



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

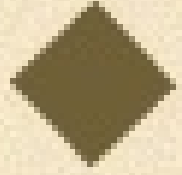
للغلام



عليه  
صلى الله عليه وسلم

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

شیخ محمد سید



# فقہ الطب



محمد حسن رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فقه الطب

كاتب:

محمد حسن رضوى

نشرت فى الطباعة:

باقيات

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١١	فقه الطب و التضخم النقدي
١١	اشاره
١١	اشاره
١٣	مقدمه المؤلف
١٥	مقدمه المحقق
١٧	أحكام التشريح
١٧	(مسألة ٣٦): لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم
١٧	اشاره
١٧	انّ ما يمكن أن يستدلّ به على الحرمة وجوه خمسة:
١٧	الوجه الأول
٢٧	الوجه الثاني
٢٩	الوجه الثالث
٣٦	الوجه الرابع
٣٧	الوجه الخامس
٣٩	(مسألة ٣٧) يجوز تشريح بدن الميت الكافر باقسامه
٤٣	(مسألة ٣٨) لو توقّف حفظ حياه مسلم على تشريح بدن
٤٩	فروع أخرى
٤٩	الأول في الموارد التي يبني على جواز التشريح هل تثبت فيها الديه أو لا
٥١	الثاني
٥٣	الثالث
٥٣	الرابع
٥٥	الخامس
٥٧	أحكام الترقيع

- ٥٧ ..... (مسألة ٣٩) لا يجوز قطع عضو من أعضاء الميت
- ٦٨ ..... (مسألة ٤٠) هل يجوز قطع عضو من أعضاء انسان حتى
- ٧٨ ..... (مسألة ٤١) يجوز التبرع بالدم للمرضى المحتاجين
- ٧٨ ..... (مسألة ٤٢) يجوز قطع عضو من بدن ميت كافر أو
- ٨٥ ..... التلقيح الصناعي
- ٨٥ ..... (مسألة ٤٣) لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي،
- ٩٦ ..... (مسألة ٤٤) يجوز أخذ نطفه رجل و وضعها في رحم
- ١٠٥ ..... (مسألة ٤٥) يجوز تلقيح الزوجه بنطفه زوجها
- ١٠٧ ..... الاستنساخ
- ١٠٧ ..... اشاره
- ١٠٧ ..... صور الاستنساخ
- ١٠٩ ..... قد يستدل للجواز بوجوه:
- ١٠٩ ..... الأول: ما ورد من النصوص
- ١٠٩ ..... الثاني: ما ورد في انتخاب و اختيار الزوجه من الأقسام المختلفه
- ١٠٩ ..... الثالث: ما قامت عليه السيره العقلائييه في تخصيب الحيوانات
- ١١٠ ..... الرابع: ما قامت عليه السيره العقلائييه في النباتات
- ١١٠ ..... الخامس: أنه على تقدير الشك فإنه تصل النوبه إلى أصله الحلّ
- ١١٠ ..... و قد يستدلّ للتحريم:
- ١١٠ ..... أولاً: بالآيه الكريمه
- ١١١ ..... و ثانياً: بأنه تحدّى في المعجزه الإلهيه في النبي عيسى عليه السلام
- ١١٨ ..... و ثالثاً: أنه تشكيك في الدين و تحدّى لقدره الخالق
- ١٢١ ..... و رابعاً: استدلال على التحريم بأنه مسخ و قطع للرحم
- ١٢٣ ..... و خامساً: أنه موجب لتشويه الخلقه الانسانيه
- ١٢٤ ..... و سادساً: أنه موجب لاختلاط و تشابه الشخصيات الانسانيه
- ١٢٤ ..... و سابعاً: أنه يوجب اختلال النظم في التركب الهرموني أو
- ١٢٥ ..... و ثامناً: أنه ليس الانسان مالكا لجسده

- ١٢٥ ..... و تاسعاً: أنه تغيير الخلقه و هو محزم
- ١٢٥ ..... اشارة
- ١٣١ ..... الكبرى الثالثة
- ١٣١ ..... اشارة
- ١٣٢ ..... و قد تورد
- ١٣٧ ..... و الجواب عن ذلك:
- ١٤٢ ..... كلمه أخيره:
- ١٤٣ ..... أحكام تحديد النسل
- ١٤٣ ..... اشارة
- ١٤٣ ..... (مسألة ١): يجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل
- ١٥٤ ..... (مسألة ٢): يجوز للمرأة استعمال اللولب المانع من
- ١٥٦ ..... (مسألة ٣): هل يجوز للمرأة أن تجرى عليه جراحه
- ١٥٧ ..... (مسألة ٤): لا يجوز اسقاط الحمل بعد انعقاد نطفه
- ١٦٩ ..... (مسألة ٥): يجوز للمرأة استعمال العقاقير التي تؤجل
- ١٧١ ..... الموقف الشرعى تجاه تحديد
- ١٧٩ ..... أحكام العمران فى المدن
- ١٧٩ ..... اشارة
- ١٧٩ ..... أحكام الشوارع المفتوحه من قبل الدوله
- ١٧٩ ..... (مسألة ٤٦): ما حكم العبور من الشوارع المستحدثه
- ١٩٢ ..... (مسألة ٤٧): المساجد الواقعه فى الشوارع المستحدثه
- ١٩٩ ..... (مسألة ٤٨): يجوز العبور و المرور من أراضى المساجد
- ١٩٩ ..... (مسألة ٤٩): ما بقى من المساجد إن كان قابلاً للانتفاع
- ٢٠٢ ..... (مسألة ٥٠): مقابر المسلمين الواقعه فى الشوارع، إن
- ٢٠٥ ..... مسائل الصلاه و الصيام
- ٢٠٥ ..... (مسألة ٥١): لو سافر الصائم جؤاً بعد الغروب و الافطار
- ٢٠٨ ..... (مسألة ٥٢): لو صَلَّى المكفّ صلاه الصبح فى بلده ثم

- ٢٠٩ ..... (مسألة ٥٣) لو خرج وقت الصلاة في بلده كأن طلعت
- ٢١٠ ..... (مسألة ٥٤) إذا سافر جواً و أراد الصلاة فيها، فإن تمكّن
- ٢١٠ ..... (مسألة ٥٥) لو ركب طائرته كانت سرعتها سرعه حركه
- ٢١٤ ..... (مسألة ٥٦) من كانت وظيفته الصيام في السفر و طلع
- ٢١٧ ..... (مسألة ٥٧) من سافر في شهر رمضان من بلده بعد
- ٢١٨ ..... (مسألة ٥٨) إذا فرض كون المكلف في مكان نهاره سته
- ٢٢٣ ..... اوراق اليانصيب
- ٢٢٣ ..... اشاره
- ٢٢٤ ..... و لتوضيح ذلك لا بدّ من ذكر مقدمات:
- ٢٢٤ ..... الأولى: أنّ المعروف أنّ للشرط قسطاً من الثمن
- ٢٢٧ ..... الثانيه: أنّ المعاملات على قسمين: مركبه و بسيطه
- ٢٢٨ ..... الثالثه: ذهب السيد اليزدى في بحث البيع و الشروط إلى التمسك
- ٢٣٣ ..... تضخّم النقود
- ٢٣٣ ..... اشاره
- ٢٣٥ ..... أما الأقوال في المسأله، فأهّمها أربعة:
- ٢٣٥ ..... الأول: نفى الضمان مطلقاً،
- ٢٣٥ ..... الثاني: ثبوت الضمان في الفارق الفاحش
- ٢٣٥ ..... الثالث: ضمان فارق في قيمه إذا كان بسبب ضعف القوه الشرائيه
- ٢٣٧ ..... و الرابع: التفصيل بين ما إذا جرى التعاقد على النقد بنحو
- ٢٣٨ ..... حقيقه النقد:
- ٢٤١ ..... صفات النقد:
- ٢٤١ ..... اشاره
- ٢٤٢ ..... الصفه الأولى: انه تمثيل و تجسيد للماليه الموجوده في الاشياء
- ٢٤٢ ..... الصفه الثانيه: انه يعيّن و يحدّد و يصيّر الدرجه الماليه
- ٢٤٢ ..... الصفه الثالثه: انه وسيط في المبادلات المعاملية،
- ٢٤٧ ..... حقيقه واسطيه النقد بين الأشياء



٢٤٧	..... اشارة
٢٥٩	..... اشكالات و تقريبات
٢٥٩	..... اشارة
٢٥٩	..... الأول:المفروض ان المثلثي يحفظ بالقيمه
٢٦٠	..... الثاني:يفرق الفقهاء بين باب الضمان في الغصب و باب الضمان
٢٦٣	..... الثالث:هو ان حافظيه الصفه الماليه تختلف في الأعيان
٢٦٥	..... الرابع:لازم هذا الكلام انه يسوغ الربا
٢٦٧	..... الخامس:الالتزام بضمن التضخم مبني على واسطيه الورق أو
٢٧٤	..... و أما بحسب الروايات الخاصه فقد يستدل على عدم الضمان
٢٧٨	..... الروايات الوارده في المقام
٢٧٨	..... اشارة
٢٧٨	..... الوجه الأول:التعامل بالنقد مرآتيا و ذاتيا
٢٨٥	..... الوجه الثاني:سقوط العمله و التضخم
٢٨٨	..... الوجه الثالث:استثناء نقد بآخر
٢٩٠	..... الوجه الرابع:التضخم و المرابحه
٢٩٤	..... الوجه الخامس:التضخم و شرائط البيع
٢٩٨	..... الوجه السادس:التضخم و ماهيه البيع و الاجاره
٣٠٠	..... الوجه السابع:التضخم و حكم الديون
٣٠٣	..... الوجه الثامن:التضخم و الغرر المعاوضي
٣٠٥	..... الوجه التاسع:التضخم و الضمان القيمي
٣٠٥	..... اشارة
٣٠٦	..... اشكال و دفع
٣٠٩	..... الفهارس العامه
٣٠٩	..... اشارة
٣١١	..... فهرس أسماء الرواه
٣١٧	..... فهرس الموضوعات



سرشناسه: رضوی، محمدحسن

عنوان و نام پدیدآور: فقه الطب و التضخم النقدي / تقریرا لایحات محمد السند؛ بقلم محمدحسن الرضوی.

مشخصات نشر: قم: باقیات، ۱۴۳۱ق.= ۲۰۱۰م.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری: ۲۴۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۵۱۲۶-۸۰-۸

وضعیت فهرست نویسی: فاپا (برون سپاری)

یادداشت: عربی.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۲۳۷] - ۲۳۸؛ همچنین به صورت زیرنویس.

موضوع: پزشکی (فقه)

موضوع: مسائل مستحدثه

موضوع: اسلام و پزشکی

شناسه افزوده: سند، محمد، ۱۳۴۰ -

رده بندی کنگره: BP۱۹۸/۶ / پ ۴۳ ر ۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۷۹

شماره کتابشناسی ملی: ۱۹۶۲۸۱۵

ص: ۱

فقه الطب و التضخم النقدي

تقرير الابحاث محمد السند

بقلم محمد حسن الرضوى

ص: ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الباطن ليس يخفى و الظاهر ليس يرى و الغائب غير المفقود و الشاهد غير المشهود و لم يخل منه السموات و الأرض و ما بينهما طرفه عين.

و الصلاة و السلام على خيرته من أصفياه محمد صلى الله عليه و آله الرسول المبين و على آله الغرّ المطهّرين الهداه المستحفظين.

و بعد فهذه الحلقة الرابعه من مستجدات المسائل و مستحدثاتها و قد اشتملت فى غالبها على الموارد الطبيه المتنوّعه كالتشريح و الترقيع و التلقيح الصناعى و الاستنساخ و تحديد النسل، كما تضمّنت مبحث التضخم النقدي و ضمانه مع طرف من أحوال النقد، مضافا الى جملة من مباحث العمران المدني و على قوانين التعايش المدني مع المذاهب و الملل الأخرى-المسمّاه بقاعده الالزام-و الصور و العناوين الحديثه لماهيه القمار و مجموعه من أحكام الصلاة و الصيام فى البلدان التى ينعدم فيها ضوء النهار أو ظلمه الليل فى بعض فصول السنه. و قد نحزّينا فى البحث تنقيح قواعد أو فوائد كليّه يتضح بها الحال سواء فى تلك المسائل أم غيرها ممّا قد يستجد فى تلك الأبواب.

و هذه البحوث حصيله ما ألقيته بأيام الخميس و الجمع لسنه ١٩-١٤١٨ هجرية تتمه لما تقدم من مسائل فى هذا المضممار. و قد قام بتحريرها و تهذيبها الفاضل النبيه الألمعى السيد محمد حسن الرضوى-أدام الله تعالى رقيه فى مدارج العلم و العمل-عسى أن تكون إسهاما فى بيان الموقف الفقهي تجاه أطوار الحياه المعاصره.

محمد سند

١٢ شوال ١٤٢٢ هـ ق

ص:٣



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِیْنَ وَ لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلٰی اَعْدَائِهِمْ اَجْمَعِیْنَ. وَ  
بعد...

هذا الكتاب عبارة عن الحلقة الرابعة من سلسلة الأبحاث المستجده في فقه الحياه المعاصره قد ألقاها سماحه شيخنا الأستاذ  
العلامة محمد سند البحراني -أدام الله أيام افاداته- في يومى الخميس و الجمعة من كل اسبوع في المسائل المستحدثه جااعلا  
محور بحثه ما كتبه المرحوم السيد الخوئی قدس سرّه في ذلك، لاشتماله على الفروع المهمه و قد قمت باعدادها و تنسيقها عسى  
أن يعمّ نفعها و تقع موضعا للقبول. و هذا الجزء مشتمل على مبحث التشريح إلى آخر الكتاب مضافا إلى مبحث الاستنساخ و  
تحديد النسل و توضّح النقود. و أتمس من القارئ الكريم غض البصر عمّا يقع فيه القلم من سقطات أو زلاّت، لأن العصمه  
لأهلها. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قم المقدسه ١٤٢٠هـ / محمد حسن الرضوى





### (مسألة ٣٦): لا يجوز تشريح بدن الميت المسلم

#### إشاره

فلو فعل لزمت الدية-على تفصيل ذكرناه في كتاب الديات-

التشريح بمعناه المصطلح في زماننا هذا عباره عن شق جسد الميت أو مع تقطيع أعضائه لأجل ملاحظتها من جهة تأثير الأمراض أو للتعليم في العلوم الطبيه أو للتحقيقات الجنائيه أو لغير ذلك. وقد التزم الماتن قدس سرّه بحرمة تشريح بدن الميت المسلم و لا بدّ من التعرّض لما يستفاد من النصوص في المقام و البحث عن مدى دلالتها سعه و ضيقا، فنقول:

**أنّ ما يمكن أن يستدلّ به على الحرمة وجوه خمس:**

#### الوجه الأول

أنّ التشريح-بقطع أبدان الأموات و تمزيقها و تفريق أجزائها-هتك لحرمتها و هو محرّم و هذا في المسلم واضح و أما بالنسبه إلى الكافر فقد يقال بأنه لا هتك في البين باعتبار عدم الحرمة له.

و قد يتأمل فيه: بأن المستفاد من القرآن الكريم أن لبني آدم-و لو

كان كافرا-نوعا من المصونيه من حيث أنه بنو آدم و هو كما قال عز و جل وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (١).

و الآيه مسوغه للامتنان و بيان حال لعامه البشر مع الغض عما يختص به بعضهم من الكرامه الخاصه الإلهيه و القرب و الفضيله الروحيه المحضه. و هناك من الآيات العديده الكثيره الدالّه على نفس المضمون المخاطبه لعموم البشره يا بَنِي آدَمَ (٢) و كذا هناك عدّه من الآيات المخاطبه للعموم بعنوان الْإِنْسَانِ (٣) و بيان تكريمه على بقية المخلوقات و كذلك هناك آيات اخرى بعنوان النَّاسِ نظير قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ (٤) و نحوها قوله تعالى وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٥) و قوله تعالى يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (٦) و قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا

ص: ٨

١- ١). الاسراء ٧٠.

٢- ٢). الاعراف ٢٧-٣١-٣٥.

٣- ٣). الاعراف ٢٦-٢٧، الرحمن ٣، الانفطار ٦، الطين ٤، العلق ٢-٣-٤-٥.

٤- ٤). الحج ٦٥، البقره ١٤٣.

٥- ٥). الشعراء ١٨٣، الاعراف ٨٥، هود ٨٥.

٦- ٦). الحجرات ١٣.

بَصِيرًا (١) و غيرها (٢). وقوله تعالى وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٣) وقوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَ هُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (٤).

و مفاد هذه الآيه مبغوضيه قطع و هلاك النسل البشرى و مبغوضيه هلاك الحرث و المنابع الطبيعيه و مبغوضيه دمار الأرض و ما يقابل عمارته و هذا بمنزله العموم الفوقانى الذى لا يرفع اليد عنه إلا بمخصيص كعمومات مقاتله و جهاد الكافرين لأجل الدعوه إلى الاسلام. و نظير هذا المفاد قوله تعالى فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ تَقَطَّعُوا أَرْحَامَكُمْ (٥) و منه يظهر أن مفاد الآيات العديده الداله على استخلاف بنى آدم لأماره الأرض هى الأخرى يستفاد منها هذا العموم الأولى و كذا يستفاد من الروايات المتفرقه فى الأبواب و فى صحيحه حسين بن ابى العلاء عن أبى عبد الله عليه السلام:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَبْعَثْ نَبِيًّا إِلَّا بَصَدَقَ الْحَدِيثَ وَ آدَاءَ الْأَمَانَةِ إِلَى

ص: ٩

١-١. النساء ٥٨./

٢-٢. الشورى ٤٢، ص ٢٦، لقمان ١٨، الروم ٣٠، البقره ٢٤٤، المائده ٣٢، الرعد ٦، يونس ٦٠، يوسف ٣٨، النساء ٨٩-٩٠.

٣-٣. العنكبوت ٨./

٤-٤. البقره ٢٠٥./

٥-٥. محمد ٢٢./

و مصححه حسين بن مصعب، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

ثلاث لا عذر لأحد فيها، أداء الأمانة إلى البرّ و الفاجر، و الوفاء بالعهد للبرّ و الفاجر، و برّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين. (٢)

و في مصحح محمد بن مسلم عنه عليه السلام:

أدوا الأمانة و لو إلى قاتل ولد الأنبياء.

و في بعض الروايات الأخرى:

أدوا الأمانة إلى أهلها و إن كان مجوساً فإن ذلك - استحلال الأموال - لا يكون حتى قام قائمنا فيحلّ و يحرم.

و في بعضها التعليل بقوله: «فاتقوا الله فانكم في هدنه» (٣)

نعم يظهر من الروايات الأخرى المشار إليها أنّ الحرمة لأجل الهدنه لكنها لا تنافي ما دلّ على أنّ العهد من حيث هو ذمّه يلزم الوفاء بها و كذا قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاَمْتَحِنُوهُنَّ، اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَ آتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا.... وَ سِئَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَ لَيْسَ لَكُم مَّا أَنْفَقُوا ذَلِكَمُ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ (٤).

ص: ١٠

١- ١. ب. ٢/ أبواب أحكام الوديعه ٧.

٢- ٢. ب. ٢/ أبواب أحكام الوديعه ١.

٣- ٣. نفس المصدر.

٤- ٤. الممتحنه ١٠.

و بالجمله هناك عدّه من الأحكام فى الأبواب المتفرقة يظهر منها ذلك المفاد و ليس المقام مقام بسطها و تفصيلها.

إن قلت: إن فى القرآن الكثير من الآيات التى فيها التقريع العظيم للكفّار و اللعن لهم و البراءة منهم و العداوة و التهديد بالعقوبات البالغة الخالده الأبدية و أنهم أضلّ من الأنعام و غير ذلك ممّا يستفاد منه زوال حرمه الانسانيه و البشريه فيها بطرؤ رذيله الكفر و كذا ما يستفاد ممّا يأتى من روايات تجهيز الميت حيث ورد النهى عن تجهيزهم و تعليل ذلك بنفى الكرامه لهم و ظاهر النفى الاطلاق و هو مفاد عكس النقيض من قوله تعالى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (١).

قلت: أولاً- إن بين التكريم و الكرامه من جهه و الهتك و الاهلاك و الاتلاف من جهه أخرى عموماً من وجه و نفي الأول لا يسوّغ الثانى بقول مطلق، فيبقى على مقتضى القاعده الأوليه الفوقانيه المشار إليها إلا ما خصّه الدليل.

و بعبارة أخرى: إن نفي الكرامه لا- يعنى جواز الاهلاك مطلقاً نظير ما سيأتى فى روايات النهى عن التمثيل بالكفّار مع أنهم لا كرامه لهم (٢).

و ثانياً: إن هناك من الأحكام المرتبه على ذات الانسان لا- من حيث ذاته، بل من حيث اضافته إلى البارى تعالى أو اضافته إلى المكلف

ص: ١١

١- ١). الحجرات ١٣/.

٢- ٢). و يؤيده ما رواه المفيد فى شرح العقائد عن أبى الحسن الثالث عليه السّلام أنه سئل عن أفعال العباد، أ هى مخلوقه لله تعالى؟ فقال عليه السّلام: لو كان خالقا لها لما تبرأ منها و قد قال سبحانه: أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم و أنّما تبرأ من شركهم و قبائحهم.

نفسه كالأبوة والأمومة والمشروط له ونحو ذلك. فهذه الأحكام باقية على عمومها الشاملة للكفار ولا ينافيها الأدلة المتقدمة النافية لكرامه وحرمة الكافر في مجمل الحقوق. فيتحصل مما تقدم اقعاد قاعده أوليه-على نحو الاجمال و بسطها لا بد له من موضع آخر-ان الأصل الأولي اللفظي هو ثبوت الأحكام المقرره المترتبه على عنوان (الانسان) ونحوه إلا- ما أخرجه الدليل و المخصّص و هذا بخلاف الأحكام المترتبه على عنوان (المسلم) أو (المؤمن) و نحو ذلك.

ثم ان نظير الآيات المتقدمه قوله تعالى: لا- خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصِدْقِهِ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا (١).

و من هذا القبيل أيضا الآيات الناهيه عن الفساد فى الارض كقوله تعالى-تقريراً لقول قوم بنى اسرائيل لِقَارُونَ- وَ أَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (٢) و قوله تعالى-عن لسان شعيب- يَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٣) و قوله تعالى-خطاباً لبنى اسرائيل- كُلُوا وَ اشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٤) و قوله تعالى-عن لسان الملائكه- قَالُوا أَ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ

ص: ١٢

١-١. النساء ١١٤.

٢-٢. القصص ٧٧.

٣-٣. هود ٨٥، الشعراء ١٨٣، العنكبوت ٣٦.

٤-٤. البقره ٦٠.

الدِّمَاءِ (١) وقوله- عن لسان لوط- قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ (٢).

و مورد هذه الآيات في المنكرات الاجتماعيه و البغى على الحقوق كما أنه يستفاد منها حرمة الدماء في العنوان الأولى إلا أن يطرأ عنوان مبيح لها.

و من ثمّ فليس مقتضى القاعده عدم الحرمة كى يتمسك به فى المقام. أمّا عدم حرمة دم الكافر إذا رفض عند دعوته للإسلام فإنّ غايه ذلك هو هدر دمه بعد الدعوى لا قبله. فدمه ليس بمهدور بقول مطلق كما هو الحال فى صبيان الكفّار و نسائهم و شيوخهم ممّا لا يقوى على القتال، كما أن من شروط القتال مع الكفّار دعوتهم إلى الإسلام، فقدمه نحو و درجه من المصونيه.

و يؤيد ذلك ما يستفاد من عهد على عليه السّلام لمالك الأشر المروى بطريق معتبر، كما ذكره الشيخ فى الفهرست (٣) حيث قال:

و أشعر قلبك الرحمة للرعيه و المحبّه لهم و اللطف بهم و لا تكونن عليهم سبعا ضاريا تغتنم اكلهم فأنهم صنفان، إما اخ لك فى الدين أو نظير لك فى الخلق. (٤)

و مفاد قوله عليه السّلام هو أنّ الكافر من جهه مخلوقيته له نوع اضافه بفعل الله سبحانه و خلقتة و العبث به و لو مع وجود الغرض فى التشريح هو

ص: ١٣

١-١. البقره ٣٠.

٢-٢. العنكبوت ٣٠.

٣-٣. الفهرست/ص ٣٨، و موارد أخرى و كذلك النجاشى فى ترجمه أصبغ بن نباته.

٤-٤. نهج البلاغه/الكتب و الرسائل/رقم ٥٣.

نوع من التصرف و التشويه بالخلقه.فإزواء هذا الدليل عن الكافر محلّ تأمل جدا.

إن قلت:إذا كان الكافر حربيا فلا حرمة لعرضه و ماله و دمه فيجوز تشريح بدنه.

قلت:عدم حرمة عرضه و ماله لا- يدلّ على عدم حرمة بدنه.لأن العقيدة الفاسده فى الكافر تلغى الجانب الاعتبارى فيها و هو عرضه و ماله.أما بدنه فليس منسوبا إليه و لذا لو عاب المسلم خلقه بدن الكافر فإنّه يكون قد ارتكب فعلا مرجوحا،لأنه لا يرجع إلى الكافر نفسه و أنّما يرجع إلى فعل الله سبحانه و تعالى.و بدنه ليس ملكا طلقا له و لا لنا و أنّما هو ملك لله عزّ و جل.و فى بعض الأبواب الفقيهيه- كبحث النفقات فى النكاح-انّ لكلّ مخلوق و لو كان حيوانا حرمة،كما فى روايه«لكلّ كبد حرّى أجر»<sup>(١)</sup>و هو عام لكلّ حيوان و إن كان كلبا.و لا يجوز تعذيبه إلا الحيوان المودى فضلا عن الانسان.

و نظير ذلك كما فى حدّ القتل و الرجم لمن اتى بموجب الحد كزنا المحصنه و قاطع الطريق و نحوهما،فإنّه و إن أهدر دمه إلا أنّ ماله و بقيه جهات عرضه فضلا عن بدنه باق على الحرمة إلا ما استثناه الدليل.

و أما قتله فهو باعتبار أنّه مفسد و حياته ملوّثه فى الأرض،لأن الغرض من الحياه هى عباده الله تعالى و هذا بخلاف بدنه اذ هو ليس

ص:١٤



منسوبا إلى الكافر بنحو مطلق- كما قلناه- بل هو اضافته إلى صنع الله عزّ وجلّ وهذه الاضافه هي التي يشير عليه السلام إليها في قوله «نظير لك في الخلق» ويعضد ما قلناه ما في الصحيح إلى ابن أبي عمير عن أبي الحسن الحذاء قال:

كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسألني رجل ما فعل غريمك؟ قلت: ذاك ابن الفاعله.

فنظر إلى أبي عبد الله عليه السلام نظرا شديدا. فقال الرجل:

جعلت فداك أنه مجوسى أمه أخته. فقال: أ و ليس ذلك في دينهم نكاحا؟ (١)

و في صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

أنه نهى عن قذف من ليس على الاسلام إلا أن يطّلع على ذلك منهم. و قال: أيسر ما يكون أن يكون قد كذب. (٢)

و من ثم كان مقتضى اطلاق عنوان الكافر في عبائر جماعه في حرمه القذف هو الشمول للحربى أيضا.

و يدلّ على ذلك أيضا ما رواه في الصحيح محمد بن قيس:

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفئتين تلتقيان من أهل الباطل. أبيعهم السلاح؟

ص: ١٥

---

١- ١. ب. ١/ أبواب حد القذف ٣.

٢- ٢. ب. ١/ أبواب حد القذف ١.

فقال:بعهما ما يكتنهما الدرع و الخفّين و نحو هذا. (١)

و وجه دلّالته أنه عليه السّلام خصّ الجواز بما يحفظ نفوس الطرفين و لم يسوّغ بيع الآلات التي يتلف بها الطرفين بعضهما البعض. نظير روايه هند السراج عن أبي عبد الله عليه السّلام:

قال:قلت له:أنّى أبيع السلاح.قال:لا تبعه في الفتنه. (٢)

فمقتضى هذه الأدله نوع من المصونيه و الحرمة للكافر.فهتك الكافر من حيث الانسانيه غير سائغ و أما من حيث بغيه و ظلمه و محاربه فمطلوب في الشرع.

و المتحصل-مما اصطيد من الأدله و الشواهد المتقدمه و غيرها ممّا يجدها المتتبع في أبواب الفقه-أنّ دليل الهتك يشمل الكافر خصوصا النساء و الشيوخ و الأطفال منهم.نعم التصرف في بدن المسلم حرمة اقوى منه في بدن الكافر،بل في المؤمن أغلظ حرمة من المسلم و كذا العالم المؤمن أغلظ حرمة منه كما لا يخفى.فللحرمة درجات.

إن قلت:البناء على أنّ للكفار درجه من الحرمة و لو نازله ينافى القاعده المقرره:أنّ الكفار و ما يملكون فيء للمسلمين.اذ للمالك أن يتصرف في ملكه كيفما شاء.

قلت:أنّه لا منافاه بينهما.اذ الملكيه الاعتباريه قابله للتحديد

ص:١٦

١-١. ب. ١٨/ابواب ما يكتسب به ٢/.

٢-٢. ب. ١٨/ابواب ما يكتسب به ٤/.

و ليست هي على حدو الملكيه الحقيقيه لله تعالى و من ثم حدّ أفعال المكلف بواجبات و محرّمات و ضرائب ماليه و قد يحجر عليه مطلقا كما في المفلس و السفيه. و نظير ما نحن فيه ملك الدابّه فأنه لا- يسوغ ايذاؤها و ترك إطعامها و شربها حتى تموت. فهذا نحو درجه من الاحترام للنفس الحيوانيه للدابّه في حين أنه يجوز ذبحها للأكل.

## الوجه الثاني

ما ورد في نفس أبواب الميّت

من وجوب دفنه و تكفينه و الصلاه عليه و غسله و نحوها من امور وجوب تجهيز الميّت (١) حيث يظهر منها نوع تكريم و احترام لبدن الميّت و كذا الصيانه و الرعايه له و في بعض الروايات النهى عن غسل الميّت إذا كان موجبا لانسلاخ بدنه و انتقال الفرض إلى التيمم كما هو مفتى به أيضا فيستفاد بالأولويه القطعيه عدم رضی الشارع بتقطيع بدن الميّت كما لا يخفى.

و هذا الدليل يختص بالمسلم و لا يشمل الكافر بأقسامه. نعم في موثقه عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام:

أنه سئل عن النصراني يكون في السفر و هو مع المسلمين فيموت. قال عليه السلام: لا يغسله مسلم و لا كرامه و لا يدفنه و لا يقوم على قبره و إن كان أباه. (٢)

ص: ١٧

---

١-١). راجع أبواب غسل الميت في الوسائل.

٢-٢). ب. ١٨/ أبواب غسل الميّت /١.

قيل: بأنه يستفاد منها جواز تشريح الكافر لقوله عليه السّلام: «و لا كرامه».

و فيه: أنّ مفادها عدم وجوب التكريم لا جواز الهتك و العبث في بدنه. و بعبارة أخرى: المعلّل في الروايه هو عدم وجوب الغسل لا نفى كل كرامه و إن كانت كرامته من جهه نسبته إلى الباري (١).

و يشهد لذلك أن عدّه من الأصحاب التزموا في المخالف بترتب أحكام الكافر عليه بعد موته لأنه بعد الموت ينتقل إلى الآخرة فتكون أحكامه بحسبها و مع ذلك لا يلتزمون بجواز تشريحه و العبث ببدنه فلا تلازم بين حرمة تجهيزه و عدم وجوب ذلك و جواز تشريحه، فلا نظر في الروايه إلى جواز التشريح بل هي ساكتة عنه، مضافا إلى أن النصوص الآتية في تحريم التمثيل موردها من هو اهون اصناف الكافر و هو المحارب بالفعل و لكن مع ذلك ورد النهى عن التمثيل به و سيأتى أن التمثيل معناه أعم من التشقى و غيره مع أن في الحرب المناسبه مقتضيه للعبث ببدنه فكيف بالتشريح ببدنه في غير حال الحرب و في غير المحارب بالفعل و في غير الرجال و لا أقل من المساواه عقلا بين التشريح و التمثيل في الحرب.

إن قلت: يمكن أن تكون حرمة التمثيل لأجل أن لا تحكم القوى الغضبيه في المسلم، لا لأجل حرمة في بدن الكافر و لذا يحرم دفنه

ص: ١٨

---

١ - ١. و يمكن أن يقال أنّ المراد به أن المروه و الكرم الجبلى للمسلم لا- ينبغى أن يجزّه إلى القيام بتجهيز الميت الكافر فهو نظير قوله تعالى الزّائيه و الزّانى فأجلدوا كلّ واحدٍ منهما مائة جلدٍ فلا يكون ظاهرا في نفى مطلق الحرمة للكافر فتأمل.

و يجوز تركه فى العراء و مع ذلك يحرم التمثيل.

قلت: سيأتى سياق النهى عن التمثيل مع النهى عن قطع الشجره و النهى عن قتل الوليد و غير ذلك، الظاهر فى كون تلك الأمور لها درجه من الحرمة. نعم حرمة البدن بمعنى الاحترام الى درجه القيام بمواراته و الاعتناء به و الوقايه و التحفظ على بدنه ليست للكافر. أمّا حرمة بدنه فليس لنا دليل على نفيها و قد امر رسول الله صلى الله عليه و آله فى بدر بدفن المسلمين كما أمر بمواراه أبدان المشركين فى قليب بدر و من ثم عرفوا بأصحاب القليب حيث خاطبهم النبى صلى الله عليه و آله بعد موتهم و مع ذلك نهى صلى الله عليه و آله عن التمثيل بأبدانهم. (١)

و بعبارة أخرى: للحرمة درجات. منها درجه أن يتحفظ عليه بأن يغسل و يوارى و يجهّز و منها أن يعطّر بالكافور و أمثال ذلك.

ففى العالم مثلاً- ورد فى الأدله أن يكفن باحسن كفن و أن يدفن فى أفضل مواضع القبور و هلم جزاً. فيستفاد من الأدله أن الاحترام و الحرمة و الوقايه لها مراتب فتدبر. فلا ملازمه بين عدم وجوب الدفن أو حرمة و بين العبث ببدنه لأن له اضافه خلقيه إلى الله على أى حال.

### الوجه الثالث

حرمة المثل و التمثيل

و يقرب بأن كلا- من خرق الجسد و تقطيع الأعضاء فى عمليه التشريح تمثيل و هو حرام ففى صحيحه جميل عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

ص: ١٩

كان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ: سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، لا- تغلوا و لا- تمثلوا و لا- تغدروا و لا- تقتلوا شيخا فانيا و لا- صبيا و لا امرأه و لا تقطعوا شجرا إلا أن تضطروا إليه. (١)

و في معتبره مسعده بن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً ثُمَّ يَقُولُ اغْزِ بِسْمِ اللَّهِ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَاتِلُوا مِنْ كُفْرٍ بِاللَّهِ، لا تغدروا و لا تغلوا و لا تمثلوا و لا تقتلوا وليدا و لا متبتلا في شاهق و لا تحرقوا النخل و لا تغرقوه بالماء و لا تقطعوا شجره مثمره و لا تحرقوا زرعاً و انكم لا تدرن لعلكم تحتاجون إليه و لا تعقروا من البهائم يؤكل لحمه إلا ما لا بد لكم من أكله و إذا لقيتم عدوا للمسلمين فادعوه إلى إحدى ثلاث... الحديث (٢)

و لا- يخفى اشتمال المعتبره و الصحيحه السابقه على عدّه من الأحكام الأخرى المتعلقة بالكفّار الدالّه اجمالا على درجه من الحرمة فيهم و قد أشرنا في الوجه الأول إلى ذلك.

ص: ٢٠

---

١- ١. ب. ١١٥/ أبواب جهاد العدو ٢.

٢- ٢. ب. ١١٥/ أبواب جهاد العدو ٣.

ولا- يتوهم أن التعليل في الموثقه لعدم احراق الزرع و غيره باحتمال الحاجه إليه دالّ على أن النهى غير ناش من حرمه الأمور المذكوره و ذلك لأن حرمه الأعيان الماليه أنّما هي لأجل المنافع المتوخاه منها فمن ثم اتصفت بالماليه و ترتب عليه الضمان و المنع التكليفي عن اتلافهم و هذا بخلاف الانسان كالوليد و الممتثل بالعباده فإنّ حرمة لأجل كرامه الحقيقه الانسانيه.

و في مرسله الكليني عن علي عليه السلام:

لا تمثّلوا بقتيل. (١)

و هذه الروايات دالّ على حرمه التمثيل و عدم جواز التصرف و العبث في أبدان الكفّار الحربيين فضلا عن غيرهم، فاذا حرم ذلك في الكافر كان حراما في المسلم بالأولويه القطعيه و ليس التمثيل إلا قطع بعض الأعضاء كالأذن و الأنف و نحو ذلك.

و قد يستشكل فيه: أنّ المثلّه بمعنى العبث في بدن الميت بداعى التنكيل و العقوبه و التشفى و هذا بخلاف تشريح بدن الكافر بغرض عقلائي فلا يكون من مصاديق المثلّه. ففي مصباح المنير: مثّلت بالقتيل مثلا- من باب قتل و ضرب- إذا جدّعت و ظهر آثار فعلك عليه تنكيلا و التشديد مبالغه، و الاسم المثلّه و زان غرفه و المثلّه العقوبه.

و أجيّب عنه: بأنّه قد ورد هذا التعبير في حلق اللحيه في ما روى عن رسول الله صلّى الله عليه و آله:

ص: ٢١

(١- ١). ب. ٣٣/ ابواب جهاد العدو ١.

حلق اللحية من المثلثه و من مثل فعليه لعنه الله. (١)

و من الواضح أن الحائق لحيته لا يريد أن يمثل بنفسه تنكيلا و عقوبه و هذا ممّا يدلّ على أن المثلثه ليس فيها ذلك القيد و إن كان الغالب في استعماله بداعي التشفي و التنكيل، فالمثلثه تستعمل في مطلق تغيير الخلقه.

و قد يدفع بأن اللحية في سالف الزمان كانت من علامات المروءه و العزه و الشرف و كان المتبادر من حلق اللحية عندهم التنقيص من تلك الناحيه فالقيد مضمّن في الحلق. (٢)

لكن الصحيح في الجواب أن ذلك التعبير و إن ورد في عدّه من كلمات اللغويين إلا أنه ورد في الروايات في حلق الرأس مثل مرسله الصدوق قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن الناس يقولون: حلق الرأس مثله.

فقال عليه السلام: عمره لنا و مثله لأعدائنا. (٣)

و روايه الجعفریات عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن جدّه علي بن الحسين عليه السلام عن أبيه عليه السلام عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: قال رسول الله صلّى الله عليه و آله:

ص: ٢٢

---

١-١. مستدرک الوسائل/ ج ١/ ص ٤٠٦.

٢-٢. المسائل المستحدثة للسيد الروحاني/ ص ١١٤.

٣-٣. ب. ٦٠/ أبواب آداب الحمام/ ٣.



خلق اللحيه من المثلثه و من مثل فعليه لعنه الله. (١)

و من الواضح أن خلق الرأس ليس بداعى التنكيل أو التشفى من نفسه و مع ذلك استعملت فيه،فيتبين من ذلك عدم أخذ كون الداعى العقوبه فى المعنى الاستقبالى للمثلثه،بل تستعمل فى المورد الذى لازم الفعل فيه تغيير الخلقه و العبث بها بحيث تعدى إلى تشويه فى الخلقه،سواء كان الفاعل قاصدا التشفى أو لم يكن قاصدا للتنكيل و إلا- فكيف يصور معنى التشفى فى «خلق الرأس مثله».فالصحيح أنه لا يشترط فى الموجد للفعل كون داعيه و قصده العدوان،بل كل فعل يجعل خلقه الشخص على مثال و حذو غير مثال و حذو الخلقه الأصلية فيجعلها مشوهه الخلقه يصدق عليه المثلثه و التمثيل،غايه الأمر أنه فى الحروب يفعل ذلك بداعى العداوه و لكن نفس ماده لا يشترط فيه ذلك.

و يؤيد ذلك مفاد الآيه وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْنِيَنَّهُمْ وَ لَأَمْرَنَّهُمْ فَلَيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرَنَّهُمْ فَيَلْبَسُونَ خُلُقَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا يَعْدُهُمْ وَيُمْنِيَهُمْ وَ مَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا أُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ لَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَخْرِجًا (٢).

حيث دلت على مبعوضيه تغيير الخلقه و تغيير مثالها الأول-بل هذه الآيه كما سيأتى فى بحث الاستنساخ دليل مستقل برأسه على

ص: ٢٣

١- ١). مستدرک الوسائل/ ب / ٤٠/ ابواب آداب الحمام / ١.

٢- ٢). النساء / ١١٩.

حرمه تغيير الخلقه بنحو النقص مطلقا- كما أنه قد استعملت ماده الكلمه فى روايات النهى عن تمثيل صوره ذى الروح الداله على أن الماده تستعمل فى موارد إحداث مثال يغير أو يشابه مثال الخلقه الأصليه. و يشهد لذلك ما رواه الراوندى أنه كان رجل من نجران مع رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فى غزاه و معه فرس و كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يستأنس إلى صهيله فبعث إليه فقال: ما فعل فرسك؟ فقال: اشتدَّ عليَّ شبعه فخصَّيته. فقال النبي صَلَّى الله عليه و آله: مثَّلت به الخيل معقود فى نواصيها الخير إلى أن يقوم القيامة. (الخبر) (١)

و قد يشكل بأنه لو سلّمنا أن عنوان المثلّه أعم إلا أن النهى الوارد هو فى مورد الحرب الذى هو بداعى التشقى فيكون قرينه إما على اختصاص المعنى اللغوى بذلك و أنه مقيد بالتشفى أو مورد النهى منصرف عن العموم اللغوى إلى خصوص التشفى. فالأدله النهايه قاصره غير شامله لموارد عدم قصد التشفى.

و بعبارة اخرى: أنّ ظاهر النهى عن التمثيل هو حدّ لغريزه الغضب عند المكلف لا لحرمة العدو.

و فيه: أنّ ظاهر التعبير فى الروايتين فى مورد حلق الرأس و اللحيه بالمثلّه هو فى الاستعمال الحقيقى لا- فى المجاز. مضافا إلى الشواهد الأخرى المتقدمه، بل من باب صدق عنوان المثلّه بما لها من المعنى اللغوى و أنهما مصداق من مصاديقه لا بتكلف تنزيل ادعائى. مضافا

ص: ٢٤

إلى أنه يمكن تقريب الروايات بنحو آخر و هو أنها ناهيه عن المثلثه فى مورد الحرب، أى فى من يكون مهدور الدم و البدن و لا يكون محترما و لكنها مع ذلك محرّمه، فكيف بالكافر فى غير الحرب.

هذا مع أن الظاهر من النهى عن المثلثه بحسب سياقه هو بيان مراعاة حقوق الغريزه الانسانيه كما فى عنوان الوليد و عنوان المتبتّل فى شاهر و أمثالهما فهى ظاهره فى أن الحرمة للطرف الآخر و أنه يلزم مراعاته و الحرب و إن كانت اهدارا لحرمة الكافر إلا أنه اهدار لحياته لا لبدنه فسياق الروايات الناهيه فى صدد حفظ بعض الحرمات للطرف الآخر.

و المتحصل أنّ هذه الروايات فى حرمة التمثيل مؤيده لما قرّرناه فى الوجه الأول من أن مقتضى القاعده هو تكريم بنى آدم، غايه الأمر المقدار الذى رفع من تكريمه و حرمة هو اهدار دمه عند تحقق الشرائط المعينه لا أن الأصل الأولى عدم الحرمة بل الأصل الأولى التكريم و الاكرام. فاللازم تحصيل الأدله الاخرى الرافعه لتلك الحرمة و النظر فى مقدار الرفع و أن هذه الأدله تدلّ على رفعها بمقدار ازهاق نفسه باعتبار خبثها بالكفر و أمّا بعد ازهاق النفس فلا يعبث ببدنه لعدم الدليل على جوازه، بل الدليل قائم على عدمه.

و يعضد ما ذكرناه أنه قد استفيد فى الكلمات من الأحكام المذكوره فى هذه الروايات أنها لغير حاله الحرب أيضا نظير عدم جواز قتل الوليد و حرمة قتل المرأه و الشيخ. اذن من الواضح

انها ليست مقصوره على ظرف الحرب بل أنّها نوع من ابقاء الحرمات و ازهاق نفس الكافر الحربى خرج بالدليل. و لا يخفى أنّ ما تقدم كما يدلّ على حرمة التشريح فى الكافر يدلّ على حرمة فى المسلم بالأولويه القطعيه.

## الوجه الرابع

ما دلّ على وجوب احترام الميّت

و أنّ حرمة ميّتا كحرمة و هو حيّ و هى عدّه روايات. منها: صحيحه عبد الله بن مسكان عن أبى عبد الله عليه السّلام أنه قال:

فى رجل قطع رأس الميّت (عليه الدّيه لأن حرمة ميّتا كحرمة و هو حيّ). (١)

و مثلها صحيحه عبد الله بن سنان و صحيحه صفوان و معتبره مسمع كردى، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل كسر عظم ميت فقال:

حرمة ميّتا أعظم من حرمة و هو حيّ. (٢)

و غيرها من روايات ذلك الباب. فكما لا يجوز التعدى على الأجساد حال حياتها بقطعها أو جرحها أو كسرها، فكذا لا يجوز بعد الممات و مقدار دلالة هذا الدليل هو فى الموارد التى تثبت الديه للحيّ كما فى المسلم و الذمى. نعم التعليل يمكن دعوى عمومه لغير الذمى و إن لم

ص: ٢٤

١-١. ب. ٢٤/ ابواب ديات الأعضاء ٦، و ب. ٥١/ ابواب الدفن ١.

٢-٢. ب. ٢٥/ ابواب ديات الأعضاء ٥.

ثبت الدية لما عرفت أن الاطفال و الشيوخ و النساء لهم حرمة بدرجة ما حال حياتهم فلا يجوز قتلهم.

## الوجه الخامس

ما دلّ على تعلق الدية بقطع رأس الميت

أو شيء من أعضائه أو جوارحه. (١)

كما هو بعض مفاد الروايات السابقة و يدلّ عليه أيضا روايه اسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام:

قال قلت: ميت قطع رأسه.

قال: عليه الدية. قلت: فمن يأخذ ديته.

قال عليه السلام: الامام. هذا لله و ان قطعت يمينه أو شيء من جوارحه فعليه الأرش للإمام. (٢)

بناء على كونه دليلا على الحرمة كما هو الصحيح، لأن الحرمة الوضعيه ملازمه للحرمة التكليفيه إلا ما استثنى و مقدار دلالة هذا الوجه كالسابق فلا ينقض بموارد ثبوت الدية من دون الحرمة التكليفيه، فإن سقوط الحرمة التكليفيه فى تلك الموارد للضروره أو نحوها من الاعذار مما يدل على وجود المقتضى لها لو لا المانع.

فتحصّل من مجموع الأدله ان التشريح بعنوانه الأولى حرام مطلقا سواء كان الميت مسلما أو كافرا بجميع أقسامه. فما فى المتن تام

ص: ٢٧

١- ١. نفس المصدر.

٢- ٢. ب. ٢٤/ ابواب ديات الاعضاء ٣.

بالنسبه إلى الميت المسلم و إن لم تختص بالمسلم بل لا يجوز تشريح بدن الميت مطلقا و إن كانت حرمة المسلم أشدّ و المؤمن أشدّ منه.

و مما قلنا ظهر ما فى تعليقه بعض المعاصرين من تقييد الكافر بمحقون الدم. (1) حيث أتضح أنّ الحرمة ثابتة فى مهدور الدم أيضا لأنه لا تلازم بين هدر الدم و هدر البدن و من ثم تتأتى حرمة هتك بدنه بالوجه المتقدمه.

\*\*\*

ص: ٢٨

---

١- ١). لعلّ استثناءه لأجل تعلق الديه بقطع رأس الميت أو شىء من جوارحه من الذمى الكافر.

قد تقدم أنه لا يجوز تشريح بدن الميت الكافر مطلقاً ومرت الأدلة على ذلك وقد استثنى بعض أعلام العصر-من محقون الدم الذمى- ما إذا كان جائزاً في شريعته مطلقاً أو مع اذنه في حال الحياه أو اذن وليه بعد الوفاة فلم يستبعد الجواز و لعل وجه الاستثناء الاستناد بقاعده الإلزام و إذا أسقط حرمه نفسه فيرفع الحكم و يمكن أن يستشهد له بما روى عن فعل الأمير عليه السلام- كما نقله ابن أعثم في الفتوح- في صفين حيث قتل رجل من أبطال الشام عدداً من أفراد جيشه عليه السلام و عبث ببدنهم و جعل بعضهم فوق بعض لايجاد الرعب في عسكر الإمام عليه السلام و حينها برز عليه السلام فقتل ذلك الرجل و قدّه نصفين و فعل به مثل ما فعل و تلا هذه الآية: **الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ (١)**.

هذا و لكن حديث الإلزام انما يثبت إلزام الغير بما من سلب حقه و أما التحليل للغير في ما هو حرام في نفسه فليس في حديث الإلزام تشريع مثل ذلك أو جعل أسباب للإباحة و الاستحقاق و التملك و غيرها على غير القواعد العامه المقرره سوى الذى تقدم و إلا فالإلزام جواز الزنا و القمار مع من يرى جوازه و هو كما ترى. و قد تقدم أنّ مفاد الأدلة- عدا الوجهين الأخيرين- حرمه العبث ببدن الانسان و لو

ص: ٢٩

كان كافرا حرمه تكليفه محضه لذات الفعل لا كحق راجع إلى الميت، أى بما أنه مخلوق لله تعالى فهو محترم و الأصل الأولى عدم جواز هتكه إلا- إذا قام دليل على الجواز، فالحرمة حكم محض لم يجعل حفظا لحق الغير كى ترتفع بالاسقاط. و من ثم لا يجوز تمثيل بدن الميت المسلم إذا اذنه فى حال الحياه.

و أما ما نسب إليه عليه السلام من فعله فى صفين فأنها مع كونها غير تامه السند قضيه فى واقعه و لعل فعله عليه السلام لإظهار شوكة الحق و نحو ذلك.

و بعبارة أخرى قد تطرأ العناوين يختلف الحكم بحسبها كما سيأتى فى التشريح للأغراض الطبيه و انقاذ حياه المرضى.



و كذا إذا كان إسلامه مشكوكا فيه بلا فرق في ذلك بين البلاد الاسلاميه و غيرها.

و لو سلم جواز تشريح بدن الكافر ففي المشكوك الإسلام في البلاد الإسلاميه محل اشكال و كأن بلاد المسلمين ليست أماره على الاسلام لدى الماتن خلافا للمشهور لدى الفقهاء من أن البلاد الاسلاميه أماره عليه و هكذا ارتكاز المتشرعه و بناؤهم كما في البلاد الكافره بينون على الكفر كمااره. و كلام الماتن هاهنا مخالف لما التزم به في بحث تجهيز الميِّت، حيث بنى على أنه يجب غسله و تكفينه و دفنه في مقبره المسلمين، بينما لم يرتب هاهنا عليه آثار المسلمين.

و قد يقال في وجه التفرقه بأنّ لدينا عموما لفظيا-يجب غسل كل ميت-و خرج من ذلك الكافر و هو عنوان وجودى فعند الشك في الميت يستصحب عدم ذلك العنوان و به يثبت أن المشكوك فيه من احد الافراد الباقية تحت العموم و الاطلاق و هذا بخلاف المقام حيث أن الدليل الوارد هو بعنوان خاص على مبنى الماتن و هو حرمة الميت المسلم و ثبوت الديه له و ليس عموم في البين كى يتمسك به بضميمه استصحاب العدم الأزلى في المخصّص ليرتب حكم العام فهذا منشأ الفرق.

و فيه: أن بحث تجهيز الميِّت له ارتباط وثيق بحرمة الميِّت لا حكم

مباين في عرض حرمه الميِّت و إلا- لكانت التفرقه في محلّها، اذ إنّ معنى تجهيز الميت هو حرمة له لئلاّ ينهتك فاذا فرض شمول دليل وجوب التجهيز للمشكوك فالمدلول الالتزامى لذلك الدليل هو حرمه ذلك الميت، لأن حرمه الميت و بدنه لا تنحصر في أدلّه الديه المتقدمه كى يشكل بعدم التمسّك بها، بل هى أحد الأدلّه على الاحترام و حرمه الميِّت و من تلك الأدلّه تجهيز الميت، بل إنّ أدلّه ثبوت الديه وارده في الذمى و الكتابى المعاهد أيضا فالديه فيهما فى الجملة ثابتة و هذا شاهد على حرمه بدنه.

میت مسلم

و لم يمكن تشريح بدن غير المسلم و لا مشكوك الاسلام و لم يكن هناك طريق آخر لحفظه، جاز ذلك.

يقع الكلام تاره فى مقتضى القاعده الأوليه، و أخرى فى النصوص الخاصه.

أما مقتضى القاعده الأوليه فهو أن تعلم الطب واجب كفاى و هو مشتمل على التشريح، اذ لو لم ينبرى و يتهيأ لله و مجموعه من المتعلمين لتعلم الطب المتوقف على التشريح فحياه كثير من أفراد المسلمين ستكون معرضا للخطر حيث أن نجاتهم متوقفه عليه.

فالتشريح مقدمه لتعلم الطب و تعلم الطب مقدمه لحفظ حياه المسلمين المتصف بالوجوب و لا ريب فى أهميته من حرمة بدن المسلم فضلا عن الكافر بناء على ثبوت الحرمة فيه أيضا و بالتالى يجوز تشريح بدنه.

و يمكن أن يتنزل فى التقرير المتقدم لمقتضى القاعده أن التراحم بين وجوب المقدمه و الحرمة الذاتيه لنفس المقدمه إنما هو من مثل انقاذ الغريق و حرمة التصرف فى الدار الغصبيه، اى فى مورد الحكمين الفعليين لا- فى مثل المقام حيث ان انقاذ حياه المسلمين ليس

وجوبه فعليا على متعلم الطب فعلا لأنه يتعلم لمدّه عشر سنين مثلا و من ثم تتحقق لديه القدره على معالجه المرضى و اما الذين فى معرض الهلكه فعلا، أى المقارنين زما لظرف التشريح فليس التشريح مقدمه تكوينيه لحفظهم و بالتالى فوجوب الحفظ ليس بفعلى فكيف يزاحم حرمه التشريح الفعليه و هذا التوقف البعيد فى المقدميه أشبه بالمصالح المرسله، حيث أنها عند العامه عباره عن المصالح و الأغراض التى يريدّها الشارع من دون تقييد و جوبها بسبب خاص فيفتى بلحاظها بوجوب شىء أو أشياء تقع فى صراط تحقيق تلك المصلحه اللازمه التى ليست بواجبه فعلا، بينما باب التزاحم بين الحكمين الفعليين فلا ينطبق على المقام.

و يمكن الاجابه عن الاشكال المزبور بأن الفرق بين البابين هو أن المصالح المرسله فى الموارد المظنونه لا المقطوعه، أى مظنونه الحصول، بخلاف المقام فإنّ المصالح فى ظرف المستقبل مقطوعه الحصول و من ثم لم يصحح مذهب الاماميه المصالح المرسله لأنها مظنونه و لا- اعتبار بالظن و لم يخصّص الشارع طريقه معيّنه فى ايجادها، بل اطلق للمكلف عنان الإيجاد كيفما شاء. و هو ينافى التعيين فى المصالح المرسله و أن المصالح المرسله قد يكون بعضها فى الواجبات المشروطه التى لم يتحقق شرطها بخلاف المقام، حيث أنّ انقاذ حياه المسلم ليس مشروطا بشرط شرعى غير محقق، بل بشرط عقلى. فالواجب حينئذ مطلق هام فى ظرفه و لا محاله يكون

فعليا و المفروض أنّ ما هو مقدمه له هو التشريح المتقدم عليه في الزمن الحالى.

و بعبارة أخرى أنّ التزاحم الفعلى كما قد يكون بين وجوب أهم فعلى و واجب مهم مثلا- كذلك قد يكون فى موارد علم المكلف بوجود واجب أهم استقبالى و واجب مهم فعلى و ذلك بعد فرض تحقق قيود الوجوب الشرعيه الدخيله فى الملاك فى الظرف المستقبل للواجب الأهم فإن القيود الشرعيه التى يأخذها الشارع فى لسان الدليل هى الدخيله فى الملاك و أما ما لا يأخذها فى لسان الدليل فلا تكون دخيله فيه فحين ما نعلم بأن القيود الشرعيه فى ذلك الظرف الآتى المستقبلى متحققا فيستلزم العلم بوجود الملاك و بالتالى فملاك أهم استقبالى يزاحم بملاك مهم فعلى و نكتة التزاحم العقليه تعمّ هذه الصوره كما هو الحال فى مثل تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات مع أن اطراف العلم غير متحققه معا فى آن واحد، فكما أنّ العلم الإجمالى منجز للامتثال فى التدريجيات كذلك العلم هنا بالواجب الاستقبالى منجز للامتثال باتيان المقدمه فى المقام.

و يمكن أن يقال: أنّ المقام من قبيل اعتبار المقدمه المفوّته نظير غسل المستحاضه قبل الفجر ليوم الصيام بناء على أن وجوب الصيام مشروط بطلوع الفجر ففى المقام أيضا عدم تعلم الطب و التشريح مفوّت لامتثال وجوب انقاذ النفس المحترمه و لا فرق بين المقدمه المفوّته ذات الفاصل الزمنى القليل و بين ذات الفاصل الزمنى

الكبير فى كون كلّ منهما مفوتا للواجب فى ظرفه. نعم قد استدللّ بعض أعلام العصر لجواز التشريح بأن الشريعة الاسلاميه لا ترضى بتخلّف المجتمع الإسلامى عن ركب العالم الحضارى و لا بكونه محتاجا إلى الكفّار و عدم وجود اطباء حاذقين سبب للحاجه إلى الكفّار و هو أمر مرغوب عنه فى الشرع. و لعلّ وجه ما أفاده قوله تعالى وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (١) و قوله تعالى وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ (٢) و نحوهما من الآيات، إلا- أنّ فى دلاله مثل هذه الآيات على الصغرى و النتيجة فيها خفاء لأن مثل هذه العمومات هى من العمومات الفوقانيه بالمعنى الثانى غير المتعارف، أى التى تحتاج فى التطبيق و التنزل إلى مصاديقها إلى تقنين تحتانى آخر، إما تأسيسى شرعى أو عقلائى ممضاه و إلا يكون التمسك بها فى المصاديق أشبه بالتمسك بالمصالح المرسله حيث أنّ الحاجه المشتركة بين البشرى لا محاله موجوده، أما أنه بأى قدر من الحاجه إليه تتحقق الذله به فلا بد من تحديده من جعل و تقنين آخر.

هذا إذا لم يكن هم محتاجون أيضا و على أى حال هذا الاستدلال لا يخلو من اجمال، أى إلى أى مقدار يلزم حفظ استغناء المسلمين و استقلال نظامهم الاجتماعى اللهم إلا أن يقال أنّ حفظ النظام فى كل عصر بحسبه و إن تخلّف النظام الاجتماعى عن هذه المجالات يوجب

ص: ٣٦

١- ١). النساء ١٤١/.

٢- ٢). المنافقون ٨/.

ضعف المسلمين و يلزم منه الذلّه و تشخيص ذلك بيد الفقيه.

و بعبارة أخرى لا- يكون هذا الوجه وجها للفتوى و الحكم التشريعى الأولى، بل هو ميزان من شئون حكومه الحاكم و لكن مع ذلك كلّ الصغرى محل اشكال و تأمّل لأن كثيرا من الأمراض فى توقّف علاجها على العمليات الجراحية أو انحصار العلاج بذلك محلّ نزاع بين المتخصصين من أنواع الطب المختلفه.

أما الأدلّه الخاصّه فمفادها جواز خرق الجسد لغرض أهم من حفظ الحرمه للميت، كما إذا توقّف حفظ حياه حى عليه بل وجوبه. منها صحيحه على بن يقطين:

قال سألت العبد الصالح عليه السلام عن المرأة تموت و ولدها فى بطنها قال: يشق بطنها و يخرج ولدها.

و مثلها مرسله ابن أبى عمير و خبر على بن أبى حمزه و موثقه محمد بن مسلم. (1)

و ظاهرها- كما ترى- وجوب الشق و اخراج الولد. و استدللّ بها فى الموارد العديده لأهميه حياه الحى على حرمه الميت.

لا- يقال: إنّ أدلّه حرمه الميت أنه حرمته ميتا كحرمته حيا فيتساوى حينئذ الملاك. فأنّه يقال: إنّ الأدلّه المزبوره دالّه على أهميه ملاك حرمه الحى من ملاك حرمه الميت. و ذلك لأن المشبه به أقوى من المشبه فى وجه الشبه. فتكون هذه الأدلّه طائفه ثانيه من الأدلّه

ص: ٣٧

فتلخص من جميع ما ذكرنا ان التشريح ببدن المسلم جائز اذا كان مقدمه لانقاذ النفوس المحترمه و لا سبيل الى اجساد الكفار الحربيين و من ثم اذا دار الامر بين بدن المسلم و بدن الذمى كان الذمى متعينا لانه اقل محظورا و حرمة و هكذا اذا دار الامر بين المسلم و المؤمن كان المسلم متعينا لما تقدم. فاللازم مراعاة الترتيب و الغريب عدم الاشارة الى هذا التفصيل فى الفتاوى.

هذا تمام الكلام فى التشريح لأجل المسائل الطيبه. (1)

ص: ٣٨

١- ١). و قد يشكل على تصوير التراحم فى المقام بالاشكال فى أصل وجوب حفظ النفس بعدم اطلاق دالّ عليه شامل لموارد توقّف الحفظ على مقدمات محرمة غير مشروعه فليس مفاد أدلّه وجوب الحفظ لزومه بلغ ما بلغ. و بعبارة اخرى: انّ الأدلّه المزبوره بمشابه الأدلّه اللبّيه حيث أنها متعرضه لأصل تشريع حرمة الدم و نفس المسلم و إن من احى نفسا فكأنما احى الناس جميعا فالقدر المتيقن من دلالتها هو الانقاذ بالطرق المباحه. و فيه: انّ ضعف الاطلاق فى الأدلّه المزبوره و إن كان تاما فى الجملة إلا- أنّ دلالتها على وجود الملاك لموارد المحرمات- غير شديده الملاك- لا ريب فيها. و بعبارة أدق: انّ المستفاد من الحفظ و الاحياء فى الأدلّه هو الحفظ فى مقابل مثل الموت الاخترامى و بالاسباب المتعارفه عقلا لا بنحو سدّ باب الموت من رأس أو بالاسباب غير الطبيعیه المتعارفه. فالتفصيل هو بذلك لا- التفصيل بين فعل المباح و الحرام. فمثل ترقيع العضو أو التشريح لأجل التعلّم للعلاج- من الطرق المتعارفه فى طبيعه حفظ الحياه بخلاف التوقّى عن الموت بتعلّم العلوم الغريبه أو الهجره و العيش فى مناطق خاصه معينه أو ابقاء حركه القلب بالآلات الكهربائيه لمدته متطاوله جدا و نحو ذلك.



الأول في الموارد التي يبنى على جواز التشريح هل تثبت فيها الدية أو لا

الأول في الموارد التي يبنى على جواز التشريح في بدن الميت المسلم أو الذمي أو المعاهد هل تثبت فيها الدية أو لا؟ ذهب غير واحد من أعلام العصر إلى الثاني و لعل وجهه أنّ الجواز التكليفي مسقط للضمان لا سيّما و أن المرتكب له في مقام أداء الوظيفة فهو محسن و ليس على المحسنين من سبيل.

وفيه: أنّ الجواز بل الوجوب لا- ينافي الضمان كما في أكل مال الغير في عام المجاعة فأنّه واجب لانقاذ النفس لكنه لا ينافي ضمان قيمته لمالكة لأن الضرورات تقدر بقدرها. و غايه ما تستدعي الضروره سقوط الحرمة التكليفية لا الوضعيه و كون المرتكب محسنا و مؤديا للواجب الكفائي و غير منتفع بالفعل بما يعود إليه- بل يعود النفع إلى عموم الناس- لا- ينفى أصل الضمان، بل غايته عدم تعلّق الضمان به، بل بيت المال لأن نفعه عائد لها فيندرج في قاعده تلف المال المأذون لنفع شخص موجب لضمان ذلك الشخص، أي أنّ الضمان لمن له النفع من التلف و اذن الشارع و أمره في ذلك التلف الراجع نفعه لتلك الشخص بمنزله وليّ ذلك الشخص كما ورد هذا المفاد في نصوص اطعام الدابّه الضالّه و أن الملتقط يرجع على مالك الدابّه بما أنفق.

و هناك قول ثالث كما سيأتى فى الترفيع بأن الميِّت إذا أذن فى ذلك يسقط الضمان و سيأتى بيان الحال فى الترفيع.

إن قلت: قد التزم بسقوط الدية فى قتل المسلمين الذين تتّرس بهم الكفّار عند إرادته قتل الكفّار كما ورد فى خبر الحفص و ليس إلا لأجل أن قتل المزبور مأذون فيه شرعا و كذا فى شق بطن الحامل الميِّت لاجرا و ولدها الحيّ كما مرّت النصوص الدالّة على جواز ذلك و لم يشار فيها إلى الدية و ليس ذلك إلا لكون الشق مأذونا فيه شرعا.

قلت: لا- يتعيّن سقوط الدية لأجل ما ذكر بل لعلّ الوجه فيه أنّ القتل المزبور نحو من المجاهده من المسلمين المقتولين نظير العمليات الانتحاريه لقتل العدو و نظير المبارزه المعتاده فى مقاتله العدو.

و بعبارة اخرى: إنّ القتل بالأصالة متوجه إلى العدو لكنه يستلزم و يستتبع قتل المسلمين فيكون نظير بقيه صور الجهاد. هذا مع أن سقوط الدية ثمه عمدته ما تمسك به هو الاجماع و اطلاق الأدلّه المجوزه لذلك و خبر حفص مع أنّ فى الاعتماد عليه نظرا. أما الاجماع فلأنه مدركى و منقول. و أما إطلاق الأدلّه فعدم التعرض فيها للديه و لو من بيت المال ليس بمثابه نفي الدية فلا يخصص بها عموم (لا يعلّل دم امرئ مسلم).

هذا لو لم نعتمد الجواب الأول. أمّا المورد الثانى فلأنّ ثبوت الدية ليس بمطلق التصرف فى بدن غير الحيّ أو الميت، اذ العمليه الجراحيه للغير فى مقام العلاج الطبى لا توجب الدية ليس لأجل اذن المريض بل

لامكان دعوى انصراف ادلّه الديات عن مثل هذه الموارد ممّا لم يكن بعنوان الجنايه،اذ ليس هو اتلاف بضرر الغير بعد كون  
الديه هي من باب الضمانات المقدره شرعا فتكون محكوم به بقواعد باب الضمان، فكذا الحال فى استنقاذ مولود المرأه فإنّه بنفع  
المرأه الميته نظير ما إذا كانت حيّه و أجريت لها عمليه جراحيه لاستنقاذ حياه الطفل.

## الثانى

هل يجوز تشريح الميت مع ايصائه بذلك أو لا؟

قولان مبنيان على الوجه فى حرمه التشريح فمن يبنى على خصوص وجه الهتك بنى فى المقام على الجواز لعدم حصول الهتك  
مع الاذن،بخلاف ما لو بنى على بقيه الوجوه المتقدمه،نظير حرمه المسلم ميتا كحرمته حيا فإنّه لا ترتفع الحرمه عن الغير باذن  
المسلم نفسه لأن الصحيح أن هذه الحرمه و إن كانت تكليفيه حقوقيه إلا أنها غير قابله للإسقاط فليست متعلقه لسلطنه المسلم  
على نفسه و ذلك لأن هذه الحرمه هي ثابتة أيضا على المسلم و المؤمن باتّجاه نفسه أيضا لما سيأتى من أن بدن الانسان بل و  
بقيه قواه و نفسه أمانه من اللّٰه معهوده لدى الانسان و من ثم يحرم على المسلم و المؤمن ان يذلّ نفسه أو يهتكها أو يلحق الضرر  
بنفسه أو ببدنه أو بقواه حتى الروحيه منها بأن يلقى نفسه فى الأمراض المزمنه النفسيه.ففى موثقه سماعه قال:قال ابو عبد اللّٰه عليه  
السلام:

انّ اللّٰه عزّ و جل فوّض إلى المؤمن اموره كلّها و لم يفوض

ص: ٤١

إليه أن يذلّ نفسه، أو ما تسمع لقول الله عز و جل: **وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ** فالمؤمن ينبغي أن يكون عزيزا و لا يكون ذليلا يعزّه الله بالايمان و الاسلام. (١)

و موثقه أبي بصير:

إنّ الله فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلا اذلال نفسه.

و قريب منها روايه الأحمسى (٢).

فكل ذلك ممّا يدلّ على أنّ الحرمة الثابته للمسلم بالشهادتين حيا و ميتا و للمؤمن مقرّره أعم من كونها وظيفه الغير تجاهه و وظيفه نفسه تجاه نفسه.

إن قلت: ان التعبير في صدر الموثقتين بتفويض أموره كلّها له أو كلّ شيء يقتضى أنّ حرمة التي هي من حقوقه هي بيده فله أن يسقطها أو كلّ ما يفعله المؤمن بنفسه فقد فوّض إليه اختياره.

قلت: إنّ المخصص المتصل الذي هو محل الاستشهاد للمطلوب مضافا إلى عموم حرمة الضرر و كل الالزاميات في الشرع، مجموع ذلك يلزم منه التخصيص الكثير فلا محاله يكون مفاد صدر الروايه هو اعطاء الولاية له في ما اباحه الشارع تكليفا له فموضوع ولايته مقيد بذلك و يكون من قبيل الاستثناء المنقطع فلا بد في التمسك بالصدر من احراز الجواز التكليفي في الرتبة السابقة و على ذلك فلا

ص: ٤٢

---

١- ١. ب. ١٢/ ابواب الأمر و النهي ٢.

٢- ٢. نفس المصدر.

يعارض الصدر أدلّه حرمة النفس و البدن بل من كل ذلك يتبين عموم الحرمة لو بنى على الوجه الأول أيضا و هو كونه هتكاً لأن هذه الحرمة غير قابله للاسقاط كما عرفت.

### الثالث

بيع الحى لبعض أعضائه أو بيع أولياء الميّت لبدن الميّت

للتشريح. و سيأتى البحث فى ذلك مفصلاً فى بحث الترقيع و إن كان اتّضح اجمالاً من الفرع السابق حرمة ذلك لتلازم الحرمة الوضعية للحرمة التكليفيه لا من جهه حرمة الميته كما سيأتى بيان ذلك.

### الرابع

جواز شق البدن و تشريحه لكشف الجرم

فى التحقيقات الجنائيه كما فى قتل الانسان حيث أنه بالتشريح يعلم من الضارب أو القاتل؟ فتدفع التهمه عن المتهّم البرىء.

فقد يقال بجواز التشريح كى لا يطل دم المقتول مضافاً إلى توقّف حفظ حياه المتهّم البرىء على ذلك. و بعبارة أخرى: تاره يجوز التشريح لحفظ حياه المسلم المريض و أخرى لأجل حفظ حياه المسلم المتهّم. و قد يكون عكس ذلك حيث لا يعلم القاتل فيرتكب التشريح لاستعلامه. و قد بنى جماعه من فقهاء هذا العصر على أن وجوب تدارك دمّه بالقصاص أو الديه أهم من حرمة التشريح، لأنه عموم لا يطل دم امرئ يرجع لنا إلى حرمة هدر دمّه و حرمة دمّه أهم

من حرمة بدنه و هو متين حيث أنّ حرمة التشريح من شعب حرمة الميّت فاذا توقّف حرمة الميّت التي هي الأصل على ارتكابها قدّمت عليها و مقتضى حرمة في المقام معرفه القاتل للاختصاص أو تغريمه الديه. نعم قد يتأمل في الوجه الثاني المتقدم حيث أنّ حفظ حياه المتّهم قد قرر في الشرع بالبينه أو اليمين و نحو ذلك من الموازين القضائيه فلا وجوب لحفظ حياته في ذمّه القاضى زائدا على ذلك.

نعم بالنسبه إلى المتّهم يجب عليه حفظ نفسه و دفع التهمه عنها و لكن قد يدفع بأن وجود الموازين المقرره في باب القضاء لا ينافى وجوب اقامه القسط و العدل عليه بالمقدمات التكوينيّه المقدوره الموصله إلى العلم الحسى أو القريب منه. و بعبارة أخرى: يجب الفحص عليه بمقدار ذلك ممّا هو متعارف في كل زمن من الطرق العقلائيه المقدوره و لك أن تقول: إنّ البينه و اليمين ميزان للحكم بمثابه الأماره و الأصل العملى في الشبهات الحكميه في مقام استنباط الحكم الشرعى الكلى، لا يسوغ العمل بها إلا بعد الفحص بالمقدار المتعارف و لعلّ العديد من أفضيه أمير المؤمنين عليه السّلام المأثوره التي استخرجها فيها الحق هي من هذا القبيل لا من الحكم بقضاء داود عليه السّلام بل أنّ أفضيته عليه السّلام المزبوره وجه آخر لمشروعيه الفحص و وجوبه.

هذا كلّه في صوره الظن و الاطمينان باتّضح الواقع بذلك. أما في

صوره الاحتمال الظاهر أنه لا يجوز ارتكاب حرام مسلّم لمجرّد احتمال حق. لكن قد يقال أنّ المحتمل حيث أنه ذو أهميه كبيره فاحتماله يزاحم الحرام المعلوم المرجوح.

## الخامس

حكم تشريح جسد الميت لأجل تعليم القضاة

و تشخيص الجنايه. فقد يقرب ما تقدم فى تعليم الطب اذ لا- فرق فى انقاذ النفوس بين المعالجه أو دفع التهمه عن النفوس البريئه. وقد يفرق بأن التعليم إذا كان مقدمه لحفظ دم المقتول عن الهدر فليس هو بمثابة من الأهميه بحيث يتقدم على حرمة ابدان الآخرين.

\*\*\*

ص: ٤٥





### (مسألة ٣٩) لا يجوز قطع عضو من أعضاء الميت

المسلم

كعينه أو نحو ذلك للاحاقه ببدن الحيّ فلو قطع فعليه الديه.

و الحكم واضح من الأدلّه المختلفه المتقدمه بعنوانه الأولى بالنسبه إلى العضو المتّصل و أما لو كان مقطوعا فالروايات الوارده في أبواب غسل الميت في الوسائل دالّه على وجوب دفن كافه أجزاء بدن الميت حتى الظفر و الشعر منه فضلا عن باقى الأعضاء مثل قويّه عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال:

سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يقلّب. قال: لا يمس منه شيء اغسله و ادفنه. (١)

و غيرها من الروايات الوارده في ذلك الباب القابله أسانيد بعض منها للاعتبار. فالمستفاد منها عدم جواز التصرف في العضو المقطوع بالحاقه ببدن الحيّ و أمّا لزوم الديه فيستفاد من الروايات

ص: ٤٧

الوارده في كتاب الديات (١). هذا بالنسبة إلى القاطع.

و أمّا بالنسبة إلى المترقّع بالعضو فقد يقال بوجوب اعادته عضو الميّت إلى الميّت و دفنه لاطلاق الروايات المشار إليها و كذا الأدلّة السابقة و لكن قد يقال بأن العضو الميّت بحكم التالف إذا وصل بالحىّ و من ثم لا يكون ذلك العضو نجسا في ما لو كان ظاهرا لتبدل عنوان الموتان إلى الحياه، لا سيّما إذا كان العضو باطنيا فإن اقتطعه من الحىّ قد يؤدّى إلى هلاكه و حينئذ فيكون المترقّع ضامنا لديه العضو و لكن حيث أنّ ديه العضو لا- تتضاعف و لا- تتكرر فديه ذلك العضو إمّا أن يقال بأن ورثه الميّت مخيرون في الرجوع على كل من القاطع أو المترقّع أو توزّع الديه عليهما أو أنّ الديه على المترقّع لأنه مستقر الضمان كما في تعاقب الأيادي أو أن الديه على القاطع فلا تثبت مرّه أخرى، وجوه.

نعم لو لم يحسب العضو تالفا كما في بعض الأعضاء الظاهره كالاصبع أو اليد أو العين فيتوجّه وجوب ارجاعه إلى الميّت.

ص: ٤٨

---

(١ - ١). ب. ٢٤/ ابواب ديات الأعضاء.

نعم لو توقّف حفظ حياه مسلم على ذلك جاز و لكن على القاطع الديه.

أما الجواز بالنسبه إلى الكافر-بناء على احترامه-فلتوقّف حياه المسلم الأهم عليه و قد تقدم أنّ هذا النوع من الحفظ مشمول لأدله الحفظ و أما إذا توقّف حفظ حياه مسلم على قطع عضو من اعضاء الميّت المسلم فهل يجوز أخذ عضو منه للترقيع؟ قد يستدلّ للجواز بوجوه:

الأول: ما ورد في الحامل من أنه يشقّ بطنها لحفظ حياه الولد الذى فى بطنها و يستخرج الطفل مع أنه يستلزم تقطيع بعض أعضائها لأجل ذلك و قد يتأمل فى هذا الدليل:

أولاً: بأنّ مورده من التلازم الوجودى بين التصرّف فى الميّت و حياه الحى، حيث أنّ أصل حياته توقّف على التصرّف فى أعضاء الميّت و هذا بخلاف المقام حيث لا ارتباط و لا تلازم بين التصرف فى الميّت و حياه الحى. و بعبارة اخرى: فى الصوره الأولى المشيّه الإلهيه و الإراده التكوينيّه قد جعلت وجودهما مقترنين بخلاف الموارد الاخرى و هذا هو المراد من التلازم.

و ثانياً: أنّ القياس مع الحامل المزبوره مع الفارق حيث أنّ فى ذلك المورد لم يؤخذ عضو من الميّت و يجعل فى الحى و أنّما قطع.

فالتصرّف غير مستمر بخلاف الترقيع فإنه تصرّف مستمر و في مورد القطع الأعضاء المقطعه تدفن و لا يتصرّف فيها بقاء كما في المقام.

نعم هذا الوجه لا يخلو من اشعار دلالة على المطلوب في المقام.

الثاني: ما رواه في مكارم الأخلاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سأله أبي و أنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فأخذ سنّ انسان ميّت فيجعله مكانه. قال: لا بأس. (1)

و هذه الروايه في مورد عدم توقّف الحياه على عضو الميّت فكيف في ما إذا توقّفت عليه.

و يرد على الاستدلال بها:

أولا أنّها مرسله.

و ثانيا إنّ سنّ انسان ميّت ممّا لا- تحلّه الحياه و ممّا يعدّ من الزوائد و فضول البدن مع احتمال انفصالها عن الميّت قبل موته، بخلاف المقام فإنّ الكلام في الأعضاء الأصليه.

و ثالثا قد وردت روايات معتبره بمجموعها دالّه على عدم جواز ازاله شيء من الميّت حتى من شعره أو ظفره و انه إن فعل ذلك جعل معه في الكفن.

الثالث: ما تقدم في طيّ أدلّه التشريح من ثبوت الديه في الجنايه على بدن الميّت كروايه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام:

ص: ٥٠

فى رءل قءع رأس المىء.قال:علله الءله لأن ءرمءه مىءا ءءرمءه و هو ءى. (١)

و ءقرب الءلاله أنه شبهه بدن المىء بالءى فى ءءرمه و هذا ءءشبهه ىسءءل به على ءءرمه و لكن ىمكن الاسءءلال به على ءءواز فى المقام ءىء أن المشبه به أقوى و أشء من المشبه فى وءه الشبه و ىكون ءءشبهه ءالا على اقواءه الملاء ءه و هذا فى ما إذا لم ىكن المشبه به أءرف و إلا- ءءكون اقواءه المشبه به من ناءه الأءرفه و على أى ءال ءمءاء الرواءاء المءبوره اقواءه و ءوب ءفظ ءى من ءرمه بدن المىء،مءافا إلى ما ىسءفاء من الآه ءءرلمه من أءهاها ءكأنما أءها ءناس ءمىءاً (٢) ءىء ءعل فىها ءفظ ءهاء ءءء واءء بمءابه ءفظ ءهاء لءمىء الناس ملاءا بىنما لم ىرء مءل هذا ءءبىر فى المىء و أىضا بدن المىء ءءه ءامءه بىنما بدن ءى نفس ىءشى علىه الزهوق.

و قء ىءءكل بأن وءوب ءفظ ءهاء المسلم مءءص بالطرىق المءلل و بما هو من الأسباب الطبىعه أو بما هو شامل للمءءماء الصءبره و أما ءءوصل لءفظها بأءءان بنى نوءه المءرمه فلا اءلاق لءلل الءوب لمءل ءلك،بل هو قاصر عن ءموله له.

و قء ءءءم ءءواب عن هذا الاشءال فى آءر بءء ءءشرىء ءراءء.

ص: ٥١

---

١- ١) ب. ٢٤/ ابواب ءىاء الأءماء ٤.

٢- ٢) الماءءه ٣٢.

فلا بد من تشخيص درجه الملاك لوجوب حفظ حياه الحيّ و لا يبعد بحسب التتبع فى الموارد المتعدده أنّ ابقاء حياه فرد قد يكون أهم ملاكا فى نظر الشرع من حياه فرد آخر- نظير قضيه مبيت الأمير عليه السّلام عن النّبى صلّى الله عليه وآله-فضلا عن أبدان الأموات و على أى حال لا بدّ من التتبع الوافر لإحراز أهميه الملاك المزعوم.

هذا كلّه فى الحكم التكليفى و أما لزوم الديه فلأنّ غايه التراحم رفع الحرمة التكليفيه لا رفع الضمان، نظير أكل الجائع طعام الغير يوم المجاعه حيث أنّه يجوز له ذلك مع ثبوت الضمان و الشارع و إن أسقط ولايه المالك حينئذ إلا- أنّه لم يسقط الحكم الوضعى لعدم تبعيته للتكليفى.

لا يتوهم بأن الديه ثابتة بعنوان العقوبه، فتختص بمورد حرمة القطع- كما يشهد لذلك ما ورد فى القصاص كصحيحه أبى الصباح الكنانى عن الصادق عليه السّلام:

عن رجل قتله القصاص، له ديه؟

فقال: لو كان ذلك لم يقتص من أحد. و قال: من قتله الحدّ فلا ديه له. (١)

و مثل ذلك صحيحتا الحلبي و محمد بن مسلم.

فاذا جاز القطع لتوقّف مصلحه أهم عليه فلا- تكون الديه ثابتة حيث أنّ الميّت لا يزيد على الحيّ فى الضمان و ان الفقهاء لا يثبتون الديه فى

ص: ٥٢

شقّ بطن الأم لإخراج الطفل الحيّ ولا لتقطيع بدن الطفل الميّت من بطن الأم الحيّه-فكل ذلك كاشف عن عدم ثبوت الديه في صورته التزاحم و جواز القطع.و قد تقدم الجواب عن ذلك في الفرع الأول من مبحث التشريح و ملخصه وهن كلا الوجهين.

أما الأول فلأن القصاص ليس نفعه عائدا على المباشر المجرى لحدّ القصاص و ارادته ليست إرادته مبتدئه من نفسه بل مقهوره لإرادته الشارع الالزاميه باقامه القصاص كما أن وجوب القصاص شرّع ضروريا على من يقام عليه و لا يثبت الضمان على الشارع لأنه مالك الملوک و كذلك في صورته مدافعه المعتدى أو إقامه الحدّ أو ردع المقيم على المنكر و هذا بخلاف المقام فإنّ اتلاف بدن الميّت لنفع الحيّ لا-لنفع الميّت و هذا هو الفارق بين المقامين و يكون مجرى القصاص في فعله محسنا و ما على الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ هذا مع أنه قد ورد في الباب المزبور ثبوت الديه من بيت المال لمن قتل في حدود الناس. (1)

أما الثاني فإنّ في موارد الحمل خصوصيه و هي ارتباط حياه أحدهما ببدن الآخر تكويننا بتقدير الله تعالى و أنّ حياه أحدهما ناشئه من الآخر و لو غرضنا عن بحث التزاحم فهناك شقّ بطن الأم و إن كان بنفع الحمل إلا أنه لا بدّ منه على نحو التعيين لأنّ الطريق الطبيعي لحياه الحمل هو بطن الأم فقياس المقام به مع الفارق.

ص: ٥٣

بقى الكلام فى أنه هل تثبت ديه واحده أو ديتان، أحدهما للقطع و الأخرى لذات العضو. اذ بارتكاب القطع تثبت الديه بمقتضى النصوص السابقه.

و الواجب دفن العضو حينئذ و لكن حيث تتوقف حفظ حياه المسلم عليه يسقط الحكم التكليفى دون قيمه المالىه له و لو بحسب النظر العرفى و لكن هذا الترديد ضعيف لأن المقرر فى باب الديات عدم تكرار الديه فى عضو واحد، لأن الشارع حدّد مالىه العضو بقدر الديه فكذلك الحال فى المقام.

إن قلت: الكلام فى مالىه العضو نفسه و ديه القتل أمر آخر.

قلت: قد حدّد الشارع مالىه الأعضاء بالديه و أى مورد قد عيّنت له الديه فهو ضمانه المالى له. نعم إن لم يثبت له تقرير من الشارع بالديه يقرر بحسب الحكومه، أى ما يحكم به أهل الخبره و ديه القطع هاهنا بلحاظ تلف العضو.

إن قلت: قد ذكروا فى مبحث الضمانات أن الضامن المتلف لعين مملوكه يملك بقاياها إذا دفع الضمان لأن الضمان معاوضه قهریه فتكون العين كأنها تالفه من ملك الضامن و مقتضى ذلك فى المقام تملك القاطع العضو المقطوع من الميت.

قلت: يمتاز المقام عن سائر موارد الضمان أنّ الأعضاء يجب دفنها بعد القطع و هو ممّا يدلّ على بقاء حرمتها و عدم قابليتها للتملك لا لكونها ميتة بل لحرمة الميت و من ثم وجب دفنها.



و لو قطع و ارتكب هذا المحرم فهل يجوز الإلحاق بعده؟ الظاهر جوازه.

الظاهر بناء الماتن قدس سرّه جواز إلحاق العضو المقطوع ببدن الحيّ و إن لم تتوقّف حياه الحيّ عليه، على انتفاء الحرمة بارتكاب القطع و ثبوت الديه لاختصاص حرمة التصرف في بدن الميت بمورد ثبوت الديه.

و استشكل في الجواز كما هو الصحيح بعدم اختصاص حرمة بدن الميت بموارد حرمة القطع و يدلّ على عموم الحرمة اطلاق دليلها و وجوب دفن الأعضاء إذا قطعت فليست الحرمة مستفاده من خصوص دليل الديه كى يقال أنّ موضوعها قد انتفى بالعصيان. نعم لا يجب قطعه بعد الإلحاق و حلول الحياه فيه لأنه قد تبدل الموضوع و انتفى كونه من أجزاء الميت بناء على أحد الوجهين المتقدمين لا سيّما غير العضو الظاهر من التى يتوقّف عليه حياه الحيّ.

ص: ٥٥

و تترتب عليه بعد الالحاق احكام بدن الحى نظرا إلى أنه أصبح جزءا له و هل يجوز ذلك مع الايضاء من الميت؟ فيه وجهان الظاهر جوازه و لا ديه على القاطع أيضا.

استشكل بعض الأعلام فى طهاره العضو و الصلاه به سيما إذا كان عضوا ظاهرا كالجلد مثلا، لأنه ما زال عضوا من ذلك الميت و لكنه مدفوع بأنّ موضوع النجاسه عنوان الميتة اذ دليل نجاسه الجزء المبان هو الروايات الوارده فى أليات الغنم المبانه و الأجزاء المبانه من الميت و فى كليهما أخذ عنوان الميتة و بالحاق العضو بالحى ينتفى عنوانها لحلول الحياه فيها فالموضوع قد تبدل و يثبت له كل أحكام أعضاء الحى لو كان مستند حرمه التصرف فى بدن الميت و حرمه قطع أعضائه هو ثبوت خصوص الديه فما ذكره الماتن رحمه الله متين، اذ مع إذن الميت لا- ضمان و لا- ديه كما لا- موضوع لدليل حرمه الهتك و وجوب الا-حترام مع ايضائه و اذنه، كما ذكر ذلك السيد الماتن رحمه الله فى بعض اجوبه استفتاءاته (1). لكنك قد عرفت التأمل فى سقوط الحرمة مع ذلك. اذ هذه الحرمة غير قابله للاسقاط فلاحظ.

و أما لو كان المستند أدله أخرى مثل حرمه المثله و وجوب دفن الأعضاء المقطوعه فمن الين أنّها ليست حرمه حقيقه محضه بل

ص: ٥٦

حرمه تكليفه متضمنه لحقّ الله باعتبار أنّه مخلوق من خلق الله أو لحرمه بنى آدم فالحرمه غير قابله للاسقاط.

و أما ما ذكره في مبحث الديات من أنّه لو أكره أحد شخصا على قتله أو ضربه فلا قصاص ولا ديه فهو متين بالنسبه إلى سقوط الديه، لأنّه قد أهدر دمه و بدنه و لكنهم لم يسوّغوا للشخص الآخر أن يقتله ابتداء، فبنوا على بقاء الحرمه التكليفه و إن وجب على الشخص الآخر الدفاع عن نفسه و إن استلزم قتل المكره.

فتلخص أنّ هذه الوصيه وصيه بغير معروف و غير نافذه إلا أنّه لو أوصى و ارتكب تسقط الديه و إن لم يجز العمل بالوصيه. نعم لو كانت وصيته في موارد توقّف حياه الحيّ فهي وصيه بالمعروف و جائزه و لا ديه أيضا. بل في سقوط الديه تأمل و إن ذهب إليه في ذلك الفرع الشيخ رحمه الله في المبسوط و المحقق رحمه الله في الشرائع و الفاضل رحمه الله في التلخيص و الارشاد و الشهيد الثانى رحمه الله في المسالك، كما حكى عنهم و ذلك لعدم سقوط حرمه دم المكره بأمره و إذنه لما عرفت من أنّ حرمه دمه و بدنه غير قابله للاسقاط، اذ ليست حقيقه محضه فلا تسقط الديه و القصاص كما لم تسقط الحرمه التكليفه، إلا أن يكون ارتكاب المكره للقتل مدافعه عن نفسه فلا حرمه كما لا قصاص و لا ديه و كذلك الحال في عدم سقوط الديه في ما نحن فيه.

ص: ٥٧

للتريق إذا رضى به؟

فيه تفصيل: فإن كان من الأعضاء الرئيسي للبدن كالعين و اليد و الرجل و ما شاكلها لم يجوز. و أما إذا كان من قبيل قطعه جلد أو لحم فلا بأس به و هل يجوز له أخذ مال لقاء ذلك؟ الظاهر الجواز.

لا بدّ قبل البحث عن خصوص هذا الفرع أن يبحث عن مقتضى القاعده الأوليه أنه هل يجوز للإنسان أن يتصرّف في بدنه أو لا؟ و يمكن الاستدلال لعدم جواز التصرف:

أولاً: بقوله سبحانه-حكايه عن إبليس عليه اللعنه- وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْنِيَنَّهُمْ وَ لَأَمْرَنَّهُمْ فَلَيَّبْتُكَ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرَنَّهُمْ فليغيرن خلق الله وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خَسِيرًا مُبِينًا يَعِدُهُمْ وَ يَمْنِيَنَّهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا أُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمَ وَ لَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا (١).

بتقريب أنّ هذا الفعل ذكر في سياق ضلالات الشيطان الموجه لاستحقاق جهنم و التصرف في البدن تغيير لخلق الله.

و ثانياً: بقاعده الملازمه الثانيه و هي (كل ما حكم به العقل النظري حكم به الشرع) أى كلّ ما يدركه العقل النظري أنه من الأغراض التكوينيّه للخلق و لاراده الله التكوينيّه فلا محاله هناك تطابق من

ص: ٥٨

الإرادة التشريعية لذلك الغرض و ذلك بحسب طبيعه الأوليه سواء أدرك العقل ذلك الغرض بالبرهان أو بدلاله الوحي من الكتاب و السنّه فهو يدرك أن التشريع يطابق التكوين فالأغراض التشريعيه لا تخالف الأغراض التكوينيّه بل هي تنسجم معها فحيث كانت الخلقه لا-أغراض معينه فالتشريع لا-محاله يطابقها أى يحافظ عليها فالتغيير خلاف أغراض التكوين و هذا الوجه متعاقد مع الوجه الأول.

و ثالثاً: ما يستفاد من مجموع الآيات و الروايات أنّ الانسان مسئول عن بدنه و هو أمانه فى يده، بل فى الآيات أنّ البدن شاهد و رقيب على الإنسان و من المواهب التى ليس له أن يتصرّف فيها كيف ما يشاء، نظير ما تقدّم من الآيات الدالّه على تكريم الانسان و حرمة بدنه و ما فى الروايه المتقدمه من أنه ليس له أن يذلّ نفسه.

و الحاصل أنّ فى الآيات التأكيد و التذكير بكونه و أعضائه و القوى التى فيه من النعم الجسميه الإلهيه التى حصل بها المنّ العظيم من الله تبارك و تعالى لعباده ممّا يفيد حرمة هذه النعمه و عدم جواز التفريط بها.

نعم التصرّف حيث كان ذا عرض عريض، ذا درجات طوليه تشكيكيه كثيره، القدر المتيقن من حرمة هو الدرجات المعتده بها، المغيره للخلق عن طبيعتها الأوليه و تركيبه المنافع فى أجزائها كما هو الحال فى كل عنوان تشكيكى يقع متعلّقاً للحكم الإلزامى يقتصر فيه على القدر المتيقن و بعضه تحريميه إلزاميه مثل استئصال

الأعضاء من الأصل و من هذا الوجه ما ورد من أن حلق اللحية من المثلثه و أن إعفائها من الفطره (١) و بعضه مكروه.

و رابعا: ما تمسك به المشهور من قاعده لا ضرر و قال بعض الأعلام: الضرر بالنفس حرام للروايات الموجوده فى أبواب الأطمعه المحرمه المشتمله على تعليل حرمتها بالضرر و دعوى- أنه حكمه للحرمة لا عله تدور مدارها لحرمة القليل من تلك الأصناف المحرمه و إن لم تكن مضره، مع أنه ورد فى تلك الأبواب خواص الأطمعه المضر منها و النافع و لا يلتزم بحرمتها- ضعيفه اذ لا ملازمه بين كون الضرر موضوعا للتحريم و دوران الحرمة فى الأشياء المزبوره مدار الضرر المعلوم للمكلفين، اذ فرديه تلك الأصناف و مصداقيتها لما يضر بالبدن مما كشف الشارع عنها و تعبدنا بذلك بلا فرق بين القليل و الكثير.

و أما النقض بما ورد فى خواص الأغذيه الضاره و النافعه فمدفوع بأن مطلق النقض ليس ضررا و لذا ورد فيها ما يصلحها. و ردّ بعض متأخرى الأعصار منهم على الاستدلال المشهور بأن لا ضرر دليل رافع لا مثبت. هذا و الصحيح أن كونها رافعه لا يחדش فى استفاده حرمة الاضرار منها، لا كما قرّبه شيخ الشريعه من أن (لا) ناهيه، بل استفاده الحرمة تامه مع كون (لا) نافية بتقريب نذكر له مقدمه و هى ما قرّر فى علم الأصول من أن أى اطلاق أو عموم له مدلول التزامى

ص: ٦٠

فى فرد بخصوصه فلىس ذلك المدلول الالترامى بحجّه. و أمّا إذا كان مدلوله الالترامى فى كل أفرادّه فهو حجّه، لأن مع كونه فى كل الأفراد يستلزم كونه مدلولاً الترامياً لأصل الدليل بخلاف ما إذا كان فى فرد واحد فلا يكون مدلولاً الترامياً لنفس الدليل و بالتالى لا- يكون قد ساقه المتكلّم و لا نصب قرينه على إرادته. اذ المتكلّم لىس فى سياق و توضيح أحكام شئون الفرد، بل فى سياق بيان أحكام و شئون الطبيعه.

هذا و أمّا فى المقام، المشهور عند ما يستدلّون بلا ضرر و لا ضرار لإثبات الحرمة مع كون عموم مفاده الرفع و النفى فقد يتوهم أنّ استفاده الحرمة من المدلول الالترامى للفرد لا لعموم الطبيعه و قد ذكروا متأخروا هذه الأعصار نظير هذا الاشكال فى خيار الغبن و العيب. حيث أنّ المشهور تمسّكوا لإثباتهما بلا ضرر فأشكّل عليهم بأنّه مدلول الالترامى للفرد فلا يكون ذلك المفاد منه حجّه.

و تنقيح الحال أنّ ثبوت مدلول فى فرد خاص من عموم الطبيعه تاره من باب المدلول الالترامى و أخرى من باب الترتّب الشرعى أو العقلى القهرى لنفس مفاد الطبيعه فى ذلك الفرد. أى يلزم مفادها عقلاً فى ذلك الفرد ثبوت مدلول آخر.

فلىس حجّيه المدلول الثانى من باب حجّيه الدلاله الالتراميه كى يقال أنّها لىس بحجّه فىجب أن نفرّق بين الأحكام العقليه أو الشرعيه القهريه المترتبه على شىء و فرد من الطبيعه و لها دليلها الخاص

بنفسها و بين كون هذا المدلول الآخر ثبوته رهين بالمدلول الالتزامى للدليل،مثلا إذا أثبت الاستصحاب أنّ هذا الماء طاهر و قد غسل به ثوب النجس فهذا الثوب يطهر و طهارته ليست من لوازم طبيعه كل استصحاب و أنّما من لوازم هذا الفرد.

و هو مع كونه مدلولاً التزامياً لدليل الاستصحاب فى الفرد إلا أنّ له دليله الخاص و هو مطهره الماء الطاهر للمتنجسات فاللازم عدم الخلط بين الموردین.

اذ اتّضح ذلك فنقول:استفاده حرمه الإضرار بالنفس من(لا- ضرر و لا- ضرار)إن كانت كمدلول التزامى فى الفرد فإشكال المتأخرين بذلك و أنه ليس بحجّه فى محلّه و أمّا إذا كانت استفادته لا من جهه ذلك،بل لأن له دليلاً آخر عقلياً أو شرعياً فلا بأس.

و تقريب ذلك أنّ المشهور يطبقون(لا ضرر)على نفس الجواز التكليفى،حيث أنّ الأصل الأولى فى الأفعال الإباحه و الجواز.فاذا طرأ عليه الضرر و اضراره بالبدن فلا ضرر ترفع الجواز التكليفى و مع رفعه ينتج عقلا الحرمة لا من باب المدلول الالتزامى للفرد كى يتوقف على دلاله دليل العام،بل لأن معنى رفع الاذن فى الترخيص عقلا هو الحرمة،فبمقتضى نفس تطبيق(لا ضرر)يقتضى الرفع الحرمة.

إن قلت:قاعده(لا ضرر)تجرى فى الأحكام الإلزاميه و لا تشمل الأحكام غير الإلزاميه لأن الضرر فى موارد الجواز يوجد بسبب إرادته المكلف و اختياره لا بسبب إلزام من الشارع.



قلت: بالترخيص وفتح الباب من الشارع يصح إسناد الضرر إليه، إذ لو لم يرخص لما حصل الإقدام على الضرر والتفرقة بين الإلزام و أن فيه قهرا لإرادته المكلف بخلاف الترخيص فليس فيه تحميل و قسر، ضعيفه. إذ في الإلزام لا تسلب الإرادة الاختيارية تكوينها و لو بلحاظ العقوبة و الخوف منه و إلا لسقط التكليف سيما عند من لا يرتدع و في الترخيص سيما الاقتضائي النديبي يصدق الإسناد إلى الشارع كما يشهد به الوجدان. و من ثم يقال للمولى: لم رخصت له في الفعل الكذائي؟

فتلخص: أنّ الأقوى عدم جواز قطع عضو من أعضاء انسان حي من دون تفصيل بين العضو الرئيسي و غير الرئيسي و تفصيل الماتن مستند إلى أنّ الضرر الخطير حرام من باب الإجماع القطعي المسلم أو السيره دون غيره. و لكن قد تقدم أنّ الأدلة دالة على حرمة مطلق الضرر. نعم الضرر ليس هو مطلق النقص و الخساره بل خصوص غير المتدارك. ففي الموارد التي ترتكب لأجل أغراض عقلانية هامه معتاده عند العقلاء خارجه تخصصا. إذ أتضح ذلك نقول: أنّ الماتن رحمه الله لم يذكر في ما توقف حياه حي آخر على ترقيع العضو و لعله لو كانت تتوقف حياه الآخر عليه لكان أيضا تتوقف حياه المتبرع عليه و لكن في مثل الكليه قد لا- تتوقف حياه المتبرع عليه بخلاف الآخر و قد صرح الماتن رحمه الله في بعض الفتاوى بالجواز في غير الأعضاء الظاهره كالكلية و نحوها من الأعضاء الباطنيه غير الرئيسييه.

وقد أشكل بعض الأعلام من تلامذته و لعله لبنائه على عدم جواز التصرف في البدن و أنه أمانه و غير ذلك مما تقدم و لا بدّ لتنقيح الكلام في التبرّع للآخرين من ذكر صور متعدده لكي لا يحصل الخلط بينها.

الأولى-إذا كان المتبرّع لا يتعرّض إلى الخطر و توقفت حياه المهدي إليه عليه فحينئذ يجوز التصرف في البدن من باب التراحم و أقوائه ملاك و جوب حفظ الآخر، لكن تقدم أنه لا اطلاق في وجوبه فالحكم بالجواز مشكل، فلاحظ.

الثانية-إذا كان المتبرّع في معرض الخطر سواء كان حياه المهدي إليه متوقّف عليه أم لا. فلا يجوز التصرف في البدن لاجتماع الحرمتين حرمة التصرف في البدن و حرمة التعريض للخطر، كما هو مفاد الآيه الشريفه لا تُلقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) و هما أرجح لو سلّم إطلاق في دليل و جوب حفظ الغير لا سيّما إذا كان إنقاذ حياه المهدي إليه غير مضمون و لا يطمئن إلى بقاء حياته. نعم لازم ما بنى عليه السيد الخوئي رحمه الله في موارد آخر، كما إذا دار الأمر بين حياه نفسين أنّ الإنسان مخير نظير الأم إذا كان في بطنها جنين و دار الأمر بين موت الأم و نجاه الطفل أو إماته الطفل و نجاه الأم ان الحكم هو التخيير لتساوى الملاكين و نظير ما لو هدّد شخص آخر بالقتل لقتل ثالث التزامه بالجواز في المقام و إن كان ظاهر عبارته هاهنا مطلقا خلافا

ص: ٦٤

للمشهور، حيث بنوا على مفاد «إذا بلغت التقيه الدم فلا تقيه» (١) وأنه لا يجوز ارتكاب القتل لحفظ النفس و كذلك العكس لا يجوز قتل النفس لحفظ الغير و لكنه بنى رحمه الله على كون ملاك حرمة نفس الشخص عين ملاك حرمة نفس الشخص الآخر فليس من الواجب على المكلف تعيينا حفظ نفسه و لا العكس و سيأتي جهات النظر فى هذا المبنى فى الفرض الثالث.

الثالثه- لو كان يطمئن عند التبرع بحياه الآخر أو يحتمل احتمالا معتدا به و لكنه يوجب نقصا فى بدنه و أعضائه دون الهلاك و قد التزم بعض الأعلام فى هذه الصوره بالحرمة أيضا لأن وجوب حفظ نفس الغير مقيّد بالقدره عقلا و هاهنا غير مقدور إلا بالتصرّف فى البدن و هو حرام ممنوع عن فعله و بعباره أخرى: خطاب حفظ نفس الغير هو عبر الأسباب العاديه المتعارفه لا بكلّ سبب و إن كان محرما كالأجحاف بالنفس إلا- أن يكون الغير معصوما أو شخصا فيه جهات أخرى ملزمه لبقائها، تعلم منها أنّ وجوب حفظه مطلق، يتناول تلك الموارد التى فيها الأجحاف بالنفس فليس فى البين إطلاق.

نعم فى موارد استلزام ذلك اصابه الجرح أو الكسر أو ما شابه ذلك لا يكون ذلك الضرر مزاحما راجحا لوجوب حفظ النفس و إن أمكن القول بالرخصه فى تركه لعموم (لا ضرر) و هذا بخلاف ما استلزم نقص العضو فلا يجوز لانطباق تهلكه النفس عليه فى الفرض مع

ص: ٦٥

قصور دليل وجوب حفظ النفس لمثل ذلك، وإن كان حفظ النفس في نفسه-بغض النظر عما يستلزمه-راجحا لكنه لا يزاحم و لا- يعادل ما هو واجب من حفظ النفس و على أى حال ليس لدليل وجوب حفظ النفس اطلاق و شمول لموارد بذل الحافظ لحياته أو لنقص في بدنه فكلام السيد الخوئي رحمه الله المتقدم من فرض الدوران محل تأمل.

ثم لو تنزلنا و قلنا أنّ هناك إطلاقا لدليل وجوب الحفظ فمع ذلك لا نسلّم التخيير، بل يرفع وجوب حفظ الغير بلا ضرر. و قد يقال ان(لا- ضرر) امتنانية فلا ترفع وجوب حفظ الغير، إذ رفعها للوجوب المزبور خلاف المنة بالإضافة إلى الغير فلا منة نوعيته في هذا المورد.

و فيه: لو تمّ النظر في(لا ضرر) من هذه الجهة فأدله الاضطرار محكمه، إذ المكلف مضطر لحفظ حياته أو أعضائه لا ترك حفظ الغير.

إن قلت: حكومه(لا ضرر) أو رفع الاضطرار من الأدلة الأوليه من باب التراحم الملاكى و ليست مخصصه للأحكام المرفوعه و إذا لم تكن رافعه للملاك بل رافعه للتنجيز أو الفعلية فالتراحم على حاله و الدوران تام.

قلت: هذا الحكم ذو الملاك الذى رفعت فعليته العناوين الثانويه مبتلى بمانع و هو ملاك الاضطرار و الضرر بينما الحكم الآخر و هو حرمة ايقاع النفس فى التهلكه على حاله فعلى فلا- مسوغ لرفع اليد عنه بتوسط ملاك حكم آخر. فالصحيح أنّ جواز التبّع بالعضو فضلا عن الوجوب محلّ تأمل و منع و إلى ذلك يشير نفى التقيه فى الدماء

و استثناءؤها من عموم التقيه، اذ مقتضى الاستثناء من عموم مشروعيه التقيه هو حرمتها فى الدماء، كما فى صحيحه محمد بن مسلم و موثقه أبى حمزه الثمالى و غيرهما من الروايات فهى دليل آخر على الحرمة.

و أما جواز أخذ المال فى قبال اعطاء العضو فيصح لأن بيع الميتة و الانتفاع بها جائز إذا كان بلحاظ المنافع المحلله كما ذكرنا فى محلّه (1). و لكن قد يشكل الجواز لا من جهة الميتة بل من جهة وجوب دفن العضو المبان، كما تقدم فى بحث التشريح و بالتالى لا- يكون انتفاع الغير به مشروعاً فتنتفى ماله ذلك الانتفاع، بل قد يصور وجوب آخر و هو وجوب اعاده العضو على الشخص المبان منه فى ما إذا كان ذلك ممكناً.

هذا و قد يقال أنّ أخذ المال ليس عوضاً عن تلك المنفعة المنهيه عنها كى يكون أكلاً للمال بالباطل بعد اعدام ماليتها من قبل الشارع، بل أخذ المال هو مقابل حق الاختصاص أو مقابل رفع اليد عن ذلك الشىء الذى يكون الآخذ للمال أولى به.

وفيه: أنّ حق الاختصاص ليس إلا شعبه من الملكيه على ما هو الصحيح من كون الحق ملكاً ضعيفاً، بل فى مثل هذه الموارد هو تمام الملكيه لأن المالىة التى يقابل بها هى عين مالىة الملك فليس فى البين إلا تغيير الألفاظ و كذلك الحال بالنسبه إلى رفع اليد، فإنّه كناية عن

ص: ٦٧

السلطنه و الملكيه لا سيمًا و أنه يقابل بقدر الماليه التى للملكيه و إلا فلو كان وضع اليد عباره عن ممانعه تكوينيه صرفه من دون أى حق لصاحب اليد فى الشىء لكان بذل المال فى مقابل الباطل بعد عدم استحقاق ذى اليد و عدم جواز ممانعته من انتفاع الغير به.

### (مسأله ٤١) يجوز التبرع بالدم للمرضى المحتاجين

إليه كما يجوز أخذ العوض عليه.

### (مسأله ٤٢) يجوز قطع عضو من بدن ميت كافر أو

مشكوك الاسلام للترقيع ببدن المسلم

و تترتب عليه بعده أحكام بدنه لأنه صار جزءا له كما أنه لا بأس للترقيع بعضو من أعضاء بدن حيوان نجس العين كالكلب و نحوه و تترتب عليه أحكام بدنه و تجوز الصلاه فيه باعتبار طهارته بصيرورته جزءا من بدن الحى.

أمّا جواز التبرع فلأنه لا يستلزم الضرر بل يلزم منه النفع لأنه بمنزله الحجامه و أما جواز أخذ العوض عليه مع أنه من الأعيان النجسه فلأنه بإزاء المنفعه المحلله و الروايات الوارده الناهيه عن ثمنه أنّما هى بلحاظ المنافع المحرمه فلاحظ.

و أما جواز قطع عضو من بدن الكافر فقد تقدمت حرمة لإطلاق أدله المثلثه و كرامه مطلق الانسان و أما جوازه من بدن مشكوك

الاسلام فقد تقدم-باجراء استصحاب عدم الكفر-وجوب غسله و دفنه و تجهيزه للعموم الوارد فى وجوب هذه الأفعال فى مطلق الميت و قد خصص بالكافر.

لا- يقال:أنه معارض باستصحاب عدم كونه مسلما.فأنه يقال انّ وجوب تجهيز الميت مرتب على الميت بما هو ميت،خرج منه الكافر و لم يؤخذ فى موضوع الوجوب عنوان المسلم و مع وجوب تجهيزه فلا- يجوز قطع عضو منه.نعم مع توقّف حياه المؤمن عليه لا سيّما فى العضو المأخوذ من الكافر فقد يقال بالجواز بناء على اطلاق وجوب حفظ الحياه لمثل ذلك.و أما ترتب أحكام بدنه على العضو المرقّع به فلأنه قد حلّت فيه حياه الحيّ فلا تترتب عليه أحكام نجاسه الميتة.نعم فى صورته عدم جواز الترقيع به لو رقع بدنه به فيوجب ذلك الديه عليه لورثه الميت لأنه يكون قد أتلّف ذلك العضو من الميت و بعد دفع ذلك الضمان- الديه-يملك ذلك العضو بمقتضى معاوضيه الضمان القهريه بعد دفعه فلو أتلّف شخص ثالث ذلك العضو المرقّع ببدن الحيّ،ضمن تلك الجنايه لذلك الحيّ إذا وقع ذلك الاتلاف بعد دفع الضمان لورثه الميت،بخلاف ما إذا وقع قبل الدفع فإنّ الجاني يضمن العضو لورثه الميت و للورثه الخيار فى الرجوع على أحدهما.فتبيّن أن اطلاق عبارته الماتن رحمه الله بترتب أحكام بدن الحيّ على العضو المرقّع به محلّ تأمل بالإضافة إلى الضمان.

ثم أنه قد يقال بالفرق بين نجس العين و ميتة الانسان،حيث انّ

ميتة نجس العين نجاسته من باب الكلبيّه مثلا لا من باب الموتان، بخلافه فلذا بمجرّد ديب الحياه فى هذا العضو الثانى ينتفى عنه عنوان الميتة و أمّا عنوان الكلبيّه فقد يكون باقيا.

و فيه: أنّه لا وجه للتفرقه و تبدل الموضوع فى كلا المقامين محرز التحقق بعد تعلق مراتب النفس الانسانى النازل به بكل منهما.

مسأله: هل موت المخّ مع بقاء حياه القلب يعدّ موتا حقيقيا فيحكم عليه بأحكام الموتى أم لا؟

قد اصطلح أخيرا فى علم الطب على تسميه موت المخّ بالموت الحقيقى، اذ يمتنع عود الحياه إلى الانسان أو الحيوان لموت المخّ و تحدث هذه الحاله كما فى الجلطه الدماغيه أو كما فى رمى الحيوان بالرصاص فى مخه مثلا.

و قد يقرب دعوى الأطباء هذه بأنّ هذه الحاله فى الانسان أو الحيوان هى نظير ما يحصل فى الذبيحه من الحيوان حيث يشاهد فى بعض الموارد أنّ قلب الحيوان ينبض إلى مده مديده بل قد يلاحظ ذلك فى بقيه أعضائه كاليدين و الرجلين إلا أنّه مع ذلك يقال أنّ الحيوان ميت، و يقربون دعواهم تلك أيضا بأنّ كلّ حياه البدن مرتبط بتدبير الدماغ و المخّ فإذا انقطعت الاوامر الصادره من خلايا المخّ إلى تلك الأعضاء انقطعت برامج تلك الأعضاء فى مسيره حياه الخلايا من التغذيه و النمو و غيرهما من أفعال الأعضاء. و بعبارة أخرى: إنّ لكل



عضو حركه تشنجيه حال نزع الروح قد تبقى مدّه مديده بسبب الذبذبات المنتشره فى عروق الأعصاب فى الأعضاء.

و على أيّه حال غرضهم من هذه الدعوى هو الاستفاده من أعضاء ذلك المحتضر كالانتفاع من كليته أو قلبه أو كبده و نحو ذلك حيث أنّ الفائده من هذه الأعضاء للترقيع و الانتقال إلى شخص حىّ آخر أنّما تتم قبل سكون الحركه فى تلك الأعضاء و أما بعد السكون فيصعب تركيبها فى جسم حىّ آخر و الغرض الآخر من دعواهم تلك هو إيقاف الاسعافات الأوليه و عمليه حفظ الحياه من الأجهزة المساعدته للتنفّس و غيرها.

هذا تمام تقريب دعواهم.

و فيه: أنّ الموت و إن لم تكن للشارع فيه حقيقه شرعيه بل هو ظاهره تكوينيه لم يتصرف الشارع فيها إلا أنّ حقيقه الموت العقليه كما هى مقررته فى الأدلّه الارشاديه النقليه و العلوم العقليه و العلوم النفسانيه الانسانيه التجريبيه هى خروج الروح من تمام البدن و ان بقى لها بعض العلائق الضعيفه به، لكن بنحو يندم قدره تدبيرها و تصرّفها فيه و من الواضح أنّ مع عطل عضو من الأعضاء لا يستلزم خروج الروح من تمام البدن و إن كان من الأهميه بمكان كالمنخ و مثال الذبيحه لا يحصل الموت بمجرد فرى الاوداج الأربعة بل و لا بقطع الرأس و أنّما الذبح سبب معدّ لخروج الروح من البدن و قد يأخذ الخروج مدّه مديده إلى أن يحصل تماما فهناك خلط بين السبب المعدّ

ص: ٧١

للموت و هو خروج الروح و بين المسبب نفسه و هو الموت و كذلك الحال فى مثال الصيد. و ما يلاحظ من تشنج حركات الأعضاء فى الحيوان و الانسان فليس ذلك بعد خروج الروح بل أنما هو حاله النزع و قد تطول فى بعض الحيوانات كبعض الأسماك ساعات طويله بحيث لو اعيدت إلى وسطها المائى البحرى أعادت حياتها، هذا و كون الروح لا محاله تخرج بعد موت الدماغ من بقيه الأعضاء أى أنّ دعوى ضروره الموت الكامل فى بقيه الأعضاء بعد حصول موت المخ أول الكلام و يحتمل عدم انتشار الموت فى بقيه الأعضاء بعد موت المخ، أى يحتمل عود حياه نفس المخ و كون جمله من خلاياه تفسد بموته لا يبرهن امتناع عود الحياه إليه و فرق بين القضييه المبنيه على الغلبه و الكثره و بين كون قضييه ممتنعه دائماً، فمع الشك فى بقاء استمرار الحياه أو زوالها بعد فتره لا- يسوغ الحكم على من مات دماغه أنه ميّت لا- سيّما و أنّه حيّ بالفعل بلحاظ بقيه الأعضاء، بل قد وردت النصوص المفتى بها فى صوره أسوأ من ذلك مع فرض الشك فى عود الحياه تضمّنته الأمر بلزوم الصبر و الانتظار للمحتضر إلى ثلاثه أيام لاستكشاف الحال مع كون سائر الأعضاء توقّفت عن الحركه، مع أنّ الميّت و الجنازه يستحب الاسراع بدفنها.

و تلك النصوص هى صحيحه هشام بن الحكم عن أبى الحسن عليه السّلام فى المسحوق و الغريق، قال:

«ينتظر به ثلاثه أيام إلا أن يتغير قبل ذلك».

و فى صحيحه اسماعيل بن عبد الخالق ابن اخى شهاب بن عبد ربّه، قال: قال ابو عبد الله عليه السّلام:

«خمس ينتظر بهم إلا أن يتغير الغريق و المسحوق و المبطون و المجذوم و المدخن».

و فى موثق اسحاق بن عمّار، قال:

«سألته عن أبى عبد الله عليه السّلام عن الغريق أ يغسل؟ قال: نعم.

و يستبرأ، قلت: و كيف يستبرأ، قال: يترك ثلاثه أيام قبل ان يدفن».

و كذلك أيضا صاحب الصاعقه فإنّه ربّما يظن أنه مات و لم يمّت.

و فى روايه على بن أبى حمزه قال:

«أصاب الناس بمكه سنه من سنين صواعق كثيره، مات من ذلك خلق كثير، فدخلت على أبى ابراهيم عليه السّلام فقال- مبتدئا من غير أن أسأله- ينبغى للغريق و المسحوق أن يتربص بهما ثلاثا لا يدفن إلا أن يجيء منه ريح تدلّ على موته. قلت: جعلت فداك كأن تخبرنى أنّه قد دفن ناس كثير أحياء. فقال: نعم يا على قد دفن ناس كثير أحياء ما ماتوا إلا فى قبورهم».

و قد قيد الفقهاء مورد الروايات فيما إذا اشتبه حال الميّت فاذا كان حال من سكنت حركات أعضاء بدنه و احتمل عود حياته هو وجوب الصبر و الانتظار به مدّه يعلم بعدم عود روحه إليه فكيف الحال

بالمقام ممّا تكون بقيه أعضاء البدن فى حال الحركة و الحياه.

و فى صحيحه زراره قال:

«ثقل ابن لجعفر و ابو جعفر جالس فى ناحيه فكان إذا دنا منه انسان، قال: لا تمسه فإنه انما يزداد ضعفا و اضعف ما يكون فى هذه الحال و من مسه على هذه الحال أعان عليه فلما قضى الغلام أمر به فغمس عيناه و شد لحياه» (١). الحديث

ثم أنه لا تتصور حركات متتابعه للأعضاء من دون بقاء للروح و مجرد وجود الذبذبات فى عروق الأعصاب لا يفسر بقاء حركتها مدّه زمانيه. هذا و أمّا قطع اعضائه فمضافا إلى كونه اعانه على موته الميته، ممّا يوجب القصاص أو الديه، هو تمثيل و مثله و قد تقدم حرمة فى الميته فضلا عن الحي و أما وجوب ابقاء الحياه فقد تقدم أيضا أنّ المقدار الواجب منه انما هو بحسب المتعارف بالوسائل المقدوره فى باب التمريض و الطبابه لا الإبقاء على الحياه بلغ ما بلغ من الجهد و نحوه ممّا تقدم مفصلا.

\*\*\*

ص: ٧٤

---

١-١). ب. ١٤٨/ ابواب الاحتضار ٢، و ب. ١٤٤/ ابواب الاحتضار/ ح ١.

### (مسألة ٤٣) لا يجوز تلقيح المرأة بماء الرجل الأجنبي،

سواء أ كان التلقيح بواسطة رجل أجنبي أو بواسطة زوجها.

عدم جواز التلقيح بماء الأجنبي ليس لأجل الاطلاع على العوره لأنه أطلق في المتن الحرمة و لو كانت الواسطه في عمليه التلقيح زوجها.

و قد يستدلّ لذلك:

أولاً: بأدله حرمة الزنا مع أنّ فرض الزنا هاهنا منتف لأن التلقيح بماء الأجنبي غير التقاء الختانين و لكن الوجه في التمسك بالأدله المزبوره أنّ في عدّه من أدله حرمة الزنا التعليل باستلزام اختلاط المياه و اختلاط المياه في النساء المزوجات ذات البعل واضح و أما غيرهنّ فلأنهنّ في معرض ذلك بالقدره على الزواج لا سيّما أنّ لزوم العدّه من التلقيح لذلك الماء ثابت في كلا القسمين و هذا دالّ على كون الحكمه في تحريم الزنا متأتية في المقام.

إن قلت: إنّ ماء الأجنبي في المقام مثل ماء الزنا لا حرمة له فلا ندعن بعموم أخذ العدّه في المقام فيحكم في حاله الاشتباه في المقام

قلت: في الاشكال تقرير عموم أخذ العده اذ هو يستبطن كون كل ماء من فعل محرم أنه لا حرمة ولا عدّه له بخلاف الماء الذي ليس بحرام فله العده مثل و طى الشبهه و حيثئذ فنقول: أما ان يفرض هذا التلقيح فعلا محللا فاللازم وجوب العده منه و بالتالى فيحرم اختلاط المياه فى ذات البعل و كذا غيرها بعد فرض جواز التزويج فى ذلك الحال و أما أن يفرض فعلا محرما فهو مطلوب و إن كان اللازم عدم العده له مع ان جماعه ذهبوا إلى لزوم الاستبراء فى ماء الزنا و حكم الاستبراء حكم العده و هو منصوص و إن كانت المسأله خلافه.

و قد يؤيد ذلك بلزوم العده من دخول ماء الزوج فى الفرج و ما ورد من ان تكثير النسل طريقه النكاح دون السفاح.

و ثانيا: بعموم قوله تعالى وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ (١) و تقريب الاستدلال ان الحفظ فى الآيه قد أسند إلى ذات الفرج و حيث ان معنى الحفظ معنى اضافى و عدمى فلا بد من تقدير الفعل أو الأفعال المناسبه نظير قوله تعالى وَ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ (٢) فإنه يقدر الأكل أو مطلق المنافع كالبيع و نحوه و كذلك الحال فى المقام اللازم تقدير فعل الجماع و طلب الولد فلا يقتصر على الأول فقط الذى يعنون بعنوان آخر و هو الزنا، أى حفظ الفرج من الزنا بل

ص: ٧٦

١- (١). المؤمنون ٥٦.

٢- (٢). المائدة ٣.

يضمّم معه الحفظ عن طلب الولد إلا- فى مورد الزوج أو المملوكه باليمين و القرينه على ضمّ تقدير الفرد الثانى قوله تعالى: فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (١).

فقد جعلت النساء مكان زرع الذريه و أن إتيانهنّ فى الموضوع أحد غاياته و طلب النتاج فتكون الآيه دالّه على أن أحد الأفعال المناسبه المرتبطه بالفرج و القبل هو طلب الولد فتكون الآيه دالّه على حصر طريق التناسل بالزوج و ملك اليمين. أو لك أن تقول: بحصر طلب الولد من الفرج بالزوج و المالك. فلا- ريب أنّ استخدام الفرج لإيقار ماء الرجل فيه نحو استخدام و ارتفاع برحمها فهو من منافع الفرج و ملابساته. نظير روايه اسحاق بن عمار قال:

قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: الزنا شر أو شرب الخمر و كيف صار فى شرب الخمر ثمانين و فى الزنا مائه؟ فقال: يا اسحاق الحدّ واحد و لكن زيد هذا لتضييعه النطفه و لوضعه إياها فى غير موضعه الذى أمره الله عزّ و جل به. (٢)

و ثالثا: بالروايات الخاصه و هى ما رواه فى الكافى عن على بن

ص: ٧٧

١- (١). البقره ٢٢٢-٢٢٣.

٢- (٢). ب. ٢٨/ النكاح المحرم ٤/.

ابراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى عن علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلًا أَقْرَبَ نَظْفَتَهُ فِي رَحْمٍ يَحْرَمُ عَلَيْهِ. (١)

أما سند الرواية فلا تَوَقَّفَ فيه إلا في (علي بن سالم) وهو وإن لم يرد فيه توثيق إلا أنه قد روى عنه يونس بن عبد الرحمن في عدّه أبواب و روى عنه عثمان بن عيسى كما في هذا الطريق و هو من أصحاب الاجماع و وقع في طريقه مشيخه الصدوق و روى عنه علي بن أسباط الثقة و حسين بن يزيد النوفلي الثقة -علي الأصح- و لم يرد فيه طعن و هذا المقدار يثبت الحسن و إن لم يكن بدرجه الوثاقه بل الأظهر أنه البطائني الملعون لكن ذلك لا يوجب طرح روايته مطلقا بل التفصيل في ما يروى عنه أيام استقامته فيؤخذ و ما يروى عنه أيام انحرافه فيطرح و تمييز ذلك بالراوى عنه إذا كان إماميا بخلاف ما إذا كان واقفيا و هاهنا الراوى عنه و إن كان عثمان بن عيسى الذى كان واقفيا بل قد يعدّ من رؤساء الوقف إلا أنه تاب و بعث بالمال الذى كان لديه من مال موسى بن جعفر عليه السلام إلى الرضا عليه السلام و من ثم قد عدّ من أصحاب الاجماع أى من أجمعت الأصحاب على تصحيح ما يصح عنه.

و روايه الصدوق:

ص: ٧٨

---

١- ١. ب. ١٤/ أبواب النكاح المحرم ١.



قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَنْ يَعْمَلَ ابْنُ آدَمَ عَمَلًا - أَعْظَمَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ رَجُلٍ قَتَلَ نَبِيًّا أَوْ إِمَامًا أَوْ هَدَمَ الْكَعْبَةَ الَّتِي جَعَلَهَا اللَّهُ قَبْلَهُ لِعِبَادِهِ أَوْ أَفْرَغَ مَائَهُ فِي امْرَأَةٍ حَرَامَةٍ. (١)

و نظيره روايه الخصال حيث رواها عن محمد بن الحسن عن سعد عن قاسم بن محمد عن سليمان بن داود عن غير واحد من أصحابنا.

و سند الروايه ليس فيه من يتوقّف فيه إلا - (القاسم بن محمد) و هو الاصفهاني المعروف ب (كاسولا) أو (كاسام) و هو القمي كما استظهر ذلك الأردبيلي في جامع الرواه لا شراكه في الراوي و المروي عنه لا سيّما و أنّ النجاشي لم يذكره إلا بعنوان القمي و قد استظهر الاتّحاد غير واحد من أهل الفن.

و قال النجاشي عنه: أنّه لم يكن بالمرضى. و قال ابن الغضائري:

حديثه يعرف تاره و ينكر أخرى و يجوز أن يخرج شاهدا و الراوي كتابه عنه (البرقي) كما في النجاشي و قد وقع في طريقه المشيخه للصدوق في غير واحد من الطرق. و روى عنه سعد بن عبد الله و البرقي و ابراهيم بن هاشم و علي بن محمد القاساني و محمد بن علي بن محبوب القمي و عبّاد بن سليمان.

و قال الشيخ عنه: له كتاب أخبرنا به جماعه و ذكر السند عنه و ذكره في رجاله في من لم يرو عنهم عليهم السّلام و قد حكم العلامة بصحّه طريق الصدوق إلى سليمان بن داود المنقري مع وقوعه في طريقه

ص: ٧٩

إليه نعم حكى ابن داود عن الغضائرى أنه غال فى مذهبه. والحاصل أنّ كونه صاحب كتاب و قَمِيَا روى عنه اثنان من كبار القَمِيين و قد روى كتابه البرقى و لم يطعن القَمِيون عليه بشيء لا يخلو من دلالة على الحسن.

و تقريب الدلالة فيهما: أنّ عنوان المحرم فيهما هو إقرار النطفه فى رحم الأجنبيه أو إفراغ مائه فيها و هو مطلق سواء كان بالمقاربه و الزنا أم بالتفخيد و اراقه ماء الفرج أو بدونهما و ذلك بإدخال النطفه بطريق التزريق.

و قد يستشكل فى الدلالة بأن التعبير فيهما كناية عن الزنا، اذ لم يكن فى وقت صدور الروايه يتداول تزريق النطفه لأجل الإنجاب و يناسبه التغليظ الشديد فى الحرمة فيهما.

و فيه: أولاً: أنّ حرمة الإفراغ أو اقرار النطفه الظاهر منها حرمة زائده مغايره لأصل الزنا اذ قد يقع الزنا من دون افراغ الماء.

و ثانياً: أنّ عقوبه المسجّله هاهنا تغاير العقوبه المأثوره على الزنا.

و ثالثاً: لو سلّمنا أنّ التعبير كناية فلا يخلّ ذلك بالمطلوب لأن باب التعبير الكنائى مثل زيد كثير الرماد لا بدّ من مناسبه من المكنّى به و المكنّى عنه، أى أنّهما يشتركان فى الحكم و إلا لما صحّ التوصل بذكر المكنّى به، بدل المكنّى عنه، بل أنّ المكنّى به يجب أن يكون أظهر فى الحكم من المكنّى عنه و من ثمّ توصل بذكره عن ذكر المكنّى عنه.

أى أنّ الكنايه- كما ذكر فى علم البيان و البلاغه- هى كالاستعاره من

أقسام التشبيه فالمكّنّى به هو مندرج في المشبّه به و المكّنّى عنه مندرج في المشبّه و لا بدّ من اشتراك المشبّه به و المشبّه في وجه الشبه بل كون المشبّه به أقوى و أعرف في وجه الشبه من المشبّه كما هو الحال في كل أنواع التشبيه من الاستعاره بأقسامها و غيرها و على هذا فالإفراغ و الاقرار للنطفه و الماء لا بدّ أن يكون في نفسه محرما كي يصلح للكفايه به عن الزنا و حرمة فلا يضر بالمطلوب في المقام.

فتحصّل: تأصل ظهور الروايات في مبغوضيه و حرمة نفس الإفراغ و إقرار النطفه.

و رابعا: أنّه لا ريب في صدق الروايتين و شمولهما لما إذا فُخذ مع الأجنبيه و اراق مائه على فم الفرج فحصل منه قرار النطفه في الرحم مع أنه ليس زنا، بل و كذا لما هو دون التفخيذ من المعانقه للأجنبيه و غيرها بحيث تسبّب إراقه مائه في فم فرجها، كل ذلك ممّا يكشف من أن التعبير ليس كنايةا و أنّما هو في صدد التحفّظ عن إدخال ماء الأجنبي في الأجنبيه و قد سمّى السفاح سفاحا لإراقه الماء في غير فرج الزوجه و المملوكه فيكون هدرا.

هذا و قد بنى جماعه على تحقق الفراش بين الزوج و الزوجه بمجرد إراقه الماء على الفرج و إن لم يكن دخول في البين كما التزم جماعه منهم السيد اليزدى رحمه الله في الملحقات بلزوم العده بمجرد دخول المنى في فم الفرج و هذان الحكمان يشهدان بتحقيق التصرف في الفرج

و الرحم بمجرّد وصول ماء الرجل إليهما.

و خامسا: أنّ وصول الماء الأجنبي لرحم الأجنبيه من دون توسط ملامسه كان امرا معهود الوقوع و لم يكن بعيدا عن الأذهان و يشهد لذلك ما روى من قضيه الرجل الذى جامع زوجته ثم ساحقت زوجته امرأه أخرى فحملت الأخرى من نطفه ذلك الرجل بانتقالها من فرج زوجته لفرجها و ما روى فى المرأه التى اتى بها لإقامه الحدّ عليها و كانت بكرًا ثم تبين أنّ حملها كان من جلوسها فى ماء وقع فيه نطفه رجل فدرئ عنها الحدّ و غير ذلك مما هو واقع عادة.

ص: ٨٢

و لو فعل ذلك و حملت المرأة ثم ولدت فالولد ملحق بصاحب الماء و يثبت بينهما جميع أحكام النسب و يرث كل منهما الآخر، لأن المستثنى من الإرث هو الولد عن زنا و هذا ليس كذلك و إن كان العمل الموجب لانعقاد نطفته محرّماً كما أنّ المرأة أمّ له و يثبت بينهما جميع أحكام النسب و نحوها و لا- فرق بينه و بين سائر أولادهما أصلاً و من هذا القبيل ما لو ألقّت المرأة نطفه زوجها في فرج امرأة أخرى بالمساحقه أو نحوها فحملت المرأة ثم ولدت فإنّه يلحق بصاحب النطفه.

و الوجه في ذلك تاره بحسب مقتضى القاعده و أخرى بحسب النص الوارد.

أمّا بحسب مقتضى القاعده فقد حررنا في رساله أحكام ابن الزنا أنّ النسب علقه تكوينيه و هي بحسب تكوّن الجنين من ماء الرجل و من بويضه الأمّ و هذا بحسب مادّه-ولد يلد-المستعمله في الموجودات العنصريه و النباتيه و الحيوانيه فضلاً عن الانسانيه و هو الذي تشير إلى نفيه سوره التوحيد فإن النسبه بينه تعالى و بين ما سواه نسبه الخالق و المخلوق، لا التوليد و التوالد و من ثم كان ما ورد من النصوص في ابن الزنا بحسب الأحكام في الأبواب المختلفه ليس

مفاده قطع النسب كما قد يتوهم من عبارات مشهور الأوصحاب، بل المراد تصنيف النسب إلى قسمين: أحدهما-النسب المتولد من الحلال والآخر-المتولد من الحرام. وقد سلب عن الثاني عدّه من الأحكام فى الأبواب منها الإرث من خصوص الأب و منها صلاحية القضاء و إمامه الجماعة و نحوهما من المناصب الشرعية. و بقيت بقيه أحكام النسب كأحكام باب النكاح و غيرها التى قد صرّح بترتيبها مشهور الأوصحاب أيضا.

هذا فى ابن الزنا فضلا عمّن تولد من طريق الحرام من غير الزنا كالمتولّد من الجماع فى فتره حيض الزوجه أو فتره الصيام أو غيرها من موارد الحرمة و منها فرض المقام و المثال الذى ذكره الماتن رحمه الله فى ذيل المسأله. و بذلك يتّضح عدم افتراق المتولّد من بقيه طرق الحرام فى الأحكام عن بقيه الأولاد المتولّدين من الحلال و ذلك لإطلاق أدلّه الأحكام أى لإطلاق موضوع الولد فيها. غايه ما خرج من ذلك الإطلاق، المتولّد من خصوص الزنا فيبقى الباقي.

و أمّا بحسب النص الوارد فمنه صحيحه محمد بن مسلم قال:

سمعت أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السّلام يقولان:

بينما الحسن بن على فى مجلس أمير المؤمنين عليه السّلام اذ أقبل قوم فقالوا يا أبا محمد، أردنا أمير المؤمنين عليه السّلام قال:

و ما حاجتكم. قالوا: أردنا أن نسأله عن مسأله قال: و ما هى، تخبرونا بها، قالوا: امرأه جامعها زوجها فلمّا قام

عنها قامت بحموتها فوقعت على جاريه بكر فساحتها فوقعت النطفه فيها فحملت فما تقول فى هذا؟ فقال الحسن عليه السلام معضله و ابو الحسن لها و أقول فإن أصبت فمن الله و من أمير المؤمنين و إن أخطأت فمن نفسى فأرجو أن لا أخطئ إن شاء الله. يعمد إلى المرأه فيؤخذ منها مهر الجاربه البكر فى أول وهله لأن الولد لا يخرج منها حتى تشق فتذهب عذرتها ثم ترجم المرأه لأنها محصنه و ينتظر بالجاربه حتى تضع ما فى بطنها و يردّ الولد إلى أبيه صاحب النطفه ثم تجلد الجاربه الحدّ قال فانصرف القوم من عند الحسن عليه السلام فلقوا أمير المؤمنين عليه السلام فقال:

ما قلت لأبى محمد عليه السلام و ما قال لكم؟ فأخبروها. فقال: لو أننى المسئول ما كان عندى فيها أكثر ممّا قال ابنى. (١)

و غيرها من الروايات. و يؤيد ذلك بمرسله الطبرسى قال: قال الصادق عليه السلام:

لا يحلّ لماء الرجل أن يجرى فى أكثر من أربعة أرحام. (٢)

و تقريب الاستدلال ما تقدم.

ص: ٨٥

---

١-١. ب. ١٣/ أبواب حدّ السحق و القياده ١.

٢-٢. ب. ١١/ أبواب ما يحرم باستيفاء العدد ٣.

## (مسألة ٤٤) يجوز أخذ نطفه رجل و وضعها فى رحم

صناعيه و تربيتها

لغرض التوليد حتى تصبح ولدا و بعد ذلك هل يلحق بصاحب النطفه.الظاهر انه ملحق به و يثبت بينهما جميع أحكام الأبوة و البنوة حتى الإرث غايه الأمر انه ولد بغير أم.

و يقع الكلام فى صور:

الأولى:تلقيح ماء الرجل مع بويضه زوجته و ايداعهما فى رحم امرأه اخرى و هو غير جائز كما تقدم.

الثانيه:تلقيح ماء الرجل مع بويضه غير زوجته و ايداعهما فى رحم الزوجه.

قد يقال هنا بالجواز لأنه ليس إدخالا لماء غير الزوج.و لتلقيح الكلام فى المقام لا بدّ من الخوض فى المسأله التاليه و هى تعيين الأمّ فى ما إذا اختلفت صاحبه البويضه عن صاحبه الرحم،فقد ذهب البعض إلى أنّ صاحبه البويضه هى الأم لأن الولد بعض منها حيث أنّ التوليد و التوالد بمعنى النشوء التكويني من ماده جسم آخر و قد ذكر فى المباحث العقليه أنّ التوليد و التوالد ليس إيجادا بل هو تجزؤ و تبعض.فصاحبه البويضه يصدق عليها أنه متولّد منها و ماده الأصلية للطفل ناشئه منها.غايه الأمر رحم المرأه الأخرى ليس إلا

ص: ٨٤



كالأرض بالنسبة إلى البذره يستقى منها الغذاء و ينبت فيها.

و ذهب بعض آخر منهم السيد الخوئى رحمه الله إلى أنّ صاحبه الرحم هى الأمّ تمسّكا بالآيه الشريفه إنّ أمّهاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ (١) بتقريب أنّ الولاده بمعنى الخروج من الرحم. و ذهب ثالث إلى أنّ كليهما أمّ و هو الصحيح.

و لا بدّ قبل الاستدلال من بيان نكات:

الأولى: أنّ المشاهد فى الحيوانات كالثور الذى يلّقح به بقرات لا يجعل الناتج لصاحب ماء الثور و أمّا هو ملك لصاحب الأنثى بينما المشاهد فى الإنسان فى ما إذا كانت الأمه مأذونه للحر أن يطأها بالتحليل أو بالزواج أنّ الولد تابع له فى الحره دون الأمه فالولد تابع لصاحب النطفه بخلاف الحيوان و لكن غايه هذه التفرقه أنّها هى فى الأحكام و الآثار الاعتباريه لا فى حقيقه النسبه التكوينيّه.

الثانيه: أنّ حقيقه التوليد و التوالد هو نشوء ماده جسم من ماده أخرى و هو يختلف بحسب الحدوث و البقاء فتاره فى أصل البذره فى ماده و أخرى فى مرحله البقاء و التكامل للجسم من ماده أخرى.

الثالثه: حكم الشارع فى باب الرضاع بأن المرضعه لها أحكام الأمّ النسبيّه إلا الوراثه. اذا اتّضح ذلك فنقول: أنّ صاحبه البويضه لها ماده الأصلية التى يتكوّن منها الجنين و صاحبه الرحم لها دخل أيضا فى تنشئه الطفل أكثر من الأمّ الرضاعيه التى ألحقها الشارع

ص: ٨٧

بالأم النسبيه عند اشتداد عظم و لحم الرضيع عليه أو إنبات دمه فكيف بالمحاضن لنطفته فى رحمها حتى بلغ انسانا ذا روح فهى ذات علقه تكوينيه به أشدّ من المرضعه و من ثمّ تؤثّر صفات صاحبه الرحم فى هذا الوليد كما تؤثّر صاحبه البويضه و ليس هناك دليل مانع عن تعدد الأم و لا قاض بضروره وحدتها مع أنّ ما ورد من اعتبار الأم من الرضاعه مضافا من الأم من الولاده يشعر بإمكان التعدد و الولاده توجب الانتساب التكويني و عنوان الأمومه و هى علقه تكوينيه موجوده فى كلتا المرأتين و الإطلاق العرفى غير آب للصدق عليهما، اذ ليس من قبيل مثال الحرّ و الأمه المتقدم و لا من قبيل مثال الحيوان و لذلك يعتنى أطباء التلقيح الصناعى فى تعيين كل من صاحبه الرحم و صاحبه البويضه بأن تكونا على حال سليمه و مواصفات معينه و من ثم يمكن تصوير ترتب أحكام الأم عليها من قبيل أحكام الإرث فيكون سهم الأم منقسمه نظير سهم الزوجه عند تعدد الزوجات و لو اريد الاحتياط فلا بد من المصالحه و أما أحكام المحرميه فلا مانع منها بالنسبه إليهما.

أمّا دعوى القول الأول بأن صاحبه الرحم كالأرض فضيفه:

أولا: بأن فى الأرض أيضا تأثيرات فى ما ينبت منها من الزرع و الشجر.

و ثانيا: لو فرضنا أنّ أصحاب الهندسه الوراثيه فى الجينات المنويه استطاعوا أن يركبوا من ماء رجلين تلقيح بويضه واحده فى

الرحم فلا مانع أن يقال: له أبان مثلاً.

و ثالثاً: لا أقل من كون صاحبه الرحم بمنزله الأم المرضعه موضوعاً و حكماً.

و أمّا دعوى القول الثانى بأنّ الآية الشريفه دالّه على أنّ الأمّ هى صاحبه الرحم فمدفوعه: بأنّ قيد الولاده فى مقابل الأمّ المتبناه المدّعاة التى تشير إليه الآية الشريفه و ما جعلَ أدعياءكم أبناءكم ذلكم قولكم بأفواهكم (١) فالحصر إضافى فى مقابل ذلك. و أمّا أنّ الولاده هل هى بمعنى الخروج من الرحم أو نشوء من البويضه فهذا بحث آخر.

ثم أنّ الأطباء يذهبون إلى كون الأمّ صاحبه البويضه و أنهم يرون كل العوامل الوراثيه من البويضه و ماء الرجل اذ بدء تكوّن الجنين بتشطير الخليه إلى خلايا بسبب تلقح البويضه بماء الرجل فتشطر أى تصير خليه قابله للتشطر إلى أن تتكوّن جنينا فصاحبه البويضه هى الأم.

و ذهب بعض العامه إلى أنّ صاحبه البويضه هى الأمّ و أنّ صاحبه الرحم تكون حاضنه و بحكم الأمّ الرضاعيه و لعلّه استأنس ذلك من أحكام الرضاع و بأخذ الموضوع فيه اشتداد العظم و اللحم من اللبن و هو نوع علقه توليديه تحصل من الأمّ الرضاعيه و بطريق الأولويه تثبت هذه العلقه لصاحبه الرحم لا سيّما قيام الشبهه بكونها هى الأمّ الأصلية و سبب تلك الشبهه هى تأثير العوامل الوراثيه المنتقله منها

ص: ٨٩

إلى نفس الطفل المحتضن فلا أقل بحكم الأم الرضاعيه.

و ادعى بعض الأطباء بعدم تأثير صاحبه الرحم فى العوامل الوراثيه فى الطفل مطلقا و لكن لا يخلو من التأمل اذ من الثابت أن المرضعه-و هى دون حاضنه الرحم-تؤثر فى الطفل من ناحيه اخلاقه و غيرها مضافا إلى أنّ نفس مفهوم التوليد و الولاده صادق على كل من صاحبتى الرحم و البويضه لأن معنى الماده هو الاشتقاق لبعض الشىء من الشىء فمثلا لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُؤَلَدْ معناه أنّه سبحانه لم يشتق هو من شىء و لا يشتق منه شىء و نظير تولّد المعادن من الأرض تكويننا بسبب العوامل الجغرافيايئه الطارئه على التربه،و هذا المعنى صادق على صاحبه البويضه لأنه تولّد من خلاياها و صادق على صاحبه الرحم لأن دم الطفل من دمها فهو يكتسب دمه من دمها.

و قد يستشكل بأن التوليد و التوالد أصل معناه الاشتقاق و لا يقال ولد شىء من شىء إلا إذا كان الثانى من أبعاض الأول و هذا لا- يصدق إلا-على صاحبه البويضه دون صاحبه الرحم اذ غايه الأمر أنّ الطفل تغذى بدمها و نبت لحمه منها كتغذيته من المرضعه.هذا و لو تمّ الاشكال المزبور فلا يقتضى نفي أحكام الأم عليها كالمحرميه و نحوها المترتبه على الأم الرضاعيه لا من باب القياس الظنى بل لتحقق العلّه المذكوره فى الأم الرضاعيه من إنبات اللحم و العظم.

و أما خصوص إجراء الإرث فلاحتياط و التوقّف مجال و كذا بقيه الأحكام المختصه بالأم النسبيه.إذا اتّضح الحال فى نسبه الأم فنقول:

انّ من بينى على أمومه صاحبه الرحم فلا موجب لديه لحرمة التلقيح و اما من بينى على أمومه صاحبه البويضه أو انّ كليهما أمّاه فلو كنّا و ظاهر الأدلّه اللفظيه فلا دليل على الحرمة إلا أنا نعلم بمقتضى تعليل حرمة الزنا بعدم اختلاط النسل و ما قد يقال إطلاق الحفظ المأمور به فى الآيه التى تقدم تقريبيها دالّ على تحديد طلب الولد بحصره بالزوجه و ملك اليمين و أمّا غير الزوجه و المملوكه فمحل منع و اشكال و بالتالى فإيجاد علقه النسب من غير المستثنى فى الآيه التى تقدم تقريبيها مشمول لعموم التجنب للحفظ المأمور به فلا تصل النوبه بالبراءه و اصاله الحلّ.

ثمّ انّ ما فرض فى المتن من أنه لو لقحت بويضه مع ماء الرجل ثم وضعت فى رحم صناعيه من دون أن تكون جنينا فى رحم المرأه هو مجرّد فرض و لم يقع إلى هذا الوقت. و على كل تقدير فقد ذهب عدّه من الأعلام إلى أنه لا- أمّ له لبنائهم على انّ الأمومه دائره مدار احتضان الرحم. لكنك عرفت أنها تدور مدار البويضه أيضا كما هو الحال فى الأبوه أنه دائره مدار الماء. فكذلك الحال فى الأمومه و على هذا صاحبه البويضه هى أمّه و حكم هذه الصوره الأ-خيريه فى ما إذا كان الماء لرجل أجنبى قد اتّضح ممّا سبق تكليفا و وضعاً.

الثالثه: هل يجوز تلقيح ماء الزوج الذى خرج منه قبل الزواج بزوجه بعد الزواج قد استشكل البعض فى الجواز بأن هذا الماء يصدق عليه (ماء الأجنبى) و ليس ماء الزوج حين خروجه فليس هو

و فيه: أنه زوج بالفعل و هو و إن كان خروجه سابقا إلا أنه منتسب إليه فعلا بما هو زوج.

الرابعه: هل يجوز تلقيح ماء الزوج بالزوجه بعد وفاته؟ قد يقال بالجواز لاستصحاب الزوجيه و لكن الصحيح انّ العلاقه الزوجيه تبطل بالموت غايه الأمر أنه في باب أدلّه الإرث و تغسيل الميت وقع اطلاق الزوج على الميت بلحاظ من قضى و ذلك انّ قوام الزوجيه بوجود الزوجين الحيين فالإطلاق بعد الموت مجازى يقتصر فيه على مورد الإطلاق في الأدلّه الآخذة ذلك الاطلاق المجازى في موضوعات أحكامها فلا يستكشف من الاطلاق عليه في دليل الإرث و التغسيل أنه اطلاق حقيقى لأن ذات الماهيه العرفيه كون الزوجيه قرنا و اقترانا بين الطرفين الحيين و إن كانت الماهيه العقلية خفيفه الاعتبار بلحاظ بعض الآثار لكن شمولها لغير الحيين خلاف ما هو المرتكز في اللغه القانونيه عند العقلاء و القضايا و الماهيات العرفيه كلّها لغه قانونيه مجبوله عليها الفطره البشريه و قد استخدمها الشارع كما استعمله اللغه اللسانيه و ذلك لأن الانسان منهج نظام معيشتة قائم على اللغه القانونيه.

هذا مضافا إلى ما هو المقرر في باب المعاملات من كون العقود المأخوذه فيها موضوعات للأحكام و الآثار هي بحسب وجودها العرفى فهو ما عرّف من انّ موضوع أدلّه الصّحه في باب المعاملات

هو المعاملات الصحيحه بحسب العرف فبضميمه ذلك تكون ماهيه الزواج هي حدّ ماهيه الزواج لدى العرف أى القائمه بوجود الزوجين و على ذلك فيجوز للزوج بمجرد موت أحد زوجاته الأربع التزوج من الخامسه و لو قدّر موتهنّ معا يجوز التزوج بأربع آخر فى ذلك الآن و إن كانت الزوجه الحيّه تبقى فى عصمه زوجها الميّت مدّه عدّه الوفاه و ذلك لحرمة زوجها اللازمه على المرأه مراعاتها من قبيل الحداد و غيره لكن ذلك لا- يعنى بقاء الزوجيه و لا- جميع آثارها فليست هي ذات بعل بل هي امرأه معتده.

و أمّا الاستصحاب فلا- موضوع متيقن فى البين كى يستصحب و بعبارة أخرى هو الاستصحاب فى الشبهه المفهوميه بناء على انتفاء الزوجيه فلا يشرع الوطى أو التقبيل بعد الموت و قد عرفت أنّ دليل الإرث و جواز التغسيل أنه تعبد فى المحمول و الآثار لا- فى الموضوع أى أنّ الاستعمال الواقع فيهما للزوجيه بلحاظ من قضى. هذا فضلا عن لزوم الاحتياط فى الفروج فى هذين المثالين و كذا فى المقام.

ثمّ أنّه لو انعقدت النطفه فى الفرض فهل يرث الابن من الأب أو لا؟ الصحيح أنه لا يرث لأنه يشترط فى الارث أن يكون الولد حيا أو جنينا فى بطن أمّه حين موت المورث أى قد انعقدت نطفته قبل القسمة و أما المتولّد بعد ذلك فلا تشملهُ أدلّه الإرث نظير الولد الكافر إذا أسلم بعد القسمة فإنه لا يرث. و ما ورد من الدليل الخاص فى الجنين شاهد على لزوم واجديه الوارث للشرائط فعلا حين القسمة و قد تضمّن ذلك

الدليل عزل حصّه من قسمه الإرث للجنين و إن كان لم تلجه الروح المقتضى لكون القسمه منجزه غير قابل للتعليق و الابطال.

ص: ٩٤



**(مسأله ٤٥) يجوز تلقيح الزوجه بنطفه زوجها**

نعم لا يجوز أن يكون المباشر غير الزوج إذا كان ذلك موجبا للنظر إلى العوره أو مسها. و حكم الولد منه حكم سائر أولادهما بلا فرق أصلا.

قد أتضح حكم كل ذلك مما تقدم.

ص: ٩٥



و عمليات الهندسه الوراثيه

من المباحث التي كثر الحديث عنها في الوقت الحاضر بحث الاستنساخ و من المهم تحرير الموضوع و الظاهره العلميه الجديده و إن لم يتعرّض لها الماتن في المسائل المستحدثه.

و قد عرّف الاستنساخ بأنه أخذ نواه خليه جسديه من كائن حيّ تحتوى على كافّه المعلومات و العوامل الوراثيه ثم زرعها في بويضه غير مخصبه فيتم التلقيح لتنشئه الجنين أو المخلوق الآخر مطابقا تماما في كل شيء للكائن الأول الأصل الذي أخذت منه الخليه و هو يقع على صور و فروض عديده:

### صور الاستنساخ

فإنه تاره يتم بأخذ نواه الوراثه من خليه أنثى و تخصيب بويضه أنثى أخرى بها، ثم وضعها في رحم أنثى ثالثة أو رحم نفس صاحبه البويضه. و تاره أخذ نواه خليه من ذكر و تخصيب البويضه بها.

و وجه تسميه هاتين الصورتين بالاستنساخ أنه يتم التكثير للمتشابه بدرجه تشابه تبلغ ثمانين بالمائه و يمكن إجراء عمليه التكثير هذه إلى نسخ لا تحصى. فلا يقاس بالتوأم و ذلك كما يقول علماء الجينات و أطباء الولاده بكون ماده الوراثه و الجينات منتقله من صاحب الخليه

تنسيلا من الخليه المأخوذه منه فالشخص المأخوذ منه الخليه يقال له (منسل منه) ففي عمليه التنسيل و الاستنساخ أثبت أن الدور و وظيفه الحيمن المنوى فى ماء الرجل و هو نقل الماده الوراثيه للرجل إلى البويضه فقط دون أجزاء أخرى فيكون دور الماده الوراثيه المنقوله من الخليه التى يتم بها التنسيل و الاستنساخ نفس التأثير كما و كيفا. ثم انّ الأطباء و العلماء المتخصصين فى هذا الحقل يحتملون تشوّه خلق الانسان أو اختلال نظم تركيبه الهرموني أو الأعضاءى أو غيرهما لأن انضباط التركيبه و الفسلجيه غير مضمونه بتوسط الهندسه الوراثيه المتبع حاليا و ليست هى كالتبيعه المخلوقه من التولد و الخصب الطبيعى، بل بعضهم يحتمل وقوع المسح فى بعض الحالات بسبب العبث فى التركيب الوراثيه.

الصوره الثالثه: استنساخ الأعضاء و هو يتم إما بتخصيب البويضه لخليه من العضو المراد استنساخه فيتم نموّ عضو مشابه أو بتوسط أخذ خليه من العضو المراد استنساخه و تكثير تلك الخليه بتوسط الطرق الهندسيه الوراثيه لينمو عضو مشابه و يتم عبر استنساخ الأعضاء الاستفاده منها بزرعها للمرضى أو المعافين فى عمليات القلب أو الكليه أو الأعضاء الخارجيه من الأيدى و الأرجل و العيون.

الصوره الرابعه: الاستنساخ فى مجال بحث الجينات لمكافحه الأمراض لا- سيما الوراثيه و فى مجال تطوير و تحسين الصفات الوراثيه فى النسل الانسانى أو الحيوانى إلى غير ذلك من الفوائد.

الصورة الخامسة: الاستنساخ فى مجال النباتات و الزراعة بهدف الحصول على نسل نباتى افضل و مكافحه الأمراض التى تتنابها أو الحصول على أنواع نباتيه جديده.

## قد يستدل للجواز بوجوه:

### الأول: ما ورد من النصوص

التي تحث الانسان على التحكم بصفات الطفل الجماليه و الخلقيه و الروحيه نظير ما ورد من أن أكل الحامل للسفرجل أو الجماع فى ساحه معينه أو على وضوء و أمثال ذلك، كله من باب الحث على تحسين الخلقه و استفاد منها أن تحسين الخلقه امر مرغوب فيه فى الشريعه سواء من الزاويه البدنيه أم الروحيه فهذا ممّا يدلّ على أن الشريعه ترخص فى ذلك و لازم ذلك ترخيص الشريعه فى الطرق المتبعه لتحسين الخلقه.

### الثانى: ما ورد فى انتخاب و اختيار الزوجه من الأقوام المختلفه

(١)

و خاصيه و امتياز كل قوم عن البقيه و هو ممّا يصب فى تحسين التنسيل البشرى و تجويد الجينات.

### الثالث: ما قامت عليه السيره العقلأيه فى تخصيب الحيوانات

من زمن الشارع حتى يومنا هذا حيث يلقح فصيل نجيب جيد منها بفصيل آخر لكى ينجب الفصيل المتولّد بأخذه الصفات الجيده من الفصيلين المتلاقحين كما هو الحال فى البغل أو بعض أنواع البقر و غيره. فهذا ممّا يدلّ على مشروعيه غرض الهندسه الوراثيه و هى تحسين الخلقه.

ص: ٩٩

## الرابع: ما قامت عليه السيره العقلأيه فى النباتات

من عمليه التركيب بين اغصان الشجر المختلفه فى النوع أو عود و ساق الزرع المختلف فى النوع و نحوها من عمليات التطوير و التغيير فى النباتات الدالّه على أن مطلق التغيير فى الخلقه التكوينيّه الإلهيه إذا كان يتّجه إلى نحو أحسن فلا مانع منه.

## الخامس: أنه على تقدير الشك فإنه تصل النوبه إلى أصله الحلّ

و البراءه بناء على جريان الأولى فى الشبهات الحكيمه.

## و قد يستدلّ للتحريم:

### أولاً: بالآيه الكريمه

و هى قوله تعالى وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ اخْتَلَفَ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ (١) فاختلف الخلق لسانا و لونا هو من حكم الخلقه الإلهيه و أهدافها لأن التمايز و التغاير فى الأذهان و الروحيات و القوى و الشخصيات لحكمه ابتلاء الله الناس بعضهم ببعض فيتكوّن المجتمع على الفوارق المميزه المطلوبه فى انعقاد المجتمع البشرى و الحال أنّ الهندسه الوراثيه تمنع حصول الفوارق التكوينيّه المفروض تحققها بغير الاختيار البشرى بل بمحض الإراده التكوينيّه الإلهيه و من ثم يشكل على دليل الجواز المتقدم بأن الشارع حثّ على تحسين الخلقه بأن أمره أنّما هو بنحو خاص لا بقول مطلق.

و قد يتنظر فى هذا الدليل بأنّه لم تثبت التجارب أنّ الهندسه الوراثيه لو اعملت لاستلزمت ممانعه حصول الفوارق فقد يكون هناك

ص: ١٠٠

فوارق من جهه أن ما يستحسنه كلّ يفارق الآخر فيحفظ الفارق مضافا إلى عدم الفرق بين التحسين و أكل السفرجل أو طريقه الاستنساخ. إذ تحسين الخلقه أمر مرغوب فيه شرعا فلا- ينافى اغراضه. نعم لو كانت الهندسه الوراثيه تؤدى إلى التشويه و العبث بالخلقه فلا يسوغ لأنه تغيير فى خلق الله فمثلا بتوسط الهندسه الوراثيه يتمكن الانسان من انتخاب الذكر من الانثى و هذا المقدار لا اشكال فيه اجمالا. نظير ما ورد فى آداب طلب الولد من أن من أراد الذكر فيدعو بهذا الدعاء مثلا و من أحب أن يرزق بنتا فليعمل كذا. فهذا مما لا ينافى الإراده الإلهيه. هذا و الذى قرر فى عدّه مجامع دوليه ذات الصلاحيه الرسميه الاستناد فى تحريم و منع الاستنساخ إلى خطوره التشابه فى المواليد و استلزام الاستنساخ لتكثر الشخصيه الواحده بأعداد هائله ممّا يدل على تخوّف الهاجس البشرى فى الأوساط العلميه من حصول صغرى الدليل المزبور.

### **و ثانيا: بأنه تحدّى فى المعجزه الإلهيه فى النبي عيسى عليه السلام**

كما فى الآيه الكريمه حيث جعلهما آيه و المعجزه مقتضاها عجز البشريه عن الاتيان بها طوال التاريخ البشرى نظير تحدّى الله و القرآن للبشريه بخروج ناقه صالح من الجبل فإن هذا التحدى مستمر إلى يوم القيامه.

فليس معنى المعجزه اختصاص التحدى بها بأهل زمان صاحب المعجزه، بل ذاتى معنى المعجزه هو عجز جميع البشريه فى أجيال مختلفه عن ذلك. و من ثم يثبت لها أنّ مصدر هذا الفعل هو القوى

الغيبه و على ذلك من الممتنع توصل البشريه إلى الولاده من غير أب إلى يوم القيامه و لازمه امتناع التصديق بالاستنساخ.

و هذا الدليل غير تام لأن الآيات الكريمه غير صريحه فى أنّ تولد عيسى عليه السّلام من غير أب هو المعجزه فيه و يشهد لعدم ذلك عدّه قرائن عقليه:

منها: أنّ المعجزه من خواصها أنها تبهر العقول و تدهشها و تخرس الألسن لكونها فى مقام التحدى بين ما نرى ولاده عيسى عليه السّلام من غير أب لم تكن بهذا الوصف فى بدايته بل كانت محل طعن بنى اسرائيل لمريم عليها السّلام حيث قالوا: لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا (١).

إن قلت: كل معجز الأنبياء قد طعن الكفار فيها.الم يطعن القرآن بأنه سحر؟

قلت: فرق بين الطعنين فليس الطعن على موسى أو عيسى أو نبينا صلى الله عليه و آله فى المعجزه كقوّه و قدره بل فى منشأ تلك القوّه و القدره فلا تعدّ المعجزه التى هى قدره و قوّه ضعفا و أنّما الطعن فى تفسير تلك القوّه بأن منشأها السحر أو ما شابه ذلك بينما فى ولاده مريم عيسى عليه السّلام من دون أب لم يتلقّ بنو اسرائيل هذا الأمر كقدره و قوه بل تلقّوا كفعل فاحش كما يشير إلى ذلك قوله تعالى وَ بِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا (٢) و قوله تعالى على لسانهم قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ

ص: ١٠٢

١- ١. مريم ٢٧.

٢- ٢. النساء ١٥٦.



شَيْئًا فَرِيًّا يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا (١).

و منها: انّ المفروض و المسلم في محلّه انّ المعجزه تستقل في التحدى و اثبات المطلوب و لا تحتاج إلى ضمّ ضميمه أخرى بينما هاهنا طعن بنو اسرائيل على مريم عليها السّلام بهذا الطعن فاحتاجت إلى اعجاز تكلم عيسى عليه السّلام في المهد و نطقه كيف يثبت براءتها و طهر ساحتها عن بهتانهم، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ تُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ (٢) الآية. فكان تكلم عيسى عليه السّلام في المهد دافعا لشبهتهم فإثبات أنّ الولاده من غير أب في عيسى عليه السّلام متوقف على تكلمه عليه السّلام و كيف تتكئ المعجزه في وضوحها على معجزه أخرى؟

إن قلت: يمكن أن يكون ذلك من باب أن المعجزات تتعاضد بعضها البعض مثل أن موسى عليه السّلام له تسع معجزات.

قلت: التعاضد بين المعجزات مسلم و غير منكر لكنه يغاير الاحتياج في تماميه معجزه لمعجزه أخرى و الذي يخلّ بحقيقه المعجزه.

و منها: انّ تحدّى مريم عليها السّلام لبني اسرائيل لا- وجه له لأنها ليست نبيا و لا صاحب الدعوى، بناء على ما هو المعروف و المشهور في كلمات الفريقين و الولاده من غير أب و إن كانت كرامه لعيسى عليه السّلام لكن

ص: ١٠٣

١- ١) مريم ٢٧-٢٨.

٢- ٢) مريم ٢٩.

ابتدأؤها مرتبط بمريم عليها السلام ولسنا في صدد كون الولاده من غير أب كرامه وحبوه و عطيه و لكن ليس كل كرامه معجزه، بل الكرامه الخاصه التي تقهر عامه البشر في مقام التحدى هي المعجزه فلا يلزم حينئذ أن تتوفر تلك الكرامه على شرائط المعجزه كعجز البشريه عنها إلى يوم القيامه لافتراق الكرامه عن المعجزه.

و يشهد لذلك عدّه قرائن لفظيه، منها قوله تعالى قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَ رَحْمَةً مِنَّا وَ كَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا (١).

و الضمير في هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ يعود إلى ولادتها من غير زوج و الضمير في وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً لا يعود إلى الولاده و لا يتحد مع مرجع هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ بقرينه أنّ رَحْمَةً مِنَّا وصف لعيسى عليه السلام فهذه جمله معترضه فلا- يتحد الضميران في المرجع إلا- أن يكون الاستعمال من باب الاستخدام و هو محتاج إلى القرينه و خلاف الظاهر فلا بد أن يرجع الضمير في وَ لِنَجْعَلَهُ آيَةً إلى النبي عيسى عليه السلام.

و منها: إنّ الضمير في قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ و من قوله وَ لِنَجْعَلَهُ مفرد لا مثنى مؤنث. فالأقرب الأنسب فيه عوده إلى النبي عيسى عليه السلام لا- الولاده و إن كان أتى بالضمير السابق بصوره المفرد المذكر الراجع إلى الشأن المقدر في ما سبق- أي شأن الولاده- و على ذلك فالآيه ليست في نفس ولاده عيسى عليه السلام من غير أب و لا أقل من عدم كون الآيه نصا في ذلك.

ص: ١٠٤

١-١. مريم ٢١./

و بعبارة أخرى أنه قد يكون الضمير فى كل الجملة عائداً إلى النبى عيسى عليه السّلام غاية الأمر كونه هئنا وصف بحال المتعلّق أى ولادته و خلقه من غير أب و كذلك الضمير المتأخّر كونه أمراً مقضياً و لم يعدل المفسّرون فى إعاده الضمير فى لِنَجْعَلَهُ عَمَّا ذكرنا. و يظهر من العلامه الطباطبائى فى (الميزان) تـمريض التفسير المعروف بجعل الإعجاز فى الولاده و كذا يظهر من الفخر الرازى، بل الظاهر من الروايات الواردة فى ذيل الآيه الاشاره و التركيز على كون معجزه النبى عيسى عليه السّلام هى فى تكلمه فى المهد صبياً.

و أما ما ورد فى قوله تعالى وَ جَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ آيَةً وَ آوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَ مَعِينٍ (١) فالآيه فى عيسى عليه السّلام هو اعجازه من إحياء الموتى و التكلم فى المهد صبياً متحدّياً لهم بإيتائه الكتاب. و أما الآيه فى مريم عليها السّلام فليس وجهه منحصر بما ذكر. فقد كان لمريم عليها السّلام جهات من الاحتجاج حيث إنّها كان يأتى رزقها من الغيب و كانت قد أحصنت فرجها و صدّقت بكلمات ربّها مع كونها فى منتهى الجمال و كانت الداعيه الأولى بنبوّه ابنها و شريعته و شريكه له فى الدعوه إلى الشريعة الجديده، اذ لولاها لما قامت به من الدور المرسوم لها من قبله تعالى و الذى أمرت به لما استتمّ اعلان عيسى نبوّته و لا اعجازه من تكلمه فى المهد اذ لو لا تصديق مريم عليها السّلام بالوحى الذى حصل لها و ايمانها بما أمرت به توطئه لجلب أنظار بنى اسرائيل لما قامت بكل

ص: ١٠٥

ذلك و لكان لوثا مخللا- فى اظهار نبوه عيسى عليه السّلام و معجزته مع أنّ الآيه تأتى بمعنى العلامه و الدلاله و الحجّه لا خصوص المعجزه كما فى إطلاق لفظ (الآيه) على الليل و النهار و الأمطار و غير ذلك من عظام المخلوقات مع أنها ليست فى مقام التحدى فإن كلّها من مظاهر قدره الله و ما حدث لمريم عليها السّلام كلّ منبى على قدره الله لا أنه فى مقام التحدى و المعجزه.

و قال بعض: لو سلّم كون الولاده من غير أب معجزه فلعلها من جهه أن الولاده استغرقت سته ساعات أو تسع ساعات أو أنّ البويضه لم تلقح بخليه أخرى و لا بشىء آخر.

و فيه: أولا: إنّ بعض الروايات دالّه على أنها ليست مدتها كذلك بل فى سته أشهر كالحسين عليه السّلام و يحيى عليه السّلام.

و ثانيا: إنّ التلقيح بالخليه من نفس البويضه بتوسط شوكة كهربائيه محتمل الآن علميا بل قيل بوقوعه و إن كانت درجه الاحتمال ضعيفه جدا و صعبه بالنسبه إليهم و قيل: لم تتبيّن الأبحاث العلميه امكانه.

و من القرائن اللفظيه: الروايات الوارده فى ذيل هذه الآيه حيث أنها تركّز و تشير إلى معجزه عيسى عليه السّلام و هو تكلمه فى المههد من دون أن تشير إلى أن الإعجاز فى الولاده من غير أب، نعم هى حبه و عطيه مهّدت لتساؤل بنى اسرائيل كثيرا و سلّط أضواء العقول على النبى عيسى عليه السّلام و لكون ولادته غريبه اثارَت السؤال حوله ثم بعد ذلك كان

كلامه دافعا للاستغراب فانشداد العقول إليه أنما هو بسبب الفتنة الاجتماعية التي أحدثتها ولاده مريم عليها السلام عيسى عليه السلام من دون زوج و جعلته حديث الساعة.

و التحقيق ان الاستنساخ إثبات لمعجزه القرآن عن أنه يمكن أن تكون الولاده من غير ماء الأب ممّا يبرهن لحقانيه القرآن الكريم لأنه لم تتوصل البشرية تفسيراً لقضيه عيسى عليه السلام و مريم عليها السلام قبل القرآن تفسيراً واقعياً علمياً فجاءت تجربه الاستنساخ برهاناً حول هذه القضية. فالنظريه القرآنيه الاسلاميه ثبتت حقانيتها و هو دحض لزعم المسيحيين حيث يقولون أنه ابن الله و دحض لليهود القائلين بامتناع الولاده من غير أب و بأنه-العياذ بالله-من غير طريق الحلال.

فالنظريه القرآنيه التي برهن على صحتها وقوع الاستنساخ داحضه لكلتا النظريتين. و الغريب أنه سائر الأعلام المختلفه و الأنديه العلميه العديده لم تشر إلى ذلك في ما كتب من المقالات الكثيره من أن اللازم الافصاح و النشر و الاعلام و التبيين عن هذه المعجزه القرآنيه التي برهن عليها وقوع الاستنساخ. فالأحرى في ظاهره الاستنساخ أن يروج على بطلان دعوى اليهود و النصرى في حق مريم عليها السلام حيث أنه يثبت إمكان الولاده من غير ماء الرجل في الجملة فلا مجال لفريه اليهود و بطلانهم عليها كما لا مجال لدعوى التولد و التوليد من الذات الإلهيه حينئذ. و تكون ظاهره الاستنساخ احقاقاً لحقانيه القرآن و الدين الإسلامى في ما قصه من حقيقه ولاده النبی عيسى عليه السلام و إن لم

نجد الضخم الإعلامي يشير إلى ذلك و لعلّ ما ذكره غير واحد من علماء النصارى و رؤسائهم من أن الاستنساخ يسىء إلى العقيدة اشاره إلى إبطال دعواهم فى ولاده المسيح.

و الحاصل: مثل هذه الاشكالات تسنم عن ضعف الباع فى العلوم العقليه و من ثم إصاقها بالدين و هن و ازراء به و نعوذ بالله من تصوير أنّ الدين الاسلامى الحق يتخالف مع الحقائق العلميه و أن يؤخذ الدين حربته التحريم كوسيله للحروب مع الحقائق التى تثبتها تجربته العلميه فإنّه مسلك علماء أهل الكتاب الناشى من تحريفهم لأديان السماء.

### و ثالثا: أنه تشكيك فى الدين و تحدى لقدره الخالق

(١)

و سدّ لباب معرفه التوحيد و تدخّل فى فعل الله تعالى.

و فيه: أنّ هذه الاستدلالات سخيّفه جدا لأن دعوى كون الاستنساخ تشكيكا فى ديننا أو تحديا لقدره الخالق مآله إلى أنّ هذه الحقيقه العلميه تقف حجر عثره على الاستدلال لوجود الله تعالى أى تثبت أنّ الخلق يستطيع أن يخلقوا. و مآل هذه الدعوى أيضا أنّ هذه الحقيقه العلميه تصطدم و تكذب القرآن الكريم القائل بأنّ البشر عاجزون عن خلق شىء و لو ذبابه و من ثم يشكك فى الدين و لكن هذا النمط من الاستدلال مناسب لعقليه علماء النصارى و اليهود و أما بالنسبه إلى صدور أمثال هذه الاستدلالات من بعض علماء المسلمين فنابعه عن

ص: ١٠٨

١-١). ممّا يستدلّ به للتحريم.

قله البضاعة و لا يناسب نهج الاستدلال لأضواء الكتاب و السنه فإنّ الشريعة الاسلاميه الحقه ساطعه أنوارها أمام ظلمات الشبهات قاله رياحها سحاب الشكوك فكيف يفترض فيه العجز و التخوف من مواجهه الحقائق الدينيه أو أنّ هناك مصادفه بين العلم و الدين الاسلامى القويم،اذ كيف يكون الدين حقا و تستطيع الحقائق العلميه أن تبطل حقاينته و أنه لكى لا تبطل حقاينته يجب أن نقف أمام الحقائق العلميه بالمرصاد،سواء كانت محلله أم محرّمه و إلا فحقاينه ديننا محلّ تساؤل و تصطدم مع الحقائق العلميه و لو التجريبيه.

فهذا النمط من الاستدلال يصوّر دحض الدين الاسلامى فى الواقع لا أنه يشيده و كان اللازم على هذا المستدل أن يتأمل فى البحوث العقلية الفلسفيه و الكلاميه و تفسيرها لحقيقه الخلقه و الايجاد للشىء و الفرق بينهما و بين الفاعل بالتحريك و الاعداد حيث أنّ-بين سنخ الفعل بمعنى الايجاد الذى يصطلح عليه فى الفلسفه بالفاعل الإلهى و هو الذى يوجد شيئا آخر من العدم و بين الفاعل الذى لا يوجد شيئا آخر و أنّما يعدّ و يحرك فقط-بون بعيد و هو الذى تشير إليه الآيه الشريفه أفرأيتم ما تُمنونَ أ أنتم تخلقونهُ أم نحينُ الخالقونَ.... أفرأيتم ما تحرثونَ أ أنتم تزرعونهُ أم نحنُ الزارعونَ.. (١)فإن الامناء من قبل الرجل هو تحريك المنى من داخل بدنه إلى رحم الأنثى و أما إفاضه الصوره المنويه على المنى فهو من اللّه عزّ و جل،فالرجل ليس بفاعل إلهى و كذلك الحال فى

ص: ١٠٩

الزرع فإن الانسان أنما هو حارث أى محرك للبذره يوزعها فى التربه و شقّ وجه الأرض و أما الذى يفيض صورهِ الزرع هو البارى تعالى، فكذلك الحال فى الاستنساخ كما هو الحال فى الولادات الطبيعیه حيث أنّ الرجل لا يخلق الولد فى بطن الأنثى و لا كليهما، بل فعل الرجل و الانثى مقتصر على الحركه و التحريك فهما فاعلان طبيعيان و فى الاستنساخ كذلك. فإنّ المستنسخ يعدّ الأرضيه لإفاضه صورهِ العلقه، اذ أخذ النواه الوراثيه من خليه و وضعها فى البويضه بضميمه الشوكه الكهربائيه ليس مقتضاها فى الاخصاب إلاّ الإعداد.

و أما إفاضه صورهِ العقليه فهى شأن الفيض الایجادى و المستنسخ يهتئى موضع و مادّه و شرائط إفاضه تلك الصورهِ فصرف الاعداد ليس إيجادا، بل أنّ فى قوله تعالى فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١) و قوله تعالى أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ (٢) نقلا عن لسان عيسى عليه السّلام فإنّ ظاهره إسناد النفخ المكوّن للطير إليه لكن بإذن الله كما فى قوله تعالى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٣) و قوله تعالى وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ (٤) و نظير خلق النفس، الصور الذهنيه مما يعنى إمكان اسناد الخلق إلى غير الله و لكن بإقدار منه تعالى. و لو سلّمنا أنّ البشريه استطاعت أن تخلق فى الاستنساخ

ص: ١١٠

١-١. المؤمنون ١٤/.

٢-٢. آل عمران ٤٩/.

٣-٣. الحجر ٢٩، ص ٧٢/.

٤-٤. النمل ٨٧/.



فإنّ ذلك لا يعنى استقلال البشريه عن الله و لا كونها فى عرض الله تعالى فإن الفعل الذى يحصره القرآن الكريم بالله تعالى و يتحدّى فيه البشريه المختلفه منها هو الإبداع و هو خلق الجواهر المستقله من كتم العدم لا- من ماده موجوده فإنّ تغيير الماده الموجوده من صورته إلى صورته و إن كان خلقا بالمعنى الأعم و لكنه ليس خلقا بالمعنى الأخص بمعنى الإبداع.فالتخليق من ماده الوجودات العرضيه لم ينفه القرآن عن البشر فتخليق البشر من المادّه لا يسدّ باب معرفه الله و لا يقتضى كون البشر مستقلين فى فعلهم فليس التحدى فى فعل الله تعالى بل بإذنه.اذ التخليق من الماده لا يستلزم الاستقلال و على كل تقدير فالاستنساخ و إن بنينا على تحريمه لوجوه أخرى إلا أنّ ذلك لا يعنى دلالتها على الاستقلال فى فعل الانسان.

#### و رابعا: استدلال على التحريم بأنّه مسخ و قطع للرحم

و السلالة باعتبار أنّ النسخ المتولده سوف لم يكن لها أب و إن كان لهم أمّهات لأن التنسيل بالاستنساخ يمكن أن يقع من خلايا الإناث و النساء و تلقح به البويضه فيلزم المجتمع البشرى كلّهم من أمّهات و لا آباء لهم.

فهو قطع لسلسله الأبوه و رابطته الرحم و الرحمه الأبويه التى قدّرها الخالق فى سنّه التكوين.و غير ذلك من الفروض المحتمله فى تغيير السلالة الانسانيه و تغيير هيئه الصوره و تقويم تركيب البشريه ممّا احتمله متخصصو الهندسه الوراثيه أنفسهم.

و فيه: هذا لازم لو أخذت الخليه من أنثى لبويضه أنثى و أما لو

أخذت من ذكر لأنثى فيمكن أن يقال: إنَّ صاحب النواه الوراثيه هو الأب. فإنَّ التلقيح بنواه الخليه و الجينات و إن لم يكن بماء الرجل و مادّته المنويه بامتزاجها دمجا بالبويضه يكون تنسيلا من صاحب الخليه فيتبعه و يلحق به لكون ماده الوراثة و الجينات منتقله من صاحب الخليه كما ذكر ذلك الأطباء و علماء الجينات و الهندسه الوراثيه و قد عبّر بعضهم بأنه شبيه بالتوأم و لا يخلو من قوّه بناء على كون علقه الأبوّه علقه تكويته ناشئه من التوالد فى المادّه كما حرر فى محلّه.

هذا إذا ثبت أنّ دور و وظيفه الحيمن المنوى المذكور هو نقل ماده الوراثة للرجل إلى البويضه فقط دون أجزاء أخرى فيكون دور ماده الوراثة المنقوله من الخليه نفس التأثير كميًا و كيفا و على ذلك يكون مورد تحقيق هذا المحذور هو فى ما إذا أخذت الخليه من أنثى لا- من ذكر و إن كان الرائج على الألسن فى المجمع و الأندى المختلفه نفى العلقه مطلقا و أما الأم فلا ريب أنها صاحبه البويضه كما حررنا فى التلقيح الصناعى. و أمّا صاحبه الرحم فهل هى أم ثانيه أم حاضنه حكمها حكم المرضعه محرما و جهان: ذكرناهما هناك.

و الحاصل: إنّ قيمه هذا الدليل و النمط من الاستدلال إنّما هو بيان تحقيق الصغرى و موضوع حكم شرعى آخر. أى لكبرى حرمة تغيير خلقه الله تعالى أو لكبرى حرمة مخالفه أغراض التكوين و غايات فعله تعالى التكوينيّه فهذا الدليل بالنسبه إلى الكبرى الأولى بمنزله صغرى

الصغرى لها. أى بعد تقرر موضوع الاستنساخ و لوازمه التكوينية بتوسط هذا الدليل و نحوه من الأدله الآتية لا بدّ من ضم بيان أغراض تكوينيه و غايات أفعاله تعالى بحسب الأدله الشرعيه و كيفيه منافاتها لموضوعه الاستنساخ. ثم بعد ذلك لا بدّ من ضمّ الدليل المقتضى لحرمة مخالفه تلك الأغراض و الغايات و هكذا الحال فى الكبرى الأولى فهذا الدليل و امثاله من الأدله الآتية ليس وجها مستقلا و أنّما هو بيان تقرير لمقدمه وجوه أخرى. و ليس يتأتى به قطع الرحم و السلالة.

### و خامسا: أنه موجب لتشويه الخلقه الانسانيه

التي كرمه الله تعالى فى التصوير و التركيب و التقويم. فبحسب النتائج المستعرضه فى التقرير العلمى للاستنساخ يلزم منه التشويه فى خلق الانسان أو اختلال نظم تركبه الهرموني أو الأعضاءى أو غيره. فلأن انضباط التركيب و الفلسجه و غيرها غير مضمون بتوسط الهندسه الوراثيه متّبعه حاليا و ليس هى كالتبيعه المخلوقه من التولّد و الخصب الطبيعى فى الطريق و السنّه التكوينية الجاربه. و أمّا المسخ فهو فى بعض حالاته محتمل الوقوع بمعنى العبث و التركب فى الصوره الانسانيه بدنيا و روحيا و نحو من المثله فى الابتداء لا فى البقاء. و لكن هذا فى ما إذا كان المتولّد ذا نقص نفسانى أو بدنى و إلا فكيف يكون مشوّها لأنه إذا لم تكن نسبه المعادله الوراثيه المأخوذه من نواه الخليه -سواء من ذكر أم أنثى- دقيقه و منضبطه فلا -محاله سوف يكون المتكوّن مشوّها.

هذا ووزان هذا الدليل كالسابق عليه من كونه محرزاً لصغرى كبرى أخرى.

### و سادساً: أنه موجب لاختلاط و تشابه الشخصيات الانسانية

مما يوجب فقدان النظم الاجتماعيه و الهرج و المرج بناء على أنّ النسخه المستنسخه هي عين الأولى. لكن ناقش في هذا المحذور كثير من الأطباء و قالوا: بعدم تشابه الشخصيات و لو كان البدن عين البدن لأن الشخصيه الروحيه تتشخص و تتكوّن بالبيضه و المعلومات و زمان النشأه و غير ذلك من العوامل. و نظروا بمثال التوأمن حيث أنّ بعض حالاتهما متشابهه إلا- أنّ شخصيتهما مختلفه. نعم بينهما نوع من التقارب في الشخصيه.

هذا و المحذور قائم في التشابه في الجانب البدني و الشكل أيضاً و إن كان ذلك قد يقع في التوأم إلا أنّ النسبه بين حالات التوأم و الحالات المتوقعه من الاستنساخ لا تقارب بينهما.

### و سابعاً: أنه يوجب اختلال النظم في التركيب الهرموني أو

الاعضائي و غيره

و الهرمونات الجنسيه هي ماده و الخلايا الذكريه التي توجب ذكوره الانسان أو الخلايا الأنثويه التي توجب انوثته فاذا اختلّت نسبه الهرمونات تسبب ذلك لصيرورته خنثى و الاستنساخ موجب لذلك بنسبه كبيره و في معرض حدوث ذلك بدرجه احتماليه كبيره و ان عدلت النسبه بمحاوله السيطرة على توازن التركيب الهرموني.

ص: ١١٤

بل وكيلا وقيما من الله عز و جل عليه فالأصل الأولى عدم جواز تصرفه إلا بما قد أذن له في ذلك و لا دليل على مثل ذلك التصرف.

و هذا الاستدلال متين كبرويا و استدلال به الخاصه و بعض العامه و الغريب ان العامه الذين يستدلون به ذهبوا في بحث الإمامه إلى ان الأصل الأولى في التصرفات أن تكون بيد الأمه استنادا إلى «الناس مسلطون على أنفسهم و أموالهم» سلطه مطلقه العنان، مع أنهم يستدلون على حرمه الاستنساخ بأن الانسان في بدنه غير مسلط سلطه أصليه و إنما هي سلطه و كاليه عن الله تعالى.

### و ناسعا: أنه تغيير الخلقه و هو محرم

#### اشاره

كما هو المستفاد من الآيه الكريمه و لأُضِلُّنَّهُمْ وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْتِنِّيَنَّهُمْ وَ لَأَمْرُنُهُمْ فَلَيُبْتِئَنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمْرُنُهُمْ فَلَيَعْيُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ (1) حاكيا ذلك عن قول الشيطان و هذه الآيه من القواعد المهمه في المسائل المستحدثه في البحوث الطبيه و وقع في تفسيرها اتجاهان:

الأول: فَلَيَعْيُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ أى دين الله فلا تكون حينئذ محلا للاستدلال.

الثانى: فَلَيَعْيُرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ بمعنى نفس خلقه الله.

و لا بد من الالتفات إلى ان هذه الكليه هي بمثابة كبرى، صغراها تغيير الخلقه فليست هي وجها مستقلا بمفردها كما لم تكن كثير من الوجوه المتقدمه مستقله بمفردها بل النسبه حينئذ بين هذه الكليه

ص: ١١٥

و ما تقدم هو أن تلك محققه لصغرى هذه الكليته كما أن هناك وجوها أخرى لإثبات الكبرى كما يأتي بيانه. فالوجه السالفه اما تجعل بيانا و استدلالا لتحقق صغرى تغيير الخلقه أو لصغرى الكبريات الآتية و هي حرمه مناقضه أغراض السنن التكوينية لكونها أغراضا فى التشريع. (هذه هى الكبرى الثانية).

و يستدل لهذه الكبرى بما ذكرناه و نقحناه فى الأصول من القاعده العقلية الثانية و هى كل ما حكم به العقل النظرى حكم به الشرع.

و مؤدى هذه القاعده ان كل أمر و غرض تكوينى يعلم أنه لله عزّ و جل من فعله سواء علم بالكتاب الكريم أم بالسنة المعتمده أم بغير ذلك فلا يمكن أن يصادمه التشريع الإلهى بل لا بدّ من أن يكون فى وفاق معه و تناسب لأن التشريع كما لا يصادم الفطره كذلك لا يصادم السنن التكوينية لله عزّ و جل و لا أغراضها و هذا ما اصطالحنا عليه كل ما علم و قطع أو حكم العقل أنه غرض تكوينى لله فلا بد أن يكون الغرض التشريعى مناسباً له.

مثلاً انّ الغرض التكوينى لله من الرياح اللّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا (١) الأمطار فلا يكون التشريع المعين ممانعا للريح من إثارة السحاب للأمطار بحيث يكون التشريع المصادم للتكوين بنحو الدوام.

فاذا تقررت هذه الكبرى-التي استشهد به الفقهاء فى موارد عديده

ص: ١١٤

١-١). الروم ٤٨.

من أن ما يخالف أغراض التكوين و غايات فعله تعالى التكويني بحسب النصوص القرآنيه و الروائيه و بحسب المشاهد الحسيه و العقلية، كلما يخالف أغراض التكوين فإنه لا يسوغ. حيث أنّ التشريع لتكميل الحقيقه التكوينية لا المصادمه مع كمالاتها لما تقرر في محله من مسلك العدلية من تبعيه الأحكام للملاكات و أنها أطفاف لتكميل الفطره الانسانيه المتناسبه مع عالم التكوين فلا يعقل تسويغ الشارع فعل ما يتناقض مع تلك الأغراض التكوينية المخبر عنها في الكتاب و السنّه أو التي حكم بها العقل و أدركها و نظير ذلك ما استفاده جملة من الفقهاء من تساوى الاستحقاق الأولى في المباحات لجميع أفراد الناس من قوله تعالى هُمُ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً (١) مع أنّ الآيه في مقام الاخبار عن الأغراض التكوينية- فنقول: أنّ هذه المحذورات المذكوره في الوجوه السابقه مثل تشويه خلق الانسان أو قطع الرحم و غيرها ممّا لا يمكن أن تكون أغراضاً للشريعة و ممّا علم أنّ الشريعة لا تسوّغها فتكون هذه اللوازم غير سائغه تشريعاً لئلا تكون هناك مصادمه بين التشريع و ما هو الاغراض من السنن التكوينية.

أما بيان الجزء الثاني من الصغرى و هو بيان منافاه لوازم الاستنساخ أغراض السنن التكوينية فهو مفاد ما استعرضته الآيات الكريمة من تكريم الانسان و تسخير كل شىء له. فيتحصّل أنه يظهر

ص: ١١٧

من بعض الآيات أن الغرض التكويني هو حدوث سلالة النسيه و السبييه من ماء الرجل و كذا ما تبينه عديد من الآيات و مِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (١)، وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ (٢) و كقوله تعالى وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا وَ كَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا (٣) و قوله تعالى أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ فَغَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ (٤) و قوله تعالى فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ، خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ (٥) و قوله تعالى وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٦) و قوله تعالى وَ أَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجِينَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَى (٧) أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجِينَ الذَّكَرَ وَ الْأُنثَى (٨) و قوله تعالى أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (٩)

ص: ١١٨

١- (١). الروم ٢١.

٢- (٢). الروم ٢٢.

٣- (٣). الفرقان ٥٤.

٤- (٤). المرسلات ٢٠.

٥- (٥). الطارق ٦.

٦- (٦). النور ٤٥.

٧- (٧). النجم ٤٦.

٨- (٨). القيامة ٣٧.

٩- (٩). الواقعة ٥٨.



و غيرها من الآيات. فهي تشير إلى أنّ نموذج الجارى من التناسل هو المقدر فى قضاء التكوين بل أنّ آيه النور دالّه على أنّ الحال كذلك فى الحيوانات حيث أنّ المراد بالماء هو منى الذكر لا منى الأنثى لأنه الذى تبتدأ النشأه منه و البويضه لا يطلق عليها ماء الأنثى. اللهم إلا- أن تتم دعوى بعض المتخصصين فى كون الماء هو الماده الوراثيه DNA فى الخلايا و لا يراد من كون تقدير الإلهى ذلك أنّ الاستنساخ على فرض وقوعه خارج عن الإراده و القضاء الإلهى الربانى، بل المراد أنّ المقتضيات المجمعوله فى التكوين من البارى ذلك و إن لم يمانع ذلك اقدار البارى تعالى للبشر لآتيان أفعال أخرى مخالفه دورها، و تأثيرها بنحو الاعداد ليس إلا كما قدّمنا. فإنّ ذلك اقدام للحرمان من قبل البشر أنفسهم كما هو الحال فى هبوب الرياح لواقح لتثير سحابا لحصول المطر فتحى بها الأرض الميتة بإذن الله تعالى فإن ذلك مفعول فى الأسباب بنحو الاقتضاء مما لا يمانع اقدار الله تعالى للبشر بايجاد المصانع و نحوها الموجه للتلوّث البيئى المهدد لسلامه البيئه و الأسباب الطبيعيه عن اىصال النفع إلى الانسان نفسه فهو نحو اقدام من الانسان على حرمان نفسه.

و بعبارة اخرى: أنّ الإراده التكوينية الأولى معلقه فى التقدير الإلهى على اعداد البشر لذلك بالجماع المتعارف فاذا أعدّ غير ذلك كأعداد الاستنساخ أفيضت إرادته أخرى و يشير إلى ذلك لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي

أَحْسَنَ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (١) فَإِنَّهُ يَشِيرُ أَنَّ الْخَلْقَ الطَّبِيعِيَّ قَدَّرَهُ الْبَارِي فِي أَحْسَنِ مَا يَكُونُ عَلَيْهِ قَوَامًا وَتَقْوِيمًا تَرْكِيبِيًّا لَوْجُودِ الْإِنْسَانِ وَ إِنْ كَانَ أَنْحَاءُ أُخْرَى دَانِيَةً مِنَ التَّقْوِيمِ مُمْكِنَةً الْخَلْقِ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي مَا يُقَالُ فِي الْهَنْدَسَةِ الْوَرَاثِيَّةِ مِنْ تَمَكُّنِهَا مِنَ التَّصَرُّفِ فِي التَّرْكِيبِ الْمَوْلُودِ فَيَصِحُّ مَخْتَلَفِ الْأَعْضَاءِ وَ التَّنْسِيقِ لَهَا عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ الْآنَ مِنْ زِيَادَةٍ بَعْضُهَا أَوْ نَقْصِهَا أَوْ تَغْيِيرِ مَحَالِّهَا فِي الْبَدَنِ فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِنَ التَّقْوِيمَاتِ الْمَخَالَفَةِ لِحَسَنِ تَقْوِيمِ خَلْقِهِ الْإِنْسَانِ. وَ لِتِلْكَ الْخَلْقَةِ الْقَوِيمَةِ الْحَسَنَةِ لِلْإِنْسَانِ سَخَّرَ لَهَا كَثِيرًا مِمَّا خَلَقَ الْبَارِي كَمَا تَفِيدُ آيَاتُ التَّسْخِيرِ لِلْمَوْجُودَاتِ الْأُخْرَى تَحْتَ طَوْعَانِيَةِ الْإِنْسَانِ وَ نَفْعِهِ فَهَذَا التَّكْوِينُ فِي الْخَلْقَةِ لِلْإِنْسَانِ يَتَصَادَمُ مَعَهُ التَّرْكِيبُ الْآخَرُ مِنْ تَقْدِيرِ وَ هَنْدَسَةِ الْخَلْقَةِ بِنَحْوِ يَعْزُضُ السَّلَالَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ الْمَكْرَمَةَ إِلَى التَّحْوِيلِ إِلَى الْيَأْجُوجِيَّةِ وَ الْمَأْجُوجِيَّةِ وَ قَدْ تَكُونُ بَدَايُهُ نَهَائِهِ لِلنَّسْلِ الْبَشَرِيِّ الْقَوِيمِ يَبْتَدِرُهَا بَنُو الْإِنْسَانِ أَنْفُسَهُمْ بِيَدِهِمْ. فَتَشْرِيعُ الْإِسْتِنْسَاخِ كَمَمَارَسِهِ مِنْ كُلِّ بَنِي بَشَرٍ يَكُونُ مَصَادِمًا لِمِثْلِ هَذَا الْغَرَضِ أَيْ أَنَّ الْإِلْزَامَ كَيْنُونَهُ آبَاءُ وَ أُمَّهَاتُ لِلنَّسْلِ الْبَشَرِيِّ وَ الْإِلْزَامُ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ مِنْ خِلَالِ احْتِضَانِ الْأُسْرَةِ وَ الْآبَاءِ وَ الْأُمَّهَاتِ وَ أَمَا السَّلْسَلَةُ الطَّبِيعِيَّةُ مِنَ التَّكْوِينِ اغْرَاضُ لِفِعْلِ اللَّهِ مَعَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي قُدْرَتِهِ أَنْ يَوْجِدَ الْإِنْسَانَ مِنْ خِلَالِ أَنْحَاءٍ أُخْرَى مِنَ الْخَلْقِ كَالِاسْتِنْسَاخِ وَ غَيْرِهِ الَّذِي هُوَ أَعْدَادٌ لِلْإِبْجَادِ الْبَشَرِيِّ. وَ بِهَذَا الْمَقْدَارِ يَتَّضِحُ أَنَّ تَكْرِيمَ

ص: ١٢٠

(١ - ١). التين ٤/.

الانسان غرض من الأغراض التكوينية له تعالى و تقويم خلخته كذلك و أن التقويم هو هذا الذى عليه الانسان و أما غيره فليس مثله فى التقويم الحسن بل يكون فيه إهانه فى التركيب التكويني له مثل تشويه الخلقه و اختلال تركيب الهرموني للانسان.

## الكبرى الثالثه

### اشاره

منافاه و تصادم لوازم الاستنساخ على صعيد الواقع

### الخارجى

مع الأغراض الشرعيه المقرره فى أبواب الأحكام، منها: تشييد بناء بيت الزوجيه إذا ما بنى بيت فى الدين احبّ منها بعد الدخول فى الاسلام و الايمان. و منها: الحفاظ على النسب و تواصل الرحم و التربيه القويمه و كفاله الولد و النسل و وظيفه الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و وقايه الأهل من نار الآخره و غيرها من كثير الأحكام المترتبه على بناء بيت الزوجيه و التى تنعدم تلك المصالح و الملاكات بذهاب بيت الأسره و يتحدد كيان بناء الأمه المطلوب شرعا بل هذه الأغراض ممّا تقضى به حكم الفطره التى شرع باطن بقاعده الملازمه بين الحكم العقلى العملى و الشرعى و قد قضى بذلك فطر الأكثريه من النخب البشريه فى الوقت الراحل و هذا المحذور واضح اللزوم فى ما لو تم الاستنساخ من خليه أنثى أو ذكر أجنبى

ص: ١٢١

غير الزوج فقطع الرحم و السلالة هو أيضا يغير إنشاء الأسره و أما بالنسبه إلى اختلاط و تشابه الشخصيات الانسانيه فهو أيضا خلاف الغرض التكويني و راجع إلى الكبرى الثانيه المتقدمه و مثله ما يلزم من أحد أقسام الاستنساخ الموجب للمشابهه الدائم.

فتلخص أنّ هذه الوجوه الثلاثه الأخيره من الدليل الثامن تقرّب بنحو مستقل ككبرى صغرياتها الأدلّه السابقه فمفاد الكبرى الثانيه أنّ الاغراض التكوينه لا يمكن أن تناقضها الأغراض التشريعيه بل لا بدّ أن تكون على وفاق مع التكوين و تكميلا له فمن ثم لا يسوغ الاستنساخ كموجه جزئيه أو كموجه كليه لما فيه من محذور المناقضه. ولا يخفى أنّ احراز كون الاستنساخ مستلزما لتلك المحذورات و المناقضه هو من اختصاص البحث العلمى التخصصى و قد اقرّ بها أصحاب الاختصاص.

و أما كيفيه مناقضته للتكوين فقد تقدم محضّل مفاد الآيات و حكم العقل بالمشاهده من أن طريقه السنّه التكوينه لله تعالى فى تكاثر البشريه هى على هذا النهج المشار إليه و النهج الآخر فى الاستنساخ يدافع نهج السنّه التكوينه لله عزّ و جل كما قد تقدم بيان مدافعته للأغراض الشرعيه و هى الكبرى الثالثه. هذه وجوه مستقلّه

## و قد نورد

اشكالات على الكبريات المزبوره:

الأول: أنّه إنّما يكون التشريع مناقضا للتكوين فى ما إذا حرم و منع من الزواج فيقف التشريع بذلك سدا أمام التناسل عبر الأبوه و يسدّ

ص: ١٢٢

أمام التناسل و الأمومه و أما إذا كان التشريع لا يمنع الزواج، بل يحله غايه الأمر هناك طريق آخر تكوينى لتكوين النوع البشرى فلا ممانعه بين التشريع و التكوين من ذلك و الحال فى جواز الاستنساخ كذلك فلا مانع من تشريع جوازه.

الثانى: أنه لا- مناقضه بين الاستنساخ و الأغراض الشرعيه و ذلك لأن الاستنساخ يوجب انتفاء الموضوع للأحكام الشرعيه فى الأبواب المزبوره فتتنفى تلك الأحكام و الملاكات و الأغراض من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا السالبه بانتفاء القدره على المحمول فلا تفويت للملاكات و الأغراض بالمعنى المصطلح.

و الجواب: انّ مناقضه التشريع للأغراض التكوينيّه لا تنحصر بالنحو المقرر فى الاشكال فلو سدّ و حرم الشارع باب الزواج لكان سدا أمام السلالة من ماء مهين و أمام وجود الرحم و رحمه الأبوه و الأمومه و غيرها و لكن الحال لو لم يحرم ذلك و أحلّ الطريق الآخر كذلك لأن التحليل و فتح الباب الآخر يوجب تسببا قانونيا لأن تنتهج البشرى و لو شطر منها النهج الآخر و أن لا تكون من سلاله من ماء مهين و بالتالى فهذا الغرض التكويني فى طائفه من البشر غير متحقق فيتقرر التناقض نظير ما قرره المشهور فى قاعده لا- ضرر من أنها تشمل المباحات أيضا لأن نفس ارخاء العنان من المشرع و المقنن نوع من التسبب فى التشريع لارتكاب ذلك الضرر بتوسط الفعل المباح بالعنوان الأولى فجعلوا أحد أدله حرمه الفعل المضر هي قاعده

لا ضرر الرافعه لاباحه الفعل الأوليه ففي ما نحن فيه الحال كذلك حيث أنّ فتح المجال و الاباحه من قبل التشريع لهذا النوع من التناسل لا- ريب في تسيبه لزوال الغرض التكويني فيكون التشريع يصبو إلى سنن تكوينيه دائمه أخرى يغير التنسيل السلالي النسبي الرحمى.

هذا مضافا إلى مناقضته للملاكات الشرعيه المستفاده من الآيات و الروايات الكثيره الحائثه على بيت الزوجيه. و الاستنساخ هادم لهذا البنيه التكويني و غيرها من الأحكام الشرعيه التى أشرنا إليها سابقا.

فالتنسيل بالاستنساخ يوجب حرمان السلالة من الانتفاع بتلك الملاكات.

و أما الاشكال الآخر فجوابه أنّ الغرض التشريعى لا يقتصر على عدم مناقضته الغرض التكويني، بل المفروض أنّ الشرعيه يجب أن تكمّل التكوين و بعبارة اخرى أنّ الحيلولة دون وجود مجموع موضوعات تلك الأحكام حرمان للكمال المنطوى فيها و حدّ لكيان بناء الأئمه بالنحو التكويني المطلوب لدى الشارع.

إن قلت: هذا كله فى الاستنساخ من المرأه بالمرأه و أما من الرجل بالمرأه فلا مانع من أن يلحق المتولّد به اذ هناك أبوّه و أمومه.

قلت: (أولاً-) أنّ الإلحاق تكويننا بصاحب نواه الخليه و الجينات محلّ تأمّل و نظر بعد عدم كون التولّد من ماء الرجل و مادّته المنويّه بامتزاجها دمجا بالبويضة. نعم الظاهر من اطباء الولاده و علماء الوراثة و الجينات هو كون ماده الوراثة و الجينات منتقله من صاحب

الخلية و أنّ ذلك تنسيل من صاحب الخلية فيتبعه و يلحق به و قد عبّر بعضهم بأنه تشبيه بالتوأم فعلى ذلك يكون الأب المنسِل منه هو صاحب الخلية و لا يخلو من قوه بناء على كون تلك العلقه تكوينيه ناشئه من التوالد فى الماده كما حررناه فى مبحث ابن الزنا.

هذا إذا ثبت أنّ الدور و وظيفه الحيمن المنوى للذكر هى نقل الماده الوراثيه من الرجل إلى البويضه فقط دون أجزاء أخرى فيكون دور الماده الوراثيه المنقوله من الخليه نفس التأثير كما و كيفا و على ذلك يكون مورد تحقق بعض المحاذير السابقه فى ما أخذت الخليه من أنثى لا من ذكر و إن كان الرائج فى انديه المجامع المختلفه نفى العلقه مطلقا و على أى تقدير فلم يلحق المستنسخ بصاحب الخليه رسميا فى علم الطب الحديث و إن كانت النواه الوراثيه من الخليه التى تخصب البويضه تفعل ما يفعله ماء الرجل من تشطير البويضه و غيره.فإنّه مع ذلك لم يجزموا بأن صاحب الخليه هو الأب،و الوجه فى الاستشهاد بكلامهم أنّا قد بينا فى البحث المزبور لابن الزنا أنّ النسبه التكوينيّه تعتمد على التوليد و التوالد أى أن تكون مادّه متكوّنه من ماده أخرى.

و وجه التردد أنّ وظيفه الحيمن المنوى مع بويضه الأنثى و إن كان تخصيب البويضه لكى تتكثر الخلايا البويضيه و ينتج منه الولد و لكن الظاهر أنّ الحيمن بكامله يدخل فى البويضه و هو نوع من الحيوان بخلاف ما إذا لم يؤخذ الحيمن و أخذ شطر من نواه الخليه فالإلحاق

محلّ تأمل لأن هذه النواه الوراثيه الموجوده فى كل خليه لا يعلم أنها تحقق القدر المطلوب من ماده الاندماجه. نعم على تقدير أنها كذلك فإن هذا المقدار من أخذ ماده لماده موجب للحوق نسبة الأبوه.

فالخلية لا تؤخذ بكاملها من ذى الخلية بل شطر منها و هو الجزء الوراثى فاندماجها بماده البويضه ليس بشرط فيه مقومات الحياه و أنّما هو قالب هندسى بيئى لهندسه الطبيعه الوراثيه لتلك ماده.

و ثانيا: أنّه على كل تقدير خروج عن الطريقه التكوينيّه فى الاستيلاد و التنسيل و الغرض التكوينيّ الذين ذكرا فى الآيات من أنّ طريق التوليد و التوالد عن طريق الماء المهين حتى فى الحيوانات و هى ممّا تقدم فى الأدلّه أنه نوع من التقويم التكوينيّ للانسان و أما كبرى حرمه تغيير الخلقه بعد كون المحاذير فى الوجوه السابقه صغرى لها أو للكبريتين الآخريتين فمستفاده من قوله تعالى **إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللَّهُ وَ قَالَ لَاتَّخَذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيْبًا مَفْرُوضًا وَ لَأُضِلَّنَّهُمْ وَ لَأَمْنِيَنَّهُمْ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَلْبِثُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَ لَأَمُرَّنَّهُمْ فَلْيَغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا يَعِدُهُمْ وَ يُمْنِيَنَّهُمْ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا أُولَئِكَ مَاوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ لَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا (١).**

و لا بدّ لتنتيحه البحث فيها من التعرّض لتفسير الآيه الشريفه فنقول:

إنّ مفاد الآيه الكريمه عدم كون تغيير الخلقه من موارد الرخصه

ص: ١٢٤



بل من موارد العزيمه فى الحرمه لأنه قد ذكر فى سياق الشرك فمن حيث الحكم لا دغدغه فى الحرمه.أما الكلام فى المتعلق حيث أنّ فى (خلق الله)معنيين محتملين:

الأول:بمعنى دين الله و المفاد على ذلك أنه من المحرمات اللعب بدين الله و تغييره و يعضده ذكر التعبد و التزلف لغير الله فى فَلَيْتُكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ و يعضد ذلك ما ورد فى آيه أخرى و هى فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (١)أى لدين الله.

و الثانى:بمعنى نفس خلقه الله.

فقل أنه لا- معين لأحد المعنيين فى البين.فتصير الآية مجمله أو غير ظاهره فى القاعده الكليه فى الفقه و هى حرمة تغيير الخلقه مضافا إلى أنّ الممارس لدى البشر تغيير الطبائع النوعيه المعدنيه و النباتيه و المزواجه و التركيب بين النباتات لاجراج نباتات جديده و نحو ذلك من التغييرات فى خلق الله و لم يلتزم أحد بأن كل تغيير مخلوق لله غير سائغ و هذا يضعف كون المراد خلق الله مخلوقاته.

### و الجواب عن ذلك:

أما الأول-فبالنسبه إلى أصل وضع لفظه(خلق الله)-فهى بمعنى الخلق لا الدين.أما القرينتان و التبتيك و الآيه الأخرى فلا تعين إرادته المعنى الآخر و ذلك أن ما فى سوره الروم من اطلاق خلق الله على

ص:١٢٧

١- (١). الروم ٣٠.

دينه فهو من باب إطلاق السبب على المسبب باعتبار أنّ خلقه الله يدعو إلى دين الله عزّ وجلّ وإلى التمسك بدينه وكذلك لفظ الفطره فإن (فطر يفطر) بمعنى (خلق يخلق). فاذا قيل: الدين الاسلامي دين الفطره يعنى الدين الذى تدعو إليه الفطره و الذى ينسجم مع الفطره و يتلائم معها. فهذا الدين مقتضى الفطره و إطلاق المقتضى على المقتضى كثير و كذلك الحال فى خلقه الله. فالمعنيان ليسا متباينين بل هناك نسبه رابطه بينهما. فيراد من تغيير الخلقه تغيير دين الله بتغيير طبيعه الخلقه البدنيه و الروحيه لأن هذه الطبيعه البدنيه تهدي إلى الطبيعه الروحيه المعينه و هى تهدي إلى الالتزام بدين الله عزّ وجلّ فيطلق تغيير خلق الله عند تغيير الدين لأن تغيير الخلقه يدعو إلى غيره فتغيير نفس الخلقه تغيير للدين. فعلى كلاً المعنيين يكون المعنى المتحصل شيئاً واحداً لما بينهما من كمال المناسبه. غايه الأمر أحدهما بلحاظ نفسه و الآخر بلحاظ مسببه و هذا بخلاف ما لو كان المعنيان متباينين لا نسبه و لا علقه بينهما.

فالمتحصل من الآيه أنّ الشيطان يغيّر دين البشر و هو تغيير للخلقه لأنها تدعو إلى دين التوحيد بينما الشيطان يدعو إلى دين آخر. فدعوته نوع من تغيير الخلقه و تبديل لها فى ما تؤثره. فظهر عدم التدافع بين المعنيين و أنّ المراد هو المعنى الوضعى فى كلتا الآيتين بمعنى التركيبه الخلقيه الإلهيه لأنها تدعو إلى دين الله و لو لم تكن الفطره و الخلقه بمعنى التركيب المزبور لانتفت فى التعبير بتلك

المناسبه لأنهما فى الطبع الأولى موضوعتان للتركيب و الصنعه.

و بعباره أخرى: سواء بنينا على الاستعمال الحقيقى أم الاستعمال المجازى و سواء بنينا فى المجاز على اللفظ - كما عليه مشهور البلاغيين - أم بنينا على المجاز فى المعنى - كما ذهب إليه السكاكى - فإنّ للمعنى الوضعى مناسبه مع المعنى المجازى، لولاها لما صحّ الاستعمال فى غير ما وضع له بتوسط اللفظه المعينه و هو معنى كون المجاز من التشبيه، حذفت أجزاءه سوى المشبه به، أى فلا بد من وجه شبه بين المعنى الوضعى و المعنى المجازى المستعمل فيه اللفظ و بالتالى فلا بد من اشتراك بين المعنيين فى الحكم الذى يسند إلى المعنى المجازى فى مقام الاستعمال فهناك عنايه خاصه فى التعبير بالفطره و الخلقه لإرادته و إيصال هذا المعنى و هو كون التركيب و صنعه الله تدعو إلى دين الله و أنّ هذا الدين هو الكمال المناسب المنسجم الملائم التام لهذه الفطره فى سيره التكاملى نحو الحقائق و هذا التركيب أعم من البدن و الروح إذا أريد لها أن تمشى فى صراط كما لها فأجاد لفظه الخلقه عن معناها الأصلى هو ابتعاد عن المعنى المراد فى الآيتين اذ لا - ترديد تقابلى بين المعنيين و أنّما هما بمآل واحد، غايه الأمر يسند إليه التغيير تاره بلحاظ نفسه و أخرى بلحاظ أثره و على كلا التقديرين فهو تغيير بل إرادته دين الله من دون إرادته التركيب غير ملائم و لا مناسب فى المقام لأن الغرض فى الآيتين هو افاده أنّ هذا الدين هو الذى يكون كمالا حقيقيا نهائيا

ص: ١٢٩

لتركيب فطره الانسانيه و ان هذه الخلقه و الصنعه لا ينسجم معها غير ما يدعوه إليها الله عز و جل و هو دينه و كل شىء فيه فساد لهذه الصنعه و الفطره ففيه تغيير لدين الله فهناك ضروره لاراده الخلقه بمعناها الأصلى. غايه الأمر التغيير لهما و الاستقامه لهما اما بلحاظ نفسها أو بلحاظ أثرها فالاشكال الأول مندفع.

أما الاشكال الثانى على دلالة الآيه فيجاب:

أولاً: إن أبرز ما يراد من الخلقه هو الخلقه الانسانيه بقريته قول الشيطان لَأْمُرَنَّهُمْ أَى البشر.

و ثانياً: لو بنى على عموم الخلقه لا- خصوص الانسانيه فالمراد من تغييرها المنهى عنه هو ما يكون فى غير صراط الكمال. فتغيير المعادن المسخره أو الحيوانات أو الاشجار و غيرها إلى ما يوافق الهدف و الحكم لخلقها و هى نفع الانسان و خدمته ليس من التغيير المنهى عنه فى الآيه. فهذا الاشكال ضعيف غايه الضعف. فمفاد الآيه المنع عن تغيير الخلقه و قد استدلل بها منذ العهود السابقه على تحريم الإخصاء و نحوه مما يوجب العقم. فاذا تقررت هذه الكبرى من مفاد الآيه الكريمه و كذا الكبريتين السابقتين- و هى المنع المنافى للأغراض الشرعيه أو الأغراض التكوينييه فى الخلقه- تتضح الضابطه فى البحث عن الصغرى و عن مدار الاحراز فيها من كون البحث عن الصغرى و هو التنسيل بتوسط الاستنساخ هل هو تغيير لخلق الله أو لا و هو يقرر بحسب النتائج الطبيه و الحيويه لعلماء الوراثة و التنسيل و كذا

ص: ١٣٠

تغيير التركيب الهرموني أو تركيب الجينات أو التشويه أو التنسيل الانساني من غير أب، كما يمكن أن يقرر أن هدم طريقه التناسل عبر بيت الزوجيه أو الأبوه و الأمومه التي جعل الله الخلقه عليها تغيير لخلق الله.

فعدّه من التقريبات التي مرّت في الوجوه السابقه، الأخرى تقريرها صغرى لمثل هذه الكبريات فبحسب الوجوه التمسك ببعضها يصير معلّقا أو مقيدا لا محاله و بعضها يصير منجزا. فبناء على الاستدلال بالوجه المتقدم و هو إحدى الكبريات الثلاث المذكوره أخيرا- و هو التمسك بالمضاده مع الاغراض التكوينية للخلق غير السائغ شرعا- المنع و إن كان مطلقا لكنه معلّق على تواجد هذه المحذورات كصغرى للمضاده و التي ذكرناها مثل تشويه الخلقه أو تغيير التركيب الهرموني أو التغيير الجنسي. و على ذلك فلو ارتقى البحث العلمى فى الاستنساخ و تفادى هذه المحذورات فالكبرى المزبوره لا يتأتى.

و أما الوجه الثانى- و هى الكبرى الثانيه- من المنافاه لأغراض الشريعة، فهى مقيده بما إذا أخذت الخليه الوراثيه فى الاستنساخ و التنسيل من نواه أنثى. و أما الوجه الأخير- و هى الكبرى الثالثه- و هو تغيير خلق الله فهو مطلق محمولا- لكنه معلّق من ناحيه الموضوع على انوجد صغريات تغيير خلق الله. لذا أفتى بعض الأعلام بالوجه الأخير و جعله معلّقا على حصول تغيير خلق الله.

لا بد أن نبهنا على تحقق صغريات الوجوه الثلاثه الأخيره و المنع عن الاستنساخ، إلا أنّ ذلك ليس دعوى لمنع بحوث الاستنساخ و النهى عنها و لا إيقافا لبحوث الهندسه الوراثيه كبحوث علميه بشريه فى تكاثر الخلايا أو فى زرع الأعضاء كما أنه ليس سدا عن البحوث العلميه لأجل أغراض أخرى بل الحرمة و الممانعه فى ايجاد بعض أطروحاتها دون الابعاض و الجهات الأخرى حيث أنه خدمه للبشريه و نفع راجح شرعا كما أنّ فى تلك البحوث تبلور و تتجلى كثير من الآيات الدالّه على عظمه خلق الله و فعله تعالى كما تشهد تلك البحوث على حقّانيه العديد من المعارف و العقائد فى دين الاسلام و القرآن الكريم و هو أمر محمود هامّ لإظهار الدين على الأرجاء المعموره و لا- سيّما الأبحاث فى الهندسه الوراثيه حيث تركّز على تحسين خلقه الانسان و تفادى الأمراض الوراثيه المزمنه و التشويّهات المتولّده فى النسل البشرى و غيرها من النقائص و هذا ليس ممنوعا شرعا كما يتوهّم و الشارع فى آداب النكاح و الجماع يدعو إلى آداب معينه لتحسين الخلقه كما تقدمت الإشارة إليه.

\*\*\*

### (مسأله ١): يجوز للمرأة استعمال ما يمنع الحمل

من العقاقير المعدّه لذلك بشرط أن لا يلحق بها ضرراً بليغاً.

إنّ تقييد الضرر بالبليغ بناء على ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمه الله وجملة من تلاميذه من منع دليل على حرمة مطلق الضرر و أما بناء على ما ذهب إليه المشهور فكلّ ضرر معتدّ به محرّم. و الوجه في ذلك عموم (لا ضرر و لا ضرار) بناء على كون (لا) نافية بمعنى الرفع للأحكام لا بمعنى النهي التكليفي - كما ذهب إليه شيخ الشريعة رحمه الله - و مع ذلك يستفاد منها الحرمة التكليفيه كما يستفاد منها رفع الأحكام الضرريه.

بيان ذلك - كما قرّبه صاحب الرياض و المستند - من أن (لا ضرر) ترفع الأحكام الاباحيه كما ترفع الأحكام الالزاميه فاذا رفعت حكم المباح فثبت الحرمة للزومها عند رفع المباح كما ذكروا نظير ذلك في خيار الغبن و العيب من أن (لا ضرر) إذا رفعت للزوم من عقد البيع فيثبت الجواز و هو الخيار لا بمعنى أن (لا ضرر) مثبتة بل بمعنى أنّ

ص: ١٣٣

رفع أحد النقيضين يستلزم ثبوت النقيض الآخر من باب دلالة الاقتضاء و أما التقييد بقيد (المعتد به) لأن العقلاء يلحظون جهات النفع و النقص فيوازنون بينهم كى يتبين لهم أنّ الضرر معتد به أو لا؟ و هذا ليس من تحكيم العرف فى حكم الضرر بل تحكيمه فى معنى الضرر حيث أنّ معناه يتردد بين الخسران أو عدم النفع و تفصيل البحث موكول إلى محلّه.

و لا فرق فى ذلك بين رضا الزوج به و عدمه.

و هو ظاهر فى أنّ حقّ طلب الولد ليس حقا للزوج و هذه المسأله مستقله برأسها فى الارتكاز العرفى الموجود، سواء المشرعى أم غيره حتى بعض القوانين الوضعيه المتداوله يرون أنّ طلب الولد حقّ للزوج و ظاهرهم أنّه ليس حقا خلقيا بل يرون حقا وضعيا بآتا للزوج.

و قد يستدلّ له و يقرب بأنّ ماهيه الزواج مقتضاها تملك الزوج منافع البضع و تلك المنافع على نمطين: أحدهما اللّذه و الثانى التنسيل.

و هذه دعوى قريبه جدا و هى تغاير كون ذلك شرطا ضمنيا ارتكازيا فى عقد الزواج كما حاول توجيهه بذلك بعض الأعلام و نظير ذلك- أى الشرط الضمنى- قيل فى خدمه الزوجه للزوج و توفير الزوج المواد الغذائيه و اقتناؤها للزوجه و إن كانت الشرطيه غير بعيدة دعواها فى المثالين الأخيرين سيما فى البلاد الشرقيه فماهيه عقد النكاح لا

ص: ١٣٤



ينحصر مؤداه في الاستمتاع الجنسي اذ كثير ممن يقدم على الزواج لا ينحصر غرضه في ا فراغ الشهوه بل يطلب النسل و التوالد و كذلك حكمه تشريع الزواج في القرآن و السنه المصرح بها لا تنحصر في الاستمتاع الجنسي بل تعم طلب الولد أيضا و كذلك الحكمه العقلائيه لتقنين ماهيه عقد الزواج الممضاه من قبل الشارع و النكاح لا اضطرابه في عدم حصرها في طلب اللذه و عمومها لطلب النسل.

فتمليك البضع الذى هو مفاد العقد بلحاظ ماله من منافع اللذه و طلب الولد.فقند ذكر في الروايات أنّ حكمه تحليل النكاح و تحريم السفاح أنّ فيه طلب النسل و تكثيره،بخلاف السفاح كما ورد فيها أنّ الله غرز الشهوه و اللذه في الانسان لأجل طلب النسل،نظير غرز شهوه الغذاء و الأكل فيه لأجل قوّه البدن فالشهوة مقدمه لأجل طلب النسل.

فبالتأمل و التحليل لماهيه النكاح سيتحصّل أن مقتضى ماهيه النكاح هي تمليك البضع لأجل منفعه اللذه و طلب الولد.

و لو أغمض عن هذا الوجه فيمكن تقرير ذلك بوجود شرط ضمنى (1)-لا- أقل في المجتمعات الشرقيه-و لو ظهرت الزوجه عقيما فلا يتنافى مع مؤدى الشرط المزبور لعدم كونه بمعنى طلب الولد و التوليد الفعلى،بل طلب الولد بنحو أنّ له الحق في أن يسعى في ذلك

ص: ١٣٥

---

١- ١). الشرط الضمنى هو شرط يتولّد و ينتج بالتبانى و هو تواضع طارئ على العقد مثل ما ذكروا في حق القبض و الاقباض أنّه من الشرط الضمنى غير المصرّح به لفظا و هذا من تعديل العرف لبعض الماهيات.

بالجماع و بأن لا تمنع و لا تزاحمه فى ذلك فلو كان النقص فى القابل فليس الممانعه اختياريا مشمولاً للشرط.

ثم لا يخفى أنّ من الآيات الدالّة على الوجه الأول-أى كون طلب الولد حقاً للزوج-قوله تعالى: نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (١) بيان ذلك: أنّ الأمر فيها امر اذنى تشريعى فى مقام الحظر السابق فى الآيات السابقة المتعرضه لحال حيض المرأة و الاذن التشريعى مع مفاد(اللام) يقضى بكونه حقاً للزوج، حيث أنّ الحرت بمعنى محلّ الحراثة و الزراعه و الانبات أى توليد النسل و ان فسرها بعضهم بحراثة اللّذه و لكن اللفظ لا تختص باللّذه بل تعم طلب الولد إن لم يكن منصرفاً للأولى و هو خصوص حراثة الولد و(اللام) مفيدة للاختصاص بمعنى الحق التشريعى.

ثم أنّه يعضد الاستدلال بالآيتين الكريمتين بقرائن أخرى:

منها:قوله تعالى فَأْتُوا حَرْثَكُمْ فَإِنِ الْحَرْثُ هُوَ الْمَرْعُ وَ مَحَلٌّ لِلزَّرْعِ وَ هُوَ كُنَايَةٌ عَنِ مَحَلِّ طَلْبِ الْوَلَدِ فَأُطْلَقَ عَلَى النِّسَاءِ أَنَّهَا مَرْعٌ لَكُمْ أَى مَخْصَصَةٌ لَكُمْ فِى ذَلِكَ نَظِيرٌ أَنْ يُقَالَ: فَأَتِ مَرْعَتَكَ وَ ازْرَعْ فِيهَا الشَّجَرَ أَوْ الْحِنْطَةَ. فتضيف المزرعه إلى الشخص المفيد للاختصاص الشرعى.

و إن قلت: أنّ الاختصاص يكفى فيه أدنى الملاسه.

قلت: لا امتناع فى ذلك أنّ الظهور الأولى فى تعابير الشارع هو

ص: ١٣٦

الحمل على الاختصاص التشريعي فلم يعبر بلفظ نِسَاؤُكُمْ بل ب حَزْنِكُمْ كما أن الآية ليست فى صدد بيان ظواهر تكوينيه اذ أنها فى مقام تحديد غايه الحرث السابقه و تحديد ظرف حق المجامعه مضافا إلى أن التعبير بالحرث يفيد ذلك أيضا لأنه من العناوين التى تملك.

و منها قوله تعالى: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (١)و هو خطاب للأزواج يفيد اعطاء الرخصه و الحق لهم فى ذلك الفعل و أن يستمتعوا بهنّ لطلب الولد بقرينه الروايه الوارده فى ذيلها و الارتكاز العقلائي و إلا- فالاستمتاع لغير طلب الولد يتم بمواضع متعدده من المرأه ففى معتبره عبد الله بن أبى يعفور قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأه فى دبرها.

قال: لا بأس إذا رضيت.قلت:فأين قول الله عزّ و جل:

فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ؟قال:هذا فى طلب الولد.فاطلب الولد من حيث أمركم الله.انّ الله تعالى يقول: نِسَاؤُكُمْ حَزْنٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَزْنَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ (٢).

و فى روايات عديده فى ذلك الباب و الباب الذى قبله شرح الآية بالتقريب المزبور و ان طلب الولد من المنافع المقرره للأزواج.

فمفادها اعطاء حقّ للزوج أن يأتي البضع لأجل طلب الولد و أن حق

ص:١٣٧

١- (١). البقره ٢٢٢./

٢- (٢). ب. ١٧٣/ ابواب مقدمات النكاح/ ح ٢.

الاستيلاء هو للزوج و ذكر «الآتيان» في الآية لأن عمليه الاستيلاء مرهونه بالمجامعه. فكلّمه فَأَتُوا المتكرره في الآيتين كما تثبت حق الاستمتاع للزوج فكذلك تثبت حق الاستيلاء له، لأن الآتيان و المباضعه يطلب لكلتا المنفعتين و لك أن تقول: إنّ الآتيان أطلق ثبوته للزوج و ان لم يكن قصده اللّذه بل كان قصده طلب الولد فلو لم يكن حق له لكان للمرأة أن تمنع آتيانه لها حينئذ و من ثم عيّرت عن كتاب النكاح و عقده في كتب المتقدمين بكتاب الإملاك و هو يشير إلى ملكيه الزوج لمنافع البضع.

إن قلت: غايه الأمر ثبوت الحق التكليفي للزوج أي الرخصه الشرعيه لا الوضعي لتكون الزوجه مجبوره مديونه له بذلك الحق.

قلت: إنّ مجموع القرائن المتقدمه بما فيها من الاضافه اللاميه مفادها ملكيه الزوج لذلك فاستيلاء المرأه ملك له و نفس المرأه بلحاظ منفعه من منافعها هي مورد حق للزوج كما هو مفاد الجملة الاسميّه نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فالاختصاص و السلطه وضعيه و المرأه محقوقه له لا أن ذكرها في الآية لكون فعله متعلقا بها.

التقريب الثالث: و هو في الآية الثالثه حيث أنها قد تضمنت تفرّيع جملة فَأَتُوا حَرْثُكُمْ أَنِّي شِدَّتُّمْ عَلَى نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ و ذكر المشيئه متفرع على اثبات أن النساء حرث لكم و هو يعبر به في الموارد التي يكون لصاحب المشيئه السلطه نظير أن «هذه العين لك فاستعملها كيف شئت». فعنوان المشيئه يفيد الاختصاص و السلطه و الحق إذا

أضيف إلى الأفعال المتعلقة بالأعيان مضافا إلى التعبير في ذيل الآية ب قَدَّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ حيث فسّر بالولد الصالح لأنه أحد الباقيات الصالحات.

أما الروايات الواردة في المقام:

فمنها مصححه عبد الله بن أبي يعفور قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة في دبرها.

قال: لا بأس إذا رضيت.

قلت: فأين قول الله عزّ وجل فَاتُّوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ .

قال: هذا في طلب الولد فاطلبوا الولد من حيث أمركم الله انّ الله تعالى يقول نِسْأُوْكُمْ حَزَتْ لَكُمْ فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنْتِي شِئْتُمْ . (١)

وهي ظاهره في عدم اشتراط رضی المرأة في اتيان القبل لأجل طلب الولد وقد فسّر عليه السلام الآية الأولى بالثانية نِسْأُوْكُمْ حَزَتْ لَكُمْ أي محلّ استيلاذكم. فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنْتِي شِئْتُمْ أي محل الاستيلاذ.

فمقتضاها عدم جواز الممانعه عن وطئها من القبل وإن كان الغرض من الاتيان الاستيلاذ.

و منها روايه على بن ابراهيم في تفسيره قال:

قال الصادق عليه السلام في قوله تعالى فَاتُّوا حَزَّتْكُمْ أَنْتِي

ص: ١٣٩

(١ - ١) ب. ٧٣/ مقدمات النكاح ٢.

شِئْتُمْ أَي مَتَى شِئْتُمْ فِي الْفَرْجِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى قَوْلِهِ «فِي الْفَرْجِ» قَوْلُهُ تَعَالَى نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَالْحَرْثُ وَ الزَّرْعُ فِي الْفَرْجِ فِي مَوْضِعِ الْوَلَدِ. (١)

و منها روايه معمر بن خلاد قال:

قال لى ابو الحسن عليه السلام أى شىء يقولون فى اتیان النساء فى أعجازهن؟

قلت: أنه بلغنى ان أهل المدينة (٢) لا يرون به بأسا.

فقال: ان اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها، خرج ولده أحول فانزل الله عزّ و جل نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُّوا حَرْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ قَدَامٍ خِلَافًا لِقَوْلِ الْيَهُودِ وَ لَمْ يَعْزَمْ فِي أَدْبَارِهِمْ. (٣)

و ما فى هذه الروايه يعضده ما ذكر من سبب نزول الآيه فَاتُّوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكَمُ اللَّهُ بِأَنْ الْإِنْصَارِ قَدْ تَعَلَّمُوا مِنَ الْيَهُودِ أَنْ يَجَامَعُوا النِّسَاءَ بِالرَّفْقِ وَ أَمَّا الْقَرَشِيُّونَ فَكَانُوا يَشْرَحُونَ النِّسَاءَ شَرْحًا فِي الْجَمَاعِ مِنْ خَلْفٍ وَ مِنْ قَدَامٍ. فَلَمَّا تَزَوَّجَ الْقَرَشِيُّ الْإِنْصَارِيَةَ فَأَرَادَ أَنْ يَصْنَعَ بِهَا كَمَا يَصْنَعُ بِالْقَرَشِيَّاتِ، فَقَالَتْ: بَيْنِي وَ بَيْنَكَ أَمَا أَنْ تَصْنَعَ كَمَا يَصْنَعُ بِنَا فِي الْمَدِينَةِ أَوْ أَنْ تَطْلُقَنِي. فَتَزَلَّتِ الْآيَةَ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ .

ص: ١٤٠

١-١. ب. ٧٢/ باب مقدمات النكاح ١٦.

٢-٢. فى الموضوع الثانى من التهذيب: أهل الكتاب.

٣-٣. ب. ٧٢/ ابواب مقدمات النكاح ١.

و على أى حال الروايه مؤييده لما نحن فيه حيث كانت الانصاريه تمنع الزوج من الوصول إليها بينما فى الآيه و الروايه أنه لا تسوغ أن تمنع المرأة عن ذلك لأنها محقوقه فى هذا الأمر و القبل حق للزوج لطلب الولد و المرأة مزرع له.

و أما الروايات الواردة فى ذيل آيه لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ (١) مثل صحيحه أبى الصباح الكناني قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا .

قال: كانت المراضع تدفع احدهنّ الرجل إذا أراد الجماع.

فتقول: لا أدعك انى أخاف أن أحبل فأقتل ولدى، هذا الذى فى بطنى (فى المصدر: أرضعه) و كان الرجل تدعوه امرأته.

فيقول: انى أخاف أن أجامعك فأقتل ولدى (فى المصدر زياده: فيدعها و لا يجامعها) فنهى الله عن ذلك أن يضار الرجل المرأة و المرأة الرجل. (٢)

فلا تنافى ما تقدم حيث أنّ المرأة لها حق الجماع أيضا كلّ أربعه أشهر و كلّما احتاجت إلى ذلك و إن لم يكن حق ملزما للزوج بمقتضى العشره بالمعروف ليحكى عن البعض أنّ مقتضى العشره

ص: ١٤١

---

١-١. البقره ٢٣٣.

٢-٢. ب. ١٠٢/ ابواب مقدمات النكاح ١.

بالمعروف استحقاقها لذلك بنحو اللزوم وقد تشير إليه بعض الروايات الأخرى فلا يمانع أحد الطرفين الآخر لأجل الخوف على المولود الموجود لمعرضيه الحبل الجديد و تسبب الضرر عليه، فالجماع لأجل طلب الولد لا يمانع لذلك.

وقد يتمسك لكون حق طلب الولد للزوج بروايات العزل (١) الدالّة على أنّ العزل حقّ صرف للزوج و أوكلت أمره إليه سواء كان في طلب الولد أم في طلب اللذة و ظاهرها أنّ الجماع بيده و طلب الولد حقّ له كصحيحه محمد بن مسلم قال:

قلت لأبي جعفر عليه السّلام: الرجل تكون تحته الحرّة أ يعزل عنها؟ قال: ذاك إليه إن شاء عزل و إن شاء لم يعزل. (٢)

و في روايه أخرى له:

و إن كرهت ليس لها من الأمر شيء. (٣)

نعم، قد ورد في روايات أخرى كراهه ذلك إلا ان ترضى أو يشترط ذلك عليها حين يتزوجها. (٤) و الظاهر أنه باعتبار أنّ في العزل نوع ائذاء للمرأة و يظنّ أنه حقّ لها و من ثم وقع السؤال عنه في عديد من الروايات، و المحصل من هذه الروايات أنّها نافية لكون حقّ الولد للمرأة لأنّ العزل ملك الزوج، أرادت هي الولد أم لم ترد كما أنّها دالّة

ص: ١٤٢

١-١. ب. ١٧٥/ أبواب مقدمات النكاح.

٢-٢. نفس المصدر/ ح. ٥.

٣-٣. نفس المصدر/ ح. ٤.

٤-٤. ب. ١٧٦/ أبواب مقدمات النكاح.



على أنّ الوطى الذى هو حق الزوج غايته الإنزال فى الداخل ليرتّب عليه طلب الولد.

نعم، فى موثقه إسحاق بن عمّار قال:

قلت لأبى الحسن عليه السّلام: المرأة تخاف الحبل فتشرب الدواء فتلقى ما فى بطنها. قال: لا. فقلت: أنما هو نطفه فقال: إنّ أوّل ما يخلق نطفه. (١)

النهى عن إلقاء المرأة ماء الرجل، لكن جهه النهى لحرمة النطفه فى نفسها من دون التعرّض لكونها حقًا للزوج كما أنّ موردها فى النطفه بعد الانعقاد و ما يسمّى اليوم بالتخصيب، فتدبر.

ص: ١٤٣

---

١ - ١. ب. ١٧/ أبواب القصاص ١.

الحمل

و نحوه من الموانع بالشرط المتقدم.

الكلام هو المتقدم فى الفرع السابق.

و لكن لا- يجوز أن يكون المباشر لوضعه غير الزوج إذا كان ذلك يتوقف على النظر إلى ما لا- يجوز النظر إليه، أو مسّ ما لا يجوز مسّه من بدنها.

سواء من المماثل أو غيره لوجوب حفظ الفرج و بقيه الأدله المقرره فى أحكام النظر و توابعه و التمسك بلا حرج و لا ضرر لرفع الحرمة بعد كون نسبه العناوين الثانويه مع الأحكام الأوليه هى الحكومه أو الورود ليس على إطلاقه و ذلك لما ذكره الآخوند و الشيخ (١) تبعاً لمشهور الفقهاء من أنّ النسبه المزبوره لبا هى التزاحم الملاكى فلا تكون اىّ درجه من الحرج رافعه لكلّ درجات الأحكام الأوليه، فمثلاً- حرمة أكل الميتة لا- ترتفع بهما إلا بدرجه إذا أشرف على الموت فلا ترتفع دون ذلك و لو مع الحرج الشديد لأن الحرج الرافع للحكم الأولى يجب أن يتناسب ملا-كه مع ملا-ك الحكم الأولى فليس التمسك بإطلاق العناوين الثانويه بلغ ما بلغ و حيث أنّ

ص: ١٤٤

تحريم العوره و حفظها ممّا دلّت عليه آيات القرآن الكريم فلا يكفي لرفع الحرمة التمسك بمجرّد صدق الحرج بأى درجه. نعم  
إذا كان الحمل يؤدّي إلى نقص فى الأعضاء أو بعض الأمراض المزمنه فضلًا عن الإجحاف بالنفس فلا ريب فى ارتفاع الحرمة  
حينئذ.

هذا إذا لم يعلم أنّ استعمال اللولب يستتبع تلف النطفه بعد انعقادها و إلا فالأحوط لزوما الاجتناب عنه مطلقا.

لأنّ ثبوت السديه للنطفه يلازم الحرمة كما مرّ توضيحه مضافا إلى دلاله خصوص موثقه اسحاق بن عمّار المتقدمه فى الفرع  
السابق.

ص: ١٤٥

### (مسأله ٣) هل يجوز للمرأة أن تجري عليه جراحه

#### لقطع النسل

بحيث لا- تنجب أبدا فيه اشكال. و إن كان لا- يبعد جوازه فيما إذا لم يستلزم ضررا بليغا بها و منه قطع بعض الأعضاء كالمبيض، نعم، لا- يجوز أن يكون المباشر للعملية غير الزوج إذا كان ذلك موجبا للنظر إلى ما لا يجوز النظر إليه أو مسّ ما لا يجوز مسّه من بدنها.

لا يجوز ذلك لعدم جواز التصرف في البدن لما ذكرناه في التشريح و الاستنساخ سيّما إذا انجرّ إلى تعطيل العضو إلا إذا كان في البين خوفا على حياة المرأة أو صحّتها اللازمه. و بقيه الكلام في هذا الفرع واضح.

ص: ١٤٤

## (مسألة ٤) لا يجوز اسقاط الحمل بعد انعقاد نطفه

الآ فى ما إذا خافت الأم الضرر على نفسها من استمرار وجوده فإنه يجوز لها اسقاطه ما لم تلجه الروح و أما بعد ولوج الروح فيه فلا يجوز الاسقاط مطلقا و إذا اسقطت الأم حملها وجب عليها دية لأبيه أو غيره من ورثته و إن اسقطه الأب فعليه الدية لأمه و مقدار الدية المذكور فى كتاب الديات.

قد يقال: بوجود تهافت بين الحكم فى هذه المسألة و المسألة السابقة حيث أفتى بالحرمة بينما احتاط وجوبا ثمه، فتأمل. و على أى حال فمدركه ثبوت الدية. ثم لا- يخفى أنّ حرمة اسقاط الحمل تختلف درجاتها باختلاف مدة الحمل و لذا اختلفت الدية باختلافها كاشف عن اختلاف درجه الحرمة و أنّها تشكيكية و من ثم يجب أن يكون الضرر الذى يلحظ لرفع تلك الحرمة مختلفا لكل درجه بحسبها.

و أمّا حرمة الاسقاط بعد ولوج الروح فلأنه قتل نفس محترمه و قد استدللّ بعض الأعلام عليه بالخصوص بقوله تعالى وَ إِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (١) و استثنى من ذلك السيد الخوئى رحمه الله صوره ما إذا دار الأمر بين حياه الأم و هلاك الجنين أو حياه الجنين و هلاك الأم. فذهب

ص: ١٤٧

إلى أن حكم الأم التخيير و أنه سائغ لها اسقاط الجنين و قتله. و أمّا قبل ولوج الروح فيجب النظر إلى درجه الضرر بتمييز الفقيه و أنّ تلك الدرجه رافعه للحكم أو لا؟ و أمّا بعد ولوج الروح فهي مسأله مستقله قد عقد لها صاحب العروه فى كتاب أحكام الأموات فرعا مستقلا.

فالبحث فى المقام تاره فى وظيفه الآخريين و أخرى فى وظيفه الأم و كل منهما تاره بحسب مقتضى القاعده و أخرى بحسب النص و التعبّد الخاص.

أمّا بالنسبه إلى وظيفه الآخريين فقد قرب صاحب الجواهر بأن كلا من النفسين محترمتان فلا يجوز ترجيح إحداهما على الأخرى. فلا يتصرف بالقضاء على إحداهما. و تتم السيد الخوئى رحمه الله بيان هذا التقريب: بأنّ النفسين حيث كانتا محترمتين فإنّه لا يجوز للآخرين اهلاك إحداهما للوصول إلى انقاذ الأخرى فإن ارتكاب المقدمه المحرمه للوصول إلى ذيهما الواجب أنّما يسوغ فى ما إذا كان ذو المقدمه أهم منها و أمّا فى حاله التساوى فلا يسوغ ارتكابها فلا يمكن ارتكاب المقدمه المحرمه بعد كونها متساويه فى الملاك مع ذيهما.

و لكن هذا البيان غير كاف لتوضيح ما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله إذا كان من باب التراحم و الملاكان متساويان فيكون المكلف مخيرا بين المتزاحمين فله أن يرتكب المحرّم و يمثّل الواجب أو بالعكس.

فالصحيح فى تفسير ما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله هو أنّ إحدى

النفسين لا محاله سوف تهلك و الأخرى سوف تبقى.فانحفاظ إحدى النفسين لا محاله واقع.فلا حابه لأداء الواجب فلا يندرج هذا الفرض فى باب مقدمه الحرام لفعل الواجب.مضافا إلى أن مصداق مقدمه الحرام و فعل الواجب غير متعين لا على الأم و لا على الطفل فلا مرجح بينهما و الفرض أنهما نفسان محترمتان فما أشار إليه صاحب الجواهر رحمه الله من الاشكال جار و لو قرر الفرض من باب تطبيق قواعد التزاحم بأن الترجيح بلا- مرجح و من دون مسوغ مضافا إلى ما سيأتى من أن العناوين الثانويه العذريه غير رافعه لحرمه قتل النفس المحترمه فى قبال النفس الأخرى الذى هو مفاد ما ورد«لا تقية فى الدماء».فوجه استدلال صاحب الجواهر رحمه الله على الحرمه تختلف عن تقرب التزاحم.

و بعبارة أخرى:أن إحدى النفسين سوف تنحفظ و الواجب يؤدي فلا يتوقف حفظ النفس على فعل المكلف.فلا مسوغ لأن يفعل الحرام و إن كان هلاك إحداها واقع لا محاله أيضا.فمقتضى القاعده أن يصبر حتى يقضى الله بأمره.فهذه وظيفه الآخرين.

و أما وظيفه الأم،فذهب السيد الخوئي رحمه الله إلى أن مقتضى القاعده التخيير للتزاحم بين وجوب حفظ نفسها و حفظ الجنين و ملاك كل منهما مساو مع الآخر.غايه الأمر هذا التخيير جائز و ليس بواجب لأن حفظ الطفل عسرى و حرجى عليها.فيتمىك بلا حرج و ترفع عزيمته فيجوز لها ارتكاب قتل الطفل.

إن قلت: أنه في الفرض السابق كان الحكم التخيير و في هذا الفرض أضيف التمسك بلا حرج لرفع عظيمه حفظ الطفل مع أن العزيمه المزبوره هي مرفوعه أيضا للتخيير بالتراحم، فأى حاصل لاضافه التراحم بلا حرج.

قلت: اضافة التمسك بلا حرج في محلها، اذ بدونها لا يتقرر الجواز، لأن التراحم لا يسوغ للأُم اهلاك الطفل، لأن اهلاكه أنما يرتكب لأجل حفظ نفسها و هلا- كه مساو لهلاك الطفل فجعل المحرم مقدمه دون العكس ترجيح بلا مرجح و ارتكابه بلا مرخص بعد كون الواجب واقعا لا محاله كما تقدم في تقرير وظيفه الآخرين.

فتبين أن طرؤ لا حرج بالنسبه إلى الأم رافع للحرمة مع أن درجه الملاك باقيه على حالها، فلا يبقى حفظ الطفل على الوجوب و يرخّص في تركه و هو معنى الجواز. فارتكاب اهلا- ك الطفل من قبل الأم لا بدّ فيه من التمسك بلا حرج و إلا يكون محرما و اهلاكا من دون مسوغ.

فليس مقتضى التراحم جواز اهلاك أحدهما مقدمه لحفظ الآخر.

نعم يشكل على التمسك بلا حرج أو لا- ضرر لأنها من أدله ثانويه امتنانيه فاللازم في كل مورد لهما أن يكون امتنانيه و في المقام ليس كذلك لأنه خلاف الامتنان لطرف الآخر. هذا مضافا إلى ما تقدم من تقرير الاشكال على تقرير التراحم و الدوران المدعى و سيأتى أيضا من أن العناوين الثانويه العذريه غير رافعه لحرمة قتل النفس المحترمه في قبال النفس الأخرى الذى هو مفاد ما ورد «لا تقيه في



ثم أنّ في المقام تقريبات أخرى لتسويغ اهلاك الأم للطفل:

(منها): ما ذكر في تنبيهات لا ضرر من أنه إذا توجّه ضرر من الخارج إلى أحد الشخصين لا محاله فلا يجب على أحدهما تحمّل الضرر وقاياه عن الآخر، لأن التحمّل عسر و حرج فلا يكون مأمورا به.

ففي المقام لا يجب على الأم أن تتحمّل الضرر بالصبر حتى تموت تحفظا على حياه ولدها لأنه عسر فلا يجب عليها. فيسوغ لها أن تتحفظ على حياتها و لو بقتل ولدها.

و فيه: إنّ البحث في تلك الكبرى أنّما هو في مورد الضرر المتوجّه لأحدهما لا بعينه أو للغير بعينه و هو يغاير فرض المقام بالنسبه إلى قتل الطفل حيث أنه من ايجاد الضرر السابق فيكون للضرر المتوجه لأحدهما ارتكابا للمحرم بلا مسوغ و بعبارة أخرى: تطبيق تلك الكبرى في المقام مقتضاها عدم وجوب اهلاك الأم لنفسها وقاياه و حفظا لحياه الطفل لا جواز توجيه الضرر للآخر وقاياه للنفس.

(و منها) ما ذكره بعض في مسأله اخرى و هي صورته اكراه الظالم للشخصين بأن يقتل أحدهما الآخر و إلا قتلها جميعا بأن حفظ كل من النفسين واجب و حيث لا تكون القدره حاصله لحفظهما فيسوغ ترك حفظ أحدهما فيجوز لكل منهما قتل الآخر. ففي المقام الحال كذلك فإن الواجب أو لا حفظ الأم لنفسها و للطفل و لَمّا لم يمكن التحفظ بكليهما فيتحفظ على أحدهما تخييرا.

و يرد عليه (أولاً): ما تقدم من أنّ الفرض ليس من باب التخيير و التراحم حيث أنّ موت أحدهما و انحفاظ الآخر كائن لا محاله فلا معنى لوجوب حفظ احدى النفسين المحترمتين و التوصل إلى ذلك بارتكاب قتل أحدهما فلا يقاس المقام بالمسألة الأخرى و (ثانياً) أنّ الكليه المزعومه غير صحيحه اذ قد ورد (لا تقيّه في الدماء) كصحيحه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

أنما جعلت التقيّه ليحقن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقيّه. (١)

و محصل مفاد هذه الروايات أنّ التقيّه كعنوان ثانوى عذرى رافع لعزيمه الأحكام الأوليه أنّما يكون رافعا لها لأهميه دم المؤمن و الحياطه على نفسه فى مقابل ملاكات الأحكام الأوليه فاذا بلغت الأحكام الأوليه أهميه إلى درجه مساويه بأن كان مورد التقيّه يستلزم اراقه دم مؤمن آخر فلا تكون التقيّه حينئذ عنوانا عذريا رافعا أهم و حينئذ يبقى الحكم الأولى من الحرمة و العزيمه على حالتها الأوليه فتدلّ هذه الطائفه من الروايات على عزيمه الحرمة الأوليه و النهى عن ارتكاب مخالفتها فضلا على حصول العنوان الثانوى العذرى عن رفع حرمة الدم و هذا المفاد لا يختص بعنوان التقيّه كعنوان عذرى رافع اذ رافعيه التقيّه من مصاديق رافعيه الاضطرار كما حررناه فى بحث التقيّه و لا يختص ذلك بهذا المصداق من

ص: ١٥٢

١- ١. ب. ٣١/ أبواب الأمر و النهى ١.

الاضطرار بل ولا بعنوان الاضطرار. بل الحال كذلك في بقيه العناوين الرافعه العذريه كالاكراه و الحرج و ما لا يطيقون و نحوها و هذا المفاد مطابق لمقتضى القاعده في قاعده لا ضرر، حيث حرر في تنبيهات القاعده أنّ الضرر المتوجّه إلى الانسان لا يجوز توجيهه إلى الغير ما لم يكن توجيهه إلى الغير يوجب تخفيفا للضرر دون الدرجه المتوجه للانسان نفسه كأن يكون الضرر المتوجّه إلى المكلف خطرا متوجها إلى نفسه و دمه فيوجّه إلى ما للغير و من ذلك يتبين عدم صحه فرض التضاحم في المقام و لا في الفروض السابقه.

إن قلت: إنّ وجود الصبي هو الذى سبّب توجه الخطر على نفس الأم فلولاها لما كانت هناك مخاطره بحياتها و على ذلك فيجوز لها المدافعه عن نفسها لا أن الضرر قد توجّه إلى الأم ابتداء و تقوم هي بتوجيهه إلى الصبي.

قلت: ليس وجود الصبي تجاوزا لحقوق الأم و لا- هو كالمهاجم على حريم نفس الغير بل أنّ مقتضى نهج خلقه الله تعالى استحقاق الطفل هذا المكان الطبيعى اذ الحقوق تنتزع بادئ ذى بدء من النحو التكويني للطبيعه المخلوقه من قبله تعالى و قد تقدمت الاشاره إلى تطابق الأغراض التكويني و التشريعي و من ثم كان اسقاط الجنين قبل و بعد أربعة أشهر محرما بل الحرمة شامله إلى أول مراحل انعقاد النطفه كما هو المحرر في باب الديات.

و(ثالثا) أنّه لا يسوّغ قتل أحدهما لأن الضرر المتوجّه إلى أحدهما لا

على نحو التعيين يغير توجيه الضرر على الغير بنحو التعيين.

و(منها) أنّ الطفل هو الذى سبّب توجّه الضرر إلى أحدهما و حينئذ فيجوز دفعه من قبل الأم كما هو محرر فى تنبيهات قاعده لا ضرر من أنّ أحد الشخصين إذا سبّب فى تولّد ضرر فيجوز دفعه و لو بأن يوقع الضرر على المسبب حيث أنّ الأم مالكة لجسمها و صحتّها و المزاحم لحياتها هو الطفل فيسوغ لها دفعه.

و(فيه) كما تقدم أنّ المسبب إلى الضرر ليس هو الطفل اذ البارى تعالى قد جعل محلّه التكويني هاهنا. بل يمكن التقريب أنّ الأم تسببت لوجوده فى رحمها فلا يسوغ للأمام الاقدام على قتل الطفل و وظيفتها حال وظيفه الآخرين.

بقى الكلام فى ما قاله السيد الخوئى رحمه الله فى وظيفه الآخرين بأنّه لا يسوغ فى الموارد التى يكون امتثال الواجب متوقفا على مقدمه محرمة مساويه فى الملاك للواجب- ارتكاب تلك المقدمه المحرمة و أنّما موارد ارتكاب المقدمه المحرمة مختصه بما إذا كان ذو المقدمه الواجب أهم.

و فيه: أنه لا- فرق فى التزاحم بين الواجبين العرضيين و بين الواجبين الطوليين إذا كانا متساويين فى حكم التخيير بينهما فلا دليل يقتضى ترك الواجب و تعين امتثال الحرمة فهذا المقدار من التقريب الذى ذكره غير مدلل عليه بخلاف الوجوه التى ذكرناها لحرمة اهلاك الطفل.

ثم أنه في المقام فرعان آخران ينبغي البحث فيهما:

الفرع الأول: لو فرض دوران الحال بين هلاكهما معا إن لم يرتكب قتل أحدهما أو موت أحدهما بالقتل و نجاه الآخر. فقيل حيث لا- يمكن حفظ كليهما كما لا يمكن تسويغ ترك حفظهما بعد إمكان انقاذ أحدهما و بعد عدم معين لحفظ أحدهما يحكم بالتخيير و يسوغ قتل أحدهما لأجل انقاذ الآخر.

و فيه: إن حفظ أحدهما بتوسط قتل الآخر لا مسوغ فيه. إذ لا دليل على أنّ وجوب حفظ أحدهما يساوي حرمة قتل الآخر فضلا عن أن يكون أهم منه كما عرفت فيما تقدم.

إن قلت: بأن لدينا عناصر ثلاثة: وجوب حفظ أحدهما و حرمة قتل الآخر و حرمة ترك كليهما يموتان و لتفادي الحرمة الأخيره الأكبر ملاكا ترتكب الحرمة أقل ملاكا فيتحفظ على أحدهما.

قلت: لا دليل على كون حرمة قتل أحدهما مساويا ملاكا لمصلحه وجوب حفظ أحدهما و لذلك ذهب المشهور إلى أنّ ما ورد من أن «لا تقيه في الدماء» دالّ على أنّ حرمة القتل في المفسده أشد ملاكا من وجوب الحفظ.

اذ محصل معناه أنّ التقيه حفظ المال أو النفس أو العرض و لو بالاضرار بالغير إلا إذا وصلت النوبه إلى دم الغير فلا تشرع التقيه في قتله و لو كان الضرر المتوجّه هلاك النفس فمفاده النهى عن الاتقاء بدم الغير لدم نفسه و مقتضى النهى التكليفى المزبور أنّ حرمة قتل

الآخر أشدّ مفسده من مصلحه حفظ النفس أو مصلحه حفظ نفس ثالثه.

و يشهد لهذه القاعده (لا تقيه في الدماء) التعليل في لسان الآيه الشريفه في حرمه قتل المؤمن فيظهر أنّ الاقدام على القتل أشدّ مفسده من ترك الحفظ فيصبر في هذا الفرع حتى يقضى كما هو ظاهر اطلاق المنسوب إلى المشهور. هذا مضافا إلى أنّ وجوب حفظ النفس لا اطلاق في دليله شامل لما إذا توقّف حفظ النفس على محرم بلغ ما بلغ كما تقدمت الاشاره إلى ذلك في مبحث التشريح و ليس المراد من عدم الاطلاق عدم استكشاف الأهميه من باب التراحم، بل المراد عدم دليل دالّ على أصل الوجوب في مثل هذه الموارد و أنّ الحفظ الواجب مداره بحسب الوسائل المتعارفه المعتاده لا باستقصاء الجهد المفرط البالغ ذروته بتوظيف كل القدرات في سبيل ذلك و هذا يرد على كافه التقريبات السابقه.

الفرع الثاني: و هو ما إذا كان أحدهما المعين لا محاله سيتلف اما الأم معينا أو الابن معينا و الآخر في معرض التلف إلا أنّ ينقذ بقتل الذي لا محاله سيتلف معينا بحسب ظهور أمارات الموت، هل يجوز عندئذ ذلك أو لا؟ و هذه المسأله يكثر الابتلاء بها و من أمثلتها ما إذا وجد مريض أو مصابا بحادث أدى إلى موت الدماغ فيتيقن بأنه سوف يموت في العاده فهل يجوز قلع كليته و قلبه و اعطاؤه لمريض آخر ينازع الموت ممّا يوجب نجاته باهدائه و تركيب ذلك العضو فيه؟

ص: ١٥٦

و يقرب ذلك بأن إحدى النفسين تالفه لا محاله و الأخرى يمكن المحافظه عليها و المفروض توقف حفظ النفس المحترمه على الاجهاز على النفس المشرفه على الموت و مع أنّ الاهلاك المحرم واقع مفسدته لا محاله و وجوب حفظ النفس الأخرى متعين الأهميه لامكان نجاته و لا أقل من احتمال الأهميه فيتعين ترجيح الوجوب على الحرمة.

و فيه: ما تقدم من أنّ حرمة القتل أشد ملاكا في المفسده من وجوب حفظ النفس لدى الشارع. فمقتضى القاعده ترجيح الحرمة مضافا إلى ما ذكرناه في الفرع السابق من عدم اطلاق في دليل وجوب الحفظ الشامل لمثل موارد الدوران، كما أنّ الوجه المتقدم من أنّ المفسده لا محاله واقعه لا ينافي ما قررناه من مقتضى القاعده بتوهم أنّ عدم الحفظ سبب للهلاك و ذلك لعدم صدق عنوان القتل و إن كان موت متيقن الموت لو استند إلى المكلف لصدق عنوان القتل إلا أنّ موته الواقع لا محاله غير المستند إلى الشخص لا يحقق نسبه القتل.

بيان ذلك: أنّ الموت لو استند إلى المكلف فهو قتل له قطعاً غير موته الآتي غير المستند إليه حيث أنّه تارة يوجد المكلف مقتضى الموت و هو لا ينطبق على ما نحن فيه لأن مقتضى الموت بنفسه موجود و أخرى لا يوجد المانع الممانع عن مقتضى و بينهما بون بعيد حيث أنّ في الصورة الثانيه غايه ما يترتب وجوب الديه بخلاف الصورة الأولى فإنه يوجب القصاص فالضمان لترك الحفظ لا للقتل. هذا

و يضاف إلى مقتضى القاعده أن حرمه قتل النفس لا- يفرق فيها بين حرمه قتل النفس ذات عمر طويل أو ذات عمر قصير  
كخمس دقائق فكلها نفس محترمه و يحرم قتلها.

فتلخص أنّ في جميع هذه الصور يجب أن يصبر حتى يقضى كما هو ظاهر اطلاق فتوى المشهور الشامل لجميعها.

ص: ١٥٨



## (مسأله ٥) يجوز للمرأة استعمال العقاقير التي تؤجل

الدوره الشهرية عن وقتها

لغرض اتمام بعض الواجبات - كالصيام و مناسك الحج أو لغير ذلك- بشرط أن لا يلحق بها ضررا بليغا و إذا استعملت العقار فرأت دما متقطعا لم يكن لها أحكام الحيض و ان رأتها في أيام العاده.

كما هو مقتضى القاعده في قيود الوجوب و موضوعات الأحكام من جواز تبديلها و تغيير الفرض من موضوع لآخر كالسفر و الحضر و أما عدم احتساب المتقطع حيضا في أيام العاده فلاشترط استمرار دم الحيض في الثلاثه الأولى و لو بوجوده في فم الفرج.

\*\*\*

ص: ١٥٩



و البحث تاره فى وظيفه الفرد و أخرى فى وظيفه الحاكم و ثالثه فى طريقه تحديد النسل و رابعه فى السبب الذى من أجله يحدد النسل.

ففى المقام أربع جهات.

الجهه الأولى:فى حكم الطريقه لتحديد النسل فقد تبين البحث فيه بما تقدم فى مسأله اللولب و العزل و غيرها من الطرق و لكل منها حكمها الخاص و قد تتجدد طرق أخرى يلزم معالجتها من حيث الحكم الشرعى و قد تقدم أنّ فى كليه تلك الطرق لا بدّ من مراعاة القاعده الكليه من حرمة تغيير الخلقه و ان البدن أمانه عند الانسان لا- يجوز له أن يتصرّف فيه كيف ما شاء مطلق العنان فليس له مطلق السلطنه فى البدن.

الجهه الثانيه:الكلام فى السبب الذى من أجله يحدد النسل سواء تحديد النسل على صعيد الفرد و الأسره أو على صعيد الأمة و النوع و هو تاره لوجود الأمراض من تشويه الخلقه و النقص أو للمشاكل الاقتصاديه أو الأمنيه أو الطبيعيه أو الاداريه أو لأسباب أخرى.و لا ريب أنّ قطع النسل على صعيد النوع محرم شرعا لما يظهر من الآيات

و الروايات بل هو ضرورى لأن من هدف الخلقه لله عز و جل بقاء النسل فقطع النسل على صعيد الأُمّه أمر محرم و مبعوض.

و أما قطع النسل على صعيد الأسره فأمر ليس بمحرم فى نفسه و إن كان مكروها مرغوبا عنه شرعا. و أما تفادى التشويه و الأمراض و تحسين و تنظيم النسل فأمر مرغوب إليه فى الشرع كما فى روايات مستفيضه داله على آداب عقد النطفه بهدف سلامه الطفل و اتصافه بالكمالات و المتضمنه للتوقى عن الجماع و الوقاع فى أوقات معينه لتفادى العاهات فى الولد أو التوصيه بأصناف معينه من الطعام أو الأغذيه لتحسين الصفات البدنيه أو الروحيه للولد. فعلى صعيد الفرد أو النوع لا اشكال فى اتّخاذ طرق لتحسين أو تنظيم النسل لا بمعنى قطعه.

و أما تحديد النسل للمشاكل المعاشيه فالكلام هو أنه تاره على صعيد الفرد و أخرى على صعيد النوع و كلاهما تاره بنحو الدوام و أخرى بنحو الموقت و لا- بدّ أولا- من الالتفات إلى ما ورد فى معارف الشريعة فى القرآن و السنّه و العقل من أنّ كل نسمة يبرئها الله عزّ و جل فرزقها مقدر مكتوب لها فى علمه تعالى من دون أن ينافى ذلك لزوم السعى و العمل و الجهد كما هو محرر فى علوم المعارف الشرعيه كقوله تعالى وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا (1) وَ فِي السَّمَاءِ

ص: ١٤٢

---

١-١). هو د/٦، و هى داله على حتميه توفير الرزق لكل مخلوق فإن كان ثمة نقص فمن عدم العداله فى توزيع المنابع الطبيعيه التى وفّرها الله تعالى.

رِزْقِكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ (١) وَالَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٢) وَ كَأَيُّنَ مِنْ دَابَّةٍ لَّا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ (٣) فكل شيء مخلوق يصل إلى كماله المقدر فضلا عن كماله البدني فتحديد النسل كسنته دائمه أمر مذموم في الشريعة و بحسب المعارف البشريه فالرزق من جهه الخلقه التكوينيّه مضمون إلا أن التوزيع العادل و التدبير الماهر الفائق لمثل هذا النسل الضخم هو بحاجه إلى آليه متطوره متناسبه مع الحجم و مبنى على أسس علميه دقيقه محكمه و متقنه فلأجل حلّ الأزمه السكانيه لدى البشر لا بدّ من رفع النقيصه في نفس الاداره و القوانين التي تنظم الاجتماع البشرى فليس من مؤاخذه على النظرية الدينيه في هذا الموضوع.

نعم يرخص في تحديد النسل بنحو العلاج الاستثنائي المؤقت مثل ما لو واجهنا مشكله أمنيّه أو اقتصاديه حادّه لم نستطع حلّها من ناحيه كفاءه الاداريه و لا من ناحيه جداره القوانين المتبّع له لنقص الخبره في هذين المجالين فيقع الاضطراب لتحديد النسل بمعنى التقليل في الانجاب و التوالد و إلى هذا يشير قوله عليه السلام: «قله العيال أحد اليسارين» (٤). وقد يكون مفاده كخطاب للفرد عند العجز المالي و أما الخطاب بتكثير النسل فهو خطاب و وظيفه للحاكم في النظام

ص: ١٦٣

١-١. الذاريات ٢٢.

٢-٢. الأعلى ٢.

٣-٣. العنكبوت ٦٠.

٤-٤. بحار الأنوار/ ج ٧٤/ ص ١٢١ و مواضع أخرى من البحار.

السياسى الاجتماعى للمسلمين كوظيفه و سياسه يقيمها الحاكم فتحديد النسل لأجل تفادى المشكله كالعنوان الطارئ الثانوى فيرفع اليد به عن الغرض الأصيل بمقدار الضروره لا بنحو الأمر الدائم الثابت.

و بعباره أخرى:قوّه المسلمين و شوكتهم فى كل المجالات امر مرغوب فيه لا سيّما إذا كانوا على صراط الدين القويم و العنوان الثانوى لا- اقتضاء البقاء له بنحو الدوام بحيث يعود عنوانا أوليا اذ هو خلف ما قرره و قننه الشارع من كونه ثانويا مؤقتا فلا يجوز رفع اليد عن طلب كثره النسل بنحو الدوام.

نعم قد طغى فى هذه الازمنه دعوى إلى تحديد النسل كسنّه اجتماعيه ثابتة و كتوصيه و تعليم لأحكام الأسره النموذجيه و يحاول فى هذه الدعوى توجيه قول رسول الله صلّى الله عليه و آله:

تناكحوا، تكثروا فإننى أباهى بكم الأمم و لو بالسقط. (١)

أنّه ترغيب منه صلّى الله عليه و آله حينما كانت القوّه العسكريه و غيرها بكثره العدد و الجمع البشرى حيث كانت الحرب بالسلاح الأبيض بخلاف هذا العصر فإنّ القوّه هى بالكثره بالكيف لا بالكمّ، بل الكمّ قد يكون مضعفا فلا يكون هذا الأمر شاملا للبيئه البشريه الحاضره و هو نحو تدبير النبوى للبيئه البشريه السابقه.

و بعباره اخرى:إنّ الغرض من قوله صلّى الله عليه و آله،«تكثروا»هو نفس الغرض

ص:١٦٤

(١-١). بحار الأنوار/ج /١٠٠/ ص ٢٢٠.

الذى تشير إليه الآيه الكريمه و هى وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ (١) فالمقصود منه القوه بحسب كل عصر لا خصوص مثال رباط الخيل كما فى عصرنا. فالمناسب لهذا العصر بحسب ظاهره البشرىه الحالىه أن الكثره منشأ الضعف و العجز و المطلوب النفسى هو القوه و هى ذو المقدمه للتكاثر و فى هذه الزمن قد تبدل طريق الوصول إليها عبر مقدمه أخرى.

و فيه: أولاً- منع كون الكثره هى العامل المضعف كيف و المسموع و المقروء عن الدول الغربيه شده الترغيب ببذل الضمان الاجتماعى و الهدايا المالىه لكل انجاب مضافا إلى ما يشاهد فى قنواتهم الاعلاميه من قرع جرس الانذار تخوفا من تضائل العدد السكانى لمجتمعاتهم (٢) و الأفول إلى الانقراض التدريجى لا سيّما بسبب تصدع رباط الأسره لديهم و أحد أكبر أسباب ذلك عدم الانجاب اذ الولد كالرابط التكوينى بين الزوجين. هذا من جانب و من جانب آخر أنّ عامل القوه فى الجيوش العسكرىه فى العصر الحاضر و إن كان هو قوه الآليه العسكرىه و هو جانب كفى و لكن العامل الكمى لا- سيّما فى الجيوش البريه بل فى البحرىه و الجوىه نسبيا لا زال مؤثرا بشكل متميز و من ثم يرى أنّ البلاد الأكثر عددا سكانا هو الأقوى فى

ص: ١٦٥

١-١). الأنفال ٦٠/.

٢-٢). يكفيك المراجعه إلى المراسل الخبرىه لتوثق من هذه السياسه الاعلاميه و التدبير الاجتماعى لديهم.

الجيش البريه.هذا مضافا إلى تأثير العامل الكمي في رخص اليد الآمنه في الجانب الاقصادى و رخص اليد الفنيه أيضا في المهن و الفنون المختلفه و هذا عامل مؤثر جدا في كبح و تقليل التضخم المالى إلى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع المتصفح للعلوم التخصصيه الحديثه المبيئه لتأثير عامل الكم في النظم الاجتماعيه الحديثه.

و ثانيا:إنّ التعبير في الروايات دالّ على أنّ أحد أغراض هذا الأمر النبوى و التوصيه هي المباهات بالكثره يوم القيامه و هذا الغرض لا يتخلّف بحسب الأزمنه المختلفه.نعم إذا كان هناك ملاك شرعى مزاحما فيقدم الأهم فلا بحث فيه.

و ثالثا:إنّ الأوامر و النواهي النبويه و الأحكام الشرعيه،الأصل الأولى في ظهورها هو في القضايا الكليه الحقيقيه الدائمه مده ثبات الشرع المبين و هذا الأصل مضافا إلى كونه مقتضى الظهور الدلالى المحاورى يبتنى عليه مجمل أحكام الشرعيه فلا يحمل الدليل الشرعى على الحكم الولوى و الاجراء السياسى المؤقت كتدبير زمنى ما لم يكن هناك قرينه شاهده على ذلك و مجرد التخرص الظنى و الحدس بملاكات الأحكام لا يشكل قرينه صارفه عن الظهور الأولى و قد قال تعالى وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١) و قال لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجوا الله

ص:١٦٦



وَ الْيَوْمَ الْآخِرِ (١) وَقَالَ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (٢) وَقَالَ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣).

و أمّا من ناحيه الوظيفه الفرديه فهناك في الألسن الشرعيه الوارده ترغيب في كثره الأولاد و قد ورد لسان آخر و هو: «قله العيال أحد اليسارين» (٤) و هو بمنزله الارشاد العقلي حيث أنّ قلّه الصرف عامل للغرّه الماليه و هذا بخلاف وظيفه الحاكم إلا إذا رأى وضعا متغزّما طارئا فيدبّر عدم كثره النسل بنحو مؤقت.

\*\*\*

ص: ١٤٧

١-١. الاحزاب ٢١.

٢-٢. النساء ٥٩.

٣-٣. النساء ٥٩.

٤-٤. بحار الأنوار/ ج ٧٤/ ص ١٢١.



لا يخفى أنّ قوانين العمران و البلديات فى مصطلح لغه القوانين الوضعيه غالبها موجود فى باب المشتركات و باب احياء الموات من أبواب الفقه التقليدى فيمكن استتال أكثر تلك القوانين من الأحكام المذكوره فى هذين البابين.

### أحكام الشوارع المفتوحه من قبل الدوله

#### (مسأله ٤٦) ما حكم العبور من الشوارع المستحدثه

الواقع على الدور و الأملاك الشخصيه للناس التى تستملكها الدوله جبرا و تجعلها طرقا و شوارع؟ الظاهر جوازه لأنها من الأموال التالفه عند العرف فلا يكون التصرف فيها تصرفا فى مال الغير نظير الكوز المكسور و ما شاكله. نعم لأصحابها حق الأولويه إلا أنه لا- يمنع من تصرف غيرهم و أما الفضلات الباقية منها فهى لا تخرج عن ملك أصحابها و عليه فلا يجوز التصرف فيها بدون اذنهم و لا شراءها من الدوله إذا استملكتها غصبا إلا بإرضاء أصحابها.

يقع الكلام أولا فى هذا التصرف من قبل الدوله هل هو فى نفسه

تصرّف مشروع أو لا؟ وعلى التقدير الثاني يقع الكلام ثانياً في أن هذا التصرف غير المشروع الذي باشرته الدوله كيف يمكن لسائر المكلفين أن يستطرقوا تلك الأماكن. فعلى التقدير الأول يسهل الأمر في حكم التصرف من حيث المتصرف المستطرق كما يسهل الكلام في حكم نفس هذه الأملاك التي قد تصرف فيها.

فغايه ما يوجه: أولاً: أنّ غالب الشوارع التي تستحدث و تستطرق هي لأجل الحاجه في نظام عمران المدن و تلك الحاجه تبلغ الضروره كمرافق خدمه العيش في تلك المدينه و مثل هذه الحاجه رافعه لليد عن احترام الملكيه الشخصيه و لا بدّ من الالتفات إلى أنه تاره تكون الضروره هي حاجه المجموع و الحرج الشديد على صعيد الاجتماع فتوجب هذه الضروره التراحم بين المصلحه العامه الملزمه و بين احترام الملكيه الفرديه و لا ريب أنّ تلبيه الحاجه في الأمور المعاشيه العامه من عظام الأمور لدى الشارع.

و ثانياً: ان تلك الضروره توجب التمسك بالحرج و المشقّه النوعيه لرفع اليد عن احترام الملكيه الفرديه لأن عنوان الضرر و الحرج كما يتمسك بهما على الصعيد الفردي كذلك يتمسك بهما على صعيد الموضوعات الاجتماعيه و أفعال النظام و الدوله و سواء كان المتصرف الحاكم هو الحاكم الشرعي أم غيره لأن الكلام ليس في الفاعل بل في حكم الفعل و نفس هذا الفعل ممّا لا بدّ منه.

و ثالثاً: الروايات الخاصه في المقام يمكن أن يستدلّ بها على نحو

التأييد مثل روايه العياشى عن الحسن بن على بن النعمان قال: لَمَّا بنى المهدي في المسجد الحرام بقية دار في ترييح المسجد فطلبها من أربابها فامتنعوا فسأل عن ذلك الفقهاء. فكل قال له: أنه لا ينبغي أن تدخل شيئاً في المسجد الحرام غصباً. فقال له على بن يقطين: يا امير المؤمنين لو كتبت إلى موسى بن جعفر عليه السّلام لأخبرك بوجه الأمر في ذلك. فكتب إلى والي المدينة أن سل موسى بن جعفر عليه السّلام عن دار أردنا أن ندخلها في المسجد الحرام فامتنع علينا صاحبها فكيف المخرج من ذلك؟ فقال ذلك لأبي الحسن عليه السّلام فقال أبو الحسن عليه السّلام: ولا بدّ من الجواب في هذا؟ فقال له: الأمر لا بدّ منه. فقال له اكتب:

بسم الله الرحمن الرحيم إن كانت الكعبة هي النازله بالناس فالناس أولى بينهاها و إن كان الناس هم النازلون بفناء الكعبة فالكعبة أولى بفنائها. (١) الحديث.

و في الحديث فذلكه لطيفه يشير إليها الإمام عليه السّلام و هي أنّ المسجد الحرام بل تأسيس مكّه له حرّيم و هو الجانب الذي يتلو البيت أي الجانب الذي يتلو مطلق الشيء المحيي لأجل الانتفاعات الضرورية فتأسيس هذه المدينة المقدسه توطئه للانتفاع بالمسجد الحرام و لذلك كانت أملاك كل مكه مضيّقه بنحو لا تتنافى مع مصلحه و منفعه المسجد الحرام فصاحب الملك للعرصه في أيّه مدينه ملكيته ليست مطلقه في العرصه لأنه ملكها بالأحياء أو ما يتفرع عليه من أسباب

ص: ١٧١

الملك بعد إنشاء هذه المدينة و لذلك قالوا في باب احياء الموات بعدم جواز احياء الموات حوالى المدينة مما يزاحم منافع أهل المدينة كالتى تكون معبرا أو مزبله أو مرتعا لدوابهم أو غيرها لأنه حريم المدينة و من حريمها أيضا ثناياه و الطرق التى فيها و حيث أنّ ملك الأملاك الفرديه من الأول مضيّق و غير مطلق و أنّ الفرد إذا تملك ملكا خاصا فى المدينة فليست ملكيه مطلقه من الأول بل ملكيته بنحو لا- يضاد منافع المدينة لأن ملكه حادث و طارئ بعد وجود المدينة و ما لها من حريم و أولويات حقوقيه.

و على هذه النكته القواعديه التى أشار إليها الامام عليه السلام فلا نحتاج أن نخرج شق الطرق فى الأملاك الشخصيه من باب التصادم و التزاحم فى الأملاك و الحقوق أو من باب طرؤ العنوان الثانوى حيث أنّ ذلك كله مبنى على النظره الآحاديه التجزيئيه و ان ملكيه الفرد مرسله بخلاف هذا التقريب بالنظره المجموعيه حيث يظهر أنّ ملكيه الفرد من الأول مضيقه و أن كل ما يتصل و يقرب من انتفاعات المدينة كمجموع ليس للملكيه الفرديه ان تزاحمها مضافا إلى تأييد ذلك بروايات دالّه على أنّ الحجّه عليه السلام عند ما يظهر يوسع الطرق العامه بنحو كبير و يهدم الروازم المطله على الطريق و الشرفات و له عمران مدنى بنحو خاص و نظام مثالى فيه و ظاهر تلك الروايات ان اجرائه ذلك ليس من باب أنه(عجل الله تعالى فرجه)أولى بالمؤمنين من أنفسهم بل بحسب ميزان الموضوع فى نفسه و هى النكته القواعديه المتقدمه.

ثم ان الروايه يمكن أن تفسر باحتمالات أخرى:

منها: ان أصحاب الدور في مكه لا يملكون أرض مكه كما هو محرر في بابه و لكن يملكون الجدران و حق الأولويه فحيث ان مكه كلها مشعر باعتبار أنها حرام فليس للمالك الفرد أن يضاد منافع و مصلحه المشعر و هذا التفسير ليس بالبعيد عما تقدم.

و منها: ان مكه كلها مشعر و لا يتملك المشعر و أنه محرر و لكن البنيان و حق الأولويه في الأرض يملك إلا أن حق الأولويه الذي لصاحب الدور لا يزاحم منافع و حریم المسجد الحرام فاذا اقتضت منفعه المسجد الحرام التوسعه فهو أولى بالتقديم.

ثم انه على التفسير الثاني يشير عليه السلام إلى ان صاحب الحریم سواء فرض المدينه أم المالك الفردى السابق إذا ضاده مالك آخر أو ذو حق آخر فصاحب الحریم الأسبق أولى و إن كان قد أذن صاحب الحریم لصاحب الملك الحادث أن يبنى بناء معيناً و يحيى ملكاً في حریمه فإن اذنه لا ينافى بقاء أولويته في حریمه و ليس الاذن من قبيل الحق الذي يعدم الاسقاط و لا يعود بل من قبيل الحكم النفعي أو الحق الباقي الثابت فاذا وصلت النوبه إلى نوع من المزاحمه بين صاحب الملك السابق و الحادث بحيث لا يستطيع أن ينتفع السابق بملكه فصاحب الحریم مقدم بلا ريب من دون التمسك بلا حرج و لا ضرر و تزاحم الضررين بل و ان الضرر المجموعى ملاكه أهم من الضرر الفردى.

و على أى حال فمورد الروايه مورد تزاحم فيه الملكان أو ما هو

شبيه بالملكين و كان أحدهما أسبق و ذا حریم فيقدم و إن لم يكن صاحب الملك الأسبق ضرره أشد بل لأسبقيته زمانيا و لكونه صاحب الحریم يقدم عند المزاحمه لأسبقيه حقّه و هذا كما هو واضح غير المعالجات الثلاثه المزبوره و تفسير تقديم الحق الأسبق و صاحب الملك السابق ذو الحریم على الملك المتأخر أنّ الملكيه التي تعتبر للاحق لا محاله تكون محدوده و مضيقه و مقيده بنحو لا ينافى الملكيه المتقدمه و توابعها فابتداء من الأول تكون الملكيه اللاحقه محقوقه أو محدوده و مرهونه و ليست ملكيه مطلقه فأحد التحديدات لملكيه العين كونها مستحدثه في حریم ملكيه أخرى و ان كان قد أذن ذو الحریم في ذلك فاذا زاحمت اللاحقه الملكيه السابقه التي هي بالفرض مرسله فتزيل المطلقه المقيده غايه الأمر حيث أنّ الضرورات تقدر بقدرها فيقتصر على ما بينهما من التراحم أي أنّ التراحم لا يوجب زوال ماليه اللاحقه و اختصاص صاحبها بتلك الماليه فيضمن له ماليته و هذا التقييد في اعتبار الملكيه الاعتباريه له أمثله في عالم التكوين حيث أنّ عالم الاعتبار تقتنص حدوده من عالم التكوين و في عالم التكوين نجد أنّ ذا السلطه القويه كاللّه تعالى أقدر بقيه المخلوقات على قدرات معينه و هو على اذهابه قدير.

و مثال آخر: نرى أنّ الوكيل له نوع من الصلاحيه و مع ذلك يستطيع الموكل أن يزيله ففي ما نحن فيه اذن صاحب الحریم للاحق مؤداه الأذن في الانتفاع بحریمه و احداث للملكيه فيه ملكيه محقوقه



بحق صاحب الحریم و أما فی المقام فحیث انّ المدینة مستحدثة قبل أصحاب الملكیات الفرديہ فهی فی حریم المدینة و المدینة حریمها مطلق الانتفاعات المدنیة كالطرق و الممارات و بقیة المرافق و خدمات المدینة فاذا زاحت الأملاك الفرديہ موارد الانتفاعات العامّة اللازمه للمدینة فتقدم انتفاعات المزبوره لا من باب تعارض الضررین بل من باب قاعده أخرى و هی تقدیم صاحب الملكیه السابقه زمانا علی صاحب الملكیه المتأخره فاستحداث الطرق لأجل حاجه المدینة و ان لم تكن الحاجه بالدرجه القصوی بل بدرجه معتده بها هو علی مقتضى القاعده المزبوره و لا يخفى انّ مالیه الملك اللاحق لا تراحم حریم المدینة بل المزاحمه هی مع الملكیه الشخصیه المتعلّقه بالعين فاللازم علی ذلك أن یضمن لصاحبها تلك المالیة من بیت المال أو من ربح الأمور المسبله العامّة لأصحاب المدینة فالتراحم فی الأحكام الوضعیه و إن كان نافیاً و معدوما لحکم الآخر و یفترق عن باب التراحم فی الأحكام التکلیفیه و لكن یجب أن یكون فی التراحم المعدم لأحد الحکمین الراجح منهما علی الآخر مراعاة الاقتصار علی قدر التراحم فیرفع من الآخر لا ما زاد علیه من الدرجات الأخری من الآثار.

ثم انّ هذا الفعل و هو ازاله الأملاك الشخصیه فی سبیل ایجاد خدمات و مرافق عامّة للمدینة حکمه فی نفسه مشروع بالبیان المتقدم فی أحكام العمران للمدن و مقتضياتها و هذا الفعل تاره الحاجه إلیه ضروری و الانتفاع منه للمدینة لابدی و أخرى یكون الانتفاع به

أما الصورة الأولى فهي تندرج في الأفعال الحسبيه و هي التي يريدھا الشارع من أي فاعل كان، أي أنّ الفرض غير قائم بصورها من فاعل خاص و إن كان قدر المتيقن في جواز التصرف و التصدي لها في ظل غياب المعصوم هو الفقيه بل الأصح أن يكون ذلك نيابه عنه عليه السلام فيها بمقتضى القول بإمامته عليه السلام و ولايته و إن كان غائبا و على ذلك فهذا الفعل يريدہ الشارع سواء كانت الدوله شرعيه ممضاه تصرفاتها أم لا. إذ أنّ الفعل مرغوب فيه بغض النظر عن الفاعل.

فما افترضه الأعلام من عدم مشروعيته و ما ذكره من المسائل مرتبا على ذلك من الضمان و البقاء في ملك المالك لا مجال له و القول بمشروعيه الفعل لا يناهض عصيان الوالى في تصديّه الولايه حيث أنّ الفعل مشروع و الشارع يريدہ كيفما كان و إن كان فيه تقييد من حيثيه فاعل معين و لكن لا دخل في حيثيه الفاعل لإطلاق الغرض مضافا إلى ما سيأتى من اذن الشارع في تصرفات الأنظمه غير المشروعه ما دام التصرف في نفسه مشروعاً تسهيلا على المؤمنين لا ترخيصاً للمتصدين بل الاذن في الفعل في نفسه لعامة المؤمنين لا لفاعل الفعل من الحكام الوضعيين.

و أما الصورة الثانيه فالفعل ليس من الأمور الحسبيه الضروريه بل من الحسيات الراجحه فعلى ذلك فلا يكون الفعل مبعوضا للشارع و إن كان تصدى الحاكم غير الشرعى مبعوضا لديه و هذا تقريب

لمشروعيه هذا الفعل أيضا. فإن تمّ هذا التقرير و إلا فيمكن تقرير المشروعيه ببيان آخر و هو أنّ الشارع قد أمضى تصرفات الولاه و الأنظمه الوضعيه بالإضافه إلى المؤمنين-تسهيلا لأموهم- شريطه أن يكون الفعل و التصرف في نفسه مشروعاً و إن لم يرفع العصيان عن الحاكم في تصديده من باب «لك المهنا و عليه الوزر». فحيث يكون الفعل مشروعاً كشق الطرق في الأملاك الخاصه لا حريجه في سلوك تلك الطرق و لو توصل الحاكم الوضعي إلى شق الطرق بشراء تلك الأملاك في كلتا صورتين لكانت الحليه أظهر لأن معاملاته التي في نفسها مشروع-كالصلح-و إن كان هو عاصيا في التصدي للولايه العامه إلا أنّ الأئمه عليهم السلام أمضوها للمؤمنين. (١)

هذا كله إذا كان الفعل مشروعاً و أما إذا كان الفعل غير مشروع- كما لو كان بمقتضى نزوه الحاكم- فلا تتأتى الوجوه السابقه و هي الصوره الثالثه و لا وجه للإلغاء الملكيه الشخصيه فيدخل في البحث الذي أثاره الأعلام و ان عبر بذلك السيد الخوئي رحمه الله و غيره عن الفرض بنحو مطلق مع أنّ هذه الصوره الثالثه قليله الوقوع.

و على أي فقد ذكر لوجه الحليه في المشى و المرور على هذا الشارع في الصوره الأخيره وجوه متعدده. أمتها أن هذه الملكيه المتعلقه بالأرض بعد جعل الأرض شارعاً تكون بحكم التالفه لأن التلف في نظر العرف هو بأن لا يمكن للمالك أن ينتفع من عينه مطلقاً

ص: ١٧٧

---

١-١). لاحظ كتاب (ملكيه الدوله) و هو الحلقة الأولى من هذه السلسله.

فمع قوه سلطه الحاكم يمتنع الانتفاع من الأرض و ينتفى الرجاء و الأمل فى امكانه و هو نمط من التلف و نظير ذلك ما لو سبب شخص أن يستولى غاصب قاهر على عين شخص ثان فإن الأول يكون ضامنا لأن وقوع العين فى يد الغاصب تعدّ تالفًا لانتفاء رجاء عودها فتعدّ العين تالفه و إن كانت موجوده فليس التلف منحصرًا بالتلف التكويني بل يلحق به تلف المملكه و لا يكون الاستطراق من الآخرين تصرفًا فى مال الغير بدون اذنه. نعم تبقى للمالك نوع علاقته بالعين كما ذكر الماتن رحمه الله و هو حق الأولويه بسبب المملكه التالفه نظير ما لو تلفت العين تكوينًا فإن بقاياها هى من حق اختصاص المالك و ثمره ذلك تفيد فى ما لو أعرضت الدوله عن استطراق الأرض بعد جعلها طريقًا.

ثم أنه فى صوره التلف يكون الضمان من بيت المال فى الصورتين الأوليتين لأنه كما أن الاتلاف موجب للضمان فإن تلف الشئ لنفع آخر موجب لضمان الآخر عند توفر شروط معينه لا سيما إذا كان الانتفاع من الآخر باختياره و هذا نظير ما لو كانت دابته ضاله لشخص و قام شخص آخر بحفظها من باب الحسبه على مالكها فإن المالك يكون ضامنا لما بذله الآخر من أمواله لأنها تلفت لنفع المالك بإذن من الشارع فالتلف لنفع الأول يوجب الضمان و نظيره ما لو أغمى على الأول فقام الآخر ببذل المال لانقاذه و علاجه و غيرها من الأمور الحسبيه بشرط أمر الشارع بذلك و كون قصد

الآخر هو على وجه الرجوع على الأول في ما يبذله من دون أن يقصد المجانيه و التبّرّع و هو جمع بين أمر الشارع في تلك الموارد و قاعده(ما على المحسنين من سبيل)مضافا إلى النص الخاص في بعض الموارد المطابق لذلك و هذه الشروط متوفره في المقام بعد كون هذا التصرف هو يعود نفعه لعامّه المسلمين و قد تقدم بيان ترخيص الشرع فيه مع عدم نيه أصحاب الأملاك للمجانيه.فمقتضاه ايجاب الضمان على بيت مال المسلمين للمالك الشخصي للأرض.

قيل بوجه آخر في جواز التصرف و هو الاعراض،اذ هو مزيل للملك و لكنه لا ينسجم مع بقاء حق الأولويه لأن فيه زوال الملك من رأس بخلاف الحال على التصوير السابق لأنه التلف التنزيلي حيث لم يوجب انعدام الملكيه من رأس بل تبقى آخر درجه من درجات الملكيه و هي حق الأولويه و تمثل للاعراض الحاصل للأعيان التي يرميها أصحابها في المزابل في العاده الجاريه.

ثم أنّ سبب الاعراض تاره يكون تلف الشيء و أخرى عدم الرغبه فيه.و في المقام منشأ الاعراض هو التلف و يمكن أن يقال أنه اعراض عن أغلب درجات الملكيه عدا الدرجه الباقيه من حق الأولويه فإن صاحب الأرض لم يعرض عنه فحيث أنّ الاعراض سببه التلف و قد فرض أن التلف لا ينافي حق الأولويه فكذلك في الاعراض الناشى منه إلا أنّ هذا التقريب للاعراض لا يجعله وجها مستقلا مغايرا للوجه السابق.

و هناك وجه ثالث حيث أنّ الشوارع عند ما يقام بشقّها في العصر الحديث فإنّها تعبّد بالأسفلت فيتكوّن على الأرض طبقه من الأسفلت و بالتالي لا يكون مرور المارّ على الأرض مباشره و أنّما المشى على تلك الطبقة.

و لا يخفى ضعفه حيث أنه نوع من التصرف و لو بالواسطه. بل أنّ الفضاء من الأرض نفسها.

و هناك وجه رابع و هو دعوى العلم برضى أصحابها بأن تجعل طرقا و هذا يحتاج إلى الفحص. هذا تمام الكلام في شق الطرق بلحاظ الصور الثلاثه. نعم هناك وجه خامس في خصوص الصورة الثالثه و هو أن الاستطراق في مثل هذه الأراضي لا يعد تصرفا لأنها بعد ما ازيلت حيطانها و دورها فالمرور عليها لا يعد تصرفا كما في الأراضي التي لم تبنى. و دعوى أن نفس المرور على الأراضي غير المبنيه و غير المحجّره تصرفا فيها في غايه الاشكال و التكلف و من ثم يتأمّل في ممانعه صاحب الملك عنه بل قد اشتهر في الكلمات جواز عديد من التصرفات في الأراضي الوسيعة كالوضوء و الجلوس و النوم و نحوها من التصرفات و قد جعل أحد وجوه جواز ذلك عدم عدّه تصرفا في الأرض و ذلك إما لأن الملكيه المتعلقه بالأرض بنفسها ضيقه و ليست لها اتساع و اطلاق بحيث تمنع عن هذا الانتفاع نظير ما يقال أنّ الاتكاء على جدران الدور لا يعد تصرفا في تلك الأبنيه فليس للمالك أن يمانع عن هذا الانتفاع و نظير الانتفاع من النور الساطع من

الدار إلى الخارج في الطريق و أما لأن الملكيه و إن كانت مطلقه و لكنها مخصصه بأدله نظير قوله عليه السلام (إنّ المسلمين شركاء في الماء و النار و الكلاء) (1) و نحوه و الظاهر أنّ الملكيه بنفسها كاعتبار عقلائي غير مطلقه بل هي كذلك في مفاد الأدله.

\*\*\*

ص: ١٨١

---

١-١. ب / ٥ أبواب احياء الموات / ١.

الظاهر أنها تخرج عن عنوان المسجديه و على هذا فلا بد من التفصيل بين الأحكام المترتبه على عنوان المسجد الدائره مداره وجودا و عدما و بين الأحكام المترتبه على عنوان وقفيه و من الأحكام الأولى حرمة تنجيس المسجد و وجوب إزاله النجاسه عنه و عدم جواز دخول الجنب و الحائض فيه و ما شاكل ذلك فإنها أحكام مترتبه على عنوان المسجديه فاذا زال انتفت هذه الأحكام و إن كان الأحوط ترتيب آثار المسجد عليه و من الأحكام الثانيه عدم جواز التصرف في موادها و فضلاتها كأحجارها و اخشابها و ارضها و نحو ذلك و عدم جواز بيعها و شرائها نعم يجوز بيع ما يصلح بيعه منها بإذن الحاكم الشرعى أو وكيله و صرف ثمنها في مسجد آخر مع مراعاة الأقرب فالأقرب و كذا يجوز في هذه الحاله صرف نفس تلك المواد في تعمير مسجد آخر و من ذلك يظهر حال المدارس الواقعة في تلك الشارع و كذا الحسينيات فإن انقاضها كالأحجار و الأخشاب و الأراضى و غيرها لا تخرج عن الوقفيه بالخراب و الغصب فلا يجوز بيعها و شرائها نعم يجوز ذلك بإذن الحاكم الشرعى أو وكيله



و صرف ثمنها فى مدرسه أو حسينه أخرى مع مراعاة الأقرب فالأقرب أو صرف نفس تلك الانقاص فيها.

يقع البحث فى المساجد بخصوصها حيث أنّ وقفها يختلف عن وقف بقيه العناوين لكونه تحريرا لرقبه الأرض و الأوقاف الأخرى قد تكون ملكا مسبلا على النوع أو على الطبيعه أو على الصنف فيكون له مالك أو يبقى على ملك الواقف و على أى حال فى بقيه الأوقاف لا- تخرج رقبه العين عن ملك الواقف أو ملك الموقوف عليهم لأن تسبيل الثمره أو المنفعه و تحببس العين الذى هو تعريف الوقف لا يقتضى النقل و هذا بخلاف الحال فى المساجد فأنها تحرير لرقبه العين و تشعير لها كما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء رحمه الله فهى محل للعباده و خارجه عن ملك أى أحد و التحرر هو مضمون عنوان المسجديه فكيف يفرض الماتن رحمه الله التفكيك بينهما بأن يندم عنوان المسجديه و لا تندم الوقفيه حيث أنّ التحرير فى المساجد يعنى أنها حررت عن ملك أى مالك سابق و لا حق فتكون رقبتهما لأجل الانتفاع العام من دون قابليتها لأن تملك فتحريها بمقتضى المسجديه و مع عدم عنوانها كيف يبقى الأثر و لا يبقى المقتضى المؤثر.

و لك أن تقول: كيف يكون التفكيك بين عنوان الموقوف عليه و عنوان الوقف لأن الغرض من الوقف أن يكون فى ضمن عنوان خاص لا فى مطلق الوقف و الواقف حينما يوقف وقفا معينا يحبس

العين و يسبّل المنفعة في جهة خاصّه فانشاؤه ليس بعنوان الطبيعي الكلي بل الطبيعي المنشأ في ضمن المورد و فرد خاص كما هو المعتاد في موارد الانشاء أنه مقيد بمورد خاص.

هذا لكن المتسالم عليه في باب الوقف بقاء كلى الوقف إذا انتفى العنوان الخاص الذى أوقف عليه و الفارق بين باب الوقف و بين سائر أبواب العناوين الإنشائية أن المنشأ في سائر الأبواب ليس إلا- إنشاء الطبيعي في ضمن مورد خاص و لا يكون فيها إنشاء ان في استعمال واحد بخلاف باب الوقف حيث قرر و قرّب أنّ فيه إنشاءين، إنشاء لمطلق الطبيعي و إنشاء لمورد خاص من باب تعدد المطلوب و لذلك أفتوا بجواز صرف ثمن أحجارها و موادها و فضلاتها في مسجد آخر مع مراعاة الأقرب فالأقرب عند زيادتها أو خرابها أو نحو ذلك من الصور التي يمتنع صرف الوقف في جهة الموقوف عليه الخاصّه.

و مستند ذلك أنّ الوقف إنشاء للطبيعي كغرض و مطلوب أول للواقف بقريته إرادته الواقف ان تدر عينه عليه بالأجر و المنفعة طوال مدّه عمر بقاء العين و لذا لو سأل أن هذا المورد الخاص بعد أمد من الدهر سوف ينعدم فهل تريد أن ينعدم عنك الثواب فإنّه يجيب بإرادته صدقه جاريه و لو ضمن عنوان آخر فإرادته الصدقه الجاريه سواء تلفّظ بها أم أضمرها دالّه على تعدد المطلوب نظير ما لو اشترى في باب البيع عبدا على أنه كاتب فتحلّفت الصفه فإنّه لا- يبطل البيع لأن الكتابه مطلوب في مطلوب و إنشاء للشرط في ضمن إنشاء البيع غايه

الأمر أنه في مثال البيع المنشأ ان هما بنحو العرضيه و في باب الوقف بنحو الطوليه فاذا بطل أحدهما لا يبطل الآخر بل الحال كذلك في باب الوصايا.

ثم ان الاراضى التى توقف مسجدا مختلفه الحال بلا ريب فبعضها مفتوح عنوه التى تكون ملكا للمسلمين و بعضها من الأنفال و بعضها التى أسلم أهلها عليها فأما التى تكون مفتوحه عنوه فحيث أنها ملك للمسلمين فالواقف لا يملك فيها إلا حق الأولويه و حق الاستيجار و هو نظير حق الخلو و السرقلية و قد ورد بذلك النصوص فيها المتعرضه لبيعها و اما الاراضى التى أسلم عليها أهلها ففيه وجهان: الأول أنها ملك لهم بملكه عامه لا خاصه لخصوص هذا القطر. الثانى أنها ملك لهم بنحو الاستغراق ملكيه خاصه.

أما أراضى الأنفال فالمشهور ذهب إلى أنها تملك بالإحياء و ذهب جماعه إلى أن الإحياء يوجب حق الأولويه لأن الأرض كلها للإمام بمعنى ولايه مقام الإمامه على الأراضى و حكومته الشرعيه لا أنه ملك لعامه المسلمين لا سيما و أن ذلك الحق يتناول إلى قرون و هذا ان الأراضى المفتوحه عنوه بعد كونها ملكا للمسلمين فلا تملك رقبتها و كذلك على القول الآخر فى أراضى الأنفال فلا يكون للواقف إلا حق متعلق بالعين دون الملك التام فقد يشكل فى تحقق المسجديه حينئذ.

و يدفع بأن المسجديه عنوان قائم بالبنيان و الجدران فيصح وقف ذلك الحق ضمنا. و يترتب على ما تقدم من الأقسام نظير ما قيل

بصحة وقف الطابق العلوى فى العماره مسجدا دون الطابق الأرضى.

فعنوان المسجديه لا يتقوم بملكه العرصه بل يمكن أن يتم عنوانها بالفضاء مضافا إلى أنّ الحقّ - كما هو الصحيح - ملكه ضعيفه فتححر السلطنه الضعيفه مع تحرير ملكه البنيان و أجزاءه و على ذلك فبخراب المسجد بخراب الجدران و غيرها من الأجزاء يشكل بقاء المسجديه لأنّ الفرض أنّ العين لم تكن مملوكه و المسجديه متقومه عمدته بالجدران و هى زائله الآن غايه الأمر حقّ الأولويه إن كان باقيا فهو وقف و لا يشكل تفكيك بقاءه عن بقاء المسجديه و ذلك لما قرر فى باب الوقف من تعدد المطلوب فى الأوقاف فمن ثمّ يصرف الوقف فى جهات قريبه لجهه الوقف بعد امتناع الصرف فيها الأقرب فالأقرب إليها. و إن لم يكن باقيا فتتنفى الوقفيه فالمحصّل أنّ رقبه العين ان لم تكن مملوكه للمالك فبخراب الجدران و نحوها تبطل المسجديه و أما حقّ الأولويه فهو باق و لكنه لا يصحح بقاء المسجديه فانتفاء المسجديه ظاهر و إن بقى حقّ الأولويه و تبقى الوقفيه بهذا المقدار.

و أما الحال فى الأراضى المملوكه للواقف كالتى أسلم أهلها عليها طوعا على أحد القولين أو اراضى الأنفال على قول المشهور ففيها وجهان، بل قولان:

الأول: أنّ المسجديه غير قابله للزوال لأنها تحرير للملك و الملك المحرر لا يعود إلى الإباحه الأصليه كى يدخل فى ملك شخصى

ص: ١٨٦

الثانى: أنها قابله لزوال عنوان المسجديه عرفا و العنوان ليس تكويننا و لا تعبديا محضا إذ الفرض امكان التفكيك بين المسجديه و الوقفيه، بل لو بنى و سلم أنّ المسجديه فى النظر و الاعتبار الشرعى غير زائله فإنّ ذلك لا يوجب ترتب الأحكام المسجديه على الأراضى المبدله طرقا و شوارع لانصراف أدله الأحكام عنها و منشؤه أن العرف لا يتعاطى معها بعنوان المسجديه و هذا كاف فى الانصراف.

ثم أنّ هناك منشأ آخر للقول الثانى و هو الفرق بين المشاعر فى مثل مكه و نحوها و بين مشعريه عموم المساجد لكون مشعريه المساجد مسبوقة بالملك الخاص و متولده منه فلا يمكن أن تكون حدودها أوسع من ملك السابق لو قدر بقاء و عدم تحوله إلى المشعريه فهى ملك اعتق رقبته و الملكيه السابقه- كما تقدم بيانه- محدوده من الأول بعدم مزاحمتها لمنافع المدينه فالأرض من الابتداء هى متعلقه لحق حريم المدينه فهى محقوقه لها و لا يمكن أن يسلب ذلك الحق للمدينه عن هذه الأراضى بل غايه الأمر هو استطاعه المالك أن يسلب عنها سلطنته عليها و يجعلها معتقه من تلك الناحيه فقط و عتقه هذا لا يسلب حق حريم المدينه عن الأرض لا سيما بعد تبين أنّ حريم المدينه و ملكيتها مقدم على الملكيه الخاصه.

هذا مضافا إلى أنّ ولاية الإمام عليه السّلام على الأرض مسلّمه عند الكلّ للروايات المستفيضه من قبيل أنّ الأرض كلّها للإمام و غيرها

و مقتضى ذلك بحسب القاعده هو تقدم ولايته و سلطنته على الأملاك الخاصه و حينئذ فلو بنى على نيابه الفقيه عن المعصوم فى هذه الجبهه يمكن القول بجواز شقّه الشوارع المستحدثه خلال أرض المسجد عند اضطرار نفع العام لأهالى المدينه إلى ذلك و الحاجه الشديده إلى هذا المرفق من الخدمات العامه. و قد تقدم الجواب عن اشكال انفكاك عنوان الوقف عن المسجديه و أنّ التحرير وليد عنوان المسجديه اذ التحرير اعتاق لملكه رقبه العين و التشعير اضافه رقبه العين إلى الله تعالى و اى عين تضاف بإضافه اعتباريه إليه تعالى فلا يمكن فرض اضافتها بعد ذلك بإضافه خاصه أخرى للملاك فبانعدام المسجديه ينعدم موضوع و تبقى جبهه التحرير دون التشعير، أى جبهه الاضافه.

فتبقى الوقفيه من دون المسجديه.

هذا فى ما يقدر بقاء للملكيه الخاصه لو لا- الوقف كما تقدم و إلا فلا تبقى الوقفيه أيضا لأنها تابعه لحدود الملكيه الخاصه فتلخص أنه فى ما إذا لم يكن فى شقّ الشوارع و الطرق منفعه ضروريه للمدينه و لا- بنحو الأولويه ينتفى عنوان المسجديه بالاستطراق و تبقى الوقفيه و إلا فتنتفى الوقفيه أيضا. و الكلام فى الحسينيات و المدارس و نحوها هو الكلام فى المساجد إلا أنّ الفرق بينهما هو امتياز المساجد بالتحرير لأنها ليست ملكا شخصيا و لا مما ينافى جبهه الوقف و قيل بورود الاشكال فى الاملاك الخاصه.

ص: ١٨٨

## (مسأله ٤٨) يجوز العبور و المرور من أراضى المساجد

الواقعه فى الشوارع

و كذلك الحكم فى أراضى المدارس و الحسينيات.

## (مسأله ٤٩) ما بقى من المساجد إن كان قابلا للانتفاع

منه للصلاه و نحوه من العبادات ترتب عليه جميع أحكام

المسجد

و إذا جعله الظالم دكانا أو محلا أو دارا بحيث لا يمكن الانتفاع به كمسجد فهل يجوز الانتفاع به كما جعل أى دكانا أو نحوه فيه تفصيل فإن كان الانتفاع غير مناف لجهه المسجد كالأكل و الشرب و النوم و نحو ذلك فلا شبهه فى جوازه و ذلك لأن المانع من الانتفاع بجهه المسجديه أنما هو عمل الغاصب و بعد تحقق المانع و عدم امكان الانتفاع بتلك الجهه لا مانع من الانتفاع به فى جهات اخرى نظير المسجد الواقع فى طريق متروك التردد فإنه لا بأس بجعله مكانا للزراعه أو دكانا نعم لا يجوز جعله مكانا للأعمال المنافيه لعنوان المسجد كجعله ملعبا أو ملهى و ما شاكل ذلك فلو جعله الظالم مكانا لما ينافى العنوان لم يجز الانتفاع به بذلك العنوان.

لم يبحث الماتن رحمه الله فى إيقاع الايجار على منافع المسجد لأن جواز الايجار مبنى على مقدمات عديده:

ص: ١٨٩

أحدها: الجواز و عدم الحرمة التكليفية لذلك الانتفاع لأنه إذا حرم تكليفا الانتفاع تكون الاجاره على منفعه محرمه فتبطل.

ثانيا: انّ منافع المسجد غير الموقوفه فى جهه المسجديه تعدّ من المباحات الأصليه و من ثم لا ضمان فى اتلافها و الانتفاع منها فلا تقع الاجاره عليها اذ الاجاره انما تقع على الشىء المملوك.

و يمكن الجواب عن هذه المقدمه المانع بأنه لا تلازم بين عدم ضمانها بالاتلاف و عدم صحّه الاجاره عليها و ذلك كما فى منافع الحر فإنها لا تضمن بالاتلاف و لكنه يصح تمليكها بالاجاره مع انّ دعوى عدم الضمان-و إن أرسلت فى الكلمات ارسال المسلمات- ممنوعه. ان المسجد موقوف على المنافع العامه و هى العبادات عموما و من ثم هو صدقه جاريه قد سبّلت منفعتة فيكون بمنزله الاراضى المفتوحه عنوه حيث ان العين محبوسه المنفعه مسبّله فى المصالح العامه.

ثالثها: انّ المساجد محرره و هى مشاعر فلا تقبل التملك و لا تدخل فى ملك أحد و كذلك الحال فى منافعها تبعاً لأعيانها و يمكن الجواب عن هذه المقدمه ان كونها من الصدقه يدفع كون تشعيورها على نحو المشاعر كعرفات و منى مضافاً إلى إمكان تصوير انّ مقتضى الاجاره هو تمليك الانتفاع لا المنفعه كما هو الحال فى عديد من موارد الاجاره أو يقال بأن منافع المسجد من قبيل آلات المسجد و ادواته المملوكه للمسجد القابله لتمليك الغير لأن التحرير و الوقف انما هو



لرقبه عين المسجد و أما توابعه فهى مملوكات له حكمها يتبع مصلحه الوقف. هذا مضافا إلى انّ البناء على زوال المسجديه بعد زوال البنيان و الجدران و رسوم المسجديه و بقاء خصوص الوقفيه يقتضى ترتيب أحكام الوقف العامه عليه.

ثم لا يخفى انّ البناء على عدم جواز التصرفات المنافيه لعنوان المسجد يتنافى مع دعوى زوال المسجديه، كما انّ المنافاه إن كان المراد بها المضاده لجهه الوقف فكل انتفاع و لو كان مباحا ينافى عنوان المسجديه، إذا كان شاملا لكل منافع المسجد. فعنوان المزرعه أو المرعى أو المخزن أو نحوها من العناوين الأخرى إن كان المراد بها خصوص ما يوجب الاهانه و الاستهانه و الهتك، فالتفصيل فى محلّه.

ثم إذا كان عنوان المسجديه باقيا فلا- يجوز هتك المسجد، فيحرم الانتفاع بما ينافى عنوان المسجديه، و إن كان غير باق عدا الوقفيه فاللازم مراعاة الأقرب فالأقرب لأنه محرر عن الاملاك الفرديه و العامه فلا يصح الانتفاع به على نمط الانتفاع بالمرافق العامه.

ثم أنه لو غصب غاصب منافع المسجد فظاهر الكلمات على عدم الضمان، لأن هذه المنافع لا- مالك لها و أنها من المنافع المتروكه المباحه. اذ الواقف قد وقف منافع الأرض التى يستفاد منه لجهه العباده و أعرض عن بقيه المنافع هدرا، فلا يكون اتلاف المنافع موجبا للضمان لاشتراط وقوعه فى ما هو ملك و لو جهه عنوانيه.

و لكنك قد عرفت امكان تصوير الضمان، حيث انّ عنوان المسجد و ان كان محررا و غير مملوك، إلا انّ منافع من موارد انتفاع عموم المسلمين و ماليته محترمه فى جعل الاعتبار العقلائى فى الممل و النحل المختلفه حيث يبنى لديهم على الضمان فى اتلاف بيوت العباده كل مله بحسبها. فلو أنّ قوما جمعوا المال مشاركه و بنوا دارا لعبادتهم و طقوسهم ممّا تفكّ فيه رقبه العين ثم أتلّفها غاصب، فإنهم يلزموه بالضمان و قد تعدّ حرمة تخريب المساجد امضاء لهذا البناء العقلائى. هذا مضافا إلى ما قدمناه فلاحظ. فالضمان لما له ماليه، متّجه و لو لعنوان المشعر و من ثم بنوا عليه فى آلات المسجد المملوكه له.

### (مسأله ٥٠) مقابر المسلمين الواقعه فى الشوارع، ان

كانت ملكا لأحد فحكمها حكم الأملاك المتقدمه،

و ان كانت وقفا فحكمها حكم الأوقاف، كما عرفت. هذا إذا لم يكن العبور و المرور عليها هتكا لموتى المسلمين و إلا فلا يجوز.

لمنافاته لكل من جهه الوقفيه- حيث انّ الوقف لأجل دفن موتى المسلمين- وجهه صيانتهم و مراعاة أبدانهم و حرمتهم و لأن العبور و المرور هتكا لموتى المسلمين و حرمتهم موتى كحرمتهم أحياء.

ص: ١٩٢

و أما إذا لم تكن ملكا و لا وقفا، فلا بأس بالتصرفات فيها إذا لم يكن هتكاً.

إنّ نفس الدفن حيازه لتلك البقاع فهي حق أو ملك لمن دفن فيها.

فحكّمها حكم الأملاك الشخصية، فأخراج هذا الفرض عن الفرض الأول محلّ تأمّل. بل لك أن تقول: إنّ تعاطى المسلمين الدفن فيها هو حيازه لتلك الأرض وقفا معاطاتيا لها كمقبره.

و من ذلك يظهر حال الفضلات الباقية منها. فإنّها على الفرض الأول لا يجوز التصرّف فيها و شراؤها إلا بإذن مالِكها و على الفرض الثاني لا يجوز ذلك إلا بإذن المتولى و صرف ثمنها في مقابر أخرى للمسلمين مع مراعاة الأقرب فالأقرب و على الفرض الثالث يجوز ذلك من دون حاجه إلى إذن أحد.

\*\*\*

ص: ١٩٣



(مسألة ٥١) لو سافر الصائم جوا بعد الغروب و الافطار

فى بلده

فى شهر رمضان إلى جهة الغرب، فوصل إلى مكان لم تغرب الشمس فيه بعد، فهل يجب عليه الامساك إلى الغروب؟ الظاهر عدم الوجوب حيث أنه قد أتم الصوم إلى الغروب فى بلده و معه لا- مقتضى له كما هو مقتضى الآية الكريمة ثُمَّ أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ... .

محور هذه المسائل أغلبها أنّ أدلّه الصيام و الصلاة منوطه بالأوقات المضافه إلى المكلف لا إلى المكان و الزمان بقول مطلق. فاذا أدى ما هو وظيفته فقد سقط عنه الوجوب و من ثم لو استطاع بتوسط الوسائل النقلية الحديثه أن يلاقى نفس هذا اليوم الذى ذهب عنه مره أخرى فلا يحقق له ذلك وجوبا آخر.

و الوجه فى ذلك أنه لا- يجب- بحسب الأدلّه- على المكلف بالنسبه إلى الصلاة، فى اليوم أكثر من سبعة عشر ركعه، كما أنّ الواجب عليه فى شهر رمضان صيام المده، فلا يتكرر الوجوب بالنسبه إلى الطرف الزمانى الواحد. نعم لو أغمضنا النظر عن تحديد عدد الصلوات

ص: ١٩٥

المفروضه اليوميه و عن تحديد الصيام،لكان مقتضى القاعده القول بأن خطابات الأحكام تدور مدار المكان و الزمان مطلقا،لا يلحاظ المكلف فقط فكلما وجد الموضوع-و هو الزمان الخاص فى المكان المتجدد-تجدد الوجوب و وجب الامتثال مره أخرى،إلا أنه بقرينه تحديد الأدله و القضايا الحقيقيه للأحكام بالعدد المخصوص يرفع اليد عن ذلك المؤدى.

نعم يحتمل قريبا أن يشرع له إعادته الامتثال،بتقريب أنّ التخصيص و التقييد تاره يرفع المحمول من رأس و اخرى يرفع العزيمه و التنجيز لا الرخصه و حيث يدور الأمر بين التصرف فى المرحله الانشائيه و الحكم و بين التصرف فى المرحله الفعلية التامه فيبنى على القدر المتقين،أى رفع العزيمه فقط من دون رفع اليد عن الرخصه.فيشرع له اعاده الصلاه فتأمل جيدا.

بل لك أن تقول،أنّ طبيعى الحكم يتحقق بطبيعى الموضوع فهو بالخيار فى اختيار امتثال ذلك الحكم بحسب افراد الموضوع و الحكم فضلا عن التخيير بين أفراد طبيعى الواجب.

ثم أنّ الماتن رحمه الله التزم بعدم الوجوب لو سافر بعد الغروب و الإفطار فى بلده حيث أنه قد أتى بوظيفته.و تجدد الحدّ و الموضوع لا معنى له، لكون المدار على المكلف.

و فيه:أنّ المقام و المثال قد يصور أنه من قبيل توسعه الفرد الواحد و توسعه بقاء الموضوع الواحد،لا من تجدد الموضوع و تبدل الفرد

بفرد آخر. فالمكلف هاهنا بالسفر تجاه الغرب يوسع يومه و ظرف ادائه لصلاه الفريضة أو الصوم، كما أنه قد يعكس و يضيقه و هذا بحسب الوسائل السفر الحديثه متحقق و متصور. فمثلا لو سافر قبل الغروب بساعه باتجاه الغرب و وصل إلى المكان الثاني قبل الغروب فيجب الإمساك عليه أيضا حيث أنه مدد يومه، فكذلك يقال بوجوب الإمساك عليه لو سافر بعد الغروب لكونه بمنزله تمديد اليوم.

إن قلت: افطاره المتخلل يكون حينئذ مبطلا لصومه، اذ الفرض أنه أفطر في بلده.

قلت: إن إفطاره في الليل فلا اشكال فيه و إلا ان مصادفته شخص ذلك النهار مره أخرى يوجب الإمساك عليه و الإمساك و ان كان لا بد من اتصاله بحسب المنسبق الأولى من الأدله، إلا أنه بحسب مقتضى ما تقدم من أنه توسعه اليوم الواحد يلزم بقاء الوجوب. فقول الماتن رحمه الله: «لا مقتضى له» محل للتأمل فالأحوط الإمساك لإحراز صحه الصوم.

و من ذلك يتبين أنه لو صام ثلاثين يوما، ثم ذهب إلى بلاد في أقصى الغرب و كان اليوم فيه يوم الثلاثين فلا تتعلق به حرمه صوم يوم العيد، لأن موضوع الحرمه هو يوم العيد و الفرض عدمه في ذلك البلد و هذا المثل دال على امكان التفكيك في الأحكام الشرعيه الواقعيه بين الشىء و لوازمه و ذلك لأجل عدم تحقق الموضوعات الخاصه لتلك اللوازم فاللوازم بينهما ليست مطلقه في الحقيقه. بل الأحكام

تدور مدار موضوعاتها و ان أوجب ذلك التفكيك بين اللوازم الواقعيه فكذلك الحال فى اتصال الصوم باتصال النهار فى الفرع المتقدم فإنه لازم من لوازم وجوب صوم اليوم قد يتصور الانفكاك بينهما.

### (مسألة ٥٢) لو صَلَّى المكلف صلاة الصبح فى بلده ثم

سافر إلى جهة الشرق فوصل إلى بلد لم يطلع فيه الفجر

بعد، ثم طلع أو صَلَّى صلاة الظهر فى بلده ثم سافر جَوًّا فوصل إلى بلد لم تزل الشمس فيه بعد ثم زالت أو صَلَّى صلاة المغرب فيه ثم سافر فوصل إلى بلد لم تغرب الشمس فيه، ثم غربت فهل تجب عليه إعادة الصلاة فى جميع هذه الفروض وجهان: الأحوط وجوب الاتيان بها مرّة ثانية.

فى النسخه المطبوعه فرض السفر إلى جهة الشرق و لعله من سهو القلم أو الطباعه. و المراد السفر إلى جهة الغرب و على أى تقدير فلا بد من بيان الحكم فى التقديرين كما أن العبارة فى الفرضين اللاحقين مطلق.

فنقول: إن كان السفر باتجاه الشرق فما يصادف من دخول الفجر أو الزوال أو الغروب هو من يوم جديد غير الذى كان قد صادفه فمن ثم يجب عليه أداء الصلاة لذلك اليوم الجديد بدخول وقتها و ليست هى



اعاده للصلاه السابقه كى يقع التريديد فى الحكم و ان كان الفاصل الزمنى بين اليومين طواه المكلف ببضع ساعات قليله.

و ان كان السفر باتجاه الغرب فليس أوقات التى يصادف دخولها هى من يوم جديد، بل هى نفس اليوم الذى كان فيه. غاية الأمر قد تجدد وجوده للمكلف بعد ما كان قد انصرم و انعدم فمقتضى القاعدة حينئذ عدم الوجوب كما مرّ فى المسأله السابقه و إن شرع التكرار له.

### (مسأله ٥٣) لو خرج وقت الصلاه فى بلده كأن طلعت

الشمس أو غربت و لم يصلّ الصبح أو الظهرين ثم سافر

جوّاً فوصل إلى بلد لم تطلع الشمس فيه أو لم تغرب بعد، فهل عليه الصلاه أداء أو قضاء أو بقصد ما فى الذمّه؟ فيه وجوه: الأحوط هو الاتيان بها بقصد ما فى الذمّه أى الأعم من الأداء و القضاء.

أقول: ان كان السفر إلى جهه الغرب كى يكون ابقاء لنفس اليوم الشخصى فالأقوى هو الاتيان بها أداء بلا تريديد فى البين لأنه نفس اليوم الذى فات منه فى البلد الأول. و ان كان السفر إلى جهه الشرق فيجب عليه صلاتان: الأولى- أداء لدخول وقت يوم جديد كما مرّ و الثانيه- قضاء لما قد فاته فلا يتقيد بداخل الوقت و إن كان أحوط.

## (مسألة ٥٤) إذا سافر جَوًّا و أراد الصلاة فيها، فإن تمكّن

من الاتيان بها إلى القبلة واجده لسائر الشرائط صحّت

و إلا لم تصح إذا كان في سعه الوقت بحيث يتمكن من الاتيان بها إلى القبلة بعد النزول من الطائرة و أما إذا ضاق الوقت و جب عليه الاتيان بها فيها و عندئذ إن علم بكون القبلة في جهه خاصه صلّى نحوها. و إن لم يعلم صلّى إلى الجهه المظنون كونها قبله و إلا صلّى إلى أى جهه شاء. و إن كان الأحوط الاتيان بها إلى أربع جهات.

هذا في ما إذا تمكّن من الاستقبال و إلا سقط عنه.

لأن الصلاة لا تترك بحال (١) و هذه القاعده مخصصه بمقتضى قاعده لا تعاد فيستفاد منها جعل البدائل و ان عجز عن الأركان و بقيه ما فى المتن واضح.

## (مسألة ٥٥) لو ركب طائرته كانت سرعتها سرعه حرکه

الأرض و كانت متّجهه من الشرق إلى الغرب

و دارت حول الأرض مده من الزمن، فالأحوط الاتيان بالصلوات الخمس فى كل اربع و عشرين ساعه و أما الصيام

ص: ٢٠٠

فالظاهر عدم وجوبه عليه، وذلك لأن السفر المذكور ان كان فى الليل فواضح و إن كان فى النهار فلعدم الدليل على الوجوب فى مثل هذا الفرض.

و أما إذا كانت سرعتها ضعف سرعه الأرض فعندئذ بطبيعته الحال-تمت الدوره فى كل اثنى عشر ساعه. و فى هذه الحاله هل يجب عليه الاتيان بصلاه الصبح عند كل فجر و بالظهرين عند كل زوال و بالعشاءين عند كل غروب؟ فيه وجهان الأحوط بل الأظهر الوجوب.

نعم لو دارت حول الأرض بسرعه فائقه بحيث تتم كل دوره فى ثلاث ساعات مثلا أو أقل، فعندئذ اثبات وجوب الصلاه عليه عند كل فجر و زوال و غروب بدليل مشكل جدا، فالأحوط الاتيان بها فى كل اربع و عشرين ساعه، و من هنا يظهر الحال ما إذا كانت حركتها من الغرب إلى الشرق و كانت سرعتها مساويه لسرعه حركه الأرض.

و فى هذه الحاله الأظهر وجوب الاتيان بالصلوات فى أوقاتها و كذا الحال فيما إذا كانت سرعتها أقل من سرعه الأرض و أما إذا كانت سرعتها أكثر من سرعه الأرض بكثير بحيث تتم الدوره فى ثلاث ساعات مثلا أو أقل، فيظهر حكمه مما تقدم.

إن مراد الماتن رحمه الله فرض الحركه تجاه الغرب على ثلاث صور:

فتاره تكون الحركة تجاه الغرب بنحو لا- تتغير الساعه التي كانت في البلد الأول، أى لو كانت الساعه ساعه الزوال فيسافر حول الأرض من الشرق إلى الغرب بنحو يوجب استمرار تعامد الشمس على رأسه، أو لو كان في الليل في ساعه معينه منه، بقيت تلك الساعه في الجوّ الذي يحيط بحركته. والحاصل أنّه إن كان نهارا فلا يتبدل و إن كان ليلا فلا يتبدل، فيكون الدوران حول الأرض في كل اربع و عشرين ساعه.

و تاره تكون الحركة حول الأرض في كل اثني عشر ساعه، فيطوى في كل اربع و عشرين ساعه دورتين حول الأرض.

و تاره تكون الحركة حول الأرض في اقل من ذلك كثلاث ساعات و نحوها.

و هذه الصور الثلاث كما تفرض في اتجاه الشرق إلى الغرب، تفرض في اتجاه الغرب إلى الشرق. كما أنّ الكلام تاره حول حكم الصلاه و أخرى حول حكم الصيام.

أما حكم الصلاه: فالصحيح فيه- بحسب ما تقدم- هو وجوب أداء الصلوات بحسب الفرد اليوم، لا- بحسب تجدد دخول الوقت فقط، كما عرفت. و هذا واضح في الصوره الثانيه و الثالثه، لمواجهه المسافر في كلتا صورتين من الشقين تعدد اليوم. فإن كان يوما جديدا فيجب عليه الصلاه و إن كان يوما قديما فلا يجب عليه الاعاده، كما مرّ توضيحه.

و أمّا الصورة الأولى: فهي و ان لم تدخل عليه بقيه أوقات الصلوات الأخرى فيتخيل أنّ مقتضى القاعده هو عدم وجوب بقيه الصلوات عليه، إلا- أنه بحسب ما ورد من الروايات المتواتره من جعل خمس فرائض فى اليوم و الليله، فيلزم بإتيانها من الأربع و عشرين ساعه و ذلك لأن حقيقه الزمان هى المقدار المتولّد من حركه الأرض حول نفسها و يتم اليوم بالحركه الدوريه دوره تامّه. و المفروض أنه قد طواها دوره تامّه و إن كان مصاحباً مع النهار. فليس حقيقه اليوم كما هى زمانيه متقومه بالضوء و الظلمه و أنّما هما صفتان ملازمتان للمقدار الزمنى المتولّد من الحركه و هذه نكته نافعه فى ما سيأتى من المسائل فى أحكام أوقات البلاد التى تقرب القطب الشمالى و الجنوبى.

ثم أنه يوضح الخمس فرائض بتنصيف الليل و النهار و تريبع النهار و بنحو يدخل فى الحدّ كقدر متيقّن.

و أمّا الصيام: ففي الصورتين الأخيرتين-الثانيه و الثالثه-يراعى اليوم بلحاظ المبدأ و المنتهى، سواء سبب سفره طول اليوم كما لو كان باتجاه الغرب أو سبب سفره قصر اليوم، بلغ ما بلغ فى استطاله اليوم و بلغ ما بلغ فى قصر اليوم. و إن كان الأحوط فى القصر المفرط القضاء.

و أما فى الصورة الأولى: فإن كان مصاحباً لليل فالأقوى هو تصنيف دوره إلى جانب ليلى و نهارى و جعل النصف الثانى بمنزله النهار.

وقد يشكل بأن موضوع الصيام ليس هو فقط الدور الزمنيه، بل لموضوعه جزء آخر وهو طلوع الفجر و النهاريه. و المفروض انه لم يتحقق لديه الجزء الثانى. فهو و ان دخل عليه الشهر و شهد الشهر إلا- أنه لم يتبين له الخيط الأبيض من الخيط الأسود ليتم الصيام نهارا إلى الليل.

و لك أن تقول: إن المسافر هذا لو دار ثلاثين دورا حول الأرض مصاحبا لليل دائما لصدق عليه أنه لم يتواجد فى نهاريات شهر رمضان، بل تواجد طيله الشهر فى لياالى شهر رمضان فلا وجوب للصيام عليه و من ثم لا قضاء عليه و حال المسافر فى هذا الفرض يختلف عن حال البلاد القطبيه، حيث أن فى تلك البلاد و ان استمر لديهم الليل أشهر متعدده فى الشتاء بحسب القرب و البعد من القطب و يستمر لديهم النهار أشهر متعدده فى الصيف بحسب القرب و البعد من القطب، إلا أنه يصدق فى حقهم كلا من الليل و النهار باعتبار نصفى الدوره لحركه الأرض استديارا للشمس و ابتعادا عنها و هو الليل أو استقبالا للشمس و اقترابا منها- و إن لم يظهر نورها- و هو النهار و من ثم فى تلك البلاد لديهم مساء و صباح و إن كانت الظلمه مستمره أو كان الضوء مستمرا و هذا بخلاف ما نحن فيه. فإن هذا المسافر على الدوام يتواجد فى قوس الليل، أى قوس الدوره المستديره للشمس، فلا يمرّ عليه النهار حقيقه و كذا فى العكس لو كان يتواجد فى قوس النهار دائما فإنه لا يمرّ فى قوس الليل من دوره

قلت: أولاً: هذا الاشكال فى الفرض لا يختص بالصيام، بل يرد على الصلاة أيضاً. فإنّ موضوع كل صلاة ليس صرف يومه اليوم الجديد و الدوره الجديده لحركه الأرض، بل له جزء آخر أيضاً و هو طلوع الفجر لصلاه الصبح و دخول الزوال فى الظهرين و تحقق الغروب فى العشاءين.

و أما قاعده (الصلاه لا تسقط بحال) فإنّما هى بلحاظ العجز عن شرائط الواجب لا شرائط الوجوب، فمع عدم تحقق شرائط الوجوب لا- مجرى لهذه القاعده. بل لو بنى على هذا الاشكال لتوسّع إلى فروض أخرى، كمن يكون على كره القمر أو كرات أخرى فاللازم الالتزام بعدم وجوب الصلاة عليه، لأن المسافر فى هذا الفرض لم يتحقق لديه كلا الجزئين، لا الدوره اليوميه لحركه الأرض و لا الأجزاء الثانيه من الطلوع و الزوال و الغروب، لكنه كما ترى.

و ثانياً: أنه يمكن أن يلتزم فى الصوم بوجوب القضاء و إن لم يجب الأداء بخلاف الصلاة، فلا- اداء و لا- قضاء. و ذلك لأن فى الصيام عموم قوله تعالى وَ مَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (١) فاطلق على المسافر وجوب القضاء، سواء مرّ عليه النهار أم لم يمرّ. فالتفكيك بين الصوم و الصلاة مع وحده الموضوع لا وجه له.

بل يمكن أن يلتزم فى الصيام أنّ الوجوب متحقق بمجرد شهود

الشهر، وطلوع الفجر ليس إلا قيد المتعلق بنحو الواجب المعلق.

و بعبارة أخرى: إن مطلقات إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً (١) و كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (٢) غير ساقطه في موارد سقوط قيد الوجوب لو بنى على أن القيد قيد الواجب بنحو المعلق، سواء قرّب الاطلاق في الأدلة بلحاظ الوجوب أو بلحاظ اطلاق المتعلق. (٣)

ثم إن تقسيم اليوم لثلاثة أقسام ففي أحدها يوقع صلاة الظهرين و في الآخر صلاة الصبح و في الآخر صلاة المغرب، تقريبي لا موجب صناعي يحدده و إنما هو من جهة الاستفادة من فحوى لسان أدلة التوقيت و علل تشريعها. ثم أنه ممّا ذكرنا يظهر الحال في السفر إلى الكواكب الأخرى.

### (مسألة ٥٦) من كانت وظيفته الصيام في السفر و طلع

عليه الفجر في بلد ثم سافر

جواً ناوياً للصوم و وصل إلى بلد آخر لم يطلع الفجر فيه بعد، فهل يجوز له الأكل و الشرب و نحوهما؟ الظاهر جوازه، بل لا شبهه فيه لعدم مشروعيه الصوم في الليل.

ص: ٢٠٦

١- (١). النساء ١٠٣.

٢- (٢). البقرة ١٨٣.

٣- (٣). و سيأتي لذلك تتمه في مسأله ٥٨.



قد ذكر في المتن وجهه ولا بأس به ولا بدّ أن يكون السفر مفروضاً باتجاه الغرب وإلا لو كان باتجاه الشرق فيكون قد قصر يومه باستعجال الغروب وقد مرّ بيان حال المسألة في مسأله (٥١).

### (مسألة ٥٧) من سافر في شهر رمضان من بلده بعد

الزوال و وصل إلى بلد لم تزل فيه الشمس بعد

، فهل يجب عليه الامساك و اتمام الصوم؟ الظاهر وجوبه حيث أنه مقتضى اطلاق ما دلّ على أنّ وظيفه من سافر من بلده بعد الزوال هو اتمام الصوم إلى الليل.

و لا يعارض هذا الإطلاق ما دلّ على جواز الإفطار لمن يعلم بوصوله قبل الزوال إلى بلد الإقامة أو بلده لتحقق الموضوع للوجوب و ان انتفى الوجوب بلحاظ الفرد الآخر، اذ لا تعارض بين ما لا اقتضاء له مع ماله الاقتضاء. فإن الدليل الذي يدلّ على افطار ما قبل الزوال ظاهر في من خرج من وطنه أو من بلد الإقامة قبل الزوال. و لو وصلت النوبه إلى الشك في الوجوب فيستصحب الوجوب أو نعود إلى عموم آيه وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (١) فكل سفر يوجب الإفطار، خرج منه الخروج بعد الزوال و القدر المتيقن منه في ما إذا بقي الزوال ماضياً.

ص: ٢٠٧

## (مسألة ٥٨) إذا فرض كون المكلف في مكان نهاره ستة

أشهر و ليله ستة أشهر مثلا

و تمكّن من الهجرة إلى بلد يتمكّن فيه من الصلاة و الصوم و جبت عليه. و إلا- فالأحوط هو الاتيان بالصلوات الخمس في كل اربع و عشرين ساعة.

أما وجوب الهجرة فلمقدمتين:

الأولى: أنّ الفرائض اليومية لا يرفع اليد عنها لتشديد و تأكيد الشارع على أدائها.

الثانية: أنّ الصلاة حيث أن قيود وجوبها- و هي الزوال و الغروب و الطلوع- قيود للواجب أيضا، إذ كل قيد الوجوب هو قيد الواجب و هي لا تتحقق في المكان المفروض فاللزام عليه تحصيلها بعد سقوط قيديتها للوجوب و بقاء قيديتها للواجب و بالتالي يجب أن يذهب إلى موضع يتحقق فيه قيود الواجب.

إن قلت: الزمان قيد الوجوب فكيف يلزم بتحصيل قيد الوجوب؟

قلت: إنّ قيود الوجوب و إن لم يلزم تحصيلها، إلا أنّ في المقام قد سقطت قيديتها للوجوب بعد دلاله الأدلة المؤكّده المشدده على أهميه الصلاة مطلقا و يتبّه على ذلك أنه لو فرض عدم تحقق قيود الوجوب و انتفائها بنحو الدوام، فإنه لا يمكن المصير إلى سقوط الصلاة من

ص: ٢٠٨

رأس بمقتضى الأدلة الدالة على أهميه الصلاة و أنها من أركان الدين و أنها أول عقبه يسأل عنها المكلف فى الأعمال.

فهذا ما يتبته على أنّ أدله التقيد خاصه بموارد امكان تحققها فلا محاله يرفع اليد عن بعض قيود الوجوب، للعلم من الأدله الشرعيه و مذاق الشارع وجوب الصلاة و أنها لا تسقط بحال. أى أنّ أصل الوجوب بكل مراتبه ليس مقيدا بهذه القيود و أنّما هى قيود وجوب فى ظرف امكان تحققها للوجوب التام و المراتب فى الأحكام الشرعيه و متعلقاتها معهوده نظير ما التزم به فى قاعده لا تعاد من أنها تتصرف فى أدله الأجزاء و الشرائط فى مرحله الانشاء و بالتالى كل جزء يتقيد وجوبه الضمنى بغير الجهل و النسيان، فيصير وجوب الصلاة على مراتب يتبع مراتب الصلاة. فكون قيود الوجوب على مراتب ليست بالأمر الغريب فله أهميه و شدّه الملا-ك فى الصلاة نلتزم بأن الزمان ليس قيودا لها بكل مراتبها. نعم يجب الهجره لتحصيل المراتب العاليه. نعم لا يختص وجوب الهجره بالفرض فى هذه المسأله بل يعمّ العديد من الفروض السابقه لأن مناط وجوب تحصيل المتعلق التام سواء فيها.

و أما وجه الاحتياط فى الاتيان بالصلوات الخمس فهو لما مرّ من أنه مقتضى الأدله الكثيره الداله على أهميه الصلاة و ركنيتها فى الدين و أن مقتضاها قوه وجوب ذلك فضلا عن الاحتياط. هذا و لا يخلو تحقق الصغرى-لوجوب الهجره المتقدم-عن تأمل و كلام و إن كانت

كبرى وجوب الهجره لأداء الصلاه متينه إلا أنّ الصغرى فى المقام ممنوعه. فلا تجب الهجره و ذلك لأن اليوم و الزوال و الغروب متحقق لهم و ان كانت الشمس فى فصل الصيف و نحوه دائما مشرقه و كذا الليل فى فصل الشتاء و نحوه يدوم غشيانه. فإن الشمس فى الصيف لا- تغيب عن القطب الشمالى و ما يقرب منه لميلان الشمس نحو الجزء الشمالى و أوج ذلك مدار السرطان، بخلاف ذلك فى الشتاء فإنها تميل نحو النصف الجنوبى و أوج ذلك مدار الجدى فتغيب عن القطب الشمالى و ما يقرب منه فيدوم الليل شهورا و هذا ما يقال عنه من استقبال القطب الشمالى للشمس فى الصيف و استدباره لها فى الشتاء و عكس ذلك بالنسبه إلى القطب الجنوبى و هذا الذى يسبب دوام النهار شهورا فى الصيف و دوام الليل كذلك فى الشتاء.

و لكن هذا لا يعنى عدم تحقق الدقه اليوميه لهم، لأن الدور اليوميه تكويننا مرتبطه و متوقفه على حركه الأرض حول نفسها فالיום حقيقه موجود. فحينئذ إذا كانت حركه الشمس من الشرق إلى الغرب فى صيفهم فهذا هو النهار، اذ هم فى عين استقبالهم للشمس، لديهم استقبال و استدبار لها أيضا مع عدم غيبتها. فقوس الليل و النهار موجود و متحقق لديهم و قوام قوس الليل و النهار تكويننا ليس بانعدام نور الشمس و تولده مرّه أخرى، بل أنّ نور النهار و ظلمه الليل علامتان على مقدار الحركه. و الزمان وليد الحركه لا وليد النور و الظلمه. فالمولّد للحركه اليوميه بمقدار قوس الليل و النهار هو حركه

نفس الدوره و الموضوع هو الزمان المعرّف بالعلامه و إن انتفت العلامه و إن لم يكن لهم نور فى الشتاء و كذا الحال بالنسبه إلى طلوع الفجر فإنه عباره عن كون الشمس بنحو تحت الأفق ستة عشر درجه بحيث يظهر البياض قبل طلوع الشمس و هذا الطلوع للفجر يشير إلى نقطه معينه من حركه الشمس فى الدور اليومى و هذه النقطه يمكن فلكيا أن تعين و تحسب فى الدول القطبيه و ما يقرب منها و يشهد لذلك تعارض تقويم الساعات اليومى النهارى و الليلى فى تلك الدول بحسب المداقه و الحساب الفلكى و يبرمجون نظام حياتهم اليوميه عليه.

فتلخص أنه يمكن أن يحرز الصلاه و الصيام فى القطبين و أمثالهما من دون اشكال فى البين.

\*\*\*

ص: ٢١١



اوراق اليانصيب و هي اوراق تبيعها شركه بمبلغ معين، و تتعهد بان تقرع بين المشتريين فمن اصابته القرعه تدفع له مبلغا بعنوان الجائزه،فما هو موقف الشريعه من هذه العمليه و تخريجها الفقهي و هو يختلف باختلاف وجوه هذه العمليه.

الأول:ان يكون شراء البطاقه بغرض احتمال اصابه القرعه باسمه و الحصول على الجائزه،فهذه المعامله محرمة و باطله بلا اشكال،فلو ارتكب المحرم و اصابته القرعه باسمه،فان كانت الشركه حكوميه،فالمبلغ المأخوذ منها مجهول المالك و جواز التصرف فيه متوقف على اذن الحاكم الشرعى او وكيله،و ان كانت اهليه جاز التصرف فيه اذ الشركه راضيه بذلك،سواء أ كانت المعامله باطله أم صحيحه.

الثانى:ان يكون اعطاء المال مجانا و بقصد الاشتراك فى مشروع خيرى لا بقصد الحصول على الربح و الجائزه،

فعدئذ لا بأس به، ثم انه اذا اصابته القرعة باسمه، و دفعت الشركة له مبلغا فلا مانع من اخذه باذن الحاكم الشرعى او وكيله ان كانت الشركة حكوميه و الا فلا حاجه الى الاذن.

الثالث: أن يكون دفع المال بعنوان اقراض الشركة بحيث تكون ماليتها له محفوظه لديها، و له الرجوع إليها فى قبضه بعد عمليه الاقتراع، و لكن الدفع المذكور مشروط بأخذ بطاقة اليانصيب على ان ترفع الشركة له جائزه عند اصابه القرعه باسمه، فهذه المعامله محرمة لانها من القرض الربوى

فى الصوره الأولى جعل الاقتراع فى متن المعامله و فى الصوره الثالثه جعل شرطا فإن كان فى ضمن المعامله-أى على النحو الأول- فالعوض محرّم و باطل، لا من جهه الغرر و عدم العلم بتحصيل المعوض، اذ لا يلزم من ذلك الحرمة التكليفيه، بل من جهه أنه رهان قمارى، حيث أنّ المعاوضه فى الصوره الأولى هى بادل عوض فى مقابل احتمال عوض آخر خطير أو غيره. و حقيقه القمار و الميسر هى الرهان على عوض معلق على اللعب بآله أو بالقرعه و نحوها. بل لو سلّم عدم صدق القمار عليه فلا ريب فى صدق الرهان عليه فيكون حراما وضعا و تكليفا أو وضعا فقط على الخلاف فى الحرمة التكليفيه فى الرهان إذا كان بغرض صحيح غير اللهوى، بل فى تصور صغرى



الغرض الصحيح فى المقام تأمل و نظر.

ثم انّ بإدراج الصورة الأولى فى القمار يشكّل الفرق بين الصورة الأولى و هى كون ماهية الرهان فى متن المعاملة الأصلية كعوض و بين كون الرهان شرطاً فى ضمن معاملة أخرى، كما هو الحال فى الصورة الثانية على أحد الشقين لها. اذ بطلان الرهان و القمار لا يفرق فيه بين التقديرين و كذا الحال فى الصورة الثالثة، إلا انّ الماتن رحمه الله حرّمها من جهة القرض الربوى و قد ذهب بعض الأعلام إلى الحرمة فى الشق الثانى من الصورة الثانية أيضاً و إن لم يكن اشتراط فى البين، بل بمجرد الداعى و الظاهر أنه بناء على حرمة مطلق اللهو و إلا- فى صدق الرهان فضلاً عن المقامه فى هذا الشق تأمل بعد عدم وجود الالتزام المعاملى ببذل العوض المحتمل فى البين.

نعم لو بنى على تعريف القمار بأنه الاقدام على اتلاف المال فى مقابل العوض المحتمل و لو بنحو الداعى لشمّلت الحرمة جميع الصور و الشقوق و قد يوجه ما ذهب إليه الماتن رحمه الله من حصر القمار فى الصورة الأولى بأن فى ما عداها لا- تتحقق الخساره و الربح الاحتماليتان و لا المعرضيه لهما، كما لو اشترى الزبون مبيعاً من تلك الجهة أو الشركه و اشتراط فى ضمن ذلك الشراء ورقه اليانصيب. فإنّ اقدامه على الشراء لا يوجب تضرره، اذ قد تملك عين المبيع فى مقابل المال الذى بذله كضمن سواء كانت العين مورداً لحاجته أم لا. فمن ثم تنتفى ماهية الرهان فى أمثال هذه الصورة و لا تكون الحرمة من

ص: ٢١٥

ناحيه القمار، بل من ناحيه الربا أو غيره.

و فيه: أنّ الصحيح لدينا أنّ كل شرط ضمنى و كل مشارطه فى عقد تؤول إلى معامله فوقانيه، احد طرفيها المعوّض و هو المعامله المشروط فيها و الطرف الآخر هو ذات الشرط. فالمشارطه عباره عن التزام بإيقاع البيع مثلا فى مقابل ذات الشرط و بالتالى فليس لدينا فى البين معامله واحده و هى البيع و ان من توابعه الشرط و ذات الشرط، بل هناك معامله فوقانيه، البيع أحد طرفيها، غايه الأمر هو الطرف الأصلى و هو المعوض و العوض هو ذات الشرط نظير الجعاله على الاقراض أو الجعاله على البيع ترغيبا للبائع للاقدام على البيع أو كالصلح على الاجاره فى مقابل اسقاط المستأجر لبعض حقوقه على المؤجر مالك العين فحقيقه المشارطه ترجع إلى ربط الالتزام البيعى مثلا بالالتزام بذات الشرط. فمن ثم كان هذا الربط فوقانيا بالإضافه إلى ذات البيع و ذات الشرط هذا و ان كان نفس البيع أيضا مشتملا على التعاوض بين المبيع و الثمن.

**و لتوضيح ذلك لا بدّ من ذكر مقدمات:**

**الأولى: أنّ المعروف أنّ للشرط قسطا من الثمن**

فهو بمنزله الوصف و هو فى الصياغه الانشائية فى غالب المعاملات و إن لم يكن عوضا فى مقابل العوض - و هو المشروط فيه - لكنه من الواضح أنّ المتعاقدين لا يقدمان على المشروط فيه إلا بقيد كون الشرط هو بمنزله البقيه المتممه لمجموع المعامله بحيث أنّ المتعاقدين إذا تبين

ص: ٢١٤

لهم عدم سلامه الشرط يحق للمشروط له فسخ المعامله من رأس.

فالغرض الأصلي متقيد و منصبّ على الشرط. فالدواعى التقيديه فى المعاملات تنصب على الشرط، كما تنصب على المشروط فيه.

### التانيه: انّ المعاملات على قسمين: مركبه و بسيطه

فالمعاملات المركبه تتركب من عدّه معاملات فيفرض فى اليبين معامله فوقانيه، عوضاها معاملتان مثل أن يصالح الآخر على بيع سيارته بكذا، صالحه على أن يبيعه منزله بكذا، فهذا العقد هو الصلح و لكن طرفيه البيعان، بل انّ البيع و غيره من المعاوضات التى تشتمل على التعاوض من الطرفين ليست معاملات بسيطه فى الحقيقه، بل هى من المقابله بين التمليكين. اذ كل تملك مفرد هو معامله و عقد برأسه.

فالبائع يملك المبيع و يقبله المشتري فى مقابل تملك المشتري الثمن و قبول البائع لذلك، فكل منهما موجب و قابل، إلا انّ معاقده البائع على المبيع أصلية فتسمى المعوض و معاقده المشتري تبعيه فتسمى الثمن.

و كذلك الحال فى الإجاره و المضاربه و غيرها من المعاوضات المشتمله على العوضين، بخلاف مثل الهبه و العاربه و الوكاله و نحوها مما لم يشتمل على عوضين. و قد ذكرنا غير مرّه انّ تجدد المعاملات بحسب الأعصار المختلفه غالبا يكون- إن لم يكن دائما- بتركب المعاملات بعضهم مع بعض، فيستحدث للمعامله المركبه الجديده اسما جديدا.

بعموم «المؤمنون عند شروطهم»

فى صحه العقود و البيع و قال أنه ليس منحصرًا بالشروط الضمنيه، بل يشمل كل التزام و لو كان مبتدئًا مرتبطًا بالالتزام الآخر كما فى العقود أو غير مرتبط كالوعد الابتدائى و ما ذكره متين بالنسبه إلى أصل معنى الشرط و هو يقتضى ربط الالتزام التعاوضى بين المشروط فيه و ذات الشرط. بل قد عرفت أنّ المعاوضه فى العقود ليست إلا التزام بالمعوض مشروط فيه التزم بالعوض.

و إذا اتضح ذلك يظهر أنّ البيع بشرط الاقتراع أو القرض بذلك الشرط هو من المشارطه المقابل فيها بين البيع أو القرض و ذات الشرط حيث أنّ النظر الأصلي مرّكز عليها، أى أنّ التقييد معاملى حاصل بالمقابلته بينهما، فتلك المشارطه هى المعامله الأم الفوقانيه و أحد طرفيها البيع أو القرض أو الاهداء أو الصدقه و نحوها من التبرعات الخيريّه و الطرف الآخر العوض و هو الاقتراع على الجائزه أو الهديه الماليه، فالاقدم على البيع أو القرض أو نحوهما فى مقابل احتمال الربح الذى هو عوض، سواء فى الصوره الأولى أو الثالثه. اذ المشارطه فى العقود ليست تبعيه بمعنى كونه التزامًا مجردًا فى ضمن معامله اخرى من دون أن يكون هناك مقابلته بين المشروط فيه و الشرط. نعم هو تبعى بمعنى أنه عوض و ليس بمعوض و أن القصد أولًا- فى المعاوضات موجه إلى المعوض و إلى العوض بتبعه.

إن قلت:المبيع له ماله بخلاف الاقدام على البيع أو الاجاره أو الاقراض و ايجادهم الانشائه له ماله بذاته.

قلت:نمنع عدم الماله لها،فإن الماله-كما حرر فى مباحث البنوك-كصفه للأشياء على أقسام ثلاثه:

الأول:ما كانت له ماله بسبب المنافع الطبيعیه الواجد لها،كما فى الأعيان الموجوده الطبيعیه التى يقضى العقلاء وطرهم للانتفاع منها تكويننا.

الثانى:ما كانت مالهته بسبب الاعتبار نظير الورق النقدى و أوراق المستندات و نحوها مما لم تكن لها منافع طبيعیه تكوينيه،بل منافعها اعتباريه بسبب القانون و الاعتبار.

الثالث:ما كانت مالهته حكميه ناشئه من التعاقد عليه نظير منافع الحرّ فإن منفعه لا تضمن بالاتلاف،لعدم ماليتها المبتدئه،بل ماليتها تنشأ من الاستيجار له.فلو أتلفت بعد ذلك لكانت مضمونه و هذا بخلاف القسمين الأولين و ما نحن فيه من قبيل القسم الثالث و من ثم تنشأ الجعاله عليه كأن يقول:من يقرضنى بكذا فله كذا أو من يبتاع منى كذا فله كذا،فبذل المال لحصول الرغبه فيه التى هى السبب الأصلى لحدوث الصفه المالهيه.نعم هو من دون بذل سابق ليس بذى ماله كعمل الحرّ.

و أما فى المقام فنفس البيع أو القرض موصوفان بالماليه للالتزام بذات الشرط فى مقابلهما و هو احتمال الربح و هو معنى المعرضيه

للخسران أيضا. فعلى ذلك تكون المعامله الفوقانيه الرهان القمارى، أحد طرفيها البيع أو القرض أو غيرهما و الطرف الآخر معرضيه الربح أو الخسران، فيتم تصوير الحرمة القماريه فى الصوره الأولى و الثالثه.

أما فى الصوره الثانيه فقد سوغها الماتن رحمه الله لعدم الاشتراط فى البين فينتفى الرهان و القمار، إلا أنه قد يدعى أنّ الميسر فى اللغه هو صرف التقابل الوجودى الخارجى و لو بنحو الوعد الابتدائى غير المشارطى، بل يكفى المعرضيه و حصول الداعى إلى ذلك و إن لم يكن داعيا مبرزا كقيد معاملى، نظير ما يقال فى الهبه المعوضه أنها تتحقق و لو من غير اشتراط فى الابتداء بأن يهب الموهوب بقاء بقصد العوض عن الهبه الأولى فالشخص الأول هبته عقد بسيط ابتداء و أما الآخر فهبته حيث كانت بقصد المقابله للهبه الأولى فتكون هبه تعاوضيه و كذلك الأولى بقاء فيترتب أحكام الهبه المعوضه عليها و هذه الدعوى تحتاج إلى مزيد من التأمل فى الاستعمالات اللغويه للقمار فإن بينه و بين الرهان عموما و خصوصا من وجه لغه و إن لم يكن كذلك تعبدا.

ثم أنّ فى كلام الماتن رحمه الله ملاحظتين:

الأولى: أنّ تقييده لجواز التصرف فى تلك الجوائز المأخوذه من الجهه الحكوميه أو المشتركه باذن الحاكم الشرعى أو وكيله مبنى على مجهول المالك و اما المبنى الآخر من ملكيه بيت المال للأموال

العامة و اذنهم عليهم السلام للمؤمنين فى التعامل فلا مجال لهذا القيد.

الثانية، قوله: «و إن كانت أهليه جاز التصرف فيه، اذ الشركه راضيه بذلك سواء أ كانت المعامله باطله أو صحيحه» لا يخلو من اشكال، بل منع حيث أنّ رضاها مقيد بالمعامله العرفيه و انما رضاها غير مقيد بالصحة الشرعيه للمعامله. أى سواء كانت المعامله باطله شرعا أو صحيحه و هذا الرضا المقيد بهذه المعامله لا اعتداد به، حيث أنه من العمل بالمعامله المحرمه، كما هو الحال فى المعاملات الربويه فإنّ رضى باذل الربا غير مقيد بالصحة الشرعيه. أى و إن كانت باطله شرعا إلا أنه مقيد بالمعامله بوجودها العرفى و الشاهد على تقيّد الرضا بالمعامله العرفيه كون البذل ليس مجانيا و الرضا ليس ابتدائيا و لو بنى على الجواز بمجرّد الرضا بالمعامله بوجودها العرفى دون وجودها الشرعى لكانت الأدلّه الناهيه عن المعاملات المحرّمه لغو محض.

و بعبارة أخرى: أنّ موضوع الأدلّه الناهيه هى المعاملات بوجودها العرفى لا- بوجودها الشرعى و إلا- لزم التناقض حيث ينهى الشارع عمّا اعتبره موجودا و صحيحا، بل أنّ هذا البيان يتأتّى فى ما لو كان رضى المتعاقدين بالعقد بحسب اعتبارهما الثنائى، أى لم يكن رضاها مقيدا بالعقد بحسب الوجود العرفى و لا الشرعى كما يتصور ذلك فى المعاملات التى يحكم العرف العقلاى العام بطلانها فإن المتعاقدين يبينان على الجرى على العقد بحسب وجوده فى افق اعتبار

المتعاقدين الذى هو أخص من وجود الاعتبار العقلاني العام، كما فى ثمن الفجور، فإنه تعاقد ثنائى و رضى مقيد به سواء أ كان باطلا عرفا و شرعا أم لا و مع ذلك لا يمكن البناء على الجواز. فافساد الشارع أو العرف لمعامله مقتضاه النهى عن البناء عليها و لو بحسب البناء فى أفق المتعاقدين فكون الرضا غير مقيد بالوجود الشرعى أو العرفى لا يسوّغ الإباحه بعد كونه مقيدا بالعقد و لو بحسب المتعاقدين.

و منه يظهر النظر فى عباره صاحب الجواهر بعد ما حكم ببطان الصدق فى غير الموارد المنصوصه و أنه جائز بدون العقد كفعل مجرد تكوينى. قال: بل لا- يبعد جواز إباحتهما العوض على ذلك و الوعد به مع استمرار رضاهما به لا على أنه عوض شرعى ملتزم.

نعم لو كان تمليك الشركه غير مقيد بالقرعه و نحوه من العقود الفاسده أصلا، بل هبه أو إباحه مبتدئه لتّم الجواز لكن هذا غير ما هو الدارج الغالب من كون الرضا مبنيا و مقيدا بالمعاضه. فاللازم تقييد الجواز بما إذا لم يكن مبنيا على المعاضه العقلانيه و لا بحسب المعاضه فى أفق المتعاقدين.



ابتدأت إثاره هذا البحث فى الديون و المهور مما يتعارف فيها التأخير فى الدفع و الأداء فقد يقدر للمهر بنقد معين يعادل شراء بيت أو ارض و بعد مدّه مديده حينما يدفع و يستوفى بعد ثلاثين سنه مثلا فلا يشتري به إلا سلعه رخيصه جدا لا تساوى عشر قيمه البيت فهل يكون الزوج ضامنا لهذا الفارق القيمى.

و كذا الحال فى الديون الميته، أى التى طالت مدتها جدا و فى تلك المده الطويله اختلفت القوه الشرائيه بفارق شاسع، فهل يكون المدين ضامنا لهذا الفارق؟ لأنه اجحاف فى حق الدائن بل إننا نرى فى يومنا أن الفارق فى قيمه النقد لا- يحتاج إلى مرور أعوام، بل من خلال شهور -و ربما أيام- نرى فرقا فاحشا فيها. فإن الدوله التى تعطى اعتبار المالىه لنقد معين قد تتلاعب كثيرا بقيمه النقد، إما باصدار الورق النقدى زياده على الغطاء المنتوج و الثروه الوطنيه أو باغراقها فى بحر الديون للدول الأخرى أو غير ذلك من الأسباب و هذه الظاهره ليست مقتصره على هذه الزمن، بل كانت منذ قدم القرون الماضيه أيضا، حيث كان الملك أو السلطان يعتبر الدراهم أو الدنانير و يجعلها سكه، فامر اعتبارها أو اسقاطها بيده، لأن مالىتها غير ناشئه من

الماده فقط، بل لها من جهه ضرب السكّه أيضا. وقد أشير إلى هذه الظاهره فى الروايات حيث كانت عشره دراهم تقابل ديناراً واحداً و بتغيّر الظروف تتغيّر هذه المعادله فتقابل ثمانيه دراهم بدينار واحد انخفاضاً فى الدينار أو تقابل اثنى عشر درهما صعوداً فى الدينار. بل قد فرض فى بعض الروايات مقابله ثمانيه عشر درهم بدينار. وهذا التغيير ليس بيسير خصوصاً فى المبالغ الضخمه.

هذا وقد ورد فى تلك الروايات نفي الضمان فى ذلك و حصر ثبوته فى ما إذا أسقطت الجهه المصدرة المعتبره فى النقد- الملك أو السلطان- اعتبار النقد بالكلية و هذا بخلاف الاضطراب فى قيمه النقد فلا ضمان فيه و إن كان كبيراً حاداً.

و علينا أن ندرس الحاله الماليه و الاقتصاديه فى عهد النصوص كى نتعرض على المطابقه أو المغايره للوضع المالى و النقدى لهذا اليوم. فعلى الأول تكون دالّه على عدم الضمان فى التضخم المالى الذى هو التغيير و التزلزل و عدم الثبات فى قيمه النقد.

و بعبارة أخرى: لا- بدّ من البحث فى الصور و التقديرات الموجوده فى النصوص الشرعيه المنفى فيها الضمان فى التضخم المالى. هل هو مطلق التضخم أو ذو الأسباب و العلل الخاصّه؟ و من ثم هل تلك الأسباب و العلل الخاصّه هى نفس الأسباب و علل التضخم الموجود فى هذا اليوم؟

و لا بدّ من الالتفات إلى أنّ البحث الفقهي فى فهم الروايات الوارده

فى أى باب يتوقّف على الماع و امعان النظر فى ماهيه الموضوع فى ذلك الباب أو المسأله و لو بالاطلاع الاجمالى على البحوث التخصصيه المرتبطه بذلك الموضوع و ستأتى الإشاره إلى ذلك إن شاء الله تعالى.

### أما الأقوال فى المسأله، فأهمّها أربعة:

#### الأول: نفى الضمان مطلقاً،

إلا إذا أسقط اعتبارها عن رأس، كما هو مفاد الأخبار الوارده.

#### الثانى: ثبوت الضمان فى الفارق الفاحش

مثل ما حدث لبعض العملات فى عصرنا الحاضر، بخلاف الفارق غير الفاحش. و هو نظير ما التزم به فى كلماتهم من أنّ انسانا لو استقرض مقدارا من الماء فى صحراء قفر من شخص فإنه لا- تبرأ ذمته بتسليم الماء فى البلاد المعموره المتبذل فيها الماء بوفره، لأن ماله الماء فى الصحراء أضعاف ماله الماء فى البلد و هذا شبه المتفق عليه فى كلمات الفقهاء و هو دالّ اجمالاً على لحاظ الصفه المالىه فى الأسواق.

و أيضاً لو استعار شخص سياره من صاحبها و تلفت بالاصطدام فهو ضامن لقيمه السياره بتمامها، مع أنّ الباقي من هيئه السياره و أجزاءها المكسّيره ذو قيمه مالىه قد تعادل سدس القيمه الأصليه، لكن حيث أنها لا تقاس بالقيمه الكامله الصحيحه فيغرم الضامن مجموع القيمه.

#### الثالث: ضمان فارق فى القيمه إذا كان بسبب ضعف القوه الشرائيه

للنقد، دون ما إذا كان الفارق من جهه العرض و الطلب. و هذا قول عدّه

من الأجله مَمَّن لهم اطلاع بآراء المالىين و النقديين فى مجال الاقتصاد.فانّ الرأى المعروف لدى المتخصصين فى القضايا البنكيه و الاقتصاديه هو ذلك و إن لم يدوّن كقانون بين الدول و من المعروف انّ الدوله البريطانيه فى الحرب العالميه الثانيه قد خرجت بديون طائله تفرّدت بها،إلا انّ تلك الديون كانت بعملتها فقامت باسقاط قيمه عملتها إلى النصف و بذلك اسقطت نصف الديون التى عليها و لم تملك الدول الدائنه لها يلزامها بشىء من الناحيه القانونيه ممّا أوجب مداوله هذه الظاهره فى الوسط التعاملى الدولى فلم يستمر الاستدانه بين الدول بعمله الدوله المستدينه،بل إما بعمله الدوله الدائنه أو بعمله دوله ثالثه أو بمقادير بوحده للمنايع الطبيعيه للدوله المستدينه كالنفط و غيرها.

ثم لا- يخفى انّ القوه الشرائيه للعمله النقديه أنّما هى باعتبار الغطاء للعمله النقديه و هو المنشأ الحقيقى لقيمه العمله و هو شىء يجعل داعما لها و يسمونه رصيذا فى البنك المركزى أو فى مؤسسه النقد و الخزينه الوطنيه.و العرف السائد النقدى بعد الستينات الميلاديه صار يتوسّع فى الغطاء الداعم من الذهب إلى مختلف المنتجات من المنايع الطبيعيه أو الصناعيه،بل و غيرها من خدمات الدوله،فكل ثروات الدوله و منابعها و قوتها المالىه يكون رصيذا للعمله النقديه و هو الذى يؤثر فى القوه الشرائيه كلّما كان الداعم أكثر و اقوى كانت العمله النقديه قوتها فى الشراء اكثر،فالمقدار الغطاء الداعم أو اعتبار

الدوله هو المؤثر فى القوه الشرائيه و من ثم كانت طباعه الدوله للعمله النقديه الورقيه الزائد على انتاجها موجب لتنزّل القيمه الماليه للمال و سقوطه عن درجته للتعاقد و قد يصح للعمله صعود و نزول لا لأجل زياده كميّه فى الرصيد، بل لأجل ارتفاع القيمه الماليه للصناعات و المنتوجات الوطنيه و غيرها، و هذا النزول و الصعود ليس بسبب القوه الشرائيه و أنّما هو لغلاء نفس السلّاع و رخصه فى بعضها و التفكيك بين هاتين الحالتين أمر دقيق و عويص فى مقام المحاسبه للتضخم النقدي و إن كان المتخصصين فى أسواق البورسه النقديه و بنوك الاعتماد و غيرها ترصد تغيير القيمه الناجم من كل من الحالتين. فمحصل القول الثالث التفصيل بين التغير فى القيمه الناشئه من القوه الشرائيه و بين المسبب من العرض و التلف.

#### **و الرابع: التفصيل بين ما إذا جرى التعاقد على النقد بنحو**

الموضوعيه فلا ضمان و بين ما إذا جرى التعامل عليه كطريق

و مرآه للقيمه و الماليه فيكون التضخم المالى مضمونا و هذا هو الغالب فى المهور، و قد اختاره الشيخ الأراكى قدّس سرّه.

و المراد بالطريقيه و المرآتيه هو جعل النقد مؤشر و علامه لدرجه الوحده الماليه و الصفه القيميّه فى الأشياء. فإذا كان كذلك فالنقد يكون طريقا للدرجه الماليه و فى المهور غالبا بنحو الطريقيه، كذا الحال فى مقدار من النقد مما يمكن به شراء بيت او سياره مطلوبه و حينئذ فالنقد فيه يكون طريقا الى شراء البيت و نحوه و قيمتهما فلو

تنزلت قيمه النقد بحيث لا يمكن معه شراء بيت او غيره، فلا بد من الجبران و التدارك. و أما فى تقدير الموضوعيه فيعتبر النقد بما هو نقد و له موضوعيه خاصه حيث ان النقود تختلف قوه حافظيتها بعضها عن بعض، فالقيمه المالىه و درجتها فى ضمن الدولار- مثلا- أحفظ من القيمه المالىه فى ضمن الدينار- مثلا- فميزان الحفظ و الثبات فى الصفه المالىه مما يرغب إليه و يوجب الموضوعيه لنقد خاص، فههنا التفاوت لا يضمن. و لأجل معرفه حقيقه الحال من الضمان و عدمه لا بدّ من معرفه حقيقه موضوع التضخم و هو النقد.

### حقيقه النقد:

و انه ما الفرق بين نقديه الذهب و الفضه و بين نقديه الورق؟ و ما هى الصفه النقديه... و كيفيه نشوء هذا النقد الورقى...؟

عزّفت الصفه المالىه تاره بالرغبه و اخرى بمعرف الرغبه اى ما يبذل بإزاء المرغوب عنه و النسبه بين المال و الملك عموم من وجه.

و النقد جعل شيئا وسطيا فى الدرجه المالىه بين الاشياء كعيار و ميزان، فكأنما تجعل الصفه المالىه التى تعرض النقد هى نوع من التوزين و القدر و التقدير للصفه المالىه فى اشياء اخرى. و ذهب بعض فى تعريف النقد الى انه لا يبذل بإزائه المال، بل هو بنفسه المبذول فلا يصدق الصفه المالىه على النقد، فالنقد هو عين المالىه لا انه شىء تعرض له صفه المالىه، هو عين البذل، لانه يبذل بإزائه.

و فيه:النقد يبذل بإزائه المال،مع كونه حدا للماليه و وحده لها و ميزان عند كل البلدان.فإنّ الزارع ربما يوجد لديه منتوجات يريد أن يستحصل بها قدرا من النقد ليختزن الماليه فى الورق النقدى مع وجود الرغبه فيه لاحتمال زياده القوّه الشرائيه فيه دون الأعيان الماليه التى بحوزته كما هو الحال قبل ظهور النقد فى التعامل البشرى فإنّهم كانوا يجعلون بعض المنتجات وسيطا تعامليا،فالانتاج الزراعى هاهنا هو الثمن فيبذل فى مقابل النقد.

و بعض آخر ذهب إلى أن النقد الحقيقى شىء له المال كالذهب و الفضة و النقد الاعتبارى كالورق النقدى هو عين المال و هو أيضا ليس فى محله.

ثم أنّ هذه الصفه الماليه هى مبدأ نشوء النقد الورقى بعد أن كانت فى حالتها البدائيه تلحظ فى النقد السلعى فانتقلت إلى الورق،لانه ربّما لا يرغب الطرفان فى سلعه الآخر مضافا الى ان التعاوض بالسلع لا يكون دقيقا ميزانيا فوجدت فكره النقد المالى المعدنى من الذهب و الفضة أو النحاس و منه إلى الورق لدى البشر و بدأت بضرب النحاس الحديدى ثم تطورت الى الذهب و الفضة و يعرف بالسكّه،اي يسكّ و يضرب و يقبل على الذهب و الفضة بمهور معينه.فالصفه الماليه العارضه على الأشياء بدأت صفه مستجده مستقله فى نفس النقد.

و قبل تولّد العمله النقديه و استعمالها كوسيط فى المعاملات كان

الانسان القديم يقضى حوائجه من خلال معاملات كان التداول بها بين جنسين، فتلك المعاملات كانت تجرى غالبا في الاقتصاد البسيط كمعاملات افراد قريه واحده او قريتين قريبتين فكانوا يتعاوضون و يتبادلون ما يحتاجون مقابل حاجات الطرف الاخر، و ذاك النظام التعاملى يجرى الآن فى جملة من المعاملات الدوليه لا- سيما بين البلدان التى تكون العمله النقديه الاجنبيه فيها محظوره ورودا و خروجا أو التى لا تريد تقويه وساطه النقد الأجنبي و نحو ذلك.

و حيث ان تلك المبادلات فى العهد القديم كانت تصاحب مشاكل و معايب عديده كعدم وجود معيار للموازنه بين الجنسين و عدم امكان المبادلات الوسيعه و غيرهما فلم يبق هذا النظام فى الانظمه التجاربه و لم يروه نظاما حسنا و مناسبا للتعامل، فحلوا مكانه نظاما آخر و هو استخدام بعض الاجناس المطلوبه كوسيط و معيار فى المعاملات و تختلف باختلاف الأمصار، ففي ايران كانت الغلات مطلوبه و فى روسيا الجلود و هكذا فمن تلك الاشياء الوسيطه فى مرّ الأعصار فى الامصار المختلفه الشاه و الفرس و العبد و الرز و الشاى و التباك و النفط و الصدف و الحجر و الحديد و غير ذلك.

و الخاصيه المشتركه لهذه الأشياء كسلع نقديه هى المقبوليه العامه. و ذاك النظام أيضا انقرض سريعا لأن بعض تلك الأشياء كانت تفسد فى قليل من الايام و تهدر، فكان يسقط عن الواسطيه فابدلوه بنظام اخر و ذلك باستخدام الفلزات خصوصا الذهب و الفضة فانهما



واجدان للرغبه و للمقبوليه العامه فى البلدان، لأن لهما قيمه ذاتيه و قابليه كثيره للانعطاف و قبولاً- للقوالب المختلفه و امكان الحكّ و السكّ عليهما و عدم فسادهما بتناول المده، و التحقيقات التاريخيه تفيد أن قبل ميلاد المسيح بقرون كانوا يتعاملون بالنقود الذهبيه.

و من اثرات هذا النظام فى الاقتصاد هو انفكاك التوليد عن المصرف و امكان ادّخار النقود و غيرهما، و مع ذلك خلقت و أوجدت مشاكل جديده، كما كان الغش فيه و كثره اختلاف النقود اعتباراً، لاختلاف المدائن و اختلاف الضروب و صعوبه حملها و انحفاظها اذا كانت كثيره، فخلقت النقود الورقيه و تلك الاوراق بادئ بدء صدرت من التجار و الصرافين بعنوان الحواله ثم شاعت اوراق التجار المعروفين فى المناطق و المدائن المختلفه، فصار مبدأ لايجاد البنوك الأوليه، ففى الحقيقه البنوك الابتدائيه كانت مصارف معروفه بالحسن و الاعتبار، و فى تلك المصارف الابتدائيه شوهده أنّ مراجعات افراد المجتمع ليست فى زمان واحد لتبديل الحواله بالسكوك الذهبيه فيبقى دائماً مقدار من النقود الذهبيه فى الخزانه راكداً و مجمداً، فاصدروا بمقدار تلك النقود اوراق جديده معتبره و اقرضوه للمقترضين و يكون غطاؤها تلك النقود الراكده و كان ذلك سبب خلق النقود الورقيه البنكيه الرائجه و أول من اقدم على نشر تلك الاوراق فى الغرب هو بالمسترخ، مؤسس بنك استكهلم فى سنه ١٦٥٠ م.

## صفات النقد:

## اشاره

ص: ٢٣١

## الصفه الأولى: أنه تمثيل و تجسيد للماليه الموجوده فى الاشياء

مع أنه نفسه أيضا فى النقود الذهبية و الفضية مال، و لكنه تجسم للصفه الماليه فى الاشياء أيضا، كالأوزان الصرفيه فى علم الصرف و الاشتقاق فى اللغه (-فعل، يفعل و هكذا) فانها ماده أيضا و لكنها ممثله لكل المواد كذلك فى الهيئه و الصيغه.

## الصفه الثانيه: أنه يعين و يحدّد و بصير الدرجه الماليه

و هذه الموازنه الموجوده فى النقد ملازمه للصفه الثالثه و هى الواسطيه.

## الصفه الثالثه: أنه وسيط فى المبادلات المعاملية،

و النقود الذهبية و الفضية لهما ماليتان ماليه بلحاظ نفس ماده و ماليه بلحاظ نفس الهيئه و بلحاظ انهما مسكوك، فالماليه فيهما متولده من مجموع الماليتين بخلاف النحاس فانّ ماليتيه بلحاظ الهيئه فقط و لا يعتد بماليه مادته لضالتها، و من ثم السكه الذهبية لا تقابل بمتلها ذها من حيث المقدار، فان للهيئه المضروبه قسطا من الماليه، فانّ ماليه السكه و المسكوك ليست وليده ماده فقط بل لأن فى المسكوك و ثوقا بالمعيار الذهبى الموجود فيه و خدمه الوساطه التعامليه المتوفره فيه بذلك. و الورق النقدي فى بدايته كان بمنزله الحواله، و كان التجار المعروفون يصدرون ورقه مع امضائهم بدل ان يعطوا المال او الذهب، و من يحوز هذه الورقه يحق له أن يذهب الى التاجر و يأخذ منه المال او الدراهم و الدنانير فهذه الورقه كانت حواله و وثيقه، غايه الامر التبادل يجرى بما فى ذمه ذى الحواله اى التاجر المصدر للورقه،

فالماليه ليست للورقه بل لما فى ذمته و لَمَّا نشأت الدول فى الصوره الحديثه،بدأ ضرب الورق النقدى بحيث تكون الجهه المصدره للنقد الورقى هى الدوله و كان رصيده و غطاؤه الذهب و الفضة و بعد ذلك اصطالحوا على جعل الغطاء مطلق الثروات و الانتاجات الوطنيه،سواء كانت من المعادن أم النفط أم الخدمات كالخدمات السياحيه أو الجمركيه أو الملاحيه و غيرها،فهى مجموعته تكون داعما لنقد الدوله.

و يذهب علماء النقد إلى أنّ هذا النقد الورقى مال و ليس وثيقه، و لكنه مال بين الناس بعضهم مع بعض و اما بين الدول فهو وثيقه الدين.

و ما قيل:من أنّ النقد لا يعتبر وثيقه للدين فى أيه تقدير و أنّما يمكن الواجد له على امتلاك ثروات تلك الدوله المصدره له و يستشهد لذلك بأنّ التضخم الحاصل فى النقد الورقى،لا يكون مضمونا و لا تطالب الدوله الواجده لعمله دوله اخرى بضمانه بشىء معين فى ذمتها مع أنّه لو كان وثيقه الدين فلا بد ان لا يكون فيه اضطراب و تغيّر نظير الصكوك(الشيكات)فإنّ اعتباره يغيّر اعتبار الدين الذى يوثق به.

فنفس التغير و التبدل فى العمله دال على أنّ العمله و النقد الورقى ليس وثيقه على الدين،لأنّ المفروض أنّ الدين لا يتغير بتغير الوثيقه.

مدفوع أولاً:بأنّ من لوازم كون النقد الورقى وثيقه على الدين ثبوت حق المطالبه لحامل الوثيقه من المصدر و يأخذ منه دينه،بخلاف ما اذا كان بنفسه مالا فإنّ إعطائه الى الطرف المقابل المصدر لا يلزمه

بأخذه و أداء ما يـازائه. و الحال أنّ الواقع الخارجى هو التقدير الأول فى النقد الورقى فإنه اذا اعطت دوله مقاديرا من العمله الى الدوله المصدره للنقد الورقى الخاص فتكون (-الدوله المصدره) ملزمه بالاعطاء من الانتاج الوطنى كالنفظ او بما ترضى به الدوله الأولى من عمله صعبه كالدولار و هذا شاهد على أنّ النقود الورقيه دوليا تحسب كوثيقه على المال.

ثانيا: أنّ الدوله المصدره للورق النقدى اذا اسقطت اعتباره تكون ضامنه لماليتها و ليس ذلك من باب الاتلاف، لأنه لم تـلف النقود بعد و ليس ذلك الا من باب انه يعتبر كوثيقه فى الذمه، فتأمل.

و ثالثا: قد ذكرنا أنّ النقد قوّته الشرائيه و قيمته الماليه خاضعه و مرتبطه بما يجعل رصيـدا و داعما و غطاء له، فقيمه الرصيد هى التى تؤثر فى قيمه النقد الورقى، فاذا هبطت هبطت قيمه النقد و بالعكس، فحينئذ فالوثيقه ثابتة و هى الورق النقدى و المتغير هو قيمه الرصيد و الغطاء و هذا لا ينافى كون الورق النقدى وثيقه.

فالتغير تاره هو فى ماليه الورقه النقديه مما يدل على أنّ الصفه الماليه هى للورقه النقديه بقول مطلق و اخرى التغير فى الواقع ليس لها و أنّما لتـزلزل قيمه الماليه للغطاء و الرصيد، فهذا لا ينافى كون الورقه النقديه وثيقه و أنّما الماليه المتغيره هى لجهه الداعم، نعم هناك حالات فرضيه و مفتعله فى الاوضاع الماليه فالتغير فى الورق النقدى مسـبب عن ممارسه نفس الدول المصدره عمليات خاصه

لذلك، فهي حالات على خلاف طبيعته الأولويه للنقد لأن النقد جعل وسيطا في المبادلات و اذا ابتلى بهذه الحالات تصير وساطته فاشله، فالماليه المتغيره للغطاء هي في الحالات السليمه لا ماليه الورقه، و اما الحالات السقيمه فهي حالات غير قانونيه، و الدوله نفسها تنزل او تصعد في القوه الشرائيه للنقد. فالوحده القانونيه من الورق النقدي التي تقابل بكذا مقدار من المنتج الوطني، هو المقرر المعين في الحالات السليمه و وساطه النقد تكون في هذا المجال، و من ثم بحث في العداله الماليه ان الميزان العادل في الورق النقدي ما هو؟ و كيف ينشأ التضخم في السيوله و هلم جراً؟ و أنه اذا سحبت السيوله من السوق فتزداد قيمه الماليه للنقد و اذا طبعت مقادير أكثر فأكثر من الورق النقدي فتتنزل و هذه الحالات لا ربط لها بتغير الغطاء بل مرهونه لسياسات الدول الماليه و مرهونه بالحوادث العالميه كالحرب و السلم و نحوه.

و هناك نمط ثالث في تغيير العمله تقوم به الدوله المصدرة بجعل الفئه الواحده مقابل وحدتين أو نصف الواحده من الفئه الانتاجيه الوطنيه، فتزداد او تنقص قيمه النقديه و هو تغيير في اعتبار ماليه النقد، و في تلك الحال فهل يكون النقصان في ماليه النقد بين الدول مضمونا و ان هذا لا يخل بوثيقه الدين لأن الدوله الواجده لعمله دوله اخرى من حقها ان تطالب بالانتاج الوطني على قدر الوحدات السابقه، فلو تنزلت قيمه النقديه فقيمته الدين لا تنزل لأن الدوله الثانيه تطالب

من الدوله المصدرة بمقدار من الانتاج الوطنى الداعم للورق النقدى بحسب القرار الأول القانونى فلن يكن هناك تنزل بالنسبه إليها كما هو الحال فى ثبات القرار الأول و ان ازدادت السيوله فإنّ ازدياد السيوله و إن أوجب نقص القوّه الشرائيه للنقد و بالتالى نقصان ماليه النقد فى مقابل السلع و الأعيان الماليه إلا أنّ ذلك يوجب حدوث قيمتين ماليتين للنقد أحدها بحسب الاعتبار و القرار المقابلى عند الدوله بين فئه النقد و وحدته مع فئه و وحده الثروه الوطنيه العامه المنتجه و ثانيها بحسب السوق الحرّه بسبب ضعف القوّه الشرائيه إلا- أنّ التعامل النقدى بين الدول يظل ثابتا بثبات الاعتبار و القرار الأول، أم أنّ الصحيح هو التفصيل بين التغير الثانى و الثالث، فمع تبديل قرار الاعتبار لا تستطيع الدوله القابضه ان تلزمها قانونيا كما مرّ فى قضيه بريطانيا فى الحرب العالميه.

ثم انه قد ذكر شاهدا اخر على ان الورق النقدى مال مطلقا و هو أنّ تلف الوثيقه لا- يتلف الدين لا- فى القانون الشرعى و لا الوضعى، بينما تلف العمله النقديه يعتبر كتلف المال سواء بين الدول أو بين الناس، فيدل على انه ليس من قبيل الحواله و قرّبوا هذا الوجه فى الصك أيضا و قالوا ليس هو وثيقه على الدين بل مال بنفسه و اذا تلف يتلف المال.

و لكن هذه التعديده إلى الصك غفله حيث نرى بوضوح ان الصك اذا تلف لا يتلف الدين و أما فى الصك المفتوح فحيث ان الشخص الواجد له سوف يأخذ من المخزون فى الحساب المالى من موقع الصك

فيكون إتلافا لمقدار ذلك المال، و خساره في مال الموقع للصك المديون، فيضمنه الدائن و يحصل التهاثر. و اما لو كان الصك باسم خاص فضياعه لا يكون تلفا للدين.

فتحصّل أنّ الورقه النقديه مال اضافي لا مال بقول مطلق يعنى انه في نهايه المطاف هو وثيقه دين على ذمه الدوله من جهه و هو مال في التداول بين الناس من جهه أخرى. مضافا الى أنّ هناك شواهد أخرى لوثيقه النقد كمن تلف بحوزته الورق النقدي او استطاع ان يثبت لدى الجهه المصدرة انه تلف و أعلمهم بالرقم المسلسل المكتوب على العمله، فحيثنذ تلزم الدوله بالمعاوضه، و لو كان مالا بقول مطلق فكيف تلزم الدوله بالتعويض في الصوره المزبوره، مع انه لا مانع في الحواله أن يشترط فيها انه اذا ضاعت وثيقته تبرأ ذمه المدين او اذا حصل كذا تبرأ جزء من ذمه المدين، لما لهذه الحواله و السند من فوائد اعتباريه اخرى ماليه، فلا مانع من ذلك و هذا هو المتبع في بدء نشوء الحواله لدى التجار لدفع خسارات السرقة و الوضع.

### حقيقه واسطيه النقد بين الأشياء

#### اشاره

انّ الصفه النقديه الاعتباريه تكون في ذمه الجهه المعتبره لها كما هو الحال في السيوله الورقيه و من هذه الجهه تعتبر دين على ذمه المصدّر، و اما صفه واسطيتها في المعاملات فتبيانه ان في البدء احتيج في المعاملات الى التبادل بين الاعواض و قد لا يحتاج احدهما

ص: ٢٣٧

الى عوض الآخر، بل الى جعل اعواض معينه ثابتة لأجل المعاوضه، فأحد الطرفين رغبته الى الصفه الماليه، لا الشئ الموصوف  
بالمال، فتولدت الحاجه الى معيار و حدّ وسطى فى المبادلات يكون معيارا بين السلع المختلفه أيضا، و النقد وظيفته الميزان بين  
ماليات الاعواض، و تعبير الصفه الماليه فى الجميع لما فيه من الانضباط فى الدرجه الماليه و لما فيه من سهوله النقل فى السفر و  
وجدانه فى جميع البلدان، و أخيرا انتقل الى الذمم الممثله فى الكارت الاعتبارى و هو وجود تنزيلي آخر للنقد، فمقدار النقد  
الذى فى ذمّه البنك لصاحب الحساب يتم ترامى التعامل به كثيرا، فتجعل ذمّه البنوك هى النقد المتحرك فى  
المعاملات، فصارت السيوله غير منحصره فى الصكوك و لا الورق النقدى بل توسّع الى الذمم أيضا، فسهوله التداول من خواص  
النقد و لذا توسعت الى الذمم لأجل هذه النقطه مضافا الى ان للورق النقدى خصيصه ثالثه و هى ان الانسان يخترن فيه اشياء  
كثيره بدل ان يخترن نفس تلك الأشياء المعرضه للتلف و الضياع و نحوه.

ثم ان القانون الوضعى للنقد يجعل ضابطه للرصيد هى ان كل فئه من الورق النقدى تقابل فئه من وحده الانتاج الوطنى.

فالوحده من الفئه النقدية تحاذى مقدارا من النفط مثلا، فإذا قوبل بوحده من وحدات الرصيد الماليه تحاذى ماليه تلك الفئه  
وحده من الانتاج الوطنى الذى هو الرصيد فتضبط الفئه النقدية فلا تستطيع ان



تلتزم الدوله الاخرى باغلى من ما قدرت و لا دون ما قدرت، و هذا هو القرار الأولى فى مالىه النقود. فبديل ما كان فى البدايات بعض الاعواض تتخذ حاله النقود مثل الشاى الذى له حاله النقديه فى بعض البلاد، استبدل بالورق النقدى بداعميه الرصيد و الانتاج الوطنى و جعل وسيطا فى المعاملات، و مالىه الرصيد جعلت عيارا فى مالىه الاعواض المعادليه. و مع صعود و نزول الانتاج الوطنى يتغير و يتبدل أيضا الورق النقدى من حيث القيمه و المالىه، هذا هو الطبع الأولى فى النقود، أمّا اذا زادت الدوله طبع الورق النقدى فهو نوع من المخالفه للقرار الأولى لأن الفرض كذا مقدار من السيوله يحاذى كذا مقدار من الانتاج و مع زياده السيوله يكون هناك اختلال فى المحاذاه، فتحاذى نفس وحده المقدار من الانتاج الوطنى فئتين من وحده النقد الورقى - مثلا- و اذا انقصت السيوله فيحاذى نفس المقدار من الانتاج الوطنى نصف الفئه من النقد الورقى - مثلا- و الصوره الأولى هى فى الحقيقه سرقة من أصحاب الأموال، فالتضخم اذا كان بفعل الدوله فهى ضامنه على حسب القواعد. فبيت القصيد فى واسطيه النقد ان النقد الورقى يكون وسيطا حقيقيا اذا عادل بين مالىه الانتاج الوطنى و مالىه السلع الاخرى و أمّا اذا لم يعادل فوسطيته خاطئه و لا يعتدّ بها، لأنها حينئذ على خلاف ما قرر وضعه أولا و خلاف مهمه النقد و وظيفته.

فالوسطيه تكون بمعنيين، المعنى الأول كونه مرآه لمالىه الرصيد الوطنى مع أموال و اعواض اخرى و المعنى الثانى كون مالىه الغطاء

الوطني عيار لماليه الاعواض الأخرى فى المقابله بينها.

و بكلا المعنيين يتضمّن نوع توزيع و عداله ماليه فى المالىات، و وضع النقد لأجل ذلك، فلا محلّ للترديد فى ان النقد هل هو مثلى او قيمى؟لانه بلحاظ الصفه الماليه يكون متمحضا فى الوسطيه. و لبيان الوحده المقداريه فى صفه الماليه فهو مال محض فى لون الماليه من دون أن يمثل ذات جوهرية معينه و قد أخذ ذلك فى وجوده الاعتبارى فى التعهد و الوضع الأول فالوسطيه لا يرفع اليد عنها و الأ فليس هو ميزانا عادلا. و أما الغطاء الذى يحاذى الورق النقدى هل هو مثلى او قيمى؟فهذا بحث اخر و له تأثير فى النقد، و الأ فالنقد فى نفسه يعتبر ميزانا لمالىات الأشياء كلها، و اما بلحاظ دعمه و رصيده فقد يتصف بالمثلى او القيمى، و عدم الثبات فى ماليه الرصيد لا يخلّ بوسطيه النقد. و بما أنّ كل فئه واحده من الورق النقدى تقابل فئه واحده من النفط و يقع التضخم بلحاظ ماليه الانتاج الوطنى يمكن القول بمثليه النقد كما أنّ تصاعد ماليه الانتاج الوطنى و تنزلها لا يوجب الإخلال بوسطيه النقد.

ثم إن فرض و صوره ما قاله الشيخ الاراكي قدّس سرّه خارجه عن موارد التعامل الدارج الراجح.

ثم أنّه اذا وقع التضخم فتاره بسبب الدوله و أخرى بسبب اخر كالتأخير يعنى بسبب المدين و ثالثه بسبب امر فجائى غير المدين.

فإن كان بسبب تأخير الاداء من المديون، فاللازم فيه الضمان

ص: ٢٤٠

لا- سيّما اذا كان الفارق المالى بقدر كبير فاحش،و المعروف فى الكلمات ان الضامن فى غير الغاصب لا يضمن النقص فى الاوصاف الاعتباريه و لا فى الدرجه الماليه و لو كان بسببه،و هذا على خلاف العرف المالى العقلائى السائد و هو محل تأمل لأن الموضوعات فى الأحكام الشرعيه هى بحسب وجوداتها العرفيه ما لم يرد تعبد بخلافه،و حيث ان موضوع الضمان هو اداء العين و المفروض هاهنا ان اعطاء الفئه النقديه مع التضخم الفاحش لا يكون أداء،فدعوى انه غير ضامن محل منع.

و ما قيل أنّ المال فى الاقتصاد غير المال فى النقد فى البحث الفقهي فهو غريب فان المحمولات الفقهيه اذا كانت موضوعاتها خاصه فيجب تحليل ذلك الموضوع من العلم التخصصى الباحث حوله و ملاحظه ان الشارع هل اخذ الموضوع بحدوده الواقعيه او غير ذلك و هذا بحث اخر لكن بادئ ذى بدء لا بدّ من التفحص التخصصى فى الموضوع.

و بعباره أخرى أنّ مراحل استنباط الحكم الشرعى الأولى- كما هو مقرر فى علم الأصول- هو البحث أولا عن الحقيقه اللغويه و هى الرابطه بين اللفظ و مجمل المعنى و هو ما شارحه.

ثم عن الحقيقه العقليه ثانيا نظير بحث الصحيح و الأعم و هاهنا يأتى دور العلوم التخصصيه الباحثه فى موضوعات الأبواب الفقهيه.

و ثالثا البحث عن الحقيقه الشرعيه فيما لو كان للشارع معنى

و رابعا البحث عن المعنى المستعمل فى الألفاظ الواردة فى الأدله بحسب القرائن الخاصه فقد يرفع اليد عن كل ما سبق بتوسط القرائن الخاصه هذا فضلا عن ما لو كان فى الأدله عنوانا لفظيا آخر عن موضوع الحكم مما يوجب عدم حصر البحث حول اللفظ الأول، ولا بد من التنبه إلى أنّ فى البحث الثانى من الرجوع إلى المتخصصين فى الموضوع، المراد الرجوع إلى أهل الخبره الكاملين فى ذلك التخصص من ذوى الدرجه العاليه لا المراهقين فى المستوى العلمى. نعم قد يحدث بين المتخصصين اختلاف فى تشخيص الموضوع و هذا بخلاف ما إذا اتفقوا على تحليل ظاهره معينه فيؤخذ بكلامهم الا اذا تيقن خطأهم و هو من باب الرجوع الى أهل الخبره و كثير من الباحثين فى هذا الموضوع استشهدوا بموارد جزئيه و الحال ان الموضوع اخذ بعدا معقدا و انتشر فى حياه المجتمع بشكل عريق و لا يمكن البحث عنه بمجمل العرفيات.

ثم ان فى التضخم اربع ظواهر و حالات:

الظاهره الأولى: ان تقوم نفس الدوله بطبع اوراق اكثر من المقرر - خلاف القرار الأولى - و هذا يسبب هبوط قيمه العمله لأن الانتاج الوطنى - الذى هو غطاء النقد - محدود بينما العمله ازدادت كميته عددها فيختل التعادل بينهما.

الثانيه: ان يتصاعد نفس المال أو يتنازل نتيجه كثره الطلب على

النقد أو لصفه الثبات فى قيمته أو غير ذلك من الأسباب، و هذا ليس خلاف القرار فلا تكون الدوله ضامنه.

الثالثه: أن يقل الانتاج فهذا خلاف القرار الأولى فهى ضامنه.

الرابعه: زياده قيمه المنتج الوطنى فهى ضرر عليها لا على الواجد للنقد و ليس خلاف قرارها الأول على نفسها، فهى منفعه للغير.

ثم يقع الحديث فى الصفه الأخرى فى النقد و هى اختلاف حافظيه أنواع النقد للقيمه المالىه و عليه فإن تنزل الورق النقدى و تصاعده ما دام المتعامل غافلا عن هذه الصفه فى النقد و هى قوه حافظيته للقيمه المالىه و ثباتها فىكون تحمل التضخم بسبب نفسه لا من المديون، اذ يجب على الدائن أن يدين المدين بشىء و نقد يحفظ المالىه، ففى مورد الزواج مثلا يلاحظ ان اولياء البنت إذا كانوا حذاقا فى الأمور المالىه يشترطون فى المهر الارض او الذهب لا الورق النقدى، حيث ان الفطن فى المعامله يقرر عوضه فى شىء احفظ للمالىه و ابقى للصفه المالىه على درجتها او يوجب نمو الصفه المالىه لا العكس.

فهذه الصوره من التضخم لا يتحمل مسئوليتها المدين، حيث يمكن للدائن ان يتبادل بالدولار بدل ان يتبادل بالدينار مثلا-الذى ليس له ثبات- اذ علاقه بين ذوات الأشياء و الصفه المالىه هو أنّ الذوات حافظه للصفه المالىه بلحاظ منافعها، ان زادت المنفعه تزداد الصفه المالىه فيها و كذا بالعكس، فيجب ان يتحرى المتعاقد فى اى

عقد فرض، شيئاً يحفظ الصفه المالىه بنحو الثبات او على التزايد و لكن هذه الصفه يمكن مراعاتها فيما اذا كان الثبات و عدم الثبات مشخص لدى نوع التعامل فى ذلك الطرف لا ما كان خارجا من الحساب عند الكل، فيعزى الى القضاء و القدر فلا يمكن الاخذ به مطلقا، و الحافظ للصفه المالىه ليس هو النقد، بل هو مالىه الشىء الداعم، فاذا جعل العوض نقدا معينا فقد جعل العوض المالىه فى الغطاء و الداعم.

و لا- ينقض- على حيثه الوثيقه فى الورق النقدى بأن لازم ذلك جواز دفع عمله مكان اخرى فى مقام الوفاء و استبدال ورق بورق آخر كالدينار بالدولار و الحال انه ليس كذلك، فيتضح ان النقد مال بنفسه- لأن هذا لا ينافى وسطيته و عدم كونه مالا فانه مال بالذات بين الناس و وثيقه بين الدول. ان الذى يأخذ الفئه الخاصه من الدولار، يلزم حفظ مالىه ماله فى ضمن غطاء خاص اقوى و أشد ثباتا من غطاء الورق النقدى الاخر فلا يمكن الالزام فى مقام الوفاء بالاستبدال لأنه فرق كبير بين الغطاءين.

ثم يقع الكلام فى كون مالىه الاشياء بلحاظ المنافع، و ان المال و هو صفه للعين لها حيثه تعليليه و هى المنافع، لكنها ليست حيثه تقييده، و من ثم المالىه تقابل العين، لا فى قبال المنافع، و إن كانت المنافع حيثه تعليليه لا تصاف العين بالمالىه مع انهم يقررون فى حيثه التعليليه للوصف أن له قسطا من الثمن و لا يراد منه ان

الأوصاف تقابل المالىه بل العين انما تقابل المالىه و كذلك يقررون أن المنافع لها قسط من الثمن، و هناك حاله ملحوظه فى الاعيان، فان بازدياد المنافع تزداد المالىه و بنقصها تنقص المالىه فهناك ترابط بين درجات الصفه المالىه و درجات المنفعه الملحوظه.

و هذا هو تفسير الفتوى بأنه إذا استقرض الثلج فى الصيف أو الماء فى البريه و اتاه به فى الشتاء أو فى العمران فهو ضامن لقيمته لا عينه، و كذلك الماء فى الصحراء و البلد، لان منفعه اما تنعدم او تقل بدرجه كبيره و كذا ما يقال اذا تلفت سياره مستأجره فاصبحت سياره مستهلكه للغايه أو من الحديد المهمل فهو ضامن للقيمه مع ان للمكسورات الباقيه مالىه.

هذه الظاهره العرفيه من تناسب القيمه المالىه للعين مع المنافع الموجوده لها فكلما قلت المنافع قلت قيمه العين بنحو العلاقه الطرديه و إن كانت المنافع حيثيه تعليليه لا تصاف العين بالقيمه المالىه فالتلف من المنافع يقلل القيمه المالىه، فالمالىه علاقتها مع العين ليست بالتقابل الا- اذا افرضت المنفعه فى عقد اجارى و الأ المالىه دائما هى فى مقابل العين لا المنافع و الاوصاف و لكن فى الأوصاف و المنافع علاقه طريقه كحيثيه تعليليه متناسبه تماما بالدقه مع درجه المالىه.

نعم بالنسبه إلى بعض الأوصاف كالهيه فقد أصرّ العلامه السمنانى على أنّ مالك الهيه يكون شريكا لمالك الماده و العرف القضائى الوضعى فى هذا اليوم يقرر ذلك و هو متين فى الجمله

و المعروف فى الكلمات ان الهئئه لا- تقابل بالماليه قد يكون ذلك تاما بحسب البيئه و الحياه الاقصاديه القديمه و لكن الآن تقابل بالماليه بلا- ريب، فاذا كانت بعض الأوصاف تقابل بالماليه فكيف لا- تكون جمله الأوصاف تؤثر فى الماليه و لو بنحو الحئئه التعليليه كما هو الحال فى المنافع. ثم انّ هناك مقوله أخرى فى عالم المال و هى انّ المال و الماليه اللذين فى الأعيان عمل مكتنز، أى انّ العمل المبذول فى عين ما لا يذهب سدى و انّما يظهر أثره فى درجه الماليه لتلك العين كذلك الحال فى المنافع فإنّ الماليه المكتنزه فى العين هى بلحاظ المنافع و درجتها متناسبه مع درجه الماليه.

فالمحصل انّ هناك علاقته طرديه بين الأوصاف و المنافع مع درجه الماليه للعين فمن ثم اتلاف الوصف أو المنفعه يوجب تلف فى قيمه العين، هذا إلا- انّ ظاهر المشهور انّ الغاصب يؤخذ بأشدّ الأحوال كضمان تنزل قيمه الماليه دون غيره من افراد الضمان، مع أنهم يذهبون إلى الضمان عند كون الفارق فى تنزل قيمه فاحشا كما فى مثال الماء و الثلج و السياره.

و على ضوء ما تقدم يتضح أن مقوله المثلى و القيمى ليس المدار فيها على مثليه المثلى او قيميه القيمى. فلا- يظن ان الظواهر الماليه تبقى على حالها فى كل الازمنه إذ تتغير أحكامها. فالمعروف ان المثلى يضمن بالمثل لانه اكثر تحفظا على ضمان الشئ من قيمه لان أداء العين له مراتب:



الأولى-أداءها بشخصها.

الثانية-أداءها بصفات النوعية و ان لم يحفظ شخصها.

الثالثة-أداءها بقيمتها الماليه و هو حفظ للعين فى صفه واحده و هى الماليه.

ففى العين جهات:الصفه الماليه و الصفات النوعيه و الشخصيه و هى اكثر تحفظا على الماليه إلا أننا الآن نرى فى بعض الموارد انعكس الامر فليست المثليه اكثر تحفظا على العين من قيمه كما فى النقد الحالى الموجود حيث تحفظ الصفه الماليه بنحو أكثر ثباتا من حفظها فى ضمن الصفات النوعيه فى المثل.

و المحصل انه فيما اذا كان الورق النقدى لاقى تضخما فتاره هو بسبب الدوله و تاره ليس بسببها،فالورق على حاله الأولى و انما نفس ماليه الشىء المداعم تغيرت لاختلاف الرغبه بحسب تطاول المده و تغيرات البيئات المختلفه الماليه و الاقتصاديه،فيقل الطلب له، فالفارق فى قيمه بسبب تقصير المدين و تأخيره.و تاره لا بالتأخير و لا بسبب الدوله و انما بسبب العرض و الطلب فى السوق فى الظرف الزمنى الواحد،ففيه ثلاثه حالات:

اما فى الحاله الأولى:التي هى بسبب الدوله فهل يكون المديون ضامنا للدائن او لا؟و مورد البحث هو فيما اذا لم يكن هناك شرط ضمنى على التقدير بقدر مالي معين و لم يكن التعاوض بقدر مالي كواسطه للشىء الاخر الذى هو قول و فرض الشيخ الاراكي.

ص: ٢٤٧

ثم ان النقد سواء عدّ مثليا او قيميا فهو يعبر عن مالىه الغطاء و هو فى نفسه مثلى الا انه نرى فى الحياه المعاشه ان القيمه قد تكون احفظ للشىء من جهه المثليه، فمن ثم لا يجب ضمان المثلى بالمثل دائما.

و أما الحاله الثانيه فالصحيح هو الضمان فى القسم الثانى لأن الصنفه المالىه وليده صفات العين فكما يقرر الضمان بلحاظ صفات الشىء المغصوب للغاصب و كما فى العين التالفه بلحاظ غالب منافعها، تالفه درجه من المالىه، و قد افتوا بالضمان كما فى الماء لدى البحر و فى الصحراء، فكذلك يقرر الضمان فى المقام كما تقدم تفصيله.

و اما وجه قولهم بالضمان فى المثلى بالمثل فباعتبار انه احفظ للشىء من القيمه و من شىء آخر مغاير و من ثم قد يصوّر فى ضمان المثلى بالقيمه، ففى النقد المثل فيه هو النقد من نفس العمله اتّحدت الفئه أم اختلفت بعد كون المجموع متحد-إلا فى بعض الموارد- و الفئه الجديده منها ليست احفظ لها من باقى الأشياء، بل لا بدّ فى حفظها و ثباتها ان تضمن مالىتها فى ضمن شىء آخر ثابت المالىه حتى لا يتلف شىء منها.

و المالىه هى صنفه ممثله للصفات و المفروض انه هناك ضمان للصفات فهناك ضمان للمالىه. و ما ذكرنا من الامثله فى فتاوى المشهور هى الشاهد على الضمان فى هذا القسم و تبيانها بنفس النكته التى ذكرناها.

ثم لا بدّ من بيان الاشكالات الواردة فى المقام و الجواب عنها:

**الأول: المفروض ان المثلئ يحفظ بالقيمه**

و لكن القيمه النقديه أيضا معرضه للتغير و الفارق المالى فهى بنفسها بعد ما كانت ملجأ صارت موجه للاضطراب بعدم الثبات.

و فيه: ان الصفه المالىه ليست هى عين ذوات الأشياء و انما هى صفه تعرض على السلع و لها تقدير و تواجد حقيقى سواء كان نقد فى البين فى الاجتماع البشرى أم لم يكن. فالصفه المالىه لها وجود و تقديرها أيضا له وجود، فلذا ذكرنا ان النقد ليس الا عيارا و ميزانا لتلك الصفه، لا انه عين تلك الصفه و لذا لو فرضنا ان كل النقود كانت معرضه للتغير و عدم الثبات، فلا يعنى ذلك ان القيمه و التقدير المالى و وحداته ليست لها ثبات و لا أن ذلك يستلزم عدم تعين وحده القدر فى المالىه فى نفس الأمر. كما هو الحال لو لم يكن هناك وحده قياسيه للمساحه لا- يعنى ذلك ان المساحه ليست بموجوده او ليس لها تقدير فى متن الواقع، بل هى فى متن الواقع ليست شيئا مبهما، بل لها تعين و تقدير فى متن الواقع، و المالىه أيضا هكذا.

فالقيمه المالىه التى تعرض على الاشياء، لها وجود واقعى و ليست رهينه بالنقود و لذلك عند اضطراب قيمه النقود تبقى الصفه المالىه ذات ثبات و تقدير واقعى و هذا كاشف عن ان النقد ليس بميزان للصفه المالىه بنحو مطلق حتى لو قلنا بان النقود عين المالىه لكنه لا يستلزم

وحدته مع المالىه التى فى الاشياء الاخرى، و انما النقد ميزان و عيار لمالىه تلك الأشياء، فالمالىه وليده الصفات طردا و عكسا لا وليده النقد.

فالضمان للمالىه فى الحقيقه ضمان لتلك الصفات التى تمثلها الصفه المالىه و الصفه المالىه نفسها مضمونه، فان المال صفه وليده للصفات الاخر و درجتها معلوله طردا و عكسا لدرجة الصفات الموجوده فى العين و الصفه المالىه لها وجود كبقية صفات العين - و إن كانت اعتباريه- مثل ان العين لها لون معين، فهى ليست مرتبطه بالنقد لما تقدم من حقيقه الصفه المالىه انها وليده الرغبة و الميل للشىء و هذه الرغبة من جهة الصدور صفه قائمه بنفوس العرف العام و من جهة التعلق و الاضافه صفه قائمه بالعين و الشىء المرغوب فيه، و الرغبة عباره عن الميل الحادث عند العقلاء و يسمى الصفه المالىه، فهذا الميلان له تواجد حقيقى عند العقلاء و هو الصفه المالىه نفسها.

### **الثانى: يفرق الفقهاء بين باب الضمان فى الغصب و باب الضمان**

فى غير الغصب

كالاتلاف لا- عن عمد و أن باب الضمانات غير الغرامات الجنائيه، حيث يؤخذ الغاصب بأشد الأحوال و اما فى باب الضمان الغرامى غير الغصب لا يؤخذ المتلف بأشق الأحوال و انما يؤخذ بقيمه يوم الاداء او يوم التلف حسب اختلاف القولان ثمه.

و الضمان فى المعاوضات ليس مداره على الاداء أو التلف بل

ص: ٢٥٠

المدار فيه على ما تعاقد عليه. و الغالب فيها بلحاظ قيمه حين التعاقد كما أنّ المفروض في الاعراض في المعاضات أنّها بنفسها تجعل حافظه للدرجه الماليه، لا أنّ التعاوض يجرى على الصفه الماليه كما هو فرض الشيخ الراكى قدس سرّه المتقدم، بل يجرى على الشئ ذى الصفه الماليه.

فحيث بناء المعاضات على تحرى كل من المتعاقدين عوضا حافظا بقوّه للدرجه الماليه أو موجب لزيادتها، كما أنّ تنافس و مهاره الاتجار قائم على الوصول إلى ذلك العوض الحافظ عبر المبادلات المختلفه و بالتالى فإن عروض هبوط الدرجه الماليه فى العوض و ما يسمى بالتضخم أمر أقدم عليه المتعاقد الدائن بنفسه فلا يكون على عهدته المدين.

و الحاصل أنّ الدائر بين المتعاقدين انه كلّما كان ذا فطنه اكثر بظروف السوق و الانتاج يجعل عوضه عوضا اكثر تحفظا على الدرجه الماليه، فلا مجال للقول بضمان التضخم فى العقود المعاوضيه فيما اذا جرى التعاوض و الضمان بين الدائن و المديون بسبب العقود المعاوضيه لا بسبب الغرامات كالغصب و لا بسبب غير الغصب من بقيه الجنائيات، بل بسبب الدين الذى منشؤه بيع او اجاره او صلح او قرض، و لا يتم التعاقد على التقييد بالطبيعه الماليه من حيث هى و أنّما الطبيعه الماليه الخاصه الموجوده فى النقد و بالتالى بالدقه بالصفه الماليه الموجوده فى غطاء النقد، فتبدل تلك الصفه الماليه لا

و فيه: ان الاشكال وجيه من جهه و لكنه غير تام من جهه أخرى حيث ان في ظاهره الارش في خيار العيب يلاحظ ضمان صفات العين أو منافعتها بل و كذا الصفات الاعتباريه التي تتأثر قيمه المالىه بها.

و بعبارة أخرى ان مقتضى ما ورد من أدلّه خاصّه و عامّه على ثبوت الارش في العيب مقتضاه ضمان الفارق في قيمه المالىه للأعيان و إن لم يتلف منها جزء خارجى أى و إن كان السبب في الاختلاف في قيمه هو الصفات التي لا تقابل بها لكنها حيثه تعليليه لها و لبعض درجاتها، و هذا اجمالاً- ممّا يدفع اطلاق القول النافى لضمان الفارق في قيمه ما دامت العين لم يتلف من أجزائها شىء.

لكن تلك النكته لا- تنافى دعوى المستشكل في الاشكال الثانى، لأن الضمان المعاضى يجرى فيه التعاوض على الاعيان و الصفات الاصليه. و أما في خيار العيب فقد تخلفت الصفه المالىه و الصفه الاصليه أيضا و هى الانتفاع منه و من تلك الصفه. فخيار العيب لا يكون نقضا على هذا المطلب و لا ينافى هذا الاشكال حقيقه تلك النقطه و ان كانت المالىه وليده الصفات الاصليه و لكن اذا بنى المتعاقدان و رضيا على عدم المداريه للصفه المالىه بل على الصفه الاصليه فلا ينافى تلك النقطه.

هذا و الاشكال لا يرد على ما نحن فيه أيضا و إن كان ما فضّله

المستشكل صحيحا و لكن ما ادّعه في الضمان المعاوضى اجنبى عمّا نحن فيه حيث اننا لسنا في صدد بيان التضخم في الأعيان المعاوضيه،و إلا لكان الاشكال في محلّه.حيث أنّ ما ذكره وجيه جدا من ان التعاوض في الاعيان و السلع ليس على لحاظ الصفه الماليه الطبيعيه بقول مطلق بل على لحاظ حافظيه الأشياء لتلك الصفه الماليه،و لم يقل أحد بالضمان في الأعيان اذا حصل التضخم في الأعيان و محل البحث بيان ضمان التضخم الذى هو بسبب المدين فى النقد لا فى الاعيان،و المفروض فى النقد لحاظ القيمه لا لحاظ المنافع الاصليه للشئ المعين،و ذكرنا ان بعض الماليين قالوا ان النقد مجسما للصفه الماليه،فهو ممثل للصفه الماليه تنزيلا و المراد انه الذى يتعامل بالنقد ليست بغيته الا طبيعه الصفه الماليه بقول مطلق فاذن يكون ضامنا للقيمه.

### **الثالث: هو ان حافظيه الصفه الماليه تختلف فى الأعيان**

و نستطيع ان نسحبها حتى على النقود،فان حافظيه النقود للصفه الماليه مختلفه،لما هو مقدر فى النقود من اغطيه و دواعم مختلفه،فهى واقعا الحامله للصفه الماليه لا الورق النقدى.

و بعباره أخرى حافظيه النقود و العملات للقيمه الماليه هى فى الحقيقه حافظيه الاغطيه للقيمه الماليه المتصفه بها،فاذن حافظيه النقود تختلف كما نشاهد بالعيان اليوم فى الدولار و الدينار و الريال، لاختلاف حافظيه الاغطيه للجهد الماليه.

صحيح أنّ هناك فرقا بين الذى يريد ان يملك عينا و بين الذى يريد ان يملك نقدا معينا و الصفه الماليه ملحوظه متجسده،و مع ذلك تختلف النقود فى الحافطيه أيضا لما تبين من أنّ ماليتها نابعه من ماليه الغطاء و الارصده،فمن ثم الحافطيه فى النقود تختلف.و على ضوء ذلك يظهر أنّ لنوعيه العمله و النقد موضوعيه و ان كل عمله ملحوظه بما لها من حافطيه خاصه تختلف عن بقيه العملات و النقود و ان كانت حافطيتها تبعيه و بالعرض لتبعيه الغطاء الداعم لها.فلا- مجال لدعوى طريقه العمله و النقد لمطلق طبيعه الصفه الماليه،كى يترتب عليه ضمان تضخم النقد.

و فيه:انه قد ذكرنا ان فى التضخم حالات ثلاث.فكون الورق جعل واسطه للماليه الموجوده فى الغطاء و الحافظ له الجبهه الماليه لا ينافى كون التضخم بسبب التأخير من المديون،و ذكرنا ان الصفه الماليه وليده للصفات الاخر و هى من قبيل الانتفاعات،فاذا كان الفارق معتدا به عند العقلاء فيكون نوعا من اذهاب بعض المنافع للعين و المفروض ان التأخير كان بسببه،نعم قد يكون الفارق طبيعيا بحسب الوقت المقرر لا- بسببه،للعرض و الطلب،فهذا بحث اخر و لكن الفرض ان المدين يسبب الفارق بسبب تأخيره،يوعز إليه ذهاب الصفه و ان الصفه الماليه هى عباره عن صفه ممثله وليده للمنافع الموجوده فى العين و نقصان قيمه متولد من ذهاب الصفات المعتدّ بها فى العين فهو بمنزله تسليم العين على غير النحو الأول،فان الواجب فى الاداء،



هو اداء عين ما اخذ بنحو تتوفر فيه كل الصفات و المنافع، و نقصان قيمه كاشف عن نقصان نفس ما يؤدي به، فاذا كان الفارق معتدا به فيرى العقلاء انّ الاداء حينئذ ناقص.

### الرابع: لازم هذا الكلام انه يسوغ الربا

-سواء الربا في النقد الورقي أم في النقد المسكوك من الذهب و الفضة-لان القرض أو الدين وقع على عشرين ديناراً ورقياً، و بعد تأخير المدين الاداء، صار الفارق الى الثلث مثلاً، فهو ان كان ضامناً لهذا القدر المالى، فيجب عليه ارجاع و دفع الزائد على عشرين ديناراً و هذا نوع من الربا، و كذلك في النقد الحقيقي المسكوك من الذهب و الفضة و هو كما ترى.

و فيه: إن في صورته المثل الزيادة واقعه في مقابل تأخير المده بخلاف المفروض في محل الكلام لأن التعامل قد وقع على المالى المتقدره و الورق النقدي ليس الا- بمثابه الواسطه او وثيقه على تلك المالىه فهو نظير ما اذا كان لدى الانسان وثيقه لأن يعطى عشرين كيلا- من الحنطه ثم طراً على الوثيقه أن اعتبرت في قبال خمس عشر كيلا- من الحنطه، فيلزم حينئذ ان يضم معها وثيقه اخرى كى يستلم الدائن عشرين كيلا من الحنطه و لا يتصور هنا الربا.

لا- يقال: ان الربا على أیه حال موجود فى البين، و ذلك لان الدين وقع على عشرين كيلا من الحنطه غايه الامر المدين يعطى للدائن وثيقه ليستلم هذا الكيل، و المفروض تبدل هذه الوثيقه حيث لا يعطى بها الا بحسب الاعتبار.

هذا و فى الورق النقدي قد سبق ان التعامل بين الناس و ان درج على هذه الفئة الورقيه بما هى مال، و لكن بالنسبه بينهم و بين الدوله أو بين الدولتين بقيت على حاله الوثيقه، أى بقيت صفه النقديه و الوسطيه فى الورق النقدي فالتعامل به ليس متمحضا فى صفه الحافظيه للماليه التى هى صفه موضوعيه ذاتيه بل يلحظ فيه صفه أخرى بلحاظ تقدير آخر و هو كونه بما هو واسطه و وثيقه، فتقع المعامله على القدر المالى فاذا ذهبت ماليته بشكل معتد به فحينئذ ليس زياده العدد الكمي للنقد من باب الزياده فى نفس الدين و انما هو الزياده فى ما يستوفى به الدين، فنقص صفه الماليه يعنى نقص المؤدى، و اما فى الذهب و الفضة فالاشكال غير وارد لأن مطلق التضخم غير مضمون فى ماليه الذهب و الفضة إذ ليست ماليتهما واسطه و مرآه الى شىء آخر، بل تعود الى نفس ماده الذهب و الفضة. و الحافظيه لهما بالذات، فلا يمكن الزياده فيهما حتى لو كان التأخير قد سبب فارقا فى قيمه.

و لكن هذا الجواب يوجب اشكالا على جوابنا فى النقد الورقى و هو انه اذا افترضنا ان النقد الورقى واسطه و مرآه الى وحدات الغطاء و الانتاج الوطنى فحينئذ يكون الدين واقعا حقيقه إلى الغطاء و المستقرض مديون بوحدات من الغطاء و هى و إن تبدلت الصفه الماليه فيها بسبب تأخير المدين فى الاداء، إلا أن الماليه أنما تضمن باختلاف المنافع و لكن المفروض عدم اختلاف تلك المنافع، بل الطارئ هو قلّه العرض و الطلب فلا يقال تبدل الماليه ممثله لتبدل

المنافع فيكون ضامنا لعوض صفات العين كما هو ضامن لنفس العين، بل هذا اختلاف في الصفات الاعتبارية خارجه عن منافع العين

و الجواب: ان في موارد عدم تبدل الصفات العينيه للعين و طرّوه على خصوص الصفات الاعتباريه المحضه للعين مثل العرض و الطلب قد حكموا بالضمان اذا كان الفارق كثيرا مثل مثال الماء في الصحراء و في البلد، ففي هذا المورد الصفات العينيه لم تبدل الا ان الحاجه و الطلب للعين قلّ، و مع ذلك حكموا بالضمان، نعم القدر المتيقن من الضمان في موارد الفرق الناشئ من الصفات الاعتباريه هو فيما اذا كان الفارق قدرا معتدا به أو فاحشا و أى فرق بين تبدل نصف قيمه و كل قيمه بحسب رأى العقلاء اذا كان الفارق فاحشا، و أمّا اذا كان يسيرا، فالضمان محلّ تأمل و إن لم يمكن نفيه جزما و الالتزام بالضمان أحوط.

### **الخامس: الالتزام بضمان التضخم مبنيا على واسطيه الورق أو**

ضمان الفارق القيمي في الأعيان مطلقا يسبب عدم ثبات التقدير في

المعاوضات و الديون

لأنه في العقود يقدر بشيء و اذا صار هناك فارقا في الماليه فيقدر بشيء آخر، غير معلوم لدى المتعاقدين لجهالتهما غالبا بوحدات الغطاء الداعم للعمله النقديه و حيثئذ لا يرسى التعاقد على عوضين ثابتين. بل يكونان في حاله ترديد و تبدل بين الغطاء و الورق النقدي و لم يعلم أن الثمن قدّر بالورق النقدي أو بالزائد منه لأجل التضخم الذى يحدث بسبب تأخير المدين. فلا يعلم كميّه

ص: ٢٥٧

الثلث في الحقيقة و هل هو العدد المسمى في التعاقد او أنه يزيد بسبب عدم الثبات.

و فيه:الفرض أنه لا يرفع اليد عن موضوعيه النقد و انما الكلام في موارد اضطراب الوظيفة التي يؤديها النقد كعيار منضبط للماليه و هي حاله التضخم أى فيما اذا تنزلت قيمته و كان تنزل القيمة بسبب تأخير المدين،و هذه الموارد منضبطه،يمكن ان يحسب التضخم و فارق القيمة،لأن التضخم الذى بسبب تأخير نفس المدين قابل للمحاسبه بسهوله و التمييز عن التضخم الذى يحدث بأسباب أخرى عبر الرصد المالى فى بورصات البنوك و المؤسسات التجاربه و الصناعيه.

و قد ورد فى الروايات المتعلقه بالمقام وقوع الفارق الكثير بين الدرهم و الدينار،و مع ذلك لم يذكر أو يشار فيها أنه أمر غير منضبط و غير مقدّر و يسبب جهاله العوض و لا- يمكن التعاوض عليه.فعدم الثبات فى التقدير النقدي موجود حتى فى النقد الحقيقى كما هو المفروض فى الدرهم و الدينار الواردين فى الروايات فالصحيح ان هذا الفارق قابل للتقدير و الحسبان لا سيما الذى يحدث بسبب تاخير المدين.

و العمده فى ضمان المدين اذا كان الفارق بسببه هى نكته ان الصفه المالىه ممثله للصفات و المنافع الاخرى،فتغير الصفه المالىه تدلل على تغير المنافع أو الصفات-و لو الاعتباريه-التي فى العين

و أنّ النقد الورقى له خاصيه الكاشفيه عن المالىه فى عين كونه ميزانا، و ذكرنا انه من غير المستبعد ان يقع التعاوض على المالىه غايه الامر المالىه حيث انها لا توجد منفرده، بل دائما توجد عارضه على الشىء و الا لو أمكن وجودها منفرده لوقع التعاوض عليها، على الوحده المالىه نفسها، فالنقد دوره الكشف عن الوحده المالىه فيمكن التعاوض على هذا التقدير، غايه الامر ذكر ذوات معينه معروضه للصفه المالىه من باب تواجد و استيفاء الصفه المالىه و من باب تعيين حافظ معين للصفه المالىه فاذن هذه الجهات لا بد ان تلحظ.

و ذكرنا انه يظهر من فتاوى الفقهاء فى غير مورد تقدم انهم يراعون الجهه المالىه فى الاشياء و لعلّ التأمل فى كلماتهم فى مطلق التغير السوقى حيث لا يقولون بالضمان و لو بسبب تأخير المدين، ليس مؤداه عدم ضمان الصفه المالىه الا اذا اختلفت بفارق فاحش، بل لعلّه ناظر الى أنّه فى موارد عدم الاختلاف الفاحش لا يعلم ان التفاوت هل هو من القسم الأول او الثانى او الثالث. بخلاف ما اذا كان الاختلاف و التفاوت فاحشا جدا و كان ظاهرا فيه انه بسبب المدين، و أنّه هو الضامن.

ثم انه قد ذكرنا ان للنقد خمس صفات: المالىه و النقديه و الواسطيه و الحافظيه و العلاقه الطرديه بين المالىه و الأوصاف، و ملخص المدعى انه اذا وقع التعاوض على شىء و تضمينه فالتضمين يكون من باب المعاوضات تاره و من باب الغرامات اخرى، غصبا او غير

غضب، ففي باب الغصب اداء الشيء أولاً وبالذات هو بأداء العين المغصوبه ثم باداء مثلها ثم باداء قيمتها و القيمة حفظ للصفه المالىه للشيء و المثل حفظ الطبيعه النوعيه، و بتدبر هذه النكته مع الفروع الفقيهيه التي ذكرناها نلتفت الى قاعده هي ان الصفه المالىه ملحوظه و مضمونه بلحاظ انها تمثل صفات العين فاذا كانت صفات العين يجب ان تؤدي، فالصفه المالىه يجب ان تؤدي، فمقتضى القاعده كتقنين عقلائي هو ضمان و لزوم أداء صفات العين و بالتالي أداء صفه المالىه و لعل لذلك يؤخذ الغاصب في الكلمات بأعلى القيم، فهو ضامن للتضخم في حال تلف العين.

و مقتضاه ان الاختلاف و التفاوت في القيمة السوقيه مضمون حتى في المثلي فيما اذا تنزلت القيمة السوقيه و هذا شاهد على ان المالىه ملحوظه في ضمان الشيء لا ما يقال أن المالىه و ان تغيرت غير ملحوظه و المهم هي الحافظيه، بل إغفال المالىه ليس اداء له سيما اذا كان تغير الصفه المالىه بسبب المده الزمانيه و ان كانت حافطيه النقد على حالها، و من ثم يحكم في الارتكاز العقلائي بأن المدين أضرّ بالدائن. و ان كان الاضرار أعم من الضمان و الظلم اعم من الضمان في المالىات، و لكن هذا مؤيد لتقرير نكته في البين و هي انه بعدم الاداء يحصل الضرر و الظلم بالدائن.

نعم صفات الشيء احفظ للشيء من الصفه المالىه، فهي في الدرجه الثالثه، أول الدرجات هو الشيء نفسه، ثم صفاته المثليه ثم

الماليه. و قد تكون الصفه الماليه احفظ للشىء من الصفات النوعيه فى بعض الموارد. نعم قد يكون الغرض مع ذلك قائما بنفس الصفات فيمتنع الدائن من قبول قيمه و يصرّ على المثل الواجد للصفات النوعيه لغرض عقلائي، فالصفات النوعيه تتعلق الرغبه بها كما تقوم الرغبه بالصفه الماليه التى تكون اكثر ماليه احيانا من الصفه النوعيه، و على أيه تقدير لا يصح اطلاق القول بان الصفات النوعيه احفظ لذات الشىء من الصفه الماليه.

هذا و من جانب اخر لا نغفل الاختلاف بين باب الغصب و باب الغرامات الاخرى و الضمانات التعاقديه، فان الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال و لكن الضمان هو بحسب ما وضع عليه الضمان سواء فى باب الغصب أم غيره و سواء قرر من العقلاء او الشرع او المتعاقدين، و مقتضى ذاتى الضمان اداء الشىء او اداء ماليته، فكما ان اصل الماليه متعلق للضمان فكذلك درجات الماليه. مثلا لو اشاع شخص شائعه على مال معين كالمشروبات الغازيه، أنها مسمومه و نحو ذلك فلا ريب أنه ضامن للخسران بحسب العرف العقلائي فى العصر الحاضر حيث انه مسبب لعدم الماليه.

و قد ذهب صاحب الجواهر فى بعض الموارد التى تسقط فيه نقديه النقد فى الذهب و الفضة فضلا عن النقد الاعتبارى، إلى أن المدين ضامن لنفس النقد و ان اسقطت نقديته وفقا لبعض الروايات- و هو و ان كان يبنى على هذه الروايه دون الروايات الاخرى الوارده فى

النقد الرائج الذى اسقط السلطان اعتبارها-الا انه قال:لا يبعد القول بان للدائن خيار العيب لان هذا عيب لا يعلم كما لو تعاقد البائع مع المشتري على مائه ألف دينار ذهبى ثم اسقطها السلطان عن النقيده، فيثبت خيار العيب لان البائع انما تعاقد على الدينار أو الدرهم بما هو دينار و درهم أى الذهب و الفضه المسكوكين اللذين لهما مالىه اعتباريه كهيئه حقوقيه.مضافا إلى المالىه الحقيقيه.

و بنى صاحب الجواهر على ان العيب الطارئ قبل التسليم يجرى فيه خيار العيب أيضا و المفروض ان هذا العيب وقع و حدث قبل التسليم لا قبل التعاقد،حيث أنّ الدينار و الدرهم لهما مالىه حقيقيه و مالىه اعتباريه،و ما ذهب إليه من ثبوت خيار العيب دال على ان الاختلاف و التفاوت فى الصفه المالىه نقص فى الصفات و ان الصفه الاعتباريه يعتد بها كالصفه الحقيقيه و هذا هو الذى ذكرنا انه يعتبر و يلاحظ عقلائيا و ذكرنا بأن تصرف العقلاء فى عصرنا الحاضر فى الضمان ليس من باب التصرف فى المجعول و التشريع لكى يقال ان تقنيناتهم ليست بحجه بل من باب التصرف فى الموضوع المالى و منه يتولد و تترتب المحمولات الشرعيه.و يعتبرون الصفات الاعتباريه منافع و مالىه الشئ من منفعه و لذلك تسالم الفقهاء فى باب البيع على أن اسقاط المالىه بيد الشارع و لكن ايجادها بيد العقلاء، فالمالىه موجود موضوع عقلائى و يوجد باعتبارهم و تشخيص المنافع أيضا و الاعتداد بها بيد العقلاء.



نعم للشارع ان يسقط المنفعة اما نفس الاعتداد بالمنفعة مع عدم نهى الشارع فهو بيد العقلاء، ولا يكفي فيه إباحه الشارع بل لا بد من اعتدادهم انفسهم بين بعضهم البعض، فاذا المالىه من صفات الشىء و الاختلاف و التفاوت المالى من صفات الشىء، فعدم عنوانه الفقهاء لهذه المسأله ليس فيه استيحاش بعد كون طبيعه المالىه التجدد و التغير و استحداث مفردات لم تكن فى العرف المالى القديم و قد استجد فى الموضوعات المالىه الكثير من مفردات المال فضلا عن اشكال العقود و التعامل، فترى أن بعض الأشياء أصبح لها من المالىه خطب عظيم بسبب صفة اعتباريه أو منفعه حكميه أو ماديه معينه.

و هذا ليس استجداد و تجدد المحمول الفقهي و انما تجدد فى الموضوع مع انه قد أوردنا شواهد من فتاوى القدماء داله على التزامهم بنفس النكته غايه الامر أن النكته توسعت اليوم فى عصرنا الحديث و نظير ان الاقتباس من الكتب له قيمه مالىه، يعتد العقلاء بها اليوم فيشمله قوله تعالى لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ .

فعمده الدعوى فى ضمان المدين اذا كان الاختلاف و الفارق بسبب تأخيره فى اداء دينه أن الصفة المالىه مضمونه و هى ذات درجات و تلك الدرجات مضمونه حتى لو قلنا ان الفئات النقديه مثليه فى الوحدات الانتاجيه، لأن اداء المثلى فى المثلى من حيث انه احفظ للشىء فاذا كان اداء القيمه و الصفة المالىه احفظ للشىء فلا ريب فى وجوب اداء قيمته.

هذا تمام البحث فى القسم الثانى بحسب مقتضى القواعد العامه.

اما القسم الثالث فواضح انه لا ضمان على احد قطعا لأن الفارق حصل بسبب القضاء و القدر. هذا كله بحسب مقتضى القاعده.

### و أما بحسب الروايات الخاصه فقد يستدل على عدم الضمان

بالصحيح إلى ابن أبى عمير:

عن يوسف بن أيوب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: فى الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير و لا يصارفه فتصير الدنانير بزياده أو نقصان قال: له سعر يوم أعطاه. (١)

و موثق اسحاق بن عمّار قال:

قلت لأبى ابراهيم عليه السلام: الرجل يكون له على الرجل الدنانير فيأخذ منه دراهم ثم يتغير السعر قال: فهى له على السعر الذى أخذها يومئذ، و ان أخذ دنانير و ليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها برءوسها متى شاء. (٢)

و موثق ابراهيم بن عبد الحميد عن عبد صالح عليه السلام قال:

سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدنانير أو خليط له يأخذ مكانها ورقا فى حوائجه و هى قبضها سبعة و سبعة و نصف بدينار، و قد يطلبها الصيرفى و ليس الورق

ص: ٢٦٤

١- ١. ب. ١٩/ أبواب الصرف/ ح ٥.

٢- ٢. نفس المصدر/ ح ٣.

حاضراً، فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر سبعة و سبعة و نصف ثم يجيء يحاسبه و قد ارتفع سعر الدنانير، فصار باثني عشر كل دينار، هل يصلح ذلك له، و أنّما هي له بالسعر الأول يوم قبض منه الدراهم فلا يضره كيف كان السعر؟ قال: يحسبها بالسعر الأول فلا بأس به. (١)

و تقريب الاستدلال بها:

أنه لم يجعل عليه السيّلام المدار على سعر يوم التداين الثاني كما لم يجعل المدار على سعر يوم تسويه الحساب و أنّما على سعر يوم القرض، كما أنّ أسئلة الرواه فرضت التغير بين سعر يوم الاخذ مع سعر يوم تسويه الحساب، و مع ذلك جعل عليه السيّلام المدار على سعر يوم الاخذ مما يدل على ان التضخم ليس مضموناً، هذا تحليل تلك الروايات الثلاثة الدالّة على عدم ضمان التضخم.

و اشكل على دلالتها أولاً: بان في النقد الحقيقي لا الاعتباري، فمن ثم يجب التفصيل.

ثانياً: ان الفارق و الاختلاف حتى في النقد الحقيقي على نحوين فإن النقد و ان كان من حيث المادة حقيقياً إلا أنّه من جهة السكه اعتباري فالفارق الذي بلحاظ الجهه الاعتباريه في النقد الحقيقي- و هو الاختلاف في الصفه- يمكن القول بالضمن فيه، و هذا على أيه تقدير بخلاف ما اذا كان الفارق في النقد الاعتباري حيث ان قوامه كله

ص: ٢٤٥

بالصفه و لا يقاس احدهما بالآخر لان فى النقد الحقيقى الفارق فى الصفه قد يكون عيبا،اما فى النقد الاعتبارى فالاختلاف و الفارق فى الصفه،اختلاف فى اصل الشىء فى الحقيقه،فلا يمكن قياسه عليه.

نعم عند التلف يمكن ان يقاس على النقد الحقيقى و أما عند اختلاف القيمه فقط فلا يمكن ذلك لأن النقد الاعتبارى لا زال على حاله و لكنه تضخم،و فى النقد الحقيقى الاختلاف و التفاوت فى الجهه الاعتباريه يكون فارقا فى المثل و فى الصفه بخلاف النقد الاعتبارى اذا صار التضخم فيه فلا يوجب فارقا فى الصفه فيه.

و الحاصل ان الاختلاف القيمى فى النقد الحقيقى لا- يوجب التغير إلا فى الصفه فغاياته أن يكون بحكم العيب و هذا بخلاف النقد الاعتبارى فإن الاختلاف بمنزله تلف الأجزاء و نقص العين لا نقص الصفه.

لكن كلا الاشكالين قابل للجواب:

اما الأول فصحيح ان النقد الحقيقى فيه جهتان،جهه المالىه الحقيقيه -و هى مادته-و جهه المالىه الاعتباريه-و هى السكه-فان كان الحكم فى الروايات من زاويه الماده فلا- يقاس النقد الاعتبارى على النقد الحقيقى و أما اذا كان مورد السؤال عن الجهه الاعتباريه فيقاس عليه، و ظاهر الروايات فى اختلاف السعر ان التغير فى مالىه السكه لا فى جهه الماده فى الدينار و الدرهم لأن السائل فى الروايات لم يورد عنوان الفضه أنها زادت على الذهب.و انما قال:الدرهم و الدينار

ص: ٢٦٦

فالجهد الاعتباريه ملحوظه فما دام الجهد الاعتباريه ملحوظه فى مفاد الروايات فى قياس عليه.

و اما الاشكال الثانى فجاوبه:

انّ المالىه إن كانت تصلح للمقابله فى المعاوضات مع الأعيان فلا- يفرق الحال فيها حينئذ بين أن تكون مستقله فى المقابله المعاوضيه أو منضمه مع ماده عينيه أخرى كالذهب و الفضة غايه الأمر يكون العوض فى الصوره الثانيه متعددا مشتركا، فإذا كان التغير فيه مضمونا فى الصوره الأولى فكذلك فى الثانيه، فافهم فأنه قد يفرق بمثل المنفعه فى عقد الاجاره و عقد البيع حيث تكون ضميمه للعين تابعه لها.

و يمكن الجواب تاره اخرى عن التفريق بأن الصفه المالىه فى النقد الحقيقى غايه الأمر فيها أن تكون صفه للعوض مؤثره نقصها فى سلامه العوض و عيبه و فى العيب يثبت الارش، فاذا لم يقرر الضمان فى الارش فى التغير فيلازم عدم الضمان فى الصفه المالىه فى النقد الاعتبارى أيضا لكشف الروايات عن عدم تحمل التغير فى القيمه المالىه.

أو لك أن تقول انّ النقد الحقيقى يقع عوضا بما هو مسكوك و متصور بالصفه الاعتباريه المالىه أى بما هو دينار و درهم. فالمالىه الاعتباريه مقومه له و ليست من التوابع الملحوظه ثانويا و الشاهد على ذلك أن السكه عند ما تسقط عن الاعتبار تقل قيمتها المالىه بفارق

ص: ٢٤٧

غير مغتفر في التعامل المالي.

لكن الصحيح عدم تماميه دلالة الروايات على نفى ضمان التضخم و ذلك لأن موردها إما تغير قيمه بسبب العرض و الطلب أو بسبب كثره طبع الجبهه المصدرة المسكوك و نحو ذلك أى لا- بسبب تأخير المدين و قد عرفت أنّ في غير تلك الصوره مقتضى القاعده عدم ضمان المدين، بل سيأتى تقريب دلالتها على ضمان التضخم و الأولى التعرّض لجميع الروايات الوارده فى تغير الصرف (العمله النقديه) و التدبر فى مفاداتها المختلفه.

## الروايات الوارده فى المقام

### اشاره

و الوجوه المستخرجه منها للضمان

### الوجه الأول: التعامل بالنقد مرآتيا و ذاتيا

١- حسنه عبد الملك بن عتبه الهاشمى

قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقا فى حوائجه، و هو يوم قبضت سبعة و سبعة و نصف بدينار، و قد يطلب صاحب المال بعض الورق، و ليست بحاضره فيبتاعها له الصيرفى بهذا السعر و نحوه، ثم يتغير السعر قبل ان يحتسب حتى صارت الورق اثنى عشر بدينار هل يصلح ذلك له، و انما هى بالسعر الاول حين قبض كانت سبعة

ص: ٢٤٨

و سبعة و نصف بدینار؟ قال: اذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان الصروف فلا بأس. (١)

و ظاهر مفادها هو حصول التهاتر فى الدين إذا كان مقدار ما أخذه الدائن من ورق نقد الفضة بقدر الدنانير بحسب سعر يوم القبض و مقتضاه ملاحظه القيمة الماليه للدنانير يوم حصول التهاتر و هو يوم اداء الدين لا- ملاحظه القيمة الماليه لها يوم استقراضها، و لازم ذلك نفي ضمان التضخم لكن كما تقدم فى الروايات السابقه ليس فيها اطلاق لصوره تسبب المدين لذلك بتأخيرہ.

٢- موثق أو صحيح اسحاق بن عمار قال: سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون لى عليه المال فيقبضنى بعضا دنانير و بعضا دراهم، فاذا جاء يحاسبنى ليوفينى يكون قد تغير سعر الدنانير، اى السعيرين احسب له، الذى كان يوم اعطانى الدنانير، او سعر يومى الذى أحاسب؟ فقال: سعر يوم اعطاك الدنانير، لانك حبست منفعتها عنه. (٢)

و ظاهر المفاد انّ السعر أى القيمة الماليه التى تشتغل به ذمه المدين للدائن هو السعر و القيمة يوم القرض و يوم اعطاء الدائن الدنانير فمهما حصل تغير و تضخم فى سعرها القيمي فلا يتلف ذلك

ص: ٢٦٩

١- ١. ب. ١٩/ ابواب الصرف/ ح ١.

٢- ٢. نفس المصدر/ ح ٢.

على الدائن و على ذلك يكون مقتضى مفادها ضمان التضخم.

و قد علل عليه السيّد إلام ذلك بأن المدين حسب منفعة الدنانير عن الدائن و يمكن أن يقرر معناه على نحو ينطبق على قاعده من له الغنم فعليه الغرم و حيث أنّ المدين ينتفع بالدنانير فعليه غرم تغير السعر و تضخمه للدنانير.

و يمكن تقرير معناه بأن المدين تملك الدنانير فما يطرأ عليها من تلف في الصفه أو الأجزاء يكون قد حدث في ملكه، و أما الدائن فقد تملك في ذمه المدين سعر و قيمه الدنانير بلحاظ يوم الاعطاء.

هذا، و قد يقرر ظهورها بأن المدين حينما يدفع و يؤدي دينه بالعمله فإنه يحسب السعر بلحاظ يوم القبض لا يوم المحاسبه. و على أيه تقدير لا تخفى دلالتها على ثبات القيمة بلحاظ يوم القبض.

٣- موثق آخر لإسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي ابراهيم عليه السّلام: الرجل يكون له على الرجل الدنانير فيأخذ منه دراهم، ثم يتغير السعر قال: فهى له على سعر الذى أخذها يومئذ، و ان اخذ دنانير و ليس له دراهم عنده فدنانيره عليه يأخذها براء و سها متى شاء.

(١)

و هذه الموثقه و ان تقدم تقريبا لنفى الضمان لكن ظاهر صدر الجواب يتفق مع الروايه السابقه للراوى فى كون السعر الذى تشتغل به ذمه المدين هو قيمه يوم القرض و يوم اعطاء العمله و مقتضاه

ص: ٢٧٠

١-١). نفس المصدر/ح ٣.



ضمان التضخم، لكن ذيل الجواب ظاهره أن المدين إذا أدى الدين بنفس العملة التي استقرضها فيؤدي بنفس المقدار العددي لرؤوس العملة المستقرضه من دون أن يكون ضامنا لتغير السعر و القيمة الماليه، بل قد يقرر صدر الروايه بأن سعر الدراهم المقبوضه من المدين التي قبضها الدائن هي للمدين على السعر الذي أخذها الدائن.

و على أية تقدير فلا تخفى دلالتها على ثبات قيمه المقبوض من العملة بسعر يوم القبض فيما إذا أريد حسابها بلحاظ الصفه الماليه و الضمان القيمي بخلاف ما إذا أريد ضمانها بالمثل. و سيأتي محصل لهذه الاحتمالات.

٤- موثق ابراهيم بن عبد الحميد عن عبد صالح عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له عند الرجل الدينار او خليط له يأخذ مكانها ورقا في حوائجه، و هي يوم قبضها سبعة و سبعة و نصف بدینار، و قد يطلبها الصيرفي و ليس الورق حاضرا، فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر سبعة و سبعة و نصف، ثم يجيء يحاسبه و قد ارتفع سعر الدينار، فصار باثني عشر كل دينار، هل يصلح ذلك له، و انما هي له بالسعر الأول يوم قبضت منه الدراهم فلا يغيره كيف كان السعر؟ قال: يحسبها بالسعر الاول فلا بأس به. (١)

ص: ٢٧١

١-١. نفس المصدر/ح ٤.

و تقريب الدلاله فيها بما مرّ في سابقتها.

٥-روايه يوسف بن أيوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال:في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير و لا يصارفه،فتصير الدنانير بزياده او نقصان،قال له سعر يوم اعطاه. (١)

و هذه الروايه و إن تقدم تقريبها لنفي ضمان التضخم لكن يتأتى تقريب دلالتها على الضمان كما تقدم في الروايتين السابقتين بأن للدائن سعر و قيمه يوم القرض أو يوم وفاء دينه فالدنانير التي اعطيت كوفاء للدين يحسب السعر بلحاظ يوم الاعطاء لا يوم المحاسبه.

و الملاحظ في مفاد هذه الروايه و ما سبقها من الروايات أن اللحاظ في دفع العمله إن كان مرآتيا للقيمه و السعر فالمدار هو يوم تملك العمله سواء كان التملك بعنوان استيفاء دين أو استقراض أو غيرهما،و هذا اللحاظ المرآتي يتحقق عند مقابله العمله بغير جنسها فيكون التضخم مضمونا و هذا بخلاف اللحاظ الذاتي و الضمان بالمثل من جنسها فإن مقدار العدد لرهوس النقد يكون ملحوظا ذاتا فلا يكون التضخم ملحوظا.

٦-صحيح الحلبي قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون لى عليه

ص:٢٧٢

١-١). نفس المصدر/ح.٥.

دنانير؟ فقال: لا بأس بان يأخذ ثمنها دراهم. (١)

و فى هذه الصحيحه تقرير لامكان لحاظ قيمه المالىه للعمله و النقد من دون لحاظها ذاتيا.

٧-صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل يكون له الدين دراهم معلومه الى اجل فجاء الاجل و ليس عند الذى حلّ عليه دراهم، فقال له: خذ منى دنانير بصرف اليوم قال: لا بأس به. (٢)

و فى هذه الصحيحه لوحظ سعر و قيمه الدراهم يوم الأداء لا يوم القرض. و يمكن أن يقال أنه لوحظ سعر و قيمه الدنانير يوم تملكها بدلا و وفاء عن الدراهم.

و الصحيح أنه لا يظهر مما تقدم من الروايات لحاظ سعر العمله يوم القرض بل لحاظ سعرها يوم استيفاء القرض بعمله أخرى قبل المحاسبه التى هى عباره عن مراجعه و كشف عن حصول الوفاء و عدمه إلا ان التأخير و المده المتخلّله هى باذن من الدائن.

٨-صحيح محمد بن مسلم قال: سألته عن رجل كانت له على رجل دنانير فمال عليه رجلا اخر بالدنانير، أ يأخذها دراهم؟ قال: نعم ان شاء. (٣)

ص: ٢٧٣

- ١-١. ب. ٣/ أبواب الصرف/ ح ١.
- ٢-٢. ب. ٣/ أبواب الصرف/ ح ٢.
- ٣-٣. ب. ٣/ أبواب الصرف/ ح ٣.

و هذه الصحيحه أيضا تقرر امكان لحاظ القيمه الماليه للنقد و هو الحاصل عند تبديل أنواع العملات بعضها ببعض.

٩-صحيحه منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السّلام انه سئل عن رجل اتبع على اخر بدنانير ثم اتبعها على اخر بدنانير، هل يأخذ منه دراهم بالقيمه؟ فقال: لا بأس بذلك انما الاول و الاخر سواء. (١)

و هي كالسابقه فى الدلاله.

١٠-صحيح زياد بن ابى غياث عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن رجل كان عليه دين دراهم معلومه فجاء الاجل و ليس عنده دراهم و ليس عنده غير دنانير، فيقول لغريمه: خذ منى دنانير بصرف اليوم؟ قال: لا بأس. (٢)

و تقريبها كما تقدم.

١١-صحيح الحلبي عن ابى عبد الله عليه السّلام قال: اشترى ابى ارضا و اشترط على صاحبها ان يعطيه ورقا كل دينار بعشره دراهم. (٣)

و هي أجنبيه عن بحث المقام بل من اشتراط بيع عمله بعمله.

١٢-مصحيح على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السّلام

ص: ٢٧٤

١- (١). ب. ٣/ ابواب الصرف/ ح ٤.

٢- (٢). نفس الباب/ ح ٥.

٣- (٣). نفس الباب/ ح ٦.

قال: سألت الرجل له على رجل دنانير فيأخذ سعرها ورقا؟ فقال: لا بأس به. (١)

و قد تقدم تقريب نظائرها.

### الوجه الثاني: سقوط العمله و التضخم

١٣- صحيح يونس قال: كتبت الى الرضا عليه السّلام أنّ لى على رجل ثلاثه آلاف درهم، و كانت تلك الدراهم تنفق بين الناس تلك الايام، و ليست تنفق اليوم، فلى عليه تلك الدراهم باعيانها، او ما ينفق اليوم بين الناس، قال: فكتب إلى: لك ان تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما اعطيته ما ينفق بين الناس. (٢)

و هذا الصحيح نصّ فى ضمان ماليه النقد الاعتيادي و ان بقيت من مالته بمقدار المالىه الحقيقيه و مما يدل على ثبوت الضمان عند سقوط اعتبار العمله بل و كذا عند حصول التضخم باختلاف كبير.

١٤- صحيح يونس قال: كتبت الى ابي الحسن الرضا عليه السّلام انه كان لى على رجل دراهم و ان السلطان اسقط تلك الدراهم، و جاءت دراهم اعلى من الدراهم الأولى، و لها اليوم وضيعه، فإى شىء لى

ص: ٢٧٥

١- (١). نفس الباب/ ح ٧.

٢- (٢). ب. ٢٠/ ابواب الصرف/ ح ١.

عليه الأولى التي اسقطها السلطان، او الدراهم التي اجازها السلطان؟ فكتب: لك الدراهم الأولى. (١)

و ظاهر هذا الصحيح يعارض المتقدم و الظاهر أنهما روايه واحده فالراوى واحد و المروى متحد.

و الصحيح عدم المعارضه بين الروايتين لاختلاف الفرض فى كل منهما فإن الأولى فى صورته سقوط و انعدام التعامل بالعمله من رأس و ان بقيت مادتها و الثانيه فى صورته بقاء التعامل بها و ان اسقط السلطان (الجهه المصدرة للاعتبار) اعتبارها.

غايه الأمر هذا الاسقاط أوجب نقيصه و ضيعه فى ماليتها الاعتباريه لا بسبب تأخير من المدين فلا يكون ضامنا بل بسبب تصرف من الدوله و الجهه المصدرة للاعتبار بخلاف الصوره السابقه فإنه يعدّ تلفا للعمله و ان بقيت من ماليتها بقدر ماله الماده لكنه لا ينافى التلف نظير تلف السياره عند الاصطدام مثلا- أو الإناء بالكسر و ان بقيت منهما ماله ماله و لكن لا- ينافى صدق التلف، فيكون المدين حينئذ ضامنا.

فتحصل من مجموع الصحيحين ما ينطبق على التفصيل الذى ذكرناه فى مقتضى القاعده فلاحظ، كما أنّ هذا الجمع بين مفاديهما لعلّه المراد من قول الصدوق «كان شيخنا محمد بن الحسن رضى الله عنه يروى حديثا فى أن له الدراهم التى تجوز بين الناس قال:

ص: ٢٧٦

١- ١. ب. ٢٠/ ابواب الصرف/ ح ٢.

و الحدیثان متفقان غیر مختلفین فمن كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد و متى كان له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنما له الدراهم التي تجوز بين الناس» و ان كان الأظهر ارادته التفصيل بين الموضوعيه و المرآتيه في اللحاظ التعاملی الواقع على الدراهم.

١٥- صحیح عباس عن صفوان قال: سأله معاويه بن سعيد عن رجل استقرض دراهم من رجل و سقطت تلك الدراهم او تغيرت، و لا يباع بها شيء، الصاحب الدراهم الدراهم الأولى او الجائزه التي تجوز بين الناس؟ فقال: لصاحب الدراهم الدراهم الأولى. (١)

و فرض هذه الروايه عين فرض الصحيح الثانى دون الصحيح الأول، فاتحد الحكم فيهما، و الشاهد على ذلك فرض الراوى فى مقابل الاسقاط تغير قيمه فلا- بد حينئذ من حمل قوله «و لا يباع بها شيء» على قلبه الرغبه فيها و قلبه العرض و الطلب عليها لا انعدام التعامل بها من رأس لأن تغير قيمه العمل لا يوجب انعدام التعامل من رأس كما هو واضح، فلا تقوى هذه الروايه على معارضه ما تقدم بعد ان ردد الراوى بين الاسقاط و التغير فغايه الأمر هى مجمله، و أيضا تنكير لفظه الدراهم فى فرض السؤال يشعر بقلتها لا أنها من قبيل الاختلاف الفاحش فيتحصل أن الفارق إذا كان فاحشا فيثبت الضمان. فروايات

ص: ٢٧٧

١- ١. ب. ٢٠/ ابواب الصرف/ ح ٤.

هذا الباب (٢٠) داله على ضمان المدين الفارق فى ماله النقود على التفصيل المتقدم.

### الوجه الثالث: استثناء نقد بآخر

١٦-روايه حماد عن ابى عبد الله عليه السلام

قال: يكره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم، لانه لا يدري كم الدينار من الدرهم. (١)

قوله «بدينار غير درهم» اى: إلا درهم. حيث لا يعلم انه كيف يتغير السعر؟ فربما تكون عشره دراهم مقابل الدينار و ربما اثنا عشر درهما مقابل الدينار و ربما سبعة مقابله كما تقدم فرضه فى الروايات، بل فى بعض الروايات (٢) مقابله الدينار بسته و عشرين درهما. و هذا هو معنى التضخم الموجب للجهاله فيما إذا كان لأجل.

١٧-موثقه السكونى عن على عليه السلام فى رجل يشتري السلعه بدينار غير درهم الى اجل قال:

فاسد، فلعل الدينار يصير بدرهم. (٣)

و هى صريحه فى وجود ظاهره التضخم فى النقد الحقيقى فى عصر النص.

ص: ٢٧٨

١-١. ب. ٢٣/ ابواب احكام العقود/ ح ١.

٢-٢. ب. ١٢/ ابواب الصرف/ ح ١٥.

٣-٣. ب. ٢٣/ ابواب أحكام العقود/ ح ٢.



١٨-روايه وهب عن جعفر عن ابيه عليهما السلام:

انه كره ان يشتري الرجل بدينار الا درهم و الا درهمين نسيئه،و لكن يجعل ذلك بدينار الا ثلثا و الا ربحا و الا سدسا او شيئا يكون جزءا من الدينار. (١)

قول«نسيئه»إشاره الى احتمال التغيير فى مالىه النقد و اما الشراء نقدا فلا بأس به لان القيمه منضبطه بحسب سعر يوم التعامل.

١٩-روايه حماد بن ميسر عن جعفر عن ابيه عليهما السلام انه كره ان يشتري الثوب بدينار غير درهم،لانه لا يدري كم الدينار من الدرهم. (٢)

وجه الاستشهاد بروايات هذا الباب هو صراحتها فى كون العمله ملحوظه فيها وساطتها للقيمه و انّ التعامل بالنقد مرآه للقيمه.ففى فروض أسئله الروايات لم تكن المعاملات بالنقد تحديدا للقيمه،و ليس للنقد فى تلك المعاملات مرآتيه و واسطيه للقيمه بالتحديد لأنه قد يصعد السعر و قد ينزل مع امتداد المده الزمانيه،فالسعر غير معلوم، و الثمن هو القدر المالى المحكى بالدينار و الدرهم لانفسهما.

فاذا لم يحك الدينار و الدرهم عن الثمن الحقيقى فالمعامله مجهوله من هذه الجهه،و البطلان من جهه جهاله الثمن،و لو كان النقد حكمه حكم بقيه الاعيان،و النظره له ذاتيه موضوعيه لما نشأت الجهاله،إذ

ص: ٢٧٩

١-١. نفس المصدر/ح ٣.

٢-٢. نفس المصدر/ح ٤.

الجهالة وليده واسطيه النقد الى قيمه و الماليه،و المطلوب بالذات فى الثمن هو الماليه،فالنقد يلحظ فيه حكايته عن الماليه و من ثم نشأت الجهاله فى تلك المعامله المفروضه فى الأسئلة.

فهذه الطائفه من الروايات تدل بوضوح على ان الملحوظ فى النقد، هو قيمه،و تولد الجهاله فى المناسبه بينهما و هذا المفاد الذى استحصلنا عليه مقتضاه فى بحث التضخم،الضمان كما فى بعض المعاوضات،حيث تتغير قيمه بتغير سعر النقد فليس للمدين ان يقلل من قيمته،لكون الملحوظ فيها الواسطيه،اذا كان المدين تأخر فى اداء الدين الى ذاك الوقت.و حافظيه قيمه و إن جعلت فى النقد المعين،لكن قيدت بأجل محدود و اما ما بعد الاجل فلم يعلق السعر الواقعى على حافظيه النقد و انما المدار على قيمه كيوم الوفاء مثلاً.

تقريب اخر لهذه الروايات: أن هذه الجهاله غير المغتفره لكون التغيير أمراً لا- يغتفر و معتدّ به،هى منشأ العيب و العيب موجب للضمان.

#### **الوجه الرابع: التضخم و المراهجه**

٢٠- مصحح اسماعيل بن عبد الخالق

قال:قلت لابي عبد الله عليه السلام: انا نبعث بالدراهم لها صرف الى الاهواز فيشترى لنا بها المتاع، ثم نلبث فاذا باعه وضع عليه صرف، فاذا بعناه كان علينا ان نذكر له صرف

ص: ٢٨٠

الدراهم فى المربحه و يجزينا عن ذلك؟ فقال: لا بل اذا كانت المربحه فاخبره بذلك، و ان كانت مساومه فلا بأس. (١)

توضيح مفاد الروايه كالتالى: أن الراوى السائل قد اشترى المتاع بدراهم معينه و كان لها سعر معين، ثم أراد ان يبيع هذا المتاع بربح فى المساومه لا يقول بكم اشتراه؟ و أما يحدد سعر البيع فقط بخلاف المربحه ففيها تعيين الربح و تعيين القيمه المشترى بها و فى صورته التخلف عن الواقع للمشترى خيار الفسخ.

فاذا كان صرف الدراهم كل عشره دراهم بدينار حين اشترى المتاع، و بعد ذلك ارتفعت الدراهم فصارت كل ثمانيه دراهم بدينار، فحينئذ بإمكان البائع استغلال التضخم فى عمله و اخبار المشترى بقيمه الشراء بالدراهم و اجراء البيع بالدينار بحسب صرف يوم البيع فيتمكن بذلك من أخذ كل من الربح و من ارتفاع القيمه للدراهم و كل منهما باسم الربح فى المربحه فيقول: هذا المتاع قد كلفنى مائتا درهم و أريد ان اربح فيه كذا. فيربح ربح المتاع و ربح ارتفاع سعر الدراهم.

فأجابه عليه السلام بأن البيع ان كان مربحه فلا بد من اخبار المشترى بفارق التضخم و اختلاف سعر الصرف كى يتميز الربح عن التضخم و ان كان البيع مساومه فلا بأس فى ترك الأخبار و ترك تحديد

ص: ٢٨١

١- ١. ب. ٢٤/ ابواب احكام العقود/ ح ١.

التضخم.

و هذا شاهد على ما نحن فيه من جهة ان النقد الملحوظ فيه المرآتيه و فى باب الاثمان النقد ليس الا مرآه لتشخيص نفس المالىه كالصفه و لها تقدير فاذن النقد لا- يلحظ فيه المثليه بل الواسطيه و حكايته عن قيمه الثمن الواقعي، فتلك الصفه له بما انّ لها وحدات و قدر، و النقد قد يزيد عن تلك الوحدات و قد يقلّ، لا انّ الصفه مرهونه بالنقد، بل هى بنفسها لها وجود اعتبارى أو انتزاعى معين، و المالىه ليست مرتنه بالنقد، بل هى موجوده فى كل الاشياء كالصفه و انما النقد جعل لتقدير تلك الصفه بحسب الرغبه إليه.

فالمقصود انه من الواضح فى هذه الروايه ان الدرهم لا ينظر إليه بمثله بل بما هو مقدر لمالىه الاشياء، و انما ينظر إليه هكذا فيجب ان يلحظ فيه التضخم لانه يلحظ و يغمض عن التضخم.

و قد فصل عليه السّلام بين حساب التضخم و بين حساب المالىه فى نفس المتاع و هذا يدل على ان التضخم محط النظر و ملحوظ و معتدّ به و النقد يلحظ بما هو مرآه و واسطه لتقدير المالىه لا انّ له موضوعيه.

و هذه الروايه فى باب المرابحه صريحه فى ملاحظه و محاسبه ظاهره التضخم. و نحن اذ نتابع فرض التضخم فى المسائل العديده فى ابواب الروايات نلاحظ ان غالب اسباب التضخم موجوده فى ابواب المعاملات، مثلا كثره الطلب للدراهم توجب ارتفاعها و قلّه الطلب لها توجب نزولها و كذلك كثره ضرب السلطان السكوك يزيد

ص: ٢٨٢

فى قله المالىه و غير ذلك،موجود فى ابواب الصرف و ابواب احكام العقود و قد فرض فى الروايات حصول نسيبه الثلث و النصف او ثلثه اضعاف من التضخم.

ثم ان القوام الاساسى فى المعاوضات هى المالىه لانه يوزن بين العوضين بتوسط المالىه،فلا يمكن ان تكون صفه المالىه غير ملحوظه.هذا،و التضخم من العيوب المهمه المخله فى معادله المعاوضات.

و تقرير ضمان الارش فى العيب فى بقيه العيوب انما يقدر بتوسط النقد و الصفه المالىه،فاذا كان انما يعدد و يقرر العيب عيبا و يضمّن له ارش مالى،فى ما اذا كان له فارق فى المالىه و العيب يقرر انه عيب اذا اوجب اختلافافى المالىه،فاذا كان الاختلاف و التفاوت فى المالىه فى الاشياء يوجب العيب فكيف فى النقد لا يوجهه؟و ما الذى فارق و خالف النقد عن غيره فيه!لا سيما انه اولى بالمرآتيه من غيره لان الاشياء الاخرى ليست مرآه لاشياء غيرها،وانما هى موضوعه و تمثل الصفات الذاتيه لذات نفسها و نلحظ العيب بلحاظ نقصها فى الصفه المالىه عن الصفات الذاتيه لنفسها،و مع ذلك عند ما تتفاوت فى الجهه المالىه نقول انها عيب و لا نقول به فى تفاوت الصفات الذاتيه من دون التفاوت فى الصفه المالىه.حينئذ اذا كان شىء هو اولى بالمرآتيه و تتفاوت فيه المالىه فكيف لا يلتزم بانه حدث فيه عيب مضمون.

٢١- صحیحہ الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام

انه قال: فى رجل ابتاع من رجل طعاما بدراهم فأخذ نصفه، ثم جاءه بعد ذلك و قد ارتفع الطعام او نقص فقال:

ان كان يوم ابتاعه ساعره بكذا و كذا فهو ذلك، و ان لم يكن ساعره فانما له سعر يومه. (١)

«ارتفع الطعام» اى سعر الطعام و هذا هو التضخم كانه يقول عليه السلام: ان لم تحدد الثمن حيث ان احد صفات النقد، الحافظيه فى عين ان فيه مرآتيه فاذا اشترى طعاما و لم يساعره اى لم يجعل الثمن فى ضمن نقد حافظ اى من دون ان يجعل المالىه فى ضمن نقد حافظ و انما وقع البيع بثمان يكون محققا لمالىه الطعام بماله من المالىه، فلن تتقدر مالىه الطعام بعده فى ضمن نقد حافظ معين.

و الفرض ان مالىه الطعام فى حاله التغيير و هو قد باع الطعام بماله من المال، كانه يقول: اشترت منك المتاع أو الطعام بماله من المالىه فى يوم القبض، و المعروف فى الفتاوى أن البيع بهذه الصوره مشتمل على غرر و جهاله، و قد يظهر من تلك الروايه صحه تلك المعامله.

و فى الآونه الأخيره انتشرت فى سوق التبادل التجارى صيغه بيع لتفادى التضخم يسأل عنها الفقهاء. و هى ان التاجر يستورد بضاعه من الخارج و لا يدري ان كلفه البضاعه و كل الثمن الذى يبذل مع

ص: ٢٨٤

الزحمه حين ما يستلم البضاعه كم تكون بحسب المتغيرات الشديده و السريعه لسوق التصنيع و التسويق و سوق الحمل و الضرائب الجمركيه و غيرها من الأسواق المؤثره على سعر البضاعه النهائى، فهو يشتري البضاعه من الشركه الاجنبى فى الخارج بكذا،و لكن لا يدري ان الجمرك سوف يأخذكم مقدارا من الضرائب على هذه البضاعه و لا يدري عمليه اجره التخليص كم سوف تكون و لا يدري سعر هذه البضاعه بحسب سوق العرض و الطلب فى يوم الاستلام كم يكون و ربحه اى مقدار يكون؟

و هذه المحاسبات معتد بها بين التجار بعضهم مع البعض،فيرى احدهم انّ البضاعه الفلانيه فى كساد و هى باقيه فى الباخره فيقول لصاحبها اشترى منك هذه البضاعه قبل ان تنزل اكثر.و لعل المشتري يلتفت الى انه سوف يكون اقبالا عليها اكثر.و التاجر البائع لا- يعلم بالمقدار النهائى لكلفه البضاعه فإن لا- يحسب الثمن فقط الذى اعطاه للشركه الاصليه الاجنبيه و انما يحسب تكاليف الاجره و الزحمت التى وقعت على تلك العين فى الحمل و الاختزان و الجمرك و هكذا.

مضافا الى عدم ثبات سعر البضاعه فى السوق المحلى،فلكى لا يقعون فى الخساره استحدثت فى التبادل التجارى هذه الصياغه من البيع و هى بيع البضاعه بسعر يوم التخليص من الجمرك و هذا البيع ليس على مبيع كلى كى يكون من بيع الكالى بالكالى و الدين بالدين،بل

المبيع شخصى أو من الكلى فى المعين، كما أن هذا التقدير فى الثمن بيوم القبض ككلى مقدر لا شخصى مجهول الصفات و القدر.

لكن غالب أعلام العصر ذهبوا إلى انه غررى مجهول غير معلوم العوض و لذلك المعامله باطله.بينما فى التباع السوقى الحالى،تحديد السعر بقدر نقدى معين يعدّ غرريا فى مثل هذه الموارد و نحوها من الصفقات الكبرى الواقعه على النفط و المعادن و المحاصيل الزراعيه و الصناعيه فى التجاره الدوليه،بخلاف ما اذا يحدد السعر بيوم الاستلام فيكون كل من البائع و المشتري مطمئنا،فالتوى بالبطلان مشكله جدا فإن الغرر و الجهاله فى قبال الرشد و المعلوميه يتبدل مصاديقها بحسب البيئات المختلفه المالىه و المدار ليس على هويه المصداق بناء على«خذ الغايات و اترك المبادى»فى المعانى و المفاهيم و العناوين.

و على كل حال فالتضخم يلحظ بشده فى كل المعاملات و عدم لحاظه يوجب غرريه المعامله فى يومنا الآن.و الروايه أيضا ظاهره فى صحه تلك المعامله و البيع.و انما له سعر يومه يعنى أنه متملك بمقتضى العقد السابق فى ذمته سعر يوم القبض فالمواجهه تامه.

و تخريج الحكم فى هذه المسأله مبتن على ظاهره التضخم و مبنيه عليه و إن لم يكن الغرض المطابقى للروايه هو فى اصل بحث التضخم و لا عينه،بل مبنيه عليه.

ثم ان هذه المسأله المستحدثه داله على المقام باعتبار انه تاره



يحدد الثمن بنقد و تاره أخرى يحدد بالماليه بسعر يوم القبض مما يدل على ان النقد ان جعل عوضا فى العقود فليس له موضوعيه بقول مطلق و ان كانت الحافطيه قد تلحظ له. لكن تبديل السعر أيضا ملحوظ، فاذا لم يحدد بالنقد كحافظ يجعل سعر يوم القبض هو الميزان، فيدل على ان الماليه بما هي هي ملحوظه و النقد مرآه لها، فاذا صار التبدل فى الماليه التى تلحظ بالأساس و تكون محطّ الغرض الاصلى فكيف لا يكون الفارق فى الماليه بسبب احد المتعاضين و تأخيره محط النظر و لا يضمن فهو محط نظر قطاعا.

٢٢- صحیحہ الحلبی الأخرى عن ابى عبد الله عليه السّلام فى رجل ابتاع من رجل طعاما بدرهم فأخذ نصفه و ترك نصفه، ثم جاءه بعد ذلك و قد ارتفع الطعام او نقص، قال: ان كان يوم ابتاعه ساعره ان له كذا و كذا فانما له سعره و ان كان انما اخذ بعضا و لم يسم سعرا فانما له سعر يومه الذى يأخذه فيه ما كان. (١)

مضمونها عين سابقتها و البحث فيه كسابقه. و وجه التقريب هو اختلاف السعر و الاعتداد بفارق السعر، و التضخم هو امر معتدّ به.

٢٣- صحیحہ جميل عن ابى عبد الله عليه السّلام فى رجل اشترى طعاما كل كثر بشىء معلوم فارتفع الطعام او نقص، و قد اکتال بعضه فابى صاحب الطعام ان يسلم له

ص: ٢٨٧

ما بقى، و قال: انما لك ما قبضت، فقال: ان كان يوم اشتراه ساعره على انه له، فله ما بقى، و ان كان انما اشتراه و لم يشترط ذلك، فان له بقدر ما نقد. (١)

و هذه الروايه تفسر الروايه التى سبقت، لان البيع وقع على مقدار ما نقد ان كان انما اشتراه و لم يشترط ذلك يعنى البيع لزم بقدر ما نقد، و هذا التفصيل جدواه و ثمرته مبتنيه على الاعتداد بالتضخم.

### الوجه السادس: التضخم و ماهيه البيع و الاجاره

٢٤- صحيفه محمد بن يحيى

قال: كتب محمد بن الحسن الى ابي محمد عليه السّلام رجل استأجر اجيرا يعمل له بناء او غيره و جعل يعطيه طعاما و قطنا و غير ذلك، ثم تغير الطعام و القطن من سعره الذى كان اعطاه الى نقصان او زياده، أ يحتسب له سعر يوم اعطاه او بسعر يوم حاسبه؟ فوقع عليه السّلام يحتسب له بسعر يوم شارطه فيه ان شاء الله. و اجاب عليه السّلام فى المال يحل على الرجل فيعطى به طعاما عند محله و لم يقاطعه ثم تغير السعر. فوقع عليه السّلام: له سعر يوم اعطاه الطعام. (٢)

و هذه الروايه فى عقد الاجاره إلا أنها أدرجت فى ابواب احكام

ص: ٢٨٨

١-١. نفس المصدر/ح ٣.

٢-٢. نفس المصدر/ح ٤.

العقود لان صاحب الوسائل رأى فى مفادها جهه عامه مشتركه مع بقيه الروايات و هى جهه تضخم النقود و لذا ادرجها فى باب واحد.

ثم ان كان الضمير «فيه» يرجع الى العمل، فالمراد انه يحتسب بسعر يوم التعاقد و لا مجال لان يقال بانّ الاجره من الأول جعلت فى الطعام، بل جعل النقد أولاً ثم تبدل الى الطعام و لذا قال الراوى «و جعل يعطيه طعاما»، و ان كان الضمير يرجع الى الطعام فالمراد يوم الصلح على الانتقال من النقد الى الطعام.

و على أية تقدير، فإن فرض الروايه متبه للاستشهاد للمقام ببحث شائع فى باب البيع و الاجاره من انه لا يصح تبديل عين بعين فى البيع و تبديل عمل بعين فى الاجاره، بل لا بد من تبديل عين بمال فى البيع و تبديل عمل بمال فى الاجاره و هذا ليس بحثا اثباتيا يستحصل من أقوال اللغويين بل هو بحث تحليلى تخصصى فى ماهيه المعاملتين بل و يشير فى الواقع الى اختلاف ثبوتى، حيث انا اذا قلنا ان البيع هو تبديل عين بمال فيعنى ان المقابله و الموازنه فى البيع يجب ان تكون بين نقد و عين.

و اما اذا قلنا ان النقد ليس دخيلا- فتجعل العين مقابل العين، فتكون المعاوضه ليست موازنه فى المالىه بحسب القصد الأسمى الأولى، بل هى مقابله شىء مرغوب فيه بالذات مقابل اخذ شىء آخر مرغوب فيه بالذات أيضا بلحاظ منافعه الذاتيه من دون كون النظر بالأصالة الى الصفه المالىه فى كلا الطرفين و إن كانت ملحوظه بالتبع و بنحو

ثانوى لتشخيص و تحديد موضوع المعاوضه.

و عدم كون النظر الأصلى الى الصفه المالىه فى الطرفين يكون شاهدا على ان الموازنه ليست على اساس النقد و السعر و المالىه بل على أساس سدّ الرغبه و الحاجه المتبادله.

ففى الواقع هذا البحث ماهوى يرجع الى كنهه دقيقه البيع، فالذى يدعى ان البيع اعم ماهيه، يبنى على أن البيع تاره يلحظ فيه التعديل المالى بالأصاله و لو من طرف البائع. و أخرى يلحظ فيه المنافع الذاتيه بالأصاله فى كلا الطرفين و هما نحوان من اللحاظ متباينان. و كذلك فى الاجاره.

و هذا البحث فى البيع ليس بحثا عقديا من حيثه التعهد و الالتزام بل بحثا ماهويا من جهه و حيثه المالىه و هو شاهد على ملاحظه التعديل المالى فى المعاوضات، و سؤال الراوى دال على ان القيمه تختلف بلحاظ الايام بسبب الرغبه فيها، فالصفه المالىه و الفارق فيها امر معتد بها و ملحوظ. فكيف لا يكون ضامنا؟ و لو لم يكن الفارق و التفاوت فاحشا جدا.

### الوجه السابع: التضخم و حكم الديون

٢٥- حسنه أبى العطار

قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام اشترى طعاما فيتغير سعره قبل ان اقبضه، قال: انى لأحب ان تفى له كما انه ان كان

ص: ٢٩٠

و وجه الشاهدان التراضى بينهما هو على سعر غير يوم التقابض، فهذا التغير فى السعر و ان كان معتدا به و لكنه ليس أحدهما ضامنا له فى طرف النقيصه كما هو الحال فى طرف الزيادة فلو زاد فالربح له أيضا كما كانت الخساره عليه فى الصوره الأولى فليس هنا ما يوجب الضمان، فالربح و الخساره بالتضخم و إن كانت محل نظر السائل الدال على ان التضخم فى القيمه محل اعتداد به غايه الامر حيث كان بمقتضى التعاقد صفه الحافظيه للنقد هى محط نظر اصلى فلا يلتفت الى الفارق و التفاوت. و اما اذا لم تكن هويه النقد و حافظيته الخاصه ملحوظه بنحو الإطلاق بمقتضى التعاقد فالفارق المالى محط نظر أصلى و يعتد به فى الضمان.

ثم ان هناك مسأله مذكوره فى ابواب الدين و القرض مما لها صلته بالمقام و موضوعها مطلق الدين المتولد من أى عقد و لو غير القرض لاحد على اخر، أنه يجب على من عليه الدين المقترض أو غيره من المديونين بقاء النيه و العزم على اداء الدين و اذا لم ينو ذلك بل بنى على العدم يكون غاصبا آكلا للمال بالباطل، كما أنه عند ضرب الاجل اذا ماطل و نيته عدم الاداء يكون غاصبا، و التضخم مضمون على الغاصب إذ يؤخذ باشق الاحوال، بخلاف ما اذا كان عنده نيه الاداء و لكن ماطل فقد ارتكب امرا محرما أيضا لأنه نحو من الظلم و ان كان

ليس بغاصب، فان عدم اداء حقوق الآخرين تضييع لحقهم و هو موجب للضمان لانه فوّت حق الاخر و ملحق بالغصب. فاذا تضخم الدين فهو ضامن للفارق المالى أيضا.

٢٦- موثق اسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام تكون للرجل عندى الدراهم الوضح فيلقانى، فيقول كيف سعر الوضح اليوم؟ فأقول له كذا و كذا- فيقول أ ليس لى عندك كذا و كذا الف درهم وضحا؟ فأقول: بلى، فيقول لى: حولها دنانير بهذا السعر و اثبتها لى عندك فما ترى فى هذا؟ فقال لى اذا كنت قد استقصيت له السعر يومئذ فلا بأس بذلك، فقلت: إئنى لم اوازنه و لم اناقده، انما كان كلام منى و منه فقال: أ ليس الدراهم من عندك و الدنانير من عندك، قلت: بلى، قال:

فلا بأس بذلك. (١)

ليس موضع الشاهد فى جهه السؤال الأصلية فى الروايه، بل فى فرض السؤال من ان الدراهم الوضح لها سعر يتبدل و هو يدل على ان النقد ليس ينظر إليه نظره موضوعيه بل نظره مرآتيه الى القيمه و المالىه و السعر. و ان لم تكن الروايه صريحه فى كون النقد قيميا، لان فى المثلى قد يلحظ السعر أيضا، لكن الكلام فى ان النقد هو مرآه للمالىه و هذه المالىه يطرأ عليها التغير.

ص: ٢٩٢

١- ١. ب/ ١٤/ ابواب الصرف/ ح ١.

ثم ان فى كلماتهم فى كتاب الغصب ان الغاصب اذا ردّ العين لا يكون ضامنا للفارق فى القيمه السوقيه و هذا الحكم كأنه متفق عليه، و لعله فى بادئ النظر هذا الحكم يتناقض مع الضمان فى التضخم.

و لكن الصحيح عدم التنافى، لان ما ذكره الفقهاء مخصوص بمورد فارق القيمه السوقيه من جهه اختلاف رغبات الناس و ما يسمى فى العرف المعاصر مناسبات العرض و الطلب، و هنا لا يضمن بخلاف الفارق المالى الناشئ من نفس صفات العين او من تأخير الغاصب.

و قد تقدم تقسيم مناشئ الاختلاف فى المالىه من انه تاره من الجهه المصدّره لاعتبار النقد كالسلطان و الدوله و اخرى من المدين و ثالثه من اختلاف رغبات الناس و كثره العرض و الطلب و القضاء و القدر، ففى الاول الجهه المصدّره للاعتبار ضامنه و فى الثانى المدين و فى الثالث لا يثبت الضمان على أحد.

### **الوجه الثامن: التضخم و الغرر المعاوضى**

ثم ان ممّا له صلّه بالمقام أيضا البحث الجارى فى منشأ اشتراط عدم الغرر فى المعاوضات، و ما هو دليل اعتبار عدم الغرر فيها فان الحديث الوارد هو النهى عن بيع الغرر، لا عن الغرر حتى يشمل جميع المعاوضات.

فاستدل عليه بأن البناء و التقنين العقلاني هو الدليل لان المعاوزات مبنيه على عدم التسامح و على الفحص و التدقيق فنفس قوامها مأخوذ فيه عدم الجهاله و معرفه توزين الماليه و سعر الطرفين من قوام ماهيه المعاوزه، فمن ثم اخذ عدم الغرر بعنوان شرط عقلائي في صحه المعاوزه.

و هذا البحث يفيدنا في المقام فبعد كون العلم مأخوذا في الارتكاز العقلائي في المعاوزات و كذلك عدم الغرر، يمكن تقريب أهميه احتساب التضخم كصفه خطيره في الأشياء بأن التضخم حاصل بشكل مميز في البيئه الماليه و التبادليه المعاصره و عدم اعتباره في السابق لا- يدل على عدم اعتباره اليوم، و اذا كان من انحاء العلم بالشىء في العوضين في الماضى نحوا معينا، لان الرغبات التي في العوضين تستعلم بنمط خاص و الآن اختلفت الحاجيات المعيشيه في العوضين، و تغيرت طريقه الاستعلام الى طريقه اخرى، فاستعمال الطريقه السابقه قد تؤدي الى الجهاله لان الغرض من الكيل مثلا هو الاستعلام و نفي الغرر و الجهاله.

فاذا كان هذا الطريق لا يرفع الجهاله فهل يمكن ان يقال بانه باق على حاله؟ أم لا بدّ من طريقه استعلام حديثه حتى ترفع الجهاله في المعاوزات الحديثه؟ لان الحاجيات اختلفت فلا بد من اختلاف و تغيير طريقه الاستعلام، فاستعلام كل شىء بحسبه و رفع جهاله كل شىء بحسبه و من ثم اختلفت البلدان في المكيل و الموزون



و القيمي و المثلى، فرب مكيل فى بلد هو موزون فى آخر و هكذا بحسب اختلاف البيئات المالىه.

و كذلك الحال فى بحث التضخم فلو فرضنا ان التضخم و الاختلاف المالى لم يكن فى الزمن الماضى من الصفات الخطيره لكن فى الوقت الحالى هذه الصفه تعتبر من الصفات المعتده بها و تعتبر صفه مقومه، و لا بدّ من استعلامها، و تخلفها و اختلافها يوجب الجهاله لأن الرغبات و الحاجيات متقومه بهذه الصفه، كما ان العيب فى الاشياء المالىه فى كل زمن بحسبه فربما كان عيبا فى الماضى لا يعدّ عيبا الآن و كذلك العكس فربّ صفه فى الشىء فى الزمن الماضى لا يعدّ عيبا بينما يعدّ الآن عيبا و النقص فى الصفات التى تكون متعلق الحاجه و الرغبه فى كل زمن يعدّ عيبا و هو يدور مدار الحاجيات و الرغبات و الصفات المرغوبه فيها من الاشياء، فلو افترضنا ان التضخم لم يكن موجودا أو عيبا فى الماضى-مع انه يعدّ كما هو ظاهر الروايات و ذكرنا تقريبا- لكنه يعدّ الآن عيبا فيقع تحت القاعده العامه فى العيب و الغرر، فيضمنه الغاصب و غيره.

### الوجه التاسع: التضخم و الضمان القيمي

#### اشاره

ثم ان الشيخ الطوسى فى باب الغصب يذهب الى ان الذهب و الفضة المسكوكين أم غير المسكوكين، يضمنان بالقيمه لا بالمثلى، و هذا شاهد لنا على ان الذهب و الفضة فى النقد الحقيقى و هو المسكوك،

ص: ٢٩٥

ضمانهما بالقيمة، لا انه ضمان بالمثل لانه قد يتنزل او قد يتصاعد في الصفه الماليه الراجعه إلى ماليتة الاعتباريه و هي صفه النقد و كونه مسكوكا، و الضمان بالقيمة يستلزم كون التضخم ملحوظا في نظر الشيخ.

و البحث القائم في تضخم النقد كله مبدن و يدور على انه قيمى او مثلى. فاذا كان النقد مثليا فيؤدى النقد و تبرأ ذمته او يعطى بدل النقد مثله، و اما اذا كان قيما فلا بد من ملاحظه ماليتها فيتحقق الضمان.

ثم ان هناك مبنى لبعض الاعلام من مشايخنا- السيد الروحاني قدس سره- على انه لا- ضمان مثلى في الاشياء الا- الضمان القيمى، فعلى هذا المبنى، ضمان المثلى أيضا يكون بالقيمة دائما و يضمن النقد بقيمته أى بدرجة ماليتة، فالالتزام بضمان التضخم في الأشياء هو ضمان للنقد بالقيمة.

نعم لا- بد أن يتنبه إلى ما مرّ من اختلاف مناشئ اختلاف الماليه و القيمه و اختلاف حكم الضمان فيها، فالقيمة في القيميات اذا اختلفت و تغيرت و كانت من صفات نفس العين لا الناشئ من كثره العرض و الطلب تبدلها يكون مضمونا لأن تبدل صفات العين مضمون.

## اشكال و دفع

ثم أنه يرد اشكال في المقام و هو أنه في باب الدين و بيع الصرف، و المكيل و الموزون يجب ان يوفى بمثله و عدله و الأ لصار ربا. فاذا قلنا انّ المدين يضمن التضخم للدائن فيصير ربا.

وفيه: أن الربا مشارطه بحسب نفس التعاقد، أو المشارطه بقاء زائدا على مقتضى التعاقد القرضى او المعاوضى فى نفسه لاخذ الزيادة اما مقابل اصل الاستدانه او مقابل زمن الاستدانه، ولكن ليس هاهنا تشارط زائد على التعاقد، لأصل الاستدانه او زمنها، بل الذى وقع عليه التعاقد ليس هو النقد بما هو النقد، بل القيمه التى فى النقد، فالقيمه على حالها، لم تحدث فيها زياده و لا نقيصه.

و أيضا ان الربا هو الزيادة المشروطه على اصل العقد و اما الزيادة لضمان ارش العيوب، فليست من الزيادة الربويه، فهذه الزيادة ليست من باب التشارط، بل من باب ان العيب مضمون.

نعم العيب فى المالىه الذى قبله الدائن الى هذا الاجل لا يضمن و اما العيب الذى هو بسبب المدين فهو مضمون و لا ربط له ببحث الربا.

و أيضا الزيادة فى الأشياء لا تلحظ بلحاظ العدد فقط، بل بلحاظ القيمه أيضا.

ثم انه لا يخفى ان ما ذكر من صفه الاختلاف فى المالىه بسبب التضخم فى النقد، جار بعينه فى تضخم قيمه غير النقد و ضمانه أيضا على نهج ما ذكر فى النقد و ان كان بعض الوجوه خاصه به الا ان بعضها عام فمثلا ما ذكرناه فى القيمه السوقيه للمضمون اذا كان الاختلاف فى المالىه ليس بسبب العرض و الطلب السوقى، بل بسبب التضخم الحاصل فى مده تأخير المديون عن الأداء، ووجه ضمانه أعم من القيمه او من العين.

و السلام

ص: ٢٩٧



فهرس أسماء الرواه

فهرس الموضوعات

ص: ٢٩٩



## فهرس أسماء الرواه

أ- ابراهيم بن عبد الحميد، ٢٦٤-٢٧١

ابراهيم بن هاشم، ٧٨-٧٩

ابن أبي عمير، ١٥-٢٦٤

ابن داود، ٨٠

أبي بصير، ٤٢

أبي الحسن الحذاء، ١٥

أبي حمزه الشمالي، ٦٧

أبي الصباح الكناني، ٥٢-١٤١

أبي العطار، ٢٨٩

الأحمسي، ٤٢

اسحاق بن عمار، ٢٧-٧٣-٧٧-١٤٣-٢٦٤-٢٦٩-٢٧٠-٢٩٠

اسماعيل بن عبد الخالق، ٧٣-٢٨٠

ب- البرقي، ٧٩-٨٠

ص: ٣٠١

-ج- جميل، ١٩-٢٨٦

-ح- حسن بن علي بن النعمان، ١٧١

حسين بن أبي العلاء، ٩

حسين بن مصعب، ١٠

حسين بن يزيد النوفلي، ٧٨

الحلي، ٥٢-٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤-٢٨٣-٢٨٦

حماد، ٢٧٧

حماد بن ميسر، ٢٧٨

-ز- زراره، ٧٤

زياد بن أبي غياث، ٢٧٤

-س- سعد، ٧٩

سعد بن عبد الله، ٧٩

السكوني، ٢٧٨

سليمان بن داود، ٧٩

سماعه، ٤١

ص: ٣٠٢



-ص- الصدوق، ٧٨-٧٩

صفوان، ٢٦-٢٧٦

-ع- عباد بن سليمان، ٧٩

عباس، ٢٧٦

عبد الرحمن بن أبي عبد الله، ٤٧

عبد الملك بن عتبة الهاشمي، ٢٦٨

عبد الله بن أبي يعفور، ١٣٧

عبد الله بن سنان، ١٥-٢٦-٥٠

عبد الله بن مسكان، ٢٦

عثمان بن عيسى، ٧٨

علي بن ابراهيم، ٧٧-١٣٩

علي بن أبي حمزه، ٧٣

علي بن أسباط، ٧٨

علي بن جعفر، ٢٧٤

علي بن سالم، ٧٨

علي بن محمد القاساني، ٧٩

علي بن يقطين، ٣٧-١٧١

عمار بن موسى، ١٧

ص: ٣٠٣

العياشي، ١٧١

-غ- الغضائري، ٨٠

-ق- قاسم بن محمد، ٧٩

-م- مالك الأشر، ١٣

محمد بن الحسن، ٧٩-٢٨٧

محمد بن علي بن محبوب، ٧٩

محمد بن قيس، ١٥

محمد بن مسلم، ١٠-٥٢-٦٧-٨٤-١٤٢-١٥٢-٢٧٣

محمد بن يحيى، ٢٨٧

مسعده بن صدقه، ٢٠

مسمع كردى، ٢٦

معمر بن خلاد، ١٤٠

منصور بن حازم، ٢٧٣

-ن- النجاشي، ٧٩

-و- وهب، ٢٧٨

ص: ٣٠٤

ه- هشام بن الحكم، ٧٢

هند السراج، ١٦

ح- يوسف بن أيوب، ٢٧٢

يونس بن عبد الرحمن، ٧٨-٢٧٥

ص: ٣٠٥



## فهرس الموضوعات

المقدمه ٥

أحكام التشريح ٧

أدله حرمه التشريح ٧

الوجه الأول ٧

نفى الكرامه عن الكفار ١١

لدم الكافر درجه من المصونيه ١٣

الوجه الثانى ١٧

الوجه الثالث ١٩

معنى المثلثه ٢٣

الأصل الأولى تكريم بنى آدم ٢٥

الوجه الرابع ٢٦

الوجه الخامس ٢٧

تشريح بدن الميت الكافر ٢٩

تشريح بدن مشكوك الاسلام ٣١

جواز التشريح فى فرض توقف الحياه عليه ٣٣

المقدمه المفوته ٣٥

ص: ٣٠٧

جواز خرق الجسد لغرض أهم ٣٧

فروع أخرى ٣٩

الأول:الديه فى موارد جواز التشريح ٣٩

الثانى:الوصيه بالتشريح ٤١

الثالث:بيع الحى لبعض أعضائه ٤٣

الرابع:التشريح لكشف الجرم ٤٣

الخامس:التشريح لكشف الجنايه ٤٥

أحكام الترقيع ٤٧

الرضاء بقطع العضو ٥٨

عدم جواز التصرف فى البدن ٥٩

مفاد قاعده(لا ضرر) ٦٠

التفصيل بين العضو الرئيسى و غيره ٦٣

صور التبرع بالعضو ٦٤

أخذ المال فى قبال اعطاء العضو ٦٧

ترتب أحكام بدن الحى على العضو المرقع به ٦٩

موت المتخ ٧٠

التلقيح الصناعى ٧٥

أدله حرمه التلقيح بماء الأجنبى ٧٥

الأول:دليل حرمه الزنا ٧٥

الثانى:عموم(لفروجهم حافظون)٧٦



الثالث: الروايات الخاصة ٧٧

حكم الأولاد فى التلقيح الصناعى ٨٣

تلقيح ماء الرجل مع بويضه غير زوجته ٨٦

التلقيح الصناعى و تعيين الأم ٨٧

تلقيح ماء الزوج الذى خرج منه قبل الزواج بزوجه بعد الزواج ٩١

تلقيح ماء الزوج بالزوجه بعد وفاته ٩٢

المباشر فى التلقيح ٩٥

الاستنساخ و عمليات الهندسه الوراثيه ٩٧

صور الاستنساخ ٩٧

أدله جواز الاستنساخ ٩٩

الأول و الثانى و الثالث ٩٩

الرابع و الخامس ١٠٠

أدله حرمه الاستنساخ ١٠٠

الأول ١٠٠

الثانى (المعجزه الالهيه فى عيسى عليه السلام) ١٠١

الاستنساخ اثبات لمعجزه القرآن ١٠٧

الثالث ١٠٨

الرابع ١١١

الخامس ١١٣

السادس و السابع ١١٤





الثامن و التاسع ١١٥

معنى تغيير خلق الله ١١٥

تناسب الاغراض التكوينية مع التشريعيه ١١٩

منافاه لوازم الاستنساخ مع الاغراض الشرعيه ١٢١

دفع المنافاه ١٢٢

الحاق المستنسخ بصاحب الخليه ١٢٤

معنى تغيير خلق الله ١٢٦

احكام تحديد النسل ١٣٣

حكمه تشريع الزواج ١٣٤

اعطاء حق للزوج فى طلب الولد ١٣٧

حق الاستيلاد ١٣٩

الروايات الخاصه ١٤١

حق طلب الولد للزوج ١٤٣

استعمال اللولب المانع من الحمل ١٤٤

عدم جواز قطع النسل ١٤٦

حكم اسقاط الحمل ١٤٧

تقريبات جواز اهلاك الطفل ١٥١

جريان (لا ضرر) فى المقام ١٥٢

دوران الأمر بين هلاك الأم و الطفل معا أو أحدهما ١٥٥

صوره موت أحدهما المعين ١٥٦



استعمال العقاقير لتأجيل الدوره الشهرية ١٥٩

الموقف الشرعى تجاه تحديد النسل ١٦١

قطع النسل على صعيد الأسره ١٦٢

تحديد النسل للمشاكل المعاشيه ١٦٢

قوه المسلمين ١٦٤

العامل الكمى و تأثيره فى القوه ١٦٥

أحكام العمران فى المدن ١٦٩

أحكام الشوارع المفتوحه من قبل الدوله ١٦٩

الاعراض عن الأملاك ١٧٩

المساجد الواقعه فى الشوارع المستحدثه ١٨٢

اقسام الاراضى التى توقف مسجدا ١٨٥

الفرق بين المشاعر و المساجد ١٨٧

العبور من أراضى المساجد ١٨٩

التصرفات المنافيه لعنوان المسجد ١٩١

مقابر المسلمين الواقعه فى الشوارع ١٩٢

مسائل الصلاه و الصيام ١٩٥

وجوب الهجره من مكان نهاره سته أشهر مثلا ٢٠٨

اوراق اليانصيب ٢١٣

صور هذه العمليه ٢١٣

المعاملات المركبه ٢١٧



أقسام المالىه ٢١٩

موضوع الأدله الناهيه ٢٢١

تضحّم النقود ٢٢٣

الأقوال فى تضحّم النقود ٢٢٥

حقيقه النقد ٢٢٨

كيفية نشوء النقود و البنوك ٢٣٠

صفات النقد ٢٣١

تغيير العمله من قبل المصدّر ٢٣٥

حقيقه واسطيه النقد بين الأشياء ٢٣٧

حالات التضحّم ٢٤٢

حافظيه النقد للقيمه المالىه ٢٤٣

ماليه الأشياء بلحاظ المنافع ٢٤٥

اشكالات و تقرّيات ٢٤٩

القيمه المالىه لها وجود واقعى ٢٤٩

الفرق بين باب الضمان فى الغصب و فى غيره ٢٥٠

الضمان فى تضحّم النقود ٢٥١

حافظيه النقود ٢٥٣

واسطيه النقود ٢٥٥

انضباط تغيير القيمه ٢٥٧

الروايات الدالّه على عدم الضمان ٢٦٤



الروايات الدالّة على الضمان ٢٦٨

الوجه القائم على الضمان ٢٦٨

الوجه الأول ٢٦٨

الوجه الثاني ٢٧٥

الوجه الثالث ٢٧٨

الوجه الرابع ٢٨٠

الوجه الخامس ٢٨٤

الوجه السادس ٢٨٨

الوجه السابع ٢٩٠

الوجه الثامن ٢٩٣

الوجه التاسع ٢٩٥

ص: ٣١٣



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

