیب سوال شده که امام فرموده جایز نیست

مصنف می گوید بخواهیم این روایات را حمل کنیم بر انجایی که فروشنده و مشتری التزام دارند بر ساخت بت و صلیب، بعید است.

از طرفی بین اجاره خانه برای فروش شراب با فروش چوب برای ساخت بت و صلیب فرق است چون اولی زیاد اتفاق می افتد برای پول درآوردن ساختمان را برای فروش شراب اجاره می دهند ولی فروش انگور برای شراب یا چوب برای صلیب نادر هست

173-اری اگر در مساله اینده ثابت کنیم که فروش چوب برای ساخت صلیب حرام است می توانیم در مورد شرط انگور برای شراب سازی هم فتوا به حرام بدهیم ولی روایات متعارض زیاد دارد.

174-ثم انه يلحق بماذكر من بيع العنب و الخشب...

هر کالایی که دارای منفعت حلال است مانند چاقو اگر برای حرام فروخته شود ملحق است با حکم فروش انگور برای شراب. و منحصر کردن فروش چاقو برای حرام باعث اکل مال به حرام می شود.

175-فرقی در مساله مذکور نیست که در متن عقد فروش برای حرام ذکر شود یا اینکه قبل از عقد توافق کنند و اگر فرقی باشد تنها در لزوم وفای به شرط یا عدم لزوم وفا است که اگر ملاک حرمت را شرط فاسدی که عقد را باطل می کند قرار دهیم اخذ شرط استفاده از حرام در متن عقد باعث عدم لزوم وفا می شود. نه اینکه ملاک حرمت این معامله اکل بحرام باشد. که در این صورت فرقی نیست در متن عقد باشد یا نباشد.

بنابراین در حرمت این بیع، مهم نیست که شرط فاسد عقد را فاسد می کند یا نه بلکه چون اکل مال به بطل هست این عقد باطله.

قبلا هم درباره الات حرام گفتیم که معامله ان باطل است حتی اگر موادش برای استفاده حلال بکار برود با اینکه میشود ماده را از هیات در ذهن فروشنده و مشتری جدا کرد ولی باز حرام است چه برسد به بیع انگور که قابل جدا کردن نیست.

المسالة الثانية: يحرم المعاوضة على الجارية المغنّية و كلّ عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام اذا قصد منها ذلك، و قصد اعتبارها في البيع

على وجه يكون دخيلا في زيادة الثمن كالعبد الماهر في القمار أو اللّهُو و السرقة اذا لو حظ فيه هذا الصفة، و بذل بازائها شيء من الثمن لا ما كان على الداعي...

176-مساله دوم: بیع کنیز خواننده و هر چیزی که مشتمل بر صفتی باشد که از ان قصد حرام می شود، حرامه و نیز ان صفت در زیادت قیمت ان کالا دخیل باشد مثل غلام قمار باز! یا غلام دزد! که اگر

زبادی قیمت برای این صفت باشد معامله باطله نه اینکه پولی برای این صفت نده ولی انگیزه اش از خرید این صفت باشد که حرام نیست.

177- تفکیک بین قید و مقید از نظر عرف متعارف نیست مثلاً بگوییم برای خود کنیز معامله درست است ولی برای پولی که برای خوانندگی داده باطل است. زیرا قید قابل ارزش گذاری مادی نیست تا بگویند برا اوازگی این مبلغ. هرچند پولی برای این صفت پرداخت شود. و مشهور است که ثمن بر شروط توزیع نمیشود پس عقد از اساس باطل است.

در روایت هم آمده که ثمن کنیز خواننده حرام است مگر اینکه در قیمت کنیز اصلاً خوانندگی منظور نشود که حلال است.

178- اگر این خوانندگی در حلال هم استفاده می شود مانند قرائت قران و برای همین قیمتش بیشتر میشود، چنانچه منفعت غالب باشد حلال است. و اگر منفعت نادر است، دو قول است. قول اول میگوید ملحق به خود عین می شود که اگر منفعت غالب حلال دارد حلال است والا حرام. قول دوم میگوید به عین ملحق نمیشود و اشکالی ندارد که ثمن عین بملاحظه منفعت نادر زیاد شود. که این قول دوم قوی تر است. و اکل مال به باطل نیست.

المسالة الثالثة: يحرم بيع العنب ممن يعمله، خمرًا بقصد أن يعمله، و كذا بيع الخشب بقصد أن يعمله صنماً أو صليبا، لأن فيه اعانة على الاثم والعدوان، و لا إشكال و لا خلاف في ذلك...

179- قبلاً گفته شد که بیع انگور به کسی که شرابش می کند و بیع چوب به کسی که صلیبش می کند حرام است. چون اعانت بر گناه است

اما اگر قصد حرام نشود ولی بایع می داند مشتری این کار را می کند! اکثر علما قائل به عدم حرمتند. دلیل انها روایات فراوانی در این مورد است از جمله از امام صادق علیه السلام درباره شخصی که انگور می فروشد به کسی که می داند در حرام صرف می کند امام فرمود اگر در موقعی است که از انگور میشود استفاده برای خوردن و نوشیدن ابش کرد اشکال ندارد. و در روایت دیگر امام فرمود ما خود خرما به کسی که می دانیم شرابش می کند می فروشیم.

180- با روایات فروق تعارض دارد روایاتی مانند اینکه سوال شد چوب به کسی که صلیب درست کند بفروشیم امام فرمود نه. یا روایت اینکه درخت توت را برابت و صلیب بفروشیم فرمود نه. که بعضی توجیه کرده اند که روایات حرمت برای انجایی است که شرط کند صلیب بسازد یا در خارج باهم قرار بگذارند.

مصنف می گوید خیلی بعید است که مسلمان برای صلیب و بت، چوب بفروشد! بعد بیاید از امام پرسد! پس بهتر است روایات عدم جواز را بر کراهت حمل کنیم یا اینکه حرمت را در صلیب و بت قبول کنیم و جواز را در انگور و امثال آن.

181- دلیل کسانی که بیع به کسی که مبیع را در حرام صرف می کند را حرام می دانند، یکی عموم نهی از کمک به گناه است. ولی گفته اند اینجا تعاون به گناه صدق نمی کند. زیرا بایع فقط علم دارد که مشتری می خواهد آن را در حرام صرف کند ولی کمک عملی به او نمی کند. و این مطلب را اول بار محقق ثانی گفته است. ایشان ابتدا قول کسانی که این معامله را حرام می داند آورده و ایه و لاتعاونوا علی الاثم را. بعد گفته اشکال است که اگر این چنین باشد یعنی فروش هیچ کدام از چیزهایی که معمولاً معلوم است در حرام بکار می رود درست نباشد و لازم می آید اکثر معاملات مردم دارای اشکال باشد

پس باید بگوییم این مساله مربوط به ایه تعاون نمی شود. و اصل معامله بر مبنای اصله الاباحه جایز است و تعاون جایی است که فروش انگور برای شراب سازی باشد نه به شراب ساز!

182- اینکه قصد در اعانت معتبر است عده ای با محقق ثانی موافقند. و بعضی مانند نراقی گفته اند علاوه بر قصد، باید گناه از مشتری هم صادر شود تا معامله بر مبنای کمک به گناه حرام باشد. و خیال کردند اگر قصد گناه بشود (مقدمه گناه بشود) ولی مشتری گناه نکند معامله از جهت اعانت حرام نیست بلکه از جهت قصد ایراد دارد که مقدمات حرام را به قصد تحقق حرام انجام داده است.

ولی اگر گناه انجام میشد از دو جهت حرام بود هم قصد گناه و هم اعانت بر گناه

183- مصنف می گوید حقیقت اعانت یعنی انجام کاری به قصد حصول فعلی. خواه حاصل شود یا نشود اعانت تحقق پیدا کرده. البته اگر گناه حاصل شود عذاب دوبرابر نیست.

و چقدر فاصله است بین این نظریه (نراقی که میگه هم قصد هم تحقق گناه) با کسانی که می گویند حتی قصد معصیت هم لازم نیست همینکه فروشنده علم دارد به اینکه مشتری در حرام صرف می کند معامله باطل است.

184- نمونه کسانی که قصد را شرط نمی دانند در مبسوط آمده که هر که بر قتل مسلمانی کمک کند ولو با یک حرف از رحمت خدا دور میشود. یا در تذکره، فروش سلاح به کفار، اعانت به ظلم است. (با اینکه قصد فروشنده، ظلم به مسلمین نیست) و محقق ثانی گفته فروش عصیر متنجس به کسی که ان را حلال می داند، اعانت بر گناه است.

185- و فی الرياض بعد ذکر الاخبار السابقه الداله علی الجواز...

صاحب ریاض گفته روایات جواز نمی تواند با اصول و نصوصی که با عقل تایید می شوند و دلالت بر منع دارند مقابله کند.

مصنف می گوید مرادش از اصول، قاعده حرمت تعاون بر گناه است و مرادش از عقول، حکم عقل به وجوب دفع منکر در حد امکان، است. و این مطلب را تایید می کند در خیلی از روایات اعانت صدق می کند بدون قصد. مانند نبوی که فرمود. هر که خاک بخورد و بمیرد. اعانت بر مرگ خویش کرده.. و در علوی آمده که اگر خاک خوردی و بمیری بر کشتن خود اعانت کردی! و روایات دیگری که در مورد کمک به ستمگر آمده بر صدق اعانت بدون قصد دلالت دارد. از جمله شخصی که برای سلطان خیاطی می کند سوال کرد ایا جزو اعوان ظلمه هستم؟ جواب داده شد تو خود جزو ظالمین هستی و انکه بتو نخو و سوزن می فروشد جزو اعوان ظلمه هست!

186- مقدس اردبیلی در آیات احکامش در مورد ایه تعاون گفته: مراد از اعانت، یاری کردن بر گناه با قصد است یا یاری کردن به گونه ای که عرف ان را اعانت بدانند مانند اینکه ظالمی عصا می طلبد تا مظلومی را بزند و تو بش عصا بدهی. یا قلم می طلبد تا ظلمی را بنویسد تو بش قلم بدهی. ولی اگر از تاجری یا حاجی پول زور گرفتند این اعانت بر ظلم نیست. لذا بر فروش انگور به شراب ساز معلوم نیست اعانت هست یا نه. که روایات ان را جایز می دانند و اکثر علما هم اینگونه فتوا داده اند.

187- مقدس اردبیلی نه اعانت را بر قصد مشروط کرد و نه بطور مطلق نگفت اعانت بدون قصد، صادق است. بلکه اعانت را معلق بر قصد کرد یا بر اطلاق عرفی حتی اگر قصد نباشد.

ولی نظر مصنف انست که: شکی نیست که اگر مقصود فاعل از فعل، رسیدن دیگری به قصدش یا به مقدمات آن کار نباشد بلکه بدون قصد فاعل، آن کار محقق شود اینجا اعانت نیست. مانند مثال تاجر و حاجی که پول زور میدهند. از طرفی اعانت آن جایی است که فاعل از فعلش وانگیزه اش رسیدن دیگری به مطلوب خاصش باشد که گفته می شود فاعل یاری کرده طرف را در مقصودش.

188- و انما الاشكال فيما اذا قصد الفاعل بفعله ...

نزاع علما در آنجایی است که فاعل با فعلش قصد می کند دیگری به کاری که مشترک بین گناه و غیر گناه است برسد و فاعل می داند که او در گناه صرف می کند. مانند فروش انگور که مقصود فروشنده تملک مشتری انگور استپس فروشنده نسبت به تملک اعانت کرده. و اگر فرض کنیم که کمک به این مشتری خاص ممنوع است چه در همه کارها چه در این معامله. در این صورت فروش انگور به این شخص حرام است خواه با آن شراب بسازد یا نسازد.

189- مساله فروش انگور به مشتری شرابساز مانند دادن عصا به ظالم برای زدن مظلوم است. لذا فروش انگور یا دادن عصا، اعانت محسوب میشود. فقط اینجا مشکلی که هست این است که صرف دانستن اینکه در حرام صرف میشود، آیا اعانت است؟ یا اعانت نیست!

190- پس فروش انگور به مشتری شرابساز با بحث پول زوری که حاجی و تاجر می دهد فرق دارد. بلکه فرق بین فروش انگور با دادن شلاق به ظالم وجهی ندارد. پس همانگونه که دادن شلاق اعانت هست. فروش انگور هم اعانت هست.

پس اگر گفتیم که شرط حرام هم حرام است وقتی به حرام منجر شود. پس فروش انگور جزو اعانت است. هر چند اعانت به خود شرابساز مستقیما نیست ولی کمک به مقدمات آن است. و میتوانی بگویی که خریدن انگور برای شراب، حرام است همانگونه که غرس درخت انگور برای شراب حرام است. و فروشنده هم کمک به خرید حرام کرده.

191- اگر فروشنده نداند برای شراب می‌خواهد بخرد حرام نیست. هرچند بعد بداند که مشتری برای شراب خریده است. همچنین اگر غذافروش بداند مشتری اهل معصیت است و غذا بخورد تا برای گناه تقویت شود فروشش حرام است. ولی فقط دانستن این مساله باعث حرمت فروش غذا نمیشود.

192- هذا و لكن الحكم بحرمة الاتيان بشرط الحرام...

نمی‌توان شرط حرام (فروش انگور) را برای رسیدن به حرام، حرام دانست مگر به عنوان تجری. یعنی جرئت پیدا کردن بر گناه. ولی اعانت محسوب نمیشود. اگرچه در خرید بش کمک کرده ولی این تجری نیست چون تجری با خرید همراه با قصد شرابسازی محقق نمیشود. نه صرف خرید.

193- توهّم اینکه خرید اگرچه تجری نیست ولی مقدمه تجری هست پس فروش انگور اعانت بر مقدمه تجری است و حرام است، دفع میشود که اصلاً قصد تجری نیست تا فروش انگور مقدمه تجری باشد. و اگر در خرید انگور قصد تجری باشد تسلسل بوجود می‌آید (مشتری قصد تجری داشت و خریدش مقدمه قصد تجری است). ولی نفس خرید حرام نیست بلکه خرید به قصد دیگری برای تجری حرام است - پس هرگاه خرید به قصد دیگری برای تجری حرام است، پس خرید از باب مقدمه برای این تجری حرام است و...

194- اگر برای بعضی شروط حرام، نهی خاص آمده باشد مثل نهی از غرس درخت برای انگور شراب. کمک به غرس، کمک به گناه است. و از مفهوم روایتی که غرس کننده را لعن کرده می‌فهمیم مالک کردن بر انگور شخص شرابساز حرام است پس اعانت بر تملک انگور حرام است در نتیجه: قصد عمل حرام توسط فرد دیگر باعث حرمت کمک کننده به او می‌شود. و بحث در این است که کمک به شرط حرام به قصد تملک انگور نه شرابسازی آیا اعانت بر شرابسازی است؟ یا کمک نیست و مجرد فروختن انگور به او با علم به اینکه شرابساز است از جهت شرط و مشروط حرام نیست؟

195- بخاطر اختلاف در مساله مذکور است که مقدس اردبیلی گفته اگر حرام بدانیم اکثر معاملات مردم حرام میشود.

196- ثم ان محل الكلام في ما يعدّ شرطاً...

اینکه گفتند ندادن غذا به کسی که دارد از گرسنگی می میرد، اعانت بر گناه است بنابر روایت اعانت بر قتل مسلم ولو با یک کلمه... محل اشکال است. زیرا کسی مسلمانی را نمی کشد تا ندادن غذا یاری بر شرط باشد! مگر از مفهوم روایت این حکم دریاید. یعنی وقتی اعانت بر قتل مسلمان حرام است درجه اولی ندادن غذا به کسی که در معرض تلف است اعانت است. لذا علامه حلی گفته مسلمانی که در حال تلف است باید در صورت داشتن قدرت و نبودن زیان کمک کرد و جانش را حفظ نمود. در حالی که شیخ در مبسوط گفت بخاطر حرمت اعانت بر قتل مسلمان باید بش کمک کرد.

197- ممکن است در شروط حرام که بدان کمک میشود، قائل به تفصیل شویم:

انجایی که فائده اش منحصر در مشروط حرام است مانند دادن عصا برا زدن به مظلوم. یا دادن کاسه برا خوردن شراب. که این عرفا اعانت بر مشروط محرم استبا انجایی که منحصر نیست مانند تملیک انگور به شرابساز. که منفعت تملیک عرفا منحصر در خمر نیست. که این اعانت بر مشروط محرم نیست.

198- شاید انهایی که بیع سلاح به دشمنان دین در حال جنگ را اعانت حساب کرده ولی بیع عنب به شرابساز را جایز دانستند به این تفصیل مذکور عمل کردند. یا محقق ثانی که بیع عصیر به کسی که ان را حلال می داند جزو اعانت بر گناه شمرده چون منحصر در حرام استفاده میشود ولی بیع عنب به شرابساز رو اعانت ندانسته است به تفصیل مذکور عمل کرده است.

199- اگر در مراجعه به عرف توانستیم موارد اعانت را تشخیص دهیم که بهتر. و اگر نتوانستیم تشخیص دهیم باید ببینیم قصد معین چیست. که اگر قصدش رساندن به حرام است، اعانت حساب میشود والا خیر.

200- نعم یمکن الاستدلال علی حرمة بیع الشی...

البته میتوان حرمت بیع مذکور را از باب نهی از منکر ثابت کرد همان گونه که مقدس اردبیلی حرمت بیع عنب به شرابساز را با ادله نهی از منکر ثابت کرده است. و روایت هم آمده که ((اگر عده ای به بنی امیه صدقه و مالیات نمی دادند حق ما اهل بیت سلب نمی شد.)) که دلالت دارد مذمت هرکاری که اگر

مردم ترک می کردند باعث قوت بنی امیه نمیشد. و مذمت ترک هرکاری که باعث انجام معصیت از غیر نمیشد.

201- مصنف می گوید اگرچه دلیل مذکور ظاهرا بریعی عنب به شرابساز دلالت دارد جتی اگر موقع خرید قصد شرابسازی نداشته ولی دلیل نیست که عاجز کردن کسی که می دانیم بعدا معصیت کند واجب است. فقط عقلا و نقلا وجوب بازداشتن کسی که میخواهد معصیت کند و اگر مانعش نشویم گناه می کند، را ثابت می کند.

202- نکته این است که دلیل مذکور زمانی خوب است که فروشنده بداند که اگر انگور بش فروشد معصیت انجام نمیشود ولی اگر نداند یا بداند که از دیگری انگور میخرد اینجا با ترک فروش مانع معصیت نشده است. مانند کسی که میداند با نهی از منکر دست از منکر بر نمی دارد.

203- توهّم اینکه فروش انگور به شرابساز بر همه حرام است دفع میشود که اگر بر تک تک افراد حرام بود این توهّم درست بود اما اگر گروهی به چیز واجب بود که باید همه مشارکت کنند مانند برداشت چیز سنگینی. پس اگر یک نفر بداند که دیگران او را کمک نمی کنند تنهایی انجام دادن لغو است و بر او واجب نیست. و بیع به شرابساز هم ازین قبیل است.

204- اما روایت کمک به بنی امیه، از باب اعانتبه ظالمین حرام است. که حتی امور مباح هم اگر کمک به ظالم باشد حرام است چه برسد به صدقات و مالیات و حضور در اجتماعات آنها.

205- **و قد تلخص مما ذكرنا ان فعل ماهو من قبيل الشرط ...**

خلاصه اینکه کاری که باعث مقدمه گناه توسط دیگری است اگر قصد گناه فاعل توسط غیر نباشد حرام نیست چون عرفا اعانت حساب نمیشود. مطلقا چه فایده منحصر در حرام باشد یا منحصر نباشد و فایده حلال هم داشته باشد. یا بنابر تفصیلی که دادیم که اگر منحصر در گناه باشد حرام است.

البته اگر ترک این کار باعث ترک گناه توسط غیر میشود این ترک واجب است زیرا جلوگیری از گناه هم عقلا و هم نقلا واجبه.

ولی اگر به ضمیمه ترک افعال دیگری باعث ترک گناه میشود اگر بداند یا گمان کند یا احتمال دهد دیگران هم ترک می کنند پس ترک بر او واجب است. ولی اگر بداند یا گمان کند که دیگری ترک نمی کند، وچوب ترک از او ساقط است زیرا ترک ایشان مانع گناه نیست تا ترک بر او واجب باشد. اگرچه ترک ایشان جزئی از ترک بقیه هست. ولی وقتی می داند کل در خارج محقق نمیشود، وچوب از او ساقط می گردد.

206- نتیجه اینکه فعل چیزی که شرط برای حرام صادر از غیر است چند وجه است: **یکی اینکه** فاعل هم قصد دارد تا غیر گناه کند. این حرام است. **دوم فاعل** قصد حرام غیر و حتی مقدمه حرام غیر مانند پول زوری که از تاجر می گیرند. ندارد، این حرام نیست. سوم قصد مقدمات حرام کرده ولی قصد حرام از غیر ندارد که **این گاهی** قصد نکرده غیر حرام انجام بدهد مانند بیع عنب به خمار که خمار فقط قصد دارد مالک عنب شود و قصد تخمیر ندارد که این حرام نیست. و گاهی شرابساز ازین معامله قصد شرابسازی دارد که بر دو نوع است یکی اینکه ترک فعل فاعل علت تامه عدم صدور معصیت از غیر است که این ترک واجب است. دوم اینکه فعل فاعل علت تامه ندارد. فقط میداند یا گمان دارد که غیر میخواهد معصیت کند ولی ترک فعل فاعل تاثیری در ترک گناه ندارد که اینجا عدم ترک، واجب نیست. زیرا قصد حرام در صدق اعانت معتبر است مطلقا یا با تفصیلی که دادیم.

207- ثم کل مورد حکم فیه بحرمة البیع...

مواردی که حکم به حرمت بیع شد، خود بیع درست است فقط گناه کرده زیرا نهی به خارج از بیع که اعانت یا مسامحه در جلوگیری از گناه باشد تعلق دارد.

و احتمال دارد بیع درست نباشد زیرا در روایت تحف العقول آمده که ((هر بیعی که لهو در آن باشد یا مورد نهی باشد.... حرام و محرم است خرید و فروش ونگه داری و...)) بنابر اینکه حرمت به معنای فساد بیع است.

اما در دلالت روایت بر فساد بیع تامل است. زیرا معلوم نیست عناوین در روایت تحف، بر فروش عنب به شرابساز، صادق باشد. اگر هم صادق بود باید فساد بیع در انجایی که فقط مشتری قصد حرام دارد باشد درحالی که نمیشود گفت فروش برای بایع حلال و برای مشتری خرید حرام است.

208-قسم سوم آنچه به علت تحریم منفعتی که شانا از ان قصد میشود،حرام است. یعنی از شانش این است که از ان قصد حرام شود.

این مورد محدود به آنچه که در روایت آمده میشود.چون تحت اعانت نمی آید.مخصوصا اگر بایع نداند که مشتری صرف در حرام می کند.مانند فروش سلاح به دشمنان دین بدون قصد تقویت آنان. و نمی داند که در جنگ با مسلمانان ازین سلاح استفاده کنند. اما بین اصحاب معروف است که این حرام است.روایت حضرمی بر حرمت دلالت دارد که اگر بین مسلمانان با دشمنان دین چنگ بود نباید به انها سلاح حتی زین اسب فروخت. و روایت هند سراج که امام فرمود اگر بین ما و دشمنان دن جنگ باشد هر که فروش سلاح به دشمن کند مشرک است!

209-در دو روایت فوق،حرمت مال ایام جنگ هست. و روایاتی که مطلق یعنی در حال صلح و جنگ،فروش سلاح را ممنوع می کند با دو روایت فوق مقید میشوند. تازه بعضی روایات مطلق،مقید هستند مانند روایت صیقل که امام فرمود ((اشکال ندارد به سلطان ظالم بفروشی)) که این روایت در ظاهر مطلق است ولی در حقیقت مقید به ایام صلح است. و روایت علی بن جعفر که فهمیده می شود امام کاظم علیه السلام فرموده:حمل سلاح مطلقا اشکال دارد درحالی که مراد حضرت ایام جنگ است. و حدیث نبوی که فروشنده سلاح به کافر حربی را کافر خوانده که مراد در حال جنگ است.

210-اینکه شهید فتوا داده در حال جنگ و صلح،فروش سلاح به دشمنان دین حرام است شبیه اجتهاد در مقابل روایت صریح است و دلیل ایشان هم ضعیف است

211-ثم ان ظاهر الروایات شمول الحکم...

ظاهر روایات فوف نشان می دهد،جکم حرمت حتی انجایی که بایع قصداعانت ندارد هم شامل میشود.حتی در روایت هند و حکم،صریح است که قصد نکرده.پس قول اینکه حرمت مال انجایی است که قصد اعانت کرده،ضعیف است.

همچنین حرمت شامل میشود انجایی که بایع نمی داند مبیع را در جنگ استفاده می کنند.بلکه گمان داشته باشد مصداق تقویت دشمن با بیع میشود.

و این حرمت مخالف اصولی مانند قاعده اولی در هر چیز حلیت است، می باشد. ولی به دلیل روایات حرمت، حکم به حرمت می دهیم پس باید بر مورد دلیل که فروش سلاح است اکتفا کنیم پس سپر وزره و کلاهخود و سایر وسایل محافظتی جزو سلاح نیست. زیرا اصل جواز فروش غیر سلاح است. و روایت محمد بن قیس که امام علیه السلام اجازه بیع وسایل محافظتی را داده است.

212- ممکن است بگوییم روایت تحف العقول، حکم حرمت را در جایی که باعث تقویت کفر بشود داده. و روایت هند هم کمک کردن به دشمن را حرام دانسته. و تقویت دشمن و کمک به دشمن در وسایل محافظتی موجود است. بعلاوه روایت حکم، که امام زین را ممنوع کرده ولی توجیه کرده اند مراد از سروج، زین نیست بلکه سیوف سریجی است! که این توجیه با اول روایت (درباره زین و ابزار است) نمی سازد و راوی هم خود زین ساز بوده!

213- واما روایه محمد بن قیس فلا دلاله لها علی المطلوب...

در مورد روایت محمد بن قیس، که جواز فروش وسایل دفاعی به دشمن در زمان جنگ بود، دلالتی بر مطلوب ندارد زیرا تفصیل داده که جواز بر وسایل محافظتی و حرمت سلاح. از طرفی دو گروه مسلمان باهم جنگ دارند که گویا محترم الدم هستند و الا اگر مهدور الدم بودند فروش سلاح مانعی نداشت.

214- منظور از جواز فروش وسایل محافظتی یعنی وسایل به دو طرف داده شود تا خود را از طرف دیگر حفظ کنند و این مربوط به بحث ما نمیشود بعلاوه حفظ دشمن از سربازان اسلام خلاف مقصود شارع است. پس اینکه مورد روایت را به بحث ما ربط دهند قیاس مع الفارق است.

شاید بخاطر همین است که شهید در مورد حکم علامه حلی که مطلقا جایز می داند را مقید کرده به زمان صلح و آتش بس

215- اگر بخواهیم به مورد نص اکتفا کنیم، حکم شامل غیر دشمنان دین مانند راهزنها نمیشود ولی اگر معیار، تقویت باطل و سست کردن حق باشد، شامل همه میشود.

216- نهی در روایات باعث بطلان بیع نیست زیرا نهی تکلیفی است و حکم وضعی در پی ندارد. و برای بطلان بیع، غیر از روایت تحف العقول نیست.

217- النوع الثالث مما يجرم الاكتساب به مالا منفعه فيه محلله معتدا بها عند العقلا..

حرمت معامله مذکور بخاطر فساد معامله است و بايع مالک ثمن نمیشود. برخلاف معامله شراب و خوک که حرمت تکلیفی داشت نه وضعی. و اکل مال به باطل است.

218- مصنف می گوید در مطلب مذکور جای تامل هست زیرا منافع بسیاری از چیزهایی که در این قسم است در مقابلش مال و پول داده میشود ولو کم. پس منافع کم دارد ولی چون شارع به منافع حلال کم اعتنا نمی کند لذا حرام است

در کتاب مبسوط آمده که حیوان پاک بر دو قسم است یکی اینکه قابل انتفاع است و دومی غیر قابل استفاده. و اگر نفعی نداشته باشد بیع آن جایز نیست مانند شیر و گری. و سایر حشرات مانند مارها و عقرب ها و موش ها و سوسکها و سوسک سیاه و پرندگان گوشت ربا لاشخورها و کرکس ها و پرندگان شرور و کلاغ ها

219- در غنیه آمده که بطلان معامله حیوانات مذکور اجماعی است و در تذکره آمده که این قسم باطل است و استدلال آورده بر حرمت بی ارزش بودن این موجودات. و حرمت اشیاء بی ارزش اجماعی است. و شارع هم این اشیاء را در قیمت گذاری مورد اعتنا قرار نمی دهد و مالکیت این اشیاء برای کسی ثابت نمی گردد.

220- از سخن علامه حلی بر میاد که امامیه بر این مطلب اتفاق دارند و اینکه گفته فروش آنچه مال شمرده نمیشود جایز نیست، بی اشکال است فقط اختلاف در چیزهایی است که جزو غیر اموال شمرده اند.

در محکی ایضاح است که اگر علت حرمت این چیزهایی است ذکر کرده اند این است که غیر قابل انتفاع هستند درست است ولی اگر بخاطر این است که محکوم به غیر انتفاع هستند درست نیست زیرا بسیاری از اینها نفع دارند.

و اگر اینکه چون جزو مسوخ یا درنده یا حشره هستند دلیل نمیشود مانند نجس باشند. پس متعین این است که هر کدام منفعت مقصوده دارند بیعش جایز است.

221- فکل ماجازت الوصیه به لکونه مقصودا بالانتفاع ...

هر چیزی که وصیت به آن بخاطر داشتن انتفاع مقصود، جایز باشد بیعش جایز است مگر دلیلی بر منع باشد تعبداً. و در کتاب تذکره آمده که وصیت به فیل و شیر و مانند این دو از مسوخ و مودی ها جایز استدر حالی که بیعش را منع کنیم. و این نشان می دهد که منع تعبدی است نه بخاطر عدم مالیت.

222- همچنین آنچه علامه گفت که ((منافعی که برای این حیوانات ذکر شده معتبر نیست چون مالیت ندارد))، این حرف علامه مورد اشکال است. زیرا اگر شخصی خاصیت یک حشره ای را کشف کرد چه فرقی بین این حشره با گیاهان دارویی که همین خاصیت را دارد، دارد؟ پش عدم جواز بیع آن حشره و حرمت دریافت مال در مقابلش، نیازمند دلیل است.

و در روایت تحف العقول آمده که هر چیزی که در آن صلاح بندگان باشد، بیعش حلال است.

223- در کتاب دروس نیکو گفته که اگر نفعی در حشرات و مدفوع انسان نباشد بیعش حرام است. و در تنقیح آمده که چیزی که اصلاً نفع ندارد مانند سوسک و کرم، بیعش جایز نیست.

با این مطالب، اشکال بر علامه روشن میشود که گفته بیع زالو که مفید است برای مکیدن خون کثیف و بیع کرم ابریشم که با آن ماهی صید میشود، اشکال دارد و گفته بیعش ممنوع است چون نفعش نادر است و مانند این است که نفعی ندارد زیرا هر چیزی نفعی دارد ولی نفع نادر مثل بی نفع است.

224- مصنف می گوید مانع ندارد بگوییم هر چیزی که نفع دارد بیعش جایز است حتی اگر در مالیت آن شک کردیم حکم به صحت معاوضه می کنیم. دلیل ما عمومات تجارت و صلح و عقود مانند اوفوا بالعقود و هبه معاوضه و غیره است. از طرفی مانع هم مفقود است چون اکل مال به باطل نیست

225- فالعمده فی المساله الاجماع علی عدم الاعتناع...

مهم ترین دلیل برای عدم جواز بیع در این مساله، اجماع و روایات بر عدم اعتنا شارع به منافع نادر است. مانند روایتی که میگوید لعنت خدا بر یهود که بیع شحم برای یهود حرام شد ولی آنان آن را فروختند و پولش را خوردند.

در این روایت بنا بر این است که منافع کم شحم حساب نمی آید و خوردن و سایر منافعش حرام است.

از این روایت می فهمیم که منافع نادر شحم مورد اعتنای شارع نیست و مانند معدوم است. والا نباید بیعش ممنوع می شد. همانطوری که اگر منافع حلال چیزی مساوی منافع حرام باشد شارع آن را حرام نمی کند. مگر اینکه بگوییم حرمت بیع شحم تعبدی است نه بخاطر نداشتن منافع متعارف.

226- در روایت تحف آمده که ((هر چیزی در آن به صلاح بندگان باشد بیعش حلال است.)) که نگفته منفعت بلکه گفته مصلحت بندگان. و اگر مراد منفعت بود شامل همه چیز می شد.

و در ادامه روایت آمده که ((هر صنعتی در آن فساد باشد خدا حرام کرده)) و مثالهایی آورده که در آنها منع حلال است مانند اشربه حرام که منافع دارویی دارد ولی حرام است چون منفعت آن قابل اعتنا نیست. پس در شما فساد هستند.

227- مشکل در تعیین منفعت نادر است که از کجا شناخته میشود. و در هنگام شک باید به ادله تجارت و غیره مراجعه شود.

228- بنابر مجوز بیع برای منفعت نادر می توانیم حکم به جواز بیع پوست درندگان اگر تذکیه در آنها درست باشد، می نماییم.

و در روایات بر برخی منافع این حیوانات و قابل استفاده بودن شحم و استخوانشان تصریح شده است. ولی بیع گوشتش بنابر آنچه در تذکره آمده جایز نیست چون منافعش مانند خوراک سگ شکاری و پرندگان شکاری شود نادر است

257- و يظهر ايضا جواز الهره و هو المنصوص..

در چند تا روایت جواز بیع گربه آمده است که در تذکره علمای شیعه بیعش را جایز می دانند برخلاف میمون که جایز نیست چون مصالحش (محافظت از کالا) نادر است.

258- منفعت قابل اعتنا نداشتن یا بخاطر بی ارزشی شی هست یا چون کم است در مقابلش مال داده نمی شود مانند یک دانه گندم.. در اولی تملک نمیشود و تحت ید قرار نمی گیرد (اگر سرثت شود ضمان ندارد) ولی در دومی تملک میشود. و اگر کسی آن را غصب کند اگر مثلی باشد غاصب ضامن مثل

هست ولی اگر قیمی باشد چون ارزشی ندارد پرداخت قیمت واجب نیست برخلاف نظر علامه گفته مثلی انهم ضمان ندارد.

259- بعضی بر قول علامه اشکال کرده اند که پس اگر کسی بیاید و یکی یکی گندم ببرد چه جور ضمان ندارد؟ ولی نظر مصنف انست که در مثلی هم اگر ببرند چیزی واجب نیست.

260- اینکه در قسم اول بخاطر بی ارزشی، حق اختصاص نیست مشکل است چون روایت داریم هر کسی به چیزی زودتر از دیگران دست پیدا کرد او از دیگران محق تر است، از طرفی گرفتن آن چیز از صاحبش با زور در نزد عرف ظلم محسوب میشود.

261- نوع چهارم چون عمل حرامی هست لذا کسب با آن حرام است. و این نوع علاوه بر اینکه شامل هر عمل حرامی که قابلیت دارد در مقابلش مال پرداخت شود می شود، شامل چیزهایی هم که معمول نیست با آن کاسبی شود مانند غیبت و دروغ و امثال ایندو نیز در نزد بعضی میشود. و ماهم به پیروی از فقها به ترتیب نام الفبایی انها را ذکر می کنیم.

262- المساله الاولى: تدلیس الماشطه...

زیبا جلوه دادن زنی که قصد ازدواج دارد یا کنیزی که قصد فروشش را دارند توسط ارایشگر حرام است که ادعای اجماع شده است.

و زیبا جلوه دادن توسط خودش نیز حرام است مانند تتو کردن در صورت.

در کتاب مقنعه آمده: کاسبی ارایشگرها حلال بشرط اینکه کلک نزنند و در کار خود تدلیس و حقه ننمایند. مانند موی زنی را قیچی کرده به موی زن دیگر وصل کنند! در صورت تتو نمایند. چیزی که در اسلام ممنوع است بکار ببرند ولی وصل موی زنی به موی غیر انسان اشکال ندارد.

در کتاب سرائر آمده: از جمله محرمات انست که ارایشگر تدلیس کند که صورت زت را تتو یا قرمز کنند و روی دست و پا نقش و نگار بکشند و موی زنی را به زنی دیگر وصل نمایند و اموری از این قبیل

263-مصنف می گوید به نظر ما تتو کردن جزو تدلیس باشد اشکال است. زیرا تتو خود یک زینت است و زینت حلال است. همچنین وصل موی زن به زنی دیگر یا به حیوانی دیگر تدلیس نیست. و تتو در صورت ازین جهت حرام است که در بدن نقطه سبزی ایجاد شود تا طراوت زن بیشتر دیده شود و ازین جهت تدلیس باشد. و وصل موی زن به زنی دیگر وصل شود مشتبّه می شود و تدلیس است ولی به غیر زن وصل شود مشتبّه نمیشود و تدلیس نیست.

در هر صورت در روایت از تتو و وصل موی زن به غیر خود منع شده حتی اگر تدلیس نباشد. در روایت ابن ابی عمیر آمده که: زن ارایشگر از پیامبر درباره شغل خود پرسید پیامبر فرمود با کیسه صورتت طرف را نکش که اب صورت را می برد و موی زنی را به زن دیگر وصل نکن ولی موی بز ایرادی ندارد. و در روایت من لایحضره الفقیه آمده: کسب زن ارایشگر تا زمانی که شرط پول نکند و هرچه بدهند بگیرد و موی زنی را به زن دیگر وصل نکند اشکال ندارد.

264- و ظاهر بعضی الاخبار الجواز مطلقا...

ظاهر بعضی روایات جواز این گونه ارایشهاست چه موی زن وصل شود یا موی حیوان. در این رابطه روایت سعد اسکاف است که از گیسوبند که زنها روی سرشان می گذارند از امام باقر علیه السلام سوال شد. امام فرمود زینت اگر برای شوهرش باشد اشکال ندارد. گفتم پیامبر اسلام واصله را لعنت کرده؟ فرمود واصله آن زنی که در جوانی زنا می کند و در پیری واسطه زنا باشد، است.

265- ممکن است اینجور بین روایات جمع کنیم که وصل مطلق مکره است و وصل موی زن کراهت بیشتر دارد.

در کتاب خلاف آمده که اجماع است بر کراهت وصل موی زن به موی دیگر خواه دیگری مرد باشد یا زن.

و غیر از وصل مو، چیزهای دیگر مانند نمص و وشر و وشم، را حمل بر مکروه کنیم. چون در روایت اسکاف، امام برای زینت اجازه دادند. مخصوصا اینکه امام، واصله را به معنای دیگری معنا کردند (پس واشمه و نامصه هم معنای دیگری دارند)

266- حمل لعنت بر کراهت بهتر است از اینکه عموم لعنت را تخصیص بزنیم. و اگر امام معنای واصله را از معنای ظاهریش منصرف به چیز دیگر نمی کردند، واجب بود که یا می گفتیم وصل موی زن به زن حرام است یا می گفتیم وصل مو اگر برای تدلیس باشد حرام است پس برای شوهر باشد اشکال ندارد که روایت علی بن جعفر آمده که امام کاظم علیه السلام درباره زنی که موی صورتش را می زداید فرمود اشکال ندارد.. و این قرینه است که باید نامصه را از معنای ظاهریش منصرف کنیم که پیامبر لعن کرده انجایی است که تدلیس شود یا اینکه مراد از لعن، کراهت است.

267- در مورد خالکوبی دختر بچه ها امر مشکل است چون مصلحتی در آن نیست و اذیت میشوند و فقط خالکوبی زن برای شوهرش مصلحت دارد و غیران برای تدلیس است تا بدن را زیباتر نشان دهد! ولی نمیتوان خالکوبی را تدلیس نامید بلکه زینت است اری منقش کردن دست و پاها و کشیدن خط سیاه بالای ابرو و یا پیوسته کردن ابروهای بهم که بیننده خیال کند ابروها قوس دار و کشیده است! اینها شاید تدلیس باشد.

268- ثم ان التدلیس بما ذکرنا انما یحصل..

تدلیس به مجرد رغبت خواستگار یا مشتری حاصل میشود اگرچه بدانند این سفیدی واقعی نیست! گفته نمیشود چون بر بیننده این کارهایی که صورت دادند مخفی است پس تدلیس نیست! و می توان پوشیدن لباس قرمز یا سبز که سفیدی بدن را ظاهر می کند از جمله تدلیس شمرد

269- در مرسله من لایحضره الفقیه آمد که اگر ارایشگر مزد شرط کند مکروه است و نقل شده علما هم به این فتوی داده اند و اینکه آمده که هرچه بش بدن قبول کند یعنی حین کار کردن. پس اگر در پایان کار دید مزدش ناچیز است و بیشتر بخواهد مکروه نیست.

در مورد پذیرفتن هرچی بش دادند و بیشتر مطالبه نکردن اولویت دارد سه دلیل است **یکی اینکه غالباً** مشتری، مزد کم نمی دهد. ولی ارایشگر و حجام و ختنه کننده معمولاً انتظار بیشتری دارند. مخصوصاً از مشتری هایی که با شخصیت و پولدار باشند که اگر بیشتر ندهند اقدام به بی آبرویی می کنند و آنها هم برای حفظ آبرو بیشتر می دهند. و این باعث شبهه در حلال بودن زیادی میشود. زیرا در اسلام به

قناعت (به آنچه به آنها می دهند) سفارش شده ولی منافاتی هم ندارد که اگر کمتر از حقشان دادند اعتراض کنند.

دوم اینکه شرط پول کردن در مثل این امور لایق به شان خیلی از مشتری ها نیست چون چانه زدن خلاف مروت است و کم دادن هم خلاف مصلحت است چون صاحبان این مشاغل طمعشان زیاد است لذا سفارش شده که اینها با مشتری شرط نکنند و بیشتر طلب ننمایند. و ترک مطالبه بیشتر بر اینها مستحب است ولی بر مشتری هم لازم است همه مزد را بدهد. پس مشتری باید به مقدار استحقاق مزد بدهد و بر عامل مستحب است سکوت کند و بیشتر مطالبه ننماید خصوصا صاحبان مشاغلی که به راحتی راضی نمیشوند و مشتری را تحت فشار میگذارند!

270- سوم اینکه بخاطر اینکه عامل باید قصد مجانی کند و هرچه را دادند بگیرد و منافاتی با این روایت که گفته با اجیر را بکار نگیر مگر اول با او طی کنی، ندارد چون اجیر با عامل فرق دارد

271- المساله الثانيه: تزئین الرجل بما یحرم علیه ...

مرد با آنچه بر وی حرام است خود را زینت کند، حرام می باشد مانند لباس حریر و طلا بپوشد. و زینت کردن مرد با زینتهای زنانه مانند دست بند، خلخال و لباسهایی که بر حسب عادت مخصوص زنهاست حرام است. و زن هم خود را با زینتهای مردانه زینت کند، مانند کمر بند و عمامه، حرام است و البته عرف هر محلی فرق می کند.

دلیل حرمت غیر از یک حدیث نبوی که پیامبر اسلام فرمود لعنت خدا بر مردانی که خود را شبیه زنان کنند و زنانی که خود را شبیه مردان کنند، دلیل دیگری نیست

و این نبوی هم دلالتش ناقص است زیرا مراد از تشبه به هم یعنی مرد مونث شود و زن مذکر گردد! یعنی رفتار زنانه و مردانه! نه صرفا لباس هم را پوشیدن بدون قصد تشبه!

272- و تایید می کند که مراد از تشبه، تانث و تذکر است نه صرف پوشیدن لباس هم، روایتی از علل الشرایع است که حضرت علی علیه السلام دیدند در مسجد النبی، جوانی ادای زنانه در می آورد، فرمودند از مسجد پیامبر بیرون برو که شنیدم رسول خدا فرمود لعنت خدا بر تشبیه کنندگان زن و مرد بهم. و

در روایت یعقوب درباره مساحقه زنان به این روایت پیامبر استدلال کرده. و در روایت اب خدیجه از امام صادق علیه السلام آورده که: پیامبر خدا لعنت کرد مردانی که خود را به زنان و زنانی که خود را به مردان شبیه کنند که اینها مخنث (مفعول) و زنان هم جنس بازند! و در روایت سماعه از مردی که دامن لایش به زمین کشیده میشود از امام صادق علیه السلام سوال می کند امام می فرمود من بدم می آید مردی شبیه زنان شود.

و باز از امام صادق علیه السلام از پدرانش نقل شده که رسول خدا مانع می شد مرد در لباس پوشیدن شبیه زن شود و برعکس.

273- از دو روایت اخیر مخصوصا اولی با قرینه مورد که فرمود لاکره و یزجر، بر می آید که حرام نیست بلکه مکروه است. و نمی توان گفت صرف پوشیدن لباس هم، حرام باشد.

اما شخص خنثی باید زینت های مخصوص زن و مرد را ترک کند و فقط دولباس است یا مخصوص زنانه یا مخصوص مردانه. پس از باب مقدمه علمیه از هردو پرهیز کند تا یقین کند مرتکب حرام نشده است. زیرا شبیه دو لیوان پر از مایع که می داند یکیش حرام است می باشد و باید از هردو اجتناب کند. ولی اگر مدرک حرمت، مساله حرمت تشبه باشد چون حرمت انجا ثابت نشده پس حرمتش بر خنثی هم ثابت نیست. چون مراد از تشبه جایی است که تشبه کننده علم داشته باشد و قصد تشبه کند.

274- مساله الثالثه التشبيب...

تشبیب یعنی شخصی زیبایی زنی را تعریف کرده و عشقش را مثلا به موی سر آن زن ابراز نماید. و این کار حرام است به فتوای عده زیادی از علماء و علت حرمت، چون باعث رسوایی آن زن شده و هتک حرمتش گردیده و باعث اذیتش شده و افرا فاسق در آن زن طمع کرده و باعث نقص آن زن و بستگان آن زن میشود و انسانها با غیرت راضی نمیشود شخصی درباره دختر و خواهر او تشبیب کند. حتی فامیلهای دور راضی به این کار نمیشوند.

275- انصاف آنست که این دلایل برای حرمت کافی نیست بلکه دلیل از مدعی اخص است زیرا گاهی تشبیب هست ولی اذیت و هتک حرمت و... نیست. مثلا در خیال خودش تشبیب کند یا زن در اقصی

نقاط عالم است و نونده اصلا دسترسی به ا و ندارد و گاهی اذیت هست ولی تشبیب نیست مثلا زن خود را تشبیب کند که حرام نیست. فقط نسبت به زن اجنبی تشبیب حرام است.

276- دلیل دیگر بر حرمت تشبیب شاید این است که جزو عمومات حرمت لهو و حرمت باطل و حرمت فحشا است و با عفاف که از شروط عدالت است منافات دارد و ادله ای که تهییج شهوت را حرام می دانند مانند روایات حرمت نگاه به نامحرم و حرمت خلوت با نامحرم و کراهت نشستن در جایی که زن نشسته بوده مگر جایش سرد شود و اینکه زن مسلمان خودش را از زن اهل ذمه بیوشاند مبادا بدن زن مسلمان را برای شوهرش تعریف کند و پوشش زن از بچه نابالغ ممیز که آنچه ببیند تعریف کند و نهی از نازک کردن زن صدایش را برای نامحرم که در قران آمده و صدا در نیاوردن زن پاهایش را بوسیله زینت تا زینت مخفی اهر شود و غیر این محرمات و مکروهات که همه اینها بخاطر تحریک شهوت است مخصوصا زن شوهردار پس تشبیب هم درجه اولی حرام است

277- مگر گفته شود تشبیب به زنی که خواستگاری کند ولی عقد نشده بعید نیست حرام نباشد چون چیزهایی که حرام بود در این نوع از تشبیب نیست

278- البته مساله خالی از اشتباه و اشکال نیست

از مبسوط و عده ای از علما نقل شده تشبیب به همسر جایز است اگرچه در مبسوط مکروه دانسته. و همه علما تشبیب زن نامعلوم را جایز دانسته اند. یعنی زنی را در خیال خود بیاورد و تشبیبش کند ولی زنی که نزد گوینده معروف است و نزد شنونده ناشناس خواه شنونده اجمالا بداند که مراد کیست یا نداند در این مورد اشکال است. (از جهت تهییج شهوت حرام است و از جهت ایذا و هتک حرمت چون نیست حرام نیست) در جامع المقاصد محقق ثانی و شهید اول در حاشیه ارشاد گفته اند اگر اجمالا بداند حرام دانسته است ولی مصنف اشکال می داند (چون اگر ملاک تحریک شهوت باشد حرام و اگر هتک حرمت باشد چون هتک نیست حرام نیست) و همین اشکال در جایی که اصلا شنونده ای نیست وجود دارد.

279-اینکه حرمت تشبیب مربوط به زن با ایمان است، نظر علامه و به پیروی ایشان کاشف الغطا داشتن ایمان شرط است. چون زن بی ایمان حرمت ندارد ولی در جامع المقاصد تشبیب اهل سنت و اهل کتاب را حرام دانسته. چون نگاه با شهوت به آنها حرام است پس در نتیجه تشبیب آنها هم حرام است.

مصنف می گوید پس محقق ثانی چرا تشبیب زنان کفار حربی حلال دانسته ولی نظر به آنها را حرام دانسته پس مساله مشکل است. زیرا مدرک حرمت اختلافی است اگر معیار تهییج شهوت باشد کلا تشبیب حرام است ولی اگر هتک حرمت باشد مال کفار حرام نیست.

280-اگر شنونده شبیب در تحقق شروط حرمت شک کرد شنیدنش بر او حرام نیست و تشبیب نوجوان کلا حرام است. زیرا فحش خالص هست و انداختن خود و شنونده در قبیح است و عقلا ناپسند است.

281-المسالة الرابعة: تصوير صور ذوات الارواح حرام...

ساختن مجسمه دارای روح مانند انسان و حیوانات حرام است بدون اختلاف بین علما هم از حیث نصوص و هم فتوی. و نقاشی دارای روح به فتوای عده ای حرام است و دلیل آن روایات فراوان است از جمله پیامبر خدا نهی کرد از تصویر حیوان روی انگشتر. و نهی کرد از تصاویر تماثیل در خانه ها. و در روایت تحف العقول آمد که صنعت صنوف تصاویر اگر دارای روح نباشد حلال است یعنی نقاشی حیوان اشکال دارد. و روایت اینکه هر که در دنیا بصورت موجودی را به تصویر بکشد به او می گویند در آن بدم و نمی تواند بدمد پس در قیامت عذاب می شود. البته بعضی گفته اند مراد مجسمه سازی است. چون دمیدن مال مجسمه است نه مال نقاشی. و اگر کسی بگوید اول در قیامت نقاشی را جسم می کنند بعد می گویند در آن بدم! جواب: این خلاف ظاهر روایت است. ولی گفته اند نفخ روح به ملاحظه محل نقاشی باشد یا حتی بدون محل و بملاحظه خود تصویر باشد نفخ در نقاشی هم میشود مانند شیر شدن نقش شیر به دعای امام رضا علیه السلام. با بملاحظه خود رنگ نقاشی. که اجزاء رنگ باشد که آنها جسم لطیف هستند

282-نتیجه اینکه صدر روایت مطلق است و تصویر بدون تجسم را هم شامل میشود و ذیل انهم نمی تواند آن را به فقط مجسمه مقید کند. از همه روایات اظهر صحیحه ابن مسلم است: سوال کردم از امام

صادق علیه السلام درباره نقاشی درخت و خورشید و ماه فرمود اگر حیوان نباشد اشکال ندارد. که در این روایت نقاشی حیوان چه مجسمه چه غیر مجسمه اشکال دارد. چون سوال کننده از نقاشی ماه و خورشید پرسیده و امام فرموده به غیر حیوان اشکال ندارد. روایت دیگری است که امام فرمود هر که قبری را تجدید بنا کند یا تمثیلی درست کند از اسلام خارج شده است. و چون تمثیل با تصویر مترادف هستند پس مراد فقط مجسمه سازی نیست بلکه نقاشی راهم شامل میشود.

283- آنچه بین مردم شایع است این است که منظور از تصویر و تمثیل یعنی نقاشی و مجسمه سازی فرد نادر است. و این مطلب را تایید می کند که علت تحریم تصاویر و مجسمه سازی، تشبه به خالق است که همانطور که خدا خلق می کند بشر چون نمی تواند مانند آنها را خلق کند با نقاشی و مجسمه موجوداتی را خلق نماید. لذا کاشف الغطا گفته حتی غیر نابالغ هم نباید این نقاشی را انجام دهد. و این نشان می دهد ماده دخلی در حرمت ندارد پس نقاشی دارای روح هم حرام است. چون تشبه با نقاشی هم حاصل میشود. و شامل غیر دارای روح نمیشود چون تشبه فقط در نقاشی دارای روح حاصل میشود.

284- تصویر غیر حیوانات اشکال ندارد چون قصد تشبه در آن نیست بلکه هر چه انسان درست می کند بالاخره به چیزی از مخلوقات خدا شبیه است لذا فاضل هندی گفته کراهت نماز با لباس تصویر دار مربوط به دارای روح است و لباسی که تصویر غیر دارای روح دارد اشکال ندارد چون لباس بالاخره به چیزی شبیه است و اگر کراهت شامل هر تصویری باشد انوقت مشکل پیدا میشود چون نخ لباس هم شبیه چوب یا نی است! و لباس دارای حشو که از پنبه و غیره گوشه لباسها را پر کرده اند شبیه نی و... می باشد!!

285- این مطلب فاضل هندی اگرچه خالی از اشکال نیست چون قصد تشبه در این مصنوعات نیست تا ما بگوییم این لباس مکروه است یا نیست

286- و لكن العمدہ فی اختصاص الحكم بذوات الارواح..

اصاله الاباحه یعنی اصل در اشیاء جواز است دلیل است که حکم حرمت مربوط به نقاشی و مجسمه دارای روح است علاوه بر آن روایاتی داریم که نقاشی غیر دارای روح را جایز دانسته اند مانند صحیحہ مسلم و روایت تحف العقول و تفسیر ایه (یعملون له ما یشاء م محاریب و تماثل) (سبا 113) که امام فرمود جنیان

برای سلیمان تماثیل زن و مرد درست نکردند بلکه درخت و مانند آن درست می کشیدند. تازه این مجوزات شامل مجسمه هم میشود یعنی مجسمه غیر روح جایز است. که مقیدات، مطلقات را قید می کند. مطلقات می گوید تصویر حیوانات مطلقا حرام است چه مجسمه چه نقاشی. و مقیدات می گوید تصویر غیر حیوانات مطلقا جایز است چه مجسمه چه نقاشی.

287- ولی عده ای مخالف این مطلب هستند. و فتوا داده اند تصویر مطلقا حرام است چه حیوان چه غیره. چه مجسمه چه غیره.

دلیل آنها اطلاقاتی مانند نهی پیامبر از تزویق بیوت یا روایت من مثل مثالا... درحالی که عده ای مراد از تماثیل را مجسمه دانسته اند و تمثال را غیر حیوان دانسته اند. و گفته اند مجسمه چه حیوان چه غیر حیوان حرام و نقاشی حیوان و غیر آن حلال است.

مصنف می گوید این ظهور اگر معتبر باشد باید مطلقات حرمت مجسمه را مقید کرد و حرمت حمل بر کراهت می شود نه اینکه حرمت مخصوص مجسمه باشد و نقاشی حتی دارای روح جایز است.

288- اجمالا اینکه ادعا شود تمثال در روایت آمده شامل مجسمه هم میشود و در روایات مرخصه، کلمه تصویر فقط شامل نقاشی است و در اخبار مانعه مراد مطلق نقاشی است، این ادعا زور گویی است پس باید گفت تصویر حیوانات حرام و تصویر غیر حیوان جایز است و لو مجسمه آنها.

289- اگر گفتیم تصویر غیر حیوان یا مسجحه غیر حیوان حرام است مراد تصویر و مجسمه مخلوقی از مخلوقات خداست که باعث اعجاب انسان میشود که انسان میل دارد به آن نگاه کند پس شامل تصویر شمشیر و نیزه و قصرها و کشتی ها نمیشود. و شامل نی ها کوهها و رودها که معمولاً باعث اعجاب نیستند نمیشود زیرا ادله حرمت شامل اینها نمی گردد تازه حرمت آنها هم زمانی است که قصد تشبه باشد والا اگر انسان مجبور شود برای نیازش چیزی درست کند شبیه یکی از مخلوقات خدا مانند اسکلت پزشکی، اشکال ندارد.

290- ثم ان المرجع فی الصورة الی العرف...

اینکه آیا این چیز، تصویر است یا نیست باید به عرف مراجعه کنیم. پس اگر در تصویر بعضی اعضاء ناقص بود باز هم حرام است. مثلاً تصویر ادم بدون دست. و روایاتی که گفته اگر تصویر را ناقص کنید یا مجسمه را ناقص کند مثلاً چشم آن را بردارید بعد جایز است دلیل نمیشود که ساختن مجسمه ناقص هم جایز باشد.

اگر بعضی اجزا حیوان را ساخت آیا باز هم حرام است؟ در حرمتش نظرو تأمل هست. بلکه حرمت ممنوع است. پس اگر سر حیوان را تا وسط درست کرد اگر طوری است باقی بدن هم موجود فرض شود که مثلاً مانند یک انسان نشسته به نظر می رسد حرام است. و اگر فقط نصف را قصد کرده حرام نیست. مگر بر این نصف، حیوان صدق کند. و اگر شروع کند به اتمام مجسمه ناقص، اتمام حرام است. چون با اكمال آن، تصویر صدق می کند. و اگر شروع به تصویر کرد وسط کار پشیمان شد باز کار حرامی کرده. و آیا اینکه حرام است از حیث تصویر حرام است یا از حیث تجری؟ دو قول است. قول اول حرام است چون بعضی مقدمات حرام را به قصد حرام انجام داده و تجری کرده و قول دوم از باب تصویر حرام است چون شروع کرده به کار حرام ولو تمام نکرده.

291- والفرق بین فعل الواجب المتوقف استحقاق الثواب...

اگر کسی اشکال کند چه فرق بین واجب و حرام است که در واجب تا کامل ادا نکند ثواب نمی برد ولی در حرام بمجرد شروع مستحق عقاب است؟ جواب آنست که عرف اینگونه حکم می کند. فتأمل یعنی عرف در حرام هم اگر کامل انجام ندهد او را مستحق گناه نمی داند.

292- مطلبی که درباره تصویر باقی مانده درباره نگه داری تصویر حرام است که آیا نگه داری آن حرام است یا جایز؟

مقدس اردبیلی آنست که از روایات جواز نگه داری را فهمیده است. و حاکی این مطلب صاحب جواهر نیز نظرش جواز است و محقق ثانی هم نظرش جواز است. و گفته دلیلی بر حرمت نگه داری نداریم. و چون دلیل نداریم پس بیع و شرا این صور جایز است و در حکم صلیب و اللات لهو نیست.

293- بعضی از قدما گفته اند بیع و شرا صور حرامه. شیخ مفید در مقنعه گفته حرام است بت سازی و

صلیب سازی و تماثیل مجسمه و شطرنج و نرد و شبیه آنها و شیخ طوسی در نهاییه گفته

:بتها. صلیبها. تماثیل و صورتها و شطرنج و نرد و سایر انواع قمار حتی بازی بچه ها با گردو و تجارت با

انها و تصرف در آنها. و امرار معاش آنها حرام است.

ابن ادريس هم در سرائر اینگونه گفته است.

294- ممکن است دلیل حرمت علاوه بر اینکه چیزی که حرام است ابتدا و ادامه انهم حرام

است. صحیحہ ابن مسلم است کہ امام فرمود اگر حیوان نباشد جایز است کہ معمولاً در باره نگه داری

سوال میشود. زیرا ساختن که فقط برای نقاشی آن حرام است. مانند سوال از خمر و عصیر عنبی که منظور

نوشیدن است نه ساختن. و در باره تماثیل نگه داری اولویت دارد از شراب و عصیر. که هر کسی می تواند

بنوشد ولی نگه داری تصاویر مربوط به عده خاصی است. و امام در روایت تحف همه جور تصرف در

چیز حرام را ممنوع دانستند. و حدیث نبوی که هر صورتی را باید محو کرد یعنی نگه داری انهم حرام

است. و هر سگی را باید کشت که مراد سگ و لگد اذیت کننده است. روایت دیگر از علی بن جعفر از

امام کاظم علیه السلام در باره تماثیل و بازی با آنها سوال کرده که امام فرمود جایز نیست. و اینکه تماثیلی

که جن برای سلیمان نبی درست می کردند تماثیل انسان نبوده،، می فهمیم که نگه داری تماثیل انسان

جایز نیست. و روایت زراره که امام باقر علیه السلام فرمود: اگر سر تماثیل کنده شود نگه داری اشکال

ندارد در نتیجه اگر دارای سر باشد نگه داری اشکال دارد. و روایت مثنی که امام صادق علیه السلام

فرمود حضرت علی علیه السلام از نگه داری صورت در منزل اکراه داشتند. و چون حضرت مکروه را

حلال نمی دانستند پس نگه داری صور حرام است. روایت امام صادق علیه السلام که فرمود برایم از شام

پلاسی که روی اسب می اندازند آوردند که تصویر پرنده ای روی آن بود که گفتم سرش را حذف

کردند تا شبیه درخت شد.

295- هذا و فی الجميع نظر: اما الاول...

این دلایلی که برای حرمت نگه داری تمثال و مجسمه ذکر شد همه دارای اشکال است. اولی که گفت

چیزی که حرام است ابتدا و ادامه انهم حرام است، آنچه حرام است ایجاد صورت است ولی وجود

صورت مبعوض نیست تا رفع ان واجب اشد. بلکه ملازمه از سیاق دلیل یا از خرج دلیل فهمیده می شود
مثلا اینکه نجاست در مسجد حرام است لازمه اش مبعوضیت وجود نجاست در مسجد است.

296- اما روایاتی که بعنوان دلیل حرمت نگه داری تصویر آوردند: **در صحیح ابن مسلم** از نگه داری
سوال نشده. و درست کردن تصویر به ذهن می آید نه نگه داری. و وهنگامی از نگه داری سوال میشود که
حرمت ساختنش روشن شود. زیرا حرمت نگه داری چیزی که ساختش حرام نیست احتمال داده
نمیشود. و اما **حصر در روایت تحف**، صناعات را دو قسم کرده انهایی که هم منافع حلال هم حرام دارند.
و انهایی که فقط منافع حرام دارند. بعد میگه که از دو قسم صناعات فقط آنکه فائده اش منحصر در حرام
است و فقط فساد دارد حرام است. مگر اینکه بگوییم که این مطلب را نگفته تا فقط فرق بین صنایع حرام
و حلال را بگوید بلکه میخواهد علت را بیان کند که چرا قسم اول حلال و قسم دوم حرام است. بعد نتیجه
می گیریم چون تصویر حرام است پس فساد محض است و نگه داریش حرام است.

297- در مورد نبوی هم ظاهر روایت کراهت را می گوید نه وجوب را. چون گفته همه کلاب را بکشید از
طرفی دهها روایت داریم که بیع کلاب جایز است پس مراد کراهت است و در تصویر هم کراهت مراد
است. حتی بعضی اضافه روایت آمده که قبر را هم واجب است صاف کنی در حالی که همه فتوا علما بر
استحباب است نه وجوب.

298- و اما روایت علی بن جعفر....

روایت دیگر از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام درباره تماثیل و بازی با انها سوال کرده که امام
فرمود جایز نیست مصنف می گوید فقط بر کراهت بازی با تصویر دلالت دارد ماهم نظرمان کراهت
است. و اگر لعب بصورت لهو باشد ماهم نظرمان حرمت است.. و اینکه تماثیلی که جن برای سلیمان نبی
درست می کردند تماثیل انسان نبوده یعنی اینکه سلیمان اذن چنین کاری بده یا تایید کنه انکار
شده. ولی درباره اینکه نگه داری تصاویر انسان ایراد دارد چیزی فهمیده نمیشود.. و روایت زراره که امام
باقر علیه السلام فرمود: اگر سر تماثیل کنده شود نگه داری اشکال ندارد امام کراهت دانسته بودن
تصاویر را در خانه یا برا نماز یا کلا کراهت دانسته. بعلاوه ازین روایت جواز نگه داری تصاویر و عدم
وجوب محو تصاویر هم فهمیده میشود.

و روایت مثنی که امام صادق علیه السلام فرمود حضرت علی علیه السلام از نگه داری صورت در منزل اکراه داشتند این حمل میشود بر مباح. زیرا امام. مکروه را کراهت می داشتند. اما اینکه کراهت بمعنا حرام است فهمیده نمیشود. و روایت امام صادق علیه السلام که فرمود برایم از شام پلاسی که روی اسب می اندازند آوردند که تصویر پرنده ای روی آن بود که گفتم سرش را حذف کردند تا شبیه درخت شد. دلالت ندارد که این کار یعنی محو سر پرنده واجب است.

299- و اگر ظهور حرمت نگه داری تصاویر ازین روایات فهمیده شود این ظهور معارض است با روایاتی که ظاهر تر و بیشتر از روایات حرمت است. مانند صحیح حلی که که امام فرمود گاهی می خواهم نماز بخوانم فرشی دارای تصاویر جلو من هست روی آن را با پارچه می پوشانم. که دلالت بر جواز نگه داری فرش مصور دارد. روایت علی بن جعفر از امام هفتم پرسید انگشتر دارای تصویر پرنده یا درنده در دست برای نماز چه حکمی دارد امام جایز دانستند. و باز روایت علی بن جعفر از خانه ای که در آن مجسمه ماهی و پرنده اسست ایا نماز در این اطاق جایز است فرمود اول سر مجسمه را جدا کنید بعد نماز بخوانید. و روایت ابابصیر از امام ششم که حضرت نگه داری فرش و زیلو دارای تصاویر را جایز دانستند. که در این روایت روش سوال و جواب عام امام نمی گذارد روایت قید بخورد به مثلا تصاویر حلال. بلکه نگه داری کل تصاویر جایز است.

300- روایت دیگر از ابابصیر است که امام فرمود فرش مصور اشکال ندارد فقط گذاشتن تصویر روی دیوار و صندلی مکروه است. و روایت دیگر از علی بن جعفر که از مردی که در خانه اش تماثیل است که روی آن پوشیده و ندانسته در آن اطاق نماز خوانده. امام فرمود اگر ندانسته نمازش درست است و اگر بداند پارچه را از روی تصویر برداشته و سر تماثیل را بشکند. که ازین روایت می فهمیم که وجود تصویر، از جهت نماز اشکال دارد لذا امام فرمود فقط پارچه را از روی تماثیل بردارد و ازین روایت می فهمیم امام در روایت زراره فرمود اشکال دارد یعنی از جهت نماز اشکال دارد نه مطلقا.

301- و کیف کان فالمستفاد من جمیع ...

از روایتهایی که درباره کراهت نماز در خانه ای که تصاویر دارد مگر تصویر را تغییر دهند یا داری یک چشم باشد یا پارچه روی آن بیاورند، می فهمیم نگه داری مجسمه و غیر آن مکروه هست و تایید می

کند این نظر را اینکه نگه داری تماثیل با نگه داری سگ و ظرف بول در خانه در یکجا در احادیث آمده است. از جمله از جبرئیل نقل شده که ما خانه ای که در آن تصویر انسان و ظرف بول و سگ باشد داخل نمی شویم.

302-مساله پنجم:

کم فروشی حرام است. علامه در قواعد این را آورده شاید اسستطرادا آورده یا اینکه کم فروشی را کسب خود قرار دهد و خود را وزن و پیمانه قرار دهد و برای فروشنده کم فروشی کند. (پول از بایع بگیرد و جنس را کم به مشتری تحویل دهد) و در حرمت آن اشکالی نیست و ادله اربعه بر حرمتش دلالت دارد. اگر در شمردن و متر کردن کم بگذارد در حکم ملحق به تطفیف میبشود. ولو در موضوع باهم تفاوت دارند.

303-اگر در معامله جنس ربوی مانند گندم با گندم، یکی را کم بدهد با اینکه قرار بوده وزن معلوم کلی معینی بدهد آنچه کم داده به گردنش می ماند (مثلا این صد کیلو گندم را به صد کیلو گندم می فروشم و مشتری خیال کرده صد کیلو هست بعد فروشنده نود کیلو داده) و اگر به اعتقاد مشتری وزن معلوم بوده و فروشنده کم داد، معامله در همه باطل است چون معامله ربوی شده. (مثلا کیسه صد کیلویی گندم را معامله کرده با کیسه دیگر که مشتری خیال کرده صد کیلو است ولی فروشنده کم داده) یا اینکه روی کیسه معین معامله شده و وزن معین آن را در ضمن عقد بیع آورده بعد معلوم شود کم است. معامله صحیح است و ممکن است دوجور فرض کنیم یکی اینکه بخشی از ثمن مال شروط عقد است در این صورت معامله درست است و آنچه کم آورده در مقابل شروط است مانند خیار تخلف شرط. دوم اینکه ثمن در مقابل همه مبیع است. در این صورت چون کم داده معامله ربوی و باطل است

304-المساله السادسه:التنجيم حرام..

در جامع المقاصد در تعریف تنجیم گفته خبر دادن از احکام ستارگان با اعتبار حرکات فلک و متصل شدن ستارگان و..

توضیح مطلب متوقف بر چند مقام است: اول اینکه خبر دادن از اوضاع فلکی مانند خسوف که زمین بین ماه و خورشید مانع میشه. و امثال ان حرام نیست و جایز است قطعا اگر مستند به برهان است یا احتمالا اگر مستند بر امارات است از این اوضاع فلکی خبر دهد. و این را حتی منکرین تنجیم جایز دانسته اند.

305- از سید مرتضی و شیخ کراچکی نقل شده گفته اند: اینکه بگوییم چون خبر منجمان از اوضاع فلکیه درست است پس خبرشان از اوضاع زمین هم درست است قیاس مع الفارق است. زیرا اوضاع افلاک دارای قواعد و اصول صحیحی است که بر مبنای ان خبر از ان هم درست است. ولی اوضاع فلکی دخالتی در خیر و شر و نفع و ضرر انسانها ندارند و فرقی نیست که خبرشان از اوضاع فلکی درست در می آید ولی در احکام علم نجوم خطای دائم دارند و درست ان نادر است و گاهی پیش بینی ادمی که تخمین میزند آنچه منجم درباره احکام می گود صوابش بیشتر است. در نتیجه قیاس کردن اخبار فلکی با اخبار زمینی ورر گویی و ناشیی از ضعف دین است.

306- محقق ثانی در جامع المقاصد خبر از افلاک را جایز دانسته و موید این مطلب را روایاتی ددانسته که در باب کراحت سفر و ازدواج در برج عقرب. آمده است.

اما آنچه سید گفت که خبر منجمین از افلاک همیشه درست است مردود است زیرا انها در این مساله هم خیلی اشتباه دارند.

لذا عدول انها قابل اعتماد نیستند چه برسد به فساق انها. زیرا حساب منجمین مبتنی بر امور نظری است که همین امور هم بر نظریات دیگر مبتنی است. مگر چیزهای بدیهی مانند اینکه بگویند امروز قمر در برج عقرب است یا خورشید از این برج به برج دیگر منتقل شد. که اشتباه در این موارد کم و اختلاف سخن انها باهم بسیار ناچیز است.

و ممکن است جایی که حاکم شرع میخواهد تاریخ ادا قرض و امثال ان را تعیین کند با شهادت دونفر عادل بر خبر انها اعتماد کرد.

307- الثانی: يجوز الاخبار بحدوث الاحكام عند الاتصالات و..

جایز است خبر دادن منجم به حادث شدن احکام افلاکی هنگام اتالات و حرکات افلاکی مثلا حکم کند به وجود فلان چیز مثلا گرما در آینده اگر این مقدار مثلا خورشید به زمین نزدیک شود یا دور شود و مقابله و نزدیکی بین دو ستاره صورت گیرد اگر این اخبار بر حسب گمانی که از تجربه نشات می گیرد باشد یا از نقل دیگر منجمان خبر دهد که به اراده الهی فلان اتفاق ففلی مانند باران آمدن می افتد بدون ربط مسائل ففلی با خیر و شر. یا حتی صد درصد بگوید اگر مستند به تجربه قطعی باشد. زیرا مشکلی نیست فردی با مثلا دیدن داخل شدن سگ به خانه پی ببرد که امشب باران می آید مانند داستان خواجه نصیر طوسی و اسبیان بان.

بعد اینکه خواهد آمد روایاتی که می گوید تصدیق منجم جایز نیست منظور غیر اینهایی است که گفتیم یا منصرف به غیر اینها میشود.

308- سوم خبر دادن از حوادث و حکم به حوادث با استناد به تاثیرات افلاکی در حوادث مستقلا یا دخالت داشتن که معنای اصطلاحی تنجیم همین است. که ظاهر فتاوا و روایات حرمت این سومی است. در نبوی است که من صدق منجما او کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد صلی الله علیه و اله و سلم. این روایت با رساترین وجه، حرمت تنجیم را اعلام کرده است. و روایت نصر بن قابوس از امام صادق علیه السلام است که فرمود: ان المنجم ملعون و الکاهن ملعون و الساحر ملعون

و در نهج البلاغه است که امام علی علیه السلام عازم سفر بودند که شخصی گفت اگر الان سفر بروی می ترسم به مرادت نرسی!!! امام فرمود تو خیال می کنی الان سفر بروی به اوبدی می رسد؟ هر که تو را تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده است. و از طلب یاری از خدا در رسیدن به محبوب و دفع مکروه، خود را بی نیاز دانسته است.... بعد امام فرمود ای مردم از علم نجوم دوری گزینید مگر در مورد راهنمایی خواستن از نجوم در دریا و خشکی. که نجوم ادم را به کفالت می خواند و کاهن مانند ساحر است. و ساحر کافر است و کافر در جهنم است.

باز نقل شده منجمی امام را از سفر منع کرد امام فرمود می دانی در شکم این حیوان مذکر است یا مونث؟ گفت اگر حساب کنم می دانم!!! امام فرمود هر که تو را تصدیق کند قرآن را تکذیب کرده است. که قرآن فرموده (ان الله عنده عل الساعه و ينزل الغيث و يعلم ما فی الارحام) پیامبر اسلام همچو ادعایی که

تو می کنی نکرده است. تو خیال می کنی الان سفر برود به اوبدی می رسد؟ هر که تو را تایید کند
نرسی!!! امام فرمود تو خیال می کنی الان سفر برود به اوبدی می رسد؟ و از طلب یاری از خدا در این
مورد بیی نیاز شده و بتو نیاز پیدا کرده در دفع مکروه،

309-روایت عبدالملک بن اعین المرویه عن الفقیه...

روایتی است که عبدالملک بن اعین از امام صادق علیه اسلام پرسید من دچار علم نجوم شدم هر موقع
کاری دارم به طالع نگاه می کنم اگر میگه بد است انجامش نمیدم اگر بگه خوبه انجامش میدم. امام
فرمود یعنی برمبنای ان قضاوت می کنی؟ گفت اری. امام فرمود کتابهای نجوم رو اتش بزن!
روایت مفضل هم هست که امام در تفسیر ایه ابتلا ابراهیم نبی (وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ) فرمود
ان کلمات همانهایی است که گفتیم و معرفت به قدوم خدا و یگانگی او و منزله دانستن خدا از تشبیه و
نگاه به افلاک و استدلال به افول آنها بر اینکه اینها مخلوقند و چون مخلوقند پس خالق دارند. و آگاه کرد
اورا که حکم بر مبنای ستارگان خطایست.

310-از روایت عبدالملک که قبلا آوردیم و تفصیل داده شد بین اینکه نظر به نجوم کند یا نکند معلوم
میشود که نظر به نجوم بکنند ولی طبق ان حکم نکند اشکال ندارد و فقط مرادش تفال باشد که خیر را
بفهمد یا اگر شر است با صدقه ان را از خود دور نماید. که در روایت سفیان بن عمر آمده من در علم
نجوم نظر می کردم و متوجه طالع میشدم که باعث ترس میشد پس به امام کاظم علیه السلام شکایت
کردم امام فرمود هرگاه نگران شدی به اولین فقیر صدقه بده و کارت رو انجام بده که خدا شر را از تو
دفع می کند.

310-ولو حکم بالنجوم علی جهة ان مقتضى الاتصال...

اگر برمبنای حرکات افلاکی حکم زمینی بکند ولی مشروط به اینکه خدا هر چه را بخواهد ثبت یا محو می
نماید... اینهم جزو روایات نهی واقع نشده و جایز است. زیرا نهی در انجایی است که بصورت قطعی حکم
صادر نماید. که امام فرمود هر که تو را در این مورد تصدیق کند از خدا خود را در دفع مکروه بی نیاز
دانسته است. بوسیله صدقه و دعا و غیر ایندو.

مانند تاثیر نحوست روزها که بوسیله صدقه دفع میشود.

البته جواز این مورد مشروط است به اینکه اعتقاد داشته باشیم حوادث اسمانی در حوادث زمینی نقش دارند. در حالی که خواهد امر که مشهور ان را انکار نموده اند. اگرچه محدث کاشانی قبول کرده است.

311- اگر خبر بدهد به حوادث ولی به طریق اینکه اگر مثلا این ستاره به ستاره دیگر نزدیک شد عادتاً اینگونه میشود. ولی حکم صد درصد برای این اتصال کواکبی نکند. این سالم تر است

در کتاب دروس شهید گفته: اگر خبر دهد که خداوند تعالی این کار را می کند وقتی مثلا دوتا ستاره نزدیک هم شوند، این حرام نیست. اگرچه مکروه است.

312- چهارم: اعتقاد اینکه حرکات فلکی در هستی دخالت دارد. و این دخالت چند وجه دارد اول اینکه بگویند حرکات فلکی مستقلاً در حوادث جهان نقش دارد بطوری که قابل تخلف نیست. مانند اینکه علت از معلول عقلاً تخلف ندارد. این مورد از ظاهر بسیاری از عبارات علما بر می آید که کفر است.

از جمله سید مرتضی گفته چه گونه احکام نجوم بر مسلمان مشتبّه است با اینکه همه مسلمانان قدیم و جدید سخن منجم را تکذیب کرده اند و بر فساد مذهب آنها شهادت داده اند و عیبجویی آنها و عاجز کردن آنها لازم است. و روایات در این مورد، از پیامبر و ائمه بقدری زیاد است که از شماره بیرون است. و مطلبی که اینگونه مشهور است چگونه مسلمانی که بسوی قبله نماز بخواند خلاف ان فتوی دهد؟

313- علامه حلی هم در منتهی اول قول به حرمت تنجیم داده اگر منجم اعتقاد دارد که نجوم در کائنات موثر است یا دخالت در کائنات دارد. و اجمالاً هر که اعتقاد دارد که حرکات نفسانی مانند سلامتی و بیماری و حرکات طبیعی مانند سیل و.. حوادث زمینی ربط دارد به حرکات فلکی، کافر است.

314- و قال الشّهِید رحمه الله فی قواعد...

شهید در کتاب قواعد گفته هر که اعتقاد دارد که کواکب مدبر عالم و بوجود آورنده عالم هستند، شکی در کفر این فرد نیست.

محقق در جامع المقاصد آمده: بدان که تنجیم با اعتقاد به اینکه نجوم در موجودات زمینی ولو به عنوان دخالت داشتن تاثیر دارد، حرام است و اموختن آن به این نحو حرام است. بلکه اعتقاد اینجوری فی نفسه و بدون بحث نجوم، کفر است پناه می بریم به خدا.

شیخ بهائی گفته: آنچه منجمین می پندارند از ارتباط بعضی حوادث زمینی با اجرام آسمانی اگر می پندارند که این اجرام مستقلا باعث حوادث زمینی می شوند یا شریک در تاثیر هستند، این اعتقاد برای مسلمان حلال نیست. و علم نجوم مبتی بر این کفر است و آن روایاتی که نهی از علم نجوم کردند و نهی از اعتقاد صحیح بودن علم نجوم کردند برای مساله حمل میشود.

در بحار هم آمده که: دین علمای شیعه نزاعی نیست که هر که معتقد باشد که کواکب مدبر این عالم هستند و خلق کننده خیر و شر و حوادث عالمند مطلقا این افراد کافرند چه منجم باشند یا نباشند. و در جای دیگر گفته قول به اینکه کواکب علت فاعلی با اراده اختیار حوادث هستند حتی اگر تاثیرش متوقف بر شرایط دیگر باشد این اعتقاد کفر است.

در وسایل نسبت داده ادعای ضروری دین بر بطلان تنجیم و قول به کفر معتقد به تنجیم را به جمیع علمای شیعه. و گفته: علماء ما تصریح کردند به حرمت علم نجوم و عمل به این علم و به کفر کسی که اعتقاد دارد تاثیر نجوم را مدخلیت نجوم در حوادث را. و بطلان این اعتقاد جزو ضروریات دین است.

از ابن ابی الحدید نعتزلی هم نقل شده که علمای سنی هم همین نظر را دارند که در شرح نهج البلاغه گفته: معلوم است از ضروریات دین که حکم نجوم بباطل است و اعتقاد به آن حرام است و باید از تصدیق منجمین نهی و جلوگیری کرد که امیرالمومنین فرمود هر که تو را در این اعتقاد تصدیق کند تکذیب قرآن کرده و خود را از خدا بی نیاز دانسته است.

315- در اکثر عبارات مذکور فرقی نیست که اعتقاد اینگونه به انکار خدا بر گردد که این عقیده بعضی منجمین است. و یا اینکه خدا بعد خلق کواکب نمی تواند در حوادث زمینی دخالت کند خواه معقد به قدم کواکب باشد یا به حدوث کواکب. و واگذاری تدبیر به کواکب. یا اینکه بگوید حرکات افلاکی تابع اراده

خداست و کواکب مظهر اراده خدا هستند و مانند دالیت و وسیله در اختیار خدا هستند یا ازین زیاد تر بگویند نجوم اختیار دارند همانند اختیار الهی. خدا منزله است ازین اقوال ظالمین.

316- لکن ظاهر ماتقدم فی بعض الاخبار..

لکن ظاهر آنچه از بعضی از روایات بدست می آید که منجم مانند کاهن و کاهن مانند ساحر است و فرقی بین انواع اعتقادات منجم در سه نوعی که گفتیم نیست. زیرا ظاهرا اشکالی در کفر این سه دسته نیست. نه بمنزله کفر باشد. و از اینکه امام تأیید منجم را تکذیب قرآن نمایند و موجب بی نیازی از کمک گرفتن از خداوند. خواستند که قول منجم را باطل نمایند که لازمه قول منجم مخالفت با ضروریات از تکذیب قرآن و بی نیازی از کمک گرفتن از خدا هست و این طریقه هر استدلال کننده ای است. که با باطل کردن تالی،، مقدمه را باطل می نماید. و بطلان تالی را به چیز دیگری که بدیهی البطلان باشد ب عقلا یا شرعا یا حسا یا عاداتا. استدلال می کند. و ازین کفر لازم نمی آید زیرا منجم که تکذیب کننده قرآن نیست مگر برای کسی که ملتفت ملازمه باشد و به ملازمه اعتراف نماید.

والا هر کسی که فتوا بدهد به چیزی که مخالف قول خدا باشد واقعا نمیتوان به او کافر گفت زیرا یا قول خدا را نفهمیده یا از طریق دلالت تکذیب کننده قرآن است.

317- حدیث نبوی (من صدق منجما او کاهنا فقد کفر بما انزل علی محمد) هم دلیل بر کفر منجم نیست. فقد بر کذب منجم دلالت دارد. و تصدیق منجم لازمه اش تکذیب شارع است که منجم را تکذیب کرده. و اینکه کاهن را بر منجم عطف کرده باز دلیل است که منجم کافر نیست چون چه بسا کاهنی که مسلمان باشد

318- اجمالا ما در روایات دلیلی بر کفر حقیقی منجم پیدا نکردیم. و باید درباره منجم رجوع کنیم که آیا اعتقادش با یکی از موجبات کفر مانند انکار خدا و غیره مطابق هست یا نه.

شاید بخاطر این است که شهید در قواعد فقط منجمی را کافر می داند که کواکب را مدبر عالم بداند. و غیر این را کافر نمی داند و شکی نیست کسی که کواکب را مدبر بداند به انکار خدا یا ضروری دین که فاعلیت خداست منتج می گردد

319- بل الظاهر من كلام بعض، اصطلاح لفظ التنجيم ففى الاول...

از کلام بعضی از علما بدست می آید که وقتی می گویند تنجیم یعنی همان معنای اول که کواکب مدبر عالم هستند.

سید عبدالله جزایری شارح کتاب النخبه گفته: منجم کسی است که معتقدم به قدم افلاک است یعنی خلق نشده اند، و اعتقادی به خالق افلاک ندارند و اینها دهری مذهبند که از کواکب طلب باران می کردند و اینها جزو فرق کافر در کتب شیعه و سنی ذکر شده اند. و معتقدند انسان مانند حیوان هست که بعد از زندگی می میرد دیگر زنده نمی شود. و اصول دین را هم قبول ندارند.

سید جزایری فرقه دیگری را ذکر می کند که نجوم را استخراج می کنند و براساس حدس و گمان و تقلید از حکما قدیم، احکامی را می گویند ولی اعتقاد اسلامی آنها سالم است اینها معلوم نیست داخل منجمینی که طعن بر آنها وارد شده باشند.

320- مصنف می گوید در حرف ایشان اشکال است زیرا علاوه بر اینکه کفار منجم فقط اینکه ایشان گفتند نیست بلکه سه دسته هستند که مطاعن درباره اینهاست والا منجمی که کواکب را مدبر می داند کفرش مشخص است که قبلا گفتیم و در بحار در مساله سحر آمده که نزاع مشهور بین مسلمین درباره عمل منجمین که آیا درست است یا نادرست است و نادرست آن همان معنایی است که اخیرا گفتیم که در جامع المقاصد هم همین را گفته و لعن بر منجم بر این دسته است نه منجمی که اول ذکر کردیم.

321- ملخص کلام اینکه مطاعن وارد شده نسبت به منجم، نگفته کافرنند. بلکه خلاف این مطلب است یعنی کافر نیستند. در روایت محمد و هارون نوبختی که به امام صادق علیه السلام نوشتند ما فرزندان نوبخت منجم هستیم. آیا بررسی نجوم حلال است؟ امام نوشتند آری و آنها دوباره نامه نوشتند که شما فرمودید آری ولی منجمین چند دسته هستند. امام مجددا نوشتند نظرات مختلف است اما. انهایی که از توحید بیرون نروند اشکال ندارد.

322- الثانی انها تفعل الاثار المنسوبه اليها والله سبحانه هو الموتر الاعظم..

وجه دوم از وجوه متصوره در اعتقاد ربط کواکب به کائنات، این است که نجوم اثار منسوب به خود را انجام می دهد درحالی که خداوند موثر اعظم هست. این را بعضی منجمین می گویند که علامه و غیر او نقل نموده اند. علامه در نقل از شرح فص اقوت آورده: منجمین بر دو قول اختلاف دارند. یکی اینکه می گویند نجوم زنده و مختار است. دوم اینکه می گویند نجوم بوجود آورنده است. و هر دو قول باطل است. گذشت که علامه مجلسی هم آورده بود که قول به اینکه نجوم فاعل با اختیار هستند ولو تاثیر نجوم به شرایطی متوقف باشد این قول کفر است. که اکثر عبارات مقدمه این قول را گفته است.

323- علت کفر بودن این است که نسبت دادن افعالی مانند رزق و خلق که کار خدا است به غیر خدا، مخالف ضروره دین حساب میشود.

و لکن شهید در قواعد این را عامل کفر نمی داند. او بعد از ذکر کلامی که ما درباره این اعتقاد گفتیم گفته است اگر منجم معتقد باشد که اثار مال نجوم است ولی خدا موثر اعظم هست، او خطا کرده است. زیرا کواکب نه عقلا و نه نقلا دارای حیات نیستند.

پس اعتقاد به حیات افلاک بدون دلیل بوده و خطاست.

مصنف می گوید حرف شهید نشان می دهد عدم اعتقاد به حیات افلاک برای عدم مقتضی است نه اینکه مقتضی هست و ماع نیست. خیر مانع نیست و چنین اعتقادی مخالف ضروری دین نیست. و شاید علت این حرف شهید که این را کفر نمی داند این است که ضروری دین نسبت ندادن افعال به غیر خداست بصورت فاعل مختار و مستقل. ولی کسی که اینهارا به به فاعل مختاری که به اراده خدا کار می کند و نجوم را ابزار خدا می دانند و همه را فعل خدا می داند این مخالف ضروری دین نیست.

مخالف ضروری دین یعنی انکار نسبت فعل به خدا حقیقتاً نه اینکه کارها را به غیر خدا نسبت دهد مانند واسطه و وسیله ولی خدا را موثر اعظم بداند مانند و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی.

324- نعم ماذکره الشهید رحمه الله من عدم الدلیل...

اری آنچه شهید درباره عدم دلیل بر زنده بودن افلاک، درست است. و قول به حی بودن افلاکتیر در تاریکی انداختن است. و نسبت فعل خدا به غیر بدون دلیل است و قبیح. و این مطلب شهید گویا از کتاب

احتجاج طبرسی از قول هشام بن حکم آمده که زندقی از امام صادق علیه السلام پرسید در باره شخصی که گمان دارد تدبیر عالم به اقالیم سبعة بر می گردد؟ امام فرمود نیاز به دلیل دارد که این عالم اکبر 0 (کهکشان ها) و عالم اصغر (کائنات) تحت تدبیر نجومی هستند که شناور در فلک بوده و مرتب در حال گردش هستند و در حال تلاش بدون سستی و گردش بدون توقف هستند. سپس امام فرمود برای هر ستاره ای موکلی است که آن را تدبیر می کند. و این نجوم مانند غلامانی هستند که مورد امر و نهی قرار می گیرند و اگر قدمی بودند و خلق نشده بودند مرتب در حال تغییر از حالی به حال دیگر نبودند. ولی چیزی که قدیم بوده در او تغییر راه ندارد...

325- منظور امام که فرمود مامورند یعنی در حرکات خود. نه اینکه مامور تدبیر هستند. تا در نتیجه تدبیر بدست آنها از طرف خدا باشد.

اری محدث کاشانی در تفسیر وافی در توجیه بداء مطلبی گفته که ظاهراً خلاف مشهور است: گفته بدان که قدرت طبیعی افلاک احاطه ندارد به تفصیل آنچه از امور واقع میشود یک دفعه. چون امور بی نهایت است. ولی افلاک نقش در حوادث دارند و آنچه در عالم کون و فساد اتفاق می افتد از لوازم حرکات فلکی است. و از نتایج برکات افلاک است. و افلاک می داند که هر موقع فلان شود فلان اتفاق می افتد...

گویا محدث کاشانی نظرش آنست که افلاک نسبت به ملزومات حوادث فاعل مختار هستند

326- اجمالاً کفر کسی که معتقد به ارتباط افلاک باشد طبق این وجه دوم، از روایات بدست نمی آید و مخالفت این عقیده با ضروری دین ثابت نشده است. چون علیت تامه را به افلاک نسبت نمی دهند. چگونه نسبت دهند در حالی که محدث کاشانی می خواهد با این مطلب بداء را ثابت کند یعنی مدبر بودن خدا.

327- الثالث استناد الافعال اليها كاستناد الاحراق الى النار...

سومین عقیده منجمین این است که همانطور که علت سوختن را آتش می دانیم آنها هم علت حوادث جهان را نجوم می دانند. یعنی علت و معلول.

مصنف می گوید ظاهر کلمات بسیاری از علما این است که این عقیده کفر است ولی شهید در قواعد گفته: اینکه رابطه نجوم با حوادث را مانند رابطه سوختن با آتش می دانند یعنی خدا در دنیا قانون علت و معلول قرار داده پس بین کواکب و حوادث هم این چنین. و این عقیده کفر نیست ولی خطاکار است. و خطائش از عقیده اولی کمتر است. چون ارتباط نجوم با حوادث دائمی نیست و اکثری هم نیست. پس رابطه علت و معلول هم بینشان وجود ندارد.

مصنف می گوید غرض شهید از علت آوردن برای خطای این عقیده این است که ربط عادی بین نجوم و حوادث ثابت نشده. نه با حس ثابت شده نه با عادت دائمی و نه عادت غالبی. تا علم یا ظن حاصل شود. 328- مصنف می گوید فرضاً هم رابطه بین نجوم و حوادث باشد ولی دلیل نیست که علت حوادث، نجوم باشد بلکه سه احتمال وجود دارد اول افلاک موثر در حوادثند دوم حوادث در افلاک موثرند. سوم هر دو مستند به عامل سومی باشند.

و اجمالاً حدیث که می گوید خداوند امتناع دارد اسباب بدون علت خود انجام شوند،، یعنی هر حادثه ای علتی دارد اما اینکه علت، افلاک یا غیر افلاک، باشند ثابت نشده است. و اینکه این عقیده مخالف ضروری دین باشد ثابت نشده است.

329- بل فی بعض الاخبار مایدل بظاهره...

بعلاوه در بعضی روایات تاثیر افلاک در حوادث آمده: از جمله در احتجاج طبرسی آمده که یمانی نزد امام صادق علیه السلام رفت و امام او را به اسمی که هیچکس نمی دانست صدا زد و فرمود سعد شغلت چیه؟ گفت منجم هستم. امام فرمود اسم ستاره ای که وقتی طلوع می کند شتر به هیجان می آید چیست؟ گفت نمی دانم. فرمود راست گفتی. بگو اسم ستاره ای که وقتی طلوع کند گاو به هیجان می آید چیست؟ گفت نمی دانم. امام فرمود راست گفتی. بگو اسم ستاره ای که وقتی طلوع کند سگ به هیجان می آید چیست؟ گفت نمی دانم. امام فرمود راست گفتی. سپس امام پرسید ستاره زحل نزد شما چیست؟ گفت ستاره نحسی است! امام فرمود این را نگو. زحل ستاره امیرالمومنین و ستاره اوصیاء است.

در روایت مدائنی در کافی آمده که امام صادق علیه السلام فرمود: خدا در آسمان هفتم ستاره ای از اب سرد افرید و بقیه ستارگان را از اب داغ افرید. و این ستاره آسمان هفتم (زحل) ستاره اوصیا و انبیا و ان ستاره امیرالمومنین بوده که این ستاره به زهد نسبت به دنیا سفارش می کند و به اینکه روی خاک بنشینید و خشت را بالش گذاشته و لباس زبر بپوشید و غذای غلیظ بخورند... و ستاره ای خدا خلق نکرده که ازین ستاره به خدا نزدیک تر باشد...

مصنف می گوید مراد از توصیه ستاره به این کارها یعنی اقتضا این ستاره این است.

330- چهارمین عقیده منجمین: ربط کواکب با حوادث از باب ربط کاشف از مکشوف است. و ظاهر کسی این عقیده را کفر نمی داند. شیخ بهائی بعد از اینکه کسی که کواکب را در حوادث موثر بداند یا دخیل بداند را کافر می داند. گفته و اگر بگویند که اتصال این اجرام و عوارضی که از اوضاع بر آن عارض می شود علامت بعضی حوادث است که خدا آن حوادث را با قدرت خویش ایجاد کرده، مانند حرکت نبض و اختلافات اوضاع عیاش علامت برای پزشک است که عوارض بدن را از سلامتی و بیماری بفهمد یا مثلا خلجان و لرزش در بعضی اعضا یا پریدن پلک چشم و... را دلیل برای بعضی حالات در آینده قرار دهد این اشکالی ندارد و آنچه در صحت علم نجوم وارد شده بر این عقیده حمل شود.

علامه هم گفته منجمین دو دسته هستند یا کواکب را حی و مختار می دانند یا کواکب را فاعل موجب می دانند

اما سید مرتضی که مطالب زیادی در طعن منجمین می گوید سپس گفته: افرادی هستند می گویند خدا اینجور مقدر کرده که اگر فلان ستاره نزدیک هم شدند یا دور شدند از هم، افعالی صورت بگیرد بدون دخالت کواکب در این افعال. هر کی این عقیده را که خلاف عقیده منجمین قبل هست بگویند در بین مسلمین عقیده نیکویی گفته ست.

331- ولی سید بن طاووس این مطلب سید مرتضی را انکار کرده و بعد از اینکه ذکر کرده برای نجوم علاماتی است و دلایلی برای حوادث است و اینکه برای خداوند قادر حکیم است که حوادث را با کارهای نیک و صدقه و دعای بندگان و غیر از این با اسباب دیگر تغییر دهد. و جایز است آموزش علم نجوم و بررسی آن و عمل به آن اگر معتقد نباشد که کواکب موثرند. و روایات نهی از نجوم بر این عقیده که می

گوید موثرند حمل میشود. و گفته چرا سید مرتضی این را حرام کرده. و تایید عده ای از علما شیعه را که عارف به نجوم هستند آورده است.

332- مصنف می گوید مطالب ایشان درست است ولی اینکه نجوم علامات و دلالات یعنی راهنمای بشرند کفایت نمی کند چون احاطه به این علامات و معارضات این علامات نیست و حکم دادن بدون احاطه قطعی نمی باشد. و ظنی هم نیست. و سید مرتضی هم مخالف دو دسته منجم هست. کسانی که نجوم را موثر می دانند. که خود سید بن طاووس اینو قبول داره. دوم اکثر اخبار منجمین را درست بداند مثلا فلان سفر شر است. فلان کار خیر است بدلیل طلوع فلان ستاره که این خطامعلوم است مخصوصا با عدم احاطه منجمین به علامات نجوم و معارضات نجوم

333- ولقد اجاد شیخنا البهائی ایضا حیث ...

شیخ بهائی حرف خوب زده و هردو امر را انکار کرد و تاثیر کواکب را رد کرده ولی انها را به عنوان علامت و اماره قبول کرده و گفته: اموری که منجمین بر طبق ان حکم صادر می کنند اصولی است که بعضی از این اصول از اصحاب وحی سلام الله علیهم گرفته شده و ادعا کرده اند که بعضی بر اثر تجربه به دست آمده و برخی هم از اموری انشعاب گرفته که قوه بشری از ضبط و احاطه به ان، خارج است که امام صادق علیه السلام فرمود: کثیر ان درک نمیشود و قلیل ان نتیجه ندارد. لذا در کلام منجمین اختلاف فراوان است و اشتباه در احکامشان راه یافته است. ولی آنان که بر مبنای اصول صحیح کار می کنند کلامشان صحیح و احکامشان درست است لامحاله.

334- مصنف می گوید دو مطلب را شیخ بهائی گفت یکی اعتراف به عدم بطلان اینکه حرکات فلکی، علامت هستند. دوم اینکه تا در علم نجوم احاطه کامل نباشد نفعی ندارد. که امام صادق علیه السلام در روایت هشام فرمود: اصل حساب درست است و لکن کسی ان را بلد است که علم تولد خلق را بلد باشد.

و بر این دو امر دلالت دارد روایات فراوان. آنچه که از روایات بر اولی که ثبوت علامت بودن کواکب است، دلالت دارد یکی همان روایت سعد منجم بود که دلالت داشت بر اینکه طلوع فلان ستاره باعث هیجان فلان حیوان میشود. یکی هم روایت دهقان منجم که در رفتن امیر مومنان از نهروان با حضرت

برخورد کردو به امام گفت امروز برای شما روز سختی است.ستاره منقلب شده و از برج تو آتش می بینم.و نباید امروز بجنگی!امام فرمودای کشاورزی که از آثار خبر می دهی و برحذر می داری از تقدیرات.سپس امام از مسائل زیادی از نجوم ازش پرسید که دهقان به جهل خود اعتراف کرد.بعد امام فرمود اینکه گفתי از ستاره ات آتش میاد. این به نفع من است نه بر علیه من. زیرانورش با من و آتشش از نزد من رفته است.و این مساله عمیقی است اگر میتوانی حسابش کن!

و در روایت دیگر آمده امام به او گفت:اگر عالم به زمانهای زیاد و دوران ها هستی حسابش کن.و امام گفت اگر این مطلب دقیق را می فهمیدی میدانستم تو قدرت داری گره های نی های این نیاز را بشماری!

335-و فی الروایه الاتیه لعبد الرحمن سیابه:

در روایت عبدالرحمن سیابه آمده که امام فرمود:این مطلب را اگر مرد حسابگری بداند ان نی که وسط نیاز است بداند و تعداد نی های سمت راست و سمت چپ و پشت سر و جلو را بداند تا انجا که یک نی در نی زار بی حساب نماند.

در بحار هم آمده که در یک کتاب قدیمس آمده که مردی از امیرمومنان پرسید ایا نجوم اصل است؟امام فرمود اری .مردم زمان پیامبری از او درخواست معجزه کردند که اخبار خلقت را از اول تا الان برایمان بگو.خداوند هم بارانی فرستاد تا اب صافی در اطراف کوه انجا جمع شد و خدا دستور داد تا خورشید و ماه و ستارگان در میان ان اب به جریان و گردش بیایند.و خدا دستور داد ان پیامبر و مردم بالای کوه رفته دال اب را نگاه کنند .انها نگاه کردند و فهمیدند که کی می میرند و کی مریض میشوند و کی صاحب اولاد می گردند و کی بچه نمی اورند.انها تا مدتی اینجور بودند تا اینکه حضرت داود با انها بخاطر کفرشان جنگید.انها چون علم داشتند افرادی که اجلشان نرسیده بود وارد جنگ کردند لذا فقط از لشکر داوود می مردند و از لشکر دشمن کسی نمی مرد!!داود از خدا کمک گرفت و خداوند دستور داد خورشید حبس شود بر کفار.. پس روز طولانی شد و شب و روز مشکل پیدا کرد و حساب انها بهم خورد.و انها شکست خوردند.امیرمومنان فرمود برای همین بررسی علم نجوم مکروه است.

336-روایت دیگری در بحار است که از امام صادق علیه السلام درباره نجوم سوال شد امام فرمودان را نمی داند مگر خانواده ای از عرب و خانواده ای از هند.

و از محمد بن سالم آمده که امام صادق علیه السلام فرمود عده ای می گویند نجوم از رویا درست تر است. و این درست بود تا زمانی که خورشید برای یوشع و برای امیرمومنان بر نگشت. از وقتی که برای این نفر بر گشت حساب دانشمندان نجوم بهم خورد!

و روایت یونس است که گفت سوال کردم از امام صادق علیه السلام درباره نجوم. فرمود علمی از علوم پیامبران است. پرسیدم امیرمومنان ان را می دانست؟ فرمود او هالم ترین افراد به نجوم بود...

در روایت ریان بن صلت آمده که امام رضا علیه السلام فرمود علم نجوم در اصل حق بوده و اولین شخص ادريس بوده که ان را بلد بوده و ذوالقرنین در این علم ماهر بوده واصل این علم از جانب خداست.

و معلى بن خيس از امام صادق علیه السلام روایت کرده که علم حقی است و خداوند ستاره مشتری را بصورت مردی پیش مردی از عجم فرستاد تا این علم را به او اموخوت. ولی کامل نکردند پس سراغ مردی از هند رفت و به او یاد داد لذا می گویند علم نجوم هندی است. و عده ای گفته اند علم نجوم علم انبیاست بخاطر دلایلی مخصوص انبیا بوده و منجمین درک درست از ان ندارند و حق با دروغ مخلوط شده است.

این روایات بر صحت علم نجوم دلالت دارند.

337-و اما ما دل علی کثره الخطا و الغلط...

در روایات زیاد آمده که منجمین زیاد خطا و اشتباه دارند، از جمله: اینکه **امیرمومنان** فرمود حق را با دروغ مخلوط می کنند. و فرمود دانشمندان نجوم گمراه شدند. و اینکه **امام** در مقابل حرف منجمی که گفت ستاره زحل نحس است، امام فرمود اون ستاره امیرالمونین و اوصیا سلام خدا بر او و ایشان باد هست. و **اشتباه دانستن سخن منجمی** که به امام گفت امروز نحس است برای جنگ نروید. و **روایت عبدالرحمن بن سیاه** که به امام گفت مردم می گویند نباید وارد علم نجوم شوی ولی من از ان خوشم

می آید. اگر این علم به دینم ضرر می زند که وارد نشوم و اگر ضرر نمی زند بخدا قسم خیلی این علم را دوست دارم. امام فرمود این جور نیست که مردم می گویند و به دینت ضرر نمی رساند ولی شما در علمی وارد میشوید که اکثر ان را نمی فهمید و کم ان هم به درد نمی خورد.

338- و روایت هشام که امام صادق از من پرسید درباره علم نجوم به کجا رسیدی؟ گفتم از من دانشمند تر در عراق پیدا نمیشود!

امام چند تا سوال پرسید که بلد نبودم. بعد فرمود دوتا لشکر باهم می جنگند منجم لشکر اول می گوید پیروز می شوی. منجم لشکر مقابل هم می گوید پیروز می شوی ولی یه لشکر شکست می خورد. پس نجوم اینجا چکاره است؟ گفتم نمی دانم. امام فرمود راست می گویی. اصل حساب حق است ولی نمی داند ان را مگر کسیکه تولید همه مردم را بداند.. روایت زندیق که از امام پرسید درباره نجوم چه می گویی؟ امام فرمود علمی است که نفعش کم و ضررش فراوان است. و بوسیله علم نجوم نمی توان تقدیر الهی را تغییر داد و از آنچه باید حذر کنی نمی توان حذر کرد و اطلاع منجم از بلا باعث نجاتش از بلا نمیشود. و خبر داشتن از خیری باعث زود آمدن ان خیر نمیشود و اگر قرار است بدی برسد نمیشود جلو ان را گرفت و منجم با خدا در ضدیت است زیرا خیال می کند می تواند قضا الهی را از مردم دفع نماید... و روایت هایی مانند این زیاد است. که نشان می دهد علم منجمین کمترین نشانه برای حوادث است بدون اینکه به معارضات این اخبار دست پیدا کند. و کسی که اخبار منجمین را بررسی کند ظن به احکام مستخرجه از نجوم پیدا نمی کند. چه برسد به قطع... اری از تجربه ای که نقل از گذشته شده ظن بدست می آید بلکه علم که اگر اوضاع فلکی این چنین باشد فلان حادثه اتفاق می افتد. پس اولی انست که از حکم بوسیله نجوم خودداری شود و اگر گرم شد بصورت تقریب باشد مثلا بگوید بعید نیست اگر فلان فلک به فلان ستاره نزدیک شود فلان اتفاق بیافتد.

339- المساله السابعة:

نگه داری کتب گمراه کننده اجمالا حرام است بدون نظر مخالف. دلیل حرمت علاوه بر حکم عقل بر وجوب قطع ماده فساد، ایه شریفه قران است که فرموده ((و من الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)) (لقمان 6) عده ای از مردم مطالب لهو می خرند تا از راه خدا باز بمانند. که در این ایه خرید

کتب ضلال مذمت شده است. همچنین در ایه ای دیگر از قول زور دستور اجتناب شده است ((واجتنبوا قول الزور)). که مراد از قول زور، یکی کتب ضلال است. و روایت تحف العقول که فرمود: خداوند صنعتی که فساد محض دارد را حرام کرده است. همچنین فرمود: هرچه که باعث تقویت کفر شود یا باعث سست شدن حق گردد حرام است. و روایت در نجوم که امام دستور داد کتب نجومی را که منجم اعتقاد دارد نجوم در حوادث حکم می کنند بسوزاند. که امر اینجا وجوبی است نه ارشادی. تا از ابتلا به حکم کردن بر اساس نجوم نجات پیدا کند. در نتیجه اگر باقی ماندن کتب ضلال باعث فساد نشود حرام نیست باقی ماندن کتب در خانه. که حرمت مشروط به فساد محض است. البته اگر توهّم کند که نگه داشتن این کتب مصلحتی دارد این توهّم اعتباری ندارد. و بمجرد این توهّم و احتمال نباید کتب ضلال را باقی بگذارد. زیرا غال ان فساد است. همچنین اگر احتمال مصلحت غیر قابل اعتنا بدهد باز باید کتب را از بین ببرد.

340- نتیجه می گیریم که نگه داری کتب ضلال حرام نیست مگر اینکه نگه داری باعث فساد قطعی باشد یا فساد قریب و نزدیک به قطع. پس اگر این دو مورد نبود یا مصلحت قوی تر از مفسده در نگه داری بود یا مفسده ای که توقع است پیش بیاید تعارض دارد با مصلحت قوی تر. یا مصلحت وقوعش نزدیک تر از مفسده است در این موارد دلیلی برای حرمت نگه داری نداریم. مگر اجماع ثابت شود یا نفی خلاف که کمتر از اجماع نیست بر حرمت بیاید.

341- باید عنوان حرمت مشخص شود آیا منظور از ضلال، باطل است؟ یعنی کتابهایی که مشتمل بر باطل است؟ یا منظور از ضلال، مقابل هدایت است. انوقت احتمال دارد کتاب ضلال یعنی نوشته شده برای حصول ضلال یا موجب ضلال میشود اگرچه مطالبش درست باشد مانند بعضی کتب عرفا که ظاهرش بد است ولی ادعا می کنند مرادشان ظاهر نیست. که اینهم جزو کتب ضلال شمرده میشود با اینکه حق هم باشد. چون باعث گمراهی میشود.

342- کتب اسمانی که منسوخ شده و تحریف نشده جزو کتب ضلال نیست. ولی تورات و انجیلی که تحریف شده به معنای اولی که گفتیم نسبت به ما مسلمانها جزو کتب ضلال است. ولی بعد از اینکه معلوم شد منسوخ شده اند برای مسلمین باعث ضلال نیستند به معنای دوم. ولی برای یهود و نصاری قبل از منسوخ شدن دینشان جزو ضلال هستند به معنای دوم یعنی ضلالت در مقابل هدایت.

343- فالادله المتقدمه لاتدل علی حرمة حفظها...

ادله ای که گفتیم، بر حرمت نگه داری تورات و انجیل دلالت ندارد. شیخ طوسی در مبسوط در بحث غنایم گفته: اگر جزو غنایم، کتب باشد اشکال است چون اگر کتب مباح باشد میتوان آن را تصرف نمود مانند کتابهای طب و شعر و و غت و صحف و علوم دین و فقه و حدیث که قابل خرید و فروش است. اگر بتوان بعنوان ظرف از پوستش و امثال آن استفاده کرد اینهم غنیمت است ولی اگر ازین جهت هم قابل استفاده نباشد

اما اگر کتبی است که حرام است آن را نگه داری کرد مانند کتب کفر و بی دینی و شبیه آن. بیع آن جایز نیست، کاغذهایش را پاره و تبدیل به خمیر کند و سوزاند چون کاغذ قیمت دارد و کتاب توررات و انجیل هم باشد همین حکم را دارد یعنی کاغذش را پاره و خمیر کنند تا دوباره کاغذ نو بدست آید.

344- مصنف می گوید از اجماعی که بر اثر نفی خلاف بوجود آید فقط این حکم بدست می آید که کتابی که باعث گمراهی شود حرام است. و کتابی که جمع شده برای باطل ولی باعث گمراهی نشود مالیت ندارد. چون منفعت حلال ندارد.

و دلیل انهم همان ایه خرید لهو الحدیث و ایه اجتناب از قول زور است

ولی اینکه باید آن را از بین ببریم دلیلی بران نداریم.

345- از مطالبی که گفتیم حکم کتب مخالفین در اصول دین و فروع دین و حدیث و تفسیر و اصول فقه و امثال آن معلوم شد که معیار واجب بودن از بین بردن آنها، جریان ادله متقدم است که ظاهراً این ادله در نگه داری این کتب جریان ندارد مگر مقدار کمی از کتب مانند کتبی که در اثبات جبر خدا و یا اثبات فضیلت خلفاء و امثال آن است

و باز روشن شد که نگه داری کتب مخالفین برای اهدافی جاز است مثلاً برای مطالعه و احتجاج علیه مخالفین یا اطلاع بر متن آنها و تقیه در جایی که لازم است و امثال این فواید.

در این رابطه محقق در جامع المقاصد چه خوب گفته: فواید نگه داری بسیار است.

346- باز روشن شد که اگر قسمتی از کتاب باعث گمراهی است ان قسمت را محو کند ولو لازم باشد همه کتاب را محو کند. مگر اینکه مصلحتی در نگه داری ان باشد

اگر کتاب باطل باشد مالیت ندارد و اگر با چیزی عوض کنند معامله نسبت به این کتاب باطل است و مراد از نگه داری کتبی که حرام است شامل نگه داری در حافظه خود یا نوشتن از روی ان یا بحث علمی با ان و هر چه که بعنوان نگه داری باشد، می باشد.

347- المساله الثامنه: الرشوه حرام...

مساله هشتم: رشوه حرام است. در جامع المقاصد و مسالك شهید آمده که: بر تحریم رشوه اجماع است. دلیل حرمت هم قران و هم سنت است. در روایت مستفیضه آمده: رشوه کفر و شرک است. و در روایت اصبع از امیر مومنان آمده که هر حاکمی که خودش را از مشکلات مردم پنهان کند خدا در قیامت مانع بین خود و او و بین مشکلاتش قرار می دهد و اگر هدیه قبول کند خیانت است و اگر رشوه قبول کند مشرک است.

348- عمار بن مروان گفته که امام فرمود: هر چیزی که از غنایم بردارد و به امام نرساند نسبت به امام خیانت کرده و گناه است و گناه انواعی دارد از جمله ان پولی که از عمال ظلمه به انسان می رسد مثلاً برای حاکم ظالم کار کند و او به انسان مزد بدهد این مزد حرام است. و مزدی که قاضیان از مردمی که برای شکایت نزدش رفته اند بگیرد و پول فاجران و پول شراب و نبیذ مست کننده و ربا بعد از ثبوت توسط بینه یعنی انسان برایش ثابت شود این ربا است نباید بگیرد و اما رشوه در قضاوت ای عمار! کفر به خداوند بزرگ است. و ماندهمین در روایت سماع از امام صادق علیه السلام آمده. و در روایت یوسف بن جابر آمده که: پیامبر خدا لعنت کرده مردی که به فرج زنی که برایش حلال نیست نگاه کند و مردی که به دوستش در مورزنش خیانت کند و مردی که مردم نیاز به علمش دارند و او طلب رشوه کند.

از این روایت می فهمیم حرام است اخذ رشوه حتی برای حکم به حق یا بررسی شکایت شاکی و متشاکی. تا حکم کند به حق بدون اجرت.

در قاموس هم به جعل یعنی قرار دادن مبلغی برای قاضی برای حکم بین مترافین معناکرده .

و محقق ثانی هم گفته رشوه انچیزی است که به قاضی می دهند دو طرف محاکمه/و در جامع المقاصد گفته پولی رو دو طرف محاکمه به قاضی بدهند رشوه است.و علامه حلی هم همین را گفته ولی گفته اگر حکم حقی بدهد بر دهنده حرام نیست.ولی در مجمع البحرین آمده کمتر رشوه استفاده میشود مگر در ابطال حقی یا راه باطلی.و در مصباح آمده که رشوه یعنی پولی به حاکم یا غیر حاکم بدهد تا به نفع او حکم کند

349-و عن النهایه :انها وصله الی الحاجه بالمصانعه...

در نهاییه گفته رشوه برای رسیدن به حاجت عطا کننده است که به گیرنده می دهد تا کارش را درست کند. راشی به رشوه دهنده و مرتشی به رشوه گیرنده و رایش به دلال بین این دو گفته میشود.که تلاش می کند به رشوه دهنده بیشتر بدهد و از رشوه دهنده کمتر بگیرد!

از جمله دلایل اینکه رشوه برای دادن در مطلق حکم نیست روایت عماربن مروان بود که گذشت و دران رشوه در حکم در مقابل پولی که به قضات می دهند قرار گرفت.مخصوصا که کلمه اما را آورد و فرمود بگیرد و اما رشوه در قضاوت ای عمار!کفر به خداوند بزرگ است.که اما نمی گذارد مابعد اما عطف بیان برای ماقبل اما باشد.

البته روه فقط مخصوص حکم دادن به باطل نیست.بلکه برای رسیدن به هدفش می دهد و ان صدور حکم به نفع رشوه دهنده است چه حق باشد چه باطل.و این آنچه است که نهیه و مصباح گفتند.و ممکن است روایت یوسف بن جابر در مورد رشوه برای حکم چه حق و چه باطل باشد.یا اینکه گفته شده روایت درباره رشوه نیست بلکه مراد از رشوه همان جعل است که به فقیه پول داده میشود تا از علمش استفاده شود و به جعل رشوه گفته میشود از باب مجاز تا حرمتش تاکید گردد.و ازین ظاهر میشود که قاضی نباید از متحاکمین پول بگیرد با اینکه حکومت برا او مزد قرار داده شده است.که امام فرمود مرد برای دانشش بیه او نیاز دارند.

350-مشهور،،، دادن پول به حکم کننده را مطلقا چه قاضی دیگر باشد یا نباشد،ممنوع می دانند.و در جامع المقاصد ادعای نص و اجماع بر منع دادن پول شده مطلقا شاید احتیاج به فقیه را به نوعش می دانند یعنی حتی حکم کننده دیگر هم باشد دادن پول به حکم کننده ممنوع است.و در روایت عمار هم گفته مزد قضات سحت است که مزد شامل جعل میشود.اگرچه بین متشرعه بین مزد با جعل فرق است ولی در لغت و عرف یکی هستند.

351-گاهی برای منع اخذ جعل برای حکم به حق به روایت ابن سنان استدلال شده که از امام صادق علیه السلام سوال شده از قاضی که برای قضاوت پول می گیرد امام فرمود حرام است.که در این روایت شامل انجایی که حکم به حق هم می کند میشود.

352-و ربما يستدل علی المنع بصحیحه ابن سنان...

گاهی برای منع جعل ولو برای حکم به حق ،،،به روایت ابن سنان استدلال میشود که از امام صادق علیه السلام درباره قاضی بین دوتا محل که از سلطان مزد می گیرد برای قضاوت سوال شد امام فرمود حرام است.که شامل قضاوت به حق هم میشود.

اشکالی که در این استدلال است این است که چون سلطان ستمکار است امام فرموده مزدی که از او می گیرد حرام است والا اگر از سلطان عادل بگیرد اشکال نداردقطعا.و شکی نیست که چون این قاضی از طرف سلطان ظالم منصوب شده صلاحیت قضاوت ندارد و مزدی که می گیرد از این جهت اشکال دارد.

و اگر فرض شود که قابلیت قضاوت دارد پس مزدی که از بیت المال می گیرد یا از سلطان می گیرد حرام نیست. پس باید این روایت را از عموم در بیاوریم و بگوییم فقط اگر از طرف سلطان ظالم باشد یا صلاحیت قضاوت نداشته باشد مزدش حرام است.مگر اینکه گفته شود از غیر بیت المال مزد می گیرد و عوضی که از بیت المال در مقابل قضاوت باشد سحت است.

پس اولی همان چیزی است که ما گفتیم که منع می کنیم از اینکه قاضی برای حکم به حق پول بگیرد.

353-ولی در مقنعه و از قاضی ابن براج نقل شده که برای حکم به حق ،،دادن جعل اشکال ندارد.دلیل جواز شاید یکی اصل باشد(کل شی لک حلال حتی تعلم انه حرام)دوم ظاهر روایت حمزه بن حمران

است «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من استأكل بعلمه افتقر، قلت: إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم و يثبتونها في شيعتكم فلا- يعدمون منهم البر و الصلة و الإكرام؟ فقال عليه السلام: ليس أولئك بمستأكلين، إنما ذاك الذي يفتي بغير علم و لا هدى من الله، ليبطل به الحقوق، طمعا في حطام الدنيا ... که امام فرمودند هر که نان علمش را بخورد فقیر میشود و در ادامه روایت مراد از کسی که نان علمش را میخورد کسی است که بغير علم و بدون هدایت از جانب خدا فتوا دهد تا حق را باطل کند... که حضرت در این روایت خوردن بوسیله علم را منحصر کردند در انجایی که حکم به باطل کند یا حق را شناسد پس اگر به حق حکم کند اشکال ندارد پول بگیرد.

354- بعضی ادعا کردند حصر در این روایت اضافی است نسبت به فردی که سائل از امام پرسید و و حلال بودن مزدی که می گیرند برای علم فقط شامل ان افرادی که سایل پرسیده میشود است و شامل دیگران نمیشود. ولی این ادعا خلاف ظاهر است.

355- فصل في المختلف فجوز اخذ الجعل...

در مختلف تفصیل قایل شده و گفته اگر قاضی نیاز مالی دارد و قضاوت فقط در او معین نشده جایز است جعل بگیرد و اگر بی نیاز است یا قضاوت فقط بر او متعین شده جایز نیست

356- شاید اینکه گفت قضاوت بر او متعین نشده باشد زیرا مزد بر واجبی که بر انسان متعین شده اشکال دارد و نیاز قاضی مجوز برای گرفتن جعل نیست و قاضی و غیر قاضی باید از راه دیگری نیاز خود را برطرف کنند و اما اینکه گفت باید قاضی نیاز مالی داشته باشد زیرا ادله منع اخذ اجرت اختصاص به صورت بی نیازی قاضی دارد که با تامل در روایت یوسف و روایت عمار مشخص می گردد و پول گرفتن اگر واجب کفایی باشد نه واجب عینی اشکال ندارد. که این یکی از اقوام در مساله آتیه خواهد بود

357- اما ارتزاق از بیت المال اگر قاضی نیاز دارد اشکال ندارد. بلکه مطلقا یعنی اگر نیاز هم ندارد میشود از بیت المال به او داد. اگر امام اینگونه صلاح بداند. به دلیل آنچه خواهد آمد از روایاتی که در مصارف اراضی خراجیه آمده و دلالت می کند بر این آنچه امام علی علیه السلام به مالک اشتر نوشت که ببخش به قاضی آنچه بر طرف می کند حاجتش را و کم می کند نیازش را به مردم

358-فرقی ندارد که مزد قاضی را سلطان عادل بدهد یا سلطان ظالم. که در آینده خواهیم آورد دلیلی که می گوید بیت المال برای اهلش حلال است حتی اگر بدست ظالمی باشد.

359-و اما ما تقدم فی صحیحہ سنن...

آنچه در روایت سنن آمد که نباید رزق از طرق سلطان باشد پس شناختی که منظور این بود قاضی اهلیت قضا را نداشت. اما دادن هدیه که مانند هبه می بخشد تا محبتی ایجاد کند تا براساس آن حکم به نفع دهنده هدیه صادر شود چه بر حق باشد یا برباطل باشد. اگرچه گیرنده هدیه قصد کند که فقط حکم بر حق صادر نماید ولی متوجه شود که این پول برای دادن حکم به نفع دهنده است. و فرق بین هدیه با رشوه آنست که در رشوه برای حکم داده میشود در هدیه برای ایجاد محبت تا حکم موافق او صادر شود. و این هدیه ظاهراً حرام است چون هما رشوه یا حکمش مانند حکم رشوه است. که امیرالمومنین هم فرمود اگر والی هدیه بگیرد غلول و خیانت است. و باز روایت شده که هدیه کارگزاران غلول است. یا سحت است. و در تفسیر ایه ((اکالون للسحت)) امیرمومنان فرمود مراد شخصی است که مشکل برادرش را حل می کند سپس از او هدیه می پذیرد.

360-این روایت توجیهاتی دارد که یه توجیه آنست که هدیه گرفتن برای کارگزاران و حکام حرام است. توجیه دوم اینکه در این روایت مبالغه شده در اینکه بهتر است از قبول هدیه از کسی که برایش مشکلی دارد دوری کنید تا روزی در رشوه گرفتار نشوید

و بنابر درست بودن این روایت آیا رشوه در غیر حکم اگر عنوان رشوه صدق کند، که در مصباح و نهاییه در غیر حکم هم رشوه گفته اند،، حرام است؟ مثلاً پولی بدهد تا کارش را نزد سلطان درست کند. اگر کارش منحصر در محرم یا مشترک بین حرام و حلال باشد و پول بدهد تا کارش اصلاح شود حرام باشد یا حلال؟ ظاهراً این پول حرام است نه بخاطر رشوه چون دلیل بر حرمت رشوه در غیر حکم نداریم مگر بعضی از اطلاقات که انهم منصرف به رشوه در حکم میشود. بلکه از جهت اکل مال به باطل حرام است. و حرمت بخاطر فساد است و گرفتن پول فی نفسه حرام نیست ولی تصرف حرام است چون باز این پول مالکش دهنده است.

361-اری می توان برای حرمت اخذ این پول به مفهوم اطلاق روایاتی که درباره هدیه والیان و کارگزاران بود استدلال شود.

اما دادن هدیه برای اینکه مشکلی که مباح است حل شود اشکال ندارد. مثلاً پول دهد تا کسی که ساکن در محل مشترکی مانند مسجد یا مدرسه یا بازار و امثال آنست از آنجا برود تا او ساکن شود. امام فرمود اشکال ندارد.

362-و مما يدل علی التفصیل فی الرشوه ...

از جمله دلایل برای اینکه بین رشوه در حاجت حرام با رشوه در حاجت حلال، تفصیل است این روایت صیرفی است که شنیدم حفص اعور از امام کاظم علیه السلام پرسید کارگزاران سلطان از ما ظرف می خرنند و چند نفر را می فرستند تا ظرفها را از ما بگیرند و ما پول می دهیم تا بما ظلم نکنند. امام فرمود اشکال ندارد اگر به صلاح مالت هست.. بعد از چند دقیقه امام پرسید وقتی رشوه می دهی کمتر از قرار داد ازت مثنی رامی گیرند؟ گفتم اری . امام فرمود این رشوه فاسد است.

363-از جمله مصادیق رشوه، معامله مشتمل بر محابا هست که ده درهم را به قاضی می فروشد به یک درهم! و قصدش این است که محبت در ضمن معامله ایجاد شود یا قصد معامله دارد ولی این محابا برای این است تا تا قاضی به نفعش حکم کند! از قبل و خارج عقد باهم صحبت و توافق کردند که این معامله در عوض حکم به نفع او باشد، این هم رشوه محسوب میشود. ولو قصدش معامله باشد و هدیه برای جلب محبت قاضی باشد. و این مانند هدیه ای است که ملحق به رشوه است. و وجه قوی است که این معامله فاسد است.

364-هر پولی که اخذ ان حرام باشد باید گیرنده برگرداند و اگر تلف شده بدلش را برگرداند اگر قصدش دادن پول در مقابل حکم قاضی بوده . مانند جعل و اجرت که حکم به حرمت ان شد. همچنین رشوه که همان جعل بر باطل است. و در قاموس رشوه را به جعل تفسیر نمود. ولو قصدش در مقابل حکم نباشد بلکه مجانی می دهد ولی انگیزه اش حکم است و اسمش را هدیه گذاشته اند. و اگر تلف شد ضمان ندارد. زیرا مرجع ان همان هدیه مجانی فاسد است. زیرا انگیزه عوض حساب نمیشود. و قاعده است که هر چیزی صحیحش ضمان ندارد فاسدش هم ضمان ندارد.

365-اینکه رشوه سحت است دلالت می کند که اخذ آن حرام است. ولی دلالت بر ضمان ندارد. و قاعده ید مختص است به غیر یدی که طرف را مسلط کرده بر اینکه مجانا آن را مالک شود. لذا هبه فاسد در غیر این مورد ضمان ندارد.

366-و فی کلام بعض المعاصرین ان احتمال عدم الضمان فی الرشوه...

بعضی از علمای معاصر شیخ انصاری گفتند بعید نیست بگوئیم حکم کننده ضامن رشوه ای که گرفته و تلف شده نیست مطلقاً یعنی انواع رشوه. دلیل ایشان آنست که دهنده خودش گیرنده را مجانا مالک رشوه کرده. و گفته این دادن رشوه شبیه معاوضه است و چیزی که صحیحش ضمان ندارد فاسدش ضمان ندارد.

367-مصنف می گوید در تعلیل ایشان تنافی هست. چون رشوه را شبیه معاوضه کرد معاوضه هم صحیحش ضمان دارد پس فسادش هم ضمان دارد به عوض واقعی مثلی یا قبی. و در معاوضات سراغ نداریم چیزی که صحیحش به عوض ضمانت نداشته باشد تا فاسدش هم ضمان نداشته باشد. اری در بعضی معاوضات نسبت به غیر عوض ضامن نیست مانند عینی که اجاره داده شده بصورت غیر مضمونه. و در دست مستاجر تلف شود. بعضی گفتند اگر اجاره درست نبوده و تلف شده ضامن نیست. ولی این بحث دیگری است و سخن ما درباره ضمان عوض با معاوضه فاسد هست.

368-تحقیق آنست که اگر رشوه معاوضه یا شبیه به معاوضه باشد اینک بگوئیم حاکم ضامن است موجه می باشد

369-فروع: فی اختلاف الدافع و القابض...

چنانچه دهنده با گیرنده رشوه اختلاف کنند. و دهنده بگوید هدیه ای بوده که جزو مصادیق رشوه است ولی گیرنده ادعا کند که هبه صحیحه برای نزدیک شدن بهم و غیر آن بوده است. در اینجا احتمال دارد قول دهنده مقدم شود. زیرا دهنده آگاه تر است از نیت خودش. و بخاطر اصاله الضمان در قانون ید است اگر ادعا بعد از تلف شدن رشوه باشد.

و قول قوی تر آنست که قول گیرنده مقدم باشد.

زیرا او ادعای صحت می کند.

همچنین اگر دهنده ادعا کند رشوه بوده یا مزد برای کار حرام بوده ولی گیرنده بگوید هبه صحیح بوده قول گیرنده مقدم است زیرا امر دایر است بین هبه صحیح و اجاره فاسده . و اصاله الصحه حاکم است و احتمال دارد قول گیرنده رد شود. زیرا عقد مشترکی اینجا نبوده تا درباره صحت و فسادش اختلاف شود. و دهنده منکر اصل عقدی است که گیرنده ادعا دارد. نه اینکه اعتراف کند به عقد پس در اینجا دهنده قسم بخورد بر اینکه عقدی نبوده. و هبه حساب میشود و رجوع به هبه صحیح است. ولی این دیگر از بحث ما خارج میشود.

370- اگر دهنده بگوید رشوه بوده و گیرنده بگوید هبه فاسد بوده برای اینکه غرامت را از خودش دور کند! با توجه به اینکه هدیه حرام ضمانت ندارد و قول اینجا هست قول اول می گوید حرف دهنده مقدم است بخاطر اصاله ضمان فی الید. و قول دوم می گوید قول گیرنده مقدم است بخاطر اصاله عدم ضمان. ولی قول اول قوی تر است زیرا قانون ید افضای ضمانت می کند. مگر انجایی که دهنده گیرنده را مسلط کند بر رشوه مجانا. و اصل این است که تسلیط مجانی محقق نیست و این حاکم است بر اصاله عدم ضمان.

371- المساله التاسعه: سب المومنین حرام فی الجمله...

دشنام به مومنین اجمالا حرام است با ادله اربعه. چون دشنام مومن، اذیت و ظلم و تحقیر اوست. در حدیث نبوی است که دشنام به مومن فسق است. و قتل مومن، کفر است. و غیبتش گناه است و حرمت مالش مانند حرمت جاننش هست. و باز حدیث نبوی است که دشنام به مومن مانند کسی است که خود را در معرض هلاکت قرار داده است. و از امام باقر علیه السلام است که مرد تمیمی از پیامبر نصیحتی خواست از جمله مطالبی که پیامبر به او فرمود این بود که دشنام ندهید که باعث دشمنی می شود.

و امام کاظم علیه السلام درباره دوفتر که بهم فحش میدهند، فرمود: اوئی که شروع کرده ظالم تره و گناه خود و طرفش بعهد اوست تا زمانی که از مظلوم عذرخواهی نکند.

مصنف میگه در مرجع ضمایر اغتشاش و درهم برهم است و شاید مقصر راوی بوده. و منظور این است مثل گناه طرفش بر شروع کننده است چون او باعث شد طرف هم فحش دهد و گناه کند. بدون اینکه از گناه طرف کم بشود. ولی اگر از طرف عذرخواهی کند که باعث شد اون هم به گناه بیافتد، از گناه خود و گناه او پاک میشود.

372- ملاک دشنام عرف است. و در جامع المقاصد گفته فحش یعنی نسبت نقص به طرف بدهد. مانند زمینگیر یا معلول! و در کلام بعضی دیگر آمده که دشنام و شتم یک معنا دارند. و سومی گفته که دشنام یعنی طرف را به چیزی که باعث نقصش میشود توصیف کنی که داخل در نقص میشود هر چی باعث اذیت طرف میشود مانند تهمت و تحقیر و پست و سگ و مرتد و چیزهایی که بلاء الهی هستند مانند جذامی و پیسی!

373- در سب شرط نیست روبروش فحش بدهد. ولی قصد اهانت و نقص معتبر است. و بین سب با غیبت عموم خصوص من وجه هست. و اگر هم غیبت باشد هم سب. دوتا گناه می نویسند. چون چیزی درباره کسی بگی که اگر بشنوه ناراحت میشه غیبت حساب میشه و اگر چیز حرامی دربارش بگه سب حساب میشه و این دوتا گناه است.

374- از حرمت سب مومن استثنا میشود سب فاسق. که در بحث غیبت هم خواهد آمد که برای فاسق حرمتی نیست. ولی در اینکه سب فاسق از باب نهی از منکر جایز است و باید شروط نهی از منکر رعایت شود یا از باب نهی از منکر شرط نیست دو قول است. ظاهر نصوص و فتوا قول دوم است ولی موافق احتیاط قول اول هست.

375- و یستثنی منه المبتدع ایضا.....

از حرمت سب خارج میشود فرد بدعت گزار. زیرا پیامبر خدا فرمود اگر بعد از من افراد بدعت گزار را دیدید از آنها دوری برگزینید و خیلی آنها را سب کنید و عیب آنها را زیاد بگویید. و ممکن است از این حرمت سب خارج شود انجایی که سب در مسبب اثر ندارد. یعنی سب باعث نقص و ذلت نمیشود مثلاً پدر به پسرش یا ارباب به غلامش بگوید یا حمار!

خواه اصلاً متأثر نشود یا متأثر بشود ولی نقص و اذلال نباشد.

مصنف می گوید اگر متأثر شود اشکال دارد چون عموم ادله حرمت اذیت کردن شامل این میشود. مگر ارباب در مقام ادب ردن بگوید که جایز است. که این را از مفهوم جواز ضرب غلام بدست می آوریم. اما پدر فرزندش را سب کند این راهم ممکن است از روایاتی مانند آنجا که پیامبر خدا به فرزندش گفت خودت و اموالت مال پدرت هستی، بدست می آوریم. و سیره مسلمین هم این بوده که سب پدر فرزند را جایز دانستند.

مگر اشکال شود که سیره تا زمانی است که شنونده اذیت نشود لذا بگوییم سیره بر جواز سب معلم، شاگرد است این مطلب سست می باشد. چون از قدیم سیره این بوده که تادیب متعلم توسط معلم باعث تالم و ناراحتی شاگرد نمیشد زیرا شاگرد خود را از عبد هم پایین تر می دانست. و گاه به سب توسط معلم افتخار می کرد ولی در زمان ما شاگرد از سب معلم ناراحت میشود درالی از از سب هم مباحثه خود ناراحت نمی گردد. پس حلال بودن اذیت شاگرد توسط معلم نیاز به دلیل دارد.

376- المساله العاشره...

سحر اجمالاً حرام است بدون مخالفی. بلکه حرمتش جزو ضروریات دین است. و روایات در حرمتش فراوان است. که روایتی که قبلاً آوردیم گفت ساحر مانند کافر هست. و در روایت دیگر امام فرمود کسی که سحر بیاموزد چه کم یا زیاد کافر شده. و آخرین عهدش با خدایش است که باید کشته شود مگر توبه نماید. و حدیث نبوی است که ساحر مسلمین کشته میشود و ساحر کفار کشته نمیشود. سوال شد چرا؟ فرمود چون شرک از سحر بزرگتر است. و سحر و شرک نزدیک همنند. و در حدیث نبوی دیگر آمده که سه دسته وارد بهشت نمیشوند. شرابخوار و ساحر و بریده از فامیل. و روایات دیگری در این مورد هست.

377- بحث سحر در دو مورد است یکی اینکه مراد از سحر چیست؟

لغت دانی گفته سحر چیزی است که مآخذش لطیف و دقیق است. دومی گفته: برگرداندن چیزی از صورتش است. سومی گفته: سحر خدعه است. چهارمی گفته: آوردن باطل بصورت حق است.

378- علما هم در تعریف سحر اتلاف دارند. علامه حلی گفته: سحر یا سخن است یا نوشته است یا تعویذ است یا عملی که در جسم یا قلب یا عقل مسحور انجام می شود بدون نیاز به حضور ساحر.

و در منتهی آمده که سحر گره است. در مسالک آمده که قسم یا سوگندهایی است که بسبب آن بر دیگری ضرر وارد میشود. و در دروس اضافه کرده که: دود یا تصویر یا دمیدن یا ریاضت کشیدن از نفس است.

ممکن است همه این تعاریف در جمله علامه که گفت: کاری را انجام می دهد... داخل شود. البته در مسالک و دروس شرط شده سحر باعث ضرر به غیر شود. پس اگر مراد از تاثیر در عبارت قواعد و غیر آن، ضرر رساندن است که درست است والا تاثیر اعم از ضرر رساندن و غیر آن است.

379- ثم ان الشهیدین رحمهما الله عدا من السحر...

شهید اول و دوم از جمله سحر موارد زیر برشمردند :

استخدام و استحضر ملائکه و تسخیر شیاطین را در کشف چیزهای پنهان و در معالجه مصیبت ها و تکلم شیاطین با بدن بچه یا زن یا کشف چیزهای پنهان بر زبان مسحور

مصنف می گوید ظاهرا مسحور در آنچه که شهیدین نقل کردند ملائکه و جن و شیاطین هستند. و ضرر رساندن به این سه دسته بوسیله تسخیر و تعجیز آنها حاصل میشود با مخالفت آنها با ساحر. و مجبور کردن آنها برای به خدمت گرفتن.

380- در ایضاح گفته: سحر بوجود آوردن چیزهای غیر عادی است. که یا بوسیله تاثیر نفس ساحر در مسحور است که این همان سحر است یا بوسیله کمک کردن از فلکیات است که این همان دعوت کواکبی مانند خورشید و ماه و ستارگان است. یا بوسیله مخلوط کردن قوای اسمانی با قوای زمینی است که این طلسم است یا کمک گرفتن از ارواح بسیطه بدون ترکیب ست یعنی بدون ترکیب قوای اسمانی با زمینی است که به آن عزائم گویند یعنی ساحر تصمیم می گیرد با کمک این قوا فلان کار را بکند. و جزو سحر میشود نیرنگ ها! که همان چشم بندی است. که همه اینها در اسلام حرام بوده و کسی که آن را حلال بداند کافر است.

381-مطلب ایضاح را، صاحب تنقیح تایید کرده و در دروس گفته نیرنگ ها یعنی ظاهر کندچیزهای عجیب با امتزاج چند چیز مثلا دو مایع را مخلوط می کند آتش ظاهر میشود. یا ظاهر کند اسرار ماه و خورشید را.

همچنین در ایضاح آمده اگر از اجسام زمین کمک گرفته شود علم خواص نامیده میشود و اگر از امور ورزشی کمک گرفته شود ان علم حیل یعنی علاج امور با طریقه فنی مانند نصب پل و سرعت در سیر و کشیدن اجسام سنگین است که این دوتا سحر نیستند.

382-انچه صاحب ایضاح جزو سحر نمی داند، دیگری جزو سحر قرار داده است. و روایات ان را جزو سحر می داند. که بزودی انچه جزو سر قرار داده و ان روایاتی که ان را جزو سحر می دانند را می اوریم. و این تعریف دوم ایضاح از تعریف اولش ام است. چون در این تعریف دوم، مسحور فیه معتبر نیست چه برسد به اینکه به بدنش یا عقلش ضرر وارد شود.

فاضل مقداد در تنقیح گفته: سحر ملکه نفسانی است که بوسیله ان قادر بر کارهای عجیب با اسباب مخفی است. که این تعریف شامل میشود علم خواص و علم حیل را. که در ایضاح انها را جزو سحر نمی دانست.

383-و قال فی البحار بعد ما نقل عن اهل اللغة...

در بحار اول از اهل لغت نقل کرده که سحر، سببش لطیف و مخفی است. بعد گفته در عرف شرع، سحر مخصوص اس به هر امری که سببش مخفی باشد. و خیال شود حقیقت ندارد جاری مجرای خدعه باشد. (مانند سحر ساحران علیه موسی علیه السلام).

مصنف می گوید این تعریف اعم از همه تعاریف است. زیرا علامه مجلسی بعد از مطلب مذکور گفته که سحر اقسامی دارد اول سحر کلدانیین که در روزگار قدیم بودند و ستاره پرست بودند و خیال می کردند ستاره ها مدبر عالم هستند. و خیر و شر و سعادت و نحوست از انهاست. و اینها خود سه دسته بودند عده ای می گفتند ستاره ها واجب الوجودند. دسته دوم می گفتند ستاره ها قدیمه هستند چون عله

موثر در انها قدیم است. یعنی از اول بوده است.. دسته سوم می گفتند ستاره ها مخلوقند ولی خالق امر عالم را به انها تفویض کرده است.

384- در نزد فرق مذکور ساحر کسی است که قدرتهای اسمانی فعال بسیط و مرکب را بشناسد و آنچه لایق عالم زمینی هست را بشناسد و آنچه ان را اماده می کند این قدرتها را بشناسد و آنچه که عوارض و مانع این قدرتها است بشناسد تا ان مانع را برطرف کند به حسب قدرت بشری چه علما چه امادگی داشتن. و ساحر با این معرفت ها قدرت پیدا می کند بر کارهای خارق العاده.

دومین قسم سحر، سحر افراد دارای اوهام و نفوس قوی است. سومین قسم کمک گرفتن از ارواح زمینی است که این را بعضی فلاسفه رد کرده اند. ولی بزرگان فلسفه تایید کرده اند که اینهم مختلف است بعضیش خیر است که کمک از مومنین جن است و بعضش شر است که کمک گرفتن از کفار جن و شیاطین جن است. چهارمین قسم سحر تخیلات است و چشم بندی مثلا سرنشین کتی خیال کند ایستاده و دریا حرکت می کند. پنجمین قسم سحر، اعمال عجیب که از ترکیب آلات مرکبه ظاهر میشود مثلا بسبب فنر مخفی چیزی می رقصد یا با فنر مخفی و آهن ربا دو عروسک می جنگند.. ششم کمک از خواص ادویه مانند گذاشتن داروی زوال عقل در غذا. یا مواد مخدر یا عصاره حشیش در لباس قرار دهد. و اثر مغناطیس شاهد بر تایید این اثرات هست. هفتم جذب مردم بطرف خود با ادعای دانستن علوم عجیب مانند کیمیا که آهن را طلا می کند و لیمیا که طلسم است و اسم اعظم که اصل و ریشه ی این ادعاها ندارد. هشتم سخن چینی.

385- انتهی الملخص منه و ماذکره من وجوه السحر...

خلاصه مطلب علامه مجلسی تمام شد و آنچه ایشان در اقسام سحر گفتند بعضیش در ایضاح امد و بعضیش در احتجاج طبرسی در روایتی که فردی بی دین سوالات فراوانی از امام صادق علیه السلام پرسید از جمله پرسید به من بگو اصل سحر چیست و چگونه ساحر کارهای عجیب انجام میدهد؟ امام فرمود: سحر چند جور است یکی اینکه مانند طب است که د طب برای ه دردی دواپی است د سح برای هر چسز صحیحی، افتی و برای هر سلامتی، دردی و برای هر مطلبی حيله ای قرار داده اند.

نوع دیگر چشم بندی بر اثر سرعت حرکات است. و نوع دیگر دوستان شیاطین از شیاطین می گیرند. زندیق پرسید پس از کجا علم شیاطین سحر باشد؟ امام فرمود همانطور که طبیب گاهی از تجربه و گاهی از معالجه می فهمد. زندیق پرسید درباره هاروت و ماروت و اینکه آنها به مردم سحر می اموختند چه می گوئید؟ امام فرمود: این دو فرشته برا امتحان بودند که یاد می دادند که اگر فلانی این کار را بکند فلان اتفاق می افتد و اگر فلان معالجه رو بکنند اینگونه میشود... و راه نجات از سحر را یاد می دادند و به مردم می گفتند ما برا امتحانیم و آنچه باعث ضرر و نفع میشود از ما یاد نگیرید. زندیق سوال کرد آیا ساحر میتواند ادم رو تبدیل به سگ و الاغ و غیره کند؟ امام فرمود: ساحر عاجز تر از این است و ضعیف تر از این است که خلق خدا رو تبدیل نماید. چون هر که بتواند آنچه خدا درست کرده را باطل کند شریک خداست! خدا بزرگتر ازین است که شریک داشته باشد. اگر ساحر توانایی این کارها را داشت خب پیری و مریضی و سفیدی مویش و فقرش را درمان می کرد. اکثر کار ساحرها جدایی انداختن بین دو دوست و ایجاد دشمنی بین دو دوسته و ریختن خونها و خراب کردن خانه ها و ریختن ابروها است و و سخن چین بدترین ادم روی زمین است و درست ترین قول درباره سحر این است که مانند طبیب است که ساحر کاری می کند مرد نمی تواند با زن نزدیکی کند و طبیب کاری می کند که نزدیکی بکند!

386- ثم لا یخفی ان الجمع بین ما ذکر فی معنی السحر....

مخفی نماند که خیلی مشکل است جمع کردن بین معانی مختلف سحر که مذکور شد. لکن مهم انست که حکم سحر بیان شود نه موضوع سحر.

مقام دوم د حکم اقسام مذکور است: اما اقسام اربعه که در ایضاح آمده بود برای حرمتش علاوه بر شهادت علامه مجلسی که این اربعه جزو سحر هستند، اطلاقات حرمت سحر شامل این اربعه است و فخر المحققین در ایضاح ادعا کرده که حرمتش جزو ضروریات دین بوده و کسی که ان را حلال بداند کافر است. در دروس هم همین آمده و حکم کرده به کشتن مستحل سحر.

387- از نظر ما اجماعات نقل شده قابل اطمینان نیست ولی ادعای اینکه حرمتش جزو ضروریات دین بوده باعث اعتماد به حکم حرمت سحر می گردد. و باعث شده در همه عصرها علما بر این حکم اتفاق کنند.

اری شارح نخبه گفته طلسماتی که باعث ضرر بر مسلمین و تزویرانان باشد یا بی احترامی به قران و اسماء الله و امثال ان باشد چه جزو سحر باشد یا نباشد حرام است. ولی اگر برای هدف خوبی باشد مانند پیدا شدن گمشده یا باقی ماندن عمارت یا فتح قلعه برای مسلمین و امثال ان باشد بر مبنای اصل، جایز است. و این را از بعضی علما نقل کردند و گاهی ان را به امیر مومنان علیه السلام نسبت می دهند اما سند روایت واضح نیست و در دروس، طلسم را ملحق به سحر کرده است. و دلیلش واضح نیست.

-388

مصنف می گوید چه وجهی واضح تر از ادعای فخرالدین و شهید که حرمتش جزو ضروریات دین است. اما غیر از ان چهارتا، چنانچه به نفس محترمه ضرر می رساند حرام است. مثلاً باعث شود شخص مسحور نتواند طبق اراده اش حرکت کند. مانند ایجاد علاقه زیاد در شخص به مثلاً همسرش جزو سحر است. روایت شده زنی به پیامبر گفت شوهرم به من بی اعتنا بود من کاری کردم شوهرم به من علاقه مند شود پیامبر فرمود اف بر تو باد که دریا و زمین را کدر ساختیو ملائکه خیر و ملائکه اسمان و زمین تورا لعنت کردند. زن مذکور بعد از این روزها روزه می گرفت و شبها عبادت می کرد و موی سرش را تراشید و لباس سخت پوشید. وقتی پیامبر شنید فرمود فایده ای ندارد این عبادتها ازش قبول نمیشود. مصنف می گوید اینکه زن گفت کاری کردم بنارا براین بگیریم که سحر کرده لذا صدوق از ان سحر فهمیده. و در باب سحر زن، همین روایت را آورده است.

389- و اما مالا یضر فان قصد به دفع ضرر السحر...

اگر غیر از اربعه مذکور، باعث ضرر نشود چنانچه برای دفع ضرر سحر یا غیر سحر از ضررهای دنیوی و اخروی بکار میرود جایز است. اگر در اسم سحر بر این عمل شک باشد. جواز هم بخاطر اصل است بلکه از مفهوم آنچه خواهد آمد که جواز دفع ضرر با سحر است. در نتیجه اگر سحر نباشد جوازش اولی است. و دلیلی بر حرمت نداریم مگر جزو مصادیق لهویا شعبده باشد.

390-اری اگر سند روایت احتجاج درست باشد هرچه که متضمن سحر باشد حرام است. همچنین اگر به شهادت علمایی چون فاضل مقداد و مجلسی که گفتند همه آنچه گذشت جزو سحر است عمل کنیم حکم به دخول آنچه باعث ضرر هم نشود د اطلاقات منع می کنیم.

391-ولی ظاهرا شهادت این علما بر پایه اجتهاد است. از طرفی این شهادت تعارض دارد با آنچه از فخر المحققین نقل شد که علم خواص و علم حیل را جزو سحر نمی دانست. و تعارض دارد با سخن صاحب مسالک و غیر او که گفتند سحر فقط شامل آنچه ضرر برساند میشود. و علامه هم سحر را تخصیص داد به آنچه در بدن یا قلب یا عقل مسحر اثر کند.

پس اینها همه شهادت می دهند که لفظ سحر شامل همه اقسامی که گفتیم نمیشود پس شهادت فاضل مقداد و علامه اینجا جاری نمیشود. زیرا این دو نفر شهادت می دهند بر اینکه همه جزو سحر است و بقیه می گویند مجازا سحر است.

ولی احتیاط آنست که از همه اقسام سحر مذکور در بحار اجتناب شود بلکه خالی از قوه نیست زیرا از روایت احتجاج و غیر ان ظن قوی میشود که سحر شامل همه اقسام است.

392-کلام باقی درباره جواز دفع سحر بوسیله سحر است. دلیل جواز اول انصراف ادله حرمت در غیر انجایی است که قصد از سحر غرض خوب شرعی باشد دوم اصل بر جواز است. سوم روایات از جمله خبر احتجاج است. در کافی هم روایتی است که عیسی بن شفق به امام صادق علیه السلام گفت من شغلم سحر است و قصد کردم دیگر سراغ سحر نروم و توبه کردم آیا توبه ام قبول میشود؟ امام فرمود توبه تو این است که سحر ها را باطل کن و سحر ننما! و صدوق هم از این روایت استفاده کرده و گفته توبه ساحر آنست که سحرها را باطل کند و خودش سحر ننماید.

393-و ظاهر مقابله بین حل و عقد در جواز و حرمت یعنی حل حلال است و عقد یعنی سحر کردن حرام است این است که هر دو سحر هستند. ولی یکی حلال اگر برای باز کردن سحر باشد و دیگری حرام گر برای بستن باشد.

بعضی حل را گفته اند یعنی با غیر سحرمانند دعا و قران و امثال آن، سحر را باطل کند و این خالی از بُعد نیست.

394-روایت دیگر از امام عسکری علیه السلام از پدرانش در تفسیر ایه هاروت و ماروت است که امام فرمود بعد حضرت نوح، سحر و توهّم کننده ها زیاد شدند هداوند دوتا فرشته پیش پیامبر آنها فرستاد که با سحر، ساحر هارا سحر می کزدند و با سحر، سحر را باطل می کردند و مکر آنها را رد می نمودند و لن پیامبر از فرشته ها یاد گرفت و بدستور خدایه مردم یاد داد و به مردم امر کرد بوسیله آنچه یاد گرفتند بر سحر حکم کنند و باطلش نمایند و نهی کرد آنها را که مردم را سحر کنند. و این مانند این است که گفته شود سم چیست؟ و آنچه سم را دفع کند چیست؟ و به تعلیم گیرنده گفته شود این سم است و هر که را مسموم دیدی با این سم آن را دفع کن و کسی را هم مسموم نکن. و نکش.

در ادامه ایه می گوید و ما یعلمان من احد، حتی یقولا انما نحن فتنه. یعنی هاروت و ماروت می گفتند ما وسیله امتحان شاهستیم از آن برای کید ساحرها استفاده نماید اما مبادا از سحر سوء استفاده کنید. و کافر نشوید یعنی اگر از سحر علیه هم استفاده کنید و بگویی من زنده و مرده می کنم و کاری که جز خدا کسی قادر نیست انجام دهی این کفر است. و چیزی که به ضرر دینشان است یاد می گیرند و نفعی برای آنها ندارد.

395-و فی روایه علی بن محمد بن الجهم عن مولانا الرضا علیه السلام...

درباره این دو فرشته، امام رضا علیه السلام فرمود این دو به مردم سحر یاد می دادند تا آنها از سحر ساحرین نجات یابند. و کید آنها را باطل کنند و به هر که این دو فرشته یاد می دادند می گفتند ما وسیله امتحانیم پس کافر نشوید. ولی عده ای کافر شدند چون از سحری که یاد گرفتند در جدایی بین زن و شوهرها استفاده کردند. و خدا فرمود نمی توانند به کسی با علم سحر ضرر بزنند مگر با اذن خدا.

396-اینها همه دلیل بر جواز استفاده از سحر علیه سحر بود. علاوه بر اینها مراد روایات از ساحر یعنی کسی که از ضرر زدنش ترسیده شود. که کاشف الغطا این را گفته و نزدیک دانسته که با سحر، سحر باطل شود. و جواز را به خیلی از علما نسبت داده است.

از طرفی عده ای از علما مانند علامه حلی و شهید و فاضل میسی و شهید ثانی دفع سحر بوسیله سحر را منع کرده اند. و گویا روایات جواز را با اینکه سندش معتبر است بر حال ضرورت توجیه کرده اند. نه زمانی که بشود با غیر سحر مانند دعا و تعویذات ان را باطل کند.

397- و لذا که جواز فقط در حال ضرورت است، عده ای از علما از جمله شهیدان و میسی و غیر اینها گفته اند اموختن سحر به عده ای برای دفع سحر و برای دفع کسی که ادعای نبوت کرده جایز است.

397- چه بسا بعضی اخبار جواز اموختن سحر مانند داستان هاروت و ماروت را به جواز در ادیان گذشته حمل و توجیه کرده اند. ولی این قابل اشکال است.

398- ثم الظاهر ان التسخيرات باقسامها...

همه تسخیرات مانند تسخیر روح و جن و غیر جزو سحر است ظاهر. و شهیدین هم با اینکه شرط سحر را ضرر رساندن گفتند ولی تسخیر ملائکه و جن را جزو سحر می دانند. شاید به این علت که در تسخیر هم ضرر رساندن هست. و در تعاریف غیر شهیدین هم شامل تسخیر میشود. مانند ایضاح که تسخیرات جزو اقسام و عزادم و نفثات و غیره و تسخیر حیوانات و .. خصوصا انسان

399- و عمل سیمیا که هم در اسم و در حکم ملحق به سحر هست. (علم خواص اشیا) که شهید گفته حرام است و مراد از سیمیا احداث خیالات که وجود حقیقی ندارد در مسحور است که باعث تاثیر در شی دیگر میشود مثلاً آتشی را که وجود حقیقی ندارد بوجود می آورد که مسحور خیال می کند این آتش مثلاً فلان غذا را می پزد!

400- مساله یازدهم: شعبده بازی حرام است بدون نظر مخالف. و ان حرکات سریع است که ادم از چیزی به چیز دیگر حس پیدا می کند مثلاً آتش را متحرک می پندارد و بصورت دایره متصل می پندارد چون سکونات بین حرکات را متوجه نمیشود. و دلیل بر حرمت اولاً جزو لهو و باطل است ثانیاً اجماع بر حرمت است ثالثاً جزو سحر است طبق روایت احتجاج که سستی روایت با اجماع جبان میشود. و طبق بعضی تعریفات سحر شامل شعبده میشود.

401-مساله دوازدهم: غش حرام است. بدون مخالفی. و روایات در حرمتش متواتر است. از جمله حدیث نبوی که کسی که با مسلمانان غش کند مسلمان نیست. یا کسی که غش کند یا ضرر برساند یا مکر کند مسلمان نیست. یا کسی که در خرید و فروش با مسلمانان غش کند از ما نیست و با یهود در قیامت محشور می گردد... و هر که با ما غش کند از ما نیست و این را سه بار فرمود. و کسی با بادر مسلمانان غش کند خدا برکت را از روزیش بر می دارد و معاشش را فاسد می کند و او را بخودش رها می نماید.

402-در مرسله هشام هست که امام صادق علیه السلام به شخصی ارد فروش فرود از غش پیرهیز که اگر کسی غش کند، در مالش غش میشود و اگر مال نداشته باشد در خانواده اش غش میشود یعنی دیگری می اید سر او و خانواده اش کلاه می گذارد.

و روایت است پیامبر در حال عبور دید فروشنده ای غذای طیبی دارد فرمود چه غذای خوبی داری. خدا وحی کرد که زیر غذا را نگاه کن. پیامبر دید زیر غذا، غذای خراب است. به او فرمود من تو را جمع کننده بین خیانت و غش کننده به مسلمانان می دانم.

403-و روایه موسی بن بکر از امام کاظم علیه السلام....

روایت شده امام کاظم علیه السلام دینار مغشوش را شکستند و دستور دادند ان را در چاه بیاندازند تا با ان معامله نشود. چون مغشوش است....

در روایت هشام بن حکم آمده که من لباس شاپوری می فروختم و در سایه زیر سقف بودم امام کاظم علیه السلام که از انجا رد می شد به من فرمود بیع در سایه غش است. و غش حلال نیست.

404-در روایت حلبی آمده که از امام صادق علیه السلام پرسیدم مردی غذا می فروشد و ان را با اب زیاتر جلوه می دهد و پول بیشتر هم نمی گیردامام فرمود اگر معامله ای است که فقط به این صورت درست است و غذا بددون این اب رواج ندارد و پول اضافی نمیگیرد اشکال ندارد و اگر با مسلمانها غش می کند درست نیست.

روایت دیگر که راوی می گوید از امام صادق سوال کردم مردی غذا با دو رنگ دارد. که قیمت هردو یکی است. بعد اینهارو باهم مخلوط می کند و با یک قیمت می فروشد. امام فرمود درست نیست نسبت به مسلمین غش کند مگر مشخص نماید.

روایت دیگر از داود بن سرجان است که دو ظرف از عطر مشک داشتم. یکی خشک و یکی تر. اول ظرف تر را فروختم بعد ظرف خشک را. و قیمت هردو را یکسان فروتم (در حالی که خشک از تر گرانتر است) از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا صلاح این بوده که داد بزنم که این خشک است و آن تر است؟ فرمود نه مگر اینکه انها را آگاه کنی منم داد زدم و آگاه کردم.

405-ظاهر روایات می گوید غش مربوط به عیب مخفی است. مانند اینکه تو شیر، آب بریزد یا در چینی مانند روغن، جنس خوب را با بد بیامیزد. یا حریر را در جای سر بگذارد تا سنگین شود و امثال آن.

406-و اما المزج والخلط بما لایخفی فلا یحرم...

مخلوط کردن کالای خوب با بد اگر ظاهر باشد حرام نیست. چون غش شامل آن نمیشود و لیل بر عدم حرمت علاوه بر روایاتی که آوردیم روایت ابن مسلم هست از امام باقر یا امام صادق علیهما السلام که از امام درباره مواد غذایی که خوبش با بدش مخلوط شده؟ سوال شد. امام فرمود اگر همه اش قابل رویت است اشکال ندارد. مادامی که جنس خوب، جنس بد را فرانگیرد.

407-مقتضای این روایت و روایت دوم حلبی و روایت سعد اسکاف آنست که در حرمت غش شرط نیست که فقط فروشنده بداند بد و خوب کدام است! بلکه باید عیب ظاهر هم را هم اعلام کند. خیر این شرط نیست و نیازی نیست فروشنده عیب ظاهر را هم اعلام کند مگر اینکه حرمت غش در این سه روایت آنجا باشد که عمدا غش می نماید تا مشتری را دچار اشتباه کند و مشتری هم متوجه نشود اگرچه آن عیب طوری است که با زیرکی متوجه آن میشویم.. و روایات نگفته اعلام واجب است آنجایی که عیب طوری است که با زیرکی متوجه آن میشوند. و مشتری کوتاهی کرده و در ملاحظه عیب مسامحه نموده است.

408-مراد از غش مسلمان یعنی جنس تقلبی را با جهل مشتری به او بفروشد. در این مورد فرقی نیست که خود بایع در جنس تقلب ایجاد کرده یا اینکه دیگری کرده و این می فروشد. پس اگر جنس اتفاقا مغشوش شد یا برای هدفی مغشوش شد باید عیب مخفی را اعلام نماید.

و ممکن است که بگوییم صدق این روایات فقط در انجایی است که فروشنده قصد تلبس دارد پس باید اعلام کند ولی اگر خود جنس در آن تلبس هست اعلام لازم نیست.

اری نباید فروشنده جنس متلبس را سالم اعلام کند. پس در حرمت معتبر است که فروشنده قصد تلبیس و گول زدن مشتری را داشته باشد. خواه عیب مخفی یا اشکار باشد. نه اینکه حرمت انجایی باشد که عیب را مطلقا چه مخفی چه ظاهر، کتمان کند یا عیب مخفی را کتمان کند حتی اگر قصد تلبیس نداشته باشد.

409-در تذکره گفته بیع جنس عیب دار چه عیب مخفی چه ظاهر بدون اعلام عیب، غش محسوب نمیشود. و در روایت حلبی که امام تفصیل قرار داد بین انجایی که مواد غذایی را مرطوب کند بدون قید اعلام اگر قصدش زیادت وزن نباشد حتی اگر وزنش زادت را شود جایز است و انجایی که قصد غش داشته باشد که حرام است.

410-نعم یمکن ان یقال فی صورت تعیب المبیع...

اری ممکن است گفته شود اگر جنس عیب دارد و از خلقت اصلیش خارج شده چه عیب مخفی چه ظاهر باشد ولی فروشنده سلامت را ملتزم میشود با اینکه می داند معیب است این غش محسوب می گردد. همانطور که اگر جنس معیب را بشرط سلامت بفروشد. که غش هست. زیرا عرف حکم می کنند این فرد غش کرده است.

411-غش به چند صورت حاصل میشود یکی مخفی کردن جنس پست زیر جنس خوب. یا با مخفی کردن چیزی که اراده نشده در چیزی که اراده شده مانند کردن آب در شیر. یا جنس را خوب نشان دهد در حالی که خوب نیست که این تدلیس است یا چیزی را نشان دهد در حالی که غیر آن است مثلا فلزی که طلا و نقره نیست را طلا و نقره نشان دهد.

412- در جامع المقاصد درباره صحت یا فساد معامله غش در عیبی که مخفی است دو وجه ذکر کرده است: یک وجه این که معامله صحیح است زیرا اونی که حرام است غش است ولی عین را مشتری صاحب میشود و از آن بهره می برد. وجه دوم اینکه معامله باطل است زیرا در مثلاً شیری که اب داخلش کرده اند. مقصود شیر خالص بنده و معامله بر شیر ناخالص قرار گرفت پس باطل است.

بعد گفته در کتاب ذکری درباره نماز جماعت آمده: اگر به امام جماعت معینی اقتدا کرد بعد معلوم شد دیگری بوده. بعد مثال آورده که این اسب را بتو فروختم بعد چیز دیگری درآمد. در حکم صحت نظر و اشکال هست. و منشا تردد را یا غلبه اشاره یا غلبه وصف دانسته یعنی طوری اشاره کرده که باعث اشتباه شده یا طوری توصیف کرده که طرف فکر کرده مرادش اسب است ولی معوم شده مرادش اسب نبوده.

413- این دو وجهی که در جامع المقاصد آمده در مطلق عیب ها جاری است. زیرا اونی که قصد شده جنس صحیح بوده و اونی که معامله شده جنس معیوب بوده است.

414- و جعله من باب تعارض الاشارة و الوصف ...

اینکه در جامع المقاصد گفته این دو وجه از باب تعارض اشاره و شرطه، در انجایی است که معامله بنایش بر صحیح باشد مثلاً گفته این غلام را فروختم بعد معلوم شده کور بوده گویا گفته این غلام سالم را فروختم. ولی تو بهتر می دانی که اینگونه نیست که در بحث عیب خواهد آمد. بلکه وصف صحت به عنوان شرط بیه لحاظ میشود ولی جزو ارکان بیع نیست. که عرف و شرع هم بر این مطلب شهادت می دهند.

البته اگر مشارالیه او مبیع سالم بوده در این صورت اشکالی نیست که عنوان اشاره شده که مبیع سالم بوده که ایشان گفت بیع بر لبن بوده ولی عقد بر شر اغشته به اب بوده پس آنچه قصد شده واقع نشده و آنچه واقع شده قصد نشده لذا علما میگویند معامله صرف (بیع طلا و نقره) باطله اگر معلومه بشه کالا عیب دارد مثلاً ثمن یا مثن طلا با مس امیخته شده باشد.

415- اما درباره اینکه علماتردد دارند در مساله تعارض اشاره و عنوان. این تردد بخاطر اشتباه در اینکه بحسب دلالت لفظی مقصود از عین حاضر هست و متصف شدن به عنوان مثلاً بینا مبنی بر این بوده که

مشتري معتقد بوده اين عبد بينا بوده كه در اين صورت بينا بودن شرط است و اگر شرط مشكل داشت بيع صحيح است فقط مشتري خيار دارد. يا اينكه متعلق عقد بيع، عنوان هست و اشاره به غلام باعتبار اين است كه حاضر هست كه در ان صورت اگر غلام كور بود، بيع باطل است. اما اگر هم بايع و هم مشتري به آنچه مقصود است علم داشتند ولي بعد مغايرت ديده شد همه مي گويند اين بيع باطل است. چون آنچه قصد شده واقع نشده و آنچه واقع شده قصد نشده است.

416- در مورد تشابه مورد ما به اقتداء به امام جماعت در ذكرى، به تعارض اشاره و وصف بايد گفت در نيت اجمال نيست بلكه براي نيت كننده اشتباه پيش آمده كه خيلى اوقات در ذهنش حين اقتدا عنوان مثلا زيد هست و مشتبه ميشود. و اشاره مي كند به زيد زيرامعتقد است زيد حاضر است. يا اينكه كاري به زيد و عمرو ندارد ولي چون زيد مثلا عادل است يا اينكه عنوان مي كنيم حاضر را به اينكه زيد هست چون ماموم اعتقاد دارد اين امام جماعت زيد است ولي ماموم ذاتا اين عنوان را اختيار نكرده است. فقط اعتقاد داشته اين زيد است.

نتيجه اينكه امام هم مي تواند ذات باشد يا وصف. اگر ماموم اقتدا كرد به ذات بعد اشتباه پيش آمد جماعت درست است و اگر به وصف (عدالت) اقتدا كرد بعد اشتباه پيش آمد جماعت باطل است.

417- ثم انه قد يستدل على الفساد...

دليل باطل بودن معامله مذكور را گاهي به ورود نهى از اين معامله گفته اند. چون مغشوش است و مغشوش مانند دينار مغشوشى كه امام ان را شكست، و فرمود ان را در چاه بيانداز تا باش معامله نشود. از طرفى خود همين بيع غش است و مورد نهى.

مصنف مي گويد در اين دليل اشكال است. زيرا نهى از بيع چون در ان حرامى مانند غش است باعث بطلان معامله نيست. همانطور كه قبلا گذشت در فروش انگور به كسى كه با ان شراب مي سازد. و در مورد نهى از بيع مغشوش، نهى نفسى كه بگويد مغشوش صلاحيت انتقال ندارد، روايتى نيست. و اما روايت دينار، اگر به ان عمل شود مساله ما ديگر مساله غش نيست. زيرا وقتى دينار را شكسته و در چاه مي اندازند جزو معاملاتي كه از ان حرام قصد شده ميشود مانند فروش الات لهو و قمار و در انجا در مورد كسب حرام بخاطر قصد حرمت از ان اورديم. پس روايت دينار را حمل كنيم بر سكه اى كه از غير

طلا و نقره یا از غیر خالص از این دو درست شده و باعث اشتباه مردم میشود و هدف هم تبلیس مردم است. و الت فساد است به دست هر کی برسد و این با مساله مخلوط کردن اب با شیر و امثال ان فرق دارد.

418- قول قوی تر در مساله انست که در غیر قسم چهارم (بیع طلا و نقره) در بقیه بیع صحیح است. و اگر غش مشخص شد طبق قاعده عمل شود. اگر غش در اظهار و صفی باشد که ندارد برای مشتری خیار تدلیس است اگر مانند مخلوط کردن اب با شیر باشد خیار عیب دارد چون هنوز شیر هست. ولی شیر معیوب. و اگر مانند قاطی کردن خاک زیاد در گندم باشد تبعض صفقه یعنی باندازه خاک از پول کم میشود زیرا خاک مالیت ندارد و اگر مالیت داشت باندازه ان بیع باطل بود.

419- المساله الثالثه عشر: الغناء لا خلاف فی حرمته...

مساله سیزدهم: غناء بدون مخالفی حرام است اجمالا. و روایت در حرمتش فراوان است. و در ایضاح ادعا کرده روایت در حرمتش متواتر است. از جمله در تفسیر ایه (اجتنبوا قول الزور) حج (30) عده ای از مفسرین گفته اند مراد غناء است. همچنین در تفسیر (لهو الحدیث) (لقمان 6) عده ای گفته اند غنا مراد است. و در تفسیر (الزور) در ایه (والذین لایشهدون الزور) (فرقان 72) گفته اند مراد غنا است.

420- مصنف می گوید در استدلال به این آیات درباره غنا اشکال است. چون دسته اول و دوم روایات ظهور دارد که قول زور یعنی غنا از مقوله کلام است. از جمله آمده که قول الزور یعنی به کسی که غنا می کند بگویی احسنت. در نتیجه قول الزور از مقوله کلام است ولی غنا از مقوله کیفیت است پس غنا هم کلامی است هم غیر کلامی

421- شاهد بر اینکه کلام باطل غنایی محرم است نه مطلق غنا، امام سجاد علیه السلام درباره کنیز دارای صوت فرمود اگر تو را بیاد بهشت بیاندازد مثلاً با قرئت قران و زهد و فضائلی که غنا نیست، اشکال ندارد.

اگر این جمله از امام نباشد بلکه تفسیر روایت از صدوق باشد باز هم روایت شاهد ما هست زیرا نشان می دهد غنا در کیفیت هم استعمال میشود. و کیفیت حرام نیست بلکه کلام با کیفیت باطل غنا است.

همچنین لهو الحدیث هم از مقوله کلام است. اگر لهو را صفت بدانیم که به حدیث که موصوف است اضافه شده باشد. در این صورت غنا محرم فقط مختص کلام باطل است. و بر حرمت خود کیفیت دلالت ندارد. یعنی غنا بصورت مطلق باطل نیست بلکه اگر باطل باشد حرام است.

و ازین مطلب مشخص میشود که دسته سوم روایات که می گفت مراد از زور در (والذین لایشهدون الزور) غنا است خدشه دارد زیرا خدا مدح کرده کسی که شاهد مجالس غنای به باطل از کلام نباشد. و این دلیل بر حرمت غنا که کیفیت است نیست فقط اعلام می کند که لهو الحدیث یعنی مطلق لهو مبعوض خداوند است.

422- و کذا الزور بمعنی الباطل ...

این سه دسته از روایات هم فقط می خواهد بگوید زور به معنای باطل حرام است حتی اگر زور و لهو الحدیث در کیفیت کلام محقق شوند نه در خود کلام. پس کیفیت بصورت مطلق حرام نیست بلکه اگر در ان باطل و لهو باشد اشکال دارد.. مثلاً اگر با غنا قران یا دعا یا مرثیه بخواند اشکال ندارد. چون کلام باطل و لهو نیست.

پس هر صدایی که فی نفسه لهو و باطل باشد حرام است و دلیل بر اینکه غنا اگر لهو و باطل باشد حرام است نه مطلق غنا این روایت عبدالاعلی است. که از امام صادق علیه السلام درباره غناء سوال کرده و اینکه عده ای خیال می کنند اجازه داده گفته شود امام فرمود دروغ گفتند. خدا فرمود {ما زمین و آسمان و بین ان دو را برای بازی نیافریدیم. و اگر میخواستیم لهو بگیریم از نرد خود انجام می دادیم ولی بوسیله حق بر باطل می زنیم . باطل محو شدنی است و وای بر شما از آنچه توصیف می کنید.} وای بر فلان شخص از این توصیفی که کرده است.

423- که آن شعر بنفسه باطل ولهو نبوده ولی چون اگر با لعب و لهو باشد حرام است و امام از اینکه گفتند پیامبر اجازه داده ناراحت شدند که پیامبر همچو مطلبی که در ان لعب و لهو باشد اجازه ندادند.

424- روایت یونس که خراسانی از امام درباره غنا پرسید. و گفت فلانی گمان کرده شما غنا را اجازه دادید؟ امام فرمود زندیق دروغ می گوید من نگفتم بلکه او از غنا از من پرسید من گفتم شخصی از امام

باقر علیه السلام درباره غنا سوال کرد امام فرمود اگر خدا بین حق و باطل جدایی بیاناورد غنا کدام طرف است؟ گفت با باطل. گفتم خودت حکم کردی.

امام رضا علیه السلام هم فرمود سماع در حوزه باطل و لهو است که خدا فرمود اگر بر لغو بگذرند با کرامت از آن بگذرند (و توقف برای شنیدن نکنند). و غنا جزو سماع است.

425-و الغناء من السماع كما نص عليه الصحاح...

غنا از سماع است همانطور که در لغتنامه صحاح آمده و جاریه مسمعه یعنی کنیز غنا کننده. و در روایت اعمش از جمله گناهان کبیره که امام فرمودند: از جمله لهو که انسان را از یاد خدا دور می کند غنا و تار زدن است.

واز امام درباره کنیز غنا کننده سوال شد که برای صاحبش لهو می کند! امام فرمود: پول خرید این کنیز مانند پول خرید سگ است.

426-ظاهر همه این روایات این است که غنا از جهت لهو و باطل حرام است. لذا غنا که کیفیت برای صداها است اگر مساوی با صدای لهوی و باطل باشد که این قول قوی تراست حرام است یعنی مطلق غنا حرام است چون غنا مساوی با بعو و باطل است. و اگر غناء اعم از لهو و غیر لهو باشد یعنی کل صوت لهوی غنا و بعض الغنا لیس بصوت لهوی. مانند خواندن قرآن با غنا که حرام نیست. و در این صورت باید حرام مقید شود به غنا با صوت لهوی. و اگر غنا اخص باشد یعنی لهو اعم از غنا و غیر غنا باشد در این صورت مطلق صوت لهوی حرام است خواه غنا باشد یا غیر غناء.

اجمالاً غنای حرام یعنی آن صداهایی که مخصوص مجلس اهل فسق و معصیت باشد که حتی خواندن قرآن با آن صوت حرام است خواه غنا باشد یا اعم از غنا باشد یا اخص باشد.

427-ظاهراً غناء مساوی لحن اهل الفسوق است. ولو در تعریف غنا علما اختلاف دارند.

در صحاح آمده که غنا صوت است. که این تعریف اعم است. و غنا اخص است چون هر صدایی که غنا نیست. و دیگری گفته غناء کشیدن صوت است. که این هم اعم است. چون هر کشیدن صدایی غنا نیست. از شافعی نقل شده که گفته غناء زیبا کردن صدا و نازک کردن صدا هست. که این هم یا اعم از

غنا یا عموم خصوص من وجه است. و از نهاییه نقل شده که هر صدایی بلند شود و بعضی اجزاء صوت بر بعضی بالا قرار گیرد در نزد عرب غناء است.

428- از این تعاریف غناء دانسته میشود غنا ذاتا حرام نیست یا غناء بر این تعاریف صدق نمی کند. و همه این تعاریف اشاره به مفهوم معین عرفی دارند و بهترین تعریف مال صحاح است که گفت غنا صوت است. و نزدیک این تعریف، تهریف فقهاست که گفته اند غناء کشیدن صدا مشتمل بر ترجیع مطرب است. و مراد از طرب سبک شدن بر اثر خوشحالی بیش از اندازه یا غم بیش از اندازه است! در کتاب اساس زمخشری هم آمده غنا سبک شدن انسان بخاطر خوشحالی از چیزی یا غم چیزی است. و قید طرب هست که مرجع صدای لهوی است. و این همان است که شاعر گفته ای پیرمرد طرب کن! که مجرد خوشحالی یا غم از پیرمرد بعید نیست ولی طرب یعنی از حالت عادی خارج شدن از پیرمرد بعید است. و اجمالا کشیدن صدا بدون ترجیع مطرب یا با ترجیع ولی بدون مطرب لهو نیست.

429- و من اکتفی بذكر الترجیع كالقواعد...

کسانی که گفته اند غنا فقط ترجیع هست مرادشان ترجیعی که مقتضی طرب است می باشد. در جماع المقاصد آمده که صرف کشیدن صدا حرام نیست اگرچه مردم خوششان بیاید. تا زمانی که به حد ترجیع با طرب که مقتضی اطراب است نرسد

430- مراد از مطرب آن است که اجمالا نسبت به خواننده یا شنونده طرب ایجاد کند یا مراد از مطرب آن چیزی است که شانش اطراب است و مقتضی طرب است اگر منعی مانند زشت بودن صدا و غیره نباشد.

و اما اگر فعلیت اطراب شرط باشد مخصوصا نسبت به تک تک افراد و به معنی سبکی که بر اثر شدن خوشحالی یا غم عارض میشود باید گفت اکثر آنچه که عرفا غنا نامیده میشود طرب ندارد. و این مشکل باعث شده تا شهید دوم بعد از تعریف مشهور غنا اضافه کند یا آنچه که در عرف غنا نامیده میشود. و از این کار شهید تبعیت کرده صاحب مجمع الفائده و غیر او

431- و باز همین مشکل باعث شده تا صاحب مفتاح الکرامه گمان کند اطراب که در تعریف غنا آمده با طرب که باعث خوشحالی و غم زیاد میشود فرق دارد. ولی صاحب مجمع البحرین و غیر او توهّم کردند هر دو معنا در غنا هست.

و صاحب مفتاح الکرامه شاهد آورده که در صحاح درباره طرب گفته کشیدن صدا و زیبا خواندن است و در مصباح گفته که طرب در صوت یعنی کشیدن صدا و ترجیع صدا. و در قاموس گفته: غنا بر وزن کساء طرب در صداست. و تطریب، اطراب است مانند تطرب و تغنی. پس مراد از تطریب و اطراب غیر از طرب به معنای سبکی بر اثر خوشحالی یا غم زیاد است. که صاحب مجمع البحرین و غیر او توهّم نموده اند. پس گویا در قاموس گفته که غنا یعنی کشیدن و زیبا خواندن و ترجیع صدا. که این منطبق با تعریف مشهور در غناست. زیرا ترجیع نزدیک است به زدن حرکات صدا و نفس. که لازمه اطراب و تطریب می شوند.

432- و فیه: ان الطرب اذا کان معناه علی ما تقدم...

مصنف اشکال دارد به سخن صاحب مفتاح الکرامه که اگر طرب به معنای سبکی بر اثر خوشحالی یا غم زیاد است که جوهری و زمخشری گفتند پس اطراب و تطریب یعنی ایجاد طرب به همین معنی. والا اشتراک لفظی بین خفه و بین مد و ترجیع پیش می آید که خلاف اصل است. از طرفی برای طرب معنای دیگری نگفته اند تا تطریب و اطراب از آن مشتق گردد. بعلاوه معنای تطریبی که در صحاح و مصباح گفتند مربوط به فعلی است که وابسته به صاحب صدا است. نه اطراب که وابسته به صدا هست. در حالی که در تعریف غنا اطراب وابسته به صوت آمده نه نفع شخص. پس ممکن است وقتی می گویند: تطریب الشخص فی صوته یعنی ایجاد سبب طرب همان سبکی با کشیدن صدا و زیبا کردن صدا و ترجیع صدا. همانطور که وقتی می گویند تفریح الشخص یعنی ایجاد سبب فرح و شادی با کاری که باعث فرح شود. پس معنای صاحب مفتاح با معنایی که زمخشری برای طرب گفتند منافات ندارد.

433- در قاموس هم که گفته: ما طرب به یعنی ایجاد طرب کند. از طرفی توهّم نشود که ماده تطریب یعنی تحسین و ترجیع. زیرا کسی توهّم نکرده که طرب یعنی تحسین و ترجیع. یا توهّم نکرده کسی که تطریب خود کشیدن صدا هست. بلکه همه اینها اسباب طرب هستند نه خود طرب. به علاوه همه کسانی

که گفته اند غنا کشیدن صدای مشتمل بر ترجیع مطرب است، اراده نکرده اند که مطرب یعنی مد و تحسین و ترجیع است. زیرا صرف کشیدن و ترجیع و تحسین حرام نیست. قطعا.

434- روشن شد که مطرب در تعریف اکثر علما در غناء یعنی طرب به معنای سبکی است.

و توجیه کلام علما در این باره این است که آنچه که اقتضا کند طرب را و طرب را عارض کند بحسب نوع ترجیعی که انجام می دهد غنا هست حتی اگر فردی دچار طرب نشود بخاطر مانعی مانند صدای زشت خواننده یا اینکه گوش ندادن به صدا

435- **و لقد اجاد فی الصحاح حیث فسر الغناء...**

اینکه در صحاح در تعریف غناء گفته غناء یعنی سماع. تعریف خوبی کرده است. که در نزد اهل عرف این تعریف معروف است. در روایت محمد بن ابی عباد آمد که گفت پیروی کننده از هوای نفس بوسیله سماع که مرادش غناء است.

در هر حال نتیجه ادله متقدمه حرام بودن صدای ترجیع دار اگر لهوی باشد. که لهو هم با آلت بدون صدا مانند تارنواختن هم با الت با صوت مانند نی و هم میتواند صدای تنها باشد.

پس هر صدای لهوی از نظر کیفیت و جزو الحان اهل فسوق باشد حرام است ولو غنا نباشد و هرچه که لهو نباشد حرام نیست ولو غنا باشد. ولی این فرضی است که محقق نمیشود چون دلیل حرمت غنا فقط بخاطر لهو و باطل بودن و لغو و زور بودنش است.

436- لهو به دو امر محقق میشود: یکی قصد لهو داشته باشد حتی اگر لهو نباشد. دوم در نظر شنونده ها لهو باشد فی نفسه ولو قصد لهو نکند.

مرجع تشخیص لهو بودن، عرف است. و اینکه لهو محقق شده یا نه به تشخیص وجدان است. که وجدان درک می کند که این صدا مناسب آلات لهو است و از طرفی تحریک کننده شهوت مانند کنیز غنا کننده یا جوان امرد و امثال ان مانند لباس تحریک کننده یا تزیینات تحریک کننده وجود دارد.

مراتب وجدان هم از نظر وضوح و خفا مختلف است. بعضی افراد ترجیع را از مقدمات غنا حس می کنند و هنوز به غنا نرسیده، تحریک میشوند

437- از آنچه گفتیم روشن شد که اگر غنا در کلام حق یا باطل باشد حرام است و فرقی باهم در حکم ندارند حتی قرائت قران با ترجیع که لهو بشود حرام است. و عقابش مضاعف هست زیرا در مقام طاعت معصیت می کند. و به قران بی احترامی می کند

و از فریب های شیطان انست که مثلا اشعار حکمت را با لهو بخواند! و گاهی در مجلس مرثیه با تار زدن دچار نشاط میشود و شاید برای غمگین شدن گریه هم بکند و خیال می کند به درجات عالی معنوی رسیده در حالی که مشرف شده به درکات پایین جهنم.

438- و ربما یجری علی هذا ...

بخاطر اقدام بر غنا در قران و مرثیه و امثال آنها، حرام است شبهه ایجاد شده اولاً حکمش حرمت است؟ ثانیاً موضوعش چیه ایا جزو غنا هست؟ ثالثاً ایا حکم به بعضی از موضوع اختصاص دارد؟ و بعضی غنا حرام نیست؟

اما اولی: فیض کاشانی گفته در این مورد حرام فقط آنچه مشتمل بر حرام است و از خاج وارد شده مانند لعب با آلات لهو و اختلاط زن و مرد ولی خود غناء حرام نیست. و ایشان در وافی گفته که ظاهراً حرمت غنا و متعلقاتش مانند اجرت و آموزش و شنیدن و خرید و فروش مربوط به آنچه در زمان خلفا متعارف بوده هست. که مردها با زنها قاطی می شدند و حرفهای باطل با آنها می زدند و با آنها بازی های باطل می کردند ولی انواع غنا اگر با اینها همراه نباشد حرام نیست. لذا غنا با اشعار خوب اشکال ندارد که در روایت هم امام فرمود اگر کنیز مغنیه تو را بیاد بهشت انداخت اشکال ندارد. و اهل عقلا با شنیدن این روایات باید غنا را از باطل تشخیص دهند و اکثر غناء صوفیه باطل است.

439- مصنف می گوید اگر کاشانی استشهاد نمی کرد به این جمله (لیست بالتی تدخل علیها الرجال) که در روایت آمده که نشان می دهد غنا حرام نیست بلکه اختلاط زن و مرد حرام است در این صورت حرفش با ما تطبیق داشت که می گوییم حرام ان صوت لهوی مناسب مجلس گناه است نه ان صوتی که بیاد آخرت می اندازد. و شهوات را از یاد میبرد.

ولی استشهاد به ان روایت نشان می دهد که غنا حرام نیست بلکه افراد غنا دو دسته هستند یکی حرام و یکی حلال.

و اگرما اگرصوت مغنیه در عروسی را که لهوی هست جایز بدانیم تحریم غنا را تخصیص نکردیم چون دلیل داریم و از باب تخصیص غنا نیست

440-و نسب القول المذكور الی صاحب الکفایه...

اینکه اصل غنا جایز است را به مرحوم سبزواری صاحب کفایه نسبت داده اند. و آنچه در کفایه آمده که اول روایات جواز و منع درباره خواندن قران با غنا و امثال ان آورده سپس گفته: جمع بین این روایات به دو صورت است **یکی اینکه** اخبار منع را بر غیر قران تخصیص بزنیم و روایت مذمت غنا بر قران را حمل کنیم قرائت با لهو منظور است. همانطور که فاسقین در غنا اینجور می کنند. و تایید می کند این وجه را روایت عبدالله بن سنان که امام فرمود قران را با الحان عرب بخوانید و دوری کنید از لحون اهل فسق و اهل گناهان کبیره. و بعد از من اقوامی می آیند که قران را ترجیع می کنند با ترجیع غناء.

441-دومین وجه اینکه حمل کنیم اخبار منع را بر آنچه در ان زمان شایع بوده که کنیزها و غیر انها در مجالس فجور و خمر لهوی می خواندند. که حمل غنا بر این افراد شایع در ان زمان بعید نیست.

مرحوم سبزواری روایت علی بن جعفر که خواهیم آورد و روایت قران را با الحان عرب بخوانید و روایت امام فرمود مردان داخل زنان نشود را موید گفتار خود آورده است. و گفته منشا منع در غنا کارهای حرامی که همراه غنا انجام می شود است. و گفته که در بعضی روایات منع اعلام است بر اینکه غنا لهو باطل است و اینکه قران و اذکار را با غنا بخوانند تا انسان به عالم ملکوت شوق پیدا کند محل تامل است.

از طرفی تعارض بین منع از غنا و فضل قرائت قران و ادعیه و اذکار که به عمومش شامل قران غنائی و غیر غنائی میشود و موافق اصل جواز قرائت قران بصورت غنائی است. و نسبت بین حرمت غنا با فضل قرائت قران، عموم خصوص من وجه است. که غنا در غیر قران حرام است و قران بدون غنا مورد فضل است و غنا در قران مورد اجتماع دو امر غنا و قرائت قران است. و دو امر ساقط شده می رویم سراغ اصل

اباحه و حل. و شکی نیست غنا با لهُو حرام است و اگر اجماع بر حرمت غنا در غیر لهُو داشتیم که بهتر. والا غنا در غیر لهُو مباح است و احتیاط در اجتناب از همه اقسام غنا واضح است

442- اقول لایخفی ان الغناء علی ما استفدنا...

مصنف می گوید آنچه درباره غنا از روایات و فتاوا و قول لغت دانان استفاده کردیم این است که غنا لهُو است پس غنا حرام است و لازم نیست برای حرمتش با چیزهای محرم دیگر همراهش شود که کاشانی و سبزواری می گفتند.

اری اگر غنا به معنای مطلق صدای زیبا بود که در تفسیر معنای تطریب همین را می گفتند، حرف این دونفر درست بود. و گمان ندارم احدی فتوا به حرمت صدای زیبا دهد و روایت درباره صدای زیبا و اینکه مستحب است قران و دعا با صدای زیب خوانده شود فراوان هست.

443- آقای سبزواری در کفایه ازین روایا آورده و گفته بنابر این روایات غنا در قران جایز است بلکه مستحب است. چون قرائت قران با صدای زیبا بدون غنا نمی شود. و گفته که قران را با لحن عربی بخوانید یعنی با غنا بخوانید.

پس باید بگوییم سبزواری در معنای غنا مخالف دیگر علماست نه اینکه قائل به تفصیل باشد. بلکه کاشانی هم مثل اوست. که گفته صدای زبا که امر آخرت را بیاد آورد حرام نیست.

البته بعضی سخنانشان بوی تفصیل می دهد که صدای لهُوی را حرام می دانند ولی با تامل می فهمیم تفصیل قائل نیستند و غنا را مطلقا جایز دانسته و محرمات همراه غنا را نهی کرده اند.

در صورت صدق این مطلب، در غایت ضعف بوده و دلیلی و شاهی بران ندارند.

444- الا بعض الروایات التي ذكرها منها:

چند تا روایت در تایید حرفشان آورده اند که غنا حرام نیست و آنچه از حرام همراه غنا میشود حرام است.

علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام از غنا در عید فطر و قربان و فرح پرسید و امام فرمود تا زمانی که معصیت نباشد اشکال ندارد. (یعنی غنا باعث معصیت نشود و مقدمه برای معاصی همراهش نشود)

روایت دیگر علی بن جعفر از امام با همین مضمون فقط امام فرمود تا زمانی که بوسیله غناء مزمار نشود اشکال ندارد. (یعنی غنا با آلات غنا همانند مزمار نباشد)

روایت سوم از ابابصیر از امام صادق علیه السلام درباره درآمد غنا پرسید. امام فرمود انجا که مردها برزنها داخل میشوند حرام و انجا که برای عروسی دعوت میشود حلال. و این مصداق ایه شریفه: ((ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)) است. و باز شبیه همین روایت ابابصیر پرسید و امام فرمود درآمد مغنیه اگر برای عروسی باشد حلال و نباید مردها داخل زنها شوند.

این دو روایت می فهماند ملاک نیت است اگر قصدش مجلس لهو باشد غنا حرام است والا حرام نیست. و اینکه امام به ایه شریفه متمسک شد یعنی در مساله تفصیل است. و هر دو غنا جزو لهو الحديث است ولی از یکی قصد داخل کردن مردم در گناه و خارج کردن از راه حق میشود ولی دومی این را قصد نکرده است

445- مصنف می گوید تو خود اگاهی که این روایت ها نمی توانند در مقابل اطلاقات حرمت غنا مقاومت کنند. زیرا ظاهر قابل اعتنا در دلالتشان نیست. مثلاً در روایت علی بن جعفر ظهور دارد که خود غنا معصیت می تواند باشد و غنا مطلق صدای مشتمل بر ترجیع است که گاهی مطرب و لهو حرام است و گاهی به حد حرام نمی رسد و گناه نیست.

446- و منه يظهر توجيه الروايه الثانيه....

از توجیه روایت اول، ظاهر میشود توجیه روایت دوم: اینکه امام در روایت دوم علی بن جعفر فرمود تا زمانی که بوسیله غنا مزمار نشود اشکال ندارد یعنی مانند مزمار ترجیع نشود یا قصد مزمار نکند یا غنای لهوی نکند

و اما روایت ابابصیر اولاً سندش ضعیف است چون علی بن حمزه بطائنی در آن است ثانیاً فقط دلالت دارد که غنای دخول مرد بر زن جزو لهو الحديث است ولی غنای عروسی نیست ولی دلالت بر مباح بودن

غناى غير از اين دو ندارد و قطعاً لهو الحديث است. لذا وقتى مغنى اشعار باطل مى كند دخولش در ايه لهو الحديث اولى از خروجش است. پس آنچه در روايت آمده تقسيم غنا به آنچه در عروسى است و آنچه در مجالس دخول مرد بر زن است. البته انصافاً اين روايت اعلام دارد كه حرام دخول مردان ب زنان است. ولى با اين همه نميشود بخاطر اين، از اطلاقات دست كشيد مخصوصاً تعارض دارد روايت با آنچه كه صريحاً گفته غنا حرام است حتى براى اربابش. كه حضرت بود پول اين كنيز خواننده مانند پول سگ است.

447- اجمالاً ضعف قول به جواز غنا فى نفسه بعد از ملاحظه نصوص كه صراحت در حرمت مطلق غنا دارند، انچنان روشن است كه نياز به اظهار نيست. و چقدر دور است اين مطلب كاشانى كه گفته غنا مطلقاً جايز است با آنچه فخر الدين ولد علامه كه گفته غنا در عروسى جايز نيست. زيرا دوتا روايتى كه گفتند در عروسى جايز است ولى نمى توانند در برابر روايات حرمت غنا مقاومت نمايند.

448- آنچه سبزوارى گفته كه اخبار منع تعارض دارند با اخبار فضل قرائت قرآن، فساد قولش در تفصيل اينده روشن ميشود

449- و اما الثانى و هو الاشتباه فى الموضوع...

اما دوم از اقسام عروض شبهه در حرمت غناء، درباره اشتباه در موضوع كه اين غنا هست يا نيست. اين حرف بعضى طلبه هاى بدون اطلاع زمان ما هست كه از بعضى از بزرگان قبل از ما تقليد نموده اند. و گفته اند كه در مرثيه غنا صدق نمى كند! و اين حرف عجيبى است.

چون اگر مرادش اين است كه ماده الفاظ در غنا دخالت دارد مثلاً ماده رثا و طرب و غيره كه اين حرف خلاف عرف و لغت است. كه گفتند غنا صوت مطرب هست. و در حقيقت كيفيت است. و اما عرف شكى نيست وقتى كسى از دور صدائى مشتمل بر طرب كه مقتضى رقص و زدن آلات لهو باشد بشنود مى گويد اين غنا هست. نه اينكه توقف كند تا ببيند مواد غنا چيست!

واگر مرادش اين است كه كيفيتى كه با آن مرثيه مى خوانند طورى است كه غنا بر آن صدق نمى كند در حقيق حس را تكذيب كرده زيرا حس مى كنيم كه مرثيه را با غنا مى خوانند.

450- اما سوم که گفته اند حرمت غنا مال بعضی از افراد غنا هست. مثل آنچه در جامع المقاصد آمده که غنا در مرثیه مانند غنا در عروسی جایز است. و دلیل آن را ادله گریه و مرثیه گفته اند. مانند آنچه سبزواری می گفت که دلیل جواز غنا را ادله قرائت قرآن ذکر می کرد!

جوابش آنست که ادله مستحبات نمی تواند در مقابل ادله حرمت مقاومت کند. مخصوصا اگر حرام جزو مقدمات مستحبات باشد. در مستحبات آمده که مستحب است انجام دهیم با سبب مباح نه با سبب حرام. مثلا جایز نیست اذخال سرور کنیم با کارهای خلاف شرع. و رمز آن این است که دلیل استحباب دلالت می کند که این کار فی نفسه هیچ کدام از فعل یا ترکش لازم نیست. لذا منافات ندارد که از خارج عنوانی بر آن عارض شود که آن را حرام یا واجب کند. مثلا مستحب اگر مقدمه واجب شد واجب میشود. یا مقدمه حرامی شد حرام می شود.

451-والحاصل: ان جهات الاحکام الثلاثة...

احکام مباح و مستحب و مکروه با حرمت و وجوب مزاحمت ندارند. و اگر در یکجا قرار گرفتند حکم وجوب یا حرمت حاکم است. و شاهد بر این سخن رسول خدا(ص) است که فرمود قرآن را با الحان عرب بخوانید ولی از الحان اهل فسق و اهل گناهان کبیره پرهیزید. و بعد از من مردمی می آیند که ترجیع غنا می کنند. و غناء حزن آور می کنند. و مانند راهب ها که انجیل را با غنا می خوانند قرآن را با غنا می خوانند. قرائت اینها از حنجره شان بالا نمی رود و ایمان در دلشان نیست. همچنین دل کسی که از اینها خوششان بیاید.

در صحاح آمده که خواندن قرآن با لحن یعنی با اواز زیبا یا غنا و در حدائق گفته لحن یعنی لغت عرب. لهجه عرب. و خیال کرده لحن را بر معنای خودش باقی بگذارد همان معنای غنا می دهد.

452- اشکال این مطلب این است که قبلا گفتیم لحن اگر لهوی نباشد غنا نیست. که حضرت فرمود در قرآن غنا نکنید. و اینکه فرمود از حنجره شان تجاوز نمی کند یعنی در معنای قرآن تدبیر نمی کنند و فقط صوت مطرب است و ازین مطالب روشن شد که منافاتی بین اینکه غنا در قرآن حرام است با اینکه فرمود قرآن را با ترجیع بخوان ندارد چون ترجیع یعنی صدا در گلو چرخاندن و این بتنهایی اگر لهوی نباشد، غنا نیست. و امر به ترجیع یعنی معمولی نخواند مانند مقابله عبارت های این کتاب با کتاب دیگر. و

مجرد ترجیع، غنا نیست. و ترجیع یکی از انواع غنا می تواند باشد. که فرمود ترجیع می کنند قران را ترجیع غناء.

453- در کتاب شمس العلوم گفت (ترجیع یعنی رفت و آمد صدا مانند ترجیع اهل اواز و اهل قرائت است) که این دلیل است ترجیع می تواند غنا نباشد. و اجمالا بین دوتا روایت تنافی نیست. و بین دوتا روایت (رجع بالقران صوتک—وایاکم و لحون اهل الفسق) با دلیل حرمت غنا حتی در قران نیز تنافی نیست. در حالی که سبزواری می گفت تعارض هست. او تبعیت کرده از اردبیلی که غنا در مرثیه و غیر آن را استثنا از حرمت کرده و گفته اجماع برا حرمت غنا در غیر مرثیه است و روایات مطلقا تحریم نکرده. و گفته گریه و مرثیه ثواب دارد و غنا به آن کمک می کند. او از زمان قدیم این متعارف بوده و مخالفی نداشته. و گفته نوحه خوانی و مزد بر آن حلال است و بدون غنا که همیشه نوحه خواند! حرمت غنا بخاطر طرب آن است و در نوحه که طرب نیست!

454- مصنف می گوید این حرف ها دلیل بر جواز غنا نیست و اینکه غنا به گریه کمک می کند ممنوع است چون غنا صوت لهوی است و ربطی به گریه ندارد حتی بنابر تعریف مشهور که غنا را ترجیع مطرب می دانند. چون طرب اگر باعث خوشحالی بشه که به درد گریه نمیخوره. و اگر غم بیاره بخاطر نبود شهوت حیوانی هست نه بخاطر مصیبت.

455- مع انه علی تقدیر الاعانه لاینفع...

فرضا غنا کمک کند به مرثیه ولی بخاطر اینکه مقدمه امر مستحب یا مباحی است که جایز نمی شود بلکه باید عموم دلیل حرمت غنا ملاحظه شود اگر درست بود که حکم به حرمت غنا میشود و اگر درست نبود انوقت به خاطر اصل حکم به مباح میشود. ولی صرف اینکه مقدمه غیر حرام واقع شده حکم به اباحه غنا داده نمی شود.

456- از کلام اردبیلی که گفت چون غنا مقدمه مرثیه است پس مباح است و اینکه مرثیه در آن طرب نیست روشن میشود در زمان ایشان که مرثیه مال افراد متدین که فقط در آن اظهار مصیبت می کردند بوده و در زمان ایشان مرثیه هایی که اهل لهو به آن اکتفا می کنند نبوده که در آن ضرب تار و عود و اختلاط زن و مرد بوده و غنا با نی و مزار است. و پیامبر خدا خبر داده بود که قران را با مزار می

خوانند. همچنان که زیارت کربلا را برای تفریح میروند و پیامبر خبر داد که ثروتمندان حج را برای تفریح و متوسطان برای تجارت و فقرا برای ریا و اینکه حاجی بشوند، انجام می دهند. و سخن پیامبر مانند قرآن در موردی وارد است و مصداق مخصوص دارد ولی در نمونه های زیاد جاری است.. مثلاً ایه و رید ان نم... مربوط به بنی اسرائیل بوده ولی جاری است در هر مستضعفی که خدا به آنها حکومت می دهد می باشد

457- گمان می کنم اینها (کاشانی- سبزواری- اردبیلی) مخالف معنای غنایی که ما گفتیم صوت لهوی است نیستند. و آنچه از غنا که لهوی نباشد دلیل بر حرمتش نداریم. چون آنچه حرام است لهو است. زیرا دلایلی که مطلق می گفت غنا حرام است معیارش آن چیزی است که لهو باشد و انصراف دارد این روایات حرمت بر غنای لهوی.

458- مشهور دومورد را از غنا استثنا کرده اند. یکی: صوت در هنگام راه رفتن شتر. اگر بگوییم که جزو صدای لهوی است که بر این امر شهادت می دهد استثنا آن از غنا در حالی که طرب در معنای غنا است. در این صورت دلیلی برای استثنا نداریم با توجه به اینکه روایات متواتر در تحریم غنا هست. غیر از یک حدیث نبوی که پیامبر صوت عبدالله بن رواحه برای شتر را تأیید کرد. که در دلالت و در سند این روایت اشکال هست.

459- الثانی غناء المغنیة فی العراس...

دومین استثناء از غنا، غنا در عروسی اگر با حرام دیگری مانند سخنان باطل و لعب با آلات لهو حرام و دخول مردان بر زنان همراه نباشد است.. مشهور آن را استثنا کرده اند بخاطر دوتا روایت که گذشت که ابابصیر درباره مزد زن غناکننده برای شب زفاف عروس پرسید.. و سومین روایت هم از ابابصیر در همین مورد است. که وقتی مزد او حلال باشد پس غنا هم حلال است. ادعای اینکه مزد مال زفاف خالی است نه غنا. خلاف ظاهر است چون کلام درباره غنا مغنیة بود.. اما مشکل یکی سند روایات است که در آن ابابصیر است و او غیر صحیح است. و شهرت هم نمی تواند ضعف سند را جبران کند. زیرا اکثر این علما این استثنا را قبول ندارند.

460- ولی انصاف انست که سند روایات ول به ابابصیر می رسد ولی مورد وثوق است. و عمل به ان بعید نیست ولی احتیاط ترک غنا در عروسی است.

461- مساله چهاردهم: غیب حرام است با ادله اربعه. که قران می فرماید {ولا یغتیب بعضکم بعضا ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیه میتا} که مومن را مانند برادر و آبرویش را مانند گوشتش و تهمت به او را مانند خوردن گوشتش و اینکه او خبر ندارد را بمنزله موتش قرار داده است.

462- آیات دیگر در باره غیبت یکی ایه همزه اول. یکی ایه نساء 148 و ایه 19 نور است.

اما روایات: فراوان است از جمله: حدیث نبوی که غیبت از زنا شدیدتر است. و اینکه بعد زنا میشود توبه کرد ولی بعد غیبت تا زمانی که غیبت شده حلال نکند غیبت کننده توبه اش قبول نمیشود. و حدیث نبوی که ربا گناهش 36 زنا با مادر خودش است و آبروی مومن را بردن از ربا بدتر است. و حدیث نبوی که اگر غیبت کمند تا چهل روز نماز و روزه اش قبول نمیشود مگر غیبت شده حلالش کند. و حدیث نبوی که اگر غیبت مومنی کند به عیبی که در اوست خدایین غیبت شده با غیبت کننده در بهشت جمع نمیکند و اگر در عیبی که در او نیست غیبتش را کند عصمت بین ان دو پاره شده و غیبت کننده خالد در اتش جهنم خواهد ماند. و حدیث نبوی که دروغ گفته کسی که بگوید حلال زاده ام ولی گوشت مردم را با غیبت بخورد. پس از غیبت دوری کن که ان خورشت سگهای جهنم است. (مکاسب حرمه)

463- **و عنه صلی الله علیه و اله و سلم: من مشی فی غیبه اخیه....**

باز در حدیث نبوی است که اگر انسان قدم بر می دارد تا غیبت برادرش را بکند اولین قدمش در جهنم است. و باز حدیث نبوی است که غیبت کننده اگر توبه کند آخرین فردی است که وارد بهشت می شود و اگر توبه نکند اولین فردی است که وارد جهنم می شود. و از امام معصوم روایت شده که: غیبت بر هر مسلمانی حرام است. و غیبت حسنات را میخورد همانطور که اتش هیزم را میخورد.

مصنف می گوید خوردن حسنات یا بصورت نابود شدن ان است یا ثواب در جنب عقاب مضمحل می شود یا ثوابها به غیبت شده منتقل می گردد که در چند روایت این گونه آمده از جمله: شخصی در قیامت می بیند اعمال خویش در نامه عمل نیامده و می گوید این نامه من نیست! جواب داده میشود ثوابها

بخاطر غیبت مردم رفت! دیگری می آید می بیند ثوابهایی که انجام نداده در عملش هست و می گوید خدایا این نامه عمل من نیست! جواب داده میشود ثواب کسی که غیبت تو را کرد را بتو دادیم.

در روایت دیگری پیامبر خدا فرمود: پایین ترین درجه کفر انست که مطلبی از برادرت در ذهن بسپاری که بعدا با آن آبرویش را ببری! اینها در قیامت مورد لطف خدا نیستند. و امیرمومنان فرمود: کسی که چیزی را که دیده یا شنیده که چیز بدی از شخصی استو مردم خیال کنند این شخص مروت و مردانگی ندارد، آن را بگوید جزو اشاعه کنندگان فحشا است که خدا در سوره نور فرمود اینها عذاب دردناک دارند. { اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ فِی الدُّنْیَا وَ الْاٰخِرَةِ؛ کسانی که دوست دارند زشتیها در میان مردم با ایمان شیوع یابد، عذاب دردناکی برای آنان در دنیا و آخرت است } نوریه 19

464- ظاهر این روایات نشان می دهد غیبت جزو گناهان کبیره است. بلکه از بعضی کبیره ها شدیدتر است. و در چند روایت خیانت را جزو گناهان کبیره ذکر کرده اند و شاید غیبت جزو خیانت محسوب شود و کدام خیانت بالاتر از این که به برادرت تهمت بزنی در حالی که او اطلاع ندارد؟ و آنچه از بعضی شنیدیم که وسوسه را جزو گناهان کبیره قرار داده اند به گمانم در غیر محل باشد. و جزو کبائر نیست.

465- ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص حرمة الغیبه بالمومن...

ظاهر روایات غیبت را در مورد مومن حرام می داند. پس غیبت مخالفین جایز است همانطور که لعن آنها جایز است. و توهم اینکه ایه عم است و مراد مطلق مسلمانان است این توهم مردود است زیرا ضرورت مذهب بر عدم احترام مخالفین است و احکام اسلام جز قلیلی شامل آنها نمی گردد. آن جایی که معاش مومنین متوقف بر این احکام دارد مثلا با ملاقات با آنها انسان نجس نمیشود و ذبیحه آنها حلال است و نکاح آنها جایز است و خون و ناموس آنها محترم است زیرا ازدواج در هر قومی وجود دارد. و ایه هم گفته غیبت برادر. پس شامل کسی که از او برائت می جوئیم نمیشود.

466-ظاهرا بچه ممیز هم که اگر غیبتی که از او کردند بشنود ناراحت میشود جزو غیبت حرام است. دلیلش عموم روایاتی است که آوردیم و غیر این روایات. که دلالت دارد غیبت مردم حرام است و اخ بر صبی ممیز صدق می کند. مانند ایه وان تخالطوهم فاخوانکم که اخ بر صبی صدق کرده است. و خطاب اگرچه بر مکلفین است ولی از باب تغلیب شامل صبی ممیز هم می شود. و ممکن است مومن بر صبی صدق کند مطلقا یعنی همه ممیزین یا اجمالا بعضی از ممیزین که به احکام شرعی مقید هستند. شاید بخاطر همین است که در کشف الریبه گفته فرقی بین کوچک و بزرگ نیست. گویا ایشان غیر ممیز را هم داخل کرده است.

467-حکم مجنون هم معلوم شد که اگر ممیز است غیبتش حرامه. ولی بخعضی علما گفته اند که غیبت مجنون و غیر ممیز جایز است زیرا شک داریم این دو تحت عمومات حرمت غیبت بیایند. و اطلاقات منصرف حرمت غیبت مال فردی است که ناراحت شود اگر بشنود.

468-غیبت یا اسم مصدر اغتاب هست یا مصدر غاب است. در مصباح آمده غیبت یعنی عیب بدی که در شخص است ذکر کند. و در قاموس آمده که غابه یعنی عابه! و عیب بد او را بگوید. و در نهاییه هم همین آمده. و ظاهر کل این تعریف ها درباره غیبت این است که عیب طرف را بگوید و او را در مقام کوچک کردن غیبت شده بگوید.

469-و المراد بالموصول هو نفس...

مراد از ما موصول در تعریف غیبت، خود نقصی است که در غیبت شده هست و مراد از کراهت و ناراحت شدنش که در عبارت مصباح آمده یعنی وجود آن نقص باعث ناراحتی است ولی این منظور نیست بلکه یا کراهت اینکه عیب را ظاهر کنند هست ولو وجودش کراهت نیست مانند میل به بدیها. که اگر دیگران بفهمند ناراحت میشود. یا اینکه از اینکه او را با این عیب یاد کنند ناراحت میشود که تعدادی از روایات این را گفته است. مانند حدیث نبوی که مراد از غیبت یعنی برادرت را یاد کنی به آنچه که بدش بیاید. و در حدیث نبوی دیگر حضرت پرسید آیا می دانید غیبت چیست؟ گفتند خدا و رسول می دانند. فرمود برادرت را به چیزی که ناخوش دارد یاد کنی.

470- لذا در جامع المقاصد گفته غیبت یعنی درباره برادرت آنچه را که در اوست ولی ان را بگویی ناراحت میشود ذکر کنی. و مراد از آنچه که ناراحتش می کند یا اینکه ظاهرش کنی بدش می آید مثلا مریضی برص اورا بگویی یا اینکه میل او به بدیهارا بگویی.

و احتمال دارد ما موصول ان کلامی باشد که درباره غیبت شده می گوید. و ناراحتی شخص یا بخاطر اینکه عییش ظاهر میشود یا اینکه ان سخن در جهت مذمت و تحقیر و مسخره کردن او بیان میشود ولو عییش طوری نیست که از ظاهر کردنش ناراحت شود. زیرا عییش ظاهر است و یا سخن باعث مذمت اوست ولو گوینده قصد مذمت نداشته است. مانند القابی که مذمت را اعلام می کند.

471- در صحاح آمده: غیبت یعنی پشت سر انسان عیب پنهان اورا بگویی که اگر بشنود ناراحت شود. بعضی از معاصرین گفتند اجماع و روایات تطابق دارند بر این که حقیقت غیبت انست که دیگری را یاد کنی با حرفی که اگر بشنود ناراحت شود. خواه نقص در خودش یا بدنش یا دینش یا دنیایش یا متعلقاتش باشد. و ظاهرا یعنی کلام ناراحتش کند.

472- و قال الشهيد الثاني فی کشف الريبه: ان الغيبه...

شهید ثانی در کتاب کشف الريبه در تعریف غیبت گفته: پشت سر انسان برای تحقیر و کوچک کردن انسان، مطلبی بگویند که انسان ناراحت میشود از انتساب ان حرف به او که ان چیز در عرف، نقص شمرده میشود

از این تعریف خارج میشود اگر پشت سر ادم درباره صفاتش که ظاهر است حرفی بزنند و قصد تنقیص اورا نداشته باشند. در حالی که شهید همین راهم غیبت می داند زیرا فردی را با صفات معروفش مانند اعمش (شب کور) و اعور (کور) بخواند را غیبت می داند. و از جمله مستثنیات غیبت این است که مثلا عیوب کنیزی را که می خواهد بخرد را بگویند. در حالی که در تعریف شهید جزو غیبت است.

473- برای اینکه ادعا نشود که با بیان نقص فرد قصد انتقاص محقق میشود در تعریف آمده که مما یعد نقضا یعنی اونی که نقص محسوب می گردد.

بهتر است باتوجه به روایات و سخنان علما و ارجاع کراحت به کلام مذکور(انها ذکرک اخاک بکلام
یکرعه) نه به وصف (فلیست الغیبه ذکرک اخاک بوصف یکره ذلک الوصف)، آنچه که گفتیم که غیبت
انست که پشت سر حرف ناراحت کننده بگویند مثلا عیب پنهانش را ظاهر کنند ولو قصد تنقیص ندارد یا
قصد تنقیص دارد ولی عیب اشکارش را بگوید که یا خود متکلم نیست انتقاص دارد یا سخن خودش
تنقیص دارد مثلا شخص را با القابی که اعلام مذمت دارد بخواند. مثلا جاء الاعمی! که اینم در تعریف غیبت
داخل است.

474- اگر کراحت به وصفی که ان وصف به انسان نسبت داده میشود متعین میشود که غیبت انجایی
است که غیبت شده بدش می آید عیب اشکار شود. این صورت فقط شامل قسم اول غیبت میشود که
اظهار امر پنهان باشد. و روایات هم این را تایید می کند که بروایت ابن سنان، امام فرمود: غیبت انست
که عیبی که خدا انرا در برادرت پوشانده شما اشکار کنی. یا روایت داود بن سرجان که امام فرمود: درباره
برادرت در دینش چیزی بگویی که انجام نداده و چیزی که خدا ان را در او پنهان کرده و حد ندارد
برایش ثابت کنی! و روایت از امام کاظم علیه السلام: اگر درباره اندام شخصی چیزی که مردم ان را می
دانند بگویی غیبت نیست و اگر نمی دانند غیبت است. و اگر چیزی که در او نیست بگویی تهمت زده ای.

475- و حسنه عبدالرحمن بن سبایه...

روایت دیگر از امام صادق علیه السلام که امام فرمود: غیبت انست که آنچه خدا در برادرت پنهان کرده
بگویی ولی چیزی که ظاهر است مانند تندخویی و عجل بودن این غیبت نیست. و تهمت انست که
چیزی که در او نیست بگویی.

این روایات صراحت دارند که عیب مخفی بوده و با اعلان ان به دیگران غیبت حساب میشود.
و در صحاح هم آمده که: غیبت ان است که پشت سر فردی چیز پوشیده او را بگوید که اگر بشنود
غمگین گردد. که اگر راست باشد غیبت و اگر دروغ باشد تهمت است.

اگر منظور از پوشیده، یعنی عییش مخفی و پوشیده نزد مردم است یعنی مستور وصف صفت باشد این موافق روایات است یعنی مردم اطلاعی از این عییش ندارند. و اگر مراد در مقابل متجاهر است یعنی وصف موصوف باشد. احتمال دارد موافق روایات باشد و احتمال دارد مخالف روایات باشد زیرا احتمال دارد فردی مستور باشد و متجاهر هم نباشد ولی فعل حرامش را مردم بدانند.

476- خلاصه اینکه اگر آن حرف، نقص نباشد غیبت نیست. ولو غیبت شده آن را نقص خود بداند. مثلاً بگویند فلانی مجتهد نیست. ولی خودش خود را مجتهد می داند. البته از جهت دیگر حرام است ولی غیبت حساب نمیشود. و اگر نقص باشد چه شرعی مانند ریش تراشی چه عرفی. مانند سر مه زدن اگر نزد شنونده مخفی باشد و غیبت کننده راضی نیست اشکار شود و غیبت کننده می خواهد با این در او نقص ایجاد کند این یقیناً غیبت است. و اگر نمیخواهد در او نقص ایجاد کند از باب کشف عورت مومن حرام است که در روایت آمد هر که برای کشف عورت مومن قدم بردارد قدمش در نار است. و از امام پرسید کشف عورت مومن یعنی اشکار کردن دُبُر و قُبُل؟ امام فرمود خیر بلکه اشکار کردن سرو رازش است.

477- و فی روایه محمد بن فضیل عن ابی الحسن...

و در روایت دیگر آمد که: نباید چیزی که باعث زشتی برادر مومن شود یا مروتش برود بگویند که در این صورت جزو اشاعه کندگان فحشا است. ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشه فی الذین امنوا لهم عذاب الیم.

اطلاق نهی نمی خواهد بگویند حتما قصد عیب و زشتی برای مومن داشته باشد تا مصداق ایه باشد. و ایه دلالت بر قصد ندارد. بلکه مجرد کاری که باعث اشاعه فحشا بشود مشمول عذاب است چه قصد کند چه نکند. اگر هم بگوییم ظاهر ایه قصد شین را می گویند پس آگاه کردن امام نیازی نبود پس آگاه کردن امام نشان میدهد شامل غیر قصد هم می شود. از طرفی قصد کننده سبب که اشاعه راز و سر هست قصد کننده مسبب است که همان اشاعه فحشاء است. اگر چه به عنوان اشاعه فحشا این کار را نکرده باشد.

478- هم عقلاً و هم نقلاً اشاعه آنچه که باعث آبروی مومن است حرام است. ولی آیا این جزو غیبت است؟ روایات همه بویژه روایت مستفیضه آخری (روایت ابن سنان) می گویند اری جزو غیبت است.

اینکه در روایت بین عیب مخفی و عیب ظاهر تفصیل داده شده، درجایی است که گوینده قصد تنقیص نداشته. اما اگر قصد تنقیص دارد در روایات غیبت فرقی بین عیب ظاهر و مخفی نیست.

و اگر قصد تنقیص نداشته غیبت دیگر نیست ولی حرام است از باب دیگر. ولی ظاهر سیاق این روایات نفی حرمت در غیر غیبت هم هست. اما بنابر تعریف کاشف الریبه این است که اگر قصد تنقیص نداشته غیبت نیست ولو عیب مخفی را بگوید. زیرا ایشان در غیبت قصد تنقیص را شرط می دانند مگر اینکه معتبر دانستن قصد تنقیص توسط ایشان در آنچه که بر دو وجه است یکی قصد تنقیص دارد به وجه هم عدم تنقیص که در عیب ظاهر است. ولی در آنجا که فقط یک وجه دارد که انجایی است که انتقاص است که ان در عیب مخفی است. که انتقاص است مطلقاً چه قصد انتقاص کند چه نکند. پس اگر متکلم عیب مخفی را بگوید این انتقاص است چه قصد انتقاص داشته چه نداشته. پس تعریق کاشف الریبه با تعریف ما مخالفتی ندارد. اما در عیب اشکار چنانچه قصد مذمت نداشته و وصفی که بکار برده برا مذمت نبوده، غیبت نیست. چه موضوعاً چه حکماً. زیرا غیبت شده ناراحت نمیشود. چه از جهت اظهار این عیب چه از جهت اینکه مذمتی نیست. و چه اشعار و اعلام که اعلام به مذمت نیست.

479- اگر از اوصاف مشعره به ذم باشد یا قصد انتقاص کند دومی حرام بلکه اولی هم حرام است به دلیل عموم ایات و روایاتی که حرام می داند اذیت کردن مومن و حرمت خواندن با القاب بد و حرمت سرزنش مومن بخاطر گناهی که کرده چه برسد به آن چیزی که عیب و گناه نیست.

480- ففی عده من الاخبار: من غیر مومنا علی معصیه لم یمت حتی یرتکبه...

در تعدادی از روایات آمده که اگر مومنی را بر گناهش سرزنش کند نمیرد تا اینکه خود، آن گناه را مرتکب شود.

بحث در این است که آیا این دو (کلامی که مشعر بر مذمت است ولی قصد تنقیص نداشته یا قصد داشته ولی اشعار به ذم نیست) جزو غیبت است؟

ظاهر روایت مستفیضه قبلی که اشاعه سر و امثال آن را غیبت می دانست نشان می دهد این دو جزو غیبت نیستند. ولی روایات دیگر مانند حدیث نبوی ذکرک اخاک مایکره، که کراهت را به سخن گوینده

نسبت دهد و کلام لغت دانان غیر از صحاح، این دو جزو غیبت هستند. ولو ظاهر اکثر خلاف این نظر است. در نتیجه اگر عیوب ظاهری او گفته شود و بر اطلاعات شنونده چیزی اضافه نشود، غیبت نیست و حرام نیست مگر از باب مذمت و سرزنش یا غیبت شده از اتصاف به این مطلب بدش می آید. ولو باعتبار بعضی سرزنش ها. که از جهت اذیت مومن و سرنش او حرام است.

481- در بعضی روایات در غیبت فرقی نیست که عیب بدنی یا در نبسش مثلا ان کافر! اخلاقش یا عمل او یا سخن او یا دین او یا دنیای او باشد. حتی اگر درباره لباسش یا خانه اش یا مرکبش یا غیر این باشد غیبت است. در این رابطه امام صادق علیه السلام فرمود: وجوه غیبت واقع می شود به ذکر عیب در اندام یا کارهاش یا معاملاتش یا مذهبش یا جهلش و اشباه ان.

482- در مجموعه ورام گفته شده: عیب بدنی مثلا شب کور است یا احوال و چپ چشم است یا یک چشم است یا جلو سرش مو ندارد و کچل است یا کوتاه قد و دراز و سیاه و زرد و هرچه که باعث ناراحتی غیبت شده باشد. عیب در نسب مثلا بگوید پدرش فاسق یا خبیث یا خسیس یا اهنگر یا خیاط و امثال ان که مکروه است. عیب در اخلاق مثلا بگوید بداخلاق است یا بخیل یا ریاکار یا متکبر یا عصبانی یا ترسو یا ضعیف القلب و مانند اینها. و اما در افعال متعلق به دین مانند اینکه غیبت کند که فلانی سارق یا دروغگو یا شارب الخمر یا خائن یا ظالم یا متهاون به نماز که رکوع و سجودش درست نیست و از نجاسات دوری نمی کند و به والدینش نیکی نمی کند و از غیبت دوری نمی کند و به آبروی مردم تعرض می کند. و اما افعال او که متعلق به دنیا است مانند بی ادب. احترام به مردم نمیگذارد. برای کسی حقی قائل نیست. پر حرف. پر خور. پر خواب و در غیر جایش می نشیند.

483- و اما فی ثوبه فکقولک: انه واسع الکم...

عیب در لباس مثلا بگویی او آستین دراز! پایین لباسش دراز! لباسش چرک!

مطلب دیگر اینکه ظاهر نص درباره غیبت منصرف به غیبت کردن با زبان است ولی مراد از بان یعنی ذکر کردن عیب حالا چه با سخن باشد یا با حرکات و اشاره باشد و غیر اینها، جزو غیبت است. حتی جزو غیبت است که مبالغه در بد دانستن مطلبی که نویسنده ای ذکر کرده و بگویی این مطلب بطلانش روشن است یعنی او بدیهیات را متوجه نیست! و غیبت هست ولی اگر بگویی این مستلزم بدیهی البطلان

است یعنی او متوجه ملازمه نشده است! و عیب حساب نمیشود چون ملازمه یک نظریه هست. و دیده ایم بعضی از علما نسبت به بعضی چیزهایی گفته اند که ناچار از حمل و توجیه آنها هستیم

484- انگیزه غیب زیاد است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده که اصل غیبت ده نوع می باشد: یا برای خنک شدن دل است. یا میخواهد به عده ای کمک کند. یا خبری کشف نشده را تایید کند. یا از روی تهمت است یا بخاطر سوء ظن است یا برا

تعجیب مثلاً فلانی شبی به گوسفند میخوره! یا برا تبرم یعنی اظهار ناراحتی از کارهای غیبت شده مثلاً خیلی چگونه میزنه! یا تزیین یعنی با خراب کردن دیگری خود را ادم خوبی جلوه دهد!

485- مطلب دیگر گاهی ادم غیبت می کنه مشخصه غیبت هست ولی گاهی غیبت بر انسان مخفی است بخاطر حب یا بغض. خیال می کنه غیبت نکرده درحالی که بزرگترین غیبت رو کرده. مثلاً بخاطر مشکلاتی که برای برادرش پیش آمده ناراحت و درمقام تاسف مشکلات او را ذکر می کند و این غیبت با اینکه می توانست اسمش را نبرد تا غیبت نشود تا ثواب ناراحتی برای برادر مومنش را ببرد ولی شیطان باعث میشه اسم او را ببرد و ثواب نبرد ببلکه کناه بکند.

486- مطلب دیگر اینکه آیا باید موقع غیبت، مخاطبی پیش غیبت کننده باشد یا انسان باخودش حرف بزند غیبت میشود؟ ظاهر نظر اکثر علما باخودش هم حرف بزنه غیبت و استثنا کرده اند که اگر دونفر عیب شخصی را بدانند و برای هم بگویند غیبت نیست.

ولی طبق نظری که ما ان را قوی می دانیم و طبق روایت مستفیضه که غیبت یعنی هتک ستر مستور یعنی امر پوشیده رو اشکار کنی باید مخاطبی هم باشد تا غیبت حساب شود. پس باخودش حرف بزند و عیب دیگری را بگوید غیبت نیست.

487- و منه يظهر ايضا انه لايدخل فيها ما لو كان...

از مطلب قبل روشن میشود که جزو غیبت نیست انجایی که غیبت شده نزد مخاطب مجهول باشد و بین افراد غیر محصور مردد باشد مثلاً بگوید یه ادم بخیلی پیشم امد! که طبق تعریف اکثر (که گفتند ذکرک اخاک مایکره) اینم جزو موضوع غیبت و لو از حکم غیبت خارج است چون باید در شنونده غیبت تاثیر

ایجاد شود. ولی طبق روایت مستفیضه ای که گذشت مانند حدیث ابن سنان که گفت غیبت هتک ستر است، جزو غیبت نیست

488- فرض بالا غیبت نست ولی از باب مذمت و سرزنش کردن مومن حرام است. و شنونده باید نهی از منکر کند. مگر احتمال دهد شخص مذکور متجاهر به فسق است و فعل غیبت کننده حمل بر صحت می شود. و ظاهرا سرزنش و مذمت ادم مجهول را لازم نیست جلوگیری شود. و کسی که مستحق مذمت است پشت سرش میشود مذمت کرد ولی در حضورش استحقاق مذمت ندارد.

این در صورتی است که غیبت شده مشتبه باشد مطلقا یعنی معلوم نمیشود کیست ولی اگر بین چند نفر مرد است اگر همه آنها ناراحت نمیشوند که بصورت مبهم از یکی از آنها مذمت شود اینم مانند قبلی است مثل اینکه بگوید یه عرب بخیل پیشم امد! بشرط اینکه مذمت به عنوان بر نگرده مثلا کنایه داشته باشد که همه عرب ها بخیلند که این اشکال دارد. و اگر آنها ناراحت میشوند مانند اینکه بگوید یکی از پسران زید بخیل است! و همه آنها ناراحت میشوند. چند قول است قول اول: این جزو غیبت همه آنها حساب می شود. زیرا احتمال دارد هر کدام از آنها این عیب را دارد قول دوم: غیبت نیست چون هتک حرمت هیچکدام نشده. مثل اینکه بگوید یکی از اهل روستای فلان بخیل است.

489- فرق است بین نسبت مذمت به یکی از دو شخص با نسبت مذمت به یکی از اهل روستا. که اولی حرام است بخاطر در معرض بدی قرار دادن هر دو طرف است و فرقی ندارد بگوید زید شراب می خورد با اینکه بگوید زید یا عمرو شراب می خورد!

ولی اینکه بگوید یکی از اهل روستا شراب خورده انگونه نیست. چون عرفا اساء به احدی نشده. قول سوم اینکه نسبت به معیوب واقعی غیبت و نسبت به احتمالات اساء ادب است.

490- قال فی جامع المقاصد: و یوجد فی کلام بعض الفضلاء...

در جامع المقاصد آمده که بعضی از فضلا گفته اند شرط غیبت آنست که غیبت شده محصور باشد بین چند نفر والا غیبت محسوب نمیشود. لذا اگر درباره اهل محلی غیر محصور عیبی بگوید غیبت نیست درحالی که اگر درباره شخص واحدی بود غیبت محسوب می شد.

491-مصنف می گوید اگر اگر مراد ایشان انست که اگر غیبت عده غیر محصور را کند غیبت نیست ولو تنقیص آنها باشد، مثلاً بگوید اهل این روستا بخیلند! اشکالی نیست که این غیبت است و از غیبت نه موضوعاً و نه حکماً خارج نیست. ولی اگر مرادش انست که مذمت فردی که بین غیر محصور مردد است غیبت نیست درست است.

ولذا بعضی از علما به تبع بعضی بزرگان، جزو استثناء حرمت غیبت این را دانسته اند که اگر مذمت را معلق کند به طائفه ای یا اهل شهری یا اهل روستایی و قرینه باشد که مراد همه آنها نیستند مانند اینکه عرب را مذمت کند

492-اقای مصنف می گوید اگر مرادش همه نباشد بلکه بگوید اغلب عرب بخیلند مثلاً، یا این جزو غیبت تک تک آنهاست یا غیبت نیست همان مطلبی که درباره محصور گفتیم است. که سه تا احتمال دارد.

493-ملاک در تحریم غیر از ملاک در صدق غیبت است و بین این دو عموم خصوص من وجه است. پس غیبت حرام انست که عیب مخفی را ظاهر کند. و غیبت حلال ان موارد استثنای است. و آنکه حرام است و غیبت نیست مانند مذمت نزد مخاطبی که می داند.

494-دومین بحث غیبت درباره کفاره غیبت است تا گناهش پاک شود. و چون حق الناس است رفع حق الناس به این است که غیبت شده او را ببخشد. یا بخاطر اینکه غیبت حق الناس است و ظلم به غیبت شده است و روایت داریم که از حق مومن بر مومن لست که مومن نباید غیبت مومن را بکند و روایتست که حرمت آبروی مومن مانند حرمت خون و مالش است.

495-و اما توقف رفعها علی ...

اینکه رفع این حق الناس بر حلال کردن غیبت شده است بدلیل مستفیضه که اصل هم ان را تایید می کند است. از جمله روایتی که غیبت بخشیده نمی شود تا غیبت شده ببخشد. یا روایتی که می گوید غیبت منتقل کننده حسنات و سیئات هست. و روایتی که عده ای نقل کردند که پیامبر اسلام فرمود: مومن به گردن برادرش سی حق دارد که تا ادا نکند یا نبخشد پاک نمیشود و فرمودگاهی حقی به گردن انسان

می ماند و روز قیامت ان حق مطالبه میشود و علیه او حکم میشود. و باز حدیث نبوی است که هر که به گردنش حق آبرویی مالی است حلالیت بطلبد قبل از اینکه روزی بیاید که درهم و دیناری ندارد لذا از حسنات او برمی دارند و اگر حسنات ندارد از سیئات طرف بر می دارند تو نامه عمل او می گذارند.

496- و در حدیث نبوی دیگر آمده که کسی که غیبت مسلمانی را بکند تا چهل روز نماز و روزه قبول نیست مگر غیبت شده حلال کند.

این مطلب در دعای 39 صحیفه سجادیه و در دعای روز دوشنبه آمده است.

497- طبق اصل و روایات فرقی نیست که دسترسی به غیبت شده داشته باشد یا نداشته باشد چون عذر عدم دسترسی باعث پاک شدن او نمیشود. ولی سکونی از امام صادق علیه السلام روایت کرده که رسول خدا فرمود: کفاره غیبت آنست که هر موقع بیاد غیبت شده افتادی برایش استغفار کنی.

اگر سند روایت درست باشد شاید بتوان که روایات مطلق را با این تخصیص زد. و استغفار برای پاک شدن کافی باشد. ولی احتمال دارد کافی نباشد. چون استغفار کفاره است دلیل بر پاک شدن نیست بلکه کفاره گناه حق الله است که انجام داده مانند کفاره قتل خطا که باعث بخشش قاتل نمیشود. مگر اینکه ادعا شود سیاق روایت نشان از برائت غیبت کننده می دهد.

498- قال فی کشف الریبه بعد ذکر النبیین الاخیرین المتعارضین...

در کشف الریبه درباره تعارض دو تا حدیث نبوی باهم گفته: ممکن است بین دو روایت اینگونه جمع کنیم که استغفار مال آن موقعی است که غیبت مغتاب به گوشش نرسیده. پس استغفار و دعا کافی است. و اگر حلالیت بطلبد باعث فتنه و ایجاد کینه میشود.

همچنین این حکم مال آن جایی که مغتاب مرده یا غایب است میشود و حلالیت گرفتن مال آنجایی است که دسترسی به مغتاب است و غیبت به گوشش رسیده است.

499- مصنف می گوید سند حدیث استغفار اگر درست باشد مانعی از عمل به آن نیست و بجای حلالیت گرفتن، استغفار برای مغتاب کند مطلقا چه دسترسی به مغتاب داشته باشد یا نداشته باشد. ولی اگر سندش اشکال داشته باشد باید آن را کنار گذاشت و به اصل و اطلاقات که می گویند حلالیت گرفتن از

مغتاب لازم است عمل کرد. و اینکه دسترسی ندارد یا وجود مفسده در حلالیت گرفتن است باعث پاک شدن غیبت کننده نمیشود.

اری روایتی از امام صادق علیه السلام است که اگر غیبت به گوش مغتاب رسیده حلالیت بگیر و اگر نرسیده برایش استغفار کن.

و حدیث نبوی هم آمده که: اگر به احدی ظلم کردید و آن شخص مرد برایش استغفار کنید که همین کفاره میشود.

ولی انصاف آنست که این روایات همه مشکل سندی دارند و اصله البرائه می گوید نیاز به حلالیت و استغفار نیست و اصله بقا حق که برای غیبت شده به گردن غیبت کننده دارد می گوید تا حلالیت نطلبد پاک نمیشود.

500-روایاتی که می گوید غیبت یک حق است سندشان درست نیست.

اگر سند درست باشد، دلالتش ضعیف است زیرا حقوق دیگری در روایات آمده که قائل به وجوب برائت از آنها نیستیم. پس غیبت هم همینطور وجوب برائت ندارد. و معنای اینکه در قیامت بر علیه غیبت کننده حکم میشود یعنی معامله فردی که حقوق مومن را رعایت کرده با او میشود نه اینکه مجازات شود. همانطور که مخفی نیست بر کسی که حقوق سی گانه مذکور در روایت کراجکی را ملاحظه کرده باشد.

501-فالقول بالعدم كونه حقا للناس ...

اینکه بگوییم غیبت حق الناس نیست که لازم باشد مانند حقوق مالی حلالیت بطلبیم، خالی از قوت نیست. ولی احتیاط میگوید حق الناس است. و این احتیاط خالی از قرب نیست زیرا روایاتی که دلالت بر حلالیت طلبی در غیبت دارد زیاد است و سند بعضی از آنها معتبر است لذا احتیاط طلب حلالیت است اگر میسر بود والا استغفار کند.

502-سوم از مستثنیات غیبت و حکم به جواز این استثنا به معنای اعم است. یعنی جواز مقابل حرمت که شامل وجوب هم میشود.

بدان حرمت غیبت بخاطر ایجاد نقص در مومن و اذیت او هست. پس اگر فرض شود که مصلحتی وجود دارد که به غیبت شده یا غیبت کننده یا ثالثی بر می گردد، عقل یا شرع دلالت کند که ان مصلحت اعظم است از مصلحت احترام مومن باید حکم بر مصلحت قوی تر باشد. که این مطلب درباره همه معاصی مربوط به حق خدا و مردم جاری است.

503-مطلب مذکور را عده ای تذکر داده اند. در جامع المقاصد آمده که معیار غیبت حرام، هر کاری است که با ان قصد هتک احترام مومن یا تهمت به او یا خنداندن مردم به او شود. ولی اگر غیبت برای غرض صحیح باشد حرام نیست مانند خیرخواهی برای مشورت کننده یا برای تظلم و شنیدن غیبت برای مصلحتی و جرح و تعدیل روایت راوی و رد کسی که ادعای نسبیتی مانند سیادت دارد که در او نیست. یا اشکال کردن در سخن باطلی مخصوصا اگر درباره دین باشد.

504-و فی کشف الریبه:اعلم ان المرخص فی ذکر مساء الغیر...

در کشف الریبه آمده که استثنا گفتن بدی دیگران باید غرض صحیحی در شرع باشد که فقط با این غرض میتوان بد دیگری را گفت.

مصنف می گوید طبق این حرف پس موارد استثنا منحصر در عدد نیست. بلکه همه موارد اهم را شامل میشود.

اری در دوجا بدون مصلحت هم غیبت جایز است:یکی اگر غیبت شده متجاهر به فسق است وعلنی گناه می کند.وقتی کسی اهمیت نمی دهد که فسقش بین مردم ظاهر شود مگر از حیث مذمت کردن اشکال داشته باشد.ولی مذمت درباره ان فسقی که مرتکب شده مانند شراب خوردن اشکال ندارد.ولعنش هم هم حرام نیست.و گذشت که صحاح در تعریف غیبت شده آورده بود امر پنهانی باشد.و در روایات آمده که غیبت متجاهر به گناه جایز است.از جمله روایت هارون بن جهم که امام فرمود اگر فاسق گناهش را اشکار بکند حرمتی ندارد و غیبتش جایز است.و روایت دیگر که امام فرمود هر که پرده حیارا کناربزند غیبتش جایز است. و در روایت دیگر آمده که:سه دسته حرمت ندارند یکی بدعت گزار.یکی حاکم ظالم یکی هم فاسقی که علنی فسق می کند. و از مفهوم روایت که امام فرمود هر که با مردم معامله کند و به مردم ظلم نکند و با آنان حرف بزند ولی دروغ نگوید و وعده بدهد و تخلف نکند او مروتش کامل و

عدالتش ظاهر بوده و با او باید برادر شد و غیبتش حرام است.، نشان می دهد اگر این جور نبود غیبتش جایز است.

505-و فی صحیحہ ابن ابی یعفور الوارده فی بیان العداله...

در روایتی که ابن ابی یعفور در باره این که عدالت چیست، بعد تعریف عدالت آمده که ادم عادل باید عیوبش مخفی باشد و کسی حق ندارد درباره عیوب مومن تفتیش کند. و این نشان می دهد که اگر عیوبش مخفی باشد تفتیش حرام است پس اگر خودش عیوبش را آشکار کند دیگر تفتیش حرام نیست. و مفهوم قول امام علیه السلام در روایت علقمه که فرمود اگر با چشمت ندیدی گناه مرتکب شود و دوتا شاهد بر گناهش شهادت ندادند این فرد عادل است و شهادتش مقبول است ولو در نزد خودش گناهکار باشد. و اگر کسی غیبتش به گناهی که مخفی است در او، را کند از لایت الهی خارج میشود و داخل ولایت شیطان می گردد.

مفهوم روایت فوق انست که حرمت غیبتش و قبول شهادتش مشروط بر اینکه عیوب مخفی کند و اهل عدالت باشد یا اینکه شرط کلی انست که از این فرد گناهی دیده نشده و شهادی بر گناه کردنش نیست. که طبق لف و نشر، حرمت غیبت متوقف بر اینکه اهل ستر باشد هست و قبول شهادت متوقف بر اینکه عادل باشد هست. پس جایز است غیبت کسی که این شرط کلی را ندارد مطلقاً متجاهر باشد یا نباشد. و از اطلاق خارج میشود کسی که متجاهر به گناه نیست.

506-اینکه در روایت آمده من اغتابه بما هو فيه... جمله مستانفه که عطف بر جزا (هو من اهل العداله) نیست می باشد و این خلاف ظاهر است. زیرا ظاهر انست که عطف بر هو من اهل العداله که جزا است می باشد. که در این صورت اطلاق در من اغتابه نیست.

507-مقتضای اطلاق روایات می گوید غیبت ادم متجاهر در ان گناهی که علنا انجام می دهد جایز است ولو قصد غرض صحیحی مانند نهی از منکر نداشته باشد. و کسی شرط نکرده که باید قصد صحیحی از غیبت داشته باشد.

اری شهید ثانی احتمال اعتبار قصد نهی از منکر در جواز سب متجاهر را گفته است. ولی اعتراف کرده که نص و فتوی همچو شرطی را نکرده اند.

508- هل يجوز اغتيا ب المتجاهر في غير ما تجاهر به؟...

ایا غیبت متجاهر در غیر ان گناهی که علنا انجام می دهد جایز است؟ شهید ثانی و غیر او گفتند جایز نیست. از شهید اول هم همین نظر نقل شده. ولی ظاهر روایات که از متجاهرو غیر سائر، احترام را نفی کرده، جواز را می رساند. و در حدائق این جواز را از کلام عده ای از بزرگان گفته و بعضی از علما به ان تصریح کرده اند.

509- سزاوار است گناهی را که متجاهر می پوشاند را ملحق کنیم به گناهی که علنا انجام می دهد. اگر گناه تجاهر کمتر از گناه مخفی است مثلا علنا لواط می کند و مخفیانه به زنها تعرض می کند دومی را هم بگوییم. یا کسی که علنا راهزنی می کند بگوییم که مخفیانه سقت می نماید. یا کسی که جلاد سلطان است جایز است غیبتش کنیم که شرب خمر هم می کند. و کسی که متجاهر به گناهان معروف است جایز است غیبتش به هر قبیحی. و شاید مراد از اینکه امام فرمود کسی که پوشش حیا را کنار زدهمین باشد. نه کسی که فقط یه گناهی را تجاهر کرد و نسبت به بقیه گناهان مستور محسوب میشود و نباید غیبتش نمود. مانند بعضی از کارگزاران دستگاه ظلم.

510- مراد از متجاهر یعنی کار زشتی را به عنوان کار زشت علنی انجام می دهد. ولی اگر توجیهی برای کارش دارد که فسادش معرفی نمی گردد مگر قلیل مانند کسی که جزو عمال ظلمه هست و عذری می آورد که مخالف واقع است یا شنیده نمیشود، متجاهر نیست. ولی اگر عذرش واضح الفساد است. متجاهر است.

511- اگر کسی در جایی متجاهر است و در جای دیگر مستور. آیا غیبتش در جای مستور جایز است؟ در جوازش اشکال هست زیرا امکان دارد ادعا شود روایات جواز مال کسی است که مطلقا از اینکه گناهش را بدانند امتناع نمی کند. ولی اینکه دوست ندارد در جای دیگر آبرویش برود و اصل در مومن هم احترام اوست مطلقا باید به جایی که یقینی غیبتش جایز است اکتفا کنیم.

512- فالاحوط الاقتصار علی ذکر المتجاهر...

احتیاط آنست که عیبهایی از متجاهر بگوئیم که اگر بشنود ناراحت نشود و امتناع ندارد که دیگری هم بفهمد.

اری اگر از مذمت ناراحت شود ولی از ظاهر شدن عیوبش ناراحت نشود ضرری به جواز غیبتش نمی رسد. و لذا سب او به چیزی که دروغ نباشد جایز است ولی غیبتش فقط باندازه ای که اسلام رخصت داده جایز است. چون ملاک سب، مذمت و تنقیص است و جایز است ولی ملاک غیبت، ظاهر کردن عیوبش است

513- دومین مورد رخصت غیبت، تظلم مظلوم است و بیان ظلم های ظالم است. ولو این ظلم ها مخفی بوده باشد. مثلاً در شب گذشته او را زده باشد. یا مالش را برده باشد که جایز این اینهارا نزد کسی که نمی داند بگوید. دلیل جواز یکی ایه (و لمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما عليهم من سیل. انما السبیل علی الذین یظلمون الناس و یبغون فی الارض بغير الحق) (شوری 42 و 41)؛ از این رو هر کس پس از ستم دیدنش، در برابر ستمکار بایستد و از او انتقام بگیرد، به حکم دین خدا در امن و امان است و راهی برای بازخواست او نیست.

راه بازخواست و انتقام گرفتن تنها بر ضد کسانی گشوده است که بر مردم ستم روا می دارند و در (42) زمین به ناحق سرکشی می کنند. آنان عذابی دردناک خواهند داشت

و قوله تعالی (لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) (نساء 148) خدا دوست نمی دارد که کسی با گفتار زشت، به عیب خلق صدا بلند کند، مگر آنکس که ظلمی به او رسیده باشد

514- در تفسیر قمی آمده که یعنی دوست ندارد مرد صدا بلند کند به ظلم و بدی مگر اینکه به او ظلم شده باشد. پس ازاد است تا مقابله کند با ظالم.

در تفسیر عیاشی هم آمده که امام فرمود اگر شخصی به مهمانها بدی کند مهمان ها حق دارند درباره اش هرچی خواستند بگویند.

515- و هذه الروایه و ان وجب توجیهها....

درباره روایت امام فرمود اگر شخصی به مهمانها بدی کند مهمان ها حق دارند درباره اش هرچی خواستند بگویند.

اگرچه باید این روایت را توجیه نمود که مراد از بدی، یعنی ظلم یا بی احترامی کند یا غیر ایندو.

ولی این روایت دلالت دارد بر عموم کسیکه بش ظلم شده درایه شریفه. و اینکه ادم مظلوم ایرادی ندارد هرچه خواست به ظالم بگوید.

و توجیهات دیگری برای روایت هست

516- روایت دیگری است که اگر میزبان خوب مهمان نوازی نکرد مهمان می تواند کار بد او را نقل کند.

و تایید می کناین حکم را یکی اینکه اگر مظلوم را از گفتن منع کنند، رنج بزرگی برایش حاصل میشود. و دوم اینکه در تشریع جواز گفتن، این گمان می رود که باعث جلوگیری ظلم ظالم شود و این مصلحتی خالی از مفسده است. پس جواز ثابت میشود. زیرا احکام تابع مصلحت هستند. سوم تایید می کند این حکم جواز را آنچه گذشت که رهبر ظالم حرمت ندارد. و این عدم احترامش بخاطر ظلمش است. نه بخاطر اینکه تجاهر به گناه کرده والا این را در مقابل فاسقی که علنا فسق می کند نمی آورد. چهارم اینکه در نبوی آمده که صاحب حق حق سخن گفتن دارد.

517- از دلایل مذکور درباره جواز غیبت مظلوم فهمیده میشود که جواز غیبت ظالم فقط نزد کسی که امید است ظلم را برطرف کند نیست بلکه پیش همه میتواند ظلم ظالم را بر ملا کند. و موافق این نظر بعضی از علما بزرگ هستند و مخالف ان یکی صاحب کاشف الریبه و همه علما متاخر از او هستند که غیبت ظالم را مقید نمودند.

518- اقتصارا فی مخالفه الاصل...

علت اینکه علما مذکور جایز نمی دانند مظلوم پیش همه از ظلم ظالم بگوید برای این است که غیبت مخالف اصل است و فقط باید به آنچه یقین است اسلام اجازه داده اکتفا نمود و ان نقل ظلم پیش کسی که بتواند ظلم را برطرف کند، است.

519- دلایل دیگرشان یکی این است که ایه، عموم (پیش همه بگوید) را نمی رساند و آنچه در تفسیر ایه آمده نمی تواند حجیت عموم را ثابت کند.

در مجمع البیان آمده: از امام باقر علیه السلام در تفسیر ایه مذکور روایت شده که خدا دوست ندارد شتم و کتک زدن را مگر برای مظلوم. که اشکال ندارد که از هر راهی برای دفع ظلم استفاده نماید

520- در مجمع البیان باز آمده: نظیر ایه مذکور، این ایه است: **وَاتَّصَرُّوا مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ** (شعر 227) و به هنگامی که مورد **ستم** واقع می شوند، به **دفاع** از خویشان (و مؤمنان) آنها که **ظلم** کردند به زودی می دانند که بازگشتشان به کجاست!

521- مطالبی که بعد ایه در مورد اینکه مظلوم می تواند همه جا غیبت ظالم را بکند آورده شده (در تفسیر مجمع البیان) ادله ناقصی است که صلاحیت ندارد تا بوسیله آن خارج شود از اصلی که با ادله عقلیه و نقلیه گفته فقط نزد کسی که بتواند ظلم را برطرف کند حق دارد غیبت کند، پس اگر مخاطب نتواند ظلم را جبران کند فایده ای ندارد پیش او به ظالم بی احترامی نماید

522- همچنین اگر ظلم نباشد بلکه ترک اولی باشد نباید پیش همه غیبتش را نماید. ولی شکایتش طبق بعضی روایات جایز است. در روایت است که شخصی شکایت یکی از اصحاب را به امام صادق علیه السلام کرد. سپس آن شخص آمد. امام فرمود فلانی چرا از تو شکایت کرده؟ گفت من از او حقم را تقاضا کردم بدهد. امام با عصبانیت نشست و فرمود اگر حقت را درخواست کردی خیال کردی بد نکردی؟ اینکه خدا فرمود و یخافون سوء الحساب. مومنین از حساب بد قیامت می ترسند خیال کردی از اینکه خدا به آنها ظلم کند می ترسند؟ نه بخدا قسم. از اینکه خدا حقش را طلب کند می ترسند. پس هر که حقش را طلب کند بد کرده است.

523- مرسله ثعلبه در کافی آمده که نزد امام چند نفر بودند سخن می گفتند. یکی از دیگری شکایت کرد. امام به او فرمود: چه کسی در برادری کامل است! و کدام مردانی هستند که صدر صد مهذبند!

524- از روایت مذکور بر می آید که مشتکی (شکایت شده) ترک اولی کرده بوده . که شایسته برادر کامل مهذب نیست.

در عین حال از باب احتیاط این مورد را جزو ده موردی که خواهیم گفت حساب نمایید. که غیبت جایز است بخاطر غرضی صحیح که از مصلحت احترام غیبت شده قوی تر است.

همچنین از باب احتیاط باید صورت قبلی را که از موضوع غیبت خارج است که ذکر متجاهر به فسقی که نسبتش به او را ناراحت نمی کند، ولو این را جزو مستثنیات غیبت قرار دادند.

525- از موارد استثناء باقی مانده انجایی که غرض مهم تری از احترام غیبت شده است که چند مورد هست. یکی برای خیرخواهی مشورت کننده: چون خیرخواهی واجب است و خیانت فسادش از فساد غیبت قوی تر است.

همچنین خیرخواهی در غیر مشورت. مثلا درباره زنی برا ازدواج تحقیق می کنند و انسان از بدی های او خبر دارد که گفتن آنها اولی است حتی بعضی روایات گفتن را واجب می داند.

526- باز از موارد مذکور استفتاء است . مثلا به مفتی می گوید فلانی در حق من ظلم کرده، چگونه خلاص شوم؟ اگر در طلب فتوا لازم نباشد اسم ظالم را بیاورد نباید بیاورد. مانند شکایت هند جگر خوار که به پیامبر گفت شوهرم مردی بخیل بوده آنچه من و فرزندم را کفایت کند نمی دهد. پیامبر این غیبت را رد نکرد.

اگر بگویند غیبت ابوسفیان اشکال ندارد . باز روایت عبدالله بن سنان است که امام صادق علیه السلام فرمود مردی نزد پیامبر آمد و گفت مادرم دست لمس کننده را رد نمی کند! حضرت فرمود در خانه حبسش کن. گفت کردم. فرمود نذار مرد نامحرم پیشش بیاید گفت کردم. فرمود زندانش کن که چیزی بهتر برایت از اینکه جلوشو بگیری نیست.

527- و احتمال کونها متجاهره مدفوع بالاصل...

احتمال اینکه مادر آن شخص، متجاهر باشد ازین جهت پیامبر غیبت مادرش را رد نکرد، مردود است بخاطر اینکه اصل عدم تجاهر هست.

528- همچنین از موارد رخصت غیبت، قصد جلوگیری از گناهی است که غیبت شده انجام می دهد. که این اولی است از پوشاندن عیب او. و در حقیقت احسان در حق غیبت شده است. و ادله نهی از منکر هم این را تایید می نماید.

529- همچنین از موارد رخصت غیبت، قصد از بین بردن ماده فساد غیبت شده از مردم است مانند بدعت گزاری که ترسیده میشود مردم را گمراه نماید. دلیل این رخصت علاوه بر اینکه مصلحت دفع فتنه از مردم اولی از پوشاندن عیب غیبت شده است، روایتی است در کافی از امام صادق علیه السلام از نبی مکرم اسلام که فرمود: اگر بعد از من بدعت گزارها را دیدید براءت از انها را اشکار کرده و به انها سب کنید و درباره انها حرف بزنید و به انها تهمت بزنید تا در فساد در اسلام طمع ننمایند. و مردم از انها حذر نمایند و از بدعت انها چیزی نیاموزند خدا برای شما حسنات نوشته و درج شما بالا میبرد.

530- همچنین از موارد رخصت غیبت، اشکار کردن عدم صلاحیت شهود است که دلیل رخصت غیبت، اجماع است. و مصلحت دلالت دارد که حکم نکردن قاضی با شاهد فاسقاولی از پوشاندن عیب فاسق است.

531- و مثله بل اولی بالجواز جرح الرواه...

و مانند جرح الشهود، جرح الرواه است یعنی غیبت روات فاسق و جاعل. بلکه این از جرح الشهود جوازش اولی است. زیرا مفسده عمل به روایت فاسق اعظم است از مفسده شهادت فاسق. و ملحق میشود به جرح الشهود، شهادت بر زنا و غیر ان تا حد جاری شود. که اگر شاهد فاسق است ب غیبتش جایز است.

532- همچنین از موارد رخصت غیبت، دفع ضرر از غیبت شده است. بر همین حمل میشود روایاتی که در مذمت زراره آمده. (تا دشمنان او را از خواص امام ندانسته و او را اذیت نکنند.) و این نکته را امام به عبدالله بن زراره فرمود که به پدرت سلام برسان و بگو من عیب تو گفتم تا از تو دفاع کنم. چون مردم به دوستان ما اذیت می رسانند. و هر که را ما عیش بگویید حمد و ثنا می کنند لذا عیب تو را گفتیم چون تو بما مشهور شدی و تو پیش مردم ازین جهت مذموم بودی. چون بما محبت داری. پس دوست داشتیم

عیبت بگویم تا مردم حمدت کنند و شر آنها از تو دور شود. مانند داستان کشتی که خضر سوراخ کرد تا از دست غاصبان سالم بماند. پس از این مثال متوجه علت عیجویی من از تو بشو. و بدان تو بهترین افراد پیش من هستی و بهترین اصحاب پدرم نزد من. پس رحمت خدا بر تو زنده باشی و بعد از مردنت باز رحمت خدا بر تو باشد.

533- ملحق میشود به رخصت مذکور، غیبت از روی تقیه. برای حفظ جان غیبت کننده یا مالش یا

آبرویش. یا جان و مال و آبروی دیگری. که در ضرورت، حرام مباح می گردد

534- همچنین از موارد رخصت غیبت، عیب شخص به منزله صفتی برای اوشده که فقط بوسیله او شناخته میشود مانند تیمور لنگ! و مانند شب کور و لنگ و شتربان و یک چشم و امثال ان. در روایت هم آمده که زینب عطار یک چشم نزد زنان پیامبر اسلام آمد.

535- در مورد فوق که عیب، صفت فرد شده و خودش هم از آوردن نامش با ان ناراحت نمیشود جایز است. و آنچه امام علیه السلام عیب فردی را می گویند یا بعضی از علمای بزرگ، بر این حمل میشود. ولی این رخصت مشروط بر عدم قصد تنقیص باشد. و قبلا گفتیم ناراحت شدن غیبت شده وجهی ندارد زیرا عیب غیر ظاهر اشکار نشده و قصد مذمت هم نبوده.

536- مگر گفته شود صفات مذمت اور همانند القاب مذمت اور باعث ناراحتی متصف به ان میشود حتی اگر قصد مذمت نباشد. و همینکه باعث ذم شود در ناراحتی غیبت شده کافی است.

537- همچنین از موارد رخصت غیبت، انجا که دونفر شاهد خلاف فردی باشند. بعد یکی ان را برای دیگری یادآوری کند. چون نزد شنونده اثری ندارد خود شاهد بوده. ولو اولی انست انسان خودش و زبانش را از این یادآوری دور نگه دارد مگر غرض صحیحی در کار باشد.

538- خصوصاً مع احتمال نسیان المخاطب لذلك ...

در مورد قبلی، در کشف الریبه آمده، اولی انست که غیبت نکنند اگر غرض صحیحی در کار نیست مخصوصاً اگر مخاطب فراموش کرده باشد یا خوف ان باشد این مطلب جای دیگر درز کند.

539-مصنف می گوید اگر فرض شود که در مقام مذمت و سرزنش نیستند و چیز مخفی هم اشکار نمیشود، حرام نیست و غیبت هم نیست. مگر طبق بعضی از تعاریف غیبت که گذشت غیبت محسوب شود که پیامبر خدا فرمود یاد کردن برادرت به چیزی که بدش می آید غیبت است.

540- همچنین از موارد رخصت غیبت، غیبت کسی که ادعای دروغین نسبی مانند سیادت را می کند. برای حفظ نسبها، غیبت این شخص جایز است و مصلحت حفظ نسب از مراعات حرمت غیبت شده اولی است.

541- همچنین از موارد رخصت غیبت، نقص وارد کردن در سخن باطلی است. ولو بر نقصان قائلش دلالت نماید. اگر حفظ حق و ضایع کردن باطل بر این متوقف باشد. ولی آنچه بعضی از علما نسبت به متقدمین خود انجام می دهند که بدی او را اشکارا می گویند برای آن دلیل موجهی شناخته نشده است.

542- غیر از موارد مذکور برای رخصت، موارد دیگری ذکر کرده اند نیازی نیست ما آنها را بیاوریم زیرا ملاک را گفته ایم که معیار در رخصت، وجود مصلحت غالب بر مفسده هتک احترام مومن باشد. و این مواردش فرق دارد گاهی مومنی است که آبرویش با چیزی برابری نمی کند. لذا باید در ترجیح بین مصلحت و مفسده حریت داشت.

543-الرابع يحرم استماع الغيبه بلاخلاف....

چهارمین مطلب درباره غیبت آنست که شنیدن غیبت هم حرام است. در روایت آمده که شنونده غیبت هم یکی از غیبت کنندگان است. یعنی شریک اوست.

روایات درباره حرمتش فراوان است ولی روایاتی که دلالت کند که شنونده غیبت هم گناهش کبیره است مانند روایتی که ذکر شد و امثال آن، ضعیف السند هستند.

544- آنچه که حرام است شنونده غیبت حرام است. ولی غیبتی که حلال است شنیدنش هم حلال است. ولو غیبت شده نزد غیبت کننده متجاهر و نزد شنونده غیبت، مستور باشد. در اینجا اگر احتمال متجاهر غیبت شده داده میشود استماع غیبتش جایز است ولی اگر علم دارد که متجاهر نبوده شنیدن غیبتش جایز نیست.

545- در کشف الریبه آمده که: اگر شنونده غیبت نمی داند که غیبت شده مستحق غیبت است یا نه، قوی گفته اینجا نهی لازم نیست چون امکان استحقاق غیبت دارد و فعل غیبت کننده حمل بر صحت میشود تا زمانی که عدم صحتش ثابت نشده. و چون نهی غیبت کننده باعث هتک حرمتش میشود و این یکی از محرمات است.

سپس گفته که اولی دوری از شنیدن غیبت است تا زمانی که جواز آن برایش ثابت شود چون ادله حرمت استماع غیبت عام است و ترک شده طلب تفصیل بین چهل به بودن غیبت شده مستحق غیبت و بین عدمش. و این ترک استفصال، دلیل است بر اراده عموم نهی از استماع. چون مولی اگر عام مرادش نباشد و لفظ عموم بیاورد، مکلف دچار چهل می گردد.

546- دلیل دیگر بر اولویت دوری از شنیدن غیبت، اگر بگوییم در موارد شک اینکه غیبت شده متجاهر است یا نه، شنیدن غیبت جایز است، لازم می آید بگوییم به جواز استحقاق در انجایی که شنونده می داند غیبت شده مستحق نیست با احتمال شنونده که گوینده از مجوز غیبت اطلاع دارد پس هتک حرمت متکلم میشود در نتیجه قاعده نهی از غیبت منهدم میشود! چون وقتی در صورت شک نسبت به متکلم، هتک متکلم جایز نیست پس هتک مستمع جایز نیست. پس کلاً غیبت حلال است!

547- اقول و المحکی بقوله: قیل لا دلالة...

مصنف می گوید اینکه ایشان گفت قوی گفته نهی قائل واجب نیست، این حرف، دلیل بر جواز استماع نیست و فقط دلالت دارد که نهی قائل واجب نیست. و ممکن است بگوییم اگر برای قائل غیبت جایز باشد، برای مستمع ممکن است حرام باشد. زیرا شنونده شریک غیبت کننده است. پس همانگونه که غیبت برای غیبت کننده حرام است مگر غیبت شده متجاهر باشد، برای شنونده هم شنیدن حرام است مگر یقین به تجاهر غیبت شده کند. ولی نهی قائل لازم نیست اگر قائل عذر موجه برا غیبت دارد. و احتمال هم بدهیم جوازش درست باشد. حتی اگر نهی کننده اعتقاد داشته باشد غیبت شده تجاهر ندارد.

548- اری اگر یقین کند قائل اعتقاد ندارد غیبت شده متجاهر است، شنونده باید او را نهی کند. ولی اقوی آنست که اگر برای قائل غیبت جایز است برای مستمع هم جایز است. زیرا قول غیر منکر است پس

شنیدنش حرام نیست بدلیل اصل برائت. و روایت شنونده غیبت شریک است اگر صحیح باشد می گوید شنونده مانند قائل است. اگر قائل گناه می کند شنونده هم شریکش. و دلیل بر جواز در مورد ما می باشد. که قائل مجوز دارد پس شنونده هم مجوز دارد.

549- اری اگر ازین روایت بفهمیم که شنونده مانند قائل است. پس اگر برای شنونده گفتن غیبت جایز است پس شنیدنش هم جایز است. و اگر تکلم حرام است پس شنیدن هم حرام است. در این صورت روایت دلالت دارد که در مورد ما شنیدن حرام است. ولی این خلاف ظاهر روایت است اگر معتیین را تثبیه بخوانیم. یعنی شنونده شریک غیبت کننده. و یکی از دو غیبت کننده است. ولی اگر معتیین جمع باشد. در این صورت حکم شنونده از گوینده جداست. پس نمی گوییم اگر تکلم برایش جایز است پس شنیدن هم جایز است. ولی معتیین به جمع خوانده شود خلاف ظاهر است.

550- وقد تقدم فی مساله التشبيب....

در مساله تشبیب گفتیم اگر شنونده شک کند که در حصول حرمت غیبت از قائل، شنیدن حرام نیست. مطلب دیگر اینکه از روایات مستفیضه مشخص میشود که باید غیبت را رد کرد. از جمله حدیث نبوی است که رسول خدا (ص) فرمود: اگر پیش شما غیبت کردند و توانستی غیبت شده را کمک کنی و کمک کرد خدا او را در دنیا و آخرت کمک می کند. و اگر با اینکه قدرت بر کمک داشت، یاریش نکرد خدا او را در دنیا و آخرت خوار می کند.

551- در عقاب الاعمال صدوق آمده که رسول خدا (ص) فرمود: اگر غیبت برادرش را رد کند خدا هزار شر دنیا و آخرت را از او رد می نماید و اگر رد نکرد و خندید! گناهی همانند گناه غیبت کننده به گردن اوست.

و در حدیث دیگری فرمود اگر رد نکرد، هفتاد برابر گناه غیبت کننده به گردن شنونده است. مصنف می گوید شاید علت مضاعف بودن گناه شنونده آنست که وقتی او رد نکند، غیبت کننده جرات بر غیبت پیدا می کند. و اصرار بر غیبت و غیران می کند.

552-رد کردن غیبت، غیر از نهی از غیبت است. رد کردن، یعنی کمک به غیبت شده. مثلاً اگر عیب دنیوی باشد بگوید عیب، غیبتی است که تو می کنی. درحالی که پیش خدا عیب مالی، عیب نیست. و اگر عیب دینی است، آن را توجیه کند. بطوری که عیب دینی جزو معاصی نباشد. و اگر جای توجیه نباشد بگوید مومن هم گاهی الوده به گناه میشود و باید برایش استغفار کردنه اینکه سرزنشش نمود که سرزنش تو از گناهی که او کرده گناهش بیشتر است.

553-ثم انه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان...

گناه غیبت کننده دو برابر است اگر در حضور غیبت شده از او تعریف کند و پشت سرش غیبت. اگر چه مدح جایز است ولی همراه با غیبت پشت سرش، به این شخص صاحب دو زبان گفته میشود. و حرمت غیبت بیشتر میشود. و در روایت مستفیضه آمده که ادم دوزبان در قیامت درحالی که دوزبانش از آتش است محشور میشود. زبان مدح ولو زبان آتش نیست ولی به ضمیمه زبان مذمت در غیاب، او هم زبان آتش میشود.

554-در کتاب مجالس حدیث نبوی آمده که: کسی که برادرش را در حضورش مدح کند و پشت سر، غیبتش نماید، عصمت بین آن دو قطع می گردد.

و امام باقر علیه السلام فرمود: بد برادری است که دو صورت و دوزبان دارد. در حضور مدح می کند و پشت سر او را می خورد! اگر به برادرش نعمتی برسد بر او حسادت می کند. و اگر برادرش دچار مشکل شود او را رها می نماید.

555-گاهی غیبت، به بهتان هم گفته میشود یعنی عیبی که در شخص نیست پشت سرش بگوید و این گناهش از غیبت بیشتر است. زیرا شامل هم دروغ و هم غیبت میشود. و ممکن است گفته شود عذابش متعدد است. برای دروغ یک عذاب و برای غیبت هم یک عذاب. که در حدیث نبوی است که اگر به گناهی که در برادرش است او را غیبت کند خدا بین ایندو در بهشت جمع نمی کند و اگر به گناهی که در او نیست غیبتش کند عصمت بین ایندو پاره شود و غیبت کننده ابدی در جهنم باشد. که بد راهی است.

556-خاتمه فی بعض ماورد من حقوق المسلم...

خاتمه درباره بعضی حقوق مومن بر گردن برادرش است. از امام صادق علیه السلام آمده که خدا عبادت نشد به چیزی افضل از ادا حق مومن. و در حدیث نبوی است که: مسلمان به گردن مسلمان سی حق دارد که یا باید ادا کند یا برادرش بر او ببخشد. این سی حقوق:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ ثَلَاثُونَ حَقًّا، لَا بَرَاءَةَ لَهُ مِنْهَا إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ الْعَفْوِ

يَغْفِرُ زَلَّتْهُ، لغزش‌های او را ببخشد و يَرْحَمُ عَبْرَتَهُ، در ناراحتی‌ها نسبت به او مهربان باشد و يَسْتُرْ عَوْرَتَهُ، اسرار او را پنهان دارد و يَقِيلُ عَثْرَتَهُ، اشتباهات او را جبران کند و يَقْبَلُ مَعْذَرَتَهُ، عذر او را بپذیرد و يَرُدُّ غِيْبَتَهُ، در برابر بدگویان از او دفاع کند و يَدِيمُ نَصِيحَتَهُ، همواره خیر خواه او باشد و يَحْفَظُ خَلَّتَهُ، دوستی او را پاسداری کند و يَرَعَى ذِمَّتَهُ، پیمان او را رعایت کند و يَعُودُ مَرَضَتَهُ، در حال مرض از او عیادت کند

و يَشْهَدُ مِيَّتَهُ، در حال مرگ به تشییع او حاضر شود و يَجِيبُ دَعْوَتَهُ، دعوت او را اجابت کند و يَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ، هدیه او را بپذیرد و يَكْفِي صِلَتَهُ، عطای او را جزا دهد و يَشْكُرُ نِعْمَتَهُ، نعمت او را شکر گوید و يُحْسِنُ نَصْرَتَهُ، در یاری او بکوشد، و يَحْفَظُ حَلِيلَتَهُ، ناموس او را حفظ کند، و يَقْضِي حَاجَتَهُ، حاجت او را بر آورد، و يَشْفَعُ مَسْأَلَتَهُ، برای خواسته‌اش شفاعت کند، و يَسْمِتُ عَطْسَتَهُ، و عطسه‌اش را تحیت گوید

و يَرْشِدُ ضَالَّتَهُ، گم‌شده‌اش را راهنمایی کند و يَرُدُّ سَلَامَهُ، سلامش را جواب دهد و يُطِيبُ كَلَامَهُ، گفته او را نیکو شمرد و يُبْرِئُ إِنْعَامَهُ، انعام او را خوب قرار دهد و يُصَدِّقُ أَقْسَامَهُ، سوگندهایش را تصدیق کند و يُوَالِي وَلِيَّهِ و لَا يَعَادُ بِهِ، و يَنْصُرُهُ ظَالِمًا و مَظْلُومًا: قَامًا نَصْرَتُهُ ظَالِمًا فَيَرُدُّهُ عَنْ ظُلْمِهِ، و أَمَّا نَصْرَتُهُ مَظْلُومًا فَيُعِينُهُ عَلَى اخْذِ حَقِّهِ، دوستش را دوست دارد و با او دشمنی نکند، در یاری او بکوشد، خواه ظالم باشد یا مظلوم: اما یاری او در حالی که ظالم باشد به این است که، او را از ظلمش باز دارد، و در حالی که مظلوم است به این است که، او را در گرفتن حقش کمک کند و لَا يُسَلِّمُهُ و لَا يَخْذُلُهُ، او را در برابر حوادث تنها نگذارد، و يُحِبُّ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ، آنچه را از نیکی‌ها برای خود دوست دارد، برای او هم دوست بدارد و يَكْرَهُ لَهُ مِنَ الشَّرِّ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ و آنچه از بدی‌ها برای خود نمی‌خواهد، برای او نیز

».«نخواهد

557- ثم قال عليه السلام سمعت...

حضرت علی علیه السلام فرمود شنیدم بعد از اینکه پیامبر خدا این سی حق را بیان فرمود، در پایان فرمود که هر کدام که این حقوق را ادا نکنند روز قیامت از او طلب میشود و بر علیه او حکم صادر می گردد.

و روایات درباره حقوق مومن فراوان است. و ظاهراً حقوق مستحبی است که سزاوار است ادا شود و مراد از حکم بر علیه او در قیامت، با او معامله ادمی که بوسیله اهل، برادرش را از آنچه خدا برایش آماده کرده محروم کرده است.

558- ظاهر روایت سی حقوق عام است یعنی همه مسلمانها. اما ممکن است آن را مخصوص برادری که عارف به این حقوق است و امکان ادای آن برایش فراهم است ولی مومنی که این حقوق را ضایع می کند ظاهراً از او انتظار رعایت این حقوق نیست و اهل این حقوق توسط وی باعث مطالبه از او در قیامت نمی گردد. تا از او قصاص شود. که مقابله به مثل همانطور که در اموال است در حقوق هم هست.

ولی روایات زیادی است که می فهماند در ترک این حقوق برای بعضی بلکه برای جمیع رخصت هست مگر عده قلیلی.

روایتی است که در بصره شخصی از امیرالمومنین علیه السلام پرسید برادران ما کی هستند. امام فرمود برادران شما دو دسته هستند. یکی برادران ثقه یکی برادران مکاشره. برادران ثقه آنها مانند دست و بال و خانواده و مال تو هستند. اگر برادر ثقه داشتی مال و دستت را به او ببخش. و هر که با او

خوب بود تو با او خوب باش. و با دشمنش دشمن باش. و اسراش و عییش را مخفی نگه دار و خویت را بر او اشکار کن. ولی برادر ثقه کمیاب تر از کبریت احمر هست. اما برادران مکاشره، لذت را از آنها ببر و قطع نکن لذت را از آنها و بیشتر از آنها نخواه و با آنها خوشرو و خوش زبان باش

559- امام صادق علیه السلام هم فرمود: دوستی دارای حدود مرز است. هر که در او این حدود بود او دوست دوست و اگر نیست او دوست تو نیست. اولین حد آنست که باطن و ظاهرش برای تو یکی باشد. دوم اینکه زینت تو را زینت خودش بداند و عیب تو را عیب خود بداند. سوم اینکه اگر به مال و

مسئولیت رسید رفتارش با تو تغییر نکند. چهارم چیزی در تحت قدرتش است از تو منع ننماید. پنجم که جامع همه خصال است: در سختی ها تو را رها ننماید

560- ولا یخفی انه اذا لم تکن الصداقه لم تکن الاخوه...

مصنف می گوید اگر صداقت نباشد، اخوه هم نیست. و اشکالی ندارد سی حق نسبت به این فرد که صدیق ادم نیست ترک شود.

در نهج البلاغه آمده که دوست، دوست نیست مگر برادرش را سه جا حفظ کند. در گرفتاریش. در پشت سرش و در وفاتش.

امام باقر علیه السلام به فردی فرمود اگر مردی عبا نداشت و بعضی برادرانش عبا داشتند آیا عبا به او می دهند؟ گفت نه! فرمود اگر لباس ندارد حاضر است قسمتی از لباسش را ببرد به او بدهد تا لباسی برایش تهیه شود؟ گفت نه! امام فرمود: اما با دست روی پایش زد و فرمود: اینها برادر نیستند.

561- این روایتها نشان می دهد که هر که با مومن مواسات نکند برادر حساب نمیشود. و حقوق اخوت ندارد. باز روایتی است که شخصی اعلام نیاز به پیامبر کرد. حضرت فرمود نیازت چیست؟ گفت برهنه ام لباس میخواهم. پیامبر خدا فرمود آیا همسایه ای نداشتی دوتا لباس داشته باشد یکی بتو امانت بدهد. گفت همسایه دارم. پیامبر خدا فرمود: او برادر تو نیست!

در روایت دیگر امام صادق علیه السلام فرمود: برادران خود را با دو خصلت آزمایش کنی: اگر در آنها بود (پس برادری کنید) والا از آنها دور شوید: یکی محافظت بر نمازها دوم نیکی به برادران در سختی و اسانی.

562- المساله الخامسه عشر: القمار حرام اجماعا...

مساله پانزدهم: قمار اجماعا حرام است. دلیل حرمت هم قران وهم سنت است.

قمار در لغت گرو بر بازی با آلات معروف است. و از عده ای حکایت شده که بر آلات معروف، قمار اطلاق میشود حتی بدون گرو. و بعضی گفته اند: اصل قمار از غلبه است.

در هر حال چهارمساله اینجا عنوان میشود: زیرا بازی گاهی با الات قمار است با گرو و گاهی بدون گرو.. گاهی بدون الات قمار با عوض و گاهی بدون عوض هست.

563-مساله اول: بازی با الات قمار با گرو است که حرام است و عوض هم حرام است هم اجماعاً هم بنابر روایات متواتره.

مساله دوم: بازی با الات قمار بدون گرو. در صدق قمار بر این اشکال هست. (زیرا مشهور در تعریف قمار گرو را آورده اند) و مجرد اینکه در استعمال به این، قمار گفته اند، موجب اجرای احکام قمار بران نمیشود. ولو بنابر بنابر اصالة الحقیقه در استعمال باشد (گفته اند اگر لفظی در معنایی استعمال شد و نمی دانیم حقیقت یا مجاز است اصالة الحقیقه می گوید حقیقت است) زیرا مطلقاً قمار انصراف دارد با بازی با گرو.

564-اینکه گفتیم انصراف می گوید باید گرو باشد خدشه وارد می کند در استدلال بعضی که گفته اند نهی از قمار، شامل بدون گرو هم میشود.

565-نعم قد یبعد دعوی الانصراف فی روایه...

ادعای انصراف به اینکه باید در قمار، گرو حتماً باشد بعید است در روایت ابی ربیع شامی. که امام علیه السلام فرمود نزدیک نرد و شطرنج نشوید. (یعنی استعمال نرد و شطرنج چه با گرو چه بی گرو حرام است)

و بهتر است برای رد انصراف، به روایت تحف العقول استناد کنیم که آنچه فساد محض دارد همه تصرفاتش حرام است.

566-امام باقر علیه السلام در تفسیر ایه مبارکه (انما الخمر و المیسر و الانصاب و الازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه). (مأئده 90) فرمود میسر همان نرد و شطرنج و هر قماری میسر است. که خرید و فروش و استفاده از آن حرام محرم است.

مصنف می گوید: مراد از قمار، معنای مصدری نیست که بگویند انصراف دارد به داشتن گرو. بلکه مراد الات قمار است به قرینه قول حضرت که فرمود: خرید و فروشش حرام است.

و این مطلب را تایید می کند سخن امیرمومنان علیه السلام که فرمود: هر چیزی که انسان را از یاد خدا غافل کند اون میسر است. (یعنی آلات قمار بدون رهن هم انسان را از یاد خدا غافل می کند.)

567- و روایه الفضیل: قال سالت ابا جعفر علیه السلام ...

از امام درباره نرد و شطرنج و.. سوال کرده .امام فرمود اگر بین حق و باطل جدایی افکنده شود اینها کدام طرفند؟ گفت باطل. (یعنی دیگه فرمود باید حتما گرو هم باشد تا حرام و باطل باشد.)

و روایتی شبیه همین از امام صادق علیه السلام آمده است.

وباز روایتی که روای ان عبدالواحد بن مختار است از امام علیه السلام درباره بازی با شطرنج سوال شد. امام فرمود مومن خود را با شطرنج مشغول نمی کند.

که در هیچکدام ازین روایات اشاره به شرط داشتن گرو نشده است. پس ادعای انصراف به گرو در اینجا جاری نیست

568- مساله سوم از قمار: شرط بندی با غیر آلات قمار مانند حمل سنگهای سنگین و کشتی گرفتن و پرنده بازی و... که در باب سبق و رمایه آمده که نصی بر جواز اینها نیست.

ظاهرا اینها ملحق به قمار میشوند و بعضی از علما صراحت دارد حرفشان که اینها هم قمار هستند. و سید بحر العلوم در کتاب مصابیح ان را حرام و فاسد می داند بدون خلاف. و همه کسانی که مسابقه با شرط بندی غیر از موارد استثنا را حرام می دانند این را هم حرام می دانند.

فقط بدون شرط بندی و بدون عوض محل خلاف است که آیا حرام است یا خیر.

569- فان ظاهر ذلک ان محل الخلاف هنا...

اگر در بدون عوض باهم اختلاف دارند اما در حرمت باعوض همه اتفاق دارند. و مراد حرمت تکلیفی است چون مالی نیست که در صحت و فسادش بحث شود. و بر حرمت دلالت دارد این روایت:

پیامبر خدا فرمود: ملائکه در گرو شتر و فرس و حمار و تیری که دارای پر است حاضر میشوند ولی غیر ان قمار است. و باز حدیث نبوی است که: ملائکه در هنگام قمار متنفرند و صاحبش را لعن می کنند مگر قمار شتر و تیر پردار و تیر بدون پر. و مانند ان.

570- از امام رضا درباره میسر سوال شد فرمود ثقل از هر چیزی. (مصنف می گوید ثقل یعنی عمون سکه ها و چیزهایی که برا شرط بندی قمار میذارند

در روایت دیگری که معمربن خلاد نقل کرده امام فرمود: هرچی با ان قمار شود ان میسر است.

جابر هم از امام باقر علیه السلام درباره میسر پرسد امام فرمود: هرچه که با ان قمار بشه حتی چیزهای دراز مانند استخوان حیوانات یا نرد و گردو و چیزهای گرد.

571- ظاهرا مقامره از غلبه می اید که در قمار یکی بر دیگری غلبه می کند. و این همه روایات در حرمت قمار است بعضی از علما گفته اند حرمت مخصوص قماری است که با الات قمار صورت گیرد و بدون الات قمار، فقط معامله باطل است.

572- و عدم تملک الرهن فیحرم التصرف فیه...

بدون الات قمار، معامله باطل و صاحب گرو نمیشود و تصرف در گرو حرام است. زیرا اکل مال به باطل است. ولی معصیت نکردند. و اگر گرو را بعنوان وفا به عهد بردارد و باذل هم راضی باشدنه به عنوان قمار، امکان دارد قول به جواز داد.

573- ولی قبلا از روایات دانستی که این هم جزو قمار است. و موجب لعن ملائکه است و این همان میسر که در کنار شراب ذکر شده است می باشد. و اینکه گرو را بعنوان وفا به عهد بردارد قابل فهم نیست. زیرا استحباب برای عهده که در ضمن عقد فاسد است نیست. زیرا مستحب نیست اثار ملکیت برای چیزی که سبب تمککش حاصل نشده است. مگر مراد صورت وفا باشد یعنی بعد از پیروزی در بازی، گرو را با تملک جدید به فرد پیروز بدهند. ولی این را در قمار حرام هم می توانیم بگوئیم. نهایتا در قمار حرام، وفا مستحب نیست. فقط بحث در تصرف فرد پیروز در گرو بعد تملیک جدید است. نه در فعل باذل و اینکه مستحب بوده یا نه. لذا در حرام بودن فعل علاوه بر فساد معامله اشکالی نیست.

574-بل ولا محل خلاف کما یظهر من کتاب...

در حرام بودن فعل (بدون الات قمار) خلافی بین علما نیست. و بعضی از علما این را ادعا کرده اند. اری روایتی است که که شخصی با دوستانش شرط بندی کرد که اگر این گوسفند رو کامل خوردی دیگه از شما پول نمی گیرم ولی اگر نتوانستید باید پولش رو بدید. امیرالمومنین در این مورد حکم کرد این باطل است. و اگر خوردند چه کم یا زیاد، غرامتی بعهده اونها نیست. صاحب جواهر ازین روایت استفاده کرده که بدون الات قمار، گرو حرام نیست.

مصنف می گوید چون امام خوردن را حرام نکرد پس استفاده از گرو حرام نیست اما بر این خوردن شرط بندی، نمیشود اثری مترتب کرد. (مثلا بگوییم باید خسارت بدهند) و اگر قول صاحب جواهر مبنی بر بطلان مراهنه و عدم حرمت فعل، قبول کنیم باز این اشکال هست که تصرف در این گرو با توجه به فساد معامله، حرام است

575-وقتی گفتیم معامله باطل است، عوضی که دریافت شده مانند عوض معاملات فاسد است که باید به صاحبش برگردد اگر سالم است و اگر تلف شده اگر مثلی یا قیمتی است به صاحبش بذل کند.

576-وماورد من قی الامام علیه السلام البیض الذی قامر...

روایتی که میگوید امام علیه السلام تخم مرغی را که غلام با ان قمار کرد را قی کرد یا برا این بوده که نمی خواستند حرام جزو بدن حضرت بشودنه برا اینکه به صاحبش برگرداند.

ولی اشکالی که به این روایت وارد است این است که معصوم هرگز از روی جهل چیزی نمیخورد زیرا امام اقدام بر محرمات که تبدیل به علم نمیشود یعنی از روی جهل است چه جهل غفلت نمی نماید. زیرا همان دلیلی که می گوید معصوم دچار غفلتی که منجر به ترک واجب یا فعل حرام است نمیشود، دلالت دارد که جایز نیست جهلی که منجر به ترک واجب یا انجام حرام است بشود.

577-مگر اینکه گفته شود مجرد تصرف در محرمات علمی (که لازم نیست امام از انها اجتناب کند زیرا جهل امام به موضوع ضرری به عصمت ندارد) و تاثیر واقعی حرام در بدن امام، ربطی به جهل یا علم ندارد (تاثیر گذاشتن حرام در بدن ربطی به علم و جهل ندارد) این تاثیر زمانی است که حرام در بدن امام

بماند. و جای گوشت حلال را بگیرد. ولی فرض این است که امام در همان اوایل ورود حرام به بدن اطلاع دارد و جهل استمرار ندارد. و این مطالب برای این است که می خواهیم فعل امام را با قواعد تطبیق کنیم والا امامان در حرکات و افعال و اقوال شئوناتی دارند که غیر امامان از آن خبر ندارند.

578- مساله چهارم قمار: پیروزی بدون عوض در غیر از مواردی که مسابقه آنها جایز است. اکثر آن را حرام می دانند. بلکه ادعای اجماع بر تحریم شده است.

579- وهو الظاهر من بعض العبارات المحكيه عن التذکره...

ادعای اجماع بر حرمت قمار بدون عوض از کتاب تذکره علامه حلی نقل شده است. انجا آمده که نزد جمیع علماء ما مسابقه بر کشتی گرفتن چه باعوض چه بی عوض جایز نیست. زیرا نهی بر قمار عام است (شامل بی عوض هم میشود) مگر در سه مورد (قال رسول الله صلى الله عليه واله: لا سبق الا في الثلاثه الخف و الحافر و النصل) شتر و حمار و تیری که دارای پر است.

580- مصنف می گوید استدلال علامه در تذکره بر اجماع بر حرمت بدون عوض، نهی پیامبر خداست در حالی که این مستند در غیر کشتی هم هست.

علامه جای دیگر گفته که نزد علماء ما، مسابقه انداختن سنگ با دست و با تیرو کمان و منجیق جایز نیست. چه با عوض چه غیر عوض. همچنین مسابقه بر سواری بر مرکب و کشتی و پرنده ها جایز نیست. و جایز نیست مسابقه بر مبارزه دوگوسفند یا دو خروس! و جایز نیست مسابقه بر چیزی که در جنگ سودمند نیست! مانند مسابقه بازی با انگشتر و چوگان و فرستادن بادبادک به هوا و پرتاب چیزی به هوا یا روی یه پا ایستادن و اینکه تو دست چی هست فرد یا زوج؟ و سایر بازی ها و ماندن در آب.

و بعضی از شافعی ها اینهارا جایز می دانند ولی درست نیست!! قول علامه تمام شد. و صاحب مسالک جایز می داند و صاحب کفایه این جواز را خوب می داند. وعده ای از متاخرین هم قول به جواز دارند بخاطر اصل حلیت. و اجماع بر حرمت ثابت نشده است. غیر از آنچه در تذکره امد بنابر عام بودن نهی پیامبر خدا. ولی این دلیل ناقص است.

581- لان السبق في الروايه يحتمل التحريك...

اینکه روایت دلالت بر عدم جواز ندارد زیرا سبق در روایت محتمل است بصورت تحریک آمده سبق که به معنای مال است ولی سبق با سکون به معنای مغالبه است. بلکه در مسالک گفته مشهور تحریک سبق است. پس روایت فقط حرمت گرو در قمار دلالت دارد بلکه در این هم ظهور ندارد! چون احتمال دارد فقط بگوید معامله باطل است. که این قول مشهورتر است زیرا فرمود عوض ندارد یعنی استحقاق عوض ندارد نه اینکه یعنی عقد جایز نیست که این در نهایت بُعد است. (اوامر و نواهی در معاملات در وضع ظهور دارند نه در تکلیف)

582- اگر هم سبق را ساکن فرض کنیم همانطور که احتمال دارد مراد نفی جواز باشد احتمال دارد مراد نفی صحت باشد. زیرا نهی وارد شده در مورد غالب مسابقاتی که عوض دارند. (یعنی روایت می گوید مطلق مراهنه چه با عوض چه غیر عوض منعقد نمیشود مگر در اون سه مورد)

583- برای حرمت این مورد چهارم به ادله قمار استدلال کرده اند که قمار مطلق مغالبه است ولو بدون عوض. که در روایت هم آمد که بازی با نرد و شطرنج بدون عوض، قمار است.

ولی ادعا شود که شرط صدق قمار یکی از دو امر است یا مغالبه با آلات قمار ولو بدون عوض یا مغالبه بدون آلات قمار ولی با عوض. چون اطلاق قمار شامل هرچی که عوض دارد میشود مانند روایت خف و حافر (شتر و الاغ) این ادعا در غایت بُعد است. و اظهر آنست که قمار مطلق مغالبه است.

584- و یشهد له ان اطلاق آله القمار موقوف...

شاهد بر حرف ما که قمار مطلق مغالبه است این است که اطلاق اله قمار مشروط بر این است که الت در مفهوم قمار دخالت ندارد والا میشود الت، الت القمار! اضافه شی به خودش. ولی وقتی قمار عنی مغالبه انوقت الت قمار اضافه شی به خودش نیست. الت مغالبه. مانند سایر الات. (مانند الن خیاط یا الت تجارت و.. که الت در مفهوم آنها اخذ نشده است و جداست. (نتیجه اینکه قمار بدون الت هم قمار است) همانطور که عوض هم در مفهوم قمار اخذ نشده (پس قمار بدون عوض هم قمار است)

585- ممکن است برای حرمت قمار، (بدون الت و بدون عوض) استدلال کنیم به همان روایات حرمت شطرنج و نرد به دلیل اینکه باطل ولعب است. و هرچه که انسان را از یاد خدا دور کند، میسر است.

و امام علیه السلام در بیان حکم لعب با 14 چیز فرمود: چیزی از لعب را خوب نمی دانیم مگر رهان و رمی که مراد رهان اسب است.

586- در صدق قمار بدون عوض بعنوان لهو ولعب شکی نیست. زیرا عوض دخی در لهو ولعب ندارد و بدون عوض هم، لهو ولعب بشمار میرود. و این مطلب راتایید می کند آنچه ذکر شده که هر لهو موومن باطل است مگر سه چیز از جمله اسب سواری و ملاعبه با همسر.

587- برای حرمت مغالبه بدون عوض، صاحب ریاض به تبع صاحب تهذیب بر حرمت لهو استدلال کرده اند. (این دو عالم مغالبه را داخل لهو می دانند)

ولی بر استدلال این دو اشکال است که اگر غرض صحیحی بر این افعال باشد دیگر عرف ان را لهو نمی داند. (مانند تقویت بدن در کشتی و دویدن یا آموزش حوادث غیر مترقبه) لذا باید حکم حرمت و اباحه را منوط کنیم که حرمت در مصادیق لهو و اباحه در غیر مصادیق لهو باشد.

588- المساله السادسة عشر:

قوادی که واسطه گری زنا است حرام است. و از گناهان کبیره است. که در تسیر واصله و مستوصله در بحث تدلیس ماشطه مساله قیادت امد (که چون قوادی عمل حرامی است مزد انهم حرام است زیرا خدا وقتی چیزی را حرام کرد ثمن ان را هم حرام کرده است)

589- در روایت ابن سنان آمده که سه چهارم حد زنا یعنی 75 ضربه شلاق به قواد زده میشود. و او را تبعید می کنند.

590- مساله هفدهم: قیافه شناسی حرام است اجمالا. در حدائق این حرمت را به علمائ شیعه نسبت داده و در کفایه گفته مخالفی نمی شناسم و در منتهی اجماع اعلام کرده

591- قائف در لغتنامه صحاح و قاموس و مصباح کسی است که اثار را می شناسد. و در نهاییه و مجمع البحرین اضافه کرده که قیافه شناس شباهت انسان به برادرش و پدرش را تشخیص میدهد. و در جامع المقاصد و مسالک مانند ایضاح النافع و المیسیه آمده: قیافه شناس کارش الحاق بعضی به بعضی است.

592- در دروس و جامع المقاصد همانند تنقیح شرط کرده حرمت شغل قیافه شناس زمانی است که بر کارش حرامی مترتب شود. و ظاهر این حرفی که ایشان زده مراد همه علما است و نزد همه علما حرام است (مثلا به دروغ بگوید زید فرزند عمرو است) والا گر فقط اعتقاد علمی یا ظنی دارد که فلانی نسبش این است گناه نیست.

593- ولذا نهی فی بعض الاخبار عن اتیان القائف...

لذا (چون بدون ترتیب اثر دلیل بر حرمت شغلش نداریم) در بعضی روایات آمده که سراغ قیافه شناس نروید. و عمل به سخنش نکنید. (علت حرمت عمل به قول اوست والا صرف اعتقاد اینکه فلانی فرزند فلانی است حرام نیست) در کتاب خصال آمده امام صادق علیه السلام فرمود: دوست ندارم سراغ قیافه شناس بروید. و در مجمع البحرین آمده که: در حدیث است به قول قیافه شناس عمل نکنید.

594- بعضی اهل سنت به پیامبر افترا زدند که بنا به قول قیافه شناس قضاوت کرد. ولی در روایات این حرف اهل تسنن رد شده است. از جمله در کافی نقل شده که علی بن جعفر با حسن بن حسین صحبت می کرد و گفت خداوند امام رضا علیه السلام را یاری کرد. حسن گفت اری بخدا قسم. برادران امام رضا علیه السلام علیه امام ظلم کردند. علی بن جعفر گفت اری بخدا. ما عموها به امام ظلم کردیم. حسن گفت چگونه؟ گفت برادرهای امام رضا علیه السلام می گفتند امام جواد علیه السلام سر امام رضا علیه السلام نیست. بعد آنها به امام گفتند چون پیامبر به قول قیافه شناس قضاوت کرد ما برویم او را بیاوریم تا بگوید جواد الائمه پسر امام رضا علیه السلام هست یا نه! حضرت از روی ناچاری فرمود: «من به دنبال قیافه شناسان نمی فرستم، شما خود در پی آنان بفرستید اما به آنان نگوئید برای چه دعوتشان کرده اید».

یک روز بر اساس دعوت قبلی عموها، برادران، خواهران و کلیه وابستگان امام رضا علیه السلام در باغی نشستند و آن حضرت لباس گشاد کشاورزی به تن کرد و کلاهی بر سر و بیلی به دست گرفت و در گوشه ای از باغ مشغول کار شد، گویی که باغبان است و ارتباطی با حاضران ندارد. آنگاه حضرت جواد علیه السلام را آوردند و در میان گروهی از بستگانش نشاندند، آنگاه قیافه شناسان را وارد باغ کردند و از آنان خواستند تا پدر وی را از میان آن جمع شناسایی کنند.

قیافه‌شناسان قیافه‌ها را با دقت دیدند و گفتند: «پدر این پسر در میان این گروه حاضر نیست اما این مرد عمومی پدرش و این عمومی خودش و این زن، عمه او می‌باشد. اگر پدرش نیز در اینجا باشد باید آن شخص باغبان باشد چرا که ساق‌های هر دو به یک گونه است. چند لحظه بعد امام رضا علیه‌السلام نزد آنان آمد، قیافه‌شناسان همین که چهره‌ی آن حضرت را دیدند فریاد بر آوردند:

«هذا ابوه».

«این مرد پدر این کودک است».

در آن حال علی بن جعفر (عموی والا قدر امام رضا علیه‌السلام) از جا برخاست و بوسه بر لب‌های حضرت جواد علیه‌السلام زد و عرض کرد: «گواهی می‌دهم که تو در پیشگاه خدا امام ما هستی» [2].

امام رضا علیه‌السلام از مشاهده‌ی آن حال به گریه افتاد و فرمود:

«یا عم! الم تسمع آبی و هو يقول، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، «بابی ابن خیرة الاماء النویة الطیبة»...»

«عمو جان! مگر حدیث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را از زبان پدرم نشنیده‌ای که فرمود:

«پدرم به قربان پسر بهترین کنیزان، که از اهالی نوبه [3] و بسیار پاک سرشت است»...

آیا آن پسر که جدم از او خبر داده جز از نسل من خواهد بود؟»

علی بن جعفر گفت: «آری، فدایت شوم، راست می‌گویی».

595-المسالة الثامنة عشر: الكذب حرام بضرورة العقول والادیان...

کذب حرام است به ضرورت عقلها و دین‌ها و بر حرمت کذب ادله اربعه دلالت دارد. اما ما در دومقام سزاوار است صحبت شود یکی اینکه کذب جزو گناهان کبیره است. دوم در موارد جواز کذب.

600- کبیره بودن کذب در روایات فضل بن شاذان که کمتر از روایت صحیح نیست و روایت اعمش در کتاب شرایع ذکر شده. و در موثق عثمان بن عیسی از امام معصوم علیه‌السلام نقل شده: خداوند تعالی برای شر قفل‌هایی قرار داده که کلیدش شراب است و کذب از شراب شرتر هست. و از پیامبر خدا آمده که: یا شما را از بزرگترین گناهان کبیره خبر ندهم؟ شرک به خدا و عاق والدین و سخن زور یعنی

دروغ. و باز فرمود: مومن اگر بدون عذر دروغ بگوید 70 هزار ملک او را لعنت کنند. و بوی بدی از قلبش خارج شده و به عرش رسد و خدا برای این دروغش، گناه 70 زنا می نویسد. که کمترین آن زنا با مادرش است. و تایید می کند کبیره بودن گناه کذب، روایت امام حسن عسکری علیه السلام که همه بدیها در خانه ای قرار گرفته و کلیدش کذب است.

601- ممکن است برای کبیره بودن کذب به این ایه استدلال شود: انما یفتی الکذب الذین لایؤمنون بایات الله (نحل 105) یعنی کسی افترای دروغ میزند که ایمان به آیات خدا ندارد.

در این ایه کاذب به عنوان غیر مومن به آیات خدا قرار داده است. و کافر به آیات خدا معرفی شده است. برای همین است عده ای از علما مانند دوفاضل یعنی محقق و علامه و شهید دوم کذب را کبیره می دانند مطلقا چه بر خبر کاذب، مفسده مترتب شود یا چیزی مترتب نشود. و تایید می کند این را روایت نبوی که در وصیت به ابوذر رضوان الله علیه فرمود: وای بر کسی که حرف میزند و دروغ می گوید تا مردم بخندند وای براو. وای براو. وای براو.

602- فان الاکاذیب المضحکه لایترتب علیها غالبا...

بدرستی که دروغهایی که برای خندان مردم گفته میشود غالبا مفسده ندارد لذا در روایات آمده که این نوع دروغ، کبیره نیست.

مانند روایت ابی خدیجه از امام صادق علیه السلام که فرمود دروغ بستن بر خدا و رسولش، کبیره است.

که در روایت مذکوره، کبیره اختصاص به دروغ بستن بر خدا و رسولش دارد. مگر بگوییم این نوع دروغ، از کبائر شدید و بزرگ است. و این توجیه بهتر است تا اینکه روایاتی که دروغ را مطلقا، کبیره می دانند را مقید نماییم.

603- در مرسله سیف از امام باقر علیه السلام آمده: امام سجاد علیه السلام به فرزندش فرمود: پرهیز از دروغ، کوچک و بزرگش. جدی و شوخیش. وقتی مردی دروغ کوچک گفت بر دروغ بزرگ هم جرات می یابد.

ازین روایت می فهمیم که بزرگ بودن دروغ بخاطر مفاسدی است که بران مترتب میشود.(نه بخاطر کوچکی یا بزرگی دروغ)

604- شخصی بنام ان حجاج از امام صادق علیه السلام سوال کرد ایا کذاب کسی است در چیزی دروغ می گوید؟ فرمود خیر اینکه هرکسی دارد بلکه کذاب کسی است که طبیعتش بر دروغ بنا شده! (انقدر دروغ گفته که دروغ گفتن جزو صفات نفسانیش شده)

ازین روایت می فهمیم که کذب جزو لمم است (که در قران آمده ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾ [النجم/32]: مومن از گناهان کبیره و فواحش دوری می کند جز لمم) که از هرکسی صادر میشود و از کبائر نیست.

605- از حارث اعور از امیر مومنان روایت شده که دروغ جدی و شوخی صلاح نیست و و عده ندهید به فرزند که عمل نکنید و دروغ انسان را به فجور می کشاند و فجور به جهنم می کشاند. و هرکسی همیشه دروغ بگوید بش خطاب میشود دروغ گفت و فاجر شد...

ازین روایت می فهمیم که مجرد گفتن دروغ، فجور نیست. (بلکه مقدمه فجور است)

واینکه فرمود: و عده ندهید به فرزند که عمل نکنید، یعنی نهی از وعده ای که به ان وفا نمی کنید. مانند ایه قران که فرمود: اکبرمقتا عندالله ان تقولوا مالا تفعلون (بر خدا بزرگ است از نظر گناه که بگوید چیزی را که عمل نمی کنید).

لذا وعده دادن و عمل نکردن دروغ نیست بلکه از نظر حرام بودن مانند دروغ است. یا اینکه عمل نکردن به وعده، مستلزم دروغ گفتن است.

606- او لان الوعد مستلزم للاخبار بوقوع الفعل كما ان سائر الانشئات كذلك...

اینکه وعده ای که به ان وفا نشود مانند دروغ است یا بخاطر این است که وعده دادن مستلزم ان است که خبر دهی فلان کار را انجام می دهی همانند سایر انشئات (مانند فقیر می گوید: اعطنی! به او گفته می شود دروغ می گوید).

با اینکه او انشا صیغه طلب گفت.

لذا بعضی بزرگان گفته اند کذب اگرچه از صفات خبر است ولی حکم کذب در انشاءى که دال بر خبر است جاری میشود مانند مدح مذمت شده یا مذمت مدح شده. (اگر بگویند قایل طیب است. یا فلان زاهد سئ است. دارد دروغ می گویند) یا ارزوی بدی بکنند (مثلا بگویند خدایا مرا بمیران درحالی که دلش نمیخواهد بمیرد و این کذب است). یا امید به چیزی که می داند انجام نمیشود داشته باشد مثلا پیر امید به جوان شدن دوباره داشته باشد یا چیزی را که می داند انجام نمیشود را واجب کند (مولى به عبد بگوید واجب است فلان کارو بکنی درحالی که ان کار را اراده نکرده است) یا چیز غیرمستحب را مستحب کند یا وعده ای بدهد که تصمیم ندارد عمل کند.

607- در هر حال ظاهرا خلف وعده جزو دروغ نیست. چون وعده اصلا از مقوله کلام نیست. اره جزو دروغ در وعده است. یعنی جمله ای که مخاف واقع است همانطور که عمل به وعده، صدق برای وعده است. یعنی جمله ای که مطابق واقع آمد. و به او صادق الوعد و وعده غیردروغ گفته میشود. و کذب به این معنی حرام نیست طبق مشهور. ولو چند تا روایت در حرمتش آمده است. و به ایه قبلی (کبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون) در حرمتش استشهاد شده است.

608- ثم ان ظاهر الخبرين الاخيرين خصوصا المرسله حرمة الكذب...

ظاهر دوتا روایت اخیر (مرسله سیف و روایه حارث) مخصوصا مرسله سیف (در مرسله سیف از امام باقر علیه السلام آمده: امام سجاد علیه السلام به فرزندش فرمود: پرهیز از دروغ، کوچک و بزرگش. جدی و شوخیش. وقتی مردی دروغ کوچک گفت بر دروغ بزرگ هم جرات می یابد) نشان می دهد شوخی دروغ هم حرام است. و ممکن است مراد این باشد که دروغ حرام است حتی در مقام شوخی. ولی خود شوخی که کلام بدون قصد بسوی تحقق مدلولش است بعید نیست که حرام نیست اگر قرینه بر شوخی بودنش داشته باشد. همانطور که بعضی علما به این مطلب تصریح کرده اند.

609- و شاید هم مطلب مذکور درست باشد زیرا کذب منصرف است به خبر مقصود (خبر جدی). از طرفی سیره بین متدینین این است که شوخی دروغ، حرام نیست. (مانند شوخی پیامبر و امیرالمومنین در مورد هسته خرما)

و ممکن است دوتا روایت را حمل کنیم بر مطلق مرجوحیت شوخی دروغ. نه حرمت.

ولی احتمال غیر بعید هم این باشد که شوخی دروغ هم حرام است. بخاطر اینکه حرمت دروغ عام است و شامل شوخی دروغ هم میشود. بخصوص در روایت اخیر و روایت نبوی در وصیت به ابوذر. (دروغ می گوید تا مردم بخندند) زیرا دروغ هایی که برای خندانیدن مردم گفته میشود اکثرا از قبیل هزل و مسخره کردن هستند. (و سیاق روایت دلالت بر حرمت دارد).

610-و عن الخصال بسنده عن رسول الله صلى الله عليه و اله انا زعيم بيت...

رسول خدا فرمود من ضامنم خانه ای در درجه بالای بهشت و خانه ای در وسط بهشت و خانه ای در باغهای بهشت برای کسی که جدل را ترک کند ولو حق با او باشد و برا کسی که دروغ را ترک کند ولو شوخی باشد و برا کسی که خوش اخلاق باشد.

و امیر مومنان فرمود: انسان طعم ایمان را نمی یابد تا اینکه دروغ را ترک کند چه شوخی و چه جدی.

611-مبالغه کردن در ادعا ولو خیلی بزرگ باشد دروغ نیست. و چه بسا جزو دروغ باشد اگر مبالغه در غیر محل باشد مانند اینکه ادم زشت رو را مدح کند و او را مانند ماه بداند! مگر اینکه واقعا در نظرش ماه باشد. زیرا نظر ها در تحسین و تقبیح مختلف است مانند ذائقه در چشیدن غذاها.

و اما توریه که از لفظ معنای مطابق واقع قصد شود ولی مخاطب خلاف آن را بفهمد، بخاطر ظاهر لفظ در نزد همه مخاطب ها یا مخاطب خاص. مانند اینکه در مقام انکار حرفی که درباره شخصی زده ای بگویی: علم الله ما قلته؛ خدا می داند آنچه گفته ام و مراد از ما، موصوله باشد ولی مخاطب ما را نافی بداند یعنی نگفته ام. بیا شخصی در خانه بیاید و باشما کار دارد خادم بگوید اینجا نیست و مرادش اطاقی باشد که شما در آن نیستی. یا بگویی امروز نان نخورده ام و مرادش حالت خواب و نماز باشد که اینها دروغ نیستند. و بعضی علما توریه را در مواقع ضرورت واجب دانسته اند. زیرا با توریه از دروغ نجات می یابد.

612-بل اعترض صاحب جامع المقاصد علی قول علامه فی القواعد...

مرحوم کرکی صاحب جامع المقاصد به علامه حلی اعتراض کرده (((که گفته اگر ظالم امد و دیعه شخصی را طلب کرد جایز است قسم دروغ بخورد، و اینجا باید کسی که عالم به توریه است، توریه کند، کرکی

گفته عبارت ایشان خالی از مناقشه نیست زیرا دروغ را با توریه ثابت کرده درحالی که توریه دروغ نیست)) مصنف می گوید این مطلب خوبی است که در توریه خبر باغبتار معناش مخالف واقع نیست. ولی مخاطب امر مخالف واقع برداشت می کند. که ان را متکلم قصد نکرده بوده است. اری اگر بر توریه، مفسده ای مترتب شود ازین جهت حرام است. مگر گفته شود که مفسده دروغ (گول زدن مخاطب) در ان هست ولی این حرف ممنوع است زیرا دروغ تنها بخاطر اشتباه انداختن مخاطب حرام نیست بلکه کلا حرام است.

بعضی از فضلا (میرزای قمی) گفته اند آنچه معتبر است در صدق و کذب خبر، ان چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده میشود. نه آنچه از ان اراده میشود مثلاً بگوید الاغ دیدم و مرادش ادم نادان باشد بدون نصب قرینه، این دروغ است. ولو مراد خلاف واقع هم نباشد.)) تمام شد سخن میرزای قمی.

613- مصنف می گوید اگر مراد این فرد فاضل (میرزای قمی) از این جمله (آنچه معتبر است در صدق و کذب خبر، ان چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده میشود) اتصاف خبر در واقع است قبلاً گفتیم که این وابسته به موافقت یا مخالفت اراده متکلم و منظور خبر دهنده با واقع است. (که اگر مراد با واقع مطابق باشد خبر صادق و اگر مخالف باشد خبر دروغ است) و این معنای خبر و مقصود از خبر است. نه ظاهر خبری که قصد نشده.

و اگر مرادش اتصاف خبر در نزد وصف کننده است (شنونده) (مراد با آنچه شنونده فهمید یکیست خبر صادق و اگر یکی نباشد خبر کذب است) درست است چون شنونده آگاه نیست که خبر دهنده خلاف ظاهر را اراده کرده.

614- لکن توصیفه حینئذ باعتقاد ان هذا هو مراد المخبر و مقصوده...

اینکه شنونده بگوید این خبر کذب یا صدق است و این مراد متکلم است، به اعتقاد این است که ظاهر، مراد و مقصود متکلم است. در این صورت ملاک صدق یا کذب بودن خبر به مراد متکلم بر می گردد. ولو اینکه راه برای مراد متکلم، اعتقاد مخاطب است که متکلم اراده ظاهر و کرده. (نتیجه اینکه حرف میرزای قمی درست نیست که ایشان گفت آنچه معتبر است در صدق و کذب خبر، ان چیزی است که از ظاهر کلام فهمیده میشود. نه آنچه از ان اراده میشود درحالی که ثابت شد آنچه معتبر است در صدق

و کذب خبر، در این صورت ملاک صدق یا کذب بودن خبر به مراد متکلم بر می گردد. ولو اینکه راه برای مراد متکلم، اعتقاد مخاطب است)

615- دلیل اینکه توره، کذب نیست روایتی است که از امام صادق علیه السلام سوال شد حضرت

ابراهیم فرمود بلکه بت بزرگ این کارو کرده است. پس از از بتها سوال کنید اگر حرف می زنند!

امام علیه السلام فرمود بت بزرگ این کارو نکرده بود و ابراهیم هم دروغ نگفت. سوال شد چه جور؟ امام علیه السلام فرمود ابراهیم گفت اگر بتها حرف بزنند. نتیجه اینکه اگر بتها حرف بزنند بت بزرگ کرده و اگر حرف نزنند پس بت بزرگ نکرده. و ابراهیم دروغ نگفت.

همچنین سوال شد که در داستان یوسف نبی، گفتند شما کاروان، دزد هستید. امام فرمود: آنها یوسف را از یعقوب دزدیدند لذا نگهبان گفت صاع پادشاه را گم کرده ایم و نگفتند شما صاع پادشاه را سرقت کردید.

همچنین در قران آمده ابراهیم گفت من مریضم (لذا به این بهانه در جشن مردم شرکت نکرد تا سراغ بتها رفت). امام فرمود ابراهیم مریض نبود و دروغ هم نگفت بلکه مریض در دین را اراده کرده است.

616- وفی مستطرفات السرائر من کتاب ابن بکیر...

روایتی است که به امام صادق علیه السلام عرض می کند شخصی می خواهد وارد منزل شود. صاحبخانه به کنیز می گوید بگو اینجا نیست! امام فرمود اشکال ندارد و دروغ نیست.

مصنف می گوید دروغ نبودن مبنی بر این است که صاحبخانه اشاره کند به جای خالی که اینجا نیست. نه غیر آن.

همچنین روایتی است از مبسوط که یکی از اصحاب با دیگری جایی می رفتند که دشمنان صحابه آنها را گرفتند. ان صحابه انکار کرد که خودش است و دیگری هم قسم خورد این برادر اوست. وقتی ازاد شدند نزد پیامبر آمدند حضرت فرمود راست گفتی مسلم برادر مسلم است. باز در این زمینه روایات دیگری است که نشان می دهد توره، دروغ نیست.

617-مقام دوم درباره استثنائات دروغ: یکی در ضرورت میشود دروغ گفت. دلیل انهم ادله اربعه است. خدا فرموده: (الا من اکره و قلبه مطمئن بالايمان) اگر مجبورش کنند ولی در دل مومن باشد. و فرمود (لايتخذ المومنون الکافرين اولياء من دون المومنين و من يفعل ذلک فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقية) مومنین نباید با کفار رفیق باشند و هر که این کار را بکند جایی در پیشگاه الهی ندارد مگر تقیه کند. و امام علیه السلام فرمود: هیچ چیزی نیست مگر اینکه در هنگام اضطرار خدا ان را حلال کرده است.

و مشهور است که: ان الضرورات تبيح المحذورات یعنی ضرورت، حرام را حلال می کند. در این زمینه روایات فراوان است. از جمله بصورت فاوان و متواتر آمده که قسم دروغ برای دفع ضرر بدنی یا مالی خودش یا برادرش جایز است. اجماع هم اشکار تر از انست که بخواهیم ادعا کنیم یا نقل نماییم. عقل هم حکم می کند به وجوب ارتکاب آنکه قبضش کمتر است

618- مع بقاءه علی قبحه او انتفاء قبحه لغلبيه الاخر عليه علی القولین فی کون القبح العقلي....

عقل هم حکم می کند به وجوب ارتکاب آنکه قبضش کمتر است (مثلا امر دائر میشود بین قتل و خوردن شراب که عقل می گوید خوردن شراب قبضش کمتر است اما آنکه قبضش کمتر است) بر قبح خود باقی می ماند یا اینکه قبضش از بین می رود چون دیگری بر او غلبه می کند که دوقول است (یک قول می گوید در دوران بین زنا و شراب، خوردن شراب را انتخاب می کند و شراب دیگر قبیح نیست چون اضطرار شده قول دوم می گوید قبح شراب سرجاش باقی است)

619- این اختلاف اقوال ناشی از این است که قبح عقلی مطلقا (چه کذب چه غیر کذب) یا خصوص کذب یا ذاتی است (در این صورت قبح همیشه باقی است) یا اعتباری است (در این صورت در حال اضطرار دیگر شراب قبیح نیست)

620- اینجا بحث است که در حال اضطرار باید توریه کرد بر کسیکه قادر به توریه است یا واجب نیست توریه.

مشهور وجوب توریه را می گویند. در کتاب مقنعه آمده که: اگر ظالمی جنسی را مطالبه کرد و او با توریه ای که دروغ نیست، قسم خورد که ندارم. ولی دوست نداشت توریه کند اما نیتش حفظ امانت بود، نیتش کافی است و در پیشگاه الهی ماجور است. در سرائر هم آمده که توریه کند و قسم بخورد و در غنیه آمده جایز است توریه کند تا دچار دروغ نشود بدلیل اجماع شیعه.

621- وفی النافع: حلف موری وفی القواعد....

در کتاب نافع آمده که قسم بخوره توریته و در کتاب قواعد آمده که کسی که آشنا به توریه است باید توریه کند. و در تحریر آمده که اگر بدهکار بودن را انکار کرد تا اقرار نکند که پاک شده یا پرداخت کرده، قسم بخورد اگر صادق است و توریه کند تا دچار دروغ نشود. (اگر زید اقرار کند عمرو به او مبلغی قرض داده، اقرار در حق خودش کرده بعد بگوید و لکن عمرو مرا بری الذمه کرد یا من بش برگرداندم. این قبول نمیشود چون نیاز به شاهد دارد. اینجا قسم بخورد عمرو از من طلبی ندارد در فلان روز و نیت بکند آن روزی که پولش را داده است)

622- در لمعه هم آمده قسم با توریه بخورد در شرح لمعه هم همین آمده. در جامع المقاصد هم گفته توریه کند تا دچار دروغ نشود.

علت این اقوال آنست که دروغ حرام است و با بودن توریه، اضطراب حاصل نشده تا دروغ بگوید. لذا با توریه، داخل عمومات حرمت کذب نمیشود. از طرفی قبح کذب عقلی است و کذب جایز نیست مگر قبح تبدیل به حسن شود و این زمانی است که نتواند توریه کند و این حکم خوبی است اما اقتضای اطلاقات ادله مجوز قسم دروغ برای دفع ضرر بدنی یا مالی از خود یا برادرش، نشان از بی اعتباری مطلب فوق است. پیامبر فرمود که قسم دروغ بخور تا برادرت را از قتل نجات دهی. و امام رضا علیه السلام فرمود قسم برای نجات مال خود یا برادرش از چنگ سلطان اشکال ندارد. و امام صادق علیه السلام فرمود قسم دروغ برای نجات مسلمان یا نجات مالش از دست دزد و غیر ثواب دارد.

623- وفی موثقه زراره باین بکیر انا نمر علی هولاء القوم...

امام صادق علیه السلام فرمود اگر ترسیدی (برمالت) قسم بخور بر آنچه آنها می خواهند. و باز حضرت فرمود: اگر از روی تقیه قسم دروغ بخورد ضرر ندارد اگر مجبورش کردند یا در اضطرار افتاد. و فرمود هیچ حرامی نیست مگر خدا برای ادم مضطر حلالش کرده.

و روایات دیگری هم در این مورد هست. که دروغ را در اصلاح جایز دانسته است. همچنین فحش و براءت از دین در صورت اکراه جایز دانسته. در حالی که عقلا اینها (دروغو ناسزا و بئات از دین) قبیح هستند. و از طرفی وجوب توریه بر کسی به ان اشناست یعنی التزام به آنچه عسر دارد.

624- اگر گفته شود در کذب در حال اضطرار، شارع از باب توسعه بر بندگانش، اثار کذب را مترتب نمی کند ولو می توانسته توریه کند حرف خوبی است.

ولی احتیاط خلاف این است. (وقتی می تواند توریه کند مجالی برای عدم ترتب اثار کذب نیست) و مطابق قواعد است (که اگر بین جایز و حرام امر دائر شد دیگر اضطرار به حرام نیست)

اگر مساله بعید بودن تقیید این مطلقات نباشد. که بگوید کذب در صورت اضطرار جایز است چه توریه بتواند بکند یا نتواند. زیرا نسبت بین این مطلقات (مجوز کذب) با روایاتی که که جواز را فقط در حال اضطرار گفته که لازمه اش عدم جواز کذب در عدم اضطرار است مطلقا (خواه اضطرار نباشد یا باشد ولی توریه بتواند بکند). عموم من وجه است. (روایات مجوز کذب می گوید کذب جایز است خواه بتواند توریه کند یا نتواند. و روایت زراره می گوید اگر مضطر شود و بتواند توریه کند نباید دروغ بگوید پس اگر نتواند توریه کند با روایت مجوز تعارض ندارد. در صورت عدم اضطرار هم تعارض با روایات مجوز ندارد. و تعارض انجاست که اضطرار باشد و توریه بتواند بکند که روایات مجوزه ان را جایز و روایت زراره ان را ممنوع می داند) که باید به عمومات حرمت کذب مراجعه شود.

625- هذا مع امکان منع الاستبعاد المذكور...

ممکن است بعید شمردن (اگر مساله بعید بودن تقیید این مطلقات نباشد. که بگوید کذب در صورت اضطرار جایز است چه توریه بتواند بکند یا نتواند.) را منع کنیم. زیرا روایات در موردی است که ملتفت

توریه نیست لذا در ضرورت دروغ می گوید اما اگر ملتفت توریه باشد غالباً توریه را انتخاب می کند زیرا انگیزه ای نیست که توریه را رها و سراغ کذب برود.

626- اکثر علماء که جواز کذب را مقید کردند به عدم قدرت بر توریه، فتوا داده اند که عقد و ایقاع و قول حرام مانند سب و ابراز برائت از شخصی که اجباراً انجام شده لغو است. بدون اینکه آن را مقید به عدم قدرت بر توریه کنند. حتی بعضی مانند شهید گفته اند عجز از توریه معتبر نیست حتی بعضی ادعای اتفاق در این مساله کرده اند. (یعنی مطلقاً این عقد و ایقاعاتی که با اجبار انجام شده باطل است)

627- ولی نظر مصنف آنست که آنکه مجبور شده، اجبار بر لفظ بوده و میتواند در دل توریه بکند و چون نکرده پس اکراهی نبوده و عقد و ایقاع لغو نیست. پس کسی که بر بیع مجبور شده اند زمانی اکراه درست است که نتواند توریه کند یا بعثت عدم شناخت یا عدم التفات. همانطور که اضطرار به کذب مختص غیر قادر بر توریه است.

628- احتمال دارد بین کذب با عقود فرق باشد. (در عقود اکراه تحقق پیدا می کند مطلقاً یعنی حتی با قدرت بر توریه ولی در کذب اکراه فقط در صورت اضطرار است و در صورت قدرت بر توریه اکراه بر کذب نداریم) میتوان فرد را بر بیع یا طلاق حقیقی مجبور کرد و فرد فقط می تواند اراده معنی نکند و روایات هم عجز از فرار اینجوری (لفظاً بگوید ولی اراده معنی نکند) را معتبر ندانسته است.

629- و هذا بخلاف الكذب فانه لم يسوغ ...

برخلاف اکراه در عقود، کذب جایز نیست مگر در اضطرار و اضطرار منتفی است وقتی قدرت بر توریه دارد. اری اگر اکراه هم یکی از افراد اضطرار باشد به این صورت که در تحقق موضوع اکراه عرفاً یا لغتاً، عاجز از تفصی بوسیله توریه باشد که بعضی ادعا کرده اند که شرط اکراه این است که راهی برا توریه نداشته باشد) زیرا اکراه از افراد اضطرار است و در اضطرار شرط است راهی برا توریه نباشد. (یا بگوییم (اکراه جزو افراد اضطرار نیست موضوعاً) ولی اختصاص دارد رفع حکم مکره علیه بصورت اضطرار (مکره باید مضطر بشود تا مکره حساب شود) یا اینکه اثری بر حکم مجبور شده مترتب نشود چون مضطر است برای دفع ضرری که تهدید شده و ترسانده شده بوسیله عقد. چه ضرر جانی یا

مالی در این صورت قول خوبی است.(نتیجه اینکه اگر گفتیم اضطرار محقق است برای موضوع اکراه یا برای حکم اکراه در عقد یا ایقاعات،عجز از توریه شرط میشود)

630-مصنف می گوید حاصل آنکه اگر مکره،می تواند توریه کند و نکرد و در عقد و ایقاع،معنی را نیت کرد،مضطر حساب نمیشود.و داخل قانون " رفع ما اضطررنا الیه " نمی گردد

این بنابر مذاق مشهور بود که می گفتند فقط جایی کذب جایز است که مضطر شود و نتواند توریه کند.ولی بنابر آنچه ما از ظاهر روایات بدست آوردیم و عده ای هم آن را اعتراف کرده اند،جایز است کذب در اضطرار حتی اگر از توریه عاجز نباشد.در این صورت فرقی بین کذب در اضطرار با عقد در اکراه نیست.

همانطور که ظاهرا ادله نفی اکراه به اضطرار بر می گردد بدون اینکه کاری به توریه داشته باشد.و شارع اجازه ترک توریه داده چه در هر کلامی که مضطر شده بگوید زیرا با اکراه گفته شده ویا برای دفع ضرر گفته شده.

631-ولكن الاحوط التوريه في البابين...

احتیاط آنست که هم در کذب هم در عقد و ایقاعات توریه بکند.

سپس آن ضرری که مجوز کذب است همان ضرر مجوز سایر محرمات هم هست.(مثلا مجبور شود زنا کند یا تهمت بزند و...)اری مستحب است که ضرر مالی و بدنی که زیاد نباشد را تحمل کند(و الوده به کذب و غیره نشود)در این باره روایتی از امیر مومنان است که فرمود:علامت ایمان آنست که راستگویی را زمانی که راستگویی باعث ضرر است انتخاب کنی و کذب را که موجب نفع دنیوی است رها نمایی.

632-اقوال ائمه علیهم السلام درباره تقیه در احکام مانند این سخن که فرمود نماز با لباس الوده به شراب اشکال ندارد و مانند این قول.اگرچه ممکن است اینها را حمل کنیم بر کذب بخاطر مصلحتی.که ما جواز این کذب را از روایات بدست آوردیم اما لایق بشان ائمه علیهم السلام آنست که این اقوال را حمل کنیم بر اینکه مرادشان خلاف ظاهر است و قرینه هم نیاموردند.مثلا در جواز نماز با لباس الوده به شراب،جواز وقتی نشود آن را شست و باید لباسی برتن داشته باشد و خودشان تصریح کرده اند به

توجیهاتی که در بعضی موارد بعید است. مثلاً امام علیه السلام فرمود: نافله واجب است! بعد که شنونده این روایت تعجب کرد. اما م علیه السلام فرمود مرادم نماز وتر بر پیامبر خدا صلی الله علیه و اله بوده است.

633- لذا باید در مواردی که امر دائر است که یا حمل بر تقیه کنیم یا حمل بر استحباب باید حمل بر استحباب را انتخاب کنیم مانند امر به وضو جاهایی که اهل سنت می گویند باید وضو گرفت (مثلاً اگر با مادرش دست داد وضو باطل است دوباره وضو بگیرد) زیرا تقیه اعلام می کند که مرادش مجاز است و قرینه هم مخفی است (یعنی امام با تقیه می خواهد بگوید مراد من استحباب است نه وجوب)

634- الثانی من مسوغات الکذب- اراده الاصلاح:...

دومین جایی که میشود دروغ گفت برای اصلاح و آشتی است. روایات فراوانی برای کذب در اصلاح آمده از جمله: در صحیحہ معاویه بن عمار: امام علیه السلام فرمود: اصلاح کننده دروغگو نیست.

و در روایت عیسی بن حنان از امام صادق علیه السلام: هر دروغی در قیامت مورد سوال است مگر در سه جا: مرد در جنگ کید بکار ببرد. شخصی برای اصلاح بین دو نفر چیزی به این یکی بگوید خلاف آنچه دیگری گفته تا بینشان اصلاح دهد و مرد به خانواده اش وعده ای که عمل نمی شود بدهد.

635- و باز امام علیه السلام در روایتی فرمود: کلام یا راست است یا دروغ است یا اصلاح بین مردم است. سوال شد اصلاح چیست؟ فرمود از شخصی سخن نامناسبی درباره دیگری می شنود ولی به دومی می گوید او درباره ات خیر گفت.

و در حدیثی امام رضا علیه السلام فرمود: ادم حرف راستی به برادرش می گوید پس از این حرف راست اون شخص دچار مصیبت میشود اینجا نزد خدا دروغگو نوشته میشود. و شخصی دروغی به برادرش می گوید تا به او سود برسد در پیش خدا راستگو نوشته میشود.

636- ظاهر این روایات نشان میدهد توریه واجب نیست. و ندیدم کسی بگوید عجز از توریه این جا که دروغ می گوید شرط است.

و مقید کردن این روایات به جایی که عاجز از توریه است، دروغ بگوید، در غایت بُعد است. ولی مراعات توریه مقتضای احتیاط است.

637- در روایات فراوان مده که میشود به همسر وعده دروغ داد بلکه به همه خانواده.

638-المساله التاسعه عشر:الكهانه حرام وهی....

كهانه حرام است. در صحاح آمده مانند كتب يكتب صرف ميشه كَهَن يَكْهَن. و گفته شده كَهَن كهانه اگر كهانت برایش ملکه شود. در قاموس گفته كهانه مانند صحاح. ولی در مصباح گفته كَهَن يَكْهَن كهانه مانند قتل يقتل.

در هر حال چه با کسر چه با فتح، در نهاییه گفته کاهن کسی است که خبر از کائنات می دهد یعنی خبر از آینده می دهد. و در عرب كَهَنَه (مانند فسَقَه) بوده است. بعضی از این کاهنها گمان می کنند جن از آنها تبعیت کرده اخبار برایشون می آورد. و بعضی شون گمان می کنند امور را بوسیله مقدمات و اسباب که با اینها بر مواقع اسباب استدلال می کنند می شناسند. از سخن یا فعل یا حالت سوال کننده نتیجه می گیرد (مثلا شخصی از خانه اش سرقت شده نزد کاهن می رود و او سوالاتی می پرسد که چه وقت بوده. به چه کسی گمان دارد. چقدر بوده در کجا بوده. بعد کاهن نتیجه می گیرد که محل چیزای دزدی کجاست. و کار کی بوده. بعد حالت سوال کننده ایا خوبه یا بده. بعد کاهن نتیجه می گیره)

639- این مورد که کاهن با مقدمات، امور را می شناسد ان را به اسم عراف نام گذاری کرده اند.

اکثر علما مانند صاحب قواعد، کاهن را این گونه تعریف کرده اند: شخصی که برای او رئی از جن (جن صاحب رای) است برای او خبر می آورد. و از تنقیح نقل شده که این تعریف علامه، تعریف مشهور است. ولی در سرائر گفته قول ضعیف. و کلمه رئی بر وزن فعیل وقتی گفته شود فلانی رئی القوم است یعنی صاحب رای قوم است. و قول ضعیفی گفته راء رئی مکسور است که از عین الفعل تبعیت کرده و مکسور شده. و در قاموس رئی بر وزن غنی، جنی است که دیده شده و خبر آورده. و در نهاییه به جنی که از انسان تبعیت کنه رئی بر وزن کمی گفته میشود.

640-اقول:روی الطبرسی فی الاحتجاج...

مصنف می گوید طرسی در کتاب احتجاج روایتی آورده که زندیق از امام صادق علیه السلام سوال کرد اصل كهانه کجاست و از کجا به مردم درباره حوادثی که پیش می آید خبر می دهند؟ امام فرمود

کهاهه در جاهلیت زمانی که پیامبری نبود به منزله حکم کننده در مسائلی که برای مردم شبهه ایجاد میشد بود. کاهن برای مردم از چیزهایی که پیش می آید خبر می داد و این از چند امر سرچشمه می گیرد یا فراست عین است (با چشم خود، باطن امور را می بیند مثلاً به عده ای نگاه می کند مجرم را تشخیص می دهد چون مجرم معمولاً رنگش عوض شده عادی رفتار نمی کند) یا ذكاء القلب است (ادمی که تیزهوش است مثلاً بگویند زید و عمر باهم شریک شدند میگوید دوام نمی آورد! چون میدانند زید و عمر ذوق های مختلفی دارند نتیجه می گیرد شرکت آنها موقت است) یا وسوسه النفس است (چون بعضی نفوس زود مطمئن می شوند و بعضی همیشه مشکوک و مردد هستند وقتی از کاهن سوال شود آیا وسواس و شک سراغ زید می آید که محبتش به همسر کم شود یا نه؟ کاهن چون مطمئن نیست بوسیله مقدمات که دلالت کند بر محبت زید، جواب با تردید می دهد. می گوید مقدمات دلالت بر محبت زید دارد ولی احتمال دارد بعضی مواقع اینگونه نباشد))

و فطنه الروح است (روح کاهن اخبار را با کمک حواس ظاهری از خارج کسب می کند) مع قذف قلبه (یعنی در دلم تاثیر کرد! یعنی بدون مقدمات اثر می گذارد)

زیرا شیطان که از اتفاقات آینده زمین خبر دارد ان اخبار را به کاهن میرساند لذا کاهن از آنچه در منازل و اطراف اتفاق می افتد خبر می دهد. اما اخبار اسمانی را شیاطین از طریق نشستن در محل های استراق سمع بدست می آورند زیرا در موقعی که پیامبر جدید نیامده منع از استراق سمع نمیشوند و سنگباران نمی گردند. بلکه زمانی از استراق سمع منع میشوند که پیامبری باشد و وحی بر او نازل شود برای اینکه وحی با امر دیگر اشتباه نشود (برای بعضی عوام) جلو شیاطین را می گیرند. و شیطان کلمه ای از خبر اسمانی که خدا درباره بندگانش گفته را می شنود بعد ان را با سرعت گرفته به زمین امده و به کاهن منتقل می کند. او هم کلماتی با ان مخلوط می کند و حق را با باطل مخلوط می نماید. آنچه راست درمی آید همان کلماتی است که شیطان آورده و آنچه خطا و اشتباه است آنچه شیطن یا کاهن از خود اضافه کرده است. از زمانی که دیگر شیاطین از این کار منع شدند کهاهه هم از بین رفت. و امروزه شیاطین فقط اخبار برای مردم از حوادثی که پیش می آید را به کاهن ها می دهند (مثلاً می گویند پادشاه فلان جا این حرف را زد) و شیاطین هم به شیاطین دیگر حوادث دور (شیطان شرق از شرق خبر برای شیطان غرب می برد

و برعکس) را می گویند مثلاً دزدی که می دزدد یا قاتلی که می کشد یا کسی که گم میشود و شیاطین هم مثل مردم راست و دروغ دارند.

641- و قوله عليه السلام: مع قذف في قلبه...

اینکه امام فرمود در قلبش نفوذ می کند شاید قید آخری یعنی فتنه الروح باشد. در این صورت شیطان (در سه مورد فراست و ذكاء و سوسه)، قذف نکرده. که در کتاب نهایی هم همین آمده است. و ممکن است قید همه باشد و معنی این میشود که از ترکیب اخبار کاهن از آنچه شیطان به قلب او وارد می کند و آنچه در نزد خود کاهن پدید می آید چهار مورد (فراست و ذكاء و سوسه و فطانت روح) و غیر اینها پدید می آید.

642- دلیل اینکه قذف قید همه است این است که امام علیه السلام بعدش فرمود کلماتی را از خودش زیاد کرده و حق را با باطل قاطی می کند. (دلالت می کند کهانه مرکب از قذف و زیادت است) و اینکه حضرت فرمود کهانت منقطع میشود. دلالت می کند که کهانت در عرب تا پیش از بعثت نبی مکرم اسلام بوده قبل از منع شیطان از استراق سمع بوده است.

و اینکه امام فرمود شیاطین اخبار مردم را به کاهن می دهد و اینکه امام فرمود قبل قبل از بعثت با قذف در قلبش تا آخر دلالت دارد که کاهن به کسی صدق می کند که اخبار زمین را می گوید و مراد امام علیه السلام از کهانت قطع شده، کهانت کاملی بود که کاهن در همه مشتهبات حکم می داد که در اول روایت هم همین آمد. (هم احکام زمین هم احکام آسمان)

643- در هر حال خلاقی نیست که کهانت حرام است و در روایت است کسی که کهانت کند یا نزد کاهن برود از دین پیامبر مکرم اسلام بیزاری جسته است.

قبلاً هم گذشت که کاهن مانند ساحر است و آموزش ستاره ها به کهانت می انجامد.

644- و روی فی مستطرفات السرائر.. عن الهیثم قال:...

روایتی است که شخصی بنام هیثم از امام صادق علیه السلام پرسید مردی در محل ماست که افرادی نزدش می روند و درباره سرقتی که شده یا غیر آن می پرسند و او به آنها خبر می دهد آیا ما هم می توانیم

از او سوال کنیم؟ امام علیه السلام فرمود پیامبر خدا صلی الله علیه و اله و سلم فرمود کسی که نزد ساحر و کاهن و دروغگو برود و حرف انها را تایید کند با آنچه خدا در قران نازل کرده کافر شده است.

ظاهر این روایت صحیح نشان می دهد خبر دادن از غیب بصورت قطعی حرام است مطلقا خواه به کفایت باشد یا غیر آن. زیرا در روایت مذکور آمده خبر دادن به چیز غائب چه از ساحر یا کاهن یا کذاب باشد همه آن حرام است.

645- مطلب فوق را تایید می کند حدیث نبوی مناهی که رسول خدا صلی الله علیه و اله و سلم نهی کرد از رفتن پیش عراف و فرمود هر کس پیش او برود و تاییدش کند پس بیزار شده از آنچه بر محمد صلی الله علیه و اله و سلم نازل شده است.

وقبلا دانستی در نهاییه که کسی که از غیب در آینده خبر دهد کاهن است که به اسم عراف خوانده میشود.

و باز تایید می کند مطلب مذکور ر روایت احتجاج که امام علیه السلام فرمود: تا سببی که هم شکل وحی است در زمین واقع نشود...

ظاهر این مطلب آنست که این عمل (قاطی شدن وحی با غیر وحی) مبغوض شارع است از هر سببی که باشد و روشن شد که خبر دادن از غیب به مجرد سوال از غیب بدون بررسی در بعضی چیزهایی که معتبر است مانند جفر و رمل، حرام است. و شاید بخاطر این است که صاحب مفاتیح جزو محرمات منصوصه شمرده این را که: خبر دادن از غیب بصورت قطعی برای غیر وصی نبی خواه با ستاره شناسی یا کفایت یا قیافه شناسی یا غیر این باشد.

646- المساله العشرون: اللهو حرام علی ما یظهر من المبسوط...

مساله بیستم: لهو حرام است. بنابر آنچه در کتابهای مبسوط و سرادر و معتبر و قواعد و ذکری و جعفریه و غیر اینها ظاهر میشود. زیرا علت اینکه باید در سفر شکاری نماز را تمام خواند این است که چون سفر لهو است حرام است.

در مبسوط گفته: سفر چهار قسمت است: واجب، مستحب، مباح چهارم سفر معصیت مانند سفر شکاری برای لهو و بیهوده و مانند آن

همین عبارت در سرائر آمده. در معتبر هم گفته: علماء ما گفته اند: سفر لهُوی مانند تفریح با شکار بیهوده که مجوز نیست و لهُو حرام بوده لذا سفر، معصیت است!

در قواعد گفته: پنجمین شرط شکسته شدن نماز، مباح بودن سفر است پس معصیت کننده در سفر اجازه شکسته خواندن نماز ندارد مانند پیروادم ستمگر و کسی که سفر شکار رفته.

در کتاب مختلف در بحث متاجر گفته: حلبی حرام کرد تیر انداختن با کمان جلاهیق. ولی این مطلق آوردن درست نیست. بلکه سزاوار است بگوید تیر انداختن با کمان جلاهیق اگر از روی لهُو و بیهوده باشد حرام است. و علامه حلی در مساله بازی با کبوتر بغیر گرو، گفته حرام است و لعب با همه چیز قبیح است.

بعضی این مطلب را منع کرده و گفته اند: حرام بودن مطلق لعب، ممنوع است. ولی صاحب ریاض به کمک حلی آمده و گفته: آنچه دلالت بر قبح لعب دارد و در مذمت آن در آیات و روایت آمده اظهر از این است که مخفی بماند. وقتی قبح ثابت شد، نهی هم ثابت است. و اگر این مطلب شاذ نبود بطوری که مخالف اجماع است میشد گفت بعید نیست این مطلب. (بازی با کبوتر بغیر گرو، گفته حرام است)

647- و لا یبعد ان یکون القول بجواز خصوص هذا اللعب...

مصنف می گوید بعید نیست بگوئیم خصوص این لعب (بازی با کبوتر بغیر گرو)، جایز است و قول به حرمتش شاذ است با اینکه ادعا شده روایات زیاد بلکه آیات بر حرمت مطلق لهُو دلالت دارند. علت جواز این مورد آنست که در روایت به جوازش تصریح شده است. و امام علیه السلام فرمود اشکال ندارد شاهد کبوتر بازی باشی.

در کتاب ریاض به تبع مذهب استدلال شده ایضا (قبلا درباره حرمت بازی با کبوتر بغیر گرو، گفته حالا) بر حرمت مسابقه غیر از مواردی که جوازش در روایات آمده بغیر عوض، به چیزی که دلالت بر حرمت لهُو و لعب دارد. و گفته: چون مسابقه جزو لهُو است ازین جهت حرام است.

648-مصنف گوید ظهور روایات در حرمت لهو بسیار است. از جمله روایت تحف العقول که امام فرمود: هرچه که از او و در او فساد محض باشد و هیچ وجهی از صلاح در آن نباشد تعلیم و تعلم و عمل به آن و گرفتن مزد بر آن حرام است.

همچنین روایت اعمش که در آن جزو گناهان کبیره، مشغول شدن به ملاحی (لهو) که انسان را از یاد خدا دور کند مانند غنا و تار زدن ذکر شده است. و کلمه ملاحی یا جمع ملهی است که ملهی یا مصدر یا وصف است و جمع مله‌ها که اسم الت است، نیست زیرا اسم الت با غناء تناسب ندارد.

649-مانند روایت اعمش، در شمردن ملاحی جزو گناهان کبیره، روایت عیون اخبار امام رضا علیه السلام است که حسنه مانند صحیحه بلکه خودش صحیحه است.

باز از جمله روایات روایتی است که جزو روایات قمار آورده‌ایم که امام علیه السلام فرمود: هرچه انسان را از یاد خدا غافل کند قمار است.

650-و منها قوله عليه السلام في جواب من خرج في السفر...

از جمله روایات درباره گناه بودن لهو، روایتی است که امام علیه السلام در جواب کسی که سفر رفته برای شکار با سگ شکاری بازی و حیوان شکاری صفور، فرمود چون سفر لهوی است نمازش تمام است. (که نشان می دهد مطلق لهو اشکال دارد)

در روایت دیگر امام رضا علیه السلام فرمود: سماع (غناء) هم جزو لهو است. (در نتیجه چون لهو است جایز نیست)

و امام علیه السلام در رد کسی که گمان کرده پیامبر صلی الله علیه و اله و سلم اجازه داده گفته شود: جئناکم جئناکم... فرمود دروغ گفتند زیرا خداوند فرموده: اگر میخواستیم لهو انتخاب کنیم آن را از پیش خود می آوردیم. (در نتیجه چون لهو است جایز نیست)

و از جمله دلیل بر حرمت لهو، دلایلی که می گوید لهو باطل است و وقتی ثابت شد باطل حرام است در نتیجه لهو حرام است. که روایت است که هر لهو مومن باطل است مگر چند مورد. مسابقه و ملاعبه با خانمش

و علی بن جعفر از برادرش موسی بن جعفر علیه السلام سوال کرد درباره 14 نوع بازی. و شبیه این 14 تا. امام علیه السلام فرمود: از لعب چیزی را مستحب نمی دانیم مگر رهان و گرو گذاشتن بر اسب و استر و الاغ و تیراندازی در مسابقه

و امثال روایات مذکور که بر ادم محقق نشان می دهد (هر لهوی حرام است)

651- تایید می کند (اینکه مطلق لهو حرام است) حرمت بازی با آلات لهو ظاهر است چون لهو است نه بخاطر خصوص آلات لعب.

امام صادق علیه السلام فرمود وقتی ادم (ع) رحلت کرد، ابلیس خوشحال شد و قایل هم خوشحال شد و این دو مشغول لهو لعب شدند برای شماتت ادم (ع) لذا هر برنامه موسیقی که مردم لذت می برند از همین نشات می گیرد.

652- فان فيه اشاره الى ان المناط هو مطلق التلهي...

روایت مذکور اشاره دارد مطلق لهو و لذت بردن ملاک حرمت است. و باز تایید می کند این مطلب را آنچه گذشت که مشهور مسابقه بدون عوض را غیر آنچه در روایات استثناء شده حرام می دانند. و وجهی برای حرمت نیست مگر اینکه مسابقه را لهو می دانند. ولو به این علت غیر از عده کمی، تصریح نکرده اند. اری علامه حلی در تذکره تصریح کرده که مسابقه در هر بازی حرام است. که این در بحث قمار گذشت.

653- و لکن در معنای لهو اشکال است. اگر مراد از لهو همه بازی ها باشد که در لغت نامه صحاح و قاموس اینگونه آمده، قول به حرمت لهو شاذ و نادر و مخالف مشهور و سیره است.

زیرا لعب حرکت بدون غرض عقلایی است. و خلافی نیست که این بصورت مطلق حرام نیست. اری اگر لهو با بطر یعنی خوشحالی زیاد همراه باشد اقوی حرمت انست. مانند رقص و دست زدن و دف و

استفاده از آلات لهو. ولی اگر مراد از لهو مطلق حرکات بدون غرض عقلائی باشد ولی از قوت شهوت شروع بشود، در حرمتش تردید است.

654- بدان دوتا عنوان اینجا هست یکی لعب و یکی لهو. اما لعب دانستی که طبق قول بعض مترادف لهو است. و لکن مقتضی چون در قران بهم عطف شده اند نشان از تغایر ایندو دارد. شاید مانند فقیر و مسکین باشد. که باهم می آیند باهم فرق دارند اگر جدا بیایند یک معنی دارند.

655- و لعل اللعب يشمل مثل حرکات الاطفال...

شاید مراد از لعب شامل حرکات کودکان میشود که از شهوت منبعث نشده ولی لهو آنچه انسان لذت میبرد و از شهوت منبعث شده باشد.

بعضی در تفسیر ایه (انما الحیوه الدنیا لهو و لعب و زینه) گفته اند ایه لذت دنیا را به ترتیب بیان می کند هشت سال لعب. هشت سال لهو. هشت سال زینت

656- در هر حال ندیدم کسی لعب را حرام بداند غیر از علامه حلی که کلامش را شناختی. و شاید مرادش حرمت لهو باشد. والا اقوی آنست که لعب مکروه است نه حرام.

657- اما درباره لغو. اگر ان را مرادف لهو قرر دهند که در بعضی روایات اینگونه آمده پس حکم لهو را دارد.

امام رضا علیه السلام فرمود: سماع (غناء) در حوزه لهو و باطل است ایا سخن خدا را نشنیدی (واذا مروا باللغو مروا کراما) (که لغو معادل لهو ذکر شده است) و در روایت ابی ایوب هم مراد از لغو، غناء ذکر شده است. با استشهاد به ایه.

658- اگر هم مراد از لغو مطلق حرکات بازی باشد اقوی کراهت لغو است نه حرمت.

از امام سجاد علیه السلام روایت شده که مراد از گناهای که پره عصمت را پاره می کند: شرب خمر. قمار بازی. دنبال کارهایی که مردم به ان می خندند مانند لغو و شوخی و ذکر عیوب مردم.

در حدیث نبوی آمده: شخصی حرفی میزند تا مردم بخندند بخاطر ان بین آسمان و زمین معلق می ماند!

659-المسالة الحادية والعشرون:مدح من لا يستحق المدح...

مساله بیست و یکم.حرام است مدح کسی که استحقاق مدح ندارد یا مستحق مذمت است.

علامه حلی این مساله را در مکاسب محرمة ذکر کرده است. علت حرم روشن است: قبیح است عقلا و دلالت دارد بر این مطلب دلیل شرعی . در قران هم آمده(ولا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار)یعنی مدح ظالم رو نگید. در روایت نبوی آمده:هرکسی تعظیم کند پولداری را و او را بخاطر طمع در پولش دوست بدارد،خدا بر او غضب کرده و باقارون در تابوت اسفل نار خواهد بود.

و در نبوی دیگر آمده:کسی که سلطان ظالم را مدح کند یا خود را در مقابلش سبک و کوچک کند تا او به او توجهی نماید،در جهنم هم نشین او خواهد بود.

مصنف می گوید مقتضای این ادله،حرام بودن مدح برای طمع در ممدوح است.

ولی مدح کند تا شرش را دفع کند این مدح واجب است.که در چند روایت آمده بدترین مردم کسی است که او را احترام می کنند از ترس شرش.

660-مساله بیست و دوم:کمک به ظالم در ظلمش حرام است.با ادله اربعه و از گناهان کبیره است.در روایت است کسی که قدم بر می دارد تا نزد ظالم رود و کمکش کند و می داند او ظالم است از اسلام خارج شده است. و باز در روایت است در قیامت ندا می شود:ظالمین و اعوان ظالمین و اشباه ظالمین کجاین!حتی کسی که قلم و دوات به آنها بدهد.سپس همه را در تابوتی از آهن قرار داده و در آتش می اندازند.

و در نبوی است کسی که شلاق دست سلطان ظالم بدهد خدا ان را مار هفتاد ذراع قرار داده بجانش می اندازد.

661-و اما معونتهم فی غیر المحرمات...

کمک به ظالم در غیر حرام نیز در بسیاری از روایات حرام شمرده شده است.امام صادق علیه السلام فرمودانهارا در بناء مسجد هم کمک نکنید.و فرمود:دوست ندارم برای آنها گرهی در خیاطی بزنم یا چیزی را برایشان محکم کنم و امثال این کارهای جزئی را انجام بدهم.ولو مزد ان تمام زمین یا کل

مدینه و حجاز باشد. و دوست ندارم قلمی برای آنها بکشم که اعوان ظلمه در قیامت در سراپرده اتشند تا حساب قیامت تمام شود.

662- ولی قول مشهور عدم حرمت است. زیرا قید کردند کمک حرام انست که در ظلم باشد. و اقوی انست که کمک به ظالم در غیر ظلم، حرام است اگر شخص جزو اعوان ظلمه حساب شود. پس مجرد کمک به آنها در بناء مسجد حرام نیست مگر فرد جزو معمار یا بناء ظالم باشد. ولو در خصوص مساجد بطوری که جزو منصب سلطان باشد. این حرام است.

دلیل حرمت هراچه در ذم اعوان ظلمه آمده است. می باشد. امام صادق علیه السلام فرمود: کسی که اسمش در دفتر فرزند هفتم عباس (عموی پیامبر) (یعنی سفاح اولین خلیفه عباسی) ثبت شود روز قیامت خوک محشور میشود. و فرمود هرچه انسان به سلطان ظالم نزدیک شود از خدا و رسول خدادور می گردد پرهیزید از بارگاه سلطان و حواشی آن (وزیر وکیل و...) هرچه به سلطان و حواشی آن نزدیک شوید از خدا دور می گردید.

663- اما العمل له فی المباحات لاجره او تبرعا...

کمک به سلطان ظالم در مباحات برا اجرت یا رایگان، بدون اینکه جزو کمک کننده به ظالم شمرده شود چه برسد که جزو اعوان ظالم شمرده شود، اولی عدم حرمت هست بخاطر اصل برائت. و دلیل بر حرمتش جز چندتا روایت نیست. از جمله این روایت که شخصی به امام صادق علیه السلام فرمود: شخصی از شیعیان بخاطر مشکلات مالی برای سلطان بنایی یا روان کردن نهرا ب و اصلاح اطراف نهر انجام دهد نظر شما چیست؟ امام فرمود: دوست ندارم برای آنها گرهی در خیاطی بزنم یا چیزی را برایشان محکم کنم و امثال این کارهای جزئی را انجام بدهم. ولو مزد آن تمام زمین یا کل مدینه و حجاز باشد. و دوست ندارم قلمی برای آنها بکشم که اعوان ظلمه در قیامت در سراپرده اتشند تا حساب قیامت تمام شود.

روایت دیگر است امام صادق علیه السلام به عذافر فرمود شنیدم با ابایوب و ابا ربیع (که جزو دربارند) معامله می کنی؟ چه حالی داری وقتی روز قیامت اسمت را جزو اعوان ظلمه می خوانند؟ ناگهان عذافر دچار وحشت شد! امام حال او را دید فرمود من تو را هشدار دادم به آنچه خدا به من هشدار داده است. و عذافر به خانه اش رفت و ناراحت بود و غمگین تا مرد.

و روایت صفوان که امام کاظم علیه السلام به او فرموده‌ام چیزت خوب است غیر اینکه شترانت را به هارون کرایه دادی. صفوان به حضرت گفت من برای لذت و بیهودگی و شکار و لهو این کار را نکردم بلکه برای سفر حج انهم غلامانم همراهش هستند. امام فرمود ایا کرایه شتران به گردنش هست؟ گفت اری. امام فرمود دوست داری زنده بماند تا کرایه تو را بدهند؟ گفت اری. امام فرمود هر که دوست دارد ظالم باقی بماند او هم جزو آنان است و عاقبت جهنم در انتظارشان است. صفوان جمال بعد از این گفتگو با امام کاظم (ع)، تمامی شتران خود را فروخت. وقتی این خبر به هارون رسید، او را خواست و به او گفت: به من گزارش داده‌اند که تو شترهای خود را فروخته‌ای، چرا این کار را کردی؟ او گفت: چون پیر و ناتوان شده‌ام و غلامانم از عهده این کار بر نمی‌آیند. هارون گفت: هرگز! می‌دانم که تو به اشاره موسی بن جعفر (ع) شتران خود را فروختی، اگر حق مصاحبت تو با من نبود، ترا می‌کشتم

664- و ماورد فی تفسیر الرکون الی الظالم...

و آنچه در تفسیر تکیه کردن به ظالم وارد شده که شخص نزد ظالم می‌رود و دوست دارد تازمانی که ظالم به او پول میدهد، عمر ظالم باقی باشد (که این حرام است)...

و امثال این روایات، که ظاهرشان وجوب دوری از ظالمین است.

بخاطر این است که وقتی به بعضی گفته میشود من مردی هستم خیاط سلطانم ایا جزو اعوان ظلمه محسوب میشوم؟ بش گفته میشود کسی که سوزن و وسایل خیاطی به سلطان بفروشد اعوان ظلمه است و اما تو خود جزو ظالمین هستی.

665- در روایت سلیمان جعفری آمده که امام علیه السلام فرمود: داخل کارهای سلطان ظالم شدن و کمک به آنها و تلاش برا رفع مشکل آنها مساوی با کفر است و نگاه (با لطف عظمت) به آنها از گناهان کبیره مستحق آتش است.

مصنف می گوید انصاف آنست که این روایات نمی تواند حرمت کار برای آنان بدون جهت کمک به ظالم باشد. اما روایت اول که امام علیه السلام فرمود دوست ندارم برای آنان گریه بیندم... ظاهر در کراهت است. اما امام علیه السلام فرمود اعوان ظلمه... از باب آگاه کردن این است که نزدیکی به سلطان کار

خوبی نیست والا اینجور نیست که اعمال مذکوره مخصوصاً اگر فقط یکی دوبار باشد، و مخصوصاً در اضطرار باشد جزو اعوان ظلمه محسوب گردد و همین مطلب در روایت عذافر گفته میشود با احتمال اینکه عذافر طوری با اندو معامله کرده که جزو اعوان ظلمه محسوب شده است. اما روایت صفوان، خود معامله ظاهراً اشکال نداشته ولی محبت بقاء ظالم حرام است حتی اگر معامله ای نباشد. و بر کسیکه آشنا به اسلوب کلام اهل بیت علیهم السلام است مخفی نیست اینکه امام علیه السلام فرمود کسی که بقاء ظالم را دوست داشته باشد با آنهاست مرادش محبت مانند صفوان که بخاطر کرایه اش دوست دارد آنها باقی بمانند نیست بلکه از باب مبالغه است تا از مخالفت با ظالمین دوری شود تا مبادا جزو اعوان آنها بگردد. و محبت آنها در دلش بیافتد زیرا دل میل به کسی که به او محبت کند می نماید.

666- و قد تبین مما ذکرنا...

از مطالب قبل روشن شد که آنچه حرام است از کار برای ظالمین دو قسم است: یکی کمک به آنها در ظلم کردن. دوم هم آنچه که با آن جزو اعوان ظلمه و منسوب به ظالمین محسوب شود. به این که گفته شود این خیاط یا معمار سلطان است. و غیر از این دو دلیل معتبری برای حرمتش نداریم.

667- مساله بیست و سوم: نجش حرام است بدلیل حدیث نبوی که سندش با اجماع منقول در جامع المقاصد و منتهی جبران میشود. آمده که ناجش و کسی که برای او نجش میشود لعن شده است. و بدلیل قول رسول خدا (ص) که فرمود: نجش نکنید. و عقل هم آن را قبیح می داند. زیرا تقلب و کلاهبرداری و ضرر زدن است. نجش در کلام عده ای از علماء این است که شخص بدون قصد خریدن قیمت متاع را زیاد کند تا دیگری بشنود و آن را به مبلغ بیشتری بخرد، بشرط اینکه قبلاً با بایع تبانی و توافق نموده باشد و خواه نموده باشد که این را بعضی حکایت کرده اند. و تفسیر این مطلب اینگونه ذکر شده است که از کالا تعریف کند تا آن را بفروشند و ترویج دهند بخاطر توافق قبلی با فروشنده. یا بدون توافق قبلی..

حرمت نجش طبق این تفسیر دوم مخصوصاً اگر توافق نکرده باشد نیاز به دلیل دارد. و بعضی حکم به کراهت داده اند نه حرمت.

668-مساله بیست و چهارم:سخن چینی حرام است به ادله اربعه.و آن نقل قول غیر است به کسی که درباره اش ان سخن گفته شده است.مثلا بگویدفلانی درباره ات این مطلب را گفت.و گفته شده نام کسی که حرف میبرد.از باب قتل و زدن هست یعنی حرف می برد تا تلاش کند فتنه یا وحشت واقع شود و از گناهان کبیره است.که خدا فرموده است((و یقطعون ما امرالله به ان یوصل و یفسدون فی الارض اولئک لهم اللعنه و لهم سوء الدار)(رعد25)

انچه خدا گفته وصل کنید اینها قطع می کنند و در زمین فساد می کنند لعنت برانها باد و بد جایگاهی برای آنان است.))

نام مصداق قطع کننده انچه خدا امر کرده وصل شود و مصداق مفسد فی الارض است.

669-و هی المراده بقوله تعالی(الفتنه اشد من القتل)(بقره217)...

یک معنای فتنه در ایه مذکور،نام و سخن چین است.درباب سحر گذشت که روایت است بزرگترین سحر،نامی است.که بین دو دوست جدایی می اندازد.حدیث نبوی است که هر که برای نامی بین دو نفر برود خدا در قبرش اتشی که او را بسوزاند مسلط کندو وقتی محشور شود خدا براو مار سیاه مسلط کرده او را نیش میزند تا داخل جهنم شود. و روایالت فراوانی است که نام داخل بهشت نمیشود و دلیل بر حرمت نامی،علاوه بر اینکه نقل حرف مقول عنه درباره مقول فیه را ظاهر کند مکروه است،همان ادله حرمت غیبت،شامل نامی هم میشود.

670-عقوبت نامی با عقوبت غیبت در انچه از مفاسد بر این دو مترتب میشود تفاوت دارد.

قولی گفته تعریف ،نیمه به معنای اعم،کشف انچه خوب نیست کشف شود خواه منقول الیه بدش اید یا یا منقول الیه یا شخص ثالث خواه کشف با قول باشد یا بغیر قول مانند نوشته و رمز و اشاره خواه منقول اعمال باشد یا اقوال وخواه ان عیب و نقصان منقول عنه باشد یا نباشد.بلکه حقیقت نامی افشء سر و کناز دن پرده انچه خوب نیست اشکارشود.

671- گاه نامی مباح میشود برای مصالحی که از مفسده نامی مهم تراست همانطور که در غیبت هم اینگونه بود. بلکه گفته شده گاهی نامی واجب است برای واقع کردن فتنه در بین مشرکین. لکن صحبت ما درباره نامی بین مومنین بود.

672- المساله الخامسه و العشرون: النوح بالباطل، ذکره فی المكاسب المحرمه...

نوحه کردن به باطل حرام است. این را جزو کسب حرام ذکر کرده اند هم شیخان (شیخ طوسی و شیخ مفید) هم سلار و حلی و محقق و متأخرین از اینها.

ظاهرا بخاطر باطل بودن حرام است یعنی کذب بودن. والا فی نفسه نوحه حرام نیست و تعدادی از روایات دلالت دارد بر این تفصیل. (تفصیل بین نوحه به باطل که حرام است و غیر باطل که حرام نیست) 673- ظاهر مبسوط و ابن حمزه گفته اند نوحه با باطل حرام است مطلقا مانند بعضی روایات. و کلام این دو فقیه و روایات حمل میشود بر مقید یعنی نوحه به باطل تا جمع بین روایاتی که مطلقا نوحه را حرام می دانند با روایاتی که مقید کرده اند به حرمت نوحه باطل (مثلا این روایت که امام علیه السلام فرمود: اگر نوحه راست باشد اشکال ندارد)

674- بیست و ششم: مسئولیت از طرف حاکم ظالم. یعنی مسئول عده ای شود از طرف ظالم که این جزو بزرگترین کمک به ظالم است. و گذشت که در روایت تحف العقول که فرمود: امام وجه حرام از مسئولیت یکی حکومت والی ظالم و یکی هم انهایی که از طرف او مسئولیت دارند که کمک به آنها و کسب برای آنها با عنوان حکومت آنها، حرام و محرم است. و کننده کار عذاب میشود چه کار کم چه کار زیاد باشد. زیرا هرگونه کمک به آنها معصیت کبیره و از گناهان کبیره است. زیرا در حکومت ظالم، حق کلا کهنه میشود و باطل زنده می گردد و ظلم و فساد و جور ظاهر میشود و کتب الهی باطل می گردد و پیامبران را می کشند و مساجد را نابود می کنند و سنت و شریعت را تغییر می دهند لذا با آنها و کمک به آنها و کاسبی با آنها حرام است مگر در ضرورت مانند برای حفظ جان خون و مردار بخورد.

675- و فی روايه زياد بن ابی سلمه...

در روایت آمده اسان ترین عذاب برای اینهایی که از طرف ظالم مسئولیت دارند این است که پرده ای از
آتش بر او افکنده میشود تا پایان حساب قیامت.

ظاهر روایات این است که خود این مسوولیت بنفسه حرام است چه بران معصیت بخاطر ظلم مترتب
بشود یا نشود. علاوه بر اینکه مسئولیت از طرف ظالم جدای از معصیت نیست.

وجه بسا در بعضی روایات اشاره شده حرمتش بخاطر حرامی است از خارج مترتب بر مسوولیت میشود.
مانند این روایت: شخصی از یاران امام سجاد علیه السلام گفت در منطقه حیره خدمت امام صادق علیه
السلام بودم و گفتم کاش با داود بن علی یا بعضی از این مسئولین صحبت می کردید تا به من هم مقامی
بدهند! امام فرمود این کار را نمی کنم. منم منصرف شدم و توفکر فرو رفتم شاید علت مخالف امام این
باشد که من ظلم کنم لذا باز هم نزد امام رفته و انواع قسمها می خورم که هرگز به کسی ظلم نمی کنم. و
این کار را کرد و امام نگاهی به اسمان کرد و فرمود بررسی به اسمان (که ممکن نیست بررسی) بهتر است
از اینکه از اینها مقام بگیری.

مصنف می گوید احتمال دارد مراد امام این باشد که عادل باش و ظلم را ترک کن (و این با ولایت
ظالم، جور در نمی آید) یا اینکه مراد این باشد که من اجازه دخول در گرفتن مقام از اینها را نمی دهم
676- دوجا گرفتن مقام از این ظالمین جایز است: یکی آن جایی که به مصلحت بندگان خدا قیام کند و
در این خلاقی نیست. که در محکی آمده: اگر مسئولیت از طرف ظالم بگیرد تا حق را به حق دار برساند به
اجماع و سنت صحیحه جایز است که خداوند فرمود: اجعلنی علی خزائن الارض. (یوسف از فرعون
خواست او را مسئول خزانه داری کند)

دلیل بر جواز قبل از اجماع این است که: ولایت اگر ذاتا حرام باشد کسی ولایت را قبول کند برا مصالح و
دفع مفاسدی که مهم تر است از مفسده اینکه شخص جزو اعوان ظلمه حساب شود ولو باعث ظلم به غیر
شود. و فرض شده اینجا ظلم به غیر نیست. (زیرا برای کمک به بندگان خدا قبول مسئولیت کرده)

677- و يدل عليه: النبوی الذی رواه الصدوق...

دلیل بر جواز پذیرفتن مسولیت از ظالم برای کمک به بندگان خدا این روایت نبوی است که هرکسی ریاست مردمی را قبول کند در قیامت با غل و زنجیر محشور میشود پس اگر اوامر الهی را انجام داده بود ازاد میشود و اگر ظالم بود در جهنم انداخته میشود که بدجایی است!

باز روایت شده کسی که رئیس قومی باشه و خوب عمل نکنه بر لبه جهنم حبس میشود برای هر روز ریاست، هزار سال حبس میشود! و با غل و زنجیر محشور میشود. اگر عملکرد خوبی داشت ازاد میشود و اگر ظالم بود هفتاد خریف (هر خریف هفتاد سال) به آتش انداخته میشود مصنف می گوید عریف در آن زمان از طرف ظالم حکم می گرفته است.

روایت دیگری است که امام صادق علیه السلام فرمود: هر که مسئولیتی قبول کند و عدالت بورزد و درخانه اش به روی مردم باز باشد و مانع را بین خود و مردم کناربزند و کار مردم را راه بیاندازد برخداست که از هراس قیامت ایمنش دارد و او را وارد بهشت نماید.

و روایت دیگر از امام کاظم علیه السلام فرمود ای زیاد! اگر از صخره سقوط کنی و تیکه تیکه بشی در نزد من بهتر است که از طرف اینها مسئولیتی قبول کنی و برایشون کاری انجام بدهی و رو فرش یکی از آنها راه بروی و با آنها مخلوط بشی مگر در یک مورد؟ پرسید چه موردی فدات بشم. فرمود مشکل مومنی را حل کنی یا اسیری روازاد کنی یا قرضی رو ادا نمایی.

و روایت علی بن یقطین که امام کاظم علیه السلام فرمود خداوند در امور سلاطین اولیائی دارد که مشکلات را از بندگان خدا برطرف می کنند. (مانند خود علی بن یقطین که از طرف امام موسی کاظم علیه السلام وارد دربار هارون شد و به شیعیان کمک می کرد.) و در روایت صدوق آمده که ادامه روایت امام فرمود اینها از جهنم ازادند.

و امام صادق علیه السلام فرمود کفار درباری بودن این است که حاجت برادران را روا کنی.

از امام صادق علیه السلام سوال شد شخصی محب ال محمد است ولی در دربار ظالمین است و زیر پرچم آنها می جنگد امام صادق علیه السلام خدا او را با نیتش محشور می کند.

ظاهر این روایات مباح بودن درباری بودن بشرط کمک به برادران. مانند دروغ گفتن برای اصلاح.

678-و ربما يظهر من بعضها الاستحباب...

و چه بسا از بعضی روایات ظاهر میشود استحباب قبول مسولیت برای کمک رساندن به بندگان خدا. و از بعضی ظاهر میشود که داخل این کار شدن اولاحرام است ولی کمک به برادران کفاره انست. که هم در روایت صدوق آمده و هم در ذیل روایت امام صادق علیه السلام که فرمود اگر مسولیت قبول کردی به برادرانت خوبی کن تا هر کاری برای برادرانت کفاره یکی از کارهایت باشد.

679-اولی انست گفته شود مقام غیر حرام داریم که از جمله ان مقامی است که مکروه است و ان درجایی است که مقام می گیرد تا درآمد داشته باشد و در خلال ان به مومنین کمک کند و ضرر را از انها دفع نماید.

در روایت آمده امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ ستمگری نیست مگر همراهش مومنی است که خدا بوسیله او از مومنین دفع می کند که در آخرت بهره اش از همه کمتر است. چون با ستمگر همراه بوده است.

680-و از جمله مقامی است که مستحب است زیرا هدفش فقط نیکی به مومنین است.

امام رضا علیه السلام فرمود: برای خدا در بارگاه ظالمین، کسی است که بسبب او مردم حق را از باطل می شناسند و مسلط بر بلاد است تا خدا بوسیله او مکروهات را از بندگان دفع کند و امور مسلمین را اصلاح نماید و مومنین از ضرری که متوجه انها میشود به او پناه ببرند و مراجعه شیعیان حاجتمند مابسوی اوست. خدا بوسیله او خوف مومنین را در خانه ظلم برطرف می کند. اینها مومن واقعی هستند و نور خدا در رعیت خدا در قیامت هستند و نورشان نور افشانی می کند برای اهل اسماں مانند نور ستارگان برای اهل زمین. و انها قیامت را بانور خود روشن می کنند. بخدا قسم انها برای بهشت و بهشت برای انان خلق شده است. بهشت برایشان گوارا باد. ضرر ندارد یکی از شما به این درجه برسد. راوی سوال کرد چه جوری؟ امام فرمود: با اینکه با ظالمین است ولی ما را خوشحال می کند با ادخال سرور به شیعیان ما. پس شما هم مثل انان باش.

681- و منها: ما یکون واجبه...

گاهی گرفتن مقام از ظالمین واجب است و این در انجایی است که امر بمعروف و نهی از منکر بر آن متوقف باشد. زیرا اگر واجب تمام نمی شود مگر به امری، آن امر واجب است بشرط قدرت بر آن. ولی از کلمات بعضی از علماء ظاهر میشود در این صورت، گرفتن مسئولیت واجب نیست. در نهایت آمده: قبول مسئولیت از طرف سلطان عادل مورد رغبت است و چه بسا به حد وجوب برسد. زیرا باعث قدرت بر امر بمعروف و نهی از منکر میشود. و کارها در جای خود انجام شود ولی از طرف سلطان ظالم باشد مستحب است بشرط اینکه بداند یا گمان کند با قبول این مسدولیت می تواند حدود را اقامه کند و امر بمعروف و نهی از منکر را و تقسیم خمس و زکات به صاحبانش و کمک به برادران و این کار اخلاقی به واجبی نکند و باعث انجام کار زشتی نشود. در سرائر هم آمده: قبول مسئولیت از طرف سلطان ظالم جایز نیست مگر بداند یا گمان کند... همان عبارت نهایت آمده.

در شرایع هم آمده: اگر ایمن باشد از اینکه حرام انجام ندهد و قدرت بر امر بمعروف و نهی از منکر داشته باشد مستحب است.

در مسالک اول گفته مقتضی توقف امر بمعروف بر قبول مسئولیت است بعد گفته شاید علت عدم وجوب قبول مسئولیت این است که نایب ظالم میشود. و نهی عام است که نباید داخل ظالمین بشوید و اسم انسان در پرونده آنها ثبت شود پس اگر به حد حرام نباشد لااقل واجب نیست.

682- ولا یخفی مافی ظاهره من الضعف...

مخفی نماند که ضعف در ظاهر حرف مسالک است که چند نفر هم این ضعیف بودن حرف صاحب مسلک را تایید کرده اند. زیرا امر بمعروف واجب است و اگر قبول مسئولیت از ظالمین به درجه منع نرسد که ایشان ذکر کرد (که نایب ظالم بشود. و نهی عام است که نباید داخل ظالمین بشوید و اسم انسان در پرونده آنها ثبت شود پس اگر به حد حرام نباشد) پس باید قبول مسئولیت واجب باشد

مگر اینجور توجیه شود که نفس حکومت قبیح و حرام است چون باعث بالارفتن کلمه باطل و تقویت شوکت باطل میشود پس اگر این حرام معارض شد با قبیح دیگر که همان ترک امر بمعروف و نهی از منکر باشد و قباحت هیچکدام از دیگری کمتر نیست، مکلف می تواند مسئولیت از طرف ظالم را بپذیرد تا بتواند مصلحت امر بمعروف و نهی از منکر را تحصیل نماید یا اینکه قبول مسئولیت ننماید تا اسمش در دفتر ظالمین ثبت نشود و باعث اعلاء کلمه ظالمین نگردد

683- اری! ممکن است حکم به استحباب قبول مسئولیت یا عدم قبول کند بخاطر مصلحت، استحبابی که به حد الزام و اجبار نرسد تا اینکه یکی را کمترین قبح نسبت به دیگری قرار دهد انوقت کمترین قبیح، واجب میشود.

684- نتیجه اینکه: جواز فعل و جواز ترک قبول مسئولیت از باب عدم جاری شدن دلیل قبیح بودن مقام درباری و تخصیص زدن دلیل قبح مقام درباری به غیر این صورت (جواز فعل و ترک) نیست.

بلکه از باب تزاحم قبیح بودن گرفتن مقام درباری با قبیح بودن ترک امر بمعروف و نهی از منکر است. و مکلف هر دو طرف تزاحم را ملاحظه کند و به مقتضای آن عمل کند. (اگر یک طرف را لازم دید به آن عمل کند) مانند تزاحم دوتا حق در غیر این محل نزاع. (مانند خواندن نماز با ازاله نجاست از مسجد تزاحم دارند)

685- هذا ما اشار اليه الشهيد بقوله...

مطلبی که ذکر شد که نهی شامل قبول مقام درباری میشود ولی با نهی از منکر تعارض دارد توجیه جناب شهید که با عبارت لعموم النهی به آن اشاره کرد

در کفایه سبزواری آمده: وجوب گرفتن مقام درباری حسن است بشرط اینکه ثابت شود امر بمعروف واجب است مطلقا و مشروط به قدرت نیست. پس باید مکلف قدرت بر امر بمعروف را از باب مقدمه تحصیل کند ولی (اینکه امر بمعروف واجب است مطلقا) ثابت نشده است.

686-اقای مصنف می گوید قول کفایه که گفت ثابت نیست،ضعیف است. زیرا اینکه امر بمعروف واجب است و ثابت نشده مشروط به قدرت است نشان می دهد شود امر بمعروف واجب است مطلقا. و ادله امر بمعروف هم مطلق هستند و قید ندارند. مگر قید قدرت عقلی که مفروض همه واجبات هست. اری چه بسا توهم شده که اطلاقاتی که در روایات آمده منصرف است به اینکه عرفا قدرت داشته باشد(الان نه در آینده قدرت را تحصیل کند) که در بحث ما این قدرت محقق نیست. ولی این یک تشکیک ابتدایی بوده (که در ابتدای امر به ذهن تبادر می کند) و ضرری به اطلاقات وارد نمی کند.(زیرا تبادر ابتدایی نمی تواند باعث انصراف اطلاقات شود)

687-ضعیف تر از قول سبزواری،قول صاحب جواهر است که اول اعتراض کرده بقول مسالک با عبارت: مخفی نمی داند از اشکالی که در قول مسالک است.

بعد گفته:می توانیم عدم وجوب قبول مقام درباری را توجیه کنیم به اینکه بین حرمت قبول مقام درباری با وجوب امر بمعروف تعارض رخ میدهد چون قبول مقام درباری حرمت ذاتی دارد و بین دو دلیل عموم خصوص من وجه است(دلیل حرمت ولایت ظالم گاهی بدون امر بمعروف است و دلیل امر بمعروف گاهی در غیر ولایت ظالم است)که اینجا قائل به تخییر میشویم(یا مقام درباری را قبول کرده امر بمعروف می کنیم یا قبول نکرده و امر بمعروف هم نمی کنیم)

688-رفعاً لقید المنع من التکرک من ادله الوجوب...

اینکه قائل به تخییر شویم تا مقید نکنیم وجوب امر بمعروف را به ترک ولایت ظلم و ترک ولایت ظلم هم قید امر بمعروف نیست.(اگر قائل به تخییر نشویم یا باید ادله امر بمعروف را با ادله حرمت ولایت ظالم مقید کنیم یا برعکس)

ولی مستحب بودن قبول مقام درباری را از ظاهر روایاتی که نشان می دهد ترغیب در قبول مقام را.استفاده میشود.که در این روایات هم شاهد جمع بین دو دلیل و تخییر هستیم.(چون اگر دلیل امر مقدم شود قبول ولایت واجب و اگر دلیل ولایت مقدم شود قبول ولایت حرام است)

689-مخصوصا بعد از اینکه کمک گرفته شود برای استحباب قبول ولایت از فتوای مشهور که گفتند قبول ولایت مستحبه.

و از اینکه ثابت کردیم قبول ولایت جایز است اشکال عدم معقولیت جواز در مقدمه واجب بر طرف میشود(اشکال این بود که مقدمه واجب، واجب است پس چه جور ولایت که مقدمه امر بمعروف است واجب نیست و جایز است؟) چون وجوب قبول ولایت معارض بود(با حرمت ذاتی موجود در ولایت ظالم.) و عدم معقولیت جواز مقدمه واجب مسلم بود درجایی که مقتضی وجوب معارض نبود با مقتضی حرمت(ولی با تعارض، جواز معقول است) کلام صاحب جواهر تمام شد.

690-مصنف اشکال می کند که در جایی که تعارض باشد با عموم خصوص من وجه، حکم ان توقف و رجوع به اصول عملیه(استصحاب ویا برائت و اباحه) است نه تخییر که در محالش بیان شده است. لذا در اینجا باید سراغ اباحه برویم (چون شک داریم در حکم ولایت ظلم) و امر بمعروف هم واجب است.(چون دلیل شرعی امر بمعروف در تعارض ساقط شد) و عقل وجوب امر بمعروف را ثابت می کند.

691-ثم علی تقدیر الحکم بالتخییر...

اگر گفتیم در تعارض بین دو دلیل حرمت ولایت ظالم و وجوب امر بمعروف سراغ تخییر می رویم، اینجا تخییر ظاهری است. نه تخییر واقعی.(چون در تخییر واقعی امری هست متعلق به یک کلی که دارای افرادی هست مانند کفاره ماه رمضان یا شصت روز روزه یا اطعام شصت فقیر ولی در مانحن فیه که عموم خصوص من وجه است اینگونه نیست.)

692-در جایی که تعارض عموم خصوص من وجه است ظاهر هر کدام را نمیشود مطلقا الغاء کرد بلکه در مورد اجتماع الغاء میشود(مثلا مولی گفت اکرم العلماء و لاتکرم الفساق. اینجا عالم فاسق اکرام نمیشود فقط) ولی در ماده افتراق الغائی صورت نمی گیرد و حکم باقی است. در این صورت

در ماده افتراق یعنی انجایی که معروف است باید امر بمعروف کند و انجایی که حاکم ظالم است نباید قبول مسئولیت کند. و انجایی که هم امر بمعروف واجب و هم قبول ولایت حرام، تخییر و اباحه است.

693- دلیل استحباب که صاحب جواهر گفت از ادله تحریم اخص هست (دلیل تحریم می گوید قبول مسئولیت از ظالم حرام مطلقا. دلیل استحباب می گوید یک قسم ازین مسئولیت مستحب است). و ادله تحریم را تخصیص می زند. و دیگر جای ادله تحریم نیست بلکه بایدین دلیل استحباب با ادله وجوب امر بمعروف ملاحظه شود. (که دلیل وجوب مقدم است بر دلیل استحباب)

ولی قبلا در اصول گفته شده که دلیل استحباب چیزی که مقدمه واجب است نمی تواند تعارض کند با ادله وجوب ان واجب. (دلیل استحباب قبول ولایت تعارض ندارد با ادله وجوب امر بمعروف) پس وجهی برای کلام صاحب واهر نیست که دلیل استحباب را شاهد قرار دهد برای خروج از مقتضای ادله وجوب امر بمعروف

694- لان دلیل الاستحباب مسوق لیان حکم الشی فی نفسه...

علت عدم تعارض دلیل استحباب چیزی که مقدمه واجب است با ادله وجوب ان واجب، این است که دلیل استحباب فقط برای بیان حکم شی می آید و کاری به مقومات عارضی که ایا مقدمه واجب شده یا مامور به واجب شده یا مورد نذر قرار گرفته و امثال ان ندارد (مثلا کسی نذر کند که هر جمعه غسل جمعه کند اینجا غسل جمعه مستحب بوده ولی با نذر واجب شده)

695- برای توجیه حرف کسی که گفته قبول ولایت ظالم جایز است اگر بتواند امر بمعروف کند گفته شود مراد جواز به معنای اعم است (جواز به معنای وجوب در مقابل حرام)

و مراد کسی که گفته قبول ولایت ظالم مستحب است نظیر قول علماء است که گفته اند: مستحب است قبول قضاوت برای ادم باتقوا. با اینکه قبول قضاوت واجب کفایی است

پس مراد از استحباب، استحباب عینی است که با واجب کفایی امر بمعروف منافات ندارد.

مصنف می گوید قبل از مراد، کلمه ظاهره هم آمده. یعنی ظاهرا مراد این است.

696-دومین مجوز قبول مقام درباری،مجبور کردن بر قبول با تهدید بر ترکش از طرف ظالم به

تهدیدی که ضرر به دنیایش یا مالش یا متعلقاتش برساند. طوری که ضرر به آنها ضرر بخود

باشد،ضرری که تحملش بر انسان سخت باشد

مانند ضرر زدن به پدر و فرزند و امثال اینها

واین مورد اشکال ندارد که جایز باشد قبول مقام درباری که براو حرام بوده است.دلیلش یکی ایه

شریفه_الا ان تتقوا مهم تقیه_یعنی مگر از کفار بترسند ترسی را_که استثناء شده از ایه_الا یتخذ

المومنون الکافرین اولیاء_یعنی نباید مومنین، کفار را سرپرست بگیرند_

697-والنبوی:رفع عن امتی ما اکرهوا...

در حدیث نبوی آمده که از امت من آنچه به ان مجبور شده اند برداشته شده است(یعنی حرام نیست)

و در احادیث اهل بیت علیهم السلام است:تقیه در هر ج اضطرار شد جایز است.و هیچ چیزی نیست جز

آنکه خداوند ان را برای فرد مضطر حلال کرده است.

و غیر این روایات فراوانی است چه روایات عام و چه روایاتی که در مورد موضوع بحث ما یعنی اگر

جایز است مجبور شد مقام درباری را بپذیرد.

698-سزوار است برچند امر آگاهی داده شود:اول:همانطور که با اکراه،خود ولایت حرام،مباح

است،همچنین مباح است محرماتی که لازمه مقام درباری است یا در هنگام مسئولیت برایش از حرام

اتفاق می افتد.از دستوراتی که از حاکم ظالم صادر میشود.بجز ادم کشی. اگر راهی برای فرار از ان

محرمات نباشد.و این مطلب بی اشکال است

ولی اشکال انجاست که گاه باید به دیگران ضرر بزند مانند غارت اموال و هتک ناموس و آبروی افراد.و

غیر این ها از گناهان بزرگ.ایا بخاطر مجبور بودن همه اینها مباح میشود؟ولو ضرری که اگر قبول نکند

بخودش می رسد کمتر باشد از ضرری که به دیگران وارد می کند؟مثلا حرف بدی به خانواده اش

بزنند.ایا بخاطر اینکه این حرف را به خانواده اش نزنند مباح است آبرو و اموال مردم را تاراج کند؟ولو

هریشتتر و بزرگتر باشد؟یا باید ملاحظه کند که دوتا ضرر کدامش کمتر است ان را انتخاب کند.

699-وجهان:من اطلاق ادله الاكراه...

کسی که مجبور شده مقام درباری رو انتخاب کند اگر می خواهد به دیگران ضرر بزند آیا یا باید ملاحظه کند که دوتا ضرر کدامش کمتر است ان را انتخاب کند؟ یا خیر.

دو وجه است. وجه اول: لازم نیست ملاحظه کند چون ادله اکراه مطلق است و اضطرار هم، حرام را مباح می کند.

وجه دوم: از ادله اکراه استفاده میشود جواز قبول مقام دولتی برای دفع ضرر است پس جایز نیست ضرر را با ضرر رساندن به دیگری دفع کند. ولو ضرر دیگری کمتر باشد چه برسد به اینکه ضرر دیگری بزرگتر باشد. و اگر خواستی بگو که حدیث برداشتن تکلیف از ادمی که مجبور شده یا مضطر شده بخاطر منتی است که خدا بر امت پیامبر اسلام گذاشته است و درست نیست منت این باشد که اجازه دهد بعضی به بعضی ضرر بزنند. و اگر دفع ضرر از خودش مشروط به ضرر رساندن به دیگری باشد جایز نیست. و باید خودش ضرر را تحمل کند.

700- و لکن قول اول قوی تر است. چون دلیل نفی اکراه عام است و شامل همه محرمات را میشود حتی ضرر رساندن به دیگری مگر ادمکشی! همچنین نفی حرج عام است پس اگر بگوییم خودت ضرر را تحمل بکن و به دیگری ضرر نزن این خود حرج است.

701- امام علیه السلام فرمود تقیه برای حفظ جان است پس اگر بخواهد ادم بکشد دیگر جای تقیه نیست.

که در این روایت نشان می دهد در تقیه ارتکاب همه جور حرامی جایز است مگر کشتن افراد.

702- اما اینکه گفته شدن نفی اکراه برای دفع ضرر است، این مسلم است ولی به معنای دفع توجه ضرر و دفع حدوث مقتضی ضرر است نه به معنای دفع ضرری که متوجه شده و مقتضی ان حاصل شده است. توضیح مطلب اینکه اگر ضرری متوجه انسان شد یعنی مقتضی ضرر حاصل شد اینکه ان را با ضرر زدن به غیر، دفع کند لازم نیست بلکه اجمالا جایز نیست.

703- فاذا توجه الضرر علی المکلف باجباره...

اگر ضرر متوجه مکلف شد با مجبور کردنش بر مالی از خودش به ظالم بدهد ولی فرض اینست که با غارت مال دیگری میتواند ضرر را از خود دفع کند جایز نیست برای دور کردن اجبار از خودش، مال دیگری را غارت کند. همچنین اگر مجبور کردند مال دیگری را غارت کند واجب نیست از مال خودش بدهد و مال دیگری را غارت نکند.

704- توهّم اینکه همانطور که در دومی (اگر مجبور کردند مال دیگری را غارت کند) غارت مال غیر جایز است، در اولی (اگر ضرر متوجه مکلف شد با مجبور کردنش بر مالی از خودش به ظالم بدهد) هم جایز است چون مضطر است، نمی بینی که اگر اگر دفع ضرر متوقف ب حرامی غیر از ضرر رساندن بر دیگری باشد مانند اینکه روزه اش را بخورد یا نمازش را ترک کند یا غیران. جایز است ان محرم را انجام بدهد. پس ضرر رساندن به دیگری هم اینجا جایز است. چون همانطور که تکلیف از اکراه شده برداشته شده از مضطر شده هم برداشته شده است.

اما این توهّم دفع میشود به اینکه: صغری (اولی بر ضرر مال خودش مجبور است اما دومی بر غارت مال دیگری مجبور است) این دو باهم فرق دارد ولی در کبری (ضرر متوجه مکلف، واجب نیست با ضرر به دیگری دفع شود) مشترکند. چون در اولی بر ضرر مال خودش مجبور است و دفع ان با ضرر به دیگری جایز نیست و عموم رفع ماضطروا یعنی تکلیف از مضطر بر طرف شده، شامل ضرر زدن به غیر مضطر نمیشود چون این حدیث منت بر امت اسلامی است و اجازه ضرر زدن به دیگری برا دفع ضرر از خودش منافات دارد با امتنان. و ترجیح بلا مرجح است.

705- فعموم ما اضطروا الیه فی حدیث الرفع...

حدیث رفع اگرچه عام است ولی مختص بغیر ضرر به دیگران است. ولی در دومی (بر غارت مال دیگری مجبور است) ضرر اولاً و بالذات متوجه غیر است بخاطر اجبار اجبار کننده و اراده قطعی اجبار کننده که مال دیگری را غارت کند و اکراه شده مباشر اوست ولی نسبت به اجبار کننده ضعیف است و ضرر زدن به او منسوب نمیشود. تا اینکه گفته شود او به غیر ضرر زده تا خودش ضرر نبیند.

706- اری می تواند ضرر را خود متحمل شود و به دیگری ضرر نزند که عرفاً گفته میشود ضرر دیگری را به خودش متوجه کرد ولی این را شارع بر او واجب نکرده است. و منت گذاشتن بر امت اینجا قبحی

ندارد. مانند انجایی که شخص ثالثی بخواهد به غیر ضرر برساند اینجا بر غیر لازم نیست تحمل ضرر کند و ضرر را بخودش برساند. (مثلا خالد بخواهد به زید ضرر برساند بر عمرو لازم نیست ضرر زید را تحمل کند و ضرر از زید دور نگه دارد و بخود ضرر برساند.)

707-بعلاوه ادله نفی حرج (ماجعل علیکم فی الدین من حرج) برای اینکه نشان دهد مورد اول با دوم فرق دارد کافی است. حرجی نیست در اینکه شارع اجازه ندهد ضرر به غیر (مانند زید در مثال فوق) برساند برای دفع ضرر از احدی. (مانند عمرو در مثال) (مثلا شارع می گوید ای زید اگر ضرر متوجهت شد نمی توانی مال عمرو را غارت کنی تا خودت ضرر نبینی)

برخلاف انجایی که شارع ملزم می کند ضرر کنی تا ضرر متوجه دیگری نشود که اینجا حرج هست قطعا.

(مثلا شارع بگوید ای زید اگر ظالم مجبورت کرد مال عمرو را غارت کنی تو نکن و خودت ضرر ببین)

708-الثانی ان الاکراه یتحقق بالتوعد...

تبییه دوم اینکه مجبور شدن با تهدید به ضرر زدن اگر انجام ندهد، تحقق می یابد (مثلا بگوید اگر انجام ندهی تو را می زنم) چه ضرر به خودش یا مالش یا آبرویش (مثلا به او فحش دهد) یا خانواده اش باشد که ضرر به اینها بخودش برگردد و ناراحتش کند. ولی اگر فقط ضرر به بعضی از مومنین که نسبت به مجبور شده اجنبی باشند، وارد شود (اگر انجام ندهی به فلان شخص مومن ضرر می زنیم) عرفا این را اجبار نمی گویند. زیرا ترسی برای مجبور شده نیست (چون کاری به خودش و خانواده اش ندارد) که مجبور شود دستور ظالم را انجام دهد.

709-به اینکه خوف مربوط به خود شخص یا متعلقات شخص مانند پدر و فرزند، باشد انوقت اجبار

نامیده میشود، تصریح شده در شرایع و تحریر و لمعه و امثال ان

اری اگر بر بعضی از مومنین بترسد جایز است مقام درباری حرام قبول کند و قبول کند انجام حرام غیر از مقام درباری از محرمات الهی که بزرگترین ان برائت از ائمه دین صلوات الله علیهم باشد.

چون دلیل داریم که باید مراعات مومنین را کرد و متعرض ضرر به آنها نشد. مانند این روایت احتجاج از امیر مومنان علی علیه السلام: اگر از ما ساعتی با زبان ت برائت جستی ولی با دلت دوستدار ما هستی چون بر جانت که قوام نفس به جانت هست یا بر مالت و یا آبرویت ترسیدی و با این برائت از ما، حفظ کردی جان دوستان ما و برادران خود را، این برتر است از اینکه خود را در معرض هلاکت بیاندازی و با مردنت اعمال دینی ات و مصلحت برادران مومن قطع شود و پرهیز سپس پرهیز از اینکه ترک کنی تقیه را که بتو امر کردم که با ترک تقیه، می ریزی خون خود و برادرانت را و نعمت خود و برادرانت را در معرض زوال قرار میدی و آنها را در دست دشمنان دین خدا، ذلیل می کنی. در حالی که امر کردم آنها را عزیز بداری و اگر تو با وصیت من مخالفت کنی ضررت بر برادرانت و خودت شدیدتر است از ضرر دشمنان ما برای ما که بما کافر شده اند.

710- لکن لایخی انه لایباح بهذا النحو ...

مخفی نمایند که مباح نیست با این تقیه به دیگران ضرر رساند. چون ادله اکراه شامل این گونه تقیه نمیشود. زیرا دانستی که اکراه محقق نمیشود وقتی ضرر به اکراه شده و متعلقاتش متوجه نشود و ادله نفی عسر و حرج هم شاملش نمیشود. چون حرجی بر مامور نیست.

زیرا فرض شده بین امر ظالم به اینکه به فرد ضرر می زند با کسی که اگر این دستور را ترک کند متضرر میشود تساوی است. (پس مامور میتواند دستور را انجام ندهد چون حرجی در کار نیست) مانند اینکه ظالم دستور دهد مال مومنی را غارت کند. و اگر نکند، ظالم مال دیگری را غارت می کند. اینجا حرجی نیست که دستور را انجام ندهد و مال مومن را غارت نکند. چون حرام است غارت مال مومن اول. بلکه شارع اجازه دهد مال مومن اول غارت شود تا مال دومی غارت نشود قبیح است.

ولی قبیح است این مطلب اگر روایت قبلی در احتجاج را در مورد هدف تقیه ملاحظه کنیم. مخصوصا اگر مال اولی مهم تر باشد از مال مومن دوم. (مانند اینکه ظالم به زید بگوید مال عمرو را که هزار دینار است غارت کن. و اگر نکند، ظالم مال خالد را که صد دینار است غارت می کند) شبیه کسی که از ترس باران به زیر ناودان پناه ببرد!

711- در مورد مذکور (اگر به مومن اول ضرر نزنند، ظالم سراغ مومن دوم میرود) لازم است عدم جواز ضرر زدن به مومن ولو برای دفع ضرر بزرگتر از دیگری باشد. (مانند اینکه ظالم به زید بگوید مال عمرو را که صد دینار است غارت کن. و اگر نکند، ظالم مال خالد را که هزار دینار است غارت می کند)

712- اری جایز نیست غارت مومن اول مگر برای دفع خطر جانی و این قول موجه است. (ظالم بگوید اگر مال مومن را غارت نکنی او را می کشم) ولی غارت کننده ضامن مال غارت شده است. (باید از جیب خود بدهد)

713- و بما ذکرنا ظهر: ان اطلاق جماع لتسویغ...

از مطالبی که قبل گفتیم معلوم میشود آنچه بعضی فقهاء جایز دانسته اند که غیر از مساله کشتن، سایر محرمات بر اکراه شده جایز است اگر بترسد بر ضرر به خودش یا اهلش یا مومنین دیگر، خالی از بحث و اشکال نیست. (نمیشود بخاطر اینکه ظالم به مومنی که ربطی به ادم ندارد ضرر وارد نکند مرتکب حرام شد) مگر مراد فقهاء خطر جانی باشد که متوجه مومنی بشود در اینصورت اکراه شده می تواند برای ممانعت از قتل مومن، مرتکب حرام شود. فقط نمی تواند ادم بکشد. زیرا هیچ چیز معادل جان مومن نیست. فتاامل (بعضی شواهد دلالت دارد که اگر خطری متوجه مال مومنی شود ادمی می تواند مرتکب حرام شود تا جلو ضرر بزرگتر را بگیرد مثلاً با غارت صد دینار مومنی جلو غارت هزار دینار مومن دیگر را بگیرد)

714- در قواعد آمده که: "حرام است قبول مقام از حاکم ظالم مگر تمکن داشته باشد که امر بمعروف کند و نهی از منکر نماید یا اینکه مجبورش کنند مقام قبول کند و بخاطر ترس بر خودش یا مالش یا خانواده اش یا بر بعضی مومنین.

در این موارد جایز است دستور ظالم را قبول کند مگر امر به کشتن که نباید قبول کند."

مصنف می گوید: اگر مرادش از ترس بر بعضی مومنین، ترس بر جان باشد نه ترس بر مال یا آبرو، با مطلب ما فرقی ندارد.

715- بعضی از بزرگان، اینگونه را توضیح داده است: "حرام است مقام از ظالم قبول کند مگر مجبور شود مقام قبول کند به اینکه بترسد بر جان یا ضرر بدنی یا ضرر مالی که مال از بین برود یا مانع بشوند از مالش استفاده نماید یا آبروی خودش یا خانواده اش یا ترس بر مومنین غیر از مورد وسطی (ترس بر جان مومنی و ترس بر جان خانواده اش) در این موارد جایز است دستور ظالم را عمل کند"

716- و کیف کان فهذا عنوانان: الاکراه...

در هر حال اینجا دوتا عنوان است یکی اکراه است یکی هم دفع ضرری که بر خودش یا دیگر مومنین بترسد بدون اکراه.

اگر اکراه باشد همه محرمات مباح میشود و اگر دفع ضرر باشد چنانچه ضرر بخودش می رسد هر حرامی حتی ضرر زدن به دیگری، جایز است ولی اگر به دیگری ضرر بزند ضمان دارد اگر سبب ضمان محقق شود بنابر اقوی. چون اکراهی که مانع ضمان یا مانع استقرار ضمان بود نیست. (مانع ضمان مانند اینکه ظالم دست انسان را بزور به تخم مرغ های شخصی بزند و آنها را بشکند که اینجا ظالم ضامن هست نه صاحب دست. دومی که استقرار ضمان باشد مانند اینکه ظالم دستور دهد تخم مرغ های شخصی را بگیرند و به اکراه شده بدهند و او آنها را از بین ببرد در اینجا تلف کننده ضامن هست ولو ظالم و آخذ و تلف کننده جمیعا هم ضامنند)

717- اینکه اکراه شده برایش جایز باشد که اگر مجبور شد ضرر بزند به آبروی مسلمانی مثلاً با اوزنا کنديا غیر ان. در این مطلب تامل و اشکال هست. (آیا جایز است قبول مقام از ظالم تا برای اینکه هلاک نشود با دیگری زنا کند؟)

718- بعید نیست که بگوییم اگر دوران بین کشتن دیگری یا زنا با دیگری باشد، زنا ارجح از کشتن است. اما اگر ظالم بخواهد به مال انسان ضرر بزند ضرر را خودش تحمل کند ترجیح دارد بر ضرر به دیگری حتی در مورد ضرر مالی. لذا جایز نیست ضرر به دیگری بزند حتی مقدار کمی باشد. مثلاً اگر بخواهد حیوان درنده اسب او را ندرد، الاغ دیگری را در معرض حیوان درنده قرار دهد، جایز نیست.

719- و اگر ضرر مربوط به آبرو باشد اینکه ایا جایز است ضرر به دیگری بزند با ضمان تا آبروی خودش حفظ شود یا به آبروی دیگری که از آبروی خودش کمتر است ضرر بزند محل تامل است.

720- و اما الاضرار بالنفس او العرض الاعظم...

(با قبول مقام از ظرف ظالم) (جهت اینکه به آبرویش ضرر وارد نشود) ضرر زدن به جان دیگری یا آبروی شخص بزرگی، جایز نیست بدون اشکال.

در کلام بعضی از علماء آمده که اکراه را تفسیر کردند به آنچه که شامل ضرر (ضرر بعض مومنین) هم میشود. شهید در مسالک گفته: "معیار اجباری که مجوز قبول مقام از ظالم میشود، ترس بر جان خود یا مال خود یا آبروی خود یا بعضی از مومنین است." (در اینصورت لازم نیست در تفسیر اکراه، حتما ضرر به اکراه شده باشد بلکه به بعضی مومنین هم ضرر وارد شود اکراه نامیده میشود)

مصنف می گوید ممکن است مراد صاحب مسالک از اکراه، هرچیزی که مجوز قبول مقام از ظالم باشد چه اکراه چه غیر اکراه. و همین تعبیر باعث شده بعضی فکر کنند اکراهی که مجوز انجام همه محرمات است همین معنا است (هم خود اکراه شده ضرر ببینید یا بعض مومنین در حالی که این اکراه نیست

721- سومین تنبیه: درباره اینکه ایا در اکراه شرط است که نتواند تفصی کند (نتواند از ظالم فرار کند) یا شرط نیست چند تا قول است (قول اول شرط است. قول دوم شرط نیست) (سومین قول می گوید: اگر او را بر قبول مقام از ظالم مجبور کردند عجز از تفصی (نتواند فرار کند) شرط نیست ولی اگر بر انجام گناه دیگری مجبور کردند عجز از تفصی شرط است.

722- از کلمات علماء ظاهر میشود خلافاً نیست که شرط است عجز از تفصی اگر حرج نباشد و باعث ضرر نباشد. مثلاً مجبورش کنند مال مومنی را بگیرد او هم در ظاهر این کار را بکند ولی در واقع این کار را نکند (ظالم را گول بزند) یا مال مومن را بگیرد ولی مخفیانه به او پس دهد. همانند علی بن یقطین. که مجبور شد مومنی را حبس کند ولی او را در خانه بزرگی حبس کرد بدون غل و زنجیر و از او خوب پذیرائی کرد در حالی که در ظاهر نشان می داد او را حبس کرده و براو سخت گرفته است.

723- و کذا لاخلاف فی انه لايعتبر العجز عن التفصی...

همچنین خلافی نیست در صدق اکراه، که عجز از فرار معتبر نیست اگر تفصی و فرار باعث ضرر زیاد شود.

اینکه گمان شده در مساله مذکور بین علماء اختلاف است مطلبی است که شهید در مسالک در شرح عبارت شرایع آورده خلاف فتوای صاحب شرایع (صاحب شرایع گفته شرط است عجز از تفصی و صاحب مسالک گفته شرط عجز از تفصی واضح نیست. و یکی از علماء خیال کرده مساله اختلافی است)

در شرایع اول گفته جایز است قبول مقام از ظالم برای دفع ضرر کم. ولی مکروه است. و اگر ضرر زیاد است مکروه نیست. بعد گفته: اگر ظالم مجبورش کرد مقام بپذیرد جایز است و دستورات ظالم را انجام دهد اگر نتواند فرار کند. ولی در مورد کشتن دیگه جای تقیه نیست.

بعد شهید گفته: صاحب شرایع در مساله قبول مقام از ظالم، دوتا شرط آورده است. یکی اینکه مجبور بشود. دوم نتواند فرار کند. د حالی که این دوتا شرط باهم فرق دارند و دومی اخص از اولی است.

(اکراه میتواند با تفصی یا با غیر تفصی باشد) و ظاهراً مشروط به این دو شرط مختلف است اولی که اکراه باشد شرط اصلی قبول مقام از ظالم است (اگر اکراه نباشد نباید قبول کند) و دومی که عجز از تفصی هست شرط عمل به دستورات ظالم است (اگر ظالم گفت مال زید را غارت کن جایز است اگر نتواند فرار کند)

بعد صاحب مسالک (برآنچه فرق بین اکراه و تفصی بود) ادامه داده: اگر قبول مقام از ظالم بدون انجام کار حرام باشد در جوازش اکراه شرط نیست. ولی اگر باید حرام انجام دهد مشروط به اجبار و اکراه است. و در جواز کار حرام شرط نیست مضطر باشد بطوری که نتواند خلاف دستور انجام دهد (همین اکراه کافی است) و این مطلب را علماء در کتابهایشان تصریح کرده اند پس اینکه صاحب شرایع گفته عجز از تفصی شرط است واضح نیست.

724- الا ان یرید به اصل الاکراه...

(شهید در مسالک گفته) مگر اینکه صاحب شرایع مرادش از شرط بودن عجز از تفصی، اصل اکراه باشد. (یعنی شخص را مجبور می گویند که نتواند فرار کند والا اگر بتواند فرار کند او را مکره نمی

گویند) و اکراه مجوز امتثال شخص مجبور دستورات ظالم است چون از ضرر می ترسد ولو بتواند مخالفت کند .

725- مصنف می گوید: بر کسی که در کلام محقق صاحب شرایع تامل کند مخفی نیست که ایشان (درباره جواز قبول مقام از ظالم) فقط اکراه را شرط دانسته. مگر ظالم امر کند شخص مجبور شده در دوران مسئولیتش عمل محرم انجام دهد که اکثرا اینجور هست. و اگر بتواند مخالفت کند ولی در ظاهر قبول کند مانند مثل علی بن یقطين. در اینصورت مقید میشود امتثال دستور ظالم به اینکه نتواند فرار کند.

در هر حال عبارت شرایع واقع شده طبق متعارف از قبول مقام دولتی و دستور آنها در دوران مسئولیتشان به دستوراتی که که ممکن از از بعضی فرار کند. و مراد از تفصی این نیست که با دستور ظالم مخالفت کند با تحمل ضرر. که این مطلب مخفی نیست.

باز معلوم شد (که اشکالی نیست در عدم جواز قبول مقام دولتی اگر بتواند فرار کند) که درست نیست شیخ معاصر ما نسبتی که به علماء شیعه داده است که که علما باهم در این مساله اختلاف دارند (چون خیال کرده شهید با محقق اختلاف دارد)، بنابر اینکه عجز از تفصی شرط است اگر مخالفت با ظالم باعث ضرر زیاد شود.

بعد ایشان گفته اگر مخالفت با ظالم باعث ضرر زیاد میشود لازم است بنابر قول احوط بلکه قول اقرب.

726-الرابع: ان قبول الولایه مع الضرر المالی...

چهارمین تنبیه: قبول مقام دولتی از ظالم برای اینکه دچار ضرر نشود در حالی که برایش مشکل ان چنانی ندارد در این مورد اجازه دارد قبول کند مقام را یا قبول نکند. و حکم قطعی ندارد که قبول کند. چون انسان بر مالش مسلط است که ضرر بکند یا نکند. و چه بسا بهتر است ضرر را تحمل کند ولی تو دستگاه ظالم نرود تا باعث تقویت آنها بشود.

727- پنجمین تنبیه: اکراه و اجبار مجوز کشتن مومن نیست حتی اگر ظالم تهدید کند اگر نکشی کشته میشوی و این مطلب اجماعی است که در بعضی کتب به ان تصریح شده. ولو مقتضی عموم برداشته شدن اکراه و حرج، جواز قتل هست ولی در روایت صحیح از صادقین علیهما السلام آمده: تقیه برای حفظ جان

تشریع شده است. وقتی تقیه باعث قتل بشود دیگر جای تقیه نیست. و مقتضی عموم این روایت آنست که فرقی ندارد در حرمت کشتن مومن که کوچک باشد یا بزرگ. مرد باشد یا زن. عالم باشد یا جاهل. حربا باشد یا عبد. و غیر اینها

728- اگر مومنی بخاطر گناهی حدش کشته شدن است (مانند کسی که زنای محصنه کرده یا لواط کرده یا مرتد فطری هست) آیا اگر مجبور شویم او را بکشیم جایز است یا خیر؟ دوتا قول است. قول اول می گوید عمومی که در روایت است "لا تقیه فی الدماء" شامل اینهم میشود و نباید بکشد اگر مجبورش کنند. و قول دوم می گوید اینکه تقیه برای حفظ جان است و اگر مجبورش کنند ادم بکشد جای تقیه نیست در مورد خون ادم بی گناه است ولی اینکه باید بخاطر حد کشته شود شامل روایت نمیشود و جایز است. و اولی قول مشهور است.

729- و اما المستحق للقتل قصاصا ...

و اما کشتن کسی که محکوم به قصاص است باید خونش حفظ شود نسبت به غیر ولی دم. (و جایز نیست بدستور ظالم او را بکشد)

و از این مطالب گذشته (مراد از عدم تقیه در خون، خون محترم هست نه مطلق خون) ظاهر میشود که دوتا روایت درباره حکم خون اهل خلاف (اهل تسنن) چیزی بیان نکرده اند. زیرا تقیه برای حفظ جان شیعه است پس اگر به حد ریختن خون شیعه رسید جای تقیه نیست. و اگر خون غیر شیعه بود جای تقیه است (می تواند از روی تقیه انها را بدستور ظالم بکشد) و اگر با تقیه مومنی را بکشد نقض غرض شده ولی کشتن مخالف با تقیه نقض غرض نیست. پس اگر مومنی را مجبور کردند مخالفی را بکشد از تشریع تقیه در قتل مخالف لازم نمی آید ریختن خونی که تقیه برای آن تشریع شده است.

730- مطلب قبل درباره مخالف غیر ناصبی بود. اما ناصبی خونش محترم نیست. ولی چون در ریختن خونش فتنه پیش می آید اینجا جای تقیه است. (وقتی ظالم دستور دهد دیگر فتنه پیش نمی آید) همچنین در مورد کافر ذمی هم حکم ناصبی جاری است که با تقیه میتوان بدستور ظالم خونش را ریخت.

اجمالا همه خونهایی که ذاتا نزد شارع غیر محترم هستند از مورد دو روایت خارجند. (چون روایت انصراف به خون محترم دارد) و حکم ریختن خونشان مانند سایر محرّماتی است که با تقیه مباح میشود.

731- بقی الکلام فی ان الدم یشمل...

این مطلب باقی ماند که آیا خون شامل ضرب و جرح قطع عضو میشود یا فقط شامل کشتن است؟ (در روایت آمده لاتقیه فی الدماء)

دو وجه هست. وجه اول می گوید اری شامل ضرب و جرح و قطع عضو میشود (پس جای تقیه نیست و نباید انجام دهد) چون دم عام هست. و این قول شیخ طوسی است.

وجه دوم اینکه تقیه عام است (پس جای تقیه است و می تواند ضرب و جرح بکند) و نفی جرح و اکراه شامل این مورد میشود (چون ظالم او را مجبور کرده قطع عضو کند) و خونی که باید حفظ شود مربوط حفظ جان هست. و این قول لمعه و مصابیح و ریاض هست و این قول خالی از قوت نیست.

732- خاتمه درباره آنچه سزاوار است حاکم در مورد خودش و رعایا انجام دهد:

عبدالله بن سلیمان نوفلی می گوید خدمت امام صادق علیه السلام بودم که نامه ای از حاکم اهواز برای امام آوردند و امام ان را خواندند.

خلاصه نامه اینکه من چه وظایفی در مورد مصرف زکات دارم؟ با چه کسی رفاقت کنم؟ به چه کسی اطمینان کنم؟ اسرارم را به کی بگم؟

امام در جواب نوشتند. خلاصه ان: از یک طرف خوشحال شدم حاکم اهواز شدی از طرفی ناراحت شدم. خوشحال ازین جهت که شاید بوسیله تو فرد گرفتاری از شیعیان ال محمد نجات یابد و ذلیل انها عزیز شود و بی لباس انها لباس یابد و ضعیف انها قوی گردد و آتش خشم مخالفین خاموش شود.

اما ناراحت از اینکه کمترین ترس من انست در ولایت ما دچار لغزش شوی و بخاطر ان بوی بهشت را استشمام نکنی

733- واعلم انی ساشیر علیک برای...

امام صادق علیه السلام در ادامه جواب نامه حاکم اهواز نوشتند: من بتو مشاوره ای میدهم که اگر به آن عمل کنی از آنچه بر تو میترسم خلاص میشوی:

بدان که نجات و خلاص تو در حفظ جانها و جلوگیری از اذیت اولیاء خدا و مدارا با رعیت و مهربانی و خوش معاشرتی با نرمی که در آن ضعف و شدت در غیر اجبار نباشد و مدارا با همراهت و فرستادگان همراهت و با رعیت مدارا کن باینکه آنها را موفق کن در راه حق و عدل انشالله تعالی. و از اهل سعایت و بدگو و سخن چین دوری کن پس با آنها همراهی نکن و خدا شب و روزی نبیند که تو از آنها خواسته ای پذیرفتی که خدا بر تو خشم می کند و ابروی تو را میبرد و از مکر خوزی پرهیز که امیرمومنان فرمود ایمان در دل یهودی و خوزی وارد نمیشود هرگز. و اما آنکه باش انس میگری و با او راحتی و امورت را به او واگذار می کنی باید مردی باشد امتحان شده دلش بینا شده امین و موافق دینت باشد و تمیز بدهد دوستان را و تجربه دو گروه حق و باطل را داشته باشد اگر دیدی به این درجه رشد رسیده برایت مناسب است

و و او را و تورا پرهیز که درهمی ببخشی در غیر راه خدا یا لباسی خلعت دهی یا حیوانی هدیه دهی در غیر راه خدا. به شاعری یا دلکی یا مزاح کننده ای مگر مانند آن را در راه خدا بدهی و باید جوایز و عطایا که به واسطه ها و فرستادگان و نویسندگان و ماموران و پیشمرگان و آنچه میخواهی خرج کنی در راه خیر و خوب و صدقه و فطریه و حج و نوشیدن و لباسی که در آن نماز میخوانی و با آن صله رحم می کنی و هدیه ای که به خدا و سول می دهی از بهترین کسبت باشد جوایز و هدایای تو باید به کارمندان و زحمتکشان داده شود.

مبادا چیزی از طلا و نقره برای خود بیاندوزی!

هیچ گاه سیر کردن شکم های گرسنه که آتش غضب خدا را خاموش می کند کوچک مشمار!

چرا که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ایمان ندارد کسی که شب سیر بخوابد در حالی که همسایه او گرسنه باشد!

بگذار از پستی دنیا به تو خبر دهم:

وقتی حسین بن علی علیه السلام به سمت کوفه روان شد ابن عباس او را به خدا قسم داد که مرو کشته می شوی!

حسین بن علی علیه السلام فرمود: من خود، جایگاه کشته شدنم را بهتر از تو می دانم و جز فراق دنیا از آن برایم چیزی نمانده! ای ابن عباس آیا می خواهی داستان امیرالمومنین علیه السلام و دنیا را برای تو بازگو کنم؟

گفت: بله، به جانم قسم که دوست دارم بشنوم.

فرمود: امیرالمومنین علیه السلام به من فرمود:

روزی در هنگامی که فدک تحت اختیار فاطمه علیها السلام بود به همراه بیلی در قسمتی از آن مشغول کار بودم که ناگهان زنی بسیار زیبا در مقابلم آشکار شد که جمالش دلربا بود... آن زن به من گفت: آیا می خواهی با من ازدواج نمایی تا از این بیل راحت شوی و تمام گنجهای زمین را به رویت بگشایم؟!

به او گفتم: تو کیستی؟

گفت: من دنیا هستم!

به او گفتم که برو و شوی دیگری طلب کن، تو در شأن من نیستی و با بیل خود مشغول به کار شدم و اشعاری را زیر لب زمزمه نمودم...

امیرالمومنین علیه السلام از دنیا خارج شد در حالی که حق هیچ بنده ای بر گردن او نبود و سائر ائمه علیهم السلام نیز این چنین بودند.

[ای نجاشی! مواظب باش مومنی را نترسانی به فریاد مومنین برس!]

چرا که پیامبر صلی الله علیه وآله فرمود:

کسی که به فریاد مومنی برسد خداوند در قیامت به فریاد او خواهد رسید . کسی که یک حاجت برادر مومن خود را برآورده کند خداوند حاجات کثیره او را برآورده خواهد کرد. کسی که مومنی را لباس بپوشاند یا سیر کند یا او را بر مرکب خود سوار نماید یا وسائل ازدواج او را فراهم نماید، خداوند او را از لباس ها و غذاها و مرکبها و همسران بهشتی عنایت کند ... کسی که برادر مومنش را به خاطر خدا زیارت کند زائر خدا خواهد بود.

مبادا لغزش مومنین را پیگیری کنی که خدا نیز با تو چنین خواهد کرد ! کمترین مرحله کفر این است که انسان کلامی را از برادر مومنش بشنود و آن را به خاطر نگه دارد تا روزی او را رسوا کند» !

734- نامه کامل امام صادق علیه السلام:

به سند معتبر منقول است از عبدالله بن سلیمان، که در خدمت حضرت امام جعفر صادق(ع) بودم که ملازم عبدالله نجاشی به نزد آن حضرت آمد و سلام کرد و نامه نجاشی را به آن حضرت داد. چون نامه را گشود، نوشته بود بسم الله الرحمن الرحيم من مبتلا گردیده ام به حکومت اهواز و مستدعی ام که آقای من و مولای من حدی چند برای من بیان فرماید که بدانم که چه چیز مرا در این عمل به حق تعالی و رسول او - صلی

شاید حق تعالی به سبب تو فریادرسی
نماید مضطر ترسانی را از آل محمد
صلی الله علیه و آله و ذلیل ایشان را به
سبب تو عزیز گرداند و برهنه ایشان را
[8] منطفی گرداند

اما اندوه من؛ پس کم تر چیزی که بر
تو می ترسم آن است که یکی از دوستان و
شیعیان ما را کار بر او تنگ کنی و در
هنگام عسرت چیزی از او طلب نمایی
پس به این سبب بوی خطیره قدس را
استشمام ننمایی و بهشت را بر خود حرام
گردانی.

پس آن چه سؤال کردی برای تو بیان
می کنم، اگر به آن ها عمل نمایی و از
آن ها تجاوز ننمایی امید دارم که از شرور
آفات این سالم بمانی - ان شاء الله
تعالی .

ای عبدالله! خبر داد پدرم از پدرانش
از علی بن ابی طالب علیه السلام که
حضرت رسالت پناه صلی الله علیه
و آله فرمود که: هر که برادر مسلمان او

الله علیه و آله - نزدیک می گرداند، و مرا
به چه نحو باید سلوک کرد و زکات مال
خود را به کی بدهم و به که اعتماد نمایم و
راز خود را به او سپارم؛ شاید حق تعالی
به برکت هدایت تو مرا از عقوبت خود
نجات بخشد؛ به درستی که تو ولی
خداوند عالمیانی در میان عباد و امین
خدایی در بلاد، پیوسته نعمت الهی بر تو
فایض باد.

:عبدالله بن سلیمان گفت که
:حضرت در جواب او نوشت

بسم الله الرحمن الرحيم

جناب ایزدی تو را حفظ نماید به
احسان خود و لطف نماید به امتنان خود و
حمایت نماید تو را به رعایت خود، به
درستی که همه امور در تحت قدرت
اوست.

اما بعد به سوی من [آمد] فرستاده تو
با نامه ای که ارسال نموده بودی، نامه را
خواندم و مقصود تو را فهمیدم. نوشته
بودی که: به حکومت اهواز مبتلا

در امری مشورت نماید و آن چه محض
نیکو خواهی او باشد نگوید، خدا عقل او
را از او سلب نماید

شده ام. از این خبر هم شاد شدم و هم
اندوه ناک گردیدم
اما شادی من به جهت آن است که

[نمی گردد در دل یهود و نه خوزی هرگز
و اما آن که با او انس گیری و محلّ
استراحت خود دانی و کارهای خود را به
او گذاری، پس باید مردی باشد امتحان
کرده شده و دانا و امین که موافق تو باشد
در دین و تمیزکن و اختیار نما در میان هر
که را که به رشد و صلاح اقرب باشد

و زنهار! مده درهمی یا جامه ای یا
چهارپایی در غیر مصرفی که رضای حق
تعالی در آن نباشد، مانند شاعری یا
مسخره ای یا مزاح کننده ای و اگردهی
باید مثال او را از مال خود در راه خدا
بدهی؛ و باید که جایزه ها و بخشش ها و
خلعت های تو مخصوص امرای عسکر و
ایلچیان لشگریان و رسولان و ملازمان و
یساولان باشد

و بدان که من اشاره می کنم بر تو به
رایی که اگر به آن عمل نمایی خلاصی
یابی از آن چه از او می ترسی و بدان که
خلاص تو از مفسد آن شغلی که در آنی،
به آن است که خون مسلمان را حفظ
نمایی و اذیت خود را از دوستان خدا و
شیعیان بازداری و با رعیت مدارا کنی و
در امور تأنی نمایی و در معاشرت خلق
مسلوک داری، با [9] موافقت و مسألت
نرمی که از ضعف رأی و سستی نباشد و
با شدتی که از انف و تعدی و جور نسراید
و مدارا نمایی آن که از جانب از منصوب
شده [ای] با رسولان که از جانب [او] به
نزد تو می آیند و خلل امور رعیت خود را
سد کن به آن که ایشان را بداری بر آن چه
موافق عدالت باشد - ان شاء الله

و آن چه خواهی صرف نمایی در
 وجوه بر کارسازی مؤمنان و صدقات و
 حج و خوردن و آشامیدن و جامه ای که
 در آن نماز کنی و هدیه ای که برای
 خشنودی خدا و رسول فرستی باید که از
 حلال ترین اموال تو و پاکیزه ترین کسب
 .تو باشد

ای عبدالله! جهد کن که طلا و نقره

وزینهار! پرهیز از بدگویان و
 سخن چینان واحدی از ایشان را نزدیک
 خود راه مده و مصاحب خود مکن و سخن
 ایشان را قبول مکن که خد را به خشم
 آوری و خود را رسوا گردانی [و حذر کن
 از مکر اهل خوزستان؛ زیرا که خبر داد مرا
 پدرم از پدرانش که حضرت امیرالمؤمنین (ع)
 فرمود که: ایمان ثابت

|267|

امیرالمؤمنین علیه السلام که شنیدم از
 حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله
 :که می گفت با اصحاب خود روزی که
 ایمان نیاورده است به خدا و رسول و روز
 قیامت هر که شب به سر آورد سیر و
 همسایه اش گرسنه باشد

پس گفتیم: هلاک شدیم یا رسول
 الله. حضرت فرمود که: بدهید از
 زیادتی طعام خود را و از زیادتی خرمای
 خود را و روزی خود را و از جامه های
 کهنه خود که منطقی گردانید به این ها
 .زبان آتش را و غضب پروردگار را

جمع نمایی و گنج نگذاری که از اهل این
 والذین یکنزُونَ الذَّهَبَ :آیه خواهی بود
 وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ
 بِعَذَابٍ أَلِيمٍ یوم یحْمِی عَلَیْهَا فِی نَارِ جَهَنَّمَ
 فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ
 هَذَا مَا كُنْتُمْ لَأَنْفُسِكُمْ فَذَوْقُوا مَا كُنْتُمْ
 [10]تَکْنِزُونَ؛

یعنی: آنان که گنج می گذارند طلا و
 نقره را، و صرف نمی کنند در راه خدا،
 پس بشارت ده ایشان را به عذاب درد
 آورنده، در روزی که تافته کنند آن ها را
 در آتش جهنم، پس داغ کنند به آنها
 پیشانی ها و پهلوهایی ایشان و پشتهای

پس نوشتند قدری از فنای دنیا و بی اعتباری آن را و بی قدری لذّت و شرف دنیا را نزد گذشتگان و زهاد و صحابه و تابعان. پس پندی از زهد حضرت مولای متّقیان بیان فرمود آن که دنیا را مکرّر سه پس نوشت که فرستادم به [11]. طلاق گفتند نزد تو مکارم دنیا و آخرت را بر رایت صادق مصدّق رسول خدا(ص) که اگر عمل نمایی به آن چه تو را در این نامه نصیحت کردم و بر تو باشد از گناهان و خطاها مانند سنگینی کوه ها و موج دریاها هر آینه امید دارم که رحیم

ایشان را و گویند با ایشان که این است آن چه گنج گذاشتید برای خود، پس بچشید عذاب آن چه را گنج می کردید و جمع "می نمودید

و اندک و کوچک مشمار شربتی یا زیادتی طعامی که مصروف گردانی و داخل نمایی در شکم های خالی گرسنه که به آن ساکن گردانی غضب پروردگار جبار را

و بدان که شنیدم از پدرم که روایت می کرد از پدرانش از حضرت

قرین گرداند که یکی از آن ها بهشت باشد. و هر که یک جامه بپوشاند بر برادران مؤمن خود، او را از عریانی بر آورد، حق تعالی از سندس و استبرق و حریر بهشت بپوشاند و تا از آن جامه تاری برای مؤمن باشد جامه دهنده قرین رضای خدا و مشمول خشنودی حق تعالی باشد. و هر که برادر مؤمن خود را از

غفّار از این خطاهای بی شمار در گذرد و رقم عفو بر جریده اعمال تو کشد ای عبدالله! تو را حذر می فرمایم از آن که مؤمنی را بترسانی به درستی که خبر داد مرا پدرم از پدرش از جدّش علی بن ابی طالب(ع) که هر که نظر کند به سوی مؤمنی نظری که او را در بیم خوف اندازد خدا

گرسنگی طعام دهد کریم رزاق از طیبات
 بهشت او را طعام دهد و هر که برادر
 مؤمن را در هنگام تشنگی آب دهد
 پروردگار از شراب سر به مهر بهشت او را
 سیراب گرداند. و هر که خدمت کاری به
 مؤمن بخشد یا خادم خود را به خدمت او
 فرستد خداوند عالمیان از غلمان بهشت
 که پیوسته به حلیه حسن و جمال
 آراسته اند به خدمت او بدارد و او را در
 جوار ائمه طاهرین صلوات الله علیهم
 اجمعین ساکن گرداند. و هر که برادر
 مؤمن پیاده خود را سوار گرداند،
 پروردگار عالم او را بر ناقه های جنان
 سوار گرداند و در روز قیامت به او ملائکه
 مقربین مباحات نمایند. و هر که برادر
 مؤمن را زنی دهد که مونس او گردد و از

بترساند او را در روزی که به غیر از سایه
 مرحمت او سایه ای نباشد و او را در
 قیامت به صورت مورچه، که حقیرترین
 خلق است، محشور گرداند تا او را به
 محلّ عقوبت خود رسانند
 و خبر داد مرا پدرم از پدرانش که
 حضرت رسول صلی الله علیه و آله
 گفت که: هر که به فریاد رسد درمانده
 مضطرب را از مؤمنان، به فریاد رسد او را
 حقّ تعالی در روزی که سایه ای نباشد
 مگر سایه عرش او و ظلّ مرحمت او و
 ایمن گرداند او را در روز فزع اکبر که
 جمیع خلق ترسان باشند و در امان باشد
 از سكرات مرگ. و هر که بر آورد
 حاجتی برای برادر مومن خود، قاضی
 الحاجات حوایج بسیار از او به انجام

گفت که: حق تعالی پیمان مومن را گرفته
 است که کسی باور ندارد سخن او را و
 انتقام نتواند کشید از دشمن خود و تدارک
 خشم نکند مگر به رسوایی خود، زیرا که
 هر مؤمنی در دنیا ممنوع است از استیلای

صحبت او راحت یابد. حق تعالی
 حورالعین بهشت را جفت او گرداند و
 صدیقان از اهل بیت رسالت پناه صلی
 الله علیه و آله مونس او گرداند و ایشان را
 به او انس دهد. و که هر اعانت نماید

بر دشمنان، اما این حالت او را تا اندک مدتی است که عمرش به سر آید و بعد از آن مهیاست برای او راحتی دور و دراز و گرفته است خداوند مهیمن پیمان مؤمن را بر امری چند که آسان تر آن ها بر مؤمن آن است که مؤمنی مثل او که در اعتقاد با او موافق باشد بر او زیادتی کند و حسد او برد و شیطان در مقام اذیت و گمراه کردن او باشد و پادشاه تفحص لغزش های او نماید و کسی که کافر باشد به خدای که مؤمن به او ایمان دارد، در ریختن خون او و مباح گردیدن حریم او و خون و عرض و مال او را حلال شمارد. پس انصاف [بده، با این همه] دشمنان مؤمن چگونه [15] باقی می تواند ماند

ای عبدالله! حدیث کرد پدرم از پدران اش از امیرالمؤمنین علیه السلام که حضرت سید انبیا صلی الله علیه و آله فرمود که: نازل شد بر من جبرئیل

برادر مؤمن خود را [بر] پادشاه جبار، او را بر صراط بگذارند در [12] [خداوند] هنگامی که قدم ها بر آن لغزد، و هر که به سوی خانه برادر مومن خود به زیارت او ، او را از زیارت کنندگان خدا [13] رود بنویسند و سزاوار است که خدا زیارت کننده خود را گرامی دارد.

ای عبدالله! شنیدم از پدرم از پدرانش که گفت شنیدم از رسول خدا صلی الله علیه و آله روزی به اصحاب خود گفت که: ای گروه مردمان به درستی که نیست مؤمن کسی که به زبان ایمان آورد و به دل ایمان نیاورد، پس تجسس ننمایید لغزش ها و گناهان مؤمنان را، به درستی که هر که لغزش مومن را تتبع نماید، و او را در دنیا در [14] میان خانه خود رسوا گرداند و خبر داد مرا پدرم از پدرش که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام

مؤمن خود کلمه ای بشنود و آن را حفظ نماید و در خاطر نگاه دارد به قصد آن که او را به آن کلمه رسوا گرداند، این گروه را در آخرت بهره ای از رحمت حق تعالی نیست.

ای عبدالله! خبر داد مرا پدر نیک احترام از پدران رفیع مکان که امیرمومنان علیه السلام فرمود که: هر که در حق مؤمنی بگوید آن چه دیدهای او دیده و گوش های او شنیده که موجب عیب او باشد و مروت او را در نظر مردم منهدم وضایع گرداند، او از آن هاست که عزیز جبار و کریم ستار در حق ایشان فرموده **إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ** "است فی الذین اٰمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ فِی الدُّنْیَا [16]وَالْآخِرَةِ؛

یعنی: به درستی آنان که دوست می دارند امور قبیحه را در حق آنان که ایمان آورده اند، از برای ایشان است عذابی دردناک "در دنیا [و آخرت]

ای عبدالله! گفت پدر اطهرم از پدران عالی شأن خود که حضرت

اشتقاق کرده ام نامی از نام های خود، زیرا که نام من مؤمن است و او را مؤمن نامیده ام، پس مومن از من است و من از اویم، هر که سعی نماید در خواری و مذلت مؤمنی چنان است که با من رو به رو محاربه کرده است و به جنگ من آمده است.

ای عبدالله! خبر داد مرا پدرم از پدران اش که روزی حضرت سید انبیا با سید اوصیا علیهما السلام گفت: یا علی مناظره و مجادله مکن با کسی تا نظر کنی به احوال نهانی او، اگر نیک باشد با او معارضه مکن؛ زیرا که خدا دوست خود را و اوست نمی گذارد و دست از یاری بر نمی دارد، اگر احوال نهانی او بد باشد همانا بدیهای او برای او بس است، اگر سعی کنی که به او ضرر رسانی زیاده از آن چه خود به خود کرده است نتوانی، زیرا که ضررهای دنیوی را در جنب عقوبات اخروی قدری نباشد.

ای عبدالله! حدیث کرد مرا پدرم از پدران اطهارش از حیدر کرار که حضرت

مستقیم.

پس پرهیز از معاصی خدا و حذر
کن از عقوبات حق تعالی، و خشنودی
احدی را بر خشنودی و خواهش او اختیار
مکن، به درستی که این است وصیت
خدا به سوی خلقش و قبول ننماید از
ایشان به جز این را

و بدان که خلائق را وا نگذاشته اند به
امری و وصیت نکرده اند به چیزی که
عظیم تر از پرهیزکاری باشد و آن [باشد
به اهل بیت رسالت. اگر ^[17]] وصیت
توانی که از دنیا تصرف نمایی چیزی را
که فردا از تو حساب طلبد، پس بکن

عبدالله بن سلیمان گفت که: چون
نامه آن حضرت به نجاشی رسید نظر کرد
در آن گفت: سوگند یاد می کنم به آن
خداوندی که به جز آن خداوندی نیست
که راست گفته است مولای من، هر که به
این عمل نماید البته نجات می یابد
عبدالله تا زنده بود به این نامه کریمه عمل
می نمود

:امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود که
هر که روایت کند از برادر مؤمنش روایتی
که خواهد درهم شکند مروّت و مردی و
نیک نامی او را در میان مردم و عیب او را
ظاهر گرداند، خدا او را به خطای خود
باز دارد تا آن که به در شدی از آن چه
گفت بیاورد و هرگز نتواند و هر که داخل
گرداند بر برادر مؤمن خود سرور و شادی
چنان است که شادی بر اهل بیت رسالت
علیهم السلام داخل گردانیده و هر که بر
اهل بیت شادی در آورد چنان است که بر
حضرت رسول صلی الله علیه و آله در
آورده و هر که شادی بر آن حضرت در
آورد چنان است که خدای عزوجل را شاد
گردانیده و هر که شادی بر ساحت عزّت و
جلال داخل گرداند بر او لازم است که
داخل بهشت گرداند.

پس وصیت می کنم تو را به تقوا و
پرهیزکاری از معاصی خدا و آن که
طاعت او را بر همه چیز اختیار نمایی و
چنگ زنی در حبل او که متابعت اهل بیت
رسالت علیهما السلام است و هر که در
این حبل متین چنگ زند پس هدایت یافته
است به سوی راه راست و صراط

پی‌نوشت‌ها:

جریان ملاقات عبدالله نجاشی با امام . [1]
صادق(ع) در کتاب های حدیثی شیعه از آن
جمله کافی، مناقب ابن شهر آشوب و بصائر
الدرجات آمده است. نک: معجم رجال
الحديث، آیه الله خویی ره 10/359 که این
رجال . [2] . روایت را به تفصیل نقل نموده است
نجاشی (طبع جامعه مدرسین)
کشف الريبه عن . [3] . ص 101، شماره 253
احکام الغیبه (چاپ سنگی)
الذریعه الى تصانیف الشیعه . [4] . ص 85 - 96
بحار الانوار (چاپ بیروت) ج 74، . [5] . 2/485
معجم رجال . [6] . ص 360 - 366، حدیث 77
حسین در گاهی و علی . [7] . الحدیث، 10/362
اکبر تلافی،
کتابشناسی مجلسی، ص 193 - 194 و نیز
نک: الذریعه 4/119؛ نسخه های خطی
فارسی نوشته منزوی ج 2 ص 1516 و
؛ فرهنگ ایران زمین ج 19 مقاله 1571
در . [8] . کتابشناسی اخلاق از آقای دانش پژوه
کشف الريبه در حاشیه متن اصلی
حدیث، آمده است: و یکسو یک عاریهم
ویقوی یک ضعیفهم ویطفی یک نار
المخالفین عنهم

در متن حدیث چنین است: الرفق بالرعيه . [9]
والتأني وحسن المعاشرة
قسمتی از متن . [11] . توبه (9) آیه 35 . [10]
حدیث ترجمه نشده و فقط
گزارش مختصری از آن در ترجمه آمده
است. از جمله "سأنبئک بهوان الدنيا" تا
جمله "قد وجهت الیک" در ترجمه حذف
در نسخه [بخشیده] آمده . [12] . شده است
در متن حدیث چنین است: من زار . [13] . است
اياه
المومن الى منزله لا لحاجة ك منه إليه كتب
من زوار الله وكان حقيقاً على الله ان يكرم
در متن حدیث چنین است: فانه من . [14] . زائره
اتبع
عشره مؤمن اتبع الله عثراته يوم القيامة
در متن حدیث دارد: . [15] . وفضحه في جوف بيته
فما بقاء المؤمن بعد
در متن . [17] . نور (24) آیه 19 . [16] . هذا
حدیث چنین است: فانه وصيئنا
اهل البيت

735-المساله السابعه و العشرون:هجاء المومن حرام...

مساله بیست و هفتم:هجو مومن حرام است به ادله اربعه.زیر هجو،مسخره کردن و عیب جویی و غیبت و سرزنش و افشاء سر است.و همه اینها گناه کبیره و هلاک کننده است.و بر حرمت هجو همه آنچه در حرمت غیبت گذشت،دلالیت دارد.بلکه دلایل حرمت بهتان هم بر حرمت هجو دلالت دارد.اگر هجو را به غیبت و بهتان تفسیر کنیم.بر خلاف مدح که ضد هجو است. که در صحاح آمده هجو یعنی نقل عیبهایی که دارد و هم ندارد.که در لغتنامه های قاموس و نهاییه و مصباح هم اینگونه آمده است.ولی در این سه کتاب گفته اند هجو مخصوص شعر است.(پس هجو در نثر نیست)

736-اما اینکه هجوبا شعر فقط درباره عیبهایی است که شخص دارد که این در جامع المقاصد آمده،خالی از اشکال نیست.(چون این تخصیص خلاف لغت و عرف مردم است)

در حرمت هجو فرقی بین مومن و فاسق و غیره نیست.و اینکه در روایت آمده گناهان خود را پاک کنید با هجو فاسقین،منظور خارج از ایمان یا متجاهر به فسق است.

با قید مومن،مخالف خاج میشود و غیبت مخالف جایز است.چون حرمت ندارد.همچنین جایز است هجو فاسق بدعت گزار تا مردم گول بدعتش را نخورند ولی باید در هجو اکتفا شود به عیبهایی که دارد و تهمت به او جایز نیست زیرا حرمت دروغ عام است.(و تهمت قسمی از دروغ است)

737-و ما تقدم من الخبر فی الغیبه ...

اینکه امام علیه السلام در روایت گذشته فرمود به بدعت گزارها تهمت بزنید تا طمع در گمراهی شما نکنند،توجیه میشود بر اتهام به آنها و سوء ظن به آنها به آنچه حرام است مومن به آن متهم شود.مثلا گفته شود:شاید زناکار باشد یا سارق باشد یا سوء ظن به چیزی که در او نیست از باب مبالغه(مثلا بگوید هر روز زنا می کند)

یا اینکه به ظاهر خبر عمل شود و تهمت به بدعت گزار جایز باشد. (به چیزی که در او نیست) و جایز باشد دروغ بگوییم برای مصلحت. مصلحت این است مردم را از او متنفر کنیم و این از مفسده دروغ قوی تر است.

738- "در روایت اب حمزه از امام باقر علیه السلام آمده به حضرت گفتم بعضی از اصحاب به مخالفین تهمت و فحش به زنا و غیره می گویند. حضرت فرمود: اگر سکوت کنند زیبا تر است ولی بخدا قسم همه مردم بجز شیعه اولاد حرامند! و ما اصحاب خمس هستیم که ان را بر همه جز شیعه حرام کردیم." مصنف می گوید در ابتدای روایت جواز تهمت البته با کراهت دلالت دارد (که حضرت فرمود اگر سکوت کنند زیبا تر است). سپس امام فرمودند بر راستی زناکارند زیرا حقوق ائمه را نمی دهند

739- المساله الثامنه و العشرون: الهجر بالضم و هو الفحش...

مساله بیست و هشتم (بیست و هشتمین کسب حرام بخاطر آنکه فی نفسه حرام است): هُجْر همان فحش در سخن است. و آنچه که زشت است به ان تصریح کند در قول. در روایت صحیح ابی عبیده است که امام فرمود: بذاء (فحش) از ستم است و ستمکار در آتش است. و در حدیث نبوی است که خداوند حرام کرده بهشت را بر هر ادم فحاش بد زبان کم حیاء. اهمیت نمی دهد چه می گوید و چه به او بگویند. و در روایت سماعه امام فرمود: پرهیز از اینکه فحاش باشی.

و در روایت نبوی است که بدترین بندگان خدا ان فردی است که انسان خوش ندارد با او مجالست کند چون فحش می دهد. و در روایت است که علامت شرک شیطان بی شک انست که فرد فحاش باشد اهمیت نمی دهد چه می گوید و چه به او بگویند. و روایت های دیگری که در همین زمینه است.

740- نوع پنجم از آنچه کسب به ان حرام است واجب عینی یا واجب کفایی تعبدی یا توصلی است.

این بنابر قول مشهور است که در مسالک بلکه مجمع البرهان هم آمده است. گویا دلیلش اجماع است. و اینکه در مسالک گفته قول مشهور است در مقابل قول سید است که مخالف است (سید مرتضی گفته تجهیر میت بر ولی واجب نیست پس غیر میتواند مزد بگیرد و انجام دهد)

741- لافی حرمه اخذ الاجره علی تقدیر الوجوب علیه...

(اینکه در مسالک گفته کسب با واجب عینی و کفایی حرام است، و این قول مشهور است در مقابل قول سید مرتضی است) در مقابل این قول که اگر تجهیز میت بر غیر ولی میت واجب است حرام است غیر ولی اجرت بگیرد، نیست. (پس حرمت گرفتن مزد برای واجبات، اجماعی است) در جامع المقاصد آمده: "اجماع است بر عدم جواز گرفتن مزد برای آموزش صیغه ازدواج یا خواندن صیغه ازدواج بر زن و شوهر"

742- گویا بخاطر همین که در جامع المقاصد گفته (با اینکه در مورد صیغه ازدواج گفته) "و امثال این (در موارد مختلف گفته اند اخذ اجرت حرام است) است که در ریاض گفته: برای حرمت تکسب به واجب، اجماع است و این اجماع حجت است"

743- مصنف می گوید: موضوع این مساله در چیزی است که واجبی که عمل کننده انجام می دهد منفعتی دارد که به پول دهنده در مقابل آن واجب بر می گردد. مانند اینکه واجب، کفایی است و پول می دهد تا دیگری انجام دهد و از خودش ساقط شود. (مثلا داخل مسجد شد دید مسجد نجس شده و او باید آن را پاک کند. در این موقع به شخصی پول می دهد تا او مسجد را تطهیر کند و از پول دهنده، واجب برداشته شود. در اینجا پول دهنده نفع می برد که تطهیر از او ساقط میشود)

یا اینکه واجب، عینی است بر عمل کننده و نفعش به پول دهنده بر می گردد. مانند قضاوت برای کسی که مدعی قضاوت است و بر او واجب عینی شود (مثلا فقط یک نفر است که می تواند قاضی شود در این صورت بر او واجب عینی است که قضاوت را انجام دهد در این صورت گرفتن مزد برای قاضی جایز است) و نفع این کار به پول دهنده که مدعی و شاکی است بر می گردد.

744- و بعباره اخری، مورد الکلام ما لو فرض مستحبا...

به عبارت دیگر موضوع مسأله، واجبی است که اگر مستحب بود جایز بود بر آن طلب اجیر شود (یعنی منفعتی در عمل هست که به پرداخت کننده پول بر می گردد) و بحث در این است که وجوب مانع گرفتن مزد بر عمل است. (لذا مورد بحث وجوب است نه عبادت بودن. و نه منفعت نداشتن حالا باید بحث کنیم که آیا بر عبادت میشود مزد گرفت ولو واجب نباشد؟ یا آیا میشود بر عملی که منفعتی برای پرداخت کننده مزد ندارد مزد گرفت؟) اما اینکه انسان نمی تواند برای نماز ظهری که برای خودش میخواند مزد بگیرد نه بخاطر واجب بودنش بلکه چون به پرداخت کننده پول عوض نمی رسد. و نافله هم همینگونه است (و ما بحثمان درباره این نیست) و از اینجا (که گفتیم بحث ما درباره منافات مزد با وجوب است) بطلان استدلال بر این مطلب (عدم جواز مزد گرفتن برای واجبات) به اینکه چون با اخلاص منافات دارد باطل است، ظاهر میشود. (استدلال این است که اخلاص یعنی عمل برای خدا باشد. و گرفتن مزد یعنی عمل برای مزد است و این دو باهم منافات دارند)

745- بطلان استدلال مذکور هم طردا است (مانع اغیار نیست چون نتیجه این میشود نمی توان برای مستحب هم مزد گرفت چون با اخلاص منافات دارد). و عکسا (جامع افراد نیست. چون نتیجه این میشود بر عملی که قصد قربت شرط نیست ولو واجب باشد میشود مزد گرفت مانند واجب توصلی) که استدلالش با مستحب و توصلی نقض میشود.

746- و قد یرد ذلک بان تضاعف الوجوب بسبب...

صاحب جواهر رد کرده این را (دلیل کسی را که گفته گرفتن مزد با اخلاص منافات دارد به) اینکه وقتی باید به واجب عمل کنیم شرعا و از طرفی وفای به عمل واجب است، چون در مقابل اجیر شدن است، و این وجوب را مضاعف می کند و اخلاص را تاکید می کند.

اقای مصنف به کلام صاحب جواهر اشکال می کند که اولاً این حرف شما اقتضاء می کند بین اجاره و جعاله فرق ایجاد شود چون در جعاله عمل بر عمل کننده واجب نیست (پس وجوبی نیست تا تاکید شود پس باید ازین جهت بین اجاره و جعاله فرق داشته باشد درحالی که کسی این نظر را ندارد)

747-ثانیا اگر مرادش این است که مضاعف شدن وجوب، شرط اخلاص را تاکید می کند، شکی نیست که وجوب حاصل بوسیله اجیر شدن، توصلی است و نیاز به قصد قربت ندارد و کسی که گفت مزد گرفتن با اخلاص منافات دارد غرضش منافات قصد اخذ اجرت برای تحقق اخلاص در عمل بود (مثلا نماز استیجاری میخواند برای پول نه قربتا الی الله) نه اینکه اخلاص در وجوب عمل معتبر است (تا بگوییم وجوب اخلاص را تاکید می کند). ثالثا اگر مراد صاحب جواهر این باشد که اجیر شدن، تحقق اخلاص از عمل کننده را تاکید می کند، این با واقع مخالف است قطعاً. چون آنچه برای پول نباشد اخلاصش بیشتر از آن عملی است که برای پول باشد وجدانا!

748-بعلاوه وجوبی که ناشی از اجیر شدن است بخاطر وجوب وفا به عقد اجاره است (وجوب وفا به عقد اجاره با وجوب نماز دوتا مصیر است نه یک مصیر تا دومی اولی را تاکید کند) ولی مقتضای اخلاصی که معتبر است در ترتب ثواب بر موافقت این امر (نمازی که سببش اجیر شدن است) -ولو معتبر نباشد اخلاص در سقوط این امر- آوردن عمل طوری که مستحق مستاجر است در مقابل مزد (چون خدا به کسی که وفا کند به عقد با قصد قربت، ثواب می دهد). و این معنی منافات دارد وجوب آوردن عبادت طوری که خداوند استحقاق دارد برایش انجام شود (چون عملی که برای مزد باشد با عملی که برای خدا باشد باهم تفاوت دارد). لذا اگر مانند جعاله واجب الوفا نباشد (مثلا پدر به فرزندش بگوید هزار دینا برایت قرار می دهم اگر بعد مرگم نمازم را قضا کردی) ممکن نیست اخلاص باشد با اینکه قصد استحقاق عوض کرده است (چون برای هزار دینار نماز می خواند نه برای خدا). پس اینجا اصلاً اخلاصی نیست تا تاکید شود بوسیله وجوب وفا بعد از واجب شدن عمل بوسیله اجاره. (وقتی جعاله با اخلاص منافات دارد. اجاره هم مانند جعاله است و با اخلاص منافات دارد) و مانع (از جواز اجیر گرفتن برای عبادات) حقیقتاً این است که قدرت ندارد فعل صحیح را در مقابل عوض ایجاد کند. چه معاوضه لازم باشد مانند اجیر شدن یا جایز باشد مانند جعاله.

749- و اما تاتی القربه فی العبادات المستاجره...

انجام عباداتی (مانند حج) که اجیر با قصد قربت انجام می دهد (چه از طرف میت چه از طرف زنده مانند حج نیابتی) به این صورت است که اجاره بر فعلی که انجام داده میشود با قصد قربت به نیابت از فلان

واقع میشود. توضیح مطلب: اجیر خودش را نایب از فلان شخص در عملی که قربتا الی الله است قرار میدهد و آن شخصی که از طرفش عمل را انجام می دهند تقرب به خدا پیدا می کند با عمل نایبش و با تقرب نایبش. و این کار نایب، فی نفسه مستحب است. چون احسان به منوب عنه است. و رساندن نفع به منوب عنه است. و اگر منوب عنه برای عملی، اجیر گرفت که اینجا اجاره واجب توصلی است قصد قربت در آن معتبر نیست. و اجیر برای گرفتن مزد، خودش را نایب غیر قرار میدهد در انجام عمل (مانند نماز و حج و روزه) فلانی قربتا الی الله. و مزد در مقابل (نماز نیست بلکه) نیابت در عملی قربتا الی الله که نفعش به منوب عنه میرسد (که نیابت برای اجرت هست و نماز و روزه و حج برای خدا پس اجرت در مقابل نیابت است نه در مقابل نماز و...). برخلاف مساله ما نماز استیجاری. که مزد در مقابل نماز قربتا الی الله است و نفعش فقط به اجیر می رسد نه به منوب عنه. چون اجیر فکر می کند گویا این نماز برخودش واجب است. و اجرت در مقابل نماز است. و اجیر ثواب نماز را میبرد در حالی که فرض شده اخلاص یعنی عمل را برای خدا انجام دهد و تقرب نصیب اجیر میشود نه پرداخت کننده پول. (در حالی که در نیابت ثواب به منوبه عنه میرسد) و اجیر باید برای امتثال خدا نماز را بخواند (چون اگر برا پول باشد نمازش قربتا الی الله واقع نمیشود)

750- فان قلت: یمکن للاجیر ان یاتی...

اگر بگویی که ممکن است اجیر نماز را مخلصا لله انجام دهد طوری که اجاره دخی در انجام نماز نداشته باشد و اجیر مستحق مزد میشود و اجاره مانع قصد اخلاص نمیشود

جواب می دهیم: سخن درباره این است که مورد اجاره باید عملی باشد که با عقد اجاره بتوان آن را انجام داد و اجیر هم مستحق اجاره باشد و مال غیر را بتوان به او تسلیم کرد در حالی که عبادت این قابلیت را ندارد.

751- اگر بگویی که ممکن است که غایت فعل، تقرب الی الله باشد ولی مقصود از انجام این فعل متقرب، گرفتن مزد باشد مانند افعالی که قربتا الی الله انجام میشود ولی قصد مطالب دنیوی هم میشود مانند اداء قرض و وسعت در رزق که از خدا می خواهیم ولی دنیوی است.

جواب می دهیم: بین غرض دنیوی که از خدا می خواهیم و با عمل به خدا متقرب میشویم و بین غرضی که از غیر خدا حاصل میشود که همان استحقاق مزد است. زیرا طلب حاجت از خدا ولو دنیوی باشد نزد خدا محبوب است و ضرری به عبادت نمی رساند و چه بسا عبادت را تاکید کند. و این استدلال (استدلال صاحب ریاض که گفت مزد گرفتن با اخلاص منافات دارد) در بعضی از موارد مساله مانند واجب تعبدی اجمالا خوب است (مانند واجب تعینی که درست است که اجرت با اخلاص در ان منافات دارد) الا اینکه مقتضای (حرف صاحب ریاض) این است که اخذ اجرت در واجب توصلی درست باشد (مانند دفن و کفن میت در مقابل اجرت که نیاز به قصد قربت ندارد) ولی اخذ اجرت در مستحبات تعبدی درست نباشد (مانند نماز نوافل که نیاز به قصد قربت دارد) پس (دلیل صاحب ریاض) نه مطرد است (و مانع اغیار نیست چون شامل مستحبات تعبدی میشود) و نه منعکس است. (و جامع افراد نیست چون واجبات توصلی را شامل میشود)

752- نعم قد استدل علی المطلب بعض الاساطین...

شیخ جعفر کاشف الغطاء برای عدم جواز اجیر شدن برای عبادات چند وجه آورده است. اول: بین صفت وجوب و مالک شدن دیگری این واجب را، منافات ذاتی است (چون واجب یعنی ملک خداست و صحت اجاره یعنی مملوک غیر خدا) زیرا ان عبادتی که مملوک و مستحق خداست نمی تواند مملوک دومی شود. توضیح مطلب: چیزی که در مقابل مال قرار می گیرد مانند نماز، باید اجاره دهنده ان را مالک شود تا ان را به مستاجر تملیک کند در مقابل مالی که موجد به مستاجر میدهد. حالا اگر فرض شود که عمل برای خدا واجب است. مکلف نمیتواند ان را ترک کند تا اینکه مانند عمل مملوک برای دیگری شود

مثلا کسی که اجیر شده برای دفن میت برای شخصی. نمی تواند همان آن اجیر دیگری شود برای دفن همان میت (هم از اولی پول بگیر هم از دومی برای دفن یک میت) چون این فعل، مستحق اولی است و مملوک او است. و معنی ندارد مملوک دومی شود با اینکه هنوز مملوک اولی است. و این معنی در آنچه خدا واجب کرده است. مخصوصا اگر پای حق دیگری در میان باشد که حاصل ایجاب این باشد که غیر، مستحق این عملی که عمل کننده انجام می دهد باشد مانند احکام تجهیز میت که شارع قرار داده میت مستحق این احکام باشد به گردن زنده. و دومی نمی تواند بیاید و مستحق این احکام باشد (وقتی شخصی

اجیر شد تا میتی را دفن کند.دومی نمی تواند برای بار دوم اجیر شود برای دفن. چون اولی مالک و مستحق این اجاره است)

753-ولكن الانصاف ان هذا الوجه...

اقای مصنف می گوید انصافا این وجهی که کاشف الغطاء ذکر کرده، توش اشکال هست!چون ممکن است بگوییم بین وجوبی که طلب شارع است فعل را و بین استحقاق مساجر این فعل را منافات نیست. زیرا اینکه شارع مستحق فعل است و مالک فعل است که این ملکیت از طلب شارع گرفته شده است فرق دارد با استحقاق ما انسانها و اینکه مالک چیزی باشیم منافات دارد با اینکه همان لحظه دیگری مالک ان باشد. بعد هم دلیل ایشان فقط در واجبات عینی است اما در واجب کفایی استدلال کرده که جایز نیست بران اجرت گرفته شود زیرا فعل برای صاحبش معین شده (اگرچه واجب عینی بر زید نیست ولی وقتی زیدان را انجام داد دیگر زید نمی تواند ان را به دیگری بدهد در مقابل اجرتی که به دیگری می دهد)و مستاجر نمی تواند مالک ان فعل شود.و مستاجر بهره نمی برد در آنچه ملک صاحبش است یا غیر مستاجر مستحقش است.و این بمنزله قول تو است که می گویی:

ای عمرو!تو را اجیر کردم تا مالک منفعتی بشی که مملوک تو یا غیر توست!(یعنی مالک منفعت نمیشی)(لذا صحیح نیست بگویی تو را اجیر کردم تا نماز ظهر را بخوانی یا میت را کفن کنی)

754-مصنف می گوید در دلیل ایشان اشکال است.چون قبول نداریم فعل برای اجیر واقع شود بعد از اینکه او برای فعل واجب کفایی دیگری خود را اجیر کرد.(پس فعل مانند کفن کردن میت دیگه مال غیر یعنی کسی که پول داده است)و اثار اجاره به غیر بر می گردد مثلا اگر نجات غریق یا ازاله نجاست مسجد کفایتا واجب شد و شخصی را اجیر کرد برای اینکار.ثواب ان به مستاجر بر می گردد(انکه پول داده)نه اجیری که غریق را نجات داد یا مسجد را تطهیر کرد.

آری برای اجیر هم یک فایده است و ان اینکه از اجیر فعل ساقط میشود چون انکه پول داد خودش یا با نایب گرفتن باعث شد از دیگران این فعل واجب کفایی ساقط شود.

755-و من هذا القبيل الاستیجار للجهاد مع وجوبه ...

و از این قبیل است (سقوط تکلیف از اجیر و حصول فایده برای پرداخت کننده پول) اجیر گرفتن برای جهاد، وقتی جهاد برای اجیر و برای پرداخت کننده پول، واجب کفایی شد. (وقتی زید پولی به عمرو بدهد تا بجایش جهاد کند. جهاد از عمرو ساقط شده و وقتی عمرو از طرف زید جهاد کرد، ثوابش به زید میرسد.)

756- مصنف می گوید اجمالا دلیلی پیدا نکردم بر این مطلب (که عدم جواز مزد بر واجب را ثابت کند) و همه افراد را شامل شود (واجب عینی و کفایی و تعبدی و توصیلی را شامل شود) غیر از اجماعی که فقط محقق ثانی آن را تصریح کرده است. که این اجماع سست است. چون قول برخلافش در بین بزرگان قداماء و متاخرین، وجود دارد. که جواز اخذ اجرت بر واجبات هم حکایت شده که محقق و علامه و غیر ایشان حکایت کرده اند که علمایی قول به جواز اخذ اجرت دارند.

محقق در شرایع گفته اینکه قاضی از شاکی و متشاکی پول بگیرد اختلافی است. و علامه هم در مختلف اینگونه گفته است. و علامه بحر العلوم در کتاب مصابیح از فخر المحققین و جماعتی نقل کرده که بین عبادات و غیر عبادات تفصیل است (در عبادات جایز نیست و در غیر عبادات جایز است)

و برای اثبات خلاف در مساله کافی است اقوالی که شهید در مسالک در مورد جواز یا عدم جواز اجرت در واجبات آورده بررسی شود. (با این اختلافات چگونه در جامع المقاصد محقق ثانی ادعای اجماع کرده)

757- و اما ما وجدناه فهو ان ظاهر المقنعه...

آنچه ما بدست آوردیم این است که از ظاهر مقنعه بلکه نهایی و آنچه سید مرتضی حکایت کرده، جواز اجرت بر قضاوت است مطلقا (خواه قضاوت واجب عینی بر قاضی شود یا واجب کفایی). خواه محتاج باشد یا محتاج نباشد (و اولین کلام این علما آنست که برای ارتزاق به قاضی مزد بدهند). (یعنی اجرت در مقابل قضاوت نیست بلکه چون نیاز دارد به او مزد بدهند)

758- عده ای از علما گفته اند جواز اجرت در دوجا است یکی اینکه قضاوت واجب عینی نشود دوم اگر واجب عینی بشود، قاضی محتاج باشد.

فخر المحققین در ایضاح تفصیل داده گفته در واجب کفایی توصلی (مانند کفن میت) اخذ اجرت جایز است و در غیر واجب کفایی توصلی مانند واجب عینی توصلی یا واجب عینی تعبدی مانند نمازیومیه و کفایی تعبدی مانند نماز بر میت جایز نیست.

759- فخر المحققین در شرح عبارت پدرش علامه حلی در قواعد درباره اجیر گرفتن برای آموزش فقه اینجور گفته: حق نزد من آنست که هر واجبی بر شخص معینی، نمیشود مکلف برای انجام آن مزد بگیرد. ولی واجب کفایی اگر بدون نیت انجام دهد صحیح نباشد و واجب ساقط نشود نمیشود مزد گرفت چون عبادت خالص است و خداوند تعالی فرمود: وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين (بینه 5) مامور نشدند مگر برای اینکه خدا را عبادت کنند در حالی که دین را برای خدا خالص کنند که هدف امر الهی را محصور کرده در اینکه فعل باید مخلص باشد.

در حالی که وقتی مزد باشد اخلاص نیست. ولی غیر از این، جایز است مزد بگیرد مگر شارع بر حرمت مزد تصریح کرده باشد مانند دفن میت. (که جایز است مزد بگیرند چون عبادی نیست و شارع مزدش را حرام نکرده است).

760- نعم رده فی محکی جامع المقاصد بمخالفه هذا التفصیل لنص...

فخر المحققین در آنچه در جامع المقاصد نقل شده، تفصیل مذکور را رد کرده چون مخالف نص اصحاب است.

اقای مصنف می گوید: مخفی نماند که فخر المحققین از محقق ثانی موالف جامع المقاصد به نص اصحاب اثناتر است. این پدرش است که در مختلف، تصریح کرده که گرفتن مزد در قضاوت اگر واجب عینی بر او نباشد اشکال ندارد. و قبل از علامه، محقق حلی در شرایع این را گفته است. فقط مقید کرده که واجب عینی نباشد و قاضی محتاج باشد. و شاید بخاطر همین باشد که علامه بحر العلوم

در کتابش مصابیح، تفصیل فخر المحققین را اختیار کرده است. و با این تفصیل، از کجا میشود به اجماعی که فقط محقق ثانی ادعا کرده اطمینان کرد؟ و شهید دوم به اجماعات محقق ثانی ایراد دارد مخصوصا آنچه در رساله شهید درباره نماز جمعه است

761- آنچه نظر بسوی ان میل دارد این است که در هر عملی، مقتضای قاعده انست که این عمل اگر منفعت مقصوده دارد، مزد گرفتن بر ان و قرارداد بران جایز است ولو جزو تکلیفات واجب الهی باشد (واجب تعبدی یا توصلی یا عینی یا کفائی باشد). بعد اگر این عمل صلاحیت داشته باشد در مقابل مزد، امثال واجب الهی بکند (مثلا زید، عمرو را اجیر می کند برای دفن میت. و عمرو پول را می گیرد ولی نیت می کند از طرف خودش، میت را دفن کند نه از طرف زید) یا ساقط کند وجوب را با ان فعل (میت را برای امثال امر الهی دفن نکند بلکه بخاطر اینکه بوی بدش از بین برود میت را دفن کند) یا ساقط کند وجوب فعل را نزد فعلی که اجیر انجام داده (اجیر نیت کند دفن میت بنیابت از زید باشد که این امثال امر واجب کفایی نیست) در این موارد وجوبی که متوجه اجیر بود ساقط میشود و اجیر مستحق پول میشود ولی واجب به گردن پرداخت کننده پول باقی است اگر وقت باقی است والا بخاطر ترک واجب مجازات میشود.

762- واما مانعیه مجرد الوجوب عن صحه...

اینکه چون فعل، واجب است نمی تواند مورد معاوضه قرار گیرد، ثابت نشده است بصورت مطلق. بلکه لازم است تفصیل داده شود: اگر فعل، واجب (نه مستحب) عینی (نه کفایی) تعیینی (نه تخییری) باشد (مانند نماز ظهر) اجرت جایز نیست زیرا گرفتن مزد بر انجام ان باتوجه به اینکه از طرف شارع بر شخص واجب شده و انسان مقهور و مجبور است ان را انجام دهد، اکل مال به باطل است. پس این عمل محترمی نیست (تا در مقابل مال قرار گیرد) و انجام دادن این فعل مشروط بر رضایت انسان نیست زیرا خدا انسان را مجبور بر این فعل کرده ولو انسان راضی نباشد و امتناع کند..

763- شاهد بر سخن ما این است که اگر فرض شود مولی به بعضی از غلامانش دستوری دهد به کاری برای هدفی (مثلا بگوید خانه زید را بنا کن) و اون کار نفعش یا بعض نفعش به غیر (زید) برگردد. و این غلام در مقابل این کار از غیر (زید) پول بگیرد این جزو اکل مال مجانی بدون عوض شمرده میشود. (و حرام است چون پول گرفته بدون اینکه عوضی بدهد)

764- اینکه ما گفتیم (اخذ مال بر واجب عینی تعیینی اکل مال به باطل است). منافات ندارد با حکم شارع به جواز اخذ اجرت بر عملی بعد واقع شدن ان عمل مثل جواز اخذ اجرت المثل بر وصی یا باندازه عمل به

وصایت مزد بگیرد(با اینکه عمل به وصایت بر او واجب است) زیرا این جواز بر اساس حکم شرعی است نه از باب معاوضه(بر خلاف اجرت در مقابل نماز ظهر که جایز نیست).

765- ثم لافرق فیما ذکرناه بین التعبدی ...

اینکه گفتیم پول در مقابل واجب عینی تعیینی، اکل ما به باطل است فرقی ندارد که واجب تعبدی باشد(مانند نماز ظهر) یا توصلی باشد(مانند دفن میت که بر شخص واحدی معین شده باشد)

فقط در تعبدی عدم جواز مضاعف است چون گرفتن مزد با اخلاص منافات دارد. که قبلا این مطلب را تذکر دادیم. و این مطلب از فخر المحققین هم گفته شد و بعضی از فقهاء متاخر هم آن را تایید کرده اند.

766- از اینکه قصد قربت با گرفتن پول منافات دارد ظاهر میشود جایز نیست بر مستحب هم مزد گرفت اگر عبادتی است که قصد قربت در آن معتبر است.(مانند نافله های یومیه)

ولی واجب تخییری(مانند کفارات سه گانه) اگر توصلی باشد(که قصد قربت شرطش نیست) من مانعی نیافتم بر گرفتن مزد بر انجام یکی از دو فرد بخصوص با فرض اینکه این فرد بخصوص مشتمل باشد بر نفع حلالی برای پرداخت کننده پول و فرض هم این است که عمل محترم بوده و مکلف بر آن مجبور نیست(چون مکلف بر جامع واجب تخییری نه بر یکی بخصوص مجبور است) پس اجرت بر آن جایز است. مثلا اگر دفن میتی بر شخصی معین شد و مردد بود که از بین دو مکان، کدام را حفر کند و ولی میت یکی را انتخاب کرد چون مکانش محکم بود و یا بخاطر غرض دیگری، پس اجیر گرفت(کسی را که دفن میت بر او متعین شده است) برای حفر آن مکان انتخاب شده، اینکه مطلق دفن بعنوان مقدمه دفن بر پرداخت کننده پول واجب شده مانع نمیشود (چون عمل مرکب از دو چیز است. یکی واجب و دیگری غیر واجب. و مزد در مقابل غیر واجب است).

767- و ان کان تعبدیا، فان قلنا بکفایه الاخلاص...

ولی واجب تخییری اگر تعبدی باشد(مانند کفارات سه گانه) چنانچه قائل باشیم که کافی است در اخلاص وجود قدر مشترک ولو انجام بعضی افراد واجب تخییری برای غیر اخلاص باشد(مثلا در جای

خنکی نماز بخواند ولی اصلش برای اخلاص باشد یا کفاره برای اخلاص باشد ولی خصوصیت غلامی که ازاد کند برای نفسش باشد) این هم مانند توصلی است. (که اخذ اجرت بران جایز است).

768- ولی چنانچه قائل باشیم که قدر مشترک با خصوصیت متحد و یکی است، در این صورت این اتحاد مانع از تفکیک بین قدر مشترک با خصوصیت در قصد و نیت است (مثلا نمی تواند بگوید هم برای خدا هم برا غیر خدا) در این صورت حکمش مانند واجب تعیینی است (جایز نیست اجرت بگیرد)

769- اما اگر ان عمل، واجب کفایی باشد (مانند دفن میت) چنانچه توصلی باشد، امکان دارد برای انجام عمل اجیر، مزد بگیرد. (مثلا زید به نیابت از عمرو عمل را انجام می دهد و مزد در مقابل نیابت است نه برای انجام عمل) و پرداخت کننده پول، در حقیقت، عمل کننده است. (و ثواب هم مال پرداخت کننده پول است)

770- و اگر واجب کفایی، تعبدی باشد (مانند نماز میت) نمیشود با گرفتن مزد، امثال امر الهی کرد و گرفتن مزد بران جایز نیست. اری اگر قابل نیابت باشد، نیابت جایز است ولی مربوط به بحث ما نیست. زیرا بحث درباره اخذ اجرت بر آنچه که بر اجیر واجب شده است نه اخذ اجرت بر نیابت که بر پرداخت کننده پول واجب است.

771- ثم انه قد يفهم من ادله...

سپس بدرستی که از ادله واجب کفایی فهمیده میشود که این واجب، حق برای مخلوق است (مانند میت) که مکلفین مستحق ادای ان حق هستند و هر که ان را ادا کند، حق ان مخلوق را ادا کرده است لذا نمیشود بران مزد گرفت نه از وارثین میت، نه از غیرانها. چون بر همه واجب شده است. و شاید تجهیز میت و نجات غریق ازین باب باشد. بلکه معالجه طیب برای نجات از مرگ هم ازین باب است.

772- در این مساله (مساله عدم جواز مزد برواجبات) اشکال مشهوری وجود دارد. و ان این است که صناعی که نظام جامعه بران متوقف است، بر همه واجب کفایی است زیرا برپاداشتن نظام جامعه واجب است. (مانند ایه شریفه "واعدا لهم ما استطعتم من قوه") بلکه گاهی بر بعضی از افراد، واجب عینی میشود اگر فقط ان بعض میتواند ان شغل را انجام دهند. و اینکه جایز است به انها مزد داده شود بحثی در ان

نیست. (در حالی که این تناقض دارد با اینکه گفته بودند "هر واجبی باشد حرام است بران مزد گرفته شود") و از حرف علما لازم می آید که بر طیب حرام است پول بگیرد چون طبابت بر او واجب کفایی است یا واجب عینی است مانند اینکه فقط یک نفر هست که میتواند فقیه شود.

773- برای نجات از این اشکال، چند راه حل گفته شده است:

یکی اینکه ملتزم شویم به خروج جواز اخذ اجرت بوسیله اجماع قطعی و سیره قطعی. (زیرا در زمان پیامبر و امامان علیهم السلام کسب بوسیله طبابت و غیره بوده و معصومین بر این کسب مخالفت نمی کردند)

دوم: ملتزم شویم اخذ اجرت بر واجبات جایز است اگر واجب تعبدی نباشد که هر کسی حکم به جواز اجرت بر قضاوت داده، این را قبول دارند بصورت مطلق یعنی حتی اگر بر او قضاوت متعین شده باشد (شخص دیگری نیست)

مصنف می گوید قبلا گذشت که اقوی عدم جواز اخذ اجرت بر قضاوت است.

774- الثالث ما عن المحقق الثاني من اختصاص...

سوم: قول محقق کرکی است که جواز اخذ اجرت فقط در جایی است که شخصی ان واجب کفایی را انجام داد در این صورت شخص دوم بر انجام ان عمل اجرت بگیرد جایز است (مثلا وقتی زید ان صنعت را تقبل کرد دیگر بر عمرو واجب نیست لذا عمرو می تواند برای ان صنعت مزد بگیرد چون دیگر بر او واجب نیست)

775- مصنف می گوید قول محقق اشکال دارد چون ظاهر عمل و فتوی، جواز اخذ اجرت است حتی اگر واجب کفایی هنوز باقی است. حتی اگر واجب عینی باشد و فقط یک نفر بتواند ان را انجام دهد باز مزد دادن به او جایز است.

776- چهارم: قول صاحب مفتاح الکرامه است که گفته منع اخذ اجرت مربوط به واجب کفایی است که ذات ان واجب، مقصود شارع است (که مقدمه واجب دیگری نیست و خودش واجب است) مانند احکام

میت و آموزش فقه ولی انهایی که غیر مقصود شارع است(که خودش واجب نیست ولی از باب مقدمه واجب است) مانند صنایع(که واجب است مقدمه برای برپایی نظام جامعه،)مزد بران جایز است.

777- مصنف می گوید قول ایشان اشکال دارد چون این تخصیص(اینکه مزد حرام است مربوط به واجب کفایی است که ذات ان واجب، مقصود شارع است)اگر براساس اجماع علما یا عنوان کلامشان هست، این خلاف آنچه از علما یافت شده است.(همچون اجماع یا عنوان کلامی نداریم)اگر هم دلیلی دارد که فرق بگذارد بین ذاتی و غیر ذاتی. باید ان دلیل را بیان کند.

778-الخامس:ان المنع عن اخذ الاجره على الصناعات الواجبه...

اینکه گرفتن مزد بر صنایع واجب برای برپایی نظام اجتماعی را ممنوع کنیم باعث اختلال در نظام میشود زیرا اکثر مردم با ترک صنایع یا ترک کارهای سخت صنایع و ملتزم شدن به کار اسان، در معصیت می افتند.اینکه مردم به صنایع سخت یا دقیق رغبت دارند بخاطر مزدش است واینکه مزد این کارها از غیر ان بیشتر است.و جواز اخذ اجرت بر این صنایع لطفی است در تکلیف به پرپایی نظام.

779- مصنف می گوید قول ایشان اشکال دارد چون آنچه با وجدان دیده میشود دلیل اینکه بعضی دنبال صنایع سخت رفته و ان را تحمل می کنند زیاد بودن مزدش نیست بلکه دلایل دیگری دارد

ماننداینکه فقط این صنعت را بلد است و غیر ان را بلد نیست یا تمایل به غیر این صنعت ندارد یا برای او شاق و سخت نیست چون از اول با این مشقت بزرگ شده و سختی ان را احساس نمی کند.

780-ششم:زمانی این صنایع واجب میشود که عوض ان یعنی مزدش داده شود والا واجب نیست.(مثلا اهنگری.تا پول به او ندادی اهنگری بر او واجب نیست لذا قبل از دادن پول بر عمل کننده واجب نیست پس مزد بران اشکال ندارد)

781-بعضی از بزرگان ابتدا دلایل منع اخذ اجرت بر واجب را گفته سپس می گویدواجب مشروط قبل از حصول شرط،واجب نیست.و تعلق اجاره قبل از حصول شرط،مانعی ندارد.حتی اگر مزد گرفتن شرط وجوبش باشد.پس هر واجب کفایی از حرفه ها و شغل ها و صنایع، واجب نیست مگر بشرط عوض

، خواه شرط به اجاره باشد یا جعاله باشد یا مانند این دوتا (مانند هبه مشروطه) و فرقی ندارد واجب عینی یا کفایی باشد. اینکه فرق ندارد زیرا وجوب بعد از مزد است و عدم وجوب آن عمل قبل از اجرت است (و قبل از مزد واجب نیست نه واجب عینی نه واجب کفایی). پس اخذ اجرت جایز است و وقتی مزد گرفت تازه واجب میشود)

782- کما ان بذل الطعام و الشراب...

در مورد دادن غذا و آب به ادم مضطر اگر واجب کفایی باشد (اگر بذل کننده غذا متعدد باشد) یا واجب عینی گردد (بذل کننده غذا فقط یک نفر باشد) میتوان از مضطر پول گرفت طبق قول صحیح تر. زیرا در این مورد وجوب بذل غذا، مشروط به اخذ عوض است برخلاف واجبات مطلق چه اصلی مانند نفقه و چه عارضی مانند نذر و امثال آن. (که مشروط به اخذ عوض نیست)

783- مصنف می گوید قول ایشان اشکال دارد چون وجوب صناعات مشروط به بذل عوض نیست چون وجوب بخاطر برپایی نظام جامعه است و این جزو واجبات مطلقه می باشد. مانند طبابت و خون گیری و حجامت و غیر اینها که زندگی بر این شغل ها متوقف است لذا بعضی اوقات واجب است دنبال این شغل ها بروند. خواه در مقابلش مزد بدهند یا ندهند.

784- هفتمین وجه: صناعات مذکور، ذاتا واجب نیست بلکه برای برپایی نظام جامعه واجب میشود و اقمه نظام هم مشروط بر مجانی بودن نیست. بلکه هم مجانی و هم پولی انجام میشود. پس آنچه بر طبیب برای نجات جان و برپایی نظام جامعه لازم است آنست که خود را برای طبابت وقف کند ولی مشروط به مجانی بودن نیست بلکه طبیب میتواند مجانی طبابت کند یا مزد بگیرد. و اگر مزد خواست چنانچه مریض مزد داد بر طبیب معالجه واجب است و اگر مریض نداد و خطر جانی داشت مریض را حاکم مجبور کند قربتا الی الله مزد طبیب را بدهد. (اموری که حاکم شرع برای مصالح مردم انجام می دهد، حسب امیده میشود یعنی احساسش با خدا باشد) و اگر مریض بیهوش است، ولی مریض مزد طبیب را بدهد و اگر نشد طبیب با قصد اجرت، طبابت کند و در مال مریض طلبکار میشود و اگر مریض، مال نداشت به گردن مریض می ماند تا بعدا بدهد یا بعد از مردنش از زکات مالش یا غیر آن بردارند به طبیب بدهند.

785- و بالجمله فما كان من الواجبات الكفائية...

اجمالا اگر واجب کفایی، دلیل وجوبش خود آن واجب باشد، جایز نیست بران اجرت بگیرند ولی اگر بخاطر برپایی نظام جامعه، واجب شده، باید خودش را برای آن شغل قرار دهد اما اینکه مجانی باشد خیر. جایز است مزد معمولی از طرف طلب کند اگر طرف اهل طلب باشد (مثلا بالغ و عاقل و ملتفت باشد) و جایز باشد قصد مزد کند اگر اهل طلب از او نیست مانند اینکه طرف غایب است که در مال او بعنوان مزد برمی دارد تا او از هلاکت نجات یابد (مثل اینکه ظالمی بخواهد زید را که غایب است هلاک کند و عمرو مقداری از مال زید را به ظالم می دهد تا دست از زید بردارد) و مانند مریضی که بیهوش است که طیب از مالش بعنوان مزد برمی دارد.

786-- مصنف می گوید قول ایشان اشکال دارد چون اگر فرض شود نجات جان واجب است و معالجه مقدمه نجات جان است پس معالجه واجب است پس نمیشود مزد بران گرفت.

787- تحقیق آنست که قبلا گفتیم که واجب اگر عینی تعینی باشد (نه کفایی و نه تخییری باشد) جایز نیست بران مزد گرفت حتی اگر از صناعات باشد. پس طیب نمیتواند برای بیان دارو یا تشخیص درد، پول بگیرد. و اینکه وصی می تواند پول بگیرد بر تولیت اموال بچه ای که برایش وصیت شده (با اینکه واجب عینی تعینی هست) چون در کلام علما جایز است این مورد که واجب عینی تعینی است. بخاطر اجماع و نص فراوان بر جواز اینکه وصی میتواند مزد بگیرد. البته در تعیین این پولی که وصی می گیرد اختلاف است (که کم بگیرد که صورت اجرت نداشته باشد یا مقدار معینی بگیرد) بعضی می گویند اجرت المثل است. چون روایات را (که آمده چیزی به او بدهند) بر اجرت المثل حمل می کنند. و از طرفی چون عمل وصی با نص و اجماع محترم است پس باید در عوض کارش، اجرت المثل بگیرد.

788- و بالجمله فملاحظه النصوص والفتاوی...

اجمالا با ملاحظه روایات و فتاوی علما در این مساله (اجرت وصی) نشان می دهد که مساله اجرت وصی از بحث ما (اجرت بر واجبات) خارج است.

789- اما در مورد غذا دادن به مضطر، که دهنده غذا به مال مضطر در مقابل غذا، رجوع می کند نه اینکه مزد گرفته باشد. و این مساله، نقض در حکم ما نیست (حرمت اجرت بر واجبات) (پس نمیتوان اشکال کرد که که همانطوری دادن غذا و اب به مضطر واجب است و جایز است در مقابل از مضطر اجرت بگیرد پس

در صناعات هم همینطور است که جواب دادیم در مساله مضطر، مزدی در کار نیست بلکه غذا می دهد و پول می گیرد)

790- در مورد شیر دادن اولیه به کودک که حیات کودک متوقف بران است که به ان "لُبّ" می گویند. (لُبّ یعنی عصاره و چکیده شیر مادر. و در بین ایرانیان به ان "آغوز" گفته میشود) لذا شیر دادن بر زن واجب است و مزدی که به زن شیر دهنده داده میشود یا مانند غذا دادن به مضطر است یا مانند اجرت المثل برای وصی است. (از باب ارتزاق وصی است نه از باب اجرت بر عمل واجب) که ایه شریفه (فان ارضعن لكم فاتوهن اجورهن) "اگر به بچه شما شیر دادند مزد انها را بدهید." که ایه عموم است و شامل مزد در مقابل شیر دادن اولیه که واجب است میشود.

791- اگر واجب کفائی باشد جایز است بران، اجیر بگیرد که با عمل اجیر، واجب کفائی از اجیر و از غیر اجیر ساقط میشود. ولو امتثال از غیر دهنده پول، حاصل نمیشود. (چون ثواب عمل و اثار عمل، مال دهنده پول است)

در مورد مزد طبیب هم همینگونه است. (مزدش در مقابل واجب کفایی است) زیرا وقتی بر بالین بیمار حاضر میشود و واجب میشود که مریض را معاینه کند (زیرا فقط او میتواند مریض را نجات دهد) معالجه اگرچه براو متعین است ولی جمع بین طبیب و مریض از باب مقدمه معالجه، واجب کفایی است بین طبیب و سرپرست مریض. و با حضور طبیب، واجب کفایی براو، ادا میشود مانند واجب کفایی حضور سرپرست مریض بر بالین او. و برای این حضور طبیب بر بالین بیمار، گرفتن مزد بلا اشکال است. (خود معالجه بر طبیب، واجب متعین ولی حاضر شدن بر بالین مریض، واجب کفایی است پس مزد بر واجب کفایی است و جایز است)

792- نعم یستثنی من الواجب الکفائی...

از موارد جواز اجرت در واجب کفایی استثناء میشود انجایی که از دلیل ان واجب دانسته میشود که این واجب حقی برای غیر است که مکلف باید انجام دهد. مانند اینکه ادعا شده ظاهر ادله وجوب تجهیز میت نشان میدهد میت به گردن زنده ها حق تجهیز دارد. و هر که کاری از تجهیز میت را انجام دهد، حق میت را ادا کرده و نباید برای تجهیز میت پول بگیرد.

همچنین آموزش احکام عبادات واجب به جاهل و آنچه از حکام، جاهل نیاز دارد مانند آموزش صیغه ازدواج و امثال آن (که نباید در مقابلش پول بگیرد) ولی مشخص کردن اینکه همانطور که بر جاهل، آموختن واجب است بر عالم هم تعلیم واجب است نیاز به لطف و استعداد دارد (تا این واجب را درک کند چون دلیلی بر وجوب تعلیم بر عالم هر وقت جاهل نیاز داشت نداریم)

مطالب قبل درباره اخذ اجرت بر واجب بود.

793- اما اخذ اجرت بر حرام، قبلاً فهمیدی که اخذ اجرت بر آن جایز نیست (گفته شد وقتی خدا چیزی را حرام کرد ثمن آن هم حرام است)

اما اخذ اجرت بر مکروه و مباح، اشکالی در حکم جواز این دو نیست.

اما در مورد اخذ اجرت بر مستحب، یعنی مستحبی که نفع قابلی به پرداخت کننده پول می رسد تا اجاره ازین جهت صحیح باشد، که بر مکلف مستحب است، نمیشود بر آن اجرت گرفت زیرا مستحب همراه با اخلاص است و با انجام فعل بوسیله اجیر و استحقاق نفعش به پرداخت کننده پول منافات دارد همانطور که در واجب گفته شد. لذا اگر حصول نفع مذکور (نفع قابلی به پرداخت کننده پول)

متوقف بر نیت قربت باشد جایز نیست مزد بر آن بگیرد. مانند اینکه اجیر نمازش را اعاده کند مستحباً تا پرداخت کننده پول به او اقتدا کند. چون بعد اجاره، اخلاص محقق نمیشود، مزد بر این نماز جایز نیست. و وقتی اخلاص نباشد نفعی به پرداخت کننده پول نمیرسد و در این موقع، اجاره درست نیست.

794- **و من هذا القبيل الاستیجار علی العباده لله تعالی اصاله...**

و از این قبیل (نفعی به پرداخت کننده پول نمیرسد) است اجیر گرفتن برای عبادت برای خدا البته بصورت اصلی نه نیابتی یعنی ثوابش را به پرداخت کننده پول بدهد (مثلاً پول بدهد تا دو رکعت نماز بخواند و ثوابش را به پرداخت کننده پول هدیه نماید). در اینجا ثواب برای اجیر زمانی ثابت است که قصد اخلاص کند ولی با اجیر شدن دیگر اخلاص منتفی است.

795- اگر حصول نفع به پرداخت کننده پول مشروط بر اخلاص نباشد اجیر گرفتن اشکال ندارد مانند اجیر گرفتن برای ساخت مسجد یا کمک به نیازمندان. (که این دو هم عبادت هستند هم نیاز به قصد

اخلاص ندارند) پس هر که مسجدی برای دیگری بسازد نفع آن که ثواب باشد به غیر که همان پرداخت کننده پول است، میرسد ولو اجیر فقط قصدش گرفتن مزد باشد. همچنین اگر اجیر بگیرد تا به نیازمندان کمک برساند، که اجیر قصدش اجرت است ولی نفع این کار به پرداخت کننده پول میرسد. همچنین اگر اجیر بگیرد برای نیابت کارهایی که قابل نیابت است مانند حج و زیارت و امثال آن، که این نیابت اگرچه مستحب است ولی رسیدن ثواب به پرداخت کننده پول مشروط بر اینکه نایب قصد اخلاص داشته باشد نیست. بلکه نایب خود را به منزله پرداخت کننده پول قرار می دهد و عملی که باعث تقرب پرداخت کننده پول است انجام می دهد با فرض اینکه منوب عنه از این نیابت نفع میبرد چه نایب قصد اخلاص کند یا ملتفت اخلاص اصلا نباشد و نمی داند قصد اخلاص وجود دارد چه برسد به اینکه قصد امتثال کند.

796- الا تری ان اکثر العوام الذین یعملون الخیرات لامواتهم...

ایا نمی بینی که اکثر مردم عوام برای اموات کار خیر می کنند ولی ثواب را در این نیابت، برای خود ثابت نمی دانند بلکه خیال می کنند این نیابت، تنها احسان به میت است که نفعش به نایب بر می گردد و تقرب هم همان تقرب منوب عنه است نه تقرب نائب. لذا شخص جایز است فقط برای دستمزد از فلان شخص نایب شود و بجای فلان خود را قرار داده و قصد تقرب کند.

797- اگر با اجیر شدن بر این نیابت واجب عارض شود (همینکه انسان در مقابل پول اجیر شد این اجاره بر او واجب میشود) در این صورت اجیر در این نیابت، تقرب ندارد چون فرض آنست که احیاناً علم ندارد که نیابت مستحب است شرعاً و با آن تقرب حاصل میشود (وقتی چیزی نمی داند چگونه ممکن است قصد تقرب کند) در حالی که وقتی خود را نائب از غیر قرار داد متقرب است چون بدل و نائب از غیر شده است (پس خود نایب متوجه نیست که با این نیابت متقرب است) ولی به وصف اینکه نایب از غیر است، تقرب برای غیر حاصل میشود.

798- اگر بگویی آنچه در خارج از اجیر دیده میشود مثلاً نماز از میت است که همین نماز، متعلق اجاره و نیابت است. و اگر در این نماز، اخلاص ممکن نباشد نفعی بحال میت ندارد و اگر اخلاص ممکن باشد اخلاص منافاتی با اخذ دستمزد ندارد. همانطور که ادعا شده است.

و اینجور نیست که نیابت از میت در نمازی که متقرب الی الله است یک چیز باشد و خود انجام نماز چیز دیگر تا اولی متعلق اجاره باشد و دومی متعلق اخلاص.

799-قلت:القربه المانع اعتبارها عن تعلق الاجاره...

جواب اشکال مذکور: قصد قربت که شرعا مانع میشود به عمل اجاره تعلق بگیرد در خود متعلق اجاره معتبر هست (مثلا نماز که متعلق اجاره است و قصد قربت در آن معتبر است) ولو متعلق اجاره در خارج و در هنگام اداء متحد شود با چیزی که در آن قربت معتبر نیست و متعلق اجاره نیست. (در نتیجه قربت مانع از صحت اجاره هست چه قربت در خود مورد اجاره معتبر باشد مانند نماز استیجاری یا با چیزی که با متعلق اجاره متحد است معتبر باشد مانند اینکه اجیر کند برای آموزش فاتحه که این سوره فاتحه در ضمن نماز واجب قرائت میشود و مورد اجاره نماز نیست بلکه آموزش هست ولی در خارج متحد میشود با نمازی که در آن قربت معتبر است)

800-نمازی که در خارج توسط نایب موجود میشود اولاً فعل نایب است و در حق او تقسیم میشود به مباح و راجح و مرجوح. و ثانیاً فعل منوب عنه است که نایب خود را جای منوب عنه قرار می دهد که به این اعتبار که فعل منوب عنه است براین فعل اثار دنیوی (مانند اسقاط تکلیف از منوب عنه) و اخروی (مانند ثواب) مترتب میشود. در آن عملی که مشروط نیست منوب عنه در آن مباشرت داشته باشد (مانند حج نیابتی)

که به اعتبار اول که فعل نایب است اجاره به این فعل متعلق میشود و به اعتبار دوم که فعل منوب عنه است تقرب در آن مشروط است.

801-پس در نمازی که در خارج موجود است دو فعل هست یکی نیابت صادره از اجیر نایب. که گفته میشود از فلانی نایب شده و انجام داده. گویا خود منوب عنه انجام داده. و ممکن است مجازاً گفته شود فلانی یعنی منوب عنه نماز را خوانده. ولی نمیشود گفت منوب عنه نایب شد!

802-فكما جاز اختلاف هذين الفعلين في الاثار...

پس وقتی جایز است نایب با منوب عنه در آثار باهم مختلف باشند پس منافات ندارد که قربت در منوب عنه معتبر باشد و اجاره بر نایب که در ان قربت شرط نیست منعقد شود.

و از مطالبی که تقریر کردیم ظاهر میشود علت اینکه بین متاخرین مشهور شده که فتوی دادند و عملاً جایز دانستند که بر عبادات میت، اجیر گرفته شود. و اینکه اشکالی که کردند که اجیر شدن با قصد قربت منافات دارد این اشکال قابل دفع است. مخصوصاً با توجه به روایاتی که درباره حج استیجاری آمده است. (خود امام صادق علیه السلام شخصی را اجیر کردند تا برای پسرشان اسماعیل حج انجام دهد)

803- ادعای اینکه فقط در حج، اجیر شدن جایز است چون روایت داریم، باطل است زیرا ادعای مذکور رجوع می کند به این که قصد قربت در حج لازم نیست (چون اگر اجیر شدن با قربت منافات دارد و روایات گفته بر حج میشود اجیر گرفت یعنی در حج قربت معتبر نیست)

804- ضعیف تر از ادعای مذکور این است که اجیر شدن بر مقدمات حج جایز است. (علت ضعیف تر بودن ادعا) زیرا روایت گفته بر خورد حج، اجیر شده شده و در اجیر شدن بر حج از طرف اسماعیل پسر امام صادق علیه السلام آمده بر خود حج اجیر شده نه مقدمات حج. (حتی امام علیه السلام به نایب فرمود برای تو ثواب نه حج و برای پسر ثواب یک حج است)

805- ثم اعلم انه كما لا يستحق الغير بالاجاره...

سپس بدان همانطور که غیر، مستحق نمیشود بوسیله اجاره آنچه از عبادت بر مکلف واجب شده است، (مثلاً نماز ظهر که بر زید واجب است نمیشود عمرو ان را برای خود بردارد و عمرو نمیتواند عمل دیگری را بردارد) همچنین آنچه از عبادت مال غیر است را نمیتواند برای خودش حساب کند (اپعمر و نمیتواند عملی که برای دیگری انجام میدهد بر خودش بردارد) پس اگر اجیر شود برای طواف کودک یا ادم بیهوش، این طواف برای خودش حساب نمیشود.

806-همچنین صحیح نیست طواف را براخودش نیت کند اگر اجیر شده تا شخصی را برا طواف حمل کند.واین را عده ای از علماء به تبع اسکافی تصریح کرده اند.زیرا انکه پول داده مستحق اعمالی است که اجیر از طرف او انجام میدهد.

807-ولی عده ای ظاهرا معتقدند در صورت حمل غیر در طواف، برا خود اجیر هم طواف حساب میشود.چون استحقاق حمل با استحقاق طواف از طرف غیر فرق دارد.مثلا اگر اجیر شود تا کالایی را حمل کند(که اگر در این حال طواف کند براخودش قبول است اگر انسانی ر هم حمل کند برا طواف،طواف خودش هم قبول است)

808-در مساله حمل برای طواف،چند تا قول است.در شرایع آمده که اگر شخصی را برا طواف حمل کرد،ممکن است برا هر دو حساب شود.(هم حامل و هم محمول)

809-و قال فی المسالك:هذا اذا كان الحامل...

در مسالك گفته:"این (اینکه طواف هم برای حامل حساب شود هم برای محمول)در صورتی است که حمل کننده رایگان حمل کند یا با قرارداد جعاله ای که حمل را بر او واجب نکند حمل نمایدیا اجیر شده برای حمل فقط در طواف خودش.

ولی اگر بصورت مطلق برای حمل اجیر شده باشد(بدون اینکه اجاره را مقید برای طواف خودش هم نماید)برای حامل حساب نمیشود.زیرا حرکت مخصوص حول کعبه فقط برای غیر(که پول داده)استحقاق پیدا می کند.پس جایز نیست این حرکت مخصوص(طواف)را برای خودش حساب نماید.و در مساله چند قول است که این قول بهترین ان می باشد. انتهی"

810-اینکه گفت چند قول است مراد یکی قول جواز احتساب طواف برای حامل و محمول که ظاهر شرایع بودو یکی هم ظاهر قواعد که به جواز اشکال نموده است.

و قول دیگر آنچه در دروس آمده است که "طواف هم برای حامل و هم برای محمول حساب میشود تا زمانی که اجیر نشده باشدبرای حمل نه برای طواف انتهی"(یعنی اگر اجیر شده فقط برای حمل.در این صورت نمی تواند برای خودش طواف کند فقط طواف برای محمول صحیح است)

811- و سوم: ان قولی است که در مسالک آمده از تفصیلی که گذشت. چهارم: قولی است که یکی از حاشیه نویس های شرایع گفته: بجز انجایی که برای حمل اجیر شده که نمی تواند طواف برای خودش حساب کند بقیه جایز است. پنجم: فرق است بین اینکه اجیر شود برای طواف محمول با اینکه اجیر شود برای حمل او در طواف (که در اولی طواف برای خودش صحیح نیست و در دومی صحیح است).

812- و بنی فخرالدین فی الایضاح جواز الاحتساب...

فخرالمحققین در ایضاح بنا گذاشته جواز حساب کردن طواف برای خودش اگر اگر برای حمل اجیر شده -برخلاف پدرش که این را اشکال کرده- بر اینکه آیا در وضو نیت خنک شدن هم کند وضو را باطل می کند یا نه؟ (اگر باطل کند پس در طواف هم نمی تواند طواف برای خودش هم نیت کند)

813- مصنف می گوید مساله ای که فخرالمحققین گفتند مورد نظر ما است اگرچه نظر مسالک خالی از وجه نیست.

814- از آنچه ذکر کردیم که اجیر شدن برای عمل مستحب اگر عبادت باشد، جایز نیست (چون قربت با اجرت منافات دارد) ظاهر میشود اجرت گرفتن برای اذان نماز خودش جایز نیست اگر از چیزهایی است که نفع عمل اجیر به غیر بر می گردد و اجاره بر آن صحیح است.

مانند اعلام برای وقت اذان یا اکتفا به اذان غیر در نماز خود و مانند اذان مکلف برای اعلام که در کتاب ذکری این قول را به اکثر علما نسبت داده و در روضه به اشبه و اشهر نسبت داده و در مختلف به مشهور و به مذهب اصحاب باز در مختلف و جامع المقاصد نسبت داده شده و به اجماع در محکی خلاف نسبت داده شده، بنا براینکه این اذان عبادتی است که معتبر است برای خدا واقع شود. (و گذشت که قربت با اجرت منافات دارد) لذا جایز نیست این عبادت بوسیله اجاره و غیر آن برای دیگری باشد.

815- "از امیرمومنان (ع) نقل شده که شخصی به حضرت عرض کرد بخدا قسم من شمارا دوست دارم. امیرمومنان فرمود ولی برای خدا من تو را دشمن دارم! شخص گفت چرا؟ امام فرمود چون در اذان مزد می گیری. و در آموزش قرآن مزد می گیری."

از روایت فوق روشن میشود که اجرت بر عبادت مانند اذان حرام است زیرا امام علیه السلام بخاطر عمل مکروه با مومن دشمن نمیشود.

816-و فی روایت حمران الواردة فی فساد الدنيا و اضمحلال الدین...

در روایت حمران، امام علیه السلام گرفتن مزد بر اذان و نماز را از علائم اضمحلال و نابودی دین ذکر کرده اند.

اقای مصنف می گوید: ممکن است گفته شود که چون اذان عبادت است اگر تقرب در آن نباشد ثواب نمی برد نه اینکه اصل اجاره باطل باشد. چون عملی است که از آن نفع برده میشود ولو تقرب در آن نیست.

817-اری زمانی اجاره صحیح نیست که اعلام به اینکه اذان شده کفایت می کند (چون مستحب است تقرب لازم ندارد) و نیاز به اذان که در آن تقرب لازم است، نیست پس اگر با این وجود، اذان گفت اجاره صحیح نیست. (چون قصد پرداخت کننده پول، اعلام بوده نه اذان)

818-اما روایت (از نظر سند یا دلالت) ضعیف است لذا قول به کراهت (اخذ اجرت بر اذان) خوب شمرده شده در کتب ذکری و مدارک و مجمع البحرین و بحار بعد از اینکه سید مرتضی حکم به کراهت داد.

و اگر دلالت روایت واضح شود (مشخص شود دلالت بر حرمت دارد) سند آن با شهرت جبران می گردد. و روایت حمران بوسله ابن هاشم حسنه است علی الظاهر.

819-و بخاطر این (وثاقت روایت حمران ظاهر شد) ظاهر میشود علت حکم به حرمت گرفتن مزد بر امامت جماعت. (چون در روایت حمران به گرفتن مزد بر نماز اشاره شده)

820-مضافا الی موافقتها للقاعده المقدمه...

علاوه بر اینکه این (حکم به حرمت) با قاعده ای که گذشت موافق است و آن قاعده این بود که هر عملی که رسیدن نفعش به غیر، مشروط بر انجام آن بوجه اخلاص است جایز نیست بر آن اجیر گرفت. (چون مزد گرفتن با اخلاص منافات دارد)

زیرا شرط عملی که بران اجیر میشود گرفت انست که قابلیت داشته باشد پرداخت کننده پول مستحق آن عمل شود تا وفای به عقد اجاره ای انجام شود در حالی که عمل عبادی، این قابلیت را ندارد.

821- از جمله واجباتی که نمیشود بران مزد گرفت، شهادت دادن است. بنا بر اینکه شهادت دادن واجب باشد. که این (وجوب شهادت دادن) یکی از قول های این مساله است. (که خدا فرموده: ولا یاب الشهداء اذا ما دُعوا. یعنی اگر برای دادن شهادت دعوت شدید امتناع نکنید)

که در تفسیر صحیح، مراد از دعوت، یعنی حضور برای دادن شهادت. (و چون حضور برای دادن شهادت واجب است مزد گرفتن برای دادن شهادت حرام است)

822- همچنین (حرام است گرفتن مزد برای دادن شهادت) اگر دادن شهادت واجب عینی شود (اگر شاهد منحصر در اوست) یا واجب کفایی باشد.

حرمت اخذ اجرت در واجب عینی واضح است. (برای عملی که بر انسان واجب است نمیشود مزد گرفت) اما در واجب کفایی (اگر چند نفر برای دادن شهادت موجود است) از ادله شهادت استفاده میشود که دادن شهادت حقی است از مشهود له به گردن شاهد. (خواه شاهد متعدد باشد یا یک نفر باشد) و این حق که در خارج موجود است قابل عوض با پول و مزد نیست. (مثل اینکه به زید پول داده شود در مقابل ملکیت زید بر خانه اش!)

823- و منه یظهر انه کما لایجوز اخذ الاجره...

و از (دلیلی که بر حرمت اخذ اجرت در مقابل شهادت دادن) معلوم میشود که همانطور که از مشهود له نمیشود در مقابل شهادت دادن پول گرفت همینطور جایز نیست بر کسی که شهادت دادن بر او واجب کفایی شده اگر به او پول بدهد تا خودش شهادت ندهد (مثلا زید و عمرو شاهد عقدی بوده اند. حالا زید به عمرو پول بدهد تا او شهادت بدهد و زید دیگر شهادت ندهد)

824- در حرمت اخذ اجرت فرقی نیست که در مقابل شهادت دادن بخواهد مسافت درازی برود یا مسافت کوتاهی.

اری اگر برای قطع مسافت بخواهد پول خرج کند ظاهرا خرج کردن پول واجب نیست.

و اگر ممکن است که واقعه ای که قرار است شاهد بران شهادت بدهد را احضار کنند تا شاهد قطع مسافت نکند، شاهد میتواند از رفتن امتناع کند و بگوید آنها بیایند تا او شهادت بدهد.

825- یک مطلب باقی مانده است و آن اینکه عده زیادی از علماء در بسیاری از واجبات و مستحباتی که اخذ اجرت بر آنها حرام است تصریح کرده اند که از بیت المال که برای مصالح مسلمین قرار گرفته، به او حقوق اده شود

و منظور از حقوق از بیت المال این نیست که در مقابل اعمال مذکور بصورت مزد یا قرارداد جعاله پول بگیرد زیرا حرام است چه از بیت المال چه غیر آن. (پون قصد قربت با پول گرفتن در مقابلش منافات دارد) و از دلیل وجوب چه عینی و چه کفایی، استفاده کردیم که گرفتن پول در مقابل این اعمال که حقی بر گردن اجیر است، اکل مال به باطل است. و پول گرفتن از بیت المال حرمتش بیشتر است. چون تضييع مال مسلمين است و دادن مال مسلمين در مقابل آنچه واجب است بر مسلمانان (مثلا قضاوت را مسلمانان مستحقند مجانی باشد پس چگونه میشود در مقابل عمل مجانی، از مال مسلمین داد؟)

826- بل المراد انه اذا قام المكلف...

منظور از ارتزاق از بیت المال آنست که وقتی مکلف از باب واجب عینی یا کفایی کاری که به مصلحت مسلمین است انجام داد مانند قضاوت و فتوا دادن و اذان و اقامه گفتن و امثال اینها. و ولی مسلمانان مصلحت می بیند چیزی از بیت المال برایش مقرر کند بصورت روزانه یا ماهانه یا سالانه. چون کاری را انجام دهد و فقیر است و این کار نمی گذارد تحصیل ضروریات زندگیش را انجام دهد

پس چیزی از بیت المال برایش مقرر می کند تا نیازش برطرف شود و لو از اجرت المثل بیشتر یا کمتر باشد. و فرقی ندارد که تعیین چیزی از بیت المال برایش قبل از انجام کار یا بعد از انجام کار باشد. حتی اگر به او گفته شود که در این منطقه قضاوت کن و من مخارجت را از بیت المال می دهم. جایز است. و این جعاله نیست.

827- در هر صورت مقتضای قاعده عدم جواز ارتزاق است مگر نیاز داشته باشد بصورتی که وقتی مشغول مثلا قضاوت شود دیگر نمی تواند دنبال کسب خرجی برود. پس ارتزاق اگر بی نیاز باشد ولو با کاسبی که مانع قضاوت نشود جایز نیست.

828- ولی از اطلاق عده ای از علماء در باب قضاوت، ظاهر میشود خلاف این نظر را دارند. (ارتزاق اگر بی نیاز باشد ولو با کاسبی که مانع قضاوت نشود جایز است.) حتی چند نفرشان تصریح کرده اند که جایز است ارتزاق با اینکه وضع مالی قاضی کافی و خوب است.

829- خاتمه مشتمل بر چند مساله:

اول: عده ای از علماء تصریح کرده اند که فروش قرآن حرام است. و مراد از فروش قرآن، خط قرآن است (نه جلد و حواشی آن) و در کتاب نهایه حکایت شده که این مطلب بین علماء شیعه مشهور است. و دلیل حرمت آن را منع صحابه از فروش قرآن اعلام کرده اند. و روایات مستفیضه بر این حرمت دلالت دارد. در روایت سماعه آمده که امام علیه السلام فرمود قرآن را نفروشید که فروشش حرام است. پرسیدم خریدن قرآن چی؟ امام علیه السلام فرمود: جلد و آهن و جا قرانی را بخر ولی ورقی که قرآن مکتوب در آنست را نخر. که بر تو و بر فروشنده حرام است.

830- و مضمرة عثمان بن عیسی، قال: سالتہ...

عثمان بن عیسی از امام علیه السلام از خرید و فروش قرآن پرسید. امام علیه السلام فرمود کلام خدا را نخر ولی جلد و آهن و دفتین (وسیله ای برای حفظ اوراق کتاب) بخر و بگو خریدم از تو این را به این (این مثلا جلد را به این مبلغ)

جراح مدائنی روایت کرده امام علیه السلام فرمود قرآن را نفروش و نخر. ولی ورق و چرم و آهن را بفروش. (مراد از حدید و آهن در روایت این است که در آن عصر مصاحف را در دو جلد آهنی قرار می دادند و قفلی هم داشت که برای محافظت بر آن قرار می دادند)

عبدالرحمن بن سبایه می گوید شنیدم امام صادق علیه السلام می فرماید که قرآن ها هرگز خریداری

نمیشوند و اگر هم خریدی بگو من ورق و چرم و زینتش و آنچه در آن کار شده را به فلان مبلغ می خرم.

مصنف می گوید: ظاهر قول امام علیه السلام که فرمود قرآن ها هرگز خریداری

نمیشوند، یعنی داخل ملک احدی به عنوان مقابل و عوض پولی که داده قرار نمی گیرد و شان قرآن بالاتر از این است که معامله شود. و اینکه در بعضی روایات بجای مصحف، فرموده کتاب خدا و کلام خدا، دلالت بر تعظیم دارد.

831- حکم معامله مصحف مشخص است با این روایات و عمل افراد معروف حتی مثل علامه حلی که به خبر واحد عمل نمی کند این را قبول دارد.

بعضی توهّم کرده اند که روایاتی است که باید از ظاهر این روایات عدول کنیم مانند روایت ابابصیر که گوید از امام صادق علیه السلام درباره خرید و فروش مصحف پرسیدم امام علیه السلام فرمود ورق قرآن را بین دیوار مسجد پیامبر (ص) و منبر گذاشته (بین منبر و دیوار باندازه عبور یک گوسفند یا یک مرد است انهم دولا دولا چون مکان تنگی است. و افراد بیایند سوره هارا بنویسند بعدش آن را بفروشند. پرسیدم در مورد فروشش چه نظری دارید؟ فرمود: بخرم بهتر است تا بفروشم.

(این روایت دلالت بر جواز خرید و فروش قرآن دارد)

832- مانند روایت ابابصیر است، روایت روح بن عبدالرحیم فقط اضافه شده که گفتم چه می گوید اینکه پول بدهم تا قرآن را بنویسند؟ فرمود: اشکال ندارد ولی اینگونه می کردند (یعنی بین دیوار و منبر گذاشته و...)

833- فانها تدل علی جواز الشراء من جهة...

روایت مذکور دلالت دارد بر جواز خرید مصحف که اولاً امام علیه السلام فرمود: مسلمین بعد نوشتن سوره ها، آن را می فروختند. و ثانیاً اینکه امام علیه السلام فرمود قرآن را خریداری کنم برایم محبوب تر است از اینکه آن را بفروشم. از اینکه آن را بفروشی و ثالثاً اینکه گفتند دادن اجرت برای نوشتن قرآن، اشکال ندارد

که در روایتهای غیر از روایت مذکور همین ها آمده است. لذا میتوان با پرداخت اجرت، مالک مصحف شد. و جایز است قسمتی از ثمن در مقابل مصحف باشد و قسمتی مجموع مصحف که مرکب از خطوط مصحف با کاغذ و غیر ایندو هست. (البته خود مصحف و مکتوب به طور قهری با همین بیع در ملک طرف مقابل قرار می گیرد هر چند معامله روی آن صورت نگرفته باشد. چون اگر در ملک با بیع باقی بماند این با اصل بیع در تضاد است و اگر به ملک مشتری به صورت حقیقی و قصد واقعی در بیاید مورد نهی شارع واقع شده است. پس این ملکیت به صورت قهری به مشتری منتقل می شود.)

834- لکن انصاف آنست که روایت مذکور دلالتی بر جواز خریدن خط قران ندارد فقط دلالت دارد که که در صدر اسلام بدست آوردن مصحف، با نوشتن از روی قران بوده ولی بعد کم همت شدند و خودشان از روی مصحف نوشتند و آن را با مال خود خرید و فروش نمودند و بر آن اجرت دادند. و دلالتی در روایت مذکور درباره کیفیت خرید قران نیست و اینکه باید خرید و معاوضه قران بر غیر از خط مانند بر کاغذ و غیر آن انجام شود.

835- در بعضی روایات آمده که اگر خودش از روی قران نمی نویسد اولی آنست که شخصی را بطلبد بدون مزد از روی مصحف بنویسد. بعدش هدیه ای که مورد رضایت کاتب باشد به کاتب بدهد. مانند روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله از امام صادق علیه السلام که فرمود مادر عبدالله دختر حسن خواست قران را بنویسد پس ورق خرید و به مردی گفت بنویسد بعد از پایان کار به او 50 دینار داد. سپس امام علیه السلام فرمود او بخاطر حدیث قرانها را نفروخت.

836- و مما يدل علی الجواز: رواية عنبسه الوراق ...

از جمله دلایل جواز معامله مصحف، روایت عنبسه وراق است که می گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم من خرید و فروش مصحف می کنم اگر شما مرا نهی کنی دیگر نفروشم. فرمود: ایا ورق نمی خرید و در آن نمی نویسی؟ گفتم بله و درستش می کنم. (و تبدیل به مصحف می کنم) فرمود: اشکال ندارد.

اقای مصنف می گوید: اگر چه ظاهر این روایت جواز را نشان می دهد ولی ظهور روایت باتوجه به سکوت درباره کیفیت معامله قران درحالی که نیاز به بیان و توضیح داشت، معارضه نمی کند با روایاتی که بیان کرده که مراد از جواز، فروش جلد و مانند آن است.

در هر حال ظاهرتر در روایات حکمی است که بزرگان دادند و قبلا گفتیم (حرمه معامله تکلیفا و وضعاً) 837- بقیه مطلب درباره اینکه مراد از حرمت خرید و فروش قران بعد فرض اینکه کاتب قران در برگ هایی که مالک است، مالک اوراق هم هست و مالک نقوش است که نقوش ولو عرفاً ملک شمرده نمیشود ولی صفت نقش این است که وجود و عدمش قیمت را متفاوت می نماید.

لذا نیازی نیست از بیع خط نهی شود زیرا در مقابل خط، قیمت در نظر گرفته نمیشود تا جزو معامله حساب شود ولو جزو عین مملوک شمرده شده است. پس اگر فرض شود وقتی فروشنده ورق و جلد را فروخت، خط در ملک فروشنده باقی بماند پس فروشنده با مشتری در خط، شریکند و این خلاف اتفاق علما است و اگر هم خطوط به مشتری منتقل شود چنانچه جزء مبیع محسوب شده، این بیع منهی عنه است چون فروش مصحفی که مرکب از خط و جلدو.. است یعنی خط هم جزء ثمن بوده است. و اگر قهراً به تبع جلد و غیره به مشتری منتقل شده

نه در مقابل عوض، مانند بعضی چیزها که در مبیع داخل میشود، این هم خلاف مقصود مشتری و فروشنده است.

838- مع ان هذا كالتزام كون المبيع هو الورق المقيد...

بعلاوه این (که بگوییم نقوش قهراً به مشتری منتقل میشود) یعنی ملتزم شدن به اینکه مبیع، ورقی است مقید به داشتن این نقوش نه ورق و نقوش. چون نقوش قابل ملکیت نیست، این (التزام اینکه مبیع ورقی است که در ان نقش است و التزام اینکه نقوش قابل ملکیت نیست بحکم شارع) مجرد تکلیف صوری و ظاهری است. (یعنی شرع صورتاً بیع را حرام کرده در حالی که در واقع انتقال قهری نقوش به مشتری انجام میشود)

(اینکه این نهی از این بیع صوری است) زیرا گمان نمی کنم احکام ملکیت نسبت به نقوش تعطیل شود. پس احکام ملکیت بر خطوط قران جاری نمیشود (لذا اگر این خطوط را دیگری محو کرد ضامن نیست)

839- (نتیجه اینکه احکام ملکیت بر خط جاری میشود) اگر بنا گذاشتیم که خط هم عرفا ملک است ولی از معاوضه با آن نهی شده است. (چون نهی آن را از ملکیت خارج نمی کند) و ظاهر آنست که اگر مشتری فقط جلد و ورق را قصد خرید کند، خط بر ملک فروشنده باقی می ماند و فروشنده شریک مشتری در مصحف هست. (مثلا اگر مصحف را ده هزار تومن خریده و قیمت خط پنج هزار تومان است فروشنده به نسبت پنج هزار تومن در این مصحف شریک است) (و چون این شراکت مشکل دار است) چاره ای جز اینکه ملتزم شود که بیع را صوری حرام کنیم ندارد. و گفته شود خط جزو ملک نمیشود ولو عرفا جزو ملک بشود.

840- و لاجل ماذکرناه التجا بعض الی الحکم بالکراهه...

بخاطر مشکل انتقال خط به مشتری، بعضی از علما این معامله را مکروه می دانند (نه حرام و باطل) و اینکه در معامله مصحف، به ذکر جلد و ورق فقط اکتفا شود و به عنوان احترام، خط را در معامله وارد نشود و بین عرف معمول شده که پول قران را هدیه می نامند. (تا عنوان بیع پیدا نکند)

841- مشهور بین علامه حلی و علمای بعد از ایشان، جایز نبودن فروش مصحف به کافر انگونه که فروش به مسلمان جایز است، می باشد.

و شاید دلیلشان یکی مفهوم آنچه که دلالت دارد بر عدم تملک کافر بر مسلمان (وقتی کافر نمی تواند مالک مسلمان شود چگونه مالک قران شود؟) و دیگر اینکه اسلام یعلو ولا یعلی علیه است و شیخ با این قاعده (اسلام یعلو ولا یعلی علیه) حکم به عدم تملک کافر بر قران نموده است. و معلوم است وقتی کافر مالک مسلمان شود یعنی علو بر اسلام کرده پس اگر مالک قران شود علوش بر اسلام شدیدتر میشود. لذا در این مورد نمی گویند که کافر مالک قران میشود و باید مجبورش کنند آن را بفروشد (چون اصلا مالک قران نمیشود) در حالی که اگر کافر مالک عبد مسلمان شود مطلب مذکور گفته میشود (باید کافر را مجبورش کنند آن را بفروشد)

842- اگر مسلمانی کافر شود قرانش به وارثش منتقل میشود ولو وارث، امام باشد. (اگر وارث نداشته باشد یا وارث از ارث ممنوع باشند، ارث به امام منتقل میشود)

ولکن در کتاب مبسوط در باب غنیمت آمده که آنچه در سرزمین کفار بدست مسلمانان غنیمت گرفته میشود چه مصحف و چه کتب دیگر غیر از کتب ضاله، جایز است فروخته شود.

و این نشان میدهد کافر، مالک مصحف میشود و الا چگونه داخل غنیمت میشود بلکه شاید مراد قرانی است مال مسلمانی که مالکش مجهول است. و توجیه اینکه مراد از مصحف، قران نیست بعید است.

843- والظاهر ان ابعاض المصحف فی حکم الكل...

ظاهراً قسمتی از مصحف (مانند سوره یا جزء) در حکم کل مصحف است (جایز نیست قسمتی از قران هم فروخته شود و جایز نیست کافر آن را مالک شود همانند کل قران) اگر جزء مصحف بصورت مستق (به عنوان مصحف فروخته شود).

844- اما اجزاء متفرقه قران که در اثناء کتاب دیگری آمده غیر از تفاسیر. که استشهاد شده به لفظی یا معنایی از قران، بعید نیست که آن را ملحق به کل مصحف نشود چون اهانت به قران حساب نمیشود. (اگر به کافر فروخته شود). و علو کافر بر مسلمان حساب نمیشود

845- آیا دعاهایی که مشتمل بر اسم خداوند متعال است مانند جوشن کبیر، به حکم قران مطلقاً (چه کافر ملحد چه غیر ملحد باشد) یا اگر کافر ملحد باشد حکم قران دارد و جایز نیست ولی کافری که خدا را قبول دارد و اسم خدا را محترم دارد جایز است چون اهانت و علو نیست. چند قول است

846- در الحاق حکم احادیث نبوی به قران دو وجه است. که کرکی و فخرالدین الحاق را یقین دارند ولی در تذکره مردد بین حقوق و عدم حقوق است.

و الحاق اسم پیامبر اسلام بطریق اولی ملحق میشود. زیرا اسم پیامبر از کلام پیامبر عظیم تر است.

در این صورت اشکال میشود چگونه کفار مالک درهم و دیناری که اسم پیامبر اسلام بر روی آن منقش است. میشوند. مگر گفته شود (جواب اشکال اینگونه داده شود که) آنچه روی سکه منقش است قابل

ملکیت نیست عرفاً. و در مقابل اسم پیامبر اسلام، پولی قرار داده نمیشود مانند اسم مبارک پیامبر که روی شمشیر یا درخانیای دیوار است

مگر اینکه گفته شود ملاک حرمت، تسلط کافر است نه معاوضه. و نه مالک شدن.

همچنین اشکال دیگر تماس کافر با اسم مبارک پیامبر است مخصوصاً اگر مرطوب باشد

847-المسالة الثانية:جوائز السلطان و عماله بل مطلق المال...

مساله دوم:جوایزی که سلطان و عمالش به مردم می دهند بلکه هر مالی که چه مجانی چه بعنوان عوض (بصورت بیع یا وقف یا اجاره و...) از سلطان و عمالش می گیرند یکی از چهار صورت را دارد:

زیرا کسی که این جوائز یا مال را می گیرد یا نمی داند که قسمتی از مال این ظالم، حرام است که صلاحیت دارد این مالی که گرفته از اون مال حرام باشد.

یا می داند. اگر بداند یا نمی داند همین مالی که گرفته یا قسمتی از آن جزو مال حرام است

یا می داند. اگر بداند یا تفصیلاً می داند (می داند این مال ذاتاً حرام است) یا اجمالاً می داند.

اما صورت اول) نمی داند که قسمتی از مال این ظالم، حرام است که صلاحیت دارد این مالی که گرفته از اون مال حرام باشد.

این اشکالی ندارد که آن را از سلطان یگیرد و در آن تصرف کند بخاطر اصل (کل شیء لک حلال) و اجماع و روایاتی که می آوریم.

848-لکن چه بسا توهم شده که بعضی روایات شرط کرده اند زمانی مال ظالم حلال است که ثابت شود مالش حلال است..مانند روایت حمیری که به امام زمان علیه السلام نوشت درباره مردی که وکیل وقف است و موقوفات را برای خود حلال کرده و در گرفتن مال وقف تقوی ندارد (آن را در غیر مصرفش خرج می کند) چه بسا من محلی می روم که اوهم انجاست یا داخل منزلش میشوم و اوهم غذا می آورد و مرا دعوت به خوردن می کند. اگر نخورم دشمنم میشود. آیا اجازه می دهید از غذایش بخورم بعد پول غذا را صدقه دهم؟ و چه مقدار صدقه بدهم؟

همچنین اگر این اقا هدیه ای به دیگری بدهد و دیگری مرا دعوت کند در آن هدیه تصرف کنم و من میدانم این وکیل وقف، در گرفتن، تقوی ندارد یا بر من در این هدیه مشکلی است که اگر در آن تصرف کنم یا نه؟

امام علیه السلام نوشت: اگر این اقا، غیر از موقوفات، مال دیگری دارد پس از غذایش بخور و هدیه اش را قبول کن و الا خیر.

849- بناء علی ان الشرط فی الحلیه...

این (اینکه امام علیه السلام فرمود اگر مال دیگری دارد از مالش بخور و الا نخور) بنا بر این است که شرط حلال بودن مال این فرد وکیل موقوفات، وجود مال دیگری برایش است و اگر انسان نداند که مال دیگری دارد، حلال بودن ثابت نمیشود.

لکن این صورت (عدم علم به داشتن مال دیگر) کم محقق میشود (بلکه غالباً انسان علم دارد که این افراد مال حلال دارند و مال حرام دارد)

850- اما صورت دوم (گیرنده مال می داند در اموال این دهنده، هم حرام است هم حلال ولی نمی داند این که به او داده از کدام قسم است) اگر شبهه غیر محصوره است (مثلاً می داند در بین هزاران سکه او یک سکه حرام است) اینهم حکمش همانند صورت اول است. (تصرف حلال است)

همچنین اگر شبهه، محصوره است ولی تردد بین آن چیزی که مورد ابتلای فرد نیست و بین آنچه مورد ابتلای او هست (ولو الان محل ابتلا نباشد) مانند اینکه می داند این کنیز مردد بین این جائزه ای که به او دادند و بین ام ولد است که جزو زنان خاص است یکی از این دو غصب شده است

علت شرط گذاشتن ابتلای همه اطراف شبهه، زیرا در شبهه محصوره بیان شد که شرط است قطعی باشد تعلق تکلیف در شبهه به حرام واقعی که هر طرف شبهه بشد باید از آن اجتناب کند (برخلاف این مورد که می دانیم یکی از این دو مغضوب است و لی یکطرف مورد ابتلا نیست) نه اینکه مشروط باشد به وقت ابتلا که فرض شده در یکی از دو طرف ابتلا منتفی است. لذا تکلیف قطعی نیست چون احتمال دارد محرم ام ولد باشد که او نهم مورد ابتلای گیرنده جایزه نیست.

850- ثم انه صرح جماعه بکراهه الاخذ...

عده ای از علما تصریح کرده اند که گرفتن هدیه از شخص مذکور مکروه است. و در منتهی علت حکم به کراهت را احتمال حرام بودن اخذ هدیه مذکور گفته است. و اینکه امام علیه السلام فرموده هرچه را که در محل شبهه است رها کن. و فرموده اند: هر که شبهات را ترک کند نجات می یابد. و ادله دیگر در این مورد.

851- چه بسا اضافه شود بر ادله مذکور این که گرفتن مال از اینها (ظالمین) باعث محبت به آنها شود زیرا دل در گرو کسی است که به انسان محبت نماید. و انوقت بر محبت ظالمین هم، مفاسدی مترتب میشود که مخفی نیست.

در روایت صحیح آمده که هرچقدر از دنیای آنان به شما چیزی برسد از دینشان هم مانند آن به شما می رسد. (یعنی باندازه پولی که به شما می دهند از دین شما کم میشود!)

و امام کاظم علیه السلام فرمود بخدا قسم اگر من در فکر تزویج عذبهای آل ابی طالب نبودم که تا نسل او برای همیشه قطع نشود، هرگز این هدایا را نمیپذیرفتم.

852- فقهاء برطرف شدن کراهت اخذ هدیه از ظالمین را به چند امر مشروط کرده اند:

هدیه دهنده حلالیت آن را خبر دهد مثلاً بگوید این هدیه از تجارت من یا زراعت من یا مانند اینها که حلال باشد آن را گرفت.

و از کتاب ریاض به تبع ظاهر حدائق نقل شده که مطلب فوق مورد اختلاف علما نیست.

ولی فرزند صاحب ریاض گفته این مطلب مستندی برایش پیدا نکردم. و به این مطلب کسی تصریح نکرده جز مقدس اردبیلی و از سید بحر العلوم.

853- و لکن ممکن است مستند مطلب مذکور آن دلیلی است که گفته قول صاحب ید قبول است. و بقولش عمل می شود (پس اگر ظالم گفت این هدیه از را حلال است قولش را قبول کنیم)

854- كما لو قامت البینه علی تملک و شبهه الحرمة...

(اینکه قول صاحب ید قبول است) مانند انجایی است که بینه بیاورد که این هدیه را که می دهد مال خودش است و از راه ظلم بدست نیاورده است.)

و شبهه اینکه شاید این مال حرام باشد ولو با این مطلب مذکور) برطرف نمیشود ولی نشان می دهد بگوئیم مکروه است فقط مجرد احتمال نیست والا باید بگوئیم از هر کسی که بخواهیم مالی بگیریم کراهت دارد. ولی موجب کراهت این است که ادم ظالم در گمان ظلم و غصب و بی پرهیز از محارم است. مانند کراهت دم خورده کسی که از نجاسات دوری نمی کند ولی اگر خودش خبر دهد که این از حرام نیست، گمان حرام بودن، برطرف میشود

مگر بگوئیم که خبرش همانند دستش در مظنه دروغ است. چون فرد ظالم و غاصبی است و خبردادنش مانند دستش (که به حرام الوده است) و تصدفش فایده ای ندارد (در رفع شبهه) مگر بنابر اصل مباح بودن هر چیزی تا یقین نشود خلافش که این با کراهت منافات ندارد.

در این صورت اینکه بگوئیم مکروه نیست مخصوص جایی است که به خبردادنش ایمان داشته باشیم! (که دروغ نمی گوید)

855- مقدس اردبیلی هم این قید را در خبردادن وکیل ظالم قید کرده (مطمئن باشم خبر دادن وکیل ظالم دروغ نیست) و با این قید مشکل برداشته میشود که گفته شده: بین دست ظالم با خبر دادن ظالم فرقی نیست زیرا هر دو مفید ملکیت ظاهری هستند (که واقعا مال خودش است) و منافات با حرمت واقعی (شاید وقعا حرام باشد) که احتیاط را اقتضا می کند نیست.

لذا دیگر توجیهی ندارد بگوئیم با اینکه این هدیه در دست ظالم است کراهت دارد و کراهت با خبردادن ظالم که مال خودم است برطرف شود.

856- و منها اخراج الخمس منه...

از جمله موارد رفع کراهت، این است که گیرنده هدیه، خمس آن را بدهد. که این مطلب را از منتهی و محقق اردبیلی نقل کرده اند. و از ظاهر ریاض عدم اختلاف در این مساله است. و شاید علت رفع کراهت همانطور که در منتهی در وجه استحباب دادن خمس مال مذکور آمده، این است که: خمس پاک کننده

مالی که یقین داریم با حرام مخلوط شده است. پس در هدیه سلطان که احتمال حرمت می دهیم پاک شدنش با دادن خمسش، اولی است.

زیرا اینکه خمس مال را پاک می کند اقتضا می نماید مال (هدیه سلطان)، حلال واقعی شود و دیگر جای شبهه باقی نمی ماند. و با دادن خمس، مالی که یقیناً با حرام مخلوط شده بدون شبهه می شود.

586- اری ممکن است در اصل استدلال اشکال شود که: خمس، مال حلال مخلوط به حرام را پاک می کند که قسمتی از آن حلال و قسمتی حرام است و گویا شارع خمس را جای قسمت حرام قرار داده است. و معنای پاک شدن مال مذکور یعنی با دادن خمس، حرام خارج میشود. و قسمت حلال هم فی نفسه طاهر بود ولی با مخلوط شدن با حرام، در حکم حرام بود. باید از آن اجتناب میشد. (قبل دادن خمس) و با دادن خمس، قسمت حلال از حرمت عارضی، پاک شد.

ولی مالی که احتمال داده شده همه اش حرام است و حرمت ذاتی دارد معنی ندارد با دادن خمس، پاک شود. بلکه مناسب حکم اصلی که مخلوط شدن حلال با حرام باعث حرمت عارضی میشود، حرام، عینش حرام و الوده است و مالی که احتمال حرام بدهیم قابل تطهیر نبوده و باید از آن اجتناب شود.

857- اری ممکن است قبول کنیم یا استدلال کنیم بر استحباب خمس بعد از اینکه صاحب نهایی فتوا داد و این فتوی مانند روایت است (صاحب نهایی روایات را بصورت فتوی آورده) که این کافی است در اینکه حکم به استحباب دادن خمس هدیه ظالم کنیم.

858- و کذلک فتوی السرائر مع عدم العمل فیها...

همچنین فتوای سرائر که فقط به قطعیات آن عمل میشود به روایت موثق که سوال شده از امام علیه السلام که شخصی برای سلطان کار می کند. پولی که سلطان می دهد چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود خیر نگیرد مگر درآمد دیگری برای خورد و خوراکش نداشته باشد. پس اگر سلطان به او پولی داد باید خمسش را بدهد.

در روایت مذکور ولو در مقابل کاری که انجام دهد پولی دریافت می کند ولی فرقی ندارد در گرفتن پول از سلطان چه مزد چه هدیه.

859-و ممکن است برای رفع کراهت هدیه ظالم با دادن خمس، به دلیلی که می گوید خمس جائزه واجب است مطلقاً(چه از ظالم چه غیر ظالم باشد) استدلال شود. که روایات این مورد در محلش (کتاب خمس) ذکر شده است. و مشهور که معتقد به وجوب خمس جایزه نیستند این روایات را حمل بر استحباب نموده اند.

860-انچه از مطالب قبل استفاده میشود چه مطلب مربوط به امام کاظم علیه السلام که برای مشکل ازدواج سادات، پول سلطان را قبول فرمودند و غیر این مطلب(روایاتی که دلالت دارد ائمه علیهم السلام پول سلطان را قبول می کردند)نتیجه می گیریم که کراهت برطرف میشود با هر مصلحتی که نزد شارع مهم تر از اجتناب از شبهه باشد.

861-شاید علت قبول امام کاظم علیه السلام که برای مشکل ازدواج سادات، پول سلطان را قبول فرمودند این باشد که اگر این مشکل ازدواج سادات نبود امام علیه السلام این پول را از ظالم گرفته و در رد مظالم صرف می نمود.

862-و هذه الفروع كلها بعد الفراغ عن اباحه اخذ الجائزه...

و این فروعی که ذکر شد(کراهت و برطرف شدن کراهت با خبر دادن جایزه دهنده که از حرام نیست و خمس دادن و صرف در رد مظالم)بعد از این است که فارغ شده باشیم از اینکه گرفتن جایزه از ظالم مباح است! و آن موردی که بر آن اتفاق است که هدیه گیرنده نمی داند در این هدیه مال حرام است یا می داند حرام است ولی شبهه، غیر محصوره است یا محصوره ملحق به غیر محصوره است.

863-اگر شبهه، محصوره باشد بطوری که طبق قاعده احتیاط، باید از همه اطراف شبهه، اجتناب کرد زیرا تنجز و قطعی شدن تکلیف به حرامی که اجمالاً معلوم است قابلیت پیدا کرده است. در این مورد ظاهر عده ای از علما نیست که حکم به حلال بودن داده اند و اینجا حکم شبهه محصوره، ملحق نمیشود. در شرایع آمده که: جوایز سلطان ظالم اگر معلوم شود عین این مال، حرام است در این صورت حرام است.

و مانند فتوای فوق در نهاییه و دروس و غیر این دو آمده است.

در مسالک آمده: مقید کردن حرمت به عین، اشاره است به جواز گرفتن جایزه ولو بداند در مال سلطان حرام است. که ادم ظالم اقتضا دارد که در مال او حرام هم باشد. ولی حکم این مانند حکم مال مختلط به حرام در اینکه باید از همه ان اجتناب شود، نیست چون در این مورد نص داریم.

864- مصنف می گوید: در روایات این باب (باب اخذ جائزه) نداریم چیزی که حاکم بر قاعده احتیاط در شبهه محصوره باشد. و این روایات مطلق هستند (در اخذ جائزه) نهایت امر، این روایات از قبیل قول ائمه علیهم السلام است که فرموده اند: کل شی لک حلال یا کل شی فیه حلال و حرام فهو لک حلال.

و در اصول آمده که قاعده احتیاط بر این اقوال حاکم است.

865- فلا بد حیثی من حمل الاخبار علی مورد...

ناچار باید روایات حلیت را توجیه کنیم در موردی که قاعده احتیاط نگوید باید از این مال اجتناب شود. مانند شبهه غیر محصوره یا شبهه محصوره ای که هیچ کدام از اطراف ان مورد ابتلای مکلف نیست یا اینکه این مال از ان مالی است که برای ظالم تصرف در ان حلال بوده و میشود ان را اخذ کرد چون تصرف ظالم در این مال درست بوده یا اینکه این مال مردد است بین آنچه ظالم به ملکیت خود در آورده یا از غیر ملکیت بدست آورده مثل اینکه ظالم دنبال تملک ان نبوده (مثلا ارث به او رسیده یا به او هدیه شده) مانند تردد بین آنچه مورد ابتلای مکلف است با آنچه مورد ابتلا نیست.

در این صورت اخذ این مال از ظالم حرام نیست زیرا دوران دارد بین آنچه ظالم به ملکیت خود در آورده یا از غیر ملکیت بدست آورده است. لذا تکلیف به اینکه باید از حرام اجتناب شود قطعی نیست.

866- اگر مالی که ظالم داده غیر از موارد مذکور بود مانند اینکه هدیه گیرنده از ظالم طلبکار است و این هدیه را به عنوان تقاص می گیرد یا ظالم اجازه داده از اموالش هرچی می خواهد بردارد یا بداند ظالم از مال مختلط به حرام این هدیه را داده بنا بر اینکه ید هم نمی تواند حلال کند آنچه را که مکلف باید از ان اجتناب کند مانند اینکه دوتا لباس به ما عاریه داده اند که در نظر دهنده مشتبّه به نجاست هست که اینجا حکم به طهارت نمیشود، حال در این موارد حکم به جواز اخذ قسمتی از مال ظالم شود با

اینکه علم دارد در این مال حرام وجود دارد و قاعده احتیاط را در شبهه محصوره کنار بزنند، در نهایت اشکال بلکه در نهایت ضعف است.

867- فلنذكر النصوص الواردة في هذا المقام...

باید روایاتی که در این مورد است (حلال بودن هدیه ظالم) ذکر کنیم و صحبت کنیم که چه مقدار این روایات شامل موضوع ما میشوند تا بدانید که این روایات نمی توانند حاکم بر قاعده احتیاط شوند از جمله این روایات: امام علیه السلام فرمود: کل شیء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه: هر چیزی که در آن حلال و حرام است بر تو حلال است تا زمانی که حرام آن مشخص شود و آن را کنار بگذاری.

و امام علیه السلام فرمود: هر چیزی بر تو حلال است تا زمانی که حرام آن عیناً مشخص شود.

868- مخفی نماند اگر دلیل حلیت گرفتن هدیه ظالم این روایت باشد باید ملتزم شویم که قاعده در شبهه محصوره یا عدم وجوب احتیاط است مطلقاً (همه اطراف شبهه یا بعض اطراف شبهه) که عده ای از علمای متأخرین این عقیده را دارند.

یا معتقد شویم شبهه محصوره در مورد هدیه سلطان از قانون احتیاط خارج است.

869- در هر دو صورت مذکور، قول امام علیه السلام مناقض قول مسالک است. (که صاحب مسالک هم قانون احتیاط را آورده هم گفته هدیه سلطان را در شبهه محصوره میشود قبول کرد)

870- روایت دیگر صحیحہ ابی ولاء گوید به امام صادق علیه السلام گفتم نظر شما درباره کسی که برای سلطان کار می کند و چاره دیگری برای درآوردن خرج ندارد و و این عامل سلطان مرا مهمان می کند و به من پول می بخشد ولی من ناراحت هستم (مبادا مال حرام باشد و مورد غضب خدا قرار گیرم) چیست؟ امام علیه السلام فرمود: بگير و بخور که برای تو حلال و برای او (عامل سلطان) گناه است.

871- استدلال با این روایت برای مدعی (حلال بودن مال عامل سلطان که خلاف قاعده احتیاط است) خالی از اشکال نیست. زیرا اگر استشهاد به حکم امام درباره حلال بودن مال عامل سلطان است، مخفی نماند که ظاهر همین روایت و روایات دیگر، حرام بودن آنچه عمال سلطان در مقابل کار اخذ می کنند است. و

کار برای سلطان جزو مکاسب محرمة است. و حکم به حلیت نیست مگر بخاطر احتمال اینکه این مال از اموال خود سلطان نیست بلکه اون عامل از سلطان قرض کرده یا بصورت قرض خریده است.

872- و اما من حیث ان ما یقع من العامل بید السائل...

(توجیه دیگر برای حلال بودن خوردن غذای عامل سلطان) یا اینکه آنچه از دست عامل به دست سوال کننده داده شده، برای کسی که ان را بیابد حلال است و این استشهاد بر روایت مذکور تمام میشود ولی مطلب فوق دارای اشکال است و اینکه احتمال اول (احتمال اینکه این مال از اموال خود سلطان نیست بلکه اون عامل از سلطان قرض کرده یا بصورت قرض خریده است)، ساقط کننده استدلال به روایت بر حلال بودن شبهه محصوره که طبق قاعده احتیاط باید از ان اجتناب میشد. (زیرا وقتی احتمال امد دیگر استدلال باطل میشود) و اینجا فقط مساله قاعده ید است. و اگر همین مطلب را در غیر مال ظالم (مثل افرادی که اهمیت به حلال و حرام نمی دهند) فرض شود، حکم به حلیت با این احتمال، درست نیست. (نتیجه اینکه احتمال اول، احتمال دوم را ساقط می کند و احتمال اول هم در استدلال به حلیت اطراف شبهه محصوره فایده ای ندارد)

873- حکم به حلیت طبق احتمال دوم (قاعده ید) درست نیست. مگر بگوییم مال مذکور (که از طرف سلطان به عامل داده شده و عامل هم به سوال کننده)، از مالیات و مقاسمه که برای شیعه حلال است بوده است. چون اگر از مال اصلی سلطان یا غیر سلطان مانند غاصب ها باشد برای غیر مالک اصلی مال، حلال نیست و بر عامل هم حرام است چون کار برای سلطان کرده و این کار، ارزش ندارد.

874- و کیف کان، فالروایه اما من ادله حل مال السلطان...

در هر حال، روایت حلال بودن مال سلطان، یا حمل میشود به حکم غلبه (چون اکثرا مال سلطان از مالیات است اینجا هم مراد مالیات است) که مالیات و مقاسمه منظور است و یا دلیل حلال بودن مالی که از مسلمان اخذ میشود، بخاطر اینکه احتمال داده می شود مالک این مال بوده و مال خودش است که اختصاص به سلطان و عمالش و مطلق ظالمین و غیر ان ندارد. و این فرق دارد با اینکه ادعا شود آنچه در

دست ظالم است حلال است ولو علم اجمالی به حرمت دارد. که بخاطر شبهه محصوره باید از ان اجتناب شود.

875- از مطالب ما ظاهر میشود مطلب روایت صحیح ابی المعزاکه از امام علیه السلام پرسید: به عامل گذر کردم و او به من درهم و دینار داد بگیرم آنها را؟ فرمود اری. گفتم با آنها حج بروم؟ فرمود اری. با این پولها حج برو.

و روایت محمد بن هشام: که از امام علیه السلام پرسید: به عامل گذر کردم و او به من صله و جایزه داد بگیرم آنها را؟ فرمود اری. گفتم با آنها حج بروم؟ فرمود اری. با این پولها حج برو.

و روایت محمد بن مسلم و زراره از امام محمد باقر علیه السلام که فرمود: جوایز سلطان حلال است.

و روایات دیگر مانند اینها که مطلق بوده و شامل شبهه محصوره که علم اجمالی به وجود حرام است نمیشود بلکه شبهه غیر محصوره است

فرضا هم شامل شامل شبهه محصوره که علم اجمالی به وجود حرام است بشود فایده ای ندارد! زیرا حلال بودن مال در جایی است که مال مباح ظالم بوده و مالی بوده که ظالم مالک آن بوده (نه از راه حرام بدست آورده) (و قبلا گذشت ید ظالم مانند ید غیر جائز، حمل بر صحت می شود)

876- اگر هم به این مطلب توجه نشود یا مطلب مذکور قبول نشود بخاطر اینکه روایات حرمت شامل انجایی که ظالم جایزه بدهد از مال مشتبّه که در نظر گیرنده شبهه محصوره است و حرام می باشد، ممکن است علت حلال بودن را نسبت بدهیم به آنچه قبلا گفتیم که اگر حرام مردد شد بین مال مباح ظالم و بین آنچه در دست ظالم است که جزو مال حلال نیست در این صورت مانند آنچه که مکلف دومشتبه را در اختیار دارد و بین آنچه مورد ابتلا نیست که اینجا اجتناب از هیچکدام لازم نیست با اینکه یکی از دوتا مشتبّه مورد ابتلای مکلف است.

877- ثم لو فرض نص مطلق فی حل هذه الشبهة...

اگر فرض شود که در مورد حل شبهه محصوره مال ظالم، نص مطلقى داشته باشیم و کاری هم به مساله تصرف (قاعدۀ ید) و عدم ابتلا طرفین شبهه هم نداشته باشیم، این نص نمی تواند بر قاعدۀ احتیاط در

شبهه محصوره حاکم باشد همانطور که آنچه از اقوال ائمه علیهم السلام مانند کل شیء لک حلال.. آوردیم اینها هم نمی توانند بر قاعده احتیاط حکم بشوند.

878- از مطالبی که گفتیم ظاهر می شود که: اینکه عده ای از علماء اطلاق کرده اند حلال بودن هدیه ظالم که گیرنده علم تفصیلی به حرمت آن ندارد که گیرنده علم اجمالی دارد به وجود حرام در این هدیه که مردد است یا این حرام است یا غیر این. و شبهه هم محصوره است

این فتوا مستند است به اینکه تصرف ظالم درست بوده یا اینکه به این علم اجمالی اعتنا نشود چون مکلف به همه اطراف شبهه مبتلا نیست.

نه اینکه مستند قنوی مذکور این باشد که نصی وجود دارد که این مورد را از حکم شبهه محصوره خارج می نماید

879- اری. گاه اشکال شده در توجیه تصرف ظالم به اینکه تصرفش صحیح است (طبق قاعده ید) که حرمت مالش مقدم بر قاعده ید است. زیرا او کسی است که اهمیتی به اینکه مالش حرام باشد نمی دهد. مانند ادمی که از مال مشتبه به حرام هدیه بدهد که هیچکس نگفته میشود مالش را بر صحیح حمل کرد. (مثلا اگر در دست زید دوتا مال باشد که یکی حرام است و او از یکی استفاده کند، نمی توانیم تصرف او را بر صحیح حمل نماییم چون نمی دانیم تصرفش درست است یا خیر)

ولی ظاهرا کسی از علما گوش به این اشکال نمیدهد. زیرا آنها معتبر نمی دانند در حمل بر صحیح اینکه شخص تقوا داشته باشد و از تصرف در حرام پرهیز کند بلکه احتمال اینکه تصرفش صحیح باشد ولو با انگیزه دیگری (غیر از تقوا داشتن) را می دهند (مثلا مال حلال در دسترس بوده ولی مال حرام در بانک بوده)

880- و اما عدم الحمل فیما اذا اقدام المتصرف...

اینکه حمل بر صحیح نمی شود انجایی که شخص اقدام کرد بر تصرف در شبهه محصوره در مالی که در اختیارش بوده، زیرا تصرفش فاسد است در ظاهر شرع. (مثلا دوتا شلوار دارد که یقینا یکیش نجس است و او یکی را پوشید در این مورد شارع نهی کرده از تصرف در هر دو مشتبه ولی او تصرف کرده است لذا

کارش حرام است) که حمل بر صحیح واقعی نمیشود (ولو احتمال صحت دارد واقعا زیرا احتمال دارد شلواری که پوشیده همان شلوار پاک بوده)

881- نه از روایات و نه از فتوی ثابت نشده - اگر شرایط قاعده احتیاط جمع است - عدم وجوب اجتناب و لغو قاعده احتیاط.

اما واضح ترین عبارت علما (در مورد جواز اخذ هدیه از ظالم)، عبارت علامه حلی در سرائر است که گفته: اگر میداند در این هدیه، چیز غصب شده است ولی معلوم نیست کدوم چیز است بلکه با اموال دیگرش یا غلات مالیاتی مخلوط شده، اشکال ندارد آن را بخرد یا اگر هدیه است قبول کند. چون چیز مغضوب به منزله مستهلک است و دلیلش آنست که نمی تواند عین آن مغضوب را به صاحبش رد کند (چون معلوم نست)

در نهایی هم همین مطلب آمده است بدون ذکر دلیل.

و شکی نیست علامه حلی اینکه مالی که مردد بین حرام و حلال است را اجازه تصرف داده بخاطر روایت نیست بلکه گمان کرده قاعده این است (چون مال حرام در بقیه اموال مستهلک شده دیگر اشکالی ندارد در آن مال تصرف شود). ولی این قاعده ناقص است مگر مراد شبهه غیر محصوره باشد چون گفته استهلاک شده.

882- صورت سوم انجایی بود که علم تفصیلی دارد که این هدیه از مال حرام است. که اینجا اشکالی نیست که بر گیرنده اخذ آن حرام است.

ولی بحث در این است که اگر آن را گرفت با آن چه کند؟

883- علم گیرنده هدیه به حرمت آن یا قبل از قرار گرفتن هدیه در دستش بوده و یا بعد از قرار گرفتن هدیه در دستش بوده است. اگر قبل بوده، جایز نبوده بدون نیت رد آن به صاحبش، آن را از ظالم بگیرد. فرقی هم ندارد با اختیار گرفته یا بخاطر تقیه. زیرا بدون نیت رد به صاحبش، تصرف کرده در حالی که نمی داند صاحب اصلی راضی به این تصرف بوده و تقیه هم زمانی درست است که قصد رد داشته

باشد. و بدون نیت رد در حکم غصب است که احکا غصب بران جاری میشود. ولی با نیت رد به صاحبش باشد کار خوبی بوده و در دستش امانت شرعی حساب میشود.

884- اگر علم به حرمت بعد از دریافت هدیه بوده، مانند مورد قبلی است و احتمال قوی دارد که ضامن است چون به نیت تملک گرفته است. نه به نیت رد به صاحبش لذا طبق قاعده ید، ضامن است.

ولی در مسالک گفته ضامن نیست وقتی می گرفت جاهل به حرمت بود و در دستش امانت محسوب میشود و بعد از علم هم همان امانت بودن استصحاب میشود. و با این حرف مسالک، سید بحر العلوم در کتاب مصابیح خودش موافقت کرده است.

885- و لکن معروف هم از مسالک و هم غیر ان، ضمانت همه کسانی است که این مال در دست آنها بوده ولو جاهل به حرمت باشند. نهایتا کسی که اطلاع از حرمت نداشته به کسی که به او داده و اطلاع داشته رجوع می نماید (مثلا زید غاصب مال را به عمرو می دهد و عمرو که خیال کرده واقعا مال زید است مال را تلف می کند و صاحب مال شکایت عمرو را می کند و عمرو هم میتواند شکایت زید را بکند) و نزد علماء اشکالی نیست که اگر این ندانستن هدیه مذکور ادامه داشته باشد تا زمانی که تلف شود، مالک اصلی می تواند درخواست ضمانت کند (در حالی که اگر امانت بود ضمان نداشت)

886- ولا رافع یقینا لهذا المعنی مع حصول العلم بكونه مال الغیر...

و یقینا نمی تواند ضمان را بردارد با اینکه علم داشته گیرنده که این هدیه، مال غیر است پس ضمان استصحاب میشود نه عدم ضمان.

در مسالک ذکر کرده "که اگر غاصب مالی را پیش او ودیعه گذاشت، تا امکان دارد ان را به هدیه دهنده برنگرداند و اگر بزور از او پس گرفت در اینکه ایا گیرنده، ضامن است یا خیر که طبق قواعد غصب، مالک اصلی میتواند هم به هدیه دهنده هم به گیرنده هدیه، رجوع کند. ولو ضمان بر غاصب مستقر است."

887-ظاهرا مورد کلام مسالک:گیرنده از غاصب مالی بگیرد که نمی داند غصبی است بعد می فهمد.که حکمش انست اگر غاصب ان را ازو پس گرفت،یا در دست گیرنده بدون تفریط تلف شد،دیگر او ضامن نیست

در هر حال گیرنده تا فهمید این هدیه ،غصبی است باید به مالکش یا ولی مالک برگرداند.و خلافی نیست که این کار ،فوری است.البته اگر به صاحبش اعلام کرد،دیگر رد مال فوری نیست.

888-ظاهر ادله وجوب اداء امانت،بر وجوب دادن به مالکش است.و اینکه دست از این مال بردارد و آماده تحویل به مالکش باشد،کافی نیست.مگر ادعا شود که اداء مال به معنای اعطا به صاحبش نیست بلکه به معنای این است که حبس این مال (و مانع بین مال و مالکش شدن)است.

و واجب است گیرنده تمکین کند(مال را آماده دادن به مالکش کند)نه اینکه تکلیف دارد حتما به دست مالک برساند.

889-و من هنا ذکر غیر واحد...ان المراد برد الامانه،رفع ید عنها..

عده ای از علما گفته اند:مراد از رد امانه،دست برداشتن از مال غصبی است.لذا طبق این نظر،حمل مال برای دادن به صاحبش،اشکال دارد چون تصرف بدون اذن صاحبش حساب میشودمگر اینکه حمل مساوی باشد با ماندن مال در مکان فعلی یا حمل محفوظ تر باشد برای مال از ماندن در مکان موجود.

که ظاهرا جایز است نقل امانت از مکانی به جایی که از نظر حفاظت ،پست تر از مکان اولی نباشد

890-اگر صاحبش مجهول است باید جستجو کند تا پیدایش نماید اگر ممکن است زیرا اداء واجب به معنای حبس نکردن مال غیر،متوقف بر فحوص است.علاوه بر این، امر به فحوص شده در قرضی که طلبکار مجهول است

891-اگر کسی ادعا کرد این مال،مال من است.ایا میشود همینجوری ادعایش را قبول کرد مطلقا(بدون بررسی)چون معارضی ندارد.یا اینکه باید مشخصات مال را بدهد همانند چیز پیدا شده

یا اینکه باید شرعا ثابت کند صاحب مال است بخاطر اصل(چون مال در دستش نیست اصل عدم مالکیت او است)چند وجه است

892-احتمال غیر بعید است که فحص واجب نباشد چون تعدادی از روایات، وجوب فحص را نیاورده است. و مطلق گفته اند که به کسی که ادعای مالکیت این مال را دارند بدهند. دیگه نگفتند باید برود جستجو کند.

893-ثم ان المناط صدق اشتغال الرجل بالفحص...

(اینکه چقدر جستجو کند تا اسم ان فحص باشد؟) معیار فحص انست که اشتغال به فحص داشته باشد مانند فحص در مورد لقطه و چیز پیدا شده.

اگر فحص نیاز به خرج کردن باشد مانند دادن پول به دلالتی که میتواند صاحبش را نشان دهد(یا درج در روزنامه)، ظاهراً بر گیرنده هدیه غصبی، واجب نیست بلکه بر حاکم شرع به نیابت از مالک مال واجب است. و هزینه دلال از مال اصلی کم میشود و بقیه مال به فقیر داده میشود اگر مالک پیدا نشد. احتمال هم دارد هزینه فحص بعهدہ گیرنده هدیه باشد.

894-در تذکره آمده که اگر می خواهد از مال مذکور محافظت کند باید به حاکم شرع رجوع کند تا از بیت المال به او اجاره دهد. یا بعنوان قرض از مالک اصلی به او پول دهد یا قسمتی از هدیه را بفروشد و خرج حفاظت از باقی کند اصلح است(از قرض کردن) در جامع المقاصد بیع خوب ارزیابی شده.

895-فحص محدود به یکسال نیست طبق نظر اکثر علما که دریاب جائزه گفته اند. بلکه حد فحص، مایوس شدن از پیدا کردن مالک است. و این مقتضای اصل هم می باشد. (اصل عدم وجوب فحص بیشتر از حد مایوس شدن از پیدا شدن مالک است)

ولی مشهور نظرشان انست که اگر غاصب مال غصبی را نزد شخصی ودیعه گذاشت نباید ان شخص ان را به غاصب برگرداند بلکه باید به مالکش برگرداند و اگر مالک مجهول بود تا یکسال اعلام کند و اگر پیدا نشد ان را صدقه دهد و البته ضامن هم هست(اگر صاحبش پیدا شد و صدقه را قبول نکرد باید پولش را به او بدهد)

896-و به روایه حفص بن غیاث، لکن موردها فی من اودعه...

در مورد (ضمانت هدیه گیرنده) روایت حفص است ولی مورد این روایت انجایی است که مال دزدی را نزد شخصی ودیعه بگذارند و دزد مسلمان است آیا باید مال را به دزد پس بدهند؟ امام علیه السلام فرمود: به او برنگرداند. اگر می تواند به صاحبش برگرداند این کار را بکند والا در دستش باشد مانند لقطه. پس یکسال اعلام کند اگر صاحبش پیدا شد به او بدهد والا از طرفش صدقه بدهد. و اگر بعد صدقه دادن صاحبش پیدا شد بین بردن ثواب صدقه یا دادن غرامت مخیر است اگر صاحبش اجر صدقه خواست اجر مال و واگر غرامت خواست باید غرامت او را بدهد و ثواب صدقه مال پرداخت کننده صدقه است.

897- علما، حکم دزد را به مطلق غاصب تعدی دادند بلکه شامل ظالم هم میشود ولی حکم ودیعه مجهول المالک را سرایت ندادند به مطلق آنچه غاصب هدیه میدهد ولو بعنوان غیر ودیعه. مانند مورد ما (که هدیه غاصب و ظالم بود).

898- اری در سرائر در مورد مساله ما گفته: روایت شده که حکم لقطه را دارد. و از این مطلب فهمیده میشود که حکم روایت را سرایت دادند.

در تحریر آمده جاری کردن حکم لقطه در مورد مساله ما بعید نیست. و در نهاییه و سرائر عکس آن را گفتند که ودیعه را ملحق کردند به مطلق مجهول المالک. (مانند غصب و لقطه و سرقت)

899- مصنف می گوید: انصاف آنست که روایت حفص مربوط به ودیعه یا مطلق آنچه از غاصب دریافت میشود به عنوان حسبه قربتا الی الله. که آن را از غاصب گرفته و نگهداری می کند تا به مالکش بدهد. اینک روایت شامل مطلق آنچه از غاصب می گیرند حتی اگر به مصلحت گیرنده است مانند جائزه. و اقوی آنست، در این مورد، محدوده اعلام کردن، مایوس شدن از یافتن مالک باشد بخاطر اصل (اصل عدم وجوب اعلام بیشتر از حد یاس است)

900- بعد اختصاص المخرج عنه بما عدانحن فیه...

از اصل خارج میشود غیر از مساله ما (اصل عدم وجوب اعلام بیشتر از حد یاس است. و فقط روایت حفص از این اصل خارج شده و استثنا می گردد) و علاوه بر اصل مذکور، روایت داریم که امر شده مال

مجهول المالک را در صورت عدم شناسایی صاحبش، صدقه بدهید (بدون مقید کردن به اینکه باید تا یکسال اعلام کنید) مانند روایت وارد شده درباره عمال بنی امیه که از اموال مردم به ناحق در دستش است، و صاحبش معلوم نیست، امر شده صدقه بدهند.

901- در مساله ما، یعنی جوائز سلطان، مشهور گفتند صدقه بدهد. و در سرائر این حکم را به روایت اصحاب ما نسبت داده است. و روایت مرسله است که ب شهرت، مرسله اش جبران میشود. و تایید کرده صدقه نزدیکترین راه رساندن است. (اگر صاحبش پیدا نشد لااقل ثوابش بش برسد)

وانچه علامه حلی گفته که در دستش بماند و اگر خواست بمیرد وصیت کند (که مال مجهول المالک است و به صاحبش برسانند اگر امکان داشت) این حکم، مال را در معرض تلف قرار دادن است. ولی بعید نیست که این کار مورد تایید مالک باشد چون یقین داریم راضی است از مالش در آخرت نفع ببرد (بواسطه صدقه دادن مالش) اگر در دنیا ازان نتوانست استفاده کند.

902- عمده دلیل: روایت مرسله در سرائر است که روایات لقطه و آنچه در حکم لقطه است، ان را تایید می کند و روایاتی که می گوید اموال در دست بعضی عمال بنی امیه را صدقه بدهند. که اطلاق این روایات، مورد ما را شامل میشود چون مساله جائزه بنی امیه است. که امام علیه السلام فرمود: هرچه از این راه در آوردی را بیرون بیاور. اگر صاحبش شناخته شد بش برگردان والا صدقه بده. و تایید می کند این مطلب را، اینکه اگر نزد رنگ کنندگان، از اجزاء صلا و نقره چیزی ماند، ان را صدقه بدهند.

و اینکه امر شده صدقه بدهند غلاتی که وقفی است ولی صاحب وقف مجهول است.

903- و ما ورد من الامر بالتصدق بما یبقی...

و روایاتی که وارد شده که امر شده به صدقه آنچه به گردن انسان است برای اجیری که او را بخدمت گرفته (ولی الان معلوم نیست کجاست) و مانند مصححه یونس: به امام علیه السلام عرض کردم

ما همراه عده ای از مردم در مکه بودیم ، بعد ما از آنجا خارج شدیم و برخی از وسایل آنها را حمل کردیم بدون اینکه بدانیم مردم رفته اند و ما آنها را نمی شناسیم و وطن آنها را نمی شناسیم و متعلقات آنها باقی مانده است.

ما ، با آن چه می کنیم؟ فرمود: شما آن را حمل می کنید تا وقتی که با آنها همراه باشید. یونس گفت: من به او گفتم: من آنها را نمی شناسم و نمی دانیم چگونه از آنها سؤال کنیم؟ امام علیه السلام فرمود: آنها را بفروش و به شیعیان بده.

904- اری از بعضی روایات بر می آید که مجهول المالک متعلق به امام علیه السلام است. مانند روایت داود بن ابی یزید که شخصی به امام صادق علیه السلام گفت: مالی به من رسیده و از من از این مال برخودم می ترسم و اگر صاحبش را بینم ان را به او می دهم و راحت می شوم. امام صادق علیه السلام فرمود: اگر بینیش بش می دهی؟ گفت اری بخدا قسم. امام صادق علیه السلام بخدا قسم صاحبش غیر از من کسی دیگر نیست. بعد امام او را قسم داد تا ان مال را به کسی که امام می فرماید تحویل دهد و او هم قسم خورد و امام صادق علیه السلام فرمود برو وان را بین برادرانت تقسیم کن. و از آنچه می ترسیدی ایمن هستی. و او هم ان را تقسیم کرد.

905- اما بقیه دلایل مانند اینکه صدقه دهد و نزدیکترین راه رسیدن به صاحب مال است و شهادت حال نشان می دهد صاحب مال به صدقه راضی است، این دلایل صلاحیت ندارد تا مورد تایید باشد چه برسد به اینکه دلیل قرار گیرد چون ممنوع است جواز هر احسان در مال ادم غایب و ممنوع است که این نزدیکترین راه ایصال است بلکه اقرب ، دفع مال به حاکم شرع که ولی غایب است می باشد.

906- و اما شهادت الحال، فغیر مطرده...

اما شهادت حال (حال صاحب مال شهادت می دهد که راضی به دادن صدقه است) فراگیر نیست زیرا بعضی از مردم راضی به دادن صدقه نیستند. چون از رسیدن مالش مایوس نشده است. بخصوص اگر مالک، سنی یا کافر ذمی باشد که حاضر است مالش تلف شود ولی به شیعه صدقه داده نشود.

پس مقتضای قاعده در مساله، اگر روایات گذشته نباشد، لزوم دفع مال به حاکم شرع است. و حاکم شرع هم نگاه به شهادت حال مالک می کند. اگر به دادن صدقه یا نگه داری ان راضی بود حاکم به ان عمل می کند و الا حاکم مخیر است بین این دو. زیرا هر کدام از این دو، تصرف بدون اذن مالک است پس چاره ای از یکی از این دو نیست و ضمان هم در این دو نیست.

907- و احتمال قوی دارد که نگه داری معین شود. چون شک در دادن صدقه، و جب بطلان ان میشود. چون اصل فساد است (فساد هر معامله ای که نمی دانیم ادله شرعیه شامل ان میشود)

ولی اگر روایات تصدق را ملاحظه کنیم، نگه داری ان بعنوان امانت جایز نیست چون تصرفی است که نه مالک و نه شارع اجازه نداده. پس تنها راه، دفع مال به حاکم و تصدق باقی می ماند.

908- و گاهی گفته میشود: مقتضای جمع بین نص به تصدق و بین دلیل ولایت حاکم شرع (مانند روایت اما الحوادث الواقعة فارجعوا الی رؤات حدیثنا) تخییر بین تصدق و بین دفع به حاکم است. پس برای تصدق یا دفع به حاکم، ولایت است در صرف این مال.

909- و یشکل بظهور النص فی تعیین التصدق...

اینکه روایت صریحی درباره معین کردن دادن صدقه باشد اشکال شده است. اری جایز است مال مذکور را به حاکم شرع بدهند چون او بر مستحقان صدقه ولایت دارد و از دیگران بهتر جایگاه مستحقان را می شناسد.

و ممکن است گفته شود: روایات تصدق، وارد شده در مقام اذن امام علیه السلام به تصدق. (نه اینکه تصدق متعین باشد) یا درباره بیان مصرف مال مذکور وارد شده باشد (پس این منافاتی ندارد که مال امام علیه السلام هم باشد). لذا اگر شما تامل کنی درباره بسیاری از تصرفاتی که متوقف بر اذن حاکم شرع است می بینی وارد شده در نصوص بصورت حکم عام (و این نصوص وارد شده برای بیان اینکه حکم فلان است نه اینکه در مقابل اذن امام باشد) مانند اقامه بینه و قسم دادن و مقاصه و غیره (مثلا روایت که گفته بینه برای مدعی است نه اینکه مراد این است که مدعی و منکر می توانند خودشان بینه و قسم اقامه کنند یا مراد این باشد که امام، جاهل است! خیر بلکه مراد این است که حکم عام برای این

موضوع، بینه است اما اینکه کجا این بینه اقامه شود، دلیل در این مورد ساکت ست لذا دلیل بینه مزاحم دلیل اینکه باید بینه نزد حاکم باشد نمیشود) (مقاصه یعنی مالی از کسی طلب دارید و نمی دهد و شما بجایش مالی از او برداری)

910- و کیف کان، احتیاط این است -مخصوصا بعد از اینکه دلیل است که مجهول المالک مال امام علیه السلام است- به حاکم مراجعه کند که یا مال را به او بدهد یا از امام علیه السلام اجازه بگیرد و این احتیاط تاکید دارد در قرضی که طلبکار، مجهول است زیرا کلی، برای طلبکار مشخص نمیشود مگر حاکم که ولی طلبکار است، ان را قبض کند. ولو ظاهر روایات وارده درباره طلبکار مجهول، این است که خود بدهکار ولایت دارد تا صدقه بدهد.

911- حکم انجایی که مالک معلوم است ولی رساندن مال به او، متعذر است مانند انجایی است که مالک، مجهولی که مردد است بین غیر محصور (مثلا مالک، یکی از مردم فلان روستا هستند). در این دو مورد یا صدقه بدهد مستقلا (بدون نیاز به اذن حاکم) یا با اذن حاکم صدقه بدهد.

912- ثم ان مستحق هذه الصدقة هو الفقير...

این مالی که قرار است صدقه داده شود به فقیر می رسد زیرا متبادر از امر به صدقه، فقیر است.

اما اینکه آیا میتوان این صدقه را به سیدهاشمی داد دو قول است:

قول اول: این مال، صدقه مستحب به گردن مالک است ولو بر کسی که الان این مال در دستش است واجب است ان را صدقه بدهد. ولی او نایب (نایب مالک) است مانند وکیل و وصی

قول دوم: این مالی است که معین شده به حکم شارع در صدقه صرف شونده به امر مالک، تا مستحب باشد. بعلاوه اینکه این صدقه از مالک باشد معلوم نیست شاید مال کسی است که به گردنش آمده (یعنی اگر صدقه داد بعد مالک پیداش شد و گفت من صدقه را قبول ندارم باید شخصی که صدقه داده دوباره از جیب خودش پول به مالک بدهد)

913- بعد مساله اینکه آیا دهنده صدقه ضامن است و مالک اگر صدقه را قبول نکرد، دهنده صدقه باید دوباره پول را بدهد سه قول است. قول اول: مطلقا ضامن است. قول دوم: مطلقا ضامن نیست.

قول سوم: تفصیل اگر به قصد عدم ترتب ضمان مانند اینکه حسبہ یعنی قربتا الی الله از غاصب گرفته، ضامن نیست ولی اگر بقصد تملک از غاصب گرفته ضامن است.

914- علت اینکه طبق وجه دوم ضامن نیست مطلقا بخاطر اصاله البرائت ذمه صدقه دهنده از دادن مثل یا قیمت مال است. و بخاطر اصاله لزوم صدقه یعنی از وجهی که دارد (صدقه از طرف مالک) منقلب نشده به وجه دیگر (صدقه از طرف دهنده صدقه

915- علت اینکه طبق وجه اول ضامن است مطلقا یعنی چون عموم ضمان آنچه تلف شده (از مال غیر) شاملش میشود و اذن شارع برای دادن صدقه منافات با این عموم ضمان ندارد. زیرا احتمال دارد اجازه صدقه داده بشرط ضمان. مانند اذن شارع در صدقه دادن لقطه مضمونه. که در این مطلب اختلاف نیست. و مانند اذن حاکم شرع به دادن صدقه مالی که از غاصب بعنوان ودیعه گرفته است.

916- و لیس هنا امر مطلق بالتصدق ساکت عن ذکر...

امری از طرف شارع نداریم که مطلق بگوید صدقه بدهید. و ذکرى از ضمان نکرده باشد. تا از ان استنباط شود ضمان ندارد اگر حرفی از ضمان نیامده باشد. (امر به تصدق در مقام بیان نیست بلکه در بیان مصرف مال مذکور است و اگر شک کردیم در جهتی از جهات باید سراغ اطلاقات و ادله عموم برویم نه دلیل تصدق)

ولی این وجه (ضمان) دچار ضعف و اشکال شده به اینکه: ظاهر دلیل اتلاف نشان می دهد ان علت تامه برای ضمان است (بطوری که هر که تلف کند ضامن است مطلقا) ولی در مورد ما اینگونه نیست (زیرا در مورد ما ضمان مخصوص انجایی است که مالک راضی به تصدق نباشد لذا دلیل اتلاف، شامل مورد ما نمیشود) و واجب شدن ضمان اگر مالک اجازه ندهد نیاز به دلیل دیگر دارد (غیر از دلیل اتلاف)

مگر اینکه گفته شود: تا صدقه داد ضامن است (لذا دلیل تلف، شامل این مساله هم میشود) و ضمان با دادن اجازه مالک، بر طرف میشود.

917- ظاهر دلیل اتلاف نشان می دهد ضمانت مخصوص انجایی است که بر علیه مالک، تلف کند نه انجایی که به نفع او تلف شود. و به مالک خوبی شود. (با صدقه دادن) و فرض بر این است که صدقه دادن، خوبی

کردن به مالک است. و نزدیکترین راه رساندن مال، به صاحبش است وقتی از رساندن مال به خود مالک نا امید شدیم.

918- اما احتمال اینکه صدقه رعایت شده باشد مانند فضولی (وابسته به اجازه مالک باشد) این احتمال فرض منتفی است. زیرا هیچکسی نگفته مالک می تواند پول را از فقیر پس بگیرد اگر مال باقی مانده باشد. و اینکه ثواب از شخصی به غیر او، منتقل شود، حکم شرعی است. (بدلیل اینکه صدقه مراعی است نیست) در هر حال برای ضمان، مقتضی نیست. ولو همینکه شارع اجازه تصدق داده، غیرمقتضی برای عدم ضمان باشد. (چون احتمال دارد اجازه تصدق با ضمان داده)

919- فلا بد من الرجوع الی الاصل...

(اگر صدقه داد ولی مالک امد و قبول نکرد باید به اصل رجوع کنیم. اما اصاله البرائه در جایی صحیح است که قبلش دست ضمان نبوده باشد. یعنی مال را بصورت حاسبه از غاصب گرفته باشد. ولی اگر بصورت ملکیت برای خودش گرفته باشد بعد فهمیده این مال، غصبی هست. باید ضمان را استصحاب کرد و چون یک یقین داریم و آن برطرف شدن ضمانت با رضایت مالک به صدقه است. نه برطرف شدن مطلق ضمان. (چه مالک رضایت بدهد یا ندهد)

در نتیجه معلوم شد که تفصیل بین انجایی که ید ضمان است (قصد تملیک داشته) با غیر آن (حاسبه بوده) با قاعده موافقت تر است ولی وجیه تر، ضمان است مطلقاً (چه تملیک چه حاسبه) و این وجیه تر بودن یا برای محکم بودن استصحاب در مقابل برائت است (در انجایی که برای تملیک گرفته) ولو قائل به تفصیل نباشد (بین تملیک و حاسبه) یا بخاطر مرسله سرائر است (که گفت صدقه بدهد ولی اگر مالک اجازه نداد ضامن است) اما اینکه چه طور از روایت ودیعه، ضمان استفاده شده. بخاطر اینکه مساله ما را مانند لقطه قرار داده است. لکن از روایت ودیعه استفاده میشود که صدقه زمانی باشد که از یافتن مالک مایوس شود نه مطلقاً.

920- آیا ضمان تا صدقه داد ثابت میشود بعد اجازه مالک، ضمان را برمی دارد یا اینکه ضمان بعد از اینکه مالک قبول نکرد از حین رد کردن یا از حین صدقه دادن، ثابت میشود؟ (مثلاً روز جمعه صدقه داد. آیا

ضمان از روز جمعه است یا روز شنبه که مالک قبول نکرد یا روز شنبه رد کرد و کاشف بعمل می آید که از جمعه ضامن بوده است.

چند وجه است:

921- من دلیل الاتلاف و الاستصحاب و من اصاله عدم الضمان...

وجه ضامن بودن از زمان تصدق، بخاطر دلیل اتلاف است (صدقه باعث اتلاف شده و ضمان می آورد) و بخاطر استصحاب است (استصحاب میشود ید ضمان)

وجه ضامن بودن از هنگام رد به مالک، اصاله عدم ضمان قبل از رد است.

وجه کشف رد از ضمان از هنگام تصدق، ظاهر روایات متقدم که مانند لقطه است.

922- اگر مالک قبل از اجازه و رد بمیرد، آیا وارث او جای او را در اجازه تصدق و رد تصدق می گیرد؟ وجه قوی است. زیرا این حق اجازه و رد، از قبیل حقوق متعلق به اموال است. که وارث آن را ارث می برد مانند سایر حقوق (مانند حق رهن و حق تحجیر و).

ولی احتمال هم دارد که ارث نبرد. چون، صدقه نسبت به اون مال لازم بوده (دستور شارع بوده) و حقی برای دیگران در آن نیست. و اونکه باید به قیمت مراجعه می کرد (اگر صدقه دادن را قبول نمی کرد)، مالک بوده که حالا مرده است.

923- اگر صدقه دهنده مرد و مالک هم پیدا شد و صدقه را قبول نکرد باید قیمت صدقه را از ماترک بردارند به مالک بدهند. زیرا غرامت از حقوق مالی است که لازم است بر صدقه دهنده بخاطر صدقه دادن مال مذکور. این که گفتیم همه آنچه بود درباره حکم مرگ صدقه دهنده قبل از رد به مالک یا بعد رد به مالک.

924- اگر مال را به حاکم داد و حاکم صدقه داد. ظاهراً دهنده مال به حاکم، ضامن نیست. چون با دادن مال به ولی مالک که غایب است، ذمه دهنده مال به حاکم، بریء است.

925-و یحتمل الضمان لان الغرامه..

و احتمال دارد حاکم شرع ضامن باشد چون غرامت حکم شرعی است بدل از ضمانت مال نیست و اینگونه نیست که تصرف صادر از صدقه دهنده نافذ نباشد تا فرق باشد بین تصرف حاکم شرع که ولی مالک است و ضامن نباشد با تصرف یابنده مال که ضامن باشد.

چون یابنده هم ولایت داشته برای دادن صدقه همانند حاکم شرع. و اگر مالک، صدقه حاکم شرع را قبول نکرد مال از فقیر پس گرفته نمیشود. (و این نشان می دهد که غرامت بخاطر ضمانت نیست والا باید از فقیر پس گرفته میشد) لذا تصرف فقیر در صدقه لازم شده (با رد مالک نقض نمیشود) و غرامت حکم شرعی بوده به گردن صدقه دهنده است هر که می خواهد باشد.

926- حال اگر صدقه دهنده همان یابنده مال هست و چون مایوس شده از یافتن مالک، به حاکم داده و حاکم بجای او، صدقه داده، غرامت بر یابنده است که حاکم وکیل او بوده در دادن صدقه.

اگر مکلف به صدقه، حاکم شرع بوده که مال در دست اوست قبل از یاس از یافتن مالک، او باید اول بررسی کند بعد صدقه بدهد لذا او ضامن است.

927- **صورت چهارم** درباره جایزه ظالم: انجایی است که علم اجمالی دارد که این هدیه، مشتمل بر حرام است. و این دو وجه است: یا این اشتباه موجب حصول اشاعه میشود (مثلا روغنی که ظالم هدیه داده قسمتی از آن حرام است ولی حرام به جاهای دیگر روغن اشاعه میشود) یا نمیشود (مثلا دو تا اسب هدیه گرفته و می داند یکی از آن مال زید و یکی مال سلطان است)

در صورت اول: مقدار حرام و مالک این مال یا معلومند (مثلا می داند ربع روغن مال زید است) یا مجهول. (نمی داند حرام ربع روغن است و نمی داند مال زید است)

928-و علی الاول فلا اشکال. و علی الثانی...

طبق صورت اول (مقدار حرام و مالک این مال معلوم است) اشکالی نیست (که باید مال را به مالک برگرداند)

و طبق صورت دوم (مقدار حرام و مالک این مال مجهول است) معروف بین فقها آنست که خمس آن را طبق تفصیلی که در باب خمس شده، بدهد تا حلال شود.

و طبق صورت سوم (مختلف است مقدار حرام را می داند یا شخص مالک را می شناسد) چنانچه مقدار مال حرام معلوم است ولی مالک مجهول. در قسمت سوم حکم آن امد. (صدقه دادن) و اگر مالک معلوم ولی مقدار مال مجهول است باید با مالک با مصالحه کردن خلاصی یابد

929- و طبق صورت دوم (مقدار حرام مشاع نیست و به جای دیگر سرایت نمی کند مانند دو تا اسب) باید قرعه بیاندازد یا همه را بفروشد و در ثمن با مالک شریک شود (یا مصالحه کند) که در کتاب خمس تفصیلش آمده است.

930- مالی که از ظالم اخذ میشود به اعتبار خود گرفتن، به پنج قسم تقسیم میشود و باعتبار خود مال، به محرم و مکروه و واجب تقسیم می شود.

محرم انجایی است که دانسته شود ظالم مال غیر را بدون رضایت گرفته است. مکروه مال مشتبّه است و واجب انجایی است که باید مالی که حق الناس است را از دست ظالم نجات داد بطوری که بر حاکم شرع واجب است مال را از دست ظالم نجات دهد چه مال سادات یا فقرا باشد ولو بصورت تقاص (مالی از حاکم بگیرد به تقاص حق فقرا یا سادات که به گردن ظالم است) بلکه نجات این اموال فقرا و سادات بر همه جایز است انجام دهند. خصوصا خود مستحقین این کار را بکنند (خود سادات و فقرا) اگر اذن از حاکم شرع معذور باشد.

931- و کیف کان فالظاهر انه لا اشکال فی کون ما فی ذمته...

در هر حال ظاهرا اشکالی نیست که آنچه به گردن ظالم است از قیمت آنچه بعنوان غصب از مردم تلف کرده از جمله دیون ظالم حساب میشود. همانند اینکه قرض کرده یا جنسی خریده پولش را نداده یا مهریه زنش به گردنش است یا غیر آن (مانند کفارات و ارش و دیه)

932- و طبق قاعده این قیمت آنچه تلف کرده جزو دیون او بعد مردنش است (اگر قبل مردن از او نگرفتند بعد مردن از اموالش بردارند) و این دیون بر ارث و وصیت مقدم است

ولی بعضی از بزرگان ذکر کرده اند که آنچه در دست ظالم تلف شده ملحق به دیون که مقدم بر ارث و وصیت است، نمیشود. زیرا کلمه دین (در ایه شریفه "من بعد وصیه یوصی بها او دین") منحصر نیست به این نحو از دین. ولو قیمت تلف شده ها حقیقتاً جزو دین است. و طبق حرف ایشان، عموم ارث و وصیت بر حالش باقی می ماند (یعنی دین مذکور مقدم بر ارث و وصیت نمیشود)

و سیره مستمره از زمان اسلام تا الان اینگونه بوده است (که وقتی ظالم مُرد اموالش بین وراثت تقسیم میشود بدون اینکه ملاحظه بکنند چقدر حق الناس به گردن داشته است)

933-طبق قول مذکور (که دین مقدم بر ارث و وصیت نیست) اگر ظالم بعد تلف اموال، وصیت کرد آن را از اموالش بدهند از ثلث خارج میشود.

ولی این قول اشکال دارد. ما انصراف را قبول نداریم. زیرا در عرف، نمی یابیم فرقی قائل باشند بین آنچه عمداً تلف کرده با آنچه سهواً تلف کرده است. (نمی گویند آنچه عمدی بوده از اصل مال خارج شود و آنچه سهوی بوده از ثلث خارج شود) و فرقی قائل نمیشوند بین آنچه از روی دشمنی تلف کرده با آنچه شخص غیر ظالمی تلف کرده باشد (پس فرقی بین دین و بین آنچه ظالم تلف کرده نیست)

934-مع انه لا اشکال فی جریان احکام الدین...

بعلاوه اشکالی نیست که وقتی زنده است احکام دین بر او جاری شود (در اموالی که تلف کرده) مانند جواز مقاصه از مالش که در این باره نص است و عدم تعلق خمس و استطاعت برای حج. (وقتی دینش مساوی با مالش باشد خمس ندارد و مستطیع نمیشود) و غیره (مانند فطریه)

اگر انصراف مذکور درست بود باید احکامی که مشروط به دین بودند مهمل میشد بدون فرق بین مرده و زنده ظالم. (چون درست نیست بگوییم وقتی زنده است باید دین آنچه تلف کرده بدهیم ولی اگر مرد دیگر لازم نیست دین آنچه تلف کرده از اموالش بپردازیم)

935-اما ادعای سیره، بخاطر کم بودن مبالغات مردم است (مردم کم اهمیت هستند که این فرد مرده، باید دینش پرداخت شود) که این کم اهمیتی در اکثر مسائل بوده است (ولی سیره افراد متدین این نیست) لذا مردم فرق نمیگذارند بین ظالم و غیر ظالم که ذمه غیر ظالم هم به حق الناس و حق سادات فقیر و فقرا

مشغول است. (و ارث را قبل از دادن دیون میت، تقسیم می کنند) یا می دانند که اکثر معاملاتی که این میت انجام داده، مشکل داشته است. (بدون جلب رضایت طلبکارها، اموال او را بین وراثت تقسیم می کنند) همچنین اهمیت نمی دهند در نفوذ وصیت ظالمین و ارث ورثه آنها بدون فرق بین اینکه ذمه آنها مشعول شده و باید عوض آنچه تلف کرده اند و مابه التفاوت آن داده شود

و بین اشتغال ذمه آنها به دیونی که به گردنشان آمده از معاملات و صدقات واجب بر آنها و فرقی نمیگذارند بین آنچه تفصیلا از دیون ظالم می دانند و آنچه نمی دانند.

936- فانک اذا تتبعت احوال الظلمه وجدت..

اگر درباره احوال ظالمین بررسی کنی می یابی که که آنچه در ذمه آنها مستقر است از جهت معاوضات یا دین ها چه مطلق یا خصوص آنچه به گردن آنهاست از جهت اشخاصی که تفصیل آنها مشخص هستند (فرد فرد آن معلوم است که این ظالم به چه کسانی بدهکار بوده) یا مشتبه هستند در محصور (این ظالم به یک نفر از مثلا چند نفر بدهکار است)، همین بررسی نشان می دهد آنچه بجا گذاشته اند را باید به طلبکار بدهند و مانع تصرف ورثه است چه به وصیت و چه با ارث.

937- اجمالا تمسک به سیره مذکور از ادعای انصراف، سست تر است و خارج شدن با این بهانه از قوانینی که در روایات نص بر آن است و اجماع بر آن است درست نیست.

938- مساله سوم: آنچه سلطان آن را حلال می داند از مالیات ها (مثلا معین کرده از زمینها جریمه، ده دینار بدهند) یا مقاسمه (آنچه سلطان بصورت کسر از مشاع می گیرد مثلا از زمین کشاورزی یک چهارم حاصل را باید بپردازند) و به اسم خراج و مقاسمه از مردم می گیرد و از چهارپایان به اسم زکات می گیرد، جایز است از سلطان پس گرفته شود یا مجانی یا بصورت معاوضه ولو طبق قانون این حرام است چون آنچه سلطان گرفته حق نداشته بگیرد (چون خراج جزو وظایف امام عادل است) و راضی کردن او به پس دادن آنها با اینکه حق الناس به گردن اوست و اینکه از اموال سلطان چیزی را تعیین کنند تا پس بدهد نادرست است. مانند اینکه ظالم را راضی کنند که به او پولی بدهند در مقابل خانه ای که او از مال

غیر اجاره داده است. (مثلا ظالم رفته خانه زید را تصرف کرده بعد به عمرو اجاره دهد و عمرو با مبلغی ظالم را راضی کند)

این درجایی بود که ظالم او را راضی کنند و اما اگر مجبورش کنند که خراج یا مقاسمه یا زکات بدهند که فسادش دوچندان است. (چون اخذ از اهلش نبوده و به زور گرفته شده)

939- در هر حال آنچه ظالم گرفته بر ملک صاحب اصلیش باقی است و با این وجود میتوان آن را از ظالم گرفت و در این مطلب مخالف قابل اعتنایی نیست و از بعضی نقل شده که این مساله اجماعی است.

940- قال فی محکی التنقیح: لان الدلیل...

در مطلبی که از تنقیح حکایت شده آمده: "دلیل اینکه جایز است آن سه تا (خراج و مقاسمه و زکات چهارپا) را از ظالم خریدولو ظالم متسحق این سه تا نبوده، روایت وارد شده از معصومین علیهم السلام و همچنین اجماع بر این جواز است ولو مستند این اجماع دانسته نشده است.

و ممکن است مستند جواز این باشد که این سه تا حق ائمه علیهم السلام است که ایشان اذن دادند به شیعیان که آن را از ظالم بخرند. لذا تصرف ظالم مانند تصرف فضولی بوده بشرط اینکه اذن مالک به آن ضمیمه گردد"

941- مصنف می گوید: بهتر است گفته شود اذن متولی مالک اضافه شود (چون فرض این است متولی این سه تا، ائمه علیهم السلام هستند)

در جامع المقاصد آمده: "بر این جواز، اجماع فقهاء امامیه و روایات متواتره از ائمه هدایت علیهم السلام است."

در مسالک گفته: "علماء ما بر این جواز اجماع دارند و مخالفی نمی بینیم"

از المفاتیح نقل شده: "مخالفی در این جواز نیست"

در الریاض آمده: "نقل اجماع بر این جواز مستفیض و فراوان است"

و این ادعای اجماع بر جواز تایید شده بوسیله شهرتی که محقق شده بین شیخ طوسی و متاخرین از ایشان.

942-و دلالت دارد بر جواز قبل از اجماع، این دلیل که: علاوه بر اینکه اگر از این اموال دوری شود باعث حرج عظیم بلکه اختلال در جامعه اسلامی میشود، روایات متقدمه در مورد اخذ هدایا از سلطان بخصوص جوایز بزرگی که احتمال عادی داده نمیشود که از غیر خراج باشد. و امام علیه السلام امتناع کرد از گرفتن این اموال به این عنوان که در این اموال حقوق امت است.

از جمله این روایات روایت صحیحہ حذاء از امام باقر علیه السلام است که می گویند از حضرت پرسیدم راجع به مردی که از حاکم می خرد شتر و گوسفند زکاتی (ظالم بعنوان زکات از مردم گرفته) و می داند این حاکم این شتر و گوسفند را از مردم می گیرند بیشتر از حق ی که به گردن مردم واجب است. امام علیه السلام فرمود: شتر و گوسفند هم مانند گندم و جو و امثال آنست تا یقین نکرده حرام است اشکال ندارد مگر بداند فلان مورد حرام است که باید از آن احتنا بکند. پرسیدم وقتی عامل زکات از طرف ظالم پیش ما می آید و زکات گوسفندان ما را می گیرد بعد همان گوسفند ها را به ما می فروشد. خریدن آن چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود اگر گوسفندان را بگیرد و بعد رها کند (در مقابل پول) اشکال ندارد. از امام علیه السلام سوال شد وقتی از طرف ظالم، شخص قسمت کننده (گندم و جو) حق حاکم پیش ما می آید و حق حاکم را گرفته و آن را با پیمان به خود ما می فروشد این چه حکمی دارد؟ امام علیه السلام فرمود: اگر با پیمان در حضور شما از شما خرید و شما بدون پیمان از او خریدید اشکال ندارد.

943- دلت هذه الروايه على ان شراء الصدقات ...

روایتی که نقل شد نشان می دهد خریدن صدقات از چهارپایان و غلات از عمال سلطان، جوازش نزد سوال کننده روشن بوده و فقط سوال کرده اولاً از جواز انجامی که علم اجمالی دارد به حصول حرام بدست عمال سلطان. و ثانیاً از جهت توهم حرمت یا کراهت خریدن آنچه که از راه صدقه بدست آمده است همانطور که در باب زکات ذکر شده است (در آنجا روایاتی آمده که دلالت دارد بر حرمت خریدن آنچه از صدقات بدست آمده که حمل بر کراهت میشود). و ثالثاً اینکه آیا پیمان اولی کافی است؟

944-اجمالا در روایت مذکور که بصورت سوال جواب مطرح شده، نشان می دهد جواز(دهد خریدن صدقات) واضح بوده و نیاز به سوال در باره ان نبوده والا باید در باره اصل جواز سوال میشد. چون آنچه عمال سلطان به اسم زکات از مردم می گیرند حرمت ان تفصیلا معلوم است.(چون سلطان اهلیت اخذ زکات ندارد) لذا فرقی ندارد بین اخذ مقدار حقی که به گردن انها واجب است و اخذ اکثر از ان(چون هر دو ان حرام است بر سلطان). و اینکه امام فرمود: تا اینکه مشخص شود حرام از این مال. نشان می دهد آنچه انها(عمال سلطان) از راه حق می گیرند حلال است(آنچه زکات واقعی است). و آنچه اضافه می گیرند حرام است.(آنچه بیشتر از زکات است)

945-و مخفی نماند مراد از حلال بودن این معامله،(خرید صدقات جمع شده از سلطان)حلال نسبت به مشتری یا گیرنده هدیه سلطان است که به او منتقل میشود ولو نسبت به سلطان حرام است. که در آخرت بخاطر اخذ صدقات از مردم، مجازات میشود و در دنیا هم ضامن است. و حق تصرف در ثمن این معامله ندارد.(چون سلطان، غاصب است جواز معامله مانند جواز ولی برای اخذ مال از غاصب است)

946-اینکه امام علیه السلام فرمودند اشکال ندارد، دلالت دارد که این حلیت، فقط در مورد خریدن صدقات از سلطان نیست بلکه شامل همه انتقالات از سلطان به شخص میشود.(بیع یا صلح یا هبه یا جائزه یا ثمن اجاره و امثال ان)

947-فاندفع ما قبل من ان اروایه مختصه بالشراء...

(صدور حکم جواز خریدن صدقات از سلطان نشان می دهد حکم جواز مربوط به همه انتقالات است نه فقط بیع)و با این مطلب دفع میشود آنچه گفته شده که روایت مختص فقط خرید است و باید بر همین خرید که مخالف قواعد است اکتفا نمود.

948-ظاهر فقره سوم از روایت (قیل له) سوال و جواب از مقاسمه است

لذا اعتراض فاضل قطیعی که کتابی علیه کتاب محقق کرکی نوشته بنام قاطعه اللجاج فی حل الخراج و همه مطالب محقق را در مورد ادله جواز خرید از سلطان رد کرده و گفته فقره سوم دلالت بر حکم مقاسمه ندارد. و احتمال دارد مقاسمه یعنی کشاورز با شخص دیگری یا وکیل شخص دیگری قرار داد

مزارعه بسته و ربطی به سلطان ندارد، این اعتراض ضعیف است جدا. (چون مراد از مقاسمه، همان سهمی است که سلطان از کشاورز می گیرد)

949- محقق اردبیلی هم به تبع فاضل قطیعی، بر محقق کرکی اعتراض کرده و علاوه بر اشکال مذکور، مطلبی اضافه تر گفته که "فقره اولی روایت هم دلالت ندارد بر حلال بودن خرید زکات از سلطان. زیرا امام علیه السلام در جواب اینکه عامل سلطان بیشتر از حقش گرفته، فرموده "اشکال ندارد. تا زمانی که حرام آن معلوم شود." و این دلالت ندارد مگر بر جواز خرید حلال. و جواز خرید مشتبّه. و عدم جواز خرید آنچه مشخص است حرام است.

ولی دلالت ندارد به عینه و صریح بر جواز خرید زکات اگرچه ظاهر روایت دلالت بر جواز دارد ولی نباید بر جواز حمل شود چون خلاف عقل و نقل است و شاید این اجمال در روایت بخاطر تقيه بوده است.

950- و یوید عدم الحمل علی الظاهر: انه غیر مراد..

(ادامه سخن محقق اربیلی) تایید می کند اینکه روایت را نباید بر ظاهرش حمل نمود، این مطلب که باتفاق علما، ظاهر روایت غیر مراد است چون آنچه ظالم از مردم می گیرد حلال نیست. (پس وقتی برای ظالم حلال نیست در نتیجه برای گیرنده آن از ظالم هم حلال نیست) انتهی کلام محقق اردبیلی "

951- مصنف می گوید: تو اطلاع داری که اشکال محقق وارد نیست! چون عقل قبیح نمی داند حکم جواز خرید صدقاتی که ظالم گرفته است (چون امام برای اینکه شیعیان معاملاتشان با ظالم درست باشد حکم جواز داده است) و چه فرقی بین این جواز است با آن جوازی که ائمه علیهم السلام برای شیعیان حلال کرده اند حقوق خود را مانند انفال و متاجر و مناکح که در باب خمس تفصیل آن آمده است. (اگر ائمه علیهم السلام خمس خود را حلال نمی کردند ازدواج و بقیه کارهای شیعیان دچار مشکل میشد)

952- نقل هم مخالف جواز نیست مگر عموماتی که با این حدیث و غیر این حدیث تخصیص میخورند و این تخصیص خوردن عمومات بین اصحاب مشهور است هم از نظر روایت هم در عمل تخصیص می زنند حتی برای این تخصیص اتفاق وجود دارد.

953- اما اینکه گفته شد حکم جواز را باید حمل بر تقیه کنیم این کار جایز نیست بمجرد معارض این روایات با عمومات

از جمله این روایات جواز: اسحاق بن عمار گوید از امام علیه السلام پرسیدم: شخصی با عامل ظالم معامله می کند که خود این عامل هم ظلم می کند امام علیه السلام فرمود: در آن اموالی که نمی داند بوسیله ظلم بدست آورده اشکال ندارد.

وجه دلالت روایت بر جواز این است که ظاهراً مرا از خرید از عامل، در آن اموالی است که عامل است که از طرف سلطان، حقوق مانند زکات را از مردم می گیرد.

البته میشود در آن مناقشه کرد که شاید مراد املاک شخصی عامل بوده چون می دانسته ظالم و غاصب است (لذا از امام علیه السلام پرسیده میشود با این ادم ظالم معامله کرد). نه اینکه مراد خرید صدقاتی که این عامل از مردم میگیرد باشد. پس سوال از معامله با ظالمین بوده است.

954- لکنه خلاف الانصاف و ان ارتکبه...

مناقشه در دلالت روایت مذکور بر جواز، خلاف انصاف است ولو این خلاف را صاحب رساله آقای فاضل قطیفی مرتکب شده است.

روایت بعدی روایت ابی بکر حضرمی است او می گوید خدمت امام صادق علیه السلام در حالی که پسرش اسماعیل نزدش بود رفتم. حضرت فرمود "چه چیزی مانع می شود که ابن ابی سماک به جوانان شیعه کار بدهد همانطور که به مردم کار میدهد و مزد به جوانان بدهد همانطور که به مردم مزد میدهد. سپس امام علیه السلام به من فرمود چرا حقوق بیت المال را نمی گیری؟ گفتم از دینم می ترسم. امام علیه السلام فرمود چه چیزی ابن ابی سماک را مانع شده که حقوق تو را بدهد یا نمی داند تو هم در بیت المال سهم داری"

ظاهر سخن امام علیه السلام (که فرمود چرا حقوق را از بیت المال نگرفتی) نشان می دهد حقوق بیت المال حلال است چه هدیه باشد چه مزد کار باشد. و محقق کرکی گفته این روایت تصریح دارد در

جواز. زیرا امام علیه السلام بیان کرد که ترسی بر سوال کننده نسبت به دینش نیست. زیرا فقط سهمش را از بیت المال گرفته است.

در اصول آمده که علت منصوص از حکمی به حکم دیگر سرایت می کند.

955- و ان تعجب منه الاردییلی و قال: انا مافهمت منه دلالة...

کلام محقق کرکی تمام شد انوقت از این کلام محقق اردبیلی تعجب کرده و گفته "من از حرف محقق کرکی نفهمیدم که چگونه سخن امام بر جواز خرید صدقات دلالت دارد؟ چون نهایت دلالت روایت انست که میشود از بیت المال چیزی گرفت و به مستحقین داد بصورت نذر یا وصیت برای فقرا که توسط ابن ابی سماک عطا شود." (و روایت صراحت ندارد که ابن ابی سماک از صدقات چیزی به مردم می داده است) و غیر ان مانند وقف

956- فاضل قطیفی هم همین حرف محقق اردبیلی را گفته که این دلیل بر اینکه آنچه ابن ابی سماک عطا می کرده از خراج بوده نیست.

اقای مصنف می گوید: انصاف انست که روایت ظهور دارد در حلال بودن آنچه در بیت المال است که ظالم انها را از مردم گرفته است.

از جمله روایات: روایات وارده در احکام قبول کردن خراج از سلطان است بطوری که از بعضی از این روایات استفاده میشود که اصل قبول کردن، جوازش ثابت شده است. از جمله اینها: صحیح حلی

از امام صادق علیه السلام در جمله حدیثی فرمود: اشکال ندارد انسان قبول کند از سلطان، زمین و اهل زمین مانند جزیه. یعنی فرد زمین را از سلطان می گیرد که خراجش را بدهد و خراج اهل ذمه انجا را به سلطان بدهد و خودش جزیه را از اهل ذمه بگیرد.

بعد روای سوال کرد از اینکه آیا جایز است سلطان با خریدار معامله کند و پول از خریدار بگیرد و زمین به او بدهد و اوهم با کشاورزها مزارعه کند بصورت نصف یا یکسوم یا یک چهارم؟

امام علیه السلام فرموداری اشکال ندارد چون وقتی پیامبر خدا(ص) خیبر را گرفت به یهود انجا قبولانده نصف مال انها و نصف مال پیامبر خدا(ص) باشد.

روایت دیگر روایت صحیح از اسماعیل بن الفضل از امام صادق علیه السلام: گفت از امام علیه السلام پرسیدم از مردی که قبول می کند در معاملاتش مالیات مردان و جزیه روسای اهل ذمه و خراج نخلستان و درخت و نیزار و شکارگاه و ماهیزار و پرنده و نمی داند که این چیزی که در معامله قبول کرده اصلاً شاید نباشد! یا ان را می خرد؟ و در کدام زمان می خرد؟ و از سلطان چه موقع قبول می کند؟ امام علیه السلام فرمود: هر کدام را که می دانی از خرما و درخت و امثال انشی واحد شد یعنی مثلاً شکوفه داد و به ثمر رسید ان را بخور. و ان را از سلطان قبول کن. (وقتی این جایز باش در نتیجه گرفتن زکات و مقاسمه و خراج هم جایز است)

957- و روایه الفیض بن المختار قال قلت لابی عبدالله...

روایت دیگر (در جواز خرید خراج و صدقات سلطان) روایت فیض است که می گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم فدایت شوم. نظر شما درباره زمینی که از سلطان قبول کنم بعد ان را اجاره دهم به کسی که کارهای زراعی انجام می دهد که نصف یا ثلث را به من بدهد بعد از اینکه خداوند محصولی برایم بیرون داد بعد از حق سلطان؟ فرمود اشکال ندارد این چنین معامله کن با ان فرد زارع. و غیر این از روایت های دیگر که در باب قبول کردن زمین و درخواست اجاره زمین مالیاتی سلطان و اجاره دادن ان به کشاورز بیشتر از اجاره سلطان.

و گاهی با روایاتی استدلال می کنند که در دلالتش بر جواز قصور دارد از جمله:

صحیح از جمیل بن صالح گفت: "اراده کردند عمال سلطان بفروشنند خرماي نخلستان چشمه اُبی زیاد که از عمال سلطان جائز بوده است و من تصمیم گرفتم ان خرما را بخرم ولی گفتم نمی خرم تا مشورت کنم با اُبا عبدالله علیه السلام، پس از معاذ خواستم که مشورت کند معاذ امام را و درخواست کرد مشورت را معاذ پس امام فرمود بگو بخرد، تمر را و اگر ان را نخرد دیگری میخرد."

دلالت روایت بر جواز مبنی بر این است که چشمه زیاد از املاک خراجی بوده که شاید از املاک غصب شده از امام یا غیر املاک از چیزهایی که متوقف است خرید محصولش بر اذن امام علیه السلام. و از

بعضی روایات بر می آید که چشمه زیاد ملک امام صادق علیه السلام بوده است. (در این صورت از محل بحث خارج است)

روایت بعدی صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج گفت " که امام کاظم علیه السلام به من فرمود چرا با علی در خرید طعام از سلطان همراه نمیشوی گویا تو در سختی درآمد هستی؟

گفتم اری و اگر می خواهید به من وسعت بدهید فرمود با او از سلطان غذا بخر.

اجمالا با این روایات دیگر نیاز به آوردن روایات دیگر نیست.

958-تنبيه بر چند امر:

امر اول:ظاهر عبارات اکثر علما بلکه همه انست که جواز مربوط به آنچه سلطان از مردم می گیرد هست. و گرفتن این سه (خراج-مقاسمه و زکات) در صورتی از سلطان جایز است که سلطان آنها را قبض کرده باشد و الا قبل از اینکه سلطان آنها را از مردم بگیرد خرید آنها بصورت مافی الذمه که مثلا زید بگوید به کشاورز من مالیات را از طرف تو به سلطان می دهم و از تو می گیرم. جایز نیست. یا حواله دهد که قبل از گرفتن سلطان، کشاورز خراج را به زید بدهد و امثال اینها. جایز نیست. و به عدم جواز تصریح کرده سید عمید در شرح نافعش. که گفته:زمانی خرید این خراج سلطان حلال است که بعد قبض سلطان یا نائبش باشد. و لذا علامه حلی نویسنده نافع گفته باید سلطان ان را اخذ کرده باشد.

959-لکن صریح جماعه عدم الفرق...

عده ای از علما تصریح کرده اند که فرقی بین قبض سلطان مالیات را و غیر قبض نیست. حتی محقق ثانی تصریح کرده که که اجماع داریم برای عدم فرق بین قبض و عدم قبض. و در ریاض تصریح کرده به عدم خلاف در این مطلب.

960-و عدم فرق بین قبض و عدم قبض ظاهر روایات متقدمه وارد در قبول کردن زمین (فردی که به سلطان می گوید فلان قدر به شما می دهم به شرط اینکه خراج زمین را من بگیرم). و جزیه اهل کتاب است. که این روایات دلالت دارد که حلال است ان خراجی که به گردن کسی که از زمین استفاده می کند از کسی که زمین را از طرف سلطان قبول می کند. (که در این مورد نیاز به قبض نیست)

961- و ظاهر فتوای علما در باب مساقات که گفته اند خراج سلطان به عهده مالک درختهاست مگر خلافت را شرط کنند (که همه یا قسمتی از خراج بعهد ساقی باشد نه مالک) که جاری میشود آنچه ظالم می گیرد بمنزله آنچه عادل می گیرد که ذمه آنکه روی زمین کار می کند پاک میشود. که اجرت به گردن او بوده ولی با اداء ساقی، ذمه او بریء میگردد. بلکه در باب مزارعه و اراضی خراجیه هم گفته اند خراج بعهد مالک است اگرچه این اشکال است که اراضی خراجیه مالک ندارد. در هر حال اقوی آنست که معامله بر خراج جایز است و نیاز به قبض سلطان نیست. (در نتیجه ثابت شد بدون قبض، حلیت حاصل میشود)

(دو نکته: نکته اول: خراجی که سلطان جائز بنا هست بگیرد، می آید در ذمه مالک درخت نه در ذمه ساقی، مگر مالک شرط کند که من سالانه به تو پولی می دهم و خود باید خراج سلطان را بدهی. نکته دوم: اگر مالک با ساقی شرط کند که تو باید خراج را بدهی، حال اگر سلطان عادل خراج را از ساقی بگیرد، ذمه مالک بریء می شود و حکم سلطان جائز هم مثل عدل است. مرحوم شیخ می گوید از کلام فقهاء معلوم می شود که اخذ مقاسمه و زکات و خراج را از سلطان حتی قبل از قبض می توان گرفت.)

962- و اما تعبیر الاكثر بما یاخذہ...

اینکه اکثر علما تعبیر کرده اند که سلطان آن خراج را بگیرد یا مراد اعم از این است که سلطان بنا داشته آن را اخذ کند ولو فعلا قبض نکرده است (که طبق این، قبض شرط حلیت نیست) و یا مراد آنی که الان اخذ شده است مراد است.

و لکن باید گفت اینکه علما تخصیص زده اند حلیت خراج را به اخذ شده. و قراردادند آنچه اخذ شده را مانند جوائز سلطان که حکم کردند آنچه حرام است بعینه، به صاحبش برگردانده شود مگر خراج. که ولو خراج هم حرام است چون ظالم حق گرفتن خراج نداشته. ولی برای گیرنده خراج از سلطان حلال است چه بعنوان جائزه بگیرد یا به عنوان معامله. لذا هم مستثنی منه، ماخوذ است هم مستثنی. نه اینکه برای ماخوذ خصوصیتی قائل باشند. که آنچه ماخوذ نیست این خصوصیت را نداشته باشد. خیر اینگونه نیست.

و احتمال دوم (آنچه سلطان اخذ کرده فعلا) را تایید می کند که سیاق کلام بعضی علما اینگونه است که این مساله را بعد از مساله جوائز سلطان ذکر کرده اند. (و همانطور که جائزه اول توسط سلطان قبض شده بعد به افراد داده شده، خراج هم اول قبض شود بعد به مردم داده شود) مخصوصا عبارت قواعد که گفته حکم جواز عام است ولو صاحب ان معلوم باشد.

963- و احتمال اول (عام باشد چه قبض کرده چه بعدا قبض کند) را تایید می کند آنچه از شهید در حاشیه بر قواعد حکایت شده که: معلق کرده قول علامه را که گفته: آنچه ظالم اخذ می کند... شهید گفته ولو ظالم ان را قبض نکند!

964- دومین تنبیه آنست که اینکه حکم خراج استثناء شده از مال غصبی حرام، آیا این حلیت فقط برای شخصی است که این خراج از سلطان به او منتقل شده؟ لذا سلطان حق گرفتن اصلا نداشته و شارع هم این معامله را تایید نکرده مگر حلال بودن برای فردی که به او منتقل شده است.

یا اینکه شارع این را امضا کرده و گفته سلطان بر این خراج مالکیت دارد لذا منع سلطان از این مال یا از بدل معوضش در عقد با سلطان حرام است. (توضیح مطلب: قاعده اولیه این است که گرفتن خراج و زکات و مقاسمه بر سلطان جائز، حرام و غصب است، حال آیا بر منی که از سلطان جائز این سه را می گیرم، این کار حرام است؟

نظریه اول: بر سلطان جائز گرفتن حرام است اما بر گیرنده از سلطان جائز، اشکال ندارد.

نظریه دوم: بر سلطان جائز و گیرنده از سلطان جائز، گرفتن جایز است.

شیخ انصاری می گویند نظریه دوم حق است بخاطر روایات.

965- صریح الشهیدین و المحکی عن جماعه ذلک...

شهید اول و دوم و عده ای به صراحت گفته اند احتمال دوم است (بر سلطان جائز و گیرنده از سلطان جائز، گرفتن جایز است.) (محقق کرکی در رساله اش گفته: "همیشه از عده ای از معاصرین ما بخصوص علی بن هلال شنیده ایم که جایز نیست برای کسی که مالیات بر او است سرقت و انکار خراج و نه منع

او از دادن خراج و نه منع چیزی از خراج (مثلا بگوید هزار دینار خراج به گردنش است ولی به گردن او هزار و پانصد دینار باشد)

زیرا خراج بر او واجب شده پس چگونه می تواند ان را انکار یا منع کند "

966-در مسالک هم درباره زمین ها گفته: "اصحاب ذکر کرده اند که جایز نیست برای احدی که خراج را انکار کند. و نه خراج را منع کند و نه تصرف کند بدون اذن سلطان بلکه بعضی ادعای اتفاق در این مورد کرده اند "

در اخر کلامش هم گفته: "ظاهر نظر اصحاب بر این است که خراج و مقاسمه لازم است به سلطان داده شود هر وقت طلب کرد یا متوقف بر اجازه سلطان بود باید ان را پرداخت کرد "

967-طبق این نظر، بعضی از بزرگان تکیه کرده در شرحش بر قواعد و گفته: قوی است قول به حرمت سهم سلطانی و حرام است خیانت در ان و مانع دادن ان به سلطان شدن و مانع پرداخت پول خراجی که فروش رفته به سلطان شدن. ولو بر سلطان هم گرفتن خراج حرام است و تسلیم خراج به سلطان جزو اعانت بر گناه است بدایتا (اگر قائل بودیم که خود گرفتن خراج بر سلطان حرام است) و غایتا (اگر معتقد بودیم گرفتن خراج حرام نیست ولی تصرف در خراج بر سلطان حرام است)

با این وجود، نباید مانع دادن خراج شد زیرا نص اصحاب بر این است. (یعنی طبق قواعد فقهی نباید به سلطان خراج داد چون کمک به گناه است ولی چون اصحاب تصریح دارند بر وجوب دادن خراج به سلطان اینجا نباید مانع پرداخت خراج به سلطان شد) و ادعای اجماع بر ان شده است.

968-اقول: ان ارید منع الحصه مطلقا...

اقای مصنف می گوید: اگر مراد از منع سهم سلطانی، مطلق باشد (نه به سلطان بدهد و نه به عادل) و انصراف پیدا کند که مزارع در زمین ها یی که فتح شده بدون اجرت باشد این منع درست است چون باید اجرت ان صرف مسلمین شود و اگر مراد از حرام بودن منع یعنی مانع شدن از حصه نسبت به سلطان جائز، حرام است، دلیلی بر حرمت منع نداریم. چون درست است که باید اجرت زمین را بدهد ولی موجب نمیشود ان را به سلطان بدهد بلکه ممکن است گفته شود که اگر بتواند نباید به سلطان بدهد

چون سلطان مستحق گرفتن اجرت زمین نیست و باید تسلیم سلطان عادل یا نایب خاصش یا نائب عامش شود و اگر نشد، آن را صرف مصالح مسلمین کنند به عنوان حربه. بعلاوه در بعضی روایات ظهور دارد در جواز امتناع دادن سهم سلطانی. مانند صحیح زراره: ضریس و بردارش برنج از هییره خرید به سیصد هزار درهم. زراره می گوید به ضریس گفتم خمس مال را به امام علیه السلام بده و بقیه را نگه دار (و به هییره که از عمال سلطان بوده نده) ولی ضریس گوش به حرف زراره نداد. زراره قضیه را به امام گفت. امام فرمود مال خودش بوده. گفتم مال را به هییره داده و چه استدلال: برنجی که ضریس از هییره گرفتند، مقاسمه بوده و اگر ندادن مقاسمه به سلطان جائز، حرام بوده، امام نمی گفت پول برای خودشان بوده و باید به سلطان جائز می دادند.

969- در این روایت دو نکته وجود دارد

نکته اول: حدائق می گوید این هییره ناصبی بوده و روایت می گوید گرفتن مال او بر شیعه حلال است. و بحث مقاسمه نیست.

رد: این خلاف ظاهر است چون مال ناصبی بر شیعه حلال نیست.

این برنج، مقاسمه نبوده و اموالی بوده است که سلطان جائز به زور از مردم گرفته است و ربطی به خراج و... ندارد

970- و اما الامر باخراج الخمس فی هذه الروایه...

(نکته دوم: مال مقاسمه بالا جماع خمس ندارد اما در روایت می گوید خمس دارد، چون این مقاسمه، با مال حرام مخلوط شده و باید خمسش را بدهد.)

اما اینکه گفته شده مال مذکور باید خمسش داده شود یا بدلیل این است که مال مقاسمه با حرام قاطی شده صد درصد یا بخاطر احتمال (پنجاه درصد) مخلوط شدن مال مذکور با حرام است که مستحب است خمسش داده شود که در جوائز سلطان هم گذشت که خمسش داده شود.

و آنچه روایت شده که امام علیه السلام به علی بن یقظین فرمود اگر ناچاری در حکومت باشی مواظب اموال شیعه باش. اوهم بطور اشکار اموال شیعه را جمع می کرد(اشکارا خراج از آنها می گرفت تا حکومت شک نکند)بعد مخفیانه به آنها برمی گرداند!

971-محقق کرکی در کتاب قاطعه اللجاج گفته:شاید مالی که علی بن یقظین اشکارا می گرفته و مخفیانه پس می داده،اموالی بوده که از روی ظلم از شیعیان حکومت می گرفته.و ممکن است همان خراج و مقاسمه باشد که این اموال ولو حق سلطان است اما حق سلطان جائز نیست لذا برای علی بن یقظین جایز نبوده از شیعیان برای ظالم بزور بگیرد مگر ضرورت باشد(لذا شبانه به آنها بر می گرداند)

972-مصنف می گوید:اینکه بگوییم اموالی بوده که از روی ظلم از شیعه می گرفته،خلاف ظاهر عموم است که امام فرمود در اموال شیعه تقوا پیشه کن.(چون در روایت آمده اموال شیعه و اموال جمع است و وقتی اضافه شود، مفید عموم است و شامل هم مقاسمه و هم غیر آن میشود)

پس احتمال دوم بهتر است(همان خراج و مقاسمه باشد)ولی به غیر از زکوات.چون زکات مانند پولهای زوری که از مردم گرفته میشد است(حق سلطان نیست) مخصوصا که دادن زکات به سلطان کفایت نمی کند که امام فرمود این ظالمین اموال شمارا غصب کردند و زکات را باید به اهلش بدهند.

(چون اگر زکات به حساب بیاید، غصب نیست و حضرت به زکات ،اموالکم نسبت داده در حالی که اموال نیست، پس معلوم است کفایت نمی کند)،و امام علیه السلام فرمودتا می توانید زکات را به ظالمین ندهید که نباید مال دوبار زکاتش داده شود(یکبار ظالم بگیرد و باردوم به اهلش بدهد)

973-و فیما ذکره المحقق من الوجه الثانی...

اقای مصنف می گوید از آنچه محقق کرکی از وجه دوم گفت(محقق کرکی فرمود احتمال دوم در حدیث، خراج و مقاسمه و زکات است یعنی ای علی بن یقظین زکات و خراج و مقاسمه از شیعیان نگیر)

حال از این معلوم می شود که محقق کرکی دادن این سه را به سلطان جائز، واجب نمی داند(و الا باید در روایت می گفت زکات و... را بگیر، در حالی که ایشان بعد از این عبارت، عبارتی از استادشان نقل

می کند که از آن ظاهر می شود که ندادن زکات و... به سلطان جائز حرام است. پس بین کلام ایشان منافات است)

شیخ انصاری می فرماید: ما این را توجیه می کنیم که منظور ایشان این بوده که ندادن زمانی حرام است که نه به اهلش بدهد و نه به سلطان جائز والا اگر منع کند از سلطان جائز و ان را به حاکم عادل یا نائبش بدهد در وجوه بیت المال حسبنا صرف کند اشکال ندارد. و شاهد بر اینکه مشایخ محقق، منع کرده اند راسا، تعلیلی است که مشایخ محقق آورده اند که خراج بر وی حق واجبی است. از این تعلیل می فهمیم که حرام است خراج ندهد نه اینکه فقط به حاکم ظالم بدهد چون حاکم ظالم حقی به گردن رعیت ندارد.

(معلوم می شود نظر محقق کرکی، نظر استادشان است که زکات و... حق خصوص جائز نیست و می توانی به جائز بدهی یا عادل اما حق نداری به هیچکس ندهی)

و شاید آنچه ما ذکر کردیم همان منظور محقق کرکی است. که اول احتمال دوم را توجیه کرد بعد بلافاصله نظر اساتید خود را نقل کرد و اعلام نکرد که نظر اساتیدش با توجیهی که خودش کرده مخالف است.

بعلاوه تایید می کند حرف مارا، که محقق کرکی اول ذکر کرده که حلال است ظالم خراج و مقاسمه بگیرد چون روایت و اجماع اصحاب بلکه اجماع مسلمین بر این است بعد گفته: اگر بگویی ایا در زمان غیبت کسی نایب امام علیه السلام یعنی فقیه جامع شرایط در گرفتن خراج و.. است؟ جواب می دهیم در بین اصحاب کسی را سراغ ندارم که صراحتا در این مورد گفته باشد و لکن کسی که مجاز می داند فقها در زمان غیبت، متولی اجرای حدود و غیر ان از توابع منصب امامت باشد، سزاوار است که به طریق اولی، گرفتن خراج و مقاسمه و زکات را برای فقیه بعنوان نایب امام علیه السلام جایز بداند. بویژه که مستحقین مصرف خراج و.. در همه زمان ها هستند. و اگر در روش علمای بزرگ مانند سید مرتضی علم الهدی و خواجه نصیر الدین و بحر العلوم و علامه حلی و غیر آنان تأمل کند شک نمی کند که انها همین کار را می کردند و آنچه در کتب خود و دیعه گذاشتند (حلال بودن اخذ خراج توسط سلطان) ان را صحیح می دانستند.

974- و حمل ما ذکره من تولی الفقیه...

اینکه توجیه کنیم اینکه محقق گفت در زمان غیبت، فقها ولایت دارند، در جایی که ظالم مسلط نباشد، خلاف ظاهر است بلکه بر عکس، ظاهر کلامش انست که در جایی که ظالم مسلط است باز فقیه ولایت دارد.

و اینکه محقق گفت هر کس تامل کند... شاهد آورده بر اصل مطلب یعنی حلال بودن آنچه از سلطان از خراج بعنوان هدیه می گیرد. یا ظالم قطعه ای زمین را از کسی بجای خراج بگیرد.

و اینکه گفت اگر بگویی من می گویم بین این دو ارتباطی نیست بلکه مربوط به اصل مطلب (گرفتن ما از سلطان جائز، خراج و... جایز است.) است. زیرا علماء ما چه انهایی که اسمشان آورده شد چه غیر آنها، نگفته اند که بدون اذن سلطان میتوان بر زمینهای خراجی مسلط شد. (پس در زمان غیبت، فقیه ولایت بر این زمینها ندارد)

975- از جمله کسانی که نظرش انست که حرام است مانع دادن خراج به سلطان جائز، شهید اول در کتاب دروس است که گفته آنچه ظالم از مردم خراج و مقاسمه و زکات گرفته را میشود از او خرید ولو ظالم مستحق خراج نیست. بعد گفته: و واجب نیست مقاسمه و شبیه او را رد کرد به مالک آنها. (مثلا ظالم از زید خراج گرفت و عمرو ان خراج را از ظالم خرید بر عمر واجب نیست خراج را به صاحب اصلیش که زید باشد برگرداند) و رضایت مالک معتبر نیست. و تظلم مالک مانع از خرید نمیشود.

هچنین اگر مشتری می داند که عامل به مردم ظلم می کند (مثلا بجای پانصد درهم خراج هار درهم می گیرد) باز هم لازم نیست ان را به مالک برگرداند. مگر اینکه بداند ظلم را بعینه (مثلا با چشم خودش ببیند که این گوسفند را بزور از صاحبش غصب کردند. نباید این گوسفند را از عامل بخرد و اگر خرید باید به صاحبش برگرداند. اری معامله با ظالمین مکروه است ولی حرام نیست.

که امام صادق علیه السلام فرمود: هر چیزی که حلال و حرام قاطی دارد حلال است مگر بعینه حرام مشخص باشد. و فرقی هم ندارد که ظالم یا وکیلش خراج را قبض کرده باشد یا نکرده باشد. پس اگر ظالم خراج را حواله داد و سه نفر قبول کردند (حواله دهنده و حواله شده و حواله شده بر او) یا کسی را

وکیل کرد در قبض ثلاثه جایز است یا فروخت ثلاثه را در حالی که ثلاثه در دست مالک یا به ذمه مالک است جایز است و مالک نمی تواند مانع شود.

976-و کما یجوز الشراء یجوز سائر...

(ادامه سخن شهید در دروس)"همانگونه که خریدخراج از ظالم جایز است سایر چیزهایی مانند معاوضات و وقف و هبه و صدقه ان جایز است و بغیر اینها جایز نیست کسی در خراج تصرف کند" اقای مصنف می گوید:ظاهرا اینکه شهید گفت بر مالک حرام است جلو خراج را بگیرد،این عطف است بر انجایی که گفت جایز است تصرف و تناول،نه اینکه این حرام است جمله جدایی باشدبرای اصل حکم خراج و مقاسمه و زکات.لذا اینهم جزو احکام حواله و توکیل و بیع از طرف ظالم است لذا معنی این میشود:حرام است بر مالک منع کند از حواله دادن ثلاث.و این بی اشکال است و از این جهت حرام است بر مالک منع،چون وقتی حواله دادن صحیح بود لازمه ان تملک حواله شده و مشتری بر مال مقاسمه است.لذا زارع جایز نیست منع کند حواله شده و مشتری را از ملک خودشان.که بسبب بیع سلطان حواله او این دو مالک شدند.

977-و اما قول شهید که گفت:به غیر این تصرفات،حلال نیست تناول این مال مقاسمه بدون اذن سلطان.شاید مرادش آنچه در سخن اساتید کرکی گذشت باشدکه بدون اذن احدی حتی فقیه نایب از سلطان عادل هم نمیشود در مال مقاسمه تصرف کرد(یعنی باید یا سلطان اذن دهد یا فقیه نایب از سلطان عادل) و این مسلم است طبق فتوی و نص.زیرا خراج از عاملین این زمینها ساقط نمیشود (مگر با اذن سلطان)

978-اینکه شهید گفته میشود مقاسمه را وقف کرد مناسب نیست ذکر شود در جمله تصرفات در آنچه ظالم می گیرد زیرا اگر مراد شهید، وقف زمینی است که سلطان به عنوان خراج گرفته سپس ان را به شخصی داده بخاطر مصلحتی،این خالی از اشکال نیست.(سلطان جائز، خراجی که از مردم می گیرد، وقف برای گیرنده می کند، که در این صورت باطل است. چون وقف چیزی درست است که با استفاده، عین آن از بین نرود.)

979-واما ما تقدم من المسالك من نقل الاتفاق...

آنچه که از شهید در مسالک نقل شد که علما اتفاق دارند بر جایز نبودن مانع شدن دادن یا انکار کردن خراج به ظالم، ظاهراً مربوط به آنچه که ماذکر کردیم است که گفتیم انکار و منع شدن خراج از ظالم راساً حرام است نه اینکه حرمت در مورد خصوص ظالم باشد در حالی که می تواند به فقیه نایب از حاکم عادل تسلیم کند. و شهید بعد از اینکه نقل کردیم ادعای اتفاق کرده (ندادن این سه راساً حرام است) این سوال را مطرح کرده که: آیا تصرف کسی که بر او این سه است متوقف است بر اذن از حاکم شرعی (فقیه نایب از اما علیه السلام) بنابر اینکه حاکم شرعی نایب امام علیه السلام است به حاکم شرعی واگذار شده ولایتی که از این سه تا اعظم و مهم تر است؟ ظاهراً اینگونه است و متقف بر اذن حاکم شرعی است. لذا در این مورد باید فردی که این سه به گردنش است آن را در مصالح مسلمین صرف کند. (و به ظالم ندهد)

980- اما اینکه بدون اذن حاکم شرعی در این سه تصرف کند کسی این حرف را نزده چون گفته اند یا باید به ظالم تحویل دهد یا به امام علیه السلام و نائبش و تصرف بدون این دو دلیلی بران نیست. "و مراد شهید از توقف، این نیست که متوقف بر اذن حاکم شرعی دارد بعد از اینکه از ظالم آن را گرفت. و نه انجایی که ظالم بر زمین خراجی تسلط نیست.

981- نتیجه آنچه ذکر کردیم این شد که: نهایت آنچه روایات و فتاوی دلالت دارد کافی بودن اذن ظالم در حلال بودن خراج است و تصرف ظالم به اینکه آن را ببخشد یا معاوضه کند یا از خود اسقاط کند و امثال آن نافذ است شرعاً. ولی منحصر در این نیست.

چون دلیل و اماره بر انحصار در این نیست (از نصوص و فتاوا در می آید که اگر سلطان جائز اذن در تصرف داد، تصرف جایز است. اما از روایات و فتاوی انحصار در نمی آید که اذن تصرف نسبت به سلطان جائز فقط است.)

982- بل نقوش فی کفایه تصرفه فی الحلیه...

بلکه اشکال شده در کفایت حلال بودن تصرف در این سه فقط با اذن ظالم و عدم توقف حلیت بر اذن حاکم شرعی با تمکن بر گرفتن اذن حاکم شرعی. بنابر اینکه روایاتی که می گوید اذن ظالم کافی است اکثرا مربوط به زمانی است که دسترسی به گرفتن اذن از امام علیه السلام یا نائبش نباشد.

983- مصنف می گوید: این اشکال در غیر محلش است چون از روایات استفاده می شود هر مالی که سلطان جائز اجازه دهد، تصرف جایز است و این اذن هم عام است و اختصاص به خراج و... نشده و این از طرف ائمه علیهم السلام است و با این اذن، نیاز به اذن دیگر از ائمه علیهم السلام و نائبش در موارد خاص مانند خراج و مقاسمه و زکات نیست

984- البته این در آن جایی است که ظالم بر زمین مسلط شده و میشود از ظالم اجازه گرفت.

ولی انجایی که ظالم بر زمین خراجیه مسلط نیست چون دستش به آن نمی رسد برای اینکه اهل آن زمین اطاعت نمی کنند یا بعد از تصرف انجا، شورش کردند اقوی مخصوصا اگر از اول انجا را نتوانسته تصرف کند، جایز نیست از ظالم اذن گرفته شود و امضای او فایده ای ندارد. که این مطلب را بعضی بزرگان تصریح کرده اند. که بعد از بیان اینکه در زمان حضور امام علیه السلام باید به امام یا ظالم در صورت امکان مراجعه کند، گفته: اگر سلطان ظالم نبود یا بر آن زمین خاطر ضعف، تسلط نداشت یا ممکن نبود به ظالم مراجعه شود، واجب آنست به حاکم شرعی مراجعه شود. زیرا ولایت ظالم زمانی ثابت است بر کسی که جزو رعایای او باشد تا در سلطنت آن ظالم باشد و مشمول حفظ رعایا از دشمنان باشد و مورد حمایت حکومت باشد ولی کسی که از سلطنت ظالم دور باشد یا در مرز باشد یا قدرت گرفته و از ماموریت ظالم خارج شده در این صورت حکم سلاطین بر او جاری نمیشود بخاطر اینکه بر اصل اکتفا میشود (اصل و قاعده این است که اخذ خراج و مقاسمه توسط جائز، جایز نیست و برای حلیت خراج و مقاسمه نباید به جائز رجوع شود، ولی، مستفاد از روایات و کلام فقهاء این است که برای حلیت خراج و مقاسمه به جائز رجوع می شود، قدر متیقن از روایات و کلام فقهاء، صورت تسلط جائز است، بنابراین در مخالفت با اصل و قاعده، به قدر متیقن اکتفاء می شود)

985- الامر الثالث: ان ظاهر الاخبار و اطلاق الاصحاب...

امر سوم: ظاهر روایات و اطلاق اصحاب نشان می دهد حلال بودن خراج و مقاسمه که از اراضی که ظالم معتقد است خراجی هستند ولو نزد ما جزو انفال است.

(توضیح: اراضی خراجیه: زمینهایی که مسلمانان در جنگ با کفار، به غنیمت گرفته اند و بعد سلطان جائز این را به مسلمانان می دهد تا روی آن کار کنند و سالانه به او هزینه ای بدهد.

انفال: چیزیهایی که مختص امام است اما ایشان ملکش را برای شیعه حلال کرده است، مثل قله، یا ته دریا، یا نیزار و...

درباره گرفتن خراج و مقاسمه از سلطان جائز، دو نظریه است:

نظریه اول: گرفتن خراج و مقاسمه از سلطان جائز، جایز است مطلقاً چه از اراضی خراجیه باشد و چه از انفال باشد.

نظریه دوم: گرفتن خراج و مقاسمه از سلطان جائز، زمانی جایز است که اینها را از اراضی خراجیه گرفته باشد).

و این حلال بودن براساس نفی حرج است (اگر بگوییم حلال نمیشود باعث مشکل برای مردم میشود) اری مقتضای بعضی از ادله علما و بعضی از سخنان علما، اختصاص است. (اختصاص حلیت خراج و مقاسمه به اراضی خراجیه نه انفال)

986-علامه حلی در کتب خود بر حلیت مقاسمه و خراج اینگونه استدلال کرده که: "خراج و مقاسمه مالی است که مالک نمی شود ان را نه زارعت کننده روی زمین و نه کسی که زمین را از سلطان گرفته. بلکه حق خداست که ان را کسی که استحقاق ندارد یعنی ظالم گرفته و عطا کننده این زمین دیگر بدهکار نیست. خرید این زمین جایز است."

اقای مصنف می گوید در دلیل علامه اشکالی است که مخفی نیست: (از طرفی می گوید سلطان جائز، مالک خراج نیست و از طرفی می گوید فردی که داده است، بریء الذمه شده و این دو جمع نمی شود) ولی این دلیل کشف می کند که محل کلام اختصاص دارد به انجایی که این زمین به گردن زارع حقی قرار داده است درحالی که انفال این گونه نیست زیرا انفال برای شیعه مباح است.

987-اری اگر بگوییم که غیر شیعه باید اجرت زمین انفال را بدهند که این قول، بعید نیست، ممکن است حلال باشد آنچه ظالم از غیر شیعه می گیرد با دلیل مذکور در قول علامه. اگر این دلیل، کامل باشد. (و اشکالی که کردیم بر آن وارد نباشد)

988-و از جمله دلایل اختصاص حلیت به آنچه انفال نیست آنچه از شهید و اساتید محقق کرکی گذشت است که حرام دانستند انکار خراج و مقاسمه را. به دلیل اینکه سلطان بر این دو حق دارد (در حالی که سلطان بر انفال حقی ندارد)

989-و کذا ما تقدم من التنقیح حیث ذکر...

و مانند عبارت شهید و اساتید محقق است آنچه در کتاب تنقیح آمده که اول ادعای اجماع بر این حکم (حلیت اخذ خراج و مقاسمه از ظالم) کرده بعد گفته تصرف ظالم در خراج و مقاسمه از قبیل تصرف فضولی است وقتی مالک اجازه داد (چون فقط اسم خراج و مقاسمه را آورد نشان می دهد اختصاص به این دو دارد و شامل انفال نمیشود)

990-مصنف می گوید: انصاف آنست که بعد از تأمل در سخنان اصحاب، ظهور دارد حکم به زمین خراجی و شامل انفال نمیشود برخلاف آنچه محقق از کلمات اصحاب و اطلاق اخبار برداشت کرده (که شامل انفال هم میشود) در حالی که اکثر روایات نه عموم در آن است و نه اطلاق (بتوانیم بگوییم شامل انفال هم میشود)

اری بعضی از روایات در مورد زمین های خراجی، که این روایات را سبزواری صاحب کفایه جمع کرده شامل همه زمین های است که خراج از آنها گرفته میشود (و شامل زمین انفال هم میشود)

مگر فرض شود خراج را از ملک غیر امام یا ملک امام ولی نه به امامت (مثلا امام آن را خریده) یا زمینی هایی که اهلش با اختیار آن را تسلیم کرده اند بگیرد که در این صورت جزو انصراف روایات نیست قطعاً. (که این سه مورد گرفتن خراج و مقاسمه جایز نیست)

991-ار ظالم خراج از زمین مجهول المالک بگیرد در این خراج دو نظریه است. (یکی اینکه احتمال دارد جایز باشد بخاطر روایاتی که می گوید هر زمینی که جائز خراج و مقاسمه روی آن ببند بر ما اخذ آن جایز است و یحتمل جائز نباشد چون روایات جواز اخذ، انصراف به اراضی خراجیه دارد)

992- الامر الرابع: ظاهر الاخبار و منصرف كلمات الاصحاب...

امر چهارم از تنبيهات: ظاهر روايات و آنچه از سخنان اصحاب انصراف دارند نشان می دهد خراج اختصاص دارد به سلطانی که مدعی ریاست عامه و عمالش است. لذا شامل حکمی که فقط بر یک روستا یا بلده ای حکومت دارد نمیشود (و تصرفات او باطل است)

البته ظاهر دلیل متقدم از علامه (در تنبيه سوم)، نشان میدهد شامل او هم می شود. (علامه گفت: این زمین خراجی مالی هست که زارع مالک آن نمیشود. که شامل حاکم بر یک محل کوچک هم می گردد)

993- مصنف می گوید: شما خود می دانی که این دلیل نمی توان ادعا را ثابت کند. همانگونه که ظاهر دلیلش نشان می دهد فرقی بین حاکم سنی که معتقد است مستحق گرفتن خراج است با حاکم شیعه و حاکم کافر ولو مومن و کافر اعتراف کنند استحقاق گرفتن خراج ندارند نیست. (چون حاکم مومن خود را ولی امر نمی داند و حاکم کافر هم اعتقادی به خراج و مقاسمه ندارد)

ولی ظاهر روايات نشان می دهد گرفتن خراج مخصوص حاکم سنی است. چون سلاطین جور معاصر ائمه عليهم السلام همه سنی بودند)

994- مصنف می گوید: مساله مشکل است. چون روايات می گوید خراج مخصوص حاکم سنی معتقد به استحقاق اخذ خراج است و عمومی ندارد که شامل مومن و کافر بشود. و اکتفا می شود در مخالفت با قاعده (قاعده می گوید خراج فقط مال امام و نائیش هست) به فقط حاکم سنی.

از طرفی برای ادعای اینکه شامل همه سلاطین از جمله حاکم مومن و کافر هم میشود یکی دلیل لزوم حرج است (اختصاص به حاکم سنی باعث حرج برای مردم میشود) دوم اطلاق در بعضی از روايات متقدمه در صحیح حلبی مانند اینکه امام علیه السلام فرمود: اشکال ندارد انسان از سلطان زمین و اهل زمین را قبول کند (که نفرمود سلطان سنی) و در صحیح محمد بن مسلم: هر زمینی که سلطان بتو داد بر تو باد که خراج آن را بدهی. بنابر مقدار زمینی که برایت مشخص کرده.

و روايات دیگر.

995- و يمكن ان يرد لزوم الحرج...

گرفتن خراج و مقاسه (از کافر و شیعه چه جایز باشد و چه جایز نباشد)، عسر و حرج لازم می آید. چون اگر جایز نباشد، عسر و حرج واضح است و اگر جایز هم باشد، باز هم عسر حرج لازم می آید. (چون سلطانی که شیعه است، مخصوصاً در این زمانها، از همه زمینها خراج می گیرد و لو خراجیه نباشد. فقط اکتفاء به خراج و مقاسه نمی کند و اموالی را هم ظالمانه از مردم می گیرد و این اموال با خراج مخلوط شده و خراج فرقی با غیر خراج از اموالی که به ظلم از مردم می گیرند نزد این سلاطین ندارد. چه به عنوان عُشریه چه سایر آنچه ظلم می کنند سلطان مومن و عمال او به اموال مردم، و این مطلب پوشیده نیست بر کسی که آشنا باشد به روش عمال سلاطین.

ناچار باید حکم کنیم یا اینکه آنچه از مردم می گیرند حلال است تا مردم دچار حرج نشوند یا اینکه حکم کنیم اموال سلطان و عمالش در حکم مجهول المالک است (نتیجه اینکه چه حکم کنیم خراج حلال است بر سلطان چه بگوییم حرام است در هر دو صورت حرج لازم می آید)

996- اما اطلاقات (درباره اینکه اخذ خراج اختصاص به سلطان سنی ندارد و عام است) علاوه بر اینکه امکان دارد ادعا شود منصرف است به غالب (در زمان ورود روایات) که غالب سلطان جائز، سنی بوده است که در مسالک این آمده. میشود گفت (اصلاً اطلاقی نیست) چون اطلاقات کشیده میشوند بطرف بیان حکم دیگر (نه جواز اخذ خراج و مقاسه از سلطان)، و مثل جواز داخل کردن جزیه اهل زمین خراجیه در قبول کردن زمین مذکور که در صحیح حلبی آمد (شخصی زمین و اهل زمین را از سلطان قبول کرده و هر سال خراج آن را می دهد). تا توهم حرمت این دخول، دفع شود. که این جواز از روایات دیگر هم ظاهر می شود.

و مثل جواز اخذ زمین از سلطان بیشتر از مقداری که مکلف قبول کرد در روایت فیض بن مختار (مثلاً از سلطان، زمین را به هزار سکه بگیرد و به دیگری بدهد هزار و پانصد سکه). و غیر از این دو حکم از احکام قبول کرن و اجاره کردن زمین در غیر از روایاتی که ذکر شد (در نتیجه وقتی رولیت برای مطلب خاصی آمده دیگر اطلاق ندارد)

997- حاصل آنچه گفته شد: حقیقتاً استدلال به این روایات به عدم اشکال اخذ اموال مردم توسط سلطان مومن و کافر، با اعتراف به اینکه خود سلطان مومن و کافر اعتراف دارند که استحقاق گرفتن اموال مردم را ندارند (در مقابل سلطان سنی که خود را مستحق گرفتن خراج می داند)، مشکل است.

و از جمله دلایل بر عدم شمول کلمات اصحاب: عنوان مساله در کلام اصحاب، آنچه که ظالم به عنوان شبهه مقاسمه یا زکات می گیرد (به اعتقاد اینکه خودش را مستحق می داند و این اعتقادش اشتباه است) که این در کتاب المنتهی آمده. یا به اسم خراج یا مقاسمه می گیرد که در غیر منتهی آمده. در حالی که آنچه ظالم مومن از مردم می گیرد شبهه مقاسمه ندارد زیرا مراد از شبهه خراج و مقاسمه شبهه استحقاق سلطان سنی در گرفتن این دو است در مذهب سنی (که خود را اولی الامر می دانند). نظیر شبهه (اعتقاد اشتباه) تملک سائر اموالی که می گیرند سلطان جائز سنی از اموالی که استحقاق گرفتن آن را ندارند (غیر از مقاسمه و خراج)

998-لان مذهب الشیعه ان الولایه...

در مذهب شیعه، ولایت در زمین های خراجیه با امام علیه السلام یا نائب خاص یا عامش می باشد (مانند فقیه جامع الشرائط) پس آنچه سلطان ظالم می گیرد در حالی که اعتقاد دارد ولایت مال امام و نائبش است در حقیقت بر اساس اعتقادش دارد ظلم می کند و سلطان شیعی اعتراف می کند که ذمه زارع از اجرت زمین خراجی پاک نمیشود شرعا (چون باید اجرت را به امام یا نائبش بدهد) مانند اعتقاد سلطان شیعی درباره آنچه از املاک غیر خراجیه از مردم می گیرد (که سلطان شیعی استحقاق گرفتن اجرت آنها را ندارد)

999-اگر هم اعتقاد اشتباه به استحقاق داشتن خراج و مقاسمه برای بعضی سلاطین شیعه باشد بخاطر بعضی وجوه (مثلا با خود فکر کند که ولایت امام در زمان حضور امام است و در زمان غیبت من در زمان غیبت مستحق خراج هستم چون از مردم دفاع می کنم و سلطان هستم) این شبهه در عناوین اصحاب مانند کتاب المنتهی نیامده قطعاً. چون شبهه در نزد اصحاب از حیث مذهبی است که شارع برای شیعه امضا کرده (که برای شیعه تصرف در مالی که بواسطه سلطان به آنها می رسد را مباح کرده) نه شبهه خاص در ذهن بعضی افراد. (مثلا یک نفر شیعه در ذهنش شبهه ای پیدا شود)

1000-شبهه خاص اگر از سبب صحیح مانند اجتهاد یا تقلید باشد اشکال ندارد که نسبت به او اخذ خراج الال باشد ولی اگر منشا شبهه، درست نباشد، باطل و غیر نافذ در حق احدی است. (نه سلطان نه قبول کننده خراج)

1001-والحاصل:ان آخذ الخراج والمقاسمه لشبهه الاستحقاق في كلام الاصحاب...

نتیجه اینکه:کسی که خراج و مقاسمه را میگیرد در کلام اصحاب به عنوان اینکه حق او هست کسی نیست جز ظالم سنی.و تایید می کند این را:که زکات را بر خراج و مقاسمه عطف کرده اند در حالی که ظالم شیعه،ولایت صدقات وزکات را حق خود نمی داند.

1002-و ادم منصف هرچه بیشتر در کلمات اصحاب تامل کند و توضوح این مطلب برایش زیاد می گردد.و آنچه بعضی زیاد می گویند که نص و کلمات اصحاب عموم را می فهماند(هم حاکم سنی هم حاکم شیعه)قابل اعتنا نیست.و بخاطر آنچه ما و دیگران گفتیم،صاحب ایضاح النافع،ظالم را تفسیر کرده به کسی که او را بر امیرالمومنین علی علیه السلام مقدم می داشته(عمر)و این ظالم تبعیت کرده از خلفای ثلاث.

لذا قول به اختصاص(فقط ظالم سنی حق گرفتن خراج دارد)که در مسالک و ایضاح النافع طلب ظهور و جزم کرده و در ریاض ان را صحیح ترین قول دانسته،خالی از قوت نیست.لذا در زمینهایی که در اختیار سلطان شیعه است چه معامله بر خود زمین یا فواید ان،به حاکم شرعی(فقیه)مراجعه نمایند.

و اگر سلطان سنی هم خود را مستحق اخذ نداند و با زمین خراجی مانند زمین غیر خراجی عمل کند،اینهم جزو منصرف روایات و کلمات اصحاب نبوده و مانند سلطان شیعه عمل شود(به فقیه مراجعه کنند)

1003-اما سلطان کافر،درباره حکم او روایتی پیدا نکردم.و کسی که به اطلاق نص و فتوی عمل می کند باید سلطان کافر هم جزو کسانی که حلال است خراج و مقاسمه بگیرند قرار دهد.

1004-لكن الانصاف انصرافهما الي غيره مضافا...

انصاف انست که خراج و مقاسمه مربوط به غیر از سلطان کافر است بعلاوه آنچه گذشت درمور سلطان شیعه گذشت که شبهه استحقاق معتبر است(در حالی که سلطان کافر اصلا اعتقادی به اتحقاق یا عدم استحقاق ندارد و سلطان شیعه هم خود را مستحق نمی داند امام معصوم یا نایبش را مستحق دریافت خراج و مقاسمه می داند)

و بعضی هم دلیل آورده اند که چون کافر بر مومن نمی تواند مسلط باشد پس سلطان کافر حق ندارد از مومن خراج و مقاسمه بگیرد.

1005- امر پنجم: ظاهر را در حلال بودن خراج گرفته شرط نیست کسی که ان را از سلطان می گیرد معتقد باشد که سلطان حق گرفت خراج را داشته! لذا فرقی بین مومن و سنی و کافر در این مورد نیست. چون روایات گذشته مطلق آمده و بعضی روایات معامله با خراج را حق مومن دانسته است. مانند روایت حذاء و اسحاق بن عمار. و بعضی روایات قبول کردن زمین خراجی را.

و بعضی بعید ندانسته اند که که شرط کسی که ان را از سلطان می گیرد انست که معتقد باشد که سلطان حق گرفت خراج را داشته است. ولی اعتراف دارد که ظاهر اصحاب نشان می دهد حکم عام است و گویا مساله حلال بودن خراج و مقاسمه رو جزو قاعده معروف: الزام مردم به آنچه بر خود لازم کرده اند و وجوب تایید مردم در احکامشان، داخل کرده است. (مثلا شخصی همسرش را طلاق داد که او ان را صحیح می داند ولی ما ان را باطل می دانیم. ما می توانیم با همسر مطلقه او ازدواج کنیم)

1006- و شاهد بر مطلب اینکه تشبیه کرده اند مساله ما را با دریافت طلب از کافر ذمی با پول فروش خوک و شراب. (که پول فروش شراب و خوک پیش ما حرام است ولی چون پیش ذمی حلال است ما می توانیم ان پول را بجای طلب مان از ذمی دریافت کنیم)

ولی اقوی انست که مساله اعم از این است (فقط مختص کسی که ان را حلال می داند نیست) و آنچه در مساله ما تایید میشود تصرف ظالم در این اراضی است مطلقا (خواه گیرنده معتقد به حلیت باشد یا نباشد)

1007- الامر السادس: ليس للخراج قدر معين، بل المناط فيه...

خراج اندازه خاصی ندارد بلکه معیار رضایت سلطان و کسانی که روی زمین کار می کنند است. چون خراج مزد زمین خراجی است و رضایت اجاره دهنده و مستاجر ملاک است.

اری اگر قبل از تعیین اجاره، کسی در زمین مشغول کار شود اجرت المثل معین میشود که نزد افراد وارد مقدارش مشخص است. ولی قبل از کار کردن روی زمین، اجرت تابع قراردادی است که مورد رضایت قرار می گیرد.

1008- این مطلبی که ذکر کردیم به ظاهر اصحاب نسبت داده میشود و دلیل دیگر روایت امام کاظم علیه السلام در مرسله حماد بن عیسی است که فرمود: زمینی که با جنگ گرفته شده در دست کسانی که آن را آباد کنند و احیا کنند بنابر قراردادین والی و آنان باندازه توانشان بر دادن خراج که یا نصف یا یک سوم یا دوسوم است. باندازه ای که صالح باشد و موجب ضرر آنان نشود...

1009- از روایت مذکور استفاده میشود که اگر با آنان قرار داد خراج یا مقاسمه بسته شود ولی ضرر باشد جایز نیست. مانند آنچه مالیات از زمین های سرزمین ما می گیرند که انقدر خراج زیاد است فایده ای برای کشاورز ندارد ولی مجبورش می کنند زراعت کند لذا اینکه آیا یا کل خراج حرام است یا اضافه بر حد متوسطش که باعث ضرر شود حرام است دو قول است

1010- از بعضی حکایت شده که حلالیت خراج مشروط بر این است که زیادت از آنچه که امام عادل اگر بود می گرفت، حاکم ظالم نگیرد مگر زارع رضای باشد.

1011- والتحقیق: ان مستعمل الارض بالزراع و الغرس ان کان مختاراً...

مصنف می گوید تحقیق آنست که کسیکه روی زمین کار می کند با کشاورزی و غرس درختان. اگر اختیار داشته در استفاده از زمین و با اختیار خودش قطعه زمین رو از سلطان اجاره کرده و بر چیزی توافق کردند این حق است چه کم چه زیاد (مثلاً نصف یا ثلث یا دوسوم خراج بده) ولی اگر مجبور است چون مزرعه ای بوده چند سال دست اون بوده و اگر از اونجا بره ضرر می کنه ملاک آنست که در مرسله آمد که نباید اون ضرر بکنه به این صورت که بعد از دادن خراج و کسر مخارج چیزی برایش باقی نماند. با اینکه پول خرج کرده و خودشان هم روی زمین کار کرده اند.

1012- امر هفتم: ظاهر اطلاق اصحاب این است که شرط نیست کسی که خراج یا زکات از طرف سلطان بصورت هدیه یا قطعه زمین به او می رسد مستحق باشد. و این را کرکی در رساله اش گفته. که اطلاق روایات و اصحاب شرط استحقاق نکردند.

مصنف می گوید شاید مرادش از اطلاق، آنچه که دلالت می کند بر حلال بودن جوایز سلطان و عمالش است که اکثرا هم از بیت المال است والا آنچه که دلیل آوردند برای اصل مساله (استحقاق گیرنده خراج) همان روایاتی است که درباره جواز خریدن خراج و مقاسمه و زکات است و در مورد حلال بودن قبول کردن زمین خراجیه از سلطان است. و شکی نیست که شرط نشده که مشتری مستحق بیت المال باشد

و روایتی درباره هدیه سلطان از خراج به شخصی نیامده که بخواهیم به اطلاقش تمسک شود مگر روایات جوایز سلطان. بعلاوه این روایات هم درباره اشخاص خاصی وارد شده. که احتمال داده شده انها از بیت المال سهمی دارند. لذا حکم شود که ظالم هر جور بخواهد می تواند در خراج تصرف کند (و به کسی بده) مانند نفوذش در گرفتن خراج و معامله با ان، مشکل است.

1013- و اما قوله عليه السلام في رواية الحضرمي السابقة...

(دلیل بر اینکه غیر مستحق نباید از بیت المال چیزی بگیرد) اما سخن امام علیه السلام در روایت حضرمی که فرمود: چرا ابن سماک سهم تو را از بیت المال نمی دهد؟

روایت مذکور دلالت دارد که هر کسی که سهمی در بیت المال دارد جایز است از بیت المال بگیرد نه اینکه هر کسی از بیت المال سهم ندارد نباید بگیرد!

1014- همچنین تعلیل علامه (دلیل بر اینکه غیر مستحق نباید از بیت المال چیزی بگیرد) که

گفت: "خراج حق خداست که کسی که استحقاق ان را ندارد ان را اخذ کرده است."

و این منافات ندارد (تعلیل علامه اشکال دارد) که شارع برای بذل بخشش ظالم به هر صورتی که بخواهد ان را تایید کندهمانگونه که امام علیه السلام هر جور بخواهد میتواند در بیت المال تصرف کند.

1015-مصنف می گوید روایت حضرمی و دلیل علامه بخواند شاهد بر این باشد که باید کسی که از بیت المال چیزی می گیرد استحقاق داشته باشد که در رساله خراجیه این شرط آمده، این محل اشکال و نظر است. (چون این دودلیل منافات ندارد با اینکه کسی که مستحق نیست از بیت المال اخذ کند)

و (قید اینکه باید کسی که از بیت المال می گیرد مستحق باشد مشکل است زیرا) حلال است گرفتن زکات از بیت المال برای هر کسی حتی پولدار باشد. که ظاهر اطلاق اصحاب این حلیت را تأیید می کند حتی مالی که ظالم از مردم به اسم زکات غارت کرده نیز برای گیرنده بیت المال حلال است.

1016-در مسالک گفته باید زکات طوری صرف شود که نزد سنی ها معتبر است بطوری که نزد آنان غاصب محسوب نشود زیرا نزد اهل تسنن ممنوع است چیز غصبی اخذ کنند. بعد گفته احتمال هم دارد جایز باشد مطلقا (چه نزد گیرنده یا عامه جایز باشد یا نباشد) چون نص و فتوی در این مورد مطلق آمده است.

بعد گفته این اطلاق در مورد مقاسمه و خراج هم آمده است که مصرف اینها بیت المال است و افراد خاصی از آن می توانند ببرند. (ولی چون نص و فتوی مطلق است لذا اگر ظالم به غیر مستحق داد جایز است اخذ کرد چون اطلاق است)

1017-الامر الثامن: ان کون الارض خراجیه...

اینکه زمین خراجی باشد و آنچه از آن اخذ میشود احکام خراج و مقاسمه داشته باشد نیاز بر سه امر است:

امر اول: باید با زور فتح شده باشد یا با صلح بنابر اینکه در اختیار مسلمین باشد و غیر ایندو زمینهای دیگر خراج ندارد (چون یا مال صاحبش است یا مال امام است یا مال کسی که آن را احیا کرده). مگر بگوئیم آنچه هم ظالم از انفال می گیرد حکم زمین خراج دارد.

1018-ثابت شدن اینکه این زمین با زور فتح شده با شیوعی که موجب علم باشد یا با شهادت دو نفر عادل یا شیوعی که موجب ظنی که نزدیک به علم باشد بشود. بنابر اینکه این شیاع در هر جا که بینة نتوان آورد مفید باشد. مانند نسب و وقف و ملکیت مطلق ولی ثبوت اینها به غیر این شیاع از امارات ظنیه

حتی قول مورخینی که موثق هستند محل اشکال است. چون اصل عدم فتح از روی زور است و اصل عدم تملک مسلمین است. البته اصل عدم تملک غیر مسلمین هم هست. پس اگر فرض شد که با این ظن، جزو انفال شده (چون هر زمینی که مالک ندارد جزو انفال است) و در حکم مانند زمین خراجی است که همینطور است والا طبق قاعده حرام است آنچه به زور از کشاورز گرفته میشود استفاده نمود ولی بعهدہ کشاورز است که به حاکم شرع مراجعه نماید و او هم طبق قواعد عمل کند مثلاً مال امام علیه السلام است یا مجهول المالک است یا غیر اینها.

1019- والمعروف بين الاماميه بلاخلاف ظاهر...

بین امامیه معروف است بدون مخالفی اینکه زمین عراق با زور فتح شده است و این مطلب در تاریخ های معتبر حکایت شده ولی از بعضی اهل سنت نقل شده که با صلح فتح شده است و دلیلی که می گوید عراق، ملک مسلمین است احتمال دارد بخاطر فتح با زور یا فتح با صلح بوده باشد.

1020- در صحیحہ حلبی آمده که راوی از امام صادق علیه السلام سوال کرد که زمین سواد (عراق - وجه تسمیه: چون خیلی زراعت داشته و سیاه می زده) مال کیست؟ امام فرمود مال همه مسلمین. چه مسلمین الان چه کسی که بعدا مسلمان میشود و برای کسیکه بعدا دنیا می آید.

و در روایت ابی ربیع شامی آمده: از زمین سواد (عراق) چیزی نخر مگر تعهد پرداخت خراج بدهد. که زمین سواد ملک مسلمین است و مانند این روایت، صحیحہ ابن حجاج

1021- غیر از زمین عراق، اگر سرزمینی مشهور شد که به زور تصرف شده چنانچه دونفر عادل آن را بگویند احتمال دارد برای آیندو از راه شنیدن یا ظن نزدیک به علم، علم حاصل شده باشد در این صورت به خبر آیندو عمل می شود البته در ظن نزدیک به علم تأمل است. مانند اینکه یک نفر عادل خبر دهد (چون اصل اولی در ظن، حرمت است)

ولی اگر غیر از این باشد (اگر عدلین خبر ندهند و یا عدلین خبر بدهند، ولی علم و یا ظن قریب به علم برای آنها حاصل نشده است) دانستی که در اعتماد به مطلق ظن، اشکال است.

1022- و اما العمل بقول المورخين...

عمل بقول مورخین بنابر اینکه قول آنان مانند قول لغویین در لغت است و مانند قول طبیب در طبابت است و مانند اینها آسان تر از این، آن خَرط قتاد است (مراد از «خرط» یعنی کندن برگ درخت با استفاده از کف دست است و مراد از «قتاد» درخت جنگلی است که پر تیغ است و میوه و ثمری ندارد. حال این مَثَل برای جایی بکار می رود که وصول به آن جز با مشقت و سختی حاصل نمی شود یعنی همانطور که کندن برگ درخت قتاد با استفاده از کف دست، امری مشکل و سخت می باشد، این مساله نیز امری مشکل و سخت است بطوریکه چیدن برگ درخت قتاد از آن آسان تر است.)

و از این اشکال تر انجاست که اثبات کنیم زمین مفتوحه عنوه است با دلیل استمرار سیره بر گرفتن خراج از سرزمینی. (بگوییم چون از قبل از این زمین خراج می گرفتند پس این دلیل میشود که این زمین مفتوحه عنوه هست!) و علت اشکال این است که سیره، کشف کند که از اول این زمین مفتوحه عنوه بوده چون اگر چیزی حادث شود مورخین آن را در کتابهای خود ذکر می کنند چون مورخین اهمیت می دهند به نقل حوادث. (پس چون مورخین ننوشته اند که این حادث شده نشان می دهد مفتوحه عنوه بوده) یا اینکه تصرف مسلمین را که خراج می گیرند حمل بر صبیح کنیم

1023- اما دلیل اول (کشف سیره) رد میشود که علاوه بر اینکه عدم ذکر مورخین آن را بعنوان امر حادث شاید بخاطر این باشد عدم اطلاع باشد که عدم اطلاع دلیل بر عدم نیست. اینکه این امارات از نص مورخین بالاتر نیست و نص مورخین هم حالش معلوم شد (که حجت نیست)

اما دلیل دوم (حمل فعل مسلمان بر صحیح) رد میشود زیرا اگر مراد از فعل مسلمان تصرف سلطان با اخذ خراج است شکی نیست که تصرف سلطان حرام است و لو دانسته شود زمین خراجیه است باز هم فعل سلطان درست نیست (پس نمیشود سراغ اصاله الصحه برویم) و ادعای اینکه سلطان خراج از زمین خراجی بگیرد فسادش کمتر است که از غیر خراجیه خراج بگیرد، توهم می باشد. زیرا مناط حرمت در دو حالت (چه زمین خراجیه باشد یا غیر خراجیه) یکی است و آن اخذ مال غیر بدون استحقاق است.

1024- و اشتغال ذمه الماخوذ منه باجره الارض...

اینکه ذمه عامل به پرداخت خراج مشغول است، و عدم اشتغال ذمه در غیر زمین خراجی موجب نمی شود که گرفتن سلطان، فسادش کمتر شود.

بله بین ارض خراجی و غیر خراجی فرق است از جهت حکمی که به فعل غیر سلطان یعنی گیرنده خراج از سلطان به اینکه اگر از زمین خراجیه گرفته باشد به معاوضه یا مجانی، اخذ این خراج بر گیرنده جایز است و الا جایز نیست. پس ثمره در آخذ است نه در سلطان جائز.

1025- از طرفی دلیل نداریم حمل کنیم عمل سلطان را بر اقل الفساد اگر عنوان فساد متعدد نباشد. مثلاً مردی زنا می کند و شک می کنیم که زنا دادن زن، با اکراه بوده یا بدون اکراه، حال نمی دانیم در زنا کردن مرد یک عنوان یعنی زنا وجود دارد یا دو عنوان زنا و اکراه دارد که حمل بر اقل فساد می شود و می گوئیم فقط یک عنوان داشته. (انهم زنا تنها بوده والا اگر اقل فساد نباشد مرد دوتا گناه کرده یکی زنا و یکی با زور انجام داده)

ولی در ما نحن فیه هر دو اخذ (چه از زمین خراجی چه زمین غیر خراجی) من غیر استحقاق است و یک عنوان بیشتر نیست.

1026- بعلاوه اصالت الصحه (در اخذ سلطان) (اصل عملی است و مثبتات آن حجت نیست). نمی تواند موضوع را که ارض خراجیه است ثابت نماید.

1027- الا ان يقال: ان المقصود ترتب اثار الاخذ...

مگر اینکه گفته شود (اصالت الصحه در فعل سلطان جائز پیاده می کنیم تا آثار اخذ را پیدا کنیم و بگوئیم گرفتن هبه بر ما جایز است نه اینکه اصالت الصحه را در فعل سلطان جائز پیاده کنیم تا خراجیه بودن زمین را ثابت کنیم).

هدف از اصاله الصحه این است که مترتب شود اثار اخذ که فسادش اقل است (دو تا فساد است یکی اخذ از مال خراجی دوم اخذ از مال غیر خراجی) و ان استفاده گیرنده از مال خراجی است ولو ثابت نشود زمین خراجی است تا بتوان اثار دیگر را بر ان مترتب کرد مانند وجوب دفع اجرت زمین به حاکم شرع تا در مصالح مسلمین صرف کند زیرا فرض شده که سلطان جائز نیست و مثل حرمت تصرف در زمین بدون اینکه نه به سلطان نه به حکم شرع خراج بدهد.

1028-و اگر مراد از اصله الصحه فعل مسلمان یعنی تصرف مسلمین در خراجی که از سلطان می گیرند باید گفت که اعتباری به فعل مسلمان نیست و قتیکه نمی داند این زمینها از کجا بدست آمده اند.(ایا خراجی است یا غیر خراجی) که این ندانستن غالبا است. لذا می دانیم تصرف مسلمین بخاطر احراز نشدن خراجی بودن زمین اشکال دارد. ولو تقلید کرده اند از کسی که گفته این زمین خراجی است و این نسبت به کسی که تقلید نکرده فایده ای ندارد.

و اگر فرض شود که احتمال دارد گیرنده زمین بداند ان خراجی است لازمه ان حلال بودن برای مسلمین است نه سلطان.

1029-ملاک دوم برای خراجی بودن زمین انست که فتح زمین با اذن امام علیه السلام باشد و الا جزو انفال بوده و مال امام است. این قول مشهور است بلکه از مجمع الفائده نقل شده مال امام بودن زمینی که بدون اذن فتح شده اجماعی است.

1030-و نسبه فی المبسوط الی روایه اصحابنا...

و در مبسوط این قول را به روایت اصحاب ما نسبت داده و ان روایت مرسله عباس بن وراق است که در روایت آمده: اگر قومی بدون اذن امام علیه السلام جنگ کردند و غنیمت گرفتند همه ان مال امام علیه السلام است.

بعد در مبسوط گفته: طبق این روایت همه غنیمتهایی که بعد از رحلت پیامبر(ص) گرفتند غیر از زمان حکومت علی(ع)، مال امام علیه السلام است (چون بی اذن امام بوده)

1031-مصنف می گوید: پس مبتنی است حلال بودن مالی که از این اراضی خراجیه که بدون اذن امام فتح شده، گرفته میشود مانند حلال بودن مال انفال است که گذشت. و ظاهرا زمین عراق با اذن امام فتح شده و روایاتی داریم که زمین عراق مال مسلمین است. ولی غیر عراق، زمینهایی است که در زمان خلیفه دوم فتح شده که ظاهر روایات نشان می دهد انها هم مانند عراق با اذن علی(ع) بوده است.

در خصال در ابواب هفتگانه در باب اینکه خدا، وصی پیامبر را در زمان حیات پیامبر امتحان می کند در هفت جا. و بعد وفات پیامبر هم، وصی را امتحان می کند در هفت جا. از امام باقر علیه السلام نقل شده

که: وقتی امیرمومنان از جنگ نهروان بر می گشت یک نفر یهودی از حضرت راجه به این هفت جا پرسید. حضرت جواب داد از جمله: موطن چهارم که بعد از پیامبر، از وصی امتحان میشود، خلیفه (قائم به کار خلافت) بعد از ابوبکر یعنی عمر در اموری که بر او وارد می شد با من مشورت می کرد و طبق نظر من انجام می داد و موارد مشکل نظر مرا می خواست و اجرا می کرد و سراغ ندارم از غیر من نظر خواسته باشد.

مصنف می گوید: کلمه امور اضافی نسبی است نسبت به ما. یعنی آن چیزهایی که به ریاست عمر ضرر نمی زده و در امور سیاسی با حضرت مشورت می کرده و رفتن به جنگ از جمله این امور مهم بوده البته در سند روایت افرادی است که روایت را بی اعتبار می کنند ولی قمیین بر این روایت اعتماد کرده اند. و آن را قل کرده اند و سیاست قمیین بر کسی که متبوع باشد این است که روایتی که راوی آن ضعیف باشد را نمی نویسند در کتابهایشان مگر قرائنی باشد که باعث اعتماد بر آن روایت کنند و ضعف روایت را جبران نماید.

1032- مضافا الی ما اشتهر من حضور...

بعلاوه مشهور است که امام حسن مجتبی علیه السلام در بعضی از جنگها بوده (علامت تایید جنگها توسط امام معصوم (ع)) و حضور بعضی از خواص امیرمومنان مانند عمار هم در این امورات. و در صحیح محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام است گفت از امام پرسیدم از سیره امام در زمین هایی که بعد از پیامبر (ص)، فتح شد؟ امام فرمود: "امیرمومنان علیه السلام در مورد زمین عراق به سیره عمل کرد و در سایر زمینها هم باز امیرمومنان، امام و اسوه بوده اند."

ظاهر روایت می فرماید سایر زمینهایی که بعد پیامبر (ص) فتح شدند حکم زمین عراق را دارند.

بعلاوه ممکن است اکتفا شود اذن امام که در مرسله وراق آمده که علم داریم از رضایت امیرمومنان و سایر ائمه (ع) به فتوحات اسلامی که باعث تایید دین اسلام شده است.

در روایت آمده که خداوند تعالی این دین را تایید می کند به اقوامی که با اسلام مشابهنی ندارند.

1033-بعلاوه ممکن است گفته شود چون این جنگها به امر امام بوده لذا مشکلی ندارند که مفتوحه عنوه باشند.و ممکن است گفته شود عموم روایات فراوان بر اینکه زمینی که جزو انفال است با جنگ بدست نیامده و آنچه با زور بدست می آید باید صرف مسلمین شوداین معارض است بصورت عموم من وجه با مرسله وراق.(چون مرسله شامل زمین خرجی غیر خراجی است ولی روایات فتح مربوط به زمین خراجی تنها است.همچنین اخبار فتح اعم از اذن امام و عدم اذن است ولی مرسله مخصوص به اذن امام است پس بین این دو عموم من وجه است و ماده تعارض، زمینهایی است که مسلمین بدون اذن امام به غنیمت گرفته اند)پس رجوع میشود(در ماده تعارض که اخبار فتح می گوید مال مسلمین است ولی مرسله می گوید مال امام است) به عموم ایه مبارکه:و اعلموا انما غنمتم من شی...که یک پنجم مال امام علیه السلام و باقی مال مسلمین است زیرا غنیمت مال کسی که جنگ کرده نیست از زمین انفال و زمین مفتوحه عنوه چه طبق نص و چه طبق اجماع.

1034-الثالث:ان یثبت کون الارض المفتوحه عنوه باذن الامام...

سومین شرط اینکه زمین خراجیه باشد این است که ثابت شود به اذن امام در حالی که زمین آباد باشد و مفتوحه عنوه بوده است.تا جزو غنائم قرار گرفته و اول خمس آن برای امام خارج شود و بقیه مال مسلمین بماند.ولی اگر زمین موات باشدطبق مشهور بلکه طبق اتفاق علما،مال امام است و این را اطلاق اجماعاتی که نقل شده اقتضا می کند که اگر زمین موات باشدجزو انفال است چون روایات داله بر اینکه موات مطلقا (بدون قید اینکه مفتوحه عنوه نباشد)مال امام است مطلق می باشد.

1035-و با این اطلاق،معارض نیست نه اطلاق اجماعات و نه روایات داله بر اینکه مفتوحه عنوه مال مسلمین است. چون اجماعاتی که می گویند مفتوحه عنوه مال مسلمین است زمینی است که از کفار غنیمت گرفته اند و مانند سایر غنائم،مالک میشوند ولی باید خمس آن را بدهند و زمین موات جزو اموال مسلمین نیست بلکه مال امام است.و اگر فرض شود کفار بر این زمین مسلط شده اند در حکم غصب است و جزو غنیمت نیست و موات جزو غنائم نیست تا تعارض کندبا دلیل انفال.

و ظاهر روایات این است که زمین آباد مال مسلمین است و خلاقی هم نیست که موات مال امام است.

1036- اری اگر زمین آباد در حال فتح موات شود بر ملک مسلمین باقی می ماند (استصحاب می کنیم) و جزو انفال نمیشود چون موات شده. و در این مطلب از ظاهر کتاب ریاض بر می آید که استفاده میشود از ابن ادریس که در این مطلب اختلاف نیست چون اختصاص موات به انفال جایی است که ملک مسلمین نشده باشد (چه صاحب خاصی داشته باشد یا نداشته باشد) نه انجایی که صاحب دارد (صاحبش مسلمین است)

1037- ثم انه یثبت الحیاه حال الفتح بماکان یثبت به...

ثابت میشود زمین آباد است به آنچه که ثابت می کند زمین با زور فتح شده است. و اگر در آباد بودن ان شک شود اصل عدم آباد بودن است. ولو الان آباد است. چون اصل عدم آباد بودن زمین هنگام فتح است. و این امر مشکل می کند در بسیاری از زمین های آباد اراضی مفتوحه عنوه. اری اگر زمین در دست کسی بود که ادعای ملکیت ان را داشت مال او حساب میشود. ولی اگر زمین در دست سلطان یا کسی که از سلطان گرفته، باشد حکم به خراجیت ان نمیشود چون دست سلطان هم نسبت به زمینهای خراج عادیه بوده و غصبی حساب میشود و اگر زمینی باشد که احدی ادعای ملکیت آنرا نداشته بلکه مالکش مردد باشد بین تمام مسلمین یا شخص خاصی و آن شخص

خاص نیز ممکنست بخاطر اینکه زمین ماترک کسی است که هیچ وارثی ندارد، امام علیه السلام بوده یا غیر آنحضرت باشد و در اینصورت باید به حاکم شرع مراجعه شود و حاکم شرع هم اینکه اجاره زمین را به چه فردی بدهد یا باقرعه مشخص می کند و یا در مصرف مشترک بین مسلمین مانند فقیری که از بیت المال پول می گیرد چون نفعی برای اسلام دارد. (مثلا اذان می گوید)

1038- ظاهر روایات می گوید زمین عراق مال همه مسلمین است و این تملک

مقید به خصوص عامر و زمینهای آباد آن نیست از اینرو باید ملتزم شویم که این اراضی کلا در وقت فتح آباد و محیاء بوده اند. و این مطلب را تایید می کند که زمین عراق را اندازه گرفتند 32 میلیون جریب یا 36 میلیون جریب (هر جریب سی متر در سی متر)

لذا ظاهراً بلاد اسلامی بناشده در عراق و روستاهای تابعه آنها جزو زمینهای آباد در حال فتح که به ملکیت مسلمین درآمده است.

و علامه در کتابهایش شامل منتهی و تذکره و تحریر و غیر به تبع شیخ در مبسوط و خلاف گفته مرز را از نظر عرض سرزمین مابین انتهای کوههای حلوان تا اطراف قادسیه که به عذیب متصل می‌شود و از نظر طول از حدود موصل تا کنار دریا ئی که در بلاد عبادان(آبادان) است ضبط

و ثبت کرده منتهی این عبارت را افزوده که طول عراق عبارتست از حدود موصل تا کنار دریا ئی که در بلاد عبادان(آبادان) از جانب شرقی دجله است و اما جانب

غربی که پهلوی بصره می‌باشد اسلامی بوده و جزء اراضی مفتوح عنوة نیست مانند شط عثمان بن ابی العاص و اطراف آن چه آنکه این اراضی شوره زار و موات بوده و عثمان آنها را احیاء نمود پس حکم اراضی مفتوحه عنوة را ندارند

1039- و يظهر من هذا التقييد ان ماعدا ذلك...

و از قیدی که علامه آورده نشان می دهد غیر از از غرب دجله ،بقیه آباد بوده هنگام فتح.که این را تایید می کند آنچه گذشت از اندازه زمین مذکور به آنچه از جریب اندازه گرفت(36میلیون جریب)

پس آنچه گفته شده که شهرهایی مانند بغداد و کوفه و حله و مشاهده مشرفه،اسلامی هستند و مسلمانان آنها را ساخته اند(که در حال فتح موات بودند)و درحالی که اباد بودند با زور فتح نشده اند و ثابت هم نشده که غنیمت مال مسلمین بوده است

و آنچه مفتوحه عنوه بوده واز کفار بازور گرفته شده از بین رفته اند.لذا حکم مفتوحه عنوه ندارند این محل اشکال است.زیرا مفتوحه عنوه منحصر به بنا نیست تا گفته شود از بین رفته است!(بلکه ابادانی به داشتن اب و زراعت و امثال انهم هست)

در صورتی که شهرهایی که ذکر شد و روستاهای متعلق به آنها مفتوحه عنوه نباشد پس چه جور گفتند زمین عراق که مفتوحه عنوه است 36میلیون جریب است؟و بعید است عاداتا(کلام علامه) که بلد مدائن

که آخر آبادی عراق واقع است طوری که خارج از مدائن از مکانی که واقع میشود بعد از آن مکان، بلادی که در هنگام فتح، موات بوده اند.

1140-بحول و قوه الهی توضیح کتاب مکاسب محرمة تمام شد.