

مِصْبَحُ الْعِصْمَةِ

فِي الْمَعَامِلَاتِ

بِرِوَايَةِ أَبِي بَكْرٍ الْكَلْبِيِّ

أَبْنُ الْقَاسِمِ الْخَوَّزَمِيُّ

لَقَدْ أَفْتَى

الْإِمَامُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقَلْبِي

لِلْبَيْتِ الْأَوَّلِيِّ

عنوان کتاب: مصباح الفقاهة

پدیدآور[ان]: خوئی، ابوالقاسم

نام ناشر: انصاریان

جلد[ها]: 1

نام و نام خانوادگی کاربر: پژوهشگاه مطالعات فقه معاصر

منبع: noorlib.ir کتابخانه دیجیتال نور

تاریخ دانلود: 1404/7/23

تعداد صفحات دانلود شده: 562

مصباح الفقاهة

من تقرير بحث الاستاذ الاكبر آية الله العظمى الحاج السيد
أبو القاسم الموسوي الخوئي

لمؤلفه

الميرزا محمد علي التوحيدى التبريزي

الجزء الاول

هوية الكتاب

اسم الكتاب:	مصباح الفقاهة (١ - ٧)
المؤلف:	الميرزا محمد علي التوحيدى
الناشر:	مؤسسة انصاريان للطباعة والنشر - قم
الطبعة:	الرابعة
المطبعة:	الصدر - قم
تاريخ الطبع:	١٩٩٦م - ١٤١٧هـ
عدد المطبوع:	١٥٠٠ دوره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته الطاهرين
واللعنة الدائمة على إعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فمن متن الدرة جل شانه على أن
رجالاً علماء وفاضل يهتمون بمعظم ما ألقى إليهم في محاضراتي تقريراً أو تحريراً حرصاً منهم عليها في
على المعارف والعلوم الدينية ومن في طليعة هؤلاء جناب الفاضل المذهب الصفي والعلامة
المحقق الزكي ركن الإسلام قره عيني العزيز الميرزا محمد علي التبريزي فانه دام فضله
قد اتعب نفسه مدة طويلة وسهر الليالي في تحرير المجايل وتنقيحها في الفنون المستوعبة من الفقه
والتفسير والاصول حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل وأصبح
من العلماء العظام والوجهة الاعلام ولقد سرت بصري في ما علقه على كتاب المكاسب
لشيخ مشايخنا العظام استاد الفقهاء والجهدين الميرزا محمد آية الله العظمى الشيخ
مرتضى الانصاري قدس الله تعالى أسرارها فاعجبني غوره في التقيق والتدقيق وسعة
اطلاعه على مصادر الروايات وموارد ما كتبه دام فضله وأبديته وإفانها
وكاف بتوضيح ما حققناه فليمد الله وليشكره على ما انعم به علينا واستحققت
من يشاء الله واسع عليم والحمد لله أولاً وآخراً

ابراهيم بربري الخوي



في ١٣ شهر رجب المرجب ١٣٧٤ هـ

كلمة:

الحمد لله رب العالمين. والحمد لله درجات العلماء الى ذروة العلم، بفضل مدادهم على دماء الشهداء الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

والصلاة والسلام على اشرف سفرائه من الأولين والآخرين وخاتم انبيائه ورسله سيدنا ونبيتنا وشفيع ذنوبنا محمد المصطفى صلواته وسلم وعلى عترته البررة الأوصياء المصطفين. حفظه الدين المبين وحياة الشريعة المحمدية واللعنة الدائمة الأبدية على اعدائهم من الأولين والآخرين.

أما بعد

فهذا مصباح الفقه لمؤلفه شيخنا الأكبر واستاذنا الأعظم المرحوم المغفور له الحاج الميرزا محمد علي التوحيدي تبريزي رضوان الله تعالى عليه كتبه تقريراً لأبحاث ساحة آية الله العظمى الامام السيد الخوئي قدس سره عن فهم وتدقيق بأسلوب بليغ ورحيم وبيان شامل ومتين ولقد طبعت ثلاث مجلدات منه قبل هذا بالتجف الاشرف ولم يسع المجال لمؤلفه باعداد واخراج بقية الأجزاء ولكنني بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها ونظراً لأهميته من الناحية العلمية ومكانته السامية واداء لبعض عظيم حق مؤلفه علي لاني قد تلمذت بحضرة ايتاماً وهذا هو السبب الاساس للقيام بهذا الامر. عزمت بعد الاتكال عليه سبحانه أن اعدده وأحياء لان يرسل الى المطبعة وما كان هذا العمل سهلاً يسيراً وتمام هذا المشروع استغرق اربع سنوات حتى صار مهياً والحمد لله.

وأخيراً تنتهز الفرصة لتقديم اسمى آيات الشكر والتقدير لساحة حجة الاسلام والمسلمين آية الله السيد سجاد الحسيني التبريزي لما اعانني عليه من الحصول على مسودات مؤلفه الفقيه كما و نتقدم بالشكر لمؤسسة انصارى للطباعة والنشر وصاحبها جناب المستطاب خير الحاج محمد تقي انصارى لما بذله من مساعٍ قيمة لإعادة نشر هذا السفر القيم. وفي الختام نسأل الله العليّ التقدير ان ينفع به طلاب الحوزة العلمية وكل من رام الاستشارة بنور مصباح الفقه.

والحمد لله أولاً وآخراً

الاحقر مهدي حاجباني

كلمة المؤلف بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، و أنار قلوبنا بأنوار العلم والعرفان ، والصناعات الزاكيات على سيدنا ونبينا محمد الصادق بالدين الخفيف ، والشرع المنيف ، وعلى آله الأطهار الدعاء الى الله والناشرين لأحكام الله ، (وبعد) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم الصانع الفذ والعلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مبائعتنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأنها وأكثرها مائة وأمتنها استدلالاً وأجزؤها عبارة كان هو المعول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات وقد جمع قدس الله روحه وأصكرم معواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين وخلاصة أنظارهم الدقيقة وأضاف إليها من فكرته الوقادة وقرينته النقادة تحقيقات أنيقة وثأملات رشيقة وبذلك كان الكتاب صعيقة قاصصة تمثل سداد الرأي ونتاج المجهود الفكري في مراتبه الراقية وعلمائنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب وعنوا به عناية فائقة

وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحا وتعليقا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق
ومذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغنى عنها الباحث ولا يجاوزها المراجع
المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام
آية الله الملك العلامة فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجي واسطة قلادة الفضل والتحقيق
محور دائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أساتذة المعقول والمنقول المبين لاحكام
الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين
المولى الاعظم والخبير المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي النجفي
أدام الله أيام افاضاته ومتع الله المسلمين بطول بقائه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب
أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهذيبا وتنقيحا وكشف النقاب
عن غوامضه وأبان الموارد المعضلة منه وأخذ بتلك المسائل والآراء التي قيلت أو يمكن أن
يقال فصهرها في بوتقة خياله الواسع وفكره الجامع وأفرغها في قوالب رصينة وشيدها على
اسس متينة وكان النتاج درة لماعة على مفرق التشريع الاسلامي والفقه الجعفري وكنت ممن
وفقه الله للاستفادة من محضره الشريف والارتواء من منهله العذب فجمعت في هذا المختصر
ما استفدته من تلك الابحاث ثم عرضت ذلك على السيد الاستاذ دام ظله فراجعته مراجعة
كاملة وكرر النظر في أبحاثه وفصوله بها أنا إذا اقدم كتابي هذا مصباح النفاة الى أرباب
العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجه الكريم
سائلا منه أن يجعل ذلك ذخرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيرا
يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجاريتها غير مربحة وان الناس قد رغبت عنها الى ملاذ
الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الخطايم العاجل والعرض الزائل وانهم قد استأثروا
الكسل على الجد والنوم على السهر والراحة على العمل وان الدنيا قد أدبرت عن ورثة
الرسالة وأصحاب الامانة وأمثال هذه الكلمات صارت عنوانا لقوائح الكتب ومستهللات
الخطب والرسائل واما نحن فلنا أن نفتخر بحمد الله وأفضاله على هذا العهد الزاهي الذي
ازدهرت فيه أنوار العلوم وأشرقت فيه شموس المعارف وأصبحت الامم من كل حسب
وصوب يجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي صلى الله
عليه وآله وسلم وازدهجت المدارس بطلابها وضائق بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبة
الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن
يجعلنا من المشمولين لقره عز من قائل : (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين آوتوا العلم
درجات) ونمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم .

(فيما يرجع الى رواية تحف العقول)

(قوله ره : وروى في ثل (١٥) أقول) المذكور في تحف العقول (٢) والبحار (٣) يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما يخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي « ره » من انه لا يغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بحث وتحقيق) اعلم ان هذه الرواية وان كانت حاوية للضوابط الكلية والقواعد الكبرى الراجعة الى اعاشة عالم البشرية من حيث تدينهم بالأحكام الشرعية إلا انه لا يمكن تصدير الكتاب بها لأجل أخذها مدركا للأبحاث الآنية ودليلا لأحكام التجارة جزئيا وكيفا بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فان كان فيها ما يدل على المنع أخذه وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجر التمسك بهذه الرواية لوجوه « الأول » قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حججية اخبار الاحاد فان راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي وإن كان رجلا وجيها فاضلا جليل القدر رفيع الشأن وكان كتابه مشتملا على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت « ع » وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب « ٤ » إلا انه لم يذكرها مستندة بل

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢ جوار التمسك بالمباحات من أبواب ما يكتسب به (٢) ص ٨٠ (٣) ج ٢٣ المكاسب المحرمة ص ١٤ (٤) ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة عند كتاب تحف العقول من جملة الكتب المعتبرة ، وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٢٩٣ الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني أو الحلبي قال في روضات الجنات انه فاضل فقيه ومتبحر نبيه ومترفع وجيه له كتاب تحف العقول عن آل الرسول معتمد عليه عند الأصحاب . وقال المحدث القمي في الفوائد الرضوية ص ١٠٩ أبو محمد شيخ فاضل محدث عالم عامل فقيه جليل ثم نقل عن صاحب التكملة عن الحسين بن علي بن الصادق البحراني انه من قدماء الأصحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمح الدهر بمثله ، وهكذا المحدث الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البحار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواعظ ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال الديد حسن الصدر في تأسيس الشيعة ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواعظ عن آل الرسول كتاب جليل لم يصنف مثله وكان هذا الشيخ جليل القدر عظيم المنزلة . وفي حقه يقول الشيخ العالم الرباني الشيخ حسين بن علي بن الصادق البحراني في رسالته في الاخلاق

أرسلها عن الصادق «ع» فلا تكون مشمولة لأدلة حجية خبر الواحد لا اختصاصها بالخبر الموثوق بصدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايات المحذوفين جزافية لأن القرينة على اعتبارهم أن كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فلا التزام بالأعم لا يدل على الالتزام بالأخص وإن كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحهم باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لنلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعلمه يعتمد على غير خبر الثقة أيضا .

وهم ودفع

وربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا أنه مدفوع لكونه فاسداً كبيراً وصغرى أما الوجه في منع الكبرى فلم يدم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية الخبر وجارية لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة إلى الخبر كوضع الجبر في جنب الإنسان فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فإن كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فإن ضم غير حجة إلى مثله لا ينجح الحجية .

(لا يقال) إذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق قد اطلعوا عليها ولم تصل إلينا فيكون الخبر موثقاً به كما أن أعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب وهنه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الألسن أن الخبر كلما ازداد صحة ازداد بأعراض المشهور عنه وهنا .

(فإنه يقال) مضافاً إلى كون ذلك دعوى بلا برهان ورجحاً بالغيب وعملاً بالظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً إن المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي وبطلان ذلك الموثقة « ١ » التي أرجع الإمام «ع» السائل فيها إلى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها — كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ إلى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن الحميري عن أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سأله وقلت من أحمل وعمن آخذ وقول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى إليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاستمع له فإنه الثقة المأمون . وقال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان المأمونان — موثقان ، راجع ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى الروايات من كتاب القضاء :

بأنها ثقتان ويدل عليه أيضا الروايات المتواترة (١) التي ارجع فيها الى أشخاص موثقين فإن من المعلوم انه لا خصوصية لهؤلاء الرواة إلا من حيث كونهم موثقين اذن فالمناط هي الوثاقة في الراوي وعلى هذا فان كان عمل المشهور راجعا الى توثيق روايات الخبر وشهادتهم بذلك فيها وإلا فلا يوجب انجبار ضعفه ومن هنا يعلم انه بعد ثبوت صحة الخبر لا يضره إعراض المشهور عنه إلا أن يرجع الى تضعيف روايته ، وبالجملة ان الملاك في حجية أخبار الآحاد هو وثاقة روايتها والمناط في عدم حجيتها عدم وثاقبتهم ولا أجل ذلك نهى (٢) عن الرجوع الى من لا وثاقة له وتفضيل الكلام في الأصول ، وأما الوجه في منع الصغرى فهو هدم ثبوت عمل المتقدمين بها وأما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوت غسب جابر لضعفها مضافا الى ان استنادهم اليها في قيام ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل للوثوق به هو اعتمادهم في الفتيا على غيرها وإنما ذكروها في بعض الموارد تأييداً للمرام لأناسيا للكلام .

(لا يقال) ان شرائط الحجية وان كانت غير موجودة فيها إلا أن موافقتها في المضمون مع الروايات الاخرى الصحيحة أو الموثقة توجب حجيتها على ان آثار الصدق منها ظاهرة . (فانه بقل) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية لمجرد موافقتها منسج الحجة في المضمون لا تجعلها حجة ، وأما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تدرى ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي غموض الرواية واضطرب لها أم تكرار جملتها وألفاظها أم كثرة ضمائها وتعقيدها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامساكها وجميع التقلب والتصرف فيها مع ان الروايات المعبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كوثقة سماعة (٣) وغيرها وكحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وكحرمة التصرف والامساك فيها يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية ومما ذكرنا ظهر عدم انجبارها بالاجماع المنقول على تقدير حجيتها (الوجه الثاني) ان فتاوى أكثر الفقهاء ان لم يكن كلهم لا تطابق بعض جمل الرواية فكيف ينجز (١) راجع الباب المذكور من ثل . (٢) راجع أبواب القضاء من ج ٣ ثل (٣) عن سماعة قال سأله عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) وأما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ ثل باب ٥ جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي و ج ٥ الوافي باب ٥٢ ص ٩٧ والفقير ص ٥٣ و ج ١ التهذيب باب ما يجوز الصلاة فيه ص ١٩٤ ولا يخفى عليك انه قد وقع الاشتباه في رقم صحيفة التهذيب بين هذا الباب وباب فضل المساجد .

ضعفها بالشهرة الفتوائية بينهم فان مقتضى بعض فقراتها حرمة بيع النجس مطلقا مع انه لم يلتزم به إلا النادر من الفقهاء بل في بعض فقراتها حرمة امساكه والتقلب فيه ولم يفت بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويدل على ذلك من الرواية قوله (ع) (فهو حرام بيعه وشراؤه وامساكه وملكه وهبته وعاريته والتقلب فيه) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجى منه ولا معنى لحرمة وضعها والفقهاء رضوان الله عليهم لم يلتزموا في أكثر المذكورات بذلك وإنما ذهبوا الى الحرمة الوضعية واستفادوا ذلك من النهي في أبواب المعاملات نظير النهي عن البيع الفرري فان معناه الارشاد الى بطلان ذلك البيع كما يأتي في محله ان شاء الله ، نعم لو توجه النهي بذات المعاملة مع ارادة ما يظهر منه من المولوية لتوجه الالتزام بالحرمة التكليفية كالنهي عن بيع الخمر وسيأتي (الوجه الثالث) ان التقسيم المذكور فيها لا يرجع الى أمر محصل وذلك يكشف عن اضطرابها فان تبيع أقسام المعاملة المعاشية بمجمل كل واحد من الولايات والصناعات قسما مستقلا من تلك الاقسام في قبيل التجارات والاجارات لا يسلم عن التكرار ، اما الولاية فهي على قسمين لانها اما عامة ثبتت من الله كالنبوة والامامة أو خاصة ثبتت من قبل الولايات العامة اما الولاية العامة فهي خارجة عن حدود الرواية فان التقسيم فيها باعتبار المعاملة المعاشية فالولاية العامة خارجة عنها تخصصا وإنما هي من المناصب الالهية التي جعلت للعصمة الطاهرة واما الولاية الخاصة فمن حيث جواز ارتزاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية فلا تكون الولاية في مقابلة الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء ويدل على ذلك ادخال الجمالة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلالاً ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناء والخياطة والنجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشروعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يحمل ما يحصله منها ثمنا أو مثمنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة فلا تكون وجها آخر في قبيلها إلا أن يراد منها نفس الحرفة والصناعة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش فيثبت شملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصراً لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والنتاجات والاصطياد واهياء الموات واجراء القنوات والضيافات وأخذ الخمس والزكاة والصدقات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاغترار بما اشتهر في السنة الادباء من حسابات الحصر الاضافي قسما آخر يقابل الحصر الحقيقي مع ان الحصر لا يكون إلا حقيقياً بل الالتزام بالحصر في مورد مع الالتزام بكونه اضافيا لاحقيقيا التزام بالتناقضين كما هو واضح للناقد البصير .

نعم قد يكون الحصر في حصة خاصة كما يقال: زيد أعلم من في النجف ، وقد يكون غير مقيد بحصة خاصة فيسمى الأول اضافيا والثاني حقيقيا وهذا غير ماتوم (وتوهم بعضهم) ان التقسيم فيها باعتبار المعاملات وحينئذ فلا يوجب حصرها في الأربع حصر كل طرق المعاش اليه ولكن هذا التوهم مما لا يصغى اليه بعد القطع بأن المعاملات المنقسمة الى الأقسام المذكورة ليست هي المعاملات المصطلحة كما عرفت .

نعم لا يبعد أن يقال ان التقسيم في الرواية بحسب المعاملات المعاشية المعروفة كما يدل على ذلك صدرها (١) وقد أسقطه المصنف تبعا لصاحب الوسائل وقد تحصل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا ينقضي تعجبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشريعة نصب عينيه .

تذييل

لا يخفى عليك ان المناسب تقسيم معاش العباد الى قسمين التجارة بالمعنى الأعم والعمل فان الاعاشة العقلانية لا تخلو منها ، واما مثل التسؤل ونحوه فليس من الطرق العقلانية للاعاشة (كشف حقيقة ولطف قريحة) لا يخفى عليك ان الاضافات الموجودة بين المال ومالكة المسماة بالاضافات المالكية تكون على أنحاء لأنها في دار تقررهما اما اضافة ذاتية تكوينية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنفسهم وذمهم فان أعمال كل شخص ونفسه وذمته مملوكة له ملكية ذاتية وله واجدية لها فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ودون مرتبة الواجدية الحقيقية التي لمكون الموجودات ثم انه ليس المراد من الذاتي هنا الذاتي في باب البرهان وهو المنتزع من مقام الذات المسمى بخارج المحمول ولا الذاتي في باب الكليات الخمس بل المقصود منه هنا مالا يحتاج في تقرر وظهوره في صفحة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات المالكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

(١) فقال «ع» : قد يكون في هؤلاء الأجناس الأربعة حلال من جهة حرام من جهة وهذه الأجناس مسميات معروفة الجهات فأول هذه الجهات الأربعة ، الخير .

ايجاد معدوم ولا الى ضم ضميمة وإنما شأنها شأن الذاتيات التي لا تحتاج إلا الى علة في الوجود ثم ان معنى الملكية هنا ليس إلا القدرة والسلطنة بمعنى ان كل أحد مسلط على عمله ونفسه وما في ذمته بأن يؤجر نفسه للغير أو يبيع ما في ذمته ويأتي لذلك زيادة توضيح في أول البيع ان شاء الله ، ومن هنا يندفع ما ربما يتوهم من ان عمل الانسان لا يحد من الأموال ووجه الاندفاع انه ليس من الأموال بالاضافة الاعتبارية لا بالاضافة التكوينية .

واما الاضافة العرضية فهي اما أن تكون اضافة أولية واما أن تكون اضافة ثانوية والأولية اما اصلية استقلالية أو تبعية غيرية فالأولية الأصلية كالاضافة المالية الحاصلة بالعمل أو بالحيازة أو بها معا فالأول كالأعمال التي يعملها الانسان فيحصل منها المال والثاني كحيازة المباني والثالث كمن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراء المالية المتقومة بالخشبة فتلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فإطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك المال الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ما تكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنضج الحيوانات المملوكة والبيض التي تبيضها الطيور المملوكة والثمار التي تثمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الأصول اضافة أولية تبعية اما اطلاق التبعية فلكونها تابعة لما تحصل منه واما اطلاق الأولية فلعدم سبق اضافة اليها .

واما الاضافة الثانوية فالمراد بها ما قابل الاضافة الأولية وان كانت طارئة على الأموال مراراً عديدة فهي نظير المعقولات الثانوية في مقابلتها للمعقولات الأولية ، وهي على قسمين لأنها تارة تكون قهرية واخرى اختيارية .

(اما الاولى) فكالاضافة التي تحصل بسبب الارث أو الوقف بناء على كونه من الايقاعات كما اخترناه في محله ووجه كونها قهرية هو حصول المالكية في هذه الموارد للوارث والموقوف عليه والموصى له بالقهر لا بالفعل الاختياري .

(واما الثانية) فكالاضافة الحاصلة من المعاملات ومنها ما يحصل من المكاسب التي نحن بصدد بحثها وتأسيس اصولها ومبانيها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الاضافات على أقسامها من البديهيات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية (قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول) هو اسم فاعل مقابل البايح وليس باسم مفعول ليكون المراد منه المبيع كما توهم .

(قوله عليه السلام : فيجعل ذلك الشيء أقول) يمكن أن يراد منه الحمل أي يحمل

أو الأخذ أي يأخذ أو الوصف أي يوصف في مقام الایجار وليس بمعناه المعروف ليكون الشيء مفعولا أولا وقوله «ع» (في عمل) مفعولا ثانيا كما احتمله بعض الأعظم .
(قوله «ع» : حللا أقول) ليس منصوبا على الحالية ولا مجرورا كونه وصفا لقوله «ع» (في عمل) كما تخيل بل إنما هو مرفوع للخبرية فإن أصل النسخة هكذا (فهذه وجوه من وجوه الاجارات حلال) .

(قوله «ع» : أو سوقة أقول) في المجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه الحديث : مامن ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .
(قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول) في تحف العقول (أو حمل التصاوير) وعلى هذا فمطف الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لا يحتاج الى عناية .

(قوله «ع» : اجارة نفسه أوله أقول) المراد من الأول هو الایجار لنفس الشيء بأن يؤجر نفسه لصنع الخمر كما يجار نفسه في هدم المساجد ، ومن الثاني الایجار للمقدمات ، وليس المراد من الأول ایجار نفسه في المصنوع كحمل الخمر ومن الثاني ایجار نفسه لصنعه ، ولا ان المراد من الأول المباشرة ومن الثاني التسببية ، ولا ان المراد من الأول الایجار للمقدمات ومن الثاني الایجار لنفس المحرم ، فإن كل ذلك خلاف الظاهر من الرواية ومن هنا ظهر المقصود من قوله «ع» (أو شيء منه أوله) غاية الأمر ان المراد منها جزء العمل وجزء المقدمات والضمائر الأربعة كلها ترجع الى الأمر المنهي عنه .

(قوله «ع» : وينحيا أقول) في المجمع نحى الشيء أزاله ونح هذا عني أي أزاله وأبعده عني (قوله «ره» : وحكاه غير واحد أقول) ليس في كتاب السيد من رواية تحف العقول صين ولا اثر ولم تذكر حتى بمضمونها فيه .

(نعم) ذكرت (١) فيه معاش الخلق على خمسة أوجه (وجه الامارة ووجه العماره)
(١) في ج ٢ ثل باب ٢ وجوب الخمس في غنائم دار الحرب ، من أبواب ما يجب فيه الخمس ، عن علي بن الحسين المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن علي «ع» قال : وأما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة ووجه العماره ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات . وفي ج ١٩ بحار الأنوار ص ١٠٦ عن تفسير النعماني قال فاما ما جاء في القرآن من ذكر معاش الخلق وأسبابها فقد أعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الاجارة ، الى أن قال «ع» : وأما وجه الاشارة فقوله تعالى : واعلموا إنما غنمتم من شيء فأن لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامي والمساكين . الى أن قال «ع» : وأما وجه العماره —

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات) إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحف العقول سنخا وحكما ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في ثل فانه قال بعد نقل رواية تحف العقول (ورواه المرتضى في كتاب المحكم والمتشابه) ولا يخفى ان كتاب المحكم والمتشابه هذا هو بعينه تفسير النعماني المعروف .

(قوله «ره» : وفي الفقه المنسوب الى مولانا الرضا «ع» أقول) تحقيق الكلام هنا يقع في جهتين الاولى في صحة نسبة هذا الكتاب الى الرضا «ع» وعدم صحتها والثانية في دلالة — فقوله هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فأعلننا سبحانه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سببا لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحب والثمرات وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاشا للخلق ، واما وجه التجارة فقرله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش . واما وجه الاجارة فقرله عز وجل : نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون . فأخبر سبحانه ان الاجارة أحد معاش الخلق وجعل ذلك قواما لمعاش الخلق وهو الرجل يستأجر الرجل في صنعة وأعماله وأحكامه وتصرفاته وأملاكه ، الى أن قال : واما وجه الصدقات إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب ولا في العمارة حظ ولا في التجارة أمان ولا في الاجارة معرفة وقدرة فقرض الله تعالى في أموال الأغنياء ، الخبر . والظاهر من قوله «ع» : (إنما هي لأقوام ليس لهم في الامارة نصيب) ان لفظ الاشارة في مطلع التقسيم غلط من النساخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في ثل

وفي سفينة البحار في مادة حمد ، محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني صاحب كتاب الغيبة يروي عن الشيخ الكليني وغيره جش محمد بن ابراهيم بن جعفر أبو عبد الله الكاتب النعماني المعروف بابن زينب شيخ من أصحابنا عظيم القدر شريف المنزلة صحيح العقيدة كثير الحديث قدم بغداد وخرج الى الشام ومات بها له كتب منها كتاب الغيبة الخ ، وهكذا في رجال المامقاني ، وفي ج ٤ الذريعة ص ٣١٨ تلميذ الكليني وشريك الصفواني ، وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحب ، شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كله لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواته من الضعفاء .

هذه الرواية على مقصد المصنف وعدم دلالتها (اما الجملة الاولى) فقد تمسك القائلون باعتبارها بوجوه كثيرة ولكنها تؤل الى وجهين :

(الأول) وهو عمدة ما تمسك به المثبتون ان ظهوره وان كان في زمن المجلسي الأول ولكن الذي أخبر بالكتاب ورواه المجلسي هو الثقة الفاضل والمحدث الكامل القاضي السيد أمير حسين طاب ثراه (١) فانه أول من اطلع عليه واستنسخه وقد استنسخه المجلسي من نسخته وهو ثقة فيصدق في قوله لشمول أدلة الخبر الواحد لخبره هذا .

(وفيه) ان اخباره هذا اما أن يكون مستنداً الى القرائن التي أوجبت حصول العلم العادي له من المخطوط الموجودة فيه للإمام «ع» والاجازات المدونة فيه للإعلام على ما نقله المحدث المتبحر النوري في المستدرک (٢) من المجلسي الأول .

واما ان يكون مستنداً الى اخبار ثقتين عدلين من أهل قم للسيد المذكور بكون الكتاب للرضا «ع» كما في المستدرک (٣) ايضاً حيث قال : ان السيد الثقة الفاضل القاضي أمير حسين أخبر بأن هذا الكتاب له «ع» وأخبره بذلك أيضاً ثقتان عدلان من أهل قم وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على حجية خبر العدل .

اما الطريق الأول فضعفه بين لأن حصول العلم للسيد الأئمة والسند الواحد من تلك القرائن على صحة النسبة لديه لا يوجب حصول العلم لنا باعتباره وعلمه بذلك لا يفيد غيره بوجه ومن الغرائب أن يتمسك بحجية خبره هذا بعموم أدلة أخبار الآحاد فان هذه العمومات لا تشمل الاخبار الحديثة ولو كان الخبر بها من الثقات وأغرب منه أن يقال ان المتيقن من الاخبار الحديثة الخارجية عن هذه العمومات هي مالا تعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بمضمون الخبر واما لو اعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصدق الخبر كما في الشجاعة والسخاوة والعدالة بناء على تفسيرها بمعنى الملكية فلا يظن بأحد أن يتوقف في عموم أدلة خبر العدل لها واخبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني لا الأول ووجه الغرابة في هذا القول ان الاخبار بالامور الحديثة بواسطة أسبابها الحسية إنما

يكون مشمولاً لدالة الحجية اذا كان بين الاسباب ومسبباتها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بالمسببات كما في الامثلة المذكورة واما اذا انتفت الملازمة العادية فأدلة حجية الخبر لا تشملها كما حقق ذلك في علم الاصول وهذا الشرط مفقود في موضوع البحث .

(١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكرکي كما أشار اليه في ج ٢ من المستدرک .
(٢) في تاريخ الرضا الذي استأذ هذه الصناعة وما ذهب اليه صاحب الفقه في الامتياز .
(٣) راجع ج ٣ ص ٣٣٧ . (٤) راجع ج ٣ ص ٣٣٩ .

الامور التي استند اليها السيد في اخباره قابلة للنعق فإنه كيف يعلم احد ان المخطوط في النسخة للامام «ع» وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور المذكورة حدسية لاحسية ، وأيضا فلا ملازمة بينها وبين العلم بالنتيجة .

(فان قلت) كيف يصح انكار ما يدل على صدق نسبة الكتاب للامام «ع» مع ان فيه عبارات تنطق بكونه له «ع» مثلما قال في أول الكتاب يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وفي بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبار التي لا ينبغي صدورها إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرک (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذکور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لا دافع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجهل والقرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العثرة الطاهرة .

أفنسيت الأخبار المجمعولة في أمر الولاية كيف قامت وان لكل واحد من الأئمة عليهم السلام من يدس عليه من الكذابين .

ومن هذا ظهر فساد توهم الصدق في نسبة الكتاب من جهة موافقة تاريخه لزمان الرضا عليه السلام ، وثانيا لنفرض ان الكتاب ليس من مجموعلات الوضعين فهل يصح أن نتمسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وجدنا أمير المؤمنين ، لتصحيح كون الكتاب للامام عليه السلام أليس احتمال كون مؤلفه رجلا علويا بمكان من الامكان (واما الطريق الثاني) أعني استناد اخبار السيد بصدق الكتاب الى أخبار ثقتين بذلك من أهل قم .

(فقيه) أولا انه محض اشتباه من المحدث المتبحر النوري فانه مع نقله كلام المجلسي الاول بطوله الذي هو الاصل في السماع عن السيد غفل عنه وسلك مسلكا آخر فقد قال المجلسي الاول كما في المستدرک (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انها قالا : ان هذه النسخة قنأتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أفاده النوري .

وثانيا فننقل الكلام الى اخبار هذين العدلين فان غاية ما يحصل لنا من اخبارهما كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المرسلة فيتوجه عليه ما قدمناه في رواية تحف العقول . ومما يوهن حججة خبر أمير حسين بصدق الكتاب مع كونه ثقة قول المجلسي الاول بعد

كلامه المتقدم والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق لما فيه من دون تغيير أو تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما أفتوا به .

ووجه الوجه انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعاً لشرائط الحجية في الخبر الواحد فلا وجه لقول المجلسي الأول : ان العمدة في اثباته هي مطابقتها لفتاوى الصدوقين ، وبالجملة لم يتحصل لنا من الوجه المذكور ما يوجب اعتبار الكتاب .

(الأمر الثاني) مما تمسك به المثبتون لنسبة الكتاب موافقته لرسالة علي بن بابويه الى ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء قد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته لفتاوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتمداً عليه عنده ولذا نقل عنه وان لم يسم به .

(وفيه) ان هذا لا يوجب اعتبار الكتاب لاحتمال اخذ مؤلفه ذلك من الرسالة المذكورة بل هذا هو الظاهر إذ من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة ان يسند علي بن بابويه كتاب الرضا عليه السلام الى نفسه من دون ان يشير هو او ابنه الصدوق الذي كتب لأجله هذه الرسالة الى ان هذا الكتاب من تأليف الرضا وهل يرضى احد ان ينسب مثل هذه السرقة الى الصدوقين فلا بد وان يكون الأمر بالعكس بأن يكون هذا الكتاب مأخوذاً من رسالة علي بن بابويه .

(وربما قيل (١) ان فقه الرضا عليه السلام هذا هو الذي كتبه الرضا لاجد بن السكين الذي كان مقرباً عنده وهو بخطه « ع » موجود في الطائفة بمكة المعظمة في جملة كتب السيد عليخان وعليه اجازات العلماء وخطوطهم وهذه النسخة بالخط الكوفي وتاريخها عام مائتين من الهجرة وبعد ان نقل المحدث النوري هذا الوجه عن الرياض قال ما نحصله : ومن هنا يتضح ان من عدم الاطلاع ومن قلة الخبرة ان يقال ظهور الكتاب إنما كان في زمن أمير حسين اما قبل ذلك الزمان فلم يكن منه عين ولا اثر .

(اقول) نحن لا ندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما كتبه لاجد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له عليه السلام وانه هو الذي كان موجوداً في مكتبة السيد عليخان خصوصاً مع ملاحظة ان ظهوره كان من قم كما عرفت ومن هنا يعلم ان نقد النوري للقول بظهوره في زمن أمير حسين (١) ملخص ما نقله النوري في ج ٣ المستدرك ص ٣٤٠ عن كتاب رياض العلماء .

ناذي . من عدم التأمل .

ثم انه مع الغرض عن جميع ما ذكرناه فان في الكتاب قرائن قطعية تدل على عدم كونه لمثل مولانا الرضا «ع» بل هو رسالة عملية ذكرت فيها الفتاوى والروايات بعنوان الافتاء كما يظهر لمن يلاحظه كيف واكثر رواياته اما بعنوان روي وراوي ونحوهما ، واما نقل عن الرواة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيرا عن ابن ابي عمير وزرارة والحلي وصفوان ومحمد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يتجسج صدورها عن الامام «ع» نظير قوله جعلني الله من السوء فذاك وقوله في باب القدر (١) صف لي منزلتين فان هذا القول ظاهر في جهل القائل وهو مستحيل في حق الامام «ع» الى غير ذلك وقد نقل جملة منها في المستدرک (٢) مع انه ذكر فيه (٣) من الاحكام المتناقضة وما يخالف مذهب الشيعة بكثير وحملها على التقية بديهي الفساد لما ورد في هذا الكتاب ايضا مما يخالفها بل تكذيبهم والازراء عليهم كما في المتعة (٤) والالتزام بالتفصيل (٥) بأن بعض الكتاب املاء منه «ع» وبعضه الآخر لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ما افاده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حقق القول انه لو انيطت الاحكام الشرعية بمثل هذه المدارك

(١) ص ٤٨ . (٢) ج ٣ ص ٣٥٠ . (٣) في باب اللباس وما لا يجوز فيه الصلاة ص ١٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٤٢ قال : جلد الميتة دباغته طهارته وقد يجوز الصلاة فيما لم تذبته الارض ولم يحل أكله مثل السنجاب والفنك والسنور ، وفي باب المواقيت ص ٤ قال : وان غسلت قدميك ونسيت المسح عليها فان ذلك يحزبك لانك قد انيت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن . (٤) في باب المتعة ص ٦٧ محمد بن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير الى ابي جعفر «ع» فقال : ما تقول في متعة النساء ؟ فقال : احلها الله في كتابه وعلى لسان نبيه فهي حلال الى يوم القيامة ، فقال : يا ابا جعفر مثلك يقول هذا وقد حرما امير المؤمنين عمر فقال وان كان فعل فقال اني اعيذك ان تحل شيئا قد حرمه عمر فقال فانت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله (ص) فسلم الاعنك ان القول ما قال رسول الله فان الباطل ما قال صاحبك قال فأقبل عليه عبد الله بن عمير فقال يسرك ان نساؤك وبناتك واخوانك وبنات عمك يفعلن فأعرض عنه ابو جعفر «ع» وعن مقالته حين ذكر نسائه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فبين ايدينا البخاري ومسند احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .
واما توهم انجبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تعنف
المقول (وربما يخيل) اعتبار الكتاب لاجل عمل جملة من الاكابر عليه كما لمجسدين وغيرها
والكنه فاسد لانهم قد استندوا في عملهم هذا بما ذكر من الوجوه التي عرفت جوابها
بما لا مزيد عليه .

(واما الجهة الثانية) فمع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه والالتزام باعتبار الكتاب لا يمكن
الاستناد بهذه الرواية (١) التي نقلها العلامة الأنصاري « ره » في شيء من المباحث وذلك لوجوه
(الأول) عدم وجدان فتوى من فتاوى أعظم الأصحاب على طبقها فان الرواية صريحة
بحرمة استعمال ما نهى عنه مما فيه الفساد بجميع الاستعمالات حتى الامساك مع انه لم يفت به
أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه أو متفقه بحرمة امساك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان
ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

(الثاني) ان مقتضى قوله (غرام ضار للجسم وفساد للنفس) ان الضابطة في تحريم
هذه الامور المذكورة في الرواية هو اضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم اضرارها
له مع ان جلها ليس بضرار للجسم كالملايس والمناكح وأكثر المشارب والمآكل ان لم يكن
كلها كذلك وعلى فرض تسليم ذلك فلا نسلم انضباط القاعدة فانه لا شبهة ان كثيراً من هذه
الاستعمالات للاشياء المحرمة لا تكون مضررة قطعاً كوضع اليد عليها مثلاً أو الأكل منها
قليلاً أو شد اليد بجلد الميتة وشعر الخنزير وإنما المضر هي مرتبة خاصة من الاستعمال بحسب
الأشخاص والأزمان والأمكنة والكمية فلو كان ذلك موجبا لحرمة جميع الاستعمالات بجميع
— انه لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة من فصول حجية

اخبار الآحاد ص ٣١٢

(١) اعلم يرحمك الله ان كل مأمور به مما هو من (وفي البحار ما هن « او » هون) على العباد
وقوام لهم في امورهم من وجوه الصلاح الذي لا يقيمهم غيره مما يأكلون ويشربون ويلبسون
وينكحون ويملكون ويستعملون فهذا كله حلال بيده وشرائه وهبته وعاريته وكل أمر
يكون فيه الفساد مما قد نهى عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وامساكه لوجه
الفساد مثل الميتة والدم ولحم الخنزير والربا وجميع الفواحش ولحوم السباع والخمر وما أشبه
ذلك غرام ضار للجسم وفساد للنفس . ضعيفة كما عرفت . راجع فقه الرضا عليه السلام
باب التجارة ص ٣٤ و ج ٢٣ البحار ص ١٦ و ج ٢ المستدرک باب تحريم التكبس ، مما
يكتسب به ص ٤٢٥ .

مراتبها فتكون نظير قول النبي «ص» (١) : (لما أسكر كثيره فقايله حرام) للزم من ذلك القول بحرمة جميع ما خلق الله في الأرض من المباحات فإن كل واحد من هذه المباحات لابد وأن يكون مضرراً في الجملة ولو باستعمال الشيء الكثير منه .

على أن الأحكام الشرعية بناء على مسلك العدالة تدور مدار ملاكاتها الواقعية من المصالح والمفاسد وأما المنافع والمضار فهي خارجة عن حدودها ، نعم ربما يكون الضرر أو النفع موضوعاً للأحكام إلا أن ذلك غير مربوط بباب ملاكات الأحكام .

(الثالث) أن ظاهر الرواية هو حرمة بيع الأمور المذكورة تحريماً تكليفاً كما تقدم نظير ذلك في رواية تحف العقول وكلامنا في الحرمة الوضعية .

(قوله وعن دعائم الاسلام أقول) أقصى ما قيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبار هذا الكتاب أن صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرية جليلاً فاضلاً فقيهاً ومن جملة النوابغ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لدالة حجية خبر العدل الإمامي .

(والذي) ينبغي أن يقال أنه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغه في العلم والفضل والفقه والحديث على ما انطلقت به التواريخ وكتب الرجال وكتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة فإنه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما انفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال للعامقاني (٣) وسفينة البحار (٤)

(١) راجع ج ١١ الوافي باب ١٥٦ أن كل مسكر حرام ص ٨٢ .

(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهمون أنه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر في أيام الدولة الاسماعيلية .

(٣) ج ٣ ص ٢٧٣ .

(٤) مادة حنف : أبو حنيفة الشيعية هو القاضي نعمان بن محمد بن منصور قاضي مصر كان مالكيّاً أولاً ثم اهتدى وصار إمامياً وصنف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعارف : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار إليهم ذكره الإمام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبيل على مالا يزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف أصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية .

والمستدرک (١) وتأسيس الشهادة للسيد حسن الصدر (٢) وغيرها وقد نقلوا عن أئمة التاريخ والرجال كونه إماميا وعلى هذا فلا يصحى الى قول ابن شهر آشوب في المعالم انه لم يكن إماميا على ما في تنقيح المقال .

إلا أن الذي يقتضيه الانصاف إنا لم نجد بعد الفحص والبحث من يصرح بكونه ثقة ولا اثني عشريا وإن كان المحدث النوري قد أتعب نفسه في اثباتها وبالغ في اعتبار الكتاب ومع هذا الجهد والمبالغة لم يأتي بشيء تركز اليه النفس ويطمئن به القلب ولعل كلام السيد في الروضات (٣) ينظر الى ما ذكرناه حيث قال : ولكن الظاهر عندي انه لم يكن من الإمامية الحقة وحينئذ فكيف يمكن اثبات حجته رواياته بأدلة حجية خبر العدل .

وعلى تقدير تسليم وثاقته وكونه إماميا اثني عشريا فلا يخرج بذلك ما احتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حجيته للارسال .

وأما توهم انجباره بالشهرة أو بموافقة أكثر رواياته لروايات الكتب المعتمدة فقد تقدم جوابها في ذيل رواية تحف العقول .

(فان قلت) اذا سلمنا وثاقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحجية كتابه لأنه قال في أوله : نقتصر فيه على الثابت الصحيح مما روينا عن الأئمة من أهل بيت رسول الله (ص) فيكون كلامه هذا توثيقاً اجمالياً لأسقطه من الرواة .

(قلت) نعم ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها عندنا لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن والحق فيه ما ذكره المجلسي في البحار (٤) ان رواياته إنما تصلح للتأكيد والتأييد فقط .

(ازاحة شبهة) وقد التجأ المحدث النوري (٥) في تنزيه أبي حنيفة النعمان عن اتهامه

— وقال ابن زولاق : كان في غاية الفضل من أهل القرآن والعلم بمعانية عالما بوجوه الفقه وعلم اختلاف الفقهاء واللغة والشعر والمعرفة بأيام الناس مع عقل وانصاف وألف لأهل البيت من الكتب آلاف اوراق بأحسن تأليف وأفصح سجع وعمل في المناقب والمثالب كتاباً حسناً وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت (ع) وله القمصيدة الفقهية لقبها بالمنتخبية وكان ملازماً صحبة الامام العلوي توفي سنة ٣٦٣ .

وكان أولاده من الأفاضل منهم أبو الحسن علي بن النعمان وأبو عبد الله محمد بن النعمان .

(١) ج ٣ . خاتمة الكتاب في الفائدة الثانية ص ٣١٣ .

(٢) ص ٣٨٢ . (٣) ص ٧٢٧ . (٤) ج ١ ص ١٥ . (٥) ج ٣ المستدرک ص ٢١٥ .

بمذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن محمد بن اسماعيل حي لم يموت وبعث برسالة وشرع جديد يفسخ به شريعة محمد وانه من اولي العزم واولوا العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلبهم محمد بن اسماعيل الى غير ذلك من الخرافات التي تنزه عنها النعمان وكتابه ثم انه صرح في كتابه بكفر الباطنية وأثبت إمامة الأئمة الطاهرة وكونهم مفترضي الطاعة ولم يصرح باسماعيل ولا بابنه محمد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعدة من من الاسماعيلية ، انتهى ملخص كلامه .

(وفيه) ان تنزه النعمان من تلك الأقاويل الكاذبة والعقائد الفاسدة وتصريحه بكفر الباطنية لا يستلزم عدم كونه من الاسماعيلية لأن الباطنية قسم منهم وليس كل اسماعيلي من الباطنية وان عدم ذكره اسماعيل وابنه في عداد الأئمة لا يكشف عن عدم عقيدته بامامتها مع ان عقائد الاسماعيليين لم تصل اليها بحقيقتها حتى نلاحظها مع ما ذكره النعمان ليتضح لنا انه منهم أو ليس منهم ولقد صادفت زعيما من زعمائهم في الحضرة الشريفة فسألته عن ولي الأمر والحجة المنتظر «ع» هل هو حي أو ميت فقال هو لحي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ماذهب اليه الباطنية في محمد بن اسماعيل . (كشف حقيقة) لا ينقضي تعجبي من المحدث المتبحر النوري حيث قال في المستدرک (١) ماملخصه : ان الكتاب المذكور لم يخالف في فرع غالبا إلا ومعه موافق معروف من الشيعة إلا في انكار المتعة فليس له موافق عليه ، ثم حمل انكاره هذا على التقية وجعل القرينة على ذلك ما ذكره في باب الطلاق من عدم وقوع التحليل بالمتعة المطلقة ثلاثا وما ذكره في باب الحد في الزنا من ان الاحصان لا يتحقق بالمتعة فان المتعة لو لم تكن جائزة عنده لكان ذكرها في البابين بلا وجه وتكون من قبيل ذكر الزنا فيها ولا معنى لأن يقول أحد ان الزنا لا يتحقق به التحليل والاحصان .

(ووجه العجب) أولا ان الكتاب يشتمل على فروع كثيرة تخالف مذهب الشيعة الاثني عشرية ولم يوافق عليها أحد من علماء الشيعة وقد ذكرنا في الحاشية (٢) انموذجا من هذه المخالفات لتكون حجة على منكرها .

(١) ج ٣ ص ٣١٨ .

(٢) منها ما ذكره في المتعة وانها ليست بمشروعة ، منها ما ذكره في ضمن ما يسجد عليه المصلي قال : وعن جعفر بن محمد «ع» انه رخص في الصلاة على ثياب الصوف وكلما يجوز لباسه والصلاة فيه يجوز السجود عليه ، فاذا جاز لباس الثوب الصوف والصلاة فيه فلذلك —

(وثانياً) ان نقل روايتين في الكتاب يظهر منها جواز المتعة لا يدل على جواز الزنا بالجواز ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتاً الى ما يستلزمه منها من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على نفي التحليل والاحصان بالمتعة كنفيتها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بمعصوم لا يمكن في حقه مثل هذا الاحتمال .

(اما) ان المتعة بناء على عدم جوازها كالزنا فيكون ذكرها في البابين من قبيل ذكر الزنا ولا معنى له .

(فيدفعه) ان ذكر المتعة يكون من قبيل ذكر الشبهة في البابين ولا خفاء فيه ولا معنى للتحويل به .

تذييل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب قال رواية التي — مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالمياسر من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسياناً وصلى لم تفسد صلاته .

ومنها ما في نواقض الوضوء عن جعفر بن محمد «ع» ان الذي ينقض الوضوء الى أن قال المذي وقال بعد أسطر ورأوا ان كلما خرج من مخرج الفائط ومن مخرج البول عما قدمنا ذكره أو من دود أو حبات أو حب القرع ذلك كله حدث يجب منه الوضوء وينقض الوضوء ومنها ما قال في المسح من بدأ بما أخره الله من الأعضاء نسياناً أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمسح يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجهة ثم يمسح يديه من وسط الرأس الى آخر الشعر من القفا ويمسح مع ذلك الاذنين ظاهرهما وباطنهما .

ومنها ما قال في هذا الباب ومن غسل رجليه تنظفاً ومبالغة في الوضوء ولا بتفاهة الفضل وخلل أصابعه فقد أحسن .

ومنها ما قال في الوضوء التجديدي ما غسل من أعضاء الوضوء أو ترك لاشيء عليه وقد روينا عن علي بن الحسين «ع» انه سئل عن المسح على الخفين فسكت حتى مر بموضع فيه ماء والسائل معه فتزل وتوضأ ومسح على الخفين وعلى عمامته وقال هذا وضوء من لم يحدث الى غير ذلك مما يخالف مذهب الشيعة وليس المقام مناسباً لذكره أجمع ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع الى دعائم الاسلام .

ذكرها المصنف (١) هنا لا يمكن الاستناد اليها بالخصوص لأن قوله فيها (وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع أنه ليس بحرام قطعاً على أن الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع أنها منتفية جزماً في كثير من الموارد التي نهى عن بيعها وشراؤها وإنما المراد من الحرمة في تلك الموارد هي الحرمة الوضعية ليس إلا فلا تكون الرواية معمولة بها .

(قوله وفي النبوي المشهور أقول) توضيح الكلام في صحة الحديث وسقمه يقع في مقامين الأول في سنده والثاني في دلائله ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الأولى في حججه عند العامة والثانية في حججه عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فإن هذا النبوي لم يذكر في أصول حديثهم إلا في قضية الشحوم المحرمة على اليهود التي نقلت بطرق متعددة كلها عن ابن عباس إلا في روايتين أحدهما عن جابر والثانية عن عمر وقد ذكر في ذيل بعض الروايات (٢) التي عن ابن عباس قوله «ص» : (إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بأسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) بأسقط لفظ (أكل) إلا أن أصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (١) عن دعائم الإسلام عن أبي عبد الله «ع» أنه قال : الحلال من البيوع كلها هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك مما هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به وما كان محرماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه ولا شراؤه . راجع ج ٢ المستدرک باب ٢ جواز التكتسب بالمباحات مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله «ص» جالساً عند الزن فرفع بصره إلى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود - ثلاثاً - إن الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص ١٣ وج ١ مسند أحمد ص ٤٤٧ و ص ٢٩٣ وج ٢ المستدرک باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يكتسب به ص ٤٢٧ ، وج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

(٣) عن ابن عباس أن النبي «ص» قال : لعن الله اليهود حرم عليهم الشحوم فباعوها فأكلوا أثمانها وإن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ١ ص ٣٢٢ .

ابن عباس كما أشرنا الى مصدره في الحاشية ، نعم قد أورده الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع إسقاط كلمة أكل تأييداً لمرامهم .

وحاصل ما ذكرناه ان اتخاذ القضية في جميع رواياتنا واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه ، وفيما لا يشتمل عليه الى ابن عباس وموافقة أحمد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد وابن النبوي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجهة الثانية) فالنبوي وإن اشتهرت روايته في السنة أصحابنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة وبدونها أخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله مرسلًا والمذرف فيه انهم أخذوه من كتب العامة لعدم وجوده في اصولهم .

وحيث أثبتنا في الجهة الاولى ان الصحيح عندهم هو ما اشتمل على كلمة أكل كان اللازم علينا ملاحظة ما ثبت عندهم وإذن فلم يبق لنا وثوق بكون النبوي المشهور رواية فكيف بانحجار ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعد ما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان عمومه متروكاً عند الفريقين فان كثيراً من اللاحق يحرم أكله ولا يحرم بيعه ، ومن هنا قال في جوهر الذي حاشيته لليبي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : قلت عموم هذا الحديث متروك اتفاقاً بجواز بيع الآدمي والحمار والسنور ونحوها .

(١) راجع حياة الحيوان للدميري مادة الحمام ذيل الحكم قال : واما بيع ذرق الحمام وسرجين البهائم المأكولة وغيرها فباطل وثمة حرام هذا مذهبنا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه ، وهو حديث صحيح رواه أبو داود باسناد صحيح وهو عام إلا ما خرج بدليل كالحمار ، أقول المذكور في ج ٢ سنن أبي داود السجستاني ص ١٠٣ مشتمل على كلمة أكل فلاحظ ، وج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٧ استدل به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البعاز ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجمعي ، وج ١ اختلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدل به على حرمة بيع السرجين النجس ، وج ٢ اختلاف الأطعمة ص ٢١٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنجس وج ٢ المسقند ص ٣٣١ استدل به على حرمة بيع الخمر ، والغنية أول البيع ، وغيرها من الكتب من غير اصول الحديث ثم ان هذه الروايات كلها ضعيفة السند اما ما في كتب العامة فواضح ، واما ما في كتب الخاصة فللارسال .

(تبين) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشهرة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم غيره أما أن يزداد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء وأما تحريم منفعه الظاهرة وأما تحريم منفعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فالحق وإن كان وجبها وموافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منفعه أو منفعه الظاهرة يحرم بهه إلا أن اثبات اعتمادهم في فتياهم بذلك على النبوي مشكل وذلك للوثوق بأن مستندهم في تلك الفتيا ليس هو النبوي بل هو ماسياتي في البيع من اعتبار المالية في العوضين لأن مالية الأشياء إنما هي باعتبار المنافع الموجودة فيها الموجبة لرغبة العقلاء وتنافسهم فيها فما يكون عديما لجميع المنافع أو للمنافع الظاهرة لا تكون له مالية وإذن فليست هنا شهرة فتوائية مستندة الى النبوي لتوجب انجباره لأنه بناء على انجبار ضعف الخبر بعمل الاصحاب إنما يكون فيما انحصر الدليل لفتياهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم اليه .

(وأما على الثالث) فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليحتمل انجبار النبوي بفتياهم « فتحصل » أنه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلا في المسائل الآتية بل لابد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فإن كان فيها ما يدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى أحل الله البيع وأوفوا بالعقود وتجارة عن تراض محكمة كما تقدمت الإشارة الى ذلك في أول الكتاب .

بطلان المعاملة على الأعمال المحرمة

« تمهيد » لا يخفى عليك أن محل كلامنا في المسائل الآتية إنما هو في الاعيان المحرمة من الخمر والخنزير والميتة ونحوها .

وأما الأعمال المحرمة كالزنا والنيمة والكذب والغيبة فيكفي في فساد المعاملة عليها الأدلة الدالة على تحريمها لأن مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الأعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الأعمال هو وجوب صرف النفس عنها وإيقاف الحركة نحوها فاجتماعها في مرحلة الامتثال من المستحيلات العقابية وعلى أقل التقادير فإن أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما إذا كان العمل سائغا في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر أن الوجه في فساد المعاملة على الأعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الأعمال أو الحكومة العرفية المذكورة .

وربما يظهر من كلام شيخنا الاستاذ (١) في حكم الاجرة على الواجبات ان الوجه في ذلك هو عدم كون الأعمال المحرمة من الأموال أو عدم امكان تسليمها شرعا حيث قال الأول ان يكون العمل الذي يأخذ الأجير أو العامل بأزمائه الاجرة والجميل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بإيجاب أو تحريم شرعي عليه ، وبملاحظة ما تقدم يظهر لك ما فيه فانك قد عرفت ان صحة المعاملة عليها ووجوب الوفاء بها لا يجتمعان مع الحرمة النفسية سواء اعتبرنا المالية أو القدرة على التسليم في صحة العقد أم لم نعتبر شيئا من ذلك .

تقسيم المكاسب الى الثلاثة أو الخمسة

(قوله قد جرت عادة غير واحد على تقسيم المكاسب أقول) المكاسب جمع مكسب وهو مفعول من الكسب اما مصدر ميمي بمعنى الكسب أو التكسب أو اسم مكان من الكسب (قوله مما ندب اليه الشرع أقول) أي أمر به بالأمر الاستحبابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استحباب الرعي (٢) والزرع (٣) .

(قوله فتأمل أقول) لعله إشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التكسب بل

(١) ج ١ منية الطالب ص ١٥ .

(٢) عن العيون . محمد بن عطية قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أحب لانيائه من الاعمال الحث والرعي لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ و ج ٢٣ باب ١٠ استحباب الزرع ص ١٩ . عن العيون . عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلمه بذلك رعية الناس . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ . وفي الحديث انه (ص) قال : ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله ؟ قال : وأنا . راجع ج ١٤ البحار ص ٦٨٣ .

(٣) كا . محمد بن عطية قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : ان الله عز وجل أخضر لانيائه الحث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . رسالة . كا و يب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جميل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لئلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . ضعيفة لسهل ومرفوعة .

كا . سيابة عن أبي عبد الله «ع» قال سأله رجل فقال له جعلت فداك اسمع قوما يقولون ان الزراعة مكروهة فقال له ازرعوا واغرسوا فلا والله ما عمل الناس عملا أحب ولا أطيب منه والله ليزرعن الزرع وليغرسن النخل بعد خروج الدجال . مجهولة لسيابة .

كا . يزيد بن هارون الواسطي قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : الزارعون كنوز .

لكون تركها يؤدي الى اختلال النظام كما سنبينه .

« أقول » ملخص كلامه ان الفقهاء رضوان الله عليهم كالمحقق في الشرايع وغيره في كتبهم قسموا المكاسب الى محرم كبيع الخمر ومكروه كبيع الأكفان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهملوا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودهما في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كغاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

(وفيه) ان الأمثلة المذكورة لا تدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستحبها إنما هو من جهة ايكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعاية فاستحبها لما فيها من استكمال النفس وتحصيل الأخلاق الحسنة وتمارين الطبع على ادارة شؤون الرعية وازالة الأوصاف الرذيلة من السبعية والبهيمية فان من صرف برهة من الزمان في تربية الحيوان صار قابلا لادارة الانسان ومن هنا كانت الأنبياء قبل بعثتهم رعاة للاغنام كما في رواية عقبة المتقدمة (ما بعث الله نبيا قط حتى يسترعيه الغنم ويعلم بذلك رعية الناس) وفي النبوي المتقدم (ما من نبي إلا وقد رعى الغنم قيل وأنت يا رسول الله قال وأنا) وعلى كل حال فالزراعة والرعي مستحبان في أنفسهما بما انها فعلا صادران من — الانام يزرعون طيبا اخرجهم الله عز وجل وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاما وأقربهم منزلة يدعون المباركين . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ١ ك باب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع . من المسائل . و ج ١٠ الوافي باب ٢٣ فضل الزراعة ص ٢٢ و ج ٢ التهذيب آخر التجارة ص ١٨٢ .

يب . يزيد بن هارون الواسطي قال : سألت جعفر بن محمد « ع » عن الفلاحين فقال : هم الزارعون كنوز الله في أرضه وما في الاعمال شيء أحب الى الله من الزراعة وما بعث الله نبيا إلا زارعا إلا ادريس « ع » فانه كان خياطا . مجهولة ليزيد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الفرس والزرع . من مقدمات التجارة . والباب ٢٣ المتقدم من الوافي ثم ان الاخبار في فضل الزرع والفرس كثيرة من الخاصة كالروايات المذكورة وغيرها في الابواب المزبورة وغيرها ، ومن العامة وقد أخرجها البيهقي في ج ٦ من السنن الكبرى ص ١٣٧ ، والبخاري في ج ٣ من صحيحه باب فضل الزرع ص ١٣٥ .

(١) عن الحسين بن ظريف عن محمد بن أبي عبد الله « ع » في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمل الحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا بعنوان التكسب بها كما هو محل الكلام فلا يصلح ان مثلاً لما نحن فيه .
(واما) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصرف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلاً عن الوجوب فلا يكون التكسب بها إلا مباحاً ، نعم إنما يطرد عليها الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلاقاً بالنظام وحينئذ يكون التصدي لها واجباً كفاً أو عينياً وهذا غير كونها واجبة بعنوان التكسب .

(ازالة شبهة) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظام يقتضي أن يكون التكسب بها مجانياً ولكن هذا يفضي الى الاخلال بالنظام أيضاً ومقتضى الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثلاً لما نحن فيه .
(ولكن رد عليه) أولاً ان هذا ليس إلا التزاماً بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا يكون التكسب بعنوانه واجباً .

(وثانياً) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطيبة المطلقة العارية عن لحاظ المجانية وغيرها وما يخل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجانياً لا ما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة بين عدم وجوب الصناعات مجانياً وبين وجوب الجامع غير المقيّد بمصلحة خاصة من الطيبة ومن هنا نقول يجب الاقدام عليها عيناً أو كفاً من حيث هي صناعة يخل بتركها النظام سواء كانت عليها اجرة أم لا .

(والتحقيق) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التكسب فلا محيص عن ثبات الأقسام كما تقدم وإن كان بلحاظ فعل المكلف والعناوين الثانوية الطارئة عليه فلا مانع من التخميس ولا يخفى عليك انه اذا كان التقسيم بحسب فعل المكلف لا يختص المثال بالصناعات بل يصح التمثيل بما وجب بالنذر أو اليمين أو العهد وبالكسب لقضاء الدين أو الاتفاق على العيال ونحو ذلك .

(لا يقال) اذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون بيده هذا من قبيل الاكتساب بالواجب .

(فانه يقال) الواجب هنا في الحقيقة هو ازالة ملكية الكافر للمسلم وبيع العبد المسلم إنما وجب لذلك ويدلنا على ذلك انه لو زال ملكه بغير البيع كما اعتق والهبة أو بالقهر كوت الكافر لا يجب البيع .

معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة إما أن تكون واضحة وإما أن تكون تكليفية وبينها عموم من وجه ، فالبيع وقت الندي لصلاة الجمعة حرام تكليفاً والبيع الفرري حرام وضعا وبيع الخمر حرام وضعا وتكليفاً وكلام المصنف هنا مسوق لبيان خصوص الحرمة التكليفية في البيع .

(إذا عرفت هذا) فاعلم أن حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه . الأول ما أفاده المحقق الأبرواني في حاشيته وهو أن معنى حرمة الاكتساب هو إنشاء النقل والانتقال بقصد ترتيب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للبيع والتمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانتشاء الساذج بالحرمة .

(وفيه) أن تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه أن النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء الدين عند حربهم مع المسلمين فإن النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم إذا لم يفض ذلك إلى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح إليهم بغير البيع أيضاً كإجارته عليهم وهبته لهم وإعارته إياهم إذا لم يفض ذلك إلى تقويتهم على الكفر .

ومن هنا يتضح أن بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر وإعانة عموماً من وجه إذ قد يباع السلاح عليهم ولا يلزم منه تقويتهم كبيعهم منهم حال الصلح مثلاً أو حال حربهم مع الكفار الآخرين أو مع المسلمين ولكن بشرط تأخير التسليم إلى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فإن هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها إعانة كفر على إسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الإسلام بغير البيع كإجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الإسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجاً لتوجب الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقاً واكتنك عرفت أن الأمر على خلافه .

(والثاني) أن يتوجه النهي إلى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصليب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فإن النهي عن بيع تلك الأمور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارئ على المعاملة كما في القسم الأول .

(والثالث) أن يكون النهي عن المعاملة باعتبار ذاتها كالنهي عن البيع وقت النداء

لصلاة الجمعة والنهي عن بيع المصحف والمسلم من الكافر بناء على حرمة بيعها منه ، فان النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه ولا بلحاظ مبنوية متعلقة بل لأجل مبنوية نفسه .

إذا عرفت ما تلونا عليك ظهر لك ان تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم المستلزم لتقييد أدلة تحريمه ، إنما يتم في القسم الأول فقط دون الثاني والثالث فلا بد فيها من الأخذ باطلاق أدلة التحريم لعدم ثبوت ما يصلح لتقييدها ، نعم لو كان دليلنا على التحريم هو عموم مادل على حرمة الاعانة على الاثم أو الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته لجاز تقييد موضوع حرمة البيع بالتسليم والتسلم فان الاعانة على الاثم والمقدمة الى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسلم .

(الوجه الثاني) أن يراد من حرمة البيع حرمة ايجاده بقصد ترتيب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يكفي مجرد صدوره من البائع خالياً عن ذلك القصد .

(وفيه) انه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضاً لما مر من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئاً من الأعيان المحرمة كالخمر مثلاً مع علمه بكونه منها عنه فقد ارتكب فعلاً محرماً وإن كان غافلاً عن قصد ترتيب امضاء الشرع والعرف عليه فانه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . (الوجه الثالث) ما أفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه ان المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتيب الأثر المحرم عليه كبيع الخمر للشرب وآلات القمار للعب والصليب والصنم للتعبد بها .

(وفيه) ان تقييد مادل على تحريم البيع بالقصد المذكور تقييد بلا موجب له إذ البيع كغيره من الأفعال اذا حكم الشارع بحرمته وجب التمسك باطلاق دليله حتى يثبت له المقيد ، نعم لو كان الدليل على حرمة البيع هو ما تقدمت الإشارة اليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الاثم لثم ما ذكره في الجملة لکن الكلام أعم من ذلك .

(وأما) ما في المتن من دعوى انصراف الأدلة الى صورة قصد ترتيب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلاً الى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتيب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصايب والصنم وجب كما سيأتي في النوع الثاني مما يحرم التكسب به .

(لا يقال) انه لا مناص عن تقييد حرمة البيع بقصد ترتب الأثر المحرم عليه فان من الجائز قطعاً اعطاء الدرهم للخمار وأخذ خمره للاهراق مثلاً .

(فانه يقال) ان ذلك وإن كان جائزاً إلا انه لا يرتبط بأصل المعاملة بل هو من أنحاء النهي عن المنكر وقطع مادة الفساد .

والذي يقتضيه النظر الدقيق ان ما يكون موضوعاً لحلية البيع بعينه يكون موضوعاً لحرمة ، بيان ذلك ان البيع ليس عبارة عن الانشاء الساذج سواء كان الانشاء بمعنى ايجاد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى اظهار ما في النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلا لزم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلا لزم صدق البائع على من اعتبر ملكية ماله لشخص آخر في مقابل الثمن وان لم يظهرها بمظهر كما يلزم حصول ملكية ذلك المال للمشتري بذلك الاعتبار الساذج الخالي من البرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع اظهاره بمرز خارجي سواء تعلق به الامضاء من الشرع والعرف أم لم يتعلق بل سواء كان في العالم شرع وعرف أم لم يكن ، وإذن فذلك المعنى هو الذي يكون موضوعاً لحرمة البيع وهو الذي يكون موضوعاً لحليته وهكذا الكلام في سائر المعاملات كما حققناه في الاصول وسيأتي التعرض له في أول البيع ان شاء الله .

(قوله : فهو متفرع على فساد البيع . أقول) بعد أن أثبتنا ان موضوع الحلية والحرمة في المعاملات شيء واحد وان ترتب الأثر على المعاملة من النقل والانتقال أو غير ذلك خارج عن حقيقةها ، وبعد أن أوضحنا عند التكلم في الروايات العامة المتقدمة ان الحرمة التكليفية لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ما ذهب اليه المشهور من ان حرمة المعاملة تستلزم فسادها ، كما ظهر بطلان مانسب الى أبي حنيفة من ان حرمة المعاملة تستلزم صحتها ، وانه لا بد في اثبات صحتها وفسادها من التماس دليل آخر غير ما دل على الحرمة التكليفية وقد أوضحناه في الاصول ، وتترتب على ذلك ثمرات مهمة في المباحث الآتية .

(قوله : اما لو قصد الأثر المحلل . أقول) قد بينا ان البيع المحرم لا يخرج بقصد الأثر المحلل عن الحرمة المتعاقبة به بعنوان البيع ، وان قصد الأثر المحرم لا يكون مأخوذاً في موضوع تحريم البيع فلا مجال لدعوى انه لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة ، نعم لو قصد حليته شرعاً مع كونه محرماً لتوجه عايد التحريم من جهة التشريع أيضاً كما ان الامر كذلك في سائر المحرمات المعلومة اذا أتى بها بعنوان الاباحة .

معنى حرمة الاكتساب وضعاً

لا يخفى عليك ان معنى الحرمة الوضعية في العقود عبارة عن فساد المعاملة وبطلانها بحيث لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد وهو ما اختل في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يلزم من انتفاءها انتفاء الشروط في نظر الشارع .

واما عند الحنفية (١) فان الباطل والفاسد في البيع مختلفان فلكل واحد منها معنى يفاير معنى الآخر ، فالباطل هو ما اختل ركنه أو محله وركن العقد هو الايجاب والقبول كما تقدم ، فاذا اختل ذلك الركن كأن صدر من مجنون أو صبي لا يعقل كان البيع باطلاً غير منعقد ، وكذلك اذا اختل المحل وهو المبيع كأن كان ميتة أو دماً أو خنزيراً فان البيع يكون باطلاً .

واما الفاسد فهو ما اختل فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان خمرأً ، فاذا اشترى سلعة يصح بيعها وجعل ثمنها خمرأً انعقد البيع فاسداً ينفذ بقبض المبيع ، ولكن على المشتري أن يدفع قيمته غير الخمر ، وكذلك اذا وقع الخلل فيه من جهة كونه غير مقدور التسليم كما اذا باع شيئاً مفضوباً منه ، لا يقدر على تسليمه ، أو وقع الخلل فيه من جهة اشتراط شرط لا يقتضيه العقد كما سيأتي ، فان البيع في كل هذه الاحوال يكون فاسداً لا باطلاً ، ويعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروطاً بأصله ووصفه ، ويريدون بأصله ركنه ومحله كما عرفت ، ويريدون بوصفه ما كان خارجاً عن الركن والمحل ، وحكم البيع الفاسد انه يفيد الملك بالقبض بخلاف البيع الباطل فانه لا يفيد الملك أصلاً .

وقال ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (٢) : وأيضاً فانه مأخوذ في مفهومه الفاسد أو لازم له انه مشروع بأصله لا وصفه ، وفي الباطل غير مشروع بأصله فبينها تباين فان المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأقاويل لا نهتني على أساس صحيح من العقل والشرع والعرف واللغة .

(١) راجع ج ٢ الفقه على المذاهب الأربعة ص ٢٢٤ .

(٢) راجع ج ٥ ص ١٨٥ .

جواز المعاوضة على أبوال مالا يؤكل لحمه

(قوله : ويحرم المعاوضة على أبوال (١) مالا يؤكل لحمه . أقول) في كلام العلامة الأنصاري هنا وفي المسائل الآتية خلط بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية فقد جعل هنا كلاماً من النجاسة والحرمة وعدم جواز الانتفاع بها دليلاً عليها مع أن الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

(قوله : فيما عدا بعض أفراده قبول الأبل الجلالة . أقول) قال المحقق الإيرواني : اعمل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير ما كول اللحم بتوهم شمول الاجماع المنقول على جواز بيع بول الأبل له .

(وفيه) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الأبل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الأبل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجساً بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات وبمجرد هذا لا يكون فارقاً بينها حتى يصح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله (وعدم الانتفاع به) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه تقع ظاهره إلا بول الأبل الجلالة فإنه قبول الأبل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

تمقيح وتهذيب

قد اذقت كلمات الاصحاب على حرمة بيع أبوال مالا يؤكل لحمه بل في بعضها دعوى الاجماع بقسميه على ذلك ، وفي المراسم (٢) حكم بحرمة بيع الأبوال مطلقاً إلا بول الأبل ، وفي الفتية (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم التصرف فيها والتكسب بها على اختلاف أجناسها من سائر أنواع العذرة والأبوال

(١) وفي ج ٧ تاج العروس مادة بول ص ٢٣٧ : البول معروف ج أبوال وقد بال ببول والاسم البيلة بالكسر كالركبة والجلسة ، ومن المجاز إلوله ، قال المفضل : بال الرجل ببول بولا شريفاً فآخرأ اذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وآسائه وآساله وأعساله وأعساله وتجايلده ، والبولة بهاء بنت الرجل والبوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذه بوال اذا جعل البول يعتريه كثيراً والبولة كهزمة الكثيرة يقال رجل بولة .

(٢) أول المكاسب . (٣) أوائل البيع . (٤) باب المكاسب المحظورة .

وغيرها ، وفي المبسوط (١) : فاما نجس العين فلا يجوز بيعه كالبول ، وفي التذكرة (٢) :
الاجماع على عدم صحة بيع نجس العين مطلقا ، وفي المستند (٣) : تحريم بيع ابوال مالا
لا يؤكل لحمه شرعا موضع وفاق ، وفي الجواهر (٤) : ادعى قيام الاجماع المحصل على الحرمة
وان نقل الاجماع بين الأصحاب مستفيض عليها ، وعلى هذا الضوء المذاهب الاربعة ، وفي
الفقه على المذاهب الاربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة بيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦)
اذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

ثم انه قد استدل المصنف على حرمة بيع ابوال مالا يؤكل لحمه وضعا وتكليفاً بالاجماع
والحرمة والنجاسة وعدم جواز الانتفاع بها ، وجميعها لا يصلح لاثبات الحرمة التكليفية
ولا الوضعية .

اما الاجماع وان نقه غير واحد من أعظم الأصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدي هنا
مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجتهدين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ،
والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضاعف الى
ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه غير حجة .

اما الحرمة فان أراد منها حرمة الأكل والشرب فالكبرى ممنوعة لعدم الدليل على ان
كلما يحرم أكله او شربه يحرم بيعه ، ولو فرضنا وجود دليل على ذلك فلا بد من تخصيص
اكثر افراده فان كثيراً من الاشياء يحرم أكلها ويجوز بيعها وذلك مستهجن يوجب سقوط
الدليل عن الحجية ، وان أراد منها حرمة الانتفاع بها بجميع منافعها او بالمنافع الظاهرة فهو
وان استلزم حرمة البيع كما تقدم في النبوي المشهور ولكن الصغرى ممنوعة لعدم الدليل على
تحريم جميع المنافع او المنافع الظاهرة لتلك ابوال وسيأتي تفصيلها .

واما النجاسة فان رواية تحف العقول وان دلت على حرمة بيع النجس لقوله (ع) فيها
(او شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه
ولبسه وملكوه وامساكه والتقاب فيه فجميع تقبله في ذلك حرام) إلا ان ذلك فيما تكون منفعته
كلها محرمة كما هو مقتضى التعايل المذكور فيها ، واما اذا كان للنجس منفعة محالة فلا دليل
على حرمة بيعه وابوال مالا يؤكل لحمه مما له منفعة محالة ومقتضى ذلك جواز بيعها ، اللهم
إلا ان يقال ان كل نجس يحرم الانتفاع به بجميع منفعته فاذا كان كذلك حرم بيعه .

(١) فصل في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . (٢) ج ١ شرائط العوضين .

(٣) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٤) ج متاجر اوائل المكاسب المحرمة . (٥) ج ٢ ص ٢٣١

(٦) ج ٥ ص ١٨٦ .

وشرائه وإنكذه دعوى بلا دليل ، هذا مضافاً إلى ضعف سندها وعدم انجبارها بعمل الأصحاب كما عرفت .

على أنه لو سلمنا دلالة الحرمة والنجاسة على حرمة البيع لدلنا على الحرمة التكليفية دون الوضعية كما تقدم في أول المسألة .

وبما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في فتياهم بحرمة بيع النجس إلى رواية تحف العقول ، ولا إلى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقهاء الرضا «ع» الدالة على أن كلما يكون محرماً من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصاً بالنجس بل كان يهم سائر المحرمات ولو كانت من الأغيان الطاهرة كأحوال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يقدّم دليل على حرمة ذلك البيع تكليفاً لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع وفيه أولاً أنه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وإنما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه ، وأما ما عمن المصباح من أنه مبادلة مال بمال فلا يكون دليلاً على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانياً إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلا نسلم أن أحوال مالا يؤكل لحمه ليست بمال في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في الصبغة عند قلة الماء يمكن جداً فيكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر المباحات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخطب ونحوها ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال إن للشارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها ، وإنكذه أول الكلام .

وثالثاً إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا بغير المتبايعين إذا كان عقلاً بل لا يجب كونه مالا في نظر العقلاء أجمع .

ورابعاً لو سلمنا عدم كون الأحوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاملة عليها مضمرة ولا دليل على بطلانها بعد شمول أدلة صحة البيع لها ، وللفاسد شرعاً إنما هو معاملة السفهية لا المعاملة الضعائية ، والدليل على الفساد فيها أن السفهية محجور شرعاً عن المعاملات ، وهذا كله مضافاً إلى صحة المعاملة عليها بمقتضى آية التجارة وإن لم يصدق عليها البيع ، وقد انضح مما قدمناه جواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه وضحا وتمكينا كما انضح جواز بيع أحوال مالا يؤكل لحمه مطلقاً بل الجواز هنا بالأولية ، بلا كان أو غيرها جللاً كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختياراً أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يبعد من منافع

البون ليكون مالا باعتباراه ويذور الحكم بجواز البيع مداره .

وهم ودفع

قد استدلل المحقق الإيرواني «ره» على فساد المعاوضة عليها بقوله تعالى (١) : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ منكم » على أن يراد من الباطل ما يعم الباطل العرفي والشرعي ، ومراد المستدل أن أخذ المال عوضا عن أموال مالا يؤكل لحمه أكل للمال بالباطل .

(وفيه) أن دخول باء السببية على الباطل ومقابلته في الآية للتجارة عن تراض - ولا ريب أن المراد بالتجارة هي الأسباب - فريقتان على كون الآية ناظرة إلى فصل الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الباطلة كما نبه عليه المستدل في أول البيع وغيره ، وعلى ذلك فيكون الغرض من الباطل الأسباب الباطلة فلا يكون لها تعلق بما لا مالية له من العوضين كما يرويه المستدل ، كما أن المراد من الأكل فيها ليس هو الازدراء على ما هو معناه الحقيقي بل هو كناية عن تملك مال الغير من غير استحقاق وإن كان ذلك المال من غير المأكولات كالدار ونحوها ، وقد تعارف استعماله بذلك في القرآن وفي كلمات الفصحاء بل وفي غير العربية أيضا .

وعلى هذا فإن كان الاستثناء متصلا كما هو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والغصب والغزو ويصح المناسبة والمحاصرة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة عن تراض فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراض ، وإن كلف الاستثناء مئة قطعا فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراض ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمرة ذلك فيما لا يعيد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراض فوكون مبهما ، إلا أنه تعالى حوِّث كان بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان للاهمال مما يخل بالمقصد فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسبوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراض سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعا ، ومما يدل على كون الآية راجعة إلى أسباب المعاملات تنطبقا في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٢٩ .

(٢) أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن أبيه قال : قال أبو عبد الله «ع» في قول -

(قوله : كقول الأبل الجلالة . أقول) بعدما عرفت جواز الانتفاع بالأبوال مطلقاً وجواز بيعها كذلك فلا وجه لهذا الاستثناء .

(قوله : إن قلنا بجواز شربها اختياراً كما عليه جماعة . أقول) قد ظهر مما تقدم أن جواز الشرب أو حرمة ليسا مناطين في جواز بيعها وحرمة لعدم كون الشرب من المنافع سـ الله عز وجل : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال ذلك القمار . موثقة .

العياشي في تفسيره عن أسباط بن سالم قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فجاء رجل فقال أخبرني عن قول الله عز وجل « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » قال : يعني بذلك القمار ، الحديث .

وعن محمد بن علي عن أبي عبد الله «ع» (سأل عن الآية) قال : نهى عن القمار وكانت قرش يقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

« فائدة »

اعلم أن صاحب التفسير أبو النضر محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي المعروف بالعياشي ، وإن كان ثقة صدوقاً عيناً من عيون هذه الطائفة وكبيرها ولكن لم يثبت لنا اعتبار التفسير للارسال ، وفي ج ٣ ثل خاتمة الكتاب في الفائدة الرابعة ، كتاب تفسير القرآن لمحمد بن مسعود العياشي وقد وصل إلينا النصف الأول منه ، غير أن بعض النساخ حذف الأسانيد واقتصر على راو واحد .

وفي ج ١ البجار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبرسي وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيده للاختصار وذكر في أوله عذراً هو أشنع من جرمه .

وفي ج ٣ رجال المامقاني عد الشيخ «ره» الرجل في رجاله ممن لم يرو عنهم «ع» بقوله : محمد بن مسعود بن محمد بن عياش السمرقندي يكنى أبا النضر أكثر أهل المشرق علماً وأدباً وفضلاً وفهماً ونبلاً في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في فهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامي .

وقال النجاشي : أبو النضر المعروف بالعياشي ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة ، وكان يروي عن الضعفاء كثيراً ، وكان في أول أمره عامي المذهب وسمع حديث العامة فأكثر ثم تبصر وعاد إلينا ، وأنفق على العلم والحديث تركه أيها سائرهما وكانت ثلثمائة ألف دينار وكانت داره كالمسجد بين ناسخ أو مقابل أو قار أو معلق مملوءة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدمه ، إذن فلا فرق بين أبوال مايؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه .

استطراد

قد وقع الخلاف بين أعاظم الأصحاب في جواز شرب أبوال مايؤكل لحمه حال الاختيار وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير إلى الجواز ، وجماعة أخرى إلى الحرمة وهو الحق ، لمفهوم موثقة عمار (١) فإنه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضاً عدة روايات أخرى من الخاصة (٢) والعامة (٣) .

(١) يب . عمار بن موسى عن أبي عبد الله «ع» قال سئل عن بول البقر يشربه الرجل قال : إن كان محتاجاً إليه يتداوى به يشربه وكذلك أبوال الابل والغنم : موثقة .

(٢) كما . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أسيافنا يقولون ألبان اللقاح شفاء من كل داء وعادة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسلة . وفي القاموس مادة لقح اللقاح ككتاب الابل واللقح كعبور واحدة .

ثل . المفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» أنه شكى إليه الربو الشديد فقال اشرب له أبوال اللقاح فشربت ذلك فمسح الله دائي ، موثقة . الربو التهيج وتوارد النفس الذي يعرض للمصرع في مشيه .

ثل . سماعة قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شرب الرجل أبوال الابل والبقر والغنم ينعت له من الوجع هل يجوز له أن يشرب قال نعم لا بأس به ، ضعيفة لأحمد بن فضل .

راجع ج ٣ ثل باب ٥٩ جواز شرب أبوال الابل من الأطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩ ص ٩٢ وباب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . رويناه عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبابه عن أمير المؤمنين «ع» قال : قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبة مرضى فأخرجهم إلى ابل الصدقة وأمرهم أن يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداوون بذلك ، الخبر . ضعيفة للارسال . راجع ج ٣ المستدرک باب ٢٣ من الاشارة المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ص) أمر العرنيين أن يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس ان رهطاً من عريضة أتوا النبي (ص) فقالوا انا اجتوينا المدينة وعظمت بطوننا وارتهست اعضاءنا فأمرهم النبي (ص) ان يلحقوا برا

نعم هناك روايتان (١) احدهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب ابوال مال كونه اللحم على وجه الاطلاق والثانية رواية الجعفري تدل على جواز شرب بول الابل مطلقا وانه خير من لبنه .

(وفيه) مضافا الى ضعف سنديهما ، انه لا بد من تقييدهما بمفهوم موثقة عمار المتقدمة ، وحينئذ فيختص جواز شربها بالتداوي فقط ، على أن رواية الجعفري ليست بصيدود بيان الجواز التكليفي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة الطبية وان ابوال الابل مما يتداوى به الناس وبذل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

رفع توهم

قد استدل بعض الإعاضم (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » حيث قال : وعذوي ان هذا القول هو الاقوى وفي آية تحريم الخبائث غنى وكفاية بعبد القطع بكون البول مطلقا من الخبائث .

(وفيه) ان المقصود من الخبائث كل ما فيه مفسدة وبردانة ولو كان من الافعال المذمومة — الابل فيشربوا من ألبانها وأبوالها فلحقوا براعي الابل فشربوا من أبوالها وألبانها حتى صلحت بطونهم وأبدانهم ثم قتلوا الراعي وساقوا الابل ، الحديث ، ورواه البخاري في الصحيح ج ١ باب ابوال ص ٦٧ بأدنى تفاوت .

وفي القاموس مادة جوى اجتواه كرهه وأرض جوية غير موافقة ، وفيه ارتيس الوادي امتلا .

وفي ج ١ مسند أحمد ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال رسول الله (ص) : ان في أبوال الابل وألبانها شفاء للذرية بطونهم ، وفي القاموس الذرية محركة فيساد المعدة .

(١) قرب الاسناد . ان النبي (ص) قال : لا بأس ببول ما أكل لحمه . ضعيفة لابي البخاري وهب بن وهب .

كما ويب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسين موسى «ع» يقول : أبوال الابل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكر بن صالح . راجع ج ٣ ثل باب ٩ جواز شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، وج ١١ الوافي باب ٦٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) المامقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

المعبر عنه في الفارسيه بلفظ « وليد » ويدل على ذلك اطلاق الحديث على العمل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونهيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف واللفظ (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا نعم شرب الأبوال الطاهره ونحوها مما تتنفر عنها الطبايع .

(قوله : لا يوجب قياسه على الادوية . أقول) هذا الكلام بظاهره مما لا يترقب صدوره من المصنف ، وذلك لان التدوي بها لبعض الاوجاع يجعلها مصداقا لعنوان الادوية ، فكما (١) سورة الانبياء آية ٧٢ .

(٢) في المجمع الحديث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الرديّة ، وفي الحديث لا تعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يبغضنا إلا من خبت ولادته أي لم تطب ، وخبت الرجل بالمرأة من باب قتل زنى بها ، وفي ج ١ تفسير التبيان ص ٧٥٨ الخبائث يعني القبايح ، وفي ج ٢ ص ٢٩١ ونهيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني انهم كانوا يأتون الذكران في أديارهم ، ويضارطون في أدينتهم « مجالسهم » وهي قرية سدوم على ماروي .

وفي مفردات الراغب مادة خبت : الخبت والخبيث ما يكره رداة وخسارة محسوسا كان أو معقولا وأصله الردي وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والمكذب في المقال والقبيح في الحال « ويطلق على » ما لا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفوس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الرديّة ، والكفر والكذب والنيمة .

وفي ج ١ تاج العروس مادة خبت ص ٦١٢ الخبيث ضد الطيب ، الخبائث وهو الردي من كل شيء ، ومن المجاز الخبت بالضم الزنا وقد خبت بها ككروم أي فجر ، وفي الحديث اذا كثرت الخبت كان كذا وكذا أراد الفسق والفجور ، ومنه حديث سعد بن عبادة انه أتى النبي (ص) برجل مخدج سقيم وجد مع امرأة يخبت بها أي يزني ، وفي حديث أنس ابن النبي (ص) كان اذا أراد الغلاء قال أعوذ بالله من الخبت والخبائث أراد بالخبت الشر والخبائث الشياطين .

وقال ابن الأثير في تفسير الحديث : الخبت بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين وإناثها ، وقيل هو الخبت بسكون الباء وهو خلاف طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الرديّة ، والخبيث نعت كل شيء فاسد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون خبيث الفعل والحرام السحت يسمى خبيثا مثل الزنا والمال الحرام والدم وما أشبهها مما حرم الله تعالى .

يجوز بيعها حتى اذا كانت نجسة ، فكذلك يجوز بيع الابوال مطلقاً لكونها مصداقاً للادوية وانطبق الكلي على أفرادها غير مربوط بالقياس ، وتوضيح ذلك ان مالية الاشياء تدور على رغبات الناس بلحاظ حاجاتهم اليها على حسب الحالات والازمنة والامكنة ، ولا شبهة ان المرض من الحالات التي لاجلها يحتاج الانسان الى الادوية والعقاقير طاهرة كانت أم نجسة ولا أجل ذلك يجلبها الناس من أقاصي البلاد ، فاذا كانت الابوال عند العرف من الادوية ويعد من الاموال في غير حال المرض كانت كسائر الادوية التي يحتاج اليها الناس في حال المرض ولا مجال لتفريقها عنها .

اللهم إلا أن يكون مراد المصنف سقوط مالية الابوال لكثرتها .

(وفيه) مضافاً الى كونه خلاف الظاهر من كلامه ، والى منع كثرتها في جميع البلاد ان الكثرة لا توجب سقوط ماليتها بعيد امكان الانتفاع بها في بعض الامكنة وإلا لزم سلب المالية عن أكثر المباحات ، نعم لا يبعد الالتزام بسقوط ماليتها اذا لم ينتفع بها في محلها ولم يمكن نقلها الى محل ينتفع بها فيه .

ومما ذكرنا علم ان التداوي بالابوال من المنافع الظاهرة لها فلا وجه لعددها فيما لانفع فيه كما لا وجه للنقض على ذلك بأنه لو كان التداوي بها موجبا لصحة بيعها لجاز بيع كل شيء من المحرمات لقوله «ع» (١) : « ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه » وذلك لما بينا من ان المرض من الأحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يتفق في العمر إلا نادراً .

ومن هنا يتضح الفرق بين الابوال وبين الميتة ولحوم السباع وغيرها من المحرمات التي يحتاج اليها الانسان عند الاضطرار ، ولذلك فلا يتجر أحد بلحوم السباع ونحوها لاحتمال الحاجة اليها وهذا بخلاف الادوية فان بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

(قوله : ولو عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول) لا تعرض في شيء من الروايات العامة وغيرها لتعليق جواز بيع الابوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها .

(قوله : ولا ينتقص ايضا بالادوية المحرمة . أقول) قوله : لأجل الاضرار تعليل للمحرمة ، وحاصل النقض ان الابوال الطاهرة تكون بحكم الادوية ، فكما ان الادوية محرمة الاستعمال في غير حال المرض لاضرارها بالنفس ومع ذلك يجوز بيعها واستعمالها عند المرض

(١) عن سماعة عن ابي عبد الله «ع» قال . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الخلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرك باب ٢٤ وجوب التقية في كل ضرورة من الامر بالمعروف ص ٣٧٤ ، وج ١ البحار ص ١٥٤ .

في حال المرض لأجل تبدل عنوان الاضرار بعنوان النفع ، وهذا بخلاف الأبوال فإن حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالنقض في غير محله .

ولكن الانصاف أن ما أفاده المصنف نقضاً وجواباً غير تام ، أما الجواب فلأننا لا نجد فرقاً بين الأبوال وسائر الأدوية ، وإذا كان الاحتياج إلى الأدوية موجبا لتبدل عنوان الضرر إلى النفع فإنه لا يمكن الاحتياج إلى الأبوال في حال المرض كذلك ، مع أن الأمر ليس كذلك فإن من الواضح جداً أن الاحتياج إلى الأدوية والعقاقير حال المرض ليس من قبيل تبدل موضوع الضرر بموضوع النفع كانتقال موضوع التمام إلى موضوع القصر ، وإنما هو كالاحتياج إلى سائر الأشياء بحسب الطبع .

وأما النقض ففيه (أولاً) أنه لا يجوز أن تعطل حرمة الأدوية في غير حال المرض بالاضرار ، لأنه من العناوين الثانوية فلا يمكن أن يكون علة لثبوت الحرمة للشيء بعنوانه الأولي ، ولو صح ذلك لم يوجد شيء يكون حلالاً بعنوانه الأولي إلا نادراً ، وذلك لأنه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراماً .

و (ثانياً) أن عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير متفك عنه لأنه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالإضافة إلى الأشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضرراً بالإضافة إلى شخص حار المزاج دون غيره ، وبالنسبة إلى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الأقل منه ، بل لو كان عنوان الاضرار موجبا لحرمة البيع لما جاز بيع شيء من المشروبات والمأكولات ، إذ ما من شيء إلا وهو مضر للمزاج أزيد من حده ، نعم لو دل دليل على أن ما أضر كثيراً فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر (لما أسكر كثيراً فقليله حرام) لتوجه ما ذكره من النقض ، وقد تمسك بعض العامة بذلك عند بحثنا معه في حرمة شرب التتن ، وأجبنا عنه بأنه لو صح ما أضر كثيراً فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فإن من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضررة للمزاج .

(حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه)

(قوله : ولا ينافيه النبوي (٢) لعن الله اليهود . أقول) وجه التنافي هو تومم البلازمة

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله أنه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فقليل يارسول الله أرايت شحوم الميتة —

بين حرمة الاكل وحرمة البيع ، وأجاب عنه المصنف بأن الظاهر أن الشحوم كانت محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات لا كتحریم شحوم غير ما كول اللحم علينا .

(وفيه) أنه لا منشأ لهذا الظهور لامن الرواية ولا من غيرها بل الظاهر منها حرمة أكلها فقط ، كما هو المستفاد من الآية (١) أيضا فان الظاهر من تحريم الشحوم فيها تحريم أكلها لكونه منفعة ظاهرة لها ، إلا أنك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الاكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا باتفاق من الشيعة ومن العامة .

(قوله : والجواب عنه مع ضعفه . أقول) قال المحقق الأيرواني ظاهر النبوي ما حرم أكله من المأكولات أعني ما يقصد للاكل دون ما حرم أكله مطلقا ليخالف غرض المصنف ويلزم تخصيص الأكثر حتى يضطر الى تضعيفه سندا ودلالة .

(وفيه) مضافا الى كونه حملا تبرعيا انه يلزم تخصيص الأكثر أيضا لجواز بيع المأكولات والمشروبات المحرمة اذا كانت لها منافع محالة ، ثم ان الظاهر من ذيل كلامه استظهار ضعف الرواية من عبارة المصنف من غير جهة تخصيص الأكثر ، إلا انه ناشئ من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

(لا يقال) ان الملاك في حرمة بيع الشحوم هو حرمة أكلها فيحرم بيعها لكونه إغانة على الأثم .

(فانه يقال) لو سلمنا حرمة الإغانة على الأثم لكان الظاهر من الرواية هو بيع اليهود شحومهم من غيرهم ، ولم يعلم حرمة على غير اليهود ، بل الظاهر من الآية المباركة اختصاص التحريم بهم ، مع انه لو قطع النظر عن هذا الظهور لكان تقييد الرواية بما اذا كان البيع للاكل بلا موجب .

— فانها تطلى بها السفن ويدهن بها الجلود ويستصبح بها الناس فقال لا هو حرام ثم قال رسول الله (ص) قاتل الله اليهود ان الله لما حرم عليهم شحومها جعلها لهم - أي أذا به - ثم باعوه وأكلوا ثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٢ سنن السلام ص ٣١٦ ، وج ٣ البخاري باب لا يذاب شحم الميتة ص ١٠٧ ، وباب بيع الميتة ص ١١٠ ، وتقدم أيضا بعض روايات الشحوم في ص ٢٢ .

(١) في سورة الانعام آية ١٤٧ وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها . (٢) ص ٢٣ .

جواز بيع العذرة

(قوله : يحرم بيع العذرة النجسة من كل حيوان على المشهور . أقول) المعروف بين الفقهاء رضوان الله عليهم جرمه بيع العذرة النجسة من كل حيوان ، بل في التذكرة (١) لا يجوز بيع سرجين النجس اجماعا منا ، وفي الجواهر ادعى الاجماع بقسميه على حرمة بيع أرواث مالا يؤكل لحمه ، وفي النهاية (٢) جعل بيع العذرة من المكاسب المحظورة ، وفي الغنية (٣) منع عن بيع سرقين مالا يؤكل لحمه ، وفي المرامم (٤) حكم بحرمة بيع العذرة ، وفي المستند (٥) انه موضع وفاق ، وعلى هذا اتفاق المذاهب الاربعة (٦) ثم ان تحقيق هذه المسألة في ضمن مقامين الاول من حيث القواعد والاجماع والروايات العامة ، والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص هذه المسألة .

أما المقام الاول فقد ظهر من المسألة السابقة وما قبلها انه لا يجوز الاستدلال بشيء من تلك الامور على حرمة البيع وفساده .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على ثلث طوائف الاولى (٧) ما يدل على حرمة بيع العذرة وكون ثمنها سحتا ، الثانية (٨) ما يدل على جواز بيعها وهي رواية ابن مضارب

(١) ج ١ ص ٣ من البيع . (٢) باب المكاسب المحظورة .

(٣) ص ٢ من البيع . (٤) ص ١ من المكاسب . (٥) ج ٢ ص ٣٣٤ .

(٦) في ج ٢ فقهاء المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكلا محرما كالخيل والبغال والحمير أو مكروها كالسبع والضبع والثعلب والذئب والهرقان فضلات هذه الحيوانات ونحوها لا يصح بيعها .

وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالزبل النجس ، وكذلك عند الشافعية ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا ينعقد بيع العذرة فاذا باعها كان البيع باطلا إلا اذا خلطها بالتراب فإنه يجوز بيعها اذا كانت لها مالية ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن العذرة من السمحة ، مجهولة لعل بن مسكين أو مسكن . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ حكم بيع عذرة الانسان مما يكتسب به ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ٢ الاستبصار ص ٣٣ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤٢ ، دعائم الاسلام ان رسول الله (ص) نهى عن بيع العذرة وقال هي مينة ،

مرسلة ، راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

(٨) محمد بن مضارب عن أبي عبد الله «ع» قال لا بأس ببيع العذرة ، حسنة لابن —

الثالثة (١) ما يدل على جوار بيعها وحرمة معاً وهي رواية سماعة .

وللجمع بينها وجوه للاعلام ، الاول ما ذكره شيخ الطائفة (ره) من حمل رواية المنع على عذرة الانسان ، ورواية الجواز على عذرة البهائم مما يؤكل لحمه ، واستشهد على ذلك برواية سماعة ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا ينافي ذلك ما رواه يعقوب ابن شعيب ، لان هذا الخبر محمول على عذرة الانسان ، والاول محمول على عذرة البهائم من الابل والبقر والغنم ، ولا تنافي بين الخبرين ، والذي يكشف عما ذكرناه رواية سماعة ، وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرماً .

اذا عرفت مسلكه من كتبه الثلاثة فلا تغتر باطلاق كلامه في الاستبصار ، حيث حمل رواية الجواز على عذرة غير الآدميين ، ورواية المنع على عذرة الناس ، ثم استشهد عليه برواية سماعة فان مراده من غير الآدميين إنما هو ما يؤكل لحمه فقط فلا يعم غير المأكول . (وفيه) أولاً انه ثبت في محله أن كون الدليل نصاً في مدلوله غير كون بعض أفراده متيقناً في الارادة من الخارج على تقدير صدور الحكم ، فلما هو الموجب لرفع اليد عن الحكم هو الاول دون الثاني ، ففي مثل الامر (٤) بفصل الثوب من بول الخفاش الصريح في المحبوبة والظاهر في الوجوب ، وما ورد (٥) من أن بول الخفاش لا بأس به ، الصريح في جواز — مضارب . راجع ج ١ كتاب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، والابواب المذكورة من التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(١) سماعة قال سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر قال اني رجل أبيع العذرة فما تقول قال حرام بيعها وثمنها وقال لا بأس ببيع العذرة . موثقة . راجع الابواب المذكورة من التهذيب وثل والاستبصار والوافي .

(٢) فصل في حكم ما يبيع ببيعها وما لا يبيع . (٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٤) داود الرقي قال سألت أبا عبد الله «ع» عن بول الخشاشيف يصيب ثوبي فأطلبه فلا أجده فقال اغسل ثوبك . مجهولة ليحيى بن عمر . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم بول الخفاش من أبواب النجاسات ، و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ .

(٥) غياث عن جعفر عن أبيه قال لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف ، موثقة راجع البابين المذكورين من ياب وثل .

في ج ٤ تاج العروس ص ٣٠٨ ، الخفاش كرمات الوطواط الذي يطير بالليل ، سمي به لصغر عينيه خلقة ، وضعف بصره بالنهار ، ومن الخواص أن دماغه ان مسح بالاحصين —

الترك ، والظاهر في الإباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصرح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لا صراحة للدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرع محض وخارج عن صناعة الجمع الدلالي العرفي فلا يوجب رفع التعارض بوجه ، إذن فلا بد إما من طرحها وإما الرجوع إلى المرجحات السنية ، أو الخارجية من موافقة الكتاب أو مخالفة العامة .

وبعبارة أخرى أن الجمع العرفي بين الدليلين بطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منها قرينة لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بحمل الأول على الاستحباب والثاني على الكراهة ، وهذا بخلاف ما إذا ورد النفي والاثبات على مورد واحد كما فيما نحن فيه ، فإنه من أوضح موارد المتعارضين .

(وثانيا) سلمنا ذلك إلا أن إطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقة وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١) (وثالثاً) سلمنا جواز الإطلاق وصحته إلا أن أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

— هيج الباء أي شبق النكاح ، وإن أحرق واكتحل به قلع البياض من العين وأحد البصر ، ودمه إن طلى به على عانات المراهقين منع ثبات الشعر ، ومرارته إن مسح بها فرج المنهكة وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاختفش الذي يغمض إذا نظر وفي حياة الحيوان للدميري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاف وخطاف ووطواط ولبس من الطير في شيء ، فإنه ذو أذنين وأسنان وخصبتين ومنقار ، ويبيض ويظهر ، ويضحك كما يضحك الإنسان ، ويبول كما تبول ذوات الأربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغمر فيه مراراً حتى يتهرى ويصلى ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وإن ذبح في بيت وأخذ قلبه وأحرق فيه لم يدخله حيات ولا عقارب ، ومن تنف إبطه وطلاه بدمه مع لبن أجزاء متساوية لم ينبت فيه شعر ، وإن صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل ما به .

(١) في المنجد العذرة الفائط ، وفي المجمع العذرة وزان كلمة الخروء ولم يسمع التخفيف وقد تكرر ذكرها في الحديث ، وسمى فناء الدار عذرة لمكان لقاء العذرة هناك . وكذلك في نهاية ابن الأثير ، وفي ج ٣ تاج العروس ص ٣٨٨ والعاذر هو الفائط الذي هو السليح والرجيع ، والعذرة بكسر الهمزة المعجمة ومنه حديث ابن عمر أنه كره السلت الذي يزرع بالعذرة يريد فائط الإنسان الذي يلقيه ، وفناء الدار .

من الجوع العرفية ، لعدم إبتناؤه على أساس صحيح ، بل لو جاز أخذ المتيقن من الدليل
لأنسد باب حجية الظواهر ولم يجز التمسك بها ، إذ ما من دليل إلا وله متيقن في إرادة المتكلم
إلا أن يقال بتخصيص ذلك بصورة التعارض وهو كما ترى .

(ورابعا) سلمنا ذلك أيضا إلا أن أخذ المتيقن من دليلي الجواز والمنع لا ينحصر بما
ذكر ، بل يجوز أخذه منها بوجه آخر أوجه منه ، بأن تحمل رواية الجواز على فرض
كون العذرة المبيحة يسيرة ، ورواية المنع على فرض كونها كثيرة ، أو تحمل رواية الجواز
على بلاد تعارف فيها بيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها
بيها أو غير ذلك .

(الثاني) أن تحمل رواية الجواز على بلاد ينتفع بها ، ورواية المنع على بلاد لا ينتفع بها ،
وقد حكى المصنف هذا الوجه من المجلسي ثم استبعده . (وفيه) مضافا الى كونه جمعا تبرعيا
ان امكان الانتفاع بها في مكان يكفي في صحة بيعها على وجه الاطلاق ، على أنك عرفت في
بيع الأبوال ان غاية ما يلزم هو كون المعاملة على أمثال تلك الخبائث سفهية ، ولم يقم دليل
على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة (اني
رجل أبيع العذرة) هو كونه ببيع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه
الشرعي ، وهذا كالصرح في كون بيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ، ثم ان هذا الوجه
وان نسبة المصنف الى المجلسي ولكن لم نجده في كتبه ، بل الموجود في مرآة العقول (١)
نفي البعد عن حمل رواية الجواز على الكراهة .

(الثالث) ما احتمله السبزواري (٢) من حمل رواية المنع على الكراهة ، ورواية الجواز
على الترخيص المطلق ، وقد استبعده المصنف أيضا ، ولعل الوجه فيه هو أن استعمال لفظ
السحت في الكراهة غير جار على المنهج الصحيح ، فإن السحت في اللغة (٣) عبارة عن الحرام

(١) ج ٣ باب جامع ما يحل الشراء والبيع ص ٤١٢ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

(٣) في المجمع السحت كل مال لا يحل كسبه ، وفي القاموس السحت الحرام وما خبت
من المكاسب ، وفي المصباح السحت مال حرام لا يحل أكله ولا كسبه ، وفي ج ١ لسان
العرب ص ٣٤٦ السحت كل حرام قبيح الذكر ، وقيل هو ما خبت من المكاسب وحرم
فلزم عنه العار ، وقبيح الذكر كشم الكلب والخمر والخنزير ، والجمع أسحات ، والسحت
الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارتها خبثت وحرمته
وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية المنع آية عن الحمل عليها .

(وفيه) أولا ان لفظ السحت قد يستعمل في الكراهة في عدة من الروايات (١) فإنه اطلق فيها على ثمن جلود السباع ، وكسب الحجام ، واجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن ، وقبول الهدية مع قضيا الحاجة ، ومن الواضح جداً انه ليس شيء منها بحرام قطعاً ، وإنما هي مكروهة فقط ، وقد نص بصحة ذلك الاستعمال غير واحد من أهل اللغة (٢) بل الروايات (٣) الكثيرة تصرح بجواز بيع جلود السباع وأخذ الإجرة للحجام .

(١) الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٨ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع ، مرسل . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

كا . سماعة قال قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام اذا شارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسامعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ كا ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٦ ، و ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

الجعفریات . عن علي «ع» من السحت كسب الحجام . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

الصيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكلون للسحت قال هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به . وقد تعرض صاحب ثل لأسانيد الرواية في ج ١ ثل باب ٥٤ اسباغ الوضوء من أبوابه ولكن أكثرها من المجاهيل .

فقه الرضا . عن ابن عباس في قوله تعالى أكلون للسحت قال اجرة المعلمين الذين يشارطون في تعليم القرآن . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٣٥ .

(٢) في نهاية ابن الأثير السحت كما يطلق على الحرام يطلق على المكروه وفي ج ١ لسان العرب ص ٣٤٦ السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرآن .

(٣) منها الروايات المجوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي التعرض لها في بيع المسوخ ومنها موثقة زرارقة قال سألت أبا جعفر عن كسب الحجام فقال مكروه له أن يشارط ولا بأس عليك أن تشارطه وتماسكه وإنما يكره له ولا بأس عليك ، راجع ج ١ كا ص ٣٦٠ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ٢ ثل باب ٣٦ كراهة

وتعليم القرآن حتى مع الاشتراط ، والجمع العرفي يقتضي حمل المانعة على الكراهة ، وعليها فتاوى الاصحاب واجماعهم ، بل فتاوى اكثر العامة (١) إذن فلا وجه للتهويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجية قول اللغوي فغاية ما يترتب عليه ان حمل لفظ السحت على كسب الحجام مما يكتسب به ، لا يخفى ان ظهور الرواية في الكراهة الاصطلاحية مما لا ينكر وان كانت هي في الأخبار أعم منها ومن الحرمة .

ومنها رواية حنان بن سدير وفيها ان النبي (ص) قد احتجم وأعطى الاجر ولو كان حراما ما اعطاه . ضعيفة لسهل . وقريب منها رواية جابر عن أبي جعفر «ع» . وهي ايضا ضعيفة لعدم بن شمر . راجع الابواب المذكورة من الكتب المزبورة .

وفي ج ٣ البخاري باب خراج الحجام من الاجارات ص ١٢٢ ، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٨ عن ابن عباس قال احتجم النبي (ص) وأعطى الحجام أجره ولو علم كراهية لم يعطه . ومنها رواية قرب الاسناد ان رسول الله (ص) احتجم وسط رأسه حجه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ و ج ٢ ثل الباب ٣٦ المتقدم و ج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قرة قال قلت لأبي عبد الله «ع» إن هؤلاء يقولون ان كسب المعلم سحت فقال كذبوا أعداء الله إنما أرادوا أن لا يعلموا القرآن ولو أن المعلم أعطاه رجل دية ولده كان للمعلم مباحا . ضعيفة للفضل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٠ ، و ج ١ كا ص ٣٦٢ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ ، و ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة أخذ الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ، ثم انه أخرج البيهقي في ج ٦ السنن الكبرى ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم ، وأحاديث اخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يصح بيع سباع البهائم ، وعند الحنفية يصح بيع الاسد والفيل وسائر الحيوانات سوى الخنزير ، وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٣ كره أجر الحجام اذا اشترط ، وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة كراهة اجرة الحجام ، وفي ص ١٧١ المتأخرين من الحنفية أجازوا اخذ الاجرة على تعليم القرآن ، وفي ص ١٨٢ عن المالكية يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن اذا عرف المعلم المتعلم ، وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على تعليم القرآن .

المكروه خلاف الظاهر ، ولا بأس به إذا اقتضاه الجمع بين الدليلين .

(لا يقال) وان صح اطلاق كلمة السحت على الكراهة كصحة اطلاقها على الحرام ، إلا أن نسبتها الى الثمن صريحة في الحرمة ، فانه لا معنى لكراهة الثمن .

(فانه يقال) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لا تزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيها تحتاج الى قرينة معينة ، ومن هنا ذكر في لسان العرب السحت يرد في الكلام على المكروه مرة ، وعلى الحرام اخرى ، ويستدل عليه بالقرائن ، غاية الأمر انه اذا تعلقت الحرمة بالثمن فيستفاد من ذلك الحرمة الوضعية أعني بها فساد البيع زائداً على حرمة التصرف في الثمن ، بخلاف تعلق الكراهة به ، فانه متمحض في الدلالة على الحكم التكليفي كما في ثمن جلود السباع ونحوه .

(الرابع) أن تحمل رواية الجواز على الجواز التكليفي لظهور كلمة لا بأس في ذلك ، ورواية المنع على الحرمة الوضعية ، فتصير النتيجة ان بيع العذرة فاسد وغير حرام .

(وفيه) مضافاً الى كونه جمعا تبرعيا ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابله في البأس الوضعي من الغرابة بمكان كاد أن يلحق بالأغلاط ولم نسمع الى الآن نظير ذلك الاستعمال ، بل هما متممجان لبيان الحكم الوضعي وان كان يستفاد منها الحكم التكليفي أحيانا بالالتزام ، ومن هنا ترون ان النقاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالنهي عن شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والممانعة فيها ، على أن قوله «ع» في رواية سماعة (حرام بيعها وثمنها) ظاهر في الحرمة التكليفية لو لم يكن نصاً فيها فلا وجه لرفع اليد عنها وحملها على الحرمة الوضعية .

(الخامس) ما اختاره العلامة المامقاني « ره » وقال الأقرب عندي حمل قوله «ع» لا بأس ببيع العذرة على الاستفهام الانكاري . ولعل هذا مراد المحدث الكاشاني حيث قال ولا يبعد أن يكون اللفظان مختلفين في هيئة التلفظ والمعنى وان كانتا واحدة في الصورة .

(وفيه) مضافاً الى كونه محتاجاً الى علم الغيب ، انه خلاف الظاهر من الرواية فلا يجوز المصير اليه بمجرد الاحتمال .

والتحقيق انه لا يجوز العمل بروايات المنع لوجهين ، الأول عدم استيفائها شرائط الحجية بنفسها ، أما رواية ابن شبيب فلضعف سندها ، لا للارسال كما زعمه صاحب الجواهر ، اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو سكن ، وكذا رواية دعائم الاسلام ، وتوهم انجبارها بعمل المشهور توهم فاسد ، فانه مضافاً الى فساد الكبرى ، ان الحكم غير مختص بالعذرة ، بل شامل لغيرها من النجاسات ، وأما رواية سماعة فهي وإن كانت

موثقة ، إلا أنه لا يجوز الاعتماد عليها ، إما لاجمالها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للتعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية أمور : الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمرة ، فأنها لو كانت رواية واحدة لكان للإمام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله (لا بأس ببيع العذرة) الثالث أنها لو كانت رواية واحدة لكانت مجملة كما عرفت ، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانياً فينكشف من تلك القرائن تعددها وإن سماعة لما نقل رواية المنع أحقها برواية الجواز ففيها للمعارضة وعلى هذا فيحكم بالتساقط .

(إن قلت) ان السائل لما فهم مقصوده من القرائن الحالية أو المقالية وإن لم تصل إلينا ترك التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

(قلت) احتمال أنه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن أصالة عدم القرينة التي من الأصول المسلمة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن مضارب كما هي كذلك وإن رماها المجمل (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فالرجوع في الجواز التكليفي هي أصالة الإباحة ، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض .

(الوجه الثاني) أنك بعدما عرفت تعدد رواية سماعة وكونها روايتين فتنحصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فإن أمكن الجمع بينهما بأحدى الوجوه المقدمة فنأخذ بها ، وإلا فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية لتساوي روايتي سماعة من حيث المرجحات السندية ، ولما كان القول بحرمه بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فنأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فإنه وجه كلام المصنف وقال إن مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الإمام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث إن الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه العجب أن أبا حنيفة قد أفتى بحرمه بيع العذرة كما عرفت .

وأعجب من ذلك ما نسب إليه العلامة في التذكرة (٢) من تجويز بيع السرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير نكير ، فإنه «ره» مع اطلاعه على مذهب العامة

(١) ج ٣ مرآة العقول باب ١٠٣ جامع فيما يحل الشراء من المكاسب ص ٤١١ .

(٢) ص ٣ من البيع .

وآرائهم كيف خفي عليه مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة ، نعم لا ينكر تجوز أبي حنيفة (١) بيع العذرة اذا اختلطت بالتراب ، وبيع الزبل الذي يسمى بالسرجين ، وبيع البعر للانتفاع به وجعله وقوداً .

(قوله : فرواية الجواز لا يجوز الأخذ بها من وجوه لا تخفى . أقول) الوجوه المشار إليها في كلامه هي الاجماع المنقولة ، والشهرة الفتوائية ، والروايات العامة المتقدمة ، وضعف سند ما يدل على الجواز ، إلا أنها مخدوشة بأجمعها ، ولا يصلح شيء منها لترجيح ما يدل على المنع أما الاجماع المنقولة فليست بتعبدية ، بل مدركها هي الوجوه المتقدمة ، ولو كانت تعبدية لكانت حجة مستقلة ، وضمها الى رواية المنع لا يزيد اعتبارها بل هي بنفسها لو كانت حجة لوجب الأخذ بها ، وإلا فضم الاجماع إليها لا يوجب حجيتها .

وأما الشهرة الفتوائية فهي وإن كانت مسلمة ، إلا أن ابتنائها على رواية المنع ممنوع جداً ، فإن تلك الشهرة غير مختصة ببيع العذرة ، بل هي جارية في مطلق النجاسات ، ولو سلمنا ابتنائها عليها لا توجب انجبار ضعف سند الرواية ، على أن ما يوجب ترجيح إحدى الروايتين على الأخرى عند المعارضة هي الشهرة في الرواية دون الشهرة الفتوائية .

وأما الروايات العامة فقد تقدم الكلام فيها ، على أن النجاسة لم تذكر في شيء منها إلا في رواية تحف العقول ، والذي يستفاد منها ليس إلا حرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً ، وهي وإن كانت مانعة عن البيع ، إلا أنه لم يقل بها أحد ، وأما مانعة النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاع المتوقعة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب إلى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجع ، من وجوه الفساد) بدعوى أن التسميد ونحوه من التصرفات فيها من وجوه الفساد ، بل قد ورد في بعض الروايات (٢) جواز طرح العذرة في المزارع .

وأما تخيل ضعف رواية الجواز من ناحية السند ، ففيه أولاً أنه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف وتوهم أن الأول غير موجود في كتب الرجال فأسد فأنه مضافاً إلى كونه مذكوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، أنه قد انفقت أصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الأربعة ص ٣٣٢ .

(٢) قرب الأسناد . عن علي «ع» أنه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة . ضعيفة لابي البخاري وهب بن وهب . راجع ج ٣ ثل باب ٢٨ أنه لا بأس بطرح العذرة في المزارع من الاطعمة المحرمة .

رواية الجواز عنه ، ولم يحتمل فيها نقلها عن ابن مصادف .
وثانيا ان اختصار الكليني بنقل رواية الجواز فقط دون غيرها يشير الى اعتبارها كما هي
كذلك لكون روايتها بين ثقة وحسان .

جواز بيع الارواث

(قوله : الأقوى جواز بيع الأرواث الطاهرة . أقول) المشهور بين أصحابنا جواز بيع
الأرواث الطاهرة ، وفي المستند (١) يجوز الاكتساب بها مطلقا وفقا للاكثر بل عن السيد
الاجماع عليه لظهارتها وعظم الانتفاع بها فيشملها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢)
سربعين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه ، دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع
لنجاسته ويدل على ذلك بيع أهل الأمصار في جميع الأعصار لزروعهم ونمارهم ولم نجد أحدا
أكره ذلك ولا خلاف فيه فوجب أن يكون جائزا ، نعم حكم في النهاية (٣) بحرمة بيع
العذرة والأبوال إلا بول الأبل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستشفاء به عند الضرورة وفي
المرامم (٤) حكم بحرمة التكسب بالعذرة والبول إلا بول الأبل خاصة ، وكذلك ذهبت
الشافعية (٥) الى نجاسة فضالة ما كور اللحم بلا تفصيل بين الطيور وغيرها ، مع ذهابهم (٦)
الى عدم صحة بيع كل نجس إلا اذا كان مخلوطا بشيء طاهر لا يمكن فصله منه .

والظاهر انه لا فرق بين العذرة والأرواث في جواز البيع وعدمه من جهة مدرك الحكم
إلا نجاسة الاولى وطهارة الثانية ، فان الاخبار الخاصة الواردة في حرمة بيع العذرة لم تتم كما
عرفت ، والاخبار العامة المتقدمة إنما تدل على حرمة بيع ما يكون منها عن أكله فتكون
شاملة للأرواث والعذرة كليهما ، وحيث عرفت انه لا يصلح شيء من ذلك لاثبات حرمة
بيع العذرة فتعرف عدم جريانه في الأرواث أيضا ، وأما ما في رواية تحف العقول من قوله
«ع» : (أو شيء من وجوه النجس) فلا تدل على مانعية النجاسة عن البيع ، لما عرفت في
بيع الأبوال أن مقتضى التعليل المذكور فيها هو كون منافع النجس بأجمعها محرمة ، وأما
اذا كانت له منفعة محالة فلا تدل الرواية على حرمة بيعه ، إذن فلا وجه لما التزم به شيخنا
الانصاري من التفريق بين العذرة والأرواث .

وأما دعوى الاجماع على التفريق بينها فهي دعوى جزافية للاطمينان بأن مدرك المجمعين

(١) ج ٢ ص ٣٣٤ . (٢) ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) باب المكاسب المحظورة . (٤) باب المكاسب .

(٥) ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ . (٦) ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ .

نلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدى الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالارواث بل يصح العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بنحو ابن مضارب ، وبذيل رواية سماعة ، بعدما حملها عليها فاسد لما عرفت من انه لا يصح اطلاق العذرة على الارواث بوجه ، وان الارواث في اللغة (١) لا تطلق إلا على رجيع ذي الحافر .

وقد يتوهم تحريم بيعها لآية تحريم الخبائث بدعوى ان عموم التحريم المستفاد من الجمع المحلى باللام يشمل البيع ايضا .
(وفيه) أولا ما أجاب به المصنف من أن المراد من تحريم الخبائث هو تحريم أكلها ، لا مطلق الانتفاعات بها .

وثانيا انه قد تقدم في بيع الابوال ان الخبيث عبارة عن مطلق ما فيه نقص ودناءة ولو كان من قبيل الافعال ويرادف في الفارسية بلفظ (يلد) فمثل الزنا والافتراء والغيبة والنميمة وغيرها من الافعال المحرمة التي عبر عنها في قوله تعالى (٢) بالفواحش ، من الخبائث أيضا ، إذن فليس المراد من تحريم الخبائث في الآية إلا بيان الكبرى الكلية من تحريم ما فيه مفسدة ، وأما تشخيص الصغرى وبيان ان في هذا مفسدة أو في ذلك نفع خارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم انتمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما تنجح في الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متنفرا عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمة البيع ، كما سبق في بيع الابوال وغيره ، إلا اذا كان الاكل من المنافع الظاهرة

جواز بيع الدم نجسا كان أم طاهرا

(قوله : يحرم المعاوضة على الدم بلا خلاف . أقول) المشهور بين أصحابنا شهرة عظيمة حرمة بيع الدم النجس كما في النهاية (٣) والمراسم (٤) والمبسوط (٥) وفي التذكرة (٦)

(١) في ج ١ تاج العروس مادة رأث ص ٦٢٦ الروثة واحدة الروث والارواث وقد رأث الفرس وغيره ، وفي المثل أحشك وتروثني ، قال ابن سيده الروث رجيع ذي الحافر وفي التهذيب يقال لكل ذي حافر قد رأث يروث روثا . وفي الجمع رأث الفرس يروث روثا من باب قال والخارج روث ، ومنه الحديث نهى عن الروث يعني رجيع ذات الحافر .

(٢) سورة الاعراف آية ٣١ : قل إنما حرم ربي الفواحش . (٣) المكاسب المحظورة .

(٤) أول المكاسب . (٥) في فصل ما يبيع بيه ، وما لا يبيع (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصلية ولو باع نجس العين لم يصح إجماعاً .
وعلى هذا المنهج ابن الهمام الحنفي في شرح فتح القدير (١) وعن المالكية (٢) لا يصح بيع النجس ، وعن الحنابلة لا يصح بيع النجس كالدم ، وعن الشافعية لا يصح بيع كل نجس ، وعن الحنفية لا يصح بيع الدم ، وفي أخبارهم (٣) أيضاً شهادة على ذلك إذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قد فصل بين الدم النجس فحكم بحرمة المعاوضة عليه للإجماع والأخبار السابقة أي الروايات العامة ، وبين الدم الطاهر فقد قوى جواز المعاوضة عليه إذا فرضت له منفعة محالة كالصبغ ونحوه ، لكونه من الأعيان التي يجوز الانتفاع بها منفعة محالة .

(وفيه) انه بعد اشتراكها في حرمة الأكل ، وجواز الانتفاع بها منفعة محالة كالصبغ والتسميد ونحوهما ، فلا وجه للتفكيك بينهما ، وأما النجاسة فقد عرفت مراراً انه لا موضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الأخبار السابقة فمضافاً الى ضعف سندها انها شاملة لها ، فلو تمت لدلت على حرمة بيعها مع الإفلا ، على ان الاستفادة من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الافتاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .

وأما الإجماع فهو لا يختص بالمقام ، وإنما هو الذي ادعى قيامه على حرمة مطلق بيع النجس ، ومدركه هي الوجوه المذكورة لحرمة بيعه من الروايات العامة وغيرها ، وإلا فليس هنا إجماع تعبدى ليكشف عن رأي المعصوم ، إذن فلا دليل على حرمة بيع الدم سواء كان نجساً أم طاهراً لا وضعا ولا تكليفاً .

وهم وإزالة

وقد استدلل على حرمة بيع الدم مطلقاً بمرفوعة أبي يحيى الواسطي (٤) فان فيها نهى

(١) ج ٥ ص ١٨٦ .

(٢) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

(٣) عون بن أبي جحيفة قال ان رسول الله « ص » نهى عن ثمن الدم . راجع ج ٦

سنن البيهقي ص ٦ و ج ٣ صحيح البخاري باب موكل الربا ص ٧٨ .

(٤) الواسطي رفعه ، قال مر أمير المؤمنين « ع » بالقصابين فتهام عن بيع سبعة أشياء

من الشاة نهام عن بيع الدم والغدد وآذان الفواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب

والقنطرة . بعض القصابين يأمر المؤمنين ما الكبدة والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكعب

بثورين من ماء أنبيك بخلاف ما بينها فأتى بكبد وطحال وتورين من ماء —

علي «ع» عن بيع سبعة منها الدم ، فتدل على ذلك وضعا وتكليفا بعد ملاحظة انجبارها بالشهرة ، بل بعدم الخلاف بين الاصحاب .

(وفيه) أولا انها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بعمل المشهور صغير وكبير ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها منجبرة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فانه على تقدير عدم كونه حجة فخصمها لغير الحجة لا يفيد اعتبارها فلا يجوز الاستدلال بها على حرمة بيع الامور المذكورة فيها : نعم اذا قلنا بشمول أدلة التسامح في السنن للمكروهات لا بأس من الالتزام بكراهة بيعها .

(وثانيا) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقذفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرة ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيرا ، فانه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصابين وينهاهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذن فالرواية لا تشمل الدم الطاهر فلا تدل على حرمة بيعه مطلقا لكونها أخص من المدعى .

ولكن يمكن أن يقال ان تعارف أكل الدم النجس وغلبته في الخارج لا يوجب اختصاص المنع المذكور في الرواية ، بل يعم الدم الطاهر أيضا ، ويدل على ذلك من الرواية ذكر الطحال فيها ، فان الامام عليه السلام بين كونه من الدم ، وفي رواية (٣) — فقال «ع» شقوا الطحال من وسطه وشقوا الكبد من وسطه ثم أمر «ع» فمرسفي الماء جميعا فأبيضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله حتى بي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بيننا هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كما باب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، و ج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، و ج ١١ الولي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، و ج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثله الخيط الأبيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع خصية كدية ، الغدد كغرف جمع غدة كغرفة لحم أسود يستصحب الشحم ، اللاكع بضم اللام وفتح الكاف اللثيم والاحمق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقائه فيه ، وتليينه باليد .

(١) ص ٦٠

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دما مسفوحا .

(٣) ابن صرار عنهم «ع» قال : لا يؤكل مما يكون في الابل الى أن قال الطحال —

اخرى لانه دم إلا أنه مع ذلك لانسلم دلالة المرفوعة على أزيد من حرمة بيعه للاكل فقط تكليفا ، أو وضعاً أيضاً ، كما نبه على ذلك العلامة الانصاري « ره » وقال فالظاهر إرادة حرمة البيع للاكل ولا شك في تحريمه لما سيحجى . من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وأما حرمة بيعه لغير الاكل فلا دلالة عليه من الرواية لاوضعا ولا تكليفا ، والشاهد لذلك انه لا ريب في جواز بيع الامور المذكورة فيها لغير الاكل كاطعام الحيوان ونحوه .

تذكرة

ربما يتوهم ان بيع الدم لما كان اعانة على الاثم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضافاً الى ماسياتي من عدم الدليل على حرمتها ، ان النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فانه قد يشتره الانسان لغير الاكل كالصبغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الاثم بوجه ، وعلى تقدير كونه اعانة على الاثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

تذكرة اخرى

قد استدلل العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله «ع» ان الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه .
(وفيه) مضافاً الى ما تقدم في النبوي ، ان المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً انه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن .
(قوله : الرابعة لاشكال في حرمة بيع المني . أقول) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لابد وأن يعلم ان المني إنما يطلق على ماخرج من المخرج واريق كما ذكره بعض

— لانه دم ، مجهولة لاسماعيل بن مرار . راجع المصادر المذكورة عند ذكر رواية الواسطي (١) سورة البقرة آية ١٦٩ إنما حرم عليكم الميتة والدم . وسورة المائدة آية ٥ حرمت عليكم الميتة والدم .

(٢) راجع ج ١١ الوافي ص ٢٠ ، وج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسب الفعل فإن له معانٍ عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفعل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، وإعطاء الكراء على الضراب ، فإن أريد منه المعنيين الآخرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وإن أريد المعنيين الأولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله ﷺ ، عن عسب الفعل أنه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في ما نحن فيه هو الكسب كما أشير إليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في أفراد المصنف وبعض آخر عسب الفعل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وأمنى الرجل إماء أراق منيه . وفي المجموع قوله تعالى من نطفة إذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يعني إذا أنزل المني ، ومنى كالي موضع بمكة فليل سمي به لما يمني من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمنى طلب خروجه واستدعاه .

(٢) في ج ١ تاج العروس ص ٣٨٠ العسب ضراب الفعل وطرقه ، أو العسب مأوّه أي الفعل فرسا كان أو بعيراً ، أو نسله يقال قطع الله عسبه أي مأوّه ونسله ، والعسب الولد ، والعسب إعطاء الكراء على الضراب ، وهو أيضاً اسم للكراء الذي يؤخذ على ضرب الفعل ، والفعل كضرب يقال عسب الفعل الناقة يعسبها عسباً إذا طرقها ، وعسب الفعل يعسبه إذا أكراه ، وهو منهي عنه في الحديث ، أو أن الذي في الحديث بحذف المضاف تقديره نهى عن كراء عسب الفعل ، وإنما نهى عنه للجهالة .

وفي المجموع عسب الفعل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسب الفعل ، وعسب الفعل مأوّه فرسا كان أو بعيراً أو غيرها ، ولم يذعن عنه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن الجمهرة نهى عن عسب الفعل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفعل عسب الفعل مأوّه ، وعسبه أيضاً ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن طائفة الزمخشري النبي ﷺ نهى عن عسب الفعل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح أن المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفعل الناقة عسباً من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسباً أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفعل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفعل .

ثم ان تحقيق الكلام في هذه المسألة يقع في ثلاث جهات : الاولى في بيع المني اذا وقع في خارج الرحم ، والثانية في بيعه بعد وقوعه فيه ويسمى بالملاقيح ، والثالثة في بيع ماء الفحول في أصلها ويسمى بصيب الفحل .

أما الجهة الاولى فحكم المصنف بحرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والحنابلة (١) غير الشافعية فانهم وإن ذهبوا الى مانعية النجاسة عن البيع إلا أنهم يرون طهارة المني في بعض الصور (٢) أما النجاسة فظهر ما في مانعيتها عن البيع من المسائل المتقدمة ، وأما عدم الانتفاع به لمانعته عنه فتوقف على أمرين : الاول إثبات حرمة الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، والثاني اعتبار المالية في البيع ، فبانتفاء أحدهما يثبت جواز بيعه ، وحيث عرفت وستعرف عدم اعتبار المالية فيه فيحكم بجواز بيعه في هذه الصورة ، على انه لو تم ذلك لمنع عن بيعه وضعا فقط كما هو واضح .

وأما الجهة الثانية في التذكرة (٣) لانعرف خلافا بين العلماء في فساد بيع الملاقيح للجهالة وعدم القدرة على التسليم .

ولكن التحقيق أن يقال انه ان قلنا بتبعية النماء للحيوان كما هو الحق فبمجرد وقوع المني في الرحم يصير ملكا لملك الحيوان بالتبعية لكونه جزء منه ، كما كان قبل ذلك جزء من الفحل وملكاً لملكه بالتبع ، وعلى هذا فلا يجوز بيعه لأمن صاحب الانثى ، ولا من غيره ، وان قلنا بعدم الجزئية والتبعية ، بل بكونه كالبدن المفروس في أرض الغير ، فالظاهر جواز بيعه مطلقا سواء كان من صاحب الانثى أو من غيره حتى بناء على اعتبار المالية في العوضين ، لكونه مالا في هذه الصورة فتجوز المعاوضة عليه ، وأما منع جواز بيعه حينئذ لنجاسته كما في المتن فمن العجائب كيف فانها منتفية قطعاً اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لأجل المنافع التي تتوقف على عدمها لمطلقاً على انك عرفت عدم مانعيتها عن البيع ، وستعرف اعتراف المصنف بذلك في بيع الميتة فإنه قال

(١) ج ٣ فقه المذاهب ص ٣٣١ و ص ٢٣٢ :

(٢) الشافعية قالوا بطهارة مني الآدمي حياً وميتاً إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين ولو خرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس وقيس عليه من حي غير آدمي لأنه أصل للحيوان الطاهر إلا مني الكلب راجع

ج ١ فقه المذاهب ص ١٣ .

(٣) ج ١ ص ٧ من البيع .

فجرد النجاسة لا تصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .
 واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملاقيع ، لانها
 لا تختلف قيمتها باختلاف الكم والكيف ، وأن تسليم كل شيء بحسب حاله وهو في المني وقوعه
 في الرحم فهو حاصل على الفرض ، وبعبارة اخرى ان الجهالة وعدم القدرة على التسليم إنما
 تمنعان عن البيع لاجل الفرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الفرري ، ففي بيع الملاقيع
 ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

ولكن الذي يسهل الخطب ان السيرة القطعية من العقلاء والمنشعة قائمة على تبعية النتائج
 للامهات في الحيوانات ، وقد أمضاها الشارع فلا يمكن التعطيل عنها ، كما ان الولد للفراش
 في الانسان بالنص والاجماع القطعيين ، ومن هنا يعاملون مع نتائج الحيوانات معاملة المالك
 حتى مع العلم بأن اللقاح حصل من فحل شخص آخر ، وإلا فكان اللازم عليهم اما رد النتائج
 الى صاحب الفحل ان كان معلوما أو المعاملة معه معاملة مجهول المالك أن كان المالك مجهولا
 وهذا شيء لا يتفوه به ذو مسكة ، واما دعوى الاجماع التعبدية على البطلان فدعوى جزافية بعد
 العلم ولا أقل من الاحتمال بكونه مستنداً الى الوجوه المذكورة لبطلان بيع الملاقيع وقياس
 ذلك بالبذر المغروس في أرض الغير باطل بعد قيام الدليل على الفرق .

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عسب الفحل ، قال في
 التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسب الفحل وهو نطفته لانه غير
 متقوم ولا معلوم ولا مقدور عليه ولا نعلم فيه خلافاً . وقال في الخلاف (١) إجارة الفحل
 للضراب مكروه وليس بمحظور وعقد الاجارة عليه غير فاسد ، ثم ادعى الاجماع على
 الكراهة . وفي المستند (٢) حكم بكراهة اجرة الضراب وحمل عليها الاخبار الناهية عنها
 للاجماع وهكذا وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٣) .

(١) ج ١ ص ٢٢٢ .

(٢) ج ٢ ص ٣٣٠ .

(٣) في ج ١ الخلاف ص ٢٢٢ قال مالك يجوز ولم يكرهه ، وقال أبو حنيفة والشافعي
 ان الاجارة فاسدة ، والاجرة محظورة .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية وأما الاعيان التي لا يصح استئجارها باتفاق
 فمنها نرؤ الذكور من الحيوانات على انائها ، فلا يحل لأحد أن يؤجر ثوره ليحبل بقرة غيره
 ولا يؤجر حماره ليحبل حمارة الغير وهكذا ، لأن إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلا يصح —

ثم ان تحقيق هذه الجهة يقع في مقامين : الاول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات
أما الاول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسيب الفحل بالبيع أو بالاجارة بوجوده
الاول بجهالته . وفيه انه لم يرد نص ولا انعقد اجماع على اعتبار العلم بعوضي المعاملة ليلزم
من جهالتها بطلانها بل إنما نعتبر ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع
فان الغرض من المعاملة على عسيب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إحبال الحيوان غير مقدور عليه فلا تصح
الاجارة عليه لان ذلك ليس في وسعه والموجود في أصلاب الفحول أيضا غير مقدور على تسليمه
فلا يصح بيعه . وفيه ان اعتبار ذلك في المعاملة أيضا من جهة الفرر فحيث كان النظر في
ذلك الى الطروقة والاجتماع فيرفع الفرر عنها فان تسليم كل شيء بحسبه كما عرفت في الجهة الثانية
والثالث بعدم كون مافي أصلاب الفحول مالا لكونه ماء مهينا لا قيمة له فيكون العقد
عليه باطلا ، وفيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في عوضي المعاملة . ان قوامها إنما هو باعتبار
العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترنب الغرض المهم على مافي أصلاب الفحول ، على انه لو تم
شيء من تلك الوجوه لدل على الحرمة الوضعية دون التكليفية ، وأما توهم مانعية النجاسة عنها
هنا لتكون دليلا على الحرمة التكليفية فلها لا يصغى اليه ، فانه مع تسليم مانعيتها عن المعاملة
فلا دليل على نجاسة مافي الأصلاب .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين : الاولى (١) تدل على حرمة بيع
— تاجيره . وفي ص ١٩٤ عن الحنابلة ومن الاشياء التي لا تصح إيجارها ذكور الحيوانات
التي تستأجر لإحبال انثاها ، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقره ، ولا جملا ليحبل ناقة
وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه وهو محرم لا قيمة له فلا يصح الاستئجار عليه .
وفي ج ٢ سبل السلام للصنعاني ص ٣٢٩ وعن ابن عمر قال نهى رسول الله ص عن
عسب الفحل وفيه وفيما قبله دليل على تحريم استئجار الفحل للضراب والاجرة حرام ،
وذهبت جماعة من السلف الى انه يجوز ذلك إلا انه يستأجره للضراب مدة معلومة أو تكون
الضرابات معلومة ، وحملوا النهي على التنزيه وهو خلاف أصله .

وفي ج ١٥ المبسوط لمحمد الشيباني ص ٨٣ والمراد بعسب التيس أخذ المال على الضراب
وهو إنزاه الفحول على الاناث وذلك حرام .

وفي ج ١٦ ص ٤١ واذا استأجر فحلا لينزيه لم يجوز .

(١) في حديث ابن رسول الله ص نهى عن خصال تسعة عن عسيب الدابة يعني كسب
الفحل . وعن خاتم الذهب وعن لبوس ثياب القسي وهي ثياب ينسج بالشام . ضعيفة لأبي -

عسب الدابة وإكراهها على الضراب ، وإن نمن ذلك سحت ، ويدل عليه بعض الروايات من طرق العامة أيضا (١) .

الثانية (٢) تدل على جواز إكراه التيوس ونفي البأس عن اخذ اجورها ، ثمغنى الجمع بينها هو حمل الطائفة الاولى المانعة على الكراهة ، ولا يمنع عن ذلك إطلاق السحت على نمن عسب الفعل في رواية الجعفریات ، فانك قد عرفت في بيع العذرة إطلاقه على الكراهة الاصطلاحية في مواضع شتى

لا يقال ان النبوي ورواية الجعفریات بنفسها ظاهران في الكراهة المصطلحة لاشتغالها على ما ليس بمحرم قطعاً ، فانه ذكر المنع في الجعفریات عن بيع جلود السباع وأجر القاري مع أنها ليسا بمحرمين جزماً ، وفي النبوي نهى عن لبس ثياب ينسج بالشام مع عدم ثبوت حرمة ، على أن النبوي كرسلة الصدوق ودعائم الاسلام والمنقول من طرق العامة ضعيفة السند .

فانه يقال أن ثبوت الترخيص في بعض الامور المذكورة فيها بدليل خارجي لا يوجب ثبوته في غيره ، كيف وقد ثبت في الشريعة المقدسة استحباب بعض الأغسال كفصل الجمعة — الخطاب راشد المنقري وابي عروبة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ، و ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، الصدوق قال نهى رسول الله عن عسب الفعل وهو أجر الضراب ، رسالة ، راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي باب ٣١ ص ٣١ والفقير ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي ع قال من السحت نمن اللقاح وعسب الفعل وجلود السباع . موثقة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفعل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفعل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب عسب الفعل من الاجارات ص ١٢٣ ، وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣٢٨ عن جابر قال نهانا رسول الله ص عن بيع ضراب الجمل ، وفي ج ١٥ المبسوط للشيباني ص ٨٣ عن أبي نعيم عن بعض أصحاب النبي ص ان رسول الله نهى عن عسب التيس . وفي ج ٦ السنن الكبرى للبيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن عسب الفعل .

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله ع ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي نيساً أكرهه لما تقول في كسبه قال كل من كسبه فانه لك حلال . ضعيفة لسهل بن زياد . معاوية بن عمار عن أبي عبد الله ع في حديث قال قلت له أجر التيوس قال ان كانت العرب لتعاري به ولا بأس . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٩ كراهة اجرة فحل الضراب مما يكتسب به ، و ج ١٠ الوافي ص ٣١ ، و ج ١ كا ص ٣٦٠ و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ .

والعيدين وغيرها مع انها ذكرت في جملة من الروايات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والميت ومس الميت ، نعم لم تثبت من تلك الروايات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفریات على ان النهي عن بيع عيب الفعل في النبوي لا يوجب حرمة المعاملة وضعا بل التكسب به حرام تكليفا ، والشاهد على ذلك ان في الرواية نهى عما هو حرام بذاته مثل ثمن الكلب وما هو حرام بالعرض مثل خاتم الذهب فانه ليس بذاته من المحرمات بل لبسه والتختم به حرام ثم لا وجه لحمل الطائفة المانعة على التقية لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا

جواز الانتفاع بالميتة وحرمة بيعها

(قوله : يحرم المعاوضة على الميتة . أقول) تحرير هذه المسألة في مقامين وقد خلط المصنف بينهما ، الأول في جواز الانتفاع بالميتة ، والثاني في حرمة بيعها ، وتقديم الأول للبحث عنه أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فكان مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالميتة إلا أن المشهور إنما هي حرمة الانتفاع بها ففي النهاية (٢) بيع الميتة والتصرف فيها والتكسب بها حرام ، وفي المراسم (٣) انصرف في الميتة ببيع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا يجوز الانتفاع بشيء من الميتة مما تحل الحياة فضلا عن التكسب ، وعليه فتاوى أكثر العامة (٤) :

ثم ان المهم هنا صرف عنان الكلام الى الروايات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتين الاولى تدل على حرمة الانتفاع بالميتة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الطائفة الاولى فهي متظافرة ، منها مكانة قلم الصيقل (٥) فانه سأل الامام «ع»

(١) عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله «ع» قال ان الغسل في أربعة عشر موطنًا غسل الميت وغسل الجنب وغسل من غسل الميت وغسل الجمعة والعيدين الخبر . راجع ج ١ ثل باب ١ حصر أنواع الأغسال من أبواب الاغسال المسنونة .

(٢) في المكاسب المحظورة .

(٣) في أول المكاسب .

(٤) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ منع عن بيع جلود الميتة قبل أن تدبغ لأنها غير منتفع بها وتمسك في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من الميتة بأهاب .

وفي ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ نسب الى الأكثر انه لا ينتفع من الميتة بشيء إلا بجلدها اذا دبغ ثم حكم بحرمة بيعها لتحريمها .

(٥) قال كتبت الى الرضا «ع» اني أعمل أغماد السيوف من جلود الحر الميتة فيصيب —

عن جواز جعل أغمار السيوف من جلود الحمر الميتة . فكتب «ع» فان كان مات عمل وحشياً ذكياً فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافاً إلى ضعف سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغمار السيوف من جلود الحمر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلى فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوباً لصلاته ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الأغمار منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت أصالة الإباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين : أحدهما عمل الأغمار من جلود الحمر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريراً لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخلاً بالمقصود ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني «ع» (فان كان مات عمل وحشياً ذكياً فلا بأس) إذن فلا بد من جعلها من جملة ما يدل على جواز الانتفاع بها دون العكس .

ومنها رواية الوشا (١) فانه «ع» قد منع فيها عن استصحاب الآليات المبانة من الغنم الحي فانه يستلزم إصابتها اليد والثوب وهو حرام .

(وفيه) انه لما لم يكن إصابتها اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلوث تمام البدن بها ، حراماً قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله «ع» (وهو حرام) إرشاداً إلى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى المانعية عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصحاب المستثول عنه ، وتصديده لبيان نجاستها أو مانعيتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، سامنا ذلك ولكن

— ثانياً فاصلي فيها فكتب «ع» إلى اتخذ ثوباً لصلاتك فكتبت إلى أبي جعفر الثاني «ع» : أظ فكتب «ع» فان كان مات عمل وحشياً ذكياً فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعلی البصري . راجع ج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود وباب ٣٤ نجاسة الميتة من أبواب النجاسات وج ١ كا ص ١١٣ وج ٤ الوافي ص ٣٢ .

(١) الحسن الوشا قال سألت أبا الحسن «ع» فقلت جعلت فداك ان أهل الجبل تثقل عندم إليات الغنم فيقطعونها فقال حرام هي . في الوافي هي ميت . فقلت جعلت فداك فيستصبح بها فقال أما علمت انه يصيب اليد والثوب وهو حرام . ضعيفة لمعلی البصري . المراد بالحرام الأول هو الحرام الاصطلاحي . راجع ج ٣ ثل باب ٣١ ان ما قطع من إليات الغنم من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠١ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

لا بد من الاقتصار فيها على موردها أعني صورة اصابتها اليد والثوب ، إلا أن يتمسك في غير موردها بعدم القول بالفصل . نعم وفي دلالة الروايات المروية عن الكاهلي (١) وعلي بن المغيرة (٢) والجرجاني (٣) وسماعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) قال رجل أبا عبد الله ع * وكنت عنده يوما عن قطع إليات الغنم الى أن قال ع * إن في كتاب علي ع * أن ما قطع منها ميت لا ينتفع به . ضعيفة لسهل بن زياد . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ أن ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والفقيه ص ٣٠٢ ، وج ٢ يب ص ٣٠١ ، وج ٢ كا ص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله ع * جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كا باب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١١ ، وج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات ، وج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وج ١١ الوافي ص ١٩ .

(٣) عن أبي الحسن ع * قال كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكياً فكتب ع * لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب . الخبر . ضعيفة لمختار بن محمد بن المختار ، راجع ج ٣ ثل باب ٣٢ ما لا يحرم الانتفاع به من الميتة من الأطعمة المحرمة ، وج ١١ الوافي ص ١٩ ، وج ٢ كا ص ١٥٥ ، وفي القاموس الاهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهة ، وفيه أيضا العصب محركة أطناب المفاصل وعصب اللحم كفرح كثر عصبه .

(٤) قال سألته عن جلود السباع أينتفع بها فقال اذا رميت وسميت فانتفع بجلده وأما الميتة فلا . موثقة . راجع ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ ، وج ٣ ثل الباب ٣٣ المتقدم من الأطعمة المحرمة ، وج ١ ثل باب ٤٩ انه لا يستعمل من الجلود ، من النجاسات ، وج ١١ الوافي ص ٢٠ .

(٥) في ج ٣ المستدرک ص ٧٧ عوالي اللثالي صح عنه ص انه قال لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب . رسالة .

وفي دعائم الاسلام عن علي ع * قال سمعت رسول الله ص يقول لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عظم ولا عصب .

(٦) عن رسول الله ص أن لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب .

وفي رواية أخرى ، أن لا تستمتعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ و ص ١٥ وأخرج أيضا أحاديث أخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ وذلك لذهابهم الى طهارتها به .

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة مستفيضة منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمتين ومنها رواية أبي القاسم الصيقل وولده (١) وقد ظهر وجه الاستدلال بها من رواية الصيقل المتقدمة ، على أن إصرار السائل في هذه الرواية على الجواب بقوله (ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها) أدل دليل على جواز الانتفاع بالميتة ، فان سكوتة «ع» عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارنباب . ومنها رواية البنظي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم .

ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين «ع» فانه كان يلبس القرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك القرو العراقي من جلود الميتة هو نزعه في الصلاة ، إلا أن يقال ان

(١) قال كتبوا الى الرجل «ع» جعلنا الله فداك انا قوم نعمل السيوف ولبست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية لا يجوز في أعمالنا غيرها فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا ونحن محتاجون الى جوابك في هذه المسألة ياسيدنا لضرورتنا اليها فكتب «ع» اجعلوا ثوبا للصلاة . بجهولة لأبي القاسم الصيقل . راجع ج ٢ التهذيب ص ١١٣ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ .

(٢) محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البنظي صاحب الرضا «ع» قال سألت عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبحها ويسرج بها ولا يأكلها ولا يبيعها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به .

(٣) عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الصلاة في القراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صرداً لاتدفعه قراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكائه . ضعيفة لمحمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كتاب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم طهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفرح وجد البرد سريعا ، وفيه أيضا الدفء بالكسر ويحرك نقيض حدة البرد وأدفاه ألبسه الدفاء ، وفيه أيضا القرظ محركة ورق السلم وأديم مقروط دغ به .

لبسه سلام الله عليه إنما كان في مورد الأخذ من يد المسلم ومعه يحكم بالتذكية وعدم كون الجلد من الميتة ، إذن فلا مانع من الصلاة فيه فضلا عن لبسه في غيرها ، فلا مناص من حمل قطعه عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تبي للرواية دلالة على جواز الانتفاع بالميتة في نفسها ، إلا أن يقال ان الاحتياط إنما يجري في حق من كان جاهلا بالأحكام الواقعية والموضوعات الخارجية وأما العالمين بالواقعات بل بحقائق الأشياء ، والأمور الكائنة والعوالم الكونية ، فلا يجري الاحتياط في حقهم كالأئمة المعصومين عليهم السلام .

على ان العمل بالاحتياط يقتضي أن لا يلبسه في غير حال الصلاة أيضا . فان الانتفاع بالميتة لو كان حراما فأنما هو حرام واقعي تكليفي فلا يختص بحال الصلاة فقط ، نعم ان ما يختص بالصلاة هي الحرمة الوضعية وأنها تبطل اذا وقعت في الميتة ، إلا أن يتوهم أن عمدة غرضه «ع» من ذلك الاحتياط هو انخفاض صلته عن احتمال البطلان ، وأما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمنحط لنظره «ع» ولكنه مما لا يمكن التفوه به في حق الملتزم بالشرع من غير المعصومين فكيف ممن كان معدن العصمة ، إلا أن الذي يسهل الخطب أن الرواية ضعيفة السند فلا تكون قابلة للبحث عن دلالتها على المطلوب وعدمها .

ومنها رواية سماعة (١) فأنها تدل على جواز الانتفاع بالكيمنت وهو جلد الميتة اذا كان مملوحا .

اذا عرفت هاتين الطائفتين المانعة عن جواز الانتفاع بالميتة والمجوزة له فتعرف وقوع المعارضة بينهما ، وبما ان هذه الروايات المجوزة لذلك صريحة في جواز الانتفاع بها في غير ما اشترطت فيه التذكية ، فترفع اليد بها عن ظهور تلك الروايات المانعة ، فتقيد بغير ذلك وبصورة الانتفاع بها مثل المذكي ، أو تحمل الطائفة المانعة على الكراهة كما هو مقتضى الجمع العرفي بين الدليلين المتنافيين ، ويدل على الوجه الأول من الطائفة المرخصة خبر أبي القاسم الصيقل ، فان فيه قرر الامام «ع» جواز الانتفاع بجلود الميتة في غير الصلاة حيث أمر السائل يأخذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والاليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعاً .

(تلويح) قد توهم بعضهم حملها على التقية لتخيل ذهاب العامة الى جواز الانتفاع بها .

(١) قال سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمنت فرخص فيه الخبر . موثقة .

راجع ج ٣ ثل باب ٣٣ تحريم استعمال جلد الميتة من الأطعمة المحرمة ، و ج ١١ الوافي

ص ٢٠ . و ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ .

وفيه أنك عرفت في أول المسألة تصریح بعضهم بذهاب أكثرهم الى حرمة الانتفاع بالميتة حتى يجلودها قبل الدبغ ، وقد ورد ذلك في أخبارهم أيضا كما عرفت عند التعرض للطائفة المانعة ، ومن هنا منعوا عن بيع الميتة وجلودها قبل الدبغ وأيضاً عللوا (١) جريمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لاتعد مالا عند من له دين سهاوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما نفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعدماد مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

(تلويح آخر) قال المحقق الايرواني «ره» وأحسن جمع بينها وبين الطائفة المانعة عن الانتفاع حمل المانعة على صورة التلوث .

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلوث اليد بل تلوث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورة التلوث ، وأما ما تخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لاتحلبها الحياة كالصوف والقرن والانتفحة والنباب والخافر وغيرها من كل شيء يفصل من الشاة والدابة فهو ذكي ، وحمل المانعة على غيرها ، فهو تخيل فاسد وذلك لأن صدق الميتة عليها ممنوع جداً ، على أن هذا الجمع مناف لصراحة ما يدل على جواز الانتفاع بها كما عرفت .

حرمة بيع الميتة

وأما المقام الثاني فالمشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاً قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشرائها والتكسب بها إجماعي وكذلك في التذكرة (٣) بل في رهن الخلاف (٤) أنها لاتملك ، وقد تقدم في المقام الاول تحريم بيعها ، من النهاية ، والمراسم ، والجواهر : وشرح فتح القدير ، وسبل السلام ، وفي الفقه على المذاهب (٥) المالكية قالوا : لا يصح بيع النجس كعظم الميتة وجلدها ولودبغ لانه لا يطهر بالدبغ . والحنابلة قالوا : لا يصح بيع الميتة ولا بيع شيء منها ، وكذلك عند الشافعية ، والحنفية .

والذي استدل أو يمكن الاستدلال به على هذا الرأي وجوه ، الاول قيام الاجماع على ذلك كما سمعته عن بعضهم ، وفيه لو سلمنا قيام الاجماع المحصل في المقام أو حجية المنقول منه فلا نسلم كونه تعبدياً محضاً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» أو عن دليل معتبر ، للاحتمال بل الاطمينان بأن مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة لعدم جواز بيعها وبيع كل نجس

(١) راجع ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ . (٢) ج ٢ ص ٣٣٣ .

(٣) ج ١ ص ٣ من البيع . (٤) ج ١ ص ٢٣٣ . (٥) ج ٢ ص ٢٣١ .

كما عرفت في المسائل المتقدمة .

الثاني دعوى حرمة الانتفاع بها فإنها تستلزم سلب المالية عنها المعتبرة في العوضين بالاجماع إذن فتدخل المعاملة عليها تحت عموم النهي عن أكل المال بالباطل ، وفيه انه بعدما أثبتنا في المقام الاول جواز الانتفاع بها ، وعرفت في بيع الابوال وستعرف في أول البيع عدم اعتبار المالية في العوضين ، وكفاية الاغراض الشخصية العقلانية في صدق المالية على تقدير اعتبارها لكون تلك الاغراض موجبة لخروج المعاملة من السفهائية ، مع عدم الدليل على بطلانها ، فلا وجه لهذا التوهم ، وأما عموم آية النهي عن أكل المال بالباطل فغير شامل لشرائط العوضين لكونها ناظرة الى بيان أسباب التجارة كما تقدم في بيع الابوال .

الثالث انه قامت الضرورة من المسلمين على نجاسة ميتة ماله نفس سائلة ، وبيع النجس محظور ، وفيه أنها وإن ذكرت في رواية تحف العقول ، ولكن مضافا الى ما تقدم فيها من الوهن ، أنها لا تدل إلا على حرمة بيع الميتة النجسة والمدعى أعم من ذلك ، وقد اعترف المصنف هنا بعدم مانعية النجاسة عن البيع على خلاف ما تكرر منه سابقا من جعلها مانعة عنه وقال (فجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة) .

الرابع الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل بحرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدنا لانني بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية البرزطي المذكورة في المقام الاول فان الامام «ع» وان رخص فيها الانتفاع بالميتة ، ولكنه «ع» منع فيها أيضا عن بيعها بقوله (ولا يبيعها) .

ومنها روايات السكوني (١) والصدوق (٢) والجعفریات (٣) فان جميعها تدل على أن ثمن الميتة من السحت فيكون بيعها قاسداً .

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن النوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة الخبر . ضعيفة للنوفلي . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به وج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ .

(٢) قال «ع» ثمن الميتة سحت . مرسل . وبأسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال يا علي من السحت ثمن الميتة . قال المحدث النوري في خاتمه ج ٣ المستدرک ص ٥٩٢ رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته ، راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور .

(٣) عن علي «ع» قال من السحت ثمن الميتة الحديث . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک .

ومنها رواية علي بن جعفر (١) حيث سأل أخاه «ع» عن بيع جلود ميتة الماشية ولبسها و (قال «ع» لا ولو لبسها فلا يصل فيها) فان الظاهر ان المنع فيها راجع الى البيع واللبس ، ولكنه «ع» بين المانعية عن الصلاة زائداً على المنع في نفسه ، وقد ورد النهي عن بيع الميتة في بعض روايات العامة (٢) أيضاً .

وفيه ان هذه الروايات وإن كانت ظاهرة في المنع عن بيعها ، ولكنها معارضة مع ما هو صريح في الجواز كمكاتبة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلته عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومسها فلولا جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبة وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويحلب القرو منهم فان الظاهر انه «ع» كان يأخذ ذلك منهم بالشراء ، إلا أن يقال ان مقتضى السوق ويد المسلم هي التذكية ، وكيف كان فلا بد في رفع المعارضة بينها إما من طرح المانعة لموافقتها مع العامة لاتفاقهم على بطلان بيع الميتة كما عرفت في أول المسألة ، وإما من حملها على الكراهة برفع اليد عن ظهورها بما هو صريح في الجواز أو على صورة البيع ليعامل معها معاملة المذكي اذا بيعت بغير إعلام ، وإن أبيت عن هذه المحامل كلها فلا بد من الحكم إما بالتخير فنختار ما يدل على الجواز ، وأما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاعات ويحكم بصحة بيعها .

(لا يقال) أن تقرير الامام «ع» أسئلته عن الأمور المذكورة وإن كان لا ينكر إلا أنه لأجل إضطرارهم الى جعل أغماد السيوف من جلود الميتة من الحمير والبغال مع عدم وجود معيشة لهم من غير ذلك العمل كما يصرح بذلك ما في سؤا لهم (لا يجوز في أعمالنا غيرها) ولا ريب أن الضرورات تبيح المحظورات ، إذن فلا دلالة في المكاتبة على جواز بيعها في غير حال الاضطرار .

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الأربع كلها روايات واحدة مروية عن علي عليه السلام بطرق متعددة .

(١) قال سألته عن الماشية تكون للرجل فيموت بعضها يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها قال لا ولو لبسها فلا يصل فيها . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل الباب ٣٢ المتقدم .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ و ج ٣ البخاري باب بيع الميتة عن جابر سمع رسول الله يقول عام الفتح وهو بمكة ان الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة . الحديث .

(فانه يقال) لامتناع هذا الكلام إلا توم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل (لا يجوز في أعمالنا غيرها) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغناد من غيرها ، بل مرجع الضمير إنما هي جلود الحمير والبغال سواء كانت من الميتة أم من الذكي ويدل على ذلك قوله «ع» في رواية القاسم الصيقل (فان كان مانعاً وحشياً ذكياً فلا بأس) إذ لو كانت لجلود الحمير الميتة خصوصية في جعل الأغناد منها لكان هذا الجواب لغواً .

نقد ودفع

قد أشكل المصنف على الرواية بوجهين :

الاول أن الجواب لا ظهور فيه في الجواز إلا من حيث التقرير الغير الظاهر في الرضا خصوصاً في المكائبات المحتملة للتقية . وفيه أولاً أن التقية في المكائبات وإن كانت كثيرة لكونها معرضاً لها من جهة البقاء ، ولكنها في خصوص هذه الرواية غير محتملة لورودها على غير جهة التقية لذهاب أهل السنة بأجمعهم الى بطلان بيع الميتة كما عرفت ، وأعجب من ذلك تشكيكه في كاشفية التقرير عن الرضا وفي كونه من الحجج الشرعية ، مع أنه كسائر الامارات مشمول لأدلة الحجية .

وثانياً ان فعلية التقية إنما هي بفعلية موضوعها ، وأما مجرد الاحتمال فغير قابل لأن يكون موضوعاً لها وسبباً لرفع اليد عن الأدلة الشرعية ، نعم اذا صارت فعلية وجب رفع اليد عما يخالفها مكانة كان أم غيرها .

الثاني ان مورد السؤال إنما هو السيف ويبيعها وشرائها لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله غمداً للسيف وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيف والغلاف تابع له بنحو الشرط .

وفيه ان هذا من الغرائب ، فان منشأ ذلك حسابان أن الضمائر في قول السائل (فيحل لنا عملها وشرائها وبيعها ومسها بأيدينا) الى السيوف . ولكنه فاسد فانه لا وجه لأن يشتري السيف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كلما سأله ، بل هذه الضمائر إنما ترجع الى جلود الحمير والبغال ميتة كانت أم غيرها ، كما يظهر ذلك لمن يلاحظ الرواية ، مع أن من المستبعد جداً بل من المستحيل عادة أن يجدوا جلود الميتة من الحمير والبغال بمقدار يكون وافياً بشغلهم بلا شرائها من الغير ، على أن مقتضى ذلك هي حرمة بيع الغلاف مستقلاً مع انه فاسد إذ ربما تكون قيمة الغلاف أكثر من السيف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً ، نعم تبعية مثل الجمل والمسامير للفرس والجدران في بيع الفرس والدار من الوضوح بمكان وربما ترمي الرواية بالتقية لذهاب العامة الى جواز بيع جلود الميتة بعد الذبح لطهارتها به (١) وأما قبل الذبح فلا تصلح للاغداد ، وفيه أولاً ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوباً لصلاتهم على خلاف التقية ، وثانياً لو كانت الرواية مورداً للتقية لكان الأليق أن يحاسب بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الابتلاء بها فإرادة حرمة بيعها قبل الذبح ، فإن فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً إن الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الذبح لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الذبح لا يوجب تقييدها لا يمكن دفعها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توم أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو توم فاسد لما مر في بيع العذرة من أن إطلاق السحت على المكروه في الروايات واللغة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكافئة ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة لان فيها رواية الجعفریات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحملها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجوز بيعها بحسنة الحلبي وصحيحته الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمذكي بمن يستحلها ، فإنها بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تدلان على جواز بيعها مطلقاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من اختصاص جواز البيع بالمستحل كما سيأتي .

حكم بيع المذكي المختلط بالميتة

(قوله : انه كما لا يجوز بيع الميتة منفردة كذلك لا يجوز بيعها منضمة الى المذكي . أهول) تارة تمتاز الميتة من المذكي واخرى لا تمتاز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع وصحته بالنسبة الى غير الميتة ، سواء كانت ممتازة عند المتبايعين أم عند المشتري فقط لعدم ترتب الاثر على علم البائع وجهله ، وأما بالنسبة الى الميتة فيجري فيها جميع ما تقدم في بيعها منفردة لان انضمام الميتة الى المذكي لا يغير حكمها ، نعم بناء على حرمة بيعها يكون المقام من مصاديق بيع ما يجوز وما لا يجوز فيسقط الثمن بالنسبة اليها ويحكم بالصحة فيما يجوز وبالفساد (١) في ج ١ سنن البيهقي ص ١٧ ابن عباس عن النبي «ص» في جلد الميتة قال ان دبغها قد ذهب بنخبته أو رجهه أو نجسه ، وفي رواية اخرى دبغها طهورها ، وفي ص ١٦ في أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفعوا به . أي بجلد الميتة .

فما لا يجوز ، ولا خيار للمشتري بالنسبة الى ما يجوز لأجل تبعض الصنفه لعلمه بالحال كما هو المفروض .

وأما الصورة الثانية فهي محل الكلام ومورد النقض والابرام ، وتحقيقها في مقامين :
الاول من حيث القواعد العامة . والثاني من حيث الروايات الخاصة الواردة في خصوص ذلك .

أما المقام الاول فان كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجماع فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تسايمها الى المشتري لكونه مقدمة لا قباض المبيع ، وعلى هذا فلا وجه لما ذهب اليه المصنف من المنع على الاطلاق بناء على وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، نعم لا يجوز أن ينتفع بها فيما كان مشروطا بالطهارة والتذكية وإن كان المدرك في المنع هي حرمة الانتفاع بالميتة لكونها في نظر الشارع مسلوب المالية نظير الخمر والخنزير وقلنا بتنجز العلم الاجمالي ، فغاية ما يترتب عليه هو عدم جواز بيعها من شخص واحد للعلم الاجمالي بوجود ما لا يجوز الانتفاع به فيها فان العلم الاجمالي يوجب وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، إذن فيجري هنا ما جرى في الميتة المعلومه تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومه اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع اخلو واذا انتفى أحد العلمين انتفت حرمة الانتفاع أيضا فلم يبق في البين إلا الاحتمال فيندفع بالأصل ، فان هذا نظير انعدام أحد المشتبهين أو خروجه عن محل الابتلاء الموجب لسقوط العلم الاجمالي عن التأثير .

(قوله : فاكل المال بازائه أكل المال بالباطل . أقول) قد عرفت ما فيه في بيع الابوال
(قوله : وجوز بعضهم البيع بقصد بيع المذكي . أقول) قد عرفت أن هذا هو الصحيح بناء على أن المانع عن بيع الميتة هو الاجماع أو النص ، فبيعها بقصد المذكي ثم يسلمها الى المشتري فينتفع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كانت المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

(قوله : وجواز ارتكاب أحدهما . أقول) لادخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معينا أيضا لو كان المانع عن البيع عدم جواز انتفاع المشتري إذ المفروض حينئذ جواز انتفاع كل شخص بما يشتره ، نعم بناء على كون المانع من بيع الميتة هو النص أو الاجماع لا يصح البيع إلا بقصد المذكي كما عرفت .

(قوله : لكن لا ينبغي القول به في المقام . أقول) قد منع المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تنجيز العلم الاجمالي ، وذلك لأصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فإنها أصل موضوعي حاكم على سائر الأصول من اصالي الحل والطهارة ، وفيه ان أصالة عدم التذكية لانتبذ الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالأصول المثبتة ، لا يقال ان الميتة عبارة عما لم تلحقه الذكاة كما في القاموس ، إذن فلا شبهة في ثبوتها بالأصل بلا أن يلزم منه المحذور المذكور ، فإنه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكفلاً لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يفاير الميتة ويلازمها وليس متحداً معها ، لأنها في عرف الشرع واللغة (١) إما عبارة عما مات حتف أنفه ، وإما عبارة عما فارقت الروح بغير ذكاة شرعية وعلى هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول ، فلا يثبت شيء منها بأصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المثبت فالمحذور في محله ، وأما ما في القاموس فأمر لم تثبت صحته ، وكذلك ما عن أبي عمرو من أنها ما لم تدرك تذكيته .

وأما المقام الثاني فالروايات الواردة هنا على طائفتين أما الطائفة الاولى (٢) فتدل على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وحرمة الانتفاع بها ، بل يرمى بها الى الكلاب . وفيه أولاً ان الرمي بها الى الكلاب كناية عن حرمة الانتفاع بها على نحو الانتفاع بالمذكي ، كما حملنا على ذلك قوله «ع» في رواية الوشا المتقدمة (أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام) وإلا فلا مناص من الالتزام بالوجوب النفسي للرمي ، وهو بديهي البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ماسياتي في بيع الدرام المغشوشة من أمره «ع» بكسر درم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فإن المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لئلا يعامل عليها معاملة الدرام الرائجة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القليل (١) في ج ١ تاج العروس ص ٥٨٧ عن أبي عمرو والميتة ما لم تدرك تذكيته ، وقال النووي في تهذيب الاسماء واللغات قال أهل اللغة والفقهاء الميتة ما فارقت الروح بغير ذكاة ، وفي المصباح المراد بالميتة في عرف الشرع ما مات حتف أنفه أو قتل على هيئة غير مشروعة إما في الفاعل أو في المفعول .

وفي مفردات الراغب والميتة من الحيوان ما زال روحه بغير تذكية .

(٢) الجعفریات عن علي «ع» انه سئل عن شاة مسلوخة واخرى مذبوحة عن عمي علي الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعاً الى الكلاب . مؤنثة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

أيضاً أمره «ع» بآراقة الاناثين المشتبهين ، وباراقة المرق المتنجس كما سيأتي في الانتفاع بالمتنجس
وثانياً ان حرمة الانتفاع بها بحسب أنفسها لا ينافي جواز بيعها ممن هو في حكم الكلب
أو أضل سبيلاً ، ويؤيده ماورد في بعض الروايات (١) من إطعام المرق المتنجس أهل الذمة
أو الكلاب فإنه «ع» قد جعل سبيلها واحداً ، وأما غير الذي فهو مثله بل أولى .
وثالثاً لو أغمضنا عن جميع ما ذكرناه فغاية ما يستفاد من الرواية ليس إلا حرمة الانتفاع
بكل المختلطين لوجود الميتة فيها فتكون مما تدل على حرمة الانتفاع بها وقد تقدم الكلام في ذلك
وأما الطائفة الثانية (٢) فهي تدل على جواز بيع المذكي المختلط بالميتة ممن يستحلها ، وبها
ترفع اليد عن ظاهر رواية الجعفریات لو سلم لها ظهور في حرمة البيع على الإطلاق ، بل يمكن
أن يقال ان تخصيص الحكم بالمستحل ليس إلا لعدم رغبة غيره اليها فيكونان مسلوبي المالة
خصوصاً اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا مستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل
البيع وان كان يحرم أكله ، وأما اذا وجد من يرغب اليها وينتفع بها في غير ما اعتبرت فيه
التذكية والطهارة كمن يشتريها لينتفع بها في مثل التسميد أو سد الساقية ، أو يصرفها في أكل
السباع والطيور ، أو كان المشتري ممن لا يبالي بأكل الميتة كفساق المسلمين ، فيجوز بيعها
من غير المستحل أيضاً ، إلا أن الجزم بذلك مشكل جداً فلا مناص من تخصيص جواز البيع
بالمستحل ، نعم لا يبعد القول بجواز بيع الميتة منفردة ومع التميز من المستحل أيضاً ، ضرورة
أن الاختلاط والاشتباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على
حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) زكريا بن آدم قال سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة خمر أو نبيذ مسكر قطرت في
قدر فيه لحم كثير ومرق كثير قال يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلاب الحديث
مهملة للحسن المبارك . راجع ج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من النجاسات ، و ج ٢ التهذيب
ص ٣١٢ ، و ج ١١ الوافي ص ٩٢ .

(٢) الحلبي قال سمعت أبا عبد الله «ع» يقول اذا اختلط الذكي والميتة باعه ممن يستحل
الميتة ويأكل ثمنه . موثقة . وعنه عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجل كانت له غنم وبقر
وكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثم ان الميتة والذكي اختلطاً كيف يصنع قال
يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ ثل
باب ٣٤ حكم بيع المذكي المختلط بالميت مما يكتسب به ، و ج ١١ الوافي ص ١٧ ، و ج ٢ كما
باب ١٢ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ .

(قوله : وعن العلامة (١) حمل الخبرين على جواز استنقاذ مال المستحل للميتة بذلك برضاه . أقول) يرد عليه أولا ان النسبة بين الكافر المستحل وبين ما يجوز استنقاذ ماله عموم من وجه ، فانه قد يكون المستحل ممن لا يجوز استنقاذ ماله إلا بالأسباب الشرعية كالذي ، وقد يكون غير المستحل ممن يجوز استنقاذ ماله .

وثانيا انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حربى يجوز استنقاذ ماله فانها إنما صدرت من الصادق (ع) في الكوفة فكانت هي ونواحيها في ذلك الوقت خالية عن الحربيين لدخول غير المسلمين فيها بأجمعهم تحت الذمة والأمان .

(قوله : ويمكن حملها على صورة قصد البائع المسلم أجزائها التي لا تحلها الحياة . أقول) الظاهر أن هذا الرأي إنما نشأ من عدم ملاحظة الروايتين ، فانه مضافا الى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقييدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم والبقر فبديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء . يمكن الانتفاع به حتى يتوهم حمل الروايتين على ذلك .

(قوله : والرواية شاذة . أقول) لا يضر شذوذها بحجيتها بعد فرض صحتها والاجماع المحصل على حرمة التصرف في الميتة غير ثابت ، والمنقول منه مع تصريح جماعة من الفقهاء بالجواز غير حجة ، وأما دعوى معارضتها بما دل على المنع فقد عرفت الحال فيها .

(قوله : يرجع الى عموم ما دل على المنع عن الانتفاع بالميتة . أقول) قد تقدم حمل الروايات المانعة على صورة الانتفاع بها كالمدكي بقرينة الروايات المجوزة أو على الكراهة .

ازاحة وهم

ربما يتخيل الغافل انه بناء على تكليف الكفار بالفروع كتكليفهم بالاصول كما هو الحق والمشهور يكون بيع المذكي المختلط بالميتة امانة على الأثم فهي محرمة ، وفيه مضافا الى منع كون المقام من صفريات الاعانة على الأثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يعلم انه يجعلها محرراً الذي لا شبهة في جوازه كإسياني انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الأثم ، وإلا فلم يجز سبي الكافر أيضا لتنجس الماء بمجرد مباشرته إياه بشرته فيحرم عليه شربه فيكون سقيه إعانة عليه ، مع أنه لم يقل أحد بحرمة من جهة الاعانة على الأثم ، كيف وقد ورد (٢) جواز إيراد الكبد

(١) في ج ٤ المختلف ص ١٣١ .

(٢) ضريس عن أبي جعفر (ع) قال ان الله يحب إيراد الكبد الحرى . ومن —

الحرى ، وجواز تصدق غير النسك والزكاة على أهل الذمة ، وجواز سقي النصراني ، وأيضا مقتضى ذلك التوهم تحريم بيع المأكولات والمشروبات من الكفار ، ولا يلزم من تكليف الكفار بالاجتناب عن المأكولات والمشروبات لتنجسها بالمباشرة تكليف بما لا يطاق فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار . خلاف بداهة عن أول الشهيدين في الدروس احتمال الرجوع في المقام الى ماورد (١) في اللحم الغير المعلوم كونه ذكيا أو ميتا ، من أنه يطرح على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت .

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه ، ان ذلك على خلاف البداهة من الوجدان ، فان من المقطوع انه لا تأثير لانقباض اللحم ولا لانبساطه اذا طرح على النار في وقوع المذكاة عليه وعدم وقوعها ، إذن فرد علمه الى أهله طريق الاحتياط وسبيل النجاة ، وان ادعى الشهيد (ره) قيام الشهرة القريبة من الاجماع على العمل به في مورده .

جواز بيع ميتة مالبس له دم سائل

(قوله : الثاني ان الميتة من غير ذي النفس السائلة يجوز المعاوضة عليها . أقول) المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة بل الاجماع على جواز المعاوضة على ميتة غير ذي النفس السائلة — سقى كبدا حرى من بهيمة او غيرها أظله الله يوم لا ظل إلا ظله . موثقة . في القاموس مادة حر الحران العطشان والانتى الحرى مثل عطشى ، مسمع عن أبي عبد الله «ع» أفضل الصدقة إيراد كبدا حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر «ع» بسقي نصراني من قبيلة القرايين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كما باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان عليا «ع» كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسكم إلا على المسلمين وتصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله «ع» في رجل دخل قرية فأصاب بها لحما لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلما انقبض فهو ذكي وكلما انبسط فهو ميت . ضعيفة لاسماعيل . راجع ج ١١ الوافي باب ١١ من المطاعم ص ١٧ ، و ج ٢ كما باب ١٣ من الأطعمة ص ١٥٥ ، و ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٢٩٤ ، و ج ٣ ثل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من ثل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق «ع» واذا وجدت لحما ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فألق قطعة منه على النار فان انقبض فهو ذكي وإن استرخى على النار فهو ميتة . مرسله .

وقد ذهب الى ذلك أكثر العامة وان كان قد يظهر من بعضهم الآخر خلافه (١) وما ذهب اليه المشهور هو الوجيه ، فان المقتضى لجواز بيعها أعني الانتفاع بها بالمنافع المحللة موجود خصوصاً في بعض أقسامها كالسمك فان دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمنافع عنه منقود لعدم ما يصلح للمناعية عن المعاوضة على الميتة الطاهرة وضعا وتكليفاً ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لا ثبات صحتها ، بل يمكن التمسك بها حتى مع الشك في وجود المنافع فيها لما عرفته مراراً واستعرفه من عدم اعتبار المالية في المعاوضات ، وتوهم ان بيعها ممن يعلم البائع انه يأكلها إعانة على الأثم فيكون حراماً ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها محرراً وسيأتي جوازه وورود الاخبار عليه وان صدق عليه عنوان الإعانة على الأثم ، وأما الروايات الخاصة التي تدل على حرمة بيع الميتة فلا ريب في ظهورها بل صراحة بعضها في الميتة النجسة ، وأما الروايات العامة المتقدمة فمضافا الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الإجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجراً بعمل الأصحاب .

حرمة التكسب بالكلب الهراش

(قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البريين إجماعاً . أقول) وجه التقييد بالبريين هو أن المشهور والمختار عنده طهارة البحرين منها ، واستدل على ذلك في كتاب الطهارة في مسألة نجاسة الكلب بصحيفة ابن الحجاج (٢) بل الظاهر أنها من أقسام السمك الغير المأكول فيكونان خارجين عما نحن فيه تخصصاً ، ثم ان تحرير البحث هنا يقع في جهتين : الجهة الاولى في بيع الكلب الهراش (٣) الظاهر بل المجمع عليه بين أصحابنا حرمة (١) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا بنجاسة ميتة مالا نفس له سائلة إلا ميتة الجراد ، وفي ج ٢ ص ٢٣٢ ان كل نجس لا يصح بيعه ، فلا يصح بيعها عندهم ، وأما غير الشافعية ففي ج ١ ص ١٠ ذهبوا الى طهارة ميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل يسيل عند جرحه ، وقيدوا في ج ٢ ص ٢٣١ الميتة التي لا يصح بيعها بالنجاسة فيصح بيعها عندهم (٢) قال سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير فقال ليس بها بأس فقال الرجل جعلت فداك انها في بلادي وإنما هي كلاب تخرج من الماء فقال أبو عبد الله ع ، اذا خرجت من الماء تعيش خارجة من الماء فقال الرجل لا قال لا بأس . موثقة . راجع ج ٢ . كآب ١١ لبس الخنزير من التجميل ص ٢٠٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، و ج ١ ثل باب ١٠ جواز لبس جلد الخنزير من لباس المصلي . (٣) في القاموس هرش كفرح ساء خلقه والتهريش التحريش بين الكلاب والافساد بين الناس

بيعه وكون ثمنه سحتاً ، قال في التذكرة (١) الكلب ان كان عقوراً حرم بيعه عند علمائنا ، بل عند أكثر العامة (٢) لا يصح بيع الكلب مطلقاً ولو كان كلب صيد .
وتدل على حرمة بيعه الروايات المتظافرة (٣) إلا أن أكثرها ضعيفة السند ، وجملة منها وإن كانت مطلقة تشمل جميع أقسام الكلاب ولكنها مقيدة بالأخبار الآتية في جواز بيع كلب الصيد التي هي صريحة في جواز بيع الصيد منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدية على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسلعة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدية وإن كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفيها الشك في

(١) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع الكلب مع كونه طاهراً سواء كان كلب صيد أو حراسة أو غيرها ، وعن الحنابلة لا يصح بيعه مطلقاً ، وكذلك عن الشافعية ، وأما عن الحنفية ويصح بيع كلب الصيد والحراسة ، وفي ص ٤ عن بعض المالكية يكره أكل الكلب .

(٣) كا و يب . السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب . ضعيفة للنوفلي كا و يب . الحسن الوشا عن الرضا «ع» في حديث قال و ثمن الكلب سحت ضعيفة لسهل بن زياد .

يب . جراح المدائني قال قال أبو عبد الله «ع» ونهى عن ثمن الكلب . ضعيفة لقاسم بن سليمان . وفي وصية النبي «ص» لعلي «ع» من السحت ثمن الكلب . مجهولة . الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن الكلب . موثقة .

دعائم الاسلام عن رسول الله «ص» انه نهى عن ثمن الكلب العقور . مرسلة . الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتفرقة من الكتب العديدة ، راجع ج ١ كاباب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الفرر والمجازفة ص ١٥٥ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، و ج ٢ تل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ .

(٤) وفي ج ٣ البخاري آخر البيوع ص ١١٠ ان رسول الله «ص» نهى عن ثمن الكلب . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن أبي هريرة نهى عن ثمن الكلب إلا كلب صيد .

ذلك لكونه دليلاً لا يؤخذ منه إلا المقدار المتيقن .

حرمة التكسب بالخنزير

والجدة الثانية في بيع الخنزير المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة (١) هو عدم جواز بيعه ، قال في التذكرة (٢) ولو باع نجس العين كالخنزير لم يصح إجماعاً . ثم إن الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الأولى ما دل على حرمة بيعه وضعا وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرانيين باع أحدهما الخنزير إلى أجل ثم أسلمها (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) فإن مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الإسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الأول حرمة بيع الخنزير بعد الإسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الإسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الإسلام حراماً وأكلاً للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفریات ودعائم الإسلام (٤) حيث جعل الإمام «ع» ثمن الخنزير فيها من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع الخنزير . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فاسد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن أخيه قال سألت عن رجلين نصرانيين باع أحدهما عمراً أو خنزيراً إلى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الإسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إسناده موثق . راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذي باع عمراً فأسلم مما يكتسب به ، وج ٢٣ البحار ص ٢٠ .

(٤) راجع ج ٢ المستدرک باب ٥ مما يكتسب به ص ٤٢٦ .

(٥) معاوية بن سعيد عن الرضا «ع» قال سألت عن نصراني أسلم وعنده عمر وخنزير وعليه دين هل يبيع عمره وخنزيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

إسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع عمراً أو خنزيراً إلى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله عمر وخنزير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع ديانته أو ولي له غير مسلم عمره وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لإسماعيل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٦ تحريم بيع —

وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة أيضاً (١) .

والثانية (٢) ما دل على صحة بيع الخنزير وضماً ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلازم ذلك هو نفوذ بيعه وضماً وان كان للبايع حراماً تكليفاً وإلا فيلزم استيفاء الدين من مال الغير فهو حرام لكونه أكلاً للمال بالباطل .

ومن هنا يظهر الوجه في دلالة قوله ع في رواية محمد بن مسلم (أما للمقتضى فحلال وأما للبايع فحرام) على صحة بيع الخنزير وضماً وحرمة تكليفاً .

وجمع بينهما في الوسائل بحمل المجوزة على فرض كون البايع ذمياً ، واستشهد عليه بموثقة منصور (٣) لدالتها على جواز خصوص بيع الذي الخنزير ، فتكون مقيدة لما يدل على جواز بيعه مطلقاً .

— الخنزير مما يكتسب به ، وج ١ ، كآب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ و ص ٣٩٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .

(١) جابر عن رسول الله ص أن الله حرم بيع الخنزير . وأبو هريرة عن رسول الله ص أن الله حرم الخنزير وثمنه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري باب بيع الميتة ص ١١٠ .

(٢) كا . محمد بن مسلم عن أبي جعفر ع في رجل كانت له على رجل دراهم فباع خمرأ أو خنازير وهو ينظر فقضاه فقال لا بأس به أما للمقتضى فحلال وأما للبايع فحرام . حسنة لأبراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

كا . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون له على الدرام فيبيع بها خمرأ وخنزيراً ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لأبراهيم .

يب . الخثعمي قال سألت أبا عبد الله ع في الرجل يكون لنا عليه الدين فيبيع الخمر والخنازير فيقضينا فقال لا بأس به ليس عليك من ذلك شيء . مجهولة لقاسم بن محمد .

يب . عن أبي بصير قال سألت أبا عبد الله ع عن الرجل يكون له على الرجل مال فيبيع بين يديه خمرأ وخنازير يأخذ ثمنه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج ١

كا باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذي إذا باع خمرأ مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذي من أبواب الدين ، وج ٢ التهذيب بيع

الخمر ص ١٥٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ .

(٣) قال قلت لأبي عبد الله ع لي على رجل ذمي دراهم فيبيع الخمر والخنزير وأنا —

وفيه ان حمل المطلق على المقيد وان كان من المسلمات ، إلا أنه فيما كان بينهما تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا وجه لذلك الحمل والصحيح أن يقال ان الظاهر من خبر منصور ، ومن قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) ومن رواية عمار بن موسى (١) هو جواز بيع الذي الخنزير قبل الاسلام ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً ، إذن فتقلب النسبة وتغير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي بيع الخنزير ، وقد انضج مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضاً لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخنزير . ثم انه استدل غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا ينقضي العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخنزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

(قوله : وكذلك أجزائها . أقول) ظاهر النصوص والاجماع إنما تمنعان عن بيع الكلب والخنزير بوصفها العنواني وبصورتهما النوعية التي بها شبيهة الأشياء في دار تحققها وصقع تكونها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما ترتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصدق عنوان الكلب والخنزير عليها ولو بالمساحة العرفية ، إذ فتكون المعاملة عليها أيضاً حراماً ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخنزير لا بالدقة العقليه ولا بالمساحة العرفية ، وعليه فإن كانت مما تحل الحياة شملتها أدلة حرمة بيع الميتة لصدقها عليها وان جاز الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة والتذكية ، وإن كانت مما لا تحل الحياة كالشعر ونحوه فحرمة البيع والانتفاع هنا متوقفة على مانعية النجاسة عنها ، إذ من الواضح جداً ان نجاسة الكلب والخنزير لا تختص بما تحل الحياة فقط ، وحيث علمت أنها لا تصلح للمانعية عن البيع ولا عن الانتفاع ، فلا مانع عن بيعها للعمومات ولا عن الانتفاع بها بالمنافع المحالة لاصالة الاباحة ، ومن هنا أفق بعضهم بجواز بيع شعر الخنزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وان متع عن بيعه بعض

— حاضر فيجلى لي اخذها فقال إنما لك عليه دراهم فقضاك دراهمك . موثقة . راجع الأبواب المتقدمة من ثل و كا والوافي .

(١) عن أبي عبد الله «ع» انه سئل عن رجلين نصرانيين باع أحدهما من صاحبه خمرأ أو خنازير ثم أسلما قبل أن يقبض الدراهم قال لا بأس . موثقة . راجع ج ١٠ الوافي ص ٣٩ وج ٢ التهذيب الأطعمة المحرمة ص ٣١١ .

فقهاء العامة (١) لأنه نجس العين فلا يجوز بيعه إهانة له ، نعم بناء على طهارة الخنزير كإذهب إليه المالك (٢) يجوز بيع شعره لعدم نجاسته المانعة عنه .
على أنه ورد في جملة من الأحاديث (٣) جواز الانتفاع بشعر الخنزير في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وعلى هذا فهو من الأموال عند الشارع أيضا .

حرمة التكسب بالخمر وكل مسكر مایع

(قوله : يحرم التكسب بالخمر وكل مسكر مایع والفقاع إجماعاً نصاً وفتوى . أقول)
قد قامت للضرورة من المسلمين (٤) وأطبقت الروايات من الفريقين على حرمة بيع الخمر وكل

(١) ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٢ .
(٢) في ج ١ فقه المذاهب ص ١٢ المالكية قالوا كل حي طاهر العين ولو كلباً أو خنزيراً ومعه نقل في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية حرمة بيع النجس ومثله بالخمر والخنزير
(٣) يب . زرارة عن أبي جعفر «ع» قال قلت له إن رجلاً من مواليك يعمل الحمايل بشعر الخنزير قال إذا فرغ فليغسل يده . موثقة .

يب . برد الاسكاف قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شعر الخنزير يعمل به فقال خذ منه فأغسله (فأغله) بالماء حتى يذهب ثلث الماء ويبقى ثلثاء ثم اجعله في فخارة جديدة ليلة باردة فان جمد فلا تعمل به وإن لم يجمد فليس له دسم فأعمل به واغسل يدك إذا مسسته عند كل صلاة . ضعيفة لبرد . في القاموس الفخارة كجبانة الحجر ج الفخار .

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر الخنزير فنخرز به قال خذ منه وبره فأجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به ضعيفة لبرد . راجع ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٤ ، و ج ٢ ثل باب ٨٧ العمل بشعر الخنزير مما يكتسب به .

(٤) أما عند الخاصة فواضح ، وأما عند العامة ففي ج ٢ فقه المذاهب ص ٦ . و ص ٧ الخمر ما خامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ما غيب العقل من الخمر والنبيذ وغيرها من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الحنطة أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان النجسة المسكر المایع ، سواء كان مأخوذاً من عصير العنب أو كانت نقيع زبيب أو نقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجساً والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مایع خمرأ فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مايع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ والفقاع وغيرها ، أما الخمر فشربها من أعظم الكبائر وأشد الجرائم في نظر الشارع المقدس ، لما فيه من المضار الدينية والخلقية — كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ، وفي ج ٢ ص ٢٣١ نقل اتفاق المذاهب الأربعة على حرمة بيع الخمر وإن كل نجس لا يصح بيعه . إذن فكل مسكر مايع وإن اخذ من اللبن لا يصح بيعه عند العامة كما لا يجوز شربه .

نعم في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة وهو مذهب أبي حنيفة . وفي ج ١ التذكرة ص ٣ من البيع الفقاع عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كالخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت أن ظاهر كلماتهم على خلاف مانسبه العلامة «ره» اليهم .

(روايات الخاصة) كما . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فوعصر خمرأ ثم باعه قال لا يصلح ثمنه ثم قال ان رجلاً من ثقيف أهدى الى رسول الله (ص) راويتين من خمر فأمر بها رسول الله (ص) فأهريقتا وقال ان الذي حرم شربها حرم ثمنها . حسنة لابراهيم بن هاشم .

كما . زيد بن علي عن آبائه «ع» قال لعن رسول الله (ص) الخمر وعاصرها . الحديث . ضعيفة لحسين بن علوان .

يب . الجراح المدايني قال قال أبو عبد الله «ع» من أكل السحت ثمن الخمر . ضعيفة لقاسم بن سليمان . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة . راجع ج ١ كما باب ١٠٧ بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، وج ٢ كما باب شارب الخمر ص ١٩٠ ، وج ٢ التهذيب باب الفرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٨٤ تحريم بيع الخمر مما يكتسب به ، وج ٢ المستدرک ص ٤٥٢ ، وج ١٦ البحار باب ٨٦ حرمة شرب الخمر وج ٢٣ ص ١٤ .

(روايات العامة) في ج ٣ البخاري باب تحريم التجارة في الخمر آخر البيوع ص ١٠٨ عن عائشة قال النبي (ص) حرمت التجارة في الخمر ، وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ عن أبي هريرة ان رسول الله (ص) قال ان الله حرم الخمر وثمنها ، وفي رواية اخرى السحت ثمن الخمر ، وفي ج ٨ ص ٢٨٦ عن ابن عباس قال بلغ عمر ان رجلاً باع خمرأ قال قاتل الله فلاناً باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسألته عن ثمن الخمر فقال ان رسول الله قال ان الله لعن الخمر وعاصرها . الحديث . الى غير ذلك من رواياتهم المتظافرة .

والبدنية والاجتماعية ، ويدل على حرمة جميع شؤونها الخمر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وباعها ومشتريها وساقبها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه » .

وأما النبذ المسكر فيدل على حرمة بيعه كلما دل على حرمة بيع الخمر وضعاً وتكليفاً لكونه خمرأ واقعا ، لقوله ع (١) « لما فعل فعل الخمر فهو خمر » ولقوله ع « لما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر » فمن البديهي أن النبذ يفعل ما تفعله الخمر ويسكر كاسكار الخمر ، إذن فيكون ذلك مثلها في جميع الأحكام ، ومن هنا ورد في بعض الروايات (٢) « شيء شابه تلك الخمرة المنتنة » أي النبذ المسكر ، على أنه جعل الامام ع من أقسام السحت ثمن النبذ المسكر في رواية عمار الآتية ، وهذه الرواية وإن لم يكن فيها دلالة على حرمة البيع تكليفاً لظهورها في الحكم الوضعي فقط إلا أن في غيرها كفاية ، فإنه بعدما صدقت الخمر عليه حقيقة فيرتب عليه جميع أحكامها التي منها حرمة البيع ، وهكذا الفقاع لكونه خمرأ مجهولاً استصغرها الناس وقد نزل ذلك منزلة الخمر في عدة من الروايات (٣) بل في بعضها ما يدل على

(١) علي بن يقطين عن أبي إبراهيم قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها لما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن أبي الحسن الماضي ع قال إن الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرما لعاقبتها لما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ج ٢ كما باب حرمة الخمر لفعلها ص ١٩٤ و ج ٤ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعلها ص ٨٤ و ج ٣ ثل باب ١٩ ما فعل فعل الخمر من الاشربة المحرمة .

(٢) الكلبي النسابة قال سألت أبا عبد الله ع عن النبذ فقال حلال قلت إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شيء شيء - كلمة تقييح - تلك الخمرة المنتنة الحديث ضعيفة لمعل بن محمد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كما باب النبذ ص ١٩٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبذ ص ٨٦ ، و ج ١ ثل باب ٢ النبذ من الماء المضاف ، و ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٢ .

(٣) كما . الجعفري قال سألت أبا الحسن الرضا ع عن الفقاع فقال هو خمر مجهول فلا تشربه يا سليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه وجلدت شاربه . ضعيفة لسهل ومحمد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلانسي قال كتبت إلى أبي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقرب . فإنه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كما . الوشا قال كتبت إليه -

مبفوضية بيعه كقوله ع : لو أن الدار داري لقتلت بايعه .

تذكرة

هل تختص حرمة البيع بالمبيعات المسكرة كما يظهر من المصنف أم نعم جميع المسكرات ولو كانت من الجوامد خلاف ، ربما يقال بالثاني لوجوه :

الأول أن المستفاد من كلام بعض اللغويين (١) هو أن الخمر ما يخامر العقل ويخالطه فتشمل المسكرات الجامدة أيضا .

وفيه أنه لا نسلم اعتبار قول اللغوي خصوصاً في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضا فإنه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عموم المسكر من عصير كل شيء ، وأما المسكر الجامد فخارج عن محل الخلاف .

الثاني أن الظاهر من التنزيل في قوله « ص » (٣) « كل مسكر خمر » ترتب جميع آثار الخمر أو آثارها الظاهرة عليه التي منها حرمة البيع .

— يعني الرضا ع أسأله عن الفقاع قال فكتب حرام وهو خمر ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر قال وقال أبو الحسن الأخير ع لو أن الدار داري لقتلت بايعه وجلدت شاربته وحده حد شارب الخمر وهي خمر استصغرها الناس . موثقة . راجع ج ٢ كما باب الفقاع ص ١٩٧ ، و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٣ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٢ الفقاع ص ٨٨ ، و ج ٣ تل باب ٢٧ تحريم الفقاع من الأشربة المحرمة .

(١) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ واختلف في وجه تسمية الخمر فقليل لأنها تخمر العقل وتستره ، أو لأنها تخامر العقل أي تخالطه كما في الحديث ، وفي المصباح الخمر اسم لكل مسكر خامر العقل . وفي مفردات الراغب والخمر سميت لكونها خامرة لمقر العقل وهو عند بعض الناس اسم لكل مسكر وعند بعضهم اسم للمعتخذ من العنب والتمر .

(٢) في ج ٣ تاج العروس ص ١٨٧ والخمر ما أسكر من عصير العنب خاصة أو عام أي ما أسكر من عصير كل شيء والعموم أصح .

(٣) ضعيفة لعبد الرحمن بن زيد وأبيه وأحمد بن الحسن الميثمي وعطاء بن يسار ، راجع ج ٢ كما باب تحريم كل مسكر من الأشربة ص ١٩٣ ، و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٦ حرمة كل مسكر من المشارب ص ٨٢ ، و ج ٣ تل باب ١٥ تحريم كل مسكر من الأشربة المحرمة .

وفيه أن الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بعمل المشهور وإن قلنا بالانحياز في موارد عمل المشهور فإن مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بنجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بأجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مبيع فهو ليس لأجل الأخذ بعموم التنزيل بل للروايات الخاصة كما عرفت .

الثالث رواية عمار بن مروان (١) فإنها تدل على أن ثمن المسكر من السحت إلا أنها ظاهرة في الحكم الوضعي .

وفيه أن الاستدلال بها متوقف على أن تكون الرواية كما نقله التهذيب المطبوع وبعض نسخ الوسائل بأن يكون لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ ، وأما إذا كان وصفاً له بإسقاط الواو بينها كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لا محالة تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم أنه وإن كان لفظ المسكر معطوفاً على النبيذ في رواية التهذيب إلا أنها مذكورة في الوافي والكافي بدون العطف بل بالتوصيف ، فترجيحها على نسخة التهذيب من الواضح بمكان ولو مع دوران الأمر بين الزيادة والنقيصة ، ويؤيد ذلك ما في رواية الخصال على ما في الوسائل من جعل لفظ المسكر وصفاً للنبيذ .

تبصرة

لا يخفى عليك أنه لا يبعد اختصاص الروايات بما كان المطلوب منه الشرب والاسكار ، وأما لو كان الغرض منه شيء آخر ولم يكن معداً للاسكار عند العرف ولو كان من أعلى مراتب المسكرات كالمائع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (أكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلانية ، فلا يحرم بيعه لأنصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً كأنصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيها لايؤكل لحمه عن الإنسان .

(قوله : وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل درهم : أقول) قد ورد في جملة من

- (١) كما قال سالت أبا جعفر «ع» عن الغلول قال كل شيء غل من الإمام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر . ضعيفة لسهل بن زياد .
- يب . عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لأبراهيم بن هاشم . راجع ج ١ كما باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٠ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ السحت ص ٣٢ وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجراء الفاجرة مما يكتسب به
- (٢) في ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤ .

الروايات جواز تخليل الخمر بمعالجتها بالمح ونحوه ، وعليه تحمل رواية ابن أبي عمير (١) الظاهرة في جواز أخذ الخمر من الغريم لاستيفاء الدين منه وإفسادها بعد الأخذ ، ويؤيد ذلك الحمل تفسير علي بن حديد لإفساد فيها بالتخليل .

(قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجانا . أقول) حمل الرواية بنحو المانعة الخلو إما على أخذ الخمر مجانا ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليها لصاحبها ثم أخذ الخمر وفاء عن الدرهم ، لا يستقيم ، أما الوجه الأول فلأن أخذها مجانا ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن الغريم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الأخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فإن الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخمر وفاء عن الدرهم وإنما أعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخمر كذلك إلى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافه .

لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز شراء الخمر بقصد التخليل فرفع اليد بها عن ظهور ما يدل على حرمة بيعها مطلقا وضعا وتكليفا ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فإن هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة إلى جواز أخذ الخمر من المدينون مسلما كان أو كافرا وفاء عن الدين إذا كان الأخذ بقصد التخليل والإفساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن (معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الأثر) وأن (ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة) لتوجه القول بجواز بيع الخمر وشراؤها بقصد التخليل ولكنك عرفت ما فيه من الوهن .

تذنية

قد تقدم في بيع الخنزير ظهور رواية منصور وغيرها في صحة بيع الذي يخره وخنزيره (١) ابن أبي عمير وعلي بن حديد عن جميل قال قلت لأبي عبد الله «ع» يكون لي على الرجل الدرهم فيعطني بها خمرأ فقال خذها ثم أفسدها قال علي (ابن حديد) واجعلها خلا مؤنقة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خلا ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خلا وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفظة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهب وهمه إلى أمير المؤمنين «ع» ثم لا يخفى أن نسبة التفسير إلى ابن أبي عمير كما في المتن ناشيء من سهو القلم .

من ذي آخر ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيع الخمر وكون ثمنها سحتاً ، وعليه فتقلب النسبة ويكون ما يدل على المنع أخص مما يدل على الجواز مطلقاً كروايتي محمد بن مسلم ووزارة المتقدمين في ذلك البحث ، إذن فنحمل المطلق على المقيد فتصير النتيجة أنه يجوز للذي أن يبيع خمره من ذي آخر .

جواز بيع المتنجس

(قوله : يحرم المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للطهارة . أقول) المشهور بين الخاصة والعامة (١) حرمة المعاوضة على الاعيان المتنجسة الغير القابلة للتطهير ، قال في التذكرة (٢) ما عرضت له النجاسة ان قبل التطهير صح بيعه ويجب إعلام المشتري بحاله ، وان لم يقبله كان كنجس العين .

وقال في المبسوط (٣) ما حاصله ان كان المتنجس جامداً وكانت النجاسة العارضة رقيقة وغير مانعة عن النظر اليه جاز بيعه وإلا فلا يجوز ، وان كان مايعاً فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض الخواشي ان هذا الحكم مما لاخلاف فيه بل هو مما قام عليه الاجماع ولا اشكال في كونه مجمعا عليه .

ثم ان محصل كلام المصنف ان المتنجس اذا توقف الانتفاع به بالمنافع المحللة على الطهارة نظير المايعات المتنجسة المعدة للشرب والمأكولات المتنجسة المعدة للاكل ، فان بيعه لايجوز للاخبار العامة المتقدمة ، لظهورها في أن حرمة الشيء تستلزم حرمة بيعه وثمنه ومن هذا القبيل المتنجس ، وان لم يتوقف الانتفاع به على الطهارة أو كان قابلاً للتطهير مع توقف الانتفاع به عليها فان بيعه يجوز ، نعم لايجوز الاستدلال بقوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء يكون فيه وجه من وجوه النجس) على حرمة بيعه ، لان الظاهر من وجوه النجس العنوانات النجسة فان وجه الشيء إنما هو عنوانه فلا يشمل الاعيان المتنجسة فان النجاسة فيها ليست إلا أطرأ عرضياً فلا تكون وجهاً وعنواناً لها .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره على المشهور ، أما الذي يمكن تطهيره فانه يجوز بيعه مع الاعلام بالنجاسة وإلا فللمشتري حق الخيار . وعن الحنابلة لا يصح بيع الدهن المتنجس أما النجس الذي يمكن تطهيره فان بيعه يصح . وعن الحنفية يصح بيع المتنجس والانتفاع به في غير الاكل .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح .

وفيه مضافا الى ما تقدم في تلك الروايات من ضعف السند والدلالة وعدم انجبارها بشيء .
انه إن كان المراد بالحرمة فيها هي الحرمة الذاتية فلا تشمل المتنجس ، بداهة أنها مختصة
بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المتنجس خارجا عنها بالتخصص ، وإن كان المراد بها ما يعم
الحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينها يقبل وما
لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء كانت ذاتية أم
عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، وهذا هو
غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المتنجس لأنه إن كان المراد بالحرمة فيها جميع
منافع الشيء أو منافعه الظاهرة فلا تشمل المتنجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غيره ما توقف
على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات
المحالة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فإنها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت
مراراً من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيراً من الأشياء
يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدية على ذلك فخرافية فإن
مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المتنجس .

جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

(قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول) أما المسوخ فالمشهور
بين أصحابنا وبين العامة (١) حرمة بيعها ، بل في المبسوط (٢) ادعى الاجماع عليها وعلى
حرمة الانتفاع بها ، وفي الخلاف (٣) دليلنا على حرمة بيعها إجماع الفرق وقوله (ص) : إن
الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه وهي محرمة الأكل فيحرم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا انه لا يجوز
بيعها لنجاستها ، فالتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود
النفع فيها ، ونجاستها وقيام الاجماع على حرمة التكسب بها ، والكل ضعيف ، أما الحرمة
فلا ملازمة بينها وبين حرمة البيع كما تقدم ، وأما النجاسة فايضا كذلك لو سلمنا نجاسة جميع
أفراد المسوخ ، وأما عدم النفع فيها ففيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية
(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالغنم والغنم والسبع
ونحوها ، وكذلك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به
يجوز بيعه مثل القرد والغنم وغير ذلك .

(٢) في التجارة في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح .

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفينة ، أنه لا شبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محالة أما الإجماع فنمنع كونه تعدياً وكاشفاً عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الانجاءات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده إلى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام الفيل .

(نعم) ورد النهي (٢) عن بيع القرد وكون ثمنه سحتاً ، فإن ثبت عدم الفصل فهو وإلا فلا بد من الحكم بعدم الجواز في خصوص القرد .

وأما السباع فلا شبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالأصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع الفهود وفي آخر (٥) جواز بيع الهر وفي ثالث (٦) جواز بيع جلود النمر وفي رواية علي بن جعفر (٧) جواز بيع جلود السباع والانتفاع بها مطلقاً .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت أبا إبراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الأمشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجهولة لعبد الحميد راجع ج ١ ك باب ١٠٣ من المعيشة ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٤٣ من المكاسب ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٦٦ جواز بيع عظام الفيل مما يكتسب به . (٢) مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال إن رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل ومجد بن الحسن بن شمعون . راجع الأبواب المتقدمة من الكتب المذكورة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن القرد . موثقة . (٣) منها موثقة سماعة المتقدمة في ص ٧ .

(٤) عيص بن القاسم قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الفهود وسباع الطير هل يلتمس التجارة فيها قال نعم . موثقة . راجع الأبواب المزبورة من كا و يب والوافي و ثل . (٥) في موثقة عبد الرحمن لا بأس بثمن الهر . وسند كرها في بيع كلاب الصيد . (٦) أبو مخلد السراج قال كنت عند أبي عبد الله «ع» (فدخله رجلان) فقال أحدهما اني رجل سراج أبيع جلود النمر فقال مدبوغة هي قال نعم قال ليس به بأس . ضعيفة لأبي مخلد راجع ج ٢ ثل باب ٤٧ مما يكتسب به ، والأبواب المذكورة من يب و كا والوافي : (٧) علي بن جعفر في كتابه عن أخيه قال سأله عن جلود السباع وبيعها وركوبها أ يصلح ذلك قال لا بأس ما لم يسجد عليها . موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٦٧ جواز بيع جلد غير ما كول اللحم مما يكتسب به .

وبهذا نحمل ما يدل (١) على حرمة بيع جلود السباع على الكراهة ، نعم ذكر في بعض روايات العامة (٢) انه لا يجوز بيع السنور ومن هنا وقع الخلاف بينهم في ذلك .

جواز بيع العبد الكافر

(قوله : يجوز بيع المملوك الكافر أحياناً كان أم مرتداً ملياً . أقول) إن المالك من الكفار على أقسام ثلاث ، فإن كفرهم إما أصلي أو عرضي ، وعلى الثاني فاما أن يعرضهم الكفر بارتدادهم عن الملة وإما أن يعرضهم ذلك بارتدادهم عن الفطرة ، أما الكافر الأصلي والمرتد الملي فيجوز بيعها بلا اشكال بل في المتن (بلا خلاف ظاهر بل ادعى عليه الاجماع وليس ببيعيد) ولا يتوجه الاشكال على هذا الرأي من ناحية الأخبار العامة المتقدمة لما عرفت من وهنها ، ولا من ناحية النجاسة فإن الكافر وإن كان من الأعيان النجسة ويشمله قوله «ع» في رواية تحف العقول (أو شيء من وجوه النجس) إلا أن جميع منافعه غير متوقفة على الطهارة بل يجوز الانتفاع به في غير ما اعتبرت فيه الطهارة ، والرواية لضعف سندها لا تصلح للمانعية ، وتوهم قيام الاجماع على عدم الجواز ، إنما هو توهم فاسد ، إذ مع كثرة المخالف ودعوى انعقاد الاجماع على الجواز لا يبقى مجال لهذا التخيل ، بل من القريب جداً أن يكون مدرك توهم الاجماع تلك الأخبار العامة ، إذن فتكون المعاوضة على المملوك الكافر الأصلي والمرتد الملي مشمولة للعمومات وهذا مضافاً إلى ما يظهر من جملة من الروايات (٣) جواز بيع المملوك الكافر

(١) في ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات من السحت ثمن جلود السباع . موثقة .
وفي ص ٤٣٦ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» قال من السحت ثمن جلود السباع . مرسله .
(٢) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠ وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة وهل يصح بيع الهر خلاف واختار انه لا يجوز .

(٣) ابراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن «ع» في شراء الروميات قال اشتريهن وبعين موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذمة اذا أقرروا لهم بذلك فقال اذا أقرروا لهم بذلك فاشتر وانكح . مرسله .

رفاعة النحاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون أولادهم من الجواري والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم انهم قد سرقوا وإنما أغاروا عليهم من غير حرب كانت بينهم فقال لا بأس إنما أخرجوهم من الشرك إلى الاسلام . ضعيفة لسهل بن زياد . الصقالبة بالسین والصاد جيل من الناس حمر الألوان كانوا بين بلغر وقسطنطينية . زكريا بن آدم —

وأما المرتد الفطري ففي التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة ففي صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكمين ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده أن الحكم بالقتل والحكم بوجوب الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب نصريحاً أو تلويحاً في منشأ الاشكال هنا وجهان ، الأول من جهة نجاسته ، والثاني من جهة عدم صدق المال عليه أما الوجه الأول فهو يظهر من بعض الأساطين في شرحه على القواعد حيث بنى جواز بيع المرتد على قبول توبته بل بنى جواز بيع مطلق الكافر على قبوله للطهر بالاسلام .

وفيه مضافاً الى منع مانعية النجاسة عن البيع ، أنه لو كان جواز بيعه مبنيّاً على زوال نجاسته بالتوبة لما كان فرق بين أقسام الكفار في ذلك ، سواء كان كفرهم أصلياً أم عرضياً وسواء كان عروضه بالارتداد عن الملة أم عن الفطرة ، وسواء تقبل توبتهم أم لم تقبل ، وذلك لما عرفت في بيع المتنجس أن فعالية الحكم إنما هي بفعالية موضوعه ، فإذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فأنه بعد صيرورة الموضوع فعلياً من جميع الجهات فتلك القابلية لا تؤثر في انفكاك الحكم عنه على أن إمكان طهره بالتوبة لا يستلزم تحقق الطهارة لاحتمال أن لا يتوب ولا يخرج الامكان الاستقبالي من القابلية الى الفعالية . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد إذا ارتد عن الفطرة . وأما الوجه الثاني فربما يقال بأن النجاسة وإن لم تكن مانعة عن البيع إلا أن العبد بارتداده عن الفطرة يخرج عن المالية لوجوب قتله وإن تاب ، إذن فيكون في معرض التلف ، وكذلك المرتد المملوك إذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثاقة فهي منتفية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عنه عن حدود المالية ، فإن الانتفاع به بالعقود يمكن من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فأنه من هذه الجهة ليس إلا كالمملوك المريض المشرف على الموت ، فهل يتوهم أحد سقوطه بذلك عن المالية بحيث لا يوجب

— قال سالت الرضا «ع» عن قوم من العدو الى أن قال وسألته عن سبي الديلم يسرق بعضهم من بعض ويغيرون المساعون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال إذا أقروا بالعبودية فلا بأس بشرائهم . مجهولة لمحمد بن سهل . راجع ج ١ ك باب ٩٣ من المعيشة ص ٣٨٨ ، و ج ٢ التهذيب بيع الحيوان ص ١٣٧ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٠ بيع الرقيق ص ٣٩ ، و ج ٢ تل باب ١ جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إنلأفه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات أن هذا الوجه إنما يصلح للممانعة إذا حصل الجزم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لامطلقا ، إذن فيكون الدليل أخص من المدعى .

جواز بيع كلب الصيد

(قوله : يجوز المعاوضة على غير كلب الهراش في الجملة بلا خلاف ظاهر . أقول) حيث لم يكن غير كلب الهراش من أقسام الكلاب على إطلاقه مما قام الإجماع على جواز بيعه ، فجعل المصنف الجواز المقيد بالاجمال مورداً لعدم الخلاف . فانك ستعرف وقوع الخلاف في بيع كلب الماشية والحائط والزرع .

ثم إن هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الأولى الظاهر أنه لا خلاف بين الإمامية في جواز بيع كلب الصيد الذي انصف بملكة الاصطياد ، ويطلق عليه الصيود بالحمل الشائع في الخلاف (١) دليلنا إجماع الفرقة ، بل دعوى الإجماع المحصل عليه فضلاً عن الإجماع المنقول غير جزافية ، إلا ما نسب إلى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً إلى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكسب به على السلوقي والماشية والزرع ، إلا أنك قد عرفت في بيع الكلب الهراش أن المطلقات وإن كانت متظافرة ولكنها قيدت بالروايات الخاصة التي تدل على جواز بيع الصيود من الكلاب سلوكياً كان أم غير سلوكي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة أنه لا يجوز بيع الكلب ولو كان كلب صيد كما تقدم .

وقد ورد النص (٣) من طرقهم عن النبي (ص) على خلافه . وربما يتوهم تخصيص روايات الجواز بالسلوقي بدعوى أنه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد إليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكسب بالكلاب .

وفيه مضافاً إلى كون الروايات خالية عن ذكر السلوقي ، وكثرة الاصطياد بغيره وإن كان أقل بالنسبة إليه ، وإن المراد بالسلوقي هو مطلق كلب الصيد وإن كان من غير جنسه كما صرح به غير واحد من الأعظم ، أنه يرد عليه ما في المتن من (عدم الغلبة المعتقد بها على فرض تسليم

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول المكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر بنه عن ثمن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأ للانصراف) وعليه فلاحمال لتخصيص جواز البيع بالسلوقي فقط .

ثم أجاب عنه المصنف ثانياً وقال (مع أنه لا يصح في مثل قوله ثمن الكلب الذي لا يصيد أو ليس بكلب الصيد لأن مرجع التقييد الى ارادة ما يصح عنه سلب صفة الاصطياد) وحاصل كلامه ان الكلب وان كان طبيعة واحدة تعم جميع افراد الكلاب وتصدق عليها صدق الكلبي على جزئياته والطبيعي على أفرادها ، إلا أن لحاظ تلك الطبيعة عند جعلها مورداً للحكم مع وصف الاصطياد تارة وبدونه اخرى ، يستلزم انقسامها الى قسمين متضادين ، وعلى هذا فيتقابل كلب الصيد و كلب الهراش تقابل التضاد كما هو الشأن في كل ماهية ملحوظة مع الأوصاف الخارجية المشخصة تارة وبدونها اخرى ، إذن فلا يصحى الى دعوى الانصراف بوجه لاستلزامه اتحاد المتضادين ووحدة المتقابلين فهو محال .

وفيه ان كلامه هذا إنما يصح في أمثال قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) فان ظاهر التوصيف ان وصف الاصطياد قد أخذ قيداً للعوضوع إلا انه لا يتم في قوله «ع» في رسالة الفقيه (ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت) فان من القريب جداً أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن الرسالة ضعيفة السند ، ثم ان السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت اليها كلاب الصيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية انك قد عرفت ان مورد الروايات ومعقد الاجماع انما هو الكلب المتصف بملكة الاصطياد وصار صيوداً بالفعل ، وحيث ان تلك الملكة التي هي مناط صحة بيع الكلاب وملاكها لم تصر فعلية في الجر والقابل للتعليم من السلوقي والكبير الغير المعلم منه فيشكل الحكم بجواز بيعها .

وربما يقال في وجه الصحة فيها ، بأن الأخبار الواردة في بيع الكلاب على ثلاث طوائف اما الطائفة الاولى فتدل على حرمة بيع الكلاب على وجه الاطلاق كالمطلقات وقد تقدمت جملة منها في بيع الكلب الهراش وسمعت ان اكثرها ضعيفة السند .

وأما الطائفة الثانية (١) فتدل على جواز بيع ما كان صيوداً بالفعل ومتصفاً بملكة

(١) كما ويب . ابو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي لا يصيد فقال سحت فأما الصيود فلا بأس . مجهولة لقاسم بن وليد .

يب . محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» قال ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت ثم قال ولا بأس بضمن الهر . موثقة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوقي .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كرسالة الصدوق وغيرها ، والمحتمل في الطائفة الأخيرة منها ثلاثة : الاول ان يكون المراد بكلب الصيد ما كان صيوداً بالفعل و كلب صيد بشخصه وواجداً للملكة الاصطياد بنفسه ، فيكون الغرض من المركب هي اضافة الشخص الى وصفه ، وحينئذ فترجع هذه الطائفة الى الطائفة الثانية ويجري فيها الاشكال المتقدم أيضاً من دعوى انصرافها الى السلوقي مع جوابها ، وعليه فنقيد بها وبالطائفة الثانية الطائفة الاولى ، فتصير النتيجة ان غير الصيود من الكلاب لا يجوز بيعه .

الثاني أن يراد به نوع كلب الصيد وان لم يتصف بعض أفرادها بملكية الاصطياد ، وعليه فتختص هذه الطائفة الأخيرة بالسلوقي فقط ، فتكون النسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم من وجه ، إذ قد يكون الكلب صيوداً ولا يكون من أفراد الكلاب السلوقية وقد يكون من أفرادها ولا يكون صيوداً بالفعل كالغير المعلم من السلوقي ، وقد يجتمعان وحينئذ فيجوز تخصيص العمومات بكل من الطائفة الثانية والثالثة بناء على ما نقضناه في الاصول من جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم من وجه ، كما اذا ورد أكرم العلماء ثم ورد لا تكرم الفساق منهم ولا تكرم النحويين منهم ، فانه جاز تخصيص أكرم

— يب . ليث قال سألت أبا عبد الله «ع» عن الكلب الصيود يباع فقال نعم ويؤكل ثمنه .
موثقة . يب . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) وثمن الكلب الذي لا يصطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ،
و ج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ وبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ،
و ج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ ، و ج ٢ تل
باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

(١) يب . أبو بصير قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن كلب الصيد قال لا بأس بثمنه
والآخر لا يحل ثمنه . ضعيفة لقاسم بن محمد .

الصدوق قال قال «ع» وثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . رسالة . راجع
ج ٢ يب ص ١٠٧ ، و ج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، و ج ٢ تل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة
وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال
لا بأس بثمن كلب الصيد . وفي فقه الرضا وثمن الكلب سحت إلا كلب الصيد . راجع ج ٢
المستدرک ص ٤٣٠ .

العلماء بكلا الخاصين وان كانت النسبة بينها هو العموم من وجه ، وعليه فيجوز بيع الصيد من غير السلوقى وبيع غير الصيد من السلوقى .

الثالث أن يراد به ما يكون بينه وبين الصيد نسبة وعلاقة ، بدعوى كفاية أدنى الملابس في صحة الاضافة كما هو الظاهر والموافق للاستعمالات الدائرة بين المحاورين ، ضرورة ان جملة كلب الصيد في اللغة العربية لم توضع لمعنى خاص بل اطلقت على حصاة من الكلاب بوجه من المناسبة وبالعلاقة الملابس ، كيف فانها ترادف في اللغة الفارسية بلفظ (سك شكارى) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فانه على هذا يصح اطلاق كلب الصيد على الصيد مطابقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوقى كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضاً فيجوز تخصيص العمومات بها بناء على جواز تخصيص العام بالخاصين بينها عموم مطلق كما هو الظاهر على ما حققناه في محله .

وأظهر المحتملات الثلاث هو الاحتمال الاخير لما عرفت من كفاية أدنى الملابس في صحة الاضافة ، ثم الثانى لكثرة اضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعاً للأحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزماً فان من المستبعد جداً اعتبار الانصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفى فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوقى على الاطلاق :

ولكنه فاسد إذ العمل بما ذكرناه على كلا الاحتمالين إنما يجوز فيما اذا لم يكن كل من الخاصين مقيداً بقيد به ، يوافق العام ويسانحه ، وإلا فينفي ذلك القيد بمفهومه أو منطوقه ما اختص به الخاص الآخر من مادة الافتراق ، فيكونان من أفراد الدليلين المتعارضين فيسقطان للتعارض .

وفي المقام ان الظاهر من قوله «ع» في الطائفة الثانية (ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت) (وأما الصيد فلا بأس) هو ان غير الصيد من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقياً ، فيشارك العام بمقتضى اشتماله القيد العدمي ، كما ان الظاهر من قولهم عليهم السلام في الطائفة الثالثة (ولا بأس بثمن كلب الصيد والآخر لا يحل ثمنه) هو انه كلما كان كلب صيد بنوعه جاز بيعه صيوداً كان أم لم يكن ، وأما غير كلب الصيد فلا يجوز بيعه ، وإن كان صيوداً ، فيتم رضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوقى على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيد من غير السلوقى أيضاً على الاحتمال الثانى من دعوى العموم من وجه بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيد من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي أيضاً لا يجوز بيعه هذا كله مع الإغضاء عن سند الطائفة الثالثة ، وإلا فهي لا تقاوم الطائفة الثانية لضعف سندها ، وعدم انجبارها بعمل المشهور ، وحينئذ فينحصر المخصص لتلك العمومات في الطائفة الثانية ، فترفع الغائلة من أصلها .

حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : (الثالث كلب الماشية) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر أنه لاشبهة في حرمة بيع الكلاب الثلاثة : أي كلب الماشية ، و كلب الحائط ، و كلب الزرع ، ويسمى كل واحد منها بالكلب الحارس ، وهذا هو المشهور بين القدماء ، وقد دلت عليه العمومات المتقدمة ، كما أن المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

وقد استدل عليه بوجوه : الوجه الأول ، دعوى الإجماع عليه كما يظهر من العلامة في التذكرة على ما حكاه المصنف (ره) قال : (يجوز بيع هذه الكلاب عندنا) ولكننا لم نجد ذلك في التذكرة . نعم ذكر الشيخ (ره) في الخلاف (١) : أن (بيع هذه الكلاب يجوز عندنا وما يصح بيعه يصح إجارته بلا خلاف) . والمحكي عن حواشي الشهيد : (أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة) . وظاهر هذه العبارة عدم وجود القول بالفرق بين الكلاب الأربعة في جواز البيع وعدمه .

وفيه أن ذلك معارض بدعوى الإجماع على حرمة بيعها ، على أن دعواه في مثل هذه المسألة المختلف فيها من الصعب المستصعب خصوصاً مع عدم كونه إجماعاً تعديداً كاشفاً عن رأي الحجة لاحتال أن المجمعين قد استندوا إلى المدارك المعلومة المذكورة في المقام .

ولا ينقضي العجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : أن أحداً لم يفرق بين الكلاب الأربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة ١١ .

إلا أن يكون نظره الشريف في ذلك إلى العامة ، فقد عرفت في بيع كلب الهراش : أن طائفة منهم كالحنابلة والشافعية وبعض فرق المالكية ذهبوا إلى أن بيع الكلاب مطلقاً لا يصح حتى كلب الصيد وطائفة أخرى منهم كالحنفية وبعض آخر من المالكية ذهبوا إلى صحة بيعها مطلقاً حتى كلب الحراسة . أو يكون نظره إلى جواز الانتفاع بها مطلقاً وعدم جوازه كذلك ، فإن الفقهاء رضوان الله عليهم لم يفرقوا في ذلك بين الكلاب الأربعة .

الوجه الثاني : أن ثبوت الدية على قاتلها في الشريعة المقدسة يدل على جواز المعاوضة عليها وإلى هذا أشار العلامة في المختلف (٢) وقال : (ولأن لها ديات منصوبة ، فتجوز المعاوضة

عليها) . وقد رت هذه الدية في كلب الماشية بكبش ، او بعشرين درهما ، وفي كلب الحائط بعشرين درهما ، وفي كلب الزرع بقفيز من طعام .

وفيه ان ثبوت الدية لها في الشريعة لا يدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لا يبعد ان يكون ثبوت الدية كاشفاً عن عدم الملك مع فرض كون الشيء محترماً ، وإلا لكان الثابت نقص القيمة ، أو تخيير المالك بينه وبين الدية كما في العبد والامة .

الوجه الثالث : انه لاشبهة في جواز إجارتها لحفظ الماشية والحائط والزرع اتفاقاً كما في المتن ، فيجوز بيعها لوجود الملازمة بينها ، وإلى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : (ولائته يجوز إجارتها فيجوز بيعها)

وفيه انه لا ملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان اجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعر والحنطة وعصير الفواكه وسائر المأكولات والمشروبات جائزة اتفاقاً ، ولا تصح إجارتها فان من شرائط الاجارة ان العين المستأجرة مما يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ، والامور المذكورة ليست كذلك .

وبعبارة اخرى ان جواز بيع الكلاب وعدمه من الاحكام الشرعية وهي امور توقيفية فلا يحصى عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها ما يدل على جواز بيعها اخذ به ، وإلا فالعمومات الدالة على المنع متبعة .

الوجه الرابع : ما ذكره العلامة ايضاً في المختلف (٢) من انه (اذا جاز بيع كلب الصيد جاز بيع باقي الكلاب الاربعة ، والاول ثابت إجماعاً فكذا الثاني ، بيان الشرطية : ان المقتضي للجواز هناك كون المبيع مما ينتفع به ، وثبوت الحاجة الى المعاوضة ، وهذان المعنيان ثابتان في صورة النزاع ، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي السالم عن المعارض إذ الاصل انتفائه) . وزاد عليه بعض اصحابنا : ان ما يترتب على الكلاب الثلاثة من المنافع اكثر مما يترتب على كلب الصيد ، فإذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالجواز .

وفيه انه قياس واضح ، فقد نهينا عن العمل به في الشريعة المقدسة ، بالأدلة القاطعة ، وعليه فلا وجه لرفع اليد عن العمومات إلا في الكلب الصيد .

الوجه الخامس : ان الحكم بجواز بيعها هو مقتضى الجمع بين الروايات ، لانا اذا لاحظنا للعمومات الدالة على المنع ، مع قوله (ع) في رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم

فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله خلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته (وجدنا ان النسبة بينها هي العموم من وجه ، فان العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصة ، وهذه القوة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع ايضا ، لجواز الانتفاع بها في الحراسة ، وبعد سقوطها للمعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي الى اصاله الاباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي الى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراض .

وفيه أولا : انا لو انخفضنا عما تقدم في رواية تحف العقول ، فانها لا تقاوم العمومات المذكورة في خصوص المقام ، لأن كثرة الخلاف هنا مانعة عن انجبار ضعفها بعمل المشهور . وثانيا : انه لامناس من ترجيح العمومات عليها ، إذ قد بينا في علم الاصول : ان من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من أصله ، وإسقاط ما ذكر فيه من العنوان عن الموضوعية ، وحينئذ فلا بد من العمل بالآخر الذي لا يلزم منه المحذور المذكور ، وفي المقام لو عملنا برواية تحف العقول ، للزم من ذلك إلغاء العمومات على كثرتها ، ولسقط عنوان الكلب المذكور فيها عن الموضوعية لخروج الكلب الصيد منها بالروايات الخاصة كما عرفت ، ولو خرجت الكلاب الثلاثة منها بالرواية المذكورة لما بقي تحتها إلا الكلب الهراش فقط ، ويمكن في المنع عن بيعه عدم وجود النفع فيه ، فلا يحتاج الى تلك العمومات المتظافرة ، ويلزم المحذور المذكور ، واما اذا عملنا بالعمومات ، ورفعنا اليد عن الرواية فان المحذور لا يتوجه أصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الاشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة .

ونظير ذلك للمعارضة بين ماورد (١) من الامر بغسل الثوب من ابواب مالا يؤكل لحمه وماورد (٢) من نفي البأس عن بول الطير وخرنه ، فاننا لو قدمنا الخبر الاول ، وحكمتما

(١) عبد الله بن سنان قال : قال ابو عبد الله (ع) : اغسل ثوبك من ابوال مالا يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة البول من ابواب النجاسات و ج ١ التهذيب باب تطهير الثياب ص ٧٥ ، و ج ١ كتاب ٣٧ ابوال الدواب ص ١٨ ، و ج ٤ الوالي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

(٢) ابو بصير عن ابي عبد الله (ع) قال : كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرنه . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ١ ثل باب ١٠ حكم ذرق الدجاج من النجاسات ، والابواب المذكورة من كلاب و كلاب و كلاب .

بسببه بنجاسة خره الطيور التي لا يؤكل لحمها لكان ذكر الطير في الخبز الثاني لغواً محضاً ، إذ لا يبقى تحته إلا ما يؤكل لحمه من الطيور ، ويكفي في طهارة ذرقها ما يدل (١) على طهارة بول ما كول اللحم ، وهذا بخلاف العكس ، فإنا إذا عملنا بالخبز الثاني لم يلزم المحذور لكثرة أفراد غير المأكول من غير جنس الطيور .

ومن هذا القبيل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاته النجاسة لما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فإن العمل بالطائفة الأولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاته النجاسة إذا كان قليلاً يوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم انفعاله بملاقاته النجاسة ما يدل (٤) على عدم انفعال الكر بذلك على الإطلاق ، ولو انعكس الأمر لم يلزم المحذور لكثرة أفراد القليل من غير الجاري .
الوجه السادس : ما في المتن من حكاية رواية ذلك عن الشيخ في المبسوط ، قال : (إنه روى ذلك يعني جواز البيع في كلب الماشية والحائط المنجير قصور سنده ودلالته - لكون المنقول مضمون الرواية ، لامعناها ، ولا ترجمتها - باشتهاره بين المتأخرين) .

وفيه أن الشهرة بين المتأخرين لا تجبر ضعف الرواية ، بل ولم يعلم استنادهم إليها في قيام بالجواز ، فلعلهم استندوا في ذلك إلى الوجوه المذكورة ، كما يظهر ذلك من يلاحظ كتاباتهم على أنه لم يثبت لنا كون المحكي عن الشيخ رواية فضلاً عن انجباره هنا بالاشتهار ، وتوضيح ذلك : أن ناقل الرواية تارة ينقلها بالفاظها الصادرة عن المنقول عنه ، وأخرى بترجمتها بلغة أخرى غير لغة المروي عنه ، وثالثة بمعناها ، كما هو المتعارف بين الرواة ، خصوصاً في الأحاديث الطوال التي يعسر حفظ ألفاظها عادة ، ورابعة بمضمونها ، كما هو المرسوم بين الفقهاء في مرحلة الافتاء .

- (١) حريز ووزارة أنها قالا : لا تفصل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لأبراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ ك باب ٣٧ أبواب الدواب ص ١٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ ثل باب ٩ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات
- (٢) راجع ج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ ثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع ، وسئل عن الماء نبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قد ركر لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ ك باب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الأحداث ص ١٢ .

أما غير القسم الأخير فلا شبهة في شمول أدلة اعتبار الخبر له ، كما هو واضح ، وأما القسم الأخير فلا تشمله تلك الأدلة قطعا ، لانحصارها في الاخبار الحسية ، ورأي الفقيه من الامور الخدسية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

واذا عرفت ذلك انضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولا لأدلة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم باجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار إليه بلفظ الإشارة مداهمة أن الامام (ع) لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، وبلغت الإشارة ابتداء من دون أن يكون مسبوقا أو ملحوقا بكلام آخر يدل عليه ، وعليه فلم يثبت كون المحكي رواية حتى يتجبر ضعفها بعمل المشهور ، وتكون حجة لنا في مقام الفتوى ، نعم لو كانت الرواية بأصلها واصله اليان ، وقلنا بانجبار ضعف الخبر بشيء لكان لهذه الدعوى مجال واسع هذا كله على تقدير أن يكون المنقول في المتن هو عين عبارة الشيخ (ره) .

ولكنها ليست كذلك ، فانه قال في تجارة المبسوط (١) : (وروي ان كلب الماشية والحائط كذلك) وعلى هذا فهي رواية مرسلّة ، وقابلة للانجبار .

ومع ذلك لا يجوز الاستناد اليها أيضا ، لما عرفت في البحث عن رواية تحف العقول من منع انجبار ضعف الرواية بشيء صغير وكبرى . على أن من البعيد جداً بل من المستحيل عادة أن تكون هناك رواية ، ولم يظفر عليها غير الشيخ من علماء الحديث ، أو وصلوا اليها ولكنهم لم يوردوها في اصولهم المعدة للرواية ، حتى هو (ره) في تهذيبه .

والمظنون أن الشيخ (ره) اطلع عليها في كتب العامة ، وأوردها في كتابه للعناية إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضا عن استثناء كلب الماشية و كلب الحائط .

لا يقال : إن عدم اشتها الرسالة بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فإن ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم عمل القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما اذا كانت الرواية بم رأي منهم ومسمع ، ثم لم يعملوا بها لا عراضهم عنها .

فانه يقال : إن ضعف الرواية إنما يتجبر بالشهرة إذا عمل بها المشهور مع نقلهم إياها في كتبهم من دون أن يستندوا في ذلك الى نقل شخص واحد ، وأما اذا انتهى سند الناقلين الى شخص واحد فليست بها الى النقلة وغيرهم بيان ، فمثل هذه الشهرة لا توجب الانجبار .

(١) راجع فصل حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . و ج ٢ ثل باب ٢١ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم اختصاص القلة بقريئة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة المرسلة الى العاملين والناقلين كنسبتها اليها ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط ، فلا يكون عملهم هذا جابراً لو هنها .

ويضاف الى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صغرى وكبرى .

تذييل

المستفاد من أخبار الباب إنما هو حرمة بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع وأما المعاملات الأخرى غير البيع فلا بأس في إبقاعها عليها ، كاجارتها ، وهبتها ، والصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه اذا كانت نتيجة المبادلة بين المالكين ، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيد من الكلاب ، ولا يطلق الثمن على ما يؤخذ بدلا بغير عنوان البيع من المعاملات .

ثم لا يخفى : أن اقتناء تلك الكلاب ولو في غير أوان الاصطياد والحراسة مما لا إشكال فيه لأنها من الاموال ولو باعتبار الانتفاع بها في وقت الاصطياد والحراسة ، وحرمة بيع هذه الكلاب لا يضر بجواز اقتنائها ، إذ لا ملازمة بين حرمة بيع شيء وحرمة اقتنائه والانتفاع به كيف وإن الانتفاع بها أكثر من الانتفاع بالكلب الصيد ، خصوصاً لاهل البادية ، وأصحاب الماشية والبساطين والزرور ونحوها ، ولم يستشكل أحد في جواز ذلك فيما نعلم ، بل ورد في أخبار الفريقين (١) جواز اقتناء الكلاب الأربعة ، إلا أن تلحق بالكلب الهراش .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٥ كراهة اتخاذ الكلب من أبواب الدواب عن غوالي اللثالي عن النبي (ص) انه قال : من اقتنى كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع فقد انتقص من أجره كل يوم قيراط . مرسله .

أبو الفتوح في تفسير قوله تعالى : (وما علمتم من الجوارح) الآية ، رخص النبي (ص) في اقتناء كلب الصيد وكل كلب فيه منفعة مثل كلب الماشية و كلب الحائط و الزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتناء ما ليس فيه نفع ، الخبر . مرسله .

وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٩ عبد الله بن عمر يقول : سمعت رسول الله (ص) يقول : من اقتنى كلباً إلا كلب ضاري لصيد أو ماشية نقص من أجره كل يوم قيراطان .

وفي رواية أخرى قيل لابن عمر : إن أبا هريرة يقول : أو كلب زرع ، فقال : إن لابني هريرة زرعاً . أقول : في هذا الحديث إشارة إجمالية الى مكانة أبي هريرة في —

وقد يقال : بجواز بيع كلب الماشية لقول علي «ع» في رواية قيس (١) : (لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية) . فان جواز البيع من الخير الثابت فيه . وفيه أن غاية ما يستفاد من الرواية هو جواز اقتنائه . للانتفاع به في حراسة الماشية وانصافه بالمالية بهذا الاعتبار ، وأما جواز بيعه فلا يستفاد منها ، لأنك قد عرفت عدم الملازمة بين كون الشيء مالا ، وبين جواز بيعه ، وإذن فالرواية من جملة ما يدل على جواز اقتناء كلب الماشية . ومن هنا اتضح : أنه لاوجه لقياس ما يحرم بيعه من الكلاب الثلاثة بالخمر لاثبات عدم المالية فيها ، لاوجه لذلك لان الشارع قد ألغى مالية الخمر ، بخلاف الكلاب الثلاثة ، فان ماليتها محفوظة في نظر الشارع وإن حرم بيعها .

جواز بيع العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه

قوله : (الاقوى جواز المعاوضة على العصير العنبي اذا غلى ، ولم يذهب ثلثاه) . أقول : الغليان عبارة عن القلب ، كما في رواية الحماذ (٢) ، قال : (قلت : أي شي الغليان ؟ قال : القلب) . والمراد به حصول النشيش فيه بحيث يصير أعلاه أسفله ، ثم ان العصير اذا غلى بنفسه حكم بنجاسته بمجرد ظهور النشيش فيه عند بعض القدماء ، وقد شيد أركان هذا القول البطل البعثة شيخ الشريعة (ره) في رسالته العصرية ، وتبعه جملة ممن تأخر عنه وعلى هذا فلا تحصل الطهارة والحلية فيه إلا بصيرورته خلا .

ويمكن تأييد هذا القول برواية الكلبي النسابة المتقدمة في بيع النبيذ (قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن النبيذ ؟ فقال : حلال ، قلت : إنا ننبيذه فنطرح فيه المكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شه شه تلك الخمرة المستنة) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الأيام ، ثم عدلنا عنه ، وتحقيق الحق في محله .

— وضع الاحاديث الكاذبة ، حسب اقتضاء اغراضه الفاسدة وآرائه الكاسدة .

(١) محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قال : أمير المؤمنين «ع» : لاخير في الكلاب إلا كلب صيد أو كلب ماشية . صحيحة . راجع ج ٢ ك باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٢١٢ الكلب ص ١١٧ ، وج ٢ ثل باب ٤٣ كراهة اتخاذ الكلب من أحكام الدواب .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شرب العصير ؟ قال : تشرب ما لم يخل بآثا غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الاشربة المحرمة .

وان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام في المقام ، ومورد النقض والابرار من جهة طهارته وعدمها ، وجواز شربه وبيعه وعدمها ، وفصل بعضهم بين العصير العنبي والتمري وحكم بنجاسة الاول وطهارة الثاني ، وتحقيق ذلك وتفصيله في كتاب الطهارة ، ووجه الكلام هنا في خصوص البيع فقط ، والظاهر جوازه .

ولنمهد لبيان ذلك مقدمة ، وهي أنه لا إشكال في ان العصير العنبي سواء غلى أم لم يغل من الاموال المهمة في نظر الشارع والعرف ، وعليه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لمالكة ، كما لو أغلاه الغاصب ، فإنه يضمنه بنقصان قيمته اذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ للتداوي في غير أوان العنب ، فإنه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان سببا لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للدبس ونحوه فغصبه الغاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن الغاصب وإن أخذ في العصير المغصوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لزيادة القيمة .

ومن هنا ظهر لك ضعف قول المتن : (لو غصب عصيراً فأغلاه حتى حرم ونجس لم يكن في حكم التالف ، بل وجب عليه رده ، ووجب عليه غرامة الثلثين ، واجرة العمل فيه حتى يذهب الثلثان) فقد عرفت عدم صحة ذلك على إطلاقه .

اذا علمت ذلك وقع الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى : في جواز بيع العصير العنبي وعدمه بحسب القواعد ، والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات . أما الناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه اذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء المالية ، ولا يرجع شيء من هذه التعليقات الى معنى محصل ، أما النجاسة فإنها لم تذكر إلا في رواية تحف العقول ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المتنجسات ، لأن نجاستها عرضية ، ولو سلمنا شمولها للمتنجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائها عن المنفعة المحللة ، ولا شبهة في أن العصير العنبي المغلي ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد ذهاب ثلثيه ، على أن مانعية النجاسة عن البيع ممنوعة كما تقدم .

وأما الحرمة فقد يقال : إن الروايات العامة المتقدمة دلت على وجود الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه . إلا أنه فاسد ، فقد تقدم أنها ضعيفة السند ، وأشرنا ايضاً الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء بعنوانه الذاتي الأولي ، فلا تشمل الأشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا لزم القول بحرمة بيع الأشياء المباحة اذا عرضتها النجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية ففيه أن العصير العتيق للغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو ألتفه أحد لضمنه كما عرفته . على أن الظاهر أن المالية لا تنعير في صحة المعاوضة على الشيء .
وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية محمد بن الهيثم (١) : إنه (إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه) . فان البيع من جملة الخمر المنفي فلا يجوز . وفيه أولا : انها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد اليها في الأحكام الشرعية . وثانيا : انها بعيدة عن حرمة البيع لظهور السؤال في حرمة الشرب فقط ، فلا تشمل البيع .

ومنها قوله «ع» في رواية أبي كهمس (٢) : (وإن غلى فلا يحل بيعه) فان ظاهرها نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانيا : ان ظهورها في غليان العصير بنفسه لا بالنار ، فتكون غريبة عما نحن فيه ، وراجعة الى القسم الاول من العصير ، وقد عرفت من بعض القدماء ومن شيخ الشريعة أن الطهارة والحلية فيه لا تحصلان إلا بصيرورته خلا ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقرينة الصدر والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أرمادو

(١) عن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ كتاب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاثربة ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الاثربة المحرمة (٢) قال : سألت رجلا ابا عبد الله «ع» عن العصير فقال : لي كرم أنا أعصره كل سنة وأجعله في الدنان وابعده قبل ان يغلي ؟ قال : لا بأس به وإن غلى فلا يحل بيعه ثم قال : هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه محرراً . مجهولة لابي كهمس . راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ كتاب ١٠٧ بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٢٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل محرراً مما يكتسب به . في ج ٣ رجال المامقاني في فصل الكنى ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والهاء الساكنة والميم المفتوحة والسين المهملة من اسماء الاسد قاله الليث . والرجل القبيح الوجه عن ابن خاويه . والناقة الكوماء ، وهي العظيمة السنام عن ابن عباد ، نص على ذلك كله في التاج ، وفي الصحاح ان الكهمس القصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر النقد كونها رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد ايضا انتهى أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أغرم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فان إشراب المتنجس أو المتنجس للعسل حرام ، وأما حرمة بيعه للدبس ونحوه فلا يستفاد منها .
ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : (هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه خمرآ) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجويز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه خمرآ ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله خمرآ تعليل الامام «ع» جواز البيع بقوله : (بعته حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات ومنها ما في رواية أبي بصير (١) من قوله «ع» : (اذا بعته قبل ان يكون خمرآ وهو خلال فلا بأس) . فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته خمرآ ، ومفهومها يدل على عدم جواز البيع بعد حرمة العصير بالغليان .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند ، وثانياً : ان راويها أبا بصير مشترك بين اثنين ، وكلاهما كوفي ، ومن اهل الثقة ، ومن المقطوع به ان يبيع العصير العنبي لم يتعارف في الكوفة في زماننا هذا مع نقل العنب اليها من الخارج فضلاً عن زمان الراوي الذي كان العنب فيه قليلاً جداً ، وعليه فالمسؤول عنه هو حكم العصير التمري الذي ذهب المشهور الى حليته حتى بعد الغليان ما لم يصير خمرآ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الخمر وجواز بيع العصير التمري قبل كونه خمرآ ، فتكون غريبة عن محل الكلام ، وإن أيسر عن ذلك فلا إشكال انها غير مختصة بالعصير العنبي ، فغاية الامر أن تكون الرواية شاملة لكلا العصيرين ، إلا أنه لا بد من التخصيص بالتمري ، لان ظاهر قوله «ع» : (وهو خلال) هو أن العصير قبل كونه خمرآ خلال ولو كان مغلياً ، ومن الواضح ان هذا يختص بالتمري دون العنبي .

قوله : (والظاهر أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث) . أقول : قد حكى المصنف عن المحقق الثاني في حاشية الارشاد : انه (لو تنجس العصير ونحوه فهل يجوز بيعه على من يستحل فيه اشكال ؟) ثم ذكر المحقق الثاني : (ان الاقوى عدم ، لعدم ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) .

وقد استظهر المصنف من كلامه هذا : أنه اراد بيع العصير للشرب من غير التثليث ، إلا أن الذي يظهر لنا منه : أنه اراد من العصير مطلق المعتصرات كعصير الفواكه وغيره ، ويدل على أن هذا هو المراد من كلامه وجهان : الوجه الاول : عطف كلمة (نحوه) على

(١) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمرآ ؟ قال : اذا بعته قبل ان يكون خمرآ وهو خلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد راجع المصادر المزبورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المايعات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المعتصرات ، إذ لا خصوصية للعصير العنبي في المقام . والوجه الثاني : تقييده جواز البيع بمن يستحل ، إذ لو كان مرادة خصوص العصير العنبي فقط لكان ذلك التقييد لغواً ، لجواز بيعه من غير المستحل أيضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الإطلاق بعد ذهاب ثلثيه .

ويؤيد ذلك ما استدل به المحقق الثاني على حرمة البيع من حرمة الاعانة على الأثم ، فإن العصير العنبي وإن كان يتنجس ويحرم بمجرد الغليان ، إلا أنه يطهر ويحل بذهاب ثلثيه ، فلا يكون بيعه من غير المستحل إعانة على الأثم ، ويستكشف من ذلك أن غرضه من العصير هو ما ذكرناه .

جواز المعاوضة على الدهن المتنجس

قوله : (يجوز المعاوضة على الدهن المتنجس) . أقول : المعروف بين الأصحاب هو جواز المعاوضة على الدهن المتنجس ، لفائدة الاستصباح به تحت السماء خاصة ، بل في الخلاف (١) دعوى الإجماع على ذلك ، قال : (يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصبح به تحت السماء ، وقال أبو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقاً ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وعن الحنابلة أيضاً لا يجوز ، إلا أن الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطباقها على جواز الانتفاع به : بل في بعضها (٤) ذكر

(١) ج ١ كتاب البيوع ص ٢٢٥ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية يجوز أن يبيع دهنًا متنجسًا ليستعمله في الدبغ والاستضاءة به في غير المسجد ، وفي ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع المتنجس الذي لا يمكن تطهيره كسمن وقعت فيه نجاسة على المشهور ، وذهب بعضهم إلى الجواز . وعن الحنابلة الدهن الذي سقطت فيه نجاسة فإنه لا يحل بيعه . وفي هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ في قواعد ابن رشد اختلفوا في الزيت النجس ونحوه بعد اتفاقهم على تحريم أكله فتنه مالك والشافعي ، وجوزوه أبو حنيفة وابن وهب إذا بين ، وفي نوادر الفقهاء أجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه إذا بين ذلك .

(٣) راجع ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ .

(٤) في هامش ج ٦ سنن البيهقي ص ١٣ عن ابن عمران قال : سألت القاسم وسالمًا عن الزيت تموت فيه الفارة أفنييه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : (وجعل هذا من المستثنى عن بيع الأعيان النجسة) . أقول : حاصل كلامه أن مسألة المعاوضة على الدهن للاستصباح إنما يمكن جعلها من المستثنى من حرمة بيع الأعيان النجسة إذا قلنا بحرمة الانتفاع بالمتنجس إلا ماخرج بالدليل ، أو قلنا بحرمة بيع المتنجس وإن جاز الانتفاع به منفعة محالة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولا غيره من المتنجسات القابلة للانتفاع بها في المستثنى منه ، وقد تقدم أن المنع عن بيع النجس فضلاً عن المتنجس ليس إلا من حيث حرمة المنفعة المقصودة ، فإذا فرض حلها فلا مانع من البيع .

وفيه أولاً : أنه قد تقدم مراراً عديدة أن النجاسة بما هي نجاسة لا تمنع عن البيع إلا إذا استلزمت حرمة الانتفاع بالنجس من جميع الجهات وقد اعترف المصنف هنا وفي مسألة بيع الميتة الحكم الأول ، وقد تقدم أيضاً أن النجاسة لا تمنع عن الانتفاع بالنجس لو كان له نفع محل ، بل وستعرف أن مقتضى الأصل إنما هو جواز الانتفاع بالأعيان النجسة فضلاً عن المتنجسات ، وإذن فلا مناص عن كون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً .

وثانياً : أنا لا نعرف وجهاً لا يقتضيه كون الاستثناء متصلاً على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، إذ العنوان في المستثنى والمستثنى منه إنما هو حرمة بيع النجس ، أو المتنجس من حيث هما كذلك ولم يقيد بحرمة الانتفاع بها ، نعم يجوز تعليل جواز البيع ، أو حرمة بجواز الانتفاع بها أو حرمة ، وعليه فتكون حرمة الانتفاع بها من علة التشريع لحرمة بيعها ، ومن قبيل الوسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج إلى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانعية النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

وثالثاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى من النجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالأعيان النجسة عدا ما استثنى يقتضي انقطاع الاستثناء ، سواء قلنا بجواز الانتفاع بالمتنجس أم لم نقل ، وعليه فذكر مسألة المعاوضة على الأعيان المتنجسة في عداد المعاوضة على الأعيان النجسة من باب الاستطراد .

تأسيس

لا يخفى أن الروايات الواردة في بيع الدهن المتنجس على طوائف ، الأولى (١) : ما دل على جواز بيعه مقيداً بعلام المشتري . الثانية (٢) : ما دل على جواز البيع من غير تقييد بالعلام كرواية الجعفریات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً . الثالثة (٣) : ما دل على

(١) ابن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرد مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال به وبينه لمن اشتراه ليستصبح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعة .
أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السمن أو في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم إذا بعته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به . و ج ٢ التهذيب باب الفرص ص ١٥٣ . و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ جامع فيما يحل بيعه وشراؤه ص ٤٢ .

قرب الاسناد باسناده عن اسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله سعيد الأعرج السمان وأنا حاضر عن الزيت والسمن والعسل تقع فيه الفارة فتموت كيف يصنع به ؟ قال أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج ، الخبر . ضعيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ ثل .

(٢) الجعفریات باسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ أقول : قد أشرنا صراحةً عديدة الى وثيقة كتاب الأشعثيات المسمى بالجعفریات ، ولكن تبين أخيراً لسيدنا الاسناد ادام الله أيام إفاضاته : أن الوجوه التي استند اليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهالة ، فإن من جملة رواته موسى بن اسماعيل ، وهو مجهول الحال في كتب الرجال ، ومما بالغ المحدث النوري في اعتباره وتوثيق رواته ، إلا أن ما أفاده لا يرجع الى معنى محصل تركن اليه النفس ، وبطمئن به القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن أخيه قال : سألت عن حب دهن مات فيه فارة ؟ قال : لا تدهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ ثل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به .

الجعفریات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الادم وفيه الدم في العسل أو في زيت أو في السمن إن كان ذائباً فلا يؤكل يسرج به ولا يباع . مجهولة لموسى بن اسماعيل —

عدم جواز بيعه مطلقا ، ومقتضى القاعدة تخصيص الطائفة الثالثة الدالة على عدم الجواز بما دل على جواز البيع مع الاعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لها لاحالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الاعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الاعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الاعلام على ما يظهر من دليله إنما هو لأجل أن لا يقع المشتري في محذور النجاسة ، إذ قد يستعمل الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة لجهله بالحال ، وعليه فلو باع المتنجس الذي ليس من شأنه ان يستعمل فيما يشترط بالطهارة كاللحاف والفرش فلا يجب الاعلام فيه .

قوله : (منها الصحيح عن معاوية بن وهب) . أقول : لا دلالة في الرواية على جواز البيع ولا على عدمه ، بل هي دالة على جواز إسراج الزيت المتنجس .

قوله : (ومنها الصحيح عن سعيد الأعرج) . أقول : الرواية للتجلي ، وهي أيضاً دالة على الاسراج ، فلا إشعار فيها بحكم البيع بوجه .

قوله : (وزاد في المحكي عن التهذيب) . أقول : بعدما نقل الشيخ (ره) رواية ابن وهب المشار إليها الدالة على جواز إسراج الزيت المتنجس قال : (وقال : في بيع ذلك الزيت تبيعه وتبينه لمن اشتراه ليستصيح به) . فأشار به إلى رواية أخرى لابن وهب ، وهي الرواية المتقدمة الدالة على جواز بيع ذلك الزيت مع الاعلام ، إذن فلا وجه لجعل هذه العبارة رواية كما صنعه المصنف ، وإنما هي من كلام الشيخ (ره) .

عدم اشتراط الاستصباح في صحة بيع

الدهن المتنجس

قوله : (إذا عرفت هذا فالاشكال يقع في مواضع : الأول) . أقول : بما قيل أو يمكن ان يقال في حكم بيع الدهن المتنجس وجوه بل أقوال ، الأول : جواز بيعه على أن يشترط على المشتري الاستصباح كما استظهره المصنف من عبارة السرائر الثاني : جوازه مع قصد المتبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف . الثالث : جوازه ببيع بشرط أن لا يقصد المتبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩ ، وج ٢ ص ٤٢٧ .

دعائم الاسلام عنهم وع إذا وقعت (الدابة) فيه (الادام) فمات لم يؤكل ولم يبع ولم يشتر . ضعيفة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

قصد مع ذلك المنافع المحللة أم لا . الرابع : صحة بيعه مع قصد المنفعة المحللة إلا إذا كانت شائعة ، فلا يعتبر في صحة البيع ذلك القصد . الخامس : جواز بيعه على وجه الإطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به خارجا في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الإيرواني من عبارتي الخلاف والسرار ، وجعلها أجنبيتين عما ذكره المصنف (ره) .

وقد اختار في المتن الوجه الرابع في مطلع كلامه ، وقال : يمكن أن يقال باعتبار قصد الاستصباح ، واختار الوجه الثالث في آخر كلامه ، وقال نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ، والذي تقتضيه القواعد مع الإغماض عن الروايات هو الوجه الخامس .

ولنبدا بذكر ما اختاره المصنف ، وذكر ما رد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجه القول المختار ، فنقول : ملخص كلامه : أن مالية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق الفوائد ولو كانت غير ملحوظة في ماليتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة إذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في ماليتها فلا يجوز بيعه ، لا مطلقا لانصراف الإطلاق الى كون الثمن بازاا المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها ، فيكون أكلا للمال بالباطل . ولا مع قصد الفائدة المحللة النادرة ، فإن قصدتها لا يوجب المالية مع حرمة منفعتها الظاهرة ، نعم لو دل نص خارجي على جواز بيعه كما فيما نحن فيه لوجب حمله على ما إذا قصد المتبايعان المنفعة النادرة ، فإنها وإن لم توجب المالية بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلا للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالية في بعض الأحيان كما في الخمر والخنزير ، فيكون أكل المال في مقابلتها أكلا له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة ، فإن المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من العطور مشتركة في أن الاطلاق والاستصباح بها او جعلها صابونا من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في مالية الدهن ، غاية الامر ان تفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، والشم فيما قصد منه شمه أو وجب لها زيادة في المالية ، وأوجب إلحاق المنافع الأخر المفقول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرد لا يحمل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر اهل العرف ، وعليه فالمرتفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو بخصوص إباحة أكله ، وأما ما سواها من المنافع فهو باق على حاله .

وعلى الجملة انتفاء بعض المنافع الظاهرة المعروفة عن الأشياء ، كذهاب رائحة الأدهان العطرية ، وعروض حرمة الأكل لما قصد منه أكله من الأدهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكلية ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الأخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة .
ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان إذا غصبها غاصب أو انلفها متلف ، للسيرة القطعية العقلانية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فإن اعتبر قصدها في صحة البيع اعتبر مطلقاً ، وإن لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقاً .

وأما المنافع النادرة للشيء فأنها لا توجب ماليته ، فكيف يقال : باعتبار قصدها في صحة بيعه ، ولا نظن أن أحداً يلتزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلعاط الانتفاع بخزفه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدماً في صحة البيع .
قوله : (نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة) . أقول : أشار به إلى الوجه الثالث .
ويرد عليه : أن مالية الأشياء قائمة بما لها من المنافع حسب رغبات العقلاء ، إذ الرغبة فيها لا تكون إلا لأجل منافعها ، فالمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعليلية : بمعنى أن رغبة العقلاء فيها ليس إلا لأجل منافعها الموجودة فيها ، وحينئذ فبذل المال إنما هو بأزاء نفس العين فقط ، وعلة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الأشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الأشياء إذا كانت حلالاً بلعاط المنافع الأخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمرأ ، وسيأتي البحث فيه وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الأمر أن ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع إليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع مالم يكن الثمن بأزائها ، ومما يدلنا على ذلك أنه إذا استوفى المشتري منافع المال الأخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، أو التي أنصرف إليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا أنصرف منه بغير استحقاق ، ومما ذكرناه تجلي : أن أكل الثمن في مقابله ليس أكلاً للمال بالباطل كما في المتن فإنه مضافاً إلى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة إلى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، ونهاية عن الأسباب الباطلة لها . إن اشتراط المنفعة المحرمة لا يوجب كون الثمن بأزائها ، لكي يكون أكل المال في مقابلها أكلاً له بالباطل إذ الشروط لا تقابل بالثمن ، وسيأتي ذلك في مبحث الشروط إن شاء الله .
قوله : (وإلا فسد العقد بفساد الشرط) . أقول : يرد عليه أن العقد لا يفسد باشتراط

الشرط الفاسد فيه ، وقد اختاره المصنف في باب الشروط ، والوجه فيه أن الالتزام الشرطي أمر آخر وراء الالتزام العقدي ، فلا يستلزم فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صفريات الكبرى المذكورة .
 قوله : (بل يمكن القول بالبطلان بمجرد القصد وإن لم يشترط في متن العقد) . أقول :
 يرد عليه ما ذكرناه سابقاً من أن بذل المال إنما هو بإزاء نفس العين ، والمنافع المترتبة عليها من قبيل الجهات التعاليلية ، ثم لنسلم أننا قد التزمنا ببطلان العقد باشتراط المنفعة المحرمة ، فلا مجال للالتزام بالبطلان بمجرد القصد بعدما لم يكن مذكوراً في العقد ، إذ لا عبرة بالقصد الساذج إذا لم يكن شرطاً في ضمن العقد ، وقد انجلى مما حققناه بطلان سائر الوجوه والاقوال بأجمعها . هذا كله بحسب ما تقتضيه القواعد .

وأما بحسب الروايات فقد يقال : يلزم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن . لقول الصادق (ع) في رواية ابن وهب : (بعه ويبيته لمن اشتراه ليستصبح به) . ولقوله (ع) في رواية اسماعيل بن عبد الخالق : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج) .
 فإنها ظاهران في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للسراج فقط .
 وفيه أولاً : أن الرواية الثانية ضعيفة السند كما تقدم . وثانياً : أن الظهور البدوي في الروايتين وإن كان ذلك ، ولكن الذي يظهر بعد التأمل في مدلولها هو أن الاستصباح والسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور النجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالطهارة كالأكلة ونحوه ، إذن فلا دلالة في الروايتين على أن اعتبار قصد الاستصباح من شرائط البيع .

وثالثاً : أن التوهم المذكور مبني على جعل الأمر بالبيان في الروايتين للإرشاد إلى الاستصباح بالدهن ، وليس كذلك ، لأن الأوامر والنواهي إنما تحمل على الإرشاد إذا اكتنفت بالقرائن الصارفة عن ظهور الأمر في الوجوب ، وعن ظهور النهي في التحريم ، سواء أكانت القرائن حالية أم مقالية ، وسواء أكانت عامة أم خاصة ، كالأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء الصلاة وشرائطها ، والأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، وكالنهى عن بيع ما ليس عندك ، والنهي عن بيع الغرر ، وسيأتي البحث عنها في مواضعها ، وأما فيما نحن فيه فلا قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الأمر بالبيان في الوجوب النفسي ، وحمله على الإرشاد .

قوله : (كما يوي إلى ذلك ماورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها) . أقول : وجه

الايحاء دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل الفناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجبا لبطلان البيع وإن لم بشرط في ضمن العقد ، وسيأتي الكلام في تلك الروايات .

قوله : (في رواية الاعرج المتقدمة) . أقول : ليست الرواية للاعرج ، وليس منها هو الذي ذكره المصنف (ره) ، وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

وجوب الاعلام بنجاسة الدهن عند البيع

قوله : (الثاني : أن ظاهر بعض الاخبار وجوب الاعلام) . أقول : قد وقع الخلاف بين الفقهاء في وجوب إعلام المشتري بنجاسة الدهن وعدم وجوبه ، وعلى الأول فهل يجب مطلقاً ، أو فيما إذا كان المشتري بصدد الاستعمال للدهن فيما هو مشروط بالطهارة ؟ وعلى التقديرين فهل الوجوب المذكور نفسي ، أم شرطي بمعنى اعتبار اشتراطه في صحة البيع ؟ وجوه : المصريح به في كلامهم هو الوجوب مطلقاً ، وقد تقدم في عنوان المسألة نقل صاحب الحاشية على سنن البيهقي عن بعض العامة دعوى الاجماع على ذلك ، واستشهد على ذلك أيضاً بما نقله من الرواية (١) .

ثم لا يخفى أن موضوع البحث في الاشكال السابق يرجع إلى اشتراط البيع بالاستصباح أو بقصده ، وأما هنا لموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينها هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لغرض آخر غير الاستصباح مع الاعلام بها ، وقد يجتمعان بأن يبيعه للاستصباح مع الاعلام بها ، وعليه فدعوى اتحاد الشرطين مجازفة قوله : (والذي ينبغي أن يقال : إنه لا إشكال في وجوب الاعلام) أقول : ظاهر كلامه أنا إذا اعتبرنا الشرط السابق في بيع الدهن المتنجس فلا مناص لنا عن القول بوجوب الاعلام بنجاسته ، لتوقف قصد الاستصباح أو اشتراطه على العلم بها ، وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر . وفيه أن كلاماً من الامرين مستقل بنفسه لا يرتبط بالآخر ، نعم قد يجتمعان ، لما عرفت من النسبة المذكورة .

إذا عرفت ذلك فاعلم : أنه ربما يقال : بان الاعلام بنجاسة الدهن واجب شرطي للبيع ، لقوله «ع» في رواية أبي بصير : (وأعلمهم إذا بعته) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاسم وسالماً عن الزيت تموت فيه الفارة أفنيعه ؟ قالوا : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتره .

وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية إسماعيل : (أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : (بعه وبينه لمن اشتراه ليستصبح به) . إذ الأمر بالبيان فيها ظاهر في الوجوب النفسي ، ولا يجوز المصير إلى إرادة الوجوب الشرطي منه إلا بالقرينة ، وهي هنا منتفية : وهكذا الحال في مطلق الأوامر .

على أنا وإن قلنا بظهور الأمر بالبيان في الوجوب الشرطي ابتداء ، فإن رواية ابن وهب ظاهرة في الوجوب النفسي لوجهين : الأول أن الظاهر من قوله «ع» فيها : (بعه وبينه لمن اشتراه) . أن الإعلام بالنجاسة إنما هو بعد وقوع البيع وتحققه كما يقتضيه التعبير بالماضي بقوله «ع» (لمن اشتراه) . ومن الواضح جداً أن البيان بعد البيع لا يكون من شرائطه إلا بنحو الشرط المتأخر ، وهو في نفسه وإن كان جائزاً كما حقق في علم الأصول ، ولكن لم يقل به أحد في المقام ، وعليه فلا يحصى عن إرادة الوجوب النفسي من الأمر بالبيان في الرواية ، إذ ليس فيها احتمال ثالث .

الثاني : أن الاستصباح قد جعل فيها غاية للبيان وفائدة له ، وليس هذا إلا لبيان منفعة ذلك الدهن ومورد صرفه ، لئلا يستعمل فيما هو مشروط بالطهارة : وإلا فلا ملازمة بينها بوجه من الوجوه الشرعية والعقلية والعادية ، وهذا المعنى كما ترى لا يناسب إلا الوجوب النفسي ، ويختص وجوب الإعلام بصورة التسليم ، فلا يجب مع عدمه ، أو مع العلم بأن المشتري لا ينتفع به في غير الاستصباح ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صفريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام .

حرمة تغريب الجاهل وإلقائه في الحرام الواقعي

قوله : (وبشير إلى هذه القاعدة كثير من الأخبار) . أقول : لما كان بيع الدهن المتنجس من المسلم قد يوجب إلقاءه في الحرام الواقعي حكم بحرمته في الشريعة المقدسة ، فإنه يستفاد من مذاق الشارع حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي .

ويدل على صدق هذه الكبرى الكلية مضافاً إلى ما ذكرناه من وجوب الإعلام ماورد

(١) في ج ٢ التمهيد باب الطلاق ص ٢٠٨ . محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى علي «ع» في رجل تزوج امرأة وشرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موثقة لعلي بن الحسن الفضال .

في الأخبار الكثيرة في مواضع شتى الدالة على حرمة تغريب الجاهل بالحكم أو الموضوع في المحرمات .

منها ما دل (١) على حرمة الافتاء بغير علم ، ولحق وزر العامل به للمفتي ، فإن ثبوت ذلك عليه ، واستحقاق العقوبة الإلهية والمهلكة الأبدية إنما هو لوجهين : أحدهما : افتراؤه على الله فهو بالضرورة من المحرمات الذاتية والمبغوضات الإلهية ، وقد توافق العقل والنقل على حرمة . وثانيهما : التغريب والتسييب وإلقاء المسلم في الحرام الواقعي ، وهو أيضاً حرام في الشريعة المقدسة .

ومن هنا ما دل (٢) على ثبوت أوزار المأمومين وإثمهم على الإمام في تقصير نشأ من تقصير الإمام ، فيدل على حرمة تغريب الجاهل بالحكم وإلقائه في الحرام الواقعي .

(١) أبو عبيدة الخذاء عن أبي جعفر «ع» قال : من أفنى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل فتياء ١١ صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٨ ، وج ٣ مل باب ٤ عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء . وج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . وج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١٦ عن أبي هريرة عن رسول الله (ص) : من قال علي ما لم أقل فليتبوأ بيتاً في جهنم ومن أفنى بغير علم كان إثمه على من أفتاه . أقول : قد تواترت الروايات من الفريقين على ذلك ، ولكن خالفها أهل السنة في أصولهم وفروعهم .

(٢) كتاب الفارات باسناده عن كتاب علي «ع» : كتب أمير المؤمنين «ع» إلى محمد بن أبي بكر انظر يا محمد صلاتك تصلحها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجلي (ره) في رواية ابن أبي الحديد : وانظر يا محمد صلاتك كيف تصلحها فإنما أنت إمام ينبغي لك أن تتمها وأن تخففها وأن تصلحها لوقتها فإنه ليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاته وصلاتهم نقص إلا كان إثم ذلك عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم شيئاً . وزاد في تحف العقول هكذا : ثم انظر صلاتك كيف هي فإنك إمام وليس من إمام يصلي يقوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء ولا يتمها إلا كان له مثل أجورهم ولا ينقص من أجورهم شيء . مجهولة لأبراهيم بن حسن وعباية وغيرهما . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣ . وج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من —

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرهية إطعام الاطعمة والاشربة المحرمة للبهيمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .
وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لثبتت الكراهة أو الكراهة المغالطة في ذلك بالنسبة إلى المكلف بالارولية القطعية ، وأما الحرمة فلا .

ومنها ما دل (٢) على ضمان الامام صلاة المأمومين إذا صلى بهم جنباً أو على غير طهر ، ومعنى الضمان هنا هو الحكم بوجوب الاعادة على الامام دون المأمومين ، وتحمله كل وزر يحدث على المأمومين من جهة النقص إذا كان عالماً .

ومنها ما دل (٣) على حرمة سقي الخمر للصبي والكفار ، وأن على الساقى كوزره من شربها ،

— جملة من روايات العامة . منها ما عن رسول الله (ص) من أم الناس فأصاب الوقت وأنتم

الصلاة فله ولهم ومن نقص من ذلك شيئاً فعليه ولا عليهم . راجع ج ٣ سنن البيهقي ص ١٢٧

(١) كما وب . غياث عن أبي عبد الله «ع» قال : ان أمير المؤمنين «ع» كره أن تسقى

الدواب الخمر . موثقة لغياث بن ابراهيم . يب . أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت

عن البهيمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله أو شربه أبكره ذلك ؟ قال :

نعم يكره ذلك . ضعيفة للحسن بن علي بن أبي حمزة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠

و ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الأشربة المحرمة . و ج ٢ كآب نواذر

ص ٢٠٠ . و ج ١١ الوافي ص ٩٢ . وفي ج ٣ المستدرک ص ١٣٨ دعائم الاسلام عن

رسول الله (ص) أنه نهى أن تسقى الأطفال والبهائم وقال (ص) : الاثم على من سقاها . ضعيفة

(٢) معاوية بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : أبيضن الامام صلاة الفريضة فان

هؤلاء يزعمون أنه يضمن ؟ فقال : لا يضمن أي شيء . يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على

غير طهر ! . صحيحة راجع ج ١ التهذيب أحكام الجماعة ص ٢٠٠ . و ج ١ ثل باب ٣٥ أنه

إذا تبين كون الامام على غير طهارة من أبواب صلاة الجماعة . و ج ٥ الوافي ص ١٨٧ .

(٣) في عقاب الأعمال باسناده عن النبي (ص) في حديث : ومن سقاها - أي الخمر -

يهودياً أو نصرانياً أو صائباً أو من كان من الناس فعليه كوزر من شربها . مجهولة لجهالة

كثير من رواياتها كوسي بن عمران ويزيد بن عمر وغيرهما .

وفي الخصال باسناده عن علي «ع» في حديث الأربعائة قال : من سقى صبيّاً مسكراً

وهو لا يعقل حبسه الله عز وجل في طينة خبال . ضعيفة لقاسم بن يحيى . ومثله في ج ٨

سنن البيهقي ص ٢٨٨ . وفيه قيل : وما طينة الخبال يا رسول الله ؟ قال : صديد أهل النار .

راجع ج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر للصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک —

وإذا كان التسبب والتغيرير بالإضافة إلى الصبي والكفار حراماً فهو أولى بالحرمة في غير الصبي والكفار .

ومنها الاخبار الآمرة باهراق المايعات المتنجسة ، وسيأتي التعرض لها في حكم الانتفاع بالمتنجس .

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فإنه لا فرق في إيجاد المحرم بين الإيجاد بالمباشرة أو بالتسبب . ويؤيد ما ذكرناه ما ورد (١) في جراز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وأنه يرى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة أو الكلاب ، وقد تقدم ذلك أيضاً في المبحث المذكور .

قوله : (ويؤيده أن أكل الحرام وشربه من القبيح ولو في حق الجاهل) . أقول : توضيح كلامه : أن الأحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلزام التصويب المستحيل أو الباطل ، فلا أحكام واقعية وملاكاتنا شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتباع بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين أن المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الإلزامية من ارتكاب المحرمات وترك الواجبات ، فكذلك يحرم عليه التسبب إلى مخالفتها بإلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، لأن مناط الحرمة في ذلك إنما هو تفويت غرض المولى بإيجاد المفسدة وترك المصلحة المزمته ، وهذا المنطوق موجود في كلتا الصورتين ، فالادلة الأولية كما تقتضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهودياً أو نصرانياً أو امرأة أو صبياً أو من كان من الناس فعليه كوز من شرها (١) في ج ١١ الوافي باب ١٦ اختلاط ما يؤكل بغيره . ابن محبوب عن محمد بن الحسين عن ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا قال : وما أحسبه إلا حفص بن البختري قال : قيل لأبي عبد الله (ع) في العجين يعجن من الماء النجس : كيف يصنع به ؟ قال : يباع ممن يستحل الميتة . صحيحة لو كان المراد ببعض أصحابنا هو حفص بن البختري كما هو الظاهر ، وإلا فهي مرسلة . ثم إن صاحب الوسائل قد أخرجها في ج ١ ثل باب ١١ حكم العجين بالماء النجس من الأسار . و ج ٢ ثل باب ٣٤ بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . ولكن المذكور في الموضع الثاني على ما هو الموجود في نسخة عين الدولة لا يخلو عن الاشتباه من حيث المتن والسند .

مخالفة التكاليف الالزامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبب .
وبعبارة أخرى قد ذكرنا في علم الأصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن
المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الالزام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه
مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكاتهما فهي باقية على حالها ، وعليه فتغزير الجاهل
بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المرفوع التكاليف الالزامية ، إلا انه يوجب تفويت
غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبيده عن الدخول عليه
في وقت خاص عينه لفراغه ، فان نهي هذا يشمل المباشرة والتسبب ، ولذلك لو سبب أحد
العبيد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه
لأتحد الملاك في كلتا الصورتين بحكم الضرورة والبديهة ، ومما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير
المصنف تسامحاً واضحاً ، فانه أتى بلفظ القبيح بدل لفظ الحرمة ، ومن الضروري ان القبح
يرتفع عند الجهل بالتكليف ، ولا يلزمه ارتفاع الحرمة ، اللهم إلا اذا أراد بالقبيح الحرمة ،
ولكنه لا يرفع التسامح .

ثم إن الوجوه المتقدمة إنما تقتضي حرمة تغزير الجاهل بالاحكام الواقعية فيما اذا كان
المرفوع في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإغراء ، وبترتب على ذلك تقييد
وجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضاً ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في
معرض الانتفاع به فيما هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : (بل قد يقال : بوجوب الاعلام وإن لم يكن منه تسبب) . أقول : قد عرفت
بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الجرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من
دون تغزير ولا تسبب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان :
فمن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجوب الاعلام ، حيث سأله السيد المهنا
عن رأي في ثوب المصلي نجاسة ؟ فأجاب بأنه يجب الاعلام لوجوب النهي عن المنكر .
ولكن يرد عليه أن أدلة وجوب النهي عن المنكر مختصة بما اذا كان صدور الفعل من
الفاعل منكراً ، وفي المقام ليس كذلك ، لأننا قد فرضنا جهل الفاعل بالواقع .

وقد يقال : بعدم الوجوب في غير موارد التسبب ، لرواية ابن بكير (١) بأنها صريحة

(١) عن أبي عبد الله «ع» عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال :
لا يعلمه ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يعيد . موثقة لعبد الله بن بكير القطعي . راجع ج ١ ثل
باب ٢٧ انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية
محول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينها وبين ما دل على عدم وجوب الاعادة فيما اذا كان بعد الصلاة

في عدم وجوب الاعلام بنجاسة ثوب المصلي . وفيه ان الرواية أجنبية عما نحن فيه ، لأن عدم وجوب الاعلام بالنجاسة إنما هو لأن الطهارة الخبيثة لبست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلية ، لأن تفييه الجاهل وإعلامه ليس بواجب على العالم ، ويرشدك الى ذلك ان الرواية مختصة بصورة الجهل ، ولا تشمل صورة النسيان .

نعم يمكن الاستدلال عليه على وجه الاطلاق بخبرين آخرين ، الاول : خبر محمد بن مسلم (١) فان الامام «ع» نهى فيه عن الاعلام بالدم في ثوب المصلي ، و (قال : لا يؤذنه حتى ينصرف) من صلاته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها يختص بصورة الجهل بالواقع فقط ، وهذا بخلاف مورد السؤال في هذه الرواية فإنه مطلق يشمل صورتي الجهل والنسيان ، ومن الواضح ان الطهارة الخبيثة في صورة النسيان من الشرائط الواقعية للصلاة .

الثاني : خبر عبد الله بن سنان (٢) فإنه صرح في عدم وجوب الاعلام في صورة الجهل في غير الصلاة ايضاً ، وفي هذا الخبر كفاية وإن لم يسلم الخبر السابق من الاشكال المذكور ومع الاغضاء عما ذكرناه فالمرجع في المقام هو اصاله البراءة ، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام ، لتخرج به عن حكم الاصل .

ثم ان هذا كله اذا لم يكن ما يرتكبه الجاهل من الامور التي اهتم الشارع بحفظها من كل احد كالدماء والفروج والاحكام الكلية الالهية ، كما اذا اعتقد الجاهل ان زبداً مهدور الدم شرعاً ، فتصدى لقتله وهو محترم الدم في الواقع او اعتقد ان امرأة يجوز له نكاحها فأراد التزويج بها ، وكانت في الواقع محرمة عليه ، او غير ذلك من الموارد ، فإنه يجب على الملتفت إعلام الجاهل في امثال ذلك ، لكي لا يقع في المجهذور ، بل يجب مدافعتة او شرع في العمل وان كان فعله من غير شعور والتفات ، واما في غير تلك الموارد فلا دليل عليه ، بل ربما لا يحسن لكونه إيذاء للمؤمن .

قوله : (والحاصل : ان هنا اموراً اربعة) . اقول : ملخص كلامه : ان إلقاء الغير في الحرام الواقعي على اربعة اقسام ، الاول : ان يكون فعل احد الشخصين علة تامة لصدور

(١) عن احدهما «ع» قال : سألت عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١١٣ . وج ١ ثل الباب ٤٧ المتقدم .

(٢) عن أبي عبد الله «ع» قال : اغتسل ابي من الجنابة فقليل له : قد ابقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك لو سكت ثم مسح اللعة بيده . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١٥ والباب ٤٧ المتقدم من ج ١ ثل .

الحرام من الآخر ، كما كراه الغير على الحرام ، وهذا مما لا إشكال في حرمة على المكروه بالكسر ، وثبوت وزر الحرام عليه ، الثاني : أن يكون فعل أحدهما سبباً لصدور الحرام من الآخر ، كما طعام الشيء المحرم للجاهل بحرمة وهذا أيضاً مما لا إشكال في حرمة ، فإن استناد الفعل إلى السبب أولى من استناده إلى المباشر ، فتكون نسبة الحرام إلى السبب أولى ، كما يستقر الضمان أيضاً على السبب دون المباشر في موارد الانتلاف .

ومن هذا القبيل ما نحن فيه أعني بيع الدهن المتنجس ممن لا يعلم بنجاسته من دون بيان . الثالث : أن يكون فعل أحدهما شرطاً لصدور الحرام من الآخر ، وهذا على وجهين : لأن عمل الشخص الأول تارة يكون من قبيل إيجاد الداعي للثاني على المعصية ، سواء كان باثارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتحريض والتوصيف ونحوها ، أو بإيجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عناداً ، وأخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرأ . الرابع : أن يكون من قبيل رفع المانع ، وهو أيضاً على وجهين : لأن حرمة العمل الصادر من الفاعل إما أن تكون فعلية على أي تقدير ، كسكوت الشخص عن المنع من المنكر ، ولا إشكال في حرمة السكوت إذا اجتمعت شرائط النهي عن المنكر ، وإما أن تكون غير فعلية على تقدير وجود المانع ، كسكوت الملتفت إلى الحرام عن منع الجاهل الذي يريد أن يرتكبه ، فإن الجاهل ما لم يلتفت إلى الحرام لا يكون ارتكابه محرماً ليجتمع سكوت الملتفت عن المنع مع الحرمة الفعلية ، كما فيما نحن فيه ، وهذا الأخير إن كان من الأمور المهمة في نظر الشارع حرم السكوت ، ووجب رفع الحرام ، وإلا ففيه إشكال .

أقول : هذا التقسيم الذي أفاده المصنف (ره) لا يرجع إلى محصل ، مضافاً إلى جريه في إطلاق العلة والمعلول على غير ماهو المصطلح فيها ، والمناسب في المقام تقسيم إلقاء الغير في الحرام الواقعي على نحو يمكن تطبيقه على القواعد ، واستفادة حكمه من الروايات . فنقول : إن الكلام قد يقع في بيان الأحكام الواقعية ، وقد يقع في إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر من حيث العلية أو السببية أو الداعوية ، أما الأول فقد يكون الكلام في الأحكام الكلية الإلهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الإلهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الأحكام الشرعية على الناس جيلاً بعد جيل إلى يوم القيامة ، وقد دلت عليه آية النفر (١)

(١) سورة التوبة آية ١٢٣ قوله تعالى : (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر —

والروايات (١) الواردة في بذل العلم وتعليمه وتعلمه .

وأما الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فإن لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الإعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلاً ، وأنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فإنه لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي إذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا إذا كان ما ارتكبه الجاهل من الأمور المهمة ، فإنه يجب إعلام الجاهل بها كما عرفت .

وأما الثاني : (أعني إضافة فعل أحد الشخصين إلى الشخص الآخر) فقد يكون فعل أحد الشخصين سبباً لوقوع الآخر في الحرام ، وأخرى لا يكون كذلك ، أما الأول : فلا شبهة في حرمة ، كما كراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الأدلة الأولية الدالة على حرمة المحرمات ، فإن العرف لا يفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فإن كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراماً ، فإنه نحو من إبقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة لبشرها ، ومن هذا القبيل بيع الدهن المتنجس من دون إعلام بالنجاسة ، وسب آلهة المشركين الموجب للجرأة على سب الآلهة الحق ، وسب آباء الناس الموجب لسب أبيه ، وقد جعل المصنف بعض هذه الأمثلة من قبيل السبب ، وبعضها من قبيل الشرط ، وبعضها من قبيل الداعي ، ولكنه لم يجر في جعله هذا على المنهج الصحيح وقد أشير إلى حرمة التسبيب إلى الحرام في بعض الآيات (٢) والروايات (٣)

— من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ج ١ أصول الكافي بهامش مرآت العقول . و ج ١ الوافي ص ٤٧ .

(٢) سورة الانعام آية ١٠٨ قوله تعالى : (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا

الله عدواً بغير علم) . وفي ج ٢ مجمع البيان طبع صيدا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسلمون يسبون أصنام الكفار فنهأهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فأنهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ أصول الكافي بهامش مرآت العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه

ص ٣١٠ . و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البجلي عن أبي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منها أظلم ووزره . ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة —

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فلما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك .
أما الأول : فكأعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فإن إعطاؤه وإن كان مقدمة للحرام ،
إلا أنه ليس بداعٍ إليه : والحكم بحرمة يتوقف على أمرين ، الأول : كونه إغانة على الأثم ،
والثاني : ثبوت حرمة الإغانة على الأثم في الشريعة المقدسة ، وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث
بيع العنب ممن يجعله خمراً .

وأما الثاني : فكمن ارتكب المحرمات وهو يبرأ من الناس ، فإن رؤيتهم له عند الارتكاب
ليست مقدمة لفعل الحرام ، نعم لا بأس بادخله تحت عنوان الهبة عن المنكر فيجب النهي عنه
إذا اجتمعت شرائطه .

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاقناً واضحاً ، حيث جعل مانحن فيه تارة من القسم الثاني ،
وأخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الأول : أن يراد بالفرض الذي أدخله
في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فإن إعطاؤه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام
الذي سبق هذا القسم لبيان حكمه ، وأن يراد بالفرض الذي جعله من القسم الرابع هو فرض
الثوب المتنجس ، كما تقدم في مسألة السيد المهنا عن العلامة عمن رأى في ثوب المصلي نجاسة ،
فإن القسم الرابع لم يفرض فيه كون فعل شخص سبباً لصدور الحرام من الشخص الآخر ،
بل المفروض فيه كونه من قبيل عدم المانع كسكوت العالم عن إعلام الجاهل ، ولا شبهة في
مناسبة الثوب المتنجس لذلك . الوجه الثاني : أن يراد من كلامه الدهن المتنجس في كلا
الموردين مع الالتزام فيها باختلاف الجهتين ، بأن يكون الملاحظ في القسم الثاني كونه تسبباً
لايقع الجاهل في الحرام ، والملاحظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع
النظر عن التسبب .

قوله : (سم إن بعضهم استدل على وجوب الإعلام بأن النجاسة عيب خفي فيجب
إظهارها) . أقول : أشكل عليه المصنف (ره) بوجهين ، الأول : (أن وجوب الإعلام على
القول به ليس مختصاً بالمعاوضات ، بل يشمل مثل الإباحة والهبة من المجانيات) . والثاني :
(أن كون النجاسة عيباً ليس إلا لكونه منكراً واقعياً وقبيحاً ، فإن ثبت ذلك حرم
الإلقاء فيه مع قطع النظر عن مسألة وجوب إظهار العيب ، وإلا لم يكن عيباً فتأمل) .
أقول : إن ما أفاده أولاً وإن كان وجيهاً ، إلا أن الثاني غير وجيه ، فإن النجاسة

— أخرى باختلاف في صدر السند . قال «ع» : ما لم يتعد المظلوم .

أبو بصير عن أبي جعفر «ع» قال : إن رجلاً من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه أن قال : لا تسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحاح .

لا ينكر كونها عيباً في الأعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبائح الواقعية أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها ضرره ، كما إذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومزجه بدهنه الطاهر ، ثم إطلع عليها ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

والذي يسهل الخطب أنه لا دليل على وجوب إظهار العيب الخفي في المعاملات ، وإنما الحرام هو غش المؤمن فيها ، كما سيأتي في البحث عن حرمة الغش ، وعليه فالعيب الخفي إن استلزم الغش في المعاملات وجب رفع الغش ، وإلا فلا دليل على وجوبه ، ومن المعلوم أن رفع الغش هنا لا ينحصر بإظهار العيب الخفي ، بل يحصل بالتبري عن العيوب ، أو باشتراط صرفه فيما هو مشروط بالطهارة ، ومن هنا يعلم أنه لا وجه لتوهم : أن النجاسة عيب خفي وجب إظهارها حتى لا يكون غشاً للمسلم .

ثم إن وجوب الإعلام بالنجاسة فيما إذا كان المشتري مسلماً مبالياً في أمر الطهارة والنجاسة وأما إذا كان كافراً أو مسلماً غير مبال في الدين فلا يجب الإعلام ، لكونه لغواً ، وإن كان الجميع مكلفين بالفروع كتكليفهم بالاصول .

جواز استصباح الدهن المتنجس تحت الظلال

قوله : (الثالث : المشهور بين الأصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء) . أقول : المشهور بين الأصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الإطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة السرار : وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصبح به تحت السماء دون السقف ، وهذا يدل على أن دخانه نجس غير أن عندي أن هذا مكروه ، إلى أن قال : وأما ما يقطع بنجاسته فقال قوم : دخانه نجس ، وهو الذي دل عليه الخبر الذي قدمناه من رواية أصحابنا . وقال آخرون - وهو الأقوى - : إنه ليس بنجس ، وقال ابن ادريس بعده : ولا يجوز الاستصباح به تحت الظلال لأجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الإذهان به ولا استعماله في شيء من الأشياء سوى الاستصباح به تحت السماء ، ثم قال : ما ذهب أحد من أصحابنا إلى أن الاستصباح به تحت الظلال مكروه ، بل محظور بغير خلاف بينهم ، وقول شيخنا أبي جعفر محجوج بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فالاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

أقول : إن الروايات وإن استفاضت من الفريقين على جواز إسراج الدهن المتنجس إلا أنها خالية عن ذكر الاستصباح به تحت السماء فقط ، وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات المستفيضة في البحث عن جواز الانتفاع بالمتنجس . نعم استدل على ذلك بوجوه : الأول دعوى غير واحد من أعظم الأصحاب الإجماع عليه . وفيه أن دعواه في المقام مجازفة لمخالفة جملة من الأعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الإجماع التعبدى هنا ممنوع لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : الشهرة الفتوائية . وفيه أنها وإن كانت مسلمة إلا أنها ليست بحجة .

الثالث : رسالة الشيخ المتقدمة ، المنعبر ضعفها بعمل المشهور ، وهي صريحة في كون الإسراج به تحت السماء .

وفيه أن من المظنون أنها صدرت من سهو القلم ، فإن أصحاب الحديث لم ينقلوها في أصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (ره) : (روى أصحابنا : أنه يستصباح به تحت السماء) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه (روى : أنه يستصباح به تحت السماء) كانت حينئذ رواية مرسلة . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، وتوهم إنجبارها بعمل المشهور بها ممنوع صغرى وكبرى ، كما هو واضح ، خصوصاً مع مخالفة الشيخ (ره) ، فإنه حملها على الكراهة ، ومخالفة العلامة (ره) ، فإنه أعرض عنها ، وجعل العلة في تحريم الأسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : (نعم لو كان صعود بعض الأجزاء الدهنية بواسطة الحرارة موجبا لتنجس السقف فلا يجوز الاستصباح به تحت الظلال ، وإلا فيجوز مطلقاً) .

الرابع : ما نقلناه عن العلامة من أن الاستصباح به تحت الظلال يوجب تنجيس السقف لتساعد بعض الأجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، ومجرد احتمال صعود الأجزاء الدهنية إلى السقف قبل الاستحالة لا يمنع عن الإسراج به تحت الظلال لكونه مشكوكاً .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، لأن الدخان قد لا يؤثر في السقف ، إما لعلوه ، أو لقلة الزمان ، أو لخروجه من الأطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه .

وثالثاً : إذا سلمنا جميع ذلك فلا دليل على حرمة تنجيس السقف ، نعم لا يجوز تنجيسه في

المساجد والمشاهد ، وعليه فلا وجه للمنع عن الاستصباح به تحت السقف من جهة حرمة تنجيسه قوله : (لكن الأخبار المتقدمة على كثرتها) . أقول : محصل كلامه : أن المطلقات حيث كانت متظافرة ، وواردة في مقام البيان فهي آية عن التقييد ، ولو سلمنا جواز تقييدها إلا أنه ليس في المقام ما يوجب التقييد عدا رسالة الشيخ ، وهي غير صالحة لذلك ، لأن تقييد المطلقات بها يتوقف على ورودها للتعبد ، أو لحرمة تنجيس السقف ، كما فهمها الشيخ ، وكلا الوجهين بعيد ، فلا بد من حمل الرسالة على الارشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان . وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور ولا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأوهم من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فإن ورودها في مقام البيان مقوم لحجيتها ، ومن الواضح أن مرتبة التقييد متأخرة عن مرتبة الحجية في المطلق ، ونسبة حجيتها إلى التقييد كنسبة الموضوع إلى الحكم ، ولا يكون الموضوع مانعا عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن الرسالة غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها وانجبار ضعفها بعمل المشهور لا مانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعا عن ذلك ، وإنما الإشكال في أصل وجود الرسالة كما تقدم .

وأما تقييد المطلقات بها من جهة أن الرسالة تدل على حرمة تنجيس السقف فبعيد غاية . قوله : (لكن لو سلم الانجبار) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجبرة بشيء ، كما أشرنا إليه ، لأن الشهرة إنما تجبر الخبر الضعيف إذا علم استنادها إليه ، ومن المحتمل أن تكون فتوى المشهور بعدم جواز الإسراج به تحت السقف مستندة إلى ما ذهب إليه العلامة من حرمة تنجيس السقف ، لا إلى الرسالة المذكورة .

قوله : (ولو رجع إلى أصالة البراءة حينئذ لم يكن إلا بعيداً عن الاحتياط وجرأة على مخالفة المشهور) . أقول : لا يكون البعد عن الاحتياط مانعا عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لأن الشهرة ليست بحجة

جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في

غير الاستصباح

قوله : (هل يجوز الانتفاع بهذا الدهن في غير الاستصباح ؟) . أقول : حاصل كلامه : أنه حيث إن جواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح لم ترد فيه إلا رواية ضعيفة في جملة صابونا ، فلا بد من الرجوع فيه إلى القواعد . ثم قرب الجواز . وعن الحنفية (١) التصريح بذلك .

وقد يتوهم عدم جواز استعماله في غير الاستصباح مطلقا استناداً إلى رواية قرب الأسناد (٢) الدالة على عدم جواز التدهن به . ولكن الرواية ضعيفة السند .

لا يقال : إن هذه الرواية لا يجوز العمل بها وإن كانت صحيحة ، لأنها غير معمول بها بين الأصحاب ، لغتوأم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضا . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب الوهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال : إن هذه الرواية مجملة لا تفي بآثار المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : (لانهن به) من باب الافتعال بالتشديد ، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الإفعال ، فلا يمكن الاستناد إليها في عدم جواز الاستعمال مطلقا . فانه يقال : إن ظاهر الرواية هو النهي عن طلي البدن بالدهن المتنجس ، ومن الواضح أن الإدهان من الإفعال بمعنى الخدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الافتعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالتنجيس ، فهل الأصل يقتضي جواز ذلك أو حرمة حتى يخرج الخارج بالدليل ؟ فذهب جمع من الأصحاب إلى الثاني ، وقال جمع من المتأخرين : بالأول ، وهو الأقوى ، وهو مقتضى أصالة البراءة الثابتة بالأدلة المستفيضة ، ويدل هذا الأصل على إباحة ما لم يرد فيه نهى وحايته ، ومن البين أن الانتفاع بالتنجيس في

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية فيجوز أن يبيع دهنا متنجسا ليستعمله في الدبغ ودهن عدد الآلات (الماكينات) ونحوها .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٤ حكم بيع الذكي المختلط بالميت مما يكتسب به . علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حب دهن ماتت فيه فارة ؟ قال : لانهن به ولا تبعه من مسلم . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

غير ما هو مشروط بالطهارة من صغريات ذلك .

قوله : (وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض) . أقول : لا وجه لهذه القاعدة إلا قوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا .

ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صغرياته ، بل هي إما ناظرة إلى بيان أن الغاية القصوى من خلق الأجرام الأرضية وما فيها ليس إلا خلق البشر وتربيته وتكريمه ، وأما غير البشر فقد خلقه الله تعالى تبعاً لخلق الإنسان ومقدمة له ، ومن البديهي أن هذا المعنى لا ينافي تحليل بعض المنافع عليه دون بعض .

وإما ناظرة إلى أن خلق تلك الأجرام وتكوينها على الهيئات الخاصة والأشكال المختلفة والأنواع المتشعبة من الجبال والأودية والأشجار والحيوانات على أنواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكمال قدرته وسعة علمه ، إذن فتكون اللام للانتفاع ، فانه أي منفعة اعظم من تكميل البشر ، ولعل هذا هو المقصود من قوله «ع» في دعاء الصباح : (يا من دل على ذاته بذاته) .

الأصل جواز الانتفاع بالمتنجس

قوله : (ولا حاكم عليها سوى ما يتخيل) أقول : قد استدل على حرمة الانتفاع بمطلق المتنجس بجملة من الآيات والروايات .

أما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأصاب والارلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) . فان المتنجس رجس فيجب الاجتناب عنه . وفيه ان الرجس وإن اطلق على الأعيان النجسة كثيراً ، كما اطلق على الكلب في صحيحة البقباق (٣) إلا ان الآية لا ترتبط بالمدعى لوجوه ، الاول : ان الظاهر من الرجس

(١) سورة البقرة آية ١٩ . وفي ج ١ مجمع البيان ط صيدا المعنى : أن الأرض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتتفنون بها بضروب النفع عاجلاً .

(٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى أن قال : فلم اترك شيئاً إلا سألت عنه ؟ فقال : لا بأس به ، حتى انتهيت إلى الكلب فقال : —

هي الأشياء التي يحكم عليها بالنجاسة بعناوينها الأولية ، فيختص بالأعيان النجسة ، ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الأمور العرضية .

الثاني : أث الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينافر في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية : أي الخمسة الموجودة في الأمور المذكورة في الآية ، سواء كانت قذرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر والأنصاب والأزلام ، فإن من البديهي أن قذارة هذه الأشياء ليست ظاهرة ، ولا شبهة في صحة إطلاق الرجس في الآية (١) على ما يشمل القذارة الباطنية أيضاً ، وعليه فالآية إنما تدل على وجوب الاجتناب عن كل قدر بالقذارة الباطنية التي يعبر عنها في لغة الفرس بلفظ (يلبد) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إما من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخمر والأنصاب والأزلام رجساً من عمل الشيطان ، كما يشير إليه قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله) . فإن الرجس قد يطلق على مطلق القبائح والمعاصي ، وقد عرفت ذلك في الهامش من القاموس وغيره .

وإما من جهة كون تلك الأمور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لا نتوضأ بفضله واصطب ذلك الماء ، الخمر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . و ج ٤ الوافي باب أسار الحيوانات ص ١٣ . و ج ١ تل باب ١ سور الكلب من أبواب الأسار .

(١) في ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٣٩ : رجس أي خبيث . وفي مفردات الراغب : الرجس الشيء القذر . يقال : رجل رجس ورجل أرجاس ، والرجس على أربعة أوجه : إما من حيث الطبع ، وإما من جهة العقل ، وإما من جهة الشرع ، وإما من كل ذلك . وفي القاموس : الرجس بالكسر القذر ، والمأثم ، وكل ما استقذر من العمل ، والعمل المؤدي إلى العذاب . وفي المنجد : رجس رجاسة عمل عملاً قبيحاً .

(٢) سورة المائدة آية ٩٣ . وفي ج ٢ مجمع البيان ص ٢٤٠ : والمعنى يريد الشيطان إيقاع العداوة بينكم بالاغواء المزين لكم ذلك حتى إذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سليبا ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يحرز قبضه فلا تشمله الآية ، وعلى الثاني يكون موضوع الحكم فيها كل عين من الأعيان صدق عليها أنها من عمل الشيطان ، وعليه فكل عين محرمة صدق هذا العنوان عليها تكون مشمولة للآية ومن الواضح أن الخمر من عمل الشيطان باعتبار صنعها ، أو بلحاظ أن أصل تعليمها كان من الشيطان ، وكذلك النصب بلحاظ جعلها صائياً ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كالحظ والنصيب في الزمن الحاضر المعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (بليط آزمايش بخت) وأما ما لا يصدق عليه ذلك وإن كان من الأعيان النجسة كالكلب والخنزير فضلاً عن المتنجسات فلا تشمله الآية الرابع : إذا سلمنا شمول الآية للنجاسات والمتنجسات فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، فإن الاجتناب عن الشيء إنما يكون باجتناب ما يناسب ذلك الشيء ، فلا اجتناب عن الخمر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقاً ، والاجتناب عن النجاسات والمتنجسات عبارة عن ترك استعمالها فيما يناسبها ، ومن القمار عن ترك اللعب ، ومن الامهات والبنات والأخوات والحالات وبقية المحارم عبارة عن ترك تزويجهم ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل القسوق ترك معاشرتهم وهكذا وعلى الجملة نسبة الاجتناب إلى ما يجب الاجتناب عنه تختلف باختلاف الموارد ، وليست في جميعها على نسق واحد ، وعليه فلا دلالة في الآية على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقاً .

قوله : (مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد) . أقول : لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلاً عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلي على أفرادهم نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفرادهم للزم المذخور المذكور .

ومنها قوله تعالى (١) : (والرجز فاجر) . بناء على شمول الرجز للأعيان النجسة والمتنجسة ، وقد ظهر الجواب عنها من كلامنا على الآية السابقة ، ثم إن نسبة الهجر إلى الأعيان الخارجية لا تصح إلا بالعناية والمجاز ، بخلاف نسبته إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويمحتمل أن يراد من الرجز العذاب ، كما في قوله تعالى (٢) : (وأنزلنا على الذين ظلموا

رجزاً من السماء) وقد صرح بذلك بعض أهل اللغة، كصاحب القاموس وغيره، وعلى هذا فالمراد من هجر العذاب هجر موجباته، كما يريد من المسارعة إلى المغفرة، ومن الاستباق إلى الخيرات المسارعة والاستباق إلى أسبابها في آيتها (١).

ومنها قوله تعالى (٢): (ويحرم عليهم الخبائث). بناء على صدق الخبائث على المتنجسات وحيث إن التحريم في الآية لم يقيد بجهة خاصة فهي تدل على عموم تحريم الانتفاع بالمتنجسات. وأجاب عنها المصنف بأن المراد من التحريم خصوص حرمة الأكل بقربنة مقابلته بحلية الطيبات. وفيه أن مقتضى الإطلاق هو حرمة الانتفاع بالخبائث مطلقاً، فتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس كذلك.

والحق أن يقال: إن متعلق التحريم في الآية إنما هو العمل الخبيث والفعل القبيح، فالمتنجس خارج عن مدلولها لأنه من الأعيان. لا يقال: إذا أراد من الخبيث العمل القبيح وجب الالتزام بالتقدير، وهو خلاف الظاهر من الآية.

فإنه يقال: إنما يلزم ذلك إذا لم يكن الخبيث بنفسه بمعنى العمل القبيح، وقد أثبتنا في مبحث بيع الأبول (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية، وخصوصاً بقربنة قوله تعالى: (ونجسناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث). فإن المراد من الخبائث فيها اللواط. وأما الأخبار فهي كثيرة: منها ما تقدم من رواية تحف العقول، حيث علل النهي فيها عن بيع وجوه النجس بأن (ذلك كله محرم أكله وشربه وإمساكه وجميع التقلب في ذلك حرام ومحرم). فإن الظاهر منها أن جميع الانتفاعات من المتنجس حرام، لكونه من وجوه النجس.

وفيه أولاً: ما تقدم في أول الكتاب من ضعف سند الرواية، وعدم انجباره بشيء. وثانياً: أن الظاهر من وجوه النجس هي الأعيان النجسة، فإن وجه الشيء هو عنوانه الأولي، فلا تشمل المتنجسات، لأنها ليست نجسة بعناوينها الأولية.

ومنها رواية السكوني (٤) الآمرة باهراق المرق المتنجس بموت الفارة فيه فتدل على حرمة

(١) سورة آل عمران، آية: ١٢٧ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم). سورة البقرة آية: ١٤٣ (فاستبقوا الخيرات).

(٢) سورة الاعراف، آية: ١٥٦. (٣) ص ٣٩.

(٤) عن جعفر عن أبيه إن علياً «ع» سئل عن قدر طبخت وإذا في القدر فارة؟ قال: يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل. ضعيفة للنوفلي. راجع ج ٢ ك باب ١٤ من الاطعمة—

الانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لجاز الانتفاع به باطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالأمر كناية عن خصوص حرمة الأكل . وفيه أن الظاهر من الأمر بالأمر هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تدل على المدعى لخصوصية المورد ، فإن المرق غير قابل للانتفاع به إلا في إطعام الصبي ونحوه بناء على ما هو الظاهر من جواز ذلك ، ومن الواضح أن ذلك إنما يكون عادة إذا كان المرق قابلاً ، لا بمقدار القدر ونحوه .

ومنها الأخبار (١) الدالة على أن الفارة إذا ماتت في السمن الجامد ونحوه وجب أن تطرح الفارة وما يليها من السمن ، لأنه لو جاز الانتفاع بالمتنجس لما أمر الإمام «ع» بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدخين السفن (٢) والاجرب (٣) ونحوهما ، فتدل على المدعى بضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات وقد أجاب عنها المصنف بأن الطرح كناية عن حرمة الأكل فقط ، فإن الانتفاع بالاستصباح به جائز إجماعاً . ولكن يرد عليه ما تقدم من ظهور الأمر بالطرح في حرمة الانتفاع به مطلقاً ، وأما الاستصباح به فأنما خرج بالنصوص الخاصة كما عرفت .

— ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ٣٠٤ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ . وج ١ ثل باب نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : إذا وقعت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، الخبر . حسنة لإبراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الأطعمة ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف . وج ٣ ثل باب ٤٢ أن الفارة الخ من الأطعمة المحرمة . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت المتنجس مما يكتسب به .

علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألت عن الفارة والكلب إذا أكل من الجبن وشبهه أكله ؟ قال : يطرح منه ما أكل ويحل الباقي . مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع الباب ٤٢ المذكور من ج ٣ ثل .

إلى غير ذلك من الأخبار المزبورة في المواضع المتقدمة من ج ٢ ثل . والوافي . وج ٢ التهذيب . وج ٣ المستدرک باب ٣١ ص ٧٧ . وج ١ ص ٢٩ . وج ٢ ص ٢٢٧ . وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محرمة جلد خشن يجعل على قوائم السيوف . (٣) في المنجد : الجرب وهو داء يحدث في الجلد بثوراً صغيراً لها حكة شديدة .

والصحيح في الجواب ما أشرنا إليه من أن الأمر بطرح ماتلي الفارة من السمن للارشاد إلى عدم إمكان الانتفاع به بالاستصباح ونحوه لقلته ، فتكون الرواية غريبة عن المقام . ومن هنا ظهر ما في رواية زكريا بن آدم (١) التي تدل على إهراق المرق المتنجس ، فإن الأمر بالمراقبة فيها إرشاد إلى ما ذكرناه من قلة نفعه ، مضافاً إلى أنها ضعيفة السند . ومنها قوله «ع» في روايتي سبعة وعمار (٢) الواردتين في الانائين المشتبهين : (يهريقها جميعاً ويتيمم) فإن أمره «ع» بهراق الانائين مع إمكان الانتفاع بها في غير ما هو مشروط بالطهارة ظاهر في حرمة الانتفاع بالماء المتنجس ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين أفراد المتنجسات يتم المطلوب .

وفيه أن خصوصية المورد تقتضي كون الأمر بالاهراق إرشاداً إلى مانعية النجاسة عن الوضوء ، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيها للمولوية التكليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تتميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقبل إراقة الانائين لا يتحقق عنوان فقدان الماء الطاهر عنده وإن لم يعرفه بعينه ، ولذلك أفق بعض الفقهاء بعدم جواز التيمم قبل إهراق الانائين .

ومنها الأخبار الواردة (٣) في إهراق الماء المتنجس ، فإنه لولا حرمة الانتفاع به في (١) قال : سألت أبا الحسن «ع» عن قطرة حمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهراق المرق أو يطعمه أهل الذمة أو الكلب . مهملة للحسن المبارك وضعيفة لمحمد بن موسى . راجع ج ٢ ك باب المسكر يقطر منه في الطعام من الاثرية ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب الاطعمة ص ٣١٢ . وج ١١ الوافي ص ٩٢ . وج ١ ثل باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات .

(٢) قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن رجل معه إناءان فيها ماء وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيها وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهريقها جميعاً ويتيمم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولمصدق بن صدقة . راجع ج ١ ك ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياه ص ٩٥ . وباب تطهير الثياب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ . وج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما نقص عن الكر بملاقات النجاسة من أبواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الخبث يحمل الركة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدرة وأهرقه ، الحديث . صحيحة . في القاموس : التور إناء يشرب فيه . راجع المصادر المتقدمة من ج ١ ب . وج ١ ثل . وج ٤ الوافي -

غير ماهو مشروط بالطهارة لم يؤصر بذلك ، وفيه أولا : ما عرفت من أن خصوصية المورد تقتضي ذلك ، لقلة نفعه في العادة . وثانياً : أن الأصر بالمراقبة في تلك الأخبار إرشاد إلى عدم جواز التوضي من ذلك الماء للنجاسة المشتبهة ، ولا يجوز التعدي من مواردها إلى غيره من الاستعمالات إلا إذا كان مشروطاً بالطهارة ، وإذن فلا دلالة فيها على المطلوب أيضاً .

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامة (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فإنها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج ، فإنه لو جاز الانتفاع به في غيره أيضاً لتعرض له الامام «ع» فيها أو في غيرها .

وفيه أن وجه التخصيص أن النفع الظاهر للدهن هو الأكل والإسراج فقط ، فإذا حرم أكله للتنجس اختص الانتفاع به بالإسراج ، فلذا لم يتعرض الامام «ع» لغير الاستصباح ، وإذن فلا دلالة فيها أيضاً على المدعى .

على أنه قد ورد في بعض الروايات جواز الانتفاع به بغير الاستصباح ، كقوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) : (ولكن ينتفع به كإسراج ونحوه) . وكقول علي «ع» المروي

— وفي موقعة سماعة : فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء .

وفي موقعة أخرى له : وإن كان أصاب «المني» يده فأدخل يده في الماء قبل أن يفرغ على كفيه فأهريق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١ كما باب ٨ من المياه ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التنزه عنه في رفع الحدث من المياه ص ١١ و ١٢ وفي صحيحة البقباق المتقدمة في ص ١٢٨ عن سؤال الكلب قال «ع» : واصيب ذلك الماء .

(١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الأطعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفارة إذا ماتت في السمن من الأطعمة المحرمة . وج ٣ المستدرک ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرک ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبحوها به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الأحاديث .

(٣) بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه إلى أن قال : وسألت عن فارة أو كلب شربا في زيت أو سمن ؟ قال : إن كان جرة أو نحوها فلا تأكله ولكن ينتفع به كإسراج ونحوه مجهولة لعبد الله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفارة إذا وقعت في ما يع من الأطعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : (الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً) . فإن الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التعدي عنه هو جواز الانتفاع بكل متنجس بجميع الانتفاعات المحللة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يخطر بالبال أن الأمر في الروايات بخصوص الاستصباح دون غيره إنما هو فيما لا يتمكن الإنسان من الانتفاع به بغير الاستصباح ولو في الوجوه النادرة من المنافع ، وإلا فلا خصوصية للتقييد بالاستصباح ، كما لا خصوصية للتقييد بعمله صابوناً ، ولذا جوز الإمام «ع» أن ينتفع به بغيرها أيضاً في رواية قرب الأسناد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : بانعقاد الإجماع على حرمة الانتفاع بالمتنجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فإن الإجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الأصول . على أن دعوى الإجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفریات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل به صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلها في دعائم الإسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

قال المحدث النوري نور الله مرقدہ في ج ٣ المستدرک في العائدة الثانية من الخاتمة ص ٣٢٤ : كتاب النوادر هو تأليف السيد الامام الكبير ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن علي الراوندي الكاشاني حفيد الحسن المثنى بن الحسن المجتبي عليه السلام ، ووصفه العلامة في إجازة بني زهرة : بالسيد الامام ، وفي فهرست الشيخ منتجب الدين : علامة زمانه جمع مع علو النسب كمال الفضل والحسب وكان استاذ أئمة عصره ، قال أبو سعد السمعاني في كتاب الأنساب : إنه من المشائخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الإجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورت المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لا شبهة في علو شأنه ورفعة منزلته ومكانة علمه وثبوت وثاقته ، وقد صرح بذلك غير واحد من المترجمين ، ولكن لم يظهر لنا اعتبار كتابه هذا ، لأن في سنده من لم تثبت وثاقته كعبد الواحد بن اسماعيل ، ومن هو مجهول الحال كمحمد بن الحسن التميمي البكري .

(٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ في جملة من الأحاديث سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فإن كان مائماً ؟ قال : فانتفموا به ولا تأكلوه .

وأما الإجماع المحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق ايضاً .

ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لغبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ، قال في الغنية (١) بعد أن اشترط في البيع أن يكون مما ينتفع به منفعة محالة : (وقيدنا بكونها « المنفعة » مباحة تحفظاً من المنافع المحرمة ، ويدخل في ذلك كل نجس لا يمكن تطهيره إلا ما أخرج الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء : وهو إجماع الطائفة) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الإجماع ، إلا أن الظاهر رجوعه إلى مطلع كلامه : أعني حرمة بيع النجس ، فلا دلالة فيها على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، ويحتمل قريباً أن يرجع إلى آخر كلامه : أعني استثناء الكلب المعلم للصيد ، والزيت المتنجس للاستصباح من حرمة البيع .

وقال الشيخ في الخلاف (٢) : (إذا ماتت الفارة في سمن أو زيت أو شيرج أو بزرنجس كله ، وجاز الاستصباح به ، ولا يجوز أكله ، ولا الانتفاع به لغير الاستصباح) . ثم ذكر المخالفين في المسألة من العامة وغيرهم إلى أن قال : (دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . وفيه أن محط كلامه إنما هو الدهن المتنجس فقط ، فلو صح ما ادعاه من الإجماع لدل على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الإجماع ، فلا يشمل سائر المتنجسات وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الإجماع بأن (معقده ما وقع الخلاف فيه بينه وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الإجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين دعواه ابتداء على الأحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الأحكام كلها ، والاول لا يشمل إلا الحكم الواقع مورد الخلاف ، لانه الظاهر من قوله دليلنا إجماع الفرقة) وفيه أن ما أفاده وإن كان صحيحاً بحسب الكبرى ، إلا أنه خلاف ما يظهر من كلام الشيخ (ره) ، فإن ظاهره دعوى الإجماع على جميع الأحكام المذكورة . فالصحيح في الجواب هو ما ذكرناه .

على أننا لو سلمنا قيام الإجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي المعصوم «ع» . إذ من المحتمل القريب جداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : (أن بل الصبغ والخناء) . أقول : الصبغ والخناء ليسا من محل النزاع هنا في شيء ، ولم يتقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : (و مراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف) .
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : (والذي أظن وإن كان الظن لا يغني لغيري شيئا) . أقول : بل لا يغنيه أيضا ،
لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ،
فيكون حجة له ، لا لغيره .

قوله : (والرواية إشارة إلى ما عن الراوندي في كتاب النوادر) . أقول : قد عرفت :
أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشرح في شيء منها ، لما نقل
في المتن ناشئ عن سهو القلم .

قوله : (تم لو قلنا بجواز البيع في الدهن) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه
الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : (أو فوا بالعقود ،
وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض) وعليه فلا يحتاج في ذلك إلى التمسك بقوله (ع ، في
رواية تحف العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله
حلال بيعه ، شراؤه وإمساكه واستعماله) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : (وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس) ، أقول : إذا سلمنا
جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأغضنا عن معارضته دائما بأصالة عدم
الجمال كما نقضناه في الأصول ، فلانسلم جريانه في المقام ، لأن محل الكلام هو الجواز الوضعي
بمعنى نفوذ البيع على تقدير وجوده ، وعليه فاستصحاب الجواز بعد التنجس يكون من
الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به .

قوله : (وأما قوله تعالى : فاجتنبوه ، وقوله تعالى : والرجز فاهجر) . أقول : قد يتوهم
أن إيراد المصنف (ره) الآيات المذكورة هنا لا يخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل
بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا يختص بجواز البيع فقط ، ولكنه
توهم فاسد ، فإن ذكر الآيات هنا ليس إلا لدفع توهم الاستدلال بها على بطلان بيع المتنجس
والقرينة على ذلك قوله (ره) في مقام الجواب عنه . (فقد عرفت أنها لا تدل على حرمة الانتفاع
بالمتنجس فضلا عن حرمة البيع) .

قوله : (وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه) . أقول : وجه عدم
الاندفاع هو أن الثوب المفسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالغسل ، إلا
أنه ليس معنى ذلك أن الصابون يرجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية
تنفصل عن الثوب بالغسل وإن كانت في غاية النجاسة والخبائث .

الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة

قوله : (بقي الكلام في حكم نجس العين) . أقول : الظاهر ان الأصل جواز الانتفاع بالأعيان النجسة ايضاً إلا ما خرج بالدليل كما اختاره بعض الأعظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الإجماع .

قال في أول المكاسب من المراسم : التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والأبوال ببيع وغيره حرام . وفي المكاسب المحظورة من النهاية . جميع النجاسات محرم التصرف فيها . وفي فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من المبسوط ، نجس العين لا يجوز بيعه ولا إجارته ولا الانتفاع به ولا اقتناؤه بحال إجماعاً إلا الكلب فإن فيه خلافاً ، وعلى هذا النهج مذاهب فقهاء العامة (١) .

وكيف كان فقد استدل على عدم الجواز بوجوه ، منها الآيات المتقدمة من قوله تعالى (فاجتنبوه) وقوله تعالى : (والرجز فاجزر) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفاً .

ومنها قوله تعالى (٢) : (حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير) . فان عموم التحريم فيها يقتضي حرمة الانتفاع بما ذكر فيها ، وبعدم القول بالفصل بين أفراد النجس يتم المطلوب وفيه ان تحريم أي شيء إنما هو بحسب ما يناسبه من التصرفات ، فما يناسب الميتة والدم ولحم الخنزير إنما هو تحريم الأكل ، لا جميع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الأم والبنت

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ عن الجنبلة لا يصح الانتفاع بالدهن النجس في أي شيء من الأشياء ، وفي ص ٢٣٢ عن الحنفية لا يحل الانتفاع بدهن الميتة لأنه جزء منها وقد حرّمها الشرع فلا تكون مالاً ، وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٣ حكم بحرمة الانتفاع بالميتة ثم جعل بطلان البيع دائراً مدار حرمة الانتفاع وهي عدم المالية ، وفي ج ٢ فقه المذاهب في الموضع المتقدم نقل اتفاق المذاهب على حرمة بيع النجس ، فقد عرفت من شرح فتح القدير الملازمة بين بطلان البيع وحرمة الانتفاع . وفي ج ٥ شرح فتح القدير نقل عن محمد أنه لو وقع شعر الخنزير في ماء قليل لا يفسده لأن حل الانتفاع به دليل طهارته ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٧ عن الحنفية لا ينعقد بيع كل مالاً يباح الانتفاع به شرعاً ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقة ، فانه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ :

في قوله تعالى (١) : (حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم) إنما هو بتحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار اليه المصنف بقوله : (ويدل عليه ايضاً كلما دل من الأخبار والاجماع على عدم جواز بيع نجس العين بناء على أن المنع من بيعه لا يكون إلا مع حرمة الانتفاع به) ولكننا لم نجد فيما تقدم ، ولا فيما يأتي ما دل من الأخبار على عدم جواز بيع النجس بعنوانه فضلاً عن كون المنع عن البيع من جهة عدم جواز الانتفاع به .

نعم تقدم في مبحث بيع الميتة ما دل على حرمة الانتفاع بالميتة ، إلا أنك عرفت هناك معارضتها بما دل على جواز الانتفاع بها ، وأن الترجيح للروايات المجوزة ، على أنها إذا أخذنا بالروايات المانعة فهي أخص من المدعى ، لأنها مختصة بالميتة ، وموضوع كلامنا أعم منها ومن سائر النجاسات .

نعم رواية تحف العقول صريحة في المدعى ، فإن دلالة قوله «ع» فيها : (أو شيء من وجوه النجس فهذا كله حرام محرم لأن ذلك كله منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمسাকে والتقلب فيه فجميع تقلبه في ذلك حرام) ، صريحة لا تكاد تنكر ولا وجه لملها على الإمساك والتقلب لأجل الأكل والشرب كما في المتن ، إلا أن الرواية لا يجوز الاعتماد عليها لضعف سندها وعدم انجباره بعمل المشهور بها .

منها قوله «ع» (٢) في دعائم الإسلام : (وما كان محرماً أصلاً منهياً عنه لم يجوز بيعه ولا شراؤه) بدعوى أن حرمة البيع في الرواية قد علق على حرمة الشيء من أصله ، فلا بد وأن يكون الانتفاع به محرماً مطلقاً ، إذ لو جاز الانتفاع به لجاز بيعه للملازمة بينها .

وفيه مضاف إلى ضعف السند فيها ، أن المراد بالحرمة في الرواية حرمة التصرفات المناسبة لذلك الشيء المحرم ، لا حرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنها لو سلمنا دلالتها على حرمة جميع التصرفات فغاية ما يستفاد منها : أن كلما لا يجوز الانتفاع به بوجه فلا يجوز بيعه ، لأن كل ما لا يجوز بيعه فلا يجوز الانتفاع به ، كما هو المدعى ومما ذكرناه تجلي ما في النبوي المشهور المجهول : (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) وبالجملة : أنا لم نجد آية ولا رواية تدل على حرمة الانتفاع بنجس العين مطلقاً إلا في موارد خاصة كالخمر .

ومنها الاجماع المدعى على حرمة الانتفاع بها ، وتقديره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينها (وقد عرفت

ذلك في الحاشية عن بعض العامة) فيكون الثاني أيضاً مورداً للاجماع .
وفيه منع الملازمة بين الحرمتين ، لجوار كون النهي عن بيعه تعبداً محضاً ، وعليه فإذا قام
الاجماع على حرمة البيع فلا يمكن أن يستدل به على حرمة الانتفاع إلا بالحدس الظني ، ومن
الواضح أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، بل اللازم أن يقتصر من الاجماع على مورده المتيقن
من دون أن يتعدى إلى غيره .

الثاني : دعوى الاجماع على حرمة الانتفاع بها ابتداء كما هو الظاهر من نحر الدين
والفاضل المقداد . وفيه أن دعواه في مثل هذه المسألة مع ذهاب الاكثر إلى جواز الانتفاع
بها من الامور الصعبة ، ولو سلمت هذه الدعوى فلا يمكن إثبات كونه إجماعاً تعبدياً ،
لا يمكن استناد المجمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : (الجابر لرواية تحف العقول) . أقول : قد تقدم في أول الكتاب عدم انجبار
ضعف الرواية بشيء من الشهرة والاجماع وغيرها .

قوله : (مع احتمال أن يراد من جميع القلب جميع أنواع التعاطي للاستعمالات) .
أقول : إذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الأعيان النجسة
على وجه الإطلاق ولو بالامساك ، ولا وجه لتقييدها بخصوص التعاطي ، كما لا وجه لقييد
النهي عن الإمساك بالإمساك على وجه محرم .

قوله : (نعم يمكن أن يقال : أن مثل هذه الاستعمالات) . أقول : توضيحه أن النهي
عن الانتفاع بشيء ينصرف إلى النهي عن الانتفاع به في منافعه الظاهرة لأن المنفعة النادرة
لا تعد من المنافع عرفاً ، فهي خارجة عن حدود النهي وإن كان الإطلاق في نفسه شاملاً لها ،
لا يقال : إن النهي عن الانتفاع بشيء يدل على تحريم جميع منافعه ، لأن النهي عن الطبيعة
يقتضي الانزجار عن جميع أفرادها ، ولذلك كان دالاً على العموم .

قانه يقال : إن الدلالة على العموم إنما تسلم بمقدار ما ينصرف إليه اللفظ فقط ، ونظير
ذلك العمومات الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، قانه ينصرف إلى غير الانسان ،
فلا ينعقد للعموم ظهور إلا به .

ولا يخفى : أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان
الاقتناء لغیر الغرض العقلاني ، ومن هنا ورد في جملة من الأحاديث (١) جواز اقتناء الخمر ،

(١) راجع ج ٢ كا باب الخمر يجعل خلاص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشربة
ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ تل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من
الاشربة المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الخبائث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناء بعض الكلاب وقد تقدم ذلك في البحث عن بيعها (١) .

قوله : (والعذرة للتسميد) . أقول : التسميد في اللغة (٢) ما يصلح به الزرع .
قوله : (كما يدل عليه وقوع السؤال في بعض الروايات (٣) عن الجص) . أقول : قال المحدث القاساني في كتاب الوافي : (لعل المراد بالماء المزوج بالجص ، أو بالماء ماء المطر الذي يصيب أرض المسجد المخصص بذلك الجص ، وكأنه كان بلا سقف ، فإن السنة فيه ذلك . والمراد بالنار ما يحصل من الوقود التي يستحيل بها أجزاء العذرة والعظام المختلطة بالجص رماداً ، فإنها تطهر بالاستحالة ، والغرض أنه قد ورد على ذلك الجص أمران مطهران : هما النار والماء ، فلم يبق ريب في طهارته ، فلا يرد السؤال بأن النار إذا طهرته أولاً فكيف يحكم بتطهير الماء له ثانياً !! إذ لا يلزم من ورود المطهر الثاني تأثيره في التطهير) .

وقال في الوسائل : تطهير النار للنجاسة بأحالتها رماداً أو دخاناً ، وتطهير المساء : أعني ما يجبل به الجص يراد به حصول النظافة وزوال النفرة .

أقول : يمكن أن يراد من الماء ماء المطر الذي يصيب الموضع المخصص بذلك الجص المتنجس لكون المسجد مكشوقاً وبلا سقف كما احتمله القاساني ، وأن يراد من النار الشمس فإن الشمس إذا جففت شيئاً طهرته .

ويمكن أن يراد من التطهير التنظيف مجازاً كما احتمله في المستند (٤) مطلقاً ، وصاحب الوسائل في خصوص الماء ، ومع الاغماض عما ذكرناه فالرواية بجملة برد علمها إلى أهلها ، فإن الثابت في الشريعة أن النار إنما تطهر من النجاسات ما أحالته رماداً ، وهذا الشرط غير

(١) ص ١٠٢ .

(٢) عن المصباح : السباد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سميت الأرض تسميداً أصلحها بالسباد . وفي القاموس : وسمد الأرض تسميداً جعل فيها السباد ، أي السرجين برمد . وفي مجمع البحرين : والسباد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الأرض هو أن يجعل فيها السباد .

(٣) الحسن بن محبوب قال : سألت أبا الحسن «ع» عن الجص يوقد عليه بالعذرة وعظام الموتى ثم يخصص به المسجد أيسجد عليه ؟ فكتب إلي بخطه : إن الماء والنار قد طهراه . صحيحة . راجع ج ١ كاباب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ٢٢٢ ، وج ٤ الوافي ص ٣٦ . وج ١ ثل باب ٨١ طهارة ما أحالته النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٥٧ .

حاصل في الجص : وأن الماء القليل إنما يظهر الموضع المفسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هنا ، إلا أن يقال ، بعدم انفعال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار إليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : (لعل المراد بالماء الممزوج بالجص) وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله .

وكيف كانت فاستفاد من الرواية أمران ، أحدهما : اعتبار الطهارة فيما يسجد عليه .
وثانيهما : جواز السجود على الجص ولو كان مطبوخا .

قوله : (ثم إن منفعة النجس المحللة للأصل أو للنص قد يجعلها مالا عرفيا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجبل الميتة) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لابد من ملاحظة دليل الحرمة ، هل يوجد فيه ما يدل على إلغاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الإرث والضمان وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها لمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكلب الماشية وكلب الحائط وكلب الزرع وغيرها من أنواع النجاسات مع ذهاب الأكثر إلى حرمة بيعها !!

وعلى ذلك يجب أن ترتب عليها جميع آثار المالية ، فإذا أتلفها أحد ضمنها لما لكها ، وإذا مات مالها انتقلت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ، وكذلك تجوز إعارتها وإيجارها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة معقومة بالمجانبة ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، وقائده جواز فسخ الواهب إياها إذا لم يف له المتبب بالشروط .

لا يقال : إن الشيء إذا حرم بيعه حرمت سائر المعاملات عليه بطريق الأولوية القطعية . فإنه يقال : إن الأحكام الشرعية توقيفية محضة . فلا يجوز التعدي عن مورد ثبت فيه التعبد إلى غيره إلا بدليل ، والموجود في أدلة النهي عن بيع الأعيان النجسة في غير ما ألفى الشارع ماليته إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعاً ومن قبيل المبادلة بين المالكين .

قال المحقق الأيرواني : (إن المالية لا تدور مدار المنفعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها النقود أموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب ينتفع به أم الانتفاع من اصطناع آجر أو خرف أو إناء وليس بمال) .

وفيه أنه لا شبهة في دوران المالية الشرعية مدار المنفعة المحللة ، ودوران المالية العرفية مدار مطلق المنافع وإن كانت محرمة ، ولكن الانتفاع بالأشياء ليس على نسق واحد ، بل يختلف باختلاف ذي النفع ، فنفع الجواهر والنقود بيعها وشراؤها ، وجعلها أثماً للامتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بها شرعاً سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كيمض أقسام التراب فله الناس يبذلون بأزائها المال المهم . وعلى الإجمال مالية الأشياء إنما هي باعتبار منافعها فقديم المنفعة ليس من الأموال .

حقيقة حق الاختصاص ومنشأ ثبوته

قوله : (والظاهر ثبوت حق الاختصاص في هذه الأمور) . أقول : قد قامت السيرة القطعية الشرعية والعقلانية على ثبوت حق الاختصاص والأولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعوارض والطواريء كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرعاً سواء ، كالطرق والشوارع المقصوبة ، بديهية عدم جواز مزاحمة الأجانب عن تصرف الملاك في أمثال تلك الموارد ما لم يثبت الإعراض وهذا مما لا ريب فيه .

وإنما الكلام في منشأ ذلك الحق ، وقد استدلل عليه بوجوه ، الأول : أن حق الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال وهي غير الملكية ، فإذا زالت الملكية بقي الحق على حاله ، لأن كل واحد منها ناشئ عن سبب خاص به .

وفيه أن ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت ، إلا أنه ممنوع في مقام الإثبات لعدم الدليل عليه .

الثاني : أن حق الاختصاص مرتبة ضعيفة من الملكية ، فإذا زالت الملكية بحدها الأقوى بقيت منها المرتبة الضعيفة التي نسميها بحق الاختصاص لعدم الملازمة بينها في الارتفاع ، ويتضح ذلك بملاحظة الألوان والكيفيات الخارجية .

وفيه أن الملكية الحقيقية من أية مقولة كانت ، جده أو إضافة ليست قابلة للشدة والضعف ، حتى تعتبر بحدها الضعيف تارة ، وبحدها القوي تارة أخرى ، بل هي أمر بسيط فإذا زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فإن اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار

آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .
وهذا لا ينافي ما هو المعروف من أن الحق في نفسه مرتبة ضعيفة من الملك . فان معنى هذا الكلام : أن الملك والحق كليهما من مقولة السلطنة ، وأن الملك سلطنة قوية ، والحق سلطنة ضعيفة ، وهو أمر آخر غير اختلاف حقيقة الملك بالشدّة والضعف ، والكمال والنقص نظير الألوان كما توهم .

ونظير مانحن فيه تسمية الرجحان الضعيف في باب الأوامر بالاستحباب والرجحان الشديد بالوجوب ، وهو أمر وراء كون الاستحباب مرتبة ضعيفة من الوجوب .
الثالث : قد ثبت في الشريعة المقدسة أنه لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الأخبار (١) فإذا زالت الملكية ، وشككتنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب في الأحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقضناه في علم الأصول . أن موضوع الحكم محرمه التصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الأسدي قال : كان فيما ورد على من الشيخ أبي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل إلى صاحب الزمان إلى أن قال «ع» : وأما ما سألت عنه عن أمر الضياع التي لنا حيثنا هل يجوز القيام بعمارتها وأداء الخراج منها وصرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقرباً إليكم ؟ فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه فكيف يحل ذلك في مالنا !! من فعل ذلك بغير أمرنا فقد استحل منا ما حرم عليه ومن أكل من أموالنا شيئاً فإنما يأكل في بطنه ناراً وسيصلي سعيراً .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم مالو طاب نفس المالك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي .
سماة عن أبي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فإنه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزرعة وسماة الواقفيين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما المؤمنون أخوة ولا يحل لمؤمن من مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، مرسلة .

وفي ج ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، مرسلة . وعنه (ص) قال : لا يحلبن أحدكم ماشية أخيه إلا بإذنه ، مرسلة .

الشيء عن المالية سقطت عنه حرمة التصرف حتى إذا كان باقياً على صفة المملوكة . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف إذا زالت عنه الملكية ايضاً ١١

الراح : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدية في المسألة بعيدة جداً ، فإن من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .

الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله « ص » : (١) (من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر في السنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجد في أصول الحديث من الخاصة والعامة . والظاهر أنه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتجوير وغيرها كسائر القواعد الفقهية المضروبة لبيان الأحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، أو كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فإن الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية المحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على أنها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فإن الشهرة إنما تكون جارية لضعف سند الرواية إذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب أن استناد أكثرهم هنا أو كلهم إلى غيرها ، وإنما ذكروها للتأييد والتأكيد . ويضاف إلى ذلك : أن جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبني ، وقد اشرنا إليه في أول الكتاب .

وأما حديث السابق ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً : أن مانح فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فإن مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم واشغلتها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمتها وممانعتها في ذلك . ولو عمناء إلى موارد الحيازة فإنما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلاقة

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسمر بن مضر قال : أتيت النبي (ص) فبأيعته فقال : من سبق إلى عالم يسبقه إليه مسلم فهو له قال : فخرج الناس يتعادون يتخاطون . وفي أول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرک باب إحياء الموات ص ١٤٩ : روى عنه (ص) قال : من سبق إلى ما لا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به .

بين المالك وملكه بعد زوال الملكية .

ومن جميع ما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الإيرواني من الوهن ، حيث قال : (وللظاهر ثبوت حق الاختصاص : أما في الحيابة فلعنوم دليل من سبق إلى ما لم يسبقه أحد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » وأما فيما إذا كان أصله ملكاً للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه) . فقد علمت أن المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب . وإن الحديث لا يدل على المدعى . قوله : (ثم أنه يشترط في الاختصاص بالحيابة قصد الحائز للانتفاع) . أقول : يحصل كلامه أنه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمجاز ، فلو خلت حيابته عن ذلك القصد لم يثبت له حق الاختصاص في المجاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك أن يزاحمه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الأوقاف العامة والمباحات الأصلية ، وعليه فيشكل الأمر فيما يتعارف في أكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساطين والزررع ، فإن الظاهر بل المقطوع به أنه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يحرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال بإزائها اخذاً محرماً .

ولكن التحقيق أن يقال : أن المجاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالأوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الأصلية ، أما الأول فلا ريب في أن اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجز بيعه ، ولا هبته ، ولا إجارته ، ولا استملاكه .

على أنا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيابة ولو بإلقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي أن هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيابة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لا يرتفع بالاشكال وأما الثاني : كالاختطاب والاصططاد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ،

بل يكفي فيه مجرد الحيابة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة إلى عدم الاشتراط . ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه قال الشيخ في الخلاف (١) : (الأرضون الموات للإمام خاصة لا يملكها أحد بالاحياء إلا أن يأذن له الإمام . وقال الشافعي : من أحيها ملكها أذن له الإمام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بإذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لمكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بأذن الإمام

ويؤيده عموم رواية : (من سبق إلى مالا يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) وقاعدة الحياة المتقدمين ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأخبار المتظافرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيفة محمد بن مسلم : (أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحق بها وهي لهم) ، وكحسنة زرارة لأبراهيم بن هاشم عن أبي جعفر (ع) : (قال : قال رسول الله (ص) من أحيانا مواتاً فهو له) . وغدير ذلك من الروايات من طرق الشيعة (١) ومن طرق العامة (٢) .

حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة

قوله : (النوع الثاني مما يحرم التكسب به ما يحرم لتحريم ما يقصد به وهو على أقسام : الأول : مالا يقصد من وجوده على نحوه الخاص إلا الحرام وهي أمور ، منها هياكل العبادة المبتدعة) . أقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (٣) هو تحريم بيع هياكل (٤) العبادة المبتدعة ، وفي المتن (بلا خلاف ظاهر بل الظاهر الإجماع عليه) .

(١) راجع ج ١ كا ص ٤٠٩ ، وج ٢ التهذيب ص ١٥٨ ، وج ١٠ الوافي ص ١٣١ ، وج ٣ تل إحياء الموات ص ١٤٩ ، وج ٣ المستدرک إحياء الموات ص ١٤٩ .
(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤١ ، وج ٣ البخاري باب من أحيى أرضاً مواتاً ص ١٤٠ عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .
(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣٦٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقليل : لأنها لا منفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا كسرت انتفع باكسارها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لا يجوز بيعها وهي أصنام للنهي ، ويجوز بيع كسرها ، إذ هي ليست بأصنام ، ولا وجه لمنع بيع الأكسار أصلاً .

أقول : قد أشار بالنهي إلى رواية جابر بن عبد الله حيث ذكر النهي فيها عن بيع الأصنام راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، وج ٣ البخاري ص ١١٠ .
(٤) في المسالك الأصل في الهيكل أنه بيت للصنم كما نص عليه الجوهري وغيره ، وأما إطلاقه على نفس الصنم فلعله من باب المجاز إطلاقاً لاسم المحل على الحال .

وفي ج ٨ تاج العروس ص ١٧٠ : الهيكل الضخم من كل شيء ، والهيكل بيت للنصاري فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - مشى النصاري حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، وربما يسمى ديرم هيكلًا ، والهيكل البناء المشرف قيل : هذا هو الأصل ثم سمي به بيوت الأصنام مجازاً .

وقد استدل على ذلك أولاً : بما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه) وقوله «ع» فيها : (إنما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلها التي يجي منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه والصلبان والأصنام) وقوله «ع» أيضاً فيها : (أو عمل التصاوير والأصنام) .

وفيه أولاً : ان رواية تحف العقول ضعيفة السند فلا يمكن الاستناد اليها في الأحكام الشرعية ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب . وثانياً : أن النهي فيها ظاهر في الحرمة التكليفية فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية ، وهذا أيضاً تقدم في أول الكتاب .

وثانياً : بأن أكل المال بازائها أكل له بالباطل ، لآية التجارة عن تراض ، وفيه أنك عرفت صراراً عديدة : أن الآية ليست عن شرائط العوضين في شيء ، وإنما هي راجعة إلى بيان أسباب المعاملات ، وستعرف ذلك أيضاً فيما يأتي .

وثالثاً : بقوله تعالى (١) : (واجتنبوا الرجس من الأوثان) وبقوله تعالى (٢) : (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) وبقوله تعالى (٣) (والرجز فاجر) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها منافي للاجتناب المطلق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن الهجر الاجتناب .

ورابعاً : بالنسبة للمشهور المجمعول (إن الله إذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) . وبقوله «ع» في دعائم الاسلام (٥) : (نهى عن بيع الأصنام) .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٢ . (٢) سورة المائدة ، آية ٩٠ .

(٣) سورة المدثر ، آية : ٥ .

(٤) في ج ١ تاج العروس ص ٤٨٦ : الأنصاب وهي حجارة كانت حول الكعبة تنصب فيهل عليها ، ويذبح لغير الله تعالى ، قاله ابن سيده . وأما ما نصب كعق وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأنصاب الأوثان ، وقال القتيبي . النصب صنم أو حجر وكانت الجاهلية تنصبه تذبح عنده فيحمر بالدم وفي مفردات الراغب : والنصب الحجارة تنصب على الشيء ، وجمعه نصائب ونصب ، وكان للعرب حجارة تعبدونها ، وتذبح عليها .

وفي حديث أبي الجارود في تفسير الآية : وأما الأنصاب الأوثان التي يعبدونها المشركون وسيأتي التعرض لهذا الحديث في البحث عن بيع آلات القمار .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها ، وعدم ثبوت النبوي على النحو المعروف أن الظاهر من النهي في رواية الدعائم هي الحرمة التكليفية ، والمراد إثبات ما هو أعم منها ومن الحرمة الوضعية .

وخامساً : بأنه قد ورد المنع (١) عن بيع الخشب ممن يجعله صليباً أو صنماً فإذا حرم بيع الخشب لذلك فإن بيع الصليب والصنم أولى بالتحريم ، وهذا هو الوجه الوجيه ، وبؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، وبؤيده أيضاً وجوب إنلافها حسب المادة الفساد كما أنلف النبي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إنلافها .

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليباناً ؟ قال : لا . حسنة لأبراهيم بن هاشم .

وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيعة يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه قال رواية ضعيفة ولكن المشهور هو الأول . لا يخفى : أنه ذكر في بعض نسخ ثل أبان بن عيسى في سند الرواية بدل أبان عن عيسى فهو من سهو القلم . راجع ج ١ كا ص ٣٩٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، وج ١٠ الوافي ص ٤١ ، وج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب لعمل صليباً مما يكتسب به .

(٢) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ عن ابن مسعود قال : دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح وحول البيت ثلاثمائة وستون نصباً فجعل يقطعها بعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدى الباطل (جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً) ورواه البخاري ومسلم .

وفي ج ٩ البحار ص ٢٧٨ ، عن أبي هريرة قال : قال لي جابر بن عبد الله : دخلنا مع النبي مكة وفي البيت وحوله ثلاثمائة وستون صنماً فأمر بها رسول الله (ص) فألقيت كلها لوجوها وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : يا علي تركب علي أو أركب عليك لا لي هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يا رسول الله بل تركبني ، فلما جلس على ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يا رسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فوالذي فلق الحبة وبرأ النسمة لو أردت أن أمسك السماء لمسكتها بيدي فألقيت هبل عن ظهر الكعبة ، فأنزل الله تعالى : (وقل جاء الحق وزهق الباطل) . وعن أحمد بن حنبل وأبي بكر الخطيب في كتابيهما ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . وعبد بن الصياح —

بحث وتتميم

إن كفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المسامحة والمساهلة منقسمة إلى قسمين ، الأول : أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، لفنائها في المعروضات واندكا كما فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كالألوان ، ومن هذا القبيل أيضا الليرات العثمانية التي ألغيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير المسكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئة والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكون الأوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالأشكال التي يكون عليها مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوهما مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوهما .

أما القسم الأول : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود الرغبات التي هي من علل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

وأما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية وحدودها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالنفود الرائجة المضروبة من القراطيس ، أو مغفولا عنها في قبال الهيئة للتبعية والاندك ، ومن هنا اتضح أن المالية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما للرغبة فيها نفسها ، وإما للسيل إلى هيئاتها ، وإما للاشتياق اليها معاً ، ولا تضر بذلك استحالة عراء المادة عن هيئة ما كما لا يخفى .

وقد انضح : أن المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعيات الفلسفة ، وإن بينها عموماً من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالرجولة والانوثة ، فإنها وإن كانا عرضيين للإنسان ، إلا أنها في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والامة نوعان في نظر العرف وإن كانا بالنظر الدقيق صنفين من طبيعة واحدة . وقد ينعكس الأمر ، فيكون ماهو من الصور النوعية في نظر العقل من الأعراض في نظر العرف ، وذلك كالثوبين المنسوج أحدهما من الحرير والآخر من الفتاز ، فإنها عند العقل ماهيتان متباثلتان ، وفي نظر العرف

— الزعفراني في الفضائل والخطيب الحارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى : (ورفعهنا مكاناً علياً) أنه نزل في طعود علي (ع) ، على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالقراشين المنسوجين بنسيج واحد ومن جاس واحد ، والكأسين المصوغين بصياغة واحدة ، ومن فلز واحد .

وإذا عرفت ما تلوناه عليك نقول : الملحوظ استقلالاً في بيع الصليب والصنم إن كانت هي الهيئات العارية عن المواد - إما لعدم ماليتها كالمصنوع من الخزف ، أو لكونها مفقولة عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعا وتكليفاً ، لوقوع البيع في معرض الإضرار ، ولتحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إتلافها .

وإن كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا بالاعتاظ التبحي غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المفضضة المنهي عنها .

وإن كان المقصود من البيع هي المواد والهيئة معاً - كما إذا كانا مصنوعين من الجواهر النفيسة أو الأشياء الثمينة - فلا إشكال في حرمة البيع وضعا وتكليفاً كالصورة الأولى ، لعموم أدلة المنع عن البيع لهذا الغرض أيضاً .

لا يقال : إذا كان كل من الهيئة والمادة ملحوظاً في البيع كان المورد من صفريات بيع ما يملك وما لا يملك ، كبيع الخل مع الخمر ، وبيع الشاة مع الخنزير في صفقة واحدة ، وحكم ذلك أن يقسط الثمن عليها ، وسيأتي ، وبطلت للمشتري خيار تخلف الشرط لقوات الانضمام ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

ثم إنه يقال : إن الانحلال والتقسيط وإن كانا بحسب الكبري موافقين للتحقيق ، إلا أن الإشكال في صحة الصفري ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة النوعية للعادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيط ، كما لا موضع لهما في المادة والصورة العقليتين عند التخلف بأن يحكم بالصحة في المادة السيالة المسماة بالهيولى الأولى ، لأنها محفوظة في جميع الأشياء وإن تبادلت عليها الصور وبالبطلان في الهيئة ، لأن المقصود منها غير واقع ، والواقع منها غير مقصود ، ويتبع ذلك تقسيط الثمن عليها بالنسبة .

ووجه الفساد أن المادة والهيئة ليستا من الأجزاء الخارجية لكي تنحل المعاملة الواحدة إلى معاملات متعددة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لانحداد متعلقها خارجاً وبالكثرة إنما هي تحليلية عقلية ، ولازم ذلك أن المعاملة إذا بطلت في جزء بطلت في الجميع فلا منشأ للانحلال والتقسيط ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو عرفية .

لا يقال : ان بيع المارة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيثة وفنائها بوجوب صحة البيع وترتب الأثر عليه ، لجواز الانتفاع بأجزائها بعد الكسر ، لأنها ليست بأصنام .

فانه يقال : اذا تحقق موضوع الحرمة وترتب عليه الحكم لم يؤثر هذا الاشتراط في الجواز ، لان الشيء لا يتقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى : أنه لو انصف شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخلا في الأعيان ذات المنافع المحللة والحرمة ، وسيأتي الكلام عليها ، ولوقلنا : يجوز بيعها باعتبار منافعها المحللة فانما هو فيما اذا أوجبت هذه المنافع ماليتها مع قطع النظر عن المنافع الأخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : (لو أنلف الغاصب لهذه الأمور ضمن موادها) . أقول : قد عرفت أنه يجب إعدام الصورة الوثنية ، وعليه فان كانت لأعضائها المكسورة قيمة كما اذا كانت مصوغة من الذهب أو الفضة فلا يجوز إنلافها بموادها ، بل يجب إنلافها بهيئتها فقط ، ولو أنلفت بموادها ضمنها المتلف لما لكها ، إلا أن يتوقف إنلاف الهيثة على إنلاف المادة . وان لم تكن لرضاها قيمة فلا مانع من إنلاف المادة ايضا مع الهيثة .

لا يقال : إن توقف إنلاف الهيثة على إنلاف المادة لا ينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والخمسة لا ينافي ضمان ذلك الطعام . فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في الخمسة إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع في ذلك ، وأما هنا كل العبادة فان الباعث الى إنلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإنلاف فلا يستتبع ضمانا .

حرمة بيع آلات القمار

قوله : (ومنها آلات القمار) . أقول : قد انفقت كلمات الأصحاب على حرمة بيع آلات القمار ، بل في المستند (١) دعوى الاجماع عليها محققا بعد أن تنق عنها الخلاف أولا . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإنلاف - ما يكون معدا للمقامرة والمراهنة كالنرد والشطرنج . ونحوها مما يعد آلة قمار بالحمل الشائع ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفقت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوها ، كما لا يجوز إنلافه ، لكونه تصرفا في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

نعم يجب نهي المقاصرين بذلك عن المقامرة إذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناء في المسألة السابقة من الضابطة الكلية في حرمة بيع ما قصدت منه الجهة المحرمة ، فلا يحتاج الى التكرار . على أن حرمة البيع هنا قد دلت عليها جملة من الأخبار (١) منها رواية أبي الجارود الدالة على حرمة بيع آلات القمار ، وحرمة الانتفاع بها . ومنها قوله «ع» في رواية أبي بصير : (بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت) ومنها ما في حديث المناهي : (نهى رسول الله (ص) عن بيع الترد) . ومورد الخبرين الآخرين وإن كان خصوص بعض الآلات ، ولكن يتم المقصود بعدم القول بالفصل بين آلات القمار

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج ، وج ٢٣ كتاب السبق : عن علي بن إبراهيم في تفسيره عن أبي الجارود عن أبي جعفر «ع» في قول الله عز وجل : (إنما الخمر والميسر) وأما الخمر فكل مسكر من الشراب ، الى أن قال : وأما الميسر فالترد والشطرنج وكل قمار ميسر وأما الانصاب فالاوثنان التي كانت تعبد بها المشركون وأما الازلام فالاقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم وهو رجس من عمل الشيطان وقرن الله الخمر والميسر مع الاوثنان . ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكتفى بأبي النجم ايضا .

وفي ج ١ رجال المامقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين والمكذابين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زبيدي المذهب ، وكان أعمى القلب والبصر ، ويسمى مروحون وهو من أسماء الشيطان .

وفي ج ٢ ثل باب ١٣١ تحريم الحضور عند اللاعب بالشطرنج وتالييه من أبواب ما يكتسب به . محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع الزنطي عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك والسلام على اللامي بها معصية وكبيرة موبقة . صحيحة .

وعن الصدوق بإسناده عن الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام في المناهي قال : ونهى رسول الله (ص) عن بيع الترد .

وفي ج ١٦ البحار باب حرمة بيع الشطرنج . أضاف اليه الشطرنج .

وفي ج ٣ المستدرک في الفائدة الخامسة من الخاتمة في شرح مشيخة الفقيه ص ٦٠٧ فالخبر ضعيف على المشهور لجهالة بعض رواه ولكن تلوح من متنه آثار الصدوق وليس فيه من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الأمر بكسر النرد وإحراقها . فتدل على حرمة بيعها ، لأن ما لا يجوز الانتفاع به لا يجوز بيعه عندهم . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز الانتفاع بالنجس ، وسيأتي التعرض له في المسألة الآتية .

قوله : (وفي المسالك إنه لو كان لمكسورها قيمة) . أقول : قال في التذكرة (٢) : (. أسقط الشارع منفعتها لانتفاع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهياكل العبادة المبتدعة ، كالصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالنرد والشطرنج إن كان رضاها لا يعد مالا ، وبه قال الشافعي ، وإن عد مالا فلا قوى عندي الجواز مع زوال الصفة المحرمة) . وذكر المصنف : (إن أراد بزوال الصفة زوال الهيئة فلا ينبغي الأشكال في الجواز ، ولا ينبغي جعله محلا للخلاف بين العلامة والاكثر) . وفي حاشية السيد : (لعله أراد بزوال الصفة عدم مقارعة الناس به وتركهم له بحيث خرج عن كونه آلة القمار وإن كانت الهيئة باقية) . ويرد على التوجيهين : أن ظاهر عبارة العلامة أن الحرمة الفعلية لبيع الأمور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالية على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحهما الله بعيد عن مساق كلامه جداً ، نعم يحتمل وقوع التحريف في كلامه بالتقديم والتأخير : بأن تكون العبارة (وإن عد مالا مع زوال الصفة المحرمة فلا قوى عندي الجواز) فيكون ملخص كلامه جواز البيع إذا كانت المادة من الأموال . أو بوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير (فلا قوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة) . وكيف كان فهو أعرف بحرامه ، ولا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنته .

قوله : (ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض) . أقول : في جمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما أطلق على اللعب بالخطم والجوز ، وسيأتي التعرض لحقيقة القمار والميسر والازلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمغالبة أو المغالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : (ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها) . أقول : اتفق فقهاءنا بل الفقهاء .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٦ .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

كافة ظاهراً (١) على حرمة بيع آلات الملاهي وضعا وتكليفاً ، بل في المستند (٢) دعوى الاجماع على ذلك محققا .

وقد يستدل على ذلك بالروايات العامة المتقدمة في اول الكتاب ولكنه فاسد لما فيها من ضعف السند والدلالة ، وظهورها في الحرمة التكليفية كما عرفت .

والذي ينبغي ان يقال : ان الروايات (٣) قد تواترت من طرقنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعارف ، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبار الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها ينبت النفاق في القلب كما يذت الماء الخضرة ، ويتسلط عليه شيطان ينزع منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الارض ويجعل منهم الفردة والخنزير ، بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسم المادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) ان رجلاً كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شريح فلم يضمنه .

إذن فالمسألة من صغريات الضابطة الكلية التي ذكرناها في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة ، وعليه فالحق هو حرمة بيع آلات اللهو وضعا وتكليفاً ، على أنه ورد في الحديث (٥) ما يدل على حرمة بيع آلات الملاهي وشرائها وحرمة ثمنها والتجارة فيها .

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير : اذا كان احد العوضين او كلاهما محرماً فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعية : أن من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعاً به شرعاً . وفي ص ١٦٧ عن الحنفية : لا ينعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعاً . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعاً به شرعاً فلا يصح بيع آلة اللهو . وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ : تحرم إجارة آلات الطرب وثمنها .

أقول : لاشبهة في ظهور كلمات هؤلاء ، بل صراحة بعضها في حرمة بيع آلات الملاهي فان الانتفاع بها حرام في الشريعة المقدسة بالاتفاق ، ولا ينافي ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) سنتمرض لهذه الاخبار المنقولة من الفريقين في البحث عن حرمة الغناء . (٤) راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٠١ .

(٥) في ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي أمامة عن رسول الله (ص) انه قال : ان الله بعثني هدى ورحمة للعالمين ، وأمرني أن أمحو المزامير والمعارف والاوزار والاوزان وامور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات المزامير شرؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهو ، وقد حقق في محله أن المضاف إليه خارج عن حدود المضاف ، فلا يعد جزء له ، إلا أنه داخل فيه بنحو الاشتراط والتقييد ، وحيث إن معرفة الحكم فرع معرفة الموضوع بقيوده وشؤونه فلا بد هنا من العلم بحقيقة اللهو ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من نفى أهل الفسوق ولهموم بالراديات وغيرها من آلات الملاهي .

حكم بيع آنية الذهب والفضة

قوله : (ومنها أواني الذهب والفضة) . أقول : مفهوم الاناء أمر معلوم لكونه من المفاهيم العرفية ، وهو ما يكون معداً للأكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أعم منه ، وبجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالأكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما انفق عليه الفقهاء كافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأغراض الاستعمالات وأقسام التزيينات غير الأكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الإجماع أيضاً . وذكر النهي عنه في بعض الأحاديث (٣) إذ لا يعم ذلك مثل التزين لعدم صدق الاستعمال عليه ، فيجوز بيعها لذلك .

وإن كان المستفاد حرمة جميع منافعها وجميع أنحاء التقلب والتصرف فيها حتى التزين

(١) قال صاحب الجواهر في أواخر كتاب الطهارة : لا يجوز الأكل والشرب في آنية من ذهب أو فضة إجماعاً منا . وعلى هذا النهج كثير من الأصحاب
وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل لرجل أو امرأة أن يأكل أو يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها أو الإدهان أو غير ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ كا ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥ وج ١ كل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١ المستدرك ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ إلى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ٢٧ (٣) في ج ١ المستدرك ص ١٦٦ عن رسول الله (ص) نهى عن استعمال أواني الذهب والفضة . مرسله .

بها فلا ريب في حرمة المعاوضة عليها مطلقاً ، لكونها مما يجيء منها الفساد محضاً ، وتكون من صفريات الكبرى المتقدمة في البحث عن حرمة بيع هياكل العبادة المبتدعة .
وقد استدل على هذا الاحتمال الأخير بقوله «ع» (١) : (آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يؤمنون) . وفيه مضافاً إلى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة إلى الجهة الأخلاقية فلا تكون مدركاً في الأحكام الشرعية ، وتفصيل الكلام في كتاب الطهارة .

حكم بيع الدراهم المغشوشة

قوله : (ومنها الدراهم الخارجة المعمولة لأجل غش الناس) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المؤمن في البيع والشراء وضعاً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه إلى العثار في المكوس والكمارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الأولى فقد استدل على الحرمة بروايات : منها ما في رواية الجمع (٢) من الأمر بكسر الدرهم المغشوش ، فإنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه .

وفيه أن الأمر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويحرم تركه ، بل هو إرشاد إلى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعطيل الإمام «ع» الأمر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا إنفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طريق الكافي والمحاسن عن موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» قال : آنية الذهب والفضة الخ . ولكن ما في الكافي ضعيف لسهل وما في المحاسن ضعيف لعبد الله بن المغيرة .

(٢) في ج ٢ التهذيب باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٨ ، وج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدراهم ص ٨٨ ، وج ٢ ثل باب ١٠ جواز اتفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجمعي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فألقى بين يديه دراهم فألقى إلي درهما منها فقال : أيش هذا ؟ فقلت : ستوق ، فقال : وما الستوق ؟ فقلت : طبقتين فضة وطبقة من نحاس وطبقة من فضة ، فقال : اكسرها فإنه لا يحل بيع هذا ولا إنفاقه . ضعيفة لعلي بن الحسن الصيرفي .

قال في الوافي : الستوق بالضم والفتح معاً ، وتشديد التاء ، وتستوق بضم التاء الزيف البهرج الملبس بالفضة طبقتين فضة . الصواب طبقة من فضة ، وكأنه مما صحفه النساخ ، ومحل منع إنفاقه في التهذيبين على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإنفاقه في الخارج لا ينحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضا .
ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الإمام «ع» قطع الدينار المغشوش
بنصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع ما فيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجهه لما
قطعه بنصفين .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . وثانياً : أن فعله «ع» وإن
كان حجة كسائر الامارات الشرعية كما حقق في محله ، إلا أن ذلك فيما تكون وجهة الفعل
معلومة ، وعليه فلا يستفاد من الرواية أكثر من الجواز الشرعي ، ويكون وداها الارشاد
الى عدم نفوذ المعاملة عليه ، لوجود الغش فيه ، والشاهد على ذلك من الرواية قوله «ع» :
(حتى لا يباع شيء فيه غش) . بل الظاهر أنه كان غشاً محضاً ، وإلا لما أمر الإمام «ع»
بالقائه في البالوعة ، لتكون هذا الفعل من أعلى مراتب الإسراف والتبذير . ومن هنا ظهر
ما في رواية دعائم الاسلام (٢) من حكمه «ع» بقطع الدرهم المغشوش .

وأما الناحية الثانية فتوضح الكلام فيها أن للدرهم المغشوشة حالتين ، الاولى : أن
تكون رائجة بين الناس حتى مع العلم بالغش ، كالدرهم الرائجة في زماننا . والثانية : أن
لا تكون رائجة بينهم .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في جواز المعاوضة على الدرهم المذكورة ، لأن الغرض
الاصيل منها أعني الرواج غير تابع لخلوص المواد ونقاؤها من الغش ، بل هو تابع لاعتبار
سلطان الوقت لها ، وجريان القانون الحكومي عليه من غير فرق بين اغتشاف المادة وخلوصها
نعم اذا سقطت عن الاعتبار فلا تجوز المعاوضة عليها من دون إعلام .

وأما الصورة الثانية فإن المعاوضة قد تقع على الدرهم الكلي ثم يدفع البائع الدرهم المغشوش
عند الإقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الاول لا وجه
للبطالان أيضا ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البائع على التبديل ، فإن حصل التبديل فيها ،

(١) في ج ١ كتاب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وج
١٠ الوافي ص ٦٣ ، وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى
ابن بكر قال : كنا عند أبي الحسن «ع» فإذا دنائير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه
بيده ثم قطعه بنصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للارسال
وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق
وهو المطبق عليه الفضة وداخل نحاس : بقطع ولا يحل أن ينفق . مرسله .

وإلا كان المشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمان بالفش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الأولى فلا ريب في إبلحة البيع تكليفاً ونفوذه وضعا للمجموعات ودعوى أن الفش مانع عن صحة البيع للأخبار المتظاهرة الآتية في البحث عن حرمة للفش دعوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن موردها خروجاً تخصصياً ، إذ الفش إنما يتقوم بعلم الغار وجهل المغرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتمسك لذلك بجوابي الجمع وموسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدرام والدنانير المشوشة توهم فسد ، فإن الروايتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة ما دل من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال .
وأما الصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام نارة يقع في الحرمة التكليفية ، وأخرى في الحرمة الوضعية ، أما الحرمة التكليفية فبنية جزماً ، لفقد موضوعها (وهو الفش) مع جهل المتبايعين .

وأما الحرمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضعناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، وملخصها : أن القبول في المبيع - سواء كانت من قبيل الأوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرقية ، أو جهات كالمية .

فإن كانت من القليل الأول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما إذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شاباً كرهه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل .
ووجه البطلان أن ما جرى عليه المقدم غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه المقدم ، فإن ما تعلقت به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسامه المشتري ، إلا أنها في نظر العرف

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٤٨ ، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ اتفاق الدرام المحمول عليها ص ٨٧ و ص ٨٨ ، و ج ٢ تل باب ١ جواز اتفاق الدرام المشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله ع : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النحاس أو غيره ثم يبيعها ؟ قال : إذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن أبي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لأبي عبد الله ع : اشترى الشيء بالدرام فاعطى الناقص الحبة والحبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک ص ٧٤٢ عند التعرض لمشيخة التهذيب : (وإلى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة وست) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .

متباينان ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما اذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيط فيما اذا كانت الكثرة تحليلية عقلية .

وإن كانت من القبيل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما اذا باع عبداً على أنه كاتب فبان أنه غير كاتب أو باع كبشاً فظهر أنه نعجة ، والوجه في ذلك هو أن العائت ليس إلا من الاوصاف الكالية ، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار .

ففي المقام اذا باع درهماً على أنه مسكوك بسكة السلطان فبان أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فبان أنه عتيق فإن البيع صحيح ، وإنما يثبت للمشتري خيار تخلف الشرط . ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف من الوهن حيث أثبت خيار التدليس مع تفاوت السكة ، ووجه الوهن هو أن الملحوظ إن كان هي المادة المجردة فلا يطلان ولا خيار ، وإن كان هي مع الهيئة أو الهيئة المحضة فلا مناص عن البطلان ، نعم لو كان الملحوظ هي المادة المجردة ، وكان التفاوت بكثرة الخليط وقلته لثبت خيار العيب ، إلا أنه غير مفروض المصنف . وأما الصورة الثالثة فتارة يفرض علم البائع بالغش دون المشتري وأخرى بالعكس ، أما الأولى فهو من أوضح مصاديق الغش في المعاملة ، ويجري فيه جميع ما ذكرناه في الصورة الثانية ، وأما الثانية فلا مانع من نفوذ البيع فيه وضعاً وإباحته تكليفاً للعمومات وتوهم أن الغش مانع عن النفوذ مندفع بما ذكرناه من تقومه بعلم البائع وجهل المشتري ، والمفروض عكسه .

قوله : (وهذا بخلاف ما تقدم من الآلات) . أقول : اراد بذلك إبداء الفرق بين بيع آلات اللهو والقمار وبيع الدرام المفضولة ، بدعوى استحالة صحته في الآلات ؛ لأن المادة والهيئة اجزاء تحليلية عقلية فلا تقابل المادة بجزء من الثمن والهيئة بجزء آخر منه ، ليحكم بصحة البيع في المادة وبفساده في الهيئة ، بل اذا بطل في جزء بطل في الجميع واذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيط إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيط الثمن على الحل والخر اذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرام المفضولة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا اذا وقع عنوان المعاوضة على الدرام المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل اذا بان الخلاف .

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيط في الاجزاء الخارجية اذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الواضح

يمكن ، إلا أن الحال في الدرام أيضاً كذلك ، فإذا كان الاختلاف من جهة السكة لا يمكن التصحيح من جهة المادة والابطال من جهة الهيئة ، وأما الصورة الأخرى التي يصح البيع فيها مع الخيار أو مع عدمه فلا جامع بينها وبين آلات الفهارس ليجتاح إلى إبداء الفارق بينها ، ومن المحتمل أن هذه العبارة قد حررها النساخ في غير موضعها اشتباهاً والله العالم .
قوله : (وهذا الكلام مطرد في كل قيد فاسد) . أقول : الشروط سواء كانت صحيحة أم فاسدة لا تقابل بجزء من الثمن كما سيأتي بيان ذلك في بابها ، وعليه فتخلفها لا يوجب إلا الخيار حتى على مسلك المصنف ، ودعوى الخصوصية في المورد جزافية .

حكم بيع العنب على أن يعمل خمرًا

قوله : (القسم الثاني ما يقصد منه المتعاملان المنفعة المحرمة) . أقول : أراد به تقسيم ما يقصد من بيعه الحرام إلى ثلاثة أقسام ، وبيان حكم كل منها على حدة ، ومنشأ القسمة هو أن المنفعة المحرمة التي يقصدها المتعاملان إما أن تكون تمام الموضوع في المعاوضة بحيث يرجع مفادها إلى بذل المال بأزاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنفاً محسباً ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجعله خمرًا من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بأزيائها ، كبيع الجارية المغنية إذا لوحظ بعض الثمن بأزاء صفة الغناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الإجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤثر نفسه لفعل الحرام كالزنا والنميمة والغيبة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : (الأولى بيع العنب على أن يعمل خمرًا والخشب على أن يعمل صنفاً) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرها عدم الخلاف بل الإجماع على حرمة الإجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب للمحرّم سواء اشتراطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كإجارة المساكن والحمولات للتخمر وركوب الظلمة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرها مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمرًا أو الخشب ليعمل صنفاً أو بربطاً ، وإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الإجارة للامور

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر —

المحرمة ، وسيأتي ، ولا فرق في ذلك بين الإجارة وسائر المعاملات .
وكيف كان فالكلام يقع في ناحيتين : الأولى في جواز بيع المباح على أن يجعل حراماً
وعدم جوازه ، والثانية : في بيان أقسام ما يقصد من إجارته الحرام وذكر أحكامه .
أما الناحية الأولى فالذي يمكن الاستدلال به على حرمة البيع وجوه ، الوجه الأول :
أن بيع الأشياء المباحة على أن تصرف في الحرام - كبيع العنب للتخمير ، وبيع الخشب
لجعله صنماً أو آلة لهو - إعانة على الإثم ، بل في المستند (١) إنه معاونة على الإثم المحرم
كتاباً وسنة وإجماعاً .

وفيه أولاً : أن الكبرى ممنوعة إلا في موارد خاصة ، كما سيأتي . وثانياً : أنك علمت
في بعض المباحث أن بين عنوان البيع وعنوان الإعانة على الإثم عموم من وجه ، لتقوم
مفهوم الإعانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها
في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الإعانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم
حرمة الإعانة على الإثم حرمة البيع في جميع الموارد .

وثالثاً : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضعاً ، لأنها حرمة
تكليفية محضة .

ورابعاً : لو قلنا : بدلالة النهي التكليفي على فساد المعاملة فإن ذلك فيما إذا كانت المعاملة
بعنوانها الأولي مورداً للنهي ، كبيع الخمر ، لا بعنوانها العرضي كما في المقام . وهذا لا يتنافى
ماسلكناه في بعض المباحث ، وأشارنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً
إلى الفساد كالنهي عن البيع الغرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المانعية ، فإن ذلك
فيما لم تقصد المولوية التكليفية من النهي كالنهي عن بيع الخمر .

وخامساً : أن تخلف الشروط الصحيحة إنما يوجب الخيار للمشتري ، لأن الشروط
لا تقابل بجزء من الثمن ، وقد حققناه في محله ، والتزم به المصنف في باب الشروط ، ومن
الواضح أن الشروط الفاسدة لا تزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد
ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهونة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصّة من الثمن فيقسط عليها وعلى الشروط قائماً هو في الشروط
التي تجعل على البائع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناء داره
أو نجارة بابيه ونحوها مما يوجب زيادة الثمن . وأما الشروط التي تجعل على المشتري : كأن

— ونحوها مما يفسد العقل أو يتخذ بيوتاً للدعارة أو محلاً للفسق أو نحو ذلك .

يشترط البائع عليه صرف المبيع في جهة خاصة سواء أكانت محرمة أم محللة فلا تقابل بشيء من الثمن . وإذن فاشتراط البائع على المشتري صرف المبيع في الحرام لا يوجب فساد البيع حتى على القول بالتفسيط .

الوجه الثاني : أن ذلك أكل للمال بالباطل فهو حرام لآية التجارة . وفيه أولاً : ما عرفته مراراً واستعرفه من أن الآية الشريفة مسوقة لبيان الضابطة الكلية في الأسباب الصحيحة والأسباب الفاسدة للمعاملات ، وأن شرائط العوضين خارجة عن حدودها . وثانياً : ما عرفته مراراً أيضاً من أن الشروط لا تقابل بجزء من الثمن ليلزم من فسادها أكل المال بالباطل ، وإنما هي مجرد التزامات لا يترتب على مخالفتها إلا الخيار .

الوجه الثالث : دعوى الإجماع على الحرمة . وفيه مضافاً إلى عدم حجية الإجماع المنقول . أن دعوى الإجماع العبدى في المقام موهونة جداً ، لا يمكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة في المسألة .

الوجه الرابع : ما ذكره في المستند (١) من كونه بنفسه فعلاً محرماً لما بينا في موضعه : أن فعل المباح بقصد التوصل به إلى الحرام محرم . وفيه أننا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فأما ذلك في المقدمات التي لا يمكن التفكيك بينها وبين ذي المقدمة بحيث لا يتمكن المكلف بعد إيجاد المقدمة عن ترك ذي المقدمة ، فيعاقب على ذلك . ومن الضروري أن بيع المباح بقصد التوصل به إلى الحرام أو بشرط صرفه فيه ليس علة لا يجزئه ، وإنما هو من الدواعي والتخلف فيها ليس بعزيز .

الرابع : مانع من شمول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أننا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه لا يمكن الالتزام بوجوب النهي عنه لرفعه بالفجوى ، وأما العكس فلا . ولو أغمضنا عن ذلك فهو إنما يتم إذا علم البائع بأن المشتري يصرف المبيع في الحرام على حسب الاشتراط ، وإلا فلا مقتضى للوجوب ، على أن مقتضاه إنما هو مجرد التكليف ، والنهي التكليفي في المعاملات لا يقتضي الفساد .

قوله . (مير جابر) . أقول : لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصريح في حرمة الاجارة للغاية المحرمة كما سيأتي .

حكم ما يقصد من إجارته الحرام

وأما الناحية الثانية فقد علمت أن ما يقصد من إجارته الحرام يكون على أربعة أقسام الأول : أن يكون متعلق الإجارة من الأمور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لا نعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا ما يظهر مما نسب إلى أبي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الإجارة ، إذ هي تقتضي الانزجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وهما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم أيضاً .

الثاني : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن يفتنع بالعين المستأجرة بالمنافع المحرمة من دون أن يكون أصل الإيجار للحرام ، كاستئجار الثياب والخلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحولة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز (١) في ج ١٦ المبسوط للرخسي ص ٣٨ : ولا تجوز الإجارة على شيء من الغناء والنوح والمزامير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فإن بعقد الإجارة يستحق تسليم العقود عليه شرعاً ، ولا يجوز أن يستعق على المرء فعل به يكون عاصياً شرعاً .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الإجازات الممتنعة الإجارة على تعليم الغناء فإنها لا تصح ، وكلما لا يباح لا يصح تأجيله ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الغناء والنوح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون في مجالسهم الخمر والمحرّمات ، فإن استئجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعلها .

وفي ج ٧ الهداية ص ١٨٠ : ولا يجوز الاستئجار على الغناء والنوح وكذا سائر الملاهي لأنه استئجار على المعصية والمعصية لا تستحق بالعقد .

(٢) في ج ٢ أحكام القرآن للجصاص ص ١٧٨ في تسمية الله المهر أجراً دليل على صحة قول أبي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها أنه لا حدّ عليه لأن الله تعالى قد سمى المهر أجراً فهو كمن قال : أمهرك كذا ، وقد روى نحوه عن عمر بن الخطاب ومثل هذا يكون نكاحاً فاسداً لأنه بغير شهود .

(٣) في ج ١٦ المبسوط للرخسي ص ٣٨ : إذا استأجر الذمي من المسلم بيتاً ليبيع —

ذلك ، إلا ان الظاهر ان المسألة من صفريات الشرط الفاسد ، وبما أنك علمت إجمالاً وستعلم تفصيلاً ان فساد الشرط لا يستلزم فساد العقد ولا يسري اليه ، فلا موجب لفساد الاجارة من ناحية الشرط المذكور .

وقد يستدل على الفساد برواية جابر (١) حيث حكم الامام (ع) فيها بحرمة الاجرة في رجل آجر بيته فيبيع فيه الخمر .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لا داعي للعلم ان يؤاجر بيته ويشترط على المستأجر ان ينتفع منها بالمنافع المحرمة ، بل موردها فرض العلم بالانتفاع المحرم من غير شرط .

وثانياً : انها محمولة على الكراهة لمعارضتها بحسنة ابن اذينة (٢) الدالة على جواز إيجار المحولة لحمل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينها بأن رواية ابن اذينة محمولة على ما اذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً او شرطاً في العقد ، بتقريب ان خير جابر نص فيما نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن اذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منها بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع العذرة ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

— فيه الخمر لم يجوز . لانه معصية فلا ينقذ العقد عليه ولا أجر له ، وعند أبي حنيفة والشافعي يجوز هذا العقد ، لعدم ورود العقد على بيع الخمر ، بل على منفعة البيت فله ان يبيع فيه شيئاً آخر .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ : إجارة الدكان لبيع فيه الخمر ونحوها مما يفسد العقل او يضر بالبدن فانها لا تصح ، ولو كذلك إجارة المنازل للدعارة والفسق .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٩ وقد صرح محمد في انجام الصغير بأنه لا بأس عند أبي حنيفة ان تؤاجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او بيعه او يبيع الخمر فيه بالسواد (١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل

يؤاجر بيته فيبيع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . بمجھولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة فان صابر من الحسان . راجع ج ١ ص ٣٩٣ . و ج ٢ التهذيب ص ١١١ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٩ . و ج ٢ ثل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتسب به .

(٢) ابن اذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله (ع) أسأله عن الرجل يؤاجر سفينة ودابته من يحمل عليها او فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع المصادر المتقدمة في رواية جابر .

الدليلين لا يصحح الجمع الدلالي بينهما ما لم يساعده شاهد من النقل والاعتبار، وإنما هو تبرعي محض .

ومن هنا اندفع ما في التهذيب من أنه (إنما حرّم إجارة البيت لمن يبيع الخمر لأن بيع الخمر حرام وأجاز إجارة السفينة يحمل فيها الخمر ، لأن حملها ليس بحرام ، لأنه يجوز أن يحمل ليجعل خلاً ، وعلى هذا لا تنافي بين الخبرين) . على أنه ذكر في الحسنة جواز حمل الخمر والخنازير ، وما ذكره من التوجيه في حمل الخمر لا يجري في حمل الخنازير .

وقد يتوهم عدم نفوذ الإجارة وضعاً وحرمتها تكليفاً لرواية دعائم الإسلام (١) الظاهرة فيها ، ولكنه توهم فاسد لأن هذه الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء فلا تنفي لاثبات المقصود . على أنها معارضة بالحسنة المذكورة ، فتحمل على الكراهة .

ثم أنه نفحوى ما ذكرناه ظهر حكم القسم الثالث والرابع ، أعني صورة العلم بترتب الحرام على الإجارة من غير أن يجعل شرطاً في العقد أو داعياً إليها ، وصورة أن يكون ترتب الحرام داعياً لإنشاء المعاملة . ويتضح ذلك وضوحاً من المسألة الثانية والرابعة .

قوله : (بل لا يظهر فساده وإن لم نقل بإفساد الشرط الفاسد) . أقول : قد سمعت كون المسألة من صغريات الشرط الفاسد ، ودعوى الخصوصية فيها وامتيازها عن سائر الشروط الفاسدة مجازفة .

قوله : (مع أن الجزء اقبل للتفكيك بينه وبين الجزء الآخر من الشرط والمشرط) . أقول : جواز الانحلال والتقسيط في الأجزاء الخارجية وإن كان صحيحاً كما أشرنا إليه ، وسيأتي تفصيله في بيع ما يملك وما لا يملك ، إلا أنه غير صحيح في الأجزاء التحليلية العقابية فإن الانحلال في ذلك باطل جزماً ، ومن ذلك يظهر أن بطلان بيع الآلات اللهوية لا يستلزم بطلان البيع فيما إذا كان الشرط فقط ، وليس للشرط حصّة من الثمن ، ليقاس ببيع الآلات المحرمة .

حكم بيع الجارية المغنية

قوله : (المسألة الثانية يحرم المعاوضة على الجارية المغنية) . أقول : محصل كلامه : أن الصفات سواء كانت محللة أم محرمة قد تكون داعية إلى المعاوضة ، ولا دخل لها في المعاوضة

(١) في ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ ، س أبي عبد الله «ع» إنه قال : من أكثرى دابة أو سفينة حمل عليها المكثري خمرأ أو خنازير أو ما يحرم لم يكن على صاحب الدابة شيء . وإن تعاقدنا على حمل ذلك فلعقد فاسد والكري على ذلك حرام . مرسله .

بأكثر من ذلك ، وقد تكون دخيلة في ازدياد الثمن فيها ، وقد تكون أجنبية عنها أصلاً ، أما الأول والثالث فلا ريب في صحة المعاوضة فيها ، لأن المفروض أن الصفة المحرمة لم توجب زيادة في الثمن ، وكذا الثاني لو كانت الصفة الموجبة لازدياد الثمن هي الصفة المحللة ، وأما لو كان الموجب للزيادة هي الصفة المحرمة فلا شبهة في فساد المعاوضة حينئذ ، كملاحظة صفة التغي في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والسرقة واللمو في بيع العبد ، ووجه الفساد أن بذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكل للمال بالباطل ، وأما التفكيك بين القيد والمقيد فيحكم بصحة العقد في المقيد وبطلانه في القيد بما قابله من الثمن فتوهم فاسد ، لأن القيد أمر معنوي لا يوزع عليه شيء من المال .

أقول : تحقيق المسألة في جبهتين ، الأولى : من حيث القواعد ، والثانية : من حيث الروايات . أما الجهة الأولى : فالقاعدة تقتضي صحة المعاوضة في جميع الوجوه المذكورة ، لوجهين ، الوجه الأول : أن بعض الأعمال كالخياطة ونحوها وإن صح أن تقع عليه المعاوضة وأن يقابل بمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان بذل المال بملاحظة وجودها . وعليه حرمة الصفة لاستلزام حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالشروط الفاسدة لا توجب إلّا الخيار . الوجه الثاني : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغي والقمار والزنا دون القدرة عليها التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الإنسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الإنسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث إلى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث إلى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الأولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكة القدسية الباعثة إلى الطاعة والرادعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الأخرى الشهوية لا يعصى الله ، فيكون الإنسان الكامل أفضل من الملك ، وتفصيل الكلام في محله . وأما الجهة الثانية فقد استفاضت الروايات من الشيعة (٢)

(١) راجع ج ١٤ البحار ص ٣٥٦ — ٣٦٦ .

(٢) الوشا قال : سئل أبو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنية ؟ فقال : قد نكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن كلب و ثمن الكلب سحت والسحت في النار . ضعيفة لسهل ابن زياد وغيره . —

والسنة (١) على حرمة بيع الجوار المغنيات ، وكون ثمنهن سحتاً كسمن الكلب ، وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية .
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— محمد الطاهري عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمهن كفر واستماعهن نفاق . ضعيفة للطاهري وسهل وغيرها .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن يبيعن ونحمل ثمنهن إلى أبي الحسن «ع» ، قال إبراهيم : فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه فقلت : إن مولى لك يقال له : إسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن إليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة ألف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمان سحت . رسالة راجع ج ١ كاص ٣٦١ . ج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . ج ١٠ الوافي ص ٣٣ . ج ٢ ثل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل . ج ١٦ البحار باب ٩٩ الفناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ثل عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات إلى أن قال «ع» : وثمان المغنية حرام . مجهولة لمحمد بن عصام الكليني .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يحل بيع المغنيات وشراؤهن وثمانهن حرام . رسالة .

وعن عوالي اللثالي عن النبي (ص) نهى عن بيع المغنيات وشراؤهن والتجارة فيهن وأكل ثمنهن . رسالة .

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤ عن رسول الله (ص) قال : لا تبتاعوا المغنيات ولا تشتروهن ولا تعلموهن ولا خير في تجارة فيهن وثمانهن حرام وفي مثل هذا الحديث نزلت (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) الآية .

وفي ج ١٠ ص ٢٢٥ عن مجاهد في تفسير الآية هو اشتراؤه المغني والمغنية بالمال الكثير والاستماع إليه وإلى مثله من الباطل .

وطلب الرزق كروايي الدينوري والصدوق (١) .

وفيه أولا : أنها ضعيفتا السند وغير منجبرتين بشيء . وثانياً : أن رواية الصدوق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغنية وبينها بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لا سوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التفتي الخارجى ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بمحرام جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الحرام إنما هو بيع الجوازي المغنية المعبدة للتبلي والتفتي كالمطربات اللاتي يتخذن الرقص حرفة لهن ، ويدخلن على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التفتي كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمفوضة مالم يصدر الحرام في الخارج كما عرفت . على أن نفعها لا ينحصر بالتفتي لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها . ومع الأغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الحرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شاء أو بالمنافع المباحة ، وعليه فلا موجب لحرمه البيع إلا من جهة الإعانة على الإثم ، وهي بنفسها لا تصلح للمانعة قال السيد (ره) في حاشيته على المتن : (ويمكن الاستدلال بقوله «ع» في حديث تحف العقول أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد خصوصاً بقرينة تمثيله بالبيع بالرباه ، وذلك لأن المبيع في بيع الرباه ليس مما لا يجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الرباه ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست مما لا يجوز بيعها ، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد) .

وفيه مضافاً إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لا مورد للقياس ؛ لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٥ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ تل باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشتري المغنية أو الجارية تحسن أن تقني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشتر وبع . مجهولة للدينوري .

أقول : في رجال الماسقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من تل عن الصدوق قال : سألت رجلاً عن أبي الحسن «ع» عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأما الغناء فمحظور . مرسله .

حرام لذاته ، ويبيح الجارية لو كان حراماً فانما هو حرام لأجل قصد التغني ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

حرمة كسب المغنية

لابأس بالاشارة الى حكم كسب المغنية وإن لم يتعرض له المصنف . فنقول : إنه ورد في جملة من الروايات (١) عدم جواز كسب المغنية ، وأنها ملعونة ، وملعون من أكل من كسبها ، فيدل ذلك على حرمة كسبها وضماً وتكليفاً ، على أنه يكفي في الحرمة جعلهم الأفعال المحرمة مورد التكبس ، كالتغني والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما اذا كان العمل سائفاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه ، نعم لو ذعن لزف العرائس ، ولم يفعلن شيئاً من الأفعال المحرمة فلا بأس بكسبهن ، وقد ورد ذلك في رواية أبي بصير ، وذكرناها في الهامش . ومن جميع ما ذكرناه ظهر حكم الرجل المغني ايضاً .

حكم بيع العنب ممن يجعله خمرًا

قوله : (المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يجعله خمرًا بقصد أن يعمل به الخ) . أقول :

(١) ابو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن كسب المغنيات ؟ فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . ضعيفة لعلي بن أبي حمزة بن سالم البطائي .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحناط .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

التصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ماعونة ملعون من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن ابراهيم . راجع ج ١ ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٢٣ . وج ٢ ثل باب ٤٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن فقه الرضا : كسب المغنية حرام . ضعيفة . وكك عن المقنع مرسلًا .

قد وقع الخلاف بين الفقهاء في جواز بيع الأشياء المباحة ممن يعلم البائع انه يصرفه في الحرام وعدم جوازه ، ففي المختلف (١) : (اذا كان البائع يعلم ان المشتري يعمل الخشب صنفاً أو شيئاً من الملاهي حرم بيعه وإن لم يشترط في العقد ذلك ، لنا أنه قد اشتمل على نوع مفسدة ، فيكون محرماً ، لأنه إغانة على المنكر) . ونقل عن ابن ادريس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين مالم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إغانة على الإثم ، فتكون محرمة بلا خلاف . وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة ايضاً (٢) .

أما ما ذكره المصنف (ره) من التفصيل فيرد عليه أولاً : أن مفهوم الإغانة على الإثم والعدوان ك مفهوم الإغانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على حرمة الإغانة على الإثم مالم يكن التسبب والتسبب في البين كما سيأتي .

وثالثاً : أنا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الإغانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضاً ، لصدق الإغانة على الإثم عليه ايضاً . وإن قلنا بالجواز في الثاني من جهة الأخبار المجوزة فلا بد من القول بالجواز في الاول ايضاً ، لعدم اختصاص الجواز الذي دلت عليه الأخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أنا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، إذ هو الذي يجعل العنب خمرأ والخشب صنفاً ، فلا معنى لفرض تعلق القصد بالغاية المحرمة ، وأما القصد بمعنى

(١) ج ١ ص ١٦٥ .

(٢) في ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ أفق بكراهة بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيف ممن يعصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للمرخمي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمرأ ، لأن العصير مشروب طاهر حلال فيجوز بيعه وأكل ثمنه ، ولا فساد في قصد البائع ، إنما الفساد في قصد المشتري ، ولا تزر وازرة وزر اخرى ، وكره ذلك ابو يوسف ومحمد استحساناً ، لكونه إغانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذ خمرأ ، لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .

العلم والاثبات فهو مفروض الوجود في الفسد فلا وجه للتفصيل بيدها، نعم يمكن ان يكون الداعي الى بيع البائع هو ترتب الغابة المحرمة تارة، وغير ذلك تارة اخرى، مع العلم بترتيبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام الى الفعل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الاثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، واخرى من حيث القواعد، أما الصورة الاولى فالكلام فيها من جهتين، الاولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الاولى: فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع او الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤجر بته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام اجرتة). فانه لا وجه لحرمة الاجرة اذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وفيه مضاعف الى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، انه لا بد من حمله على الكراهة لمعارضته بحسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة الجمولة لحل الخمر والخنازير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذهُ صلباناً، وقد تقدم ذكرها في البحث عن بيع آلة اللهو، وبعدم القول بالفصل بين موردها وغيره يتم المطلوب.

ولكن يعارضها ماورد من الاخبار المتظافرة (١) الدالة على جواز بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يجعلها خمرأ، بدعوى عدم الخصوصية في موردها، لعدم القول بالذهل بين

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله ع، عن ثمن العصير قبل ان يغلي لمن يتناعه ليطبخه او يجعله خمرأ؟ قال: اذا بهته قبل ان يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس. ضعيفة لقاسم بن عبد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت ابا عبد الله ع، عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به تبعة حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأبعد عنه. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمرأ او سكرأ؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الايمان الذي يحل شربه او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبيذ يتخذ من التمر، وفيه ايضاً: إيلان الشيء —

هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .

وقد يوجه ما ذكر في روايتي رطاعة وأبي كهمس المذكورتين في الحاشية من بيوعهم «ع»
تمريم من يجعله خمرأ : بأن يراد من لفظ الخمر فيها العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاه طائف

— بالكسر والتشديد : حينه أو اوله .

رطاعة قال : سئل ابو عبد الله «ع» وأنا حاضر عن بيع العصير من يخمره ؟ فقال : حلال
ألسنا نبيع تمرنا مما يجعله شراباً خبيثاً ؟ صحيحة .

يزيد بن خليفة الحارثي عن أبي عبد الله «ع» قال : سأله رجل وأنا حاضر قال : إن لي
للكرم ؟ قال : تبينه عتياً ، قال : فإنه يشتريه من يجعله خمرأ ؟ قال : بهه إذن عصيرأ ، قال :
إنه يشتريه مني عصيرأ فيجعله خمرأ في قزيتي (وفي الوافي قزيتي بدل قزيتي) قال : بعته
حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ، ثم سكنت هبة ثم قال : لا تذرني ثمته عليه حتى يعصيره خمرأ
فتكون تأخذ من الخمر . ضعيفة ليزيد المذكور .

كما بسند ضعيف لسهل ، والتهذيب بسند صحيح عن أبي بصير قال : سألت أبا الحسن
«ع» عن بيع العصير فيعصير خمرأ قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع ثمرته ممن يعلم
أنه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس فاما إذا كان عصيرأ فلا يباع إلا بالتقيد .

وفي رواية أبي كهمس المقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» هو ذا
نحن نبيع تمرنا ممن نعلم أنه يصنعه خمرأ . مجهولة لأبي كهمس .

أبو المعزى قال : سأل يعقوب الأحمر أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أصليحك الله
إنه كان لي أخ وهلك وتركني حجري يتيماً ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير ممن يصنعه
خمرأ ، إلى أن قال «ع» : وأما بيع العصير ممن يصنعه خمرأ فليس به بأس خذ نصيب
اليتيم منه . صحيحة .

أقول : أبو المعزى هو حميد بن المثنى العجلي الكوفي الثقة ، والمعزى بكسر الميم وسكون
العين وفتح الزاء المعجمة بمعنى المز و هو خلاف الضمان ، وقد وقع الخلاف في كتابه أنه
بالمدة كخمرأ ، أو بالقصر كعجلي ، فذهب إلى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة
هو الثاني . وإلى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ كما ص ٣٩٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٢٥٥ و ص ١٧٨ ، وج ١٠ الوافي ص
٣٨ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرأ مما يكتسب به .

وفي ج ٢ للمستدرک ص ٤٥٣ عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» جواز بيع العصير
ونحوه ممن يصنعه خمرأ .

ظاهر غير واحدة من الروايات ان شربه كان متعارفاً في زمان الصادق «ع». إذ من المستبعد جداً انهم عليهم السلام يبيعون تمرهم في كل سنة ممن يصنعه خمرأ .

وفيه أن استعمال الخمر في العصير المقلبي مجازاً وان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينة المجوزة . على أن هذا الجمل إنما يصحح على القول بنجاسة عصير التمر أو بجهومته بعد غليانه ، ولم يثبت شيء منها ، بل الظاهر طهارته وإباحته ما لم يكن مسكراً وعليه فلا يجوز لأطلاق لفظ الخمر أو الشراب الخبيث عليه .

قال المصنف : (فالأولى حمل الأخبار المانعة على الكراهة لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة ، كما أفتى به جماعة وبشهادة رواية رقاعة (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمرأ قال : بيعه ممن يطبخه أو يصنعه خلاً أحب إلي ولا أرى به - بالأول - بأساً) .

وفيه أولاً : أنه معارض بما في بعض الروايات من بيعهم عليهم السلام تمرهم ممن يجعله شراباً خبيثاً على ما أشرنا إليه ، لبعد صدور الفعل المكروه منهم «ع» دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الحلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعد الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب إلى الامام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمرأ ، خصوصاً مع نصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : (ولا أرى بالآول بأساً) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لأحب بيعه ممن يجعله خمرأ ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف إلى رقاعة وقد عرفت عدم دلالتها على ذلك وإذن فلا وجه لقول المصنف : (لشهادة غير واحد من الأخبار على الكراهة) .

قال السيد في حاشيته ماملخصه : أنه يمكن الجمع بحمل الأخبار المجوزة على صورة العلم بأن ذلك عمل المشتري وإن لم يعلم بصرف هذا المبيع الخاص في المحرم ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع أيضاً بحمل المانعة على العلم بقصد المشتري صرفه في الحرام ، وحمل المجوزة على العلم بالتخمين مع عدم العلم بأن قصده ذلك . ويرد على الوجهين : أنها من الجموع التبرعية ، فلا شاهد لها .

(١) نسبه الرواية إلى رقاعة من سهو القلم ، بل هي صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله «ع» راجع ج ٢ التهذيب ص ١٥٥ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرأ مما يكتسب به . وج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن (وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليباً أو صنماً أو تواطئها عليه) .

وفيه مضاف الى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة الاشتراط ، وإطلاق الروايات المجوزة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه برد عليه أولاً : ما في المتن من أنه لا داعي للعسل الى هذا النحو من البيع ثم سؤاله عن حكمه .

وثانياً : أن ذكر جواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، وعدم جواز بيعه ممن يجعله صلباناً في روايتي ابن اذينة والمقنع (١) لا يلائم هذا الجمع ضرورة أن حمل رواية واحدة على جهتين متنافيتين من غير تقييد شبيه بالجمع بينها ، فإن السؤال إن كان عن جواز البيع مع اشتراط الصرف في جهة الحرام فلا يلائمه الجواب بجواز البيع فيما جعله برابط ، وإن كان السؤال عن الجواز مع عدم الاشتراط فلا يلائمه الجواب بعدم الجواز فيما جعله أصناماً أو صلباناً والذي ينبغي أن يقال : إنه إذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتها لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : (أوفوا بالعقود) ، (وأحل الله البيع) ، (وتجارة عن تراض) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد ما كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موارد ما ولا تصل النوبة الى التعارض بينها ، والعمل بقواعده ، وهذا هو الظاهر من الروايات ، وتشهد له ايضاً رواية ابن اذينة المفصلة بين الأصنام والبرابط .

ويقربه : أن شرب الخمر وصنعها ، أو صنع البرابط وضربها وإن كانت من المعاصي الكبيرة والجرائم الموبقة ، إلا أنها ليست كالشرك بالله العظيم ، لأن الله لا يغفر أن يشرك به ويفر مادون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعدمه باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحب الوسائل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابها الى التفصيل مضافاً الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

هذا كله بحسب الروايات ، وحاصل جميع ما ذكرناه : أنه ليس في الروايات ما يدل على

(١) ابن اذينة قال : كتبت الى ابي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ منه برابط ؟ فقال «ع» : لا بأس به ، وعن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صلباناً ؟ فقال : لا ، أقول قد ذكرنا مصدرها في ص ١٢٩ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ برابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صلباناً ، مرسل .

حرمة بيع المباح ممن يجعله حراماً .

وأما الصورة الثانية (أعني التكلم في حكم المسألة من حيث القواعد) فالكلام فيها من نواحي شتى ، الأولى : في تحقيق مفهوم الاعانة وبيان ما يعتبر فيه ، الثانية : في حكم الاعانة على الأثم ، الثالثة : أنه على القول بحرمة الاعانة على الأثم فهل هي كجرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد ، أو هي كجرمة الكذب التي تختلف بذلك وعليه فتتصف بالأحكام الخمسة .

حقيقة الاعانة ومفهومها

ما حقيقة الاعانة ومفهومها ؟ الظاهر أن مفهوم الاعانة كسائر المفاهيم التي لا يمكن تحديدها إلا بنحو التقريب ، فمفهوم الماء مثلاً مع كونه من أوضح المفاهيم ربما يشك في صدقه على بعض المصاديق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .

وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الأولى : ما استظهره المصنف من الأكثر ، وهو أنه يكفي في تحققها مجرد إيجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وإن لم يكن عن قصد ، والثاني : ما أشار إليه في مطلع كلامه من أن الاعانة هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه ، لا مطلقاً ، ثم نسبته إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث : مانسبته إلى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : مانسبته إلى المحقق الأردبيلي من تعليقه صدق الاعانة على القصد أو الصدق العرفي ، بداهة أن الاعانة قد تصدق عرفاً في موارد عدم وجود القصد مثل أن يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه إياها ، أو يطلب القلم لكتابة ظلم فيعطيه إياه ، ونحو ذلك مما يعد معونة عرفاً ، الخامس : الفرق بين الاعانة في المقدمات القريبة فتحرم ، وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم ، السادس : عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأزجها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأولى في بيان عدم اعتبار العلم والقصد في مفهوم الاعانة ، والثاني في بيان اعتبار وقوع المعان عليه في صدقها .

أما الأمر الأول : فإن صحة استعمال كلمة الاعانة وما اقتطع منها في فعل غير القاصد بل وغير الشاعر بلا عناية وعلاقة تقتضي عدم اعتبار القصد والارادة في صدقها لفظة ، كقوله «ع» في دعاء أبي حمزة الثمالي : (وأعاني عليها شقوتي) وقوله تعالى (١) : (واستعينوا

بالصبر والصلوة) . وفي بعض الروايات (١) أن المراد بالصبر هو الصوم .

وفي أحاديث الفريقين (٢) : (من أكل الطين فأت فقد أعان على نفسه) . ومن البيهقي أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (٣) : (فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد لا يقصد الإعانة عليه في جميع الأحيان ، وكذلك ما في بعض الأحاديث (٤) من قوله «ع» : (من أعان على قتل مؤمن ولو بشطر كلمة) . وكذلك قوله (ص) (٥) : (من تبسم على وجه مبدع فقد أعان على هدم الإسلام) . وفي رواية أبي هاشم الجعفري (٦) : (ورزقك

(١) في ج ٢ ثل باب ٢ استحباب الصوم عند نزول الشدة . من أبواب الصوم عن سليمان عن أبي عبد الله «ع» في قول الله : (واستعينوا بالصبر) قال : الصبر الصيام . وفي رواية أخرى يعني الصيام .

(٢) في ج ٢ كا ص ١٥٦ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٤ ، وج ١١ الوافي ص ٢٣ ، وج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الأطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من أكل الطين فأت فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للنوفلي . وفي رواية أخرى فإن أكلته ومت كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : من انهمك في أكل الطين فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : من أكل الطين فكأنما أعان على قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ثل باب ٢٠ تأكد استحباب الجد في العبادة من مقدمات العبادة ، عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباة قال جماعة من الشيعة : والله اني لأحب ربحكم وأرواحكم فأعينوا على ذلك بورع واجتهاد ، وفي رواية ابن يعفور عن أبي عبد الله «ع» فأعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد .

وفي ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ في رواية ميسر عن أبي جعفر «ع» فأعينوا بورع واجتهاد .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٦٣ تحريم المعونة على قتل المؤمن من العشرة ، وج ٣ ثل باب ٢ تحريم الاشتراك في القتل المحرم من القصاص ، وج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢ : من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة لقي الله وبين عينيه مكتوب : آيس من رحمة الله .

(٥) راجع ج ٢ المستدرک ص ٣٨٩ .

(٦) راجع ج ٣ الوافي باب تذكارة الاخوان ص ١١٦ .

العافية فأعانتك على الطاعة) . وفي الصنيفة الكاملة السجادة في دمايه عليه السلام في طلب الخواص (واجعل ذلك عوناً لي) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للإنسان ، وسرت في الماء وأعانتني المساء والريح على السير ، وأعانتني العصا على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصريحة ، ودعوى كونها مجازات جزافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها : ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لبديهية صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وإن لم يظلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى .

ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الإشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة لا نعرف وجهاً صحيحاً لاعتبار القصد بأي معنى كان في صدق الاعانة ، ومن هنا لا نظن أن أحداً ينكر تحقق الاعانة بإعطاء السيف أو العصا لمن يريد الظلم أو القتل ولو كان المعطي غير ملتفت الى ضمير مريد الظلم أو القتل ، أو كان غافلاً عنه . نعم لو نسب ذلك الى الفاعل المختار انصرف الى صورة العلم والالتفات .

وأما الامر الثاني والذي يوافق الاعتبار ويساعد عليه الاجتهاد هو تقييد مفهوم الاعانة بحسب الوضع بوقوع المعان عليه في الخارج ، ومنع صدقها بدونه . ومن هنا لو أراد شخص قتل غيره بزعم أنه مصون الدم ، وهياً له ثالث جميع مقدمات القتل ، ثم أعرض عنه مرید القتل ، أو قتله ثم بان أنه مهدور الدم فإنه لا يقال : إن الثالث أعان على الاثم بتهيئة مقدمات القتل ، كما لا تصدق الاعانة على التقوى اذا لم يتحقق المعان عليه في الخارج ، كما اذا رأى شبحاً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فأنقذه إعانة منه له على التقوى فبان أنه خشية وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لهما آخران جميع مقدمات القتال لمضى أحدهما وندم الآخر ، فإنه لا شبهة في استحقاق كل من الميئين الذم واللوم من جهة الاعانة على الاثم وإن تحقق الفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شريطة في صدق الاعانة لم يهوجه الذم إلا على الاول .

وفيه أن الصادر من النادم ليس إلا التجري ، وهو على تقدير الالتزام بقبحه واستحقاق العقاب عليه لا يصدق عليه الاثم لتكون الاعانة عليه إعانة على الاثم . وأما اذا قلنا بعدم استحقاق العقاب عليه فإن الامر أوضح ، مع أنه لا مضائق في صفة ذم معينة ، بل في صفة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الامانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتفخيله أنه معين على الاثم فهو متجرب في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحقاق العقاب .

وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل . كما انضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصريه من أن (حقيقة الامانة على الشيء هو الفعل بقصد حصول ذلك الشيء سواء حصل في الخارج أم لا ، ومن اشتغل ببعض مقدمات الحرام الصادر من الغير بقصد التوصل اليه فهو داخل في الامانة على الاثم .

ثم لا يخفى : أن عنوان الامانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الامانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الامانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية ، وعليه فإيجاد موضوع الامانة كتولايد المعين مثلاً خارج عن حدودها . وإلا لحرم التناكح والتنازل ، للعلم العادي بأن في نسل الانسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، ونصدر منه الفبايح .

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكمارك ، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكلها داخل في عنوان الامانة ، فانه لا وجه لجعل أمثالها من قبيل الموضوع للامانة وخروجها عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني ، كما لا وجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الامانة من حيث إن التاجر والحاج غير قاصدين لتحقيق المعان عليه ، لما عرفت من عدم اعتبار القصد في صدقها .

وقد ظهر من مطاوي جميع ما ذكرناه : أن المدار في عنوان الامانة هو الصدق العرفي ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين المقدمات القريبة والمقدمات البعيدة ، ولذلك صح إطلاق المعين على من تسبب في قضاء حوائج الغير ولو بوسائط بعيدة .

حكم الامانة على الاثم

ما حكم الامانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الاصل الاولي ، ولا دليل يثبت حرمة الامانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه .

(١) في ج ٢٤ المبسوط للرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العصير والعنب ممن يصغده عمراً إطانة على المعصية وتمكين منها وذلك جرم وإذا امتنع البائع من البيع —

فالحكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعوانهم وتهيشة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولو بمدة قلم أو بكتابة رقعة أو بجباية خراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النوع من الاعانة مما استقل به العقل ، وقامت عليه ضرورة العقلاء ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافر : إنه لو كانت تبعية التابع إعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فإن التابع حينئذ يتم مع أن المتبوع يقصر .

قوله : (بعموم النهي عن التعاون على الاثم والعدوان) . أقول : استدلوا على حرمة الاعانة على الاثم بوجوه ، الوجه الاول : قوله تعالى (١) : (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . فان ظاهرها حرمة المعاونة على الاثم والعدوان مطلقا . وفيه أن التعاون عبارة عن اجتماع عدة من الاشخاص لايجاد أمر من الخير أو الشر ليكون صادراً من جميعهم ، كنهب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تهيشة مقدمات فعل الغير مع استقلال ذلك الغير في فعله ، وعليه فالنهي عن المعاونة على الاثم لا يستلزم النهي عن الاعانة على الاثم فلو عصى أحد فأعانه الآخر فانه لا يصدق عليه التعاون بوجه ، فان باب التفاعل يقتضي صدور المادة من كلا الشخصين ، ومن الظاهر عدم تحقق ذلك في محل الكلام .

نعم قد عرفت فيما سبق حرمة التسبب الى الحرام وجعل الداعي اليه ، لكن حرمة ذلك لا تستلزم الحرمة في المقام .

الوجه الثاني : ادعاء الاجماع على ذلك . وفيه أنها دعوى جزافية ، لاحتمال كون مدرك المجمعين هي الوجوه المذكورة في المسألة ، فلا يكون إجماعاً تعديلاً . مضافاً الى عدم حجية الاجماع المنقول في نفسه .

الوجه الثالث : أن ترك الاعانة على الاثم دفع للمنكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع العنب في المسألة

— بتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهيج الفتنة وفي الامتناع تسكينها .

وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الحنابلة كلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ الهداية ص ١٢٧ ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة لانه تسبب الى المعصية

(١) سورة المائدة ، آية : ٣ .

بأدلة النهي عن المنكر ، واستشهد له المصنف برواية أبي حمزة (١) عن أبي عبد الله «ع» من أنه لو لا أن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحيي لهم النية ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبوا حقنا .

وفيه أولا : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بالبحصار دفع الأثم بتركه الإعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الأثم بإعانة الغير عليه فلا يتحقق مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال المحترمة ، وهدم أساس الدين وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فإن دفع المنكر في هذه الأمثلة ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢) وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الأمور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فإنه وإن كان سبيل الأنبياء ومنهاج الصالحاء وفريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فإن معنى دفع المنكر هو تعجيز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس لإردع الفاعل وزجره عنه على صوابه المقررة في الشريعة المقدسة . وعلى الإجمال : إنه لا وجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة فمضافاً إلى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلاً عن دفعه ، لا اختصاصها بحركة إعانة الظلمة .

قال المحقق الأيرواني : (الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فبالنسبة إلى جرمه شرب لا معنى للنهي عنه وبالنسبة إلى مالم يشرب كان النهي دفعاً عنه) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لإبراهيم بن إسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم إلى أهلها مما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلاً فقتله آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» إن ثلاثة نفر رفعوا إلى أمير المؤمنين «ع» واحد منهم أمسك رجلاً وأقبل الآخر فقتله والآخر يرام فقضى في الرؤية « وفي بعض النسخ البيئة » أن تسمل عيناه وفي الذي أمسك أن يسجن حتى يموت كما أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقتل . ضعيفة للتوفلي .

وفيه أن مرجع الرفع وإن كان إلى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضوعاتها لا تبتني على التدقيقات العقابية ، ولا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على منع العاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبها بخلاف الدفع .

قوله : (ونوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معذوراً بأنه لو تركه لفعله غيره) . أقول : يحصل الاشكال ما ذكره المحقق الأيرواني : من أن النهي عن الطبيعة ينحل إلى نواهي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم الاستغراقي فكان كل فرد تحت نهْي مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخميم هذا الفرد وإن علم أن عنباً آخر يباع ويخمر لو لم يبيع هو هذا ، فإذا تراكت التروك بترك هذا للبيع وترك ذلك له وهكذا حصل ترك التخميم رأساً ، وكان كل ترك مقدمة لترك فرد من الحرام ، لأن مجموع التروك يكون مقدمة لترك حرام واحد .

وفيه أن النهي إنما ينحل إلى أفراد الطبيعة . لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه ، لما فيه من المفسدة الإلزامية ، فإذا توجه النهي إلى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مشتملاً على المفسدة الإلزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي إلى نواهي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الأثم في الخارج ، فغرض منه إنما هو الوصول إلى ذلك ، فإذا علم صدور الأثم في الخارج ولو مع ترك الاعانة من شخص خاص فلا موجب لحرمتها ، وهذا كما إذا نهى المولى عبده عن الدخول عليه في ساعة عينها لفراغه ، فإن غرضه يفوت إذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع المبغوضية عن دخول غيره .

ويدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجويزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرهما ممن يصنعها خمرأ ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الأثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما إذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن لما نحن فيه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجوب يرتفع عن الجماعة بمخالفة شخص واحد منهم ، وهكذا ما نحن فيه ، لأن عدم تحقق المعصية من مشتري العنب يتوقف على ترك كل أرباب العنب للبيع ، لأن ترك المجموع سبب واحد لترك المعصية ، كما أن بيع أي واحد منهم على البذل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

تتميم وفيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الإعانة على الأثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضاعف إلى ذلك بأمور :

الأول : أنه لو لم تجز الإعانة على الأثم لما جاز سبي الكافر ، لكونه إعانة على الأثم ، لتنجس للماء بمباشرة إياه ، فيحرم عليه شربه ، ليكن السبي جائز ، لقوله «ع» : (إن الله يحب إيراد الكبد الحر) . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكي (١) فتجوز الإعانة على الأثم . والاعتذار عن ذلك بعدم قدرتهم على شرب الماء الطاهر في حال الكفر اعتذار غير موجه ، إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

الثاني : أنك علمت سابقاً استفاضة الروايات على جواز بيع العنب والتمر وعصيرها ممن يجعلها محرراً ، وجواز بيع الخشب ممن يحمله برأيه ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الأثم ، ومن أنكره ظنما أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً إلى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالأمور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : (إذا بعته قبل أن يكون محرراً فهو حلال فلا بأس به) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يحمله حراماً (فقال : لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأصحابه) . وفي رواية ابن أذينة عن بيع العنب والتمر ممن يعلم أنه يحمله محرراً (فقال : إنما باعه حلالاً في الأمان الذي يحمل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه) . فن الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحة البيع هي حلية المبيع للبائع حين البيع وإن كان بيعه هذا إعانة على المحرم ، ومثل هذه الروايات غيرها أيضاً .

الثالث : قيام السيرة القطعية على الجواز ، ضرورة جواز المعاملة مع الكفار وغير المباليين في أمر الدين من المسلمين ببيع الطعام منهم ولو كان متنجساً كاللحم بإجارة الأواني أيام للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمسكين الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الأثم ، وأيضاً تمت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر وعصير الحاج بالزاد وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الإعانة على الأثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إجارة الدواب والسفن والسيارات والطائرات من

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب تقبل التخصيص

المعاصرين ، مع العلم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة العلمية على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفراح والأحزان على غنى وجوبها في بعض الأحيان إذا توقف عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم بتأويل بعض المعاصي فيها من الغيبة والاستهزاء والكذب والافتراء ونظر كل من الرجال والنساء إلى من لا يجوز النظر إليه وغيرها من المعاصي .

قوله : (ثم إنه يمكن التفصيل في شروط الجرام المعان عليها بين ما ينحصر فائده ومنفعته عرفاً في الشروط المحرم) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كونها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصرت فائده في الحرام . قوله : (وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضى بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها) أقول : إن كانت المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الشارع بنظم تحققه فلا ريب في وجوب رفعه ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم تحققها فلا وجه لدعوى الوجوب العقلي فيها وإن ادعاه المشهور مطلقاً ، لمنع استقلال العقل بذلك في جميع الموارد ، ولذا ذهب جمع من المحققين (١) إلى الوجوب الشرعي .

حرمة الاعانة على الاثم كحرمة الكذب

تقبل التخصيص

إن حرمة الاعانة على الاثم على فرض ثبوتها هل تقبل التخصيص والتقييد أم لا ؟ قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن حرمة ذلك على فرض ثبوتها إنما هي كحرمة الكذب تقبل التخصيص والتقييد ، وتختلف بالوجوه والاعتبار ، وليست هي كحرمة الظلم التي لا تختلف بذلك قال شيخنا الاستاذ : (لا إشكال في عدم إمكان تخصيصها بعد تحقق موضوعها . لأن هذه من العناوين الغير القابلة للتخصيص ، فإنها كنفس المعصية كالظلم ، فانه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصة أمباحة فكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة ، لما عن الحدائق بعدما حكى عن الاردبيلي (ره) من القول بالحرمة في مسألتنا من جهة كونها إعانة على الاثم من أنه جيد في حد ذاته لو سلم من المطارضة بأخبار الجواهر لا وجه له لانه لو كان بيع العنب ممنوعاً يعلم بأنه يعمل به محرراً داخل في عنوان الاعانة فلا يمكن أن يدل دليل

(١) قال الحكيم الطوسي (ره) في آخر التجريد : الأمر بالمعروف واجب ، وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعاً ، وإلزام ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرهما .

على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخل في هذا العنوان .
ولكن الوجوه المتقدمة الدالة على الجواز حجة عليه ، ومن هنا لو أكره الجائر أحداً
على الاعانة على الأثم أو اضطر إليها فإنه لا شبهة حينئذ في جوازها ، ولو كانت حرمتها
كحرمة الظلم لا تختلف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في
صورتي الإكراه والاضطرار أيضاً .

قوله : (وقد تلخص مما ذكرنا أن فعل ما هو من قبيل الشرط لتحقيق المعصية من الغير
من دون قصد توصل الغير به إلى المعصية غير محرم) أقول : بعدما علمت أنه لا دليل على
حرمة الاعانة على الأثم ، ولا على اعتبار القصد في مفهوم الاعانة ، ولا في حكمها فلا وجه
لما ذهب إليه المصنف وأنعب به نفسه من التطويل والتقسيم . ثم على القول : بحرمة الاعانة
على الأثم فلا وجه للحكم بحرمة البيع في شيء من الشقوق التي ذكرها المصنف ، إذ الاعانة
على الأثم إنما تتحقق بالتسليم والتسليم في الخارج ، ومن الواضح أن بينها وبين البيع
عموماً من وجه .

قوله : (وإن علم أو ظن عدم قيام الغير سقط عنه وجوب الترك) . أقول : إذا كان
البيع على تقدير ترك الآخرين محرماً فلا إشكال في ارتفاع الحرمة عند العلم ببيع غيره ،
وأما مع الشك فيه فلا مانع من استصحاب تركه . والحكم بحرمة البيع ، وأما الظن ببيع الغير
فما لم تثبت حجتيه لا يغني عن الحق شيئاً .

قوله : (ثم كل مورد حكم فيه بحرمة البيع من هذه الموارد الخمسة فالظاهر عدم فساد
البيع) . أقول : توضيح كلامه : أنه لا ملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية في
المعاملات ، فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مثلاً صحيح وإن كان محرماً بالاتفاق .
ولو سلمنا الملازمة بينها فلا نسلمها فيما إذا تعاق النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع ،
كتملقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله محرماً ، إذ بين عنوان الاعانة على
الأثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالفساد مطلقاً أو في الجملة فلا يفرق في ذلك
بين علم المتبايعين بالحال وبين علم أحدهما مع جهل الآخر ، فإن حقيقة البيع عبارة عن المبادلة
بين العوض والمعوض في جهة الإضافة ، فإذا بطل من أحد الطرفين بطل من الطرف الآخر
أيضاً ، إذ لا يمتثل التبعيض من حيث الصحة والفساد في بيع واحد ، كما هو واضح .

حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : (القسم الثالث ما يحرم لتعريم ما يقصد منه شأنًا بمعنى أن من شأنه أن يقصد منه الحرام) . أقول : هذا العنوان يعم جميع الأشياء ولو كانت مباحة ، إذ ما من شيء إلا وله شأنية الانتفاع به بالمنافع المحرمة ، فلا يصح أن يجعل عنواناً للبحث ، ولا بد من تخصيصه بالموارد المنصوصة ، ولذا خصه الفقهاء ببيع السلاح من أعداء الدين .

ثم إن تحقيق هذه المسألة يقع في ناحيتين ، الناحية الأولى : في حرمة بيعه وجرازه في الجملة أو مطلقاً ، والاقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الاظهر منها هي حرمة بيعه من الكفار مطلقاً ومن المخالفين عند محاربتهم مع الشيعة الناجية . وذهب بعض العامة (١) إلى حرمة بيعه في حال الفتنة .

وفصل المصنف (ره) بين حالتي الحرب والصلح ، فذهب إلى الحرمة في الأولى ، وإلى الجواز في الثانية ، وملخص كلامه : أن الروايات الواردة في المقام على طوائف ، الأولى (٢)

(١) في ج ٨ هداية ص ١٢٧ : ويكره بيع السلاح في أيام الفتنة ممن يعرف أنه من أهل الفتنة لأنه تسبب إلى المعصية . وفي ج ٤ هداية وشرح فتح القدير ص ٢٩٧ : ولا ينبغي أن يباع السلاح من أهل الحرب ولا يجهز إليهم لأن النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله إليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وهكذا الكراع لما بينا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المودعة .

وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٧ عن عمران بن حصين قال : نهى رسول الله (ص) عن بيع السلاح في الفتنة .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٩ . و ج ٢ تل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن الحضري قال : دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكم السراج : ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها ؟ فقال : لا بأس أتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المباشرة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن هند السراج قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبىهم منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت : لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل إليهم فإن الله عز وجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا لمن حمل إلى عدونا سلاحاً يستعينون به علينا -

مادل على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة الثانية (١) مادل على جواز بيعه منهم مطلقاً ، الثالثة (٢) مادل على حرمة بيعه منهم كذلك .

ويمكن الجمع بينها بحمل الطائفة المانعة على صورة قيام الحرب بينهم وبين المسلمين ، وحمل الطائفة المجوزة على صورة الهدنة في مقابل المباشنة والمنازعة ، وشاهد الجمع الطائفة الاولى المفصلة بين الحالتين « الهدنة والمنازعة » .

وعن الشهيد في حواشيه انه لا يجوز مطلقاً ، لأن فيه تقوية الكافر على المسلم ، فلا يجوز

— فهو مشرك مجهولة لأبي سارة .

أقول : قد كثر من الروايات خطاب الأئمة عليهم السلام بكلمة أصلحك الله ، والمراد بذلك هو مطالبة إصلاح الشؤون الدنيوية ، لا الامور الاخروية ، وتغيير حال الجور والظلم الى حال العدل والانصاف لكي يلزم منه جهل القائل بمقامهم ، وإلا لم يقدر أحد على خطاب سلاطين الجور بذلك مع أنه كان مرسوماً في الزمن السابق .

وعن السراد عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت له : اني أبيع السلاح ، قال : لا تبعه في فتنة . أقول : ان كان المراد بالسراد هو ابن محبوب المعروف فهو لا يروي عن الصادق «ع» بلا واسطة ، وان كان المراد منه غيره فلا بد وأن يبحث في حاله ، هذا على نسخة الكافي والتهذيب ، وفي الاستبصار عن السراد عن رجل ، وعليه فلا شبهة في ضعف الرواية . وفي الوسائل « نسخة عين الدولة » عن السراج وهو غلط جزماً لاتفاق جميع النسخ على خلافه (١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٤ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٩ . و ج ٢ ثل باب ٣٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتسب به . عن أبي القاسم الصيقل قال : كتبت اليه اني رجل صيقل اشترى السيوف وأبيعها من السلطان أجائزلي بيعها ؟ فكتب «ع» : لا بأس به مجهولة لأبي القاسم .

(٢) في ج ٢٣ البحار ص ١٨ . والباب ٣٥ المتقدم من ج ٢ ثل . عن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألت عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيما أوصى به النبي (ص) بإعلي كفر بالله العظيم من هذه الامة عشرة : (١) القتال (٢) والساحر ، (٣) والديوث ، (٤) وناكح المرأة حراماً في دبرها ، (٥) وناكح البهيمة ، (٦) ومن نكح ذات محرم منه ، (٧) والساعي في الفتنة ، (٨) وبائع السلاح من اهل الحرب ، (٩) وبائع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فمات ولم يحج . مجهولة لحداد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه .

على كل حال ، ويرد عليه أولاً : أنه لا يمكن المساعدة على دليله ، لأن بيع السلاح عليهم قد لا يوجب تقويتهم على المسلمين ، لا يمكن كونه في حال الصلح ، أو عند حربهم مع الكفار الآخرين ، أو كان مشروطاً بأن لا يسلمه إياهم إلا بعد الحرب .

وثانياً : أن رأيه هذا شبه اجتهاد في مقابل النص ، فإنه أخذ بظهور المطلقات الدالة على المنع ، وترك العمل بالمقود الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل النص ، ولكنه شبهه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن ما ذهب إليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره المصنف لوجوه ، الأول : أن ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصح لذلك ، فإن مورده هم الجائرون من سلاطين الاسلام ، كما دل عليه السؤال في رواق الحضري وهدد السراج عن حمل السلاح الى أهل الشام ، « وقد ذكرناهما في الهامش » إذ لا شبهة في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا مخالفين ، فتكون الطائفة الاولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بخير الكفار من المخالفين فلا يجوز بيعهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، وأما في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه خصوصاً عند حربهم مع الكفار ، لأن الله يدفعهم أعداءه ، وأما المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة لا اختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركين الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميته الى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، واخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلا لأنه لا مناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلا لأن تقوية شخص الكافر بالسبي ونحوه وإن كان جائزاً ، إلا أن تقويته لجهة كفره غير جائزة قطعاً ، ومن الواضح أن تمكين المشركين والمحاربين من السلاح يوجب تقويتهم على المسلمين ، بل ربما يستغل العقل ببيع ذلك ، لأن تقويتهم تؤدي الى قتل النفوس المحترمة .

ثم إن هذا كله لو تقارن البيع مع التسليم والتسليم الخارجي ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، لما عرفت من أن بين البيع وعنوان الاعانة عموماً من وجه ، فلا يلزم من البيع المجرد تقوية الكافر على الاسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة الى إرهاب الكفار وقتالهم : فيبيعها منهم ولو في حال الهدنة نقض للغرض ، فلا يجوز .

(١) سورة الانفال ، آية ٦٢ ، قوله تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم) .

وأما ما دل على الجواز فانه لضعف سنده لا يقاوم الروايات المانعة ، ويضاف إليه أنه ظاهر في سلاطين الجور من أهل الخلاف .

ثم إن السيد (ره) في حاشيته احتمل دخول هذا القسم الذي هو مورد بحثنا تحت الإعانة على الاثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العربي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدي الى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الإعانة على الاثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست بجرمة في نفسها وعلى القول بحرمتها فبينها وبين ما نحن فيه عموم من وجه كما هو واضح ، وأما قوله «ع» في رواية هند السراج المتقدمة في الهامش : (فمن حمل الى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك) . فخرج عن حدود الإعانة على الاثم . وإنما يدل على جرمة إعانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجهة لزوال حقوقهم .

قوله : (بل يكفي مظنة ذلك بحسب غلبة ذلك مع قيام الحرب) . أقول : قد علمت أن الروايات المانعة تقتضي حرمة بيع السلاح من أعداء الدين ولو مع العلم بعدم صرفه في محاربة المسلمين ، أو عدم حصول التقوي لهم بالبيع ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تقييد حرمة البيع بوجود المظنة بصرف السلاح في الحرب لغلبة ذلك عند قيامها بحيث يصدق حصول التقوي لهم بالبيع .

الناحية الثانية : الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديدتها سواء كانت مما يدفع به في الحرب أم مما يقاتل ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللفظة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : المجن (٢) والدرع

(١) في ج ٢ تاج للعروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والسلاح كعنب والسلاحان بالضم آلة الحرب . وفي المصباح : ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، أو حديدتها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأجرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي جمع البجرين قوله تعالى (خذوا أسلحتكم) هي جمع سلاح بالكسر وهو ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، والتذكير فيه أغلب من التأنيث ، ويجمع في التذكير على أسلحة ، وعلى التأنيث نسلحات .

(٢) في القاموس : المجن والمجننة بكسرهما الترس ، والجنة بالمضم كل ماوقى .

والمغفر (١) وسائر ما يمكن به (٢) في الحرب .
 الثاني : أنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالتمهئة والاستعداد إلى قتال الكفار وإرهابهم ،
 فبيع السلاح منهم ولو بمثل المغفر والدرع نقض لغرضه تعالى .
 الثالث : أن تمكين الكفار من مطلق ما يمكن به في الحرب تقوية لهم فهو محرمة عقلاً
 وشرعاً كما علمت .

الرابع : أنه يحرم حمل السروج وأداتها إلى أهل الشام ، وبيعها منهم والاعانة لهم عند
 قيام الحرب بينهم وبين الشيعة ، لروايتي الحضرمي وهند السراج ، فبيعها من الكفار أولى
 بالتحريم ولكن هذا الوجه يختص بحال الحرب ، على أن كلتا الروايتين ضعيفة السند .

وهم ودفع

قد يتوهم أن المراد بالسروج المذكورة في رواية الحضرمي هي السيوف السريجية ، فلا
 تكون لها دلالة ولو بالفحوى على حرمة بيع ما يمكن من أعداء الدين .
 ولكن هذا التوهم فاسد ، فانه مضافاً إلى أن الظاهر من كون السائل سراجاً أن سؤاله
 متصل بصنعتة (وهي عمل السروج ونقلها) فلا ربط له بالسيوف وبيعها ، أن حمل السروج
 بالواو على السيوف السريجية لانساعده القواعد اللغوية ، لأن السريجي يجمع على سريجيات ،
 لا على سروج ، وإنما السروج جمع سرج . على أنه لا يساعده صدر الرواية ، لاشتراكه على
 كلمة الاداة وليست للسيوف أدوات بخلاف السرج ، وحملها على أدوات السيف من الغمد
 ونحوه بعيد جداً .

قوله : (بمقتضى أن التفصيل قاطع للشركة) . أقول : قد يقال : يجوز بيع ما يمكن
 من الكفار لصحيفة محمد بن قيس (٣) عن بيع السلاح من فئتين تلتقيان من أهل الباطل ؟
 فقال : بيعها ما يمكنها .

(١) في القاموس : المغفر كمنبر زرد من الدرغ يلبس تحت القلنسوة ، أو حلق يتقنع
 بها المتسلح .

(٢) في ج ٩ تاج العروس ص ٣٢٣ : الكن بالكسر وقاه كل شيء وستره ، وكن
 أمره عنه أخفاه ، وقاه بعضهم : أكن الشيء ستره ، وفي التنزيل العزيز : (أو أكننتم في
 أنفسكم) أي أخفيتهم .

(٣) في ج ١ كاص ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ .
 وج ٢ باب ٢٥ تحريم بيع السلاح لأعداء الدين مما يكتب به . قال : سألت —

وفيه ما ذكره المصنف من عدم دلالتها على المطلوب ، وتوضيح ذلك : أن الامام «ع» فصل بين السلاح وبين ما يمكن ، فلا بد وأن يكون بيع السلاح حراماً بعدما جوز الامام بيع الثاني ، لأن التفصيل قاطع للشركة في الحكم ، وإلا لكان التفصيل لغوياً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقين بحقوقي الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحيلت فيجب أن يباع منها ما يمكن ليتحفظ كل منها عن صاحبه ، ويترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطاؤهم إياه مجاناً ، فإن اضمحل لهم بوجوب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة ، ولذا سكنت على «ع» عن مطالبة حقه من الطفلة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أفق بعض الأعظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع الكفار حفظاً للدولة العثمانية .

قوله : (ثم إن مقتضى الاختصار على مورد النص عدم التعدي الى غير أعداء الدين كقطاع الطريق) . أقول : يبيع السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حريم بحثنا ، وإنما هي من صفات المسألة المتقدمة ، فإن قلنا بحرمة الاعانة على الاثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جار كما هو الظاهر .

قوله : (إلا أن المستفاد من رواية تحف العقول إناطة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة ووهن الحق وتقوية الكفر ، وعليه فلا يمكن التمسك بها على حرمة بيع السلاح من قطاع الطريق ونحوهم ، نعم يجوز الاستدلال على ذلك بقوله «ع» فيها : (أو شيء فيه وجه من وجوه الفساد) . إلا أنك علمت في أول الكتاب أن الرواية ضعيفة السند .

قوله : (ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد) . أقول : لا شبهة في أن الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظره الى مفاوضات المتعلق ، كما أن قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظراً الى مفاوضات متعلقه ، ولا نظر له الى فساده ، وعدم تأثيره ، فيها لا يجتمعان في استعمال واحد .

وابيض النهي من حيث هو تحریم بحث لا يقتضي الفساد لاشراً . ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، أو بوصفها ، أو بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مبراراً عديدة .

— ابا عبد الله «ع» عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل أبيعهما السلاح ؟ فقال : بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئة كجمعة الطائفة اصلها في كفيج ج فئون وفئان .

وعليه فإن كان المراد بالنهي المتوجه الى المعاملة هو النهي التكليفي المولوي كما هو الظاهر منه بحسب الوضع واللغة لدل على خصوص الحرمة التكليفية ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، إذ ليس الغرض منه إلا بيان مبغوضية البيع .
وان لم ترد منه المواوية التكليفية كان إرشاداً الى الفساد ، كالنهي المتوجه الى سائر المعاملات ، او الى المانعية ، كالنهي المتوجه الى أجزاء الصلاة .
إذا عرفت ذلك فنقول : ان النهي عن بيع السلاح من اعداء الدين ليس إلا لأجل مبغوضية ذات البيع في نظر الشارع ، فيحرم تكليفاً فقط ، ولا يكون دالاً على الفساد ، ويتضح ذلك جلياً لو كان النهي عنه لأجل حرمة تقوية الكفر ، لعدم تعلق النهي به ، بل بأمر خارج يتحد معه .

جواز بيع مالا نفع فيه

قوله : (النوع الثالث مما يحريم الاكتساب به مالا منفعة فيه محالة معتداً بها عند العقلاء) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الانواع السابقة لنخصه هنا لبيان الحرمة الوضعية بخلافه في المسألة السابقة فان البحث فيها كان ناظراً الى الحرمة التكليفية ومن ذلك يعلم انه لا وجه لهذا البحث هنا إلا استطراداً فان المناسب لهذا ذكره في شرائط العوضين والعجب من المصنف (ره) حيث ذكر عدم جواز بيع المصحف من الكافر في شروط الصحة ، مع انه اولى بالذكر هنا ، لا يمكن دعوى كونه حراماً تكليفاً !
ثم ان مالا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرها ، فارت هذه الامور وان كانت تعد عند العرف والشرع من الاموال ، بل من مهماتها ، إلا ان قلتها اخرجتها عن حدودها ، وحدود امكان الانتفاع بها . واخرى يكون لحسته وردائه ، كحشرات الارض من العقارب والحيات والخنافس والجعلان والضفادع والديدان ، وبعض اقسام الطيور من بغائها (١) والنسر والغربان والرخم (٢) ونحوها .

تحقيق وتكميل

قد تطابقت كلمات الأضحاب على فساد المعاملة على مالا نفع فيه نفعا يعتد به . قال

(١) في القاموس : البغاث مثلثة طائر اغبر ج كفرلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجملة الوحشية الطباع ، الواحدة

رخمة ج رخم .

الشيخ في المبسوط (١) : (وإن كان مما لا ينتفع به فلا يجوز بيعه بلا خلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات) .

وفي التذكرة (٢) منع عن بيع تلك الأمور لحستها ، وعدم التفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لا تعد مالا ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومتقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعا مجوزا للتكسب به على وجه يرفع السفه عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضا (٣) وان جوز بعضهم بيع الحشرات والهوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا تنفع فيه وجوه : الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولا : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفا عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئا وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للسلالة بينهما ، ولذا قال الراغب الاصفهاني الشراء والبيع يتلازمان ، بل كثر في الكتاب (٤) العزيز استعمال البيع والشراء في غير المبادلة المالية . وأما ما عن المصباح لمضافا الى عدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفا حقيقيا ، بل لمجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طردا وعكسا نقضا وإبراما .

وثانياً : أنه لو ثبت ذلك فغاية ما يلزم منه أنه لا يمكن تصحيح البيع بالعمومات الدالة

(١) في فصل ما يصح بيعه وما لا يصح من فصول البيع .

(٢) ج ١ ص ٤ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ : يصح بيع الحشرات والهوام كالحيات والعقارب اذا كان ينتفع بها . وعن الحنابلة لا يصح بيع الحشرات . وفي ص ٢٣٧ : فاذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الحنطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعت أكثر . وأتبع بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بثمان بنحس ، أي باعوه ، وكذلك قوله : يشرون الحياة الدنيا بالآخرة . ويجوز الشراء والاشتراء في كل ما يحصل به شيء ، نحو : ان الذين يشترون بعهد الله ، لا يشترون بآية الله ، اشتروا الحياة الدنيا ، اشتروا الضلالة إن الله اشترى من المؤمنين ، ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . فمعنى يشري يبيع .

على صحة البيع ، وهو لا يمنع عن التمسك بالعمومات الدالة على صحة العقد والتجارة عن تراض ، بذاهة صدقها على تبدل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .
الوجه الثاني : ما عن الايضاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محلل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ما سمعته مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي غائرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل للمال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .

الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السفية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صفري وكبرى ، أما الوجه في منع الصفري فهو أن المعاملة إنما تكون سفية إذا انتفت عنها الأغراض النوعية والشخصية كليهما ، وليس المقام كذلك ، إذ ربما تتعلق الأغراض الشخصية باشتراء مالا نفع فيه من الحشرات وغيرها ، وهي كافية في خروج المعاملة عن السفية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلا أنه لا دليل على فساد المعاملة السفية بعد أن شتمتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم ظم الدليل على فساد معاملة السفية ، لكونه محجوراً عن التصرف ، وللمعاملة السفية غير معاملة السفية .

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «ع» في رواية تحجب العقول : (وكل شيء يكون لم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة وإلا لم الأشياء كلها . وقوله «ع» في آخرها : (إنما حرم الله الصناعة التي يبيح منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محلة ، فلا شربة المهرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فحطبها مما يبيح منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لتدريتها . وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقتا لبيان حكم الأشياء التي تمحضت للصلاح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احداها على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكونة فيها ، وأما الأشياء التي لها نفع محل نادر تخارجة عن حدود الرواية ، إذ ليس فيها تعرض لذلك بوجه ، لامن حيث صحة البيع ولا من حيث فسادها ، وعليه فلا مانع من صحة المعاملة عليها للعمومات .

على أنها لو تمت قائماً تدل على فساد بيع مالا نفع فيه لخسته ، لكونه مما يبيح منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الحنطة ، إذ ليست فيه جهة فساد أصلاً . ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي مختصة بالحرمة التكليفية على ما تقدم في أول الكتاب

فلا تشمل الحرمة الوضعية ، وبضاف الى ما ذكرناه كله أنها ضعيفة السند فلا يصح الاستدلال بها .

الوجه الخامس : دعوى غير واحد من الاعاظم الاجماع على ذلك . وفيه أن المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة ، على أن لا نطمئن بوجود الاجماع التعبدية الكاشف عن الحجة للعتبة ، لاحتمال استناد المجتهدين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة عهد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لا تنفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحماد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصاحبة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهر ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها ، ووجه العجب أن منافع القرد المحلة ليست بنادرة ، بل هي من مباحات المنافع !! وإنما اوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوخ .

قوله : (ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستلزم للشك في صدق البيع) . أقول : العلم بعدم صدق المال على شيء لا يمنع عن وقوع البيع عليه فضلاً عن الشك في صدقه عليه ، وإذن فلا وجه لرفع اليد عن عموم مادل على صحة البيع والتمسك بصحوات التجارة والصلح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : (لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها للتمارة) . أقول :

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي بن داود أنه رأى رجلاً يحمل هرة فقال : ما تصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشئ منها . رسالة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلاف المختار أنه لا يجوز .

أقول : الظاهر أن القائلين بحرمة بيع الهر قد استندوا الى جملة من الاحاديث المروية عن النبي (ص) ، وقد اخرجها البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٦ : منها ما عن جابر قال : نهى رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور . ومنها ما عن عبد الرزاق باسناده عن النبي (ص) نهى عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر ايضاً : نهى رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا ينافي ما تقدم منه في بيع الابوال من حمل النبوي على كون الشعوم محرمة الانتفاع على المهود بجميع الانتفاعات .

قوله : (ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها) . أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الإطلاق لجلده من الانتفاع التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى أن النهن إنما ورد فيها فقط ، فيجب تقييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم إن السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل غن الصرائر الاجتماع عليه . وتدل عليه موثقة سماعة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال «ع» : (إذا رميت وسميت فانتفع بجلده) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلأمانع من بيعها في حال الحياة للانتفاع بجلودها بعد الموت .

قوله : (ولو غصبه غاصب كان عليه مثله إن كان مثلياً) . أقول . الدليل على الضمان إنما هو السيرة القطعية من العقلاء والمنشوعة ، وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقدهما لا يمكن الخروج منها بأداء القيمة ، بل أصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين إلى يوم القيامة مثل المفلس ، إذ الانتقال إلى القيمة إنما هو فيما إذا كان التالف من الأموال . فلا ينتقل إليها إذا لم يكن للعالم مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد ، لشمولها لمطلق الأخوذ بالغصب سواء كان من الأموال أو من غيرها .

وفيه أن القاعدة وإن ذكرت في بعض الأحاديث (١) واستند إليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء . كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد .

(١) في ج ٢ مستدرك الوسائل ص ٥٠٤ . وج ٥ كنز العمال للمصنف الهندي ص ٢٥٢ وج ٥ مسند أحمد ص ٨ . وج ٣ سنن أبي داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الأوتار للشوكاني ص ٢٥٢ . عن سمرة بن جندب قال : قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدي الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٣٦٣ : أن سمرة هو الذي كان يحرض الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه إلى الكوفة ، وهو صاحب النخلة في ستان الانصارى ومن المنحرفين عن أمير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الاتلاف (من أتلف مال الغير فهو له ضامن) ولكنه واضح الفساد لا اختصاص موردها بالاموال ، فلا تشمل غيرها . نعم لو انفصلت كلمة الما عن اللام و اريد من الاول الموصول ومن الثاني حرف الجر بحيث تكون العبارة هكذا : (من أتلف مال للغير الخ) شملت هذه القاعدة صورة الاتلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً . على ان القاعدة المذكورة متصيدة وليست بمن رواية . وكيف كان فموردها خصوص الاتلاف ، فلا تدل على الضمان عند عدمه ، فلا دليل على الضمان إلا السيرة كما عرفت .

قوله : (خلافاً للتذكرة فلم يوجب شيئاً كغير المثلي) . أقول : ضعفه بعضهم بأن اللازم حينئذ عدم الغرامة فيما لو غصب صيرة تدريجاً . ويرد عليه ان نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المقصوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال ، ومن البديهي ان كل حبة من الصيرة وإن لم تكن مالاً بشرط لا ومجردة عن الانضمام الى حبة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالاً ، فتشملها أدلة الضمان .

❦ فرع ❦

لو حاز مالاً نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على ان اخذ المحاز من الهيز قهراً عليه ظلم ، فهو حرام عقلاً وشرعاً . وأما حديث (من سبق الى مالم يسبق اليه احد من المسلمين فهو أحق به) فقد تقدم انه ضعيف السند ، وغير منجبر بشيء .

حكم تدليس الماشطة

قوله : (النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه) . أقول : قد جرت مادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبعهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف اوائل عناواناتها ، ونحن ايضاً نقتني إزماً .

ثم إنك قد علمت في البحث عن معنى حرمة البيع تكليفاً انه يكفي في عدم جواز المعاملة على الاعمال المحرمة ما دل على حرمتها من الأدلة الأولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه ~~فلا~~ موجب للبحث في كل مسألة من المسائل الآتية عن صحة المعاملة عليها وفسادها ، بل في جهات اخرى ، وأما ما في حاشية السيد من عدم جواز اخذ الاجرة على العمل المحرم لقوله «ع» : إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فإن المراد من الثمن عطاء الوض ، فهو فاسد ، فإنه مضاد

إلى ضعف سند هذا الحديث ، أنا نمنع صدق الثمن على مطلق العوض .
 قوله : (المسألة الاولى : تدليس الماشطة المرأة التي يراد تزويجها أو الامة التي يراد بيعها حرام) . أقول : الماشطة والماشطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .
 والظاهر انه لا خلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، أو الامة التي يراد بيعها ما لبس فيها من المحاسن ، بل ادعى عاينه الاجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تجارة المقنع : (ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشارط وقبلت ما تعطى ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : (كسب المواشط حلال اذا لم يفششن ولا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الخلود ويستعملن مالا يجوز في شريعة الاسلام) وفي فتاوى العامة (١) انه لا يجوز وصل شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى : في تدليس الماشطة . الظاهر انه لا دليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع أو شراء أو تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كترتين الدور والألبسة والأمتعة ، لاظهار العظمة والشوكة وحفظ الكيان وإراءة انها جديدة ، نعم لو قلنا بجرمة الإغاة على الائتم لكان تزوين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للغش المحرم .
 وقد اجاد المحقق الايرواني حيث قال : (إن الماشطة لا ينطبق على فعلها غش ولا تدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والمذلس فيه على البيع ، نعم الماشطة أعدت المرأة لأن يفشش بها ، وحالها كحال الحائك الذي بفعله تعد العامة لأن يدلس بلبسها ، وكفعل صانع السبحة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأخبار رخصت فيه) .

الجهة الثانية : في تمشيط الماشطة . الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن

(١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٠٤ منع عن وصل شعر الانسان بشعر امرأة لحديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن البيوع الباطلة بيع شعر الانسان ، لأنه لا يجوز لحديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر المأخوذ من الور ليزيد في ضمائر النساء .

وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٤٠٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة والمستوصلة .

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل بتجلى من الأخبار (١) الكثيرة جواز

(١) في ج ١ كا ص ٣٦١ ، و ج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، و ج ١٠ الوافي ص ٣٢ ، و ج ٢ تل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله (ع) في حديث ام حبيب الحافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لها رسول الله (ص) فأقبلت ام عطية الى النبي (ص) فأخبرته بما قالت لها اختها فقال لها : ادني مني يام عطية اذا أنت قنيت الجارية فلا تغسلي وجهها بالخرقة فان الخرقه تذهب بماء الوجه . وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه . صحيحة .

أقول : تقيين الجواني تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قيلت العروس تقيناً زينها . وعن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : دخلت ماشطة على رسول الله فقال لها : هل تركت عملك او أقمت عليه ؟ فقالت : يا رسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني عنه فأتني عنه ، فقال : افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالخرقة فإنه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر الممز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل أبو جعفر (ع) عن الغرامل التي تضعها النساء في رؤسهن فصلته بشعورهن ؟ فقال لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها قال : فقلت بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة والموصولة ؟ فقال ليس هنالك إنما لعن رسول الله (ص) الواصلة التي تزني في شبابها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور . أقول : الغرمل كزبرج مانشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابرسم ، ويقال له في لغة القرس « كيسوبند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي (ع) قال : سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس لبسها معبشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لا تصل الشعر بالشعر . ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ تل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف عن الاحتجاج عن عمار الساباطي قال : قلت لابي عبد الله (ع) : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة قال فقال : نعم ، قلت : التي تتمشط وتجمل في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأس قلت : فما الواصلة والموصولة ؟ قال : الفاجرة والفوادة . مرسلة .

مطلقا سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشتط ، بل في رواية قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالتمشيط اذا لم تصل الشعر بالشعر .

وقد يقال : بتقييدها بمفهوم مرسله الفقيه وفقه الرضا (١) فانها تدلان على جواز كسب الماشطة ما لم تشتط وقبلت مانعطي ، إذ مفهومها يدل على حرمة كسبها مع انتفاء القيد من او احدها ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشتط الاجرة وقبلت مانعطي ، وإلا فيحرم كسبها .

وفيه أولا : انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بهما على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بهما على الكراهة بناء على شمول اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان (المراد بقوله «ع» : اذا قبلت مانعطي البناء على ذلك حين العمل وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته) . بين الخلل ، فانه لا يوجب لهذا التوجيه بعد إمكان الشرط المتأخر ووقوعه . فلا غرو في تأثير عدم القبول بعد العمل في كراهة ذلك العمل ، كتأثير الاغسال الليلية في صحة الصوم على القول به .

وثانياً : ما ذكره المصنف (ره) ، وملخص كلامه : أن الوجه في أولوية قبول مانعطي وعدم مطالبتها بالزيادة إنما هو احد امرين على سبيل منع الخلو :

الاول : ان ما يعطى للماشطة والحجام والختان والخلق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة طباعهم يتوقعون الزيادة ، خصوصاً من اولي المروة والثروة ، بل لو منعوا عما يطلبونه بادروا الى السب وهتك العرض ، ولذا أمروا في الشريعة المقدسة بالقناعة بما يعطون وترك المطالبة بالزائد عنه .

الثاني : ان المشاركة والمأكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي المجد والفخامة ، كما أن المساعدة فيها ربما توجب المطالبة بأضعاف اجرة المثل ، فلذلك أمر الشارع اصحاب هذه الاعمال بترك المشاركة والرضا بما يعطى لهم ، وهذا كله لا ينافي جواز المطالبة بالزائد ، والامتناع عن قبول ما يعطى اذا اتفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز الا عطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ج ٢ ثل باب ٢٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن الصدوق قال : قال «ع» : لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشتط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها واما شعر المعز فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٢٣١ عن فقه الرضا «ع» : ولا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشتط وقبلت مانعطي ولا تصل شعر المرأة بغير شعرها واما شعر المعز فلا بأس . ضعيفة .

قوله : (أو لأن الأولى في حق العامل قصد التبرع) . أقول : الرسالة إما دلت على عدم المشاركة المستلزمة لعدم تحقق الإجارة . المعتبر فيها تعيين الإجرة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز أن يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون أمره هذا موجباً للضمان بإجرة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ماورد » . أقول : إن تم ما ذكره المصنف من حمل الرسالة على أن الأولى بالعامل أن يقصد التبرع كانت الرسالة خارجة عن حدود الإجارة موضوعاً . وإن لم يتم ذلك فلا بد وأن يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الإجرة قبل العمل بواسطة الرسالة إذا كانت حجة ، وإلا فإيرد عليها إلى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحيحة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلامه يضرهم بالسوط لعدم مقاطعتهم على أجرة الأجير قبل العمل .

مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله «ع» قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يستعملن أجيراً حتى يعلم ما أجره . ضيفة لمسعدة . راجع ج ١ ك باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢ . و ج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . و ج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . و ج ٢ تل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ تل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به عن معان الأخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» قال : لعن رسول الله (ص) النامصة والمنتمصية والواشرة والموتشرة والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تفتف الشعر ، والمنتمصية التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشمأ في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعزر بدنها ، أو ظهر كفها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضر ، والمستوشمة التي يفعل ذلك بها . والواشرة التي تشر أسنان المرأة وتفلجها وتحددها والموتشرة التي يفعل ذلك بها ، والواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ، والمستوصلة التي يفعل ذلك بها .

وقد ورد اللعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والمنتمصية . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ . و ج ٧

والنخس ، والوشم ، والوشر . أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد
الاسكاف والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فحرمة
من ضروريات الاسلام ، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة الملقية .

وإن كان المراد به ما في تفسير علي بن غراب من أن (الواصلة التي تصل شعر المرأة بشعر
امرأة غيرها) . فقد يقال بحرمة أيضاً لظهور اللعن فيها .

ولكن يرد عليه أولاً : أنه لاحجية في تفسير ابن غراب ، لعدم كونه من المعصوم ، مع
وزود الرد عليه في روايتي سعد الاسكاف والاحتجاج ، وتفسير الواصلة والموصولة فيها
بمعنى آخر ، ويحتمل قريباً أنه أخذ هذا التفسير من العامة فإن مضمونه مذكور في سنن
البيهقي (١) .

وثانياً : لو سلمنا اعتباره فإنه لا بد وأن يحمل على الكراهة ، كما هو مقتضى الجمع بين
الروايات ، وتوضيح ذلك أن الروايات الواردة في وصل الشعر بشعر امرأة على ثلاث طوائف
الأولى : ما دل على الجواز مطلقاً كرواية سعد الاسكاف المتقدمة (عن القرامل التي
تضعها النساء في رؤوسهن تصلته بشعرهن ؟ فقال : لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها)
وكرواية الاحتجاج (٢) .

الثانية : ما دل على التفصيل بين شعر المرأة وشعر غيرها ، وجوز الوصل في الثاني دون
الأول ، كقوله فع : في مرسله الفقيه المتقدمة : (لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارك وقبلت
مانعاً ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة)
الثالثة : ما يظهر منه الحرمة في مطلق وصل الشعر بالشعر كجملته من الروايات المتقدمة
من الفريقين ، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣)

(١) ج ٧ ص ٣١٢ .

(٢) في ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح ، عن
أبي بصير قال : سألت عن قصة النواصي تريد المرأة الزينة لزوجها وعن الحنف والقرامل
والصوف وما أشبه ذلك ٢٢ قال : لا بأس بذلك كله . مرسله .

(٣) قال : سألت عن القرامل ؟ قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف مجسدة للنساء في
رؤوسهن فقال : إن كان صوفاً فلا بأس به وإن كان شعراً فلا خير فيه من الواصلة
والموصولة . مجهولة ليحيى بن مهران وعبد الله بن الحسن . راجع ج ٢ التهذيب ص ١٠٩
وج ١٠ الوافي ص ٣٢ . وسج ١٢ ص ١٢٦ . وج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب
الماشطة مما يكتسب به .

وثابت بن أبي سعيد (١) وهاتين الروايتان تدلان أيضاً على جواز وصل الصوف بالشعر . ومقتضى الجمع بينهما أن يلتزم بجواز وصل شعر المعز بشعر المرأة لا كراهة ، ويجوز وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى مع الكراهة ، فإن ما دل على المنع مطلقاً يقتيد بما دل على جواز الوصل بشعر للمعز ، وما دل على حرمة وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى يحمل على الكراهة ، لما دل على جواز تزين المرأة لزوجها مطلقاً ، فإن رواية سعد السكاف وإن كانت بصراحته تدفع توهم السائل من حيث الموضوع وهو إرادة وصل الشعر بالشعر من الواصلة والموصولة ، ولكنها ظاهرة أيضاً في جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ، إذ لو لم يكن جائزاً لكان على الإمام «ع» أن يدفع توهم السائل من حيث الحكم ، فيقول له مثلاً : إن وصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى حرام ، على أن روايتي عبد الله بن الحسن وثابت غير ظاهرتين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظهما .

في هنا أمران ، الأول : أن رواية سعد مختصة بزينة المرأة لزوجها . فلا تدل على جواز الوصل مطلقاً .

وفيه أنها وإن كانت واردة في ذلك إلا أن من المقطوع به أن جواز تزين المرأة لزوجها لا يسوغ التزين بالمحرم كما تقدم ، فيعلم من ذلك أن وصل الشعر بالشعر ولو بشعر امرأة كان من الأمور السائغة في نفسها .

الثاني : أن رواية سعد مطلقة تدل على جواز وصل الشعر بالشعر مطلقاً ولو كان شعر امرأة أخرى ، فتقيد بما اشتمل على النهي عن وصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها . وفيه أن رواية سعد وإن كانت مطلقة ولكن السؤال فيها كان عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، فلو كان في بعض أفراد فرد محرم لوجب على الإمام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بمحرام ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جميعاً ضعيفة السند ، وإذن لمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً .

وربما يقال : إن لعن الواصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حملها على الكراهة ،

(١) قال : سئل أبو عبد الله «ع» عن النساء يعملن في رؤوسهن القراميل ؟ قال : يصلح الصوف وما كان من شعر امرأة لنفسها وكره للمرأة أن تجعل القراميل من شعر غيرها فإن وصلت شعرها بصوف أو بشعر نفسها فلا يضر . مجهولة لثابت . وعن الاحتجاج مثله مرسلاً ومضمراً . راجع ج ٢ ك ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ : وج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضافاً الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصريح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهة ، وإنما هو دعاء بالابعاد المطابق الشامل للكراهة أيضاً ، نظير الرجحان المطاق الشامل للوجوب والاستحباب كليهما ، غاية الأمر أن يدعى كونه ظاهراً في التحريم ، لكنه لا بد من رفع اليد عن ظهوره وحمله على الكراهة اذا تعارض بما يدل على الجواز كما عرفت .

ومن هنا ظهر جواز قية الامور المذكورة في النبوي كالنص والوشم والوشر وإن كانت مكروهة ، بل ربما يشكل الحكم بالكراهة أيضاً ، لضعف الرواية إلا أن يتمسك في ذلك بقاعدة التسامح في أدلة السنن بناء على شمولها للمكروهات أيضاً . بل ورد جواز النقص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب ايضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتملة على اللعن على الواشمة والموتشمة .

(١) عن الصدوق بإسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : يا علي امن الله ثلاثة : أكل زاده وحده ، وراكب القلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة . و ج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . و ج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من موافقت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من أخر الغداة الى أن تنقضي النجوم . وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف عن كنز الفوائد : ملعون ملعون من وهب الله له مالاً فلم يتصدق منه شيء أما سمعت أن النبي (ص) قال صدقة درهم أفضل من صلاة عشر ليال .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به قرب الاسناد بإسناده عن علي بن جعفر إنه سأل أخاه موسى بن جعفر «ع» عن المرأة التي تحف الشعر من وجهها ؟ قال : لا بأس . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح عن علي بن جعفر مثلها ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . و ج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . و ج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواشمة والموتشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يقوم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الأمور المستحبة . . ومقتضى ما دل على حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر هو عدم جواز التزين بها سواء كان ذلك للزوج أو لغيره فيتعارضان فيما كان التزين بالأمور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع إلى الأصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الأمور المزورة فالنسبة بينه وبين ما دل على جواز التزين هو العموم المطلق ، فيحكم بجواز التزين مطلقاً إلا بالأشياء المذكورة . بيان ذلك : أن المذكور في الروايات وإن كان هو جواز تزين الزوجة لزوجها فقط ، ولكننا نقطع بعدم مدخلية الزوجية في الحكم بحيث أولاهها لكان التزين للنساء حراماً . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الأمور المذكورة في النبوي .

قوله : (خصوصاً مع صرف الإمام للنبوي الوارد في الواصلة عن ظاهره) . أقول : صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الواصلة والمستوصلة بأرادة القيادة من الواصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لا تحاد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الإبعاد الذي يجتمع مع الكراهة لصار مؤيداً لحل ما عدا الوصل على الكراهة .

قوله : (نعم بشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بغير مصلحته) . . أقول : لاشبهة أن الوشم لا يلزم الإيذاء دائماً ، بل بينها عموم من وجه ، فإنه قد يتحقق الإيذاء حيث يتحقق الوشم كما هو الكثير ، وقد يتحقق الوشم حيث لا يتحقق الإيذاء ، لأجل استعمال بعض المخدرات المعروفة في اليوم ، وقد يجتمعان . وعلى تقدير الملازمة بينها فالسيرة القطعية قائمة على جواز الإيذاء إذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الإذان والآثاف . قوله : (ثم إن التدليس بما ذكرنا إنما يحصل بمجرد رغبة المخاطب أو المشتري) .

أقول : التدليس في اللغة (١) عبارة عن تلبيس الأمر على الغير ، أو كتمان عيب السلعة عن المشتري وإخفائه عليه بإظهار كمال ليس فيها ، وأما ما يوجب رغبة المشتري والمخاطب فليس بتدليس ما لم يستلزم كتمان عيب ، أو إظهار ما ليس فيه من الكمال ، وإلا لحرم تزين السلعة ، لكون ذلك سبباً لرغبة المشتري ، ولحرم أيضاً لبس المرأة الثياب الحر

(١) في القاموس : التدليس كتمان عيب السلعة عن المشتري . وفي المنجد : دلس البائع كتم عيب ما يبيعه عن المشتري .

والخضرة الموجهة لظهور بياض البدن وصفاته ، بدلهة كونه سببا لرغبة الخاطبين ، ولانظن أن يلتزم بذلك فقيه أو متفقه .

تزيين الرجل بما يحرم عليه

قوله : (المسألة الثانية تزيين الرجل بما يحرم عليه من لبس الحرير والذهب حرام) .
أقول : اتفق فقهاؤنا وفقهاء العامة (١) واستفاضت الأخبار من طرقنا (٢) ومن طرق السنة (٣) على حرمة لبس الرجل الحرير والذهب إلا في موارد خاصة ، ولكن الأخبار خالية عن حرمة تزيين الرجل بهما ، فقدت المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (٤) فيه مسامحة ولضعفه ، نعم ورد في بعض الأحاديث (٥) : (لا تحتم بالذهب فانه زينتك في الآخرة) وفي بعضها الآخر (٥) : (جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه) . ولكن مضافا إلى ضعف السند فيها ، أنها لا تدلان على حرمة تزيين الرجل بالذهب حتى يشمل النبي غيمه صورة اللبس أيضا ، بل تفريعه « ع » في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة الفساق في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزيين الرجل بالذهب ما لم يصدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ١٠ الشافعية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ، فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا اليه من غير حائل ، ويحرم بستر الجدران به في أيام الفرح والزينة إلا لعذر . والحنابلة قالوا : بحرمة استعمال الحرير فطلقا ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخنثى وكذلك الصبي والمجنون فيحرم لباسها الحرير . وفي ص ١٢ الخنثية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا للضرورة . وفي ص ١٣ الملكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصفار خلاف .
وفي ص ١٤ يحرم : على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ كا باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التيجل ص ٢٢٠ - وج ١١ الوافي باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣ . وباب ١٨٩ الخجناس اللباس من التيجل ص ٩٨ - وج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير - وباب ٢٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤ .

(٤) بضعيفة لغالب بن عثمان . راجع ابواب الخواتيم المقدمة من كا الوافي و ثل .

(٥) مرسلة . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والقضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن ليس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، قاله عن لبسها يلزم النهي عن التزين بها . وفيه أنها دعوى جزافية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا سقطت ازرار الثوب من الذهب ، أو عن الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة القراء بالحرير والديباغ ، وكما إذا ضاع اللسان استانه من بالذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت سائر الألبسة ، وتحتم الرجل بالذهب للتجربة والامتحان ، وقد يمتنع العنوانان ، وتفصيل الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب إليه في العروة في المسئلة ٢٢ من مسائل لباس المصلي قال : (أهم ما كان في النهي للساعة عن الذهب وعلقه على رقبته أو وضعه في مجيبه . لكن علق رأس الزنجير بحرم لانه قرين بالذهب ولا تصلح الصلاة فيه أيضا) .

تشبه الرجل بالمرأة وتشبه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولا : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالمنطقة والعمامة ونحوهما ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟

فنقول : إنه ورد النهي عن التشبه في الاخبار المتظاهرة (١) ولعن الله ورسله المتشبهين

(١) في ص ٣ كل باب ٦٩٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكتسب به من ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيفة لعمرو بن شمر ..

وفي ص ٣ المستدرک ص ٥٥٥ عن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : أربيع لعنهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملائكة : الرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكرا ، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى مرسله .

وفي ص ٤ المستدرک ص ٨٠٠ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تتشبه بالرجال . ضعيفة لعمرو بن محمد ابن حمزة ولا يه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عبودة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكيات فقالت : بتكرة للنساء .

من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة .

ومنع الإغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأثت الرجل وتذكر المرأة ، او التشبه الجامع بين التشبه في الطبيعة والتشبه في اللباس .

أما الأول فبديهي البطلان ، فان لازمه حرمة اشتغال الرجل بأعمال المرأة ، كالغزل وغسل الثوب وتنظيف البيت والكنس ونحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل ، كالأحتطاب والأصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلتزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن أخذه كذلك ، إذ لجامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون أمراً مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخر هو تأثت الرجل باللواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .

ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الإمام «ع» النبوي على المختلين والمساحقات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال ، الخبر . مجهول لعروة وغيره .
عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الحلبي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسل .
وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة : المتشبه من النساء بالرجال والرجال بالنساء . ضعيفة .

(١) في ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال مما يكتسب به ص ٥٦٢ . وج ٣ ثل باب ١٨ تحريم اللواط على المفعول به من ابواب النكاح المحرم ص ٤٧ عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن آبائه عن علي «ع» إنه رأى رجلاً به تأثت في مسجد رسول الله «ص» فقال : اخرج من مسجد رسول الله يالجنة رسول الله ثم قال علي «ع» : سمعت رسول الله يقول : لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال . ضعيفة لحسين بن علوان .

وفي حديث آخر : اخرجوهم من بيوتكم فانهم أقدر شيء . مرسل . وفي ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن ابن عباس : اخرجوهم من بيوتكم .
وهذا الاسناد عن علي «ع» قال : كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى —

وطرق الطلعة (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد انضج لما قلناه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه الى التشبه فيما هو من مقتضى ما طبع صاحبه ، لا ما هو مختص به ، لجعل كاللباس في حين المنع ، بل كون المسابقة من تشبه الاخر بالذكر ممنوع ، بل التخت أيضاً ليس تشبهاً بالآخر) . وكذلك ما في حاشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأنت والتذكر ، لا يمكن شموله للتشبه في اللباس أيضاً) . والمعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيهه رواية المثل : (لعل الرجل الذي أخرجه علي (ع) من المسجد كأن مزيناً بزينة النساء . كما هو الشايح في ثبوتنا وكان هو المراد من التأنت ، لا التخت) ١ . وهو أعرف بمقاله .

— اتاه رجل به تأنت فلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله (ص) على الأرض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عثبت قبل الساعة . ضعيفة للحسين بن علوان .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ عن الجعفریات عن أبي هريرة قال : لعن رسول الله (ص) مخنثين الرجال المتشبهين بالنساء والمترجلات من النساء المتشبهات بالرجال ، الحديث . ضعيف لأبي هريرة وغيره .

وفي ج ٢ ك باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب النكاح ص ٢٢ . وج ٣ ثل باب ٢٤ تحريم السحق من النكاح المحرم ص ٤٣ . وج ٩ الوافي باب من أمكن من نفسه من الحدود عن أبي خديجة عن أبي عبد الله (ع) قال : لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، قال : وهم المخنثون واللاتي يتكهن بعضهن بعضاً . مجهولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل بعد نقل الرواية : (ورواه البرقي في المحاسن) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ ك باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٢٣ . وج ٩ الوافي باب السحق من الحدود ص ٣٨ . والباب ٢٤ المذكور من ج ٣ ثل ص ٤٤ . عن أبي عبد الله في الزاكية والمركوبة قال : وفيهن قال رسول الله (ص) : لعن الله المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين من الرجال بالنساء . مجهولة للحسين بن زياد وبمقبوب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أني بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحنا ، فقال النبي (ص) : ما بال هذا ؟ فقول : يا رسول الله يتشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النقيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعة في الرجل يجر ثيابه (قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء) . وفي رواية أخرى : كان رسول الله ينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . فإنه يستفاد منها تحريم التشبه في اللباس . وفيه أنه ليس المراد من التشبه في الروايتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلا لحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الروايتين هو أن يتزيا كل من الرجل والمرأة بزي الآخر ، كالمطربات اللاتي أخذن زي الرجال ، والمطربين الذين أخذوا زي النساء ، ومن البديهي أنه من المحرمات في الشريعة ، بل من أخبث الخبائث وأشد الجرائم وأكبر الكبائر . على أن المراد في الرواية الأولى هي الكراهة ، إذ من المقطوع به أن جر الثوب ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة .

وقد تجلّى مما ذكرناه أنه لا شك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لاظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لمسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة لأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوسواس الشيطانية ، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لا وجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإيمانه ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخث والمساخرة مع أنه لا يصدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من الفعل الذي لا يتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : (وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لا وجه لحل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لا نعرف منشأ هذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعة في رجل يجر ثيابه : (إني لأكره أن يتشبه بالنساء) ومن الواضح جداً أن الكراهة المذكورة في الروايات أعم من

(١) في ج ١ ثل باب ١٣ عدم جواز تشبه النساء بالرجال من أحكام الملابس ص ٢٨٠ عن الحسن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن «ع» في الرجل يجر ثيابه ؟ قال : إني لأكره أن يتشبه بالنساء . مرسلة . وعن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : كان رسول الله (ص) يجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها . مرسلة .

الكراهة الاصطلاحية .

على أن رواية الصادق (ع) عن آبائه عن رسول الله (ص) إنه (كان يزجر الرجل أن يتشبه بالنساء وينهى المرأة أن تتشبه بالرجال في لباسها) . كالصريحة في الحرمة ، لعدم إطلاق الزجر في موارد الكراهة الاصطلاحية .

قوله : (ثم الخنثى يجب عليها ترك الزينتين الخ) . أقول : اختلفوا في الخنثى هل هو من صنف الرجال ، أو من صنف الإناث ، أو هو طبيعة ثالثة تقابل كلا من الصنفين على أقوال ؟ قد ذكرت في محلها ، وما ذكره المصنف (ره) من أنه (يجب عليها ترك الزينتين المختصتين بكل من الرجل والمرأة) مبني على كونه داخلًا تحت أحد العنوانين « الذكر والانثى » . إلا فاصالة البراءة بالنسبة إلى التكاليف المختصة بها محكمة .

قوله : (وبشكل بناء على كون مدرك الحكم حرمة التشبه بأن الظاهر عن التشبه صورة علم المتشبه) . أقول : لا إشكال في اعتبار العلم بصدور الفعل في تحقق عنوان التشبه ، إلا أنه لا يختص بالعلم التفصيلي ، بل يكفي في ذلك العلم الاجمالي أيضاً ، فهو موجود في الخنثى

التشبيب بالمرأة الأجنبية

قوله : (المسألة الثالثة : التشبيب بالمرأة المعروفة المؤمنة المحترمة وهي كما في جامع المقاصد ذكر محاسنها وإظهار حبها بالشعر حرام) . أقول : لاشبهة في حرمة ذكر الأجنبية والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الفلمان والتشبيب بهن بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتمييز الحرام وترجي الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوهما ، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجرأة على معصيته ، ومن هنا حرم طلب الحرام من الله بالدعاء ، ولا يفرق في ذلك بين كون المذكورة مؤمنة أو كافرة ، وعلى كل حال حرمة ذلك ليس من جهة التشبيب .

وأما التشبيب بالمعنى الذي ذكره المحقق الثاني في جامع المقاصد مع القيود التي اعتبرها المصنف في حرمة خلاف ، فذهب جمع من الأكابر إلى الحرمة ، وذهب بعض آخر إلى الجواز ، وذهب جمع من العامة إلى حرمة مطلق التشبيب (١) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢ . بعد أن حكم بإباحة الغناء قال : فلا يحل التقني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة إليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك الغلام الأرملة .

وفي ص ٢٣ بن الغزالي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره الدماع إلا ما كان في —

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه ، الوجه الاول : أن التشبيب هتك للشيب بها وإهانة لها ، فيكون حراماً .

وفيه أولاً : لو سلمنا كون التشبيب هتكاً لما كان ذلك لا يختص بالشعر كما لا يختص بالمؤمنة المعروفة المحترمة ، فإنه لا فرق في حرمة الهتك بين أفراد الناس من المحرم وغير المحرم ، والزوجة وغير الزوجة ، والمخطوبة وغير المخطوبة ، فإن هتك جميعها حرام عقلاً وشرعاً ، وأيضاً لا فرق في الشعر بين الإنشاء والآنشاد .

وثانياً : أن النسبة بين عنواني الإهانة والتشبيب هي العموم من وجه ، فإن الشاعر أو غيره قد يذكر محاسن امرأة أجنبية في حال الخلوة بحيث لا يطلع عليه أحد ليلزم منه الهتك ، أو يكون التوصيف وإظهار محاسنها وذكر جمالها مطلوباً ، سواء كان ذلك بالنظم أم بغيره ، كما إذا سأل سائل عن بنات أحد الأعظم والملوك ليخطب منهن واحدة ، فهل يحرم أحد أن توصيفها بالجمال والكمال والأدب والأخلاق حرام ؟ وكثيراً ما يتحقق عنوان الهتك من دون تحقق التشبيب ، وقد يجتمعان ، وعليه فلا ملازمة بينهما دائماً .

وثالثاً : أن كلامنا في المقام في حرمة التشبيب بعنوانه الأولي ، فثبتت حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الهتك أو الإهانة أو غيرها - خروج عن محل الكلام .

الوجه الثاني : أنه إيذاء للشيب بها ، وهو حرام .

وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سافحاً في نفسه ، ولم يقصد العامل أذية الغير من فعله ، وإلا لزم القول بحرمة كل فعل يترتب عليه أذى الغير وإن كان الفعل في نفسه مباحاً أو مستحباً أو واجباً ، كتأذي بعض الناس من اشتغال بعض آخر بالتجارة والتعليم والتعلم والعبادة ونحوها ، وكثيراً ما يتأذى بعض التجار باستيراد البعض الآخر مال التجارة ، ويتأذى الجار بملو جدار جاره أو من كثرة أمواله ، مع أن أحداً لا يتفوه بحرمة ذلك .

على أن النسبة بين التشبيب والإيذاء أيضاً عموم من وجه ، إذ قد يتحقق التشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمعيرجات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الحنفية : الضني المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحمل كوصف الفيلسان . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

ما استدل به على حرمة التشبيب

والجواب عنه

قوله : (ويمكن أن يستدل عليه بما سيأتي) . أقول : بعد أن أشكل المصنف على الوجوه المتقدمة ، واعترف بعدم نهوضها لاثبات حرمة التشبيب أخذ بالاستدلال عليه بوجوه أضعف من الوجوه الماضية :

الوجه الاول : أن التشبيب من اللهو والباطل ، فيكون حراماً ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى ممنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلا تله لادليل على كون التشبيب من اللهو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشبه به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للمقلاء خصوصاً إذا كان شعراً كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقاً ، لأن اللهو والباطل لو كان على إطلاقها من المحرمات لزم القول بحرمة كل مهمل العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والحدود والقصور - لهو وباطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضاً في آيات عديدة (١) وسيأتي من المصنف الاعتراف بعدم حرمة اللهو إلا على نحو الموجبة الجزئية .

الوجه الثاني : أنه ورد النهي في الكتاب العزيز (٢) عن الفحشاء والمنكر ، ومنها التشبيب فيكون حراماً .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لذلت عليها مطلقاً ، سواء أكان بالشعر أم بغيره ، سواء أكان التشبيب باقياً أم بذكر ، وسواء أكانت الاتي مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

(١) كقوله تعالى في سورة الانعام ، آية : ٣٢ (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) . وقوله تعالى في سورة النكبات ، آية : ٦٤ (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب) . وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ (اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .

(٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : (وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى) . وغيرها من الآيات .

الاجنبيات اذا كان سها مسموماً مؤثراً في هدم الايمان وقلعه عن قلوب الناظرين ، فالتشبيب أولى بالتحريم ، فان تأثير الكلام أشد من تأثير النظر .

وفيه انك قد عرفت عدم الملازمة بين التشبيب وبين سائر العناوين المحرمة ، وكذلك في المقام ، إذ قد يكون التشبيب مهيئاً للقوة الشهوية . فلا يكون حراماً كما لتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيئ للشهوة كما اذا شبب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية ، وهي كثيرة (١) منها قوله «ع» في

— وكفى بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله «ع» (ع) إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . مرسله .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق «ع» : إياكم والنظر الى المحذورات فانه بذر الشهوات . مرسله .

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس . مرسله . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الاجنبية . وعلى هذا المنهج أحديث العامة : راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كآب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤ ما لا ينبغي للنساء من النكاح ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ٩٩ عدم جواز خلوة الرجل مع المرأة الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن مسمع عن أبي عبد الله «ع» قال : فيما اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . ضعيفة لسهل ومجد بن الحسن بن شمعون .

قال في الوافي : الاحياء الجمع بين الظهر والساقين بعامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ثل عن موسى بن ابراهيم عن موسى بن جعفر «ع» عن آبائه «ع» عن رسول الله (ص) قال : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم . ضعيفة لموسى بن ابراهيم .

وعن الحسن الطبرسي في مكارم الاخلاق عن الصادق «ع» قال : اخذ رسول الله (ص) على النساء ان لا ينحن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . مرسله . يمش الوجه خدشه ولطمه وضربه وقطع عضواً منه .

وفي ج ٢ ثل باب ٣١ ان من استأجر بيتاً له باب الى بيت آخر فيه اجنبية من الاجارات —

رواية مصمغ في قضية اخذ الرسول من البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة ، وهكذا في رواية مكارم الأخلاق ، ومنها ما في رواية موسى بن ابراهيم من قوله ع : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يبيت في موضع يسمع نفس امرأة ليست له بمحرم ، ومنها قوله (ع) في رواية محمد بن الطيار : فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما

— ص ٦٥٠ . والفقيه ص ٢٨٧ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح . عن محمد بن الطيار حيث استأجر داراً وفيها باب الى بيت امرأة اجنبية فسأل ذلك عن ابي عبدالله فقال : تحول منه فان الرجل والمرأة اذا خليا في بيت كان ثالثهما الشيطان . مرسل . وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي (ع) قال : ثلاثة من حفظهن كان مصوماً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية من لم يخل بامرأة لا يملك منها شيئاً الخ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال : لا يخلو بامرأة رجل لها من رجل خلا بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما . مرسل .

وعنه (ع) انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا ينحنن ولا يخمشن ولا يقعدن مع الرجال في الخلوة . مرسل .

وعن الصدوق في الخصال عن ابي جعفر (ع) قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه ابليس فقال : يا نوح إن لك عندي يداً اريد ان اكافيك عليهما ، الى ان قال : اذكرني اذا كنت مع امرأة خاليا وليس معكما احد . ضعيفة لعمر بن شمر .

وعن القطب الراوندي روي ان ابليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا هم بصدقة واذا خلا بامرأة . وعند الموت مرسل . وعنه مرسل قال ابليس لموسى : لا تخلون بامرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال ابليس لموسى بن عمران : اوصيك بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بامرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بامرأة ولا تخلو به إلا كنت صاحبه من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بامرأة ظن ثالثهما الشيطان . مرسل .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجالسة اهل المعاصي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلوة بالنساء والاستماع منهن والاخذ برأيهن . مجهولة لجهالة اكثر روايتها .

الشیطان . الى غير ذلك من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ، ففي بعضها : لا يخلون رجل بامرأة فان ثالثها الشیطان ، وفي بعضها : إن الشیطان لا یغیب عن الانسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النسخ أحادیث العامة (١) فيستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشیطان لا یغیب عنه في هذه الحالة ، فيهیج قوته الشهوية ليلقيه الى المهلكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية یهیج الشهوة أزيد مما تهیجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفیه أنه لادلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فالمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بیت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم یهثثون مكاناً لقضاء الحاجة ، ویسمونه بیت الخلاء ، وبقعد فیہ الرجال والنساء والصبيان ، ولا یستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبی الرحمة نهى عن ذلك ، وأخذ البيعة على النساء أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء . على أن الخلوة مع الأجنبية اذا كانت محرمة فلا تختص بحالة القعود ، بل هي محرمة مطلقاً وإن كانت بغير قعود .

ویؤید ما ذكرناه من المعنى أن النهی في الروایتين قد تعلق بقعود الرجال مع النساء في الخلاء مطلقاً وإن كن من المحارم ، ومن الواضح أنه لا مانع من خلوة الرجل مع محارمه ، وإن لم یكن للروایتين ظهور فيما ادعیناه ، فلا ظهور لهما في حرمة الخلوة أيضاً ، ولا أقل من الشك ، فتسقطان عن الحجية .

على ان من جملة ما أخذ رسول الله (ص) البيعة به على النساء أن لا یزنین ، ولعل أخذ البيعة عليهن أن لا یقعدن مع الرجال في الخلاء من جهة عدم تحقق الزنا ، فان حالة الخلوة مظنة الوقوع على الزنا ، وعليه فلا موضوعية لعنوان الخلوة بوجه ، والغرض المهم هو النهی عن الزنا ، وإنما تعلق بالخلوة لكونها من المقدمات القريبة له .

ويدل على ما ذكرناه أيضاً ماورد في جملة من الروایات من تعليل النهی عن الخلوة بأن الثالث هو الشیطان ، فان الظاهر منها هو أنه لو خلا الرجل مع المرأة الأجنبية فان الشیطان یكاد أن یوقعها في البغي والزنا ، ومن هنا ظهر أنه لا یجوز الاستدلال أيضاً بهذه الروایات المشتبهة على التعليل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فهي خارجة عما نحن فیہ ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع یسمع نفس الامرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بین سماع النفس والخلوة دائماً ، بل

بينها عموم من وجه ، كما أن النهي عن نوم الرجل مع المرأة تحت لحاف واحد كما في بعض الأحاديث (١) لا يدل على حرمة عنوان الخلوة .

ويمكن أن يكون نهى الرجل عن النوم في مكان يسمع نفس المرأة الأجنبية من جهة كون سماع نفس المرأة من المقدمات القريبة للزنا ، كما أن النهي عن النوم تحت لحاف واحد كذلك ، فإن سماع النفس في الأشخاص العادية لا يكون إلا مع نومهم في محل واحد ، ومن القريب جداً أن هذا يوجب الزنا كثيراً .

بل يمكن أن يقال : إنه لو ورد نص صريح في النهي عن الخلوة مع الأجنبية فلا موضوعية لها أيضاً ، وإنما نهى عنها لكونها من المقدمات القريبة للزنا ، فإن أهمية حفظ الأعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل ما يؤدي إليه عرفاً .
وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لا يغيب عن الإنسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن المستفاد منها أن الشيطان يقظان في تلك المواضع يحجر الناس إلى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبية كلها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لا طريق لنا إلى العلم بأن ملاك الحرمة في الخلوة هو إثارة القوة الشهوية حتى يقاس عليها كل ما يوجب تهيجها . ومن هنا علم أنه لا وجه لقياس التشبيب على شيء . يوجب تهيج القوة الشهوية

قوله : (وكرهية جلوس الرجل في مكان المرأة حتى يبرد المكان) . أقول : استدل المصنف على حرمة التشبيب بفحوى أمور مكروهة : منها ماورد (٢) في كراهية الجلوس في

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١٣ تحريم خلوة الرجل بالمرأة تحت لحاف واحد من أبواب النكاح المحرم ص ٤١ . وج ٢ كما باب ٥ ما يوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجداً في لحاف واحد من الحدود ص ٤٧ .

(٢) في ج ٢ كما باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٨ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٧ النوادر من النكاح ص ١٢٩ . والفقيه باب النوادر من النكاح ص ٣٣٠ . وج ٣ ثل باب ١٤٤ كراهية الجلوس في مجلس المرأة من مقدمات النكاح ص ٣٢ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : إذا جلست المرأة مجلساً فقامت عنه فلا —

مجلس المرأة حتى يبرد المكان ، ومنها ماورد (١) في رجحان تستر المرأة عن نساء أهل الذمة ومنها ماورد (٢) في التستر عن الصبي المميز الى غير ذلك من الموارد التي نهى الشارع عنها تنزيهاً ، لكونها موجبة لتهييج الشهوة . فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

والكنا لا نعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لا معنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أنا لا نعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهيج الشهوة حتى ياتزم بالحرمة فيما اذا كان التهيج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الفير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبهيمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لكلا يطلعن رجالهن على محاسن نساء المسلمين ، ورجحان التستر عن الصبي المميز إنما هو لكونه مميزاً في نفسه ، كما يظهر من الرواية الدالة على ذلك .

قوله : (والنهي في الكتاب العزيز) أقول : قد ورد النهي في الكتاب الشريف (٤) عن خضوع النساء بالقول لئلا يطعم الذي في قلبه مرض . وعن أن يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن (٥) .

إلا أنه لا دلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لا دلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الاتيان بلفظ يحتمل الرغبة في النكاح مع كونه ظاهراً في النكاح ، كأن يقول : رب راغب فيك ، وحريص عليك ،

— يجلس في مجلسها رجل حتى يبرد . ضعيفة للنوفلي .

(١) في ج ٢ كآب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . و ج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . و ج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فانهن يصفن ذلك لازواجهن . صحيحة . (٢) في ج ٣ ثل باب ١٢٩ أنه يجوز للرجل أن يعالج الاجنبية من مقدمات النكاح ص ٣٠ . عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل أمير المؤمنين «ع» عن الصبي يحجم المرأة ؟ قال : اذا كان يحسن يصف فلا . ضعيفة للنوفلي .

(٣) ص ١١٧ .

(٥) سورة النور ، آية : ٣١ .

(٤) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ .

أو أني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو برزقا ، أو نحو ذلك .

قوله : (سواء علم السامع إجمالا بقصد معينة أم لا ففيه إشكال) . أقول : إذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه إذا كان المشبب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترتب عليه ما تقدم من الأمور .

قوله : (وفيه إشكال من جهة اختلاف الوجوه المتقدمة للتحريم) . أقول : قد عرفت عدم دلالة شيء من الوجوه المتقدمة على حرمة التشبيب . ولو سلم ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبيب بامرأة مبهمه أو خيالية إلا إذا كان مرجعه الي تمني الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : (أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخلا في عنوان تمني الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلا عن كونه حراما على كل حال . بل ربما يكون التشبيب به مطلوباً . ولذا يجوز مدح الأبطال والشجعان ، ومدح الشبان بتشبيهم بالقمر والنجوم ، ولا شبهة في صدق التشبيب عليه لغة (١) وعرفاً .

قوله : (لا نه فحش محض) . أقول : لا شبهة في حرمة الفحش والسب كما سيأتي ، إلا أنه لا يرتبط ذلك بالتشبيب بعنوانه الأولي الذي هو محل الكلام في المقام .

حرمة التصوير

قوله : (المسألة الرابعة تصوير صور ذوات الأرواح حرام إذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف) . أقول : لا خلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسيب ووصف محاسنها .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة :
أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدة بعضهم بكونها من مادة تبي وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف ، فذهب بعضهم إلى الإباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها إذا كانت على الثياب والبسط . ثالثها : أن تكون كاملة الأعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فإنه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا إذا كانت ناقصة —

ففي المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل الصور لذوات الارواح اذا كانت الصورة مجسمة ، وذكر الخلاف في غير هذا القسم .

وفي المختلف (٢) : (مسألة : قال ابن براج : يحرم التماثيل المجسمة وغير المجسمة ، وقال ابن إدريس : وسائر التماثيل والصور ذوات الارواح مجسمة كانت أو غيرها . وأبو الصلاح قال : يحرم التماثيل وأطلق) . وعن المحقق الثاني إنه قسم التصوير الى أربعة أقسام ، وقال : أحدها محرم إجماعا ، وهو عمل الصور المجسمة لذوات الارواح ، وباقي الأقسام مختلف فيها .

فالمستحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذوي روح ، وهذا مما لا خلاف في حرمة بين الأصحاب ، بل ادعى عليه الاجماع .

الثاني : أن تصوير ذوات الارواح حرام سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وقد اختاره المصنف وفاقا لما ذهب اليه الحلبي والقاضي وغيرهما من الأصحاب .

الثالث : حرمة التصوير مطلقا اذا كانت مجسمة . الرابع : القول بحرمتها على وجه الإطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الأخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين النقهاء كما أشار اليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أننا لم نجد قائلًا بها عدا ما يستفاد من ظاهر بعض العبارات .

وكيف كان فلهم في المقام هو التكلم في مدرك الأقوال ، فنقول : الظاهر من بعض المطلقات المنقولة من طرق الشيعة (٣)

— وغير المجسدة لا يحل التفرج عليها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينما » ويستثنى من المذكورات لعب البنات .

وعن الحنابلة يجوز تصوير غير الحيوان ، وأما تصوير الحيوان فانه لا يحل إلا اذا كان موضوعا على ثوب يفرش .

وعن الحنفية : تصوير غير الحيوان جائز ، أما تصوير الحيوان فانه لا يحل إلا اذا كان على بساط مفروش أو كانت الصورة ناقصة .

(١) ج ١ ص ٣٣٧ .

(٢) ج ٢ ص ١٦٣ .

(٣) في ج ٢ المستدرك ص ٤٥٧ . عن محمد بن مسلم عن علي « ع » قال : إياكم وعمل الصور الخ . ضعيفة لقاسم بن يحيى . —

ومن طرق العامة (١) حرمة التصوير مطلقاً ولو كانت لغير ذوات الأرواح ، ولم تكن مجسمة ، كقول علي «ع» : (إياكم وعمل الصور فانكم تسألون عنها يوم القيامة) وكالنبوي

— وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل ، ضعيفة لعبد الله بن طلحة . ولأن كتاب الحضرمي لم يثبت اعتباره .

وعن القطب الراوندي : من صور التماثيل فقد ضاد الله . رسالة .
وعن الشهيد في المنية عن النبي (ص) إنه قال : أشد الناس عذاباً يوم القيامة مصور يصور التماثيل . رسالة .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٧ . عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : أنا نبي جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرئك السلام وينهى عن تزويق البيوت ، قال أبو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل ، ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن أبي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .

وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . وج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر ص ٨٣ . وج ١ ثل الباب ٣ المذكور عن الأصمغ بن نباتة قال : قال أمير المؤمنين «ع» : من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام . ضعيفة لأبي جارود . إلى غير ذلك من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : أنه اختلف اصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه : فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لا غير ، فمعناه : أنه لا يجوز تجديد القبر بعد الاندراس وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من جدد قبراً بالخاء غير المعجمة يعني به من سنم قبراً . وقال أحمد البرقي : إنما هو من جدث قبراً بالجيم والشاء ، ولم يفسر مامعناه . إلا أنه يمكن أن يراد منه جعل القبر (الذي دفن فيه الميت) قبراً لآسان آخر لأن الجدث هو القبر . وقال محمد بن علي بن الحسين : إن معنى التجديد هو ما اختاره سعد ابن عبد الله في معنى التجديد ، إلا أن جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالخاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الجد بمعنى الشق ، يقال : خدت الأرض خدأً : أي شققته .

وفي الوافي عن الفقيه : (والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثلاً ، إنه يعني من أبدع بدعة ودعا إليها ، أو وضع ديناً فقد خرج عن الإسلام) .

المذكور في سنن البيهقي : (إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون) .

ولكن لابد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الارواح وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الارواح . ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للاصل والاطلاقات والعمومات من الآيات والروايات الواردة في طلب الرزق وجواز الاكتساب بأي كيفية كان إلا ما خرج بالدليل . ويضاف الى ما ذكرناه أن المطلقات المذكورة بأجمعها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .

على ان مقتضى السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم (ع) جواز التصوير لغير ذوات الارواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجبال والبحار والشطوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الاشياء ، خصوصاً في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم .

ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في بعض الاحاديث (٢) من ان رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجميل ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجميل ص ١٠٧ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . و ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتمثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابي العباس البقباق عن ابي عبد الله (ع) في قول الله عز وجل : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . موثقة لابان بن عثمان .

وفي الباب ١٢٢ المزبور من ج ٢ ثل عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : لا بأس بتماثيل الشجر . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان . صحيحة . أقول : يحتمل قريباً ان يكون السؤال في هذه الرواية عن اقتناء الصور وإبقائها ، وسيأتي التعرض لذلك . وفي احاديث العامة ايضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الارواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ و ج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .

وعن السكوني عن ابي عبد الله (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله الى المدينة فقال : لا تدع صورة إلا محوتها ولا قبراً إلا سويته ولا كلباً إلا قتلته ، ضعيفة للنوفلي

في هدم القبور وكسر الصور ، وايضا قال له : لا تدع صورة إلا تحوتها .. فإنه ليس من اليهود ان علياً (ع) كسر الصور التي لغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضا على ذلك .

ويضاف الى ما ذكرناه ان الصورة في اللغة (١) وإن كانت مساوقة للشكل وشاملة لصور ذوات الارواح وغيرها ، إلا ان المراد بها في المقام صور ذوات الارواح فقط ، لما ورد في جملة من الروايات التي سندكرها : ان من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ .

ومن الواضح ان الامر بالنفخ ولو كان تعجيزاً إنما يمكن اذا كان المورد قابلاً لذلك ، ولا شبهة ان نفس الاشجار والاحجار والبحار والشعوط ونحوها غير قابلة للنفخ فضلاً عن صورها ، فان عدم القدرة على النفخ فيها ليس من جهة عجز الفاعل فقط ، بل لعدم قابلية المورد .

واما القول الثاني - أعني حرمة تصوير الصور لذوي الروح سواء كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة - فتدل عليه الاخبار المستفيضة من الفريقين (٢) التي تقدمت الاشارة اليها ، (١) في اقرب الموارد : شكل الشيء صورته . وفيه ايضاً : صورته تصويراً جعل له صورة وشكلاً . وهكذا في المنجد وغيره .

(٢) في ج ٢ كما ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ والباب ٣ المزبور من ج ١ ثل ص ٣١٧ : عن ابن ابي عمير عن رجل عن ابي عبد الله (ع) قال : من مثل تمثالاً كلف يوم القيامة ان ينفخ فيه الروح . مرسله .

وعن الحسين بن المنذر قال : قال ابو عبد الله (ع) : ثلاثة معذبون يوم القيامة ، الى ان قال : ورجل صور تماثيل يكلف ان ينفخ فيها وليس بنافخ . ضعيفة للحسين . وفي الباب ٣ المذكور من ج ١ ثل عن سعد عن ابي جعفر (ع) : ان الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جميلة المفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهى رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ الى ان قال : ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) من صور صورة عذب —

فانه قد ذكر فيها أن من صور صورة يعذب يوم القيامة ، ويكلف أن ينفخ فيها وليس بنافخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ما خلقتكم) . ولكنها مع كثرتها ضعيفة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد اليها في الحكم الشرعي .

ويضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيفة البقباق عن أبي عبد الله «ع» : (في قول الله يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) . فان ذكر الرجال والنساء فيها من باب المثال ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» (ولكنها الشجر وشبهه) . وغيرها من الروايات المعتبرة .

ما استدل به على اختصاص الحرمة

بالصور المجسمة

وقد يقال : إن التحريم مختص بالصور المجسمة لوجوه قد أشار الى جملة منها في متاجر الجواهر :

الوجه الأول : أن الأخبار المستعملة على نفخ الروح ظاهرة في ذلك ، فان الظاهر منها أن الصورة التي صنعها المصور جامعة لجميع ما يحتاج اليه الحيوان سوى الروح ، وهذا إنما يكون في الصورة اذا كانت مجسمة ، وواجدة للجثة والهيكل ، ومشملة على الأبعاد الثلاثة ، إذ يستحيل الأمر بنفخ الروح في النقوش الخالية عن الجسم ، فان الأمر بالنفخ لا يكون إلا في محل قابل له ، والصور المنقوشة على الألواح والأوراق ونحوها غير قابلة لذلك ، لاستحالة انقلاب العرض الى الجوهر . ودعوى إرادة تجسيم النقش مقدمة للنفخ ثم النفخ فيه خلاف الظاهر من الروايات .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الأول : (أن النفخ يمكن تصويره في النقش بملاحظة

— وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لمكرمة وغيره .

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبى . وعلى هذا النهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . و ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

محلّه ، بل بدونها ، كما في أمر الامام «ع» (١) الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر في مجلس الخليفة) .

وفيه أن هذا خلاف ظواهر الأخبار ، فإن الظاهر منها أن التكليف إنما هو بإحياء نفس الصور دون محلها ، وأما أمر الامام «ع» الأسد المنقوش على البساط بأخذ الساحر فسيأتي الجواب عنه .

الثاني : أن النفخ إنما هو (بملاحظة لون النقش الذي هو في الحقيقة أجزاء لطيفة من الصبغ ، والحاصل : أن مثل هذا لا يعد قرينة عرفاً على تخصيص الصورة بالمجسمة) . وهذا الجواب متين ، وبيان ذلك : أنه إذا كان المقصود من النفخ هو النفخ في النقوش الخالية عن الجسم التي هي ليست إلا أعراضاً صرفة ، فإنه لا مناص عن الاشكال المذكور ، وهو واضح . وإذا كان المقصود من النفخ فيها بملاحظة لون النقش ، وأجزاء الصبغ اللطيفة فهو متين ، إذ النفخ حينئذ إنما هو في الأجزاء الصغيرة ، ولا ريب في قابليتها للنفخ لتكون حيواناً ، ولا يلزم منه انقلاب العرض الى الجوهر ، بل هو من قبيل تبدل جوهر بجوهر آخر . وعليه فلا يتوجه الاشكال المذكور على شمول الروايات المتقدمة (أعني الأخبار المشتملة على نفخ الروح) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في مادل على حرمة تصوير الصور لذوات الأرواح مطلقاً غنى وكفاية كما عرفت .

ويضاف الى ذلك كله ما تقدم من المطلقات التي دلت على حرمة التصوير ، فإن الخارج عنها ليس إلا تصوير الصور لغير ذي الروح ، فيبقى الباقي تحتها . ولكن قد عرفت أن تلك المطلقات ضعيفة السند .

ومن هنا يعلم أنه لا استحالة في صيرورة الصورة الأسدية المنقوشة على البساط أسداً

(١) في ج ١١ البحار ص ٢٤٣ عن علي بن يقطين قال : استدعى الرشيد رجلاً يبطل به أمر أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» ويقطعه ويخجله في المجالس فانتدب له رجل معزم فلما أحضرت المائدة عمل ناموساً على الخبز فكان كلما رام خادم أبي الحسن «ع» تناول رغيفاً من الخبز طار من بين يديه واستقر هارون الفرح والضحك لذلك فلم يلبث أبو الحسن أن رفع رأسه الى أسد مصور على بعض الستور فقال : يا أسد الله خذ عدو الله فوثبت تلك الصورة كأنها عظم ما يكون من السباع فافترست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مضياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول مارأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع»، غاية الأمر أنه من الامور المخارقة للعادة، لكونه إعجازاً منه «ع»، وقد حققنا في مبحث الإعجاز من مقدمة التفسير أن الإعجاز لا بد وأن يكون خارجاً عن النواميس الطبيعية، وخارقاً للعادة.

ونوضح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين، الاول: أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والنواتيس الطبيعية، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التكوينية، إلا أن حكمته قد جرت على أن يخلقها بالسير الطبيعي، وطى المراتب المختلفة بلبس الصور وخلعها حتى تصل الى المقصد الاقصى والغاية القصوى.

مثلاً اذا تعلقت المشية الالهية بخلق الانسان بحسب المقدمات الاعدادية والسير الطبيعي جعل الله مواده الاصلية في كون الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكونة فيه الى أن تصل الى حد المنوية، ثم يستقر المني في الرحم، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً ثم عظماً ثم انساناً، وهذا هو الخلق بالنواتيس الطبيعية. وكذلك الحال في سائر المخلوقات.

الثاني: أن يكون الخلق غير جار على النواتيس الطبيعية، بل أمراً دفعياً وخارقاً للعادة، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه، كجعل الحبوب أشجاراً وزروعاً، والاحجار لؤلؤاً وبواقيتاً دفعة واحدة، ويسمى ذلك بالإعجاز، وهذا من المواهب الالهية التي خض الله بها أنبياءه ورسله (ص) والائمة الطاهرين «ع». وصيرورة الصورة الاسدية حيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» من القبيل الثاني.

(١) الوجه الثاني: ما ذكره في متاجر الجواهر، وهو أن (في بعض النصوص التي تقدمت في كتاب الصلاة من أنه لا بأس اذا غير رؤوسها (١) وفي آخر (٢) قطعت وفي ثالث (٣)

(١) في ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي تغير من أحكام المساكن ص ٣١٨ .
و ج ١١ الوافي ص ١٠٨ . و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . عن زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك . حسنة لبراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ .
و ج ٢ كا ص ٢٢٦ . و ج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلي فيها ؟ فقال : لا تصل وفيها شيء . يستقبلك إلا أن لا تجد بداً فتقطع رؤوسها وإلا فلا تصل فيها . صحيحة .

(٣) في الباب ٣٢ المزبور من ج ١ ثل ص ٣٠٠ : عن علي بن جعفر عن أخيه موسى ابن جعفر «ع» قال : سألت عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلي فيه ؟ فقال : —

كثرت نوع إشعار بالجسم .

وفيه أولاً : أنه لا إشعار في شيء من هذه الروايات بكون الصور المنهى عنها مجسمة إلا في رواية قرب الاسناد (تكسر رؤوس التماثيل وتطبخ رؤوس التصاویر) وهي ضعيفة السند ، والوجه في عدم إشعار غيرها بذلك هو أن قطع الرأس أو تغييره كما يصدق في الصور المجسمة ، فكذلك يصدق في غيرها .

وثانياً : أن الكلام في المقام في عمل الصور ، وهو لا يرتبط بالصلاة في بيت فيه تماثيل ، بل الصلاة فيه كالصلاة في الموارد المكروهة .
الوجه الثالث : ما في الجواهر أيضاً من أنه (يظهر من مقابلة النقش للصورة في خبر المناهي ذلك أيضاً) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولاً : أن خبر المناهي ضعيف السند ومجهول الراوي ، كما عرفت مراراً .
وثانياً : ما ذكره السيد في حاشيته : وهو أن ما شتمل على كلمة النقش (خبر آخر عن النبي «ص» نقله الامام «ع» ، فلا مقابلة في كلام النبي ، والامام أراد أن ينقل اللفظ الصادر عنه «ع») .

فروع مهمة

تصوير الملك والجن

الاول : هل يلحق الجن والملك بالحيوان فيحرم تصويرها أو لا ؟ ففيه قولان : وقد يقال بالثاني ، كما في الجواهر ، وحكاة عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد .

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وإن اقتضت حرمة التصوير مطافاً إلا أنك قد عرفت أنها مقيدة بالروايات المعتبرة كصحيحة محمد بن مسلم : (لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) وغيرها ، وقد عرفت ذلك آنفاً ، وعليه فتنى البأس عن تصوير غير الحيوان يقتضي اندراج الملك والجن تحت الحكم بالجواز ، فإن من الواضح أنها ليسا من جنس الحيوان .

وفيه أن المراد من الحيوان هنا ماهو المعروف في مصطلح أهل المعقول من كونه جسمًا حساسًا متحرراً بالإرادة ، ومن البديهي أن هذا المفهوم يصدق على كل مادة ذات روح سواء كانت من عالم العناصر أم من عالم آخر هو فوقه ، وعليه فلا قصور في شمول صحيحة محمد بن مسلم للملك والجن والشيطان ، فيحكم بحرمة تصويرهم .

— تكسر رؤوس التماثيل وتطبخ رؤوس التصاویر ويصلي فيه ولا بأس بمجولة لعبادة ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجرّدات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزافية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجرّدات ماسوى الله كما حق في محله . انه مخالف لظاهر الشرع . ومن هنا حكم المجلسي (ره) في اعتقاداته بكفر من أنكر جسمية الملك . وتفصيل الكلام في محله .

وإن أبيت إلا إرادة المفهوم العرفي من الحيوان فاللزم هو القول بانصرافه عن الانسان ايضا ، كانصرافه عن الملك والجن ، ولذا قلنا : إن العمومات الدالة على حرمة الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه منصرفة عن الانسان قطعاً ، مع أنه لم يقل أحد هنا بالانصراف ، فتحصل أنه لا يجوز تصوير الملك والجن .

وفي حاشية السيد (ره) ماملاخصه : أن كلاماً من صحيحة ابن مسلم ، وما في خبر تحف العقول (وصنعة صنوف التصاوير ما لم يكن مثل الروحاني) مشتمل على عقدين عقد ترخيصي وعقد تحريمي ، فلا يكونان من الأعم والأخص المطلقين ، لوجود التعارض بين منطوق الصحيحة وبين مفهوم الخبر بالعموم من وجه في الملك والجن ، فإن مقتضى الصحيحة هو جواز تصويرها ، ومقتضى مفهوم رواية تحف العقول هو حرمة تصويرها ، وحيث إن الترجيح بحسب الدلالة غير موجود ، والمرجع السندي مع الصحيحة ، فلا بد من ترجيح ما هو أقوى من حيث السند .

وفيه أولاً : أن خبر تحف العقول ضعيف السند ، ومضطرب الدلالة ، فلا يجوز العمل به في نفسه فضلاً عما إذا كان معارضاً لخبر صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وثانياً : أنا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل وال ترجيح من الأصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لابد من الرجوع الى المرجحات الأخر ، وحيث لا ترجيح لكل منها على الآخر ، فيحكم بالتساقل ويرجع الى المطابقات الدالة على حرمة التصوير مطلقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسنأتى ان صحيحة محمد بن مسلم غريبة عن حرمة التصوير . اللهم إلا أن يقال : إن المتعارف من تصوير الملك والجن ما يكون بشكل أحد الحيوانات فيحرم من هذه الجهة ، ولكن يرد عليه أن من يصور صورة الملك والجن إنما يقصد صورتهما لا صورة الحيوان ، ولا بما هو أعم منهما ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن استفادة الجريمة من صحيحة الباقى المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله «ج»

فيها : (والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه) هو المقابلة بين ذي الروح وغيره من حيث جواز التصوير وعدمه ، وذكر الامور المذكورة فيها إنما هو من باب المثال والله العالم .

أن حرمة التصوير غير مقيدة

بكون الصورة معجبة

الفرع الثاني : ما ذكره المصنف وحاصله : انا اذا عممنا الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو مع التعسيم فالظاهر أن المراد به ما كان مخلوقاً لله سبحانه على هيئة خاصة معجبة للناظر ، وإلا فلا وجه للحرمة ، وعلى هذا فلا يحرم تصوير الصور لما هو من صنع البشر وإن كان على هيئة معجبة كالسيوف والابنية والقصور والسيارات والطائرات والدبابات وغيرها . وكذلك لا يحرم تصوير الصور لما هو مخلوق لله ولكن لا بهيئة معجبة كالخشب والقصب والشطوط والبحار والأودية والعرضات ونحوها . ومن هنا ظهر الاشكال فيما حكاه المصنف عن كاشف اللثام في مسألة كراهة الصلاة في الثوب المشتمل على التماثيل من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح وغيرها كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاشباب والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المنحطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها بالاشباب ونحوها) .

وفيه أولاً : أن ما دل على حرمة التصوير لم يقيد بكون الصورة أو ذي الصورة معجبة فلا وجه لجعل الإعجاب شرطاً في حرمة التصوير .

وثانياً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن (الإعجاب الحاصل عند مشاهدة الصورة إنما هو من نفس الصورة لكشفها عن كمال مهارة النقاش ولو كانت صورة نمل أو دود ، ولذا لا يحصل ذلك الإعجاب من مشاهدة ذي الصورة) .

وأما ما حكاه عن كاشف اللثام فيرد عليه أولاً : أن مورد البحث هنا إنما هو الشبه الخاص بحيث يقال في العرف : إن هذا صورة ذاك ، ومن البديهي أن مجرد كون الاعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الاشباب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا محيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه اعلام الثياب وطرائقها المنحطة بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع الثوب لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهاة انتفاكية .
نعم اذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلامناص من الالتزام بانصراف
الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهة أن إيجاد نفس ذي الصورة جائز فأيجاد صورته
أولى بالجواز .

اعتبار قصد الحكاية في حرمة التصوير

الفرع الثالث : ما ذكره المصنف بقوله : (هذا كله مع قصد الحكاية والتمثيل ، فلو دعت
الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية
فلا بأس قطعاً) .

ونوضح كلامه : أنه لاشبهة في اعتبار قصد حكاية ذي الصورة في حرمة التصوير ،
لأن المذكور في الروايات النهي عن التصوير والتمثيل ، ولا يصدق ذلك اذا حصل التشابه
بالمصادفة والانتفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال
الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فإذا احتاج أحد الى عمل شيء من المكنن أو آلاتها أو غيرها من الأشياء اللازمة
على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال
الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا ، فإنها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعها
فعلاً محرماً ، ولا يتوهم أحد حتى الصبيان أن صانع الطائرة يصور صورة الطير ، بل إنما
غرضه صنع شيء آخر للمصلحة العامة ، وكونه على هيئة الطير إنما هو انتفاكي . ومن هنا
لا وجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه (لو عمت الكراهة لتماثيل ذي الروح
وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاشباب) . فإن النساج لم يقصد
الحكاية في فعله .

وتوهم بعضهم أن مراد المصنف من كلامه في هذا الفرع هو أن يكون الداعي الى
التصوير هو الاكتساب دون التمثيل بأن يكون غرض المصور نظر الناس الى الصور
والتماثيل وإعطاء شيء بازاء ذلك .

وفيه أنه من المعائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد
التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !! .

اعتبار المصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ما ذكره المصنف أيضاً ، وهو (ان المرجع في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة نقص بعض الاعضاء) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج المصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالمثل الشائع وعليه فإذا صور أحد نصف حيوان من رأسه الى وسطه أو بعض أجزائه فان قدر الباقي موجوداً فهو حرام ، كما اذا صور انساناً جالساً لا يتبين نصف بدنه ، أو كان بعض أجزائه ظاهراً وبعضه مقدراً بأن صور انساناً وراء جدار أو فرس أو يسبح في الماء ورأسه ظاهر وإن قصد النصف فقط فلا يكون حراماً ، فان الحيوان لا يصدق على بعض أجزائه كرجله ويده ورأسه . نعم اذا صدق الحيوان على هذا النصف كانت تصويره حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركبها كان حراماً لمصدق التصوير على التركيب ، واذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام لبس تصوير الذي روح ومما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الأيرواني : (إن من المحتمل قريباً حرمة كل جزء جزء أو حرمة ما يعم الجزء والكل ، فنقش كل جزء حرام مستقل اذا لم ينضم اليه نقش بقية الاجزاء ، وإلا كان الكل مصداقاً واحداً للحرام) الى أن قال : (ويحتمل أن يكون كل باعلاً للحرام ، كما اذا اجتمع جمع على قتل واحد . فان الهيئة تحصل بفعل الجميع ، فلو لا نقش السابق للاجزاء السابقة لم تتحصل الهيئة بفعل اللاحق) .

على أن المقام لا يقاس باجتماع جمع على قتل واحد ، فان الاعانة على القتل حرام بالروايات المستفيضة بل المتواترة ، بخلاف ما نحن فيه ، فان التصوير المحرم إنما يتحقق بفعل اللاحق ، وتحصل الهيئة المحرمة بذلك .

غاية الامر أن نقش السابق للاجزاء السابقة يكون إغانة على الاثم ، وهي ليست بحرام كما عرفت فيما سبق .

جواز أخذ العكس المتعارف

الفرع الخامس : الظاهر من الأدلة المتقدمة الناهية عن التصوير والتمثيل هو النهي عن إيجاد الصورة ، كما أن النهي عن سائر الأفعال المحرمة نهى عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أصراً دفعياً كما إذا كان بالآلة الطابعة أم تدريجياً .

وعلى هذا المنهج فلا يحرم أخذ العكس المتعارف في زماننا ، لعدم كونه إيجاداً للصورة المحرمة ، وإنما هو أخذ للظل ، وإبقاء له بواسطة الدواء ، فإن الإنسان إذا وقف في مقابل المكيئة العكاسة كان حائلاً بينها وبين النور ، فيقع ظله على المكيئة ، ويثبت فيها لاجل الدواء فيكون صورة لذي ظل ، وابن هذا من التصوير المحرم ؟ .

وهذا من قبيل وضع شيء من الأدوية على الجدران أو الأجسام الصيقلية لتثبت فيها الاظلال والصور المرتسمة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، وإلا لزمه القول بحرمة النظر إلى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة أو مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه أحد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت ، بدعوى كونه تصويراً محرماً . وعلى الأجمال لا نتصور حرمة أخذ العكس المتعارف ، لأن جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة ، ولا من جهة إبقاء الظل فيها كما هو واضح .

الفرع السادس : قد عرفت آنفاً أن المناط في حرمة التصوير قصد الحكاية والصدق العرفي ، وعليه فيحرم تصوير الصورة للحيوانات مطلقاً سواء ما كان منها فرداً لنوع من الحيوانات الموجودة ، وما لم يكن كذلك كالعنقاء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لإطلاق الأدلة .

الفرع السابع : إذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلا إذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم إذا اشترك أشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فإن قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الأجزاء المتشقة .

الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل : أن إلقاء الغير في الحرام الواقعي حرام ، وعليه فلا فرق في حرمة التصوير بين المباشرة والتسبيب . بل قد عرفت في المبحث المذكور : أن نفس الأدلة الأولية تقتضي عدم الفرق بين المباشرة والتسبيب في

إيجاد المحرمات ، وعلى هذا فلا نحتاج في استفادة التعميم الى القرينة ، وملاحظة المناط كما في حاشية السيد (ره) .

ما استدل به على حرمة

اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه

قوله : (بلى الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ ففيه قولان : فالحنكي عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وأبقاياها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوده ، الوجه الاول : أن الوجود والايحاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فان الصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فاذا حرم الایحاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الایحاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الایحاد أو لازمه ، بل في الوجود في الآن الثاني الذي هو عبارة عن البقاء ، ومن البديهي انه لا ملازمة بين الحدوث والبقاء ، لاحكام ، ولا موضوعاً ، وعليه لما يدل على حرمة الایحاد لا يدل على حرمة الوجود بقاء ، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلة إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تفجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق مفسوب ، أو بخر مفسوب ، أو كتبه العبد بدون إذن مولاه ، أو بنى مسجداً بدون إذنه أو تولد احد من الزنا ، فان في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو متحد مع الایحاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحادهما مع الایحاد .

لا يقال : إن النهي عن الایحاد كاشف عن مبغوضية الوجود المستمر في عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء . فانه يقال : إن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر إن تم فهو يدل على وجوب إزالة علاقة الكافر عنه كما سيأتي بيان ذلك في محله ، ولا يفرق في ذلك بين الحدوث والبقاء ، بخلاف ما نحن فيه ، إذ قد عرفت : أن مجرد وجود الدليل على حرمة الایحاد لا يدل على

حرمة الابقاء إلا اذا كان محفوظاً بالقرائن المذكورة .

على أنا اذا سلمنا الملازمة بين مبغوضية الايجاد وبين مبغوضية الوجود فانما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد قاله دليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصوير لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : (وصنعة صنوف التصوير مالم يكن مثال الروحاني) وكل صنعة يجي منها الفساد محضاً من دون أن يكون فيها وجه من وجوه الصلاح فهي محرمة ، وقد دل على ذلك ما في رواية تحف العقول من الحصر : (إنما حرم الله الصناعات التي هي حرام كلها التي يجي منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء من وجوه الصلاح) وكل ما يجي منه الفساد محضاً يحرم جميع الثقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : (جميع الثقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وقوله «ع» فيها ايضاً : (فكل أمر يكون فيه الفساد مما هو منهي عنه ، الى ان قال : فهو حرام محرم بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه وهبته وعاريتة وجميع الثقلب فيه) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند فلا يجوز الاستناد اليها في شيء من المسائل الشرعية كما عرفت في اول الكتاب .

وثانياً : قد عرفت انه لا ملازمة بين حرمة عمل شيء وبين حرمة بيعه واقتنائه والتصرف فيه والتكسب به ، ومن هنا نقول بحرمة الزنا ، ولا نقول بحرمة تربية اولاد الزنا ، بل يجب حفظهم لكونهم محقوني الدماء .

وثالثاً : لانسلم أن عمل التصوير مما يجي منه الفساد محضاً ، فانه كثيراً ما ترتب عليه المنافع المحللة من التعليم والتعلم وحفظ صور بعض الاعاظم ونحو ذلك من المنافع المباحة . الوجه الثالث : قوله (ص) في الخبر المتقدم : (لاتدع صورة إلا محتوها) .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من انه (وارد في موضوع شخصي فلعل تصاوير المدينة كانت اصناماً وكلاهما موزيات وقبورها مسنات) . الوجه الرابع : ما دل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتماثيل .

وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : ان عدم صلاحية أعم من الحرمة ، فلا يدل

(١) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٨

عن مثني رفعه قال : التماثيل لا يصلح ان يلعب بها . مرسلة . ومرفوعة . ومجهولة للمثني .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن —

عليها . وثالثا : لو سلمنا دلالة على حرمة اللعب بها فلا ملازمة بين حرمة وحرمة اقتنائها ، فان حرمة اللعب أعم من حرمة الاقتناء .

ورابعا : انه غريب عما نحن فيه ، إذ من المحتمل القريب ان يراد من التماثيل في هذه الطائفة من الرواية الشطرنج والوجه في صحة إطلاق التماثيل عليه هو ان القطع التي يلعب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كاشاة والفرزان (١) والفيل والفرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

ويؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل اننا لا نتصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فمادل على حرمة اللعب بها إنما هو من ادلة حرمة اللعب بالشطرنج ، ولا أقل من الاحتمال ، فلا يبقى له ظهور في إرادة الصور المتعارفة .

الوجه الخامس : صحيحة البقباق - المتقدمة عند الاستدلال على حرمة التصوير - (عن أبي عبد الله ع) في قول الله تعالى (٤) : يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ؟ فقال : والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه . بدعوى ان ظاهر الرواية ان الامام ع انكر ان شاء سليمان ع هذا الصنف من التماثيل ، فتكون دالة على مبغوضية وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الإنكار الى كون التصاوير المعمولة لسليمان ع تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبغوضية العمل فضلا عن مبغوضية المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء وانتنائها من الامور اللاهية غير اللائقة بمنصب الاعاظم والمراجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لابد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر ع قال : سألت عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة المملوكة في لعب الشطرنج ج فرازين بفتح الفاء ، والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والخطاء المعجمة طائروهمي كبير ، الواحدة رخعة قطعة من قطع الشطرنج ج رخاخ ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماشي راجلا ومنه يذق الشطرنج ج يذاق .

(٤) سورة سبأ ، آية : ١٢ .

غير منافية لذلك .

وقد يقال : ان الصانعين للتماثيل هم الجن ، وإنما يتم الاستدلال بالرواية على حرمة اقتناء الصور اذا قلنا بحرمة التصوير على الجن كحرمته على الانس ، وهو اول الكلام . وفيه ان الكلام ليس في عمل الصور ، بل في اقتنائها ، ومن الواضح انه يعود الى سليمان . الوجه السادس : حسنة زرارة المتقدمة في الحاشية (لا بأس بأن يكون التماثيل في البيوت اذا غرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك) . فانها بمفهومها دالة على ثبوت البأس اذا لم يغير الرأس .

وفيه ما ذكره المصنف من حمل البأس فيها على الكراهة للصلاة . وعليه فتدل الرواية على جواز اقتناء الصور مع قطع النظر عن الصلاة .

ويؤيده ما في رواية قرب الاسناد (١) من انه (ليس فيما لا يعلم شيء ، فاذا علم فليترك السر ولا يكسر رؤوس التماثيل) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التماثيل لا أجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر في المنع فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضعيفة السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع : ما دل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور في البيوت ، فانه بضميمة ما دل (٣) على ان عليا «ع» لم يكن يكره الحلال يدل على حرمة اقتناء الصور في البيوت . وفيه ان المراد من الحلال الذي كان علي «ع» لا يكرهه المباح المتساوي طرفاه ، لا ما يقابل الحرمة ، لأن عليا «ع» كان يكره المكروه ايضا . ومن هنا يظهر ان الكراهة المذكورة في الرواية الاولى اعم من الحرمة والكراهة المصطاحية . وإذن فلا دلالة فيها ايضا على حرمة اقتناء الصور .

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٠ عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يكره الصورة في البيوت . مجهولة لحاتم . (٣) في ج ١ كا ص ٢٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من المعيشة . وج ٢ التماسيح باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٤ . وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام ص ١٠٠ . وج ٢ ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الربوي من احكام الربا ص ١٠٠ . صحاحه ابي بصير « ولم يكن على يكره الحلال » .

الوجه الثامن : رواية الحلبي (١) فقد أمر الامام «ع» فيها بتغيير رأس الصورة وجعلها كهيئة الشجر ، فتدل على حرمة إبقاء الصور من غير تغيير فيها .
وفيه ان أمر الامام «ع» بتغيير الصورة في الطنفسة التي اهديت اليه لبس إلا كفعله بنفسه ، ومن الواضح ان فعل الامام «ع» لا يدل على الوجوب ، ولا يقاس ذلك بسائر الاوامر الصادرة منه «ع» الدالة على الوجوب ، وقد تقدم نظير ذلك في البحث عن بيع الدرام المغشوشة من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش ، وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسلّة ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة (عن تمثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان) . فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تمثال بالفتح ، ويجمع على تماثلات . وعليه فالسؤال عن التماثيل إنما هو سؤال عن الصور الموجودة في الخارج ، فلا بد وأن يحمل على الامور المناسبة لها من البيع والشراء والاقتناء والتزين ونحوها ، لا على نفس عمل الصور ، كما أن السؤال عن بقية الأشياء الخارجية - من المأكولات والمشروبات والمزكوبات والمنكوحات ونحوها - سؤال عن الأفعال المناسبة لها ، والطارئة عليها بعد كونها موجودة في الخارج . وإذن فالصحيحة دالة على حرمة اقتناء الصور المحرمة وبيعها وشراؤها والتزين بها ، كما هو واضح .
قال المحقق الايرواني : (والجواب أما عن الصحيحة فبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم) .

وفيه أن كلمة البأس ظاهرة في المنع ما لم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية ، كما أن مقابلها : أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق .

فلا نضاف أنها ظاهرة في التحريم ، إلا أنها معارضة بما دل (٢) على جواز اقتناء الصور

(١) في ١ ثل باب ٢ عدم جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن الطبرسي في مكارم الأخلاق عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : وقد اهديت إلي طنفسة من الشام عليها تماثيل طائر فأمرت به فغير رأسه فجعل كهيئة الشجر . مرسلّة . الطنفسة بالمثلثة في الطاء والفاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قت فاصلي وبين يدي الوسادة وفيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها -

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،
— قال: لا اطرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألقى عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها
في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . و ج ٥ الوافي باب ٥٨
ملا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . و ج ١ ثل باب ٣٢ كراهه استقبال المصلي التائب من
مكان المصلي ص ٣٠ .

وعن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال: لا بأس أن تصلي على كل التائب إذا جعلتها
تحتك . صحيحة .

وعنه قال: سألت أبا جعفر «ع» عن الرجل يصلي وفي ثوبه دراهم فيها تماثيل؟ فقال
لا بأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أيصلي
الرجل وهي معه؟ فقال: لا بأس بذلك إذا كانت مواراة . صحيحة . وأخرجها في
ج ١ كا باب ٦٠ اللباس الذي تكره فيه الصلاة ص ١١٢ . ولكن لم يذكر كلمة «بذلك»
وتدل على ذلك رواية ليث المرادي، ولكنها ضعيفة السند لمحمد بن سنان . راجع ج ١
التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان ص ٢٤٠ . و ج ٥ الوافي ص ٢٣ .
و ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والوافي و ثل ، وفي ج ١ كا ص ١٠٩ عن ابن أبي عمير عن
بعض أصحابه عن أبي عبد الله «ع» سأله عن التماثيل تكون في البساط فتقع عينك عليه
وأنت تصلي؟ قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينان فلا . مرسل .
أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الامارات
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الامارات المعتبرة . ولعلكن يرد عليه أولاً: أنا نرى
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مسنداته ابن أبي عمير رجال ضعفاء، كما يتضح ذلك جلياً
لمن يلاحظ اصول الحديث و كتب الرجال، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا
النهج . ودعوى انه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية: إذ لم يثبت لنا ذلك من
العقل والنقل .

وثانياً: لو سلمنا أنه لم يرسل إلا عن الثقة، ولكن ثبوت الصحة عنده لا يوجب ثبوتها
عندنا، لاحتمال اكتفائه في تصحيح الرواية بما لانكتفي به نحن، ولعلنا نعتبر شيئاً في —

بل الظاهر من بعضها ان النهي عن اقتناء الصور في البيوت إنما هو من جهة كراهة الصلاة اليها ، وعليه فلا يكره الاقتناء في غير بيوت الصلاة . وقد ذكر المصنف هنا جملة من الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند .

ثم ان مقتضى العمومات الدالة على حلية البيع ونفوذه هو جواز بيع الصور وان كان عملها حراما ، لعدم الدليل على حرمة بيعها وضعها وتكليفها ، بل الظاهر من بعض الأحاديث الدالة على جواز ابقاء الصور هو جواز بيعها ، فان المذكور فيها جواز اقتناء الثياب والبسط والوسائد التي فيها الصور ، ومن الواضح جداً انها تبتاع من السوق غالباً ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتناؤها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : (وبؤيد الكراهة الجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت) . أقول : قد عرفت

— رواة الحديث لم يعتبره ابن أبي عمير في هؤلاء . ولا يقاس ذلك بتوثيق النجاشي وأمثاله ، وهو واضح .

وفي ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال : قال له رجل : رحمك الله ما هذه التماثيل التي أراها في بيوتكم ؟ فقال : هذا للنساء أو بيوت النساء . صحيحة .

وفي رواية جعفر بن بشر : كانت لعلي بن الحسين (ع) وسائد وأنماط فيها تماثيل يجلس عليها . مرسل .

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(١) قوله : (ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الوسادة ؟) .

أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ ص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي باب ١٩٧ الفرش ص ١٠٨ . و ج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ : قوله : (ورواية أخرى لأبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا نبسط عندنا

الوسائد) . أقول : ضعيفة لعلي بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ١١ الوافي ص ١٠٩ .

قوله : (ورواية علي بن جعفر عن أخيه عن الخاتم الخ . وقوله : وعنه عن أخيه «ع» عن البيت الخ . وقوله : وعن قرب الاسناد عن علي بن جعفر الخ) . أقول : كلها مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي

أنه لا دليل على حرمة اقتناء الصور المحرمة ، وأن مقتضى الجمع بين ما دل على جواز الاقتناء وبين ما دل على الحرمة هو حمل الثاني على الكراهة .

ويؤيد ذلك أيضاً الأخبار المستفيضة (١) المصرحة بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة أو كلب أو إناة يبال فيه ، وفي بعض أحاديث العامة (٢) : لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة تماثيل . وفي بعض أحاديثنا (٣) إضافة الجنب إلى الأمور المذكورة .

ووجه التأييد أن وجود الجنب والكلب والإناة الذي يبال فيه في البيوت لبس من الأمور المحرمة في الشريعة المقدسة ، بل هو مكروه ، واتحاد السياق يقتضي كون اقتناء الصور فيها أيضاً مكروهاً .

ثم إنه لا فرق فيما ذكرناه من جواز اقتناء الصور وبيعها وشراؤها بين كونها مجسمة وغير مجسمة ، لاتحاد الأدلة نفيًا وإثباتًا كما عرفت .

(١) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ١ التهذيب آخر باب اللباس والمكان من الصلاة ص ٢٤٣ . وج ١١ الوافي ص ١٠٧ . وج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن ابن مروان عن أبي عبد الله ع قال : قال رسول الله (ص) : إن جبرئيل أتاني فقال : إنا معاشر الملائكة لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا تمثال جسد ولا إناة يبال فيه . مجهولة لابن مروان .

وفي رواية عمرو بن خالد إنا لا ندخل بيتاً فيه صورة إنسان . مرسل . ورواها في ج ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعل بن عبد . ورواها في الموضع المتقدم من ثل عن المحاسن بطريق معتبر .

وفي ج ٢ كا ص ٢٢٧ . وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل التي توطأ من أحكام المساكن ص ٣١٨ عن رسول الله (ص) قال جبرئيل : إنا لا ندخل بيتاً فيه تمثال لا يوطأ ، الحديث مختصر . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

(٢) راجع ج ٧ ص ٢٦٨ .

(٣) في ج ١ ثل باب ٣٣ كراهة الصلاة في بيت فيه كلب من مكان المصلي ص ٣٠٠ عن المحاسن عن رسول الله (ص) في حديث : إن جبرئيل ع قال : إنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا جنب ولا تمثال يوطأ . ضعيف لعمرو بن شمر وعبد الله بن يحيى وأبيه . الظاهر أن النسخة الصحيحة : ولا تمثال لا يوطأ .

حرمة التطفيف والبخس

قوله : (الخامسة التطفيف حرام) . أقول : التطفيف (١) مثل التقليل وزناً ومعنى ، والمراد به هنا أن يجعل الانسان نفسه كيلاً أو وزناً ، فيقلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه على وجه الخيانة . والبخس (٢) نقص الشيء عن الحد الذي يوجبه الحق على سبيل الظلم . وكيف كان فلا إشكال في حرمتها عند المسلمين قاطبة . وتدل على ذلك الأدلة الأربعة .

أما الكتاب فقوله تعالى (٣) : (ويل للمطففين) . وقوله تعالى (٤) : (ولا تبخسوا الناس أشياءهم) . وقوله تعالى (٥) : (ولا تنقصوا المكيال والميزان) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فإنه وإن كان

(١) في ج ٢ تفسير التبيان للشيخ الطوسي ص ٧٦٠ : المطفف المقلل حق صاحبه بنقصانه عن الحق في كيل أو وزن ، والتطفيف التنقيص على وجه الخيانة في الكيل أو الوزن وفي مفردات الراغب : طفف الكيل قلل نصيب المكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف إذا كال أو وزن ولم يوف .

(٢) في مفردات الراغب : البخس نقص الشيء على سبيل الظلم . وفي القاموس : البخس النقص والظلم . وفي المنجد : بخسه بخساً نقصه وظلمه .

(٣) سورة المطففين ، آية : ٢ . في ج ٢ تفسير التبيان ص ٧٦٠ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٣٢ عن ابن عباس : لما قدم النبي (ص) المدينة كانوا من أخبث الناس كيلاً فأنزل الله (ويل للمطففين) فأحسنوا الكيل بعد ذلك .

(٤) راجع سورة الأعراف ، آية : ٨٣ . وسورة هود ، آية ٨٦ . وسورة الشعراء آية : ١٨٠ .

(٥) سورة هود ، آية : ٨٥ .

(٦) في ج ١ كا ص ٣٧١ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وج ١٠ الوافي ص ٥٩ . وج ٢ تل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصمغ بن نباتة قال : سمعت أمير المؤمنين «ع» يقول على المنبر : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - إلى أن قال : التاجر فاجر والفاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق . ضعيفة لأبي جارود وعثمان بن عيسى . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المزبورة . وج ٢ المستدرک باب ٣ مايستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

فإنما على حرمة التطفيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعدياً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدركه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلا نـ تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم ، وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام المحقق الإيرواني من الوهن حيث قال : (الظاهر بل المقطوع به أن التطفيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاء الحق كاملاً) . ووجه الوهن أن التطفيف قد أخذ فيه عدم الوفاء بالحق ، والبخس هو نقص الشيء على سبيل الظلم ، وهما بنفسهما من المحرمات الشرعية والعقلية .

على أنه قد ثبت الذم في الآية الشريفة على نفس عنوان التطفيف ، فإن الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وظاهر ذلك كون التطفيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية

— وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» أنه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر . أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه إلى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون ، وقد رواه في عيون الأخبار بالسند الأول والثاني جميعاً ورواه أيضاً عن حمزة بن محمد العلوي .

أقول : أما الطريق الأول فهو مجهول لعبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري وعلي ابن قتيبة النيسابوري . وأما الثاني فهو مجهول للحاكم أبي محمد جعفر بن نعيم . وأما الثالث فهو مجهول لحمزة بن محمد العلوي .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٩ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٣٩٢ : عن أبي القاسم الكوفي في كتاب الأخلاق عن أبي جعفر «ع» محمد بن علي «ع» قال : إذا ظهر الزنا في امتي كثر موت الفجأة فيهم وإذا طفت المكيال أخذتم بالسنين والنقص . رسالة وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما بأسناده عن أبي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : إذا ظهر الزنا من بعدي كثر موت الفجأة وإذا طفت الميزان والمكيال أخذتم الله بالسنين والنقص . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عدد جملة من الأوصاف المحرمة إلى أن قال : ورأيت الرجل معيشتة من بخس المكيال والميزان . حسنة لإبراهيم بن هاشم وحمران

قوله : (ثم إن البخس في العدد والذرع يلحق به حكما وإن خرج عن موضوعه) .
أقول : قد عرفت أن التطفيف والبخس مطلق التقايل والنقص على سبيل الخيانة والظلم في
إيفاء الحق واستيفائه . وعليه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من
جبهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف ، موضوعا ،
وإلحاقها بها حكما .

صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : (ولو وزن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة الخ) . أقول
قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فاجارة نفسه عليه - كاجارة نفسه على
سائر الأفعال المحرمة - محرمة وضعا وتكليفا ، كما عرفت مرارا .
وأما الكلام في صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها فنقول : إن المعاملة قد تقع على الكلي
في الذمة ، وقد تقع على الكلي في المعين الخارجي ، وقد تقع على الشخص المعين الموجود
في الخارج المشار إليه بالإشارة الحسية .
أما على الصورتين الأولتين فلا إشكال في صحة المعاملة وعدم فسادها بالتطفيف الخارجي
فإن المعاملة قد انعقدت صحيحة ، ولكن البائع ، أو من يباشر الإقباض والتسليم طفف
في الكيل والوزن ، أو في الذرع والعدد ، وهو لا يوجب فسادها ، بل يكون الدافع
مشغول الذمة بما نقص عن الحق ، ولا يفرق في ذلك بين كون المعاملة ربوية أو غير ربوية
كما هو واضح .

وعلى الجملة : إن هاتين الصورتين خارجتان عما نحن فيه .

وأما على الصورة الثالثة فربما يقال : يبطلان المعاملة إذا وقعت على المتاع الخارجي بما
أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان الملاحظ في البيع على المشار إليه الخارجي
ووجه البطلان أن ما هو معنون بعنوان كذا غير موجود في الخارج ، وما هو موجود في
الخارج غير معنون بذلك العنوان ، وتوهم إلغاء الإشارة أو الوصف فاسد ، فإن اللازم هو
الآخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لا وجه للبطلان إذا تخلف العنوان ، فإنه ليس من العناوين المقومة ، بل هو
إما أن يكون مأخوذاً على نحو الشرطية ، أو على نحو الجزئية كما سيجيء . ولا يقاس
ذلك بتخلف العناوين التي تعد من الصور النوعية عند العرف ، كما إذا باع صندوقاً فظهر أنه
طل ، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب ، أو باع بفلا فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثاله ليس

من انفكك العنوان عن الإشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدرام المفضولة .

وربما يقال : إن المورد من صفريات تغارض الإشارة والعنوان ، وتقديم أحدهما على الآخر يختلف بحسب اختلاف الموارد .

وفيه أن الكبرى وإن كانت مذكورة في كتب الشيعة والسنة (١) إلا أنها لا تنطبق على ما نحن فيه ، فإن البيع من الأمور القصدية ، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصده . نعم قد يقع التردد منها في مقام الإثبات من جهة اشتباه ما هو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في المقام ثلاث ، الأولى : أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون مناً فظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لأن جهة التطفيف ، ولأن جهة تخلف الوصف ، بل لقيام الإجماع على بطلان التعليق في الإنشاء .

الثانية : أن ينشأ البيع منجزاً على المتاع الخارجي بشرط كونه كذا مقدار ثم ظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في صحته ، فإن تخلف الأوصاف غير المقومة للصورة النوعية لا يوجب بطلان المعاملة ، غاية الأمر أنه يوجب الخيار للشري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع - من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدينارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشتراط الإشارة إلى تعيين مقدار العوضين ، ووقوع كل منها في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا ظهر الخلاف صح البيع في المقدار الموجود وبطل في غيره ، نظير بيع ما يملك وما لا يملك ، كالخنزير مع الشاة والخمر مع الخل .

والظاهر هي الصورة الأخيرة ، فإن مقصود البائع من الاشتراط المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله إذا لم يكن البيع ربوياً .

وأما إذا كان ربوياً ، فإن كان من قبيل الصورة الأولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الإشارة والتسمية إذا اجتمعا والمشار إليه من خلاف جنس المسمى فالعبرة بالتسمية ، لأنها تعرف الماهية والإشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار إليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفت وصفاً فالعبرة للإشارة ، لأن المسمى موجود في المشار إليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخرج على هذا الأصل .

عن التخلف ، وكون المعاملة ربوية ، وإن كان من قبيل الصورة الثانية بطل البيع ، لكونه ربوياً ، مع قطع النظر عن تخلف الشرط . وإن كان من قبيل الصورة الثالثة قسط الثمن على الأجزاء ، وصح البيع في المقدار الموجود ، وبطل في غيره .

التنجيم - اصول الاسلام أربعة

قوله : (السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم) . أقول : بتحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الأولى في بيان أمرين : الأمر الأول : أن أصول الاسلام أربعة :

الأول : الإيمان بالله ، والافرار بوجوده ، وكونه صانعاً للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والأشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائمين : بكون الأمور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج إلى الصانع ، وكفره ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملئيين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر . الثاني : الإقرار بتوحيده تعالى ، ويقابله الشرك ، والقول : بأن للعالم أكثر من صانع واحد ، كما يقوله الثنوية وغيرهم ، وكفر منكر التوحيد ثابت بكثير من الآيات - كقوله تعالى (٢) : (إنما المشركون نجس) - والروايات .

الثالث : الإيمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبياً مرسلًا : (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ومن أنكر ذلك - كاليهود والنصارى وأشباههم - كان كافراً بحكم الضرورة من المسلمين ، وقد دلت عليه جملة من الآيات والروايات . وأما الإقرار بالأنبياء السابقين فهو داخل في الإقرار بما جاء به النبي (ص) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الإيمان بالمعاد الجسماني ، والافرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الأرواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانياً فهو كافراً بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الإقرار بهذه الأمور الأربعة له موضوعية في التلبس بحلية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً إلى العناد واللجاج

(١) نجم من التفعيل رعى النجوم وراقبها ليعلم منها أحوال العالم .

(٢) سورة التوبة ، آية : ٢٨ .

أم كان مستنداً الى الغفلة وعدم الالتفات الناشيء عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على كفر منكر المعاد . (١)

الامر الثاني : أنه يجب على العباد الاعتراف بفرائض الله وسنن رسوله (ص)، وبما جاء به النبي (ص)، فمن تركها جاحداً وهو عالم بأن إنكاره هذا يستلزم تكذيب النبي (ص) فهو كافر، وإلا فلا ملازمة بين الانكار وبين الكفر، ومن هنا لا يحكم بكفر المخالفين في الظاهر مع إنكارهم الولاية .

وقد دلت الآيات وروايات الفريقين على اعتبار الامور المذكورة في الاسلام، وحقق الدماء، وحفظ الاموال، ففي موثقة سماعة (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والموارث وعلى ظاهره جماعة الناس) . وفي رواية داود بن كثير الرقي (٢) : (إن الله تعالى فرض فرائض موجبات على العباد فمن ترك فريضة من الموجبات وجحدتها كان كافراً) . ومن طرق العامة (٣) عن رسول الله (ص) : (اقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم) .

المقدمة الثانية : أنه لا إشكال في اختلاف الأجرام العلوية والكيفيات الخاصة الحاصلة بين الفلكيات بعضها مع بعض، وتأثيرها في الأوضاع الأرضية والأجسام العنصرية، كتأثير قرب الشمس من خط الاستواء وبعدها عنه في اختلاف الفصول، وكزيادة الرطوبة في الابدان بزيادة نور القمر ونقصانها بنقصانها، وكزيادة أدمغة الحيوانات والبانها بزيادة نوره ونقصانها بنقصانها، وكزيادة البقول والثمار نمواً ونضجاً إحراراً واخضراراً عند زيادة نور القمر، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان المزاويل لها يسمعون صوتاً من القنأ والقرع والبطيخ عند تمدده وقت زيادة النور، وكزيادة المياه في البحار والشطوط والينابيع في كل يوم من النصف الاول من الشهر ونقصانها يوماً فيوماً في النصف الاخير منه، الى غير ذلك من الآثار الواضحة التي يجوز الاعتقاد بها، والاخبار عنها، من دون أن يترتب عليه محذور شرعاً .

وأيضاً لا إشكال في جواز النظر الى أوضاع الكواكب وسيرها، وملاحظة اقتران بعضها مع بعض، والإذعان بها والاخبار عنها، كالاخبار عن سير الكواكب حركة سريعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها، ويتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ اوائى ص ١٨ . (٢) راجع ج ٣ اوائى ص ٤٠ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .

والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكلاهما خبر عن الخسوف والكسوف ، وعن مازجات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الأمور الواضحة المقررة في علم معرفة التقويم وعلم الهيئة ، فإن الأخبار عنها - نظير الأخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره - مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لا يتخلف غالباً ، ومن الواضح جداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم إذا استند المخبر عن تلك الأمور إلى الظنون غير المعتبرة عقلاً ، وكان كلامه ظاهراً في الأخبار الجزمي كان الأخبار حراماً من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الأخبار عن سير الكواكب مع الاستناد إلى الأمارات الظنية .

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الأقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلاً وعدم جوازه .

وتنقيح المسألة وتهذيبها يقع في أمور :

الأول : قال جمع من الفلاسفة : إن للأفلاك نفوساً ترسم فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والاثبات ، وإن الأفلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول إلى المقصد الأقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة والفقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الإنسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الإدراكات والتحريكات والنفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة ألزموا بأن الموجودات الممكنة برمتها مفوضة إلى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الأول منعزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيه أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكونه إنكاراً للصانع ، فإن الأدلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة المخلوقات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الإطلاق في جميع الحالات هو البارئ تعالى . لكن إفاضة الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، ولبست مؤثرة في عالم العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

يلي أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الأفلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة لللائكة ، فالاعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس العقلية من اللائكة من تأويلات للاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر إذا علم للعقد باللائكة فيها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا عذوره فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يلتزم بتأثير الاوضاع العقلية والكيفيات الكوكبية بعضها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة الزواج وسقمه وتزيد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس العقلية أم لم قل . وهو على وجهين : الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لانه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لا خلاف في ذلك بين الشيعة والسنّة (١) بل قامت الضرورة بين المسلمين على كفر من اعتقد بذلك . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول : (إن القول باستقلال النجوم في تأثيرها كفر وخلاف لضرورة الدين ، وأن القول بالتأثير الناقص إما كفر أو فسق) . وقال المحقق البهائي في الحديث المملالية : إن الالتزام بأن (تلك الاجرام هي الالهة لتؤثر في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يعمل للمسلم اعتقاده وعلم النجوم للشيء على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن للعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق التجسيم . وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٢٥٨ في حديث زيد الجهني قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان يحض أهل الشرك يمتنون من إضافة للطر إلى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي اللوضح الزبور عن الجهني عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافراً فأما من قال : مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال : مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب . ورواه العلامة (ره) مرسل في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضاً مرسل في ج ٢ على باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من أدب السفر ص ١٨١ .

في لسان العرب مادة نوا ، قال أبو عبيد : الاثولة ثمانية وعشرون نجماً موصوفة .

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب بمن الثقارن والباعد والانفعال والتربيع والاختفاء وغير هذا من التحاليل - علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدرة الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة لوجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة لثبوته وهكذا - كما أن سرعة تحرك النبط علامة على الحمى ، واختلاج بعض الأعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصيب العلم علامة على التعزية والرتاء .

وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسائله النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعلام ، كالحقق البهائي في الخديعة الهلالية ، والسيد الجزائري في شرح المصطفى الشبلي (٢) ، والحدث النوري في المسند (٣) وغيرهم ، وجمروا عليه ما روي من صحة علم النجوم وجواز تعلمه .

الأمر الرابع : أن يلتزم بأن الله تعالى قد أودع في طبائع أوضاع الكواكب خصوصيات تقتضي حدوث بعض الحوادث من غير أن يكون لها استقلال في التأثير ولو بنحو الشريعة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة والمغضبيتين للأجراق والتبريد ، وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بها موجبا للكفر بنفسها ، إلا أنها باطلان لوجوه الأول : أنه لا طريق لنا إلى كشف هذا المعنى في مقام الإثبات وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك ينافي لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها

المطالع في أزمنة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية إذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا بد من أن يكون عند ذلك مطرا أو رياح ، فينبجون كل غيث غسلا ذلك إلى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا طلع وإنها هي نوءنا إذا سقط الفناقط منها بالمغرب فانه المطالع بالشرق : أي لم يطلع منها شيء .

(١) ص ١٨١ (٢) راجع ص ٤٢٢ (٣) راجع ص ١٨٣

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٣ (٤) من رواية العقول ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأبرار قال : لما أراد أمير المؤمنين (ع) المسير إلى النهروان أقام مجلسا فقال له أمير المؤمنين (ع) : لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يهضمن من النهار فقال (ع) : ولم ذاك قال : لأنك إن سررت في هذه الساعة أصابك وإصاب أصحابك أذى وضر شديد وإن سررت في الساعة التي أمرتك فظهرت وأظهرت وأصبت كلها طابت ، فقال له أمير المؤمنين (ع) : تدري ما لي بطن منه الله أذكر أم أنى ؟ قال : إن أحببت عبيتي قال له أمير المؤمنين (ع) : من صدقك على هذا القول -

علامة على الحوادث، وظاهر جملة من

— كذب القرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأي أرض تموت إن الله عليم خير ما كان عهد (ص) يدعي ما ادعيت أنزعم أنك تهتدي إلى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ٢٢ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج إلى الرغبة إليك في دفع المكروه عنه وينبغي له أن يوليكم الحمد دون ربه فمن آمن لك بهذا فقد اتخذك من دون الله نداً وضداً، ثم قال (ع) : اللهم لا طير إلا طيرك ولا ضير إلا ضيرك ولا خير إلا خيرك ولا إله غيرك بل نكذبك ونخالعك ونسير ونسير في الساعة التي نهيت عنها ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد وعبد بن علي القرشي وغيرهم، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلاتاً أعني الخطبة ٧٨ من خطبه (ع) قوله : حاق به الضر، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الأخبار عن الكاظمي قال : سمعت زين العابدین إلى أن قال : والذنوب التي تظلم الهواء السحر والكهانة والإيمان بالنجوم . ضعيفة لا أحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرهما . وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ المواقي ص ١٣٢ . وج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ : عن عبد الملك بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله (ع) : إني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت إلى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها وإذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : تقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ . بحسب جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٤٤٤ . وج ٢ المستدرک تأییداً من آداب السفر ص ٢٣ . وج ٤ مرآة العقول ص ١١١ . والاحتجاج للطبرسي ص ٢٩٩ في حديث احتجاج الصادق (ع) على الزنديق ، قال : إنا نقول في علم النجوم ؟ قال (ع) : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لأنه لا يدفع به المقدور ولا يثني به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينج منه التحرز من القضاء وإن أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله وإن حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسلاتاً .

وفي الباب المذكور من ثل عن المحقق في المعبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على عهد (ص) . مرسلاتاً .

الروايات (١) أن لهم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام القيوب ، ومن

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر أمير المؤمنين «ع» لذا سار إلى وجه من الوجوه فلما قصد الثهروان وصرتنا بالمداثر وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج إليه قوم من أهل المدائن ، إلى أن قال : وكان قيسن تلقاهم فقالوا : وكانت القوس تحمك برأيه . في النجوم فخرى بيت وبين علي «ع» بعض الاسئلة فقالوا : لا أدري ، ثم قال علي «ع» : لو علمت ذلك لعلت انك تحمي عقود القصب في هذه الامة ومضى أمير المؤمنين فهزم أهل الثهروان فقتلهم وعد بالتيمة والقتل ، فقالوا : ليس هذا العلم بما في أيدي أهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لا في جلود زيد من المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن أمان بن تغلب قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن ، إلى أن قال «ع» : ما صنعتك يا سعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من أهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، إلى أن ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له الخباني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنته . مرسة .

وفي ج ٤ كاهن مرآة العقول . وج ١٤ الرواق ص ١٣١ . وج ٢ تل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف يصيرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلفت بالمرأى أبصر بالنجوم مني ، إلى أن قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحاد الأزد وفي ج ٤ كاهن مرآة العقول ص ٣٣٤ . وج ١٤ الرواق ص ١٣٠ . وج ٢ تل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيار عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر إلى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقيله لا يخفى به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيار . ومجهولة الحسن بن أسباط .

وفي ج ١٤ الرواق ص ١٣٧ . وج ٤ كاهن مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامل «ع» بما حاصله : أن للرياح كوكب حر وزحل كوكب بارد فكما ارتفع الريح درجة انحط زحل درجة فقلك يشتد الحر في الصيف وإذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة إلى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة إلى الشمس . حسنة لإبراهيم بن هاشم . إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب للتقدمة وغيرها وأكثرها مذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

لارتضاء لقيه ، فلا يجوز لغيره أن يحطها علامة على الحوادث .
ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : (وأما ما يقال : من أن استناد الأفعال إليها
كاستناد الإحراق إلى النار ، وغيرها من الماديات : إلى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ،
ولكنه مخطئ . أيضاً) .

الثالث : أن ذلك متناقض للاختيار المتواترة الواردة في الحث على الصفاء والصدقات وسائر
وجوه الخير ، والمبالغة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إبراماً ، وأنها ترد
البلاء للبر ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجهين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم
للكفر من حيث إنه تكذيب للنبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع
الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيها ولو بغير شعور واختيار نظير
الحرارة والبرودة .

لا يقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزوج في بعض الأيام والساعات
لتحوتها كعاق الشجر ، وعند كون القمر في برج القرب ، فيستند من ذلك أن سحر
الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان للبين له هو الشارع على ألسنة امتائه ، وقد عرفت
دلالة بعض الأخبار على أن علم التنجيم حقيقة ، ولكن لا يعلم بها غير علام القيوب ، ومن
لارتضاء لقيه .

على أن ذلك أجنبي عما نحن فيه ، فإن كراهة التزوج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة
في اللواضع للكروية ، وكراهة الجماع في الأوقات المحصورة ، فلا دلالة في ذلك على اللطوب
الأمري الخامس : هل يجوز تعلم علم التنجيم في حد ذاته من غير إظهار جاني الكواكب
أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي المروس القول بالحرمة إلى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٧ التهذيب باب من الزيدات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . وج ٣ ثل باب ٥٤
كراهة التزوج والقمر في القرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حماد عن
أبي عبد الله (ع) : من تزوج امرأة والقمر في القرب لم ير الحسن . وعن الصدوق
أنه يكره التزوج في عاق الشجر .

وفي ج ٢ ثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج القرب من آداب السفر ص ١٨١
عن الكليني والصدوق والحسن عن أبي عبد الله (ع) قال : من سافر أو تزوج والقمر في
القرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك مجرد معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفاقا لجمع من الأعاظم رضوان الله عليهم . وأما ما يؤم حرمة تعلم النجوم من أحاديث الشيعة (٢) والسنة (٣) فمحمول على غير هذه الصورة والله العالم .

حفظ كتب الضلال

قوله : (السابعة حفظ كتب الضلال حرام في الجملة بلا خلاف) . أقول : قال الشيخ في غنائم المبسوط : إذا وجد في المغمم كتب نظر فيها - الله أن قال - : وإن كانت كتبها لا يحل إمساكها كالكفر والزندقة وما أشبه ذلك لا يجوز بيعه . ثم حكم بوجوب تمزيقها وإتلافها ، وحكم بكون التوراة والإنجيل من هذا القبيل ، لوقوع التحريف فيها . ونحوه العلامة في غنائم التذكرة .

ثم إن المراد بكتب الضلال كل ما وضع لغرض الإضلال وإغواء الناس ، وأوجب الضلالة والغواية في الاعتقادات أو الفروع . فيشمل كتب الفحش والمجون والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرفان والسحر والكهانة ونحوها مما يوجب الإضلال . وقد استدل على حرمة الحفظ بوجوه :

الأول : حكم العقل بوجوب قلع مادة الفساد . وفيه أن مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم - بدعوى أنت قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيراد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكوينا ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشر ، وهداه السبيل إما شاكرًا وإما كفورًا .

(١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ : عن ابن أبي عمير إنه قال : كنت أنظر في النجوم وأعرفها وأعرف الطالع فيدخلني من ذلك شيء فشكوت ذلك إلى أبي الحسن موسى بن جعفر ع فقال : إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم امض فإن الله يدفع عنك . حسنة لأبراهيم بن هاشم . وقد تقدم في رواية عبد الملك بن أعين . ورواية عبد الرحمن بن سيابة ما يدل على ذلك .

(٢) راجع المصادر المذكورة و ج ١٤ البحار ص ١٤٥ - ١٥٦ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٨ .

وإن كانت مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لأمره تعالى بمقام مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الأسماع والصلبان وسائر هياكل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في اعتقاده كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه .
نعم إذا كان الفساد موجباً لو من الحق وسد باباً ، وإحياء الباطل وتشديد كلمته وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضاً وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقطع مادة الفساد .

الوجه الثاني : قوله تعالى (١) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله) . فقد قيل (٢) في تفسير الآية : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضاً .

وفيه أولاً : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للضللال ، ومن الواضح أن هذا المعنى أجني عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، فاية الأمر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانياً : أنا إذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولابدلالة فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزنا حرام وتربية أولاد الزنا ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثاً : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النظر بن الحارث بن كلدة ، فإنه كان يشتري كتباً فيها أحاديث الفرس من حديث رستم وأسفنديار ، وكان يلقي الناس بذلك ، ويظنون به ، ليصدروا عن شماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فاتها حتمية على الأمور الإلهية التي تعدد الناس عن الحق .

ورابعاً : ما ذكره المحقق الأيرواني من أن المراد من الاشتراء هو التعاطي ، وهو كناية عن التحدث به ، وهذا داخل في الاضلال عن سبيل الله بسبب التحدث بلهو الحديث ولا إشكال في حرمة الاضلال ، وذلك غير ما نحن فيه من إعدام ما يوجب الاضلال .

(١) سورة لقمان ، آية : ٥ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٤٢٩ : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث) : أي يستبدل لهو الحديث ، قيل في معناه قولان : أحدهما : أن يشتري كتاباً فيه لهو الحديث .
الثاني : أنه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضع المزبور من التبيان .

الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : (واجتنبوا قول الزور) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة القناء تفسير قول الزور بالقناء في جملة من الروايات ، ولا منافاة بين التفسيرين ، فان كلاً منها لبيان المصدق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصدق وإلا لغداً يتنادى تلك الطائفة وانضم ذلك المصدق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروفة بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فلاية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : ان الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر معاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فانه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كما ذكر التواريخ ونحوها ، ولم يلزم به أحد من المحققين فضلاً عن الفقهاء .

الوجه الرابع : ان جملة من فقرات رواية تحف العقول تدل على حرمة حفظ كتب الضلال : منها قوله «ع» : (إنما حرم الله الصناعة التي يحىء منها الفساد محضاً) يدعوى أن مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء للصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فتأية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استساخها من المحرمات ، لصديق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : (وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع القلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها) . وفيه ان صدق القلب على الحفظ ممنوع خصوصاً اذا كان غرض الحافظ عدم وقوع كتب الضلال في أيدي الناس لتوجب اضلالهم . ومنها قوله «ع» : (او يقوى به الكفر والشرك في جميع وجوه العامي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم يبعه وشرؤه وامساكه) .

وفيه ان الكبري وان كانت مسلمة ، ولكن للناقشة في المعنى مجالا واسماً ، لمنع كون الحفظ قهراً للكفر وإحالة الحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٠ .

(٢) في ج ٢ تفسير البيان ص ٣٠٤ : (واجتنبوا قول الزور) : يعني الكذب ، وروى أصحابنا انه يدخل فيه القناء وسائر الأقوال للبهية .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه من الأجوبة أنها ضعيفة السند وغير منجزة بشيء كما تقدم ، فلا تصلح أن تكون مستنداً لشيء من الأحكام الشرعية .

الوجه الخامس : حسنة عبد الملك بن أعين التي تقدمت في مبحث التنجيم ، حيث سأل عن ابتلائه بالنجوم (فقال لي : نقضي ؟ قلت : نعم ، قال : أحرق كتبك) .

وفيه أن مقتضى التفصيل فيها القاطع للشركة هو جواز الحفظ مع عدم الحكم .

الوجه السادس : الإجماع . وفيه أولاً : أنا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحقائق ، ما حاصله : أنه لا دليل على حفظ كتب الضلال . وأما الوجوه التي أقاموها على حرمة فهي تخمينية اعتبارية لا يجوز الاعتماد عليها في الأحكام الشرعية .

وثانياً : لو سلمنا تحققه على المطلوب فليس إجماعاً تعدياً ، لاحتمال استناده الى الوجوه المذكورة في المسألة . ولو سلمنا جميع ذلك فالتيقن من الإجماع ما يترتب عليه الإضلال خارجاً ، ولا ريب أن حرمة إضلال الناس عن الحق من الضروريات بين المسلمين ، فلا يحتاج في إثباتها الى الإجماع .

ثم لو سلمنا حرمة حفظ كتب الضلال فانه لا بأس بحفظها لردّها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، ومما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضعاً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

حرمة حلق اللحية

ولابأس بالتعرض لحرمة حلق اللحية إجابة لالتماس بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدلل عليها بوجوه :

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٥ : الحنفية قالوا : يحرم حلق لحية الرجل ، ويسن ألا تزيد في طولها على القبضة . المالكية قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٦ الحنابلة قالوا : يحرم حلق اللحية . وفي ص ٤٤ الشافعية قالوا : أما اللحية فانه يكره حلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضبضة عن عائشة قالت : قال رسول الله (ص) عشر من الفطرة قص الشوارب وإعفاء اللحية ، الحديث .

وفي ص ١٤٩ : عن ابن عمر عن النبي (ص) قال : أعفوا اللحى وأحفوا الشوارب وفي ص ١٥٠ عنه (ص) : جزوا الشوارب وأرخوا اللحى وخالفوا المجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تنزعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . بدعوى أن خلق اللحية من تغيير الخلقة ، وكل ما يكون تغييراً لها فهو حرام . وفيه أنه إن كان المراد بالتغيير في الآية المباركة تغييراً خاصاً فلا شبهة في حرمة على إجماله ، ولكن لادليل على كون المراد به مايعم خلق اللحية ، وإن كان المراد به مطلق التغيير فالكبرى ممنوعة ، ضرورة عدم الدليل على حرمة تغيير الخلقة على وجه الإطلاق ، وإلا لزم القول بحرمة التصرف في مصنوعاته تعالى حتى يمثل جري الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب وقلم الأظفار وغيرها من التغييرات في مخلوقاته سبحانه .

والظاهر أن المراد به تغيير دين الله الذي فطر الناس عليها وفقاً للشيخ الطوسي (ره) في تفسيره (٢) . ويدل عليه قوله تعالى (٣) : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) . وقد نقل الشيخ (ره) في تفسير الآية أقوالاً شتى ، وليس منها مايعم خلق اللحية .

الوجه الثاني : مافي جملة من الروايات (٤) من الأمر باعفاء اللحي وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : (ولأمرهم فليغيرن خلق الله) . اختلفوا في معناه ، فعن ابن عباس فليغيرن دين الله ، وروى ذلك عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليها السلام . وقال مجاهد : كذب عكرمة في قوله : إنه الإخصاء ، وإنما هو تغيير دين الله الذي فطر الناس عليه في قوله : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم . وقال قوم : هو الوشم . وقال عبيد الله : لعن الله الواشمات والموتشحات والمتفلجات المتغيرات خلق الله .

وأقوى الأقوال قول من قال : فليغيرن خلق الله ، بمعنى دين الله ، بدلالة قوله : فطرة الله ، الآية . ويدخل في ذلك جميع ماقاله المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فالآية تقتضيه ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . وج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حففوا الشوارب وأعفوا اللحي ولا تشبهوا باليهود . رسالة .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما —

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لاتدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحية ليس واجباً ، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذموم . نعم غاية الأمر أنه يستفاد منها الاستحباب .

أقول : الظاهر أن الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود ما ذكره المحدث القاساني «ره» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يطيلونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يتأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء ، بل مع توفير وإبقاء بحيث لا يتجاوز القبضة فتستحق النار) . وعلى هذا فلا دلالة في ذلك على حرمة حلق اللحية ، لأن الأمور به حينئذ هو الإعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً .

وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الإعفاء والإحفاء فالمراد به أن لاتحلق اللحية ، وترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعني اللحية وهي الفطرة) .

وعليه فلا يدل هذا النهي على حرمة حلق اللحية وترك الشوارب معاً ، فإن نفي التشبه يحصل بفعل أي منها .

وأما ما يقال : من أن الروايات لاتدل على وجوب الإعفاء : لاشتغالها على قص الشوارب ، وهو مستحب اتفاقاً .

ففيه أن ظهور الأمر في الوجوب إنما ترفع اليد عنه بمقدار ما ثبت فيه الترخيص ، وقد حققنا ذلك في موضعه .

الوجه الثالث : رواية الجعفریات (١) الدالة على أن حلق اللحية من المثلة ، ومن مثل فعله لعنة الله .

وفيه أولاً : أنها مجهولة السند . وثانياً : أن المثلة هو التنكيل بالغير بقصد هتك وإهانته

— نحن نجز الشوارب ونعني اللحية وهي الفطرة . رسالة .

وفي الباب المزبور من ثل عن معاني الأخبار بإسناده عن علي بن غراب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله (ص) : حلقوا الشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا بالمجوس . ضعيفة للحسين بن إبراهيم وموسى بن عمران النخعي والحسين بن يزيد وعلي بن غراب .

(١) في ج ١ المستدرک ص ٥٩ عن علي «ع» قال : قال رسول الله (ص) : حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

بحيث تظهر آثار فعل الفاعل بالمنكل به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغير بإزالة لحيته ، لكون ذلك مثلة والمثلة محرمة ، فلا ترتبط بحاق اللحية بالاختيار ، سواء أكان ذلك بمباشرة نفسه أم بمباشرة غيره .

وثالثا : أن اللعن كما يجتمع مع الحرمة فكذلك يجتمع مع الكراهة أيضا ، فترجيح أحدهما على الآخر يحتاج إلى القرينة المعينة . ويدل على هذا ورود اللعن على فعل المكروه في موارد عديدة ، وقد تقدمت في مسألة الوصل والنمض (١) ومن تلك الموارد ما في وصية النبي (ص) لعلي (ع) (قال : يا علي لعن الله ثلاثة : آكل زاده وحده وراكب الفلاة وحده والنائم في بيت وحده) .

ومن ذلك يظهر بطلان الفرق بين اللعن المطلق وبين كون اللعن من الله أو من رسوله بتوهم أن الأول يجتمع مع الكراهة ، لكونه ظاهراً في البعد المطلق ، بخلاف الثاني ، فإنه يختص بالحرمة ، لكونه ظاهراً في إنشاء الحرمة . اللهم إلا أن يقال : إن الرواية المذكورة ضعيفة السند ، ولم نجد في غيرها ورود اللعن من الله على فعل المكروه ، وعليه فلا بأس في ظهور ذلك في الحرمة .

الوجه الرابع : ما دل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . ومن شعارهم حلق اللحية .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند . وثانيا : أن السلوك مسلك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً ، وهذا لا يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم . الوجه الخامس : قوله (ص) (٣) لرسولي كسرى (ويلكما من أمر كما بهذا ؟) قالا : أمرنا بهذا ربنا يعنيان كسرى فقال رسول الله (ص) : (لكن ربي أمرني بأعفاء لحيتي وقص شواربي) .

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ما تقدم من أن المأثور به إنما هو الإعفاء وهو ليس بواجب قطعاً .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه باسناده عن الصادق (ع) إنه قال : أوحى الله إلى نبي من أنبيائه : قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي . ضعيفة للنوفلي .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : (أقوام خلقوا اللحى وفتلوا الشوارب ففسدوا) .
وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة البرزخية (٢) الدالة على حرمة حق اللحية وأخذها ولو بالنتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زمان النبي (ص) ، فانهم ملتزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ما ذكرناه دعوى الإجماع عليه ، كما في كلمات جملة من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك والله العالم .

(١) في ج ١ . كما بهامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى الحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . وج ٢ الوالي ص ٣٣ . وج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز خلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حبابة الوالدية قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخيـس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها يباعي الجري والمارماهي والزمـار ويقول لهم : يا يباعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان ، فقام إليه فرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام خلقوا اللحى وفتلوا الشوارب ففسدوا الخ . بمجـولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم .

قال في مرآة العقول : الوالدية نسبة إلى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النهاية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الواقعة . والخيـس ومنهم من يشدد ولعله تصحيف الجيش مسمى به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الغنائم ، انتهى .

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط . والسبابية بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا المارماهي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .

والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقتهما ، وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان قوم كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن محمد بن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع البرزخية صاحب الرضا «ع» قال : وسألت عن الرجل هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدمها فلا . صحيحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه قل في آخرها : فلا يأخذ .

وموضوع حرمة خلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والنتف وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في تحديده نص خاص ، فالمدار في ذلك هو الصدق العرفي ، وعلى هذا فإذا أخذت بمثل المكينة والمقراض أو غيرها - بحيث لم تصدق اللحية على الباقي - كان حراما .

موضوع الرشوة وحقيقتها

قوله : (الثامنة الرشوة حرام) . أقول : لم نجد نصاً من طرق الخاصة ومن طرق العامة يحقق موضوع الرشوة ، ويبين حقيقتها ، غير أنه ورد في بعض الروايات أنها تكون في الأحكام ، ولكنها لم توضح أن الرشوة هل هي بذل المال على مطاق الحكم ، أو على الحكم بالباطل ؟ بل لا يفهم منها الاختصاص بالأحكام ، وإلا لما صح إطلاقها في غيرها . وكيف كان فلا بد في تحقيق مفهومها من الرجوع الى العرف واللغة وكلمات الأصحاب . ففي المستند (١) أن مقتضى كلام الأكثر والمتفاهم في العرف أن الرشوة عامة لكل ما يدفع من المال للحاكم ، سواء أكان لحق أم كان لباطل ، وحكى ذلك عن تصريح والده ، ثم قال وهو الظاهر من القاموس والكفر وجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في الصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس . فإن الأصل في الاستعمال إذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقة ، كما حقق في موضعه . انتهى ملخص كلامه ، وسنذكر الرواية في البحث عن حكم الرشوة في غير الأحكام .

وعن حاشية الارشاد إن الرشوة ما يبذله المتحاكم . وفي كلمات جماعة ان الرشوة ما يبذله المحق ليحكم له بحق بحيث لو لم يبذله لأبطل حقه ، ولحكم عليه بالباطل ، الى غير ذلك من كلمات الأصحاب بمضامين مختلفة .

والمتحصل من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم ، ومن أهل العرف واللغة (٢) مع ضم

(١) ج ٢ ص ٥٢٦ .

(٢) في مجمع البحرين : رشا ، في الحديث لعن رسول الله (ص) الراشي والمرشي والرايش : يعني المعطي للرشوة والآخذ لها والساعي . بينها يزيد لهذا وينقص لهذا وهو الرايش . والرشوة بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد وقل ما تستعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشية باطل .

وكذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشي « بالفتح » -

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين للآخر لإحقاق حق أو تمشية باطل أو للتملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، أو في عمل لا يقابل بالاجرة والجعل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .

بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم ، كإحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء أو دفعهما ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ، أو يتحول عن مكان في المساجد فيجلس فيه غيره ، الى غير ذلك من الموارد التي لم يتعارف اخذ الاجرة عليها . نعم ما ذكره في القاموس من تفسير الرشوة بمطلق الجعل محمول على التفسير بالاعم ، كما هو شأن اللغوي احياناً ، وإلا لشمّل الجعل في مثل قول القائل : من رد عيدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به أحد .

حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة ؟ الظاهر بل الواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة للآخذ والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع أهل الاسلام على تحريم الرشا في الحكم ، سواء أكان الحكم لحق أم لباطل ، وسواء أكان للباذل أم عليه . وفي تجارة المسالك على تحريمه إجماع المسلمين .

وتدل على حرمتها في الجملة الروايات المتظافرة « وسنذكرها في الحاشية » . وقوله تعالى (٢) : (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم) .

— ورشى « بالكسر » . وفي المنجد : الرشوة مثلثة ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل . وفي أقرب الموارد : رشاء مراشاة صانعه ، والرشوة مثلثة ما يعطى لإبطال حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، فالراشي الذي يعطي ما يعينه ، فاما ما يعطى توصل الى أخذ حق أو دفع ظلم فقير داخل فيه .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (ص) الراشي والمرتشي . وفي حديث آخر عن السحت فقال : الرشا .

وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٦٧ : يحرم قبول الهدية عند التصوم .
(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٤ .

ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكام لا بطلان الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فريقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واذا حرم الاعطاء حرم الاخذ ايضاً ، للملازمة بينهما .

لا يقال : إن الآية إنما نزلت في خصوص اموال اليتامي والوديعه والمال المتنازع فيه ، وقد نهى الله تعالى فيها عن إعطاء مقدار من تلك الاموال للقضاة والحكام لا كل البقية بالاثم والعدوان ، وعلى هذا فهي أجنبية عن الرشوة .

فانه يقال : نعم قد فسرت الآية الشريفة بكل واحد من الامور المذكورة (١) إلا أن هذه التفاسير من قبيل بيان المصداق ، والقرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، بل يجري كجري الشمس والقمر ، كما دلت عليه جملة من الروايات ، وقد ذكرناها في مقدمة التفسير على أن في مجمع البحرين عن الصحاح إن قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) يعني الرشوة وقد يتوهم ان الآية ليست لها تعرض لحكم الرشوة ، فان قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) ظاهر في ان المحرم هو الادلاء بأموال الناس الى الحكام ليستعين بهؤلاء على أكل فريق آخر من اموال الناس بالاثم ، ومن المعلوم ان الرشوة هي ما يعطيه الراشي من مال نفسه لا بطلان حق او إحقاق باطل .

وفيه أولاً : ان الرشوة في العرف واللفظ أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص بقسم خاص .

وثانياً : انه لا ظهور في الآية المباركة في كون المدفوع الى الحكام مال الغير ، بل هي أعم من ذلك ، او ظاهرة في كون المدفوع مال المعطي . ومجمل القول ان حرمة الرشوة في الجملة من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، فلا حاجة الى الاستدلال عليها . ثم ان تفصيل الكلام في احكام الرشوة ان القاضي قد يأخذ الرشوة من شخص ليحكمه بالباطل مع العلم ببطول الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للبازل مع جهله ، سواء طابق حكمه الواقع أم لم يطابق ، وقد يأخذها ليحكم له بالحق مع العلم والهدى من الله تعالى .

اما الصورتان الاوليان فلا شبهة في حرمتها ، فان الحكم بالباطل ، والافتاء والقضاء مع الجهل بالمطابقة للواقع محرمان بضرورة الدين وإجماع المسلمين ، بل هما من الجرائم

(١) في ج ١ تفسير التبيان ص ٢٠٨ قوله تعالى : (وتدلوا بها الى الحكام) . وقيل في معناه قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديعه وما تقوم به بينة . الثاني : قال الجبائي في مال اليتيم الذي في يد الاوصياء .

وفي مجمع البحرين عن الصحاح (وتدلوا بها الى الحكام) : يعني الرشوة .

الموبة والكبائر المهلكة .

ويدل على حرمتها أيضا العقل والكتاب (١) والسنة (٢) .

وعلى هذا يقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا الصورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيخ (٣)

(١) في سورة المائدة ، آية : ٤٨ ، قوله تعالى : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) .

وفي سورة الانعام آية : ١١٦ قوله تعالى (إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون)
وفي سورة يونس ، آية : ٣٧ . وسورة النجم ، آية : ٢٩ قوله تعالى (إن الظن لا يغني
من الحق شيئاً) .

وفي سورة يونس أيضاً آية : ٩٠ قوله تعالى (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) ،
وفي سورة بني اسرائيل آية : ٣٨ قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من أبواب صفات القاضي ، و
ج ٢ كاص ٢٥٧ . و ج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . و ج ١ الوافي باب
النهى عن القول بغير علم ص ٤٨ . و ج ٣ المستدرك باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من
صفات القاضي ص ٢٧٥ . و ج ٢٠ سنن البيهقي ص ١١٦ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ : عن الصدوق
في وصية النبي (ص) قال : يا علي من السحت ثمن الميتة والرشوة في الحكم . أقول : رجال
تسند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهة .

وعن الخصال باستاده عن عمار بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا
يا عمار في الأحكام كان ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . ضعيفة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن أبي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن
أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسلة .

وفي الباب ٣٢ المذكور من ثل . و ج ١ كاص ٤٢ السحت من الميتة ص ٣٤٣ .
و ج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم

جل اسمه وبرسوله . ضعيفة لسهول . ورواها الشيخ في ج ٢ التهذيب ص ١١٠ بصند صحيح
وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . و ج ٢ كاص ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . و ج ٣ ثل

باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٩ : عن سيابة عن أبي عبد الله (ع)،
قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله : مؤنفة لزوجة وسيابة . -

والسنة (١) قد أطبقت على حرمة الرشاء في الحكم .

وأما الصورة الثالثة لمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والافتاء ، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرأ ، وأما الآية المتقدمة فلا تشمل المقام ، لاختصاصها بالحكم بالباطل كما عرفت . نعم الحرمة فيها هي مقتضى إطلاق الروايات المتقدمة الدالة على ذلك ، وهذا المعنى هو الذي تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع ، فإن القضاء من المناصب الإلهية التي جعلها الله للرسول ، فلا ينبغي لمن يتفضل عليه الله بهذا المنصب الرفيع أن يأخذ عليه الاجرة .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه في الروايات الدالة على حرمة أخذ الاجرة على القضاء غنى وكفاية . وسنعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء . إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الاجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائزاً ، فإنه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محل كعلي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لا يبطال حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فإنه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للبحر ، وتقييد المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على المجانية فإن أخذ الاجرة عليها بعد رشوة في نظر العرف ، ومن هذا القبيل القضاة والافتاء . نعم لو فرضنا قصور الأدلة المتقدمة عن إثبات الحرمة كان مقتضى أصالة الحل هو الإباحة ، بل وهو مقتضى عمومات صحة المعاملات ، كأوفوا بالعقود ، وتجارة عن تراض ، وأحل الله البيع ، وغيرها .

قوله : (وظاهر رواية حمزة بن حمران) . أقول : ربما يقال بجواز أخذ الاجرة على القضاة الحلقة ، لقوله «ع» في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بعلمهم : إنما

— إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

و ج ٢ المستدرک باب ٥ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . و ج ٢٣ البحار ص ١٧ . وغير ذلك من المواضع .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ في جملة من الأحاديث : إن الرشا في الحكم هو الكفر .

(٢) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء إلى رواية الحديث من أبواب صفات القاضي ص ٣٨٥ . و ج ١ الوافي باب المستأكل بعلمه ص ٥٢ : عن معاني —

ذلك الذي يفق الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لاجل الحكم بالباطل ، أو مع عدم معرفة الحق ، فيجوز الاستيكال مع العلم بالحق .

وقد يدعى كون الحصر إضافياً بالنسبة الى الفرد الذي ذكره السائل ، فلا يدل إلا على عدم الذم على هذا الفرد المخصوص دون سائر الافراد التي لا تدخل في الحصر إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها مسوقة لدفع توهم السائل أن من تحمل علوم الأنمة وبثها في شيعتهم ووصل اليه منهم البر والاحسان بغير مطالبة كان من المستأكلين بعلمه . فأجاب الإمام «ع» بأن هذا ليس من الاستيكال المذموم ، وإنما المستأكلون الذين يفتون بغير علم لا يبطل الحقوق . وعلى هذا فمفهوم الحصر هو العقد السلبي المذكور في الرواية صريحاً وليس فيها تعرض لأخذ الاجرة على الحكم بالحق ، لافهموما ولا منطوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لا من جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لا معنى للحصر الإضافي في قبال الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقاً ، وقد تقدم ذلك في أول الكتاب (١) .

وقال العلامة في المختلف (٢) : (إن تعين القضاء عليه - إما بتعيين الامام «ع» أو بعقد غيره ، أو بكونه الافضل ، وكان متمكناً - لم يجز الاجر عليه . وإن لم يتعين - أو كان محتاجاً - فالاقرب الكراهة . لنا الاصل الاباحة على التقدير الثاني ، ولأنه فعل لا يجب عليه فجاز أخذ الاجر عليه . أما مع التعيين فلا نه يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة) .

وفيه أنه لاوجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فإن حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجباً عينياً أو كفائياً من صغريات البحث عن أخذ الاجرة على الواجب الذي سيأتي الكلام فيه . وكلامنا هنا في حكم اخذ الرشوة على القضاء من حيث هي رشوة ، لا من جهات

- الاخبار عن ابن حمران قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : من استأكل بعلمه افتقر ، قلت إن في شيعتك قوما يتحملون علومكم ويثثونها في شيعتكم فلا يعدمون منهم البر والصلة والاكرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يفق بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن يهلون وأبيه .

آخر ، وعليه يقتضى الاطلاقات الدالة على حرمة اخذ الاجرة على الحكم هو عدم الفرق بين صورتى الاحتياج الى اخذ الاجرة والانحصار وبين عدمها ، كما هو واضح . ومن هنا ظهر أنه لا وجه لقول المصنف : (وأما اعتبار الحاجة فليظهر اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء) .

ثم الظاهر أنه لا يجوز أخذ الاجرة والرشوة على تبليغ الاحكام الشرعية وتعليم المسائل الدينية ، فقد عرفت فيما تقدم : أن منصب القضاء والافتاء والتبليغ يقتضى المجانية . ويدل على الحرمة ايضا ما فى رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة فى المقام اتمسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

جواز ارتزاق القاضى من بيت المال

قوله : (وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال فى جوازه للقاضى) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل والعوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فنروط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص . ولا إشكال فى جواز ارتزاق القاضى من بيت المال فى الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه على أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشتر فى عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضى ثم قال : (وافسح له فى البذل ما ينيل عليه وتقل معه حاجته الى الناس) . والعهد وإن نقل مرسل إلا ان آثار الصدق منه لائحة ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة الجهاد (٣) للطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهه فسألهم الرشوة . بمجولة لعبيد الرحمن ويوسف بن جابر . راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . و ج ٢ التهذيب ص ٧٠ .
(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة فى العهد ٥٣ الذى كتبه للاشتر النخعي . و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القاضى . و ج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .
(٣) فى ج ١ كا كتاب الخبس ص ٤٢٤ . و ج ٦ الوافى باب ٣٤ جملة الفنائم ص ٣٩ و ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة فى الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن حماد عن بعض -

ثم إن القاضي قد يكون جامعا لشرائط القضاة على النحو المقرر في الشريعة ، ومنصوبا من قبل الامام «ع» خاصا أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاة ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادة والتعجب الى فقراء الشيعة وقضاة حوائجهم وإنفاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا للشرائط سواء كان منصوبا من قبل الجائر أم لا .

أما الاولان فلا شبهة في جواز ارتزاقهم من بيت المال ، لما عرفت من انه معد لمصالح المسلمين والقضاة من مهماتها ، ولا مجال في هاتين الصورتين للبحث عن خصوصيات المسألة من انه يجوز مطلقا أو مع الاحتياج وعدم التعيين ، لأن الفرض ان القاضي أعرف بموارد مصرف بيت المال ، وعدالته المفروضة تمنعه عن الخيف .

وأما الثالث فيجزم ارتزاقه من بيت المال ، لعدم قابليته لمنصب القضاة ، كخلفاء الجور ، فلا يكون من موارد المصرف لبيت المال .

وقد يستدل على حرمة ارتزاق القاضي بحسنة عبد الله بن سنان (١) : (عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت) .

وفيه ان الرواية محمولة على الصورة الثالثة من عدم كونه قابلا للقضاة ، لأنه اذا كان جامعا للشرائط لا يحرم ارتزاقه من بيت المال او من جوائز السلطان ، وهو واضح ، ويمكن حملها على كون الرزق اجرة على القضاء ، فقد عرفت : ان اخذ الاجرة على القضاء حرام .

جواز أخذ القاضي للهدية

قوله : (واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاة ، واما الهدية ففي حرمتها خلاف : وهي كما عن المصباح

— اصحابنا عن العبد الصالح — الى ان قال — : فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله وفي مصلحة ما ينوبه من تقوية الاسلام وتقوية الدين في وجوه الجهاد وغير ذلك مما فيه مصلحة العامة ليس لنفسه من ذلك قليل ولا كثير . رسالة .

(١) راجع ج ٢ كا باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ الوافي باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٢ قل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

المعطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لا مساس لها للدواعي الاخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلاً ، اذا علم المبدول له ان ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلاً ، ولكن المبدول له لم يكن ملتفتاً الى ذلك وإلا لكان رشوة محرمة وقد تكون متأخرة عن الفعل المحرم ولكنها بداعي المجازاة وأداء الشكر .

ومقتضى القاعدة جواز أخذها للقاضي في جميع الصور وإن حرم الدفع على المعطي اذا كان غرضه الحكم له . وقد استدل على حرمة الأخذ بوجوه : الأول : قوله «ع» في رواية الأصمغ (١) : (وان أخذ هدية كان غلولاً) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها واردة في هدايا الولاية دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية الى الولاية جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الأول : ان تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية الى الوالي قد يحجب اليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : ان تحمل على ظاهرها ، ولكن بقيد الإعطاء بكونه لدفع الظلم ، وإيقاد الحق أو لاجل ان يظلم غيره ، فانها في هذه الصور كلها محرمة على الوالي ، وفي الصورة الاخيرة محرمة على المعطي ايضاً .

الثالث : ان تحمل على كون ولايتهم من قبل السلطان مشروطة بعدم اخذ شيء من الرعية ، لأنهم يرتزقون منه . وعلى الجملة لا يمكن الاستدلال بها على المطلوب .

الوجه الثاني : ماورد (٢) من ان هدايا العمال او الامراء غلول او سحت . وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : انه أجنبي عما نحن فيه لوروده في هدايا العمال

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٣٨ عن امير المؤمنين عليه السلام : أيما وال احتجب عن حوائج الناس احتجب الله عنه يوم القيامة وعن حوائجه وإن اخذ هدية كان غلولاً وإن اخذ الاجرة فهو مشرك . ضعيفة لابي الجارود وسعد الاسكاف .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٨ عن ابي حميد الساعدي قال : قال رسول الله (ص) هدايا الامراء غلول . وفي آداب القاضي من المبسوط للطوسي عن النبي (ص) انه قال : هدية العمال غلول . وفي بعضها : هدية العمال سحت . مرسلة .

وهم غير القضاة ، ووجه كونها محرمة قد علم من الوجوه المتقدمة . وثالثاً : انه يمكن ان يراد من إضافة الهدايا الى العمال إضافة المصدر الى الفاعل دون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل الى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة الى جوائز السلطان وعماله ، وسنتكلم عليها . وهذا الوجه الأخير وإن كان في نفسه جيداً ، إلا أنه إنما يتم فيما اذا علم كون الهدية من الأموال المحرمة ، وإلا فلا وجه لكونها غلولا . على أنه بعيد عن ظاهر الرواية .

الوجه الثالث : ما استدل به في المستند (١) على حرمة أخذ القاضي للهدية من أن النبي زجر عمال الصدقة عن أخذهم الهدايا .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، لكونها منقولة من طرق العامة . وثانياً : أنها وردت في عمال الصدقة فلا ترتبط بما نحن فيه ، ولعل حرمتها عليهم من جهة الوجوه التي ذكرناها في حرمتها على الولاة .

الوجه الرابع : ما تقدم فيما سبق (٢) : (عن الرضا عن آبائه عن علي «ع» في قوله تعالى (٣) : أكلون للسحت ؟ قال : هو الرجل يقضي لأخيه الحاجة ثم يقبل هديته) . وفيه أولاً : أن الرواية مجهولة . وثانياً : أنها وردت في خصوص الهدية بعد قضاء حاجة المؤمن ، ولم يقل أحد بحرمتها هناك ، لما دل على جواز قبول الهدية من المؤمن ، بل من الكافر ، ولما دل على استحباب الإهداء الى المسلم ، وإذن فلا بد من حمل الرواية على الكراهة ، ورجحان التجنب عن قبول الهدايا من أهل الحاجة اليه لئلا يقع يوما في الرشوة . الوجه الخامس : أن المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالباطل ، وهو موجود في الهدية ايضاً ، فتكون محرمة . وفيه أن غاية ما يحصل من تنقيح المناط هو الظن بذلك ، والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

(١) عن أبي حميد الأنصاري ثم الساعدي انه أخبره : أن رسول الله (ص) استعمل عاملاً على الصدقة فجاءه العامل حين فرغ من عمله فقال : يا رسول الله (ص) هذا الذي لكم وهذا الذي أهدي لي - الى أن قام فصعد المنبر - ثم قال : أما بعد فما بال العامل نستعمله فيأتينا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي فهل أقعد في بيت أبيه وامه فنظر هل يهدي له أم لا ؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشيخ الطوسي آداب القاضي . ج ١٠ سنن البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ١٣٨ .

(٢) ص ٤٨ . (٣) سورة المائدة ، آية : ٤٦ .

الرشوة في غير الأحكام

قوله : (وهل يحرم الرشوة في غير الحكم) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لإتمام أمر محرم ، وقد تكون لإصلاح أمر مباح ، وقد تكون لإنهاء أمر مشترك الجهة بين المحلل والمحرم .

أما الأول فلا شبهة في حرمة من غير احتياج إلى أدلة حرمة الرشوة ، لما عرفت من حرمة أخذ المال على عمل محرم .

وأما الثاني فلا شبهة في جوازه ، لعدم الدليل على الحرمة مع كون العمل سائفاً في نفسه وصالحاً لأن يقابل بالمال وإن كان كثيرون يفعلونه للتعاقد والتعاون ، ولا يأخذون عليه مالا وأما الثالث : فإن قصدت به الجهة المحرمة فهو حرام ، وإن قصدت به الجهة المحللة فهو حلال ، وإن بذل المال على إصلاح أمره حلالاً أم حراماً فقد استظهر المصنف حرمة ، لوجهين ، الوجه الأول : أنه أكل للمال بالباطل ، فيكون حراماً .

وفيه أن أخذ المال على الجهة المشتركة بين المحلل والمحرم ليس من أكل المال بالباطل ، فإن أكل المال إنما يكون باطلاً إذا كان بالأسباب التي علم بطلانها في الشريعة ، كالقمار والغزو ونحوهما ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

الوجه الثاني : إطلاق فحوى ما تقدم في هدية الولاية والعمال .

وفيه أولاً : أن الروايات المتقدمة في هدية الولاية والعمال ضعيفة السند . وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أن حرمة الهدية لها إنما تقتضي حرمة إعطاء الرشوة لها ، ولا ولاية لها على حرمة الرشوة على غيرها من الناس .

وقد يقال : بحرمة الرشوة مطلقاً حتى في غير الأحكام ، لا إطلاق لبعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها منصرفة إلى الرشا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم الصيرفي قال : سمعت أبا عبد الله (ع) وماله حفص الأعور فقال : إن السلطان يشترون منا القرب والأداري فيوكلون الوكيل حتى يستوفيه مدساً وشره حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس ما يصلح به مالك ، ثم سكت ساعة ثم قال : أرايت —

وللتحويل (١) عن المنزل المشترك ، كالأوقاف العامة .

وقد يتوهم أن موضوع الرشوة يختص بالأحكام ، لما ورد في جملة من الروايات الماضية من أن الرشا في الحكم حرام ، أو كفر ، أو سعت .

وفيه أولا : أن المستفاد منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا للزم إلغاء التقييد في قوله «ع» : (وأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم) .

وثانياً : أن مفهوم الرشوة في اللغة غير مختص بما يؤخذ في الحكم ، بل هو أعم من ذلك

من الرشوة في الحكم

المعاملة المحاباة مع القاضي

قوله : (ومما يعد من الرشوة أو يلحق بها المعاملة المشتملة على المحاباة) : أقول : الكلام في المعاملة المشتملة على المحاباة بعينه هو الكلام فيما تقدم من الرشوة ، فإذا باع من القاضي ما يساوي عشرة دراهم بدرم كان الناقص من الرشا المحرم ، وإن كان غرضه من ذلك تعظيم القاضي - أو التودد المحض أو التقرب إلى الله - فلا وجه للحرمة .

ثم إن في حكم بذل العين له بذل المنافع كسكنى الدار وركوب المراكب ونحوها من المنافع كما لا يخفى . وأما ما يرجع إلى الأقوال كدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك إغانة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة . قوله : (وفي فساد المعاملة المحابى فيها وجه قوي) . أقول : لا وجه لفساد المعاملة المشتملة

— إذا أنت رشوته يأخذ أقل من الشرط ؟ قال : نعم ، قال : فسدت رشوتك . ضعيفة لاسماعيل بن أبي سمالك . راجع ج ١٠ الوافي باب ١١ إصلاح المال ص ١٧ . وج ٢ ثل باب ٣٧ أنه يجوز للبائع أن يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .

أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقى فيه الماء . الأدوية جمع الأدوية وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع» وذكر الأدوية بدل الأدوية ، وكلاهما من سهو القلم ، ولعله تبع في ذلك لصاحب الوسائل (١) في ج ٢ ثل باب ١١٤ جواز أخذ الجعل على معالجة الدواء مما يكتسب به ص ٥٦٢ .

والموضع المزبور من الوافي عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الرجل يرشو الرشوة على أن يتحوّل عن منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا اذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطالان .

﴿قاعدة﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكما أن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينها ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرتشي والرائش أي الساعي بينها يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .

نعم لا بأس باعطائها اذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول الى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنته في المستند (١) (للمعارضة إطلاقات تحريمها مع أدلة نفي الضرر ، فيرجع الى الأصل لو لم يرجح الثاني) بل يتعين ترجيحه لحكومة أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام بعناوينها الأولية كما هو واضح .

حكم الرشوة وضعاً

قوله : (ثم إن كلما حكم بحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف) .
أقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يحابيه في معاملة ليحكم له في الخصومات والدعاوي ، وقد يرسل اليه هدية بداع الحكم له أما الأول فلا شبهة في ضمان القابض المال الذي أخذه من الدافع بعنوان الرشوة ، كما لا شبهة في الحرمة عليها تكليفاً ، فيجب على الآخذ رد المال أو رد بدله من المثل أو القيمة مع التلف .

قال في الجواهر : (لا خلاف ولا إشكال في بقاء الرشوة على ملك المالك ، كما هو مقتضى قوله «ع» : إنها سحت ، وغيره من النصوص الدالة على ذلك - الى أن قال - : فإذا أخذ مالم ينتقل اليه من مال غيره كان ضامناً) .

ووجه الضمان أن الرشوة في هذه الصورة إنما وقعت في مقابل الحكم ، فتكون في الحقيقة إجارة فاسدة ، أو شبهة بها ، فيحكم بالضمان ، لكونها من صفريات كل عقد يضمن بصحته يضمن بفاسده ، وهذه القاعدة وإن لم يرد عليها نص بالخصوص ، ولكنها متصيدة من الأخبار الواردة في موارد الضمان ، فتكون حجة ، وسيأتي ذكرها في محلها . ومن هنا ظهر بطلان القول بعدم الضمان اذا علم الدافع بالحرمة ، لكون التسليط حينئذ مجانياً .

وأما الثاني فهو كالأول من حيث الحرمة التكليفية ، ولكن لا وجه للضمان لما نقص من القيمة ، فان غاية الأمر أن المعاملة كانت مشروطة بالشرط الفاسد ، وقد عرفت إجمالاً ، وستعرف تفصيلاً : أن الشروط مطلقاً لا تقابل بجزء من الثمن ، وأن الفاسد منها لا يوجب فساد المعاملة ، وإنما يثبت الخيار فقط للشروط له .

وأما الثالث فالظاهر أنه لا ضمان فيه أيضاً ، لأن الدافع لم يقصد المقابلة بين الحكم والمال المبذول للقاضي ، وإنما أعطاه مجاناً ليحكم له ، فيكون مرجعه الى هبة مجانية فاسدة ، لأن الداعي ليس قابلاً للعوضيية ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضماً ، ولا تكليفاً . وعليه فيكون المورد من صفريات الضابطة الكلية (كل عقد لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده) .

وقد يقال : بالضمان لقاعدة الضمان باليد . وفيه أن عموم على اليد مختص بغير اليد المتفرقة على التسليط المجاني ، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : (وفي كلام بعض المعاصرين ان احتمال عدم الضمان في الرشوة مطلقاً غير بعيد) أقول : علاه القائل في محكي كلامه بوجهين : الأول أن المالك قد سلطه عليها تسليطاً مجانياً فلا موجب للضمان . والثاني : أنها تشبه المعاوضة ، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده أما الأول فيرد عليه أن التسليط في المقام ليس بمجاني ، بل هو في مقابل الحكم للباذل كما عرفت .

وأما الثاني فيرد عليه أن عملهم هذا إما إجارة فاسدة أو شبيهة بها ، وعلى أي حال يكون موجبا للضمان ، لقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده .

اختلاف الدافع والقابض

قوله : (فروع في اختلاف الدافع والقابض) . أقول : ذكر المصنف هنا فروغاً ثلاثة وتعرض لحكمها . وتحقيق الكلام في مسألة المترافعين في الدفع والقبض ، وبيان الضابطة الكلية فيها أن الفروض المتصورة فيها أربع كلها تنطبق على المقام غير الصورة الرابعة . ولعل المصنف لذلك أهملها .

الصورة الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والايعطاء ولكن الدافع يدعي كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقابض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لأن الهدية الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذلك الهدية الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لان عموم خبر على اليد يقضي بالضمان إلا مع تسليط المالك مجانا والاصل عد تحققه ، وهذا حاكم على أصالة عدم سبب الضمان فافهم) .
وفيه أن موضوع قاعدة الضمان باليد إنما هو التسايط غير المجاني ، والتسليط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتزم الموضوع بضم الوجدان الى الاصل ، ويترتب عليه الحكم ، ولا يلزم المحذور المذكور . نعم يرد عليه أن خبر على اليد ضعيف السند ، وغير منجز بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليه ، وقد عرفت فيما سبق (١) ويأتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الإشارة اليه فيما سبق (٢) . وثبت فيها أيضا أن وضع اليد على مال الغير بدون رضى مالكة موجب للضمان ، للسيرة القطعية ، ومن الواضح جداً أن وضع اليد على مال الغير في المقام محرز بالوجدان ، فإذا ضممنا اليه أصالة عدم رضى المالك بالتصرف المجاني تألف الموضوع من الوجدان والاصل ، وحكم بالضمان ، ولا يلزم شيء من المحاذير ، وليس المراد من الاصل المذكور استصحاب العلم الازلي ليرد عليه ما أوردوه في علم الاصول بل المراد به استصحاب العلم المحمولى ، وهو واضح ، وإن قلنا بحجية الاول أيضا .
الصورة الثانية : أن يتسالم المترافعان على شيء واحد ، ولكن القابض يدعي صحته على وجه لا يمكن معه الرجوع ، ويدعي الباذل فساد ، كما اذا ادعى الباذل كون المبذول هدية على سبيل الرشوة ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة لازمة .

وهذا النزاع إنما يكون له أثر فيما اذا كانت الدعوى قبل تلف العين ، مع عدم كون الهبة لذي رحم او على وجه قربي ، فإنه يترتب على النزاع ح استرجاع العين من الموهوب له وأما اذا كان النزاع بعد التلف فلا أثر له بوجه ، فإنه لا ضمان للهبة بعد التلف ، سواء أكانت فاسدة أم صحيحة ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف (ره) من قوله : (ولا أصالة الضمان في اليد اذا كانت الدعوى بعد التلف) .

وقد يقال هنا : بالضمان ، لعموم قاعدة على اليد ، لأن وضع القابض يده على مال الدافع محرز بالوجدان ، وعدم كونه بالهبة الصحيحة الناقله محرز بالاصل فيلتزم الموضوع منها ، ويترتب عليه الحكم بالضمان ، ولا يعارض ذلك الاصل بأصالة عدم الهبة الفاسدة ، لأنها لا أثر لها .

والتحقيق هو القول بعدم الضمان ، لان أصالة الصحة في العقود تتقدم على جميع الاصول

الموضوعية ، وعليه اتفاق كافة العلماء ، وبناء العقلاء .

لا يقال : الدافع إنما يدعي مالا يعلم إلا من قبله فيقدم قوله في دعواه ، لأنه أعرف بضميره . فإنه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كإخبار المرأة عن الحمل أو الحيض أو الطهر ، فلا يجوز التعدي الى غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصعب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما اذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة أو اجرة على الحرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فإنها أمر وجودي وموضوع للآثر ، فلاصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة أو الاجارة الفاسدة لأنها لا أثر لها ، وإنما الآثر مترتب على عدم تحقق السبب الناقل ، سواء تحقق معه شيء من الاسباب الفاسدة أم لم يتحقق .

وربما يقال : بتقديم أصالة الصحة على الاصول الموضوعية ، لحكومتها عليها في باب المعاملات على حد ما تقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الأدلة اللبية فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصعب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للترافعين وكان الاختلاف في الخصوصيات ، وقد فرضنا أن المقام ليس كذلك .

الصورة الرابعة : ان يدعي كل منها عنواناً صحيحاً غير ما يدعيه الآخر ، كأن يدعي الباذل كونه بيعاً ليتحقق فيه الضمان ، ويدعي القابض كونه هبة مجانية لكي لا يتحقق فيه الضمان ، فإن اقام أحدهما بينة أو حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ، وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، أو بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على مانحن فيه .

حرمة سب المؤمن

قوله : (التاسعة سب المؤمن حرام في الجملة بالأدلة الاربعة) . أقول : قد استقل العقل بحرمة سب المؤمن في الجملة ، لكونه ظلماً وإيذاءً ، وعلى ذلك إجماع المسلمين من غير تكثير وقد تعرض الغزالي لذلك في إحياء العلوم (١) .

(١) ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . ولا ينقض العجب من الغزالي حيث جوز لعن الروافض كتجويره لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد !! .

وقد استفاضت الروايات من طرقنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ج ٢ كاهامش مرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ .
و ج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . و ج ٢ ثل باب ١٥٨ تحريم سب المؤمن من احكام
العشرة ص ٢٤٠ : عن ابن الحجاج البجلي عن ابى الحسن موسى (ع) في رجلين يتسلبان ؟
فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .
وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : مالم يتعد المظلوم . حسنة لابراهيم بن هاشم
ابو بصير عن ابى جعفر (ع) قال : إن رجلا من بني تميم أتى النبي (ص) فقال : أوصني
فكان مما أوصاه ان قال : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيحة .
وفي رواية جابر عن ابى جعفر (ع) فأياكم والطعن على المؤمنين . ضعيفة لعمر بن شمر
السكوني عن ابى عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن كالشرف
على الهلكة . ضعيفة للنوفلي .

ابو بصير عن ابى جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) : سباب المؤمن فسوق وقاتله
كفر وأكل لحمه معصية وحرمة ماله كحرمة دمه . موثقة لعبد الله بن بكير .
ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر (ع) يقول : إن اللعنة اذا خرجت من في
صاحبها ترددت بينها فان وجدت مسافا وإلا رجعت على صاحبها . موثقة للحسن بن علي
ابن فضال .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ ثل باب ١٥٩ تحريم
الطعن على المؤمن وباب ١٦٠ تحريم لعن المؤمن من احكام العشرة ص ٢٤٠ . وباب ٧٠
تحريم الفحش . وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . و ج ٢ المستدرك
باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد
النفس ص ٣٣٩ . و ج ٣ الوافي باب البذاء ص ١٦٠ . و ج ٢ كاهامش مرآة العقول
باب البذاء ص ٣١٢ . و غير ذلك من الموارد .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي باب شهادة اهل العصية ص ٢٣٥ : عن ابى هريرة عن
رسول الله (ص) : المستبان ما قالا فعلى البادي مالم يتعد المظلوم .
وفي رواية عياض بن حمار عن رسول الله (ص) : المستبان شيطانان يتهاثران
ويتكاذبان الخ . وفي رواية اخرى جعل الشتم من الكبائر .
وفي ص ٢٠٩ : سباب المسلم فسوق وقاتله كفر . و غير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ما هو المراد في روايات العامة ، ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيها قوله تعالى (٢) : (واجتنبوا قول الزور) فإن سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا ينافي ذلك ماورد من تطبيق الآية على الكذب كما سيأتي .

قوله : (ورواية ابن الحجاج عن أبي الحسن في الرجلين يتسابان قال : البادي منها أظلم ووزره على صاحبه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي مرجع الضمائر اغتشاش ، ويمكن الخطأ من الراوي) . أقول : محمول كلامه : أن الظاهر وقوع الاغتشاش في مرجع الضمائر في الرواية بحسب المعنى ، فإنه اذا رجع الضمير ان المجروران في قوله «ع» : (ووزره على صاحبه) الى الراد لزم كون الوزر ين كليها على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية (مثل وزره على صاحبه) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدهما للباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فشان الرواية شأن ما عن أبي جعفر «ع» (قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارم شيء) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ما أفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فإن الظاهر منها ان الضمير المضاف اليه في كلمة (وزره) يرجع الى السب المستفاد من قوله «ع» : (يتسابان) ، نظير قوله تعالى (٤) : (اعدلوا هو اقرب للتقوى) فالمعنى ان وزر كل سب على فاعله ، ولا يرتفع عنه إلا بالاعتذار من المسبوب ، لهتك كل من المتسابين صاحبه وظلمه إياه ، وعلى هذا فلا اغتشاش في الضمائر .

ولكن الذي يسهل الخطب اننا لم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا : (ووزره ووزر صاحبه عليه ما لم يعتذر الى المظلوم . وفي رواية اخرى :

(١) في ج ٦ شرح فتح القدير ص ٤٠ في عداد من لا تقبل شهادته قال : ولا من يظلم سب السلف كالصحابة والتابعين ومنهم ابو حنيفة وكذا العلماء .

(٢) سورة الحج آية : ٣١ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١٦ إقامة السنن الحسنة من الأمر بالمعروف ص ٤٩٦ .

(٤) سورة المائدة آية : ١١ .

(مالم يتعد المظلوم) أي مالم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية أنفا ،
أما الأولى فتدل على أن البادي منها يستحق وزرين : أحدهما بالاصالة والآخر بالتسبيب
والقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تغيير الجاهل أن التسبيب
إلى الحرام حرام بالأدلة الأولية ، مع قطع النظر عن الروايات الخاصة .

وأما الثانية فتدل على جواز الاعتداء بالمثل ، وكون وزر الاعتداء على البادي من
دون أن يكون للمظلوم شيء من الوزر مالم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد
وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن إثم سباب المتساوين
على البادي ، أما إثم ابتدائه فلأن السب حرام وفسق ، لحديث : سباب المؤمن فسوق
وقتاله كفر ، وأما إثم سب الراد فلأن البادي هو الحامل له على الرد - إلى أن قال - :
لكن الصادر عنه هو سب يترتب عليه الإثم ، إلا أن الشرع أسقط عنه المؤاخذه ، وجعلها
على البادي ، للعلة المتقدمة ، وإنما أسقطها عنه مالم يتعد ، فإن تعدى كان هو البادي في
القدر الزائد .

وعن المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام بعد ذكر جملة من الآيات الظاهرة في الاعتداء
بالمثل قال : فيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح ، بل جواز التعويض
مطلقا حتى ضرب المضروب وشم المشتوم بمثل فعلها - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز
عما فعل به وتحريم الظلم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا بعد فيه خلافا لما
استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، ونقدم
بعضها في الهامش .

قوله : (ثم إن المرجع في السب إلى العرف) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢)
اعتبار الإهانة والتعير في مفهوم السب ، وكونه تنقيصا وإزره على المسبوب ، وأنه متحد
مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف
بالوضيع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرند والابرص والاجذم والاعور
وغیر ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد اهتك

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٣١١ .

(٢) في لسان العرب : سب أي عير بالبخل ، والسب الشتم ، والسبة العار . ويقال :
صار هذا الأمر سبة عليهم بالضم أي عاراً يسب به . وعن المعصباح : السبة العار . وفي
مفردات الراغب : السب الشتم الوجيع ، والسبابة سميت للإشارة بها عند السب وتسميتها
بذلك كتسميتها بالمسبحة لتحريكها بالتسبيح .

واما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه .

قوله : (فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه) . أقول : ذكر المصنف في البحث عن مستثنيات الغيبة ما هذا نص عبارته : (نعم لو تأذى من ذمه بذلك دون ظهوره لم يقدح في الجواز ولذا جاز سبه بما لا يكون كذبا وهذا هو الفارق بين السب والغيبة حيث إن مناط الاول المذمة والتنقيص فيجوز ومناط الثاني إظهار عيوبه فلا يجوز إلا بمقدار الرخصة) والتحقيق ان النسبة بينها هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق السب ولا يتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإذلال ، فأن ذلك ليس إظهاراً لما ستره الله ، وقد تتحقق الغيبة حيث لا يتحقق السب ، كأن يتكلم بكلام يظهر به ماستره الله من غير قصد للتنقيص والإهانة ، وقد يجتمعان ، ويتمدد العقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للعقاب ، فلا وجه للتداخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقل المحقق الأيرواني : ان النسبة بين السب والغيبة (هو العباثن فأن السب هو ما كان بقصد الانشاء واما الغيبة فجملة خبرية) .

وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلاهما يتحقق بكل من الانشاء والاخبار . قوله : (ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق) . أقول : يجوز سب المتظاهر بالفسق بالمعصية التي تجاهر فيها ، لزوال احترامه بالتظاهر بالمنكرات ، كما في بعض الاحاديث ، وسيأتي ذكره في البحث عن مستثنيات الغيبة ، واما المعاصي التي ارتكبها العاصي ولكن لم يتجاهر فيها فلا يجوز السب بها ، واما السب بما ليس في المسبوب ففراء عليه فيحرم من جهتين .

قوله : (ويستثنى منه المبدع ايضا) . أقول : قد دلت الروايات المتظافرة (١) على جواز سب المبدع في الدين ووجوب البراءة منه واتهامه ، ولكن الظاهر أنه لا وجه لجملة من

(١) في ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الامر بالمعروف ص ١٠٠ و ج ١ الوافي باب البدع ص ٥٦ . و ج ٢ كلبها مش مرآة العقول ص ٣٦٦ : عن داود ابن سرحل عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : اذا رأيت أهل الرب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية وباهتوم كي لا يطمعوا في الفساد في الاسلام ويحذرم الناس ولا يتعلمون من بدعهم يكتب الله لهم بذلك الحسنات ويرفع لكم به الدرجات في الآخرة . صحيحة : وغير ذلك من الروايات المذكورة في الابواب المزبورة . الوقية : الغيبة .

المستثنيات باستقلاله ، فإنه إن كان المراد به المبدع في الأحكام الشرعية فهو متجاهر بالفسق ، وإن كان المراد به المبدع في العقائد والاصول الدينية فهو كافر بالله العظيم ، فيكون خارجاً عن المقام موضوعاً ، لعدم كونه متصفاً بالإيمان .

قوله : (ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً) . أقول : مقتضى الإطلاقات المتقدمة أن سب المؤمن حرام مطلقاً سواء تأثر أم لم يتأثر ، نعم إذا لم يوجب إهانة المسبوب في نظر العرف كان خارجاً عن عنوان السب موضوعاً ، لما عرفت من اعتبار الإهانة والاستنقاص في مفهوم السب .

وعليه فلا وجه لاستثناء بعض الأمثلة عن مورد البحث كسب الوالد ولده ، وسب المعلم متعلمه ، وسب المولى عبده ، لأنه إن كان موجباً لإهانتهم فلا يجوز للاستثناء وإن لم يكن موجباً لذلك فهو خارج عن السب موضوعاً .

وقد ظهر أيضاً فساد ما يقال : من أن السب في الأمثلة المذكورة غير للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب ينافي بمفهوم الفخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فإنا لو سلطنا تحقق السيرة من المتدينين فأنما هي في غير موارد الهتك والظلم ، فلا تكون إلا على جواز التأديب دون السب .

قوله : (وأما الوالد فيمكن استفادة الجواز في حقه مما ورد من مثل قولهم «ع» أنت ومالك لأبيك) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظافرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة إلى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فإن الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

وبؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن سنان الضعيف ، من تعليل حلية مال الولد لأبيه بأن الولد موهب للوالد في قوله تعالى (٢) : (يهب لمن يشاء إناثاً ويهب لمن يشاء الذكور) وعليه فليس لفظ اللام في قوله «ع» : (أنت ومالك لأبيك) إلا للاختصاص فقط الناشئ من المحبة الجبلية والعطوفة الفريزية المنافية للإيذاء والإذلال ولو بالسب والشتم . نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية الحقيقية كانت أم تنزيلية ، أو على الولاية المطلقة والسلطنة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يذهب البطلان . أما الأول فلأنه لو تم لجاز للاب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ حكم الأخذ من مال الولد والاب مما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

ومن طرق العامة (١) وهذا لا شبهة فيه ، وإنما الكلام في تحقيق موضوع السحر وبيان حقيقته .

وقد اختلفت كلمات أهل اللغة (٢) في ذلك ، فذكر بعضهم أنه الخدعة والتويه ،

— وعن زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : الساحر يضرب بالسيف ضربة واحدة على رأسه . مجهولة طينب بن الحسن وبشار .

وفي رواية أخرى قال : سئل رسول الله (ص) عن الساحر فقال : إذا جاء رجلان عدلان فشهدا عليه فقد حل دمه . ضعيفة للحسين بن علوان العامي .

وعن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لأبراهيم بن هاشم . في ج ٢ ثل باب ٥٣

تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله : ضعيفة لابي البختري . وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعد منهم مدمن السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواياتها

وفي قصة هارون وماروت ما يدل على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السند وفي كاهنهم ج ٢ مرآة العقول ص ١٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ .

و ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهل النفس ص ٤٦٣ في صحبة عبد العظيم الحسيني عبد السحر من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه قال : من السحت ثمن الميتة — الى أن قال — وأجر الساحر . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وفي ج ٣ ص ٢٤٨ عن الجعفریات : إن ابن أعصم سحر النبي (ص) فقتله . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وغير ذلك من الروايات الكثيرة الصريحة في حرمة السحر وقد ذكرت هذه الاخبار الكثيرة في المصادر المزبورة وغيرها .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ١٣٥ عن رسول الله (ص) : من أتى عرافاً أو كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد .

وفي رواية أخرى كتب عمر : أن اقتلوا كل ساحر وساحرة ، وفي ثالثة : حد الساحر ضربة بالسيف . وغيرها من الأحاديث من طرق العامة .

(٢) في لسان العرب : ومن السحر الاخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الامر كما يرى وليس الاصل على ما يرى . والسحر الاخذة وكل ما لاف مأخذه ودق فهو سحر . قال

الازهرى : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيرها ، فكان الساحر لما أرى به

وقال بعضهم : إنه إظهار الباطل بصورة الحق . وقيل : هو الأخذة في العين . وفي القاموس : إنه ما لطف مأخذه ودق . وقال بعضهم : إنه صرف الشيء عن وجهه الى غير حقيقته بالاسباب الخفية على سبيل الخدعة والتويه ، الى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضاً ، فمن العلامة في القواعد إنه كلام يتكلم به ، أو يكتبه أو رقية ، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة . وعن المنتهى إنه زاد أو عقد ، وفي المسالك إنه زاد أو أقسام وعزائم يحدث بسببها ضرر على الغير ، وعن الدروس إنه زاد الدخنة والتصوير والنفث وتصفية النفس الى غير ذلك من كلماتهم .

والتحقيق أن المتبادر عند أهل العرف من كلمة السحر - والظاهر من استقراء موارد استعمالها وما اشتق منها عند أهل اللسان ، والمتصيد من مجموع كلمات اللغويين في تحديد معناها - أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال المعجبة المخوفة .

— الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال للفراء في قوله تعالى : (فأتى تسحرين) معناه : فأتى تصريفون . وقال يونس : نقول العرب للرجل : ما سحرك عن وجهه كذا وكذا ؟ أي صرفك . وفي أقرب الموارد : سحره سحراً عمل له السحر وخدعه . وسحر فلاناً عن الأمور صرفه . ويقال : سحرت الفضة إذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتويه يجران مجرى واحداً .

وفي جمع البحرين : فأتى تسحرين ، أي فكيف تخدعون عن توحيدته ويموه لكم . ويسمى السحر سحراً لأنه صرف جهته .

وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسحره عن كذا صرفه وأبعده . وسحر الفضة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب الى الشياطين . ومن السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى وليس الأمر كما ترى فإلحاح عمل خفي خلفه سببه يصور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى الى قول الله تعالى (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

والوجه في ذلك أن السحر عمل خفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الواقعية ، ويصرفه عن وجهه بالخدعة والتخويه ، ويقلبه من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، بحيث إن الساحر بسحر الناظرين حتى يتخيلوا أنه يتصرف في الاءورالكوبنية ، ويغيرها عن حقيقتها الى حقيقة اخرى ، فيريهم البحر بجزراً ويجري في السفن وتلاطم فيه الامواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وتخويه ، وإظهاراً للباطل بصورة الحق وقصة السحرة مع موسى «ع» مذكورة في القرآن (١) حين ألقوا (فإذا جأهم وعصيتهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) .

لا يقال : قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجع اليه ، وعليه فلا يتم تعريفه المذكور .

فانه يقال : ليست للسحر حقيقة واقعية ، ولكن قد يترتب عليه أمر واقعي ، فقد يظهر الساحر للمسحور شيئاً مهولاً ، فيخاف هذا ويصبح مجنوناً ، أو يريه بجزراً وفيه سفينة جارية ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاقق ويموت ، فان الجنون والموت وإن كانا من الامور الواقعية ، إلا انها ترتبنا على الامر التخيلي الذي هو السحر ، وبقرب ما ذكرناه ما عن صاحب العبر من أنه (يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقلبه عن جنسه في الحقيقة) . وقد اشير الى ما ذكرناه في خبر الاحتجاج (٢) حيث سئل الإمام عليه السلام عن الساحر أيقلب الواقع الى واقع آخر ؟ فقال «ع» : هو أضعف من ذلك . وعلى ما ذكرناه من المعنى قد استعمات كلمة السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز (٣) وأطلق المشركون صفة الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن عجداً (ص) يظهر الباطل بصورة الحق بكلمات فصيحة وخطب بليغة حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ،

(١) سورة طه آية : ٦٩ .

(٢) في الاحتجاج ص ١٨٥ و ج ٤ البحار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق «ع» على الزنديق قال لع : أفيقدر الساحر أن يجعل الانسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غير ذلك ؟ قال «ع» : هو أعجز من ذلك وأضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ماركبه الله وصوره وغيره فهو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ما وصفت ، لدفع عن نفسه الهرم والآفة الحديث . مرسل .

(٣) في مفردات الراغب نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون . وفي لسان العرب فأنى تسحرون أي تصرفون . وفي مجمع البحرين : إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً ، أي مصروفاً عن الحق . وغير ذلك من الموارد .

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) بلعاط المدح والذم ، فانه يصرف حواس الحاضرين وآذان السامعين الى المتكلم .

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه النضة بالذهب . وعلى الجملة إن الناظر الى كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة واقعية ، وإنما هو ما ذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاخبار المتظافرة الدالة على حرمة السحر وقد ذكرنا بعضها في الهامش .

وأما ما ذكره في القاموس من أن السحر ما لطف مأخذه ودق فانه وإن انطبق على ما ذكرناه ، لأن صرف الشيء عن وجهه على سبيل التمويه له مأخذ دقيق جداً ، إلا أنه تعريف بالاعم ، فان الامور التي يلطف مأخذها - وهي ليست من السحر في شيء - كثيرة جداً ، كالقوى الكهربائية ، والراديو ، والطائرات ، وبعض اقسام ادوات الحرب ، وغير ذلك مما لا يعرفه اكثر الناس ، خصوصاً الصناعات المستحدثة .

وقد ظهر مما ذكرناه الفرق بين السحر وبين المعجزة والشعوذة ، فانك قد عرفت في البحث عن حرمة التصوير (٢) إجمالاً أن الإعجاز أمر حقيقي له واقعية ، إلا أنه غير جار على السير الطبيعي ، بل هو أمر دفعي خارق للعادة ، واما المقدمات الطبيعية فكلها مطوية فيه ، كجعل الحبوب اشجاراً وزروعاً ، والاحجار اؤلؤاً وبواقيت دفعة واحدة ، ومنه صيرورة عصا موسى «ع» ثعباناً ، وصيرورة الاسد المنقوش على البساط حيواناً مفترساً بأمر الامام عليه السلام في مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك في البحث المذكور ، واما السحر فقد عرفت انه ليست لها حقيقة واقعية اصلاً .

(١) في لسان العرب : السحر البيان في فطنة ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (ص) الى ان قال : إن من البيان لسحراً . قال ابو عبيدة : كان المعنى انه يبلغ من ثنائه انه يمدح الانسان فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله ، ثم يذمه فيصدق فيه حتى يصرف القلوب الى قوله الآخر فكأنه قد سحر السامعين بذلك .

وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : وسمى النبي (ص) بهذين البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لدقته ولطفه يستميل القلوب الى المتكلم .
والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقييح ما يكون حسناً ، فذلك يشبه السحر من هذا الوجه .

وأما الشعوذة فسيأتي أنها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة (تردستي وتندكاري) فإن المشعوذ الخاذق يفعل الأمور العادية ، والأفعال المتعارفة بتمام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بأشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيظهر لهم غير ما انتظروه ، ويتعجبون منه ولكن الصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الأشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها أنها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت إلى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فإنه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة أيضاً . وأما ما ذكره الأصحاب من بيان حقيقة السحر وأسبابه وأقسامه فكلها تقريبية ، فإن انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد إلى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

أقسام السحر

ولا بأس بالتعرض لما ذكره الأصحاب من أقسام السحر ليعلم هل أنها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعاً وحكماً ، نقضاً وإبراماً .

وحاصل كلامه في تحقيق أقسام السحر : أنه على أنواع شتى ، النوع الأول : سحر الكذابين (أو الكلدانيين) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشرور ، وقد بعث الله إبراهيم عليه السلام مبطلا لمقاتلتهم وهدم أساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فإن منهم من يزعم أن الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم أنها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم أنها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خالقها أمر العالم اليها .

والساحر من هذه الفرق الثلاثة من يعرف القوى العالية الفعالة : بسائطها ومركباتها ، ويعرف ما يليق بالعالم السفلي وحوادثه ، ويعرف معدات هذه الحوادث ليعمدها ، وعوائقها ليرفعها بحسب الطاقة البشرية ، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الأول .

أقول : قد عرفت أن السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور المخارقة للعادة ليس من السحر ، ولو تمكن أحد من إحداث الامور الغريبة بواسطة القوة النفسانية الحاصلة بالرياضة ، أو بصرف المقدمات فلا يقال له : إنه ساحر ، بل لادليل على حرمة ، فان هذا شعار أهل الكرامة . نعم لاشبهة في كفر الفرق المذكورة ، كما اعترف به المجلسي (ره) حتى الفرق الثلاثة الفائلة : بتفويض أمر العالم الى الكواكب ، فان قولهم هذا مخالف لضرورة الدين ، فان الله هو الذي يحيي ويميت ، ويهب لمن يشاء ذكوراً ، ويهب لمن يشاء إناثاً ، ويصور في الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بحركات وتأدية أعمال على غير إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضاتها قوية صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة المخارقة للعادة ، وقد تكون ضعيفة وممزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات سحرية أخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفاها بالرياضات تؤثر في الامور التكوينية ، وتصرفها عن وجهها صرفاً حقيقياً ، كما يقف الماشي عن المشي ، والمياه الجارية عن الجريان ، بل قيل إن هذا المعنى مكنون في الأسد بحسب الغريزة والطبيعة ، فانه اذا نظر الى حيوان أوقفه عن المشي والحركة ، إلا أنه لادليل على حرمة بعنوان الأولي مالم يترتب عليه شيء من العناوين المحرمة ، بل نمنع عن صدق السحر عليه ، وإنما هو نحو من الكرامة إن كان بطريق حق ، ومن الكفر أو الفسق إن كان بطريق الباطل .

ولا نظن أن يتوهم أحد أن تصفية النفس بالرياضات الحقة حتى تصير مؤثرة في الامور التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالاطاعة والتقوى ، ومن المعروف المشهور أن سلمان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته والتزمت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكابر الفلاسفة فانهم لم ينكروا القول بوجود الجن ، ولكنهم سموها بالأرواح الأرضية .

وهي بأنفسها مختلفة الأصناف ، فان منها خيرة ومنها شريرة . وقد شاهد أهل الصنعة

والتجربة أن الاتصال بها يحصل بأمور خفيفة وبأفعال سهلة لامشقة في إيجادها ، كالرق والدخن والتجريد ، وقد سموا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لأربب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تعلماً وتعلماً ، بل لادليل على حرمة في نفسه إلا إذا ترتب عليه عنوان محرم من إيذاء إنسان والاضرار به ، أو كانت مقدماتها محرمة ، فيحرم الاشتغال بها ، وإلا فلا يحرم استخدام الجن ، وكشف الغائبات بواسطتهم ، بل لادليل على حرمة إيذاهم .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخييلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بأمور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة إذا نظر إلى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركاً ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطاً مستقيماً ، والشعلة الجوالة ترى دائرة من النار ، والأشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من أغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض إذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة إذا وقفت على محسوس وقوفاً تاماً في زمان معتد به أدركته على نحو لا يشبه بغيره كثيراً ، وأما إذا أدركته في زمان قليل ، ثم أدركت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضها ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضراً عند الإنسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت إليه ، والناظر في المرأة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

إذا عرفت هذه الأمور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحاذق يشغل أذهان الناظرين بأمور ، ويأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتعجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لادليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الأعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا إذا اقترنت بعناوين محرمة . نعم أطلق عليها السحر في خبر الاحتجاج المتقدم في الحاشية ، فإنه قد ذكر الامام «ع» فيه : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) إلا أنه على سبيل المجازية ، فقد عرفت الفرق بين السحر والشعوذة ، وعدم صدق كل منها على الآخر

النوع الخامس : الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية ، كراقص يرقص ، وكفارسين يقتتلان ، وكراكب على فرسه وفي يده بوق كلما مضى ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد ، ومن هذا القبيل الصور المصنوعة لاهل الروم والهند بحيث يراها الناظر اليها إنساناً على كيفيات مختلفة ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخاييل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الاثقال والاجسام العظيمة بالآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسباباً معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يعمل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنایع المعجبة وتركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المهرمات بعناوينها الأولية إلا اذا انطبقت عليه عناوين محرمة اخرى ، وليس من مقولة السحر ، كما اعترف به المجلسي ، ولم يثبت كون سحر سحرة فرعون من هذا القبيل .

النوع السادس من السحر : الاستعانة بخواص الادوية مثل أن تجعل في الطعام بعض الادوية المبلدة ، أو المزيلة للعقل ، أو الدخن المسكر ، أو عصارة البنج المجمول في الملابس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقنطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعاً وحكماً ، وإنما هي أسرار يكتشفها علم الكيمياء ، وقد يستعان بها في علم الطب ، ولو كانت الاستعانة بالادوية محرمة للزم القول بحرمة علم الطب ، ولم يلتزم به أحد ، بل وجوبه من الضروريات عند الملل وعقلاء العالم . النوع السابع من السحر : تعليق القلب ، وهو أن يدعي الساحر علم الكيمياء وعلم اللبى والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يعطونه ، فاذا كان السامع ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد بذلك وتعلق قلبه به ، ويلزم ذلك أن يحصل فيه الرعب والخوف ، ويفعل فيه الساحر ما يشاء ، مع أن تلك الدعاوى ليس لها أصل ، ومن جرب هذا المعنى وأهله علم أن لتعليق القلب أثراً عظيماً من حيث الخوف والرجاء كليهما .

وفيه أنه لا وجه لجملة من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطلقها سحراً محرماً ، سواء كانت بالأمور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : النجيمة . وفيه أنها وإن كانت محرمة بالضرورة عند الفريقين ، بل عند العقلاء ، إلا أنها أجنبية عن السحر وعن مورد الاخبار الدالة على كفر الساحر ووجوب قتله ، فإن من البديهي أن النجم ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الأقسام المذكورة ما يكون سحراً محرماً بعنوانه ، فانهصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتقية . وقد تقدم أن هذا هو المورد للأخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمة ما دل على كفر الساحر . وفي الروايات الأخرى المتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر بالمصطلح في الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان أحكام الكفر عليه ، من قسمة الأموال ، وبينونة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشمله ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أن لم نر ولم نسمع من يعامل الساحر معاملة الكافر حتى في زمن النبي (ص) والائمة .

ويؤيد ما ذكرناه ما سيأتي في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر من قوله «ع» للساحر الذي أخذ السحر صناعة لنفسه : (حل ولا تعقد) . فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم أبو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجهولة .

وكيف كان لما دل على كفر الساحر لا بد من جملة إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة أو الإمامة ، أو يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الأخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : (فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الإضرار ودعاء الناس إلى أن يعتقدوا أنك نبي وتميت وتفعل مالا يقدر عليه إلا الله فان ذلك كفر) .

ولكن الرواية ضعيفة السند . وسنتعرض لها في البحث عن جواز دفع السحر بالسحر وأما الحكم بقتله فهو المشهور بين الأصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الإجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرياض : (يقتل الساحر إذا كان مسلماً . ويعزر إذا كان كافراً ، بلا خلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الأصحاب ، وحكى آخر من متأخري المتأخرين فولا بتقييده

بالأول ، ووجهه غير واضح) .

أقول : قد ورد في الروايات العديدة المتقدمة في أول المسألة أن حد الساحر هو القتل ، إلا أنها روايات ضعيفة ، وغير منجزة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات ما دل على حرمة قتل النفس محكمة .

نعم إذا كان الساحر مستحلاً للسحر ، أو كان يعارض به بعض المناصب الإلهية وجب قتله ، إلا أن القتل لم يجب عليه بما أنه ساحر ، بل بما أنه منكراً لما هو من ضروريات الإسلام .

قوله : (وبعضها قد ذكر فيما ذكره في الاحتجاج) . أقول : قد ظهر مما تقدم أن إطلاق السحر على بعض الأمور المذكورة في خبر الاحتجاج - كالسرعة والخفة والنيمة - إنما هو بنحو من العناية والمجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجزة بشيء .

قوله : (وأما الأقسام الأربعة المتقدمة من الإيضاح الخ) . أقول : قال في محكي الإيضاح : إن استحداث الخوارق إما بمجرد التأثيرات النفسانية : وهو السحر ، أو بالاستعانة بالفلكيات فقط : وهو دعوة الكواكب ، أو بتمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية : وهي الطلسمات ، أو على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة : وهي العزائم ، ويدخل فيه النيرانجات ، والكل حرام في شريعة الإسلام ومستحله كافر .

وتبعه المصنف في ذلك ، لوجهين : الأول شهادة المجلسي (ره) في البحار بدخولها في السحر عند أهل الشرع ، فتشملها الاطلاقات .

الثاني : دعوى نحر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الأعصار .

أما الوجه الأول : فيرد عليه أولاً أنه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده إلى اجتهاده وقد اعترف به المصنف أيضاً فيما سيأتي ، فقد قال : (لكن الظاهر استناد شهادتهم إلى الاجتهاد) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فإنه قال : (إن لفظ السحر في عرف الشرع يختص بكل مخفي مسببه ، وبتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التويه والخداع) . ثم ذكر الأنواع المتقدمة ، وأي شهادة في ذلك على مقصود المصنف .

وثالثاً : أنك قد عرفت خروج كثير من الأقسام المزبورة بل كلها عن حقيقة السحر ،

بل يكفي الشك في منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .
ورابعاً : ما ذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة المجمل بما ذكره النخعي من
إخراج علمي الخواص والحيل من السحر ، وبما ذكره صاحب لك وغيره من تخصيصهم
السحر بما يحدث ضرراً ، وبما ذكره العلامة من تخصيصه السحر بما يؤثر في بدن المسحور
او قلبه او عقله ، وهذه الشهادات من هؤلاء الاعيان تكشف عن عدم العموم في لفظ السحر
لجميع ما تقدم ، وعن كون الاطلاق في جملة منها مجازاً .

ومن هنا ظهر الجواب عن الوجه الثاني ايضاً . على أن الدعوى المذكورة لا توجب
الاطمينان بالحكم إلا في المورد المتيقن ، كالأضرار بالمسحور في عقله او بدنه او ماله او
ما يرجع اليه من شؤونه ، وأما في غير الموارد المتيقنة فانه لا دليل على حرمة الاستعانة
بالأموال المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع
الشك فيه فإصابة البراءة محكمة .

عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

من نصوص حرمة السحر بالمضر منه او تعم غير المضر ايضاً ؟ فيه خلاف . فالحكمي عن
الشهيد في خبروس ولك ان الاعتبار في السحر الاضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان
من الناسخات لا يمتد إلى إضرار او تمويه على المسلمين او الاستهانة بشيء من حرمة الله
فهو حرام ، وعد من السحر أم لا ، وعن جملة من الأكابر انه حرام مطلقاً سواء كان
معتبراً أم لا ، كما يظهر من اطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر
بما كان مؤثراً في بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عرفت عن العلامة
في القواعد .

وقد يستدل على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة
ماروت وماروت ، وسيأتي ذكرها .

وفيه أولاً : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا تنافي بينها وبين المطلقات
التي تدل على حرمة السحر مطلقاً .

ثالثاً : (فمثل إحداث حب مفروط في الشخص بعد سحره) . أقول : الوجه فيه ماورد

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستقباله إياها باللعن والتوبيخ ، وحكمه عليها بعدم قبول التوبة .

وفيه أولاً : أنه ليس في الرواية ما يدل على كون المصنوع سحراً . وثانياً : أن العمل بها يقتضي حرمة إدخال الزوجة حبها في قلب الزوج وإن كان ذلك بالأخلاق الحسنة والأفعال المرضية ، مع أنه مطلوب في الشريعة المقدسة ، وقد أمر به في الأخبار المتظافرة ، بل المتواترة المذكورة في أبواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدير البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللعن وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فإنها مشتملة على عدم قبول التوبة من المرأة التي صنعت لزوجها شيئاً يوجب المحبة والعطف ، مع أن الثابت في الإسلام جواز توبة المرأة المرتدة ، سواء أكانت فطرية أم ملية ، ومن المقطوع به أن سحرها لا يزيد على الارتداد ، ويضاف إلى جميع ما ذكرناه أن الرواية ضعيفة السند .

جواز دفع ضرر السحر بالسحر

قوله : (بقي الكلام في جواز دفع ضرر السحر بالسحر) . أقول : وقد يستدل على الجواز بالروايات (٢) الواردة في قصة هاروت وماروت وغيرها ، فإنها تدل على جواز

(١) في ج ٣ ثل باب ١٤٣ أنه يحرم على المرأة سحر زوجها من مقدمات النكاح ص ٣٢ عن الصدوق بإسناده عن اسماعيل بن مسلم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن آبائه «ع» قال : قال رسول الله (ص) لامرأة سألته : إن لي زوجاً وبه علي غلظة وإني صنعت شيئاً لا عطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنتك الملائكة إلا خيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليلاً وحلقت رأسها ولبست المسوح فبلغ ذلك النبي (ص) فقال : إن ذلك لا يقبل منها . ضعيفة للنوفلي . وقريب منها ما في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ . مجهولة لموسى بن اسماعيل .

أقول : المسح بكسر الميم البلاس يقعد عليه ، والكساء من شعر ، وما يلبس من نسيج الشعر على البدن نقشفاً وقهراً ج ١ مساح ومسوح .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . و ج ١ ك باب ٣٣ المناعات من المعيشة ص ٣٦٠ و ج ١٠ الوافي باب ٣٠ المناعات ص ٣٠ : علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من أصحابنا قال : دخل عيسى بن سيني « وفي نسخة كاشفي » علي أبي عبد الله «ع» وكان ساحراً .

دفع ضرر السحر بالسحر . وفيه انها وإن كانت ظاهرة الدلالة على ذلك ، ولكنها ضعيفة السند ، فلا يمكن الاستناد اليها .

نعم يمكن الاستدلال على الجواز بالآية الواردة في قصة هاروت وماروت (١) بتقريب أن السحر لو لم يكن جائز الاستعمال حتى في مقام دفع الضرر لم يجز تعليمه أصلاً ، فجواز التعليم يدل على جواز العمل به في الجملة ، والقدر المتيقن منه هو صورة دفع ضرر الساحر ، وكيف كان فلا ريب في أنه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منصباً من المناصب الإلهية ، كالنبوة والإمامة .

التسخير ليس من السحر

وقد يقال : بأن من السحر التسخيرات بأقسامها حتى تسخير الحيوانات ، بدعوى أن تعاريف السحر صادقة عليها ، حتى أن الشهيدين مع اخذها بالإضرار في تحريم السحر ذكروا أن استخدام الملائكة والجن من السحر ، وعليه فتشملها الاطلاقات المتقدمة الدالة على حرمة السحر بجميع شؤونه .

وفيه أنك قد عرفت خروج الاستعانة بالأرواح الارضية واستخدام الجن من السحر موضوعاً وحكماً . وحينئذ فإن انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس ويأخذ على ذلك الاجر — وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعقد . رسالة أقول : ظاهر الرواية أن الحل والعقد كليهما بالسحر فحمل الحل على ما كان بغير السحر من الأدعية ونحوها بعيد عنها .

وفي ج ٤ البحار ص ١٣٠ . والاحتجاج ص ١٨٥ في قصه الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسلة .

وفي ج ٢ . ثل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جهم عن الرضا «ع» في حديث قال : وأما هاروت وماروت فكانا ملكين علما الناس السحر ليحترزوا به سحر السحرة ويبطلوا به كيدهم . الحديث . مجهول .

(١) سورة البقرة آية : ٩٦ . قوله تعالى : (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر) .

أو كان المسخر بالكسر لعمله ذلك عرضاً للتضرر أو التلف أو الجنون ، أو لارتكاب شيء آخر من الأمور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكاً ، وكان التسخير ظلماً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمة ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقاً ، خصوصاً الموزيات منها كالعقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحولة ، وقتل الموزيات منها ، وقد أجاد المحقق الأيرواني وقال : (فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الاكراه بجواز تسخير الحيوانات بالفهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لا يجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعاً)

الشعوذة

قوله : (الحادية عشرة الشعوذة حرام بلا خلاف) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة (تردسقي) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فإن المشعوذ يفعل مايفعله سائر الناس من الأمور العادية ، إلا أنه يشغل أذهان الناظرين بسرعة حر كته وخفة يده بحيث يتعجبون من أفعاله من غير أن تكون تلك الأفعال الصادرة منه خيالية محضة كما في السحر أو غير جارية على السير الطبيعي كما في المعجزات ، على ما عرفت من التفرقة بينهما وبين السحر والمعجزة في المسألة السابقة . ويمكن أن تكون الشعوذة أعم من السحر ، ويظهر ذلك من ملاحظة ما ذكره

(١) في لسان العرب : الشعوذة خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء بغير ما هو عليه أصله في رأي العين ، والشعوذة السرعة ، وقيل : هي الخفة في كل أمر .

وعن المصباح : شعوذ الرجل شعوذة ، ومنهم من يقول : شعبذه شعبذة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل البادية ، وهي لعب يرى الإنسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبذة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضاً : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه . وفي مجمع البحرين : الشعبذة هي الحركة الخفيفة .

بعض اللغويين مع ملاحظة ما ذكرناه في معنى الشعوذة بحسب المتفاهم العربي . ولكن الظاهر هو ما ذكرناه من المبائنة بينها .

وقد استدلل المصنف (ره) على حرمة الشعوذة بأمور :

الأول : الإجماع . وفيه أنه ليس هنا إجماع تعبدى ، لاحتمال استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : أنه من اللهو والباطل . وفيه أنه ممنوع صغرى وكبرى ، أما الوجه في منع الصغرى فلأننا لانسلم كونها من اللهو والباطل اذا ترتب عليها غرض عقلائي . وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لادليل على حرمتها على الإطلاق ، بل الحرام منها هو القسم الخاص . الثالث : قوله «ع» في خبر الاحتجاج : (ونوع آخر منه خطفة وسرعة ومخاريق وخفة) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء . وقد تقدم ذلك آنفا . وأما جبره بالإجماع المحكي ، فإن الإجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فإن ضم غير الحجة الى مثله لا يفيد الاعتبار .

الرابع : صدق بعض تعاريف السحر على الشعوذة ، فتكون مشمولة لما دل على حرمة السحر . وفيه أنك قد عرفت خروجها عن حدود السحر موضوعا ، وعدم صدقه عليها .

الغش حرام

قوله : (الثانية عشرة الغش حرام بلا خلاف) . أقول : لاشبهة في حرمة غش المسلم في الجملة بلا خلاف بين الشيعة وأهل السنة (١) لتواتر الروايات من طرقنا (٢)

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٨٤ نهى عن الغش والتدليس ومدح السلعة بما ليس فيها وكتب ما بها من عيب ونحو ذلك .

(٢) في ج ١ ك ص ٣٧٤ . و ج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٦٣ . و ج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش مما يكتسب به ص ٥٦٢ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ليس منا من غشنا . صحيحة .

وبهذا الاسناد عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) لرجل يبيع التمر : يا فلان أما علمت أنه ليس من المسلمين من غشهم . صحيحة .

وعن رجل عن أبي عبد الله «ع» قال : دخل عليه رجل يبيع الدقيق فقال : إياك والغش فإن من غش غش في ماله فإن لم يكن له مال غش في أهله . مرسلة . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .

والعجب من المحقق الايرواني حيث ألغى عنوان الفش عن الموضوعية والتزم بحرمته للعناوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضى منهم ! .

ولا ريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الفش في نفسه ، فإذا تحقق موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع الفش أمر عرفي .

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الفش بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا على حرمة مجرد الانشاء ، فتعين أن يكون الفش المحرم أخذ بقيمة غير المفشوش بأزاء المفشوش

— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لا وفلي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع السابري في الظلال لربي أبو الحسن موسى «ع» فقال لي : يا هشام إن البيع في الظلال غش والفش لا يحل . حسنة لأبراهيم بن هاشم . أقول : السابري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي وثل وفي كلبهاش ج ٤ ص ٣١٩ في رواية زينب العطاراة الحولاء عن رسول الله (ص) : إذا بعت فأحسني ولا نفشي فإنه أنقى لله وأبقى للعالم . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من ثل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن غش مسلماً في شراء أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين . مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ١ ص ٣٨٠ . و ج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . و ج ١٠ الوافي ص ٦٤ . و ج ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧ . عن الحلبي عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد وسعرهما شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعهما بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لأبراهيم بن هاشم . إلى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

موضوع الغش

لا شك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ما جرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والخيانة ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة (كول زدن) ولا يتحقق ذلك إلا بعلم الغاش وجهل المغشوش ، فإذا كان كلاهما عالين بالواقع ، أو جاهلين به ، أو كان الغاش جاهلا والمغشوش عالما انتفى مفهوم الغش . ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد الدش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصا من كان من أهل الفطانة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فإنه لا شبهة أن من الغش جعل الجيد من الحبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون إلى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اختص مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كزج اللبن بالماء ، وخاطب الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الحرير ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلا ، وبيع الحيوان مسموما لا يبي أزيد من يوم وبومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطالع على الغش إلا خصوص الغاش فقط ، ولكن هذا لا يوجب اختصاص الغش بتلك الموارد ، وعدم تحقق مفهومه في غيرها . وقد ظهر مما ذكرناه أن الغش لا يصدق لغة ولا عرفا على الخاطب الظاهر الذي لا يحتاج معرفته إلى إمعان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجا يعرفه أي ناظر إليه من الناس - بغیر تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشا ، ويدل على ذلك بعض الأحاديث (٢) .

(١) في لسان العرب : غشش نقيض النصيح وهو مأخوذ من الغشش المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي : « ومنهل تروى به غير غشش » أي غير كدر ولا قليل ، قال : ومن هذا الغش في البياعات .

وفي مجمع البحرين : المغشوش الغير الخالص .

وفي المنجد : غشه أظهر له خلاف ما أضمره . وخدعه . الغش بالكسر اسم من الغش بالفتح الخيانة . المغشوش غير الخالص .

(٢) في ج ١ كتاب ٧٧ من المعيشة ص ٣٨٠ . وج ١٠ الوافي ص ٦٤ . وج -

تذييل

إن ظاهر المطلقات المتقدمة هو حرمة الغش على وجه الإطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرفها إلى خصوص المعاملات في الجملة ، بداهة أنه لا بأس بتزيين الدور والألبسة والأمتعة لإراءة أنها جديدة ، مع أنها عتيقة ، وكذلك لا بأس بإطعام الطعام المغشوش وسقي اللبن المزوج للضيف وغيره ، وبذل الأموال المغشوشة للفقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أخير بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كانت حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قولياً أم فعلياً ، وهو أجنب عما نحن فيه .

لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومه

قوله : (ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التلبس) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومه من التلبس والتدليس . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإعلام به .

وقيه أنه لا دلائل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصديّة ، وإنما الاعتبار فيه علم البائع بالخلط مع جهل المشتري إياه .

وعليه فإذا اختلط الجيد بالردي أو امتزج اللبن بالماء بغير اختيار من المالك ، ولا رضى وباعها بدون التنبيه كان ذلك أيضاً غشاً محرماً ، لا إطلاق الروايات ، وعدم دلالة شيء منها على اعتبار القصد في تحقق الغش .

ومما ذكرناه ظهر بطلان ما في الرياض من قوله : (ثم لو غش لا بقصده بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما من النص بحكم التبادر بصورة القصد) .

— ٢ ثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره ص ٥٩٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ عن محمد بن مسلم عن أحدهما «ع» إنه سئل عن الطعام يخلط بعضه ببعض وبعضه أجود من بعض ؟ قال : إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحيحة . ويظهر ذلك من بعض الروايات المتقدمة الدالة على حرمة الغش .

حكم المعاملة المشتملة على الغش

من حيث الصحة أو الفساد

قوله : (ثم إن في جامع المقاصد ذكر في الغش بما يخفى بعد تمثيله له بمزج اللبن بالماء وجهين في صحة المعاملة وفسادها) . أقول : ضابط الصحة والفساد في المقام هو ما حققناه في البحث عن بيع الدرامم المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في الفرد المقبوض ، كما إذا باع مناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فإنه لا شبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فله المشتري تبديله بغيره .

وإما أن يكون المبيع شخصياً ، وهو على أقسام ، لأن الأوصاف المأخوذة في المبيع قد تكون من قبيل الصور النوعية في نظر العرف ، ولا شبهة في بطلان البيع في هذه الصورة إذا ظهر المبيع مغشوشاً ، كما إذا باع فلزاً على أنه ذهب فبان مذهباً . ووجه البطلان أن ما وقع عليه العقد ليس بموجود ، وما هو موجود لم يقع عليه العقد .

وقد نكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والتجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعلق بالمجمع على كونه مبطلاً للعقد ، وإن كان مشروطاً بالوصف حكم بالصحة .

وعليه فإذا كان التخلف في الأوصاف الكمالية ثبت خيار تخلف الشرط للمشتري . وإذا كان التخلف في وصف الصحة كان المشتري مخيراً بين الأمور الثلاثة الفسخ ، أو الإمضاء بدون الأرض ، أو الإمضاء معه .

وقد يكون المبيع المجموع المركب من جزئين ، أو من أجزاء ، وهو على قسمين : أحدهما : أن يكون للهيئة الاجتماعية دخل في إزدياد الثمن ، بأن كانت واسطة في زيادة مالية المبيع وإن لم يقابلها بنفسها جزء من الثمن ، كما هو الشأن في عامة الأوصاف حتى ما كان من قبيل الصور النوعية .

وعليه فلا شبهة في بطلان البيع في الجزء الفاتت وكون المشتري مخيراً في الباقي بين الفسخ والإمضاء . ومثاله أن يبيع دورة البحار ، فيظهر أن أحد الأجزاء التي وقع عليها البيع كتاب لغة ، أو يبيع مصراع الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الخلف فيبين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الغرارة - أي الجوالق - فيبين أنه عدل واحد .
وغير ذلك من الأمثلة . فإنه لاشبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المالية في الأمور
المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .

وثانيهما : أن لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلاً ، بل كانت
الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولزومه بالنسبة
إلى الجزء الموجود ، من دون أن يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما إذا باع صبرة
حنطة بدينارين على أنها وزنتان فوجد نصفها تراباً ، فيصح البيع في الوزن الموجودة ،
ويبطل في الأخرى ، فإن مرجع ذلك إلى بيع كل وزنة من هذه الحنطة بدينار . ومن هنا
ظهر ما في كلام المصنف من أن الغش (إن كان من قبيل التراب الكثير في الحنطة كان له
حكم بعض الصفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من
الذكرى : (الثالث بشرط القصد إلى إمام معين) إلى أن قال : (ولونوى الاقتداء بالحاضر
على أنه زيد فبان عمراً في ترجيح الإشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل
نظر ، نظير أن يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، ويشير البائع
إلى حمار ، فيقول : بعثك هذا الفرس) . ومنشأ التردد في ذلك تغليب الإشارة أو الوصف
ويضاف إلى ما ذكرناه أنك قد عرفت في مبحث التطفيف : أن البيع من الأمور القصديّة
فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقاً من أن العقد لم يتعاقى بذات
المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان أنه غير مشوش ، فإذا ظهر الغش فقد
ظهر أن ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .
ووجه البطلان أنه إنما يتم فيما إذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية
لامطلقاً ، وقد أوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه آخر ، قد أشار إليها المصنف :
الأول : النهي الوارد عن بيع المشوش ، فإنه يدل على فساده . وفيه أنا لم نجد ما يدل
على النهي عن بيع المشوش في نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر الجعفي ، وسيجي
الكلام عليها .

الثاني : النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية ،
ومن الواضح أن الغش متحد مع البيع ، كما تدل عليه رواية هشام المتقدمة (أما علمت أن

البيع في الظلال غش) . فيدل على الفساد .

وفيه ان النهي إما تعلق بالغش ، وهو أمر خارج عن البيع ، والنهي اذا تعلق بأمر خارج عن الشيء لا يدل على فساد ذلك الشيء ، وقد حقق ذلك في محله . واما رواية هشام فهي لا تدل على ازيد من ذلك ، خصوصاً بعد ملاحظة قوله «ع» في ذيلها : (والغش لا يحل) فإنه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .

الثالث : خبر موسى بن بكر عن أبي الحسن «ع» فإنه (اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش) . فإن تعليقه عليه السلام ذلك بأن لا يقع بيع على شيء فيه غش يدل على فساد هذه المعاملة . ونظير ذلك خبر الجعفي ، وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن بيع الدراهم المغشوشة (١) مع انها ضعيفتا السند كما تقدم في المبحث المذكور .

حرمة الغناء

قوله : (الثالثة عشرة الغناء ، لا خلاف في حرمة في الجملة) . أقول : لا خلاف في حرمة الغناء في الجملة بين الشيعة ، واما العامة فقد ائتموا (٢) بحرمة لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندم .

قال في المستند (٣) بعد ان ذكر موضوع الغناء : (فلا خلاف في حرمة ما ذكرناه انه غناء قطعاً ، ولعل عدم الخلاف بل الاجماع عليه مستفيض ، بل هو إجماع محقق قطعاً ، بل

(١) ص ١٥٧ و ص ١٥٨ .

(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : فالتغني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لا شيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : لما عن أبي حنيفة من انه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب فهو محمول على النوع المحرم منه . وفي ص ٤٣ نقل الغزالي في الاحياء عن الشافعي : لا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبشة والزنج في المسجد النبوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد تظافرت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونفيًا . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢١ - ٢٣٠ .

(٣) ج ٢ ص ٣٤٠ .

ضرورة دينية .

وفي متاجر الرياض : (بل عليه إجماع العلماء ، كما حكاه بعض الأجلاء ، وهو الحجة)
وغير ذلك من كلمات الأصحاب المشتملة على دعوى الإجماع والضرورة على حرمة الغناء .
ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الإجماع عليها محصلا ومنقولا .
وفيه أن دعوى الإجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير
واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا ، فإن من المحتمل
القريب استناد المجمعين إلى الآيات والروايات الدالة على حرمة الغناء .

الوجه الثاني : جملة من الآيات الكريمة ولو بضميمة الروايات ، منها قوله تعالى (١) :
(واجتنبوا قول الزور) ومنه الغناء ، للروايات (٢) الواردة في تطبيقه عليه ، ولا فرق في
هذه النتيجة بين كون الغناء نفسه من مقولة الكلام ، أو هو كيفية مسموعة تقوم به ،
لاتحادها في الخارج على كل حال ، فلا وجه للخدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية :
بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام ، مع أنه كيفية تقوم به .

ومنها قوله تعالى (٣) : (ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله)
فقد ذكرت عدة من الروايات (٤) أن الغناء من مصاديق لهو الحديث الذي حرّمته الآية

(١) سورة الحج آية : ٣١ .

(٢) في ج ٢ ك باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ الغناء ص ٣٣ . وج
٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ عن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله
عن قول الله (واجتنبوا قول الزور) ، قال : هو الغناء . ضعيفة لسهل .

وفي الباب المزبور من ثل في رواية زيد الشحام عن أبي عبد الله «ع» قال : قول الزور
الغناء . ضعيف لدرست بن منصور . وعن ابن أبي عمير مثله مرسلا .
وعن عيون الأخبار قول الزور الغناء . ضعيف لمظفر العلوي . وعن تفسير علي بن
إبراهيم مثله . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من ك والوافي وثل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال
الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لإبراهيم وعلي بن إسماعيل .
وعن مهران بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الغناء مما قال الله : ومن
الناس الآية . مجهولة لمهران . —

الكرامة ، بل نسبة الطبرسي (١) الى أكثر المفسرين ، ولفظ الاشتراء في الآية يجري على ضرب من المجاز ، أو على بعض التعاريف التي يذكرها فريق من المغويين ، وقد تقدم ذلك فيما سبق (٢) ، فلا ضير في أن يتعلق بهو الحديث وبالغناء كما ذكرته الروايات وإن لم يكونا من الأعيان .

ومنها قوله تعالى (٣) : (والذين هم عن اللغو معرضون) بضميمة ما في تفسير القمي (٤) من تطبيق الآية على الغناء .

ومنها قوله تعالى (٥) : (والذين لا يشهدون الزور) فإنه قد ورد في بعض الأحاديث (٦) تفسير الزور في الآية بالغناء ، ويؤيده ما تقدم من الروايات في قوله تعالى : (واجتنبوا قول الزور) . والروايات المذكورة في تفسير الآيات المزبورة وإن كان أكثرها ضعيف السند إلا أن في المعتمد منها غنى وكفاية .

وقد أورد في المستند على دلالة الآيات على حرمة الغناء بأن الروايات الواردة في تفسيرها بالغناء معارضة بما ورد في تفسيرها بغيره .

وفيه أن الأحاديث المذكورة في تفسير القرآن كلها مسوقة لتنقيح الصغرى وبيان المصداق ، فلا تدل على الانحصار بوجه حتى تقع المعارضة بينها ، وقد أشرنا الى هذا

— وعن الوشا قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : سئل أبو عبد الله «ع» عن الغناء ؟ فقال : هو قول الله : ومن الناس الآية . ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ عن ابن مسعود قال : ومن الناس من يشتري الآية ، قال : هو والله الغناء .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ أخرج جملة من الروايات في تطبيق الآية على الغناء ، ولكنها ضعيفة السند .

(١) ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٣١٢ .

(٢) ص ١٩٣ . (٣) سورة المؤمنين آية : ٣ .

(٤) ص ٤٤٤ والذين هم عن اللغو معرضون ، عن الغناء والملاهي .

(٥) سورة الفرقان آية : ٧٢ .

(٦) في المواضع المتقدمة من كتاب الوافي ومثل عن أبي الصباح عن أبي عبد الله «ع» في قول الله تعالى : والذين لا يشهدون الزور ، قال : الغناء . صحيحة .

وفي رواية أخرى عنه مثلها ، ولكنها حسنة لإبراهيم .

وفي تفسير القمي ص ٤٦٨ طبق الآية على الغناء .

فما سبق صبراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلاً .
 الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه ينبت النفاق في القلب كما ينبت المساء الخضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزنا ، ويرفع البركة ، وينزل البلاء ، كما نزل البلاء على المغنين من بني اسرائيل . وأنه مما وعد الله عليه النار وبئس المصير . وأنه غش النفاق وأن الغناء مجلس لا ينظر الله الى أهله . وأن استماع الغناء نفاق وتعلمه كفر . وأن صاحب الغناء يحشر من قبره أعمى وأخرس وأبكم . وأن من ضرب في بيته شيئاً من الملامح أربعين يوماً فقد بآه بغضب من الله فإن مات في أربعين مات طاجراً فاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصفى الى ناطق يؤدي عن الشيطان فقد عبد الشيطان . وأن الغناء أخبث ما خلق الله وشر ما خلق الله وأنه يورث الفقر والنفاق . وأن من استمع الى الغناء يذاب في اذنه الالفك .

وغير ذلك من المضامين المدهشة التي اشتملت عليها الأخبار المتواترة ، والروايات الواردة في حرمة الغناء وإن كان أكثرها ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية . والعجب من المحقق الأردبيلي ، حيث قال في محكي شرح الارشاد : مارأيت رواية صحيحة صريحة في التحريم . وهو أعرف بمقاله .

رأي المحدث القاساني في حرمة الغناء

والجواب عنه

قال في الوافي (٢) ما حاصله : الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء هو اختصاص حرمة ، وحرمة التكسب به ، وحرمة تعليمه وتعلمه واستماعه بما كان متعارفاً زمن بني أمية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالأباطيل ، ولعبهن بالملاحى على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كا آخر أبواب الاشارة باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . وج ٢ ثل ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاحى ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . وج ١٦ البحار .

(٢) ج ١٠ ص ٣٣ .

والنار ، والتشويق الى دار القرار ، والترغيب الى الله ، والى عبادته وطاعته .
ثم حمل على هذا كلام الشيخ في الاستبصار . وقد استشهد على رأيه هذا بوجوه :
الأول : رسالة الفقيه (سأل رجل علي بن الحسين «ع» عن شراء جارية لها صوت ؟
فقال : ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة) .

الثاني : رواية أبي بصير (قال : قال ابو عبد الله «ع» : أجرة المغنية التي تزف العرائس
ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال) .

الثالث : الروايات (١) المشتملة على مدح الصوت الحسن . وعلى استحباب قراءة القرآن
به وبألحان العرب ، وأن لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن . وأن الامام علي
ابن الحسين «ع» كان أحسن الناس صوتاً بالقرآن . فان الاستفادة من جميعها جواز الغناء
في نفسه ، بل استحبابه في خصوص القرآن ، وأن حرمة إنمّا تكون للأور الخارجية
التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه أمور ، الأول : أن الظاهر من الروايات المتظافرة ، بل المتواترة
(من حيث المعنى) الناهية عن الغناء ، وعن جميع ما يتعلق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن
اقتترانه بسائر العناوين المحرمة ، وقد عرفت جملة منها في الهامش ، وعرفت مصادرها ، فراجع .
الثاني : أنه اذا كان تحريم الغناء إنما هو للعوارض المحرمة كان الاهتمام بالمنع عنه في
هذه الروايات لغواً محضاً ، لورود النهي عن سائر المحرمات بأنفسها .

الثالث : ان ما استشهد به على مقصده لا يفي بمراده ، أما رسالة الفقيه فمضافاً الى ضعف
السند فيها انها اجنبية عن الغناء نفياً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .
وأما رواية أبي بصير فانها وإن كانت صحيحة إلا انها لا دلالة فيها على مقصد المحدث
المذكور ، فان غاية ما يستفاد منها ومن رواية اخرى لأبي بصير (٣) انه لا بأس بأجرة المغنية
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، أما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض
في الروايتين لحكمه .

وأما الروايات الواردة في قراءة القرآن بصوت حسن فلا صلة لها بالمقام ، إذ لا ملازمة
بين حسن الصوت وبين الغناء ، بل بينها عموم من وجه ، فيقع التعارض في مورد الاجتماع ،
وتحمل الطائفة المجوزة على التقية ، لما عرفت من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .
على ان هذه الروايات ضعيفة السند ، وستأتى الإشارة الى ذلك .

(١) سنشير الى مصادرها في البحث عن مستثنيات الغناء .

(٢) ص ١٦٩ . (٣) قد تعرضنا لهاتين الروايتين في ص ١٧٠ .

ويضاف الى ذلك كله ان مذهب اليه المحدث المذكور يخالف للاجماع بل الضرورة من مذهب الشيعة وقد عرفت ذلك في أول المسألة .

ثم إن هذا القول نسب الى صاحب الكفاية ، ولكنه بعيد ، فان المتأخرين عنه نسبوا اليه استثناء الغناء في القرآن ، ومن الواضح ان ذلك فرع الالتزام بحرمة الغناء .

وقد يستدل على مذهب اليه القاساني برواية قرب الاسناد (١) : (عن علي بن جعفر عن اخيه قال : سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والاضحى والفرح ؟ قال : لا بأس به ما لم يعص به) وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : ما لم يضر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : ما لم يضر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويعبر عنها في الفارسية بكلمة (پسته و سرود و دويت و آواز و خواندن) لأنه صوت يكون في المزمارة ، وإلا لقال ما لم يكن في المزمارة أو بالنفخ في المزمارة ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، واللعن الرقصي لا مطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : ما لم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروایتين في قول السائل : (سألته عن الغناء) ، وتقرير الامام «ع» صحة الإطلاق بالجواب عن حكمة بقوله : (لا بأس به) ، فهو كإطلاق نوع اهل اللغة لفظ الغناء على المعنى الاعم .

تحقيق موضوع الغناء

قوله : (وإن اختلف فيه عبارات الفقهاء واللغويين) . أقول : عرفوا الغناء بتعاريف مختلفة (٢) إلا انها ليست تعاريف حقيقية ، لعدم الاطراد والانعكاس ، بل هي بين إفراط

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٣ تحريم كسب المغنية مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٢) في لسان العرب مادة غنا : كل من رفع صوته وولاه فصوته عند العرب غناء « وقال بعد ثلاث صفحات » : الغناء من الصوت ما طرب به .

وفي مجمع البحرين : الغناء ككساء الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، او ما يسمى في العرف غناء وإن لم يطرب ، سواء كان في شعر او قرآن او غيرها .

وتفريط ، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج أكثر أفراد الغناء مما لم يحتوي على القيد المذكورين ، فإن من أظهر أفراد الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطربحي في المجمع وبعض آخر في غيره إلى توسعة التعريف المذكور بقولهم (أو ما يسمى في العرف غناء) نعم قد يحصل الطرب لحسن الصوت وإن لم يشتمل على ترجيع .

وعرفه آخرون بأنه مجرد مد الصوت ، أو رفعه ، مع الترجيع أو بدونه ، وبأنه تحسين الصوت فقط ، أو ترجيعه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراد قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البعيد ، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمراثي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب إلى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها (كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن) وفي بعضها : إنه (كان يقرء القرآن فربما مر به المار فصعق من حسن صوته) وفي بعضها : (ورجع بالقرآن صوتك فإن الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً) وستأتي الإشارة إلى هذه الروايات ، فإن جميع هذه الأفراد مما يصدق عليه الغناء على التفاسير المذكورة ، وهي ليست منه قطعاً .

وأيضاً ثبت في الشريعة المقدسة استحباب رفع الصوت بالأذان ، ولم يتوهم أحد أنه غناء .

— وفي المنجد : الغناء من الصوت ما طرب به . وعن الصراح : الغناء من السماع . وعن المصباح إنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب . وعن الشافعي : إنه تحسين الصوت وترقيقه . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ : إنه ترديد الصوت بالألحان .

وفي ص ٤٤ عن الحنابلة : إنه تحسين الصوت والترنم . وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ أشار إلى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسر بعضهم بالصوت المطرب وآخر بالصوت المشتمل على الترجيع ، و ٣ بالصوت المشتمل على الترجيع والإطراب معاً و ٤ بالترجيع ، و ٥ بالتطريب ، و ٦ بالترجيع مع التطريب ، و ٧ برفع الصوت مع الترجيع و ٨ بمد الصوت ، و ٩ بمد مع أحد الوصفين أو كليهما ، و ١٠ بتحسين الصوت ، و ١١ بمد الصوت ومولاته ، و ١٢ وهو الغزالي بالصوت الموزون المفهم المحرك للقلب .

وقد ورد (١) أنه (ما بعث الله نبياً إلا حسن الصوت) ومن الواضح جداً أن حسن الصوت لا يعلم إلا بالمد والرفع والترجيع .

وقد دلت السيرة القطعية المتصلة الى زمان المعصوم «ع» على جواز رفع الصوت بقراءة المراثي ، بل ورد الحث على قراءة الرثا للائمة وأولادهم ، ودلت الروايات على مدح بعض الرائيين كدعبل وغيره ، فلو كان مجرد رفع الصوت غناء لما جاز ذلك كله . وتوهم خروج جميع المذكورات بالتخصيص تكلف في تكلف .

والتحقيق أن المستفاد من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبرى . وتوضيح ذلك : أن الغناء المحرم عبارة عن الصوت المرجع فيه على سبيل اللهو والباطل والاضلال عن الحق سواء تحقق في كلام باطل أم في كلام حق ، وسماه في الصحاح بالسماع ، ويعبر عنه في لغة الفرس بكلمة : (دوبيت وسرود وبسته وآوازه خواندن) .

ويصدق عليه في العرف أنه قول زور وصوت لهوي . فإن اللهو المحرم قد يكون بآلة اللهو من غير صوت كضرب الأوتار . وقد يكون بالصوت المجرد ، وقد يكون بالصوت في آلة اللهو كالنفخ في المزمار والقصب ، وقد يكون بالحركات المجردة كالرقص ، وقد يكون بغيرها من موجبات اللهو .

وعلى هذا فكل صوت كان صوتاً لهوياً ومعدوداً في الخارج من ألحان أهل القسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديوات ونحوها ، وما لم يدخل في المعيار المذكور فلا دليل على كونه غناء فضلاً عن حرمة وإن صدق عليه بعض التعاريف المتقدمة .

ثم إن الضابطة المذكورة إنما تتحقق بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الأصوات المتصفة بصفة الغناء مقترنة بكلام لا يعد عند العقلاء إلا باطلاً ، لعدم اشتاله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبطلان المادة مدخل في تحقق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسجع والقافية ، والمعاني المهيجة للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد لا تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثيراً بين شبان العصر وشاباته ، وقد يقترن

(١) راجع كما بهامش ج ٢ ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . رسالة وضعيفة لسهل ، وموسى بن عمر العميق .

بالتصفيق ، وضرب الأوتار ، وشرب الخمر ، وهتك الناس ، وغيرها من الامور المحرمة .
وعليه فلو وجد اللحن المذكور في كلام له معنى صحيح عند العقلاء لما كان غناء .
ومثاله قراءة القرآن والأدعية والخطب والأشعار المشتملة على الحكم والمواعظ ، ومدائح
الأنبياء والاولياء وأعظم الدين ومصائبهم وراثتهم .
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة لجملة من التعاريف
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .

والكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقى لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان
بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد
المرآئي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فإنها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت
كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتى بيانه انشاء الله .
الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور والبهو المحرم ، كالألحان
أهل الفسوق والكبائر التي لا تصلح إلا للرقص والطرب ، سواء تحققت بكلمات باطلة أم
تحققت بكلمات مشتملة على المعاني الراقية ، كالقرآن ونهج البلاغة والأدعية . نعم وهي في
هذه الامور المعظمة وما أشبهها أبغض ، لكونها هتكا للدين ، بل قد ينجر الى الكفر
والزندقة ، ومن هنا نهى في بعض الاحاديث (١) عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق
والكبائر ، أو بألحان أهل الكتابين كما في بعض الاحاديث (٢) . ويريدون بأهل الكتابين
اليهود والنصارى .

ومن هذا القبيل ما ذكر في غناء جوارى الانصار (٣) : (جئناكم حيونا جئناكم حيونا

(١) كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . وج ١
تل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن ص ٣٧٣ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (ع)
قال : قال رسول الله (ص) : اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها وإياكم ولحون أهل
الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح
والرهبانية . ضعيفة لا يراهم الاحمر .

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ تل باب ١٢٧ تحريم
الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : عن عبد الأعلى قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن الغناء
وقلت : إنهم يزعمون أن رسول الله (ص) رخص في أن يقال جئناكم الى أن قال (ع) :
كذبوا ، الحديث . مجهول لعبد الأعلى . —

نحوكم) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ما جاء في غناء جوارى الانصار ، فان التكلم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه مهادنة للبيئة والاكرام ، وإنما يكون حراماً اذا تكيف في الخارج بكيفية لهوية ، وظهر في صورة السماع والغناء .

وعلى الجملة لا ريب أن للصوت تأثيراً في النفوس ، فان كان إيجاده للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناء ليحكم بحرمته ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناء وسماً ، ومشمولاً للروايات المتواترة الدالة على حرمة الغناء والله العالم .

مستثنيات حرمة الغناء

منها رثاء الحسين عليه السلام

منها رثاء الحسين وسائر المعصومين «ع» ، قال المحقق الأردبيلي (ره) في محكي شرح الارشاد : (وقد استثنى مرأى الحسين «ع» أيضاً ، ودليله أيضاً غير واضح) ثم قرب الجواز ، لعدم الدليل على حرمة الغناء مطلقاً ، ثم قال : (ويؤيده أن البكاء والتفجع عليه عليه السلام مطلوب ومرغوب ، وفيه ثواب عظيم ، والغناء معين على ذلك ، وأنه متعارف دائماً في بلاد المسلمين في زمن المشايخ الى زماننا هذا من غير نكير ، وهو يدل على الجواز غالباً) . ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً ان المراثي خارجة عن الغناء موضوعاً ، فلا وجه لذكرها من مستثنيات حرمة الغناء ، ولو سلمنا إطلاق الغناء عليها لشملتها إطلاقات حرمة الغناء المتقدمة ولا دليل على الاستثناء ، ووجود السيرة على الرثاء وإقامة التعزية على المعصومين «ع»

— والآنكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبغوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يقول : (أتيناكم أتيناكم فحيانا وحياكم) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتيناكم - فحيانا نحبيكم - ولولا الحبة السمراء - لم نحلل بواديكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكمها لاتدل على جواز الفناء فيها الذي ثبت تحريمه بالآيات والروايات .

وأما ما دل على ثواب البكاء على الحسين (ع) ، أو ما دل على جواز النوح على الميت ، فلا يعارض بما دل على حرمة الفناء ، وسيأتي .

وأما ما ذكره الاردبيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فإن الفناء على ما حققنا من مفهومه لا يجتمع مع البكاء والتفجع . وأما ما ذكره من أن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المراثي طرب فهو يدل على خروج الفناء عن المراثي موضوعاً ، لاحقاً .

جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الفناء ، ولكنه ممنوع ، لعدم الدليل عليه ، نعم ذكر في جملة من النبويات المنقولة من طرق العامة (١) جواز ذلك . ولكنها ضعيفة السند ، وغير منجزة بشيء . ولو سلمنا انجبارها فلا دلالة فيها على كون الحداء الذي جوزه النبي (ص) غناء ، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجها من مفهوم الفناء موضوعاً ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : (بل ربما ادعى أن الحداء قسم للفناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لاعتن الحكم ، فلا بأس به) .

جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المغنية في زف العرائس ، وقد استثناه جمع كثير من أعظم الأصحاب ، وهو كذلك ، للروايات الدالة على الجواز ، كصحيحة أبي بصير (قال : قال أبو عبد الله (ع) أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس ، وليست بالتي يدخل عليها الرجال) . وغيرها من الروايات المتقدمة في البحث عن بيع الجارية المغنية (٢) .

ثم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهم وغيرها من الامور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٢٧ و ص ٢٢٨ .

(٢) ص ١٦٩ و ص ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد .

لا يقال : إن الظاهر من قوله «ع» : (وليست بالتي يدخل عليها الرجال) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجية ، كما ذهب إليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترانه بها .

فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : (لا بأس بمن تدعى الى العرائس أن الغناء على قسمين ، أحدهما : ما يختلط فيه الرجال والنساء . والثاني : ما يختص بالنساء . أما الاول فهو حرام مطلقا . وأما الثاني فهو أيضا حرام إلا في زف العرائس .

الغناء في قراءة القرآن

ومنها الغناء في قراءة القرآن ، وقد اشتهر بين المتأخرين نسبة استثناء الغناء في قراءة القرآن الى صاحب الكفاية ، قال في تجارة الكفاية : (إن غير واحد من الاخبار (١) يدل على جواز الغناء في القرآن ، بل استحبابه ، بناء على دلالة الروايات على استحباب حسن الصوت والتحزين والترجيع به ، والظاهر أن شيئا منها لا يوجد بدون الغناء على ما استفيد من كلام أهل اللغة وغيرهم ، على ما فصلنا في بعض رسائلنا) .

وفيه أن مفاد هذه الروايات خارج عن الغناء موضوعا كما عرفت ، فلا دلالة في شيء منها على جواز الغناء في القرآن ، بل بعضها صريح في النهي عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق والكبائر الذين يرجعون القرآن ترجيع الغناء ، وقد ذكرنا هذه الرواية في البحث عن موضوع الغناء .

وعلى الجملة إن قراءة القرآن بالصوت الحسن وإن كان مطلوبا للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٦ . وج ١ ثل باب ٢٤ تحريم الغناء في القرآن من أبواب قراءة القرآن ص ٣٧٣ عن أبي بصير قال : قلت لأبي جعفر «ع» اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائي الشيطان فقال : إنما ترائي بهذا أهلك والناس ؟ قال : يا أبا عبد اقرأ قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا . ضعيفة لا في حمزة . الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم .

بها إذا لم تنجر الى الفناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الفناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .

والقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجهين الذين جمع بها بين الأخبار ، قال : (أحدهما : تخصيص تلك الأخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على عدم التفتي بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللغو كما يصنع الفساق) . ثم أيده برواية عبد الله بن سنان الناهية عن قراءة القرآن بألحان أهل الفسوق .

وقد يقال : يجوز الفناء في القرآن ، بدعوى أن أخبار الفناء معارضة بالأخبار الكثيرة المتوازنة الدالة على فضل قراءة القرآن والادعية والاذكار بالعموم من وجه ، وبعد التساقط في مورد الاجتماع يرجع الى أصالة الإباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما نسبته اليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الإلزامي إذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن - وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته - من الأمور المستحبة في نفسها ، ولكن إذا استلزم امتثالها ترك واجب كالصوم والصلاة ، أو إيجاد حرام كالزنا واللواط - تخرج عن الاستحباب ، وتكون محرمة .

وفيه أن ما ذكره لا يرتبط بكلام المستدل ، وتحقيق ذلك أن ملاحظة اجتماع الأحكام الإلزامية مع الأحكام غير الإلزامية يتصور على وجوه :

الأول : أن تقع المزاوجة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداها بالأخرى في مقام العمل والإنشاء ، كالمزاوجة الواقعة بين الاتيان بالواجب وبين الاتيان بالأمور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الأحكام الإلزامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دون أن يكون بينها تماس في مرسلاتي الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينها تراحم وتعارض أصلاً . كما إذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطبعه ، وبحرمته بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارع أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمته إذا كان الحيوان جلالاً أو موطوءاً ، فانه لاتنافي بين الحكمين ثبوتاً وإثباتاً ، إذ لا إطلاق لدليل

الحكم غير الازامي حتى بالنسبة الى العناوين الثانوية لتقع المعارضة بينها .

الثالث : أن يتحد موضوع الحكمين أيضاً ، ولكن يقيد الحكم غير الازامي بعدم المخالفة للحكم الازامي .

مثاله أن قضاء حاجة المؤمن وإجابة دعوته وإدخال السرور في قلبه وتفريج غمه من الأمور المرغوبة في الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ، لما ورد (١) من أنه لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة في هذه الصورة على أدلة الأمور المذكورة وإن كان مسلماً إلا أنه لدليل خارجي ، لا لما ذكره المصنف . فهذه الصور الثلاثة كلها غريبة عن كلام المستدل .

نعم لو صحت رواية عبد الله بن سنان المتقدمة — التي دلت على استحباب قراءة القرآن بألحان العرب ، وحرمة قراءته بألحان أهل الفسوق والكبائر — لوجب تقييد ما دل على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن بغير الغناء . ولكن الرواية ضعيفة السند .

الرابع : أن يكون الحكم متحداً في مقام الثبوت . ولكن الأدلة متعارضة في إثبات كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : أن يكون الحكمان الإلزامي وغير الإلزامي في مرحلة جعلهما مطلقين ، بحيث لا يرتبط أحدهما بالآخر ، ولكنها قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم من وجه ، لا بنحو التباين ، وفي هاتين الصورتين لا وجه لدعوى أن أدلة الأحكام غير الإلزامية لا تقاوم أدلة الأحكام الإلزامية ، بل لابد من ملاحظة المراجعات في تقديم إحداها على الأخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحكم بالتساقط ، والرجوع الى أصالة الإباحة ، بل يقدم ما دل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للعامة ، ويترك ما دل على الجواز لموافقه لهم . ونتيجة ذلك أنه لا دليل على استثناء الغناء في القرآن والادعية والاذكار .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق حتى الوالدين ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرك باب ١٠ تحريم إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

تفليده

هل يجوز تعلم الغناء وتعليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه. وقد يكون بالتوصيف والسؤال عن قواعده. أما الأول فلا شبهة في حرمة، فإن التغني والاستماع إليه كلاهما حرام. وأما الثاني فقد ذكر تحريمه في بعض الروايات (١) ولكنها ضعيفة السند. فمقتضى الأصل هو الجواز، إلا أن بطراً عليه عنوان محرم.

حرمة الغيبة

قوله: (الرابعة عشرة الغيبة حرام بالأدلة الأربعة). أقول: لا إشكال في حرمة الغيبة في الجملة، للآية والروايات المتظافرة المتواترة من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) وأكثر هذه الروايات وإن كان ضعيف السند، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية. على أنها متواترة معنى. بل حرمتها من ضروريات الدين، ومما قام عليه إجماع المسلمين. وقد حكم العقل بحرمتها أيضاً، لكونها ظماً للغتتاب بالفتح وهتكاً له.

وبكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤): (ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه). فإنه تعالى بعد نهيه عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة. فشبه الغتتاب بالكسر بآكل الميتة، إما لأنه يأكل

(١) في ج ٢ المستدرك باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد وعنه إنه قال: لا يحل بيع الغناء ولا شراؤه واستماعه نفاق وتعلمه كفر. رسالة.

(٢) راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤١ - ٣٥٠. وج ٣ الوافي باب الغيبة ص ١٦٣. وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧. وج ٢ المستدرك باب ١٣٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ١٠٥ - ١٠٧. وج ١٥ البحار العشرة ص ١٧٧.

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ - ٢٤٧. وج ٣ إحياء العلوم للقرظي ص ١٢٤.

(٤) سورة الحجرات آية: ١٢.

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيهه بالسباع والكلاب ، أو لكون حرمة الغيبة كحرمة أكل الميتة ، بل أعظم ، كما في رواية العسكري «ع» (٢) .
وقد شبه عرض المؤمن باللحم ، فإنه ينتقص بالهتك ، كما ينتقص اللحم بالأكل . وشبه الاغتيال بالأكل ، لحصول الالتذاذ بها ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طيبة الاخوة أن يكون بينهم تحابب وتوادد .

وشبه المغتاب (بالفتح) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتيال . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للفاعل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا شتمزاز طبعه عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لابد وأن يشتمز عقله عن الغيبة ، لكونها هتكاً لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لدلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الأمور الخارجية .

منها قوله تعالى (٣) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) . وفيه أولاً أنه ليس في الآية ما يدل على أن الغيبة من الجهر بالسوء إلا بالقرائن الخارجية . وثانياً : لا يستفاد منها التحريم ، فإن عدم المحبوبة أعم منه ومن الكراهة المصطلحة .

ومنها قوله تعالى (٤) : (ويل لكل همزة لمزة) . وفيه أن الهمزة واللمزة بمعنى كثير الطعن على غيره بغير حق ، سواء كان في الغياب أم في الحضور . وسواء كان باللسان أم بغيره ، وسيأتي أن الغيبة عبارة عن إظهار ماستره الله . وبين العنوانين عموم من وجه .
ومنها قوله تعالى (٥) : (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم) . وفيه أن الآية تدل على أن حب شيوع الفاحشة من المحرمات . وقد أوعد الله

(١) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه نظر في النار ليلة الاسراء فإذا قوم يأكلون الجيف فقال : يا جبرئيل من هؤلاء ؟ قال : هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس . مرسله .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن الإمام أبي محمد العسكري «ع» في تفسيره : اعلّموا أن غيبتكم لأخيتكم المؤمن من شيعة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله : (ولا يغتب) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٤) سورة الهمزة آية : ١ .

(٣) سورة النساء آية : ١٤٧ .

(٥) سورة النور آية : ١٨ .

عليه النار، والغيبة إخبار عن الفاحشة والعيب المستور، وهما متباينان. إلا أن يكون الإخبار عن العيوب المستورة بنفسه من الفواحش، كما هو مقتضى الروايات الدالة على حرمة الغيبة.

بل في بعض الروايات (١) عن أبي عبد الله (ع) (قال : من قال في مؤمن ما رآته عيناه وسمعته أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية) . ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية إلى الرواية . وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فإن الآية لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبة لا مطلقاً وبضائف إلى ذلك أن الرواية ضعيفة السند .

الغيبة من الذنوب الكبيرة

قوله : (ثم ظاهر هذه الاخبار كون الغيبة من الكبائر) . أقول : وجه الظهور ما ذكره في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة ، وأن عد المعصية كبيرة يثبت بأمور : قال : (الثاني النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعده في الكتاب ، أو أخبر النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار ، لدلالة الصحيح المروية في الكافي وغيرها على أنها مما أوجب الله عليه النار) . ومن الواضح أن الغيبة كذلك .

وتوضيح المسألة على نحو الاجمال أنه اشتهر بين الفقهاء التفصيل بين الكبيرة والصغيرة حكماً وموضوعاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها .

ف قيل : إن الكبيرة كل ذنب توعده الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسب هذا القول إلى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء طاعها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعده عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . إلى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافي العدالة دون الصفات .

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة

(١) رسالة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجهولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كاهنهمش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ .

وإن كان بعضها أكبر من بعضها الآخر ، كالشرك بالله العظيم ، فإنه من أعظم المعاصي وقتل النفوس المحترمة ، فإنه اعظم من بقية الذنوب . وهكذا ، وإنما أطلقت الكبيرة عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدة وضعفاً . وعليه فلا وجه للزاع في أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من السرائر دعوى الاجماع عليه ، فإنه بعدما نقل كلام الشيخ في المبسوط الظاهر في أن الذنوب على قسمين : صغائر وكبائر قال : (وهذا القول لم يذهب اليه (ره) إلا في هذا الكتاب أعني المبسوط ، ولا ذهب اليه احد من الأصحاب ، لأنه لا صغائر عندنا في المعاصي إلا بالاضافة الى غيرها) .

ومن هنا يتضح أن الاخبار الواردة في عد الكبائر إنما هي مسوقة لبيان عظمها بين سائر الذنوب : لحصر المعاصي الكبيرة بالامور المذكورة ، وعليه يحمل قوله تعالى (١) : (إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فلا ثمة للزاع في الفرق بين الكبائر والصغائر ، فإن الذنوب كلها تضر بالعدالة وتنافيها ، فإن العدالة هي الاعتدال في الدين ، والاستقامة على طريقة سيد المرسلين ، وارتكاب أية معصية وإن كانت صغيرة يوجب الانحراف في الدين ، والخروج عن الصراط المستقيم ، لكون ذلك هتكا للمولى وجرأة عليه ، كما أن الخروج عن الطرق التكوينية انحراف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لا تنافي العدالة إلا ان الغيبة من الكبائر ، فإن الكبيرة ليست لها حقيقة شرعية لنبحث فيها ، بل المراد بها هو معناها اللغوي ، وهو الذنب العظيم عند الشارع ويعرف عظمه تارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . واخرى بالتوسع عليه في الكتاب أو السنة المعتبرة . وثالثة بترتيب آثار الكبيرة عليه . ورابعة بالقياس الى ما ثبت كونه من الكبائر الموقفة ، كقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . وقد ثبت في السنة المعتبرة التوعيد على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك ايضا الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من أعظم الخيانات . ويدل على كون الغيبة من الخيانة قول النبي ص (٣) في وصيته

(١) سورة النساء آية : ٣٥ (٢) سورة البقرة آية : ١٨٧ .

(٣) ضعيفة لا يبي الفضل ورجاء بن يحيى ومحمد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأبي ذر : (يا أبا ذر المجالس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة) . ولكها ضعيفة السند .

وقد يستدل أيضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزنا ، وهو من الكبائر ، فالغيبة أولى منه بأن تكون كبيرة .

ولكن يرد عليه أولا : أن ماورد بهذا المضمون كله ضعيف السند . وثانياً : أن هذه الروايات علمت ذلك بأن الغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها بخلاف بعض أقسام الزنا .

وبؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المفاوضية لا توجد في غيره من المعاصي ، فلا عجب في كونه أشد من غيره في هذه الخصوصية وإن كان غيره أشد منه من جهات شتى ، واختلافها في ذلك كاختلاف المعاصي في الآثار .

نعم هذه الأخبار صالحة لتأييد ذلك . وبصالح لتأييده أيضا ما روي مرسل (٢) : أن أربى الرباء عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة . فإنه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباء من الذنوب الكبيرة . بل في جملة من الروايات (٣) أنه أشد من ثلاثين أو سبعين زنية كلها بذات محرم .

— مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوالي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الوالي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ . تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرك ص ١٠٥ : عن رسول الله (ص) في وصيته لأبي ذر قال : يا أبا ذر إياك والغيبة فإن الغيبة أشد من الزنا ، قلت : يا رسول الله ولم ذاك بأبي أنت وامي ؟ قال : لأن الرجل يزني فيتوب الى الله فيتوب الله عليه والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون . وهذه الرواية وإن نقلها غير واحد من حملة الحديث مسنداً ومرسلاً ، ولكن الظاهر أنها رواية واحدة مأخوذة من وصية النبي (ص) لأبي ذر (ره) . وذكر الرواية الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله (ص) فذكر الرباء وعظم شأنه الى أن قال : وأربى الرباء عرض الرجل المسلم . مرسل . وذكره الغزالي في ج ٣ الأحياء ص ١٢٥ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أربى الرباء الاستطالة في عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١ تحريم الرباء ص ٥٩٧ .

حرمة الغيبة مشروطة بالإيمان

قوله : (ثم إن ظاهر الأخبار اختصاص حرمة الغيبة بالمؤمن) . أقول : المراد من المؤمن هنا من آمن بالله وبرسوله وبالمعاد وبالآئمة الاثني عشر عليهم السلام : أولهم علي بن أبي طالب «ع» ، وآخرهم القائم الحجة المنتظر عجل الله فرجه ، وجعلنا من أعوانه وأنصاره ومن أنكر واحداً منهم جازت غيبته لوجوه :

الوجه الأول : أنه ثبت في الروايات (١) والأدعية والزيارات جواز لعن المخالفين ، وجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والآئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه يوجب الكفر والزندقة ، وتدل عليه الأخبار (٣) المتواترة الظاهرة في كفر منكر الولاية ، وكفر المعتقد بالعقائد المذكورة ، وما يشبهها من الضلالات .

ويدل عليه أيضاً قوله «ع» في الزيارة الجامعة : (ومن جحدكم كافر) . وقوله «ع» فيها أيضاً : (ومن وحده قبل عنكم) . فانه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الأحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر (إن الحال

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . و كاهن ج ١ مرآة العقول باب البدع ص ٣٨ . و ج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأمر بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالاشخاص على ما ذكره الفزالي (في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١) فانه يجوز لعن الروافض ككتجوزيه لعن اليهود والنصارى والخوارج والفسادية زعم أنه على الوصف الأعظم .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٦ جملة ما يثبت به الكفر والارتداد من أبواب المرتد ص ٤٥٧ .

(٤) راجع ج ١ ثل باب ٣١ عدم وجوب قضاء المخالف عبادته إذا استبصر من مقدمات العبادة ص ٢٠ .

التي كانت عليها أعظم من ترك ما تركت من الصلاة .

وفي جملة من الروايات (١) الناصب لنا أهل البيت شر من اليهود والنصارى ، وأهون من الكلب ، وأنه تعالى لم يخاق خافاً أن يجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز الوقعة في أهل البدع والضلال ، والوقعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم في بعض الاحكام فقط تسميلاً للامر ، وحققاً للدماء .

الوجه الثاني : أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطلان عمائم رأساء ، كما في الروايات المتظافرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفت ، وسيجيء أن المتجاهر بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث : أن المستفاد من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضاً من مطلقات اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطاق على المقيد ، لعدم التنافي بينها ، بل لأجل مناسبة الحكم والموضوع .

على ان الظاهر من الاخبار الواردة في تفسير الغيبة هو اختصاص حرمتها بالمؤمن فقط وسيأتي ، فتكون هذه الروايات مقيدة للمطلقات . فافهم . وقد حكى عن المحقق الاردبيلي تحريم غيبة المخالفين . ولكنه لم يأت بشيء تركن اليه النفس .

الوجه الرابع : قيام السيرة المستمرة بين عوام الشيعة وعلماهم على غيبة المخالفين ، بل سبهم ولعنهم في جميع الاعصار والامصار ، بل في الجواهر أن جواز ذلك من الضروريات

حرمة غيبة الصبي المميز

قوله : (ثم الظاهر دخول الصبي المميز المتأثر بالغيبة لو سمعها) . أقول : لم يشترط في حرمة الغيبة كون المغتاب بالفتح مكلفاً ، بل المستفاد من الروايات المتقدمة وغيرها ان المناط في حرمة الغيبة صدق المؤمن على المغتاب بالفتح ، كما أن الظاهر من معنى الغيبة هي كشف

(١) راجع ج ١ مل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب المساء المضاف

ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ مل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الائمة من مقدمات العبادات

ص ١٩ .

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز ممن يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من أكثر البالغين .
وابيضاً لاشبهة ان الله قد ستر عيوب الناس حتى الصبيان المميزين ، فذكرهم بالمساوي الموجودة فيهم كشف لما ستره الله عليهم . نعم لا بأس بذكر الامور التي هي من مقتضيات الصباوة بحيث لا تعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكعب والكرة ونحوها .
أما الصبيان او المجانين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتيالهم ، لأن الامور الصادرة منهم لا تعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

موضوع الغيبة

قوله : (بقي الكلام في امور ، الاول : الغيبة اسم مصدر لا غتاب) . أقول : وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالروى من الخاصة (١) والعامّة (٢) ، والمعروف بيننا وبين السنة (٣) وبعض أهل اللغة ان الغيبة ذكر الانسان بما يكرهه وهو حق . بل حكى المصنف عن بعض من قارب عصره ان الاجماع والاخبار متطابقان على ان حقيقة الغيبة ذكر غيره بما يكرهه لو سمعه .

ولكن هذا التعريف لا يرجع الى معنى محصل ، فان المراد من الموصول فيه ان كان هو المذكور - بحيث يكون حاصله ان الغيبة ذكر غيره بذكر لا يرضى به لو سمعه - دخل في التعريف ما ليس بغيبة قطعاً اذا كرهه المقول فيه كذكره بفعل بعض المباحات . بل وبعض المستحبات من المواظبة على الادعية والاذكار ، والقيام على النوافل والعبادات ، والالتزام

(١) في مكارم الاخلاق ص ٢٦٣ . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . وج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٢ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ : عن أبي ذر في وصية النبي (ص) له قال : قلت : يا رسول الله وما الغيبة ؟ قال : ذكرك أخاك بما يكره . قلت : يا رسول الله فان كان فيه ذلك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبتته واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون او شمعون ورجاء بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن أبي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرك أخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١١٦ .

باليارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : (اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة) يكون تعريفاً بالاختصاص .

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه - وبقربه التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة مالا يشك أحد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتمز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعاً للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعاً للأفراد ومانعاً للاغيار ، وعلى هذا فلا بد من اخذ المتيقن من مفهوم الغيبة وترتيب الحكم عليه : وهو ان نقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما في المقدار الزائد فيرجع الى الاصول العمالية . وقد ذكر هذا في جملة من الروايات (١) وهي وإن كانت ضعيفة السند . ولكن مفهومها موافق للذوق السليم والفهم العربي .

ويؤيده ما في لسان العرب وغيره من ان الغيبة (ان تتكلم خلف إنسان مستور بسوء او بما يغمه لو سمعه) . بل ينطبق عليه جميع تعاريف الفقهاء واهل اللغة ، لكونه المقدار المتيقن من مفهوم الغيبة ، كما عرفت .

وقد اشير اليه في بعض احاديث العامة (٢) .

وتوضيح ما ذكرناه من المعنى ان ذكر الناس : والتعرض لأوصافهم لا يخلو عن صور ثلاث ، الصورة الاولى : ذكر الانسان بما يوجب تعظيمه وترفيعه بين الناس ، كأن

(١) عن عبد الرحمن بن سيابة عن الصادق «ع» : الغيبة ان تقول في اخيك ماستره الله عليه ، واما الامر الظاهر فيه مثل الحدة والعجلة فلا ، والبهتان ان تقول فيه ما ليس فيه . ضعيفة لعبد الرحمن .

وعن داود بن سرحان قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الغيبة ؟ قال : هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل ونثبت عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد . ضعيفة لمعلي بن محمد . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ و ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن وباب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٨ .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ : ومن ستره الله فأمره الى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له .

يقول : إن فلاناً عالم زاهد مجتهد ، يصلي النوافل ، ويعطي الفقراء ، ويهتم بأمور المسلمين وحوائجهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن أن بعد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الأعرابي (غاب إذا ذكر إنساناً بخير أو شر) إلا أنه اجنبي عن المقام ، فإنه غير الاغتيال . والوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة أن هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .

الصورة الثانية : أن يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لا توصف بالمدح أو الذم . ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة أيضاً تحت الغيبة ، فإن الأمور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب نقصه وإففاضه : سواء أكان كارهاً لها أم لا .

الصورة الثالثة : أن يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة والأفعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة . وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما لو نفى عن المقول فيه بعض الأوصاف .

تنبيهات موضوع الغيبة

ولا بد من التنبيه على أمور :
 الأول : أنه لا يفرق في صدق الغيبة بين أن يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه ، أو بدنه ، أو نسبه ، أو أخلاقه ، أو فعله ، أو قوله ، أو عشيرته . أو ثوبه ، أو داره ، أو دابته ، أو خادمه ، أو تعبشه ، أو في أي شأن من شؤونه .

إلا أن الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في الحاشية أن الغيبة ذكر الإنسان بما يكون نقصاً في دينه فقط .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : أن رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرححت بأن الغيبة قولك في أخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الإطلاق يشمل ما إذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، وتوهم حمل المطلق على المفيد هنا فاسد ، لعدم التنافي بينهما ، على أن رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الأمور المستورة والأمور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح أن مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق العيوب غير الأمور الظاهرة . ولكنك عرفت : أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند .

وقد يتوهم اعتبار قصد الانتقاص في موضوع الغيبة . ولكنه توهم فاسد ، إذ لا دليل عليه ، فإن صدق عنوان العيب على المقول أمر عر في لا يرتبط بالقصد ، ولا يقاس هذا بالتعظيم والتهتك المتقومين بالقصد .

الثاني : أن ذكر أحد بالأوصاف العادية أو نفيها عنه إنما لا يكون غيبة إذا لم يستلزم نقصاً في الجهات المزبورة في التنبيه السابق ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة ، كنفى العدالة عنه ، فإنه يدل بالملازمة على ارتكابه المعاصي . وكقوله : إن فلاناً يقره علم النجوم منذ ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملازمة على بلادة المقول فيه وبلاجه ، أو بماطلته وبطالته .

الثالث : أن مقتضى ما ذكرناه من التعريف (بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة) أن يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه وأما ذكر الأمور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الأصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المتقدمة ، ورواية الأزرقي (١) ، إلا أنها ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة إنها (دخلت علينا امرأة فلما ولت أومأت بيدي أنها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها) فإن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الأمور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الأمور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كالتمجير والهجاء والسب والتهتك والظلم ونحوها ، وعليه فيكون حراماً من غير جهة الغيبة الرابع : قد تتحقق الغيبة بالتعريض والإشارة قولاً ، كأن يقول : الحمد لله الذي لم يتليني بالسلطان وبالميل إلى الحكم ، أو فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه أعظم في الانتقاص . أو كتابة ، فقد قيل : إن القلم أحد اللسانين فإن المناطق في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود أحد يقصد بالتفهم . فقد عرفت : أنها إظهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث النفس ، فإنه لا يزيد على الصور العلمية

(١) قال : قال لي أبو الحسن «ع» : من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته ، بمجملولة ليحيى الأزرقي . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ (٢) راجع ج ٣ باب الغيبة ص ١٢٧ .

والملاكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة أيضا بذكر الانسان بعيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لا تتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب (بالفتح) معلوما بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مردها عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالنقائص والمعائب المستورة لا يكون غيبة ، فإنه ليس كشفاً لما ستره الله .

ومثاله أن نقول : رأيت اليوم رجلاً بخيلاً ، أو جاءني اليوم شارب الخمر أو تارك الحج أو عاق الوالدين ، أو من يعيش معيشة ضنكا ، فكل ذلك لا يكون من الغيبة في شيء ، ولا يكون حراماً إلا إذا انطبق عليه عنوان محرم آخر ، ولا يفرق في ذلك بين أن يكون كل واحد من المحصورين كارهاً لذلك الذكر أم لا ، لما عرفت من أن كراهة المقول فيه ليست شرطاً في تحقق الغيبة .

نعم لو عرفنا الغيبة بأنها ذكر الغير بما يكرهه كما عليه المشهور كان ذلك من الغيبة ، وشملته أدلة تحريمها . ولكنك قد عرفت ضعفه فيما سبق .

ولا يخفى أن ما ذكرناه من اشتراط العلم بالتفصيل بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالاضافة الى الأفراد . أما إذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصداق المردد إنما ذكر من باب تطبيق الكلي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلي الموجودة في الخارج ، لا تحلله اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضاً ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد بهتاناً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه عجيباً أو عربياً أو بقالاً ، أو لكونه من أهل البلد الفلاني أو من الصنف الفلاني وهكذا .

السابع : قد عرفت أنه ليس في المسألة ما يعتمد عليه في تعريف الغيبة وتفسيرها إلا بعض الروايات الضعيفة ، وعليه فكلما شككنا في تحقق موضوع الغيبة للشك في اعتبار قيد في المفهوم أو شرط في تحققه يرجع الى أصالة عدمه .

الثامن : أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكر كذا أخاك بما يكرهه لو سمعه عدم صدق الغيبة مع حضور المغتاب (بالفتح) ، بل هذا هو الظاهر من الآية ، فإن تشبيه المغتاب بالميتة إنما هو لعدم شعوره بما قيل فيه . وأما على ما ذكرناه في تعريف الغيبة فلا فرق في انطباقها بين حضور المغتاب وعدمه مادام يصدق على القول أنه إظهار لما ستره الله .

قوله : (نظير ما إذا نفي عنه الاجتهاد) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما إذا لم يستلزم تعريضاً بغاوة المنفي عنه ، لطول اشتغاله

بالتحصيل ، وإلا فلا شبهة في كونه غيبة .

قوله : (لعموم ما دل على حرمة إيذاء المؤمن) . أقول : قد دلت الروايات المتواترة (١) على حرمة إيذاء المؤمن وإهانته وسبه ، وعلى حرمة التنازع بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بمقدور معصية منه فضلاً عن غير المعصية ، إلا أنها خارجة عن المقام كما ذكره المصنف ، فإن النسبة بين مانحن فيه وبين المذكورات هي العموم من وجه . وقد أشرنا إلى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن .

دواعي الغيبة

قوله : (تتم إن دواعي الغيبة كثيرة) . أقول : الأسباب التي ذكروها باعثة للغيبة عشرة . وقد أشر إليها في ما روى عن الصادق (ع) في مصباح الشريعة (٢) ولكن الرواية ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبة بما لا مزيد عليه ونذكر منها اثنين ، فإن لها مأخذاً دقيقاً لا يلتفت إليه نوع الناس فيقعون في الغيبة ، من حيث لا يشعرون .

الأول : أن يرفع نفسه بتنقيص غيره ، بأن يقول : فلان ضعيف الرأي وركيك الفهم ، وما ذكره بديهي البطلان ونحوها من الكلمات المشعرة بالذم . وأكثر من يبتلي به هم المزاولون للبحث والتدريس والتأليف فيما إذا أخذهم الغرور والعجب .

الثاني : أن يفتن لأجل ما يبتلي به أحد فيظهر غمه للناس ، ويذكر سبب غمه ، وهو شيء ستره الله على أخيه ، فيقع في الغيبة من حيث إنه يقصد الاهتمام بشأنه ، فإن اغتنامه له رحمة ، ولكن ذكره سبب ذلك عليه شر . وقد يتصنع ذلك بعض المنافقين ، ويأخذ به وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الاهتمام والتحمس لا ابتلاء شخص محترم ، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار وانحطاطه عن درجة الاعتبار . فيأتي نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستهيذ بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ ثل أبواب العشرة من الحجج .

(٢) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن جامع الأخبار عن النبي (ص) : كذب من زعم أنه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة اجتنبوا الغيبة فإنها إدام كلاب النار . رسالة .

كفارة الغيبة

قوله : (الثاني : في كفارة الغيبة الماحية لها) . أقول : الذي قيل أو يمكن أن يقال .
 في بيان كفارة الغيبة وجوه ، الأول : الاستحلال من المغتاب (بالفتح) ، الثاني : الاستغفار
 له فقط . الثالث : كلا الأمرين معاً . الرابع : أحدهما على سبيل التخيير . الخامس :
 التفصيل بين وصول الغيبة إلى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه ، وبين عدم وصولها إليه
 فكفارتها الاستغفار له فقط . السادس : التفصيل بين إمكان الاستحلال منه ، وبين عدمه
 لموت ، أو بعد مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لاثارة الفتنة والاهانة ، فعلى الأول
 يجب الاستحلال منه ، وعلى الثاني يجب الاستغفار له . السابع : عدم وجوب شيء منها في
 جميع الصور ، بل الواجب على المغتاب (بالكسر) الاستغفار لنفسه والتوبة من ذنبه .
 أقول : قبل التكلم في الوجوه المذكورة لابد وأن يعلم أنه إذا شك في وجوب شيء منها
 فإن أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامثال .

وقال المصنف (ره) : إن (أصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر
 يقتضي عدم الخروج منه إلا بالاستحلال خاصة) .

وفيه أنه لم يثبت هنا للمقول فيه حق حتى يستصحب بقاؤه ، ويجب الخروج عن عهده
 فإن من حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه ، وإذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع
 للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما
 أفاده المحقق الأيرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والانيان بكل ما احتمل
 دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب (بالفتح) وغير ذلك .

إذا عرفت ذلك فنقول : أما الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب إلى وجوبه جمع من
 الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة : (اعلم أن الواجب على المغتاب أن يندم ويتوب
 على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحله فيخرج عن مظلمته)
 ويمكن الاستدلال على ذلك بأن الغيبة من حقوق الناس ، وحقوق الناس لا ترتفع إلا
 باسقاط ذي الحق منهم . أما الوجه في الصغرى فلأنها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الأخبار
 الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يغتابه .

وأما الوجه في الكبرى فهو جملة من الروايات : منها ما دل على أن الغيبة لا تغفر حتى
 يغفرها صاحبها . وقد تقدمت هذه الرواية في البحث أنها صغيرة أو كبيرة . وفيه أنها

وإن كانت واضحة الدلالة على المقصود . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها ما عن الكراجكي (١) عن علي «ع» في رواية قال فيها : إن المؤمن على المؤمن ثلاثين حقاً ، وذكرها على التفصيل (ثم قال «ع» : سمعت رسول الله يقول : إن أحداكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه يوم القيامة فيقضى له وعليه) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتغالها على حقوق لا قائل بوجوب أدائها ، كعبادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم أحد ولا يتوهم أن من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الإخوان وجب عليه أن يستحل من ذي الحق مع التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق أخلاقية ينبغي للإنسان أن يراعيها ، ويواظب عليها ، لكونها مقومة لاجتماعهم ، بل هي في الجملة من مقتضيات طبع البشر والعقل . مع قطع النظر عن الشريعة . وعليه فالمراد من القضاء بموجبها يوم القيامة هو ما ذكره المصنف من (المعاملة معه معاملة من لم يراع حقوق المؤمن لا العقاب عليها) .

ومنها النبوي (٢) : (من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلم) . وفيه أنه ضعيف السند . ولا بأس بحمله على الاستحباب للتسامح في أدلة السنن . نعم قد ثبت بالأدلة القطعية الضمان في الحقوق المالية فقط .

ومنها ما عن عائشة (٣) أنها قالت لامرأة : (قالت لاخرى : إنها طويلة الذيل : قد اغتبتها فاستحلها) . وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ما ذكر فيها ليس من الغيبة ، لأنه من الأمور الظاهرة . وثالثاً : أنه لا حجية في قول عائشة .

ومنها ما دل (٤) على أن من اغتاب مسلماً أو مسلمات لم يقبل الله صلاته ولا صيامه أربعين يوماً وليلة إلا أن يغفر له صاحبه .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه لا بد من حمل نظائر هذه الأخبار على

(١) ضعيفة للحسين بن محمد بن علي السيرافي البغدادي . راجع ج ٢ ثل باب ٢٢٢ حقوق المؤمن من العشرة ص ٢٢٩ .

(٢) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٨٣ . وكشف الريبة ص ٨٧ . و ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٩ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ .

الاحكام الاخلاقية ، فانه لم يتفوه احد ببطلان عبادة المفتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل « ١٩ » على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس الى المفتاب بالفتح ، فاذا استعمل منه رجعت الى صاحبها . وفيه مضاف الى كونه ضعيف السند . انه لادلالة له على وجوب الاستحلال .

وقد ذكر المصنف ان « في الدعاء التاسع والثلاثين من ادعية الصحيفة السجادية ودعاء يوم الاثنين من ملحقاتها ما يدل على هذا المعنى ايضا » .

وفيه ان ما فيها اجنبي عما نحن فيه ، اما الاول فهو مسوق لطالب العفو والرحمة لذي الحق والمظلمة في حال عدم التمكن من استحلاله ، ولا تعرض فيه لوجوب الاستحلال منه اصلا . واما الثاني فيدل على طلب المغفرة له مع عدم التمكن من التحلل والرد من غير تعرض لوجوب الاستحلال ، كما سيأتي .

واما الاستغفار للمفتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ما تقدم من دعاء السجادة « ع » في طلب العفو والرحمة لذوي الحقوق والمظلمة ، وفيه ان الفعل الصادر من المعصوم « ع » لا يدل على الوجوب لكونه اعم منه ومن المستحب الثاني : رواية (حفص بن عمر « ٢ » عن ابي عبد الله « ع » قال : سئل النبي ص ما كفارة الاغتياب ؟ قال : تستغفر الله لمن اغتبتك كلما ذكرته) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمفتاب بالفتح كلما ذكره ، او كل وقت ذكر الاغتياب ، ومن الواضح ان هذا خلاف الضرورة ، ولم يلتزم به فقيه فيما نعلم وان ذكره بعض اهل الاخلاق ، وعليه فتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بدل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول « ٣ » لا يتوجه عايتها الاشكال الثاني .

« ١ » كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرك ص ١٠٦ .

« ٢ » مجهولة لحفص بن عمر : راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٨ . وج ٣

الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٥ وجوب تكفير الاغتياب من العشرة ص ٢٣٩ . أقول : قد نسب المصنف هذه الرواية الى السكوني ، وهو من سهو القلم .

« ٣ » ج ٢ ص ٣٤٨ .

الثالث : ما في رواية السكوني (١) من قول الإمام «ع» : (من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فإنه كفارة له) . بدعوى أن الضمير المنسوب في كلمة فاته يرجع الى الظلم المفهوم من كلمة ظلم نظير قوله تعالى : (اعدلوا هو أقرب للتقوى) . ومن الواضح أن الغيبة من الظلم ، فيجب على من اغتاب أحداً أن يستغفر له .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر منها رجوع الضمير الى المظلوم كما جزم به المجلسي (ره) في مرآة العقول (٢) ، فالعنى أن من لم يدرك المظلوم ليطلب منه براءة الذمة ، ويسترضيه عن المظلمة فليستغفر الله له ، وعليه فتدل الرواية على وجوب طلب المغفرة للمظلوم مع عدم التمكن من الوصول اليه ، لامطلقاً .

ومما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجعفریات (٣) ايضاً . ومن جميع ما حققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً او تنخييراً . وعلم أيضاً أنه لا وجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احداً على الاستغفار ، والاخرى منها على الاستحلال ، فيلزم المغتاب (بالكسر) الجمع بينهما : بأن يستغفر للمقول فيه ، ويستحل منه وأما التفصيل بين وصول الغيبة للمقول فيه وبين عدم وصولها اليه ، فيجب الاستحلال منه في الصورة الاولى ، ويجب الاستغفار له في الصورة الثانية ، فقد ذهب اليه جمع من أعظم الأصحاب كالشهيد الثاني والمجلسي وغيرهما .

قال المحقق الطوسي في مبحث التوبة من التجريد : (ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه) وتبعه العلامة والقوشجي في شرحها على التجريد . ويدل على هذا التفصيل ما عن مصباح الشريعة (٤) وهو قوله «ع» : (إن اغتبت فبلغ المغتاب فاستحل منه فإن لم يبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له) .

(١) ضعيفة للنوفلي . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . وج ٢ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ ثل باب ٧٧ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٤٧٩ . (٢) ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٣) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له كما ذكره فإنه كفارة له . مجهولة لموسى بن اسماعيل . وفي ص ٣٤٣ عن النبي (ص) : من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله كلما ذكره فإنه كفارة له . مجهولة لموسى .

(٤) رسالة . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٥ .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من القول فيه سواء علم بذلك أم لا ، وإلا بقي المغتاب (بالكسر) مشغول الذمة الى الابد ، ويكون شأن الغيبة في ذلك شأن الحقوق المالية ، وإن لم تكن من حقوق الناس فلا وجه لوجوب الاستحلال من القول فيه وإن بلغته الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد علمها الى قائلها وما ذكرناه ظهر ما في كلامي الشهيد في كشف الريبة والمجمل في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعل التفصيل المذكور وجه الجمع بين الروايات .

وأما التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه فأخذه الشهيد في كشف الريبة بالتفصيل المتقدم حكماً ، وقال : (وفي حكم من لم يبلغه من لم يقدر على الوصول اليه بموت أو غيبة) ويمكن الاستدلال عليه بما في دعاء السجادة «ع» يوم الاثنين (٢) من طلب العفو والمغفرة لذوي الحقوق والمظلمة مع عدم إمكان الخروج عنها .

وفيه أولاً : أن الادعية الواردة في أيام الاسبوع لم يثبت كونها من زين العابدين «ع» ولذا عدوها من الملحقات للصحيفة المعروفة .
وثانياً : أن فعل المعصوم وإن كان حجة كسائر الامارات المعتبرة ، إلا أنه مجمل لا يدل على الوجوب . كما عرفته آنفاً .

وأما الاكتفاء بالتوبة في محو تبعات الغيبة ، كما يكتفي بها في محو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتطافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن القائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تثنى عليه وتدعو له بخير . وفيه أنه وإن كان حكماً أخلاقياً ، ولكن قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه لا دليل عليه .

وكذلك لا وجه لما حكاه عن عطاء من أنه سئل (عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمشي

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأيا عبد من عبيدك أو أمة من إماءك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبهت بها - الى أن قال - : فقصرت يدي وضاق وسعي عن ردها اليه والتحلل منه فأسألك - الى أن قال - : أن ترضيه عني بما شئت .

(٣) ج ٣ ص ١٣٤ .

الى صاحبك فتقول له : كذبت فيما قلت وظلمتك وأسأت وإن شئت أخذت بحقك وإن شئت عفوت وهذا هو الاصح) .

على أن ما ذكره في طريق الاعتذار من أن يقول المغتاب (بالكسر) لصاحبه : (كذبت فيما قلت) كذب محرم ، لما عرفت أن الغيبة كشف العيوب المستورة الموجودة في المقول فيه فلا يكون الاغتياب من الاكاذيب .

قوله : (والانصاف أن الاخبار الواردة في هذا الباب كلها غير نقية السند) . أقول : ربما قيل : إنه لا وجه لمناقشة المصنف في اعتبار الروايات ، فإنه قد اعترف بكونها مستفيضة على أنه (ره) جعل من أدلة وجوب الاستحلال الدعاء التاسع والثلاثين من الصحيفة ، ومن البديهي أن الصحيفة وصلت إلينا بسند معتبر عن الامام الرابع عليه وعلى آباءه ألف تحية وسلام وفيه أن مراد المصنف من الاخبار التي ناقش في اعتبارها غير الدعاء المزبور كما هو الظاهر ، وإنما لم يلتزم بوجوب الاستحلال ، لأن الدعاء غير تام الدلالة عليه ، وأما الاستفاضة فهي لاتنافي عدم الاعتبار ، فإن الخبر المستفيض قسم من الاخبار الآحاد كما حقق في محله ، ولذا يجعلونه في مقابل المتواتر .

مستثنيات الغيبة

جواز غيبة المتجاهر بالفسق

قوله : (الثالث : فيما استثنى من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الاعم) . أقول : ذكر المصنف تبعاً لجامع المقاصد أن المستفاد من الاخبار أن الغيبة المحرمة هي ما كان الغرض منها انتقاص المؤمن وهتك عرضه ، أو التفكك به ، أو إضحاك الناس منه .

وأما اذا كان الاغتياب لغرض صحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض الصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصلحتين ، وهذا كمنصح المستشير والتظلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لا ينحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التزاحم في الوجبات والمحرمات ، سواء كانت من حقوق الله أم من حقوق الناس .

وأقول : مقتضى الأدلة المتقدمة هو تحريم الغيبة بعنوانها الأولي ، سواء انطبقت عليها سائر العناوين المحرمة أم لا . وعليه فلا وجه لجعل حرمة الغيبة تابعة لقصد بهتك المؤمن ،

أو التفكه به ، أو انطباق غيرها من العناوين المحرمة .

نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الالم على المهم فهو في غاية المثانة والجودة على ما نقحناه في علم الاصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالدلالة الخاصة ، فلا مساس له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة اموراً :

الاول : المتجاهر بالفسق فإنه يجوز اغتيابه بلا خلاف بين الشيعة والسنة (١) وتدل على جواز غيبته جملة من الروايات . منها رواية هارون بن جهم (٢) عن الصادق (قال : اذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمة له ولا غيبة) . وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة الدلالة على المدعى . ولكنها ضعيفة السند .

ومنها النبوي (٣) : (من ألقى جلباب الحياء فلا عيبة له) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألقى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتياب كل مذنب ، لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم . وليس المراد به ايضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالاكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتياد على الاكل في الضيافة زائداً على المتعارف . بل المراد منه هو الفاسق المعلن بنفسه غير المبالي بالتمرد على الشارع والجرأة على مخالفته بالاقدام على القبائح والمعاصي علناً ، فيدل على المقصود ، إلا أنه ضعيف السند .

ومنها الروايات (٤) الدالة على أن الفاسق المعلن بنفسه لا غيبة له ولا حرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٢) ضعيفة لاحمد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . و ج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . و ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ عن قرب الاسناد قال (ع) : ثلاثة ليس لهم حرمة : صاحب هوى مبتدع ، والامام الجائر ، والفاسق المعلن بالفسق . ضعيفة لاابي البختري . ورواها الغزالي في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٤ عن الحسن . —

ومنها ما روي عنه «ع» (١) بطرق عديدة : « من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حُرمت غيبته وكرهت صروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الأمور المذكورة فهو جائز الغيبة . ومن الواضح أن من ظلم الناس في معاملاتهم وكذبهم في حديثهم كان متجاهراً بالفسق ولكن الرواية بجميع طرقها ضعيفة السند . على أن الظاهر من هذه الرواية ومن صحيحة ابن أبي يعفور ورواية علقمة الآتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد ومنها صحيحة ابن أبي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مترتبة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنفي إذا انتفت الأمور المذكورة .

وفيه أن التفتيش غير الغيبة ، وحرمة أحدهما لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فإن مقتضى ذلك اعتبار العدالة في حرمة الغيبة .

ومنها ما في رواية علقمة (٣) عن الصادق «ع» وهو قوله : « فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وإن كان — وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ : عن القطب عن النبي (ص) : لا غيبة لثلاث : سلطان جائر ، وفاسق معلن ، وصاحب بدعة . » رسالة .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بفسقه . رسالة . وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللثالي عن النبي «ص» قال : لا غيبة لفاسق أو فاسق ، رسالة (١) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيال المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ وفي ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من أبواب الشهادات ص ٤١٧ نقل هذا الحديث عن الخصال والعيون . ولكن ما عن الخصال ضعيف لزيد بن محمد وعبد الله ابن أحمد الطائي وأبيه . وأما ما عن العيون فرواه الصدوق عن الرضا «ع» بطرق ثلاثة وكلها مجهولة .

وفي ج ٣ المستدرک ص ٣١٤ رواه بطريقين مجهولين ، لداود بن سليمان وأحمد بن ناصر الطائي وغيرهما . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ .
(٣) ضعيفة لصالح بن عتبة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٧ .

في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل في ولاية الشيطان .
قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتياب وقبول الشهادة على كونه من أهل
الستر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل
غير مرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتياب مع عدم
الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة
الغيبة ، وهو يذهبى البطلان ، كما عرفت آنفاً .

وثالثاً : أن ظاهر مفهومها هو أن غيبة الرجل جائزة لمن يشاهد صدور المعصية منه ،
أو اذا شهد عليه بها شاهدان ، وعليه فتتخصر موارد الأدلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب
البدنية والاخلاقية ، فإن المغتاب « بالكسر » لا بد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من
البهتان ، لأمس الغيبة ، وهذا خلاف صراحة غير واحد من الروايات الدالة على حرمتها ،
على أنه لم يلتزم به احد .

نعم لو اريد من الخطاب في قوله «ع» : « فمن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية
الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه بمراى من الناس ومسمع منهم بحيث ير
الناس ويرونه وهو بوقع المعصية — لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها ما في رواية أبي ابن بعفور (١) المتقدمة من قوله «ع» : (وقال رسول الله «ص» :
لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعة من رغب عن جماعة المسلمين وجبت على
المسلمين غيبته) . فإنه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجوبها .

وفيه أولاً : أن أصل الرواية وإن كانت صحيحة كما عرفت إلا أن هذه القطعة قد
زيدت عليها في رواية الشيخ ، وهي مشتملة على ضعف في السند . وثانياً : أنها مختصة بمن
رغب عن الجماعة ، فلا نعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً ونقياً مدار حضور الجماعة ،
والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : (وسقطت
بينهم عدالته ووجب هجرانه واذا رفع الى إمام المسلمين أنذره وحذره فإن حضر جماعة
المسلمين وإلا أحرق عليه بيته ومن لزم جماعتهم حرمت عليهم غيبته وثبتت عدالته بينهم) .
وحاصل ما تقدم : أنه لم يدل دليل معتبر على جواز غيبة المتجاهر بالفسق ، ليكون مقيداً

(١) ضعيفة لمحمد بن موسى . راجع الباب المتقدم من ج ٣ ثل . وج ٩ الوافي باب

للاطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً .

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ما ستره الله على العباد ، وأيدناه ببعض الروايات ، فيكون المتجاهر بالفسق خارجاً عن حدود الغيبة تخصصاً وموضوعاً ، لأنه قد كشف ستره بنفسه قبل أن يكشفه المغتاب (بالكسر) .

فروع

الأول : هل يعتبر في جواز غيبة المتجاهر بالفسق قصد الغرض الصحيح من النهي عن المنكر وردعه عن المعاصي ، أو لا ؟ مقتضى العمل بالاطلاقات المتقدمة الدالة على نفي الغيبة عن المتجاهر بالفسق هو الثاني ، إذ لم تقيد بالقصد المذكور ، كما أن ذلك أيضاً مقتضى ما ذكرنا من خروج ذكر المتجاهر بالفسق عن تعريف الغيبة موضوعاً . إذ لم يتقيد عنوان الغيبة بأكثر من كونها كشفاً لما ستره الله .

الثاني : هل تجوز غيبة المتجاهر في جميع ما ارتكبه من المعاصي وإن لم يتجاهر إلا في بعضها كما عن الحدائق ، أو لا تجوز إلا فيما تجاهر فيه كما عن الشهيد الثاني (ره) ؟
وفصل المصنف بين المعاصي التي هي دون ما تجاهر فيه في القبح وبين غيرها ، فيجوز اغتيابه في الأول ، ولا يجوز اغتيابه في الثاني .

ومثاله : من تجاهر باللواط جاز اغتيابه بالتعرض للأجنبيات ، ومن تجاهر بقطع الطرق جاز اغتيابه بالسرقة . ومن تجاهر بكونه جلاد سلطان الجور — يقتل الناس ، ويمثل بهم ، وينكل — جاز اغتيابه بشرب الخمر والزنا واللواط . ومن تجاهر بنفس المعصية جاز اغتيابه في مقدماتها . ومن تجاهر بالمعاصي الكبيرة جاز اغتيابه بالتعرض لجميع القبائح . ولعل هذا هو المراد من قوله (ص) : (من ألقى جلباب الحياء فلا غيبة له) . لأن تجاهر بمعصية خاصة وعد مستوراً في غيرها ، كبعض عمال الظلمة . انتهى ملخص كلامه .

أقول : أما القول بالتفصيل المذكور فلا دليل عليه بوجه ، فإن بعض الناس قد يتجاهر بالذنوب الكبيرة ، كقتل النفوس المحترمة ، وشرب الخمر ، وأكل أموال الناس ، ومع ذلك يتستر فيما هو دونها ، كما يذاه الجار ، والنظر إلى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة . نعم إذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها ولو أزمها ، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحمل ، أو الصنع ، فإن الالتزام بالشئ التزام بلوازمه . ومن ألقى جلباب الحياء في معصية ألقى جلبابه في لوازمه أيضاً . وعليه فيدور الأمر بين

القول بالجواز مطلقاً ، وبين القول بعدم الجواز كك .

وقد يقال : إن الظاهر هو جواز إغتياب المتجاهر مطلقاً ، كما عن الحدائق . بل استظهره من كلام جملة من الأعلام ، بل ذكر المصنف تصريح بعض الأساطين بذلك . والوجه فيه هو إطلاق الروايات المتقدمة ، فإنه دال على جواز غيبة المتجاهر بالفسق حتى بذكر المعاصي التي لم يتجاهر فيها . فكان تجاهره بمعصية واحدة أسقط احترامه في نظر الشارع بحيث صار مهدور الحرمة . كما أن المرتد بارتداده يصبح مهدور الدم ، ولكنك قد عرفت ضعف الروايات المذكورة ، فلا يمكن التمسك باطلاقها . وعليه فلاقتصار على المقدار المتيقن يقتضي عدم جواز غيبة المتجاهر بغير ما تجاهر فيه وفي لوازمه .

الثالث : ظهر من مطاوي ما ذكرناه أنه يعتبر في صدق التجاهر بالفسق أن يكون المتجاهر به مما يوجب الفسق والخروج عن العدالة ، فلو ارتكب أحد الحرام الواقعي شبهة حكمية أو موضوعية ، فإنه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق .

أما الشبهة الحكمية فكما إذا شرب العصير التمري المغلي قبل ذهاب ثلثيا - أو أكل لحم الأرنب ، لأنه يعتقد إباحتها بحسب اجتهاده أو اجتهاد من يقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب إذا تمت له أو لمقلده مقدمات الاجتهاد .

وأما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد أنها ماء ، و كوطي امرأة اجنبية باعتقاد أنها زوجته ، و قتل المؤمن باعتقاد أنه مهدور الدم . فإنه أيضاً معذور في هذه الأعمال إلا إذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : أن مقتضى العمل بالمطلقات هو جواز غيبة المتجاهر مطلقاً ، مجرد تجاهره بمعصية من المعاصي ، فيكون التجاهر ولو في معصية واحدة علة تامة لجواز الغيبة ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين أن يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، أو بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى (ظهور روايات الرخصة فيه) لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، قرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربية أو في طريق الحج والزيارة لثلا يقع عن عيون الناس) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يعد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد اليها في تجويز هتك عرض المؤمن وافتضاحه بين الناس ، ولا تصاح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لا من جهة الروايات ، بل لعدم

تحقق مفهوم الغيبة مع التجاهر ، على ما ذكرناه في تفسيرها ، والله العالم .
 ولقد أجاد المصنف حيث قال : (وبالجملة فحيث كان الاصل في المؤمن الاحترام على الاطلاق وجب الاقتصار على ما يثقن خروجه) .
 قوله : (وهذا هو الفارق بين السب والغيبة) . أقول : قد تقدم توضيح ذلك في البحث عن حرمة سباب المؤمن ، وقلنا : إن النسبة بين الغيبة وسب المؤمن هي العموم من وجه .

جواز تظلم المظلوم

قوله : (الثاني : تظلم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متسترأ به) . أقول : ذكر الشيعة والسنة (١) من مستثنيات حرمة الغيبة تظلم المظلوم ، وإظهار ما أصابه من الظالم وإن كان متسترأ في ظلمه إياه . كما إذا ضربه أو شتمه أو أخذ ماله أو هجم على داره في مكان لا يراها أحد أو لا يراها من يتظلم اليه ، فإنه يجوز للمظلوم أن يتظلم بها الى الناس .

ويدل عليه قوله تعالى (٢) : (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) . فقد ثبت من الخارج ان الغيبة من الجهر بالسوء ، فإنها إظهار ما ستره الله من العيوب الموجبة لهتك القول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطبق الآية على ما نحن فيه ، وتكون النتيجة ان الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فإن له ان يتظلم الى الناس بذكر مساوي الظالم وإن لم يرج ارتداعه عن ظلمه إياه .

وأما الرواية (٣) المفسرة للجهر بالسوء بأن المراد به الشتم فمضافا الى ضعف السند فيها أن انطباقه على ذلك لا ينافي انطباقه على الغيبة ايضا ، لما عرفت صراخاً من ان الروايات الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصداق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو منه إزالة الظلم عنه اقتصاراً في مخالفة الاصل الثابت بالعقل والنقل على المتيقن ، إذ لا عموم في الآية ليتمسك به في إثبات الإباحة مطلقاً . وما ورد في تفسير الآية من الاخبار

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٣٣ .

(٢) سورة النساء ، آية : ١٤٨ .

(٣) راجع ج ٢ مجمع البيان ط صيدا ص ١٣١ .

لا ينهض للحجبة ، مع أن المروي عن الباقر «ع» في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لا يجب الشتم في الانتصار إلا من ظلم .

وفيه أن الآية وإن لم تشتمل على شيء من الفاظ العموم وأدواته إلا أن قوله (إلا من ظلم) مطلق فبمقتضى مقدمات الحكمة فيه ينيد العموم . وعليه فيجوز للمظلوم اغتيااب الظالم سواء احتمل ارتداعه أم لا .

ويدل على الحكم المذكور ما في تفسير القمي (١) من الرخصة للمظلوم في معارضة الظالم وكذلك يدل عليه ماورد (٢) في تطبيق الآية على ذكر الضيف إساءة المضيف إياه ، ولكن جميع ذلك ضعيف السند .

ثم إن المراد من إساءة الضيافة هو هتك الضيف وعدم القيام بما يليق بشأنه وبما تقتضيه وظائف الضيافة والمعاشرة المقررة في الشريعة المقدسة ، ويسمى ذلك في لغة الفرس بكلمة (بزيرائی) وليس المراد به ما ترك ما يشتهي الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الأوسط ، فلا يجوز له مطالبته بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف أن يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منها أن يذكر ما فعله الآخر معه من المساءة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج إلى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيافة مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بأمور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : (والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون) . وقوله تعالى : (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل) . بدعوى أن ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .

وفيه أن الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان إلى جواز الاعتداء والانتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ج ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . وج ٢ مل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ١٣٩ في قوله تعالى : لا يحب الله الخ عن أبي عبد الله «ع» أنه أنضيف بنزل بالرجل فلا يحسن ضيافته فلا جناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله . مرسلة .

سورة الشورى ، آية : ٢٧ .

بالمثل ، نظير قوله تعالى (١) : (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) . وقد ذهب الى هذا جمع من الاكابر حتى صرح الاردبيلي في محكي كلامه بجواز اعتداء المضرّوب بالضرب والمشتوم بالاشتم كما عرفتّه إجمالاً في البحث عن جرمة السب . ويدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينها : (وجزاء سيئة سيئة مثلاًها) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فانه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرّمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ونحوه ، ولم يلتزم به احد ، بل هو ضروري البطلان .

الثاني ان في منع المظلوم من التظلم حرجاً عظيماً ، بل ربما لا يتحمّله إلا الأوحدي من الناس . وفيه ان هذا لا يتم في جميع الموارد ، فان رب شخص يتحمل مالا يحصى من المصائب الشديدة والنوائب العسرة حتى من الاشخاص الدنية بغير حرج ومشقة .

على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه مناف للامتنان في حق المغتاب (بالفتح) وقد حققنا في معنى أدلة الحرج والضرر انها أدلة امتنانية ، وإنما تجري اذا لم يلزم من جريانها خلاف الامتنان في حق الآخرين .

الثالث : ان في تشريع الجواز مظنة ردع الظالم ، وهي مصلحة خالصة عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدالة . وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لا تقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتياب ، على ان لازم هذا الوجه هو جواز اغتيابه حتى من غير المظلوم ، فان الظن بالارتداع موجود فيها ، بل قد يكون ذكر غير المظلوم أكد في ردع الظالم .

الرابع : ما في رواية قرب الاسناد المتقدمة في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق وهو قوله «ع» : (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع والامام الجائر والفاسق المعلن بالفسق) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسماً للفاسق المعلن بنفسه .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند كما عرفتّه في البحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقمص بقميص الخلافة على غير استحقاق ، وينتصب بمنصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجوز على الناس

ويظلمهم ، سواء ادعى الخلافة مع ذلك أم لا ، ويعبر عنه في لغة الفرس بلفظ (زمامدار) وعليه فيدخل فيه من يقضي بين الناس ، أو يفتيهم على غير هدى من الله ورسوله . وعلى كل حال ، فلا دلالة في توصيف الإمام بالجور على عاينته لجواز الغيبة ، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة مروية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الإمام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الإمام الجائر يجوز اغتيابه لكل أحد . فعموم العلة : أعني الجور يقتضي عموم الحكم .

الخامس : قوله « ص » (٢) : (ولصاحب الحق مقال) . وفيه أولا : أنه ضعيف السند وغير منجبر بشيء . وثانياً : أنه لا دليل إلا على ثبوت المقال لصاحب الحق من حيث الكبرى : أي في موارد ثبوت الحق له بالفعل . وأما إحراز الصغرى فلا بد وأن يكون بأدلة أخرى .

ومعنى الحديث أن كل من ثبت له حق فعلي على أحد من الحقوق المالية والعرضية والبدنية وغير هافله مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه . وعلى هذا فلا تشمل المظلوم الذي اضيع حقه ، وفات بالظلم عليه ، إذ ليس له حق فعلي حتى يكون له مقال في المطالبة به ، والمرافعة عليه .

ويحتمل اختصاصه بالدين فقط ، فيكون مساوفاً لقوله « ص » (٣) : (لي الواجد بالدين)

(١) مجهولة لموسى بن اسماعيل . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٧ .
(٢) في ج ٢ مرآة العقول ص ٣٤٥ . و ج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . و ج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابياً نقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أقضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سناً أفضل من سنه ، قال : اشتروه واعطوه فإن خيركم أحسنكم قضاء .

وفي ج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٢ . ذكر هذه الجملة : (إن لصاحب الحق مقالا) . في مسوغات الغيبة ، ولم يذكر المصدر .

(٣) ضعيفة لهارون . راجع ج ٢ تل باب ٨ تحريم المماطلة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) في أحاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : (لي الواجد يحل عقوبته) عن عوالي اللثالي مرسل .

يحل عرضه وعقوبته ما لم يكن دينه فيما يكره الله عز وجل .

عدم جواز الغيبة في ترك الأولى

لا يجوز للمظلوم أن يفتاب الظالم بترك الأولى ، لعدم الدليل عليه . وقد يستدل على الجواز بروايتين ، الأولى : رواية حماد بن عثمان (١) الواردة في استقضاء الدين ، فإنها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الامهال في قضاء الدين من الأمور المستحبة وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر الفرض في الرواية أن الدائن قد تعدى على المدين ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة أن ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الإمام «ع» لم يوجب على المدين أداء الدين ، ولو كان واجداً ، ولم يكن له عذر لكان أداء الدين واجباً عليه بلا ريب ، لما ورد (أن لي الواجد يحل عرضه وعقوبته) . وقد عرفت ذلك آنفاً .

هذا كله على النسخة المعروفة التي تبعها صاحب الوسائل والمصنف في النقل . وأما على نسختي الوافي والمستدرک ، وما ذكره المجلسي (٢) عن بعض النسخ القديمة . من تبديل الضاد المعجمة في استقصيت في الموضعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه فإن معنى الاستقصاء في الحق البلوغ إلى الغاية في المطالبة . ومن الواضح أن ذلك قد يؤدي إلى الهتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتياص

(١) في ج ١ كا ص ٣٥٥ . و ج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . و ج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين الخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله «ع» فشكى إليه رجلاً من أصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما لفلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقصيت منه حتى ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك إذا استقصيت حقك لم تسيء . رأيت ما حكى الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أترى أنهم خافوا الله أن يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء فسياء الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لمعنى بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة لمحمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ مرآة العقول باب ٢٥ آداب قضاء الدين ص ٣٨٩ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المهرمة كما تقدم .

ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية يطمئن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث الفاساني دقيق في نقله . ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه . وتسليم عدم ظهور الرواية فيما نقول فليس لها ظهور فيما ذكره المصنف ايضا ، فتكون مجملة .

الثانية مرسلة ثعلبة بن ميمون (١) : (قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المذهب) فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ الكامل المذهب .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانيا : ان جواب الامام (ع) ظاهر في ان الصنع الذي شكى منه الرجل أمر يصيب به جميع الناس ، وليس يوجد من لا يصيب به إلا الأوحدي وعليه فيخرج هذا عن موضوع الغيبة ، فقد عرفت انها كشف ما ستره الله .

وقد يستدل على جواز الغيبة بترك الأولى بما ورد في ذكر الضيف مساوي ضيافة المضيف ، فان ذلك ليس إلا من ترك الأولى .

وفيه مضافا الى ضعف السند فيه . انك قد عرفت : ان المراد من إساءة الضيافة في الرواية هو اهتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . واما ما في حاشية الأيرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

نصح المستشير

قوله : (ويبقى من موارد الرخصة لمزاجية الغرض الا هم صور تعرضوا لها ، منها نقض المستشير) . أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكروها تندرج في واحد من ثلاثة عناوين : الأول : ما كان خارجا عنها موضوعا كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصمنا الجواز

(١) عمن ذكره عن أبي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدثهم إذ ذكر رجل منهم رجلا فوق فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المذهب ، مرسلة .

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ ، وج ٢ ثل باب ٥٦ الاغضاء عن الإخوان من العشرة ص ٢١٣ .

بذكر ما تجاهر فيه من المعاصي ، وقد تكلمنا عليه مفصلاً . ومن هذا القبيل ذكر الأشخاص بالأوصاف الظاهرة كالأعمش والأحول والأعرج ونحوها ، بل من المتعارف في كل زمان ذكر الناس بالأوصاف الواضحة . كما هو كذلك في كثير من الرواة . والوجه في ذلك هو ما تقدم في معنى الغيبة من كونها إظهاراً لما ستره الله على المقول فيه ، فذكر الأمور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم المفسدة في تركها ، كما إذا توقف حفظ النفس المحترمة أو الأموال الخطيرة أو صيانة العرض عن الخيانة على الغيبة . ولا بدح من ملاحظة قواعد التراحم ، والعمل على طبق أقوى الملاكين . وعليه فتتصف الغيبة بالأحكام الخمسة كما هو واضح .

الثالث : ما كان خارجاً عن الغيبة بالتخصص وهو على قسمين ، الأول : أن يكون الخروج بدليل مختص بالغيبة كتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كإدلة نفي الحرج والضرر هذا كله بحسب الكبرى .

وأما بحسب الصغرى فقد ذكرناها موارد عديدة ، الأول : نصيح المستشير ، قال المصنف : (فإن النصيحة واجبة للمستشير فإن خيانتها قد تكون أقوى مفسدة من الوقوع في المغتاب ، وكذلك النصيح من غير استشارة) . وعليه فالنسبة بينه وبين الغيبة عموم من وجه ، لأن الغيبة قد تتحقق باظهار العيوب المستورة حيث لا يتحقق النصيح ، كما هو الكثير ، وقد يتحقق النصيح حيث لا يتحقق الغيبة ، كما إذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما إذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومتبرجة أو استشاره في مصاحبة رجل في السفر أو التجارة أو المجالسة ، وهو يعلم أنه خائن وسيء الخلق وشارب الخمر ومرتكب الفجور وآكل أموال الناس بالظلم والعدوان ، أو استشاره في التلذذ عند شخص وهو يعلم أنه سيء العقيدة أو سيء العمل ، فإن النصيح في الموارد المذكورة يتوقف على الغيبة . وعلى هذا فإن كان دلائل وجوب النصيح ودليل حرمة الغيبة من قبيل المتعارضين تساقطاً معاً في مادة الاجتماع ، وكان المرجع إلى أصالة الإباحة . وإن كانا من قبيل تراحم المقتضيين فلا بد في ترجيح أحدهما على الآخر من ملاحظة أقوى الملاكين .

ولكن الظاهر أن مانحن فيه من صغريات باب التراحم ، لا التعارض ، فإن الغيبة في موارد الاجتماع مأخوذة في مقدمات النصيح . وأنه يتولد منها ويتوقف عليها ، نظير توقف

إنقاذ الفريق والأتیان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيتصرف كل من النصيح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملاك وضعفه على ما تقدمت الإشارة إليه ، فإن تساوى الملاك كان النصيح والغيبة مباحين ، وإن زاد أحدهما على الآخر كان الزائد متصفاً بالوجوب أو الاستحباب بقدر ما فيه من زيادة الملاك ، وكان الناقص محرماً أو مكروهاً بمقدار ما فيه من نقصه ، هذا كله مع تسليم وجوب النصيح .
ولكن بعد التأمل في الأخبار الموهمة لوجوب النصيح لم نجد فيها ما يدل على الوجوب ، فإنها على أربع طوائف :

الاولى (١) : ما دل على حرمة خيانة المؤمن لأخيه . ومن المعلوم أنها أجنبية عما نحن فيه . لعدم الملازمة بين الخيانة وترك النصيحة حتى مع الاستشارة ، لا يمكن رده إلى غيره سواء كان ذلك الغير أعرف منه بحال المستشير أم لا ، ومن الواضح أنه لو كان النصيح واجباً لما جاز رده .

الثانية : الأخبار (٢) الدالة على وجوب نصيح المؤمن ابتداءً بدون سبق استشارة

(١) في ج ٣ الوافي باب حقوق الأخوة ص ١٠٢ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ . وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٨ في رواية أبي المأمون الحارثي عن أبي عبد الله من حق المؤمن على المؤمن أن لا يخونه . مجهولة للحارثي .

وفي الباب المزبور من ثل و ج ٣ الوافي باب التراحم ص ١٠٠ : عن أبي المعز عن أبي عبد الله «ع» قال : المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يخونه . صحيحة .

وفي الموضع المتقدم من ثل و ج ٣ الوافي باب أخوة المؤمنين ص ١٠١ : عن علي بن عقبة عن أبي عبد الله «ع» قال : إن المؤمن أخو المؤمن عينه ودليله لا يخونه . صحيحة . وفي رواية الحارث عن أبي عبد الله «ع» المسلم أخو المسلم — لا يخونه . ضعيفة . لسهل ، ومجهولة للثني الحنط . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة و ج ٢ المستدرک ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . و ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بأمور المسلمين ص ١٦٦ . و ج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكاً أنصحهم حباً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ . و ج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . و ج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٩٠ باب نصيحة المؤمن عن عيسى عن أبي عبد الله «ع» قال : يجب للمؤمن على المؤمن أن ينصحه . صحيحة .

واستهداء، وهي وإن كانت كثيرة ومعتبرة، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية، فتحمل على الاستحباب.

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأكيد والخرج الشديد من القول: بوجوب النصيح على وجه الاطلاق، وتقييده بمورد الابتلاء، أو بمن يفي بحقوق الاخوة من غير أن يضيق منها شيئا وإن كان يرفع العسر والخرج، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا أيضاً.

الثالثة: الأخبار الواردة في خصوص نصيح المستشير، وقد ادعى غير واحد من المحدثين وغيرهم ظهورها في الوجوب. منها قوله «ع» (١): في رواية ابن عمر عن أبي عبد الله «ع» (قال: من استشار أخاه فلم ينصحه محض الرأي سلبه الله عز وجل رأيه). ومنها قوله «ع» (٢) في رواية النسوفي: (من استشاره أخوه المؤمن فلم يحضه النصيحة سلبه الله له).

وفيه أن التوعيد في هاتين الروايتين بالعقوبة الدنيوية من سلب اللب والرأي لا يدل على أزيد من الاستحباب ورجحان العمل، فإن العقل من أعظم النعم الإلهية، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم، فصرفه الى غير ما خلق لأجله بوجب الزوال وهو من النقائص الشديدة. كما أن صرفه الى ما خلق لأجله بوجب المزية والاستكمال، ولا شبهة في رجحانه ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣): (وانصح لمن استشارك). إرشاد الى ما ذكرناه. فيكون محمولا على الاستحباب. على أن الروايات المذكورة كلها مجهولة الرواة. ويدل على عدم الوجوب أيضاً ما أشرنا اليه سابقاً من جواز إرجاع المستشير الى

— وعن ابن وهب عنه «ع» قال: يجب للمؤمن على المؤمن النصيحة له في المشهد والمغيب صحيحة. وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة. وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٤. وج ٢ ثل باب ٣٦ من فعل المعروف ص ٥٢٦. وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ٣٥٣. وج ٢ المستدرک باب ١٠٥ وجوب أداء حق المؤمن ص ٩٢. وباب ٣٤ وجوب نصيحة المؤمن وباب ٣٥ تحريم ترك نصيحة المؤمن ص ٤١٢.

(١) مجهولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر. راجع ج ٢ ثل باب ١٣ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٢٠٨.

(٢) مجهولة لعبد الله بن سليمان النوفلي. راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٢ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٦٦.

(٣) مجهولة ليجي ومالك وعباية. راجع الباب المذكور من المستدرک:

غيره ، فإنه يناقـي وجوب النصـح .

الرابعة : الروايات (١) الآمرة بأعانة المؤمن و كشف كـربته وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصـح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .

وفيه أن جميع ماورد في حقوق الاخوان محمول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستعجاب ، إلا ماثبت وجوبه في الشريعة ، كردالسلام ونحوه ، ضرورة أنه لم يلتزم أحد فيها بالوجوب ، بل قامت الضرورة على عدم الوجوب فتكون الضرورة قرينة على رفع اليد عن ظهورها في الوجوب .

وحاصل جميع ماقدمناه : أنه لادليل على وجوب النصـح بعنوانه الأولي مطلقاً ، إلا إذا كان تركه موجباً لتلف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فإنه يجب حـلـامية الامور المذكورة .

جواز الاغتياب في مواضع الاستفتاء

الثاني : الاستفتاء اذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي : ظلمي فلان في حـقـي فكيف طريقي في الخلاص .

والذي تقتضيه القاعدة هو الجواز اذا كان السؤال مورداً للابتلاء مع عدم تمكن السائل منه بغير تسمية المفتاب . والوجه في ذلك هو قيام الادلة النقاية والعقلية وضرورة المذهب على وجوب تعلم الاحكام الشرعية التي تكون في معرض الابتلاء بها ، وعليه فإذا توقف ذلك على ترك واجب أو ارتكاب حرام فإن العمل حـ يكون على طبق أقسوى الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فإن ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .

الاولى : شكايـة هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، ولم يزجرها النبي (ص) عن قولها .

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وج ٣ الوافي الفصل الخامس أبواب مايجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وج ٢ ثل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .

(٢) في ج ٢ المستدرک باب ١٣٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة ص ١٠٨ . وج ٣ إحياء العلوم ص ١٣٣ عن النبي (ص) إنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين —

وفيه أولا : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن القضية شخصية ، فيحتمل أن يكون عدم الردع لفسق أبي سفيان ونفاقه ، أو لمعرفيته بالبخل ، حتى قيل : إنه كان مضرب المثل في البخل .

على أن مورد الرواية من صغريات نظم المظلوم ، فقد عرفت جواز ذكر الظالم فيه ، فلا تدل على جواز الغيبة في مورد الاستفتاء مطلقاً . ومن هنا ظهر الجواب عما ورد (١) في قصةبيعة النساء من أن هند رمت زوجها أبا سفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لامس ، ولم يردعه رسول الله (ص) ، فتدل على جواز الغيبة عند الاستفتاء .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا من الرواية كون المرأة معروفة عند النبي (ص) ، وقد عرفت فيما سبق اعتبار العلم بالمفتاب (بالفتح) في تحقق الغيبة ، وذكرها بعنوان الامومة لا يستلزم التعيين ، ويتفق نظير ذلك كثيراً للمراجع والمجتهدين .

وثانياً : أن المذكور في الرواية قضية شخصية ، وخصوصياتها مجهولة لنا ، فيحتمل أن تكون الام متجاهرة بالزنا كما هو الظاهر من قول ابنها : (إن أمي لا تدفع يد لامس الخ) وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المثبت .

— قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني ؟ فقال لها : خذي لك ولوليك بالمعروف . رسالة .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نواذر الحدود ص ٣٧٤ . وج ٩ الوافي باب النواذر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الامام عن الزنا من أبواب حد الزنا ص ٤٣٦ عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ع قال : جاء رجل إلى رسول الله (ص) فقال : إن أمي لا تدفع يد لامس ، قال : فأحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فامنع من يدخل عليها ، قال : قد فعلت ، قال : فقيدها فانك لا تبرها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله عز وجل . صحيحة .

جواز الاغتياب لردع المقول فيه

عن المنكر

الثالث : قصد ردع المغتاب (بالفتح) عن المنكر الذي يفعله ، وقد استدل المصنف على الجواز هنا بوجهين ، الاول : أن الغيبة هنا إحسان في حقه ، فإنها وإن اشتملت على هتك وإهانته إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الأبدية والعقوبة الآخروية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فإنه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المغصوب والمسروق إلا إذا كان أعمى البصيرة ، كبعض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فإنها مضاف إلى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لأنصراف أدلته عن ذلك ، وإلا لجاز ردع الزناة بالزناه بأعراضهم ، وردع السراق بسرقة أموالهم .

نعم قد ثبت جواز دفع المنكر بالمنكر في موارد خاصة كما يتضح ذلك لمن يلاحظ أبواب النهي عن المنكر وأبواب الحدود ، وقد تقدم في البحث عن حرمة السب جواز شتم المبدع والوقيمة فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في البحث المذكور .

هذا كله فيما إذا لم يكن ردع ذلك المنكر مطلوباً من كل أحد وإلا وجب ردعه على كل من اطلع عليه بأي نحو انفق ، كمن تصدى لقتل النفوس المصونة ، وهتك الأعراض المحترمة ، واخذ الأموال الخطيرة ، فإن منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها ، لأن حفظ الأمور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الإشارة إلى حكم مزاحمة ترك الغيبة بما هو أهم منه .

جواز الاغتياب لحسم مادة الفساد

الرابع : قصد حسم مادة الفساد عن الناس كاغتياب المبدع في الدين الذي يخاف إضلاله للناس ، وقوده إياهم الى الطريقة الباطلة .

ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الستر عليه ، بل ربما يجب هتكه وحطه عن الانظار اذا لم يرتدع بالغيبة وحدها ، فان حرمة الدين في نظر الشارع أهم من حرمة هذا المبدع في الدين .

الثاني : قوله «ع» في صحيحة داود بن سرحان المتقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن (اذا رأيتم أهل الريب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية - الغيبة - وباهتوم كيلا يطمعوا في الفساد في الاسلام) .

الثالث : ما تقدم في البحث عن جواز غيبة المتجاهر بالفسق (ثلاثة ليس لهم حرمة صاحب هوى مبتدع) . ولكنه ضعيف السند .

جواز جرح الشهود

الخامس : جرح الشهود ، وقد اتفق الاصحاح على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إقامة البيئة على ذلك صوناً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهروا فيها الفساد ، فيدعي الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعي زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعي نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الحمج الرعاع فيصيب من أموال الناس وأعراضهم ودمائهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، وصيانة شريعة سيد المرسلين ، وقد جرى عليه ديدن الاصحاح في جميع الامصار والاعصار ودونوا في ذلك كتباً مفصلة لتمييز الموثق منهم عن غيره ، بل على هذا سيرة الائمة «ع» . وبويء الى هذا قوله تعالى (١) : (إن جئكم فاسق بنبأ فتبينوا) فان التبين عن حال

الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس - بالقتل والزنا والمردة والقذف وشرب الخمر ونحوها - لإقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة ، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات .

جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المقول فيه

السادس : جواز الاغتياب لدفع الضرر عن المغتاب (بالفتح) كما اذا أراد احد ان يقتله او يهتك عرضه ، او يأخذ امواله ، او يضره بما يرجع اليه فان غيبته جائزة لدفع الامور المذكورة عنه ، فان حفظها أهم في الشريعة المقدسة من ستر مافيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتياب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ماورد في ذم زرارة بن أعين (ره) من الاحاديث المذكورة في كتب الرجال ، واستوضح ذلك من صحيحة الكشي (١) الصريحة في تنزيه زرارة وتقديسه عن المطاعن والمعائب ، وان ذم الامام «ع» إياه في بعض الاحيان إنما هو كتعيب الخضر «ع» سفينة المساكين لئلا يأخذ الغاصب من ورائهم . بل تبي صالحاً لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قدح زرارة وذمه والتبري منه لكي يصبان زرارة عن كيد الخائنين ، ولا تصيبه فتنة المعاندين ولكن الظاهر انه لا دلالة في شيء من الروايات المذكورة على مقصود المصنف من جواز الغيبة لدفع الضرر عن المقول فيه ، فانك قد عرفت : ان الغيبة إظهار ماستره الله عليه ومن الواضح انه لم يكن في زرارة عيب ديني ليكون ذكره غيبة ، وإنما ذمه الامام «ع» وتبراً منه لحفظ دمه وشؤونه عن الاخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الاخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قدح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

جواز الاغتياب بذكر الاوصاف الظاهرة

السابع : أن يكون الانسان معروفاً بوصف يدل على عيب ، كالأعمش والأعرج والاشتر والاحول والاصم ، فانه لا محذور في ذكر المقول فيه بالاوصاف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحمله الأحاديث بالاوصاف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الأيام وقديمها ، بل وكان هذا مرسومًا بين الأئمة «ع» ايضاً ، كما يومي اليه بعض الأحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الأحاديث (جاءت زينب العطاراة الحولاء الى نساء رسول الله (ص) وقد تقدم ذلك في البحث عن حرمة الغش .

والوجه في جواز ذلك ان ذكر الاوصاف الظاهرة خارج عن تعريف الغيبة كما تقدم ، لانها ليست مما ستره الله ، إلا اذا كان ذكرها بقصد التنقيص والتعيب ، فانه حرام من غير حجة الاغتياب .

الثامن : قال الشهيد في كشف الريبة : (قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدهما ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لانه لا يؤثر عند السامع شيئاً) . ثم قال : الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير غرض صحيح خصوصاً مع احتمال النسيان ولكن الظاهر خروج هذا القسم عن الغيبة موضوعاً . وهو واضح

التاسع : رد من ادعى نسباً ليس له ، وقد استدل عليه المصنف (بأن مصلحة حفظ الانساب أولى من مراعات حرمة المغتاب) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوهما ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن ادعاه لعيانة نفسه او عرضه او ماله من إصابة الظالم إياها فلا تجوز الغيبة برد هذه الدعوى . ومع الشك في مورد يرجع الى المطلقات الدالة على حرمة الغيبة

(١) في ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواية الحديث من ابواب صفات القاضي ص ٣٨٦ عن عبد الملك قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : أحب الناس إلي أحياء وأمواتاً أربعة . فذكر منهم الاحول .

على وجه الاطلاق ، لأن الشبهة وإن كانت مصداقية ، إلا أن التخصيص من جهة المزاحمة فلا بد من الاقتصار على المتيقن .

العاشر : القدح في مقالة باطلة ، فإن وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة إلى الاعظم أحياء كانوا أم أمواتا من الجهر بالسوء كاطلاق الغبي والبله ونحوهما من الالفاظ القبيحة فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الإشارة إليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : (تم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لا حاجة إلى ذكرها) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الغرض الام عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الاصحاب في جميع الازمان والاقطار ، خصوصاً في تعيين مراجع التقليد . ولكن هذه مرحلة كم زلت فيها الاقدام ، عصمنا الله من الزلل .

حرمة استماع الغيبة

قال المصنف (ره) : (يحرم استماع الغيبة بلا خلاف فقد ورد أن السامع للغيبة أحد المفتابين ، والاخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند) .

أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلاً صحيحاً يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلاً عن كونه من الكبائر ، إذ ما ورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لا يخلو عن الإرسال وضعف السند ، فلا يكون قابلاً للاستناد إليه .

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٦ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ عن كتاب الروضة عن أبي عبد الله (ع) ، إنه قال : الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها شرك . رسالة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المفتابين . رسالة وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : من سمع الغيبة ولم يغير كان كمن اغتاب . رسالة .

(٣) في ج ٣ إحياء العلوم ص ١٢٨ قال رسول الله (ص) : المستمع أحد المفتابين . وغير ذلك من الأحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) : (نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يفتاب رجلاً عند الحسن ابنه «ع» فقال : يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخيت مافي وعائه فأفرغه في وعائك) . فإنه ربما يدعى كونه رواية مسندة ، قد أرسلها صاحب الاختصاص للاختصار ، فيدل ذلك على وثاقة روايتها المحذوفين عنده ، إذ فرق بين كلمة روى عنه كذا وبين كلمة قال فلان كذا ، فإن القول الأول ظاهر في كون المنقول مرسلادون الثاني ، وعليه فهي رواية معتبرة تدل على حرمة استماع الغيبة .

ولكن يرد عليه أن ثبوت الاعتبار عنده لا يستلزم ثبوته عندنا ، إذ لعله يعتمد على مالا نعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقاً بحديث المناهي (٢) ، فإن رسول الله ص (نهى عن الغيبة والاستماع اليها ونهى عن النخبة والاستماع اليها) .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند كما عرفت مراراً . وثانياً : أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقاً ، إلا أن ذيله قربنة على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ومن تطوع علي أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردها عنه رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتصابه سبعين مرة) .

وحملها على السماع القمري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر . وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكليفية ، فإن النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تنزيهي ، وإرشاد الى الجهات الأخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الأمور الأخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والصوم . وفيه أن ما ثبت كونه راجعاً الى الأخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحالة كما حقق في محله .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقاً ، فلا بد من تقييدها بالروايات المتكثرة (٤) الظاهرة في جواز استماعها

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ .

(٢) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتيااب المؤمن من العشرة ص ١٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ٢٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية —

لردها عن القول فيه، وتخصيصها بصورة السماع القهري قد تقدم الجواب عنه آنفاً، وعليه فانما يحرم استماع الغيبة مع عدم الرد .

وقد يقال : إن النسبة بين الاخبار الواردة في سماع الغيبة للرد وبين المطلقات المتقدمة الدالة على حرمة سماع الغيبة هي العموم من وجه . فان الطائفة الاولى اعم من الثانية من حيث شمولها للسماع القهري الاتفاقي ، وأخص منها من حيث اختصاصها بصورة الاستماع للرد فقط . والطائفة الثانية اعم من حيث شمولها للاستماع بغير داعي الرد ، وأخص من حيث اختصاصها بالاستماع الاختياري ، فيقع التعارض بينهما في مورد الاجتماع ، ويؤخذ بالطائفة الاولى لكونها صحيحة السند دون الطائفة الثانية بناء على ان صحة السند من المرجحات ، كما هو المشهور بين المتأخرين .

ولكن يرد عليه ان مجرد صحة السند لا يكون من المرجحات في معارضة الدلائل (وقد حققناه في علم الاصول) وعليه فتسقطان للمعارضة ، ويرجع الى عمومات ما دل على رجحان إعانة المؤمن ، وإلا فيرجع الى البراءة .

على انك قد عرفت : ان الطائفة الثانية ضعيفة السند ، فلا تعارض للطائفة الاولى

— النبي (ص) لعلي (ع) : يا علي من اغتیب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة . رجال سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق الى الحكم بصحتها . وعن أبي الورد عن أبي جعفر (ع) قال : من اغتیب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه إلا خفضه الله في الدنيا والآخرة . حسنة لأبي الورد .

وعن عقاب الاعمال عن النبي (ص) إنه قال في خطبة له : ومن رد عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشر في الدنيا والآخرة فان لم يرد عنه وأعجبه كان كوزر من اغتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضع المزبور من ثل . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أبا ذر من اغتیب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره نصره الله في الدنيا والآخرة فان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة . ضعيفة لأبي الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتياب المذكورة في الباب المزبور من ثل وج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .

فضلا عن وصول النوبة الى الترجيح .

وعلى ما ذكرناه من عدم الدليل الصحيح على حرمة استماع الغيبة فانما يلتزم بالجواز اذا لم يرض السامع بالغيبة ، ولم يكن سكوته إمضاء لها او تشجيعا للمتكلم عليها ، او تسببا للاغتياب من آخر ، وإلا كان حراما من هذه الجهات .

وقد ورد في احاديث عديدة (١) ان الراضي بفعل قوم كالدخل معهم . وتقدم في البحث عن بيع المتنجنس حرمة التسبب لوقوع الجاهل في الحرام الواقعي . بل تحرم مجالسته للاخبار المتظافرة الدالة على حرمة المجالسة مع اهل المعاصي (وسنشير الى مصادرها) كما تحرم مجالسة من يكفر بآيات الله للآية (٢) .

وقد يستدل على حرمة الاستماع بأدلة حرمة الغيبة ، بدعوى عدم تحققها إلا بالمستمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم في الخارج لا استدعى التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : (والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرة المغتاب ونزيهه عن تلك الواقعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضا ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صفريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجوب رد الغيبة أم لا . ثم إن نصرة الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلا : العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرج عنه كونه معصية ، واذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يبتلي بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

(١) راجع ج ٩ الوافي باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ ثل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرک ص ٣٦١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى كل داخل إثم : إثم العمل به وإثم الرضا به .

(٢) سورة النساء آية : ١٤٠ قوله تعالى : (وقد نزل عليكم في الكتاب أن اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهوؤ بها فلا تقعدوا معهم) الآية .

حرمة الغيبة لا تلازم حرمة استماعها

قوله : (ثم إن المحرم سماع الغيبة المحرمة دون ما علم حليتها) . أقول : إذا سلمنا حرمة سماع الغيبة بالارادة والاختيار فهل هو حرام مطلقاً حتى مع جواز الاغتياب كما في الموارد المتقدمة ؟ أو أنه يحرم مع حرمة الاغتياب فقط ؟ أو يفصل بين علم السامع بالحلية ، فيلتزم بالجواز وبين جهله بها ، فيلتزم بالحرمة ؟

وظاهر المصنف جواز الاستماع ما لم يعلم السامع حرمة الغيبة ، لأنه قول غير منكر فلا يحرم الا بصفاة اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المفتابين فمع تسليم صحته يدل على أن السامع لغيبة كالتكلم بتلك الغيبة في الحرمة والحلية ، فيكون دليلاً على الجواز هنا . إلا أن يقال : إن الحديث ينزل السامع للغيبة منزلة المتكلم بها . فإذا جاز للسامع التكلم بالغيبة جاز له سماعها ، وإلا فلا ، ولكنه خلاف الظاهر من الحديث .

والتحقيق أن جواز الغيبة قد يكون حكماً واقعياً ، وقد يكون حكماً ظاهرياً . أما الجواز الواقعي فلا ملازمة فيه بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، لأنه يتصور على أنحاء ثلاثة :

الأول : أن يكون المقول فيه جائز الغيبة عند الناس من غير اختصاص بشخص دون شخص : بأن كان متجاهراً في الفسق ومتظاهراً في مخالفة المولى ، فإن مثل هذا تجوز غيبته واقعاً لكل أحد إما مطلقاً أو في خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على خلاف المتقدم . بل قد عرفت خروجه عن موضوع الغيبة رأساً ، وعليه فلا استماع اليها أولى بالجواز . وكذلك الكلام في غيبة المبدع في الدين ، والامام الجائر .

الثاني : أن يكون جواز الغيبة الواقعي مختصاً بالمفتاب (بالكسر) كالصبي المميز ، والمكره على اغتياب الناس ، وعليه فلا يجوز استماعها مطلقاً لمن يحرم عليه الاغتياب ، لعدم الملازمة بينهما ، فإن ارتفاع الحكم عن أحدهما لا يستلزم ارتفاعه عن الآخر .

وعلى الجملة جواز السماع يدور مدار الرد عن المفتاب (بالفتح) ومع عدمه كان حراماً وإن لم يكن المفتاب (بالكسر) مكلفاً . فتحصل : أن الاغتياب جائز والاستماع حرام ، كما أنه قد يكون السماع جائزاً والاستماع حراماً . نظير ما إذا كان المفتاب (بالكسر) ممن لا يمكن رده ، ولا الفرار عنه كالسلطان الجائر ونحوه ، ولذا سكنت الإمام المجتبي (ع) عند سب أبيه .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربي ، ونحن نعلم أنه محقون الدم ، فإنه يحرم علينا السكوت وإن جاز له القتل ، ونظائره كثيرة في باب الرشوة وغيره .

الثالث : أن تكون هنا ملازمة عرفية بين جواز الغيبة وجواز الاستماع اليها ، كتظلم المظلوم ، فإن مناط جواز الغيبة هنا هو ظهور ظلامته ، واشتهارها بين الناس . وهذا المعنى لا يتحقق في نظر العرف إلا بسماع التظلم منه ، وكذلك الشأن في سماع الغيبة في موارد الاستفتاء .

وعلى الجملة فجواز الغيبة واقعاً لا يلزم جواز السماع ملازمة دائمية ، بل النسبة بينها عموم من وجه ، فقد تحرم الغيبة دون الاستماع ، كالمكره على السماع ، وقد يحرم الاستماع دون الغيبة ، كما إذا كان القائل معذوراً في ذلك دون السامع ، وقد يجتمعان .

وأما الجواز الظاهري للغيبة فهل يلزم جواز استماعها أم لا ، كما إذا احتمل السامع ، أو صرح القائل بأن المقول فيه مستحق للغيبة . ففي كشف الريبة عند ذكر مستثنيات الغيبة إنه (إذا سمع أحد مغتاباً لآخر وهو لا يعلم استحقاق المقول عنه للغيبة ، ولا عدمه قيل : لا يجب نهى القائل ، لا إمكان استحقاق المقول عنه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، لأن رده يستلزم انتهاك حرمة وهو أحد المحرمين) .

وأجاب الشهيد (ره) عن ذلك في الكتاب المذكور : بأن (الأولى التنبيه على ذلك إلى أن يتحقق المخرج منه ، لعموم الأدلة ، وترك الاستفصال فيها ، وهو دليل إرادة العموم ، حذراً من الإغراء بالجهل ، ولأن ذلك لو تم لتمشى فيمن يعلم عدم استحقاق المقول عنه بالنسبة إلى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسويغ مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة) .

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نفاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صغريات النهي عن المنكر دون الأول .

وتحقيق مراد المصنف أن النسبة بين وجوب رد الغيبة ووجوب النهي عنها عموم من وجه ، فإنه قد يجب النهي عن الغيبة ، لوجوب النهي عن المنكر حيث لا يجب ردها ولو من جهة كون المقول فيه جائز الغيبة عند السامع ، مع كونه مستوراً عند القائل ، ومع ذلك يجب نهى القائل عنها من باب وجوب النهي عن المنكر ، وقد يجب رد الغيبة حيث لا مورد للنهي عن المنكر ، كما إذا كان المغتاب (بالكسر) صديقاً ، فإن فعله ليس بمنكر لكي يجب النهي عنه ، إلا أنه يجب على السامع حينئذ رد الغيبة حفظاً لاحترام أخيه المؤمن . وقد

يجتمعان ، كما اذا علم السامع بكون الاغتياب حراما ، فانه من حيث كونه من المنكرات في الشريعة يجب النهي عنه ، ومن حيث كونه هتكا للمؤمن وكشفاً لعورته يجب رده .

واذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمة ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيه فعل المقول فيه على نحو يخرجها عن المعصية ومع هذا لا يجب نهى القائل ، بل لا يجوز ، لا يمكن استحقاق المقول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، فان رده يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصادقية ، وهو لا يجوز لا يقال : كما لا يجب نهى القائل عن الغيبة فكذلك لا يجب ردها ، لاحتمال كون المقول فيه مستحقاً للغيبة عند القائل ، ومسلوب الاحترام في ثقيدته ، وشايه قاتبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رد غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصادقية .

فانه يقال : أولا : أنه لاشبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه ما يجوز غيبته ، والأصل بقاؤه في تلك الحالة .

وقد ذكرنا في محله أن عنوان المخصص اذا كان أمراً وجودياً ، فانه ينفي بالأصل الموضوعي في مورد الشك ، وينقح به موضوع التمسك بالعام ، ولا يلزم منه التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، وكذلك في المقام . اذا شككنا أن المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم مادل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وعموم مادل على وجوب رد الغيبة .

وثانيا : أن المتعارف من أفراد الغيبة هو أن السامع لا يعلم نوعاً بحال المقول فيه ، والظاهر من الروايات الدالة على وجوب رد الغيبة أن ذلك هو المراد ، إذ لو حملناها على خصوص ما اذا علم السامع بكون المقول فيه غير جائز الغيبة كان ذلك حملاً لها على المورد النادر

حرمة كون الانسان ذا لسانين

قوله : (ثم إنه قد يتضاعف عقاب المغتاب اذا كان ممن يمدح المغتاب في حضوره) .
أقول : توضيح كلامه أنه اذا كان للانسان لسان مدح في الحضور ، ولسان ذم في الغياب استحق بذلك عقابين : أحدهما للاغتياب . والثاني : لكونه ذا لسانين ، ويسمى هذا منافقاً

أيضاً . واذا مدح المقول فيه في حضوره بما ليس فيه عوقب بثلاثة عقاب : للاغتياب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للعقلاء ، ولكنه إذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحقاً به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين يجيء يوم القيامة وله لسانان من النار ، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه إذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المغتاب (بالكسر) وبين ذي اللسانين هي العموم من وجه ، فإنه قد توجد الغيبة ولا يوجد النفاق ، وقد يوجد النفاق حيث لا توجد الغيبة ، كأن يمدح المقول فيه حضوراً ، ويذمه بالسب والبهتان غياباً . وقد يجتمعان كما عرفت .

قوله : (وقد يطلق الاغتياب على البهتان) . أقول : قد عرفت : أن الغيبة هي أن نقول في أخيك ما ستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فهذا متباينان مفهوماً ومصداقاً . نعم بناء على مقالة المشهور من أن الغيبة ذكرك أخاك بما يكرهه فيمكن اجتماعها في بعض الموارد .

وأما إطلاق الغيبة على البهتان في رواية علقمة (٢) فبنحو من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتمالها على القرية والاحتكاعاً

حقوق الاخوان

قوله : (خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظافرة ، بل المتواترة أن للمسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلان ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٢ .

(٢) عن الصادق « ع » عن رسول الله (ص) قال : من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينها في الجنة أبداً ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينها وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عبد صالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . و كافيها مش ج ٢ مرآة العقول باب —

الكراجكي أن للمؤمن على أخيه ثلاثين حقاً ، وعدّها واحداً بعد واحد ، ثم قال «ع» :
(سمعت رسول الله يقول : وإن أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة
فيقضى له وعليه) . وقد عرفت في البحث عن كفارة الغيبة أنها ضعيفة السند .
وفي صحيحة مرازم عن أبي عبد الله «ع» قال : (ما عبد الله بشيء أفضل من أداء
حق المؤمن) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار (بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب البسر .
أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكيد مراعات هذه الحقوق بالنسبة إليه ، ولا يوجب
إهمالها مطالبته يوم القيامة لتحقيق المقاصة ، فإن التهاثر يقع في الحقوق كما يقع في الأموال)
واستشهد المصنف (ره) على رأيه هذا بعدة روايات قاصرة الدلالة عليه . منها ما رواه
الصدوق والكليني عن أبي جعفر «ع» (١) ، وقد ذكر فيها إخوان الثقة وإخوان المكاشرة
وقال في إخوان المكاشرة : (وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان) .
وفيه أن هذه الرواية غريبة عما ذكره المصنف ، فإنها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق
الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فإن منهم من هو في أرقى مراتب الاخوة في أداء

— حق المؤمن على أخيه ص ١٧١ . وج ٣ الوافي باب حقوق الاخوة ص ١٠١ وباب صفة
الأخ ص ١٠٣ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من العشرة ص ٢٢٧ .
وج ١٥ البحار العشرة ص ٦١ . وج ٢ المستدرک ص ٩٢ . وغير ذلك من الأبواب
من الكتب المذكورة وغيرها .

(١) في ج ٣ الوافي باب صفة الأخ ص ١٠٤ . ومصادقة الاخوان للصدوق ص ١ .
وج ٢ ثل باب ٣ كيفية المعاشرة من العشرة ص ٢٠٤ عن أبي صريم الأنصاري عن أبي جعفر
عليه السلام قال : قام رجل بالبصرة الى أمير المؤمنين «ع» فقال : يا أمير المؤمنين أخبرنا عن
الاخوان ؟ فقال : الاخوان صنفان إخوان الثقة وإخوان المكاشرة فأما إخوان الثقة فهم
الكف والجناح والأهل والمال فإذا كنت من أخيك على حد الثقة فأبذل له مالك وبدنك
وصاف من صافه وعاد من عاداه واكتم سره وعيبه وأظهر منه الحسن واعلم أيها السائل
أنهم أقل من الكبريت الأحمر وأما إخوان المكاشرة فإنك تصيب لذلك منهم فلا تقطعن ذلك منهم
ولا تطلبن ما وراء ذلك عن ضميرهم وأبذل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة
ورواها الصدوق في الاخوان مرسل . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن
أحمد الرازي وبكر بن صالح ومحمد بن حفص وغيرهم .
الكشر : التبسم . كاشره : كشف له أنيابه

حقوقها حتى يطعمن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤنه ، وهذا الأخ كالمكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صاقله ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجالسة والمفاكمة ، فلا يبذل لهم إلا ما يبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطعمان اليهم في الامور المذكورة .

ومنها رواية عبيد الله الخليلي (١) فانها تدل على أن للصدقة حدوداً ، ولا يليق بها إلا من كانت فيه هذه الحدود . ووجه الاستدلال هو ما ذكره المصنف من أنه (إذا لم تكن الصدقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه) .

وفيه أن الصدقة المنفية عن لا يني بحدودها غير الاخوة الثابتة بين المؤمنين بنص الآية (٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صدقة أم لا . وعليه فني الصدقة في مورد لا يدل على نفي الاخوة ، لأن الصدقة فوق الاخوة ، ونفي المرتبة الشديدة لا يدل على نفي المرتبة الضعيفة . على أن الرواية ضعيفة السند .

ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بما في نهج البلاغة (٣) من نفي الصدقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسل .

ومنها ما دل (٤) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العساري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

(١) عن أبي عبد الله «ع» قال : لا تكون الصدقة إلا بحدودها فمن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فأنسبه الى الصدقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من انصدقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينته وشينك شينه . والثالثة : أن لا يغيره عليك ولاية ولا مال . والرابعة : أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرة . والخامسة : وهي تجمع هذه الخصال أن لا يسلمك عند النكبات . ضعيفة لعبيد الله الدهقان . الاسلام : الخذلان .

راجع ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٣ استحباب مصادقة من يحفظ صديقه من العشرة ص ٢٠٥ .

(٢) سورة الحجرات آية : ١٠ ، قوله تعالى : (إنما المؤمنون إخوة) .
(٣) في ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ١٨٤ قال «ع» : لا يكون الصديق صديقاً حتى يحفظ أخاه في ثلاث : في نكبته ، وغيبته ، ووفاته . مرسل .

(٤) في مصادقة الاخوان للصدوق باب مواساة الاخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . فقد تعارف بين المتحاورين نفي المحمول بلسان نفي الموضوع لأجل المبالغة في التعبير ، كما يقال بأشباه الرجال ولا رجال ، ولا صلاة لجار المسجد إلا فيه ، ولا شك لكثير الشك ، ويقال لمن لا يعمل بعلمه : إنه ليس بعالم ، الى غير ذلك من الاطلاقات الفصيحة . وعليه فلا دلالة في الروايتين على نفي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نفي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مراعات سائر الحقوق الثابتة . من رد الاغتياب ونحوه ، وهو بديهي البطلان . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختبار الاخوان باتيانهم بالصلاة في وقتها وبرم في الاخوان ، واذا لم يحفظوها فأعزبوا عنهم .

وفيه أن ظاهر الرواية كونها راجعة الى ترك العشرة والمجالسة مع من لا يهتم بالانسيان بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجالسة مؤثرة كتنثير النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استحباب مواساة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي عن أبي جعفر «ع» قال : قال لي : يا أبا اسماعيل أرأيت من قبلكم إذا كان الرجل ليس له رداء وعند بعض إخوانه فضل رداء يطرح عليه حتى يصيب رداءه ؟ قال : قلت لا ، قال : فإذا كان ليس عنده إزار يوصل اليه بعض إخوانه فضل إزار حتى يصيب إزاراً ؟ قلت : لا ، فضرب بيده على فخذه ثم قال : ما هؤلاء باخوة . رسالة .

وعن خلاد السندي رفعه قال : أبطأ على رسول الله (ص) رجل فقال : ما أبطأ بك ؟ فقال : العري يارسول الله ، فقال : أما كان لك جار له ثوبان يعيرك أحدهما ؟ قال : بلى يارسول الله (ص) ، فقال : ما هذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجملولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ثل باب ١٠٣ استحباب اختيار الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، قالا : قال أبو عبد الله «ع» : اختبروا إخوانكم بخصلتين فإن كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب : المحافظة على الصلاة في مواعيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجملولة لعمر بن عبد العزيز أقول : المزوب بالعين المهملة والزاء : البعد والغيبة .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٣٧ تحريم مجاورة أهل المعاصي ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لأهل المعاصي من الأمر بالمعروف ص ٨ ٥ ، وباب ١٧ تحريم مصاحبة الكذاب —

وأمر (١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عن لا يقوم بحقوق الاخوان . على أن الرواية مجهولة .
وعلى الجملة فلا وجه لتقييد المطلقات الواردة في حقوق الاخوان بصورة قيامهم بذلك . ولا يخفى أن الميزان في تأدية حقوق الاخوة هو الميزان في الامتثال في بقية الأعمال المستحبة من أن الانيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاحمة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأم فالأم .

حرمة القمار

قوله : (الخامسة عشرة القمار حرام إجماعاً) . أقول : تحقيق الكلام في حرمة القمار يقع في جهتين ، الاولى : في حرمة بيع الآلات المعدة للقمار وضماً وتكليفاً ، وقد تقدم الكلام فيه تفصيلاً في النوع الثاني .

الثانية في حرمة اللعب بها ، وتنقيح الكلام هنا في ضمن مسائل أربع ، المسألة الاولى أنه لا خلاف بين الفقهاء من الشيعة والسنة (٢) في حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار مع المراهنة ، ومن هذا القبيل الحظ والنصيب المعروف في هذا الزمان المعبر عنه في الفارسية بلفظ (بليط آزمايش بخت) نظير اللعب بالأقداح في زمن الجاهلية ، وسنتعرض لتفسير اللعب بالأقداح في الهامش ، بل على حرمة القمار ضرورة مذهب الاسلام .
وتدل عليها الآيات (٣) المتظافرة والروايات المتواترة من طرقنا (٤)

— والفاسق من العشرة ص ٢٠٦ .

(١) راجع ج ١ الوافي باب مجالسة العلماء ص ٤٢
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٧ وكذلك نهت الشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فخرته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناصيه من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) .

(٤) راجع ج ١ كتاب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ٢ كتاب الأشربة باب الرد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ مل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ وص ٤٥٩ -

ومن طرق السنة (١) وقد اشير الى حكمة التحريم في قوله تعالى (٢) : (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون) . فان أخذ مال الناس بغير تجارة ومشقة موجب لالقاء العداوة والبغضاء ، والاشتغال بلعب القمار يصد عن ذكر الله ، وعن امتثال الأحكام الإلهية .

حرمة اللعب بالآلات المعدة للقمار

بدون الرهن

المسألة الثانية : في اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن : بأن كان الغرض منه مجرد الانس والفرح ، كما هو المرسوم كثيراً بين الامراء والسلاطين . وهذا أيضاً لا إشكال في حرمة ، بل في المستند (٣) بلا خلاف فيها ، وقد وقع الخلاف في ذلك بين العامة (٤) .

وكيف كان فقد استدل المصنف على حرمة بوجهين :

الاول : قوله (ع) في رواية تحف العقول : (إن مايجي منه الفساد محض لا يجوز التقاب فيه من جميع وجوه الحركات) .

وفيه اولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد تقدم . وثانياً : أنها لا تدل إلا على صدق الكبرى من حرمة التقلب والتصرف في كل مايجي منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلا بد

- وفي ج ٢ التهذيب الذبائح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم المنخقة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عبد العظيم الحسني : (وأن تستقسموا بالازلام ذلكم فسق) يعني حرام .

(١) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٣ .

(٢) سورة المائدة آية : ٩٣ . (٣) ج ٢ ص ٣٤٧ .

(٤) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ : عن المالكية يحرم اللعب بالنرد والشطرنج ولو بغير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الاثقال والمسابكة بالاصابع .

وعن الحنفية تحل المسابقة بدون عوض في كل ما ذكر عند الشافعية إلا الشطرنج . وعن الحنابلة يكره اللعب بالشطرنج وكلما أفضى الى محرم فهو حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٦٢ حكم بحرمة اللعب بالشطرنج ثم حكى عن بعض الناس إباحة ذلك لما فيه من تشجيع الخواطر ، وهو محكي عن الشافعي .

وأن يثبت من الخارج ، ومن الواضح أن كون الآلات المعدة للقمار كذلك أول الكلام ، إذ لو كان اللعب بها بدون مراهنه جائزاً لم تكن كذلك ، فلا يمكن إثبات الحرمة به ، فإنه دور ظاهر .

الثاني : بما في رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بالنرد والشطرنج وبكل قمار الى أن قال «ع» : (وكل هذا بيعه وشرأؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم) . فإنها تشمل باطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدري « أعني العمل الخارجي » ، وعليه فتكون الرواية منصرفة الى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفة اليه ايضاً ، ولكنها دعوى جزافية ، فإن المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : (بيعه وشرأؤه) وقوله «ع» : (وأما الميسر فالنرد والشطرنج) .

وفيه أن الرواية وإن كانت صريحة الدلالة على المقصود ، ولكنها ضعيفة السند . ثم إن المصنف (ره) ذكر جملة من الروايات للتأييد ، وادعى عدم انصرافها الى اللعب الخارجي : منها ما عن مجالس المفيد الثاني ولد الشيخ الطوسي «ره» (٢) وهو قوله «ع» : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) .

وفيه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها محمولة على الكراهة ، فإن كثيراً من الامور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلا لزم الالتزام بحرمة كثير من الامور الدنيوية ، لقوله تعالى (٣) : (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو) .

بل قد أطلق اللهو على بعض الامور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) رسالة . وضعيفة لابي الجارود . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) ضعيفة لابن الصلت وغيره . راجع ج ٢ ثل باب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي مما يكتسب به ص ٥٦٦ .

(٣) سورة محمد ، آية : ٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١ من كتاب السبق والرماية ص ٦٦٠ . وج ٢ كا ص ٣٤١ وج ٩ الوافي ص ٣٦ : في حديث قال رسول الله (ص) : كل اللهو باطل إلا في ثلاث : في تأديبه الفرس ورميه عن قوسه وملاعبته امرأته فانهن حق . مرفوعة . ورواها الشيخ بسند فيه ضعف لعبد الله بن عبد الرحمن . ورواها البيهقي الشافعي في ج ١٠ —

ومفاكة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتمعة النساء ، فأنها من الاشياء المندوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عاينها اللهو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فإنه مستلزم لتخصيص الاكثر : وهو مستهجن .

ومنها رواية الفضيل (١) عن الترد والشطرنج وغيرها من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيها يكون ؟ قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فمالك والباطل) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنه لاملزمة بين البطلان والحرمة . ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيته اذا ميز الله الحق والباطل مع أيها يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة .

ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشطرنج ؟ قال «ع» : (إن المؤمن لمشغول عن اللاب) . فان إباطة الحكم باللعب تقتضي عدم اعتبار الرهن في حرمة اللعب بالآلات المزبورة .

وفيه أن الرواية غريبة عما نحن فيه ، فان الظاهر منها أخذ عنوان المؤمن موضوعاً للاجتناب عن اللعب المطلق ، وبما أنه لا دليل على حرمة على وجه الاطلاق حتى اللعب باليد والاصابع واللحية والسبعة ونحوها ، فتكون الرواية إرشاداً الى بيان شأن المؤمن من أنه لا يناسبه الاشتغال بالامور اللاغية ، فانها غير مفيدة له في دينه ودنياه .

وقد استدلل على حرمة القمار بدون الرهن بالمطلقات الناهية عن الميسر والقمار من الآيات والروايات (وقد أشرنا الى مصادرها في هامش ما تقدم) .

وأجاب عنه المصنف بوجهين ، الاول : ان المطلقات منصرفة الى الفرد الغالب ، وهو

— من سننه الكبرى ص ١٤ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن أبي جعفر عليه السلام قال : هو المؤمن في ثلاثة اشياء . التمتع بالنساء ومفاكة الاخوان والعصاة بالليل

(١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢ تل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) موثقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢ تل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٣) ضعيفة لسهل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ تل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن .

وفيه أولاً : ان اللعب بالآلات القمار من غير رهن كثير في نفسه لو لم يكن اكثر من اللعب بها مع المراهنة ، او مساوياً له في الكثرة .

وثانياً : ان مجرد غلبة الوجود في الخارج لا توجب الانصراف . نعم ان دعوى الانصراف إنما تصح اذا كان لها منشأ صحيح ، كأن يكون الفرد النادر او غير الغالب على نحو لا يراه العرف فرداً للعمومات والمطالقات ، كأنصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكمل افراده ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مبادئاً للحيوان حتى انه لو خطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : (وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت) . وتوضيح ذلك ان المستفاد من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة (برد و باخت) وعليه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطالقات موضوعاً وتخصيصاً .

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنه فغلبه ، وفي مجمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخطاتم والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قماره انه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قرأ راهن ولعب في القمار .

وفي القاموس وتاج العروس ولسان العرب وأقرب الموارد وغيرها في مادة يسر : الميسر كمنزل ومجلس اللعب بالقداح ، أو هو الجزور التي كانوا يتقامرون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن ييسروا اشتروا جزوراً نسئة ، ونحروه قبل أن ييسروا ، وقسموه ثمانية وعشرين قسماً ، او عشرة اقسام ، فاذا خرج واحد واحد باسم رجل ظهر فوز من لهم ذوات الانصباء وغرم من خرج له الغفل ، او هو النرد ، او كل قمار .

وفي مجمع البحرين مادة زلم : والمراد بها في المشهور ودلالة الرواية عن النبي (ص) هو أن الأزلام القداح العشرة المعروفة فيما بينهم في الجاهلية ، والقصة في ذلك : انه كان يجتمع العشرة من الرجال ، فيشترون بعيراً ، وينحرونه ، ويقسمونه عشرة أجزاء ، وكان لهم عشرة قداح لها أسماء ، وهي الفذ ، له سهم ، والتوأم ، وله سهمان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والجلس (بكسر الحاء وسكون اللام) ، وله أربعة ، والبافس ، وله خمسة ، والمسبل (كحسن) ، وله ستة ، والمعلی (بضم الميم وسكون العين وفتح اللام) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر (عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقا مع الرهن ودونه) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكلة ، ولا اقل من الشك في صدق مفهوم القمار عليه ، ومن المعلوم انه مع الشك في الصدق لا يجوز التمسك بالمطلقات .

وكذلك لا يجوز التمسك بقوله تعالى (١) : « إنما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » . فان العداوة إنما تتحقق مع الرهان ، لا بدونه . والتحقيق أن يستدل على الحرمة بالمطلقات (٢) الكثيرة الناهية عن اللعب بالنرد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقامر ، فإنه لا شبهة أن اللعب بالامور المذكورة يعم بما كان مع المراهنة أو بدونها .

وقد ناقش المصنف في ذلك بانصراف المطلقات المذكورة الى صورة اللعب بالآلات القمار مع الرهن . وقد عرفت جوابه . والعجب منه (ره) أنه استبعد الانصراف في رواية أبي الربيع الشامي (٣) الناهية عن الاقتراب من النرد والشطرنج . ثم التزم به في المطلقات المذكورة مع أنها من باب واحد ، فإن النهي عن الاقتراب من النرد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لانصباء لها : وهي المنيع والسفيح والوغد .

^١ أقول : إن ما ذكره في المجمع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجا لتلك السهام ، فإن المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفت من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ كا ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٦٣ بحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ مما يكتسب به . وج ٢ المستدرک ص ٢٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله (ع) قال : سئل عن الشطرنج والنرد ؟ فقال : لانقربوها مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

حرمة المراهنة على اللعب

بغير الآلات المعدة للقمار

المسألة الثالثة : المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار ، كالمراهنة على حمل الحجر الثقيل ، وعلى المصارعة ، ونطاح الكباش ، وصراع البقر ، ومهارة الديكة ومضاربتها ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من غير الأفراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لا خلاف في الجملة بين الشيعة وأكثر العامة (١) في حرمة المراهنة على اللعب مطلقا وإن كان بغير الآلات المعدة للقمار ، نعم يظهر من الجواهر اختصاص الحرمة بما إذا كان اللعب بالآلات المعدة له ، وأما مطلق الرهان والمغالبة بغيرها فلا حرمة فيه . نعم تفسد المعاملة عليه ، ولا يملك الرهان الجعل ، فيحرم عليه التصرف فيه .

وذكر المصنف (ره) أن الظاهر إلحاقه بالقمار في الحرمة والفساد ، بل صرح العلامة الطباطبائي (ره) في مصابيح بعدم الخلاف في ذلك ، ثم قال المصنف : (وهو ظاهر كل من نفي الخلاف في تحريم المسابقة فيما عدا المنصوص مع العوض ، وجعل محل الخلاف فيها بدون العوض) .

وتوضيح كلامه أن الخلاف في حكم المسابقة بدون الرهن في غير الموارد المنصوصة لأمعنى له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال إلى غير مالكه ، والمفروض أنه ليس هنا رهن يقع الاختلاف في انتقاله إلى غير مالكه وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه لمقالة مورد الوفاق - أعني حرمة المسابقة مع الرهن في غير الموارد المنصوصة - بمورد الخلاف تقتضي أن يكون مورد الوفاق هو خصوص الحرمة التكليفية ، أو الأعم منها ومن الحرمة الوضعية . وأما تخصيص مورد الوفاق بخصوص الحرمة الوضعية كما عرفته من ظاهر الجواهر فلا يلائم كلماتهم .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ لانصح المسابقة بجعل (رهان) في غير الخيل والجمال والرمي إلا عن الشافعية ، فانهم قالوا : تصح المسابقة بالرهان أيضا على البغال والحير والبقيلة أيضا

وكيف كان فقد استدلل القائلون بالحرمة والفساد بوجوه :

الأول : الإجماع . وفيه أن دعواه في المقام على الحرمة وإن لم تكن جزافية كما عرفت ، ولكننا لانطمئن بكونه إجماعا تعبديا ، بل من المحتمل القريب استناده الى سائر الوجوه المذكورة في المسألة .

الثاني : صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة ، فقد عرفت أن الظاهر من أهل العرف واللغة أن القمار هو الرهن على اللعب بأي شيء كان . وتفسيره باللعب بالآلات المعدة للقمار دور ظاهر .

ويدل على ما ذكرناه ترادف كلمة القمار في لغة الفرس لكلمة (برد وباخت) بأي نحو تحقق ، ومن أوضح أفرادها في هذا الزمان الحظ والنصيب المعبر عن ذلك في الفارسية بلفظ (بليط آزمائش بخت) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار والميسر والازلام ، وحرمة ما أصيب به من الأموال ، غاية الأمر أن الموارد المنصوصة في باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات .

الوجه الثالث : الروايات الكثيرة الظاهرة في حرمة الرهان على المسابقة في غير الموارد المنصوصة : منها ما دل (١) على نفاذ الملائكة عند الرهان ولعنها صاحبها ما خلا الحافر والخف والريش والنصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ج ١ كاص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ٢ استحباب الرمي من السبق والرماية ص ٦٦٠ : عن أبي بصير عن أبي عبد الله (ع) قال : ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وفي ج ٩ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب إجراء الخيل من السبق ص ٦٦٠ عن الصدوق قال : قال الصادق (ع) : إن الملائكة لتنفر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والنصل . مرسلة .

وفي ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلا بن سيابة عن رسول الله (ص) إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش وما سوى ذلك فهو قمار . ضعيفة لابن سيابة .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٥١٦ في رواية زيد النعمي تنفر - الملائكة - عند الرهان وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للنسائي . بل ربما يناقش في انتساب الاصل المعروف اليه .

ومنها ما عن تفسير العياشي (١) من أن الميسر هو الثقل الخارج بين المتراهنين ، فيدل على الحرمة وضماً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لمله على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنفه المحقق الأيرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دل (٢) على أن كل ما قور به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكماب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفت في الهامش آنفاً .
وسنها رواية إسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلها ، فإنها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .
وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتملة على قتي الإمام «ع» البيض الذي قامر به الغلام «وسياتي الكلام في هذه الرواية وبيان أنها ضعيفة السند» .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالنرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ عن تفسير العياشي عن ياسر الخادم عن الرضا «ع» قال : سألت عن الميسر ؟ قال : الثقل من كل شيء . قال : والثقل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم . مجهولة لياسر . على أن التفسير المزبور لم يثبت اعتباره عندنا .

(٢) في الباب المذكور من ج ٢ ثل . وج ٢ كما ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن «ع» قال : النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة وكل ما قور عليه فهو ميسر . صحيحة .

وفي ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ : عن جابر عن أبي جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر الخ قيل : يا رسول الله ما الميسر ؟ قال : كلما تقور به حتى الكماب والجوز . ضعيفة لعمر وبن شمر . وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٩ عن فقه الرضا «ع» ما يدل على ذلك ، ولكنه ضعيف .

(٣) في ج ١ كما باب ٤٠ القمار من المعيشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٧ عن إسحاق بن عمار قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون ؟ فقال : لا تأكل منه فإنه حرام .

أقول : من جملة رجال السند في هذه الرواية محمد بن أحمد النهدي ، وقد رماه النجاشي بالاضطراب ، وضعفه ابن الغضائري ، وثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والخاص : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار حرام وضماً وتكليفاً ، فلا وجه لانكار الحرمة التكليفية ، والالتزام بخصوص الفساد ، كما صنعه صاحب الجواهر .
وقد يستدل على ماذهب إليه صاحب الجواهر بما في صحيحة محمد بن قيس (١) الواردة في مواكلة الشاة من أنه قال «ع» : (لاشيء في المواكلة من الطعام ماقل منه أو أكثر ومنع غرامة فيه) . بدعوى أن الامام «ع» لم يتعرض فيها لغير فساد المراهنة في الطعام ، وأنه ليس لها أثر يترتب عليها ، ولو كانت المراهنة المزبورة محرمة تكليفاً لردع عنها أيضاً .
وأجاب المصنف عن ذلك بأن (هذا وارد على تقدير القول بالبطلان وعدم التحريم ، لأن التصرف في هذا المال مع فساد المعاملة حرام أيضاً فتأمل) . وتوضيح كلامه : أن سكوت الامام «ع» عن بيان الحرمة في جهة لا يستلزم ثبوت الجواز فيها ، وإلا لكانت الرواية دالة على جواز التصرف في مال الغير بناء على فساد هذه المعاملة ، لأن الامام «ع» قد سكت عن بيان حرمة أيضاً .

أقول : الظاهر أن الرواية أجنبية عن المقام ، وإنما هي مسوقة لبيان حكم عقد المواكلة في الطعام ، فإن مالك الشاة قد أباحها لأشخاص معينين بشرط متأخر ، وهو قوله : (إن أكلتموها فهي لكم) . واشترط عليهم الضمان إذا تخلف الشرط المذكور ، وقال : (وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا) . وقد حكم الامام «ع» بفساد هذه المعاملة ، وعدم ترتب الاثر عليها بقوله : (لاشيء في المواكلة) . وأنها ليست من المعاملات التي أمضاها الشارع كما أمضى المزارعة والمضاربة والمساقات وغيرها .

وعلى هذا لفاد الرواية ينحل الى قضيتين : إحداها موجبة ، وهي إباحة الشاة بشرط متأخر إباحة مالكية . والثانية سالبة ، وهي عدم تحقق الإباحة المالكية مع تخلف الشرط المذكور . وحكم القضية الاولى هو الجواز وضماً وتكليفاً من غير غرامة على الآكلين . وحكم القضية الثانية هو عدم الجواز وضماً ، لا تكليفاً . فتثبت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لا لأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .

ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : (لاشيء في المواكلة) .

(١) في ج ٢ كآب ١٩ نوادر القضاء ص ٣٦٤ . وج ٢ التهذيب باب الزيادات من القضاء ص ٨٨ . وج ٩ الوافي أواخر القضاء ١٦٩ . عن محمد بن قيس عن أبي جعفر «ع» قال : قضى أمير المؤمنين «ع» في رجل أكل وأصحاب له شاة فقال : إن أكلتموها فهي لكم وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا فقضى فيه أن ذلك باطل لاشيء في المواكلة من الطعام ماقل منه وما أكثر ومنع غرامة فيه . صحيحة .

فإن ظاهره أن الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .
وثانيها : قول المالك : (إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا)
فإن ظاهره أن هذا القول من المالك صيغة لعقد المواكلة ، وأن المتعاملين بها يحاولون إيجاد
معاملة خاصة كسائر المعاملات المقررة في الشريعة المقدسة .

وقد علم من الوجهين المذكورين : أن كلمة (أكل) في قول السائل : (في رجل آكل
وأصحاب له شاة) . إنما هو فعل ماض من باب المفاعلة ، وليس باسم فاعل من الثلاثي
المجرد ، ولا فعل ماض منه كما هو واضح . ونظير هذه المعاملة كثير الوقوع بين أهل
العرف ، فيقول أحدهم لصاحبه : إن أكلت كذا مقداراً من الثمرة أو إن سكنت في هذه
الدار سنة واحدة فليس عليك شيء ، وإلا فعليك كذا وكذا .

قوله . (ثم إن حكم العوض من حيث الفساد حكم سائر المأخوذ بالمعاملات الفاسدة) .
أقول : حكم المأخوذ بالقمار وكذلك حكم المأخوذ بسائر المعاملات الفاسدة هو وجوب رد
عينه مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، وبأقوال الكلام انشاء الله على هذا في
البحث المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : (وما ورد (١) من قي الامام (ع) البيض الذي قاصر به الغلام) . أقول : لم
يتوهم أحد ولا موقع للتوهم ايضاً ان التي من جهة رد البيض الى المالك ، فإن أكل الحرام
لا يجب عليه رد عينه ولو كان عالماً عامداً فضلاً عما اذا تناوله جاهلاً ، لأن الطعام بعد المضغ
يعد في العرف تالفاً ، خصوصاً بعد وصوله الى المعدة ، أما بعد التي فإنه يعد من القذارات
العرفية ، وإنما الوجه في ذلك هو تنزه الامام (ع) ان لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من
بدنه ، بل الظاهر من الرواية ان البيض قد اشتراه الغلام للامام (ع) ولكنه قاصر به في
الطريق ، فلا موضوع هنا للضمان .

ولو سلمنا ان الامام (ع) لم يكن مالكا للبيض فيمكن ان يقال : إن الأموال كلها
للإمام (ع) ، لأنه أولى بالناس من انفسهم ، ويؤيده ما دل على ان الأرض وما يخرج
منها له (ع) . وعلى هذين الوجهين في الامام البيض إنما هو لثلاثين يكون ما أصيب به

(١) في ج ١ ك باب ٤٠ القمار من المعبشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .
وج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن عبد الحميد بن سعيد
قال : بعث ابو الحسن (ع) غلاماً يشتري له بيضاً او بيضتين فقاصر بها فلما أتى به أكله
فقال مولاه : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيأ فقواه . بمجولة لعبد الحميد .
وضعية أسهل .

القهار بجزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية (بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناءً على عدم إقدامه على المحرمات الواقعية الغير المتبدلة بالعلم ، لاجهلاً ، ولا غفلة ، لأن ما دل على عدم جواز الغفلة عليه في ترك الواجب وفعل الحرام دل على عدم جواز الجهل عليه في ذلك) .

ويمكن ان يقال : إن الاعتراض على الرواية مبني على كون علم الائمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك .

وأما بناءً على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم (كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا يمكن صدور الفعل عنهم (ع) جهلاً قبل الإرادة . ولكن الذي يسهل الخطب أن البحث في علم الامام من المباحث الغامضة ، والأولى رد علم ذلك الى اهله ، كما ذكره المصنف (ره) . على ان الرواية المذكورة ضعيفة السند .

حكم المسابقة بغير رهان

في ماعدا الموارد المنصوصة

قوله : (الرابعة المغالبة بغير عوض في غير مانص على جواز المسابقة فيه) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو عدم جواز المسابقة بغير رهان في ماعدا الموارد المنصوصة ، كالمصارعة ، وحمل الانتقال ، والجري على الاقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الاخبار والا شعار ، ورمي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز . ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الأول : دعوى الاجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب .

وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدى ، ومن هنا علله بعض الاعاظم من الاصحاب بعموم النهي عن المسابقة إلا في ثلاثة .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ نقل عن المذاهب الاربعة جواز المسابقة بدون رهان

الثاني : ماورد في جملة من الأحاديث (١) من نفي السبق إلا في خف أو حافر أو نصل بدعوى أن السبق بالسكون مصدر لكلمة سبقه الى كذا أي تقدمه وخلفه وغلبه على كذا فيراد من نفيه نفي مشروعية المسابقة والمغالبة وإن لم يكن فيها رهان ، فيكون مفاده كفاد لا رهانية ولا نجش في الاسلام .

وفيه أن ذلك إنما يتم لو كان المذكور هو السبق بسكون الباء ، ولم يثبت ذلك ، بل في المسالك أن قراءة الفتح هي المشهور . والسبق بالفتح هو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون وعليه فلا تدل الرواية إلا على تحريم المراهنة فقط . بل قال المصنف : إنها (غير ظاهرة في التحريم أيضا ، لاحتمال إرادة فسادها . بل هو الأظهر ، لأن نفي العوض ظاهر في نفي استحقاقه ، وإرادة نفي جواز العقد عليه في غاية البعد) . ومع الإغضاء عن ثبوت قراءة الفتح ، فالرواية مجملة ، فلا يجوز التمسك بها إلا في الموارد المتيقنة على أنها ضعيفة السند .

ثم إنه أورد المصنف على قراءة السكون بأنه (على تقدير السكون فكما يحتمل في الجواز التكليفي فيحتمل نفي الصحة ، لوروده مورد الغالب من اشتغال المسابقة على العوض) . وفيه أولا : أن المسابقة بدون المراهنة كثيرة في نفسها . وثانياً : أن غلبة الوجود بمجرد ما لا توجب الانصراف .

الثالث : أن مفهوم القمار صادق على مطلق المغالبة ولو بدون العوض ، كما يدل عليه ما تقدم في بعض الروايات من تسمية اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قماراً ، وعليه فتشمله الاطلاقات الدالة على حرمة القمار .

وفيه أنك قد عرفت فيما سبق آنفاً : أن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار ، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا ، فالمسابقة بغير المراهنة خارجة عن القمار موضوعاً . وإطلاق القمار عليها أحياناً لا يدل على الحقيقة ، فإنه أعم من الحقيقة والحجاز ، وحرمة اللعب بالنرد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لا من جهة صدق مفهوم القمار عليه .

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . و ج ٩ الوافي ص ٢٦ . و ج ٢ تل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلى بن محمد . وقد ذكرت هذه الرواية في جملة من أحاديث العامة . راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٦ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥١٧ : عن دعائم الاسلام لا سبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مرسل . وعن الشهيد الثاني إضافة الجناح .

ولو سلمنا أن إطلاق القمار على المسابقة الخالية عن العوض على سبيل الحقيقة فإن السيرة القطعية قائمة على جوازها ، كالسباحة والمصارعة والمكاتب والمشاورة وغيرها ، خصوصاً إذا كان الفعل أمراً قريباً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، فإن في ذلك تلميحاً للمتنافسون .

الرابع : أنه قد علل تحريم اللعب بالنرد والشطرنج في بعض الأخبار المتقدمة في الهامش آنفاً : بأنه من اللغو والباطل ، وهو جار فيما نحن فيه أيضاً ، بل ورد من طرق الخاصة والعامة أن كل ما هو المؤمن باطل إلا في ثلاث (وقد تقدم في الحاشية) وهو باطله شامل للمقام ، وقد تقدم أيضاً أن (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر) . ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض تلهي عن ذكر الله .

وفيه أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو كما عرفت ، وستعرفه في البحث عن حرمة اللغو فإن كثيراً من الأمور هو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة واللحية وأزرار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللغو ، فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للأغراض العقلانية من تربية البدن ومعالجته والتزهد والتفريح كما هو واضح .

حرمة القيادة

قوله : (السادسة عشرة القيادة حرام) . أقول : وهي في اللغة السعي بين الشخصين لجمعها على الوطي المحرم ، وقد يعبر عنها بكلمة الديانة ، ولا شبهة في حرمتها وضعاً وتكليفاً بل ذلك من ضروريات الإسلام ، وهي من الكبائر الموقفة والجرائم المملوكة .

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال : (اطلعت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت : يا مالك لمن هذا ؟ فقال : لثلاثة : المحتكرين والمدمنين للخمر والقوادين) . وقد تقدم في رواية سعد الإسكافي وغيرها (٢) تفسير الواسلة والمستوصلة بذلك .

وفي رواية ابن سنان (٣) عن حد القواد ؟ قال «ع» : (يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٢٧ تحريم الاحتكار من آداب التجارة ص ٥٧٩ .

(٢) ص ١٩٩ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٥ من حد القيادة ص ٤٣٨ .

خمسة وسبعين سوطاً وينفى من المصر الذي هو فيه) . وفي بعض الأحاديث (١) : (لا يدخل الجنة عاق ولا منان ولا دبوث) . وفي عيون الأخبار (٢) : (وأما التي كانت تحرق وجهها وبدنها وهي تجر أمعاؤها فانها كانت قوادة) . وقد ورد اللعن والتوعيد على القواد في بعض الأحاديث (٣) .

حرمة إتيان القائف

وترتيب الأثر على قوله

قوله : (السابعة عشرة القيافة حرام في الجملة) : أقول : القيافة في اللغة (٤) معرفة الآثار وشبه الرجل بأخيه وأبيه ، والظاهر أنه لا شبهة في جواز تحصيل العلم أو الظن بأنساب الأشخاص بعلم القيافة وبقول القافة ، ولم يرد في الشريعة المقدسة ما يدل على حرمة ذلك . وما ورد في حرمة إتيان العراف والقائف لأمساس له بهذه الصورة ، وإنما المراد منه حرمة العمل بقول القافة ، وترتيب الأثر عليه كما سيأتي ، ومع الشك في الحرمة والجواز في هذه الصورة يرجع إلى الأصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع إلى القائف وترتيب الآثار على قوله ، وفي الكفاية لأعرف فيها الخلاف . وفي المنتهى الإجماع على ذلك . خلافاً لأكثر العامة (٥) فانهم جوزوا

(١) راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٣ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٤٣٥ .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١١٧ جملة ما يحرم على النساء من مقدمات النكاح ص ٢٧ .

(٣) في ج ٣ ثل باب ٢٧ تحريم القيادة من النكاح المحرم ص ٤٤ : عن إبراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الأعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قال بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة ومأواه جهنم وساءت مصيراً ولم يزل في سخط الله حتى يموت .

(٤) في ج ٦ تاج العروس ص ٢٢٨ : والقائف من يعرف الآثار ج قافة . وقال ابن الأثير : القائف الذي يتبع الآثار ، ويعرفها ، ويعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه . ومنه إن مجزراً كان قائفاً .

(٥) في ج ٤ شرح صحيح مسلم ص ٨٧ : أثبت العمل بالقافة الشافعي ، ونفاه أبو حنيفة ، والمشهور عن مالك في الإيماء دون الخرائر ، وروى عنه ابن وهب إثباته في —

العمل بقول القافة استناداً إلى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير إليها » .
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى
حرمة اتباع الظنون ، وأنها لا تغني من الحق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نفي
النسب عن شخص أو إلحاقه به بالاستحسانات الحاصلة من ملاحظة أعضاء البدن على النحو
الذي تقرر في علم القيافة لا يتفق والقواعد الشرعية ، فإنه هدم لأحكام الإرث المترتبة على
التوالد الشرعي ، وأيضاً قد ثبت في الشريعة أن الولد للفراش ، بل هو من القواعد المسجلة
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة يناقضها في كثير من الموارد .

ويضاف إلى ما ذكرناه أن النسب إذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب
يقتضي نفيه ، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالأمارات المعتبرة شرعاً ، وليست القيافة منها .
وأما ماورد في أحاديث العامة (٢) من العمل بقول القافة فلا يصلح أن يكون رافعاً
للاستصحاب ، فإنه مضافاً إلى ضعف السند فيها أنه مناف لما ورد في المنع عن العمل بعلم

— الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائدين ثابتين
كأمة يطؤها البائع والمشتري في طهر واحد قبل الاستبراء من وطئ البائع ، فتأتي بولد
أكثر من ستة أشهر من وطئ المشتري ، وأقل من أقصى الحمل من وطئ البائع .
وإن ألحقه القائف بأحدهما لحق ، وإلا ترك الولد حتى يبلغ فينتسب إلى من يميل إليه منها
وإن ألحقه القائف بها فإن مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ
فينتسب إلى من يميل إليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لها . وقال الماجشون وعبد بن
مسلم المالكيان : يلحق بأكثرهما شهراً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : إذا قال القافة الولد منها
لحق بها وورثها وورثاه .

(١) في البحث عن حرمة الرشوة ص ٢٦٥

(٢) منها ما عن عائشة إن النبي (ص) دخل عليها وهو مسرور تبرق أسارير وجهه فقال
ألم تسمعي ما قال مجزز المدلجي ورأى أسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامها فقال : إن
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيّنات ص ٢٦٢ . وج ٤ البخاري آخر
كتاب الفرائض . وج ١ مسلم آخر الرضاع ص ٥٦٥ . وج ٢ سنن أبي داود كتاب
الطلاق ص ٢٨٠ . وج ٢ سنن النسائي كتاب اللعان ص ١٠٨ . وج ٨ جامع الترمذي
مع شرح ابن العربي آخر باب الولاء والهبة والوصايا ص ٢٩٠ . أسارير : الخطوط —

القفاة في بعض أحاديث الشيعة (١) . وفي رواية الجعفرات (٢) جعل من السحت أجرة القافي وقد استشهد المصنف (ره) على حرمة العمل بقول القافة برواية زكريا بن يحيى (٣) الواردة في قصة أبي الحسن الرضا «ع» ، وإثبات بنوة ابنه الجواد «ع» وإمامته بالرجوع إلى القافة حيث زعموا ما كان فينا إمام قط حائل اللون .

ولكن لم نجد في الرواية ما يستشهد به لذلك ، بل الظاهر منها أن الشيعة أيضاً كانوا يعتقدون بقضاء رسول الله (ص) بقول القافة ، وأن الرضا «ع» لم ينكر عليهم ذلك . نعم رد على الرواية وجوه ، الأول : أنها ضعيفة السند .

الثاني : أنها مخالفة لضرورة المذهب ، فإنها اشتملت على عرض أخوات الإمام وعماته على القافة ، وهو حرام لا يصدر من الإمام «ع» . وتوهم أن ذلك من جهة الاضطراب وهو بديع المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بغوا على الرضا «ع» لينفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بامامة الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— التي تكون بالكهبة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزى بضم الميم وكسر الجيم والزاء الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجز ناصية الأسير في الجاهلية ويطلقه . وقال العسقلاني في ج ١٢ فتح الباري ص ٤٤ : لم أر من ذكر اسمه .

(١) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن الخصال عن أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : فالقفاة ؟ قال : ما أحب أن تأتيهم - إلى أن قال «ع» - : القفاة فضلة من النبوة ذهبت في الناس حين بعث النبي (ص) .

(٢) راجع ج ٢ المستدرك باب ٢٣ تحريم إتيان القافة مما يكتسب به ص ٤٣٤ .

(٣) جاء إخوة الرضا «ع» إليه فقالوا له : (ما كان فينا إمام قط حائل اللون ، فقال لهم الرضا «ع» : هو ابني ، قالوا : فإن رسول الله (ص) قد قضى بالقافة فيبيننا وبينك القافة ، قال : ابعثوا أئمة إليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتهم - إلى أن قال - : ثم جاءوا بأبي جعفر «ع» فقالوا : ألحقوا هذا الغلام بأبيه ، فقالوا : ليس ههنا أب ولكن هذا عم أبيه وهذا عمه وهذا عمه وهذه عمته وإن يكن له ههنا أب فهو صاحب البستان فإن قدميه وقدميه واحدة ، فلما رجع أبو الحسن «ع» قالوا : هذا أبوه . محاولة لزكريا بن يحيى .

حرمة الكذب

قوله : (الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، ويدل عليه الأدلة الأربعة) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشرور ، ورأس الفجور ، ومن أشد الجرائم ، وأكبر الكبائر وحرمة من ضروريات مذهب الاسلام ، بل جميع الأديان ، وقد استدل عليها المصنف بالأدلة الأربعة . أما الكتاب والسنة الواردة لدى الخاصة (١) والعامة (٢) في ذلك فذكرها مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا جناح تعبدى ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بحرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عايتها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفاسد ، كقتل النفوس المحترمة وهتك الأعراض المحترمة ، ونهب الأموال ، أو إيذاء الناس وظلمهم ، ونحوها من العناوين المحرمة ، فإن ذلك محرم بضرورة العقل ، ولكنه لا يختص بالكذب ، بل يجري في كل ما استلزم شيئاً من الامور المذكورة ولو كان صدقاً .

الكذب من الكبائر

قوله : (أحدهما في أنه من الكبائر) . أقول : قد عرفت في مبحث الغيبة تحقيق الحال في كون معصية كبيرة . وقد استدل المصنف على كون الكذب من الكبائر في الجملة بعدة من الروايات :

منها روايتا الأعمش وعيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكبائر

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ ص ٣٢٤ . و ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . و ج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . و ج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . و ج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروایتين . وفيه أنها وإن كانتا ظاهرين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : (إن الله جعل للشرا أقفالا وجعل مفاتيح تلك الأقفال الشراب والكذب شر من الشراب) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيه ، بل ولا متفقه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبيعي الكذب - ولو بأن يقول المكروه (بالفتح) : إن عمر فلان مائة سنة مع أنه ابن خمسين - وبين شرب الخمر فلا يحتمل أحد ترجيح شرب الخمر على الكذب .

ومما ذكرناه ظهر الجواب عما دل (٣) على أن المؤمن إذا كذب بغير عذر كتب الله عليه بتلك الكذبة سبعين زنية أهونها كن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزنا بالام من أكبر الكبائر ، فكك الكذب ، على أن هذه الرواية أيضاً ضعيفة السند . ويضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مبحث الغيبة ، وهو أن كل واحد من الذنوب مشتمل غالباً على خصوصية لا توجد في غيره ، وكونه أشد من غيره في هذه الخصوصية لا يستلزم كونه أشد منه في جميع الجهات .

نعم قد يكون بعض أفراد الكذب أشد من شرب الخمر والزنا ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولائارة الفتنة ونحوها ، ولا مضايقة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري «ع» (٤) فإنه قال : (جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفاتيحها الكذب) . بدعوى أن ما يكون مفاتيحاً للخبائث كلها لابد وأن يكون كبيرة .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا ملازمة بين كون الشيء مفاتيحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفاتيحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه فشان هذه الرواية شأن الروايات الآمرة بالاجتناب عن الشبهات ، فهي غير دالة على حرمة الكذب فضلاً عن

(١) أما رواية العيون فلما تقدم في ص ٢٤٣ . وأما رواية الاعمش فلاحمد بن يحيى ابن زكريا وغيره .

(٢) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

(٣) مرسله . راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٤) راجع ج ٣ من ج ١٥ البحار ص ٤٣ .

كونه من الكبائر .

قوله : (ويمكن الاستدلال على كونه من الكبائر بقوله تعالى (١) : « إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله ») . أقول : وجه الدلالة أنه تعالى جعل الكاذب غير مؤمن بآيات الله كافراً بها .

وفيه أن الآية وإن كانت ظاهرة الدلالة على كون الكذب المذكور فيها من الكبائر، ولكن الظاهر من ملاحظة الآية وما قبلها أن المراد بالكاذبين في الآية الشريفة هم الذين يفترون على الله وعلى رسوله في آيات الله ، كاليهود والمشركين ، لزعمهم أن ما جاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : (إنما يفترى الكذب) . وعلى هذا فالكذابون المذكورون في الآية لم يؤمنوا بالله ورسوله وبالمعاد من الأول ، لأن الكذب أوجب خروجهم عن الإيمان لكي تدل الآية على مقصد المصنف .

قوله : (كونه من الكبائر من غير فرق بين أن يترتب على الخبر الكاذب مفسدة وأن لا يترتب عليه شيء أصلاً) . أقول : ذهب المصنف تبعاً لظاهر الفاضلين والشهيد الثاني إلى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتب عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا إلى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) « لا يبي ذر رضوان الله عليه : (ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له) . بدعوى أن الكاذب المضحكة لا يترتب عليها الإيقاع في المفسدة إلا نادراً .

والوجه في جعلها من المؤيدات ما ذكره المصنف في مبحث الكبائر من رسالته في العدالة وهو أن من الموازين التي تعد به الخطيئة كبيرة ورود (النص المعتبر على أنها مما أوجب الله عاينها النار) . ومن الواضح أن الوصية المذكورة ضعيفة السند .

أقول : قد عرفت أن الاطلاقات المتقدمة لا تنهض لإثبات المطلوب ، إما لضعف السند فيها ، أو لضعف الدلالة ، وكذلك الشأن في رواية أبي ذر ، فهي وإن كانت ظاهرة في المقصود ، ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

والتحقيق أنه لا دليل على جعل الكذب مطلقاً من الكبائر ، بل المذكور في رواية أبي

(١) سورة النمل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شمعون .

خديجة (١) : (الكذب على الله وعلى رسوله وعلى الاوصياء (ص) من الكبائر) فان الظاهر منها أنها مسوقة للتحديد ، وبيان أن الكذب الذي يعد كبيرة إنما هو الكذب الخاص ، وعليه فتفيد بها المطلقات المتقدمة الظاهرة في كون الكذب بمطلقه من الكبائر بناء على صحتها من حيث السند والدلالة ، ولكن رواية أبي خديجة المذكورة ضعيفة السند .

وفي رسالة الفقيه (٢) : (من قال علي* ما لم أقله فليتبوأ مقعده من النار) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أورد الله عليه النار في الكتاب العزيز أو في السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه «ع» لملازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

وفي بعض الأحاديث (٣) أن شهادة الزور واليمين الغموس «الكاذبة التي يعتمدها صاحبها» من الكبائر .

ومما يؤيد أن الكذب ليس مطلقاً من الكبائر ماورد في رسالة سيف بن عميرة (٤) من التحذير عن الكذب الصغير والكبير ، فان انقسام الكذب الى الصغير والكبير يدل على عدم كونه مطلقاً من الكبائر إلا أن الرواية مرسلّة .

وفي رواية ابن الحجاج (٥) ما يشعر بعدم كون الكذب مطلقاً من الكبائر .

(١) ضعيفة بمحمد بن علي . راجع ج ٣ الوافي ص ١٧٥ . وج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٩ تحريم الكذب على الله من عشرة الحجج ص ٢٣٣ بسند آخر عن أبي خديجة عن أبي عبد الله «ع» الكذب على الله وعلى رسوله من الكبائر . ضعيفة .

(٢) راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .

(٣) راجع الباب ٤٥ المتقدم من ج ٢ ثل ص ٤٦٣ .

(٤) راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٥) قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : الكذاب هو الذي يكذب في الشيء . قال : لا من أحد إلا يكون ذلك منه ولكن المطبوع على الكذب . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على الكذب المحببول عليه بحيث صار عادة له ، ومن لا يكون —

ولكن الذي يعظم الخطب ما تقدمت الإشارة إليه في مبحث الغيبة من أنه لا أثر لهذه المباحث ، فإن الذنوب كلها كبيرة وإن كان بعضها أكبر من بعض ، ولذا اختلفت الاخبار في تعدادها . ولو سلمنا انقسامها الى الصغيرة والكبيرة فإن جميعها مضرّة بالعدالة ، فإن العدالة هي الاستقامة والاعتدال ، فأى ذنب ارتكبه المكلف فإنه يوجب الخروج عنها .

حرمة الكذب في الهزل والجد

هل يحرم الكذب مطلقاً وإن كان صادراً بعنوان الهزل ، أو تختص حرمة بالكذب الجدي ؟ فنقول : إن الكذب المسوق للهزل على قسمين : فإنه قد يكون الهزل بكذبه بخبراً عن الواقع ، ولكن بداع المزاح والهزل من دون أن يكون إخباره مطابقاً للواقع ، كأن يخبر أحداً بقدوم مسافر له أو حدوث حادث أو وصول حاجة ليفتر المخاطب بقوله ، فيرتب عليه الأثر ، فيضحك منه الناس ، وهذا لا شبهة في كونه من الكذب ، فإنه عبارة عن الخبر غير الموافق للواقع ، واختلاف الدواعي لا يخرجها عن واقعها وحقيقتها ، وإذن فيكون مشمولاً لما دل على حرمة الكذب .

وقد يكون الكلام بنفسه مصداقاً للهزل ، بحيث يقصد المتكلم إنشاء بعض المعاني بداعي الهزل المحض من غير أن يقصد الحكاية عن واقع ليكون إخباراً ، ولا يستند الى داع آخر من دواعي الإنشاء .

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجلسه بداعي الهزل ، كقولك البطل على الجبان والزكي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل على حرمة مع نصب القرينة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يحكى عن الخبر به ، وقد عرفت : أن الصادر عن الهزل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض ، فيخرج عن حدود الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لا إطلاق بجملة من الروايات : منها مرسلّة سيف المتقدمة ، فإنها ظاهرة في وجوب الانقفاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد والهزل على وجه الإطلاق وفيه مضافاً الى كونها ضعيفة السند ، أن إنشاء الهزل خارج عن الكذب موضوعاً كما عرفت ، فلا يشمل ما دل على حرمة الكذب . ومن هنا ظهر الجواب عن التمسك برواية

كذلك لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصيغ المبالغية ، وهو واضح .

أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكاذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الأعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطلمعة دون الحرمة ، كما أن قوله «ع» في رواية الأصمغ (٢) : (لا يجد العبد طعم الإيمان حتى يترك الكذب هزله وجده) . لا يستفاد منه أزيد من الكراهة ، فإن المكروهات مانعة أيضاً عن وجدان المؤمن طعم إيمانه وكذلك ظهر الجواب عن رواية الخصال (٣) .

بيان حقيقة الوعد وأقسامه

قوله : (وكيف كان فالظاهر عدم دخول خلف الوعد في الكذب) . أقول : لا بأس بوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فانه يتحقق بأحد أمور ثلاثة ، الأول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهماً ، أو إني ملتزم بالجمي . إلى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخبر ، غاية الأمر أن الخبر به من الأفعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الإخبار عن سائر الأمور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فإن كان حين الإخبار عازماً فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجاً عن المقام .

الثاني : أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفسه إنشئة التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهماً أو ديناراً أو ثوباً ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله علي أن أفعل كذا ، ولا ريب أن مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تتصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : أن يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، أو أعطيك

- (١) عن علي «ع» قال : لا يصلح الكذب جد وهزل . ضعيفة بأبي وكيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير والكبير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .
- (٢) مجهولة لقاسم بن عروة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . والباب ١٤٠ المذكور من ج ٢ ثل ص ٢٣٤ .
- (٣) عن رسول الله (ص) قال : أنا زعيم بيت في ربض الجنة وبيت في وسط الجنة وبيت في أعلى الجنة لمن ترك المراء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن حسن خلقه . مجهولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٣ .

درها بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جمل خبرية بالمثل الشائع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الآتية ، كالاخبار عن قدوم المسافر غداً ، وعن نزول الضيف يوم الجمعة ، وعن وقوع الحرب بين السلاطين بعد شهر . ولا شبهة في انصاف هذا القسم من الوعد بالصدق والكذب ، فانها عبارة عن موافقة الخبر للواقع وعدم موافقته له من غير فرق بين انواع الخبر ، وهو واضح .

وأما حرمة الكذب هنا فان تنجزها يتوقف على عدم إخراج تحقق الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو أحرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعدده في ظرفه ، ولكن بداله ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والابتناء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم للمقام من حيث خلف الوعد فسيأتي التكلم عليه .

ومن هنا اتضح أن النسبة بين حرمة الكذب وبين خلف الوعد هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق الكذب المحرم حيث لا مورد لخلف الوعد ، وقد يوجد خلف الوعد حيث لا يوجد الكذب المحرم ، وقد يجتمعان . وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ان الاخبار اذا كان عن الامور المستقبلية كان صدق الخبر وكذبه منوطين بتحقيق الخبر به في ظرفه على نحو الشرط المتأخر وعدم تحققه فيه .

وعليه فاذا كان عازماً على الوفاء بوعدده حين الاخبار فهل يجب عليه البقاء على عزمه هذا ما لم يطرأ عليه العجز صوتاً لكلامه عن الانصاف بالكذب ، او لا يجب عليه ذلك ؟ الظاهر هو الثاني ، فانه لا دليل على وجوب إتمام العزم ، وعلى حرمة العدول عنه لكي لا يتصف كلامه السابق بالكذب ، ونظير ذلك الاخبار عن عزمه على إيجاد فعل في الخارج ، كإرادة السفر ونحوه ، ولم يتوهم احد وجوب البقاء على عزمه السابق لئلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتي .

خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد أمور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بالحرمة بدعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة . ولكنها دعوى جزافية ، فان ما دل على حرمة الكذبة يختص بالكذب الفعلي الابتدائي ، فلا يشمل الكذب في مرحلة البقاء ، وإن شئت قلت : المحرم إنما هو إيجاد الكلام الكاذب لا إيجاد صفة الكذب في كلام سابق .

ونظير ذلك ما حققناه في كتاب الصلاة في البحث عن معنى الزيادة في المكتوبة ، وقلنا : إن المراد بها هو الزيادة الابتدائية : أي الشيء الذي لا يطابق المأمور به حين صدوره من الفاعل ، بحيث اذا وجد لم يوجد إلا بعنوان الزيادة .

وعليه فإذا أوجد المصلي شيئاً في صلاته بعنوان الجزئية او الشرطية ، ثم بدا له ما أخرجه عن عنوانه الأولي ، وألحقه بالزيادة لم يكن محكوماً بحكم الزيادة في الفريضة ، فلا تشمله قوله «ع» (١) : (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) .

وكذلك في المقام ، فان ما دل على حرمة الكذب يختص بالكذب الابتدائي الفعلي المعنون بعنوان الكذب حين صدوره من المتكلم . اما اذا وجد كلام في الخارج ، وهو غير متصف بالكذب ، ولكن عرض له ما ألحقه بالكذب بعد ذلك فلا يكون حراماً ، لانصراف ما دل على حرمة الكذب عنه وإن صدق عليه مفهوم الكذب حقيقة من حيث مخالفة المتكلم لوعده وعدم جريه على وفق عهده ، ولذا يطلق عليه وعد كاذب ووعد مكذوب ، كما يطلق على الوفاء به وعد صادق ووعد غير مكذوب .

وقد استدل على حرمة مخالفة الوعد على وجه الاطلاق بالأخبار الكثيرة (٢) الدالة

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٩ بطلان الفريضة بالزيادة من الخلل ص ٥١٤ .

(٢) في كاهن ج ٢ مرآة العقول باب خلف الوعد ص ٣٥٤ . و ج ٣ الوافي ص ١٥٧ . و ج ٢ ثل باب ١٠٩ استحباب الصدق في الوعد من عشرة الحجج ص ٢٢٢ : عن هشام بن سالم قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون الخ . حسنة لابراهيم بن هاشم . المقت الغضب —

على وجوب الوفاء به .

أقول : الروايات الواردة في هذا المقام كثيرة جداً ، وكلها ظاهرة في وجوب الوفاء بالوعد ، وحرمة مخالفته ، ولم نجد منها ما يكون ظاهرآ في الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراما لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها بمرأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكرهه مخالفة حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرک وغيرهما مع جمودهم على ظهور الروايات ، وذلك يدلنا على أنهم اطلعوا في هذه الروايات على قرينة الاستحباب ، فأعرضوا عن ظاهرها .

ولكننا قد حققنا في علم الاصول أن إعراض المشهور عن العمل بالرواية الصحيحة لا يوجب وهنها ، كما أن عملهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية ، ورجع عملهم الى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

والكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشرعة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعدده معاملة الفساق . ولم نعهد من أعظم الأصحاب أن ينكروا على مخالفة الوعد كأنكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه مخالفة نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهات الجهات الاخلاقية ، بل ربما توجب مخالفة سقوط الشخص عن الاعتبار في الأنظار ، لحكم العقل والعقلاء على مرجوحيته .

ومع ذلك كله فرفع اليد عن ظهور الروايات ، وحملها على الاستحباب يحتاج الى الجرأة والأوفق بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة ايضا بقوله تعالى (١) : (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون) . حيث قيل (٢) : (كبر أن تعدوا من انفسكم مالا تفعلون)

— وعن شعيب المقرئ في عن ابي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليف اذا وعد . حسنة لابراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل و ج ٢ المستدرک ص ٨٥ و ص ٩٢ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحجج .

(١) سورة الصف ، آية : ٢ .

(٢) ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٨ .

به مقتاً عند الله . وقد استشهد الامام (ع) بهذه الآية ايضاً على ذلك في بعض الروايات المتقدمة في الحاشية .

وفيه ان الآية أجنبية عن حرمة مخالفة الوعد فانها راجعة الى ذم القول بغير العمل وعليه فلو ردها احد الأمرين على سبيل مانعة لخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأقوال الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .

الثاني : موارد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : بأن يأمر الناس بالمعروف ، ويتركه هو ، وينهاهم عن المنكر ، ويرتكبه ، وهذا هو الظاهر من الآية ، ومن الطبرسي في تفسيرها (١) .

وعليه فشان الآية شأن قوله تعالى (٢) : (أتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) . وهذا ايضاً حرام بالضرورة بل هو اقوى من الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف بالقول ، لكونه ترويحاً للباطل بالعمل ، ومن البديهي ان تأثيره في الترويح اقوى من تأثير القول فيه . واما الوعيد فمن حيث القاعدة يجري فيه ما جرى في الوعد بإنشاء وإخباراً ، واما من حيث الروايات فلا تشملها الأحاديث المتقدمة في الحاشية الظاهرة في الوجوب ، بداهة انه لا يجب الوفاء بالوعيد قطعاً ، بل قد يحرم ذلك في بعض الموارد جزماً .

خروج المبالغة عن الكذب موضوعاً

قوله : (ثم إنه لا ينبغي الاشكال في ان المبالغة في الادعاء وإن بلغت ما بلغت ليست من الكذب) . أقول : اذا كانت المبالغة بالزيادة على الواقع كانت كذباً حقيقة ، كما اذا اعطى زيدا درهماً فيقول : اعطيته عشرة دراهم ، او اذا زار الحسين (ع) او بقية المشاهد المشرفة او الكعبة المكرمة مرة واحدة فيقول : زرت عشرين مرة ، ومن هذا القبيل تأدية المعنى بلفظ واحد موضوع للكثرة والمبالغة ، كاطلاق الضراب على الضارب ، فانه إخبار عن الكثرة بالهيئة . نعم لو قامت قرينة خارجية على إرادة الواقع ، وكون استعمال اللفظ فيه لاجل المبالغة فقط لما كان كذباً .

ومثله ما هو متعارف بين المتحاورين من استعمال بعض الفصول من الأعداد في مقام

(١) ج ٥ مجمع البيان ص ٢٧٨ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٤١ .

التكثير والاهتمام ، كلفظ سبع أو سبعين أو ألف ، فيقول المولى لعبده مثلاً : لو اعتذرت مني ألف مرة لما قبلت عذرك ، ومن ذلك قوله تعالى (١) : (إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) . كما ذكره الطبرسي (٢) فإن الغرض من الآية هو نفي الغفران رأساً .

وتجوز المبالغة أيضاً بالتشبيه والاستعارة ، كتشبيه الرجل العالم بالبحر المواجه ، وتشبيه الوجه الحسن بفلق القمر ، وكالكناية عن الجود بكثرة الرماح ، وهزال التفصيل ، وجبن الكلب ، واستعارة الأسد والسيوف البتار للرجل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأئمة وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك ، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها موجبة لقوة الكلام ، ووصوله إلى حد الإعجاز أو ما يقرب منه .

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن أبواق فقط ، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء ، فتخرج عن الكذب وضوعاً ، نعم إذا انتفى ما هو ملاك المبالغة من وجه الشبه ونحوه كان الكلام كاذباً .

خروج التوربة عن الكذب

قوله : (وأما التوربة وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع) . أقول : المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق فصدق الكلام بالمطابقة ، وكذبه بعدم المطابقة وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر) - وأنه عبارة عما يظهر من كلام المتكلم أو عبارة عن مراده منه - وبيان المطابق (بالتثنية) : وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية ، أو عن اعتقاد المخبر ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور إلى أن صدق الخبر بمطابقته بظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخيرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج ، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للمعان التصورية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها ، لمطابقة الخبر لتلك النسبة الخارجية الواقعية صدق ، وعدمها كذب ، فإذا قيل :

(١) سورة التوبة : آية ٨١ .

(٢) في ج ٣ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٥ : الوجه في تعليق الاستغفار بسبعين مرة المبالغة ، لا العدد المخصوص ، والمراد بذلك نفي الغفران جملة . وقيل : إن العرب تبسّط بالبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها ضوخت له سبع مرات .

زيد قائم فإن هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني انصاف زيد بالقيام ،
فإن طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا : أنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري ممتنع ، واجتماع
التقيضين محال ، والدور أو التسلسل باطل ، وما سوى الله ممكن ، إذ لا وجود للامتناع
والامكان والبطلان في الخارج . إلا أن يقال : إن المراد بالخارج ما هو أعم منه ومن
نفس الأمر ، ومن البين أن الامثلة المذكورة مطابقة للنسبة في نفس الأمر ، وتفسير الخارج
بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ،
والكذب بعدم مطابقته للواقع : (وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في
نفس الأمر) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتمل الصدق والكذب ،
فإن دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف
المذكور هو الشك في ذلك ، وهما لا يجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجملة الخبرية بهيئاتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالتها عليها
قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فإن الشك لا يتطرق الى
الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة اللفظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجملة
الخبرية غير احتمال وقوع النسبة في الخارج ، وقد كان هذا الاحتمال حاصلًا قبل سماعها .
لا يقال : قد يحصل العلم بوقوع النسبة في الخارج من إخبار المتكلم لقوة الوثوق به ،
فإنه يقال : ليس موضع بحثنا إذا اشتملت الجملة الخبرية على قرائن خارجية تدل على صدقها ،
بل مورد الكلام هو نفس الخبر العاري عن القرائن ، على أنه لا يتم إلا مع الوثوق بالمتكلم ،
ومورد البحث أعم من ذلك .

لا يقال : إن المخاطب يحصل له من سماع الخبر ما لم يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ
القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً .

فإنه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما سنذكره غير مقصود
للقائل بوضع الجملة الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر بمطابقته لاعتقاد الخبر : وكذبه عدمها وإن
كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بآية المنافقين (١) بدعوى أن الله سجل عليهم بأنهم

لكاذبون في قولهم : إنك لرسول الله ، لعدم اعتقادهم بالرسالة المحمدية وإن كان قولهم مطابقاً للواقع .

وأجابوا عنه بأن المنافقين لكاذبون في شهادتهم للرسالة ، لعدم كونها عن خلوص الاعتقاد . وتوضيح ذلك يحتاج الى مقدمتين :

الاولى : أن الشهادة في العرف واللغة (١) بمعنى الحضور سواء كان حضوراً خارجياً - كقوله تعالى (٢) : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) . وكقول المسافر : شاهدت البلد الفلانية وأقيمت فيها - أم حضوراً ذهنياً ، كحضور الواقعة في ذهن الشاهد .
الثانية : أن المخبر به قد يكون أمراً خارجياً ، وقد يكون أمراً اعتبارياً ، وقد يكون أمراً ذهنياً كالإخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة ليست من الأعيان الخارجية ، وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرمى الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو أخبر احد عن قضية لم يعتقد وقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد معاً ، وكذبه عدم مطابقته لها معاً ، وغير ذلك لا صدق ولا كذب ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى (٣) : (أفترى على الله كذباً أم به جنة) . فان الإخبار حال الجنة غير الكذب ، لأنهم جعلوه قسماً للافتراء وغير الصدق ، لعدم مطابقته للواقع في عقيدتهم .

وفيه أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الوساطة بينهما . وأما الآية المذكورة فهي غريبة عن مقصود الجاحظ ، لأن الظاهر منها أن المشركين نسبوا اخبار النبي (ص) الى الافتراء الذي هو كذب خاص ، او الى الإخبار حال الجنة الذي لا أثر له عند العقلاء .

والتحقيق أن الجمل بأجمعها خبرية كانت أم انشائية قد وضعت بهيئاتها النوعية لابرار الصور الذهنية ، واطهار الدعاوى النفسانية (ماشئت فعبّر) فان الواضع (أي شخص كان) إنما تعهد (وتابعه بقية الناس) بأنه متى أراد ان يبرز شيئاً من دعاويه ومقاصده ان يتكلم

(١) في المنجد : شهد المجلس حضره .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨١ . (٣) سورة سبأ ، آية : ٨ .

بجملة مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراة وأداء دعواه في مقام المحادثة والمخاطبة ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنمائي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشترك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ الموضوعية مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينها في مرحلة الاستعمال إلا بانسلاخ اللفظ عن معناه بالقرائن الخارجية . وهذه الدعاوي النفسانية على قسمين :

الاول : ان تكون أمراً اعتبارياً محضاً وقائماً بنفسه المعتبر : بأن يعتبر في نفسه شيئاً ثم يظهره في الخارج ببرز من لفظ أو غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشأ ، ولا يتصف بالصدق والكذب بوجه ، لانه شيء يقوم بالاعتبار الساذج كما عرفت . الثاني : ان تكون حاكية عن شيء آخر ، سواء كان هذا المحكي من القضايا الخارجية كقيام زيد في الخارج أم من الأوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طابقت للواقع المحكي انصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، وإلا فهي كاذبة وأما انصاف الجمل الخبرية بها فمن قبيل انصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فئاؤه .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان المراد من المطابق (بالكسر) هو مراد المتكلم : أي الدعاوي النفسانية ، لا ظهور كلامه كما توهم ، وان المراد من المطابق (بالفتح) هو الواقع ونفس الامر المحكي بالدعاوي النفسانية .

واذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فانها في اللغة (١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم وارى مراده عن المخاطب باظهار غيره ، وخيل اليه انه اراد ظاهر كلامه ، وقد عرفت آنفاً ان الكذب هو مخالفة الدعاوي النفسانية للواقع ، لا مخالفة ظاهر الكلام له ، ويتفرع على هذا ان جواز التورية لا يختص بمورد الاضطراب ونحوه ، لانها ليست من مستثنيات الكذب ، بل هي خارجة عنه موضوعاً ، ومن هنا ذهب الاصحاب « فيما سيأتي من جواز الكذب عند الضرورة » الى وجوب التورية مع التمكن منها ، وعللوا ذلك بتمكن المتكلم مما يخرج به كلامه عن الكذب .

ثم إن الكلام الذي يورى به قد يكون ظاهراً في بيان مراد المتكلم ، ولكن المخاطب (١) في مجمع البحرين : ورث الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واظهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لقبائوته وقصور فهمه لا يلتفت اليه ، وهذا خارج عن التورية ، بل هو كسائر الخطابات الصادرة من المتكلم في مقام المحادثة والمحاورة ، ومن هذا القبيل ما نقل عن بعض الأجلة ان شخصاً اقترح عليه ان يعطيه شيئاً من الدراهم ، وكان يراه غير مستحق لذلك ، فأبى السبعة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتخيّل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التورية ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويخيّل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن المجمل : من (انه سئل احد العلما عن علي «ع» وابي بكر أيهما خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه) . ومن هذا القبيل ايضاً ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الاثمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع . ومما يدل على جواز التورية ، وخروجها عن الكذب امور :

الاول : نقل ابن ادريس في آخر السرائر (١) من كتاب عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله «ع» (في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية : قولي ليس هو ههنا ؟ قال : لا بأس ليس بكذب) .

الثاني : روى سويد بن حنظلة (٢) : (قال : خرجنا ومعنا وابل بن حجر يريد النبي (ص) فأخذته اعداء له فخرج القوم ان يحلقوا وحلفت بالله انه اخي فخلى عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التورية ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ماورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

(٢) رسالة . وضعيفة لسويد . راجع ج ٢ الخلاف باب الحيل آخر الطلاق ص

٩٨ . والمبسوط باب الحيل آخر الطلاق .

ولا يخفى انه وقع اشتباه عجيب في المبسوط حين الطبع ١١ حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ذيل مالو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جناية العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كاهن ج ٢ امرأة الطول باب الكذب ص ٣٢٦ . و ج ٣ الوافي —

مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : (إني سقيم) وما كان سقيا ، وعن قول يوسف (أيتها العير إنكم لسارقون) وما كانوا سراقا ، فيدل ذلك كله على كون الأقوال المذكورة من التوراة ، وأن التوراة خارجة عن الكذب موضوعا .

نعم يمكن أن يقال : إن نفي الكذب عن قول ابراهيم ويوسف «ع» إنما هو باحفاظ نفي الحكم ، وأنها قد ارتكبا الكذب لإرادة الاصلاح .

ويدل عليه قوله «ع» في رواية الصيقل : (إن ابراهيم إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا ، إرادة الاصلاح وقال يوسف إرادة الاصلاح) . وقوله «ع» في رواية عطا : (لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير ائخ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

ويؤيده ما في بعض أحاديث العامة (١) : (إن ابراهيم كذب ثلاث كذبات : قوله : إني سقيم ، وقوله : بل فعله كبيرهم هذا ، وقوله في سارة : إنها اختي) .

ولكن الروايات المذكورة كلها ضعيفة السند ، كما أن بقية الأحاديث التي اطاعت عليها في القصص المزبورة مشتملة على ضعف في السند أيضا وجهالة في الراوي ، فلا يمكن الاستناد اليها بوجه .

— ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ عن الحسن الصيقل قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إنا قد روينا عن أبي جعفر «ع» في قول يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ما سرقوا وما كذب . وقال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون ؟ فقال : والله ما فعلوا وما كذب - إلى أن قال أبو عبد الله «ع» - : إن ابراهيم «ع» إنما قال : بل فعله كبيرهم هذا إرادة الاصلاح - وقال يوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلا : أيتها العير ائخ ، ثم قال : والله ما سرقوا وما كذب . ثم تلا : بل فعله ائخ ، ثم قال : والله ما فعلوه وما كذب . مجهولة بمعمر بن عمرو وعطا .

وفي الوافي في رواية أبي بصير عن أبي جعفر «ع» ولقد قال ابراهيم «ع» : إني سقيم وما كان سقيا وما كذب . ولقد قال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا ، وما فعله وما كذب . ولقد قال يوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ، والله ما كانوا سارقين وما كذب . ضعيفة لمعلي بن محمد . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ١٠٢ وسيأتي في رواية الاحتجاج ما يدل على ذلك .

رفع غشاوة

قد يتوهم أنه لا يحصى أن تكون أقوال ابراهيم ويوسف المذكورة كاذبة ، غاية الأمر أنها من الأكاذيب الجائزة ، أما قول ابراهيم «ع» : (إني سقيم) . وقول يوسف «ع» : (أيتها العير إنكم لسارقون) . فصدق الكذب عليهما واضح .

وأما قول ابراهيم «ع» : (بل فعله كبيرم هذا فاسألوم إن كانوا ينطقون) . فلأن الشرط فيه إما أن يرجع الى السؤال المذكور فيه ، وإما أن يرجع الى الفعل ، فإن كانت راجعا الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : احداها حملية : وهي قوله تعالى (بل فعله كبيرم هذا) والثانية إنشائية مشروطة ، وهي قوله تعالى (فاسألوم إن كانوا ينطقون) أما القضية الاولى فهي كاذبة لكونها غير مطابقة للواقع . وأما القضية الثانية فهي إنشائية لا تنصف بالصدق والكذب .

وإن كان راجعاً الى الفعل الذي نسبته الى كبيرم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدما قوله تعالى : (بل فعله كبيرم هذا) وتالياً قوله تعالى : (كانوا ينطقون) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها ايضاً كاذبة ، فإن المصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بداهة أنه لا ملازمة بين نطق كبير الأصنام وبين صدور الفعل منه ، بل الفعل قد صدر من ابراهيم على كل تقدير ، سواء نطق كبيرم أم لم ينطق .

أقول : أما رمي قول ابراهيم : (بل فعله كبيرم هذا) بالكذب فجوابه أنا قد حققنا في مبحث الواجب المشروط من علم الاصول أن الشروط في الواجبات المشروطة إما أن ترجع الى الانشاء : أعني به إبراز الاعتبار النفساني . وإما أن ترجع الى متعلق الوجوب : أي المادة المحضة كما في الواجب المعلق على ما نسب الى المصنف في التقارير . وإما أن ترجع الى المنشأ ، وهو ما اعتبره في النفس ثم أبرزه بالانشاء ، فيكون مرجع القيد في قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام ، فيصير مفيداً بمجيء زيد .

أما الأول فهو محال ، لأن الانشاء من الامور التكوينية التي يدور أمرها بين الوجود والعدم ، فإذا أوجده المتكلم استحال أن يتوقف وجوده على شيء آخر ، لاستحالة انقلاب الشيء عما هو عليه .

وأما الثاني فهو وإن كان ممكناً في مرحلة الثبوت ، ولكنه خلاف ظاهر الأدلة في مقام

الاثبات ، ولا يمكن المصير اليه بدون دليل وقربة ، وإذن فيتمين الاحتمال الثالث .
وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من اجل الخبرة ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الاخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى النفسانية غير معقول ، لتحقيقه بمجرد التكلم بالقضية الشرطية ، ولا يعقل بعد ذلك أن تكون موقوفة على حصول قيد او شرط .
واما إرجاعه الى متعلق الخبر وهو وإن كان سائغاً في نفسه ، ولكنه خلاف ظاهر القضايا الشرطية . وح فيتمين إرجاعه الى الخبر به ، وهو الدعوى النفسانية ، مثلاً اذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطلوع الشمس ، ومع عدم طلوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتقدير الآية (بل فعله كبيرم إن نطقوا فاسألوم) فقد عاقت الدعوى على نطق كبيرم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . ونظير ذلك قولك : فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضاً : لا أعتقد إلا ما إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوباً من الله . هذا ما غنم .
ويؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق (ع) إنه قال : (ما فعله كبيرم وما كذب إبراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال إبراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان نطقوا فكبيرم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرم شيئاً لما نطقوا وما كذب إبراهيم) .
وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول إبراهيم : (إني سقيم) بالكذب فجوابه ان المراد به كونه سقيماً في دينه أي مرتاداً وطالباً في دينه . ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله (ما كان إبراهيم سقيماً وما كذب وإنما عني سقيماً في دينه : أي مرتاداً) . ومعنى المرتاد في اللغة هو الطالب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك الى عبدة الأصنام والنجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فتولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكمة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه أخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف (ع) : (أيتها العير انكم لسارقون) بالكذب فقد ذكرنا في الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقتن صواع الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، ولعل مراده انكم سرقتن يوسف من أبيه ، ألا ترى انهم لم يسألوا :

(١) رسالة : ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط صيدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون ؟ قالوا لهم : نفقد صواع الملك ، ولم يقولوا : سرقت ذلك .
ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق (ع) من قوله : (انهم سرقوا يوسف
من ابيه ألا ترى الخ) .

مسوغات الكذب

جواز الكذب لدفع الضرورة

قوله : (فاعلم انه يسوغ الكذب لوجهين : أحدهما الضرورة اليه فيسوغ معها بالأدلة
الأربعة) . أقول : لاشبهة في كون الكذب حراما في نفسه ومبغوضا بعينه ، لظاهر الأدلة
المتقدمة المطبقة على حرمة . وعلى هذا فلا وجه لما زعمه الغزالي (١) من (ان الكذب
ليس حراما بعينه ، بل فيه من الضرر على المخاطب أو على غيره ، فان أقل درجاته أن
يمتد الخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا ، وقد يتعلق به ضرر غيره) .
نعم الظاهر ان حرمة الكذب ليست ذاتية كحرمة الظلم ، ولذا يختلف حكمه بالوجوه
والاعتبارات ، وعليه فاذا توقف الواجب على الكذب ، وانحصرت به المقدمة وقعت المزاوجة
بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال ، وجرت عاينها احكام المتراخين ،
مثلا اذا توقف إنجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجبا .

وقد استدلل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطرار بالأدلة الأربعة : اما الاجماع
فهو وان كان محققا ، ولكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفا عن رأي المعصوم ، فان الظاهر ان
المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتاب والسنة ، فلا وجه لجعله دليلا مستقلا في
المسألة ، وقد مر نظير ذلك مرارا .

وأما العقل فهو وان كان حاكما بجواز الكذب لدفع الضرورات في الجملة ، كحفظ النفس
المحترمة ونحوه ، إلا انه لا يحكم بذلك في جميع الموارد ، فلو توقف على الكذب حفظ مال
يسر لا يضر ذهابه بالمالك فان العقل لا يحكم بجواز الكذب ح .

واما الكتاب فقد ذكر المصنف منه آيتين : الأولى قوله تعالى (٢) : (من كفر بالله من
بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا فعليه ما يطلب
من الله ولهم عذاب عظيم) . وتقرير الاستدلال ان الآية الشريفة تدل بالمطابقة على جواز

(١) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢١ .

(٢) سورة النحل ، آية : ١٠٨ .

التكلم بكلمة الكفر والارتداد عن الاسلام عند الاكراه والاضطرار بشرط ان يكون المتكلم معتقداً بالله ومطمئناً بالايمان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكره بطريق أولى الثانية : قوله تعالى (١) : (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان يتقوا منهم تقاة) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والمودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه ح يجوز اظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضاً على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لدلالة في الآيتين على جواز الكذب في جميع موارد الاضطرار غير مورد الخوف والتقية .

وأما الأخبار المجوزة للكذب في موارد الخوف والتقية فهي اكثر من ان نحصى ، وقد استفاضت ، بل تواترت على جواز الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه ، وستأتي الإشارة الى جملة منها .

قوله . (إنما الاشكال والخلاف في انه هل يجب ح التورية لمن يقدر عليها أم لا ؟) . اقول : قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان جواز الكذب هل هو مقيد بعدم التمكن من التورية أم لا ؟ فنسب المصنف القول الاول الى ظاهر المشهور .

ولكن العبارات التي نقلها عنهم إما غير ظاهرة في مقصوده ، وإما ظاهرة في خلافه . أما الاول : فكالحكي عن الغنية والسرائر وبيع وعد والمعة وشرحها وجامع المقاصد وغيرها من الكتب ، فان مفروض الكلام فيها إنما هو اشتراط جواز الحلف الكاذب بعدم التمكن من التورية . وأما جواز مطلق الكذب فهو خارج عن مورد كلامهم ، فانهم قالوا في مسألة جواز الحلف لدفع الظالم عن الوديعة : انه يجوز الحلف كاذباً اذا لم يحسن التورية ، وبإلا فيوري بما يخرجه عن الكذب .

وأما الثاني : فكالحكي عن المقنعة حيث قال : (من كانت عنده امانة فطالبها ظالم فليجحد وإن استحلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرجه عن الكذب - الى ان قال - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأه النية و كان مأجوراً) .

اما ان هذه العبارة ظاهرة في خلاف مقصود المصنف فلان المذكور فيها امران : الاول : اذا طلب الظالم الوديعة من الودعي جاز له إنكارها مطلقاً سواء تمكن من التورية أم لا .

الثاني : اذا استحلف الظالم الودعي على إنكار الوديعة جاز له الحلف مع عدم التمكن من التورية . ولو كانت نظر صاحب المقنعة الى اعتبار التمكن من التورية في جواز مطلق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجه ما نسبته الى المشهور بوجهين ، وسنتعرض لها فيما بعد انشاء الله .

قوله : (إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذباً لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او اخيه عدم اعتبار ذلك) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذباً موافقاً للاخبار وذكّر جملة منها وترك جملة اخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها (١) ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الاولوية على جواز الكذب بغير حلف لدفع الضرر .

وقد استحسّن المصنف عدم اعتبار القيد المزبور ، لأن ايجاب التورية على القادر لا يخلو

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الايمان ص ٢٢٠ عن اسماعيل عن ابي الحسن الرضا (ع) في حديث قال : سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق او غير ذلك لحلف ؟ قال : لا جناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجوه به منه ؟ قال : لا جناح عليه ، وسألته هل يحلف الرجل على مال اخيه كما يحلف على ماله ؟ قال : نعم .

وعن السكوني عن رسول الله (ص) : احلف بالله كاذباً ونج اخاك من القتل . ضعيفة للنوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) : اليمين على وجهين - الى ان قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذباً ولم تلزمه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرىء مسلم او خلاص ماله من متعد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيستحلفونا على اموالنا وقد أدبناز كاتبا ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فاحلف لهم ما شاؤا . موثقة لابن بكير وفي ج ٢ ثل باب ١٤١ من عشرة الحجج ص ٢٣٦ في كتاب الاخوان عن الرضا (ع) : وان الرجل يكذب على اخيه يريد به نفعه فيكون عند الله صادقا .

عن الإلزام بالعسر والخرج (فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بعدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً) .

ثم أنه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع إلى ما ناسبه إلى ظاهر المشهور ، وجعله مطلقاً للقاعدة ، وقال : (إلا أن الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد أولاً استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل كالرواية الأخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، فيرجع إلى عمومات حرمة الكذب فتأمل) . فإرادته من التقييد ما ذكره قيل هذا بقوله : (يصعب على الفقيه التزام تقييدها بصورة عدم القدرة على التورية) . ومراده من المطلقات ما ذكره من الأخبار الواردة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، وما يأتي من الأخبار الواردة في جواز الكذب للإصلاح .

وتوضيح مراده : أنه إذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فإن ما ذهب إليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعة (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فإن بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الإصلاح ، وبقيتها ظاهرة في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعة وما ساءلها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الخوف والاضطرار والاكراه ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعة وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الإصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع إلى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فإنها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون إلى التورية ليقتصدوها ، ولتجثوا إليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتحكن من التورية .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الأيمان ص ٢٢٠ عن سماعة عن أبي عبد الله (ع) قال : إذا حلف الرجل نقية لم يضره إذا هو أكره واضطر إليه وقال : لبس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه . مرسله .

(٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال (ع) : بإزاراة إذا خفت فأحلفت لهم ماشاً . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الإيرواني على المصنف بوجهين :

الوجه الأول : أنه لا مفهوم لرواية سباعة ، فانها ناظرة الى جواز الكذب لا بجعل الإكراه والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فمخارج عن الرواية .

وفيه أن الظاهر من المحقق المذكور أنه إنما نفي المفهوم عن الرواية ، لأنه لم ينظر إلا الى ذيلها ، وهو مسوق لضرب قاعدة كلية ليس لها مفهوم ، ومن المعلوم أن المصنف إنما أثبت المفهوم للرواية نظراً الى صدرها ، ولا شبهة أنه قضية شرطية مشتملة على عقد شرطي إيجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سلبى وهو المفهوم .

الوجه الثاني : أنا لو سلمنا المعارضة المذكورة التي أبداهها المصنف بين مفهوم رواية سباعة وبين المطلقات المزبورة ، فإنه لا وجه للرجوع الى مطلقات حرمة الكذب ، إذ النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه ، وبعد تعارضها في مادة الاجتماع وتساقطها فيها يرجع الى أصالة الحل .

وفيه أنه لم يظهر لنا مراده من هذا الاشكال ، فان النسبة بين الاطلاقين هي العموم المطلق ، لأن ما دل على جواز الكذب أخص مما دل على جرمته ، وإذن فلا مناص عن تقييد مطلقات حرمة الكذب بما دل على جوازه في موارد خاصة .

والتحقيق أنه لا وجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز الحلف كاذباً لا نجاء النفس المحترمة من الهلكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الأصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه أن يلزم من تقديم أحدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، وواضح أن مانحاً فيه من هذا القليل ، فان المطلقات المذكورة دلت على جواز الحلف كاذباً لا نجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سباعة وما في معناها في تجويز الحلف كاذباً للإكراه والاضطرار ، وإنما تمتاز المطلقات عن رواية سباعة وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الحلف الكاذب في غير موارد الخوف والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سباعة وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكينا لذلك بحرمة الحلف كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار لكانت العناوين المأخوذة في تلك

المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه أو لآخيه كلها لاغية .
وأما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فإنه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعه وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذباً لا بنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه على وجه الإطلاق ، فيقيد بها مادل على حرمة الكذب على وجه الإطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبحه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابه في موارد الضرورة فلا أن العقل يستقل بوجوب ارتكاب أقل القبيحين .
فإنه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبح الكذب في نفسه إلا إذا ترتبت عليه المفسدة ، فلا تكون حرمة ذاتية لا تقبل التخصيص ، فيكشف من تجويز الشارع الكذب في بعض الموارد أنه ليس بقبيح ، لأنه من باب حكم العقل بارتكاب أقل القبيحين .
وقد وجه المصنف كلام المشهور بوجهين : الأول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطرار إليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبح الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبحه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر لك مما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للأصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعه وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات إنما دلت على جواز الكذب للأصلاح ، ورواية سماعه وما في مضمونها إنما دلت على حرمة الحلف كاذباً في غير موارد الإكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينهما كما يرومه المصنف .

لا يقال : إن مادل على جواز الحلف كاذباً لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لها بطريق الأولوية كما أشرنا إليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينهما وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب أيضاً .

فإنه يقال : لا منافاة بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذباً بغير موارد الإكراه والاضطرار .

قوله : (ثم إن أكثر الأصحاب مع تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الأصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما أكره عليه من العقود والابتعاثات ، ولم يقيدوا ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الطلاق

بعدم اعتبار المعجز عنها ، بل في كلام بعضهم دعوى الاتفاق عليه .

وقد أورد المصنف على ذلك بأن المكره على البيع إنما أكره على التلفظ بصيغة البيع ، ولم يكره على حقيقةه ، فلا كراه على البيع الحقيقي يختص بغير القادر على التورية ، كما أن الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع فلم يور مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع بإرادته واختياره ، فيكون صحيحاً .

وأجاب عن هذا الإيراد بوجود الفارق بين المقامين ، وحاصله : أن ما أكره عليه في باب المعاملات إنما هو نفس المعاملة وواقعها ، والأخبار الدالة على رفع ما استكره عليه كحديث الرفع ونحوه لم تقيد ذلك بعدم القدرة على التورية ، فإذا أوجد المكره المعاملة فقد أوجد نفس ما أكره عليه ، ويرتفع أثره بالإكراه . وهذا بخلاف الكذب ، فإنه لا يجوز إلا في مورد الاضطرار ، ومن المعلوم أن الاضطرار لا يتحقق مع التمكن من التورية .

وفيه أولاً : أنه لا فارق بين الإكراه والاضطرار ، لأن الإكراه في اللغة حمل المكره على أمر وإجباره عليه من غير رضاه منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أننا لو لم نعتبر في مفهوم الإكراه أن لا يتمكن المكره من التفصي فإن لازم ذلك جواز ارتكاب المحرمات إذا أكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما إذا أكرهه أحد على شرب الخمر ، وكان متمكناً من هراقتها على جيبه . وكما إذا أكرهه جائر على أخذ أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم إليه ، ويؤممه أنه إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله بناء على المشهور ، كما نسبه المصنف إلى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات العقود منها والابقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على المكلفين ، ووصولها إلى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الطاعة والامتثال مشروطة بالقدرة العقلية والشرعية ، واختلاف الدواعي في ترك الواجبات وارتكاب المحرمات لا يؤثر في تبديلها أو في رفعها بوجه .

ومثال ذلك : أن شرب الخمر مع التمكن من تركه حرام وإن كانت شربه بداعي رفع العطش أو غيره من الدواعي عدا الإسكار ، كما أن المناط في رفع الأحكام التكليفية هو عدم القدرة على الامتثال ولو بالتورية ونحوها . مثلاً إذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر ولم يتمكن المجهور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما إذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة أخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة أخرى من الروايات الآتية هو جوار الكذب والحنك الكاذب في موارد خاصة على وجه الإطلاق حق مع التمكن من التورية ، وعليه فيمتاز حكم الكذب بذلك عن بقية الأحكام التكليفية . ومن هنا ظهر ضعف قول المصنف (إن الضرر المسوغ للكذب هو المسوغ لسائر المحرمات) .

وأما الأحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والإقاعات أو فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الأول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الأحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراض ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فإذا انتفى أحد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع أمواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، وإذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الأجمال فالناتج في صحة المعاملات صدورها عن طيب النفس والرضى .

تذييل

لاشبهة في عدم ثبوت أحكام المكره على المضطر في باب المعاملات ، ووجه ذلك أن حديث الرفع إنما ورد في مقام الامتنان على الأمة . وعلى هذا فلو اضطر أحد إلى بيع أمواله لأداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغيرها من حاجاته فإن الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كذلك كما عرفت .

قوله : (نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يحجب) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يحجب ، والتجنب عن الكذب في موارد جوازه لحفظ المال ، وحمل عليه قول أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة (١) : (علامة الايمان أن تؤثر الصديق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك) .

(٢) راجع ج ٢ ل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لا دليل على ثبوت هذا الاستحباب ، فان الضرر المالي إن بلغ الى مرتبة يهدد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو محرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوسيلة بينها لكي تكون مستحبة ، وأما قوله (ع) في نهج البلاغة فأجنبي عن الكذب الجائز الذي هو مورد كلامنا ، بل هو راجع الى الكذب المحرم ، وأن يتخذ الانسان وسيلة لانتفاعه ، ومن الواضح جداً أن ترك ذلك من علامة الايمان .
ويؤيد ما ذكرناه تقابل الصدق المضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضر ح عدم النفع ، لكثرة إطلاق الضرر عليه في العرف .

وعليه فشان الحديث شأن ماورد (١) من أنه (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن) .

نعم يمكن الاستدلال على الاستحباب بناء على التسامح في أدلة السنن بقوله (ع) (٢) : (اجتنبوا الكذب وإن رأيتم فيه النجاة . فان فيه الهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

الاقوال الصادرة عن الائمة (ع) تقيه

لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لاجل نجات النفس المحترمة . قال الغزالي (٣) : (فهما كان في الصدق سفك دم امرئ . مسلم فالكذب فيه واجب) . وقد تقدمت (٤) دلالة جملة من الآيات والروايات على هذا . بل هو من المستقلات العقلية ، ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين . وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لا حدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كتاب ٤٠ القهار من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي باب القهار ص ٣٦ . و ج ٣ ثل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . و ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . و ج ٢ امرأة العقول ص ٢٥٦ و ص ٢٦٠ .
- (٢) رسالة . راجع ج ٢ المستدرک باب ١٢٠ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ١٠٠ .
- (٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم بيان ما رخص فيه من الكذب ص ١٢٩ .
- (٤) في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة ص ٤٠٣ و ص ٤٠٤ و ٤٠٥ .

وإذا عرفت ذلك فقد اتضح لك الحال في الأقوال الصادرة عن الأئمة (ع) في مقام التقية ، فإنا لو حملناها على الكذب السائق لحفظ أنفسهم وأصحابهم لم يكن بذلك بأس ، مع أنه يمكن حملها على التورية أيضاً كما سيأتي .

وبذلك يتجلى لك افتضاح الناصبي المتعصب إمام المشككين ، حيث لم يلج بما لم يلج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فانهم كلما (أرادوا شيئاً تكلموا به . فإذا قيل لهم هذا خطأ أو ظهر لهم بطلانه قالوا : إنما قلناه تقية) .

على أن التفوه بذلك افتراء على الأئمة الطاهرين الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . قال الله تعالى (١) : (إنما يفترى الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله واولئك هم الكاذبون) .

قوله : (الأقوال الصادرة عن أئمتنا في مقام التقية) . أقول : حاصل مراده أن ماصدر عن الأئمة (ع) تقية في بيان الأحكام وإن جاز حملها على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والاليق بشأنهم حملها على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في توب أصابه خمر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار إلى لبسه . ويؤيده تصريحهم (ع) بإرادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) (٣) : (فقال له رجل : ما تقول في النوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففزعنا وفزع الرجل فقال أبو عبد الله : إنما أعني صلاة الليل على رسول الله (ص)) .

وفيه أنك قد عرفت آنفاً عدم استقلال العقل بقبيح الكذب في جميع الموارد ، وإنما هو تابع للدليل الشرعي ، وعليه فهم حرمة الشارع يكشف منه أنه قبيح ، ومما ورد الدليل على جوازه يكشف منه أنه ليس بقبيح . وحينئذ فالكذب الجائز والتورية سواء في الإباحة ولا ترجيح لحمل الاخبار الموافقة للتقية على الثاني .

قوله : (ومن هنا يعلم أنه إذا دار الأمر في بعض المواضع الخ) . أقول : ملخص كلامه : أنه إذا ورد عن الأئمة (ع) أمر وترددنا بين أن نحمله على الوجوب بداعي التقية

(١) سورة النحل ، آية : ١٠٧ .

(٢) راجع ج ١ ، باب ٣٨ نجاسة الخمر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ، باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض والنوافل

ص ٢٢٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٠ .

أولى الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الامر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوضوء عقيب ما بعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالذي والودي ومس الفرج والانتين وغيرها من الامور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فانه يدور الامر ح بين حمله على الوجوب بداعي التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، اذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الامور المذكورة ، ولكن ثبت عندهم أنها لا تنقض الوضوء جزماً ، وعليه فتتأدى التقية بارادة المجاز وإخفاء القرينة .

أقول : لله در المصنف حيث أشار بكلامه هذا الى قاعدة كلية وضابطة شريفة ، تنفرع عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الاصول في فصل من فصول أبحاث الاوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على التقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الاول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما اذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامة مثلاً من النواقض للوضوء ، فانه لا ريب في حمل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الارادة الجديدة .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما اذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فان الامر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الامر أن الامام «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الامر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره . يدور الامر بين حمله على التقية في بيان الحكم ، ورفع اليد عن المراد الجدي : أعني الاستحباب أو حمله على الوجوب الخاص أعني الوجوب حال التقية ، ورفع اليد عن ظهور الامر في الوجوب المطلق بأن يكون المراد أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة حال التقية ، أو حمله على الاستحباب ورفع اليد عن ظهور الكلام في الوجوب من دون نصب قرينة على ذلك ، وحيث لا مرجح لأحد الامور الثلاثة بعينه ، فيكون الكلام مجملاً .

وأما بناء على ما حققناه في محله من أن الأمر موضوع لواقع الطلب : أعني إظهار الاعتبار النفساني على ذمة المكلف ، لما لم يثبت الترخيص من الخارج فإن العقل يحكم بالوجوب وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعليه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجوبها عند رؤية الهلال ، فيتمين الاستحباب ، إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث : أن يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا أنه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما إذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والأنثيين أو غيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فإن الأمر في هذه الموارد إرشاد إلى ناقضية الأمور المذكورة للوضوء ، كما أن الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد إلى ذلك أيضاً ، وح فيدور الأمر بين جملة على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين جملة على الاستحباب ، فالظاهر هو الأول ، فإن جملة على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الأولى : حمل ما هو ظاهر في الإرشاد إلى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ما هو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما لو حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

جواز الكذب لإرادة الإصلاح

قوله : (الثاني من مسوغات الكذب لإرادة الإصلاح) . أقول : لا شبهة في جواز الكذب للإصلاح بين المتخاصمين في الجملة عند الفريقين نصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كآبها مش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ مل باب ١٤١ جواز الكذب في الإصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن أبي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل . وعن عيسى بن حسان قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه أو رجل أصلح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الإصلاح فيما بينهما أو رجل وعد أهله شيئاً وهو لا يريد أن يتم لهم . مجهولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقامداً لا يقاع الضرر به ، واخرى يكون الخقد والنفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه تمام على اخيه كاذباً فخذ عليه ، وكلا القسمين مشمولان لا إطلاق مادل على جواز الكذب في مورد الاصلاح .

ويمكن الاستدلال على جواز الكذب للاصلاح بقوله تعالى (١) : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) أي اصلحوا بين المؤمنين اذا تخاصموا وتقاتلوا (وانقوا الله) في ترك العدل والاصلاح (لعلمكم ترحمون) فان إطلاق الآية يشمل الاصلاح بالكذب ايضاً وح فتكون الآية معارضة لعموم مادل على حرمة الكذب بالعموم من وجه ، وبعد تساقطها في مادة الاجتماع : أعني الكذب للاصلاح يرجع الى البراءة ، او الى عموم المصلح ليس بكذاب ، فانه ينفي الكذب عن المصلح على سبيل الحكومة .

ولا فرق في جواز الكذب للاصلاح بين ان يكون المصلح احد المتخاصمين او غيرها ، ويدل على تأكيد الحكم في الاول بعض الأحاديث الواردة في حرمة هجران المؤمن فوق ثلاثة ايام . كقوله «ع» في رواية حمران (٢) : (مامن مؤمنين اهتمجرا فوق ثلاث إلا برأت منها في الثالثة قيل : هذا حال الظالم فما بال المظلوم ؟ فقال : مبال المظلوم لا يصير الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلحوا) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : أنا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (ورد في اخبار كثيرة جواز الوعد الكاذب مع الزوجة ، بل مطلق الاهل) . اقول : إن كان الوعد على سبيل الانشاء فهو خارج عن الكذب موضوعاً على ما عرفت سابقاً . وإن كان على سبيل الاخبار ، ولم يحرز المتكلم تحقق الخبر به في ظرفه فهو

— وعن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله «ع» قال : المصلح ليس بكذاب . صحيحة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المذكورة . وفي ج ٢ المستدرک ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤١ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٧ ليس الكاذب من اصلح بين الناس فقال : خيراً أو غي خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) مجهولة بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من

عشرة الحج ص ٢٣٥ .

كذب محرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد .
ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بمضها في البحث عن جواز الكذب للاصلاح
هو جواز الوعد الكاذب للزوجة ، بل لمطلق الأهل ، وعليه فيقيد بها ما دل على حرمة
الكذب ، كما يقيد بها ايضاً ما دل على وجوب الوفاء بالوعد لو قلنا به ، والله العالم . إلا
أن يقال بعدم صلاحية ذلك للتقييد ، لضعف السند .

حرمة الكهانة

قوله : (التاسعة عشرة : الكهانة) . اقول : ماهي الكهانة ؟ وما حكم الرجوع الى
الكاهن ؟ وما حكم الاخبار عن الامور المستقبلية ؟ .

أما الكهانة فهي في اللغة (١) الاخبار عن الكائنات في مستقبل الزمان ، وقيل هي عمل
بوجوب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه
الاخبار . وهي قريبة من السحرا وأخص منه . والعراف (٢) هو المنجم والكاهن . وقيل :
العراف كالكاهن ، إلا أن العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن
يخبر عن الاحوال الماضية .

وكيف كان فالكهانة على قسمين :
الأول : أن يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لانصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) في تاج العروس : كهن له قضي بالغيب ، وفي التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز
الكمز ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . فمنهم من يزعم أن له تابعا من الجن ورأيا باقي
اليه الاخبار . ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات واسباب يستدل بها على
مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المصروق ومكان الضالة
ونحوها . وفي مجمع البحرين : أن الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)
حرس السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحرا أو أخص منه .

(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، أو الذي
يدعي علم الغيب .

وفي مفردات الراغب : العراف كالكاهن إلا أن العراف يختص بمن يخبر بالاحوال
المستقبلية والكاهن بمن يخبر عن الاحوال الماضية .

استراق السمع من السماء ، فيطلعون على أسرارها ، ثم يرجعون الى أوليائهم لكي يؤدوها اليهم .
الثاني : ان يخبر الكاهن عن الكائنات الأرضية ، والحوادث السفلية لاتصاله بطائفة من
الجن والشياطين التي تلي اليه الأخبار الزاجعة الى الحوادث الأرضية فقط ، لأن الشياطين
قد منعت عن الاطلاع الى السماء وأخبارها بعد بعثة النبي (ص) .

وفي خبر الاحتجاج (١) أطلق لفظ الكاهن على كلا القسمين ، أما إطلاقه على القسم الأول
فهو صريح جملة من فقراته . وأما إطلاقه على القسم الثاني فقد وقع منه في فقرتين :
الأولى : قوله «ع» : (لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلم الشياطين
ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والأطراف) .

الثانية : قوله «ع» بعدما ذكر أن الشياطين كانوا يسترقون أخبار السماء ، ويقذفونها
الى الكاهن : (فبذلك منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم إنما يؤدي
الشیطان الى كهانها أخباراً للناس مما يتحدثون به - الى أن قال - : ما يحدث في البعد من
الحوادث) .

فقد أطلق الكاهن في هاتين الفقرتين على المخبر عن الكائنات السفلية بواسطة الشياطين .
ولا ينافيه قوله «ع» : (انقطعت الكهانة) . فإن المراد منها هو الكهانة الكاملة : أعني
القسم الأول .

وندل على حرمة كلا القسمين مضافاً الى خبر الاحتجاج المتقدم جملة من الروايات من
طرق الخاصة (٢)

(١) ص ١٨٥ فيما احتج الصادق «ع» على الزنديق . رسالة .
(٢) في ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ في حديث المناهي
إن رسول الله (ص) نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله
على محمد (ص) . ضعيفة لشعيب بن واقد .

وعن الخصال عن الصادق «ع» من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد (ص) .
ضعيفة لأبي حمزة . وغير ذلك من الروايات المذكورة في ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ . وفي
ج ١ كآب ٤٢ السحت من المعيشة ص ٣٦٣ . وج ١٠ الوافي ص ٤٢ . وج ٢ ثل باب ٣٢
تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٥٢٧ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» جعل
من السحت أجر الكاهن . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النجاسة من عشرة الحج ص ٢٤١ : عن المجالس عن
الصادق «ع» : أربعة لا يدخلون الجنة : الكاهن الخ . ضعيفة بأبي سعيد هاشم .

ومن طرق العامة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة التنجيم والسحر .

حرمة الرجوع الى الكاهن

وأما الرجوع الى الكاهن ، والعمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه في الامور الدينية ، والاستناد اليه في إثبات أمر أو نفيه فلا شبهة في حرمة ، بل لاختلاف فيها بين المسلمين ، لكونه افتراء على الله ، وعملاً بالظن الذي لا يغني من الحق شيئاً .
وتدل على الحرمة أيضاً جملة من روايات الفريقين الناهية عن إتيان الكاهن والعراف فان الاتيان اليهم كناية عن تصديقهم ، والعمل بقولهم ، كما في تاج العروس قال : (من أتى كاهناً أو عرافاً الخ : أي صدقهم) . وقد عرفت أن العراف يصدق عليه الكاهن .
وفي رواية الخصال أن (من تكهن أو تكهن له فقد برىء من دين محمد ص) : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الإشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

حكم الاخبار عن الامور المستقبلية

وأما الاخبار عن الامور المستقبلية جزماً فيقع البحث عن حكمه تارة من حيث القاعدة ، واخرى من حيث الرواية .
أما الأول فقد يكون المخبر عن الحوادث الآتية شاكاً في وقوعها في مستقبل الزمان . وقد يكون جازماً بذلك . أما الأول فلا شبهة في حرمة ، لكونه من الكذب المحرم ومن القول بغير علم . وقد عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد أن المخبر ما لم يكن جازماً بوقوع المخبر به في الخارج فهو كاذب في إخباره . نعم لو صادف الواقع في هذه الحال كان حراماً من جهة التجري .

وأما الثاني فلا وجه لحرمة ، فانه خارج عن الكذب وعن القول بغير علم موضوعاً وحكماً . ولكن المصنف التزم بحرمة لامور :

الأول : خبر الهيثم (٢) : (قال : قلت لأبي عبد الله ع : إن عندنا بالجزيرة رجلان بما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحة . راجع ج ٢ مل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه يسأله عن الشيء يسرق أو شبه ذلك فمسأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى إلى ساحر أو كاهن أو كذاب بصدقه فيما يقول فقد كفر بما أنزل الله من كتاب (بدعوى أن الإخبار عن الغائبات على سبيل الجزم محرم مطلقاً ، سواء أكان بالكهانة أم بغيرها ، لأنه «ع» حصر المخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الأمور الماضية من المارقة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الأمور الماضية إذا كان المخبر جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لادلالة في الرواية على انحصار المخبر عن الأمور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصراً بالإخبار بهذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما إذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير القمري ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والنبذ والعصير العنبي إذا غلى ، فإن هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالمحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالأمور المذكورة . وإذن فلادلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الأمور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق المخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار المخبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار القاسق وغيره فيما لا يكون قوله حجة .

الثاني : قوله «ع» في حديث المناهي المتقدم في الهامش : (إنه نهى عن إتيان العراف وقال : من أتاه وصدقه فقد برىء مما أنزل الله على محمد «ص») . بدعوى أن المخبر عن الغائبات في المستقبل كاهن ويختص باسم العراف .

وفيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن إتيان العراف كناية عن العمل بقوله ، وترتيب الأثر عليه ، كما عرفت آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الأمور المستقبلية بأي نحو كان . . .

الثالث : قوله «ع» : في بعض الأحاديث (١) : (لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ) . فإن الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الأمور تشاكل الوحي

ومن المقطوع به أنه مبغوض للشارع .

وفيه أن الممنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء . بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا يقعدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى الكهنة ، ويبتشونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الثاقب لئلا يقع في الأرض ما يشاكل الوحي . وأما مجرد الإخبار عن الامور الآتية بأي سبب كان فلا يرتبط بالكهانة . قوله : (فتبين من ذلك الخ) . أقول : حاصل كلامه : أن المتحصل مما ذكرناه هو حرمة الإخبار عن الغائبات من غير نظر في بعض ماصح اعتباره ، كنبذ من الرمل والجفر وفيه أن المناط في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع المخبر به كما عرفت . وعليه فلا فرق بين الرمل والجفر وغيرهما من موجبات الاطمئنان .

ثم إن ظاهر عبارة المصنف هو اعتبار بعض أقسام الرمل والجفر . ولكنه عجيب منه (ره) ١١ إذ لم يقدم دليل على اعتبارها في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنها يفيدان الظن ، وهو لا ينبغي من الحق شيئاً .

حرمة اللهو في الجملة

قوله : (العشرون : اللهو حرام) . أقول : لا خلاف بين المسلمين قاطبة في حرمة اللهو في الجملة ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وإنما الكلام في حرمة على وجه الاطلاق . فظاهر جملة من الاصحاب ، بل صريح بعضهم ، وظاهر بعض العامة أن اللهو حرام مطلقاً ، فمن المحقق في المعتبر : (قال علمائنا : اللاهي بسفره كالمتمتره بصيده بطراً لا يترخص ، لنا أن اللهو حرام ، فالسفر له معصية) .

وقال العلامة (١) : حرم الحلبي (الرمي عن قوس الجاهل والاطلاق ليس بجيد ، بل ينبغي التقييد بطلب اللهو والبطر) . وفي كلمات غير واحد من الاصحاب إن من سفر المعصية طلب الصيد للهو والبطر .

وفي الرياض (٢) قد استدل على حرمة المسابقة في غير الموارد المنصوصة بما دل على حرمة مطلق اللهو .

(١) راجع ج ٢ المختلف ص ١٦٤ .

(٢) ج ٢ ص ٤١ .

وعن المالكية (١) (إن كان الغرض من المسابقة المغالبة والتلهي فيكون حراماً) .
وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة الله على وجه الإطلاق ، ثم قال :
(ولكن الاشكال في معنى الله فإن أريد به مطلق الله كما يظهر من الصحاح والقاموس
فالظاهر أن القول بحرمة شاذ مخالف للمشهور والسيرة ، فإن اللعب هي الحركة لا لغرض
عقلاني ، ولا خلاف ظاهر في عدم حرمة على الإطلاق ، نعم لو خص الله بما يكون من
بطر وفسر بشدة الفرح كان الأقوى تحريمه) .

ولكن الأخبار لدلالة لها على حرمة الله على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:
الاولى (٢) : هي الروايات الدالة على وجوب الاتمام على المسافر إذا كان سفره للصيد
اللهوي ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالاتزام على حرمة الله أيضاً ، إذ لا نعرف
وجهاً لالاتمام الصلاة هنا إلا كون السفر معصية للصيد اللهوي .

ولكنه ضعيف ، إذ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار أن السفر للصيد اللهوي لا يوجب
القصر ، فلا دلالة فيها على كون السفر معصية ، إذ لا ملازمة بين وجوب الاتمام في السفر
وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . وإلى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : ما دل على أن الله من الكبار ، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش (٣)
قال المصنف : (حيث عد في الكبار الاشتغال بالملاهي التي تصد عن ذكر الله كالغناء وضرب
الآوتار ، فإن الملاهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصف ، لا الملهبة آلة ، لأنه لا يناسب
التثيل بالغناء) .

ولكن يرد عليه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا دلالة فيها على
حرمة الله المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو الله الذي يصعد عن ذكر الله كالغناء
وضرب الآوتار ونحوها .

وثالثاً : أن الظاهر من اللغة أن الملاهي اسم الآلات ، فلا مردور بين رفع اليد عن

(١) راجع ج ٢ فقه المذاهب ص ٥١ .

(٢) راجع ج ٥ الوافي باب من كان سفره باطلا ص ٣٢ . وج ١ ثل باب ٩ من
خرج إلى الصيد لله من صلاة المسافر ص ٥٤٨ . وج ١ التهذيب أبواب الزيادات صلاة
المسافر ص ١٨٤ . وج ١ المستدرک ص ٥٠٢ .

(٣) ضعيفة لبكر بن عبد الله بن حبيب . ومجهولة لأحمد بن يحيى بن زكريا القطان
وغیره من رجال السند .

راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبار من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آلة اللهو ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فتكون الرواية مجملة . بل ربما يرجح رفع اليد عن ظهور الغناء ، كما يدل عليه عطف ضرب الاوتار على الغناء .

ثم إن رواية الاعمش لم يذكر فيها إلا عد الملاهي التي تصد عن ذكر الله من الكبائر . وأما زيادة كلمة الاشتغال قبل كلمة الملاهي فهي من سهو قلم المصنف (ره) ، ولو كانت النسخة كما ذكره لما كان له حمل الملاهي على نفس الفعل ، فإن الاشتغال بالملاهي من أظهر مصاديق الغناء .

الثالثة : الأخبار المستفيضة . بل المتواترة الدالة على حرمة استعمال الملاهي والمعازف ، وفي رواية العيون (١) : (الاشتغال بها من الكبائر) . وفي رواية عنبسة : (استماع اللهو والغناء يثبت النفاق كما يثبت الماء الزرع) . وقد تقدمت الإشارة الى جملة منها ، والى مصادرها في مبحث حرمة الغناء .

وفيه أن هذه الروايات إنما تدل على حرمة قسم خاص من اللهو : أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكرها خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، وواضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الأخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللهو مطلقاً ، كقوله «ع» في خبر العياشي : (كلما ألهى عن ذكر الله فهو من المبسر) . وفي بعض روايات المسابقة (٢) : (كل هو المؤمن باطل إلا في ثلاث) . وفي رواية أبي عباد : إن المباح في حيز الباطل واللهو « وسنذكرها » . وفي رواية عبد الأعلى (٣) في رد من زعم أن النبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : (كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا الخ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللهو من الباطل فإذا ضممننا ذلك الى ما يظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللهو مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللهو في الجملة ، وكونه من الامور المباحة ، كاللعب بالسبحة أو اللحية أو الحبل أو الاحجار ونحوها ، فلا يمكن العمل باطلاق هذه

(١) ضعيفة كما تقدم في ص ٢٤٣ . راجع المصدر المزبور من ج ٢ ثل .

(٢) قد تقدم في ص ٣٧٠ . (٣) قد تقدم في ص ٣١٢ .

(٤) قد أشرنا الى مصادرها في ص ٣٠٧ .

الروايات على تقدير صحتها ، وقد أشرنا اليه في مبحث حرمة القمار (١) وعنايه فلا بد من حملها على قسم خاص من اللغو أعني الغناء ونحوه ، كما هو الظاهر ، أو حملها على وصول الاشتغال بالأمور اللاغية الى مرتبة يصد فاعله عن ذكر الله ، فإنه يحل يكون من المحرمات الإلهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق ، ومما ذكرناه ظهر أيضاً أننا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

اللعب واللغو

قوله : (واعلم أن هنا عنوانين) . أقول : قد فرق جمع من أهل الفروق بين اللغو واللعب ، ولا يهمننا التعرض لذلك ، وإنما المهم هو التعرض لحكمها ، وقد عرفت : أنه لا دليل على حرمة مطلق اللغو ، وأما اللعب فإن كان متحدداً في المفهوم مع اللغو فحكمه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الأدلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذ به ، وإلا فيرجع الى الأصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن أريد به ما يرادف اللغو كما يظهر من بعض الاخبار (٢) كان في حكمه . وإن أريد به مطلق الحركات اللاغية فالأقوى فيها الكراهة أقول : لا دليل على حرمة مطلق اللغو سواء قلنا بكونه مرادفاً للغو والباطل كما هو الظاهر من أهل اللغة أم لا ، لما عرفت من عدم الدليل على حرمة اللغو على وجه الإطلاق وأما ما ذكره من ظهور الروايات في مرادفة اللغو مع اللغو ففيه أن الروايات المذكورة ناظرة الى اتحاد قسم خاص من اللغو مع قسم خاص من اللغو ، وهو القسم المحرم ، فلا دلالة فيها على اتحاد مفهومها مطلقاً . على أنها ضعيفة السند .

(١) ص ٢٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الفناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : في رواية محمد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسماع ويشرب النبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السماع ؟ فقال : لا أهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللغو أما سمعت الله يقول : وإذا صرفوا باللغو صرفوا كراماً . ضعيفة بأبي عباد وغيره .

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الفناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز .

ضعيف سهل .

وقد يقال : بحرمة اللغو على وجه الاطلاق لرواية الكابلي (١) فان الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجبا لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعيير والهجاء ونحوها من العناوين المحرمة .

على أنه لا دليل على حرمة إضحاك الناس وإدخال السرور في قلوبهم بالامور المباحة والجهات السائغة ، بل هو من المستحبات الشرعية والاخلاق المرضية فضلا كونه موجبا لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب (ع) : (وأما سباحة الاخلاق وبشر الوجه وطلاقة الحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه) . وكان الاصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب وعمر بن العاص . وقد ظهر مما ذكرناه أنه لا يمكن الاستدلال على حرمة اللغو مطلقاً بوصية النبي (ص) لأبي ذر (٢) .

ثم إن رواية الكابلي عدت شرب الخمر واللعب بالقمار من جملة الذنوب التي تهتك العصم أما الاول فلا نه يجر الى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فان شارب الخمر في حال سكره كالجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحرركاته .

وأما اللعب بالقمار فلا نه يورث العداوة بين الناس ، حيث تؤخذ به أموالهم بغير عوض واستحقاق . وقد اشير الى كلا الامرين في الآية (٣) .

(١) في ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١١ : عن زين العابدين (ع) الذنوب التي تهتك العصم شرب الخمر واللعب بالقمار وتماطي ما يضحك الناس من اللغو والمزاح . ومجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى . وضعيفة بذكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) يا أبا ذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والارض . ضعيفة لما تقدم في ص ٣٨٧ . راجع ج ١٤ الوافي ص ٥٦ .

(٣) إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة الخ . وقد تقدمت في ص ٣٦٩ .

مدح من لا يستحق المدح

قوله : (الحادية والعشرون : مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم) . أقول : حكى المصنف أن العلامة عدّ مدح من لا يستحق المدح أو يستحق الذم في عداد المكاسب المحرمة ثم وجه كلامه بوجوه :

الاول : حكم العقل بقبح ذلك . الثاني : قوله تعالى (١) : (ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار) . الثالث : ما رواه الصدوق عن النبي ص (٢) : (من عظم صاحب دنيا وأحبه لطمع في دنياه سخط الله عليه وكان في درجة مع قارون في التابوت الأسفل من النار) . الرابع : ما في حديث المناهي (٣) من قوله (ص) : (من مدح سلطاناً جائراً أو تحفف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قرينه في النار) .

ولكن الظاهر أن الوجوه المذكورة لا تدل على مقصود المصنف : أما العقل فإنه لا يحكم بقبح مدح من لا يستحق المدح بعنوانه الأولي مالم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتقوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوهما . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون إلى الظالم والميل إليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسيأتي الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

وأما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . وأما حديث المناهي ففيه أولاً : أنه ضعيف السند . وثانياً : أنه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، أو تحصيلاً لرضاه .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) راجع ج ٢ ، ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ . مجهولة بموسى بن عمران النخعي النوفلي ، وعمه الحسين بن يزيد ، ومبشر ، وأبي عائشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ، ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . و ج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الحفف بالحاء المهملة : الضيق وقلة المعيشة . والحفوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لاندل على حرمة مدح من لا يستحق المدح في نفسه ، فإن النسبة بينه وبين العناوين المحرمة المذكورة هي العموم من وجه ، وعليه فلا وجه لجعل العنوان المذكور من المكاسب المحرمة ، كما صنعه العلامة وتبعه غيره .

ثم إن مدح من لا يستحق المدح قد يكون بالجملة الخيرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الاول فهو ككذب محرم إلا اذا قامت قرينة على إرادة المبالغة . وأما الثاني فلا محذور فيه ما لم ينطبق عليه شيء من العناوين المحرمة المذكورة ، أو كان المدح لمن وجبت البراءة منه ، كالمبدء في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن . لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الإطلاق أو فيما انطبق عليه عنوان محرم إنما هي فيما إذا لم يلتجئ إلى المدح لدفع خوف أو ضرر بدني أو مالي أو عرضي ، وإلا فلا شبهة في الجواز .

ويدل عليه قولهم (ع) (١) في عدة روايات : (إن شر الناس عند الله يوم القيامة الذين يكرمون اتقاء شرم) . وكك تدل عليه أخبار الثقية ، فإنها تدل على جوازها في كل ضرورة وخوف .

حرمة معونة الظالمين

قوله : (الثانية والعشرون : معونة الظالمين في ظلمهم حرام بالأدلة الأربعة ، وهو من الكبائر) . أقول : ما هو حكم معونة الظالمين ؟ وما هو حكم اعوان الظالمة ؟ وما هو حكم إعاقتهم في غير جهة الظلم من الأمور السائفة كالبنابة والنجارة والخياطة ونحوها ؟ أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر أنها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل بين عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاعانة على مطلق الحرام ، وحرمة مقدماته .

(١) راجع أصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب من يتقى شره ص ٣١٤ .
وج ١٤ الوافي وصية النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦ .
وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ : إن شر الناس منزلة يوم القيامة من ودعه أو تركه الناس اتقاء خشه .

(٢) قد تقدم ذلك في ص ١٧٩ . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٣٤ : نهى عن الاعانة على ظلم .

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : (ولا تركزوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار) . فان الركون المحرم هو المبل اليهم ، فيسدل على حرمة إعانته بطريق الأولوية . او المراد من الركون المحرم هو الدخول معهم في ظلمهم .

واما الاستدلال على حرمتها بقوله تعالى : (ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) . كما في المستند وغيره فقد تقدم جوابه في البحث عن حكم الاعانة على الاثم ، وقلنا : إن التعاون غير الاعانة ، فان الاول من باب الافعال ، والثاني من باب التفاعل ، فحرمة أحدهما لا تسري الى الآخر .

وتدل على حرمة معونة الظالمين ايضاً الروايات (٢) المستفيضة ، بل المتواترة . واما دخول الانسان في اعوان الظلمة فلاشبهة ايضاً في حرمة ، ويدل عليها جميع ما دل على حرمة معونة الظالمين في ظلمهم ، وغير ذلك من الأخبار الناهية عن الدخول في حزمهم وتسويد الاسم في ديوانهم . وقد اشرنا الى مصادرها في الهامش .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن أبي بصير قال : سألت أبا جعفر (ع) عن أعمالهم ؟ فقال لي : يا أبا محمد لا ولا مدة بقلم إن أحدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا اصابوا من دينه مثله . حسنة لأبراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي وثل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد : من سود اسمه في ديوان ولد سبع حشره الله يوم القيامة خزيراً . بمجولة بابن بنت الوليد وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الامر بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافي عن أبي حمزة عن السجاد (ع) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونة الظالمين ومجاورة الفاسقين احذروا فتنهم وتباعدوا عن ساحتهم . صحيحة . وغير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المتقدمة ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٧ وباب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين ، وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ .

وفي الباب ٧١ المزبور من ج ٢ ثل . وج ٣ الوافي باب الظلم ص ١٦٢ . واصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول باب الظلم ص ٣١٩ : عن طلحة عن أبي عبد الله (ع) قال : العالم بالظلم والمعين له والراضي به شركاء ثلاثتهم . ضعيفة بطالحة ومحمد بن سنان . وفي رواية ابن سنان عنه (ع) : من أعان ظالماً يظلمه سبط الله عليه من يظلمه . بمجولة لابن نهشل

حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالأمور السائفة، كالبنابة والخبازة ونحوها فلا بأس بها، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها، بشرط أن لا يعد بذلك من أعوان الظلمة عرفاً، وإلا كانت محرمة كما عرفت.

وقد يستدل على حرمتها بروايات:

منها رواية محمد بن عذافر عن أبيه (١) الظاهرة في حرمة المعاملة مع الظلمة. وفيه أولاً: أن الرواية ضعيفة السند. وثانياً: أن قوله «ع»: (يا عذافر نبئت أنك تعامل أبا أيوب والربيع فما حالك إذا نودي بك في أعوان الظلمة). ظاهر في أن عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة، بحيث أخقه بأعوانهم، وعليه فورد الرواية أجنبي عن المقام.

ومنها رواية ابن أبي يعفور (٢) الظاهرة في ردع السائل عن إعانة الظالمين في الجهات السائفة وفيه أن الظاهر من قول السائل: (ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدة فيدعى إلى البناء الخ). أن الرجل منهم نصيبه الشدة، فيلتجئ إلى الظالمين، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم، ولذلك طبق الإمام «ع» عليهم قوله: (إن أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتى يحكم الله بين العباد). فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام. على أنها ضعيفة السند.

ومع الإغضاء عن ذلك فقوله «ع»: (ما أحب أني عقدت لهم عقدة الخ) لو لم يكن ظاهراً في الكراهة فلا ظهور له في الحرمة، فتكون الرواية مجملة.

ومنها رواية العياشي (٣) الدالة على أن السعي في حوائج الظالمين عديل الكفر. والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار.

وفيه أولاً: أنها ضعيفة السند. وثانياً: أن الظاهر من إضافة الحوائج إلى الظالمين ولو بمناسبة الحاكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم.

(١) ضعيفة بسهل. راجع ج ١ ص ٣٥٧. وج ١٠ الوافي ص ٢٦. وج ٢

باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨.

(٢) مجهول. راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة.

(٣) مجهول. راجع ج ٢ ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٥٠.

ومن هنا ظهر الجواب عن رواية السكوني (١) عن رسول الله (ص) قال : (إذا كان يوم القيامة نادى مناد أين أعوان الظلمة ومن لاق لهم دوائ أو رشف كأساً من ماء لهم مدة فاحشروهم معهم) . وكك ظهر الجواب عن رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين «ع» قال : (إياكم وصحبة العاصين ومعوثة الظالمين) . وقد تقدمت هذه الرواية في الحاشية . ومنها رواية الشيخ (٢) عن ابن أبي عمير عن يونس بن يعقوب قال قال رسول الله (ص) : (لا تعنهم على بناء مسجد) .

وفيه أن المنع عن إغايتهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم ، فيكون كسجد الضرار الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتبعد الرواية عما نحن بصددده . ومنها رواية صفوان (٤) الظاهرة في ردعه عن إكراه الجاهل من هارون الرشيد . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، فإن الإمام «ع» إنما ردعه عن محبة بقائهم ، ويدل على هذا من الرواية قوله «ع» : (أحب بقاءهم حتى يخرج كراؤك ؟ قلت : نعم ، قال : من أحب بقائهم فهو منهم ومن كان منهم كان وروده إلى النار) .

ومع الإغضاء عن جميع ذلك ، وتسليم دلالة الروايات المذكورة على الحرمة فالسيرة القطعية قائمة على جواز إغاثة الظالمين بالأمور المباحة في غير جهة ظلمهم ، فتكون هذه السيرة قرينة لحمل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إغايتهم على الظلم . والثاني : صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوبين إليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معماره . وذاك خزانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إغايتهم ليس هو مطلق العاصي الظالم لنفسه ، بل المراد به هو الظالم للغير ، كما هو ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها ، بل هو صريح

(١) موثقة بالسكوني . راجع ج ٢ ، ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .

(٢) طريقه إلى ابن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة والفهرست . راجع الباب ٧١ المزبور من ثل . و ج ٢ التهذيب ص ١٠٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٢٧ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٠٨ قوله تعالى (والذين اتخذوا مسجداً ضراراً) . (٤) بحررته محمد بن اسماعيل الرازي . راجع كتاب ٧١ المتقدم من ج ٢ .

جملة أخرى منها ، وعليه فورد الحرمة يختص بالثاني .
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الاثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه
الاطلاق ، ما لم يكن في البين تسبیب ، وقلنا في البحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام
للدالة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الاثم .

حرمة النجش

قوله : (الثالثة والعشرون : النجش بالنون المفتوحة والجيم المستسنة أو المفعلة حرام)
أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه
بوجهين كما يظهر من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو
لا يريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فزيد زيادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .
الثاني : أن تمدح سلعة غيرك وتروجها لبيعها ، أو تذمها لئلا تنفق عنه . وظاهر الوجهين
هو تحقق النجش بها ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان غرض الناجش غش المشتري وتغريبه في المعاملة فإن مقتضى
القاعدة حينئذ هو حرمة الغش مع تحقق المعاملة في الخارج . فقد عرفت في البحث عن

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٧٣ من البيوع المنهى عنها نهياً لا يستلزم بطلانها ببيع
النجش ، وهو حرام نهى عنه رسول الله (ص) . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ٢٣٩ :
نهى رسول الله (ص) عن النجش . وفي ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٤٣ و ص ٣٤٤ في جملة
من الأحاديث نهى عن النجش والتناجش .

(٢) في تاج العروس : النجش أن تواطىء رجلاً إذا أراد بيعاً أن تمدحه . أو هو
أن يريد الإنسان أن يبيع ببيعة فقساومه فيها بشمن كثير لينظر اليك ناظر فيقع فيها . وقال
أبو عبيد : النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، وهو لا يريد شراءها ، ولكن ليسمعه
غيره فزيد زيادته . وقال ابن شميل : النجش أن تمدح سلعة لبيعها . أو تذمها لئلا
تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش أن تزيد في المبيع لبيع ، وليس من حاجتك .
وقال إبراهيم الخليل : النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه . ذلك غيرك فيغترلك .
والأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن

وعن المصباح : نجش الرجل إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها ، وليس قصده أن يشتريها

ليفر غيره فيوقعه فيه .

حرمة الفش : أن غش المؤمن في المعاملة حرام ، لاستفاضة الروايات عليه ، وإن لم تقع المعاملة في الخارج أو وقعت فيه بغير غش وتقرير فلا دليل على حرمة إلا من حيث التجري وقد يقال بحرمة النجش بهذا المعنى ، لكونه إضراراً للمشتري ، وهو حرام . وفيه أولاً : أن المشتري إنما أقدم على الضرر بإرادته واختياره وإن كان الدافع له على الإقدام هو الناجش .

وثانياً : أن الدليل أخص من المدعى ، فإن الناجش إنما يوقع المشتري في الضرر إذا كان الشراء بأزيد من القيمة السوقية ، وأما إذا وقعت المعاملة على السلعة بأقل من القيمة السوقية أو بما يساويها فإن النجش لا يوجب إضراراً للمشتري . إلا أن يمنع من صدق مفهوم النجش على ذلك كما يظهر من غير واحد من أهل اللغة كالمصباح وتاج العروس وغيرها ، وقد تقدمت كلماتهم في الهامش .

وقد يستدل على حرمة النجش في هذه الصورة بقول النبي «ص» (١) : (لعن الناجش والمنجوش له) . وبقوله «ص» : (ولا تناجشوا) (٢) .

وفيه أولاً : أن هذين النبوين ضعيفا السند . ودعوى انجبارهما بالاجماع المنقول كما في المتن دعوى غير صحيحة ، فإنه إن كان حجة وجب الأخذ به في نفسه ، وإلا فإن ضم غير الحجة الى مثله لا يفيد الحجية .

وثانياً : أنها مختصان بصورة مواطاة الناجش مع البائع على النجش ، كما هو الظاهر من لعن المنجوش له في النبوي الأول ، والنهي عن التناجش في النبوي الثاني ، وكلامنا أعم من ذلك .

وأما الوجه الثاني (أعني مدح السلعة لترغيب الناس فيها) فإن كان المدح بما لبس فيها من الاوصاف كان حراماً من جهة الكذب ، وإن كان مدحه للسلعة بما فيها من الاوصاف ولكن بالغ في مدحها مع قيام القرينة على إرادة المبالغة فلا بأس به ، فقد ذكرنا في مبحث حرمة الكذب : ان المبالغة جائزة في مقام المحاورة والمحاذة ما لم تجر الى الكذب .

وأما الروايتان المتقدمتان فمضافا الى ضعف السند فيها كما عرفت ، انها راجعتان الى الصورة الاولى ، إذ لا وجه لحرمة مدح السلعة إلا اذا انطبق عليه عنوان محرم من الكذب .

(١) قد تقدم في البحث عن وصل شعر المرأة بشعر غيرها ص ٢٠٤ .

(٢) مجهولة لعلي بن عبد العزيز وغيره . راجع ج ٢ مل باب ٤٩ الزيادة وقت النداء والنجش من آداب التجارة ص ٥٨٣ .

وفي ج ٢ المستدرک باب ٣٥ من آداب التجارة ص ٤٧٠ نهى عن النجش . حرر صل .

أو الغش أو غيرها من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لا من جهة كونه مدحاً للمصلحة .

والخلاصة : أنه لا دليل على حرمة النجس في نفسه ، إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر يحرم فانه يكون محرماً من هذه الجهة .

حرمة النميمة .

قوله : (الرابعة والشريرة : النميمة (١) محرمة بالادلة الاربعه) . أقول : لا خلاف بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهيأة ، وقد تواترت الروايات من طرق الشيعة (٢) ومن طرق العامة (٣) على حرمتها ، وعلى كونها من الكبائر ، بل يدل على حرمتها جميع ما دل على حرمة الغيبة ، وقد استقل العقل بحرمتها ، لكونها قبيحة في نظاره .

واما الاجماع فهو بقسميه وإن كان منقداً على حرمتها . ولكن الظاهر ان مدرك المجمعين هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعبدياً . وقد تقدم نظيره مراراً . وقد يستدل على حرمتها بجملة من الآيات : منها قوله تعالى (٤) : « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » . بدعوى ان النمام قاطع لما أمر الله بوصلته ، ويفسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتلحق له اللعنة وسوء الدار .

وفيه ان الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم الى الذين امروا

(١) فسروا النميمة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم الى قوم على وجهه الا فساد والشر بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نم الحديث ، بمعنى السعي لإيقاع الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله « ع » قال : قال رسول الله (ص) : ألا انبئكم بشرا ركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنميمة المفرقون بين الاحبة . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٦٢ . وج ٣ الوافي ص ١٦٤ . وج ٢ ثل باب ١٦٤ تحريم النميمة من عشرة الحجج ص ٢٤١ . وج ٢ المستدك ص ١١١

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ .

(٤) سورة الرعد ، آية : ٢٥ .

بالصلة والتوَادد فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمرُوا بِصلة النبي والمؤمنين فقطعوا . وقيل : أمرُوا بِصلة الرحم والقِربة فقطعواها . وقيل : أمرُوا بِالإيمان بجميع الأنبياء والكتب ففارقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمرُوا أَنْ يصلوا القول بالعمل ففارقوا بينها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمرُوا بِوصل كل من أمر الله بِصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالتمام لم يؤمر بالقاء الصلة والتوَادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه .
وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : (وبفسدون في الأرض اغل) . فإنه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما إذا كانت النعمة بين العشائر والسلطين ، فإنها كثيراً ما ترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النعمة فساداً في الأرض في جميع الموارد وإن أوجبت العداوة والبغضاء غالباً .
ومن هنا ظهر الجواب عن الاستدلال بقوله تعالى (٢) : (والفتنة أشد من القتل) . فإن النعمة قد تجرى إلى قتل النفوس المحترمة ، وهتك الأعراض ، ونهب الأموال . ولكنها ليست كذلك في جميع الأحوال ، بل المراد من الفتنة هو الشرك كما ذكره الطبرسي (٣) وإنما سمي الشرك فتنة ، لأنه يؤدي إلى الهلاك ، كما أن الفتنة تؤدي إلى الهلاك ثم إن النسبة بين النعمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشدد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزاخم حرمة النعمة عنوان آخر مهم في نظر الشارع ، فتجري فيها قواعد التزاخم المعروفة ، فقد تصبح جائزة إذا كان المزاخم أهم منها ، وقد يكون واجبة إذا كانت أهميته شديدة ، ويتضح ذلك بملاحظة ما تقدم (٤) .

(١) راجع ج ١ مجمع البيان ط صيدا ص ٧٠ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ١٨٧ .

(٣) راجع ج ١ مجمع البيان ص ٢٨٦ .

(٤) في نصيح المستشير من مستثنيات الغيبة ص ٣٤٨ .

النياحة

قوله : (الخامسة والعشرون : النوح بالباطل) . أقول : اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على ثلاثة أقوال ، الأول : القول بحرمة النوح مطلقاً ، وقد ذهب إليه جمع من الأصحاب . الثاني : القول بالكراهة مطلقاً ، وهو المحكي عن مفتاح الكرامة . الثالث : القول بالتفصيل بين النوح بالباطل فيحرم والنوح بالحق فيجوز ، وقد اختاره المصنف . ثم إنه اختلف أصحاب القول بالتفصيل فذهب بعضهم إلى جواز النوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم إلى جواز ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم إلى أن النوح بالحق إذا اشترطت فيه الاجرة كان مكروهاً وإلا فلا بأس به .

والتحقيق أن الاخبار الواردة في مسألة النياحة على طوائف شتى ، الاولى (١) مادل على المنع من النياحة مطلقاً ، سواء كانت بالباطل أم بالحق .

الثانية (٢) : مادل على جوازها وجواز أخذ الاجرة عليها كك مطلقاً . الثالثة (٣) :

(١) في ج ٢ ثل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤٢ : عن الزعفراني عن أبي عبد الله «ع» : ومن أصيب بمصيبته فجا . عند تلك المصيبة بنائحة فقد كفرها . ضعيفة بسلمة بن الخطاب .

وفي رواية الخصال : إن النائحة إذا لم تقب قبل موتها تقوم يوم القيامة وعليها سربال من قطران . مجهولة لسليمان بن جعفر البصري .

وفي حديث المناهي : نهى عن النياحة . مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٣ : لعن رسول الله النائحة . مرسلة . وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٦ ما يدل على كفر النياحة على الميت .

(٢) كصحیحة یونس بن یعقوب عن أبي عبد الله «ع» قال : قال لي أبي : يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا للنواذب تندبني عشر سنين بمئتي أيام مني . وكصحیحة الثمالي . وفي جملة من الروايات لا بأس بأجر النائحة .

راجع ج ١ كا ص ٣٦٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ٤٥ جواز كسب النائحة مما يكتسب به ص ٥٤١ .

(٣) في المصدرين المزبورين من الوافي وثل عن الفقيه قال : قال «ع» لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقاً . مرسل .

مادل على جواز كسب النائحة اذا قالت صدقاً وعدم جوازه اذا قالت كذباً .

الرابعة (١) : ما يدل بظاهره على الكراهة وهي روايتان : تضمنت إحداهما أن السائل سأل عن النياحة . والأخرى عن كسب النائحة ، فكرهها الامام «ع» ، على أنها غير ظاهرة في الكراهة المصطاحية ، فكثيراً ما يراد بالكراهة في الأخبار التحريم ، وح فتكون هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على المنع مطلقاً .

ومقتضى الجمع بينها حمل الأخبار المانعة على النوح بالبطل ، وحمل الأخبار المجوزة وما هو ظاهر في الكراهة على النوح بالصدق ، وعليه فالنتيجة هي جواز النياحة بالصدق على كراهة محتملة .

وبتقريب آخر أن قوله «ع» : (لا بأس بكسب النائحة اذا قالت صدقاً) . وما في معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فيقيده به إطلاق الروايات المانعة . وبعد تقييدها تنقلب نسبتها الى الروايات الدالة باطلاقها على الجواز ، فتكون مخصصة لها ، فيكون النوح بالبطل حراماً ، والنوح بالحق جائزاً على الكراهة المحتملة . هذا ما يرجع الى حكم النياحة وقد يقال : بأنها حينئذ معارضة بما دل على حرمة الكذب ، وحرمة الفناء ، وحرمة إسماع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو العموم من وجه .

ولكنها دعوى جزافية ، فإن هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .

وأما كسب النائحة لما دل على جوازه مطلقاً مقيده بمفهوم مادل على جوازه اذا كان النياح بالحق . ولكن هذه الرواية الظاهرة في تقييد مادل على جواز كسب النائحة مطلقاً ضعيفة السند . نعم يكفي في التقييد ما تقدم صراحاً من أن حرمة العمل بنفسه يكفي في حرمة الكسب ، مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية .

وقد يقال بتقييد المطلقات بقوله «ع» في رواية حنان بن سدير (٢) : (لا تشارطوا تقبل ما أعطيت) . وعليه فالنتيجة أن كسب النائحة جائز اذا قالت حقاً ، ولم تشارط .

(١) في الأبواب المذكورة من باب والوافي وئيل عن سماعة قال : سألت عن كسب المغنية والنائحة ؟ فكرهه . ضعيفة بعثمان بن عيسى .

وفي الباب المزبور من ئيل : عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال : سألت عن النوح على الميت أ يصلح ؟ قال : يكره . صحيحة .

(٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كتاب وئيل والوافي .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن كسب الماشطة أن النهي عن الاشتراط في أمثال هذه الصنائع ، والأمر بقبول ما يعطى صاحبها إنما هو إرشاد إلى أن الاشتراط فيها لا يناسب شؤون نوع الناس ، وأن المبذول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل ، وهذا لا ينافي جواز رد المبذول إذا كان أقل من أجره المثل ، وعلى هذا فلا دلالة فيها على التقييد .

هذا كله مع الإغضاء عن أسانيد الروايات وصونها عن الطرح ، وإلا فإن جميعها ضعيف السند غير ما هو ظاهر في جواز النباح على وجه الإطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب النائحة إذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدمة . وإذن فتبقى هذه الروايات سليمة عن المعارض .

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله : (السادسة والعشرون : الولاية من قبل الجائر ، وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة) . أقول : الظاهر أنه لا خلاف بين الأصحاب في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة .

وتدل عليها الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة (١) وقد تقدم بعضها في البحث عن حرمة معونة الظالمين ، كقوله «ع» : (من سود اسمه في ديوان ولد سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خزيراً) . وغير ذلك من الروايات .

ويدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله «ع» : (إن في ولاية الوالي الجائر دروس (٢) الحق كله وإحياء الباطل كله وإظهار الظلم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرائعه فلذلك حرم العمل معهم ومعونتهم والكسب معهم إلا بجهة الضرورة نظير الضرورة إلى الدم والميتة) . وهذه الرواية وإن كانت ضعيفة السند ، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب ، إلا أن تلك التعليقات المذكورة فيها تعليقات صحيحة ، فلا بأس بالتمسك بها .

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرمة ، وهي أخذ

(١) راجع ج ١ كتاب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ٢ تل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٢٣٨ .

(٢) في نسخة تحف العقول ص ٨٠ : (دوس الحق) : أي وطئه برجله .

المنصب منه ، وتسويد الاسم في ديوانه وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عمالية أخرى من الظلم وقتل النفوس المحترمة ، وإصابة أموال الناس وأعراضهم ، وغيرها من شؤون الولاية المحرمة ، فأى وال من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين : أحدهما من جهة الولاية المحرمة : وثانيهما : من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية . وعليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر وبين تحقق هذه الأعمال المحرمة هي العموم من وجه ، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر ، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية تزلزلاً اليهم ، وطالباً للمعزلة عندهم ، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس ، وارتكاب المظالم .

ما استثنى من حرمة الولاية منها

أخذها للقيام بمصالح العباد

قوله : (ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أمران ، الأول : أن يتولاها للقيام بمصالح العباد . الثاني : أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها .

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه :

الأول : (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح ودفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر وإن كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرباتهم من الأمور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة ، فإن المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها ، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها .

على أنه (ره) قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية ، وعليه فلا يجوز الإقدام على المعصية لرعاية الأمور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لا تراحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعبدى .

الثالث : وهو العمدة الاخبار (١) المتظافرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية ، وهذه الاخبار نقيض المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الاطلاق .

لا يقال : إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم ونحوه ، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة .

فانه يقال : إن غاية ما يستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة ، وأما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل ، وإن ذهب اليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر .

وقد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى (٢) حاكياً عن يوسف «ع» (اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم) .

وفيه أولاً : أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب .

وثانياً : أن يوسف «ع» كان مستحقاً للسلطنة ، وإنما طلب منه حقه ، فلا يكون والياً من قبل الجائر .

(١) عن الفقيه عن علي بن يقطين قال : قال لي أبو الحسن «ع» : إن لله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه . صحيحة .

وفي خبر آخر : أولئك عتقاء الله من النار . وغير ذلك من الروايات الكثيرة .

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١ . وج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لنفع المؤمنين ص ٥٥٠ . وباب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٤٩ مما يكتسب به . وج ١ كا باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(٢) سورة يوسف ، آية : ٥٥ .

أقسام الولاية من قبل الجائر

إذا جازت الولاية عن الجائر فهل تنصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة ؟ فنقول : قد عرفت : أنه لا اشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنين ، فشانها ح شأن الكذب للاصلاح على ماتقدم الكلام عليه ، وإنما الكلام في انصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية اخرى .

الذي ظهر لنا من الاخبار : أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة ، وقد تكون مكروهة وقد تكون مستحبة ، وقد تكون واجبة .

أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات (١) المسوغة للولاية عن الجائر في بعض الاحوال ، كما ذكره المصنف .

وأما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر (٢) الدالة على أن الوالي عن الجائر الذي يدفع الله به عن المؤمنين أقل حظاً منهم يوم القيامة . فإن الظاهر منها أن الولاية الجائزة عن الجائر مكروهة مطلقاً .

وأما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات ، إذ الظاهر من رواية محمد بن اسماعيل (٣)

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الضرورة ص ٥٥١ : عن الحلبي قال : سئل أبو عبد الله (ع) عن رجل مسلم وهو في ديوان هؤلاء وهو يحب آل محمد (ع) ويخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم ؟ قال : يبعث الله على نيته . صحيحة . وفي غير واحد من الروايات ما يدل على إباحة الولاية عن الجائر مع المواساة والاحسان الى الاخوان .

(٢) في ج ١ كا ص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١١٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٨ . وج ٢ ثل باب ٧٣ تحريم صحبة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٩ : عن أبي نصر عن أبي عبد الله (ع) قال : سمعته يقول : ما من جبار إلا ومعه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين وهو أقلهم حظاً في الآخرة . يعني أقل المؤمنين حظاً لصحبة الجبار . مجهولة بمهران بن محمد ابن أبي نصر . وفي نسخة الوافي « عن مهران بن محمد عن أبي بصير » وهو من سهو القلم .

(٣) في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جش حكي بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا (ع) : إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ومكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه —

وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الإطلاق ، فيقع التنافي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للإحسان في خلال ذلك إلى المؤمنين ودفع الضرر عنهم) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الإحسان إلى المؤمنين) . إلا أنه لم يذكر وجهه .
والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين ، أم كانت لخصوص إصلاح شؤونهم ، ورواية محمد بن اسماعيل ظاهرة في محبوبة الولاية عن الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة ، ويدل على ذلك من الرواية قوله «ع» : (فنهيتهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد) .

وعليه فتفيد هذه الرواية رواية أبي نصر روح فتختص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكانت قصد الإحسان إلى الشيعة ضمناً في خلال ذلك ، وإذا فتقلب النسبة ، وتصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر في رجحان الولاية الجائزة ، سواء كانت لحفظ المعاش ، أم لدفع الضرر عن المؤمنين من الشيعة ، كروايتي المفضل وهشام ابن سالم (١) وتكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الإحسان إلى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للإحسان إليهم فقط فهي مستحبة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به أمور المسلمين إليهم يلجأ المؤمن من الضرر واليهم يفرع ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة أولئك المؤمنون حقاً أولئك أمناء الله في أرضه أولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السماوات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الأرض أولئك من نورهم يوم القيامة نفي منهم القيامة خلقوا والله للجنة وخلق الجنة لهم الحديث . مرسل .

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاية الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : ما من سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين أولئك أوفر حظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الأحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فانها وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الإطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الأيرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن في أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنين على غير الولاية (من وجوه البلد وأعيانه الذين يختلفون إليه لأجل قضاء حوائج الناس) ١ .

وأعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض إليهم من شؤون الولاية ١١ .

ووجه العجب أنه لا شبهة في تمكنهم من الشفاعات واقتدارهم على المساعدة في المجازات وإطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات ، ولا سيما من كان من ذوي المناصب العالية وأما الواجب من الولاية فهو على ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فإن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة . ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب في هذه الصورة أيضاً ، بل في الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي في سرائره .

والذي يهمنا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات : أما الناحية الأولى ففي الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : (إنه تعارض ما دل على الأمر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجتمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقيود المنع من الترك مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة) .

وفيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه . ومثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد ، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمته ، وحيث إنه لا يعقل اجتماع الحكيم المتضادين في محل واحد ، فيقع بينهما التعارض ، ويرجع إلى قواعد . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لا مساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التزاحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الفريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التزاحم المقررة في محله ، وعلى هذا فقد تكون ناحية الوجوب أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها ، وقد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك ، وقد يتساويان في الملاك ، فيتغير المكلف في اختيار أي منها شاء ، هذا ما تقتضيه القاعدة ، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الإلزام في غاية الصعوبة .

وأما الكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكك دلت الروايات المستفيضة ، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر إذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة وقد تقدم بعضها ، وبها قيدنا ما دل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا ، ومن الواضح أن الأمور الجائزة إذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الأصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من اتصاف الولاية الجائزة بالوجوب المقدمي اذا توقف عليها الواجب ، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، أو لأن ذلك من جملة إصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الأيرواني الى هذا . وقد انضح ان المقام من صغريات باب التزاحم دون التعارض ، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم .

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداءً ، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له . ومما يدل على ذلك قوله «ع» في رسالة الصدوق (١) عن الصادق «ع» قال : (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان) . وقوله «ع» في رواية زياد بن أبي سلمة (٢) : (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة) .

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع ، فان الظاهر من هاتين الروايتين ومن غيرهما من

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٢) ضعيفة زياد بن أبي سلمة ، وصالح بن أبي حماد ، ومجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي

راجع المصدر المزبور من ثل . وج ١ كآب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ التمهيد

ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداءً ثم اصبح جائزا بعد ذلك ، ثم تبدل قصده الى إصلاح امور المؤمنين والاحسان الى إخوانه في الدين ، كيف وقد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين وإصلاح شؤونهم . على أن الروايتين ضعيفتا السند .

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف ، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب وبعضهم الى الاستحباب ، وبعضهم الى مطلق الجواز . وقد جمع المصنف (ره) بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم ، فلا ينافي الوجوب ، ومن عبر بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني ، وهو لا ينافي الوجوب الكفائي ، نظير قولهم : يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفاً او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر . وعلى الجملة لاشبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين .

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

وأما الامر الثاني وهو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه ، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يبتلي بها أكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه او الاضطرار بحيث يشق على المصكره او المضطر ان يتحمل الضرر المتوعد به ، سواء كان مالياً أم عرضياً أم نفسياً أم اعتبارياً وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً وفتوى . ويدل على صدقها في الجملة قوله تعالى : (إلا أن تتقوا منهم تقاة) . وقوله تعالى : (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) . وقد تقدم الكلام عليها في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة . أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة (١) الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها .

(١) راجع ج ١ كتاب ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٣ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١ .

حكم الأضرار بالناس مع الإكراه

قوله : (وينبغي التنبيه على أمور : الأول) . أقول : قد عرفت انه لا شبهة في أن الإكراه يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر ، وكذلك لا شبهة في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ماعدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية فيه : وإنما الاشكال في انه هل يجوز الإضرار بالناس إذا أكره على الإضرار بهم ، كنهب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم أمورهم ، سواء كان الضرر الذي نوءد به المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، او لا بد من الإقدام على أقل الضررين وترجيحه على الآخر .

ذكر المصنف (ره) انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الإكراه ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات ، وقد يقال بالثاني ، إذ المستفاد من أدلة الإكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل فضلاً عما اذا كان أعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الإكراه والاضطرار مسوق للامتنان على الأمة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوده سنداً كرها .

وتحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه ، كتوجه السيل الى داره او بستانه ، كتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الإكراه والضرر والحرج ، بداهة انها مسوقة للامتنان على جنس الأمة ، وبديهي ان دفع الضرر المتوجه الى أحد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الأمة ، فلا يكون مشمولاً للأدلة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالأضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً ، لشمول الأدلة لها معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فالتمسك بها لدفع الضرر عن أحد الطرفين بالإضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة حرمة التصرف في اموال الناس واعراضهم وشؤونهم .

نعم اذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالاضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التراحم فيرجع الى قواعده .

الناحية الثانية : أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقة ، وقد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح .

الناحية الثالثة : أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء ، والى المكره على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعدده المكره (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه ، كما اذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه اليه ، وإلا فيحمل أهوال نفسه اليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكره من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكره أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الاكراه ، ونهب أموال الناس وجابه الى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالاقدام على الحرام .

وقد استدلل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل نفي الاكراه بعدم جميع المحرمات حتى الاضرار بالغير مالم يجر الى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين بتوضيح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت ليحقن بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية ، فإن ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت .

وفيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت الى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله (ع) : إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية . موثقة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكا بهامش مرآة العقول ص ١٩٧ . وج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥ . وج ١٥ البصائر كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ص ٢٣٥ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٧٨ : عن الصدوق في الهداية رسالة والتقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فإذا بلغ الدم فلا تقية .

عدمه فهو محال ، وليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه .

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس ، وقد يكون حفظ العرض ، وقد يكون حفظ المال ونحوه ، وح فلا يشرع بها هتك الأعراض ، ونهب الأموال ، لانتهاه آمادها بالوصول الى هذه المراتب . وبعبارة أخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الغرض من التقية هو حفظ الدماء وإن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي ما لم يصل الى مرتبة قتل النفس .

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير وجلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لها معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لأنه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فترفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير وشؤونه .

الرابع ما ذكره من الفرق بين الإكراه والاضطرار ، حيث التزم بحرمة دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضطرار دون الإكراه ، وحاصل كلامه : أن الضرر في موارد الاضطرار قد توجه ابتداءً الى الشخص نفسه ، كما اذا توجه السيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطرروا اليه ، فإن حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره منافي له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فإن الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكره (بالفتح) لا يقع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الأفعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وقاعلها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر ، نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً . ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغير وكبير ، أما عدم صحة الصغير فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فإن الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بإرادته واختياره ، ويكون فعله كالجزء الأخير من العلة التامة لنهب مال الغير فلا حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجلبه الى الظالم

لكان المال موصوناً ، وان توجه الضرر ح الى نفسه فباشرتة للاضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية . فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية .

وبعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير وبين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضعاً وتكليفاً فتهين عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير باضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف اخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلا تله لاوجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بإيقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أوعده الظالم بأمر مباح في نفسه وكان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً ، فانه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالاضرار بنفسه كما عرفتة آنفاً ، لانه بعد سقوط أدلة نفي الضرر والاكراه والحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة .

الخامس : ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين ، فان الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءً ، ولم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لا يكون حرجياً ، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فان إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً ، فيرتفع بأدلة نفي الحرج .

وفيه أنه ظهر جوابه عما ذكرناه من المناقشة في الصغرى ، ووجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً وعدمه .

الناحية الرابعة : أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير ، وإلى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلجئ شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا ، وإلا أجبره على ارتكابه بنفسه ، وحينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه والاضطرار والحرج والضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً ، فدفعه عن أحدهما بالاضرار بالآخر ترجيح بلا مرجع ، وإذن فتقع المزاخمة ، ويرجع الى قواعد باب التراحم .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، وإلى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما اذا كانت الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً ، وفي هذه الصورة يجب على المكره أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين ، فان حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد ، ويدور الامر بين الاضرار

بأحد الشخصين ، ويرجع في ذلك الى قواعد باب التزاحم .

جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله : (الثاني : ان الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على عشيرته ، او على الجانب من المؤمنين ، واذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه ، وعليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ما ذكرناه .

قال : (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكره عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه ، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً الى تضرره وتألمه ، وأما اذا لم يترتب على ترك المكره عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن بعد أجنبياً من المكره بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفاً ، إذ لا خوف له بحمله على فعل ما امر به) .

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات ، فان بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الاحكام الالهية في جميع الحالات ، وبعضهم يكره ذلك في الجهر دون الخفاء ، وبعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات ، وبعضهم بالعكس ، وبعضهم لا يكره شيئاً من مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره .

ثم إن الفارق بين الأمرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكره (بالفتح) في الاول والى غيره من الاجانب في الثاني الذي أنكر المصنف (ره) تحقق مفهوم الاكراه فيه . وتحقيق الكلام هنا في جهات ثلاث ، كلها مشتركة في عدم ترتب الضرر على المكره لو ترك ما اكره عليه ، ولاية كانت أم غيرها .

الجهة الاولى : ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين ، ويتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين ، والدخول في اعمالهم ، والحشر في زمرتهم للتقية فقط ، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية ، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم .

والظاهر أنه لا شبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في موارد من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة في المقام ، ومما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوناً لنفوس المؤمنين وأعراضهم وأموالهم عن التلف ، بل ورد في عدة من الروايات (٢) جواز التقية بالتبري عن الأئمة «ع» لساناً إذا كان القلب مطمئناً بالإيمان ، ومما يدل على ذلك أيضاً تجويز الأئمة «ع» في جملة من الأحاديث (٣) لعلي بن يقطين وغيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين ودفع الضرر عنهم .

ويضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادد والتحبب وإن لم يترتب عليها دفع الضرر عن نفسه أو عن غيره ، فيدل بطريق الأولوية على جواز الولاية عن الجائر تقية لدفع الضرر عن المؤمنين .

قوله : (لكن لا يخفى أنه لا يباح بهذا النحو من التقية الا بضرار بالغير) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه واردة في مقام الامتنان على الامة بعمومها ، فلا يصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجيه الضرر الى غيره ، لأن ذلك على خلاف الامتنان في حق ذلك الغير ، وليس الوجه فيه هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم يتوجه الضرر على المكره ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصياً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكروين منهم من دون أن يلحق المكره ضرر لو لم يقبلها . ومثاله مالوا كره الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها بضرار المؤمنين وهتكهم والتنكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدل على ذلك الروايات المتقدمة الدالة على جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين ، بل دلالتها على الجواز هنا أولى من وجهين ، الأول : وجود الاكراه . والثاني : القطع بتوجه الضرر على المؤمنين مع رد الولاية .

الجهة الثالثة : أن يكره الظالم أحداً على ارتكاب شيء من المحرمات الالهية ، سواء كانت هي الولاية أم غيرها من غير أن يترتب عليه في تركها ضرر أصلاً ، ولكن الظالم أوعده على ترك ذلك العمل باجبار غيره على معصية من حرمات الله ، ومرجع ذلك في الحقيقة الى دوران

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٢٩ جواز التقية في إظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف

ص ٥٠٤ .

(٣) قد تقدمت الاشارة اليها والى مصادرها في ص ٤٣٨ .

الأمر بين إقدام المكره (بالفتح) على معصية لا يتضرر بتركها ، وبين إقدام شخص آخر عليها .

ومثاله ما إذا أكرهه الجائر على شرب الخمر ، وإلا أكرهه غيره عليه ، والظاهر أنه لا ريب في حرمة ارتكاب المعصية في هذه الصورة فإنه لا يجوز للإقدام عليها من الأدلة العقلية والنقلية ، إلا أن يترتب على ارتكاب المعصية حفظ ما هو أهم منها ، كصيانة النفس عن التاف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التراحم ، فتجري فيه قواعده .

قوله : (وكيف كان فهنا عنوانان : الاكراه ودفع الضرر المخوف الخ) . أقول : توضيح كلامه : أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتيان النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التراحم ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره ، وعليه فكل العنوانين من صغريات باب التراحم ، وعلى كل حال فتجوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين .

وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الإطلاع على أبواب الفقه ، والاحاطة بفروعه وأدلتها ، وقد تعرض الفقهاء رضوان الله عليهم لعدة من فروع المزاحمة في الموارد المناسبة ، ولا يناسب المقام ذكره .

حكم اعتبار المعجز عن التفصي في الاكراه

قوله : (الثالث : أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين الخ) . أقول : حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب في اعتبار المعجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة ، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه المعجز عن التخلص وبين غيرها من المحرمات ، فيعتبر فيه ذلك . ولعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق : (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول ، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي) .

وحاصل ما ذكره في لك : أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشرط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط ويكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدرة المأمور على التفصي .

ويرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالاكراه ، فإن جواز قبولها لا يتوقف

على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر ، ولذا قد تكون مباحة ، وقد تكون مستحبة ، وقد تكون مكروهة ، وقد تكون واجبة ، وأما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكراه خاصة ، ولا يشترط فيه الاجاء اليه بحيث لا يتدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) ويكون مشروطاً بشرطين : (الاكراه وعدم القدرة على التفصي) ويرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص ، فلا وجه للشرط الثاني .

وقد تجلّى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك الى ثلاثة محتملات ، الأول : أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه ، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر . الثاني : أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه . الثالث : التفصيل بين الولاية وبين العمل بما يأمره الجائر ، فيقيّد الأول بالاكراه والثاني بالاجاء اليه ، والعجز عن التخلص ، وكأن المتوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه .

أقول : يرد على هذا المتوهم أولاً : أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به . وثانياً : أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل ، فإن الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لاخلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الاكراه ، أما اذا أمكن التفصي فلا تترتب تلك الأحكام ، إلا اذا كان التفصي حرجياً ، ولم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة ، وبين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية ، وبين بقية المحرمات ، فإن أدلة المحرمات محكمة ، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص ، وكذلك لاخلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لا يعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكره ، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن ياجأ الى المكره عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فإن مرجع ذلك الى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزمياً .

نعم قد تترتب على المعصية التي اكره عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكره الجائر احداً على معصية ، وكان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه ، إلا ان ارتكابه لتلك

المعصية مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام ، او النفس المحترمة ، او ما اشبه ذلك .

ان جواز الولاية عن الجائر

مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة

قوله : (الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لا عزيمة)
اقول : اذا أجبر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، وكانت المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي وإن بالغ ما بلغ جاز له ذلك . فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الإلزام فقط عن مورد الاكراه ، وليست ناظرة الى بيان حكم المورد .

وعليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخرى ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيحرم الإقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسلطون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مسامحة .

وبعبارة اخرى : ان أدلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الإقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لا يقال : إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إعانة على الاثم .

فانه يقال : لا وجه له صغرى وكبرى ، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير الحاج والزوار وتجارة التجار مع إعطاء المكوس والكمارك والضرائب ، ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم ، واما الثانية فقد تقدم في البحث عن بيع العنب ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم .

حرمة قتل المؤمن بالاكراه أو بالتقية

قوله : (الخامس : لا يباح بالاكراه قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعاً) .
أقول : هل يشرع بالتقية أو بالاكراه قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ أما التقية فهي في اللغة اسم لانتى يتقى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقة في فعل أو قول يخالف للحق .

والظاهر انه لا خلاف في جوازها لحفظ الجهات المهمة الشرعية ، بل قد عرفت في مبحث الكذب عند البحث عن اقوال الأئمة الصادرة تقية إجماع الفريقين وضرورة العقلاء ونظاير الآيات والروايات على جواز الكذب لانجاء النفس المحترمة .

على انه ورد في بعض الأحاديث (١) : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان الظاهر من ذلك انه اذا توقف حفظ النفس على ارتكاب أي محرم فإنه يصبح مباحاً مقدمة لصيانة النفس المحترمة عن التاف ، إلا ان التقية اذا اقتضت إراقة دم محترم لحفظ دم آخر فإنها لا تشرع ح ، لما عرفت آنفاً ان كلاً من الشخصين مشمول للحديث ، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح .

بل قد عرفت سابقاً ان الغرض الأقصى من جعل التقية في الشريعة المقدسة إنما هو حفظ اموال المؤمنين واعراضهم ونفوسهم وما اشبه ذلك من شؤونهم ، فإذا توقف حفظ شيء منها على إتلاف عديله من شخص آخر ارتفعت التقية ح لارتفاع الغاية منها .
ومثاله ما اذا اقتضت التقية إتلاف مال شخص لحفظ مال شخص آخر فإنه لا يجوز إتلافه تقية . والوجه فيه ان شمول اخبار التقية لها على حد سواء ، وإذن فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح كما عرفت ، فيرجع في ذلك الى الأدلة الدالة على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ، وهكذا الحال في جميع موارد التقية .

غاية الأمر ان مادل على ان التقية إنما شرعت ليحقق به الدم ناظر الى بيان المرتبة العليا من التقية ، وليس فيه ظهور في اختصاص الحكم بهذه المرتبة فقط .

ومن هنا ظهر ما في كلام المحقق الايرواني ، حيث قال : (ويقرب عندي ان المراد من هذه الأحاديث أمر وجداني يدركه العقل ، وهو ان التقية لما شرعت لغاية حفظ النفس فإذا لم تكن هذه الغاية موجودة ، بل كان الشخص مقتولاً لا محالة انتى او لم يتق فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكراه عليه ص ٤٤٥ .

لانتفاء ما هو الغرض من تشريع التقية) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ما أفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغ الدم فليس تقية) . فانه يمكن ان يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم وإذا كان لابد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية . ولكن يبائنه قوله «ع» في رواية أبي حمزة الثمالي : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . فان هذه الرواية ظاهرة ، بل صريحة في أن التقية اذا توقفت على إراقة الدم فلا تقية ، فتكون هذه الرواية قرينة لبيان المراد من الرواية الاولى ايضا .

ثم إنه لا فرق بين افراد المؤمنين من حيث الصغر والكبر ، ولا من حيث الرجولة والانوثة ، ولا من حيث العلم والجهل ، ولا من حيث الحرية والعبودية ، لاطلاق قوله «ع» (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) .

وأما الاكراه - وقد تقدم معناه في الأمر الثاني - فهو لا يسوغ قتل النفس المحترمة بلا خلاف بين الفريقين ، والوجه فيه هو ما تقدم من أن الادلة الدالة على نفي الاكراه والضرر والخرج واردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير منافی للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبقى الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم . نعم اذا أجبر الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقوني الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاهر ، وكان لابد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التزام ، ويتضح ذلك بلحاظ ما حققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الفريقين ، فانه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الالم منها وترك الآخر . وهذا نظير الاكراه على إيقاع الضرر المالي على أحد الشخصين ، وقد تقدم الكلام فيه . لا يقال : قد نطق القرآن الكريم في آية محكمة (١) بالتكافؤ بين الدماء المحترمة ، ومعه فأي معنى لملاحظة الالم والمهم في ذلك ، وقد ورد ذلك في الاخبار المستفيضة المذكورة في ابواب القصاص .

فانه يقال : نعم ولكن مورد التكافؤ الذي دلت عليه الآية والروايات إنما هو القصاص فقط ، فلا مساس له بما نحن فيه ، ومن هنا اتضح حكم مالوا كره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلى الصبح ، وانكشف الظلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكراه موضوعاً وحكماً ، والله العالم بالحقائق والاسرار .

(١) سورة المائدة آية : ٤٩ قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) .

ان المستحق للقتل قصاصاً

محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم

قوله : (وأما المستحق للقتل قصاصاً فهو محقون الدم بالنسبة الى غير ولي الدم) .
أقول : مستحق القتل قد يكون مهدور الدم لكل أحد ، لكونه مسلوب الاحترام ،
كالتواصب الذين يظهرون العداوة والبغضاء لآل محمد (ص) ، وقد يكون مهدور الدم
بالنسبة الى جميع الناس ، ولكن باجازه حاكم الشرع ، كمن ثبت عليه الحد الشرعي الموجب
للقتل ، وقد يكون مهدور الدم لفريق معين ، كمن قتل مؤمناً عن عمد واختيار .

أما الاول فلا شبهة في خروجه عن حد النفوس المحترمة قطعاً ، لأن الشارع المقدس
سلب احترام دمه عند كل من اطلع على خبثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس
ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : (فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية) . وعليه فلو اقتضت
التقية او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقية والاكراه
فعيها يكون أولى بالجواز ، إلا أن تترتب الفتنة على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على
قتله ، لوجوب سد أبواب الفتن .

وأما الثاني فحكمه حكم بقية النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي
حتى مع التقية والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا
يعلم حكم الثالث أيضاً . فإن الكتاب العزيز (١) إنما أثبت الساطنة على دم القاتل لولي
المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد
انجلى مما ذكرناه مافى كلام المحقق الايرواني ، فإنه (ره) استظهر من الروايات أن المراد
من محقون الدم ما يكون محقوناً بقول مطلق ، ويرجع في غيره الى عموم رفع ما استكروهوا
عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا
لولى سلطانا » .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥٥ جملة مما عفى عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .

حكم التقية والاكرام في قتل المخالفين

قوله : (ومما ذكرنا ظهر سكوت الروابيتين عن حكم دماء أهل الخلاف) . أقول : قد أشرنا آنفاً الى أن الغرض الأقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدها بلوغ التقية الى الدم ، وحينئذ لما دل على عدم جريان التقية في الدماء المحترمة ساكت عن حكم التقية فيما إذا أدت الى قتل غير الشيعة من أي فرق المسلمين ، وعليه فحكم قتل المخالفين بالتقية أو بالاكرام حكم سائر المحرمات التي ترتفع حرمتها بها .

قوله : (بقي الكلام في أن الدم يشمل الجرح وقطع الاعضاء أو يختص بالقتل وجهان) أقول : إن الظاهر من قوله «ع» : (إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم) . وإن كان هو الدم الذي كان علة لبقاء الحياة ، إلا أنه مع ذلك لا يمكن الحكم بحواز جرح الغير أو قطع أعضائه للتقية ، فإن دليل جواز التقية كدليل رفع المستكره عليه إنما ورد في مقام الامتنان فلا يشمل ما إذا كانت شموله منافياً له ، وعليه فيجري في موردها ما ذكرناه في مورد الاكرام فراجع .

قوله : (فيما ينبغي للوالي العمل به في نفسه وفي رعيته) . أقول : قد ورد في الروايات الكثيرة (١) حكم الوالي في نفسه ، وحكمه مع رعيته ، فلا بد وأن يلاحظها المتقدم بمنصب الولاية لكي لا يكون في عداد الظالمين ، بل يتصدى لأعمال الولاية بالقسط والعدل

حرمة هجاء المؤمن

قوله : (السابعة والعشرون : هجاء المؤمن حرام بالأدلة الأربعة) . أقول : المهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقية فيه ، وشتمه ، ولا خلاف بين المسلمين في حرمة هجاء المؤمن ، وإن اختلفت الشيعة مع غيرهم في ما يراد بكلمة المؤمن ، بل في كلام بعض العامة (٢) تعميم الحرمة الى هجاء أهل الذمة أيضاً .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٧٨ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٥٥٢ و ج ٢ المستدرك باب ٤٢ ما ينبغي للوالي العمل به في نفسه مما يكتسب به ص ٤٤١ .
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٢ سطر ١٢ : ولا يحل التغني بالألقاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدلل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز واللمز وأكل اللحم والتعيير وإزاعة الستر، وكل ذلك كبيرة موبقة، وجريمة مهلكة، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع.

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية، وقد يكون بالجملة الخبرية، أما الأول فلا شبهة في حرمة، لكونه من اللمز والهمز، والاهانة والهتك، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز واللمز (٢).

وأما الثاني فإن كان الخبر مطابقاً للواقع كمجور المؤمن بما فيه من المعائب كان حراماً من جهة الغيبة والهتك والاهانة والتعيير والهمز، وإن كان الخبر مخالفاً للواقع كان حراماً أيضاً من نواحي شتى، لكونه كذباً وبهتاناً، وإهانة وظلماً، وهمزاً ولمزاً.

ولا تارق في أفراد المؤمن بين العادل والفاسق غير المعلن، وقد تقدم الكلام عليه في مبحث الغيبة، بل يمكن أن يقال بحرمة هجو الفاسق المعلن بنفسه، فقد تقدم في البحث عن مستثنيات الغيبة أن عمدة الدليل على جواز غيبة المتجاهر في الفسق خروج ذلك عن دائرة الغيبة موضوعاً، فإنها أن تقول في أخيك ماستره الله عليه، وما ارتكبه الفاسق المتجاهر من المعائب والمعاصي ليس مما ستره الله عليه، ولكن لا قصور في شمول ما دل على حرمة الهجو لانتقاص المتجاهر، وذكره بما فيه من العيوب عدا ما دل على حرمة من حيث كونه غيبة.

نعم يجوز هجو الفاسق المتجاهر في الفسق إذا ترتبت على هجوه مصلحة أهم من مصلحة احترامه، أو كان ممن لا يبالي بما قيل فيه، وبذلك يحمل ما ذكره المصنف من الخبر (محصوا ذنوبكم بذكر الفاسقين).

وأما هجو المخالفين أو المبدعين في الدين فلا شبهة في جوازه، لأنه قد تقدم في مبحث الغيبة (٣) أن المراد بالمؤمن هو القائل بأمرة الأئمة الاثني عشر، وكونهم مفترضي الطاعة ومن الواضح أن ما دل على حرمة الهجو يختص بالمؤمن من الشيعة، فيخرج غيرهم عن حدود حرمة الهجو موضوعاً، وقد تقدم في المبحث المذكور ما يرضيك في المقام، ويقنعك

(١) راجع ج ٢ ثل ابواب عشرة الحج . و ج ٣ اوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمزة آية : ١ ، قوله تعالى : (وبل لكل همزة لمزة) .

(٣) في البحث عن اشتراط الايمان في حرمة الغيبة ص ٣٢٣ .

بتخصيص حرمة الهجو بما ذكرناه .

وهل يجوز هجو المبدع في الدين أو المخالفين بما ليس فيهم من المعائب أو لا بد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم ؟ هجوم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأقاويل الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة الملزمة جواز بهتهم والازراء عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم اقتضاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يغتروا بأرائهم الخبيثة وأغراضهم المرجفة ، وبذلك يحمل قوله «ع» (١) : (وباهتوم كي لا يطمعوا في الإسلام) وكل ذلك فيما إذا لم تترتب على هجوم مفسدة وفتنة ، وإلا فيحرم هجوم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحباً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وهذا الأخير يحمل قوله «ع» في رواية أبي حمزة (٢) عن قذف المخالفين : (الكف عنهم أجمل) .

حرمة الهجر

قوله : (الثامنة والعشرون : الهجر) . أقول : الهجر بالضم هو الفحش ، والقبيح من القول ، ولا خلاف بين المسلمين ، بل بين العقلاء في مبعوضيته وحرمة ، وقد ورد في الروايات المتواترة (٣) أن البذاء والفحش على المؤمن حرام ، وفي رواية سليم بن قيس : (إن الله حرم الجنة على كل فاحش بذى . قليل الحياء لا يبالي ما قال ولا ما قيل له) . وفي

(١) قد تقدمت هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٨١ ، وفي البحث عن جواز الأغتياب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ ككتاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحليل الخمس للشيعة من أبواب الخمس ص ٤٥ . عن أبي حمزة عن أبي جعفر «ع» قال : قلت له : إن بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم ؟ فقال لي : الكف عنهم أجمل ، الحديث . مجهولة للحسن بن عبد الرحمن ، وضعيفة لعلي بن العباس .

(٣) راجع ج ٣ الوافي ص ١٦٠ . وج ٢ ثل باب ٦٩ تحريم السفه ، وباب ٧٠ تحريم الفحش ، وباب ٧١ تحريم البذاء من جهاد النفس ص ٤٧٦ . وج ٢ المستدرک ص ٣٣٩ . وكا بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣١٢ و ٣١٣ و ٣١٤ .

صحيحة عبد الله بن سنان (ومن خاف الناس لسانه فهو في النار) . وفي صحيحة أبي عبيدة (البذاء من الجفاء والجفاء في النار) . وفي موثقة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لا شك فيه أن يكون خاشعاً لا يبالي ما قال ولا ما قيل فيه) . وفي بعض الأحاديث : (من فحش على أخيه المسلم نزع الله منه بركة رزقه ووكله الى نفسه وأفسد عليه معيشته) .

وفي اصول الكافي بسند صحيح عن أبي عبد الله «ع» قال : (كان في بني اسرائيل رجل فدعا الله أن يرزقه غلاماً ثلاث سنين ، فلما رأى أن الله لا يجيبه فقال : يارب أبعيد أنا منك فلا تسمعني ، أم قريب أنت مني فلا تجيبني ؟ قال : فأناه آت في منامه فقال : إنك تدعوا الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء وقلب عات « الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار » غير تقي ، ونية غير صادقة ، فأقطع عن بذائك ، وليتق الله قلبك ، ولتحسن نيتك قال : ففعل الرجل ذلك ، ثم دعا الله فولد له غلام) .

وفي وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : (يا علي أفضل الجهاد من أصبح لا يهتم بظلم أحد ، يا علي من خاف الناس لسانه فهو من أهل النار ، يا علي شر الناس من أكرمه الناس اتقاء شره وأذى فحشه ، يا علي شر الناس من باع آخرته بدنياه وشر منه من باع آخرته بدنيا غيره) .

أخذ الاجرة على الواجبات

قوله : (الخامس : مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله عيناً أو كفاية تعبداً أو توصلاً على المشهور) . أقول : اختلفت كلمات الاصحاب في هذه المسألة على أقوال : الاول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصائب عن نحر المحققين من التفصيل بين التعبدية فلا يجوز ، وبين التوصيلية فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن نحر المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفائي التوصيلي فيجوز وبين غيره فلا يجوز . الرابع : ما ذكره في متاجر الرياض من التفصيل بين الواجبات التي تجب على الأجير عيناً أو كفاية وجوباً ذاتياً فلا يجوز ، وبين الواجبات الكفائية التوصيلية فيجوز كالصناعات الواجبة كفاية لانتظام المعاش . الخامس : ما نسب الى السيد المرتضى من القول بالجواز في الكفائي كتجهيز الميت ، وهذه النسبة موهونة بما ذكره المصنف من أن السيد يخالف في وجوب تجهيز الميت على غير الولي ، لافي حرمة أخذ الاجرة على تقدير الوجوب عليه ، فهو

مخالف في الموضوع ، لا في الحكم .

السادس : التفصيل بين ما كان الغرض الاثم منه الآخرة فلا يجوز ، وبين ما كان الغرض الاثم منه الدنيا فيجوز ، وقد ذهب اليه مفتاح الكرامة .

السابع : ما حكا في البلغة عن جده في المصايب من التفصيل بين التعبدى منه والتوصلى فمنع في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين الكفائي منه والعينى ، فجوز في الاول مطلقاً ، وفصل في الثاني بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز في الاول ، ومنع في الثاني مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعيينى والكفائي التعبدى ، فلا يجوز وبين الكفائي التوصلى والتخييري ، فيجوز ، ويظهر منه التردد في التخييري التعبدى .

التاسع : ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً في هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكورة قد ادعى الاجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الاجماع التعبدى ، فان من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا في قتيام بالحرمة الى غير الاجماع من الوجوه المقررة في المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الاجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الاجماع تلويحاً أو نصريحاً في بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح أو إلقائها على المتعاقدين .

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الاذان وتعليم القرآن والامامة والوعظ . وفي ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الاجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفي ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الاذان وفي ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطامات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والاذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربى كالصلاة والاذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجمالة .

مقدمة نافعة

في بيان موضوع أخذ الاجرة على الواجب

قبل التعرض لحكم المسألة ، وبيان الحقيقة فيها نقدم أمراً لبيان موضوعها ، وإجمالاً أن موضوع البحث في المقام إنما هو جهة العبادة ، وجهة الوجوب فقط ، وما نعيمها عن صحة الاجارة وعدمها بعد الفراغ عن سائر الجهات والحيثيات التي اعتبرها الشارع المقدس في عقد الاجارة ، كأن لا يكون العمل المستأجر عليه مما اعتبرت المجانية فيه عند الشارع . وهذا لا يختص بالواجب ، بل يجري في المستحبات ايضاً ، كاستئجار المؤذن للأذان ، واستئجار المعلم للتدريس ، واستئجار الفقيه للافتاء ، واستئجار القاري لقراءة القرآن . وقد يجري في المكروهات أيضاً ، كاستئجار فحل الضراب للطرقة . وهذه الأمثلة مبنية على تعلق غرض الشارع بمجانبة الامور المذكورة ، وحرمة أخذ الاجرة عليها ، أو كراهته .

ثم إن بعضهم ذكر أن من شرائط الاجارة أن تكون منفعة العين المستأجرة عائدة الى المستأجر ، ورتب عليه بطلان اجارة المكلف لامتناع فرائضه من الصلاة والصوم والحج وغيرها ، وبطلان الاجارة للانيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية والالياتية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبديل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبديل أن يقوم كل من العوض والم عوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منها في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك أيضاً في حقيقة البيع . وفي البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل للمال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الأفعال العينية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الأمكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر بناء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له . وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت مراراً ، وستعرف في بحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان

معاملة السفينة ، والدليل هو كونه محجور التصرف في أمواله .

وثانياً : قد تقدم في البحث عن بيع الابوال وغيره ، وسنعود عليه في مبحث البيع أن آية التجارة غريبة عن شرائط العوضين ، بل هي راجعة الى حصر أسباب المعاملة في الصحيح والباطل . هذا مع أن الدليل أخص من المدعى ، فإن المستأجر قد ينتفع بعود النفع الى غيره ، كما اذا استأجر شخصاً على امثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهي عن المنكر ، وأراد باستئجار المكلفين على امثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع المتمردين والعاصين . وعلى الجملة أن البحث هنا يتمحض لبيان أن صفة الوجوب أو صفة العبادية مانعة عن انعقاد الاجارة أم لا ، بعد الانتهاء عن سائر النواحي التي اعتبرت في عقد الاجارة .

ان صفة العبادية لاتنافي الاجارة

مقتضى القاعدة جواز أخذ الاجرة على مطلق العبادات ، سواء أكان الأخذ بعنوان الاجارة أم بعنوان الجمالة اذا تم سائر الشروط المعتبرة فيها ، ولا شبهة أن صفة العبادية لاتنافي الاجارة ، والجمالة ، وإذن فعمومات صحة المعاملات محكمة .

وقد أورد على هذا الرأي بوجوه :

الوجه الاول : أن العبادات لابد وأن تؤتى بقصد القرينة ، وأخذ الاجرة عاياً ينافي القرينة والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجرة ، ومن الواضح أن قيد الاخلاص مأخوذ في العمل المستأجر عليه فيلزم من صحة الاجارة فسادها .

وفيه أن هذا الوجه لا يرجع عند التحقيق الى محصل ، وتوضيح ذلك : أنه يدعى تارة أن العمل الخارجي إنما يؤتى به بداعي تملك الاجرة ، وهو ينافي قصد الاخلاص . في اخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسلم الاجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالبتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان ضرورة ان تملك الاجرة إنما يكون بنفس الأيجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمرّة .

وأما الدعوى الثانية فهي أيضاً كك ضرورة أنه يتمكن الاجير من التسلم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعمل الخالي من قصد القرية في جميعها ، فلا يكون الداعي الى العمل بما هو عبادي غير قصد القرية ولو من جهة خوفه من العذاب لا جل عدم تسليمه العمل الى مالكه .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما اذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا ان الاتيان به لا جل ذلك (أي لا جل ان يستحق المطالبة شرعاً) لا ينفك عن قصد القرية في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القرية وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ، فإتيانه بالعمل لا جل الاستحقاق شرعاً لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة بعدما كان الاجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون دأعيه الى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله الى ذلك نظر من أجاب عن الاشكال المزبور بأن دعوة أخذ الاجرة في طول دعوة الأمر لغو من باب الداعي الى الداعي .

الوجه الثاني : أنه يعتبر في دواعي امتثال العبادات كونها جهات قريبة بحيث تنتهي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قربي خرج العمل عن العبادية وعن تمحيضه لله وإن لم يكن الداعي غير القربي في عرض الداعي الإلهي .

وفيه أنا قد حققنا في مبحث النية من كتاب الصلاة انه يشذ في العباد من يأتي بالعبادة بجميع مقدماتها ومقارناتها ومؤخراتها ودواعيها خالصة لوجه الله الكريم ، وطلباً لرضاه ، وكونه أهلاً للعبادة والاطاعة ، بل يقصد غالب الناس في عباداتهم الجهات الراجعة اليهم من المنافع الدنيوية والاخرية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة اليهم عبادية العبادة ، إلا اذا دل دليل على إبطال بعضها للعبادة كما في الرياء ، فقد ورد في الاخبار المتظافرة (١) ان الرياء لا يدخل عملاً إلا وأفسده .

وتوضيح الجواب إجمالاً : ان الغاية القصوى من العبادة قد تكون هي الله فقط من دون ان يشوبها غرض آخر من الأغراض الدنيوية او الجهات الاخرية ، وضروري ان هذا النقط من الامتثال منحصر في الأئمة الطاهرين (ع) والأنبياء المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١ المستدرک ص ١١ .

فقد قال أمير المؤمنين «ع» (١) : (ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتكَ أهلاً للعبادة فعبدتك) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي التملق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لزيادة النعمة والعزة ، وسبباً لارتفاع الشأن والمنزلة ، وترساً لدفع النقمة والهلكة ، وقد اشير الى هذا في الكتاب بقوله تعالى (٢) : (لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابى لشديد) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله بداعي الخشية من غضبه والخوف من ناره التي أعدت للعاصين ، وبداعي التعرض لرحمته الواسعة ، والوصول الى الخور والقصور والجنة التي عرضها كعرض السماوات والارض ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثانية . وقد اشار الى هذا بقوله تعالى (٣) : (وادعوه خوفاً وطمعاً) . وبقوله تعالى (٤) : (ويدعوننا رغباً ورهباً) .

وقد ورد في كثير من الادعية كدعاء ابى حمزة الثمالي وغيره تعليل الايمان بالله والعبادة له بالخوف والخشية والطمع ، وهذا واضح لا غبار عليه .

وقد تكون الغاية من العبادة هي التقرب الى الله ، وتحصيل رضاه من غير ان يقترن بها غرض آخر من الاغراض الدنيوية او الاخروية ، وهذه المرتبة أرقى من المرتبة الثمانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين اليه ، ولا يناله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابى ذر وفريق من الاكابر .

وقد انضح مما ذكرنا ان الغرض من العبادة في هذه الدرجات الثلاث الاخيرة هو ارتفاع العبد حتى في الدرجة الاخيرة : أعني المرتبة الرابعة ، فان مآل تحصيل رضى الله والتقرب اليه هو صيرورة العبد محبوباً لدى الله لكي يجيب دعوته ويدفع شدته ويقضي حوائجه . وعلى هذه المناهج المذكورة في السير الى الله والتوجه الى رحمته وغفرانه والفوز بنعمه ورضوانه لا تخلو عبادة إلا وقد قصد العبد فيها ان يصل اليه نفع من المنافع حسب اختلافها باختلاف الأغراض وقد عرفت . نعم الدرجة الاولى وهي عبادة الائمة خالية عن هذا القصد . ولكنها مختصة بهم عليهم السلام .

وقد انجلي ان رجوع شيء من دواعي العبادة لغير الله لا ينافي الا خلاص فيها ،

(١) راجع ج ٢ مرآة العقول ص ١٠١ . وج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ .

(٢) سورة ابراهيم آية : ٧ . (٣) سورة الاعراف آية : ٥٤ .

(٤) سورة الانبياء آية : ٩٠ .

والتقرب الى الله بها .

ويشير الى ما ذكرناه مارواه الكليني (١) عن أبي عبد الله «ع» (قال : العباد ثلاثة : قوم عبدوا الله عز وجل خوفاً فتلك عبادة العبيد . وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طاب الثواب فتلك عبادة الأجراء . وقوم عبدوا الله حباً له فتلك عبادة الأحرار وهي أفضل العبادات) . ومن هنا انضح بطلان ما ذهب اليه بعضهم (٢) من فساد العبادة المأني بها لأجل الثواب ودفع العقاب .

الوجه الثالث : أن دليل صحة الاجارة هو عموم أوفوا بالعقود ، ويستحيل شموله للمقام لأن الوفاء بالشيء عبارة عن إتمامه وإنهائه ، فالوفاء بعقد الاجارة هو الايمان بالعمل المستأجر عليه أداء لحق المستأجر ، وواضح أن هذا لا يجتمع مع الايمان به أداء لحق الله وامتنالاً لأمره ، وإذن فلا بد من قصد أحد الأمرين : إما الوفاء بالعقد . أو الامتنال لأمر المولى وحيث لا يعقل اجتماعهما في محل واحد فلا بد من رفع اليد من الأمر بالوفاء فتصبح الاجارة بلا دليل على الصحة .

وفيه أولاً : أن الوفاء بالعقد وإن كان عبارة عن إتمامه وإنهائه ، إلا أن هذا المعنى لا يتوقف على عنوان خاص ، بل يكفي فيه إيجاد متعلق العقد فقط في الخارج بأي نحو اتفق وعليه فلا مانع في كون العمل الواحد الذي تعلقت به الاجارة مصداقاً للعنواني العبادة والعمل المستأجر عليه معاً ، نعم لو كانت الظاهر من دليل وجوب الوفاء بالعقد هو إيجاد العمل المستأجر عليه في الخارج بداعي اختصاصه بالمستأجر من جميع الجهات لاستحال اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزافية .

وثانياً : أن دليل صحة الاجارة لا ينحصر بآية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراخى غنى وكفاية .

(١) حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ١٠٠ .
وج ٣ الوافي ص ٧١ . وج ١ ثل باب ٩ ما يجوز قصده من غايات النية من مقدمات العبادات ص ١٠ .

(٢) في ج ١٥ البحار كتاب الخلق ص ٨٢ : عن الفخر الرازي في تفسيره الكبير إنه نقل اتفاق المتكلمين على أن من عبد الله لأجل الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب لم تصح عبادته ، وأورده عند تفسير قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعاً وخفية) .
وعن المحقق البهائي : إنه ذهب كثير من العلماء الخاصة والعامة الى بطلان العبادة اذا قصد بفعلها تحصيل الثواب أو الخلاص من العقاب ، وقالوا إن هذا منافٍ للخلاص .

فان قيل : إن الامر الاجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصيلي ، والامر العبادي المتعلق به عبادي ، وعليه فيلزم أن يكون فعل واحد مأموراً به بأمرين متخالفين وهو محال قلنا : إن الامر الاجاري المتعلق بالعبادة أيضاً أمر عبادي ، فان وجوب تسليم العمل المستأجر عليه الى مالكه حكم كلي انحلاي من غير أن يكون له شأن من التعبدية أو التوصالية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعاقه ، وعليه فان كان متعلق الامر الاجاري توصيلياً فهو توصيلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدى ، وعلى هذا فاذا تعلقت الاجارة بعبادة كان الامر الناشئ منها عبادياً ايضاً ، فأصبح مؤكداً للامر العبادي المتعلق بها في نفسها مع قطع النظر عن الايجار ، كما ذهب اليه كاشف الغطاء وتلميذه صاحب الجواهر .

وتوضيح ذلك : أنا قد ذكرنا في البحث عن التعبدى والتوصلى من علم الاصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الامر الاول على ما قويناه ، وفي متعلق الامر الثانى على ما اختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالامر قد تعلق بامتنال العمل بقصد القرية ، ومن الواضح ان الامر الاجاري قد تعلق بهذا ايضاً ، إذ المفروض كون العمل المذكور مورداً للاجارة ، فتعلق الامرين شيء واحد ، فلا محالة يندك احدهما فى الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما فى غير المقام .

وقد انضح مما ذكرناه انه لا وجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكد حتى فى النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره : ان الامر الصلاتى متعلق بذات العمل ، والامر الاجاري او النذري او نحوهما متعلق بالعمل الواجب المقيّد بقصد القرية والامتنال ، ومن الواضح انه لا يعقل التأكد فى ذلك (الذى معناه خروج الطلب فى موضوعه عن مرتبة الضعف الى مرتبة الشدة) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الامر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة انه لا يعقل ان يكون الامر الاجاري بمنزلة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرية فيكون توصيلياً دائماً .

ويدل على ما اخترناه من صحة تعلق الاجارة بالعبادة امور :

الاول : ان الموجر كما عرفت إنما يملك الاجرة بعقد الاجارة من غير ان يتوقف ذلك على إيجاد العمل المستأجر عليه فى الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بإيجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض فى الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لأجل ذلك تحصيلاً للحاصل .

وعليه فالداعي الى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الاجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والخوف الإلهي ، دون تملك الاجرة . ولا يفرق فى ذلك بين مراقبة المستأجر على الاجير

للاتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فان شأن العبادات ليس شأن الافعال الخارجية المحضة كالخبازة والبنائة والنجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلا في تحقق العمل وانقائه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في افق النفس إلاعلام الغيوب ، او من ارتضاء لغيبه .

الثاني : انه لاشبهة في صحة تعلق النذر او العهد او اليمين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كمالاشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل احد في كون هذه الاوامر الطارئة عليها منافية للاخلاص المعتبر فيها ، وواضح انه لا فارق بين ذلك وبين مانحن فيه .

الرابع : قد ورد في الاخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب الى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الاخبار انه لا بأس بامتنال العبادات لجلب المنافع المترتبة على فعلها ودفع المضرات المترتبة على تركها ، ولا فرق في هذه الجهة بين المقام وبينها .

ومن هذا القبيل ماوردت في الشريعة المقدسة عبادات من الادعية والنوافل لشي الاغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب ، وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم احد مناقبتها للاخلاص ، مع انها من المنافع الدنيوية . والظاهر انه لا فارق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه (فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخاق الذي يتقرب اليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فان طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة ، بل ربما يؤكد لها) . وقد سجل هذا الاشكال غير واحد من الاعاظم كصاحب البلغة وغيره .

وفيه ان غرض المكلف من الاتيان بالصلاة مثلا قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلا ، فلا شبهة في بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين مانحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جعفر (ع) وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالبا لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافي العبادية ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، وعليه فلا فارق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الاجارة ، لأنك قد عرفت أن الاجرة فيها تملك بمجرد العقد ، وأن امتثال العبادات المستأجر عليها يستند الى أمر المولى

إلا أن ذلك لا يجري في الجمالة ، إذ العامل فيها لا يستحق الجعل ، ولا يملكه إلا بتمام العمل فيستند امتثال العبادة الى داعي تحصيل الجعل وهو مناف الاخلاص فيها .
وجوابه يظهر مما تقدم ، فان تحصيل الجعل وإن كان داعيا الى الامتثال ، ولكن الداعي الى الاتيان بالعبادة على وجهها الصحيح هو أمر الشارع ، والخوف الالهي ، إذ لولا ذلك فان العامل يمكنه أن يأتي بالعمل خاليا عن بعض الشرائط التي لا يطاع عليها غير علام الغيوب ، ويخيل الى الجاعل انه امثله على وجه صحيح .
وعلى الجملة لا نعرف وجهها صحيحا لبطلان العبادات التي تنتهي بالآخرة الى استحقاق الاجرة ، ولا نرى فيها جهة مخالفة للاخلاص والتقرب .

ان صفة الوجوب لا تنافي الاجارة

قد انقسم الواجب الى تخيري ، وكفائي ، وعيني ، فان وقع احد القسمين الاولين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيبضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخييري أو شخص من أشخاص المكلفين للامتثال فانه لاشبهة في جواز أخذ الاجرة والجعل عليه ، بل هو خارج عن موضوع أخذ الاجرة على الواجب .

والوجه في ذلك أن ما تعلق به الوجوب في الواجبين التخييري والكفائي إنما هو الجامع أعني عنوان أحد الأفراد في الأول ، وعنوان أحد المكلفين في الثاني ، ومن الواضح أن إيقاع الاجارة أو الجمالة على الاتيان بفرد خاص ، أو على مباشرة شخص معين ، وأخذ الاجرة أو الجعل على تلك الخصوصية ليس من قبيل أخذ الاجرة على الواجب ، فان ما أخذت عليه الاجرة ليس بواجب ، وما هو واجب لم تؤخذ عليه الاجرة .

وبما ذكرناه يظهر الحال فيما اذا انحصر الواجب الكفائي في شخص أو الواجب التخييري في نوع ، فانهما وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخييري بحيث له أن يدفن الميت في أي مكان يريد ، وله أن يعتق أي فرد من أفراد الرقاب ، فاذا وقعت الاجارة أو الجمالة على تعيين فرد خاص منها صح ذلك ، ولم يكن أخذ الاجرة عليه من قبيل أخذ الاجرة على الواجب .

ثم إنه لا طارق فيما ذكرناه بين كونها تعبدية ، و كونها توصيلية ، وقد اتضح من ذلك كله أنه لا جدوى لتطويل الكلام في تحقيق الواجبين التخيري والكفائي ، كما فعله بعض مشائخنا المحققين وغيره .

وقد يقال : إن الخصوصيات الفردية وإن لم تكن واجبة بالأصالة على الفرض ، إلا أنها واجبة بوجوب تبعية مقدمي ، فيكون أخذ الاجرة عليها من قبيل أخذ الاجرة على الواجب وفيه أنا قد حققنا في علم الاصول أن وجوب المقدمة إنما هو وجوب عقلي ، فلا يقاس بالوجوب الشرعي ، ويضاف الى ذلك أن مقدمية الفرد للكلي ليست من المقدمية المصطلحة كما هو واضح .

وأما الواجب العيني فإن كان مصب الاجارة أو الجمالة فيه الخصوصية الفردية صح ذلك بلا شبهة ، وقد تقدم نظيره في الواجبين : التخيري والكفائي ، وإن كان مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فمقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات .

ولكن أشكل عليه وجوه :

الأول : أن عمل الحر في حد ذاته ليس بمال ، وإنما يقابل بالمال لاحترام عمل المسلم ، ومع الوجوب يسقط عن الاحترام .
ولكنك قد عرفت في أول الكتاب : أن أعمال كل شخص مملوكة له ملكية ذاتية تكوينية ، وله واجدية له فوق مرتبة الواجدية الاعتبارية ، ودون مرتبة الواجدية الحقيقية لمكوّن الموجودات ، وعليه فدعوى أن عمل الحر ليس بملك دعوى جزافية ، ولا شبهة أن هذه الأعمال المضافة الى الحر موضع لرغبات العقلاء ومنافساتهم ، فتكون أموالاً في نفسها ، وتجاوز مقابلاتها بالمال ، ومع الإغضاء عن ذلك فإنها تكون أموالاً بمجرد وقوع المعاملة عليها ، وشأنها ح شأن الكلي ، إذ الكلي قبل إضافته الى شخص خاص لا يتصف بالمملوكية والمالية كليهما ، وإذا اضيف اليه ولو حين قوله بعثك مناً من الخطة مثلاً انصف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر اذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالاجارة وغيرها .

الثاني : ما ذكره المصنف من أن عمل الحر وإن كان ملاً ، ولكن الانسان اذا تكلف بذلك العمل من قبل الشارع فقد زال احترامه ، لأن عامله مقهور على إيجاده ، فيكون أخذ الاجرة عليه أكلاً للمال بالباطل .

وفيه أولاً : أن آية النهي عن أكل المال بالباطل غريبة عن شرائط العوضين ،

وقد تقدم بيان ذلك مراراً عديدة .

وثانياً : أن المقهورية على الفعل من قبل الشارع وكونه واجباً بأمره لاتنافي المقهورية عليه من قبل الاجارة أيضاً ، فيكون لازم الامتثال من ناحيتين ، وهذا نظير شرط امتثال الواجب في ضمن العقد ، وتظهر الثمرة فيما اذا خالف الاجير عن أمر ربه ، ولم يمثل الواجب ولم يمكن إجباره على الامتثال من ناحية الامر بالمعروف ، فانه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ما أفاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجمالة قد اعتبر فيهما أن لا يكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بايجاب أو تحريم شرعي ، بل لابد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالا في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لاتجوز المعاملة على الافعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزنا وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لاتجتمع مع العمومات الدالة على صحة المعاملات ولزومها ، فان مقتضى هذه العمومات نفوذ المعاملة الواقعة على الافعال المحرمة ولزومها ، وأدلة المحرمات تقتضي المنع عن إيجادها في الخارج ، فها متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فها لا يجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لا يجري في الواجبات ، فانه لاتنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناقات بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، وعليه فالتكاليف التحريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجوبية لاتنافيها ، بل تساعد وتضاعفها .

وقد يتوهم أنه لا فارق في عدم القدرة على التسليم بين تعاق الاجارة بالمحرمات والواجبات فان المكلف في كليهما يكون عاجزاً شرعاً عن إيجاد متعاق التكليف ، إذ القدرة لابد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدرکه الاجماع فانه على فرض تحققه فان المتيقن منه إمكان وصول العمل المستأجر عليه الى المستأجر ، فلا يدل على اشتراط كونه تحت اختيار الاجير فعلاً وتركاً ، وإن كان مدرکه اقتضاء العقد بداهة وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لا ينافيه ، بل يتأكد كل منهما بالآخر ، وإن كان مدرکه النبوي المشهور (نهى النبي عن بيع الغرر) .

ففيه أولاً : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسيأتي بيان ذلك في البحث عن بيع الغرر .

وثانياً : أنه لاغرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دليل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : مانسب الى شيخ المشايخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن انتافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بملوك الله ، كالعمل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للاجارة ، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لا يجوز أخذ الاجرة على عمل خاص قد وقعت عليه الاجارة قبل ذلك .

وفيه أنا لو سلمنا استحالة توارد المالكين على مملوك واحد فانما هي في المالكيتين العرضيتين بأن يكون شيء واحد مملوكاً لثنين في زمان واحد على نحو الاستقلال . ولا تجري هذه الاستحالة في المالكيتين الطوليتين : بأن تكون سلطنة أحد الشخصين في طول سلطنة الآخر ، فان هذا لا محذور فيه ، بل هو واقع في الشريعة المقدسة ، كسلطنة الأولياء والأوصياء والوكلاء على التصرف في مال المولى عليهم والصغار والموكلين ، فان ملكية هؤلاء في طول ملكية المالك ومن هذا القبيل ملكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيته في طول ملكية مواليتهم . وكذلك في المقام ، فان مالكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول مالكيته تعالى لها ، بل مالكية المالك لأموالهم في طول مالكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكوينية إيجادية ، وهي المعبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالاضافة الإشرافية ، وقد سلط الانسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما مالكية ذاتية بملك الشخص لأعماله وذمته ، وإما مالكية اعتبارية ، كمالكيته لأمواله ، ولعل الى ما ذكرناه يرجع ما أفاده المصنف (ره) من أنه (ليس استحقاق الشارع للفعل وتملكه المنتزع من طلبه من قبيل استحقاق الآدمي وتملكه الذي ينافي بملك الغير واستحقاقه) الخامس : مانسب الى الشيخ الكبير أيضاً ، وهو أن من أوزم الاجارة أن يملك المستأجر العمل المستأجر عليه ، بحيث يكون له الإبراء والإقالة والتأجيل ، لدليل السلطنة وكل ذلك منافي لوجوب العمل المستأجر عليه .

وفيه أنك قد عرفت من مطاوي ما ذكرناه : أن للواجب المستأجر عليه ناحيتين ، احدهما : حيثية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . وثانيتهما : حيثية تعاق الأمر الاجاري به ، ومن المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناحيته الاولى ، ولا ينافي ذلك أن تجري فيه تلك الامور من ناحيته الثانية .

السادس : ما ذكره شيخنا الاستاذ ثانياً من أن الاجارة او الجمالة الواقعة على الواجب العيني من المعاملات السفهية ، فتكون باطلة من هذه الجهة ، فان من شرائط الاجارة او الجمالة

ان يكون العمل ممكن للحصول للمستأجر ، وفي الواجب العيني ليس كذلك .
ولكنك قد عرفت مراراً : انه لادليل على بطلان المعاملة السفهية ، فتكون العمومات محكمة ، على انه لاشبهة في إمكان الانتفاع بالواجب المستأجر عليه ، وإذن فتخرج المعاملة عن السفهية ، وقد تقدم بيان ذلك في المقدمة التي مهدنا هاللبحت عن اخذ الاجرة على الواجب السابع : ما احتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه الى استاذه في مبحث القضاء ، وهو أن بذل العوض بازاء ماتعين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات الثامن : مانسبه الى بعض الاعلام من ان الايجاب ينبعث عن مصلحة تعود الى المكلف واخذ الاجرة على ما يعود نفعه اليه أكل للمال بالباطل .

وقد ظهر جواب هذين الوجهين من الأجوبة المتقدمة . وقد تجلّى مما حققناه ان الاشكالات المذكورة لاترجع الى معنى محصل تركن اليه النفس . والعجب من هؤلاء الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، و اضافوا اليه شبهة بعد شبهة ونقدأ بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندهش منها الناقد البصير في نظراته الاولى !! (فأما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض) . وقد ظهر من جميع ما ذكرناه سقوط جميع الأقوال المتقدمة غير ما بينا عليه من القول بالجواز على وجه الاطلاق . والله العالم .

قوله : (ثم إن صلح ذلك الفعل المقابل بالاجرة لامتنال الايجاب المذكور او إسقاطه به او عنده سقط الوجوب مع استحقاق الاجرة ، وإن لم يصلح استحقاق الاجرة وبقي الواجب في ذمته لو بقي وقته ، وإلا عوقب على تركه) . اقول : لا يخفى ما في هذه العبارة من القلق والاضطراب ، وحاصل مراده : ان الاتيان بالواجب المستأجر عليه قد يترتب عليه امتثال امر المولى واستحقاق الاجرة كلاهما ، كما اذا استأجر احداً لتطهير المسجد فطهره بقصد امتثال امر المولى ، فانه ح يستحق الاجرة ، ويعد ممتثلاً ، وكذلك الحال في الواجبات التعبدية على مصلحتنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عباديتها وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الفريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصائية فان الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة . ولا يكون عمله هذا امتثالاً للواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن بقية المكلفين اذا كان الواجب كفائياً .

وتعد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لا من

جهة الاتيان بالواجب ، بل لارتفاع موضوع الوجوب ، كما اذا أوجب الشارع عملاً بعنوان المجانية فأتى به العبد مع الاجرة ، وهذا كدفن الميت بناء على أنه واجب على المكلفين مجاناً فلو أتى به لا مجاناً لم يتحقق الواجب ، فلا يكون مصداقاً للواجب في الخارج ، لأن المفروض أنه مقيد بالمجانية ، وقد أتى به مع الاجرة ، إلا أن الوجوب يسقط عند ذلك ، لارتفاع موضوعه ، ففي جميع هذه الصور يتحقق سقوط الوجوب ، واستحقاق الاجرة . وهناك صورة رابعة لا يسقط الوجوب بالاتيان بالعمل المستأجر عليه فيها وإن كان الآتي بالعمل مستحقاً لأخذ الاجرة على عمله ، لكونه محترماً ، وهذا كالعبادات الواجبة على المكلفين عيناً ، فانه اذا أتى بها المكلف بازاء الاجرة وقلنا بمنافاتها لقصد القرية والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فان بقي وقت الواجب وجبت عليه الاعادة وإلا عوقب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالفضاء .

حقيقته النيابة على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدية والتوصلي من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضي عدم سقوط التكاليف العبادية عن كل مكلف باتيان غيره بها ، فلا بد لكل مكلف أن يمثل تكاليفه العبادية بالمباشرة .

وعليه فنيابة الشخص عن غيره في امتثال عباداته مع التقرب والاخلاص تحتاج الى الدليل وإن ثبت إمكانها في مقام الثبوت ، ولا شبهة في وقوع النيابة في العبادات الواجبة والمستحبة بضرورة الفقه نصاً وفتوى ، ولا بأس بالتعرض للبحث عن تصوير إمكانها في ذلك دفعاً لما توهمه بعض الأجلة من استحالة التقرب من النائب وحصول القرب للمنوب عنه ، نظراً الى أن التقرب المعنوي كالقرب الحسي المكاني لا يقبل النيابة .

وقد ذكر غير واحد من الأعلام وجوهاً في تصوير النيابة عن الغير في امتثال وظائفه بقصد التقرب والاخلاص :

الأول : ما ذكره المصنف وحاصله : أن الأجير يجعل نفسه بدلاً عن الميت في الاتيان بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التزويل في نفسه مستحب ، وإنما يصير واجباً بالاجارة وجوباً توصلياً من غير أن يعتبر فيه قصد القرية في ذاته ، بل اعتباره فيه من جهة اعتباره في وظيفة المنوب عنه ،

لأن الأجير لا يخرج عن عهدة التكليف إلا بالانتيان بالعمل المستأجر عليه بقصد الإخلاص فالأجير يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها إلى الله ، وإنما يأخذ الأجرة للنيابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فإن للنائب حين ما يأتي بالعمل فعلاً : أحدهما قلبي من أفعال الجوارح ، وهو النيابة . وثانيهما خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنوب فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليهما ، ولا تنافي بين أخذ الأجرة على النيابة وبين الانتيان بالعبادات متقرباً بها إلى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الأجرة إما لتزيل نفسه منزلة الميت ونيايته عنه في الانتيان بوظائفه ، وإما للانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الأجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو يذهبى البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الأجرة على الأمر العبادي ، فإن الوجود في الخارج ليس إلا نفس العبادة .

الثاني : ما ذكره المصنف في رسالة القضاء من أن (النية مشتملة على قيود منها كون الفعل خالصاً لله سبحانه ، ومنها كونه أداء وقضاء عن نفسه أو عن الغير بأجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير مناف لقصد الإخلاص ، والأجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات . بازاء القيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالانتيان بهذه القربى المتقرب بها ، وقيد القربة في محله على حاله ، لا تعلق للأجرة إلا من حيث كونه قبساً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشرط في صحة العبادة اتجه منافات الأجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماعاً .

وفيه أولاً : أن أخذ الأجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القربة يستلزم وقوع الأجرة بازاء نفس العمل أيضاً ، وعليه فيعود المحذور المذكور .

وثانياً : ما ذكره بعض مشائخنا المحققين من (أن الفعل القلبي والفعل الخارجي وإن كانا متغايرين ماهية ووجوداً ، ولكل منهما غاية خاصة ، إلا أنه لا شك في أنه لولا الفعل القلبي بما له من الغاية وهي استحقاق الأجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القربة فالإخلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي بغايته على الفعل القلبي بغايته) .

الثالث : ما ذكره شيخنا الاستاذ توجيهاً لكلام المصنف في المكاسب . وما خصه : أنه لاشبهة في عدم اعتبار المباشرة في فعل المنوب عنه ، بل جاز للغير الانتيان بالفعل عنه نيابة ، ويجوز التبرع عنه في ذلك من دون أن يعتبر قصد القربة في الأمر التبرعي ، بل اعتباره في فعل النائب لأجل اعتباره في المنوب فيه .

ثم إنه لا ريب في أن هذا الأمر التبرعي يصبح واجباً إذا وقعت عليه الاجارة ، و ح لا يخرج النائب عن عهده بامثاله بقصد القرية والاخلاص ، و واضح أنه لا تنافي بين اعتبار التقرب فيه ، وبين جواز أخذ الاجرة للنيابة ، فان الاجرة إنما هي بازاء قصد النائب النيابة في عمله عن المنوب عنه ، لا على نفس العمل بحيث اذا قصد النائب الاتيان بذات العمل المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الاتيان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا ولكن يرد عليه أولاً : ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأمر المتوجه الى شخص غرضه عن شخص آخر ، وعليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر المنوجه الى المنوب عنه . والتوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، وأشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر بفعل الثوب بلحاظ الأمر العبادي المتعلق بالحج .

وثالثاً : أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فان الأمر المتوجه الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت ، فلا يبقى هنا أمر لكي يقصد النائب في امثال العمل المنوب فيه ، ويأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي اشتغال ذمة الميت بالعبادات الفائتة كما هو واضح .

ورابعاً : أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الأمر الى المنوب عنه مع أنا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان صحة النيابة عنه حتى فيما لم يتوجه اليه أمر أصلاً ، كنيابة أشخاص غير محصورين عن الميت أو عن غيره في جهات مستحبة ، كالطواف ونحوه ، بداهة انتفاء الأمر عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، و واضح أن المنوب عنه لا يقدر على الاتيان بأمور غير محصورة ، وكلّ تجاوز النيابة في الحج عن لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الأمر الاستحبابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت بل الحي في بعض الموارد ، ولا شبهة أن هذا الأمر الاستحبابي المتوجه الى كل أحد أمر عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، وقد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ، وقد تقدم بيان ذلك آنفاً ، وعليه فالنائب عن الغير في امثال عباداته إنما يتقرب الى الله تعالى بالأمر المتوجه الى نفسه من دون أن يكون له مساس بالأمر العبادي المتوجه الى

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب

القضاء من كتاب الصلاة ص ٥٢٠ .

المنوب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه لمورد الاجارة هو الواجبات ، أو العبادات المنوب فيها ، وقد تقدم أن صفة الوجوب أو صفة العبادة لاتنافي الاجارة .

جواز أخذ الاجرة على المستحبات

قوله : (وأما المستحب) . أقول : العمل المستأجر عليه قد يكون حراما ، وقد يكون واجبا ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مستحبا . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحده في صحة الاجارة لهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مقتضى القاعدة الأولية ، إذ لا ترى مانعا عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فقد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لاتنافي الاجارة أو الجمالة وكذا صفة الاستحباب ، فانها لاتنافيها بطريق الاولوية .

وعلى هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النيابة في المستحبات ، كما لا وجه للفرق فيها بين ما يتوقف ترتيب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالانيان بالزوافل والزيارات وبين ألا يتوقف ترتيب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوها .

من كان اجيرا لغيره في الطواف

لم يحزله أن يقصده لنفسه

قوله : (فلو استؤجر لا طافة صبي أو غيره عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه) . أقول : قد ذكر الاصحاب هنا وجوها ، بل أقوالا : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الاجرة على بعض الامور المستحبة . وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على كل مسنون كالاذان والاقامة وعلى ذكر الله كالتهايل . وفي ص ١٩٥ عن الحنابلة لاتصح الاجارة على كل فعل قربي .

وقد تقدم رأي الحنفية في الاجارة على الطاعة في ص ٤٦٠ .

مطلقاً ، وقد استظهره المصنف من الشرائع والقواعد على اشكال في الثاني . الثاني : عدم جواز الاحتساب مطلقاً حتى في صورة التبرع ، وقد حكاه بعض الاعاظم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للاطافة بغيره ، او لحمله في الطواف ، وقد نسب المصنف الى جماعة منهم الاسكافي . الرابع : ما ذكره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لحمله في الطواف ، فانه منع عن احتساب ذلك لنفسه في الاول دون الثاني . الخامس : ما ذكره في المسالك من انه اذا كان الحامل متبرعاً او حاملاً بجمالة او كان مستأجراً للحمل في طوافه أمكن ان يحتسب كل منها طوافه عن نفسه . وأما لو كان مستأجراً للحمل مطلقاً لم يحتسب ، لأن الحركة المخصوصة قد صارت مستحقة عليه لغيره ، فلا يجوز صرفها الى نفسه .

والتحقيق ان المؤجر قد يكون أجيراً عن الغير في الطواف ونائباً عنه في إيجاد العمل المعين في الخارج ، وقد يكون أجيراً للاطافة به ، وقد يكون أجيراً لحمله في الطواف . أما الصورة الاولى فانه لا يجوز للأجير ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يأتي بالعمل المستأجر عليه ، لأن الاجارة تقتضي اختصاص العمل المستأجر عليه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد بضمته له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الاتيان به عن نفسه وعدم إجزائه عن غيره ، كما هو مقتضى القاعدة في جميع الأوامر المسوقة لبيان الأحكام التكليفية .

وبعبارة اخرى ان المستأجر إنما يستحق الحركات المخصوصة على الأجير ، لكونها مملوكة له ، فلا يجوز للاجير ان يحتسبها عن نفسه . ولعله الى هذا اشار في المسالك في عبارته المتقدمة .

وأما اذا كان أجيراً لحمل غيره في الطواف او للاطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة المبادرة من الاجير مملوكة للمستأجر ، فلا تقع عن الاجير ، نظير الصورة السابقة . ولكن الظاهر هو الجواز تبعاً لجم غفير من الأصحاب ، وقد تقدم رأيهم . والوجه في ذلك أن ما يستحق به المستأجر على الأجير إنما هو الحمل فقط ، ومن الواضح أنه حاصل على كل حال ، لأن شأن الأجير في هذه الصورة شأن المدابة التي يركبها العاجز عن المشي للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لحمل غيره في الطواف وبين أن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أمران : الأول : أنه اذا لم يتصف الحامل في هذه الصورة بما

اعتبر في الطائف من الشرائط - كالشي على الفقري مثلاً - لم يضر بطواف المحمول اذا كان واجداً لشرائط الطواف ، ومن المقطوع به أنه لو كان مصعب الاجارة هو الطواف عن الغير بعنوان النيابة لما حصل العمل المستأجر عليه في الخارج .

الثاني : أنه ورد في جملة من الاخبار (١) جواز حمل الغير في الطواف مع العجز عنه ، فهي باطلاقها تدل على ما ذكرناه . على أنه لو كان مورد هذه الاخبار غير الاجارة فانها تدل أيضاً على صحة ذلك ، لانها ظاهرة في أن حمل غيره في الطواف لا ينافي قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : (لا يجوز أخذ الاجرة على أذان المكلف لصلاة نفسه) . أقول : المعروف بين الاصحاب حرمة أخذ الاجرة على الاذان ، بل في المستند حكى الاجماع عليها ، وعلى هذا النهج بعض فقهاء العامة (٢) .

والتحقيق أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات وعلى المستحبات تعبدية كانت أم توصيلية ، لكونها من الاعمال المحترمة التي تقابل بالمال ، فتكون المعاملة عليها مشمولة للعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القربية لاتنافي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرياء ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هيثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبتة لا تستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في محل فطاف بها طواف الفريضة بالبيت وبالصفاء والمروة أيجزيه ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لبراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فألهاء عوض عن وافر القسم ، كما ذكره جمع من النحاة .

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي وتسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لبراهيم .

راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . و ج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنساناً فطاف به من أبواب الطواف ص ٣٠٦ .

(٢) قد تقدمت الإشارة الى آرائهم في ص ٤٦٠ .

ومن هنا يتجلى لك جواز أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة اذا كانا مما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالأعلام بدخول الوقت أو الاجتزاء به في الصلاة ، والافتداء بالامام .

ولكن قد سمعت في مقدمة البحث عن أخذ الاجرة على الواجب أن مورد الكلام فيما اذا كان العمل المستأجر عليه حاوياً لشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعدياً أو توصلياً ، وعائيه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا بالواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة (ع) حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الإمامة .

قوله : (وعلى الأئمة كافي الروضة) . أقول : هذا سمع من قلمه الشريف ، فإنه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : (والاجرة على الاذان والاقامة على أشهر القولين) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أنجزاً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حسنة حران باب هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الاذان بالاجر والصلاة بالاجر .

وفي باب ٥٨ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان مما يكتسب به ص ٥٤٥ : عن زيد ابن علي عن أبيه عن آبائه عن علي (ع) إنه أتاه رجل فقال : يا أمير المؤمنين والله إني أحبك لله ، فقال له : لكنني أبغضك لله ! قال : ولم ؟ قال : لأنك تبغي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن أجراً . ضعيفة بعبد الله بن منبه ، والحسين بن علوان . ورواها الصدوق مرسل إلا أنه قال : تبغي في الاذان كسباً .

وفي ج ٣ ثل باب ٣٢ من لا تقبل شهادته من أبواب الشهادات ص ٤١٥ : عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال : لا نصلي خلف من يبغي على الاذان والصلاة بالناس أجراً ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان ص ٢٥٤ ما يدل على ذلك .

أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : (ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمل الشهادة بناء على وجوبه) . أقول : ذهب المشهور من فقهاءنا وفقهاء العامة الى وجوب الشهادة تحملاً وأداءً كما يظهر لمن يراجع الى كلماتهم في مواردنا . وهذا هو الظاهر من الكتاب الكريم (١) ومن الروايات المذكورة في أبواب الشهادات ، وعليه فأخذ الاجرة على الشهادة من صفريات أخذ الاجرة على الواجب ، وقد عرفت سابقاً ذهاب المشهور الى حرمة أخذها عليه .

ولكن قد علمت فيما تقدم أن مقتضى القاعدة هو جواز أخذ الاجرة على الواجبات مطلقاً ما لم يثبت منع من الخارج ، ومن المعلوم أننا لم نجد في أدلة وجوب الشهادة ما يمنع عن ذلك .

بل الظاهر من بعض الروايات (٢) الواردة في قوله تعالى : (ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا) . أن المنفي في الآية هو ان يقول المدعو الى الشهادة : لا أشهد على الواقعة ، وواضح ان هذا لا ينافي جواز اخذ الاجرة على الشهادة . نعم لو امتنع المشهود له عن إعطاء الاجرة وجب على الشاهد ان يشهد بالواقعة بحجانه .

هذا كله اذا كان تحمل الشهادة او أدائها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منها واجباً كفائياً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفائي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فإنه واجب على جميع المكلفين ، لا على شخص واحد معين . ثم إنه لا يستفاد من أدلة وجوب الشهادة إلا كونها واجبة على نهج بقية الاحكام التكليفية الكفائية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمل او الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعاليم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الإضرار على القائمين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) وفي آية ٢٨٣ قوله تعالى : (ولا تكتموا الشهادة ومن يكتتمها فإنه آثم قلبه) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمل الشهادة من أبواب الشهادات ص ٤٠٧ .
(٣) في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ .
و ج ١ كآب باب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ .

ورميهم الى الكذب وعداوة الحق . نعم لانضائق من القول بالكراهة ، لورود النهي عن ذلك في بعض الأخبار المحمول على الكراهة ، وعلى هذا المنهج المشهور من العامة (١) على أن الروايات الواردة في حرمة كسب المعلم وجوازه ضعيفة السند ، فيرجع الى عمومات مادل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتفقه في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الافتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسة . فيجزم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : (قل لأسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى) .

— في رواية حسان المعلم عن أبي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجراً . ضعيفة بحسان وفضل بن كثير .

وفي رواية الفضل عنه «ع» إن هؤلاء يقولون : إن كسب المعلم سحت ؟ فقال : كذبوا أعداء الله الحديث . ضعيف بفضل . وقد تقدمت الرواية في ص ٤٨ .
وفي المصدر المزبور من ثل عن الصدوق قال «ع» : من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفي ج ٢ المستدرک ص ٣٣٥ . ما يدل على حرمة تعليم القرآن . ولكنه ضعيف السند .

وقد أخرج البيهقي في ج ٦ من سننه ص ١٢٤ أحاديث تدل على جواز أخذ المعلم الاجرة للتعليم . وأحاديث أخرى تدل على كراهة أخذها لتعليم القرآن .

(١) قد تقدمت الاشارة الى آرائهم في ص ٤٨ .
(٢) في ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجزة مما يكتسب به ص ٥٣٨ في صحيحة عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاء .
وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ و ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه جعل من السحت أجر القاضي .

وفي حسنة ابن سنان بابن هاشم سئل أبو عبد الله «ع» عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ فقال : ذلك السحت . وقد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٢٦٩ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٢٣ .

(٤) سورة الشورى ، آية : ٢٢ .

الارتزاق من بيت المال

قوله : (بقی الكلام فی شيء الخ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم علیه أخذ الاجرة علی الاتیان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتیان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه فی ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملة ما ، لعود النفع اليهم ، فان أي شخص اذا أتى بأي شيء يرجع إلى الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين كالأمور المذكورة وغيرها جاز لولي الأمر أن يدر علیه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق فی ذلك بين أن يكون المقدار المقرر لهم أقل من أجره المثل أو مساوياً لها أو أكثر منها ، ولا بين أن يكون تعيين ذلك قبل قيام هؤلاء بالوظائف المقررة عليهم أو بعده ، بل يجوز لولي المسلمين أن يقول لأحد منهم : اقض فی البلد ، أو أذن وأنا كفيل مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جعالة .

نعم يشترط فی جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للمناصب المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجاً اليه بحيث لا يقدر علی قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فإنه تضییع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بحرمة أخذ الاجرة علی الواجبات أو المستحبات فان الأدلة الدالة علی الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة علی المتصدين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فإنه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه فی أي جهة ترجع اليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصدين للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الأمور المستحبة ، وعليه فلا وجه لاعتبار الفقر والاحتياج فی المرتزقة كما ذهب اليه جمع كثير من أعظم الأصحاب .

لا يقال : اذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة علی ذمم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بأزائها .

فإنه يقال : إن القضاء ونحوها وان كانت من الواجبات العينية فيما اذا أحضر القاضي شخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة إلى مصالح المسلمين ، فقد عرفت : أن مصرف بيت المال إنما هو تلك المصالح ، فلا يقاس القضاء وأمثاله

بالواجبات العينية ابتداءً خصوصاً إذا أراد القاضي أن ينتقل من بلدة إلى بلد آخر ، بل الأمر كذلك في جميع الواجبات العينية إذا توقف على الاثبات بها ترويج الدين ومصلحة المسلمين

بيع المصحف

قوله : (خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة) . أقول : ذهب المشهور من أكابر أصحابنا إلى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره إلى الجواز . والمراد بالمصحف الأوراق المشتملة على الخطوط ، كبقية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فإن الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لمعرضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالخبر ونحوه ، فإنه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الأوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة إلى الأوراق شأن الصور النوعية العرفية التي يلزم من انتفائها انتفاء المبيع رأساً كما سيأتي ، وأما حسن الخط وجودته فذلك من قبيل الاوصاف الكالية ، فتوجب زيادة في الثمن ولا يلزم من انتفائها انتفاء المبيع لكي يترتب عليه بطلان البيع ، بل يثبت الخيار للمشتري له ، إلا إذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحاً أساساً للخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيحكم ببطلان البيع .

ونظير ذلك ما إذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فإن الأول لجودة نساجته يعد في نظر العرف مباحاً للمثاني ، فيبطل البيع ، لأن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الأوراق المجردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل إلى الاول والثاني فيتعين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : ما دل (١) على حرمة بيعه ، أي الأوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كا . عن عبد الرحمن بن سليمان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : إن

على جواز بيع غلافه وحديثه وحليته . الثانية . ما دل (١) على جواز بيعه فتقع المعارضة بينها .

وقد جمع المصنف بينهما بأن الطائفة المجوزة وإن كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها — المصاحف لن تشتري فإذا اشترت فقل : إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك بكذا وكذا . مجهولة لعبد الرحمن .

كا . عن سماعة عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن بيع المصاحف وشراؤها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفتين وقل : اشتريت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في باب بأدنى تفاوت .

يب . عن جراح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تبع الكتاب ولا تشتريه وبيع الأديم والورق والحديد . ضعيفة لقاسم بن سليمان وجراح .

يب . عن سماعة قال : سمعت أبا عبد الله «ع» يقول : لا تبيعوا المصاحف فإن بيعها حرام ، قلت : فما نقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفتين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي بن أبي حمزة البطائي . راجع ج ١ كا ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٧ وج ٢ التهذيب ص ١١٠ . وج ٢ ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصاحف من أبواب ما يكتسب به ص ٥٤٦ .

(١) كا . عن عنيسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فإن نهيتني لم أبيعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعالجها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنيسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان يوضع الورق عند المنبر وكان ما بين المنبر والحائط قدر ماتم الشاة أو رجل منحرف قال : فكان الرجل يأتي فيكتب من ذلك ثم انهم اشتروا بعد ذلك ، قلت : فما ترى في ذلك ؟ قال : أشترى أحب إلي من أن أبيع ، قلت : فما ترى أن أعطي على كتابه أجراً ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

يب . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) إنما كان يوضع عند القاء المنبر ، إلى أن قال (ع) : أشتره أحب إلي من أن أبيع . صحيحة . راجع المصادر المتقدمة .

لم تتعرض لبيان كيفية ، فلا تعارض ما دل على حرمة بيعه المتضمن للبيان .
واحتتمل في الجواهر حمل الأخبار المجوزة (على إرادة شراء الورق قبل أن يكتب بها
على أن يكتبها ، فيكون العقد في الحقيقة متضمناً لمورد البيع ومورد الاجارة بقرينة قوله
عليه السلام : وما عملته يدك بكذا ، ضرورة عدم صلاحية العمل لمورد البيع ، فلا بد من
تنزيله على الاجارة) .

ويرد على الوجهين أن كلا من النفي والاثبات في الروايات الواردة في بيع المصاحف إنما
ورد على مورد واحد ، وعليه فلا ترتفع المعارضة بين الطائفتين بشيء من الوجهين ، لأنها
من الجمع التبرعي المحض ، ولا شاهد لها من العقل والنقل .

ويرد على خصوص ما في الجواهر أنه لا وجه لجعل العقد الواحد متضمناً لموردي الاجارة
والبيع معاً تمسكاً برواية عبد الرحمن بن سليمان المذكورة في الحاشية ، فإنه مضاف الى كونها
ضعيفة السند . أنه لا دلالة فيها على مقصود صاحب الجواهر ، إذ الظاهر من عمل اليد في
قوله (ع) : (فقل إنما اشتري منك الورق وما فيه من الأدم وحليته وما فيه من عمل يدك
بكذا وكذا) . هو الأثر الحاصل من العمل ، لانفس الفعل ، فإنه لا وجه لكون العمل
بعد وقوعه متعلقاً للاجارة .

والتحقيق أن تحمل الطائفة المانعة من الروايات على الكراهة بدعوى أن الغاية القصوى
من النهي عن بيع المصحف إنما هو التأدب والاحترام لكلام الله عز وجل ، فإنه أجل من
أن يجعل موردأ للبيع ، كسائر الكتب والأمتعة ، وأرفع من أن يقابل بشمن
بخس دراهم معدودة ، إذ الدنيا وما فيها لا تساوي عند الله جناح بعوضة ، فكيف يمكن
أن يقع جزء من ذلك ثمناً للقرآن الذي اشتمل على جميع ما في العالم ويدور عليه مدار الاسلام !!
ومن هنا تعارف من قديم الأيام أن المسلمين يعاملون على المصاحف معاملة الهدايا ،
ويسمون ثمن القرآن هدية ، وعليه فيحمل النهي الوارد عن بيعه على الكراهة ، لا رشاده
الى ما ذكرناه .

وبدلنا على ذلك قوله (ع) في رواية روح بن عبد الرحيم : (اشتري أحب إلي من أن
أبيعه) . وقوله (ع) في صحيحة أبي بصير : (اشتريه أحب إلي من أن أبيعه) . وقد
ذكرناهما في الهامش . فان كون الشراء أحب عند الإمام من البيع يدل على كراهة البيع
وكونه منافياً لعظمة القرآن ، ولو كان النهي تكليفاً لم يفرق فيه بين البيع والشراء .
ولواسمنا دلالة الروايات المانعة على الحرمة ، ولكنها ظاهرة في الحرمة التكليفية ، فلا دلالة
فيها على الحرمة الوضعية : أعني فساد البيع وعدم نفوذه ، لعدم الملازمة بينهما . وقد تقدم ذلك

صراراً . وبضاف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن مادل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماعة المتقدمة في الحاشية المبرحة بحرمة بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية سماعة أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينها .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف او بكراهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه فيقتضى القاعدة أنه كسائر الأموال يجري عليه حكمها من أنحاء النقل والانتقال حتى الهبة المعوضة ، لوقوع العوض في مقابل الهبة دون المصحف ، إلا البيع فقط .

ويدل على ما ذكرناه جريان السيرة القطعية على معاملة المصاحف معاملة بقية الأموال ، وتدل على ذلك أيضاً الروايات (١) الدالة على أن المصحف من الحبة ينتقل الى الولد الأكبر بموت الوالد ، واذا لم يكن له ميت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، فلو لم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم نصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أنلف أحد مصحف غيره ، أو أحدث فيه نقصاً ضمن ذلك لصاحبه . ومن الواضح أنه لو لم يكن مملوكاً فإنه لا وجه للحكم بالضمان .

ومما تقدم يظهر ضعف ما قاله المحقق الايرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل ولو بالاسباب الغير الاختيارية كالألارث) .

ثم إنه على القول : بحرمة بيع المصحف ، أو بكراهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا نصراف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا إمكان منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشأ للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بازاء ثمن بخس ، فاذا كانت المبادلة بين المصحفين لم يجر ذلك المحذور موضوعاً .

ثم إنه لا ملازمة بين بيع المصحف ، وبين أخذ الاجرة على كتابته ، فلا يلزم من حرمة

(١) راجع ج ٢ كتاب ١٢ ما يرث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . وج ٣ ثل باب ٣ ما يجبي به الولد الذكر الأكبر من تركة أبيه دون غيره . من أبواب ميراث الابوين والاولاد ص ٣٤٣ .

الأول أو كراهته حرمة الثاني أو كراهته ، بل مقتضى القاعدة هو الإباحة . وتدل عليه جملة من الروايات (١) .

معنى حرمة بيع المصحف وشرائه

قوله : (بلى الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابه في الأوراق المملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم ينع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبي الخط في ملك البائع او ينتقل الى المشتري وعلى الأول فيلزم ان يكون المصحف مشتركا بين البائع والمشتري ، وهو بديهي البطلان ، ومخالف للاتفاق . وعلى الثاني فان انتقلت هذه النقوش الى المشتري في مقابل جزء من الثمن فهو البيع المنهي عنه ، وإن انتقلت اليه تبعاً لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهراً من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتبايعين والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الأوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فورد الحرمة أو الكراهة هو بيع الورق الذي كتب فيه كلام الله .

وتوضيح ذلك انك قد عرفت في بعض المباحث السابقة وستعرف إنشاء الله تعالى في مبحث الشروط ان كفيات الاشياء وان كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الاعراض ولكنها تختلف في نظر اهل العرف ، فقد يكون نظرم الى الاشياء انفسها بالاصالة والى اوصافها بالتبع ، كالاوصاف التي هي من لوازم الوجود ، وقد يكون نظرم فيها الى الهيئة بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهيئة من الصور النوعية في نظرم ، كما في الكأس والكوز المصنوعين من الخزف ، فانها في نظر العرف نوعان متباينان وإن كانا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرم الى كليهما كالقراش المنسوج من الصوف ، فان الاعتبار في

(١) في ج ٢ مل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن علي ابن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصالح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس صحيح . ورد له ابن ادريس في آخر السيراء نقلاً عن جامع البرنطقي : يحب الرضا (ع) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح بن

نظر اهل العرف بمادته وهيئته ، فهو مبائن في نظرم مع العبادة المنسوجة من الصوف ، ومع الفراش المنسوج من القطن .

أما القسم الاول فالمالية فيه من ناحية المواد لخروج اوصافها عن الرغبات ، وأما القسم الثاني فالمالية فيه لخصوص الهيئات لكون المادة ملحوظة بالتبع ، وأما القسم الثالث فالمالية فيه للهيئة والمادة معاً ، فان النظر فيه الى كل منها ، وعليه فاذا تخلفت اوصاف المبيع فان كانت من الصور النوعية بطل البيع ، كما اذا باع كوزاً فبان كأساً ، او باع قرأشاً فظهر عبادة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكمالية فان كان لوجودها دخل في زيادة الثمن ثبت عند تخلفها الخيار ، وإلا فلا يترتب عليه شيء ، نعم لا يجوز للبايع تغيير الهيئة ، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون إذنه ، وهو حرام ، إلا اذا كانت الهيئة مبعوضة ، كما ياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فنقول : إن النقوش في المصاحف سواء كانت من الاعراض الصرفة أم من الجواهر وإن لم تكن مالاً ، ولا مملوكة بنفسها ، ولكنها دخيلة في مالية الاوراق ، فان هذه النقوش في نظر اهل العرف من الصور النوعية التي يدور عليها مدار التسمية ، بحيث لو باع احد مجموع ما بين الدفتين على أنه مصحف فبان اوراقاً خالية عن الخطوط ، او كتاباً آخر بطل البيع ، لعدم وجود المبيع في نظر العرف ، فالمصحف وكتاب المفاتيح مثلاً نوعان ، والجواهر والبحار متبائنان ، وقد ظهر من جميع ما ذكرناه ان مورد الحرمة او الكراهة في بيع المصحف هو الورق المنقوش الذي يسمى مصحفاً ، ويؤيد ذلك ما في رواية سماعة من قوله (ع) : (وإياك ان تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب) .

ثم اذا قلنا بحرمة بيع المصحف فيمكن توجيه المعاملات الواقعة عليه في الخارج بأحد وجهين ، وهما اللذان يمكن استفادتهما من الروايات المانعة :

الاول : ان يكون المبيع هو الجلد والغلاف والحديد والحلابة ، ولكن يشترط المشتري على البايع في ضمن العقد ان يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآن - مجاناً ، ولا يلزم التصريح بذلك الشرط ، فانه بعد البناء على حرمة بيعه فالقرينة القطعية قائمة على اعتبار ذلك الشرط في العقد ، بداهة ان غرض المشتري ليس هو شراء الاديم والحديد والغلاف فقط ، وإلا لا يشتري غيرها ، بل غرضه تملك المصحف .

الثاني : ان يكون المبيع بالاصالة هو الامور المذكورة ، ولكن تنتقل الخطوط الى المشتري تبعاً وقهراً ، فتكون مملوكة له ملكية تبعية ، إذ لا يعقل انفكاك الصورة عن المادة لكي تبقى الهيئة في ملك البايع وتنتقل المادة الى المشتري .

حكم بيع أبعاض المصحف

لا يقال : اذا كان المبيع هو الامور المذكورة لزم القول بصحة بيع المصحف على وجه الاطلاق حتى اذا ظهر عيب في النقوش الموجودة في الاوراق .
فانه يقال : لا بأس بالالتزام بذلك إلا اذا اشترط المشتري على البائع صحة الخطوط فيثبت المشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

حكم بيع أبعاض المصحف

اذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكراهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين ، أو يسرى الى الأبعاض أيضاً ؟ ربما قيل بالثاني ، لقوله «ع» في رواية سماعة المنقذة : (وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراماً وعلى من باع ، حراماً) فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لأي ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب الفقه واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الابواب ، كبعض كتب الحديث . ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشرائها من غير نكير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفتى فيها بكراهة البيع فضلاً عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه لا جاز بيع كتاب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لاتحاد الملك فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق فيه بين مجموع القرآن وأبعاضه ، وحيث قامت السيرة القطعية على جواز البيع في الأبعاض كان ذلك كاشفاً عن جواز بيع المجموع ، ويكون ذلك وجهاً آخر لحل الاخبار المساندة على الكراهة .

والكن الذي يعظم الخطب أن السيرة دليل إبي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فتكون الأدلة المانعة عن بيع المصحف لم يحز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة : أعني به الكتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدي منها الى الأبعاض المأخوذة من المصحف فضلاً عن التعدي الى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

بيع المصحف من الكافر

قوله : (ثم إن المشهور بين من رآه ومن تأخر عنه عدم جواز بيع المصحف من الكافر على الوجه الذي يجوز بيعه من المسلم) . أقول : تحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين : الأولى : جواز تملك الكافر للمصحف وعدم جوازه . الثانية : أنه بناء على جواز بيعه من المسلم فهل يجوز بيعه من الكافر أو لا ؟ وأما على القول بحرمة بيعه منه فيحرم بيعه من الكافر بالأولوية القطعية .

أما الناحية الأولى فالظاهر هو الجواز للأصل ، فإن مقتضاه جواز تملك كل شخص لأي شيء إلا ماخرج بالدليل ، ومن الواضح جداً أننا لم نجد مايدل على حرمة تملك الكافر للمصحف ، بل الظاهر مما ذكرناه آنفاً هو جواز ذلك لأي أحد من الناس .

ويلوح ذلك أيضاً من كلام الشيخ (ره) في فصل مايفتم وما لايفتم من المبسوط ، أن ما يوجد في دار الحرب من المصاحف والكتب التي ليست بكتب الزندقة والكفر داخل في الغنيمة ، ويجوز بيعها . إذ مع عدم تملك الكافر للمصاحف فلا وجه لدخولها في الغنيمة ، بل تكون من قبيل مجهول المالك . وأما الوجوه المذكورة لحرمة بيع المصحف من الكافر فلا دلالة فيها على عدم تملكه إياه ، كما سيأتي .

وأما الناحية الثانية فقد استدل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه : الأول : خوى ما دل على عدم تملك الكافر للمسلم .

وفيه أولاً : أنه لا دليل على ذلك ، بل ما دل على وجوب بيعه يدل بالالتزام على تملكه إياه ، إذ لا بيع إلا في ملك ، وأيضاً ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموديه المسلم فإنه ينعق عليه ، مع أنه لا عتق إلا في ملك ، وسيأتي تفصيل ذلك في البحث عن شرائط العوضين .

وثانياً : لو سلمنا ثبوت الحكم في العبد المسلم فلا نسلم قياس المصحف عليه ، فإنه مضاف إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جعله في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد ترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف (الإسلام يعلو ولا يعلى عليه) . بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ثل باب ١ أن الكافر لا يرث المسلم من كتاب الارث . ورواه في —

للمصحف يوجب الاستعلاء على الاسلام ، فلا يجوز .

وفيه أولا : أن النبوي المذكور ضعيف السند . وثانياً : أنه مجمل فلا يجوز الاستدلال به على المطلوب ، إذ يمكن أن يراد به أن الاسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الاسلام أشرف من سائر المذاهب . ويمكن أن يراد به علو حجته وسمو برهانه ، لأن حقيقة الاسلام مستندة الى الحجج الواضحة والبراهين اللائحة بحيث يفهما كل عاقل عاقل عاقل ، ويتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدء والمعاد وغيرها ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فانها تدّعي على خيالات واهية . وتوهمات باردة تشبه بأضغاث الأحلام الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكه ، لعدم مبالاته بهتك حرمة الله .

وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموم من وجه ، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكه ، كما اذا اشتراه وجعله في مكتبة نظيفة ، واحترمه فوق ما يحترمه نوع المسلمين . وقد يتحقق الهتك حيث لا يتحقق بيعه من الكافر ، كما اذا كان تحت يد مسلم لا يبالي بهتك حرمة الله ، فيجعله في مكان لا يناسبه ، ويعامله معاملة المجلات والقراطيس الباطلة ، وقد يجتمعان ، كما اذا اشتراه الكافر ونبذه وراء ظهره . على أن الهتك إنما يترتب على تسليط الكافر على المصحف خارجاً ، لا على مجرد بيعه منه ، وعليه فإذا وكل مسلماً في بيعه وشرائه والتصرف فيه والانتفاع به فإنه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .

الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه ، للعلم العادي بمس الكافر إياه بالوطوبى ، فيكون حراماً من هذه الجهة .

وفيه أولاً : أن بيعه منه لا يلزم تنجسه ، فإن بينها عموماً من وجه ، كما هو واضح . وثانياً : أن ذلك من صفريات الاعانة على الإثم ، وقد علمت في البحث عن بيع العنب ممن يجعله محرراً أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .

وبضاف الى جميع ما ذكرناه أن الاستفادة من الوجوه المذكورة هو حرمة البيع تكليفاً ، وقد تقدم مراراً أنه لا ملازمة بينها وبين الحرمة الوضعية .

ثم إن الوجوه المذكورة لو تمت دلالتها على حرمة بيع المصحف من الكافر فانها تقتضي حرمة بيع الأدعية والروايات منه أيضاً ، خصوصاً اذا كانت مشتملة على أسماء الله وأسماء الأنبياء والأئمة .

جوائز السلطان — جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

إن المصنف (ره) ذكر : (أن أبعاد المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلاً ، وأما في تضاعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم ، لعدم تحقق الإهانة والعلو) .

وله أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماماً إذا كان جزء من كتاب آخر ،

جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

البيان : (الثانية : جوائز السلطان وعماله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً) إن مورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص يأكل فريقتاً من أموال الناس أو من ، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعماله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه بحث المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس أو الغصب .

إن المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم - ولو برجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم بالحرمة في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم بالحرمة فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور :

أولها الأولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا يجوز ذلك ، لعدم قاعدة اليد المتعصدة من الأخبار الكثيرة الواردة في موارد الروايات الخاصة (١) الواردة في خصوص المقام .

(١) باب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ما ترى في رجل يبل أعمال السلطان ليس له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيئني ويحسن إلي ويربما أمر لي بالدرهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك المأنة وبعليه الوزير . صحيحة .

باب . عن أبي المعز قال : سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا عنده فقال : أصاحك الله أمر بالاعمال فيجبرني بالدرهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحجج بها ؟ قال : نعم . صحيحة . باب . عن يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسين —

وقد استدلل المصنف (ره) على ذلك مضافا إلى الروايات الخاصة بالأصل والایجام ، أما الإجماع فيحتمل قريبا أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والأخبار الخاصة الواردة في المقام ، فلا يكون إجماعا تعبديا .

وأما الأصل فإن كان المراد به قاعدة اليد - وإنما عبر عنها بالأصل للمساهلة والمسامحة - فهو متين ، لأنها من القواعد المسلمة بين الفقهاء ، فحال الجائر في هذه الصورة حال بقية الناس فإن الاحتمال المذكور موجود حتى في أموال العدول من المسلمين ، بل يمكن شمول قاعدة اليد للكفار أيضا ، وإن أراد بالأصل غير قاعدة اليد فلا نعلم له وجهاً صحيحاً .

وقد يقال : إن المراد به أصالة الصحة ، فإن القاعدة تقتضي حمل فعل المسلم على الصحة ، والمفروض أن الجائر من المسلمين ، فيعامل معاملة بقية المسلمين .

ولكن يرد عليه أنه لم يقم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكني يتمسك باطلاقه في كل مورد يشك فيه ، ودليلها إنما هو السيرة ، وهي من الأدلة اللبية ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والایقاعات . مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الفلاني تحقق صحيحاً أو فاسداً نخلل في إيجابه أو قبوله فإنه يحمل على الصحة ، وأما إذا شك فيه من جهة أخرى فلا دليل على حمل فعل المسلم على الصحة .

ومن هنا لو أشار أحد إلى دار معينة وقال بعثك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتفت قاعدة اليد ، أو إذا قطعنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لحمله على الأول بمقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالأصل هو أصالة الإباحة الثابتة بالأدلة العقلية والنقلية . وفيه أن أصالة الإباحة إنما تجري في الأموال إذا لم تكن مسبقة بيد أخرى ، كالمباحات الأصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما إذا كانت مسبقة بيد أخرى فإن أصالة الإباحة محكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الأموال المذكورة إلى الجائر من مالها السابق ، فيحرم تناول تلك الأموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت ملكيته لما في يده إلا

— والحسين «ع» كانا يقبلان جوائز معاوية بمجهولة ليحيى .

يب : عن محمد بن مسلم ووزارة قالا : سمعناه يقول : جوائز العمال ليس بها بأس . مضمرة . ومجهولة يعني بن السندي . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ التمهيد ص ١٠٢ . وج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٣ .

قاعدة اليد ، والمفروض أنها لا تجري في المقام .
وقد احتمل المصنف (ره) أنه لا يجوز أخذ الجوائز من الجائر إلا مع العلم باشتغال أمواله على مال حلال لكي يحتمل أن يكون المال المأخوذ من المال الحلال ، وقد استند في ذلك إلى رواية الحميري (١) .
ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلة فلا يجوز الاستناد اليها . وثانياً : أنها غريبة عن محل البحث ، فإن مورد كلامنا هي الصورة الأولى ، وهي ما إذا لم يعلم باشتغال أموال الجائر على مال محرم . ومفروض الرواية عكس ذلك . فتكون راجعة إلى الصورة الآتية .
ولعل ذلك اشتباه من الناسخ فكتبها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ والله العالم .

جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، ولكن لا يعلم باشتغال الجائزة عليه ، فيقع الكلام هنا في ناحيتين :
الأولى : أن لا تكون الأصول والامارات معارضة في أطراف العلم الاجمالي . والثانية : أن تقع المعارضة بينها في ذلك .

أما الناحية الأولى فذكر المصنف أن التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو ، الأول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء وإن كانت الشبهة محصورة ، كما إذا دفع الجائر إلى أحد جارية ، وعلم المدفوع إليه بأن إحدى الجاريتين مفعوبة إما هذه الجارية وإما الجارية الأخرى التي اختص بها الجائر بحيث أصبحت أم ولد له ومن خواص نسائه ، ومن الواضح أن أم ولد الجائر خارجة عن

(١) عن الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده ولا يرجع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه أطخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو معاش غير ما في يده فكل طعامه وأقبل به وإلا فلا . مرسله . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ثل باب ٨٠ إن جوائز الظام وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

محل ابتلاء غيره فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً في أمثال ذلك .

وقد استدل على هذا الرأي في فرائده بوجوده شق ، وأشار هنا الى واحد منها ، وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز إذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعلياً على كل تقدير من غير أن يكون مشروطاً بالابتلاء في بعض الاطراف ، وإلا فتكون الشبهة بدوية بالنسبة الى ما هو في معرض الابتلاء .

ويرد عليه ما ذكرناه مفصلاً في علم الاصول ، وحاصله : أن كون الشبهة محصورة او غير محصورة ، او خروج بعض أطرافها عن محل الابتلاء ليس مناطاً في تنجيز العلم الاجمالي ، لعدم الدليل عليه من العقل او النقل ، بل الحجر الاساسي في تنجيزه ان يكون ارتكاب كل فرد من اطراف الشبهة مقدوراً للمكلف بالقدرة العقلية ، وإلا فهو لا يوجب التنجيز ، لقبح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف ، وعليه فان كان جميع اطراف الشبهة هنا مقدوراً للمكلف كان العلم الاجمالي منجزاً للتكليف ، وإلا فلا ، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غير محصورة ، وسواء أكان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء أم لا ، وعلى هذا فلا وجه لتفصيل المصنف في المقام .

والتحقيق أنه لا مانع من التصرف في هذه الصورة ايضاً سواء كان اخذ المال من الجائر مجاناً أم مع العوض ، وذلك من جهة الاعتماد على قاعدة اليد ، فان من المحتمل ان يكون الحرام منطبقاً على ما بيد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تعارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأما المال الآخر الباقي تحت يد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بحرمته التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا ظهر انه لو كان للجائر شركوان ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جاز للمباح له ان يتصرف في ذلك ، وأما لو أباح احدهما ومالكة الآخر ببيع ونحوه فانه يحرم عليه التصرف في كليهما .

ما استدل به على كراهة اخذ المال

من الجائر مع العلم بوجود الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : (ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ) . اقول : كره جماعة اخذ الجائزة من الجائر مع قيام الحجة على الجواز . استدلتوا عليه بوجوه :
 الأول : انه يقتضي ان يكون المأخوذ منه حراما واقما ، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهرا ، فيكون مكروها .

وفيه انه لو كان الاحتمال موجبا لكراهة التصرف في المأخوذ من الجائر لوجب الالتزام بكراهة التصرف فيما اخذ من أي احد من الناس حتى المتورعين في امورهم ، لوجود الاحتمال المذكور في اموالهم ، مع انه لم يلتزم بها احد في غير جوائز السلطان .

الوجه الثاني : الاخبار الكثيرة (١) الدالة على حسن الاحتياط ، كقوله «ع» : (دع ما يريبك الى ما لا يريبك) وقولهم «ع» : (لمن ترك الشبهات نجا من المحرمات) وكقوله «ع» : (الوقوف عند الشبهة خير من الافتحام في الهلكة) وكقول علي «ع» لكميل بن زياد : (أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت) . وفي الحديث (إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى او شك ان يقع فيه) . وغير ذلك من الروايات .

وفيه انه إن كان المراد بالريب او الشبهة التي جمعت موضوعا للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشتبهة في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وإن كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ماشذ وندور مشتبهة من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشتبهة في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، وللازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التخاص من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجرول المالك ، كما كان ذلك دأب بعض الاعلام من السادة .

نعم يختلف الاحتياط من حيث الشدة والضعف بحسب الموارد ، فالاحتياط في اموال الجائرين اشد من الاحتياط في اموال بقية الناس . وعلى الجملة لا طريق لنا الى إثبات

(١) راجع ج ٣ مل باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب صفات القاضي

الكراهة في جواز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فلا يخبر المذكورة غريبة عنها ، وإن كان المراد بها الكراهة الارشادية الناشئة من حسن الاحتياط فلا اختصاص لها بالمقام .

الوجه الثالث : أن أخذ المال منهم يوجب محبتهم ، فإن القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أشرنا اليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لا شبهة في ورود النهي - إما تحريماً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهاً كما في جملة أخرى منها - عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجاالسهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عموم ما من وجه ، إذ قد يكون أحد محباً للظلمة واعوانهم من دون أن يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله حتى صاروا من أولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ أحد جوائزهم وأموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بغضهم وعدائهم ، كما إذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من اجرة المثل . ودعوى كون الاجارة خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من أن يكون الاخذ مجانياً أو مع العوض .

الوجه الرابع : قوله (ع) في رواية الفضل (١) : (والله لولا اني أرى من أزواجهها من عزاب بني أبي طالب لثلاثا ينقطع نسله ما قبلتها أبداً) . فإن هذه الرواية صريحة في أن الإمام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل أبي طالب لثلاثا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه أن اشتهزاز الإمام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فإن من أشق الاحوال أن يغصب أحد حق غيره ، ثم يهدي اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه أن ما أعطاه الرشيد للإمام (ع) لا يخلو إما أن يكون من امواله الشخصية ، أو من بيت المال ، أو من مجهول المالك ، أو من معروف المالك ، فإن كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني أو الثالث ، فإن ولاية بيت المال ومجهول المالك للإمام (ع) ، وإن كان من الرابع فللإمام (ع) ،

(١) مجبولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ ثل باب ٨٠ . إن جوائز الظالم وطعامه حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه ويوصله الى مالكة ، وله ان لا يأخذه اصلاً . اما ان يأخذه ويزوج به عزاب
بنى ابي طالب فذلك غير جائز . اللهم إلا ان يقال : إنه من جهة كون الامام (ع) أولى
بالمؤمنين من انفسهم ، ولكن هذا بعيد عن مراد الامام (ع) في الرواية .

ما استدل به على رفع الكراهة

عن جوائز السلطان والجواب عنه

قوله : (ثم إنهم ذكروا ارتفاع الكراهة بأمور : منها إخبار المجيز) . اقول : ذكر
الفقهاء رضوان الله عليهم موارد لارتفاع الكراهة بناء على ثبوتها في جوائز الظالمين . منها
إخبار الظالم بحلية الجائزة وكونها من امواله الشخصية ، كأن يقول : هذه الجائزة من
تجارتى أو من زراعتى أو نحو ذلك مما يحمل للاخذ التصرف فيه .

ويرد عليه أن ارتفاع الكراهة بذلك بناء على ثبوتها وإن كان مشهوراً بين الأصحاب ،
بل مما لا خلاف فيه على ما حكاه المصنف عن ظاهر الرياض تبعاً لظاهر الحقائق ، إلا أنا لم
نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل .

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا مادل على حجية قول ذي اليد ، فيكون
إخباره بذلك كسائر الأمارات المعتبرة شرعاً .

وفيه أن إخباره بحلية ماله لا يزيد على يده ، فكأن إخباره يدل على الملكية الظاهرية
فكذلك يده . واحتمال مخالفة الواقع متحقق في كليهما ، وعليه فحسن الاحتياط يقتضى
الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا تثبت به الكراهة المصطاحبة الناشئة من الحازاة في
الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المنتهى والمحقق الأردبيلي ، بل عن
ظاهر الرياض عدم الخلاف فيه . وقد استدل على كونه رافعاً للكراهة عن الجوائز بوجوه
الوجه الأول : فتوى النهاية والسرائر باستحباب الخمس في الجوائز ، بدعوى أن أخبار من
بلغ تشمل ما كان بلوغه بفتوى الفقيه ، بل ذكر المصنف أن فتوى النهاية والسرائر كالرواية
وعليه فلا نحتاج الى ذلك التعميم .

وفيه أن استحباب الخمس فيها لا يلزم رفع الكراهة عن التصرف في البقية .

الوجه الثاني : ما حكاه المصنف عن المنتهى من أن المال الذي اختلط بالحرام قطعاً يظهر
بالتخصيس ، فما احتمل وجود الحرام فيه يظهر به بالأولوية القطعية .

ويرد عليه أولاً : ما ذكره المصنف من أن إخراج الخمس من المال المختلط بالحرام بمنزلة

البدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصالحة في نظر الشارع فيمنع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يحتمل أن يكون حراما كله وقذراً في ذاته فلا معنى لتطهره باخراج خمس ، فإنه لو كان المال بمجموعه حراما في الواقع لم يصح أن يكون الخمس بدلا عنه لكي يكون ذلك بمنزلة المصالحة في نظر الشارع .

وثانيا : أن مقتضى القياس هو وجوب الخمس فيما يشك في حرمة وحليته من الأموال لا استحبابه ، فإن اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه فتقوم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شبهة بالتناقضين . وثالثا : أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يغني من الحق شيئا . ورابعا : لو سلمنا جميع ذلك فأنما يدل على طهارة المال باخراج الخمس ، ولا منافات بين ذلك ، وبين كراهة التصرف في الباقي .

الوجه الثالث : الأخبار الدالة على وجوب الخمس في مطلق الجوائز ، وحيث إن المشهور لم يلتزموا بوجوب الخمس فيها فتحمل تلك الأخبار على الاستحباب .

وفيه أولا : أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا بوجوب رفع اليد عنها ، وعليه فمقتضى العمل بتلك الروايات إنما هو وجوب الخمس في الجائزة ، لا استحبابه .

وثانيا : أن الظاهر من هذه الأخبار إنما هو وجوب الخمس في الهدايا ، لكونها من الغنائم والفوائد والأرباح التي تحصل للإنسان يوما فيوما . فشأنها شأن أرباح المكاسب التي يجب فيها الخمس بعد إخراج المؤنة ومضي السنة ، ولازم ذلك أن نقول بوجوب الخمس أو باستحبابه في الجائزة بعنوانها ، لا من حيث اندراجها في الأرباح ، فلا بد من الالتزام بثبوتها فيها مرتين ، ولم يلتزم بذلك فقيه .

على أن إخراج الخمس عن الجوائز لا يرفع احتمال الحرمة عن الباقي إلا مع الالتزام بكون التخسيس بمنزلة المصالحة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفا .

ويضاف إلى ما ذكرناه أننا لم نجد في الروايات ما يدل على وجوب الخمس في الجائزة بعنوانها حتى نحمله على الاستحباب ، نعم ذكرت الجائزة والهدية في بعض الأحاديث (١)

(١) في ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ . في صحيحة علي بن مهزيار قال : كتب إليه أبو جعفر «ع» وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة إلى أن قال «ع» : قال الله تعالى : (واعلموا أنما غنمتم) الآية ، إلى أن قال (ع) : والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة بغنمها المرء والفائدة بفيدها والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر —

والكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح الحاصلة يوماً فيوماً . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الموثقة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان .

الوجه الرابع : ما ذكره المصنف من (أن المستفاد مما تقدم - من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بتزويج عزاب الطالبين لئلا ينقطع نسلهم ، ومن غيره - أن الكراهة ترتفع بكل مصلحة هي أم في نظر الشارع من الاجتناب عن الشبهة) . وقد تقدم أن الوجه في إثباته (ع) عن قبول هدية الرشيد لزوم المنة ، وإلا فلا شبهة في جواز أخذ الإمام عليه السلام إياها .

ثم إننا لو سلمنا كراهة أخذ الجائزة من الجائر فلا رافع لها إلا معاماتها معاملة مجبول المالك ، كما هو كك في جميع الأموال التي لم تثبت حليتها بالعلم الوجداني . وقد كان ذلك دأب بعض الأعظم من السادة (ره) .

وأما الناحية الثانية - وهي ما كانت الأصول معارضة في أطراف الشبهة - فتفصيل الكلام فيها يقع نارة من حيث القواعد ، وأخرى من حيث الروايات ، أما من حيث القواعد أن الجائر قد يحجز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض ، وقد يحجز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يحجز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في إنحلال العلم الإجمالي فيه إلى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ بعلم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسوبة ، أو لأنه لم يحجز التصرف فيها . وأما خصوص ما أخذه من الجائر فيجوز له التصرف فيه استناداً إلى يد الجائر التي هي أمانة الملكية ، ولا تكون معارضة بيده في الطرف الآخر ، لما عرفت

- وفي الباب المذكور من ثل وفي ج ١ كاص ٤٢٥ . وج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ مافيه الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما الفائدة وما أحدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقبياً على حرام لا صلاة لي ولا صوم ؟ فكتب الفائدة مما يفيد اليك في تجارة من ربحها وحرث بعد الغرام أو جائزة . ضعيفة يزيد .

(١) في ج ٢ ثل باب ١٠ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من أبواب الخمس ص ٦١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ عن عمار عن أبي عبد الله (ع) أنه سئل عن عمل السلطان يخرج فيه الرجل ؟ قال : لا إلا أن لا يقدر على شيء ولا يأكل ولا يشرب ولا يقدر على حيلة فإن فعل فصار في يده شيء فليبعث بخمسه إلى أهل البيت . موثقة لعمار ومصدق وغيرهما .

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الإغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبقة بيد أخرى ، وبين الأموال التي أخذت من المباحات الأصلية ، فان أصالة عدم الانتقال في الاول حاكمة على أصالة الحل .

وأما القسم الثاني فلا ريب في تنجيز العلم الاجمالي فيه ، لتعارض الاصول وتساقطها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان أحد هذه الدينارين حرام ، فانه يحرم عليه التصرف في جميعها .

وأما القسم الثالث فقد يتوهم فيه انحلال العلم الاجمالي الى شك بدوي وعلم تفصيلي على التقريب المتقدم في القسم الاول ومثاله اذا أعطى الجائر كبسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالاً باشتغال الكبس على دينار محرم ، فان اختياره ديناراً خاصاً إنما يعين متعلق إذن الجائر ، فكأنه من الاول إنما أذن في التصرف في ذلك الدينار المعين ، فيجري في هذا القسم جميع ما ذكرناه في القسم الاول .

ولكن التحقيق انه لا فرق في تنجيز العلم الاجمالي بين القسم الثاني والثالث . والوجه في ذلك ما فصلناه في علم الاصول . وبجمله ان العلم الاجمالي بالتكليف الثابت بين الاطراف المعينة التي هي بأجمعها في معرض الابتلاء يقتضي الاجتناب عن الجميع ، وعليه فالترخيص في ارتكاب ما يختاره المكلف ترخيص في مخالفة الحكم المنجز من غير وجود مؤمن في البين ، وأصالة عدم كون ما يختاره المجاز حراماً معارضة بأصالة عدم كون الباقي حراماً ، وإذن فيجب الاجتناب عن الجميع .

وبعبارة أخرى ان المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصول في أطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم البدلي : بأن لا يمكن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى لعبده : يحرم عليك السكنى في الدار المعينة عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعاقب التكليف بين دارين فانه يجب عليه الاجتناب من كلتا الدارين ، مع أنه غير متمكن من السكنى فيها معاً عند طلوع الفجر ، فان عدم تمكن المكلف من ارتكاب مجموع الاطراف لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي اذا تمكن من ارتكابها على البدل .

وقد يقال بانحلال العلم الاجمالي أيضاً في هذا القسم لوجوه :
الاول : قاعدة اليد . وفيه أن قاعدة اليد إنما توجب الانحلال اذا أجاز الجائر التصرف في مال معين كما تقدم في القسم الاول ، وأما اذا أذن في التصرف في مال غير معين على نحو

العموم البدلي فان قاعدة اليد في أي فرد اختاره المجاز معارضة لها في الطرف الآخر ، فلا توجب انحلال العلم الاجمالي .

الثاني : قاعدة من ادعى شيئاً ولم يعارضه أحد في دعواه يحكم بكون الشيء ملكاً له . وفيه أن القاعدة المذكورة وإن وردت في بعض الأحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة ما بيد الجائر بمعاملة الملكية . وفيه مضافاً إلى ما أوردناه على الوجه الأول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما إذا كان ذا وجهين (الحلال والحرام) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما إذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لا يكون سباباً ، ولصن ذلك لا يثبت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فإذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يفد ذلك شيئاً ولم تترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في المقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة العقود إذا شك فيها لا مبرر يرجع إلى الصيغة ، لعدم الدليل على مزيد من ذلك ، فأصالة الصحة إما أن لا تكون جارية ، أو لا تثبت بها لوازمها .

وأما من حيث الروايات فقد استدلل على جواز التصرف في المأخوذ إذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الأولى : الأخبار (٢) الواردة في باب الرباء الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال إلى مالكه إذا كان معلوماً ، وأما إذا كان المالك مجهولاً فهو حلال الآخذ .

وقد استدلل بها السيد في حاشيته على جواز التصرف في الجائزة ولو مع العلم إجمالاً باشتغالها على الحرام .

(١) عن منصور بن حازم عن أبي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كبس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألم هذا الكبس ؟ فقالوا كاهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فلن هو ؟ قال : للذي ادعاه . رسالة . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه إذا كان جماعة جلوساً من أبواب كيفية الحكم ص ٤٠٢ .

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباء بجهالة ثم تاب من أبواب الرباء ص ٥٩٨ وج ١٠ الوافي باب ٥٥ الرباء ص ٥٣ . وج ١ كآب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة إلى حلية الرباء بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهيلاً للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعليه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباء مع الجهل بصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ما سلف) ما يدل على العفو عن الرباء وضعاً وتكليفاً بعد التوبة . وح فشان الرباء شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه ، كأكل طعام الفير في المجاعة ، والتصرف في اللقطة بعد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأشجار الكبار ، والتصرف في الأراضي المغصوبة لا ينافي الغريق ، إلى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، فإنها تدل باطلاقها على جواز التصرف فيما أخذ من الظالم ما لم تعلم حرمة تفصيلاً . ولكن يرد عليها أن العمل باطلاقها يقتضي الحكم بجواز ارتكاب جميع الشبهات ، سواء كانت مقرونة بالعلم الاجمالي أم لا ، وسواء كانت الشبهة محصورة أم لا ، ومن الضروري أن هذا مما لا يمكن الالتزام به ، وعليه فلا بد من حمل تلك الأخبار على فرض كون الشبهة بدوية .

وبعبارة أخرى أن تلك الأخبار منصرفة عن موارد العلم الاجمالي إذا كانت في معرض الابتلاء ، فإن شمولها لجميع الأطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولا أحدهما المعين ترجيح بلا مرجع ، وعنوان أحدهما من غير تعيين ليس له مصداق غير الأفراد الخارجية ، والفرد المردد لا وجود له حتى في علم الله ، على أن القائمين بجواز أخذ الجائزة من الجائر كالشهداء والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في أطراف العلم الاجمالي .

قوله : (وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الأصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراءة .

قوله : (على أن اليد لا تؤثر فيه) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريبات قاعدة اليد في بعض الأطراف معارض بجريباتها في الطرف الآخر ، للعلم بمخالفتها لواقع في أحد الطرفين .

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي وثل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .
(٣) راجع ج ٣ ثل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرها من أبواب الأطعمة المحرمة ص ١٦٢ . وج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . وج ١ البحار ص ١٥٦ . وج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز الانفاق من الحرام مما يكتب به ص ٥٣٧ .

قوله : (فهو على طرف النقيض مما تقدم عن لك) . أقول : الوجه فيه أن القول بعدم وجوب الاحتياط يناقض القول بوجوبه ، كما أن القول بخروج جوائز الظالم عن مورد الشبهة المحصورة تخصصاً يناقض القول بخروجها عن ذلك تخصيصاً .

الطائفة الثالثة : الاخبار الدالة على جواز اخذ الجوائز من الجائر سواء كان الاخذ مع العوض أم بدونه ، وقد تقدمت (١) جملة من هذه الروايات .

وفيه أن المستدل بهذه الاخبار إما أن يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، أو يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فخاصتها أن الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر بوجوب حلته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً لغال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغربة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه إباحة واقعية في موارد كثيرة ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في أرضه لإنجاء الغريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الأراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ ممن لا يعتقد الخمس ، فإن الأئمة قد جعلوا شبهتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم ولكن لا يمكن الذهاب الى ذلك في مقام الاثبات إلا فيما دل الدليل عليه كما في الموارد المذكورة . نعم يظهر ذلك من إطلاق جملة من الروايات ، كقوله «ع» في رواية أبي ولاد المتقدمة (٢) : (فلك المهناء وعليه الوزر) وغير ذلك من الاخبار . ولكن العمل باطلاقها يقتضي إباحة اخذ الجائزة من الجائر حتى مع العلم التفصيلي باشتغالها على الحرام ، ولم يتفوه به أحد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحملها على الشبهات البدوية ، أو المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التنجيز .

ولنا أن نمنع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فإن السؤال فيها من جهة ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لا يبالي بالحرام ، وح فتكون أمواله مشتبهاً بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتمالاً موهوناً في حقهم .

ويلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيفة أبي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية إسحاق بن عمار (٣) .

(١) في البحث عن اخذ المال من الجائر مع الشك في وجود الحرام في أمواله ص ٤٩٢

(٢) في ص ٤٩٢ .

(٣) قال : سأله عن الرجل يشتري من العامل وهو بظلم قال : يشتري منه مالم —

وأما المدعى الثانية فحاصلها أن المال المأخوذ من الجائر على تقدير كونه حراماً فهو باق على حرمة الواقعة ، ولكنه حلال في الظاهر بترخيص الشارع ، كبقية الأحكام الظاهرية . ويرد على ذلك أن تلك الأخبار لا يمكن شمولها لجميع الأطراف ، فانه ترخيص في مخالفة حكم الشارع فهو حرام ، ولبعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح ، وإذن فتخرج موارد العلم الاجمالي الذي يوجب التنجيز عن حدود تلك الأخبار تخصصاً .

فما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة : وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة ، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة ، فلا تحتاج الى الاعادة ، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة .

الأمر الأول : ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مفصوبة ؟ أقول : إن علم الآخذ بحرمة الجائزة تارة يكون قبل استقرارها في يده واخرى بعده . أما الجهة الاولى فيحرم عليه أخذها اختياراً بقصد التملك ، للعلم بكونها مال الغير ، وأنه يحرم التصرف في مال الغير بدون إذن صاحبه ، بل يحرم التصرف حتى مع قصد إرضاء مالكه بعده ، فإن التصرف في مال الغير إنما يجوز اذا كان المالك راضياً به حال التصرف . وأما الرضاء المتأخر فلا يؤثر في مشروعية التصرف المتقدم ، فيكون الآخذ ضامناً للمالك مع التلف ، لأن يده يد عدوان . نعم يجوز أخذه لا يصاله الى مالكه اذا كان معلوماً ، أو ليطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً . هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر لعدم أخذه ، وإلا فلا شبهة في جوازه ، للأخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة .

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً ، أم لايجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكها ؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه . وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد .

ونوضح مراده : أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل ، ولكن لا شبهة في اعتباره حال العمل ، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلاته مع سعة

— انه ظلم فيه احداً . موثقة بأسحاق بن عمار . راجع ج ٢ ثل باب ٨٢ جواز الشراء من غلات الظالم مما يكتسب به ص ٥٥٥ .

(١) قد تقدمت الاشارة الى مصادرها في ص ٤٤٥ .

الوقت ، وتمكن المكلف من الاتيان بها بغير تكفير في بيت مظالم لا يراه أحد لصحت صلاته لا بطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الاتيان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتمكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساد عمله اذا أوقعه على وجه التقية ، فاذا تمكن المصلي مثلاً من السجود على الأرض وعلى الفراش كليهما فلا ريب في وجوب السجود على الأرض ، وعدم كفاية السجود على الفراش ، وكذلك اذا تمكن المتوضي من المسح على الرجل وعلى الخف كليهما ، بأن كانت عنده فرقتان من العامة ، فرقة تجوز المسح على الخف ، وفرقة لا تجوز عليه ، فإنه لا ريب في وجوب المسح على الرجل ، لوجود المندوحة . والوجه في ذلك أنه لا يكون مشمولاً لأخبار التقية ، لعدم تحقق موضوعها اذا وجدت المندوحة حال العمل .

وأما الاكراه على أخذ الجائزة من الجائر فقد تقدم في البحث عن الاكراه على الولاية من الجائر أن الاكراه لا يتحقق مع وجود المندوحة ، فاذا أكره الجائر شخصاً على شرب أحد إنائين : أحدهما خل ، والآخر خمر ، فإنه لا يجوز للمكره (بالفتح) أن يشرب الخمر بتوهم أنه مكره عليه ، إذ الاكراه إنما هو على الجامع ، لا على الفرد الخاص . ومن هنا ظهر حكم الاضطرار أيضاً .

وعلى هذا فإذا اقتضت التقية ، أو الاكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مفصولة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تنادي بأخذها بنية الرد الى مالكمها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية .

ثم اذا أخذت لابنية الرد ضمن الآخذ ما أخذه ووجب عليه عند التلف أداء مثلهما أو قيمتهما للمالك ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاکمة بضمان ما أخذت .

وأما اذا كان الآخذ بنية الرد الى المالك فهو لا يخلو عن إحدى ثلاث صور ، لأن الآخذ قد يكون عالماً بعدم رضا المالك بأخذ ماله من الجائر ، وقد يكون عالماً برضاه بذلك وقد يكون شاكاً فيه ، فعلى الاول لا يجوز أخذ المال من الجائر ، فان دليل سلطنة الناس على أموالهم يقتضي كون زمام المال بيد مالكة ، وليس لغيره أن يعارضه في سلطنته على ماله ، مثلاً اذا أطلق أحد عنان فرسه ليذهب الى البيداء لغرض عقلائي ، ولم يرض برده فإنه لا يجوز لأحد أن يأخذه ويحفظه لمالكه بزعم أنه إحسان اليه ، لأنه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لا شبهة في جواز الأخذ بنية الرد إلى المالك ، ولا يكون الأخذ حينئذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لا شرعية كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاه المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس المقصد الرد إلى المالك وعدمه موضوعية اعنواني الإحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون المقصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى الثالث لا ريب في جواز الأخذ بنية الرد إلى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الأخذ ، فلا يضمنه مع التلف بغير تفريط ، لأنه محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، ولا يكون المورد مشمولاً لقاعدة ضمان اليد ، لا من جهة اعتبار التعدي في مفهوم الأخذ ، كما ذهب إليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الأخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الأمانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد إلى المالك فتألف عند الأخذ ضمن للمالك ، لأن الأخذ ح تعد على مال الغير ، ومعارضة لسلطانه ، فهو حرام وضماً وتكليفاً .

وقد يقال : بحرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مفصولاً ، سواء كان الأخذ بنية الرد إلى المالك أم لا ، لقوله : (لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه) . ولقوله «ع» : (فلا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه) (١) . فإن الأخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لا عدل وإحسان . ونظير ذلك ما إذا أراد المالك بيع متاعه من شخص بخمسة دنانير ، وأراد غيره بيع ذلك المتاع من شخص آخر بثمانية دنانير مع عدم رضى المالك فإن ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان إليه وهو ضعيف ، أما الرواية الأولى فإن الحلية والحرمه فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود إلى المتصرف من الأكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد إلى المالك خارج عن حدود الرواية ، فإنه ليس من المنافع العائدة إلى الأخذ ، بل هو من المنافع التي تعود إلى المالك ، وليس للأخذ منها إلا العناء والكلفة .

وأما الرواية الثانية فأننا نمنع صدق التصرف على مجرد الأخذ بنية الرد إلى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقلب والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه منصرف عنه عرفا ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإيصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعا وحكما ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في موقفة أبي بصير (١) من أن (حرمة مال المؤمن كحرمة دمه) . نعم اذا منع المالك عن وضع اليد على ماله حتى يقصد الرد اليه كان ذلك حراما أيضا . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراما . وأما قياس المقام ببيع مال الغير بدون إذنه فواضح البطلان وأما الجهة الثانية : - وهي ما اذا أخذ المال من الجائر ثم علم بعد ذلك بكونه مفسوبا - فظاهر المصنف وصرح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الاولى : هل الآخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجبا للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الآخذ حفظ المال وإيصاله الى مالكه بعد العلم بالحال ، أم لا يبقى ذلك الحكم ، بل يتغير بتغير العنوان .

أما المسألة الاولى فالظاهر أن القول بالضمان هو المشهور بين الاصحاب ، وظاهر المسالك عدم الضمان مع القبض جاهلا ، قال : (لانه يد أمانة فيستصحب) . إلا أنه لا نفهم وجها صحيحا لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقا بيد الامانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الاول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضامن ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلا بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه يذهب البطلان ، ولا يناسب مقام الشهيد ، بداهة أن الضمان يتحقق بالاستيلاء على مال الغير بدون سبب شرعي من غير فرق بين العلم والجهل . وبين كون المستولي كبيرا أو صغيرا ، عاقلا أو مجنونا ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجني عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليد يد أمانة حتى تستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مفسوبة ، فتكون يد الآخذ يد أمانة شرعية ، فاذا شك في ضمان العين بعد تلفها كان المرجع هو استصحاب يد الامانة .

(١) قد تقدم هذه الرواية في البحث عن حرمة سب المؤمن ص ٢٧٨ .

ولكن يرد عليه أن ترخيص الشارع في ذلك ترخيص ظاهري في ظرف الجهل لا ترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالتي العلم والجهل ، ولامتيازات بين الحكمين على ما حققناه في علم الأصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها إلى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها إليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الأيدي على المال المقتصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) وأما المسألة الثانية : — وهي أنه إذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان — فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد إلى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب إليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب إليه السيد في حاشيته .

وقد استدلل المصنف (ره) على الضمان بما حاصله : أن أخذ الجائزة من الجائر بنية التملك وإن كان جائزاً بمقتضى الحكم الظاهري ، إلا أنه يوجب الضمان واقعاً ، لقاعدة ضمان اليد ، فإذا انكشف الخلف — وتبدل قصد الآخذ . وبني على حفظ المال للمالك ورده إليه — شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فزستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الأخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد إلى المالك في مسألتنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والخيانة إلى الاحسان والأمانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الضمان في الأمانة ، وبأن الودعي محسن ، وما على المحسنين من سبيل ، وعليه فلا مجال لاستصحاب الضمان لعدم بقاء موضوعه والتحقيق هو ما ذكره المصنف (ره) من الضمان ، وليس الوجه فيه هو الاستصحاب ، لما بنينا عليه من عدم جريانه في الشبهات الحكمية ، بل الوجه في ذلك أن وضع اليد على مال الغير بقصد التملك علة لحدوث الضمان وبقائه ، سواء تبدلت بعد ذلك بيد الأمانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصول غايته ، وهي الأداء ، فما لم يتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة بد أمانة لا تنزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأمين لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن مالا اقتضاء له لا يزاحم ماله الاقتضاء ، ومجرد نية الرد إلى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداءً ، كما أن الأحكام الثابتة على الأشياء بعناوينها الأولية لا تنافي الأحكام الثابتة عليها بعناوينها الثانوية

رد المأخوذ من الجائر الى أهله

الامر الثاني : في رد ما أخذ من الجائر الى أهله . وتحقيق الكلام هنا يقع في ناحيتين :
 الاولى : أن يكون المأخوذ من الجائر معلوم المالك . والثانية : أن يكون مجهول المالك .
 أما الناحية الاولى فلا شبهة في وجوب رد المأخوذ منه الى مالكه المعلوم ، لكونه أمانة في
 يد الآخذ ، وقد دلت الآية (١) على وجوب رد الامانات الى أهلها ، ولا يفرق في ذلك
 بين أن يكون علم الآخذ بالحال قبل وقوع المال في يده أو بعده . وإنما الكلام في معنى الاداء
 فهل هو مجرد إعلام المالك بذلك والتخليه بينه وبين ماله ، أم حمله اليه وإقباضه منه .
 قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ،
 أي حملها اليهم وإقباضها منهم . ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من
 ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخليه بينها وبين صاحبها ، كما
 عليه أكثر الفقهاء .

وبؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حمل الوديعة اليه ذمه
 العقلاء ، خصوصا اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتياج النقل الى المؤنة ، بل ربما
 يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .
 نعم لو نقلها الودعي من بلد الى بلد آخر بغير داعي الحفظ ، وبدون إذن
 المالك وجب عليه ردها الى بلد الوديعة .

وأما الناحية الثانية : - أعني ما اذا كان المالك مجهولا - فيقع الكلام فيها من جهات شتى
 الجهة الاولى : هل يجب الفحص عن المالك أم لا ؟ قد يقال بعدم الوجوب ، كما احتمله
 المصنف ، فيجوز التصديق بمجهول المالك بغير فحص عن مالكه ، استناداً الى إطلاق جملة
 من الروايات (٢) .

(١) سورة النساء آية ٦١ قوله تعالى : (إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها)
 (٢) كما وب عنه ابن أبي حمزة قال : كان لي صديق من كتاب بني امية فقال لي :
 استأذن لي على أبي عبد الله فاستأذنت له عليه فأذن له فلما أن دخل سلم وجلس ثم قال :
 أنت فداك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأغضت في
 لبي ؟ (ثم قال) الفتى : جعلت فداك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل
 قال له : أخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لوجهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطابقات بهذه الاخبار .

— لم تعرف تصدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بإبراهيم بن اسحاق ، وعن بن أبي حمزة البطائني . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به ص ٥٥١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٥ . وج ١ كا باب ٣٠ من المعيشة ص ٣٥٧ كا وب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله «ع» عما يكتسب من التراب فأبيعه لما أصنع به ؟ قال : تصدق به وإما لك وإما لأهله الحديث . ضعيف لعلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بعه ، قلت : فبأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأى شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به وإما لك وإما لأهله الخبر . ضعيف للصايغ المذكور ، ومضمهر . راجع ج ١٠ الوافي باب ٩٧ بيع تراب الصياغة ص ٨٥ . وج ١ كا باب ١١٦ الصرف ص ٤٠١ . وج ٢ ثل باب ١٥ استحباب بيع تراب الصياغة من احكام الصرف ص ٦٠٧ . وج ٢ التهذيب ص ١١٤ .

وفي ج ٢ ثل باب ١٧ اشتراط كون المبيع طلقاً من أبواب عقد البيع ص ٥٧٢ . عن أبي علي بن راشد قال : سألت أبا الحسن «ع» قلت : جعلت فداك اشتريت أرضاً الى جنب ضيعتي بألفي درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال «ع» : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل الغلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بغلتها . مهمله بمحمد بن جعفر الرزاز .

وفي ج ٢ ثل باب ٨٤ تحريم بيع الخمر ، مما يكتسب به ص ٥٥٥ . عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنياً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه — الى أن قال «ع» : — إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنه . حسنة بإبراهيم . وهكذا في رواية اخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ ما يدل على ذلك

لأنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فانه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الوديعة حولا ، فان أصاب صاحبها ردها اليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا بصال حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق فقده الرجل المديون .

(١) في ج ٣ ثل باب ١٨ ما يؤخذ من اللصوص يجب رده على صاحبه من اللقطة ص ٣٣٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ . عن حفص بن غياث قال : سألت أبا عبد الله (ع) عن رجل من المسلمين أودعه رجل من اللصوص دراهم أو متاعا واللص مسلم هل يرد عليه ؟ فقال : لا يرده فان أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يصيبها فيعرفها حولا فان أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم فان اختار الاجر فله الاجر وان اختار الغرم غرم له وكان الاجر له . ضعيفة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حفص الأعور أبا عبد الله (ع) وأنا عنده جالس قال : إنه كان لأبي أجير كان يقوم في رحاه وله عندنا دراهم وليس له وارث ؟ فقال أبو عبد الله (ع) : تطلب له وارثا فان وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فان جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موثقة بابن سبابة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ كا باب ٤٧ ميراث المفقود ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ ثل باب ٢٢ من كان عليه دين لغائب من أبواب الدين ص ٦٢٥ . وج ٣ ثل باب ٦ ميراث المفقود من أبواب ميراث الخلق ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ كا باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٢ . وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة من كتابها ص ٣٣٠ . وج ٢ التهذيب ص ١١٦ . (٤) في الباب ٢٢ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٠ الوافي ص ٥٠ عن ابن وهب عن أبي عبد الله (ع) في رجل كان له على رجل حق فقده ولا بدري أين يطلبه ولا بدري أحي هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأتصدق به ؟ قال : اطلبه . صحيحة .

وفي الوافي عن عن الفقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق بها ، موصلة .

ومنها رواية يونس بن عبد الرحمن (١) : (قال : سئل أبو الحسن الرضا ع : وأنا حاضر له أن قال : فقال : رفيق كان لنا بمكة فرحل منها إلى منزله نورحلنا إلى منازلنا فلما أن صرنا إلى الطريق أصبحنا ببعض متاعنا مصفاً فأبى شيء يصنع به ؟ قال : نحمّلونه حتى نحمّله إلى الكوفة ، قال : أسنا نعرفه ولا نعرف بلده ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كانت كذا فيه وتصديق بضمه ، قال له : على من جعلت فذاك ؟ قال : على أهل الولاية) . فإن قوله (ع) : (إذا كان كذا فيه وتصديق بضمه) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك ويحل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إيهال المال إلى مالكه ، فيتعدى منها إلى مطلق مجهول المالك .

ولكن الظاهر أنها بعيدة عما نحن فيه ، أما ماورد في قضية إبداع اللص ففيه أولاً : أنه ضعيف السند ، ودعوى انجباره بعمل المشهور كما في الجواهر دعوى غير صحيحة ، لما حققناه في علم الأصول ، وأشرنا إليه مبراراً فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتعدى منها إلى غيرها . وأما ماورد في تعريف اللقطة حولاً ، والتصديق بها بعده فهو مخصوص باللقطة ، ولا يعم غيرها . وأما بقية الروايات فهي واردة في مفهوم المالك الذي يتعذر الوصول إليه ، ومورد بحثنا إنما هو مجهول المالك ، وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتعدى عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد المالك بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى جزائية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك .

الوجه الثاني : أن الآية المقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوهما أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال المعركة والحيانة والغصب ، والمال المأخوذ من الجائر مع العلم بكونه مضموماً . ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لتبسيط التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن فالنصبة بينهما هي العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لشمولها الأمانات المالكية والفرعية ، وأخص

(١) صحيح . وفي الوافي عن الكافي بسند صحيح مثله على اختلاف في بعض النسخة راجع ج ٤ ثل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة بعد التعريف من أبواب اللقطة ص ٤٣١ . وج ١٠ الوافي باب ٥٢ المال المفقود صاحب ص ٥١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتها التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، لمقتضى الآية هو وجوب الفحص عن المالك مع التمكن منه ، ومقتضى الروايات هو جواز التصديق به قبل الفحص عنه ، سواء تمكن منه أم لا ، وقد حققنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الأصول أنه إذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، ويؤخذ بعموم الكتاب أو باطلاقه ، وعليه فلا بد من الأخذ باطلاق الآية والحكم بوجوب الفحص مع التمكن منه ، ورفع اليد عن المطلقات الظاهرة في عدم وجوبه . ومع الأغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى ما دل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .

لا يجوز إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه

إلا بعد الثبوت شرعا

الجهة الثانية : هل يجوز أو يجب إعطاء مجهول المالك لمن يدعيه بعد الفحص عن مالكه ، واليأس من العلم به استناداً الى ما دل على سماع قول المدعي اذا لم يعارضه أحد في دعواه ، أو لا يجوز إعطاؤه إلا مع التوصيف إلحاقه باللقطة ، أو يعتبر الثبوت الشرعي ، لبطلان الوجهين المتقدمين ، فإنه بعد وضع اليد على مال لا يجوز دفعه إلا الى مالكه الواقعي ، أو الى مالكه الشرعي ، والوجهان المذكوران لا يفيدان ذلك .

أما الوجه الأول : فيرده أن ترتيب الأثر على دعوى المدعي اذا كانت بلا معارض إنما هو فيما لم تثبت يد على المال ، أما اذا ثبتت على المال يد فلا تسمع دعوى أحد عليه إلا بالطرق الشرعية ، ضرورة أن ذا اليد قد اشتغلت ذمته بالمال بمجرد وضع يده عليه ، فلا يخرج من عهده إلا بإبصاله الى مالكه ، أو صرفه فيما قرره الشارع ، وعلى هذا جرت السيرة القطعية . على أنه لا دليل على هذه القاعدة إلا رواية منصور (١) وقد تقدم الاشكال فيها .

وأما الوجه الثاني : فيرده أن التوصيف ليس له موضوعية لا إعطاء اللقطة لمن يدعيها . بل هو لحصول الاطمئنان بصدق المدعي في دعواه .

وأما الإكتفاء بالتوصيف أو بالدعوى المجردة وإن لم تقارن بالتوصيف فلا دليل عليه ،

(١) قد تقدمت الرواية والجواب عن الاستدلال بها في ص ٥٠٢ .

وح فلا يترتب الأثر على توصيف المدعي إلا بعد حصول الاطمئنان بصدق دعواه .
وأما حمل فعل المسلم على الصحة فغاية ما يفيد أنه لا يعامل المدعي معاملة الكاذب ، لأن
ترتب على دعواه آثار الواقع .

وأما الوجه الأخير فهو الموافق للتحقيق ، لاشتغال ذمة ذي اليد بمجرد وضع يده على
مال الغير ، فلا تبرأ ذمته إلا بإبصاره إلى مالكة الواقعي أو الشرعي ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً

مقدار الفحص عن المالك وكيفية

الجهة الثالثة : في مقدار الفحص عن المالك ، وبيان كيفية ، أما مقدار الفحص فهل
يكفي فيه طبيعي الفحص عن المالك ، أم يجب ذلك بمقدار يقطع الواجد أو يطمئن بعدم
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الاثبات بصرف الوجود
من الطبيعة في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العرفي والمرتكز الشرعي ، على أن
الأمر قد ورد بتكرار الطلب عن المالك في رواية ابن وهب المتقدمة (١) .

وأما تقدير الفحص بالسنة أو بالأقل فلا موجب له بعد وجود الاطلاقات الواردة في
جواز التصديق بمجهول المالك أو وجوبه . على أن تقديره بزمان خاص دون غيره ترجيح
بلا مرجح . نعم ورد تحديد التعريف بالسنة في جملة من روايات اللقطة وفي رواية حفص
المتقدمة (٢) .

إلا أنها غريبة عن مطلق مجهول المالك ، أما روايات اللقطة فهي مختصة بها ، فلا يجوز التعدي
منها إلى غيرها . وأما رواية حفص بن غياث ففيها أولاً : أنها ضعيفة السند ، وغير
منجزة بشيء كما تقدم .

وثانياً : أنها واردة في خصوص إيداع اللص ، فلا يتعدى إلى غيره . وإن سلمنا
عدم اختصاصها بموردها فإنه لا يجوز التعدي عنه إلا إلى خصوص إيداع الفاصب ، أو إلى
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها إلى مطلق مجهول
المالك فلا وجه له أصلاً .

تذنية

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة تكاملية، وقد أفيدت ههنا أمور ثلاثة، الأول: ما ذكره السيد في حاشيته من أن تحديد الفحص بالسنة تحديد للمنتهى، بمعنى أنه لا يجب الفحص أكثر من سنة وإن لم يحصل اليأس من وجدان المالك، وعليه فلو حصل اليأس من الأول، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص.

الوجه الثاني: أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول اليأس عن الوصول إلى المالك. وأما التحديد بالسنة فمحمول على الغالب، لحصول اليأس عن الوصول إلى المالك بعد السنة غالباً.

الوجه الثالث: أن التحديد بالسنة أمر تعدي، فلا بد من العمل به سواء حصل اليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده.

أما الأول والثاني فلا وجه لهما، إذ لا يجوز لرفع اليد عن الرواية الظاهرة في اعتبار السنة في تعريف اللقطة. وإذن فيتعين الوجه الثالث، سواء حصل للاطمئنان باليأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده، فإن الاطمئنان حجة عقلانية فيما إذا لم تقم أمارات شرعية على خلافه. وقد عرفت أن الشارع قد اعتبر السنة في وجوب الفحص عن مالك اللقطة.

ثم إنه قد ذكر في بعض الروايات (١) أن اللقطة يعرف بها ثلاثة أيام، وظاهره للمطروحة مع الروايات الدالة على اعتبار السنة، ولكن لا بد من جملة إياها على صورة اليأس عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمال، وجوب التعريف به إلى سنة، فإذا مضت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه. ويمكن أن يقال: إن تعريفها بثلاثة أيام مقتضى التصديق وجوب التعريف إلى سنة كاملة مقدمة لجواز التملك. على أن ما دل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند.

(١) كرواية أبان بن تغلب. ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن موسى الحميداني، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩. وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠.

إن أجره الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة : إذا احتاج للفحص عن المالك إلى بذل أجره فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ قال المصنف : (لو احتاج الفحص إلى بذل كالأجرة دلال صايج عليه فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين أجره الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لموقوف الواجب عليه) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند إلى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالغصب والمروقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاله إلى ملاكه . وقد يستند إلى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو الصبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على الغلب ، وكالقطعة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لملكه وإبعاله إليه بآثر من جهة الحسبة .

أما العبارة الأولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المغمصوب إليه ماله وإن توقف ذلك على بذل الأجرة . ودعوى أن إيجاب أجره الفحص على ذي اليد ضرر عليه ، وهو منفي في الشريعة دعوى جزافية ، لأن حديث نفي الضرر إنما ورد في مقام الامتنان ، ومن الضروري أن كون مؤنة الفحص على المالك على خلاف الامتنان فلا يكون مشمولاً للحديث . وحيث إن الغاصب وضع يده على مال الغير بسوء اختياره على سبيل الظلم والعدوان قلن الشارع يلزمه رغماً لا تفرق رد المغمصوب إلى مالكه حتى مع الاحتياج إلى بذل للأجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً أو قطعة من أصل البناء فإنه يجب عليه رده إلى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتقرير الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الأحوال .

وأما الصورة الثانية — وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك إلى سبب شرعي — فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يهرقها من كيسه عن المالك ، فإنها

(١) في ج ٣ ق ١ باب ١ وجوب رد المغمصوب إلى مالكه من أبواب الغصب ص ٣٢٥ .
عن نهج البلاغة قل أمير المؤمنين (ع) : الحجر الغصب في الدار رهن على غرامها . مسطرة

وجده أخذها منه ، وإلا فمن المال الذي في يده . والوجه فيه أن يده بد أمانة وإحسان وما على المحسنين من سبيل . على أن كون اجرة الفحص على الواجد ضرر عليه ، وهو منفي ولا يقاس ذلك بالصورة الأولى ، فإن اليد فيها كانت بد عدوان ، لا بد أمانة وإحسان كما عرفت .

لا يقال : إن الفحص عن المالك واجب على الواجد ، ومن الواضح أن إعطاء الاجرة من مقدماته ، فتحسب عليه .

فانه يقال : الفحص واجب على الواجد ، ومقدمته طبيعي بذل المال ، سواء كان من كيسه ، أم من كيس المالك . وإذن فلا يتعين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فإذا بذل الواجد اجرة الفحص من كيسه رجع على المالك مع الامكان وإلا أخذها من المال الذي هو تحت يده ، وإن امتنع الواجد من بذل اجرة الفحص رجع الى الحاكم الشرعي ، فيعطيه من بيت المال ، أو من مجهول المالك .

هذا مع ان دليل المقدمة المذكور لو تم فانما يتم فيما لو كان الفحص يتوقف دائماً على بذل المال ، مع أنه ليس كذلك ، بل هو أمر قد يكون ، وقد لا يكون ، وعليه فإذا توقف الفحص على بذل المال ارتفع وجوبه عن الواجد بدليل نفي الضرر ، كسائر التكاليف الضرورية التي ترتفع به .

هذا كله اذا لم تقم قرينة على عدم رضا المالك بأخذ ماله وحفظه له ، وإلا فلا يجوز لاحد ان يضع يده عليه ، ويحفظه للمالك ، لأن الناس مسلطون على اموالهم .

مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ماهو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام حياً للمالك ، ويوصي به بعد مماته ، أو يملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للامام (ع) ؟ وجوه : الاول : ان يكون ذلك للامام ، لقوله (ع) في روايته (١) : (والله ماله صاحب غيري) .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا تكون مستنداً لكبرى كلية ، إذ من المحتمل ان يكون المال في تلك الواقعة مفقوداً من

(١) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ٣ ثل باب ٧ جواز الصدقة باللقطة من أبوابها ص ٣٣١ . وج ١ كاياب ١٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٢ .

الإمام نفسه . فيكون حلفه (ع) في محله ، لكون المسأل له واقعاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال فلهذه دفع للتممة عن نفسه ، أو إحسان منه إلى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلفه على أن المال له ، لعله يموت ماله ، وأنه لم يترك وارثاً غير الإمام ، ويحتمل أن يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للإمام (ع) ، ومن الواضح أنه مع هذه الاحتمالات لا يبيح مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : أن يكون مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، لقوله (ع) في صحيحة علي بن مهزيار (١) التي تبين موارد الخمس : (ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب) . وقد استظهر هذا الرأي من الرواية المذكورة المحقق الهمداني ، بل ذكر المحقق الأيرواني أن (هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس) .

وفيه أولاً : أن هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها أنه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لا تنكر دلالتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن واجدها مخير بين تملكها ، وبين التصديق بها عن مالكها بعد أن يعرفها سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من أنه إذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فإنه يرجع في ذلك المال إلى البائع ، وإذا لم يدعه لنفسه تملكه المشتري ، وأعطى خمسة ، وكذلك ماورد في جملة من الأحاديث (٣) من أنه إذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فإنه يملكه ويعطي خمسة من غير مراجعة إلى المالك . وثانياً : أنا إذا لو سلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة أيضاً فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطلقة بالنسبة إليه ، فتفيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : أنه يجوز للواجد أن يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قايلاً قليلاً

(١) راجع ج ٢ ثل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ٩ من أبواب اللقطة ص ٣٣٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٨ . وج ١ كا باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ثل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .

حتى يخرج ، ويدل عليه بعض الأحاديث (١) .

وفيه انه لا دلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالک ، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير الإمام ، فانقل ميراثه إليه ، وأنه (ع) بما هو وارث ومالك أجاز لصاحب الخان ان يتصرف في ذلك المال ، ويصدق به قليلاً قليلاً حتى يخرج ، واحتمال وجود وارث له غير الأب والأم مدفوع بالاحتمال . وجريانه في الشبهات للموضوعية غير محتاج الى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والأم فلمعله كالتقصير المقطوع العدم ، لحضي مدة لا يحتمل بقاؤها فيها ، ولذا لم يأمر الإمام (ع) بالفحص عنها ، ويؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : (ولم أعرف له ورثة) فان ظاهر هذه العبارة انه تفحص عن الوارث ، ولم يجده فافهم . ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم دلالتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالک هي الغنوم للمطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لا يقال : ان هذه الرواية تنافي رواية الهيثم (٢) صاحب الفندق الدالة على عدم جواز التصرف في مال مات عنه صاحبه .

فانه يقال : لامتناعات بينها ، فان الظاهر من هذه الرواية أن صاحب الفندق لم يفحص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الاولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة ، ولم يصل اليهم ، فورد كل من الخبرين غير مورد الآخر . والذي يستدل الخطب أن كلتا الروايتين مجهولة .

(١) كما . عن يونس عن نصر بن حبيب صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) قد وقعت عندي مائتا درهم واربعة دراهم وأنا صاحب فندق ومات صاحبها ولم أعرف له ورثة فأريك في إعلاي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيهما واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كآب ٤٧ ميراث المفقود من الموارث ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوالي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . وج ٣ ثل باب ٦ حكم ميراث المفقود من ابواب ميراث الخلق وما اشبهه ص ٣٦٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن الهيثم ابي روح صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) : اني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لأعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيسب المال عندي كيف أصنع به ولما ذلك المال ؟ فكتب (ع) : انوكه على حاله . مجهولة بهيثم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك لملكه ، والا يبعاء به عند الوفاة للروايات (١) الواردة في مستأجر فقد أجبره ، ولم يقدر على إيصال حقه اليه .

ويرد عليه أولاً : أن هذه الروايات إنما وردت في معلوم المالك الذي لا يمكن الوصول اليه ، فلا صلة لها بمجهول المالك . ودعوى أن المالك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال الى مالكه - دعوى جزائية ، فانه لا طريق لنا الى كشف هذا المالك كما عرفت . وثانياً : أنها وردت في الحق الكلي الثابت في الذمة ، وهو ليس في معرض التلف لكي يخاف عليه من بقاءه ، وكلامنا في العين الخارجية .

وثالثاً : أنها وردت في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي عن موردها الى غيرها . وإذن فلا دلالة فيها على وجوب حفظ مجهول المالك لصاحبه ولو بالايصاء به . نعم لا بأس بالالتزام بذلك قبل اليأس عن الوصول الى المالك .

لا يقال : إن التصرف في مال الغير حرام مطلقاً ، فيكون الأمر بالتصدق بمجهول المالك قد وقع بعد الحظر ، فلا يدل على الوجوب . وعليه فلا مانع من كون الواجد مخيراً بين التصديق به ، وبين حفظه لصاحبه ولو بالايصاء به عند الموت .

فانه يقال : الميزان في ورود الأمر مورد نوم الحظر هو ان يتعلق الأمر بعنوان تعلق به النهي ، او كان معرضاً له كالصيد الذي نهى عنه في الإحرام ، وأمر به بعد الإحلال وما نحن فيه ليس كذلك ، فان النهي قد تعلق بالتصرف في اموال الناس بدون إذنه ، والأمر قد تعلق بالتصدق بمجهول المالك بعد الفحص واليأس من الظفر بصاحبه ، فلا يرتبط احد الأمرين بالآخر .

ولئن سلمنا ذلك في الروايات التي وقع السؤال فيها ابتداء عن الصدقة فهو لا يجري في رواية ابن أبي حمزة التي وردت في قصة الفقي الذي كان من كتاب بني أمية ، فانها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام نوم الحظر ، إذ الفقي إنما طلب التخاصص عما اشتغلت به ذمته من اموال الناس ، فأجاب الإمام (ع) بقوله : (فاخرج من جميع ما كتسبت من ديوانهم فمن عرفت منهم ردت عليه ماله ومن لم تعرف تصدقت به) . ولكن قد عرفت انها ضعيفة السند .

الوجه الخامس : وجوب التصديق بمجهول المالك ، وهذا الوجه هو الموافق للتحقيق ، وتدل عليه المطلقات المتقدمة ، بل الروايات الخاصة الواردة في موارد عديدة التي تقدمت الاشارة اليها آنفاً . لأنها وإن وردت في المال المفقود صاحبه إلا انها تدل على ثبوت

التصدق بمجهول المالك بالولاية القطعية . ولا بد من تقييدها باليأس عن الوصول الى المالك فقد عرفت فيما سبق ان مقتضى الآية وجوب رد الامانة الى اهلها مع التمكن منه . وأما صورة اليأس عن الظفر بالمالك فلا تكون مشمولة للآية ، بل تبقى تحت الروايات المذكورة .

الوجه السادس : وجوب دفعه الى الحاكم ، فانه ولي الغائب ، وقد استقر به المصنف (ره) ولكن قد عرفت أن الروايات المتقدمة ظاهرة في أن من وضع يده على مجهول المالك ابتداءً وجب عليه التصديق به ، واذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولو بدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاختصار فيها على المورد المتيقن ، وهو ما اذا لم يكن له ولي آخر غير الحاكم وقد عرفت أن الروايات المتقدمة قد أثبتت ولاية مجهول المالك لمن وضع يده عليه ، فلا تصل النوبة الى غيره ، كما أنه لا تنبت للحاكم ولاية على اليتيم مع وجود الجد له .

لا يقال : يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم من حيث إن مصرفه الفقراء والمساكين ، ومن الواضح أن الحاكم وليهم . أو من حيث إنه أعرف بموارده ممن وضع يده عليه . فانه يقال : أما الاحتمال الأول فلا دليل عليه خصوصاً مع ما عرفت من دلالة الروايات هنا على ثبوت الولاية للواجد . وأما الاحتمال الثاني فإن كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفة العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه اليه ، بل الواجب على العاقل أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ما أفق به . وإن كان المراد كونه أعرف من حيث الشبهة الموضوعية فهو ممنوع ، إذ قد يكون الواجد أعرف به لكثرة معاشرته للفقراء ، وإطلاعه على أحوالهم . وكما لا يجب دفع مجهول المالك الى الحاكم ، فكذلك لا يجب تحصيل الاجازة منه في إيصاله الى موارده ، لا إطلاق الروايات المتقدمة . نعم الأولى اختيار أحد الأمرين ، لوجود القائل بوجوبه . لكن لا بد وأن يكون الدفع الى الحاكم بعنوان أنه يوصله الى موارده ، وإلا ضمنهم الواجد كما عرفت .

وقد يتوهم وجود الفرق بين الحق الكلي ، فيجب إما دفعه الى الحاكم ، وإما تحصيل الاذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يعمين إلا باذن المالك أو وليه ، وبين الحق الشخصي ، فلا يجب فيه ذلك ، لتعيينه في نفسه .

ولكنه توهم فاسد ، لأن مقتضى الاطلاقات المتقدمة هو عدم الفرق بينها ، وأن الولاية لمن عليه الحق على وجه الاطلاق .

قوله : (ثم إن حكم تعذر الا إيصال الى المالك) . أقول : المال الذي لا يمكن إيصاله الى صاحبه قد يكون مجهول المالك من جميع الجهات ، وهو مورد المطلقات المتقدمة (١) ، وقد يكون معلوم المالك مع كونه مشتبهاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات أخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالك معلوماً من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال اليه لما منع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول اليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن المستفاد منها أن المناط في ذلك إنما هو تعذر إيصال المال الى مالكه . قوله : (ثم إن مستحق هذه الصدقة هو الفقير) . أقول : حكى عن صاحب الجواهر جواز التصديق بمجهول المالك على الفقراء وغيرهم عملاً باطلاق الروايات المتقدمة . وهذا المناط جواز إعطاء مال الإمام «ع» للفقراء والأغنياء ، بدعوى أن الإمام وإن كان معلوماً إلا أنه يتعذر إيصال ماله اليه ، للعوارض الخارجية . وقد عرفت أن حكمه حكم مجهول المالك .

وفيه أولاً : أن المتبادر من مفهوم الصدقة وإطلاق الأمر بها أنه لا يجوز إعطاؤها للأغنياء ، كما ذهب اليه المصنف .

وثانياً : أن قوله تعالى (٣) : (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) قد بين مصرف الصدقات ولم يجعل الغني من ذلك ، فيكون خارجاً عن حدود أخبار التصديق موضوعاً .

ثم إن وجوب التصديق بمجهول المالك إنما هو مع عدم التمكن من تحصيل رضى المالك بصرف ماله في مورد خاص ، وإلا فلا تصل النوبة الى التصديق به . وعليه فلا وجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضا الإمام باعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويج الدين ، ومع ذلك لا يمكن صرفه فيما نشك في رضاه .

قوله : (وفي جواز إعطائها للهاشمي قولان) . أقول : لادليل على حرمة مطلق الصدقات على الهاشميين ، وإنما تحرم عليهم الصدقة الخاصة ، أعني زكاة المال والبدن ، ولا يبعد أن تحرم عليهم أيضاً الصدقات التي تعطى لدفع البلاء ورد القضاء ، فإن في ذلك مذلة ومهانة لا تناسب الذرية الطاهرة . ومن هنا كانت زينب الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترمي به الى أهل الكوفة ونقول : ويلكم يا أهل الكوفة إن الصدقة علينا حرام . وعليه فلا بأس بالتصدق بمجهول المالك على الهاشميين ، لكونه خارجاً عن

القسمين المذكورين . ويضاف الى ما ذكرناه أن قوله «ع» في رواية ابن أبي يزيد المتقدمة (١) (قسم بين إخوانك) . يقتضي عدم الفرق بين الهاشمي وغيره . وأما الصدقة التي تحرم على بني هاشم فهي الصدقة الخاصة ، أعني بها الزكاة المفروضة .

التصدق بمجهول المالك لا يوجب الضمان

قوله : (ثم إن في الضمان لو ظهر المالك) . أقول : هل يضمن مجهول المالك لصاحبه إذا ظهر بعد التصديق به أم لا ؟ فيه وجوه ، ثالثها : التفصيل بين ما إذا طلب المالك ماله من المتصدق فيضمن له ، وبين ما إذا لم يطلبه فلا ضمان . ورابعها : التفصيل بين ما يكون المال مسبوقاً باليد العادية ، فيحكم بالضمان ، وبين عدمه ، فيحكم بعدمه .

وقبل التعرض للوجوه المذكورة لا بأس بالإشارة الى الفرق بين اللقطة ومجهول المالك . فنقول : الفارق بين مجهول المالك واللقطة جهات كثيرة ، ونحن نشير هنا الى جهتين منها : الأولى : أنه يجوز للملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك . وقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في أبواب اللقطة على أن أخذ اللقطة يعرفها سنة فإن جاء لها طالب ، وإلا فهي كسبيل ماله . ولا يجوز ذلك في مجهول المالك ، فقد عرفت : أنه لا يجوز أخذه ابتداءً إلا بنية الإحسان الى المالك بحفظه له وإيصاله اليه ، ثم يتصدق به عن ماله بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المصوب من الغاصب إلا بنية الرد الى المالك .

الثانية : أن اللاقط إذا تملك اللقطة بعد التعريف ، أو تصدق بها عن مالكها ضمنها له مع المطالبة بها ، للروايات الكثيرة المذكورة أيضاً في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوهاً شتى تقدمت الإشارة اليها .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الأول : أن تكون اليد الموضوعه على مجهول المالك ابتداءً يد أمانة . الثاني : أن تكون هذه اليد مسبوقة بالضمان ، ثم تنقلب الى يد أمانة وإحسان ، كمن أخذه بنية التملك ، ثم نوى بعد ذلك حفظه لمالكه ، وكره غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إيصاله اليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولاً بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الأول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

في التصديق بمجهول المالك ، وهو ينافي الحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا ينافي ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الأمور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الأولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد أمانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الائتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الأول : أنها ليست برواية لكي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متعبدية من موارد شق ، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسئلة . الثانية : أن الائتلاف إنما يقتضي الضمان إذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا يوجب الضمان ، ومن هنا إذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجاؤه منها على بذل مقدار من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان ببذله لكان البذل أيضاً مجهول المالك وشمولاً لمبادل على وجوب التصديق به وهكذا ، فيلزم التسلسل ، ومن الضروري أن ذلك مقطوع بعدم .

وأما الدليل الخاص فلم نجد في المقام ما يدل على الضمان إلا رواية حفص المتقدمة الواردة في إيداع اللص ، فإنها ظاهرة في أن التصديق بالوديعة التي هي بمنزلة اللقطة يوجب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، وواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها إلى غيرها ، كما عرفته سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الإطلاق يرجع إلى البراءة .

وأما المقام الثاني — أعني ما إذا كانت يد الأمانة مسبوقة بالضمان — فقد يقال : إن اليد الموضوعة ابتداء على مجهول المالك حيث كانت يد ضمان ، كما هو المفروض فتكون موجبة للضمان بقاء أيضاً ما لم تؤد ، لما ذكرناه سابقاً من أن الشارع قد جعل ضمان اليد متوطناً بالأداء ، لما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد إلى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد أمانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لا تراحم مافيه الاقتضاء .

ولكن يرد عليه أولاً : ما عرفته آنفاً من أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان لازم منه التسلسل فيكون ذلك تخصيصاً عقلياً لقاعدة ضمان اليد . وثانياً : أن رواية

ابن أبي حمزة المتقدمة (١) كالصريحة في عدم الضمان ، فان الفق قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابه الإمام وع بالتصدق بجميع ماتحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كانت التصديق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصديق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لفراغ الذمة تسهيلا للامر على الفاسقين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمة — كرواية ابن أبي حمزة وغيرها — الآمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو ديناً ثابتاً في الذمة ، فان الدين وان كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصديق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لا إطلاق لتلك الروايات المتقدمة ، ثم إنه لا يجوز للمالك أن يرجع على الفقير لو كانت العين باقية عنده ، لأن أخذ الصدقة هو الله ، وما كان لله لا يرجع .

وعلى الجملة لا يجري على مجهول المالك حكم اللقطة لعدم الدليل عليه ، إلا في إيداع اللص وقد عرفت أن النص الوارد فيه ضعيف السند ، ووارد في قضية شخصية . ومن جميع ما ذكرناه ظهر ضعف ما ذهب اليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقاً (إما تحكيميا للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للمرسلة المتقدمة عن ثر) وهي ماروى من أنه بمنزلة اللقطة (وإما لاستفادة ذلك من خبر الوديعة) .

ووجه الضعف أنه لا موضوع للأصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبوقة به فضلاً عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما مرسله السرائر فهي غير قابلة للاعتداد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ما وجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : (ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصديق) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصديق بمجهول المالك لا يوجب الضمان . فإذا أغمضنا النظر عن ذلك وقلنا بالضمان ، أو ثبت ذلك بدليل خاص كما في اللقطة فهل يحكم بثبوته من حين الاخذ ، أو من حين التصديق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان ان كان لقاعدة الضمان بالانلاف فاللزام هو الحكم

بثبوت من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت آنفاً أن القاعدة لا تشمل المقام . وإن كان مدرك الضمان هو ماورد في اللقطة من أن المالك إذا جاء وطلب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالاجر فاللازم هو ثبوت من حين مطالبة المالك . وإن كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوت من حين الاخذ إذا كانت اليد الموضوعة عليه يد ضمان .

قوله : (ولو مات المالك) . أقول : توضيح المقام أن الكلام قد يقع في موت المالك ، وقد يقع في موت المتصدق . وعلى الاول فقد يكون موت المالك بعد التصديق ، وقد يكون قبل التصديق ، فإذا كان التصديق بعد موت المالك فإذا جاء الوارث ، ولم يرض بالتصدق خيره المتصدق بين الغرم والاجر ، لقوله (ع) في رواية حفص المتقدمة في البحث عن رد المأخوذ من الظالم الى أهله : (فإن جاء طالبا بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم) . وإن كان التصديق قبل موت المالك فانه لاشي للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بملاك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : إذا وجد المالك بعد التصديق كان مخيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فإذا مات انتقل الى الورثة ، لأن ما تركه الميت لو ارثته . فانه يقال : لادليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما إذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله (ع) : (خيره بين الاجر والغرم) . أنه لاشي للمالك ح إذا لا وجود للمتصدق حتى يتخير المالك بين الامرين . نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لأن ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً كما إذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فإن دية المقتول تؤخذ من تركته القاتل ، لاستناد القتل اليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاده سبب الملك قبل موته ، كما إذا نصب شبكة ، ووقع فيها السمك بعد موته ، فانه يكون من تركته .

قوله : (ولو دفعه الى الحاكم فتصدق به بعد اليأس) . أقول : ظاهر كلام المصنف أن دفع المال الى الحاكم إن كان بعنوان كونه وكيل الغائب ، أو وليه فلا ضمان على الدافع لأن دفعه الى الولي ، أو الوكيل كدفعه الى نفس الأصيل . وإن كان دفعه اليه بعنوان أنه كبقية الناس فلانبرأ ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الاولى : هل للعالم ولاية على الغائب أم لا ؟ . الثانية : إذا ثبت للعالم ولاية على الغائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال الغائب اليه

أم لا ؟ . أما الجهة الأولى فهي ممنوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلا نه لم يحرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وإن لم يعرفه بعينه ، ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو يتنادي بأصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فلمع عدم الدليل القطعي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك بإطلاقه ، وإنما هي عبارة بالحسبة ، فلا بد من الاقتصار على المقدر المتيقن ، وهو أخذ مال الغائب لحفظه وإيصاله إليه ، ولا يجوز إنلافه ولو بالتصدق عنه .

وإن سلمنا ولاية الحاكم على الغائب مطلقاً فانما هي فيما لم يكن للغائب ولي خاص ، والظاهر من الروايات أن من وضع يده على اللقطة له الولاية على مالها في التصديق بها . وأما الجهة الثانية فإذا سلمنا ثبوت ولاية الحاكم على الغائب فإنه لا دليل على دخل قصد الولاية في دفع اللقطة إلى الحاكم ، فإن اعتبار القصد في ذلك كاعتبار قصد المالك في دفع ماله إليه ، ولا نحتمل أن يلتزم بذلك أحد .

وبعض ما ذكرناه بمراجعة الوجدان ، وبالنظر إلى سيرة العقلاء ، فانهم لا يعتبرون القصد المذكور في دفع أموال الموكلين والمولى عليهم اليهم ، أو إلى وكلائهم وأولياءهم . ثم إنه إذا جاز دفع اللقطة إلى الحاكم كان الحاكم مكلفاً بجميع أحكامها من وجوب الفحص وغيره . وإذا ظهر مالها بعد التصديق أعطى بدلها من بيت المال . فقد ثبت في الشريعة أن ما أخطأت القضاة فهو من بيت المال ، وما نجن فيه من صغرياته .

فيما علم إجمالاً اشتغال الجائزة

على الحرام

الصورة الرابعة : ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام . قد ذكر المصنف هنا أن ما علم إجمالاً اشتغال الجائزة على الحرام يقع على وجوه ، لأن الاشتباه إما أن يكون موجباً للشركة والإشاعة ، كخلط الخل بالخل والسمن بالسمن والحنطة بالحنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإنما ان يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما ان يكونا مجهولين ، وإما ان يكونا مختلفين . فإذا كانا معلومين فلا شبهة في وجوب رد المال إلى صاحبه . وإن كانا مجهولين فالمرور من صغريات المال الحلال المختلط بالحرام ، فيجب فيه الخمس . وإن كانا مختلفين فإن كان القدر معلوماً والمالك مجهولاً فقد تقدم تفصيله في الصورة السابقة .

وان كان القدر مجهولا والمالك معلوما وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك . وعلى الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه الشركة — فلا بد من الرجوع الى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل . أو يباع المأخوذ من الحائر ، وبشترك في ثمنه . ثم ذكر ان تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لا وجه للرجوع الى المصالحة مطلقاً فيما اذا كان المالك معلوما والقدر مجهولا ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك . وعلى الأول فالمقدار الذي يعلم صاحبه يرد اليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أمانة الملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد الى صاحبه ، وفي المقدار المشتبه يرجع الى القرعة . ويحتمل الحكم بالتنصيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك بما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نقية السند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجبا للشركة والاشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع الى القرعة ، أو بيع المال المشتبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً . وتقريبه أن المأخوذ من الحائر اذا كان مشتقاً بالحرام مع عدم كونه موجبا للشركة فاما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال الى صاحبه وإما أن يكون القدر معلوما والمالك مجهولا ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولا والمالك معلوما ، فيرجع الى القرعة ، أو يباع ، وبشترك في ثمنه ، كما ذكره المصنف . وإما أن يكون القدر والمالك كلاهما مجهولين ، فيجب فيه الخمس على المشهور ، وذكرنا تفصيل ذلك في كتاب الخمس ، وظاهر المصنف عدم وجوبه هنا . ولكنه مدفوع باطلاق ما دل (٢) على وجوب الخمس في المال المختلط بالحرام على القول به ، ودعوى اختصاصه بصورة الاشاعة لا شاهد له

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٢ حكم من اودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٩٣٣

(٢) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس

فرع

قال السيد (ره) في حاشيته : (مقتضى إطلاق أخبار الخمس عدم الفرق بين مالو شك في كون الحرام بمقدار الخمس ، أو أقل أو أكثر . ومالو علم بنقصانه عنه أو زيادته عليه مع عدم العلم بمقداره ، وهو الأقوى وفقاً لسيد المناهل على ما نقل . وذهب بعضهم إلى الاختصاص بالصورة الأولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يكفي ، بل يجب دفع الأزيد) .

ولكن الظاهر هو ما ذهب إليه ذلك البعض ، لأن مورد ما دل على ثبوت الخمس في المختلط بالحرام إنما هو ما لم يعلم كون الحرام زائداً على مقدار الخمس ، أو ناقصاً عنه ، أما في صورة العلم بالنقصان فلأن الظاهر من قوله «ع» في رواية الحسن بن زياد (١) : (فإن الله تعالى قد رضى من ذلك المال بالخمس) . أن الرضا بالخمس للامتنان على العباد ، والتسهيل عليهم ، ومن الواضح أنه لا امتنان إلا مع احتمال زيادة الحرام على الخمس ، ويضاف إلى ذلك أنه لا قائل بوجوب الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .

وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلا ترتفع الحرمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف إلى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتين العلم بالزيادة والعلم بالنقصان ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقصان فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة .

وعلى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المعاملة الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

أخذ المال من الجائر

ليس له بنفسه حكم من الأحكام الخمسة

قوله : (واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ إلى الأحكام الخمسة) أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائر ينقسم بلحاظ نفس الأخذ إلى الأحكام

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال إذا اختلط بالحرام من الخمس

الخمس ، وبلحاظ نفس المال الى المحرم والمكروه والواجب . فالمحرم ما علم أنه مال الغير مع عدم رضاه بأخذه . والمكروه هو المال المشتبه . والواجب هو ما يجب استنقاذه من يد الجائر من حقوق الناس ، وحقوق السادة والفقراء ولو كان ذلك بعنوان المقاصة .

أقول : الظاهر أن الأخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والعاواري ، فإن الأخذ قد يتصف بالحرمة ، كأخذ مال الغير بدون إذنه ، وقد يتصف بالوجوب ، كأخذ حقوق الناس من الجائر ، وقد يتصف بالكراهة ، كأخذ المال المشتبه منه بناء على كراهته ، كما ذهب اليه بعض الاصحاب ، وقد تقدم ذلك في البحث عن كراهة أخذ الجائزة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمة لزبارة المشاهد والتوسعة على العيال ونحو ذلك من الغايات المستحبة . وقد يتصف بالاباحة ، كأخذ المال منه لغير الدواعي المذكورة .

وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ماأخذه من أموال الناس

قوله : (وكيف كان فالظاهر أنه لا اشكال في كون ما في ذمته من قيم المتلفات غصباً من جملة ديونه) . قد فصلنا الكلام في حكم أخذ المال من الجائر . وأما وظيفته في نفسه فلا شبهة في اشتغال ذمته بما أنلفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالانلاف ، فيجب عليه أن يخرج من عهده . ولا شبهة أيضاً في أن ماأخذه من الناس بالظلم يجب عليه رده اليهم لقاعدة ضمان اليد . هذا اذا كان الجائر حياً . وأما اذا مات كانت الاموال المذكورة من جملة ديونه ، فتخرج من أصل التركة ، لقوله تعالى (١) : (من بعد وصية يوصي بها أو دين) وللروايات الواردة في هذه المسألة .

وقد خالف في ذلك الشيخ الكبير كاشف الغطاء (ره) ، فحكم بكونه من الثلث مع الابصاء به ، ومنع كونه من الديون . واستدل على رأيه هذا بعدم مقتضي ، وبوجود المنع ، أما الاول فبأن ذمة الظالم وإن اشتغلت بالحقوق ، ووجب عليه الخروج من عهدها إلا ان الدين الذي يخرج من أصل التركة منصرف الى الديون المتعارفة ، فلا يكون مورد البحث مشمولاً للآية وما بمعناها .

وأما المانع فلأن الآية الشريفة وإن دلت على إخراج ديون الميت من أصل التركة ، وبها خصص مادل على أن ماتركة الميت ينتقل الي وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الایصاء به ، وإلا بقي الميت مشغول الذمة به الى يوم القيامة . وعليه فالآية قد خصصت بالسيرة .

أقول : أما منع المقتضي فقد أشكل عليه المصنف بوجوه ، الاول : (منع الانصراف ، فإننا لا نجد بعد مراجعة العرف فرقاً بين ما أنلف هذا الظالم عدواناً ، وبين ما أنلفه شخص آخر من غير الظلمة) فكما أن الاول يخرج من أصل التركة فكذا الثاني .

وثانياً : أنه (لا إشكال في جريان أحكام الدين عليه في حال حياته من جواز المقاصة من ماله كما هو المنصوص (١) وعدم تعلق الخمس والاستطاعة وغير ذلك) .

وثالثاً : أنه (لو تم الانصراف لزم إهمال الأحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته) . ودعوى إطلاق الغني عليه عرفاً لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يرون القمار وبيع المناهضة والخصاصة والمعاملة الربوية من المعاملات الصحيحة ، وقد نهى الشارع عنها ، وأزرى عليهم بها .

وأما وجود المانع فأشكل عليه المصنف أيضاً بأن السيرة المذكورة ناشئة (من قلة مبالاة الناس ، كما هو ديدنهم في أكثر السير التي استمرروا عليها ، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باشتغال ذممهم بحقوق الناس من جهة حق السادة والفقراء ، أو من جهة العلم بفساد أكثر معاملاته) . وغيرها من حقوق الناس . فلا يمكن رفع اليد عن القواعد المنصوصة المجمع عليها في الشريعة المقدسة بمثل هذه السير الواهية ، بل سيرة المتدينين على عكس السيرة المذكورة فانهم لا يفرقون في الديون بين المظالم وغيرهم .

ما يأخذه الجائر من الناس

يجوز احتسابه من الزكاة

قوله . (الثالثة : ما يأخذه السلطان المستحل لاخذ الخراج) . أقول : الحقوق الشرعية الناجبة في أموال الناس ، أو في ذممهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما مكتسب به

يجعل الآخرين قسماً واحداً ، وإذن فهي ثلاثة . أما الخمس فقد أسقطه عمر بن الخطاب ، وتبعه قومه . وذكر بعض المفسرين من العامة أن عمر قد أسقط الخمس في شريعة الإسلام وتبعه أصحابه ، فصارت المسألة إجماعية ، وعلى ذلك فلا جدوى في البحث عن الخمس لعدم اعتقاد الجائر به لكي يأخذه من الناس حتى نبحث في أحكامه ، فيختص الكلام ببقية الحقوق ثم لا يفتى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الفلات الأربع ، والأنعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين . وأما الأراضي التي أحيها العامل فلا شيء عليه وإن كان المهبي من غير المسلمين على ما ذهب إليه بعض الأصحاب .

ثم إن الكلام هنا يقع في ثلاث نواحي :

الناحية الأولى : إذا أخذ الجائر الحقوق المذكورة من المسلمين فهل تبرأ ذمهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذمهم هؤلاء ولا تبرأ عنها إلا بصرفها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا تنتهين في خصوص ما يأخذه الجائر حتى تسقط عن ذمهم ، إلا أن الظاهر من الروايات الآتية في الناحية الثالثة هو جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر ، بل الظاهر من السؤال في رواية الحذاء الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملازمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يردده إلى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل وبضائف إلى ما ذكرناه ما في جملة من الروايات (١) من أن العشور التي تؤخذ من الرجل يجوز احتسابها من الزكاة ، إلا إذا استطاع الرجل دفع الظالم ، كما أشار إليه الإمام «ع» في رواية عيص بقوله : (لا نعطوهم شيئاً ما استطعتم) . وأما ما ورد في صحيحة أبي أسامة زيد الشحام (٢) من منع الاحتساب ، لأنهم قوم غصبوا ذلك فيمكن حمله على استحباب الاعادة ، كما صنفه الشيخ في التهذيب .

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أبحاثب بها من زكاته قال : نعم إن شاء . صحيحة .

كا . عن عيص بن قاسم عن أبي عبد الله «ع» في الزكاة قال : ما أخذوا منكم بنو أمية فاحسبوا به ولا تعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبني على هذا أن يزكيه مرتين . صحيحة . وغير ذلك من الروايات . راجع ج ١ كا ص ١٥٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ . وج ٢ كل باب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣ .

(٢) راجع المابين المبرورين من ج ٢ كل ص ٣٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ .

لا يجوز للجائر أخذ الصدقات والمقاسمات من الناس

الناحية الثانية : هل يجوز للجائر أخذ الصدقة والخراج والمقاسمة من الناس أم لا ؟ وعلى القول بالجواز فهل تبره ذمته إذا أعطاهما لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان الغيبة وإن كانت راجعة إلى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فإذا غصبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصيا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحققة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الأحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حققة أم باطلة ، كما إذا وقف أحد أرضاً ، وجعل توليتها لسلطان الوقت .

وعلى الجملة إن المحرم إنما هو تصدي الجائر لمنصب السلطنة ، لا الأحكام المترتبة عليها ، فإنها لا تحرم عليه بعد غصبه الخلافة وتقمصها ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز تصدي الجائر للأمور العامة .

ولكن يرد عليه أن هذا الاحتمال وإن كان ممكناً في مقام الثبوت إلا أنه لا دليل عليه ، وعلى هذا فالجائر مشغول الذمة بما يأخذه من حقوق المسلمين مالم يخرج من عهدها . وذهب السيد في حاشيته إلى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الائتمة (ع) - وهم الولاة الشرعيون - قد أذنوا لشيعتهم في شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر ويكون تصرفه في هذه الحقوق الثلاثة كتصرف الفضولي في مال الغير إذا انضم إليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع إلى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيهما : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الإثم من جهة العصيان والعدوان ، ونظير ذلك ما إذا غصب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازه المالك .

ويرد عليه أولاً : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأمر على الشيعة لئلا يقعوا في المضيق والشدة ، فإنهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إذنه هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلا لزم منه العمر والخرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا إشعار فيه ببرائة ذمة الجائر فضلاً عن الدلالة عليها ، وعلى هذا فتصديده لأخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان السيد

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضعا وتكليفا .
 وأما تنظيم المقام بهية الغاصب المال المقصوب مع حقوق إجازة المالك فهو قياس مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى تبرأ ذمته بل أعطاهم لغريم إما مجانا ، أو مع العوض ، وعلى الأول فقد أئلف المال ، فيكون ضامنا له وإن جاز للآخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للآخذ ، وينقل المال إلى ذمة الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صحت على الفرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر به لا عن الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لاحالة .
 ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيعتهم في أخذ ما تعلق به الخمس أو الزكاة ممن لا يعطيها أو لا يعتقد بها مع أن ذلك يحرم على المعطي وضعا وتكليفا .

جواز أخذ الصدقات والمقاسمات

من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز أخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك أم لا يجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ . المشهور ، بل المجمع عليه بين الأصحاب هو الأول . وعن المسالك أنه اطبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه مخالفا . وعن المفاتيح أنه لا خلاف فيه . وفي الرياض أنه استفاض نقل الإجماع عليه . وقد خالف في ذلك الفاضل القطيني . والمحقق الأردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي الأول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة أخذ الجوائز من الجائر ، وقد تقدمت الإشارة إليها في البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه أيضا الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الحذاء (١) وهي تدل على المقصود بثلاث فقرات : الفقرة الأولى : أن السائل جعل جواز أخذ الصدقات من السلطان الجائر مفروفا عنه ، وإنما سأل عما إذا أخذ الجائر من الناس أكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال الإمام (ع) : (لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه) .

وقد أورد عليه المحقق الأردبيلي في محكي كلامه (بأن قوله (ع) : لا بأس به حتى تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا ، بل مشتبها ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ ثل باب ٨١ جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به

ما كانت معروفا أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحا . نعم
ظاهرها ذلك . لكن لا ينبغي الحمل عليه ، لمناقاته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب
الاجمال منه التقية .

ويرد عليه أولا : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : (لا بأس
به) يرجع الى شراء اهل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الاورد يلى صراحة هذه الفقرة
في المقصود .

وثانيا : ان حكم العقل بقبيح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لا ريب فيه
وكذا لا شبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، إلا ان إذن الشارع فيه احيانا
يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز اخذ الصدقات من الجائر لا ينافي
حكم العقل والنقل ، لأن اخذ الجائر هذه الحقوق من المسلمين وان كان على وجه الظلم
والعدوان ، إلا ان الشارع أجاز لغير الجائر ان يأخذها منه ، ومن هنا لم يتوهم احد ان
إذن الشارع في التصرف في الاراضي المنسعة والانهار الكبار وغيرها ينافي حكم العقل والنقل
وثالثا : انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،
ثم إنكاره الظهور ايضا ، لمناقاته العقل والنقل . نعم له إنكار حججيتها من الأول سواء
كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كك في كل دليل ينافي العقل والنقل .
ورابعا : انه لا وجه لاحتمال التقية في الرواية وجعلها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد
معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لا يسوغ حملها على التقية ، بل بانزاع
بالتخصيص او التقييد .

لا يقال : لا وجه لحمل لفظ السلطان الوارد في الرواية على السلطان الجائر ، ولماذا
لا يحمل على السلطان العادل ، فتبعد الرواية عما نحن فيه .

فانه يقال : ظاهر قول السائل : (وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي
يجب عليهم) انه فرض الكلام في الجائر ، لأن العادل لا يعمل ذلك . وبضاف الى ما ذكرناه
ان لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقاربه .

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر ،
مسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : (إن كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) فهذه
الفقرة ايضا صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالاخذ
والعزل معا ، ولم يكتف بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل ، فادا

اشتراكها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو بديهي البطلان ، فإن البيع تبديل المالكين في طرفي الاضافة ، وهو غير معقول في شراء الانسان مال نفسه . وسنعرض لذلك في أوائل البيع انشاء الله .

وقد يقال : إن المراد من المصدق في قول السائل : (فما ترى في مصدق يجهلنا اظ) . هو العامل من قبل السلطان العادل ، ووجه السؤال هو احتمال أن لا يكون العامل وكيلا في بيعها ، فتكون الرواية أجنبية عن المقام . ويرده أن الرواية واردة في الجائر ، وقد تقدم ما يدل على ذلك .

الفقرة الثالثة : أن السائل قد احتمل عدم كفاية التكيل السابق في الشراء ، فسأل الامام «ع» عن ذلك فقال : (إن كان قبضه بكييل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كييل) . لأن الكييل إنما اعطى طريقا الى تعيين مقدار التكيل بأي نحو انفق ، ولا دليل على اعتباره عند البيع . فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر لا يقال : المراد من القاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلamdخل للرواية فيما نحن فيه .

فإنه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من القاسم عامل الصدقة ، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ القاسم (الذي هو من المشتقات) هو من كانت القسمة حرفة له ، ولا يطلق ذلك على المزارع للأرض بقسمة حاصله .

وقد يتوهم أن الرواية إنما تعرضت لحكم الصدقة فقط ، فلا تشمل الخراج والمقاسمة . ولكن يرد عليه أولا : أن مقابلة القاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات . وثانيا : أن إطلاق لفظ القاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية ، فلا وجه لصرفه الى الثاني . وثالثا : بكفيينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفعل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال : بجواز أخذ الخراج والمقاسمة منه .

ومنها رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : (يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحدا) . فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطيفي بأن المراد من العامل هو عامل الظلمة ، وقد عرفت فيما سبق أنه لا مانع من أخذ أموالهم ما لم يعلم أنها من الحرام ، فتكون الرواية بعيدة عن المقام

وفيه أن هذه الدعوى وإن لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها إطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) فإنها ظاهرة في حل ما يعطيه الجائر للناس من بيت المال ، سواء كان ذلك بعنوان البذل ، أم الاجرة على عمل . وقد ذكر المحقق الكركي أن هذا الخبر نص في الباب . وقد تعجب منه الأردبيلي وقال : (أنا ما فهمت منه دلالة ما ، وذلك لأن غايتها ما ذكر ذلك ، وقد يكون شيء من بيت المال ، ويجوز أخذه وإعطائه للمستحقين ، بأن يكون مندوراً ، أو وصية لهم ، ويعطيهم ابن أبي شمال وغير ذلك) . ولكن يرد عليه أنه إذا تحقق للرواية ظهور فإن مجرد الاحتمال على خلافه لا يسوغ رفع اليد عنه ، وإلا لانسد باب الاجتهاد ، فإن كل ظاهر يحتمل خلافه ، نعم لا يجوز الاستدلال بالرواية المذكورة على المقصود من جهة أخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبي شمال بأنه لم يبعث إلى أبي بكر الحضرمي بعطائه حيث قال : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وظاهر هذا التعليل أن جواز الأخذ من جهة ثبوت الحق في بيت المال ، فيجوز له الأخذ بمقدار حقه ، إلا أنه لا دلالة فيها على جواز أخذ الحقوق الثلاثة من الجائر مطلقاً ، لكون الدليل أخص من المدعى .

ومنها الأخبار (٢) الواردة في جواز تقبل الأراضي الخراجية ، وتقبل خراجها ،

(١) قال : دخلت على أبي عبد الله (ع) وعنده اسماعيل ابنه فقال : ما يمنع ابن أبي شمال أن يخرج شباب الشيعة فيكفونه ما يكفيه الناس ويعطيهم ما يعطي الناس ؟ ثم قال لي : لم تركت عطائك ؟ قال : قلت مخافة على ديني ، قال : ما منع ابن أبي شمال أن يبعث إليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة كل شمال وفي باب سالك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ ثل باب ٨٠ جواز الظالم حلال مما يكتسب به ص ٥٥٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ .

(٢) راجع ج ١٠ الوافي باب ١٦٥ قبالة الأرضين ص ١٣٦ وباب ١٦٧ الرجل يستأجر الأرض فيؤاجرها بأكثر مما استأجرها ص ١٤٠ . وج ٢ ثل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والعزبة وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ و ص ٤٣٩ . وج ١ كآب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزبة رؤوسهم ومن يتقبل الأرض من السلطان ص ٤٠٦ . وباب ١٣٣ الرجل يستأجر الأرض ص ٤٠٧ .

وفي ج ١٠ الوافي باب ١٠٦ بيع الفرر والمجازفة ص ٩١ . وج ٢ ثل باب ١٢ أنه —

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فانها تدل بالملازمة على جواز شراء الخراج والمفاسحة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الأول فتشهد به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجويز الشارع ذلك أن لا نبي الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخوي من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فرق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجانياً ، وبين تقبلها ، فإن الغرض هو مطلق الأخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الأخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية

وينبغي التنبيه على أمور ، الأول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الأخبار (١) الكثيرة على أن الأراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الإمام (ع) أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فإن قلنا بكون الجائر ولي الأمر في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الإمام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الأراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وإن لم نقل بها كما هو الظاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضماً وتكليفاً .

— لا يجوز بيع ما يضرب الصيد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سألت عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسمك والطير وهو لا يدري لعل هذا لا يكون أبداً أو يكون أيشتره وفي أي زمان يشتره ويتقبل به منه ؟ فقال : اذا علمت أن من ذلك شيئاً واحداً قد أدرك فاشتره . موثقة لأبان بن عثمان . ورواها الكليني باختلاف يسير في ج ١ ك باب ٨٣ بيع المجازفة ص ٣٨٤ . إلا أن في طريقه عبد الله بن محمد بن عيسى وهو مهمل (١) راجع ج ١٠ الوافي ص ١٢٣ . وج ٢ ثل باب ٧١ شراء أرض الخراج من الجهاد ص ٤٣٨ .

شراء الصدقات من الجائر

قبل أخذه إياها من الناس

الامر الثاني : هل يجوز شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس أم لا يجوز ذلك إلا بعد الأخذ ؟ ظاهر عبارات الأكثر ، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء ما في ذممة مستعمل الأراضي الخراجية أو الخوالة عليه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضي الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها (وقد تقدمت الإشارة إليها آنفاً) فإن تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الأخذ فبني على الغالب . لا يقال : ان قوله (ع) في رواية الحذاء المتقدمة : (ان كان قد أخذها وعزلها فلا بأس) . يدل على حرمة الشراء قبل الأخذ والعزل ، ولا اختصاص لذلك بالصدقات ، لعدم القول بالفصل بينها ، وبين الخراج والمقاسمة .

فانه يقال : ان الرواية وان كانت ظاهرة في ذلك ، ألا أنه ظهروا بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بعيدة عما نحن فيه . لأن الظاهر من قول السائل : (لما ترى في مصدق يجهلنا فيأخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بعناها الخ) . أن الجاني هو العامل من قبل الجائر ، اذ لم يتعارف تصدي الجائر لذلك بنفسه ، وعلى هذا فكلما أخذه العامل من حقوق المسلمين جاز شراؤه منه ، لقاعدة اليد المقتضية لحل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذوناً في البيع كما هو مأذون في الجباية .

ولكن ذلك لا يجري فيما قبل الأخذ ، لأن حمل فعل المسلم على الصحة في المعاملات إنما هو في الشرائط العائدة الى العقد فقط . وأما شرائط العوضين وأشباهاها فلا بد من إحرازها بدليل آخر من قاعدة اليد ونحوها ، وهي منتفية في هذه الصورة ، فإذا باع أحد شيئاً ، ولم يحرز ما لكيفه له ، أو كونه وكيلاً مفوضاً في البيع فإن الاثر لا يترتب على بيعه ، وقد ظهر مما تقدم أن الرواية إنما وردت على طبق القواعد . ويضاف الى ذلك ما تقدم سابقاً من أن الرواية ناظرة الى عدم جواز الشراء قبل الأخذ ، لأن الصدقات لا تبيع بأمر الجائر بالعزل فإذا اشتراها قبل الأخذ فقد اشترى مال نفسه ، وهو واضح البطلان .

حكم الاراضي الخراجية حال الغيبة

الامر الثالث : لاشبهة في أن الاراضي الخراجية ملك لجميع المسلمين ، كما عرفت في الامر الاول ، فلا بد من صرف أجرتها في مصالحهم العامة ، كما لاشبهة في أن أمر التصرف فيها وفي خراجها الى الامام (ع) ، وإنما الاشكال في حكمها حال الغيبة . وقد اختلفوا في ذلك على أقوال قد تعرض لها السيد في حاشيته ، ولا يهمننا ذكره ، والذي يهمننا أمره أنه لم يستشكل أحد من الأصحاب في أن السلطان الجائر غاصب للخلافة ، وقائم في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه بجوم أنه ولي الأمر في ذلك بعد غصبه الخلافة ، لأن موضوع التصرف فيها هو السلطنة وان كانت باطلة فاذا تحققت يترتب عليها حكمها .

إلا أنك قد عرفت سابقا عدم الدليل على ذلك ، بل غاية ما ثبت لنا من الاخبار الكثيرة - التي تقدم بعضها - هو نفوذ تصرفات الجائر فيما أخذه من الناس باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، بمعنى أن الشارع قد حكم بجواز أخذها منه ، وبراءة ذمة الدافع منها وان بقي الجائر مشغول الذمة بها ما لم يؤديها الى أهلها ، وقد عرفت ذلك فيما سبق . ونقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النحو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العسر والخرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بالسرقه والخيانة ، وإبصارها الى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن الاستفادة من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة بحكم بحرمة دفعها اليه أيضا اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سرّاً . وأيضاً يمكن استيناس التعميم من صحيحة زرارة (٣) فانها تدل على أنه اشترى ضريس من هيرة أرزاً بثلاثمائة ألف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ كا ص ٣٥٩ . وج ٢ ثل باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٨١ شراء ما يأخذه الظالم باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤ .

بني أمية ، وعضء الإمام «ع» إصبعه على ذلك ، لأن أمرهم كان في شرف الانقضاء ، وكان أداء المال إليهم بغير إكراه منهم ، بل كان ذلك باختيار ضريس ، فيستفاد من ذلك أنه لا يجوز دفع الخراج إلى الجائر مع الاختيار . وقال المصنف : (فإن أوضح محامل هذا الخبر أن يكون الأرز من المقاسمة)

حكم شراء ما يأخذه الجائر من غير الأراضي الخراجية

الامر الرابع : هل يختص جواز شراء الخراج والمقاسمة بما أخذه الجائر من الأراضي الخراجية ، أو يعم مطلق ما أخذه من الأراضي باسم الخراج والمقاسمة وإن لم تكن الأرض خراجية ، وتوضيح ذلك أن الأرض قد تكون خراجية ، كالأراضي التي فتحت عنوة أو صلحاً . فهي لجميع المسلمين . وقد تكون شخصية ، كالأراضي المحيطة ، فإنها ملك للمحي ، وكالأراضي التي أسلم أهلها طوعاً ، فإنها لملكها الأول ، وقد تكون من الانتقال ، كالجبال ، ويطون الأودية ونحوها .

أما القسم الأول فلا ريب في كونه مشمولاً للأخبار المتقدمة الدالة على جواز شراء الحقوق الثلاثة من الجائر على النحو الذي عرفت آنفاً .

وأما القسم الثاني فهو خارج عن حدود تلك الأخبار قطعاً ، ولم يقل أحد بثبوت الخراج فيها . وعليه فإذا أخذ الجائر منه الخراج كان غاصباً جزماً ، ولا يجوز شراؤه منه .

وأما القسم الثالث فهو وإن لم يكن من الأراضي الخراجية ، إلا أن ما يأخذه الجائر من هذه الأراضي لا يبعد أن يكون محكوماً بحكم الخراج المصطلح ، ومشمولاً للروايات الدالة على جواز شراء الخراج من الجائر . وهذا كان أخذ الجائر إياه بعنوان الخراج ولو كان ذلك يجعل نفسه .

ويرد عليه أن هذا القسم خارج عن موضوع الأخبار المذكورة ، فإنها مسوقة لبيان جواز المعاملة على الحقوق الثلاثة من التقبل والشراء ونحوها ، وليس فيها تعرض لموارد ثبوت الخراج وكيفية ومقداره ، بل لابد في ذلك كله من التماس دليل آخر ، ولا دليل على إرضاء ما جعله الجائر خراجاً وإن لم يكن من الخراج في الشريعة المقدسة .

اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن (ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعي للرياسة العامة وعماله ، فلا يشمل من تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، فيأخذ منهم حقوق المسلمين) . فلا يكون ذلك مشمولاً للأخبار المتقدمة ، ولا يجوز شراؤها منه . والوجه في ذلك أن الأخبار المذكورة لم ترد على سبيل القضايا الحقيقية ، فليس مفادها أن كل متصد لمنصب الخلافة والباطنة ترتب على دعواه الأحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وإن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من خلفاء السابقين . ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق الثابتة على المسلمين وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل مترع أطلق عليه لفظ السلطان ، وح فلا بد من الاقتصار في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التعدي منها إلا إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين انصفوا بأوصاف المخالفين فضلاً عن شمولها لمن تسلط على قرية أو بلدة خروجاً على سلطان الوقت ، وأخذ من أهلها أموالهم باسم الخراج والمقاسمة والصدقة ، فلا تبرئ بذلك ذم الزارعين ، ولا يجوز شراؤها من هؤلاء الظالمين ، لأن ذلك يدخل فيما أخذ على سبيل الظلم والعدوان .

وقد يقال بشمول الأحكام المتقدمة لكل من يدعي الرياسة ومنصب الخلافة ولو على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والخرج . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الخرج على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظلمة المدعين للخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي حرج في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكونه غصباً وسرقة . على أن ذلك لو صح لجاز أخذ الأموال المحرمة من أي شخص كان ، وهو بدعي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الخرج على الزارعين وأولياء الأراضي ، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع بدليل نفي الخرج ، ولكنه أيضاً بين الخلل ، فإن لازم ذلك أن

الإنسان إذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفع إليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيهه ، ولا متنفذه .

عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس : قد عرفت أنه لاشبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل يختص ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتقدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لا فرق بينهما ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايحي الحذاء وإسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في تقبل الأرض - وقد تقدمت الإشارة إلى هذه الروايات آنفاً - ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

تقدير الخراج منوط برضى الموجه والمستأجر

الأمر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناط فيه ماضى به السلطان ومستعمل الأرض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فإن الخراج هو اجرة الأرض ، فينات تقديره برضى الموجه والمستأجر ، كالنصف والثالث والرابع ونحوها ، فإن زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله (ع) في رسالة حماد الطويلة (١) (والأرضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدهم يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثالث والثلاثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم) .

شراء الصدقة من الجائر على وجه الإطلاق

الأمر الثامن : الاستفادة من الروايات المتقدمة هو جواز شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر على وجه الإطلاق ، سواء كان المأخوذ بقدر الكفاف والاستحقاق ، أم أزيد .

وأما الأخذ المجاني فيحرم من أصله إن كان الآخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «وع» في رواية الحضرمي : (أما علم أن لك في بيت المال نصيباً) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورأيناها إلى الجمالة . نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها إلى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصلها إلى المستحقين . وقد يتوهم جواز الأخذ مطلقاً ، للأخبار الدالة على حلية أخذ الجوائز من السلطان . وقد تقدمت جملة منها في البحث عن ذلك . ولكن هذا التوهم فاسد ، فإن تلك الأخبار غير متعرضة لحكم الحقوق الثلاثة نفيًا وإثباتاً .

شرائط الأراضي الخراجية

الأمر التاسع : الأراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الأول : أن تكون الأرض مفتوحة عنوة أو صلحا أو تكون من الانفال على الاحتمال المتقدم (٢) وبثبت ذلك بالشياخ المفيد للعلم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياخ المفيد للظن المتأخم للعلم إذا قلنا بكفايته في كل ما تعسرت إقامة البيئة عليه ، كالنسب والوقف والملك المطلق ونحوها ، ويقول العدل الواحد إذا قلنا بحجيته في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الأرض مفتوحة عنوة .

وقد يقال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبحمل فعل الجائر على الصحة فإن أصالة الصحة لا تختص بفعل العادل ، أما السيرة فإن كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة البطلان لأنهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف بقي مع ذلك اطمئنان بالسيرة الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحاً بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي كمعاملة الأراضي الخراجية فهو متين . ولكن الاشكال في الصغرى ، فأي أرض ثبت كونها مفتوحة عنوة أو صلحا لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فإن الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ، بل لا يعتقدون بذلك ، ومعهم يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالمكوس والكمارك وغيرها .
 وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .
 والتحقيق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الاولى : أن الأرض
 التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقة باليد ، وقد لا تكون
 كذلك ، وعلى الاول فقد تمضي مدة يطعمن الزارع لعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون
 كذلك . فعلى الاول تكون الأرض وخراجها للإمام «ع» ، لأنه وارث من لا وارث
 له ، ومع الشك في وجود الوارث فلا يصل عدمه إذا كان هنا علم عادي بموت الأبوين .
 وعلى الثاني تعامل الأراضي وخراجها معاملة مجهول المالك ، ومن هنا يتضح ما في كلام
 المصنف من إثبات عدم الفتح عنوة ، وعدم تملك المسلمين وغيرهم بأصالة العدم . ووجه
 الضعف هو أن كون الأرض معلومة بما يدل على أنها مسبوقة باليد مانع عن الرجوع
 الى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبوقة باليد - فإن
 ثبت كونها خراجية فلا كلام لنا فيه ، وإن لم يثبت ذلك فهل يمكن إثبات ذلك بحمل فعل
 الجائر على الصحة أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، فقد عرفت فيما سبق أن معنى حمل فعل المسلم على
 الصحة في غير المعاملات هو أن لا يعامل معاملة الكاذب ، ومن المعلوم أنه لا دلالة في ذلك
 على ترتيب آثار الصدق عليه .

على أن الحمل على الصحة إنما هو فيما إذا كان الفاعل على الصلاح والسداد ، وإلا فلا
 موجب له ، كما في الخبر (١) ولكنه ضعيف السند .

وقد يقال بحمل فعل الجائر على الصحة من ناحية وضع يده عليها وأخذه الخراج منها ،
 ولكن يرد عليه أن وضع اليد إنما يحمل على الصحة فيما إذا احتملت صحته ، وأحرز واضع
 اليد جواز ذلك ، ومن المعلوم جزماً أن الجائر لم يحرز كون الأرض التي هي تحت تصرفه
 خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان . وعلى هذا فمقتضى القاعدة أن الأرض
 ملك للزارع ، لأن من أحبب أرضاً فهي له .

الناحية الثانية : أن الأرض التي بيد الزارع إما أن تكون معمورة قبل أخذها من

(١) عن الجلاب قال : سمعت أبا الحسن «ع» يقول : إذا كان الجور أغلب من الحق
 لم يحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . وعبد بن الحسن
 ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ ك باب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٤١٥ . وج
 ٢ ثل باب ٩ عدم جواز ايمان الخائن من كتاب الوديعه ص ٦٤٢ .

الجائر أو موانئاً ، وعلى الثاني فهي لمن أحيائها ، للاخبار الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له (وقد ذكرت هذه الاخبار في كتاب إحياء الموات) وعلى الاول فاما أن يحتمل بقاء المالك أولاً ، وعلى الاول تكون الارض من مجهول المالك ، وعلى الثاني فهي ملك للامام لانه وارث من لا وارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالاصل ، إلا اذا احتتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج ممن أخذه من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان احتمل في حقه أنه يعرف الاراضي الخراجية ، ويعلم أن ما أخذه الجائر من تلك الاراضي حمل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المغصوب .

الشرط الثاني : أن يكون الفتح باذن الامام (ع) ، واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الفقهاء ، وذهب صاحب المستند وبعض آخر الى عدم اعتباره في كون الأرض خراجية . وتحقيق ذلك أن الكلام قد يقع في الشبهة الحكيمة ، بمعنى أنه هل يعتبر إذن الامام (ع) في الفتح أم لا ؟ وقد يقع في الشبهة الموضوعية ، وأنه بعد اعتبار إذن الامام في ذلك فبأي طريق يثبت كون الارض خراجية عند الشك في ذلك .

أما اعتبار إذن الامام (ع) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق (١) .

وبرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلّة لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسيوف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلّة أعم من حيث شمولها للمتقولات ، وتلك الروايات أعم ، لا إطلاقها من ناحية إذن الامام (ع) ، فتقع المعارضة بينهما في الاراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون بمقتضى المرسلّة ملكاً للامام (ع) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكاً للمسلمين ، فيحكم بالتساقط ، ويرجع الى عموم قوله تعالى (٣) : (واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه) والحاصل أنه لا دليل على اعتبار الشرط الثاني في كون الارضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خير عبد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الارضي المفتوحة بعد رسول الله (ص)

(١) عن رجل ساء عن ابي عبد الله (ع) قال : اذا غزا قوم بغير إذن الامام فغنموا كانت الغنيمة كلها للامام واذا غزوا بأمر الامام فغنموا كان للامام الخمس . مجهولة .

(٢) تقدمت الإشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر (ع) قال : سألت عن سيرة الامام في الارض التي فتحت بعد —

حكما حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعية . فلفظ الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام «ع» ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فإن الفتح محرز بلوجدان ، وعدم كونه باذن الإمام محرز بالأصل ، فيترتب الاثر على الموضوع المركب . نعم لو قلنا بأن الاثر - أعني كون المفتوح ملكاً للمسلمين - يترتب على الفتح المستند الى إذن الإمام «ع» كان الأصل مثبتاً . ونتمسك مع ذلك بعدم الارتي ، ونقول : إن الأصل عدم الاستناد .

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الأصل المذكور . الوجه الأول : أن الفتوحات الإسلامية كلها كانت باذن الإمام «ع» . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غوامض الأمور ، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار ، ودعوتهم الى الاسلام من أعظم تلك الأمور ، بل لأعظم منه .

ويرد على هذا الوجه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند ولا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن عمر كان مستقلاً في رأيه ، ولم يشاور الإمام في كثير من الأمور المهمة بل في جميعها الرجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الأراضي التي فتحت في خلافة عمر ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوح الواقعة في زمن خلفاء الجور ، لكونها موجهة لقوة الاسلام وعظمته .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضا المصنوع (ع) بأي طريق كان ، ولا موضوعية للاذن الصريح . ولكنها أخص من المدعى ، فإنه ليس كل فتح مرضياً للأئمة حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الاسلام وضعفه

— رسول الله (ص) ؟ فقال : إن أمير المؤمنين (ع) قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمام اسائر الأرضين الخير . صحيح . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ من يستحق الجزية من الجهاد ص ٤٣٨ . وج ٦ الوافي باب ٤٠ الجزية ص ٤٩ .

(١) عن أبي جعفر (ع) أنه أتى يهودي أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهروان فسأله عن المواطن الممتنعين بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة يا أخا اليهود فإن القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور فيصدرها عن أمري وبنظروني في غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أحد عاني ينظره في ذلك غيري ولا يطمع في الأمر بعده سواي فلما أتته منبته على فجأة بلا مرض كان قبله الحديث . ضعيفة راجع ج ٢ الخصال للصدوق (ره) أبواب السبعة ص ٢٠ .

الوجه الثالث : ما ذكره المصنف من أنه (يمكن أن يقال بحمل الصادر من الفزات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام) .

وفيه مضاف الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصفة ما اذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد فانه يحمل على الاول ، للمساعدة المذكورة ، وأما اذا كان كلا وجهي الفعل صحيحا كما في المقام فلا مورد لها أصلا ، فان الفزوات الواقعة إن كانت بأذن الإمام وعه فالغنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في الغنائم ، ويخرج منها الخمس أولا على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين . وإن كانت مواتا حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافا الى الشهور والاجماع المنقولة أمران ، الاول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الغنائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى الباقي للمسلمين ، ولا شبهة أن هذا الحكم لا يشمل أموال المسلمين المودعة عند الكفار ، أو المعارة لهم ، أو المقصوبة عندهم ، لأنها ليست من أموالهم ، وقد ثبت أيضا أن الاراضي للموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحيائها ولو كان كافرا . ونتيجة المقتضين أن الاراضي المفتوحة إنما تكون ملكا للمسلمين اذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الامر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحرب ونحوه فلزم تكن الموات من تلك الاراضي ملكا للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض ، للامام فتكون ملغاة . (وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الانفال) . قوله : (نعم لو ملك الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين) . أقول : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الاول : ما كانت مواتا في الاصل بحيث لم تكن بحياة في وقت ما . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحبسها أحد . الثالث : ما كانت مواتا حال الفتح ، ثم أحيائها أحد المسلمين ، ثم تركها فصارت مواتا .

والظاهر أن هذه الاقسام كلها مشمولة للاخبار الدالة على أن الاراضي الموات كلها للإمام ضرورة صدق الميت بالفعل عليها من غير فرق بين ما كان ميتا بالأصل أو بالعرض . لا يقال : الاراضي التي كانت بحياة حال الفتح باقية في ملك المسلمين ، سواء عرضها الموات بعد ذلك أم لا ، كما أن كل أرض كانت مواتا حال الفتح ، ثم أحيائها أحد فهي باقية فيه .

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكه يحتاج الى دليل ، ومع الإغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعليتها وموضوعاتها فإذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما ينعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثاً وبقاءً فيما دل على أن من أحيى أرضاً فهي له إنما هو الارض مع قيد الحياة ، فإذا زالت الحياة زالت الملكية أيضاً . فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضاً . وأما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكمية ، كما حققناه في علم الاصول .

على أن شمول بعض الروايات - الدالة على أن موات الارض للإمام - للأراضي التي كانت محيية ثم ماتت بالعموم ، وشمول الروايات - الدالة على أن من أحيى أرضاً فهي له - لذلك بالاطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالة بالعموم على ما كانت دلالة بالاطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الأمور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشياخ المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً يثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم اذا علم إجمالاً باشتغال الأراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض محيية حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالبصرة والكوفة وكر بلا ، وعلم إجمالاً باشتغالها على أرض محيية حال الفتح - فإن ادعى من بيده الأراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عوئل معاملة المالك ، إذ يجتمع أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجع فيها الى أحكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم اذا أحزنا كون أرض مفتوحة عنوة بأذن الإمام (ع) وكانت محيية حال الفتح فانه لا يمكن الحكم أيضاً بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نحتمل خروجها عن ملكهم بالشراء ونحوه . وعلى هذا فلا فائدة لتطويل البحث في المقام إذ لا يترتب عليه أثر مهم . وقد تم الجزء الأول من كتاب مصباح الفقاهة في المعاملات بعون الله وحسن توفيقه ، ويتلوه الجزء الثاني انشاء الله . والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين . وكان الفراغ من ذلك صبيحة يوم الثلاثاء ١٦ ربيع الأول سنة ١٣٧٤ هـ .

فهرس الكتاب

الصفحة	الموضوع
٢	تقريب الاستاذ على الكتاب .
٣	كلمة المؤلف .
٥	رواية تحف العقول .
٩	الإضافات الحاصلة بين المال والمالك .
١٢	الفقه الرضوي .
١٨	حول كتاب دعائم الاسلام .
٢٢	إن الله اذا حرم شيئاً ألغى النبوي المشهور .
٢٤	تبطل المعاملة على الأعمال المحرمة .
٢٥	المكاسب وتقسيمها الى ثلاثة أو خمسة .
٢٨	حرمة الاكتساب تكليفاً ومعنى ذلك .
٣١	حرمة الاكتساب وضعاً ومعنى ذلك .
٣٢	أبوال مالا يؤكل لحمه وجواز المعاوضة عليها .
٣٣	الاستدلال بالاجماع وبحرمة الانتفاع بها وبنجاستها على حرمة بيعها والجواب عنه .
٣٥	الاستدلال بآية التجارة عن تراض على فساد المعاوضة عليها والجواب عنه .
٣٧	أبوال مالا يؤكل لحمه وحرمة شربها .
٣٨	الاستدلال على ذلك بآية تحريم الخبائث والجواب عنه .
٣٩	التداوي بها أحياناً يجعلها من مصاديق الدواء .
٤٠	الفرق ثابت بينها وبين الميتة .
٤١	مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شحومها .
٤٣	العذرة وجواز بيعها .
٤٣	الاستدلال على ذلك .
٤٤	الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الواردة في بيعها والمناقشة في ذلك .
٤٦	مانسب الى المجلسي في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .
٤٦	السبزواري ورأيه في الموضوع .

الصفحة	الموضوع
٤٧	كلمة السحت تطلق على المكروه ،
٤٩	بقية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .
٥١	الجواب عن الوجوه المانعة عن الأخذ برواية الجواز .
٥٢	الأرواث وجواز بيعها .
٥٣	الدم وجواز بيعه على الإطلاق .
٥٦	الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .
٥٦	المسبب والمني وحرمة بيعها .
٥٨	الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .
٥٨	الملاقيع وبيعها .
٥٩	ماء الفحل وبيعها في الصلب .
٦٢	جواز الانتفاع بالميتة .
٦٢	الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .
٦٥	الاستدلال على جواز الانتفاع بها .
٦٦	الجمع بين الروايات .
٦٧	حرمة بيع الميتة .
٧١	المذكي المنقطع بالميتة وحكمها من حيث القواعد .
٧٣	مقتضى الروايات في المقام .
٧٤	مقتضى الجمع بين الروايات .
٧٦	ميتة مالا دم سائل له وبيعها .
٧٧	كلب الهراش وحرمة الكسب به .
٧٩	الخنزير وحرمة الكسب به .
٨٠	مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في فلك والاشارة الى انقلاب النسبة .
٨١	أجزاء الكلب والخنزير وحكم بيعها .
٨٢	الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .
٨٢	يحرم الاكتساب بالخمر وبكل مسكر مبيع .
٨٤	النبيذ المسكر والفقاع ومحرمة الاكتساب بها .
٨٥	الحكم لا يشمل المسكر الجامد .

الموضوع	الصفحة
الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .	٨٦
يجوز تخليل الخمر بالملح .	٨٧
المتنجس وجواز بيعه .	٨٨
السباع والمسوخ وجواز بيعها ماعدا الفرد .	٨٩
العبد الكافر بأقسامه وجواز بيعه ،	٩١
كلب الصيد وجواز بيعه .	٩٣
الجرو من السلوقي الذي يقبل التعليم والكبير غير المعلم منه وجواز بيعها .	٩٤
الروايات الواردة في بيع الكلب ونفسيهما الى طوائف ثلاث .	٩٤
تخصيص العام بخاصين بينها عموم من وجه أو عموم مطلق .	٩٥
الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .	٩٧
الوجوه التي استدل بها على الجواز والجواب عنه .	٩٧
الكلاب الثلاثة وجواز إجارتها .	١٠٢
الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .	١٠٢
العصير العنبي اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وجواز بيعه .	١٠٣
الاستدلال على حرمة بيعه من جهة النجاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه	١٠٤
الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .	١٠٥
الدهن المتنجس وجواز المعاوضة عليه .	١٠٧
الروايات الواردة في بيعه .	١٠٩
صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .	١١٠
يجب الاعلام بالنجاسة عند البيع .	١١٤
يحرم تغيير الجاهل بالنجاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .	١١٥
تنبيه الجاهل في غير موارد التسبب وحكم ذلك .	١٢٠
إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .	١٢١
يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال .	١٢٤
يجوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .	١٢٧
الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .	١٢٨
الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالأعيان النجسة .	١٣٨

الموضوع

الصفحة

الرواية التي وردت في طهارة الجص الذي يؤخذ عليه بالعدرة وعظام الموتى .	١٤١
حق الاختصاص ومنشأ ثبوته .	١٤٣
الدليل على حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه .	١٤٤
هياكل العبادة المبتدعة وحرمة بيعها .	١٤٧
المالية ومنشأها .	١٥٠
آلات المعدة للقمار وحرمة بيعها .	١٥٢
آلات الملاهي وحرمة بيعها .	١٥٤
أواني الذهب والفضة وحكم بيعها .	١٥٦
الدراهم المغشوشة وحكم بيعها .	١٥٧
قيود البيع على قسمين : الصور النوعية والجهات الكمالية .	١٥٩
بيع العنب على أن يعمل خمرأ وحكم بيعه .	١٦١
حكم الإجارة إذا قصد منها الحرام .	١٦٤
الجارية المغنية وحكم بيعها .	١٦٦
كسب المغنية وحرمة .	١٧٠
بيع العنب ممن يجعله خمرأ .	١٧٠
مقتضى الروايات في المقام .	١٧٢
مقتضى القواعد في المقام .	١٧٦
الإعانة ومفهومها : .	١٧٦
الإعانة على الإثم وحكمها .	١٧٩
الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .	١٨٠
بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .	١٨١
الاستدلال على جواز الإعانة على الإثم .	١٨٣
حرمة الإعانة على الإثم قابلة للتقييد والتخصيص .	١٨٤
لم تثبت الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .	١٨٥
بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .	١٨٦
التحريم يشمل مطلق آلات الحرب .	١٨٩
بيع السلاح من المراق وقطاع الطريق .	١٩٠

الصفحة	الموضوع
١٩٢	مالا نفع فيه وجواز بيعه .
١٩٣	الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .
١٩٦	اغتصاب مالا نفع فيه يوجب الضمان .
١٩٧	حيازته توجب الاختصاص .
١٩٧	تدليس الماشطة .
١٩٨	تمشيطها .
٢٠٠	الوجه في نهي الماشطة عن الاشتراط .
٢٠١	يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاجارة .
٢٠١	ورود اللعن على الوصل والنص والوشم والوشر .
٢٠٥	وشم الأطفال وجوازه ومعنى التدليس .
٢٠٦	تزيين الرجل بما يحرم عليه .
٢٠٧	نشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .
٢١٠	التشبه في الألبسة .
٢١١	التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لتمني الحرام .
٢١٢	الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .
٢١٥	الأخبار الواردة في الخلوة مع الأجنبية وتوهم الاستدلال بها على حرمة التشبيب
٢٢٠	التشبيب بامرأة غير معينة .
٢٢٠	التصوير وحرمة .
٢٢٢	الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .
٢٢٤	صور ذوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .
٢٢٥	الاستدلال على اختصاص الحرمة بالصور المجسمة والجواب عنه .
٢٢٧	الفرق بين الاعجاز والنواميس الطبيعية .
٢٢٨	تصوير الملك والجن .
٢٣٠	حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .
٢٣١	اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .
٢٣٢	اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير .
٢٣٣	لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .

الموضوع

الصفحة

يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من نسج الخيال .	٢٣٣
الصور المشتركة بين الحيوان وغيره .	٢٣٣
لا فرق في الحرمة بين المباشرة والتسبيب .	٢٣٣
الاستدلال على حرمة اقتناء الصور المحرمة والجواب عنه .	٢٣٤
يجوز بيع الصور المحرمة .	٢٤٠
الاستدلال على كراهة اقتناء الصور المحرمة .	٢٤١
التطفيف والبخس .	٢٤٢
المعاملة التي يكون فيها تطفيف والبحث عن صحتها وفسادها .	٢٤٤
البحث عن التنجيم .	٢٤٦
أصول الاسلام أربعة .	٢٤٦
الأجرام السماوية وتأثيرها في الأوضاع الأرضية .	٢٤٧
رأي الفلاسفة في النفوس الفلكية .	٢٤٨
لأناثير للأوضاع الفلكية في العناصر .	٢٤٩
الأوضاع العلوية ليست علامات على الحوادث السفلية .	٢٥٠
يجوز تعلم علم النجوم .	٢٥٣
كتب الضلال وحفظها .	٢٥٤
حلق اللحية وحرمتها .	٢٥٧
الرشوة .	٢٦٢
حرمتها .	٢٦٣
يحرم أخذ الرشوة للحكم بالباطل .	٢٦٤
يحرم على القاضي أخذ المال للقضاء .	٢٦٦
يجوز له أن يرتزق من بيت المال .	٢٦٨
يجوز له أن يتقبل الهدايا من الآخرين .	٢٦٩
الرشوة في غير الحكم .	٢٧٢
من الرشوة في الحكم المعاملة الهابانية مع القاضي .	٢٧٣
حكم الرشوة وضعاً .	٢٧٤
اختلاف الدافع والقابض .	٢٧٥

الصفحة	الموضوع
٢٧٧	المؤمن وحرمة سبه .
٢٨١	النسبة بين الغيبة والسب هي العموم من وجه .
٢٨١	مستثنائات حرمة السب .
٢٨٣	السحر وحرمة .
٢٨٤	موضوع السحر .
٢٨٧	الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .
٢٨٨	أقسام السحر .
٢٩٢	الروايات التي دلت على كفر الساحر وجواز قتله .
٢٩٤	لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الاضرار .
٢٩٥	يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .
٢٩٦	لبس من السحر التسخير .
٢٩٧	الشعوذة .
٢٩٨	يحرم الفش .
٣٠٠	موضوعه .
٣٠١	المعاملة التي تشتمل على الفش وحكمها من حيث الصحة والفساد .
٣٠٤	الفناء وحرمة .
٣٠٧	المحدث القاساني ورأيه في الفناء والجواب عنه .
٣٠٩	تحقيق موضوع الفناء .
٣١٣	ما استثنى من الحرمة رثاء الحسين عليه السلام .
٣١٤	الجداء لسوق الابل وجوازه .
٣١٤	الفناء في زفاف العرائس .
٣١٥	الفناء في قراءة القرآن .
٣١٨	الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .
٣٢٠	الغيبة من الذنوب الكبيرة .
٣٢٣	حرمتها مشروطة بإيمان المقتاب بالفتح .
٣٢٤	الصبي المميز وحرمة غيبته .
٣٢٥	موضوع الغيبة .

الموضوع

الصفحة

تذبيهاة الغيبة .	٣٢٧
دواعي الغيبة .	٣٣٠
كفارة الغيبة .	٣٣١
مستثنيات الغيبة .	٣٣٦
جواز غيبة المتجاهر بالفسق .	٣٣٦
فروع المسألة .	٣٤٠
يجوز للمظلوم أن يتظلم ولبس ذلك من الغيبة .	٣٤٢
لا تجوز الغيبة بترك الأولى .	٣٤٦
نصح المستشير .	٣٤٧
جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .	٣٥١
جوازها لردع المفتاب عن المنكر .	٣٥٣
جوازها لحسم مادة الفساد .	٣٥٤
جواز جرح الشهود .	٣٥٤
جوازها لدفع الضرر عن المفتاب .	٣٥٥
جوازها بذكر الأوصاف الظاهرة .	٣٥٦
استماع الغيبة وحرمة .	٣٥٧
لاملازمة بين حرمة الغيبة وحرمة استماعها .	٣٦١
يحرم أن يكون الانسان ذا لسانين .	٣٦٣
حقوق الاخوان .	٣٦٤
القمار وحرمة .	٣٦٨
اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن وحرمة ذلك .	٣٦٩
المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقمار وحرمة ذلك .	٣٧٤
ماورد في مواكلة الشاة .	٣٧٧
ماورد في قي الامام «ع» البيض الذي قامر به الغلام .	٣٧٨
المسابقة بغير رهان وحكمها .	٣٧٩
القيادة وحرمتها .	٣٨١
التعويل على القافة وترتيب الأثر على أقوالهم وحرمة ذلك .	٣٨٢

الموضوع

الصفحة

الكذب وحرمة و كونه من الكبائر .	٣٨٥
الكذب في الجد والهزل وحرمة ذلك .	٣٨٩
الوعد حقيقة وأقسامه .	٣٩٠
خلف الوعد .	٣٩٢
المبالغة خارجة عن موضوع الكذب .	٣٩٤
التورية خارجة عن موضوع الكذب .	٣٩٥
استطراد في معنى الجمل الخبرية والانشائية .	٣٩٧
أقسام التورية .	٣٩٩
لا كذب في قول إبراهيم ويوسف عليها السلام .	٤٠١
المستثنيات من الحرمة منها جواز دفع الضرر .	٤٠٣
الأقوال التي صدرت عن الأئمة عليهم السلام على نحو التقية .	٤١١
الموارد التي يدور أمرها بين حملها على التقية أو الاستحباب .	٤١٣
الكذب بقصد الإصلاح وجوازه .	٤١٤
أقسام الكهانة وحرمتها .	٤١٦
الرجوع الى الكاهن وحرمة .	٤١٨
الاخبار عن الامور المستقبلية وحكمه .	٤١٨
حرمة اللهو في الجملة .	٤٢٠
اللعب واللغو .	٤٢٣
مدح من لا يستحق المدح .	٤٢٥
إعانة الظالم وحرمتها .	٤٢٦
إعانة الظالم في غير جهة ظلمه وحرمتها .	٤٢٨
النتجش وحرمة .	٤٣٠
النميمة وحرمتها .	٤٣٢
النياحة وكسب النائحة .	٤٣٤
الولاية من قبل الجائر وحرمتها .	٤٣٦
المستثنيات من حرمة الولاية منها قيامها بمصالح العباد .	٤٣٧

الموضوع	الصفحة
الولاية من قبل الجائر وأقسامها .	٤٣٩
من أكره على قبول الولاية من قبل الجائر .	٤٤٣
من أكره على الإضرار بالناس وحكمه .	٤٤٤
يجوز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير .	٤٤٨
يعتبر العجز عن التفصي في الإكراه .	٤٥٠
جواز الولاية من الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة .	٤٥٢
من أكره على قتل المؤمن وحرمة .	٤٥٣
المستحق للقتل من جهة القصاص وحرمة قتله لغير ولي الدم .	٤٥٥
حكم التقية والإكراه في قتل المخالفين :	٤٥٦
هجم المؤمن وحرمة .	٤٥٦
الهجر وحرمة .	٤٥٨
أخذ الأجرة على الواجبات .	٤٥٩
موضوعه .	٤٦١
صفة العبادية لاتنافي الأجرة .	٤٦٢
الدليل على صحة تعلق الأجرة بالعبادة .	٤٦٦
صفة الوجوب لاتنافي الأجرة .	٤٦٨
كشف القناع عن عبارة المصنف .	٤٧٢
النيابة في العبادات وحقيقتها :	٤٧٣
يجوز أخذ الأجرة على المستحبات .	٤٧٦
الأجير للطواف وحكمه .	٤٧٦
يحرم أخذ الأجرة على الأذان .	٤٧٨
أخذ الأجرة على الشهادة .	٤٨٠
يحرم أخذ الأجرة على القضاء .	٤٨١
الارتزاق من بيت المال وحكمه .	٤٨٢
المصحف وبيعه .	٤٨٣
بيع المصحف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .	٤٨٧

الصفحة	الموضوع
٤٨٩	أبغاض المصحف وحكم بيعها .
٤٩٠	المصحف وحكم بيعه من الكافر .
٤٩٢	جوائز السلطان .
٤٩٣	يجوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .
٤٩٤	يجوز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الاصول في أطراف الشبهة .
٤٩٦	الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .
٤٩٨	الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .
٥٠٠	يجوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الاصول في أطراف الشبهة
٥٠٥	العلم التفصيلي بكون الجائزة محرمة .
٥١٠	ما أخذ من الجائر ح يجب رده الى أهله .
٥١١	يجب الفحص عن مالكة مع الجهل به .
٥١٤	لا يجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .
٥١٥	مقدار الفحص عن مالكة وكيفية ذلك .
٥١٦	يجب تعريف اللفظة سنة واحدة .
٥١٧	أجرة الفحص عن المالك ليست على الواجد .
٥١٨	مجهول المالك ومصرفه .
٥٢٤	التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .
٥٢٨	العلم الاجمالي باشتغال الجائزة على الحرام .
٥٣٠	أخذ المال من الجائر لا يتصف بحكم من الأحكام .
٥٣١	وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى ما أخذه من أموال الناس .
٥٣٢	يجوز للمأخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .
٥٣٤	يحرم على الجائر أن يأخذ الصدقات من الناس .
٥٣٥	يجوز أخذها من الجائر بعدما أخذها من الناس .
٥٣٩	لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئا من الأراضي .
٥٤٠	شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس .
٥٤١	الأراضي الخراجية حال الغيبة وحكمها .

٥٤٢	شراء ما يأخذه الجائر من غير الاراضي الخراجية .
٥٤٣	اختصاص الحكم بالسلطان المدعي للرئاسة العامة .
٥٤٤	عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .
٥٤٤	تقدير الخراج منوط برضى المجر والمستأجر .
٥٤٤	شراء الصدقات من الجائر على وجه الاطلاق .
٥٤٥	شرائط الاراضي الخراجية .
٥٤٥	منها كون الارض مفتوحة عنوة .
٥٤٧	منها كون الفتح باذن الامام عليه السلام .
٥٤٩	منها كون الاراضي محيطة حال الفتح .



مركز البحوث والدراسات الإسلامية

ملاحظات

- ١ — قد عملنا في أوائل الكتاب بكتاب الجعفریات فی مواضع شتى . ولكن
أشرنا الى جهالته في ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا (في أوائل الكتاب الى ص ٩٥) في الاشارة الى اعتبار الروايات
بكلمة (الموثقة) ولم نلاحظ في ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة في
هامش الكتاب .