

مَا صَبَّحَ الْعَبْدَ بِهَا

فِي الْمَعَامِلَاتِ

بِإِذْنِ مَوْلَانَا سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

وَالسُّبْحَانَ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَرِيمِ

لِقَوْلِهِ

الْبِرُّ أَجْمَعُ عِنْدِي التَّوْحِيدُ عِنْدِي النَّبِيُّ

الْحَبِيبُ عِنْدِي الْأَوَّلُ

# 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 انصارىان للطباعة و النشر - 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  
والعنة الدائمة على إعدائهم أجمعين إلى يوم الدين وبعد فمن متن المدعى جل شأنه على أن  
رجالاً علماء وفاضل يهتمون بمحفظ ما ألقى إليهم في محاضراتي تقريراً أو تحريراً أحضارهم عليها <sup>تخطأ</sup>  
على المعارف والعلم الدينية ومن في طليعة هؤلاء جناب الفاضل المذهب الصفي والعلامة  
المحقق الزكي ركن الإسلام قره عيني العزيز الميرزا محمد علي التبريزي فأنه دام فضله  
قد اتعب نفسه مدة طويلة وسهر الليالي في تحريرها في وتفصيلها في الفنون المتنوعة من الفقه  
والتفسير والأصول حتى بلغ بفضل الله وحسن توفيقه الدرجة العليا من العلم والعمل <sup>ص</sup>  
من العلماء العظام والجملة الأعلام ولقد سرحت بصري في ما علقه على كتاب <sup>سب</sup> الكافي  
لشيخنا العظام استاذ الفقهاء والمجتهدين المؤسس المعبد آية الله العظمى <sup>الشيخ</sup>  
مرفضى الأنصارى قدس الله تعالى أسرارها فاجتنب غوره في التحقيق والتدقيق <sup>سبعة</sup>  
إطلاعه على مصادر الروايات وساردها وما كتبه دام فضله وأبيده <sup>فإننا</sup> وإف  
وكاف بتوضيح ما حققناه فليهد الله وليشكره على ما أنعم به عليه وأسحق <sup>حجة</sup>  
من يشاء أنه واسع عظيم والحمد لله أولاً وآخراً

ابراهيم بربرى الخوري



في ١٣ رجب المرجب ١٣٤٤ هـ

## كلمة:

الحمد لله رب العالمين، رافع درجات العلماء الى ذروة العمل، مفضل 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 ونبينا وشفيع ذنوبنا محمد المصطفى صلواته عليه وآله وسلم وعلى عترته البررة الأوصياء المصطفين، حفظة الدين المبين و حماة الشريعة الحمديه و اللعنة الدائمة الأبدية على اعدائهم من الأولين والآخرين.

## أما بعد

فهذا مصباح الفقهائه مؤلفه شيخنا الأكبر و استاذنا الأعظم المرحوم المغفور له الحاج الميرزا محمد علي التوحيدي التبريزي رضوان الله تعالى عليه كتبه تقريراً لأبحاث سباحة آية الله العظمى الامام السيد الخوئي قدس سره عن فهم و تدقيق بأسلوب بليغ و رصين و بيان شامل و متين و لقد طبعت ثلاث مجلدات منه قبل هذا بالنجف الاشرف و لم يسع المجال لمؤلفه باعداد و اخراج بقية الأجزاء و لكني بالرغم من بعض الصعوبات التي واجهتها و نظراً لاهميتها من الناحية العلمية و مكانته السامية و اداء بعض عظيم حق مؤلفه علي لاني قد تلمذت بمحضته إيماناً و هذا هو السبب الاساس للقيام بهذا الامر. عزمت بعد الاتكال عليه سبحانه أن اعده و أهياه لان يرسل الى المطبعة و ما كان هذا العمل سهلاً يسيراً و اقام هذا المشروع استغرق اربع سنوات حتى صار مهياً و الحمد لله.

و أخيراً نتنزه الفرصة لتقديم اسمي آيات الشكر و التقدير لسباحة حجة الاسلام و المسلمين آية الله السيد سجاد الحسيني التبريزي لما اعانني عليه من الحصول على مسودات مؤلفه الفقيه كبا و نتقدم بالشكر لمؤسسة انصار بيان للطباعة و النشر و صاحبها جناب المستطاب خير الحاج محمد تقي انصار بيان لما بذله من مساعٍ قيمة لإعادة نشر هذا السفر القيم. و في الختام نسأل الله العلي القدير ان ينفع به طلاب الحوزة العلمية و كل من رام الاستنارة بنور مصباح الفقهائه.

و الحمد لله أولاً و آخراً

الاحقر مهدي حاجباني

## كلمة المؤلف بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى حقائق الايمان ، و اناز قلوبنا بانوار العلم والعرفان ، و الصناعات الزاكيات على سيدنا و نبينا محمد الصادق بالدين الحنيف ، و الشرع المنيف ، و على آله الأطهار الدعاء الى الله و الناشرين لأحكام الله ، ( و بعد ) فلما كان كتاب المكاسب الذي هو من مصنفات الشيخ الاعظم الصناعات الفذ و العلم الفرد المحقق المؤسس شيخ مشايخنا الانصاري قدس الله روحه من أعظم الكتب الفقهية شأننا و أكثرها مائة و أمتنها استدلالاً و أجزاءها عبارة كان هو المفول عليه في الدراسة الخارجية عند البحث عن المعاملات و قد جمع قدس الله روحه و أسكركم معواه بين دفتي كتابه زبدة أفكار العلماء المتقدمين و خلاصة أنظارتهم الدقيقة و أضاف اليها من فكرته الوفاة و قرينته النقادة تحقيقات أنيقة و تأملات رشيقة و بذلك كان الكتاب صحيفة ناصحة تمثل سداد الرأي و نتاج المجهود الفكري في مراتبه الراقية و علماءنا الاعلام قدس الله أسرارهم قد أبدوا اهتماماً خاصاً بهذا الكتاب و عنوانه عناية فائقة

وتعرضوا اليه وأوسعوه دراسة وشرحا وتعليقا حسب اختلاف أذواقهم في الشرح والتعليق وذلك تكونت مجموعة نفيسة من الشروح لا يستغني عنها الباحث ولا يتجاوزها المراجع المتأمل الى ان الفت العلوم الدينية زعامتها وأسندت رئاستها الى سيدنا واستاذنا علم الأعلام آية الله الملك العلام فقيه العصر وفريد الدهر البحر اللجي واسطة قلادة الفضل والتحقيق محوردائرة الفهم والتدقيق إمام أئمة الاصول وزعيم أسانذة المعقول والمنقول الثمين لاحكام الدين والمناضل عن شريعة جده سيد المرسلين قدوة العلماء الراسخين اسوة الفقهاء العاملين المولى الاعظم والخبر المعظم مولانا وملاذنا الحاج السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي النجفي أدام الله أيام اغاضاته وتمتع الله المسلمين بطول بقاءه وهو أدامه الله قد تعرض الى الكتاب أثناء الدراسة الخارجية في الحوزة المقدسة العلوية وأوسعته تهديبا 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 نتاج درة لمائة على مفرق التشريع الاسلامي والفقهاء 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 وها أنا ذا أقدم كتابي هذا مصباح النقاها الى أرباب العلم والفضيلة آملا أن يقع ذلك منهم موقع القبول وجعلت عملي هذا خالصا لوجهه الكريم سائلا منه أن يجعل ذلك ذخرا ليوم لا ينفع مال ولا بنون . وقد كان المؤلفون القدماء كثيرا يقولون ان أسواق العلوم كاسدة وتجارها غير مربحة وان الناس قد رغبت عنها الى ملاذ الدنيا وشهواتها وقصرت بأنظارها الى الحطام 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 لفوائح الكتب ومستهلقات 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 يتجهون الى هذه المدينة المقدسة مدينة سيد العلماء على الاطلاق بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وازدحت المدارس بطلابها وضاقت بهم أرجاؤها نحمده تعالى على هذه الموهبة الجليلة والنعمة الجسيمة ونسأله أن يوفقنا لخدمات الدين وإحياء شريعة سيد المرسلين وأن يجعلنا من المشمولين لقرله عز من قائل : ( يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين آوتوا العلم درجات ) وتمت 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» والبخار «٣» يشتمل على زيادات وقد أسقطها المصنف وربما نخل بالمقصود وما في حاشية العلامة الطباطبائي «ره» من أنه لا يتغير بها المعنى المراد فيظهر لك ما فيه مما سيأتي (بجث 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 الآتية ودلائلا لأحكام التجارة جزئيا وكتيها بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مداركها بالخصوص فان كان فيها ما يدل على المنع أخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة المعاملات محكمة (الوجوه الدالة على عدم جواز التمسك بها) وإنما لم يجز التمسك بهذه الرواية لوجوه «الأول» قصورها من ناحية السند وعدم استيفائها لشروط حجية 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 مواضع أهل البيت «ع» وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب «٤» إلا انه لم يذكرها مسندة 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 خامسة 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 ومرتفع 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 الاصحاب حتى ان شيخنا المفيد ينقل عنه وهو كتاب لم يسمج الدهر بمثله ، وهكذا المحدث

الطهراني في ج ٣ ذريعة ص ٤٠٠ . وقال المجلسي في البخار ج ١ ص ١٢ : كتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق ان نظمه يدل على رفعة شأن مؤلفه وأكثره في المواضع ومن الاصول المعلومة التي لا تحتاج الى سند . وقال السيد حسن الصدر في تأسيس الشيعة

ص ٤١٣ شيخنا الاقدم وإمامنا الاعظم له كتاب تحف العقول في الحكم والمواضع 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  
التوثيق بهدوره ودعوى قيام القرينة على اعتبار روايتها المحدثين جزافية لأن القرينة على  
اعتبارهم ان كانت هي نقله عنهم فذلك ممنوع لكون النقل أعم من الاعتبار فالالتزام بالأعم  
لا يدل على الالتزام بالأخص وان كانت شيئا آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدل على اعتبارهم  
ولو سلمنا ذلك فإنه لا يفيدنا بوجه بل حتى مع تصريحه باعتبارهم عنده لأن ثبوت الاعتبار له  
لا يدل على ثبوته لنا ما لم يذكر سببه من التوثيق لتلاحظه حتى يوجب ثبوته عندنا فلعله يعتمد  
على غير خبر الثقة أيضا .

## وههم ورفع

وربما يتوهم انجبار ضعفها بعمل المشهور إلا انه مدفوع لكونه فاسداً كبرى وصغرى  
أما الوجه في منع الكبرى فلامدوم كون الشهرة في نفسها حجة فكيف تكون موجبة لحجية  
الخبر وجارة لضعف سنده وإنما الشهرة بالنسبة الى الخبر كوضع الحجر في جنب الانسان  
فلا بد من ملاحظة نفس الخبر فان كان جامعاً لشرائط الحجية عمل به وإلا فإن ضم غير حجة  
الى مثله لا يبيح الحجية .

(لا يقال) اذا عمل المشهور بخبر كشف ذلك عن احتفائه بقرائن توجب الوثوق قد  
اطلعوا عليها ولم تصل إلينا فيكون الخبر موثوقاً به كما ان اعراضهم عن الخبر الصحيح يوجب  
وهنه وسقوطه عن الاعتبار ومن هنا اشتهر في الاسن ان الخبر كما ازداد صحة ازداد  
باعراض المشهور عنه وهنا .

(فانه يقال) مضافاً الى كون ذلك دعوى بلا برهان ورجماً بالغيب وعملاً بالظن الذي  
لا يفي من الحق شيئاً ان المناط في حجية خبر الواحد هي وثاقة الراوي ويدل على ذلك  
للمؤتممة «١١» التي ارجع الامام «ع» السائل فيها الى العمري وابنه حيث علل هذا الحكم فيها  
— كتاب تحف العقول للفاضل النبيل الخ الى غير ذلك من كلمات الأعلام في اعتبار تحف  
العقول ووثاقة مؤلفه .

(١) عن الحميري عن أحمد بن اسحاق عن أبي الحسن «ع» قال سألته وقلت من اعامل  
وعمن أخذ وقول من أقبل فقال العمري ثقتي فما أدى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني  
فعني يقول فاسمع له فانه الثقة للمأمون . وقال سألت أبا محمد «ع» عن مثل ذلك فقال العمري  
وابنه ثقتان المأمونان — موثقان ، راجع ج ٣ ثل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى  
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 الروايات 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 وثاقتهم ولا أجل ذلك نهى (٢٥) عن الرجوع الى من لا وثاقة له وتفضيل الكلام في الاصول ، وإما الوجه في منع الصغرى فهو هدم ثبوت عمل المتقدمين بها ولما عمل المتأخرين فهو على تقدير ثبوته غير جار لمضعفها مضافا الى ان استنادهم اليها في قيام ممنوع جداً كما سيأتي فان المظنون بل الموثوق 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 يقال ) اذا لم تستوف الرواية شرائط الحجية فجرد موافقتها مسح الحجة في المضمون لا يجعلها حجة ، وإما قوله ان آثار الصدق منها ظاهرة فلا تدرى ماذا يريد هذا القائل من هذه الآثار أي غموض الرواية واضطرارها أم تكرار جملها وألفاظها أم كثرة ضاؤها وتعميقها أم اشتغالها على أحكام لم يفت بها أحد من الأصحاب ومن أهل السنة كحرمة بيع جلود السباع والانتفاع بها وامسآكها وجميع الثقل والتصرف فيها مع ان الروايات المعبرة إنما تمنع عن الصلاة فيها فقط لاعن مطلق الانتفاع بها كوثقة ساعة (٣) وغيرها وحرمة الانتفاع بالميتة ولو كانت طاهرة وسيأتي خلاف ذلك في بيع الميتة وحرمة التصرف والامسآك فيها يكون فيه وجه من وجوه الفساد وسيظهر لك خلاف ذلك من المباحث الآتية وما 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 ساعة قال سألت عن لحوم السباع وجلودها فقال (ع) وإما الجلود فاركبوا عليها ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه . موثقة . راجع ج ١ ثل باب ه جواز لبس جلد مالا يؤكل لحمه مع الذكاة من لباس المصلي و ج ه الوافي باب ٥٢ ص ٦٧ 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 الفوائية 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 يفتم بهذا أحد فيما نعلم مضافا الى ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور المذكورة تحريما تكليفيا ويبدل على ذلك من الرواية قوله «ع» ( فهو حرام بيعه وشرائه وامساكه وملكه وهبته وعاريته والتقلب فيه ) فان الامساك والتقلب يشمل جميع أنواع التصرف حتى الخارجي 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 الفردي 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 يجعل 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 الولاة 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 يجوز ارتزاق الولاية من بيت المال تدخل تحت الاجارة المذكورة في الرواية ولا تكون الولاية في مقابل الاجارة قسما آخر فان المراد من الاجارة فيها ليس هي الاجارة المصطلحة بين الفقهاء وبدل على ذلك ادخال الجمالة تحتها وعدم ذكرها في الرواية استقلالا ، واما الصناعات فان كان المقصود منها الصناعات المصطلحة من البناية والخياطة والنجارة ونحوها فمن الواضح انها ليست قسما من المعاملات المشرعة للاعاشة وإنما هي موضوع من الموضوعات وان كان النظر فيها الى الطواري والعوارض من حيث ان من يتصرف بها اما أن يوجر نفسه للغير لأجل ما عنده من الصناعة واما أن يجعل ما يحصله منها ثمنا أو ثمنا في البيع فعلى الاول تدخل تحت الاجارة وعلى الثاني تحت التجارة ولا تكون وجها آخر في قبالتها إلا أن يزداد منها نفس الحرفة والصناعة مع تعميم المقسم الى كل ما يكون وسيلة الى المعاش حينئذ يشملها المقسم لكونها من أعظم الوسائل الى التعيش ، وفيه انه بناء عليه لا يكون التقسيم المذكور في الرواية حاصرا لخروج كثير من وسائل الاعاشة عن المقسم كالحيازات والنتجات والاصطياد واحياء الموات واجراء القنوات والضيافات وأخذ الخمس والزكاة والضدات وقد رد هذا الاشكال بأن الحصر في الرواية اضافي ولكن هذا الرد

فاسد فانه ناشئ من الاعتزاز بما اشتهر في السنة الادباء من حساب 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 بالمتناقضين 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 ماتوهم ( 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 تبعاً لصاحب الوسائل وقد تحصيل من مطاوي بعض ما ذكرنا عدم جواز الاستناد الى شيء من روايات تحف العقول في شيء من الأحكام الشرعية ومع ذلك لا ينتفني تعجبي من الشيخ حسين البحراني «ره» كيف رضى القول بأنه كتاب لم يسمح الدهر بمثله مع ان الكتب المعتمدة للشيعة نصب بعينه .

## 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 تقررها اما اضافة ذاتية تكويزية واما اضافة عرضية أي متكونة بواسطة الامور الخارجية .

اما الاولى فكالاضافات الموجودة بين الأشخاص وأعمالهم وأنتمسهم 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 تقررهِ وظهورهِ في صفحة الوجود الى شيء آخر وراء نفسه من الاعتبارات الملكية ولا الى اعدام موجود ولا الى

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

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 يعد 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 المباحات والثالث كمن يحوز اشجاراً فيجعلها سريراً فان الصورة السريرية توجب تحقق اضافة مالية اخرى في المادة الخشبية وراه المالية المتقدمة بالخشبة فتلك المالية القائمة في السرير حاصلة من العمل والحيازة معاً فاطلاق الأولية عليها باعتبار عدم سبق اضافة ذلك ثلث الى الغير والأصلية باعتبار عدم تبعها للغير .

واما الاضافة الأولية التبعية فهي ماتكون بين المالك وبين نتاج أمواله كالنتاج التي تنتج الحيوانات المملوكة والبيض التي تبيضها الطيور المملوكة والخمار التي تنمرها الأشجار المملوكة الى غير ذلك فانها تضاف الى مالك الاصول اضافة اولية 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 ومباينها بعون الله وحسن توفيقه ، وغير خفي على الناقد ان ما ذكرناه من تلك الاضافات على أقسامها من البديهييات التي لا تحتاج الى المقدمات النظرية الخفية ( قوله عليه السلام : كذلك المشتري أقول ) هو اسم فاعل مقابل البايع وليس باسم مفعول لانه يكون 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 الايجار وليس بمعناه المعروف ليكن الشيء مفعولاً أولاً وقوله «ع» ( في عمل ) مفعولاً ثانياً كما احتمله بعض الأعلام .  
 ( قوله «ع» : حلالاً أقول ) ليس منصوباً على الحالية ولا مجروراً بكونه وصفاً 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 الجمع السوقة بالضم الرعية ومن دون الملك ومنه الحديث : ما من ملك ولا سوقة يصل الى الحج إلا بمشقة .  
 ( قوله «ع» : أو عمل التصاوير أقول ) في تحف العقول ( أو حمل التصاوير ) وعلى هذا فعمط الخنازير والميتة والدم في الرواية على التصاوير لا يحتاج الى عناية .

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

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

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

ووجه الاجارة ووجه التجارة ووجه الصدقات ( إلا ان ذلك غير مربوط بما في تحم العقول سنخا وحكما ولعل هذه الجملة صدرت من المصنف اما من سهو القلم أو من جهة الاعتماد على ما في مثل فانه قال بعد نقل رواية تحم 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 فأعلمنا سبحانه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سببا لما يشبه بما يخرج من الأرض من الحب والثمار وما شاكل ذلك مما جعله الله تعالى معاشا للخلق ، واما وجه التجارة فقوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، الآية . فعرفهم سبحانه كيف يشترطون المتاع في السفر والحضر وكيف يتجرون إذ كان ذلك من أسباب المعاش . واما وجه الاجارة فقوله 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 صنعه 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 ففرض 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 النسخ وان الامارة هي النسخة الصحيحة كما في مثل

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 الفقيده 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 الفائمة الثانية ص ٣٦٥ ان الكتاب في غاية الاعتبار وصاحبه شيخ أصحابنا الأبرار ، ومع ذلك كاه لا يمكن الاعتماد على ما اشتمل عليه تفسير النعماني لأن أحمد بن يوسف وحسن بن علي بن أبي حمزة وأباه الذين من جملة رواة من الضعفاء .

هذه الرواية على مقصد المصنف وعدم دلالتها ( اما الجهة 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 خبره هذا .

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

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 ايضاً ثقتان عدلان من أهل قم وهذا خبر صحيح داخل في عموم ما دل على حجية خبر العدل .

اما الطريق الاول 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 لحجية خبره هذا بعموم أدلة أخبار الآحاد فان هذه العمومات لا تشمل الاخبار الحدسية ولو كان الخبر بها من الثقات وأغرب منه أن يقال ان الثقتين من الاخبار الحدسية الخارجة عن هذه العمومات هي المالاتعمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بضموم الخبر واما لو اعتمد على مبادئ محسوسة يلزم من العلم بها العلم بصحة الخبر كما في الشجاعة والسخاوة والعدالة بناء على تفسيرها بمعنى الملكة فلا يظن بأحد أن يتوقف في عموم أدلة خبر العدل لها واخبار السيد باعتبار الفقه الرضوي من قبيل الثاني من الآراء ووجه الغرابة في هذا القول ان الاخبار بالامور الحدسية بواسطة اسبابها الحسية إما أن يكون مشمولاً لادلة الحجية اذا كان بين الاسباب ومسبباتها ملازمة عادية بحيث يلزم من العلم بها العلم بالاسباب كما في الامثلة المذكورة واما اذا انتفت الملازمة العادية فأدلة الحدسية لا تشملها كما سقت ذلك في علم الاصول وهذا الشرط مفقود في موردنا

(١) وهو غير السيد حسين ابن بنت المحقق الكركي كما أشار اليه في تاريخنا

(٢) انفاً من الرياض الذي استأذ هذه الصناعات ما ذهب اليه صاحب الفقه

(٣) انفاً من الرياض الذي استأذ هذه الصناعات ما ذهب اليه صاحب الفقه

(٣) راجع الى تاريخنا

الامير التي استند اليها السيد في اخباره قابلة للمنع فانه كيف يعلم احد ان المخطوط في النسخة للامام «ع» وان الاجازات للاعلام إلا من طريق الحدس الشخصي إذن فان الامور المذكورة حتمية 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 وني بعض كلماته نحن معاشر أهل البيت وأمرني أبي وجدنا أمير المؤمنين «ع» وأروي عن أبي العالم ، الى غير ذلك من العبار التي لا ينبغي صدورهما إلا عن الحجج (ع) وقد ذكر المحدث النوري جملة منها في المستدرک (١) هذا مضافا الى القرائن التي اعتمد عليها السيد المذكور (قلت) أولا ان احتمال الكذب لا يدفع له مع الجهل بمؤلفه وانفتاح باب الجعل والفرية من المشمرين عن ساق الجد للكذب على العترة 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 مجعولات الموضوعين فهل يصح أن تتمسك بقوله : نحن معاشر أهل البيت ، أو وجدنا أمير المؤمنين ، لتصحیح 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 .

(فيه) 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 ففسد قال المجلسي الأول كما في المستدرک (٢) ثم حكى - أي السيد - عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين انهما قالا : ان هذه النسخة قلأتني بها من قم الى مكة المشرفة وعاينها خطوط العلماء واجازاتهم وخط الامام عليه السلام في عدة مواضع قال : والقاضي أمير حسين قد أخذ من تلك النسخة وأتى بها الى بلادنا واني استنسخت نسخة من كتابه . وهذا الكلام كما ترى يعلن بمخالفته لما أئذاه النوري .

وثانيا غسل الكلام الى اخبار هذين العدلين فان غابة ما يحصل لنا من اخبارها كون الفقه الرضوي من جملة الاخبار المرسلة فيتوجه عليه ما قدمناه في رواية تحف العقول .

ومما يوضح صحته خبر أمير سمنان بصدق الكتاب مع كونه ثقة بتول المجلسي الاول بعد

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

ووجه الوهن انه لو كان اخبار السيد بذلك جامعا لشرائط الحجية في الخبر الزائد فلا  
وجه لقول المجلسي الأول : ان العمدة في اثباته هي مطابقتها لتتوى 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 اي  
ولده الصدوق وهي الكتاب المعروف بشرايع الصدوق وقد استند الى هذا الوجه بعض  
الاصحاب وعرفت ان المجلسي الاول من هؤلاء فقد جعل العمدة في تصحيح الكتاب موافقته  
لقتوى الصدوقين فلا بد من ان يكون الكتاب موجوداً في زمان الصدوق ومعتداً 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 كتبه  
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 حاصله : 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 لاندعي انه لم يكن للرضا « ع » كتاب وآثار حتى ينقض علينا بما  
كتبه لأجد بن سكين بل نقول انه لا مدرك لنا لاثبات ان هذا الكتاب الذي عندنا كان له  
سليم 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) ما نقله النوري في ج ٣ المستدرك من ٣٤٠ عن كتاب رياض السالكين



ناشئ. من عدم التأمل .

ثم انه مع الغض 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 ورأوى ونحوها ، واما نقل عن الرواة خصوصا في آخر الكتاب فانه ينقل فيه كثيراً عن ابن عمير وزرارة والحلي وصفوان ومجد بن مسلم ومنصور وغيرهم .

على ان فيه عبارات يتبجح 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 عبد بن عيسى الأشعري وان موارد التقية في الكتاب إنما هي فيما سمع منه عليه السلام تكلف في تكلف وقبول بلا علم هذا كله ما يرجع الى نفس الكتاب ، وقد اجاد صاحب الفصول في بعض ما افاده (٦) هنا فليراجع إذن فقد حق 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 ٦٧ قال : يجوز الصلاة في سنجاب وسنور وفنك ، وفي باب اللباس وما يكره فيه الصلاة ص ٦٧ 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 المصحح عليها فان ذلك يجزيك لانك قد اتيت بأكثر ما عليك وقد ذكر الله الجميع في القرآن .

(٤) في باب المتعة ص ٦٧ مجد بن ابي عمير عن ابن اذينة عن زرارة قال : جاء عبد الله بن عمير إلى 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 حرمها أمير المؤمنين ع فقال وان كان فعل فقال اني اعينك ان تحل شيئاً قد حرمه عمر فقال فأنت على قول صاحبك وانا على قول رسول الله ( ص ) فهل 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 مقاله حين ذكر نسائه وبنات عمه . (٥) راجع ج ٣ المستدرک ص ٣٥٣ . (٦) راجع الفصول فصل —

فبين ايدينا البخاري ومسنند احمد وصحيح مسلم وعلى هذا فعلى الفقه السلام .  
 واما توهم انجبار رواياته بالشهرة اذا قامت على وفقها فقد عرفت ما فيه في رواية تحف  
 العقول ( وربما يخيل ) اعتبار الكتاب لاجل عمل جملة من الاكابر عليه ، كالمجاسين وغيرهما  
 ولكنه 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 الامسك مع انه لم يفت به  
 أحد فيما نعلم وكيف يتفوه فقيه ، أو متفقه بحرمة امسك الدم والميتة ولحوم السباع كما ان  
 ذلك مقتضى الرواية إذن فلا يمكن الفتوى على طبقها .

( الثاني ) ان مقتضى قوله ( فحرام ضار للجسم وفساد للنفس ) ان الضابطة في تحريم  
 هذه الامور المذكورة في الرواية هو أضرارها للجسم كما ان المناط في جوازها عدم اضرارها  
 له مع ان جلتها ليس بضار للجسم كالملايس والمناكح وأكثر المشارب والمتآكل 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  
 — اذ لا يكفي عندنا في حجية الرواية مجرد وجودها في الكتب الاربعة من فصول حجية

اخبار الآحاد ص ٣١٢

( ١ ) اعلم يرحمك الله ان كل ما مور به مما هو من ( وفي البحار مما 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 بيعه وشراؤه 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 فحرام 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 التكسب ، مما  
 يكتسب به ص ٤٢٥ .

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

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

( الثالث ) ان ظاهر الرواية هو حرمة بيع الامور 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 ان صاحبه أبا حنيفة النعمان حيث كان رجلاً إمامياً اثني عشرياً جليلاً فاضلاً فقيهاً ومن جملة النوابغ في عصره بل كان فريداً في دهره كما يظهر من كتابه كانت رواياته مشمولة لادلة حجية خبر العدل الامامي .

( والذي ) ينبغي أن يقال انه لاشبهة في علو مكانة أبي حنيفة النعمان صاحب كتاب دعائم الاسلام وغيره من الكتب الكثيرة ونبوغته في العلم والفضل والفقه والحديث على ما نظقت به التواريخ وكتب الرجال و كتابه هذا كما لاشبهة في كونه إمامياً في الجملة فانه كان مالكي الأصل فتبصر وصار شيعياً إمامياً كما اتفقت عليه كلمات أكثر المترجمين الذين تعرضوا لترجمته وتاريخه كالبحار (٢) وتنقيح المقال للمامقاني (٣) وسفينة البحار (٤)

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

(٢) ج ١ ص ١٥ قال : قد كان اكثر أهل عصرنا يتوهمون انه تأليف الصدوق وقد ظهر لنا انه 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 مالكياً أولاً ثم اهتدى وصار إمامياً وصنف على طريق الشيعة كتباً منها كتاب دعائم الاسلام وفي كتاب دائرة المعاني : أبو حنيفة المغربي هو النعمان بن أبي عبد الله نحمد بن منصور ابن أحمد بن حيوان أحد الأئمة الفضلاء المشار اليهم ذكره الامام المسيحي في تاريخه فقال كان من أهل العلم والفقه والدين والنبل على مالا مزيد عليه .

وله عدة مصنفات منها كتاب اختلاف اصول المذهب وغيره وكان مالكي المذهب ثم انتقل الى مذهب الامامية .

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 إن 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 تركن 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 الحققة وحينئذ فكيف يمكن اثبات حججته برواياته بأدلة حججته خبر العدل . وعلى تقدير تسليم وثاقته وكونه إماميا اثني عشريا فلا يخرج بذلك ما احتواه كتابه عن سلك الأخبار المرسله فتسقط حججته للارسال .

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

(فان قلت) اذا سامنا وثيقة أبي حنيفة النعمان فلا مناص عن الالتزام بحججته 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 والمناقب كتابا حسنا وله رد على المخالفين له رد على أبي حنيفة ومالك والشافعي وعلي بن سريج وكتاب اختلاف الفقهاء ينتصر فيه لأهل البيت «ع» وله القصيدة التقيية لقبها بالمنتخبية وكان ملازما صحبة المعز 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 .

مذهب الاسماعيلية واثبات كونه ثقة اثني عشريا الى بيان نبذة من عقائد الاسماعيلية الفاسدة كقولهم بأن مجد بن اسماعيل حي لم يمت ويبعث برسالة وشرع جديد ينسخ به شريعة مجد وانه من اولي العزم واولو العزم عندهم سبع لأن السماوات سبع والأرضين سبع وبدن الانسان سبع والأئمة سبع وقلوبهم مجد 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 مجد ومع ذلك كله فكيف يرضى المنصف بعدّه 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 لاهي ولا ميت بل يولد من امرأة قرشية لا تحيض فيعلم من ذلك انهم لا يرون ماتذهب اليه الباطنية في مجد 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 للمطلقة 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 ابن 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) انموذجان 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 مجد «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 الزنا بالجواز ونسبة ذلك اليه محتاجة الى علم الغيب بأنه كان حين ما نقلها ملتفتا الى ما يستلزمها من مشروعية المتعة فان من المحتمل القريب أن يكون نظره في الروايتين مقصوراً على التحليل والاحصان بالمتعة كنفيتها بالشبهة مع عدم التفاته الى جهة اخرى لأنه ليس بمعسر لم لا يمكن في حقه مثل هذا الاجتهال .

(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 .

### قد يدل

لا يخفى عليك انا لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرناه في عدم اعتبار الكتاب فالرواية التي — مما يسجد عليه ومنها ما قال في الوضوء انه من بدأ بالميا سير من أعضاء الوضوء جهلاً أو نسيانا 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 نسيانا أو جهلاً وصلى لم تفسد صلاته . ومنها ما قال في صفات الوضوء ثم أمروا بمسح الرأس مقبلاً ومدبراً يبدأ من وسط رأسه فيمر يديه جميعاً على ما أقبل من الشعر الى منطقة من الجهة ثم يمار 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 يتفاء 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 فنزل 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 محوماً أصله منهي عنه لم يجز بيعه) يقتضي حرمة بيع الأشياء التي تعلق بها التحريم من جهة ما مع انه ليس بحرام قطعاً على ان الظاهر منه هي الحرمة التكليفية مع انها 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 دلالاته ، أما الأول فالكلام فيه من جهتين الأولى في حججته عند العامة والثانية في حججته عند الخاصة .

أما الكلام في الجهة الأولى فان هذا النبوي لم يذكر في اصول 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» : (ان الله اذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه) مع إضافة لفظ (أكل) وعلى هذا فيكون غير النبوي المشهور .

(نعم) ورد في مسند أحمد (٣) بإسناده عن ابن عباس في بعض روايات تلك القضية (ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمنه) بأسقاط لفظ (أكل) إلا ان اصول حديثهم كلها مطبقة على ذكره حتى ابن حنبل نفسه نقل ذلك في موضع آخر من كتابه عن (٤) عن دعائم الاسلام عن ابي عبد الله «ع» انه 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 التکسب بالمباحات مما يکتسب به ص ٤٢٦ .

(٢) عن ابن عباس قال : رأيت رسول الله «ص» جالساً عند الزكن فرفع بصره الى السماء فضحك وقال : لعن الله اليهود - ثلاثاً - ان الله حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ان الله اذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، راجع ج ٦ السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي الشافعي البيهقي ص ١٣ و ج ١٦ مسند أحمد ص ٢٤٧ و ص ٢٩٣ و ج ٢ المستدرک باب ٦ جواز بيع الزيت النجس ، مما يکتسب به ص ٤٢٧ ، و ج ٢ سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني باب في ثمن الخمر والميتة ص ١٠٣ .

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

ابن عباس كما أشرنا الى مصدره في الحاشية ، نعم قد أوردته الفقهاء من العامة (١) والخاصة (٢) في كتبهم الاستدلالية كثيراً مع اسقاط كلمة أكل تأييداً لمراهم .  
وحاصل ما ذكرناه ان اتحاد القضية في جميع رواياتها واطباق اصول حديثهم على ذكر لفظ الأكل واتصال السند فيما يشتمل عليه ، وفيما لا يشتمل عليه الى ابن عباس وهو اقدمه أحد على ذكر لفظ أكل في مورد آخر كلها شواهد صدق على اشتباه أحمد وان النبي مشتمل على كلمة أكل .

(واما الجهة الثانية) فالنبي وإن اشتهرت روايته في السنة أصبحنا بنا في كتبهم قديماً وحديثاً متضمنة لكلمة أكل تارة وبدونها اخرى إلا ان كلهم مشتركون في نقله من سلا والعدر 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 . يكون النبي المشهور رواية فكيف بانخبار ضعفه بعمل المشهور .

(واما المقام الثاني) فبعدما عرفت ان الثابت عند العامة والخاصة اشتغال الرواية على كلمة أكل كان عمومه متروكاً عند الفريقين فان كثيراً من الامور يحرم أكله ولا يحرم بيده ومن هنا قال في جوهر النبي حاشية البيهقي في ذيل الحديث المشتمل على كلمة « أكل » : نقلت 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 ، ثم إنه حرام هذا مذهبا الى ان قال واحتج أصحابنا بحديث ابن عباس ان الله اذا حرم على قوم شيئاً حرم عليهم ثمه ، 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 القسدير ص ١٨٧ استدل به على حرمة بيع الخمر ، وغيرها من كتبهم الاستدلالية .

(٢) راجع ج ٢٣ البهار ص ١٧ نسبه الى خط الشيخ محمد بن علي الجبهي ، وج ١ الخلاف للشيخ الطوسي بيع السرجين ص ٢٢٥ استدل به على حرمة بيع السرجين النجس ، وج ٢ الخلاف الأظعمة ص ٢١٢ استدل به على حرمة بيع الدهن المتنجس وج ٢ المستند 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



( تبين ) لو فرضنا ثبوت النبوي على النحو المعروف لم يجز العمل به أيضاً للارسال وعدم انجباره بالشبهة وغيرها وذلك لأن تحريم الشيء الذي يستلزم تحريم ثمنه اما أن يزداد به تحريم جميع منافع ذلك الشيء واما تحريم منافعه الظاهرة واما تحريم منافعه النادرة ولو من بعض الجهات فعلى الاحتمالين الأولين فلعنى وإن كان وجبها وموافقا لمذهب الشيعة لقولهم بأن ما يحرم جميع منافعه أو منافعه الظاهرة يحرم بيعه إلا ان اثبات اعتمادهم في فتيانهم 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 عديماً 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 لفتيانهم بذلك الخبر الضعيف ولم يكن في البين ما يصلح لاستنادهم اليه .

( واما على الثالث ) فالحرمة لا توجب فساد البيع عند المشهور ليجتمل انجبار النبوي بفتيانهم « فتحصل » انه لا يكون شيء من الروايات العامة التي ذكرها المصنف دليلاً في المسائل الآتية بل لا بد في كل مسألة من ملاحظة مداركها فان كان فيها ما يدل على المنع اخذ به وإلا فالعمومات الدالة على صحة العقود كقوله تعالى احل الله البيع واوفوا بالعقود وتجارة عن تراض محكمة كما تقدمت الاشارة الى ذلك في اول الكتاب .

## بطلان المعاملة على الاعمال المحرمة

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

واما الأعمال المحرمة كالزنا والنميمة والكذب والغيبة فيكفي في فساد المعاملة عليها الادلة الدالة على تحريمها لان مقتضى وجوب الوفاء بالعقود هو وجوب الوفاء بالعقد الواقع على الاعمال المحرمة ومقتضى أدلة تحريم تلك الاعمال هو وجوب صرف النفس عنها وايقاف الحركة نحوها فاجتماعها في مرحلة الامتثال من المستحيلات العقلية وعلى أقل التقادير فان أدلة صحة العقود ووجوب الوفاء بها مختصة بحكم العرف بما اذا كان العمل سائغاً في نفسه فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه .

وبما ذكرنا يظهر ان الوجه في فساد المعاملة على الاعمال المحرمة هو استحالة الجمع بين وجوب الوفاء بهذه المعاملة وبين حرمة هذه الاعمال 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 بأزائه الاجرة والجعل ملكا له بأن لا يكون مسلوب الاختيار بايجاب 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 التمسك أو اسم مكان من الكسب ( قوله مما ندب اليه الشرع أقول ) أي أمر به بالأمر الاستجابي وقد أشار بذلك الى الأخبار الواردة في استجاب الرعي (٢) والزرع (٣) .  
( قوله فتأمل أقول ) لعله اشارة الى ان وجوب الصناعات ليس بعنوان التمسك 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 لانبياؤه من الاعمال الحرث والرعي لثلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . راجع ج ٥ البحار ص ١٨ و ج ٢٣ باب ١٠ استجاب 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 اختار لانبياؤه الحرث والزرع كيلا يكرهوا شيئا من قطر السماء . مرسلة . كما وب . سهل بن زياد رفعه قال : قال أبو عبد الله «ع» : ان الله جعل أرزاق أنبيائه في الزرع والضرع لثلا 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 الأكلان ومباح كبيع الأشياء المباحة وأهلوا ذكر الواجب والمستحب بناء على عدم وجودها في المعاملات مع انه يمكن التمثيل للمستحب بمثل الزرع والرعي وللواجب بالصناعات الواجبة كفاية اذا وجد أكثر من واحد ممن يقوم بها أو عينا اذا لم يوجد غير واحد .

( وفيه ) ان الأمثلة المذكورة لاتدل على شيء من مراده ، اما الزراعة فاستجابها إنما

هو من جهة ايكال الأمر الى الله وانتظار الفرج منه كما في رواية العياشي (١) .

واما الرعاية فاستجابها 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 ويعلمه بذلك رعية الناس ) وفي النهوي 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 ١٠ ك باب ١٢٥ فضل الزراعة ص ٤٠٣ و ج ٢ ثل باب ٣ استحباب الزرع . من المسافات . 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 كتنوز 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 عن أبي عبد الله «ع» في قول الله وعلى الله فليتوكل المتوكلون قال الزارعون ، مهمله لحسين بن ظريف ، راجع ج ٢ ثل باب ١٠ استحباب الزرع ، من مقدمات التجارة .

المكلف لا يعنون التمسك بها كما هو محل الكلام فلا يصلح ان مثالا نحن فيه .  
 ( واما ) الصناعات بجميع أقسامها فهي من الامور المباحة ولا تتصف بحسب أنفسها  
 بالاستحباب فضلا عن الوجوب فلا يكون التمسك بها إلا مباحا ، نعم إنما يطرد عليها  
 الوجوب اذا كان تركها يوجب اخلالا بالنظام وحينئذ يكون التصدي لها واجبا كفاثيا او  
 عينيا وهذا غير كونها واجبة بعنوان التمسك .

( ازالة شبهة ) قد يقال ان وجوب الصناعات من جهة أداء تركها ان اختلال النظام  
 يقتضي أن يكون التمسك بها مجانيا ولكن هذا يفضي الى الاخلال بالنظام أيضا ومقتضى  
 الجمع بين الأمرين أن يلتزم بوجوبها مع الاجرة وعلى ذلك فتكون مثالا نحن فيه .  
 ( ولكن يرد عليه ) أولا ان هذا ليس إلا التزاما بوجوبها لأجل حفظ النظام وعليه فلا  
 يكون التمسك بعنوانه واجبا .

( وثانيا ) ان الواجب من الصناعات إنما هو الطبيعة المطلقة العارية عن لحاظ الحماية  
 وغيرها وما يتخل بالنظام إنما هو ايجاب العمل مجانا لاما هو الجامع بينه وبين غيره ولا ملازمة  
 بين عدم وجوب الصناعات مجانا وبين وجوب الجامع غير المقيد بحصة خاصة من الطبيعة ومن  
 هنا نقول يجب الاقدام عليها عينيا أو كفاية من حيث هي صناعة يتخل بتركها النظام سواء  
 كانت عليها اجرة أم لا .

( والتحقيق ) ان التقسيم ان كان باعتبار نفس التمسك فلا يحيص عن تثلث 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 الانفاق على العيال  
 ونحو ذلك .

( لا يقال ) اذا ملك الكافر عبداً مسلماً وجب بيعه عليه ويكون بيعه 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 كالعق والهبة أو بالقهر كقوت  
 الكافر لا يجب البيع .

## معنى حرمة الاكتساب تكليفاً

(قوله : ومعنى حرمة الاكتساب . أقول) الحرمة المتعلقة بالمعاملة اما أن تكون واضحة واما أن تكون تكليفية وبينهما 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 ان حرمة البيع تكليفاً تتصور على وجوه الأول ما أفاده المحقق الأرواني في حاشيته وهو ان معنى حرمة الاكتساب هو انشاء النقل والانتقال بقصد ترتب أثر المعاملة أعني التسليم والتسلم للمبيع والثمن فلو خلا عن هذا القصد لم يتصف الانتشاء الساذج بالحرمة .

( وفيه ) ان تقييد موضوع الحرمة بالتسليم والتسلم إنما يتم في الجملة لافي جميع البيوع المحرمة ، وتحقيقه ان النواهي المتعلقة بالمعاملات على ثلاثة أقسام : الأول أن يكون النهي عنها بلحاظ انطباق عنوان محرم عليها كالنهي عن بيع السلاح لأعداء المدين عند حربهم مع المسلمين فان النهي عنه إنما هو لانطباق عنوان تقوية الكفر عليه ويدل على ذلك جواز بيع السلاح عليهم اذا لم يفض ذلك الى تقويتهم على المسلمين ولهذا حرم نقل السلاح اليهم بغير البيع ايضاً كاجارته عليهم وهبته لهم واعارته إياهم اذا لزم منه المحذور المذكور .

ومن هنا يتضح ان بين عنوان بيع السلاح منهم وبين عنوان تقوية الكفر واعانته 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 الى ما بعد الحرب أو بدون الشرط المذكور ولكن يؤخر التسليم قهراً عليهم فان هذه الموارد لا يلزم من البيع فيها اعانة كفر على اسلام ، وقد تحصل تقوية الكفر على الاسلام بغير البيع كاجارة السلاح عليهم أو هبته منهم ، وقد يجتمعان وإذن فتعلق النهي بتقوية الكفر على الاسلام لا يستلزم حرمة بيع السلاح لأعداء الدين إلا في مادة الاجتماع ، نعم لو كان بين العنوانين تلازم خارجاً لتوجه الالتزام بحرمة بيع السلاح منهم مطلقاً ولكنك عرفت ان الأمر على خلافه .

( والثاني ) أن يتوجه النهي الى المعاملة من جهة تعلقها بشيء مبغوض كالنهي عن بيع الخمر والخنزير والصلاب والصنم وآلات القمار وغيرها من الآلات المحرمة فان النهي عن بيع تلك الامور إنما هو لمبغوضيتها لا بلحاظ عنوان طارىء 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 فإن النهي عن البيع في هذا القسم ليس بلحاظ العناوين الطارئة عليه ولا بلحاظ مبعوضة متعلقة بل لأجل مبعوضة 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 الاخذ 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 فإن الاعانة على الاثم والمقدمية الى الحرام لا يتحققان إلا بالتسليم والتسلم .

( الوجه الثاني ) أن يراد من حرمة البيع حرمة إجاده بقصد ترتب امضاء العرف والشرع عليه بحيث لا يمكن مجرد صدوره من البائع خاليا عن ذلك القصد .

( وفيه ) انه لا وجه لتقييد موضوع حرمة البيع بذلك أيضا لما مر من اطلاق أدلة تحريم البيع مع عدم وجود ما يصلح لتقييدها ومن هنا لو باع أحد شيئا من الأعيان المحرمة كالخمر مثلا مع علمه بكونه منهيها عنه فقد ارتكب فعلا محرما وإن كان غافلا عن قصد ترتب امضاء الشرع والعرف عليه فإنه لا دليل على دخالة قصد امضاءها في حرمة بيع الخمر . ( الوجه الثالث ) مأفاده العلامة الأنصاري وحاصل كلامه ان المراد من حرمة البيع حرمة النقل والانتقال مقيدة بقصد ترتب 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 الاشارة اليه من الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته أو عموم مادل على تحريم الاعانة على الاثم لثم ما ذكره في الجملة لكن الكلام أعم من ذلك .

( واما ) ما في المتن من دعوى انصراف الأدلة الى صورة قصد ترتب الآثار المحرمة فهي دعوى جزافية ، ونظيرها أن يدعى انصراف أدلة تحريم الزنا مثلا الى ذات البعل والالتزام بمثل هذه الانصرافات يستدعي تأسيس فقه جديد ، نعم لدخالة قصد ترتب الأثر المحرم أو المحلل في حرمة البيع وحليته في مثل بيع الصايب والصنم وجه 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 للخيار وأخذ حمرة 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 بمجرى العباد المعنى باللفظ كما هو المعروف بين الاصوليين أم كان بمعنى اظهار مافي النفس من الاعتبار كما هو المختار عندنا وإلازم تحقق البيع بلفظ بعث خالياً عن القصد ، ولا ان البيع عبارة عن مجرد الاعتبار النفساني من دون أن يكون له مظهر وإلازم صدق البايع 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 المبرز ، بل حقيقة البيع عبارة عن المجموع المركب من ذلك الاعتبار النفساني مع اظهاره بميز 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 أن 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 التكليفيه لا تستلزم الحرمة الوضعية ظهر لك بطلان ماذهب 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 التكليفيه 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 عاينه 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 بخلاف  
لا يترتب عليها أثر من الآثار ، وان الفاسد والباطل عندنا وعند غير الحنفية بمعنى واحد  
وهو ما اختلف في تلك المعاملة شيء من الشروط التي اعتبرها الشارع ركناً لها بحيث يلزم من  
انتفاءها انتفاء المشروط في نظر الشارع .

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

واما الفاسد فهو ما اختلف فيه غير الركن والمحل كما اذا وقع خلل في الثمن بأن كان خمرًا  
فاذا اشترى سلعة يصبح بيعها وجعل ثمنها خمرًا 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 مغصوباً 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  
لابطلاً ، ويعبرون عن الباطل بما لم يكن مشروعاً 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 فيبينها تباين  
المشروع بأصله وغير المشروع بأصله متباينان فكيف يتصادقان . إلا ان امثال تلك الأقاويل  
لا تبني 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 ان الأولين دليلان على الحرمة التكليفية والثالث دليل على الحرمة الوضعية .

( قوله : فيما عدا بعض أفراده كبول الابل الجلالة . أقول ) قال المحقق الأيرواني : لعل هذا استثناء من صدر الكلام أعني قوله يحرم المعاوضة على بول غير ما كوال اللحم بتوهم شمول الاجماع المنقول على جواز بيع بول الابل له .

( وفيه ) أولاً ان المصنف لم يستثن بول الابل الجلالة فيما يأتي من أبوال مالا يؤكل لحمه لافي حرمة شربه ولا في نجاسته ، وثانياً ان الفارق بين بول الابل الجلالة وبين أبوال مالا يؤكل لحمه ليس إلا كون الأول نجسا بالعرض وكون الثانية نجسة بالذات ومجرد هذا لا يكون فارقا بينها حتى يصح الاستثناء ، والظاهر انه استثناء من قوله ( وعدم الانتفاع به ) أي ليس لا بوال مالا يؤكل لحمه نفع ظاهر إلا بول الابل الجلالة فانه كبول الابل غير الجلالة لها منفعة ظاهرة .

### تمقيح وتهذيب

قد اتت 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 الابل ، وفي الفتية (٣) منع عن بيع كل نجس لا يمكن تطهيره ، وفي نهاية الشيخ (٤) وجميع النجاسات محرم انتصرف 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 الولد ، قال المفضل : بال الرجل يبول بولا شريفاً فآخرأ اذا ولد له ولد يشبهه في شكله وصورته وآسانه وآسالة وأعسانه وآعسالة وتجايلسده ، والبولة بهاء بنت الرجل والبوال كغراب داء يكثر منه البول يقال أخذته 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 ممسا  
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 المذهب الاربعة ، وفي  
التقى على المذاهب الأربعة (٥) : ومن البيوع الباطلة يبيع النجس ، وفي شرح فتح القدير (٦)  
اذا كان أحد العوضين أو كلاهما محرما فالبيع فاسد .

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

اما الاجماع وان نفيه غير واحد من أعظم الاصحاب إلا ان اثبات الاجماع التعبدي هنا  
مشكل جداً للاطمينان بل العلم بأن مستند المجمعين إنما هو الروايات العامة المتقدمة ،  
والروايات الخاصة المذكورة في بيع الأعيان النجسة ، والحكم بحرمة الانتفاع بها ، مضافا 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 وملكه وامساكه والتقباط فيه فجميع تقبله في ذلك حرام ) إلا ان ذلك فيما تكون منافعه  
كلها محرمة كما هو مقتضى التعليل 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 منافعه فاذا كان كذلك جرم بيعه .

(١) فصل في حكم ما يباح بيعه وما لا يباح . (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 ولكنه دعوى بلا دليل ، هذا مضافا الى ضعف سندها وعدم انجبارها بهمل الأصحاب كما عرفت .

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

ومما ذكرنا ظهر أن المشهور لم يستندوا في فتياهم بحرمة بيع النجس الى رواية تحف العقول ، ولا الى غيرها من الروايات العامة المتقدمة كرواية فقه الرضا «ع» الدالة على أن كلما يكون محرما من جهة يحرم بيعه ، ولو كان مستندهم ذلك لم يكن الحكم بحرمة البيع مختصا بالنجس بل كان يعم سائر المحرمات ولو كانت من الأعيان الظاهرة كأبوال مالا يؤكل لحمه بناء على حرمة شربها .

وأما عدم جواز الانتفاع بها فربما قيل بأنه يستلزم فساد البيع وإن لم يتم دليل على حرمة ذلك البيع تكليفا لأن حرمة الانتفاع بها يستلزم نفي ماليتها التي لا بد منها في تحقق البيع وفيه أولا انه لا دليل على اعتبار المالية في البيع وإنما المناط صدق عنوان المعاوضة عليه وأما ما عن الصباح من أنه مباداة مال بما فلا يكون دليلا على ذلك لعدم حجية قوله .

وثانيا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فلا نسلم أن أبوال مالا يؤكل لحمه ليست بماليتها في جميع الأزمنة والأمكنة كيف وأن الانتفاع بها باستخراج الأدوية أو الغازات أو استعمالها في الصارة عند قلة الماء ممكن جدا فتكون مالا باعتبار تلك المنافع الظاهرة ، ومثلها أكثر البالحات التي تختلف ماليتها بحسب الأزمنة والأمكنة كالماء والخطب ونحوهما ، ومن هنا يعلم أن الشرب ليس من منافعها حتى يلزم من حرمة سقوط ماليتها ، اللهم إلا أن يقال ان الشوارع قد ألغى ماليتها بتحريم جميع منافعها ، ولكنه أول الكلام .

وثالثا إذا سلمنا اعتبار المالية في البيع فيمكن أن يكون المبيع مالا بنظر المتبايعين إذا كان عقلايا ولا يجب كونه مالا في نظر القلاء أجمع .

وربما لو سلمنا عدم كون الأبوال المذكورة مالا حتى في نظر المتبايعين كان غاية ما يلزم كون المعاملة عليها سفوية ولا دليل على بطلانها بعد تحقق أدلة حجية البيع لها ، وللأسد شرعا إنما هو معاملة السفوية لا المعاملة السفوية ، والدليل على الفساد فيها أن السفوية محجور شرعا عن المعاملات ، وهذا كله مضافا الى صحة المعاملة عليها بمقتضى آية التجارة وإن لم يصدق عليها البيع ، وقد اتضح بما قدمناه جواز بيع أبوال مالا يؤكل لحمه وضحا وتكليفنا كما اتضح جواز بيع أبوال مالا يؤكل لحمه مطلقا بل الجواز هنا بالأولية بلا كل أو غيرها جلالا كان أو غيره قلنا بجواز شربه اختيارا أو لم نقل لأن جواز الشرب لا يعد من منافع

البون ليكون مالا باعتباراه ويبدو الحكم بجواز البيع مدارة .

## وهم ولفح

قد استدل المحقق الإيرواني «ره» على فساد المعاملة 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 والشري ، 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 تراضٍ - ولا ريب ان المراد بالتجارة هي الأسباب - قرينتان على كون الآية ناظرقة الى 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 لإماليته من العوضين كما يرومه 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 كدهو الظاهر والموافق للقواعد العربية ، فيكون مفاد الآية نفى تملك أموال الغير بالأسباب الباطلة من القمار والفصيب والغزو ويبيع المنابذة والحصاة والتقسيم بالأزلام والأقداح ، إلا بسبب يكون تجارة . عن تراضٍ فتفيد حصر الأسباب الصحيحة للمعاملات بالتجارة عن تراضٍ ، وإن كان الاستثناء منقطعاً فظهور الآية البدوي وإن كان هو بيان القاعدة الكلية لكل واحد من أكل المال بالباطل والتجارة عن تراضٍ ولا تعرض لها للحصر ، وتظهر ثمره ذلك فيما لا يعهد في العرف من الأسباب الباطلة ولا من التجارة عن تراضٍ فيكون مهما ، إلا أنه تعالى حيث كان بصدد بيان الأسباب المشروعة للمعاملات وتميز صحيحها عن فاسدها وكان لاها لم يخل بالمقصود فلا محالة يستفاد الحصر من الآية بالقرينة المقامية ، وتكون النتيجة أن الآية مسبوقة لبيان حصر الأسباب الصحيحة بالتجارة عن تراضٍ سواء كان الاستثناء متصلا أم منقطعاً ، ومما يدل على كون الآية راجعة الى أسباب المعاملات تطبقها في بعض الروايات (٢) على القمار .

(١) راجع سورة النساء آية ٣٣ .

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

(قوله : كبول 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 ان جواز الشرب أو حرمة لبسها مناطين في جواز بيعها وحرمة اعدم كون الشرب من المنافع — 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» فجاه 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 : نهي عن القمار وكانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله فهاهم الله عن ذلك ، راجع ج ٢ ثل باب ٦٣ تحريم كسب القمار ، مما يكتسب به .

#### « فائدة »

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

وفي ج ١ البحار ص ١٢ كتاب تفسير العياشي روى عنه الطبرسي وغيره ، ورأينا منه نسختين قديمتين وعدة في كتب الرجال من كتبه ، لكن بعض الناسخين حذف أسانيد 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 وفيها ونبل في زمانه ، صنف أكثر من مائتي مصنف ذكرناها في فهرست ، وكان له مجلس للخاصي ومجلس للعامة .

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 أبيه سارداً وكان ثمانمائة ألف دينار وثلاث دارة كالمائة بين ما بينه وبين ما بينه أو مقابل أو قار أو معلق مملوكة من الناس .

الظاهرة ليدور الحكم عليه وجوداً وعدمًا ، إذن فلا فرق بين أبوال مايؤكل لحمه وبين  
لايؤكل لحمه .

## استطراد

قد وقع الخلاف بين أعظم الأصحاب في جواز شرب أبوال مايؤكل لحمه حال الاختيار  
وعدم جوازه ، وذهب جمع كثير الى الجواز ، وجماعة اخرى الى الحرمة . الخليلي  
لمفهوم موثقة عمار (١) فانه يدل على حرمة شربها لغير التداوي ، كما تدل على ذلك أيضا  
عدة روايات اخرى من الخاصة (٢) والعامّة (٣) .

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

(٢) كا . بعض أصحابنا عن موسى بن عبد الله قال : سمعت أبا شيخان يقولون ألبان  
اللحاح شفاء من كل داء وعاهة ولصاحب البطن أبوالها ، مرسله . وفي القاموس مادة للبحج  
اللحاح ككتاب الابل والقوح كصبور واحدته .

ثل . المفضل بن عمر عن أبي عبد الله «ع» انه شكى اليه الربو الشديد فقال اشرب له  
أبوال اللحاح فشربت ذلك ففسح الله دائي ، موثقة . الربو التهييج وتوارد النفس الذي  
يعرض للمسرّع في مشيه .

ثل . سباعة 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 كا  
باب ٨٧ من الأطعمة ص ١٧٥ ، وج ١ التهذيب ص ٨١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٩  
ص ٩٢ وباب ٦٨ ص ٤٩ .

دعائم الاسلام . روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين «ع» قال :  
قدم على رسول الله (ص) قوم من بني ضبيعة مرضى فأخرجهم الى ابل الصدقة وأمرهم أن  
يشربوا من ألبانها وأبوالها يتداون بذلك ، الخبر . ضعيفة للارسال . راجع ج ٣ المستدرک  
اب ٢٣ من الاشربة المباحة ص ١٣٣ .

(٣) في ج ١٠ السنن الكبرى للبيهقي ص ٤ عن أنس ان النبي (ص) أمر العربيين أن  
يشربوا ألبان الابل وأبوالها ، وعن أنس ان رهطاً من عريضة أتوا النبي (ص) فقالوا انا  
اجناب بالمدينة وعظمت بطارتنا وارنهست ، اعني انا فأمرهم النبي (ص) ان يلحفوا برا

نعم هناك روايتان (١) احدهما رواية قرب الاسناد تدل على جواز شرب ابوال ما كوله 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 بصيدد بيان الجواز التبكلمي بل هي مسوقة الى بيان الوجهة الطيبة وان ابوال الابل مما يتداوى به الناس ويدل على ذلك قوله «ع» في ذيل الرواية « ويجعل الله الشفاء في ألبانها » .

### رفع توهم

قد استدل بعض الإعظام (٢) على حرمة شربها بقوله تعالى (٣) : « ويحرم عليهم الخبائث » . حيث قال : وعذوبي 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 وردانة ولو كان من الأفعال 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 الابوال 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 للذربة بطونهم ، وفي القاموس الذربة محركة فيساد المعدة .

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

كما ويب . الجعفري قال : سمعت أبا الحسين موسى «ع» يقول : أبوال الابل خير من ألبانها ويجعل الله الشفاء في ألبانها . مجهولة لبكير بن صالح . راجع ج ٣ ، ثل باب ٩٩ جواز شرب بول الابل من الاطعمة المباحة ، وج ٢ كما باب ٨٧ من الاطعمة ص ١٧٥ ، وج ١٠ الوافي باب ٦٨ ص ٤٩ وباب ١٦٩ ص ٩٢ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٧ .

(٢) الباقاني في حاشيته على المتن .

(٣) سورة الاعراف آية ١٥٦ .

المعبر عنه في الفارسيه بلفظ « وليد » ويدل على ذلك اطلاق الخبيث على العمل القبيح في قوله تعالى (١) : « ونجيناها من القرية التي كانت تعمل الخبائث » ويساعده العرف واللغة (٢) وإذن فالآية ناظرة الى تحريم كل ما فيه مفسدة ولو من الأعمال القبيحة فلا تعم شرب الأبوال الطاهر ونحوها مما تنفر عنها الطابع .

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

(٢) في المجمع الخبيث ضد الطيب ، وقيل الخبيث خلاف طيب الفعل من فجور ونحوه ، والخبائث الأفعال المذمومة والخصال الردية ، وفي الحديث لانعودوا الخبيث من أنفسكم وفي حديث أهل البيت لا يغيظنا إلا من خبيث 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 ونجيناها من القرية التي كانت تعمل الخبائث ، يعني انهم كانوا يأتون المذكران في أدبارهم ، ويضارطون في أنديتهم ، مجالسهم ، وهي قرية سدوم على ماروي .

وفي مفردات الراغب مادة خبت : الخبت والخبيث ما يكره رداة وخصاسة محسوسا كأن أو معقولا وأصله الزدى وذلك يتناول الباطل في الاعتقاد والكذب في المقال والقبيح في العصال « ويطلق على » مالا يوافق النفس من المحظورات ، وإتيان الرجال ، والأعمال الفاسدة والنفوس الخبيثة ، والحرام ، والأفعال الردية ، والكفر والكذب والتميمة .

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

وقال ابن الاثير في تفسير الحديث : الخبث بضم الباء جمع الخبيث والخبائث جمع الخبيثة أي ذكور الشياطين وانائها ، وقيل هو الخبث بسكون الباء وهو خلاف طيب الفعل من فجور وغيره والخبائث يريد بها الأفعال المذمومة والخصال الردية ، والخبيث نعت كل شيء . هلد يقال هو خبيث الطعم خبيث اللون غبيث 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 وانطباق الكلبي 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 ولاجل 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 ) مضافا 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 وإلزام 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 .

وما 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 حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه » وذلك لما بينا من ان المرض من الأحوال المتعارفة للانسان فلا يقاس بالاضطرار الذي لا يشق في العمر إلا نادراً .

وهذا 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 الضرر بها وهذا بخلاف الادوية فان بيعها وشراؤها من التجارات المهمة .

وهذا هو الوجه عند الضرورة المسوغة للشرب . أقول ) لا تعرض في شيء من الروايات التي فيها تعليق جواز بيع الابوال الطاهرة غير بول الابل على جواز شربها .

والوجه : ولا ينتقص ايضا بالادوية المحرمة . أقول ) قوله : لاجل 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 سماعه عن ابي عبد الله «ع» قال . مرسله . راجع ج ٣ مثل باب ١٢ جواز الخلف باليمين الكاذبة من كتاب اليمين ، وج ٢ المستدرک 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 فان حليتها ليست إلا لأجل الضرورة فالنقض في غير محله .

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

وأما النقض ففيه ( أولاً ) انه لا يجوز أن تعلل 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 لانه لا بد من عروض عنوان الضرر عليه في مرتبة من مراتب استعماله فيكون حراماً .

( ثانياً ) ان عنوان الاضرار ليس مما تكون الحرمة ثابتة عليه بالذات ، أو بعنوان غير منفك عنه لانه ليس أمراً مضبوطاً بل يختلف بالاضافة الى الاشخاص والازمنة والامكنة والمقدار ، وربما يكون الشيء مضراً بالاضافة الى شخص حار المزاج دون غيره ، وبالنسبة الى منطقة دون منطقة ، أو بمقدار خاص دون الاقل 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 كثيره فقليله حرام كما ورد (١) في الخمر ( فما أسكر كثيره 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 كثيره فقليله حرام للزم الالتزام بحرمة جميع المباحات فان من الواضح أنه ما من شيء في العالم إلا وتكون مرتبة خاصة منه مضرّة للمزاج .

## ( حرمة بيع شحوم مالا يؤكل لحمه )

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

(١) قد تقدم في ص ١٨ .

(٢) جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله (ص) يقول عام الفتح وهو بمكة

ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والاصنام فليل يارسول الله أرأيت شحوم

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

( وفيه ) أنه لا منشا 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 انك عرفت (٢) في البحث عن النبوي المشهور أن حرمة الأكل لا يستلزم حرمة البيع وضعا وتكليفا بانفاق من الشيعة ومن العامة .

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

( وفيه ) مضافا الى كونه محلا 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 ناشيء من غلط النسخة ومن زيادة كلمة مع قبل كلمة ضعفه .

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

( فانه يقال ) لو سلمنا حرمة الإعانة 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 للأكل 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 جملوه - أي أذابوه - ثم باعوه وأكلوا ثمه . راجع ج ٦ سنن البيهقي ص ١٢ ، و ج ٢ سبل السلام ص ٣١٦ ، و ج 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 جرمة 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 المراسم (٤) حكم بجرمة 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 والاجامات 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 فقہ المذاهب الاربعة ص ٢٣١ عن المالكية لا يصح بيع زبل مالا يؤكل لحمه سواء كان أكله محرما كالخيل والبقال والحمر 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 مائة ، ويصح بيع الزبل يسمى سرجين وكذا بيع البعر .

(٧) يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله «ع» قال : ثمن العذرة من السحت ، مجهولة لعلي بن مسكين أو سكن . راجع ج ٢ ثل باب ٦٩ حكم ببيع 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 ميتة ، مرسله ، 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 معا وهي رواية سماعه .

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 سماعه ، قال في التهذيب بعدما نقل رواية الجواز انه ولا ينافي ذلك مارواه 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 سماعه ، وفي المبسوط (٢) فلا يجوز بيع العذرة والسرجين مما لا يؤكل لحمه ، وفي الخلاف (٣) فالسرجين النجس محرم بالاجماع فوجب أن يكون بيعه محرما .

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

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

(٢) فصل في حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . (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 مثل 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 يب و مثل .

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

الترك ، والظاهر في الاباحة الخاصة ، برفع اليد عن ظهور كل منها بصريح الآخر فيثبت الاستحباب ، وأما في أمثال المقام حيث لا صراحة للدليل في شيء ، فلا موجب للجمع المذكور فإنه تبرعي 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 يطرح ظهور كل منها بنص الآخر إنما يجري فيما كانت لكل منها قرينية لرفع اليد عن ظهور الآخر ، كالجمع بين الأمر والترخيص ، بجمل 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 اطلاق العذرة على مدفوعات ما يؤكل لحمه ممنوع جداً ، وإنما يطلق عليها لفظ الأرواث أو السرقين وهذا واضح لمن كان له انس بالعرف واللغة (١) ( وثالثا ) سلمنا جواز الاطلاق وصحته إلا ان أخذ المتيقن من الدليلين المتنافيين لا يعد

— هيج الباه اي شبق النكاح ، وان احرق واكتحل به قلع البياض من العين وأحسد البصر ، ودمه ان طلى به على عانات المراهقين منع نبات الشعر ، ومرارته ان مسح بها فرج المنهك وهي التي عسر ولادها ولدت في ساعتها ج خفافيش ، والاختفش الذي يغمض اذا نظر وفي حياة الحيوان للمديري ، الخفاش له أربعة أسماء خفاش وخشاش وخطاف ووطواط ولبس من الطير في شيء ، فإنه ذو اذنين وأسنان وخصيتين ومنقار ، ويبيض ويطهر ، ويضحك كما يضحك الانسان ، ويبول كما تبول ذوات الاربع ، ويرضع ولده ، ومن الخواص إن طبخ رأسه في إناء نحاس أو حديد بدهن زنبق ويغم فيه مراراً حتى يتهرى ويصبي ذلك الدهن عنه ويدهن به صاحب النقرس والفالج القديم والارتعاش والتورم في الجسد والربو فإنه ينفعه ذلك ويبرئه وهو عجيب مجرب ، وان 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 ، وان صب من مرق الخفاش وقعد فيه صاحب الفالج انحل ما به .

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

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

( ورابعا ) سلطنا 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 يبيع العذرة لأجل التسميد ونحوه ، ورواية المنع على بلاد لم يتعارف فيها يبيعها 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 الحباثت سفهية ، ولم يقم دليل على بطلانها وصرف العمومات عنها ، مع ان الظاهر من قول السائل في رواية سماعة ( اني رجل أبيع العذرة ) هو كونه يباع العذرة وأخذه ذلك شغلا لنفسه ، وإنما سئل عن حكمه الشرعي ، وهذا كالصریح في كون يبيع العذرة متعارفا في ذلك الزمان ، ثم أن هذا الوجه وان نسبته 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 ٤١١ .

(٢) راجع الكفاية المقصد الثاني من التجارة .

(٣) في المجمع السحت كل مال لا يحل كسبه ، وفي القاموس السحت الحرام وما خبث 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 خبث من المكاسب وحرم فلزم عنده العار ، وقبيح الذكر كشم الكلب والحمر والخنزير ، والجمع أسحت ، والسحت الحرام الذي لا يحل كسبه ، لأنه يسحت البركة أي يذهبها ، وأسحت تجارتها خبثت وحرمت وأسحت اكتسب السحت .

إذن فرواية المنع آية عن الحمل عليها .

( وفيه ) أولا ان لفظ السحت قد استعمل 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 قضياء 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 الاجرة للحجام

(١) الجعفریات . عن علي «ع» من السحت ثمن جلود السباع . موثقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ ، دعائم الاسلام . من السحت ثمن جلود السباع . مرسله . راجع ج ٢٣ البحار ص ٢٠ ، و ج ٢ المستدرک ص ٤٣٦ .

کا . سماعه قال أبو عبد الله «ع» السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام اذا اشارط ضعيفة لمحمد بن أحمد الجاموراني ، ومثلها رواية اخرى لسماعة إلا أنه ليست فيها جملة شرطيه ولكنها موثقة ، راجع ج ١ کا 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 .

العيون . عن علي «ع» في قوله تعالى أكلون السحت 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 السحت 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 بالقرائن .

(٣) منها الروايات المحوزة لبيع جلود النمر والسباع كما سيأتي التعرض لها في بيع المسوخ ومنها موثقة زارية 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 کا 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 للتحويل على السبزواري بأن كلمة السحت غير مستعملة في الكراهة الاصطلاحية .

(وثانيا) لو سلمنا حجبية 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 اعم 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 لعمرو 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 حجمه أبو طيبة وأعطاه رسول الله (ص) صاعا من تمر . ضعيفة لحسين بن علوان . راجع ج ٢٣ البحار ص ١٨ و ج ٢ مثل الباب ٣٦ المتقدم و ج ٣ صحيح البخاري ص ١٢٢ ، و ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٣٧ .

ومنها رواية الفضل بن أبي قررة 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 الواقي ص ٣٧ ، و ج ٢ مثل 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 اذا 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 لامعنى لكراهة الثمن .  
 ( فانه يقال ) ان عناية تعلق الكراهة بالثمن لاتزيد على عناية تعلق الحرمة به ، فارادة  
 الثاني من كلمة السحت دون الأول مع صحة استعمالها فيها محتاج 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 تعلق 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 يبيع العذرة فاسد وغير حرام .  
 ( وفيه ) مضافاً الى كونه جمعاً تبرعياً ان استعمال لا بأس في الجواز التكليفي ومقابلته 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 أحياناً  
 بالالتزام ، ومن هنا ترون ان التقهاء رضوان الله عليهم يتمسكون بالأمر بشيء وبالتهي عن  
 شيء في الصلاة لاثبات الجزئية والمانعية 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 التلغظ 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 شعيب فلضعف سندها ، لا للارسال كما زعمه صاحب الجواهر ،  
 اغتراراً بارسال العلامة في المنتهى ، بل لجهالة علي بن مسكين أو مسكن ، 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 انه لا يجوز الاعتماد عليها ، اما لاجمالها لمعارضة صدرها مع ذيلها إن كانت رواية واحدة ، وإما للمعارض والتساقط لو كانت روايتين ، ولكن يدل على التعدد من الرواية امور : الأول اقتران كلمة قال فيها بالواو ، والثاني وضع المظهر فيها موضع المضمهر ، فأنها لو كانت رواية واحدة لكان للامام «ع» أن يقول ولا بأس ببيعها بدل قوله ( لا بأس ببيع العذرة ) الثالث انها لو كانت رواية واحدة لكانت مجملة كما عرفت ، إذن فلزم للسائل أن يسأل عن بيع العذرة ثانيا فينكشف من تلك القرائن تعددها وان سماعه 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 اليها ترك التعرض للسؤال ، فلا يلزم من ذلك تعدد الرواية .

( قلت ) احتمال انه فهم المراد من القرائن وإن كان موجوداً إلا أن اصابة عدم القرينة التي من الاصول المسماة عند العقلاء تدفع ذلك الاحتمال ، ثم لو صحت رواية ابن مضارب كما هي كذلك وان رماها المجلسي (١) بضعف السند لوجب الأخذ بها ، وإلا فليرجع في الجواز التكليفي هي اصابة الاباحة ، وفي الجواز الوضعي هي العمومات من أوفوا بالعقود ، وأحل الله البيع ، وتجارة عن تراض .

( الوجه الثاني ) انك بعدما عرفت تعدد رواية سماعه وكونها روايتين فتتخصر الروايات هنا في طائفتين ، المانعة عن بيع العذرة ، والمجوزة لبيعها ، وعلى هذا فان أمكن الجمع بينهما باحدى الوجوه المتقدمة فتأخذ بها ، وإلا فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية لتساوي روايتي سماعه من حيث المرجحات السندية ، ولما كان القول بجرمة بيع العذرة مذهب العامة بأجمعهم فتأخذ بالطائفة المجوزة لبيعها ، ومن هنا ظهر ما في كلام المصنف حيث استبعد حمل الطائفة المانعة عن بيعها على التقية ، والعجب من الفاضل المامقاني «ره» فانه وجد كلام المصنف وقال ان مجرد كونه مذهب أكثر العامة لا يفيد مع كون فتوى معاصر الامام الذي صدر منه الحكم هو الجواز كما فيما نحن فيه حيث ان الجواز فتوى أبي حنيفة المعاصر لمن صدر منه أخبار المنع وهو الصادق «ع» فخير الجواز أولى بالحمل على التقية ، ووجه العجب ان أبا حنيفة قد أفتى بجرمة بيع العذرة كما عرفت .

وأعجب من ذلك ما نسب اليه العلامة في التذكرة (٢) من تجويز بيع المرجين النجس لأن أهل الأمصار يتبايعونه لزروعهم من غير تكبير ، فانه «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 .

وأرائهم 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 مدرکہا 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 فضعف الاجماع التيها 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 احدى الروايتين على الاخرى 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 انه لم يقل بها أحد ، وأما مانعة النجاسة من حيث هي نجاسة فلا يستفاد من تلك الروايات ، ولا من غيرها ، نعم لاشبهة في حرمة الانتفاع المتوقفة على الطهارة ، ومن هنا يظهر الجواب عن ذهب الى حرمة الانتفاع بالعذرة في التسميد ونحوه ، وتمسك في ذلك بقوله «ع» في رواية تحف العقول ( أو شيء يكون فيه وج ، من وجوه الفساد ) بدعوى ان 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 ، فقيه أولاً انه محض اشتباه قد نشأ من خلط ابن مضارب بابن مصادف وتوهم ان الأول غير موجود في كتب الرجال فاسد فانه مضاعفاً الى كونه مذکوراً فيها ومنصوصاً بحسنه ، انه قد انفقت اصول الحديث على نقل

(١) ج ٢ فقه المذاهب الاربعه ص ٢٣٢ .

(٢) قرب الأسناد . عن علي «ع» انه كان لا يرى بأساً أن يطرح في المزارع العذرة .

ضعيفة لابي البخترى وهب بن وهب . راجع ج ٣ ثل باب ٢٨ انه 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 وفاقا للاكثر بل عن السيد  
الاجماع عليه لطهارتها وعظم الانتفاع بها فيشمها الأصل والعمومات ، وفي الخلاف (٢)  
سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه دليلنا على جواز ذلك انه طاهر عندنا ومن منع منه فانما منع  
لتنجاسته 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) بجرمة بيع  
العذرة والأبوال إلا بول الابل خاصة فانه لا بأس بشربه والاستثناء به عند الضرورة وفي  
المراسم (٤) حكم بجرمة التكسب بالعذرة والبول إلا بول الابل خاصة ، وكذلك ذهبت  
الشافعية (٥) الى نجاسة فضلة 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 لافرق 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 الارواث 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 والارواث .

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 .

تلك الوجوه المذكورة لمنع بيع العذرة دون الارواث ، وإلا فالاجماع التعبدي الكاشف عن رأي الحجة معلوم العدم ، وقيام السيرة على جواز الانتفاع والمعاوضة لا يختص بالارواث بل يعم العذرة أيضا ، كشمول العمومات لها ، وما في الجواهر من الاستدلال على جواز بيع الارواث فقط بنجر ابن مضارب ، وبذيل رواية سباعة ، 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 المحلي باللام يشمل البيع أيضا .  
(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 ( پليد ) 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 فخارج عن حدود الآية ، وإلا فيلزم اتمسك بالعام في الشبهات المصادقية وهو لا يجوز كما نقح في الاصول ، وان أبيت إلا عن اختصاصها بما يكون الطبع متفراً عنه ، فندفعه بعدم الملازمة بين تحريم الاكل وحرمه 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 ذى حافر قد رأث يروث روثا . وفي المجمع 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 يصح بيعه وما لا يصح (٦) ج ١ ص ٣ من البيع .

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

( وفيه ) انه بعد اشتراكها في حرمة الاكل ، وجواز الانتفاع بها منفعة محلاة كالصبغ والتسميد ونحوها ، فلا وجه للتفكيك بينها ، وأما التجلسة فقد عرفت مرارا انه لاموضوعية لها ، فلا تكون فارقة بين الدم الطاهر والنجس ، وأما الاخبار السابقة فمضافا الى ضعف سندها انها شاملة لها ، فلو تمت لدت على حرمة بيعها معا وإفلا ، على ان الاستفادة من رواية تحف العقول هو تحريم مطلق منافع النجس ، وحينئذ فان وقفنا على ظاهرها فلازمه الاتقاء بما لم يفت به أحد ، وان اقتصرنا على خصوص تحريم البيع فلا دليل عليه .

وأما الاجماع 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 نجسا أم طاهرا لأرضعا ولا تكليفنا .

## وهم وإزالة

وقد استدل على حرمة بيع الدم مطلقا 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 فنهاهم عن بيع سبعة أشياء

الشاة نهاهم عن بيع الدم والغدد وآذان الفواد والطحال والنخاع والخصى والقضيب

بعض القصابين يأمر المؤمنين ما الكبد والطحال إلا سواء فقال له كذبت بالكعب

يرين من ماء أنبتك 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 منجزة بعمل المشهور ضعفى وكبرى ، والوجه في ذلك هو ما تقدم (١) ولا انها منجزة بعدم الخلاف وإن ذكره المامقاني «ره» فانه على تقدير عدم كونه حجة ، فضمها 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 بکراهة بيعها .

( وثانيا ) ان الظاهر من الدم المذكور في المرفوعة هو الدم النجس الذي تقدفه الذبيحة المسمى بالمسفوح لكثرة ومرسومية أكله في زمن الجاهلية ، دون الطاهر المتخلف فيها الذي يباع بتبع اللحوم كثيراً ، فانه من القلة بمكان لم يكن مورد الرغبة لاهل الجاهلية لينجر ذلك الى أن يمر علي «ع» بالقصابين وبيناهم عن بيعه ، ولعله لذلك لم يذكر الله تعالى في القرآن (٢) إلا الدم المسفوح ، إذ في الرواية 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» فرسافي الماء جميعا فايضت الكبد ولم ينقص شيء منه ولم يبيض الطحال وخرج ما فيه كله وصار دما كله حتى بقي جلد الطحال وعرقه فقال له هذا خلاف ما بينها هذا لحم وهذا دم . مرفوعة . راجع ج ٢ كما باب ٧ من الاطعمة ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب باب الذبائح ص ٣٠٠ ، وج ١١ الوافي باب ١٥ من المطاعم ص ٢٠ ، وج ٣ ثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، أقول : النخاع مثلثة الخيط الابيض في جوف الفقار ينحدر من الدماغ ويتشعب منه شعب في الجسم كما في القاموس ، والخصى كبدى جمع خصية كبدية ، الغدد كعرق جمع غدة كعرق لحم أسود يستصحب الشحم ، الكعج بضم اللام وفتح الكاف اللثيم والاحمق ، والتور إناء يشرب فيه ، ومرس الشيء في الماء انقائه فيه وتليينه باليد .

(١) ص ٦ .

(٢) سورة الانعام آية ١٤٦ أو دماً مسفوحاً .

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



أخرى لأنه 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 سيحجىء من أن قصد المنفعة المحرمة في المبيع موجب لحرمة البيع بل بطلانه ، وأما حرمة بيعه لغير الأكل فلا دلالة عليه من الرواية لأوضاعها ولا تكليفاً ، والشاهد لذلك أنه لا ريب في جواز بيع الأمور المذكورة فيها لغير الأكل كاطعام الحيوان ونحوه .

## تذكرة

ربما يتوهم أن بيع الدم لما كان إعانة على الأثم فيكون محرماً لذلك ، وفيه مضافاً إلى ماسياتي من عدم الدليل على حرمتها ، أن النسبة بينها وبين بيع الدم هو العموم من وجه ، فإنه قد يشتريه الإنسان لغير الأكل كالصبغ والتسميد ونحوهما ، فلا يلزم منه إعانة على الأثم بوجه ، وعلى تقدير كونه إعانة على الأثم فالنهي إنما تعلق بعنوان خارج عن البيع فلا يدل على الفساد .

## تذكرة أخرى

قد استدلت العلامة المامقاني على حرمة بيعه بما دل من الكتاب (١) والسنة (٢) على تحريم الدم بضميمة قوله «ع» أن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمه .  
( وفيه ) مضافاً إلى ما تقدم في النبوي ، أن المراد من تحريم الدم في الكتاب والسنة إنما هو تحريم أكله وقد عرفت مراراً أنه لا ملازمة بينه وبين حرمة الثمن .  
( قوله : الرابعة لا اشكال في حرمة بيع المني . أقول ) قبل التعرض لبيان جهات المسألة وأحكامها لا بد وأن يعلم أن المني إنما يطلق على ما خرج من المخرج وأريق كما ذكره بعض

---

— لأنه 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 مثل باب ٣٠ ما يحرم من الذبيحة من الاطعمة المحرمة ، وج ٢ كما ص ١٥٣ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٠ .

أهل اللغة (١) في وجه تسميته ، وهذا بخلاف عسيب الفحل فإن له معانٍ عديدة ، والذي يناسب منها المقام أربعة ، الطروقة ، وماء الفحل في الأصلاب ، واجرة الضراب ، واعطاء الكراء على الضراب ، فإن اريد منه المعنيين الاخيرين فيكون ذلك بنفسه مورداً للنهي في الروايات الناهية عنه ، وان اريد المعنيين الاولين فيكون الذي في الحديث بتقدير المضاف ، فالتقدير في نهى رسول الله و ص ، عن عسيب الفحل انه نهى عن بيعه أو عن كرائه ، وقد نص على ذلك كثير من اللغويين (٢) ولكن الغرض في ما نحن فيه هو الكسب كما اشير اليه في النبوي الآتي ولعل الوجه في افراد المصنف وبعض آخر عسيب الفحل عن المني هو الفرق المذكور بينها .

(١) وفي المصباح المني معروف ، وامنى الرجل إمناء أراق منيه . وفي المجمع قوله تعالى من نطفة اذا تمنى قيل أي تدفق في الرحم يقال أمنى الرجل يمني اذا أنزل المني ، ومنى كالى موضع بمكة فقيل سمي به لما يمني من الدماء أي يراق . وفي ج ١٠ تاج العروس ص ٣٤٨ استمى طلب خروجه واستدعاه .

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

وفي المجمع عسيب الفحل اجرة ضرابه ، ومنه نهى عن عسيب الفحل ، وعسيب الفحل مأوّه فرسا كان أو بعيراً أو غيرها ، ولم يذعه وإنما أراد النهي عن الكراء الذي يؤخذ عليه للجهالة .

وعن الجهمرة نهى عن عسب الفحل أي لا يؤخذ لضرابه كراء . وعن نهاية ابن الأثير نهى عن عسب الفحل عسب الفحل مأوّه ، وعسبه أيضا ضرابه ، وإنما أراد النهي عن الكراء . وعن فائق الرغشري النبي ص نهى عن عسب الفحل أي عن كراء قرعه ، والعسب القرع ، والفرق بينه وبين الملاقيح ان المراد بها النطفة بعد استقرارها في الرحم ، والعسب الماء قبل استقرارها . وعن المصباح عسب الفحل الناقة عسبا من باب ضرب طرقها ، وعسبت الرجل عسبا أعطيته الكراء على الضراب ، ونهى عن عسب الفحل وهو على حذف مضاف والأصل عن كراء عسب الفحل .

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 أصلابها ويسمى بعسب الفحل .

أما الجهة الاولى فيحكم المصنف بجرمة بيعه لنجاسته ، وعدم الانتفاع به اذا وقع في خارج الرحم ، وكذلك يحرم بيعه عند كل من يرى النجاسة مانعة عن البيع ، ومنهم المالكية والخنابلة (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 ، واما عدم الانتفاع به فمانعته عنه تتوقف 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 .

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

ولكن التصديق 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 كالبذر المغروس 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 قطعا اذا خرج من الباطن الى الباطن ، على انها لو كانت مانعة لمنعت عن بيعه لاجل المنافع التي تتوقف على عدمها لمطلقا 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 حيا وميتا إن خرج بعد استكمال السن تسع سنين ولو خرج على صورة الدم اذا كان خروجه على هذه الحالة من طريقه المعتاد وإلا فنجس وليس عليه مني خرج 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 لانصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة .  
 واما الجهالة وعدم القدرة على التسليم فلا تكونان مانعتين عن بيع الملائيح ، 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 الغرر المنهي عنه في البيع كما يأتي في البيع الغرري ، ففي بيع الملائيح  
 ليس غرر لامن ناحية الجهالة ولا من ناحية عدم القدرة على التسليم .

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

وأما الجهة الثالثة فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في حرمة بيع عسيب الفحل ، قال في  
 التذكرة بعد كلامه المتقدم في الجهة الثانية يحرم بيع عسيب الفحل وهو نظفته 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 بالانسان  
 فيها لزوم الذكور من الخمر اثبات على انائها ، فلا يجزى لأحد . فبغير ثوره ليعطى بالقر  
 ولا لغيره من اهل البيت . وهكذا ، لأن اجارة الخيل غير مقدور عليه فالاجارة

ثم ان تحقيق هذه الجهة يقع في مقامين : الاول من حيث القواعد والثاني بحسب الروايات أما الاول فقد استدل على بطلان المعاملة على عسب 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 تعتبر ذلك فيها من جهة الفرر المرتفع بالعلم بالطروقة والاجتماع فان الغرض من المعاملة على عسب الفحل هو ذلك .

الثاني بعدم القدرة على التسليم بدعوى ان إقبال 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 لاقيمة له فيكون العقد عليه باطلا ، وفيه مضافا الى عدم اعتبار المالبية في عوضي المعاملة . ان قوامها إنما هو باعتبار العقلاء ورغبتهم ، فلا شبهة في ترتب 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 فما لا يصفى 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 إجارتها ذكور الحيوانات التي تستأجر لإقبال انثاها ، فلا يحل استئجار ثور ليحبل بقرة ، ولا جملا ليحبل ناقة وهكذا ، لأن المقصود من ذلك إنما هو منيه وهو محرم لاقيمة 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 فلا لينزيه لم يجوز .

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

عسب الدابة وإكراهها على الضراب ، وان نمن ذلك مسكاً ، ويدل عليه بعض الروايات من طرق العامة أيضاً (١) .

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

لابقال ان النبوي ورواية الجعفریات بنفسها ظاهرتان 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 كغسل الجمجمة — 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 الفحل 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 والفقيه ص ٢٧١ ، وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٦ عن الجعفریات عن علي \*ع\* قال من السحت نمن اللقاح وعسب الفحل وجلود السباع . موثقة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ دعائم الاسلام ان رسول الله ص نهى عن عسب الفحل .

(١) ابن عمر قال نهى النبي ص عن عسب الفحل ، راجع ج ٣ صحيح البخاري باب عسب الفحل 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 الفحل .

(٢) حنان بن سدير قال دخلنا على أبي عبد الله \*ع\* ومعنا فرقد الحجام فقال له ان لي تيساً أكرهه فما 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 .

والعبدین وغيرهما مع انها ذكرت في جملة من الروایات (١) في عداد الأغسال الواجبة كغسل الجنابة والمیت ومس المیت ، نعم لم تنبت من تلك الروایات المانعة إلا وثيقة رواية الجعفریات على ان النهي عن بيع عيب الفحل في النبوي لا یوجب حرمة المعااملة وضعا بل التکسب به حرام تکلیفا ، والشاهد على ذلك ان في الروایة نهی 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 لاوجه لحمل الطائفة المانعة على التقیة لما عرفت من كون المسألة محل الخلاف بين العامة أيضا

## جواز الانتفاع بالمیة وحرمة بیعها

(قوله : یحرم المعاوضة على المیة . أقول) تحریر هذه المسألة في مقامین وقد خلط المصنف بینها ، الأول في جواز الانتفاع بالمیة ، والثاني في حرمة بیعها ، وتقديم الأول للبحث عنه أولى من تقديم الثاني وإن عكسه المصنف .

أما المقام الأول فان مقتضى الأصل الأولى هو جواز الانتفاع بالمیة إلا أن المشهور إنما هي حرمة الانتفاع بها في النهاية (٢) بیع المیة والتصرف فیها والتکسب بها حرام ، وفي القراسم (٣) انصرف في المیة بیع وغيره حرام ، وفي الجواهر لا یجوز الانتفاع بشيء من المیة مما تحل الحياة فضلا عن التکسب ، وعليه فتاوی أكثر العامة (٤) :

ثم ان المهم هنا صرف عنان الكلام الى الروایات الخاصة الواردة في ذلك وهي على طائفتین الأولى تدل على حرمة الانتفاع بالمیة ، والثانية على جواز الانتفاع بها .

أما الطائفة الأولى فهي متظافرة ، منها مكاتبة قاسم الصیقل (٥) فانه سأل الامام «ع»

(١) عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله \*ع\* قال ان الغسل في أربعة عشر موطنًا غسل ثلاث وغسل الجنب وغسل من غسل المیت وغسل الجمعة والعبدین الخیر . راجع ج ١ ، ثل باب ٤ ، 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 بیع جلود المیة قبل أن تدبغ لأنها لا یغسل في ذلك بقوله ص : لا تنتفعوا من المیة بأهاب .

(٥) نيل السلام ص ٣١٧ نسب الى الأكثر انه لا ینتفع من المیة بشيء إلا بجادنا بحرمة بیعها لتحریمها .

نسبت الى الرضا \*ع\* انی عمل أعماد السیرف من جلود الخمر المیة فیصیب

عن جواز جعل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة . فكتب «ع» فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس ، فان مفهومها يدل على حرمة الانتفاع بجلود غير الذكي ، وفيه مضافا إلى ضعف سندها ، أن مناط المنع فيها عن عمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة ، ليس إلا من جهة إصابتها الثوب الذي يصلح فيه السائل ، ومن هنا أمره الرضا (ع) بأن يتخذ ثوبا لصلاته ، وأما أصل الانتفاع بها بعمل الأغماد منها فهو مسكوت عنه فيبقى تحت اصاله الاباحة ، بل يمكن أن يقال أن الرواية تدل على جواز الانتفاع بالميتة ، وذلك لأن السؤال فيها إنما وقع عن أمرين : أحدهما عمل الأغماد من جلود الحمر الميتة ، والثاني إصابتها الثوب فجوابه (ع) عن الثاني دون الأول ليس إلا تقريرا لجواز الانتفاع بالميتة ، وإلا فكان سكوته عنه مع كونه في مقام البيان مخللا بالمقصد ، ومن هنا يعلم الوجه في قول أبي جعفر الثاني \*ع\* ( فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا 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 استصباح الاليات المبانة من الغنم الحي فانه يستلزم اصابها اليد والثوب وهو حرام .

( وفيه ) انه لما لم يكن اصابة اليد والثوب للميتة ، وسائر النجاسات ، بل تلويث تمام البدن بها ، حراما قطعاً ، فلا بد إما من أخذ التحريم في قوله ع ( وهو حرام ) ارشاداً الى النجاسة كما في الحدائق ، أو إلى المانعة عن الصلاة ، أو إلى صورة المعاملة معها معاملة المذكي بل عدم تعرضه لحكم الانتفاع بها بالاستصباح المسئول عنه ، وتصديه لبيان نجاستها أو مانعتها عن الصلاة أدل دليل على جواز الانتفاع بها دون العكس ، سيما ذلك ولكن

— نيابي فاصلي فيها فكتب \*ع\* إلي اتخذ ثوبا لصلاتك فكتبت الى أبي جعفر الثاني \*ع\* .  
أطع فكتب \*ع\* فان كان ماتعمل وحشيا ذكيا فلا بأس . ضعيفة لقاسم ومعلي 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 تقتل عندهم 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 لمعلي 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 .



لابد 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) وساعة (٤) وغيرها (٥) على حرمة الانتفاع بالميتة غنى وكفاية ، وقد ذكر ذلك في أحاديث أهل السنة (٦) أيضا .

(١) قال رجل ابا 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 ان ما قطع من الأعضاء من أبواب الذبائح ، والفقيه ص ٣٠٢ ، وج ٢ يب ص ٣٠١ ، وج ٢ كاص ١٥٣ ، وج ١١ الوافي ص ٢٠٠ .

(٢) قال قلت لأبي عبد الله \*ع\* جعلت فتاك الميتة ينتفع منها بشيء فقال لا . الخبر . موثقة . راجع ج ١ كباب 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 كاص 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 كاص ١٥٥ ، وفي القاموس الاهاب ككتاب الجلد أو ما لم يدبغ ج آهبة ، وفيه أيضا العصب محرمة 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 . مرسلة .

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 اخرى ، أن لا تستمتعوا ، راجع ج ١ السنن الكبرى للبيهقي ص ١٤ و ص ١٥ .

يخرج أيضا أحاديث اخر تدل على جواز الانتفاع بجلود الميتة بعد الدبغ وذلك لدهابهم

أن

وأما الطائفة الثانية فهي أيضا كثيرة منستفيضة منها روايتي الصيقل والوشا المتقدمين 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 سكوته \*ع\* عن حكم المسألة مع إصرار السائل على الجواب تقرير على ذلك بلا ارياتاب .  
ومنها رواية البرنظي (٢) التي تدل على جواز الاستصباح بما قطع من إليات الغنم .

ومنها (٣) ما عن علي بن الحسين \*ع\* فانه كان يلبس الفرو المجلوب من العراق وينزعه وقت الصلاة ، ففعله هذا يدل على جواز الانتفاع بالميتة إلا فيما يكون مشروطا بالطهارة ، والوجه في كون ذلك الفرو 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 وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها ونحن مضطرون اليها وإنما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحير الأهلية لايجوز 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 . مجهولة 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 البرنظي صاحب الرضا «ع» قال سألت عن الرجل تكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء يصلح له أن ينتفع بما قطع قال نعم يذبيها 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 الفراء فقال كان علي بن الحسين «ع» رجلا صرداً لاتدفعه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرظ فكان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي تحته الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فقال ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة ويزعمون ان دباغه ذكاته . ضعيفة محمد بن سليمان الديلمي . راجع ج ١ كآباب ٦٠ اللباس من الصلاة ص ١١٠ و ج ١ التهذيب ص ١٩٣ ، و ج ١ ثل باب ٦١ عدم ظهارة جلد الميتة من أبواب النجاسات و ج ٥ الوافي ص ٦٧ ، وفي القاموس صرد كفروح وجد البرد سريعا ، وفيه أيضا الدفء بالكسر ويحرك نقيض حدة البرد وأدفاه ألبسه الدفء ، وفيه أيضا القرظ محركة ورق السلم وأديم مقروظ 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 فعله عليه السلام على الاحتياط من جهة عدم اقتران صلاته التي هي معراج المؤمن بلبس الميتة الواقعية ، وعليه فلا تنبى 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 بالواقعيات بل بحقايق الأشياء ، والامور 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 فانما 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 صلاته عن احتمال البطلان ، واما الاحتياط في غير حال الصلاة فليس بمحط 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) فانها تدل على جواز الانتفاع بالكيمة 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 بإنخاذ الثوب لصلاته ، وأما دعوى اختصاص موارد الطائفة المجوزة بالجلود والاليات فهي دعوى جزافية لعدم القول بالفصل في أجزاء الميتة قطعا .

( تلويح ) قد توهم بعضهم حملها على التقييد لتخيل ذهاب العامة إلى جواز الانتفاع بها .

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

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

ص ٢٠٠ . وج 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 وأيضا علوا (١) حرمة بيع الميتة بانعدام ركن البيع فيه الذي هو مبادلة مال بمال بدعوى أنها لاتعد مالا عند من له دين سماوي فلو كان الانتفاع بها جائزاً عندهم لما تفوهوا بذلك التعليل العليل لدوران مالية الأشياء وجوداً وعندما مدار جواز الانتفاع بها وحرمة .

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

وفيه أنك قد عرفت عند التكلم في رواية الوشا أن تلويث اليد بل تلويث جميع البدن بالنجاسات ليس من المحرمات ، إذن فلا وجه لحمل الطائفة المانعة على صورة التلويث ، وأما ما تخيله بعضهم من تخصيص المجوزة بالأجزاء التي لاتحلها الحياة كالصوف والقرن والافنحة والتاب والحافر 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 المشهور بل المجمع عليه بين الخاصة والعامة هي حرمة بيع الميتة وضماً وتكليفاً قال في المستند (٢) حرمة بيعها وشراؤها 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 ولو دبغ لانه لا يطهر بالدبغ . وإلخنا بلة قالوا : لا يصح بيع الميتة ولا يبيع 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 تعديداً 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 فانها 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 لاتدل 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 ( فمجرد النجاسة لاتصلح علة لمنع البيع لولا الاجماع على حرمة بيع الميتة ) .  
الرابع الروايات العامة المتقدمة ، وفيه أنها وإن كانت تدل على حرمة بيعها ، ولكنها لمكان ضعف أسانيدھا لاتفي بالمقصود كما عرفت .

الخامس الروايات الخاصة الواردة في المسألة منها رواية البرنظي 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 فاسداً .

(١) علي بن ابراهيم عن ابيه عن التوفلي عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال السحت ثمن الميتة الخبز . ضعيفة للتوفلي . راجع ج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة مما يكتب به ج ٢٣ البحار ص ١٤ ، وج ١ كآب ٤٢ السحت ص ٣٤٣ ، وج ٢ التهذيب ص ١١٠ .  
(٢) قال «ع» ثمن الميتة سحت . مرسلة . وباسناده 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 ككتابة الصيقل المتقدمة فان فيها قرر الامام أسئلتهم عن جواز بيع الميتة من جلود الحمير والبغال وشرائها ومساها فلولاً جوازها لكان تقريره «ع» لتلك الأسئلة وسكوته عن بيان حكمها إغراء بالجهل وتأخيراً للبيان عن وقت الحاجة ، وبضميمة عدم القول بالفصل بين مورد المكاتبه وغيره يتم المطلوب ، ويؤيد ذلك فعل علي بن الحسين «ع» حيث كان يبعث الى العراق ويطلب الفرو 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 لموافقها 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 ، واما بالتساقط فيرجع الى العمومات والاطلاقات ويحكم بصحة بيعها .

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

— ص ٤٢٦ ، ثم الظاهر ان هذه الروايات الاربع 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 لعبسد الله بن الحسن . راجع ج ٢ من الباب ٣٢ المتقدم .

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

( فإنه يقال ) لامتناع هذا الكلام إلا توهم إرجاع ضمير غيرها في قول السائل ( لا يجوز في أعمالنا غيرها ) الى جلود الميتة ولكنه فاسد ، إذ لا خصوصية لها حتى لا يمكن جعل الأغنام 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 الأغنام منها لكان هذا الجواب لغواً .

## نقل ورفع

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 ، وإلحقتها 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 العمل بالسيوف وبيعها وشرائها لا خصوص الغلاف مستقلاً ولا في ضمن السيوف على أن يكون جزء من الثمن في مقابل عين الجلد فغاية ما يدل عليه جواز الانتفاع بجلد الميتة بجعله عمداً للسيوف وهو لا ينافي عدم جواز معاوضته بالمال ، وقد تبعه بعض وقال لكن مع احتمال كون المبيع هو السيوف 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 فإنه لا وجه لأن يشتري السيوف سيوفاً من غيره ، كما لا وجه لسؤاله عن مسها وإصراره بالجواب عن كل ما 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 السيوف فكيف يحكم بالتبعية

دائماً ، نعم تبعية مثل الجل 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 قيل الذبح فلا تصلح للاغنام ، وفيه أولاً ان أمره «ع» بأن يجعلوا ثوباً لصلاتهم على خلاف التقية ، وثانياً لو كانت الرواية مورداً للتقية لكان الأليق أن يجاب بحرمة البيع والشراء ويدفع محذور التقية عند الابتلاء بها بارادة حرمة بيعها قبل الذبح ، فان فيه بيان الحكم الواقعي مع ملاحظة التقية ، وثالثاً ان الرواية خالية عن كون البيع أو الشراء بعد الذبح لتحمل عليها ، ومجرد عدم صلاحية الجلود للغلاف قبل الذبح لا يوجب تقييدها لامكان ذبحها عند جعلها غمداً ، إذن فالرواية أيضاً على خلاف التقية ، وأما توهم أن الأخبار المانعة تشتمل على كلمة السحت التي تأتي عن حملها على الكراهة فهو توهم فاسد لما مر في بيع العذرة من أن إطلاق السحت على المكروه في الروايات واللغة كثير جداً .

هذا كله مع قصر النظر على المكاتبه ، ولكنها ضعيفة السند فلا تقاوم الروايات المانعة لان فيها رواية الجعفرات وهي موثقة ، إذن فلا مناص من الحكم بحرمة بيع الميتة وأجزائها التي تحملها الحياة ، إلا أن يتمسك في تجوز بيعها بحسنة الحلبي وصحيجته الواردتين في بيع الميتة المختلطة بالمذكي ممن يستحلها ، فانها بعد إلغاء خصوصيتي الاختلاط والمستحل تذلان 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 منضمه الى المذكي . أقول )  
تارة تمتاز الميتة من المذكي واخرى لامتياز ، أما الصورة الاولى فلا اشكال في جواز البيع وصحتها 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 دباغه قد ذهب بجيشه أو رجسه أو نجسه ، وفي رواية اخرى دباغها طهورها ، وفي ص ١٦ في أحاديث كثيرة فدبغوه فانتفعوا به . أي يجلد الميتة .



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

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

أما المقام الأول فإن كان المدرك في حرمة بيع الميتة منفردة هي النصوص والاجاماعات فلا شبهة في أنها لا تشملان صورة الاختلاط لانه لا يصدق بيع الميتة على ذلك مع قصد المذكي حتى مع تساييمها 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 والخزير وقلنا بتنجيز 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 المعلومة تفصيلا من الاحكام التكليفية والوضعية ، وأما بيعها من شخصين فلا بأس فيه لان حرمة الانتفاع لم تثبت إلا على الميتة المعلومة اما اجمالا أو تفصيلا على سبيل منع الخلو وإذا اتنى 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 : فأكل 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 ، فيبيعها بقصد المذكي ثم يسلمها الى المشتري فينتفع بها في غير ما يشترط فيه التذكية ، نعم لو كان المانع هي حرمة الانتفاع فيجري فيه ما ذكرناه .

( قوله : وجوز ارتكاب أحدها . أقول ) لادخل للقول بجواز ارتكاب أحدهما في جواز البيع بقصد المذكي ، فانه بناء على هذا المنهج يجوز بيع أحدهما معنا 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 ) قدم المصنف عن جواز بيع أحد المختلطين حتى مع القول بأنه يجوز إرتكاب أحد المشتبهين وعدم تجيز العلم الاجمالي ، وذلك لاصالة عدم التذكية الجارية في اللحوم ، فانها أصل موضوعي حاكم على سائر الاصول من اصالتي الحل والطهارة ، وفيه ان اصالة عدم التذكية لا تثبت الميتة التي هي أمر وجودي إلا على القول بالاصول 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 ، فانه يقال ان الأصل المذكور وإن كان متكفلاً لاثبات ذلك العنوان إلا أنه أمر يغير 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 باصالة عدم التذكية إلا على القول بحجية الأصل المذبذب فالحذور 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 بدهي البطلان ، إذ عمدة ما يكون محط النظر ومورد الرغبة من الميتة هو جلدها وليس هذا مما تأكله الكلاب ، وهذا نظير ما سياتي في بيع الدراهم المغشوشة من أمره «ع» بكسر درهم من طبقتين طبقة من نحاس وطبقة من فضة فان المراد بذلك ليس إلا إعدام الهيئة الدرهمية لتلا يعامل عليها معاملة الدراهم الرائجة وإلا فكسر الدرهم المغشوش ليس من الواجبات النفسية كالصوم والصلاة ، ومن هذا القبيل

(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 على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكية من الميتة قال يرمى بها جميعاً الى الكلاب . مؤنقة . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ .

أيضاً أمره «ع» بآراقة الاناثين المشتبهين ، وباراقة المرق المتنجس كإسيأتي 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 زرع 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 مسلولي المآلية خصوصاً اذا لم يكن المراد بالمستحل إلا المستحل الأكل فقط كما هو الظاهر دون مستحل البيع وان كان يحرم أكله ، واما اذا وجد من يرغب اليها ويتنفع بها في غير ما اعتبرت فيه التذكية والطهارة كمن يشتريها ليتنفع 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 ممن 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 والاستباه لا دخل له في الجواز ، وعليه فيخصص بهاتين الروايتين ما دل على حرمة بيع الميتة على الإطلاق .

(١) زكريا بن آدم قال سألت ابا 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 اختلطا كيف يصنع قال يبيعه ممن يستحل الميتة ويأكل ثمنه فإنه لا بأس به . حسنة لبراهيم 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 أولاً 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 .

وثانياً انه لم يكن في مكان صدور تلك الأخبار وزمانه كافر حرابي 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 مضافاً الى إطلاقها وعدم وجود ما يصلح لتقييدها ، ان الحسنة إنما اشتملت على اختلاط المذكي بالميتة من الغنم والبقير فبديهي انه ليس في البقر من الأجزاء التي لا تحلها الحياة شيء ليمكن 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 كالمذكي 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 ففي محرمة ، وفيه مضافاً الى منع كون المقام من صغريات الاعانة على الأثم ، ومنع قيام الدليل على حرمتها لو كان منها وإنما هو كبيع العنب والتمر وعصيرها ممن يعلم انه يجعلها خمراً الذي لا شبهة في جوازه كما سيأتي انه لا ريب في جواز مثل هذا النحو من الاعانة على الأثم ، وإلا فلم يجز سبي الكافر أيضاً لتجنس الماء بمجرد مباشرته إياه بشرته فيجرم 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 الحري ، ومن —

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

وفيه مضافاً 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 الذكاة 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 ما ليس 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 كبداً 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 كبد حرى . ضعيفة لعبد الله . وفي رواية اخرى أمر «ع» بسقى نصراني من قبيلة الفراسين عند ضعفه من العطش . راجع ج ١ كما باب ٤١ سقى الماء من الزكاة ص ١٧٨ اسحاق بن عمار عن جعفر عن أبيه ان علياً «ع» كان يقول ولا تصدقوا بشيء من نسككم إلا على المسلمين و تصدقوا بما سواه غير الزكاة على أهل الذمة . موثقة . راجع ج ٢ مثل باب ٢٠ استحباب الصدقة من أبواب الصدقات .

(١) اسماعيل بن عمر عن شعيب عن أبي عبد الله (ع) في رجل دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر أذكي هو أم ميت قال يطرحه على النار فكلاً 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 المذبح ص ٢٩٤ ، و ج ٣ مثل باب ٣٦ ان اللحم اذا لم يعلم كونه ميتة من الأطعمة المحرمة ، وفي هذا الباب من مثل محمد بن علي بن الحسين قال قال الصادق (ع) واذا وجدت لحماً ولم تعلم أذكي هو أم ميتة فأنتى قطعة منه على النار فإن 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 كالسّمك فان دهنه من المنافع المهمة المقصودة للعقلاء ، والمنافع عنه منقود لعدم ما يصلح للمعاملة عن المعاوضة على الميتة الظاهرة وضعا وتكليفاً ، إذن فلا مانع من التمسك بالعمومات لإثبات 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 إغانة على الأثم فيكون حراماً ، توهم فاسد فانها كبيع التمر والعنب والعصير ممن يجعلها خمراً وسيأتي جوازه ووزود الاخبار عليه وان صدق عليه عنوان الاغانة 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 فمضافاً الى ما تقدم فيها ، أن الشهرة بل الاجماع على خلافها هنا ، فلا يكون ضعفها منجراً بعمل الأصحاب .

## حرمة التكسب بالكلب الهراش

( قوله : يحرم التكسب بالكلب الهراش والخنزير البرين إجماعاً . أقول ) وجه التقييد بالبرين هو أن المشهور واختاره 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 جبهتين : الجهة الأولى 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 يصبح بيمه ، 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 الخنز 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 . كما باب ١١ لبس الخنز من التجميل ص ٢٠٥ ، وج ١١ الوافي باب ١٧٦ الملابس ص ٩٨ ، وج ١ مثل باب ١٠ جواز لبس جلد الخنز 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 ضريحة في جواز بيع الصيود منها ، وعلى هذا المنوال روايات العامة (٤) على كثرتها ، وعليه فدعوى الاجماع التعبدي على حرمة بيعه في غير محله ، لأنه إن كان المراد بالحرمة هي الحرمة الوضعية فهي وإن كانت مسامة ولكن المدرك لها ليس إلا تلك الأخبار المتكثرة فيحكم بفساد بيعها لأجلها لا للاجماع التعبدي وان كان المراد بها هي الحرمة التكليفية ، ففيه ان الظاهر هو انحصار معقد الاجماع بالحرمة الوضعية ، بل يكفينا 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 مطاقاً ، وكذلك عن الشافعية ، واما 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 المدايني 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 . الجعفرات . 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 كا باب ٣٧ كسب المغنية ص ٣٦١ وباب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، و ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١٠٧ و ص ١١٠ وباب الغرر والمجازفة ص ١٥٥ ، و ج ١٠ الوافي باب ٤٣ ص ٤٢ ، و ج ٢ مثل 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

والجهة 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 ان الروايات الواردة في هذه المسألة على طائفتين : الاولى ما دل على حرمة بيعه وضعا وتكليفاً ، منها قوله «ع» في رواية قرب الاسناد (٣) في نصرايين باع أحدهما الخنزير الى أجل ثم أسلمها (إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه) فان مفهومه أن غير أخذ الثمن لا يجوز له بعد الاسلام ، وعليه فيستفاد من الرواية أمران : الاول حرمة بيع الخنزير بعد الاسلام وإلا لكان الحصر فيها لغواً ، والثاني صحة المعاملة عليه قبل الاسلام وإلا لكان أخذ ثمنه بعد الاسلام حراماً وأكلاً للمال بالباطل .

ومنها روايتي الجعفريات ودعائم الاسلام (٤) حيث جعل الامام «ع» ثمن الخنزير فيهما من السحت . ومنها جملة من الروايات (٥) الدالة على حرمة بيعه بل في بعضها نهى عن إمساكه .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ حكى عن المذاهب الأربعة إجماعهم على بطلان بيع

الخنزير . وفي ج ٥ شرح فتح القدير ص ١٨٦ بيع الخنزير فأسد .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) علي بن جعفر عن اخيه قال سألته عن رجلين نصرانيين باع أحدهما خمرأ أو خنزيراً الى أجل فأسلما قبل أن يقبضا الثمن هل يحل له ثمنه بعد الاسلام قال إنما له الثمن فلا بأس أن يأخذه . مجهولة لعبد الله بن الحسن . ورواه علي بن جعفر في كتابه إذن فهي موثقة . راجع ج ٢ ثل باب ٩٠ أن الذمي باع خمرأ 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 سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنزير وعليه دين هل يبيع خمره وخنزيره فيقضي دينه فقال لا . ضعيفة لمعاوية . ومثلها رواية أبي عمير عن الرضا «ع» إلا أنها مرسلة .

اسماعيل بن مرار عن يونس في مجوسي باع خمرأ أو خنزير الى أجل مسمى ثم أسلم قبل أن يحل المال قال له دراهمه وقال إن أسلم رجل وله خمر وخنزير ثم مات وهي في ملكه وعليه دين قال يبيع ديانه أو ولي له غير مسلم خمره وخنزيره ويقضي دينه وليس له أن يبيعه وهو حي ولا يمسه . مجهولة لاسماعيل . 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 وضعاً ، بدعوى أنها صريحة في جواز استيفاء الدين من ثمن الخنزير ، فلزام ذلك هو نفوذ بيعه وضعاً وان كان للبايع حرماً 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 وضعاً 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 ، و ج ١ ، ك باب ١٠٧ . بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ و ص ٣٩٥

و ج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٨ ، و ج ٢ التهذيب باب المجازفة ص ١٥٥ .

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

(٢) ك . 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 لابراهيم بن هاشم ، وفي ج ٢ يب في القرض ص ٦٢ عن داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام مثله بطرق صحيحة .

ك . زرارة عن أبي عبد الله ع في الرجل يكون لي عليه الدراهم فيبيع بها خمرأ وخنزيراً ثم يقضى عنها قال لا بأس أو قال خذها . حسنة لابراهيم .

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 وخنزير يأخذ ثمنه قال لا بأس به . ضعيفة لعبد الله بن بحر . راجع ج ١ ك باب ١٠٧ . بيع العصير من المعيشة ص ٣٩٤ ، و ج ٢ ثل باب ٨٩ أن الذي اذا باع خمرأ مما يكتسب به ، وباب ٢٨ استيفاء الدين من الذي من أبواب الدين ، و ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ ، و ج 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 المسامات ، إلا أنه فيما كان بينهما تناف وتعاقد نظير أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة ، ولولم يكن بينهما تناف كما في المقام فلا وجه لذلك المحل 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 الخزير قبل الاسلام ، فيقيد بها ما يدل على حرمة بيعه مطلقاً ، إذن فتقلب النسبة وتصير المانعة أخص من المجوزة ومقيدة لها ، وعليه فلا يجوز لغير الذي يبيع الخزير ، وقد اتضح مما ذكرناه حكم بيع الخمر أيضاً لأنها مذكورة في الأخبار المتقدمة مع الخزير . ثم انه استدلال غير واحد من الأعظم على حرمة بيعه بالأخبار العامة المذكورة في أول الكتاب ، وقد عرفت ما فيها من ضعف السند والدلالة ، ثم لا ينقض العجب من المصنف حيث اقتصر في الاستدلال على حرمة بيع الخزير بالاجماع فقط ولم يتعرض للروايات وهو أعرف بالحال .

( قوله : وكذلك أجزائها . أقول ) ظاهر النصوص والاجماعات إنما تمنعان عن بيع الكلب والخزير بوصفها العنواني وبصورتهما النوعية التي بها شبيهة الأشياء في دار تحققها وصقع تكوينها ، وبما أن الأحكام الشرعية إنما تترتب على الموضوعات العرفية فلا مانع من شمول المنع للميتة منها ، لصديق عنوان الكلب والخزير عليها ولو بالمساحة العرفية ، إذن فتكون المعاملة عليها أيضاً حراماً ، وأما أجزائها فلا شبهة في أنه لا يصدق عليها عنوان الكلب والخزير لبالدقة العقليه ولا بالمساحة العرفية ، وعليه فان كانت مما تحل الحياة ثملتها 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 جيداً ان نجاسة الكلب والخزير 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 أتى بعضهم بجواز بيع شعر الخزير والانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، وان منع عن بيعه بعض

---

— حاضر فيحل لي أخذها فقال إنما لك عليه دراهم ففضاك دراهمك . موثقة . راجع الأبواب المتقدمة من مثل وكا والوافي .

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

فقهاء المذاهب (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 التمسك بالخمر وكل مسكر مايع

( قوله : يحرم التمسك بالخمر وكل مسكر مايع والفقاع إجماعا نصا وفتوى . أقول )  
قد قامت الضرورة من المسامين (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 ١١٢ 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 ان رجلا من مواليك يعمل الخنازير  
بشعر الخنزير قال اذا فرغ فليغسل يده . موثقة .

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

برد الاسكاف قال قلت لأبي عبد الله «ع» إني رجل خزاز ولا يستقيم عملنا إلا بشعر  
الخنزير نخز به قال خذ منه وبره فاجعلها في فخارة ثم اوقد تحتها حتى يذهب دسمها ثم اعمل به  
ضعيفة لبرد . راجع ج ٢ التهذيب المكاسب ص ١١٤ ، وج 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 ماخامر العقل أي خالطه فأسكره وغيبه ، فكل ماغيب العقل من الخمر والنبيذ وغيرها  
من أقسام المسكرات فهو حرام ، سواء كان مأخوذاً من العنب أو التمر أو العسل أو الخنطة  
أو الشعير ، بل ولو من اللبن والطعام أو غير ذلك .

وفي ج ١ ص ١٥ ومن الأعيان النجسة المسكر المايح ، سواء كان مأخوذاً من عصير  
العتب أو كان تقيع زبيب أو تقيع تمر أو غير ذلك ، لأن الله تعالى قد سمى الخمر رجسا  
والرجس في العرف النجس ، أما كون كل مسكر مايع خمرأ فلما رواه مسلم من قوله «ع» —

مسكر مايع مما يصدق عليه عنوان الخمر من النبيذ والنقاع وغيرها ، أما الخمر فشرها 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 وان كل نجس لا يبيع ببيع . إذن فكل مسكر مايع وإن اخذ من اللبن لا يبيع ببيع 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 النقاع عندنا نجس إجماعاً فلا يجوز بيعه ولا شراؤه لأنه كما الخمر على ما تقدم خلافاً للجمهور كافة . وقد علمت ان 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 عبداً أو عصيراً فانطلق الغلام فعصر خمر أثم باءه 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 أبيه «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 الغرر ص ١٥٥ وج ١٠ الوافي باب 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 قائل الله فلا بنا باع الخمر . الحديث . وفي ص ٢٨٧ عن ثابت بن يزيد قال لقيت عبد الله بن عمر فسأله 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 الخبر المشهور بين الخاصة والعامة من أن رسول الله ص « لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وبايعها ومشتريها وساقيتها وأكل ثمنها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه » .

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

(١) علي بن يقطين عن ابي ابراهيم قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكن حرمها لعاقبتها فما فعل فعل الخمر فهو خمر . ضعيفه لسهل بن زياد .

عنه عن ابي الحسن الماضي ع قال ان الله لم يحرم الخمر لاسمها ولكنه حرمها لعاقبتها فما كان عاقبته عاقبة الخمر فهو خمر . موثقة . راجع ج ٢ كما باب حرمة الخمر لفعالها ص ١٩٤ و ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١٠ ، و ج ١١ الوافي باب ١٥٧ حرمة الخمر لفعالها 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 النبيذ فقال حلال قلت إنا ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال ع شئ شئ - كلمة تقييح - تلك الخمرة المنتنة بالحديث ضعيفة لمعل بن محمد البصري وسهل بن زياد ، راجع ج ٢ كما باب النبيذ ص ١٩٥ ، و ج ١١ الوافي باب ١٦٠ النبيذ ص ٨٦ ، و ج ١ ثل باب ٢ النبيذ 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 ياسليمان لو كان الدار لي أو الحكم لقتلت بايعه ولجلدت شاربه . ضعيفة لسهل ومحمد ابن اسماعيل الرازي .

كما . الحسين القلانسي قال كتبت الى ابي الحسن الماضي ع أسأله عن الفقاع فقال لا تقر . فانه من الخمر . ضعيفة لمحمد بن سنان والقلانسي . كما . الوشا قال كتبت اليه —

مبفوضية بيعه كقولهم ع : لو أن الدار داري لقتلت ببيعته .

## تذكرة

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

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

وفيه انه لانسلم اعتبار قول اللغوي خصوصا في مثل المقام من جهة العلم بعدم صحة صدق الخمر على الجامد ، على أن الظاهر من كلام تاج العروس (٢) هو ذلك أيضا فانه ذكر الخلاف في اختصاص الخمر بما أسكر من عصير العنب خاصة وفي عمومته 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 الاخير ع لو أن الدار داري لقتلت ببيعته ولجلدت شاربته ويحده 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 لانها تخمر العقل وتستره ، أو لانها 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 لمتخذ 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 منجبرة بعمل المشهور وان قلنا بالانجبار في موارد عمل المشهور أن مقتضى العمل بعموم التنزيل الحكم بتجاسة المسكر الجامد ، مع أنه لم يقل به أحد وأما التزام الفقهاء رضوان الله عليهم بإجراء جميع أحكام الخمر على كل مسكر مابيع 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 معطوفا على النبيذ ، وأما إذا كان وصفا له بإسقاط الواو بينها كما في غير نسخة التهذيب وبعض نسخ الوسائل فهي لاحتمال تسقط عن الدلالة ، إذا عرفت ذلك فاعلم انه وإن كان لفظ المسكر معطوفا 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 وصفا 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 كالمابيع المتخذ من الخشب أو غيره المسمى بلفظ (ألكل) لأجل المصالح النوعية والأغراض العقلية ، فلا يحرم بيعه لانصراف أدلة حرمة بيع الخمر عنه وضعاً وتكليفاً كانصراف أدلة عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه عن الانسان .  
( قوله : وفي بعض الأخبار يكون لي على الرجل درهم : أقول ) قد ورد في جملة من

(١) قال سالت ابا جعفر «ع» عن الغول قال كل شيء غل من الامام فهو سحت والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ المسكر . ضعيفة لسهل بن زياد .  
يب . عنه «ع» والسحت أنواع كثيرة منها ثمن النبيذ والمسكر . حسنة لابراهيم 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 أجر الفاجرة مما يكتسب به (٢) في ج ٢ ثل الباب ٣٢ المذكور وفي ج ٢٣ البحار ص ١٤ .

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

( قوله : والمراد به إما أخذ الخمر مجاناً . أقول ) حمل الرواية بنحو المانعة الخلو إما على أخذ الخمر مجاناً ثم تخليلها ، أو أخذها وتخليلها لصاحبها ثم أخذ الخل وفاء عن الدرهم ، لا يستقيم ، أما الوجه الاول فلأن أخذها مجاناً ثم تخليلها لا يوجب سقوط الدين عن التميم وهي صريحة في حصول الوفاء بمجرد الاخذ ، وأما الوجه الثاني فهو خلاف ظاهر الرواية فان الموجود فيها ليس إلا كون استيفاء الدين بالخمر نفسها ، على أن المالك لم يعط الخل وفاء عن الدرهم وإنما اعطى الخمر لذلك فقط ، إذن فيحتاج أخذ الخل كذلك الى إذن جديد من المالك ، والرواية صريحة في خلافة .

لا يتوهم أن الرواية ظاهرة في جواز اشتراء الخمر بقصد التخليل فترفع اليد بها عن ظهور ما يدل على جرمة بيعها مطلقاً وضماً وتكليفاً ، وعليه فتختص حرمة بيع الخمر بغير هذه الصورة ، فان هذا التوهم فاسد لكونها أجنبية عن قضية البيع والشراء وإنما هي راجعة الى جواز أخذ الخمر من المديون مساماً كان أو كافراً وفاء عن الدين اذا كان الاخذ بقصد التخليل والافساد ، نعم لو التزمنا بما التزم به المصنف فيما تقدم من أن ( معنى حرمة الاكساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتيب الاثر ) وأن ( ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمة أما لو قصد الاثر 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 خمره وخنزيره (١) ابن ابي 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 خللاً موثقة . راجع ج ٢ التهذيب الأشربة ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ الخمر يجعل خللاً ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخل من الأشربة المحرمة ، وفي الوافي بعدما نقل الرواية قال زاد علي بن حديد في حديثه قوله واجعلها خللاً وربما يوجد في بعض النسخ « نسخة التهذيب » لفضلة عليه السلام وكأنه من غلط الناسخ وذهب وهمه الى أمير المؤمنين «ع» ثم لا يخفى أن نسبة التفسير الى ابن أبي عمير كما في المتن ناشئة 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 و زرارة المتقدمتين 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 ما يباع فان قبل التطهير صح بيعه وإلا فلا يصح . بل في بعض أحواشي 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 لا يجوز 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 أظراً 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 فإنه 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 المنتجس ، بدهاه أنها مختصة بالأعيان النجسة ، إذن فيكون المنتجس خارجا عنها بالتخصيص ، وإن كان المراد بالحرمة الذاتية والحرمة العرضية فيلزم على المصنف أن لا يفرق حينئذ بينا يقبل وما لا يقبله ، فإن موضوع حرمة البيع على هذا التقدير ما يتصف بالنجاسة سواء كان عرضية ، فامكان التطهير لا يؤثر في زوال الحرمة الفعلية عن موضوعها الفعلي ، سواء غما ذكرناه لادلالة فيها على حرمة بيع المنتجس لأنه ان كان المراد بالحرمة فيها بيع منافع الشيء . أو منافعه الظاهرة فلان شمل المنتجس ، ضرورة جواز الانتفاع به في غير نفسه على الطهارة كاطعامه الصبي لو قلنا بجوازه أو البهائم أو ينتفع به في غير ذلك من الانتفاعات المحللة ، وإن كان المراد بها حرمة الأكل والشرب فقط فإنها لا تستلزم حرمة البيع لما عرفت صراحا من أنه لا ملازمة بين حرمة الأكل والشرب وبين حرمة البيع فإن كثيرا من الأشياء يحرم أكلها وشربها ومع ذلك يجوز بيعها ، وأما دعوى الاجماع التعبدي على ذلك فيجزيه فان مدرك الجمعين هي الوجوه المذكورة على حرمة بيع المنتجس .

## جواز بيع السباع والمسوخ إلا القرد

( قوله : قيل بعدم جواز بيع المسوخ من أجل نجاستها . أقول ) أما المسوخ فالشهور 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 الفرقة وقوله (ص) : ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه وهي محرمة الأكل فيجزم ثمنها ، وعن بعض فقهاءنا انه لا يجوز بيعها لنجاستها ، فالمتحصل من كلماتهم انه لا يجوز بيع المسوخ ، لحرمة لحمها ، وعدم وجود النفع فيها ، من نجاستها وقيام الاجماع على حرمة التمسك 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 فقيه مضافا الى عدم اعتبار المالية في العوضين وكفاية (١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣٢ عن الحنابلة يجوز بيع سباع البهائم كالقيل والسبع ونحوهما ، وكك عن الحنفية ، وفي ج ١ الخلاف للشيخ ص ٢٢٥ عن الشافعية كلما ينتفع به يجوز بيعه مثل القرد والقيل وغير ذلك .

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

(٣) ج ١ ص ٢٢٥ .

الأغراض الشخصية في خروجها عن السفهية ، أنه لاشبهة في جواز الانتفاع بها منفعة محلاة أما الاجماع فنمنع كونه تعديدا وكاشفا عن رأي الحجة «ع» بل هو كسائر الاجماعات المنقولة في المسائل المتقدمة في استناده الى المدارك المعلومة ، ويؤيد ذلك ماورد في بعض الروايات (١) من جواز بيع عظام الفيل .

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

وأما السباع فلاشبهة في جواز بيعها لجواز الانتفاع بها بالاصطياد ونحوه وكذلك الانتفاع بجلودها على ماورد في جملة من الروايات (٣) بل في حديث (٤) جواز بيع اليهود 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 مطلقا .

(١) عبد الحميد بن سعيد قال سألت ابا ابراهيم «ع» عن عظام الفيل يحل بيعه أو شرائه الذي يجعل منه الامشاط فقال لا بأس قد كان لأبي منه مشط أو أمشاط . مجهولة لعبد الحميد راجع ج ١ ك باب ١٠٣ من المعيشه 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 ان رسول الله (ص) نهى عن القرد أن تشتري أو تباع . ضعيفة لسهل ومجد بن الحسن بن شمون . 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 اليهود 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 بشمن 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 سألته 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 أصلياً 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 فان 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 لانصلح للمانة ، 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 . مرسلة . (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 اشترهن وبعهن موثقة . اسماعيل بن الفضل قال سألت أبا عبد الله «ع» عن شراء مملوكي أهل الذمة اذا أقرؤا لهم بذلك فقال اذا أقرؤا لهم بذلك فأشتر وانكح . مرسلة .

رفاعة النجاس قال قلت لأبي الحسن الرضا «ع» إن الروم يغيرون على الصقالبة فيسرقون أولادهم من الجوارى والغلمان فيعمدون إلى الغلمان فيخصونهم ثم يبعثون بهم إلى بغداد إلى التجار فما ترى في شرائهم ونحن نعلم أنهم 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 في التذكرة (١) المرتد إن كان عن فطرة في صحة بيعه نظر ينشأ من تضاد الحكيم ومن بقاء الملك فإن كسبه لمولاه . ومراده ان الحكم بالقتل والحكم بوجود الوفاء بالعقد متضادان . والتحقيق إن ما يظهر من مطاوي كلمات الأصحاب تصريحاً أو تلويحاً في منشأ الأشكال 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 ، انه لو كان جواز بيعه مبنيًا 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 المنتجس ان فعالية الحكم إنما هي بفعالية موضوعه ، فإذا قلنا بمانعية النجاسة عن البيع كانت مانعة عنه بوجودها الفعلي سواء كانت قابلة للزوال أم لا كيف فإنه 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 التعاليم . إذن فلا تمنع النجاسة عن بيع العبد اذا 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 اذا لم يتب ، ومن هنا استشكل غير واحد من أعظم الأصحاب في رهن الفطري بدعوى أن الغرض من الرهانة هي الوثيقة فهي منتفية فيه .

وفيه أن عدم سقوط القتل عنه لا يخرج عن حدود المالية ، فان الانتفاع به بالعتق بمكان من الامكان ، ولذا لو قتله غير الحاكم بدون إذنه لضمنه ، كيف فإنه 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 ويفيرون المسلمون عليهم بلا إمام أيحل شرائهم قال اذا أقرروا 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 جواز الشراء من رقيق أهل الذمة وباب ٢ من بيع الحيوان .

(١) ص ٤ من البيع .

إتلافه الضمان ، ومع الغمض عن جميع المذكورات ان هذا الوجه إنما يصلح للمانة إذا حصل الجرم بالقتل لبسط يد الحاكم الشرعي عليه وعلى إجراء الحدود لاملقاً ، 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 ان تحقيق هذه المسألة في ضمن جهات الجهة الاولى الظاهر أنه لا خلاف بين الامامية في جواز بيع كلب الصيد الذي انصف بملكية الاصطياد ، وبطلق عليه الصيود بالجملة الشايح في الخلاف (١) دليلنا اجماع الفرقة ، بل دعوى الاجماع المحصل عليه فضلاً عن الاجماع المنقول غير جزافية ، إلا ما نسب الى ابن أبي عقيل من المنع عن بيع الكلب على إطلاقه استناداً الى العمومات ، وما يظهر من النهاية (٢) من قصر جواز التكبس 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 سلوقياً كان أم غير سلوقي وسند كرها في الجهة الثانية ، نعم عن أكثر العامة انه 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 السلوقي بدعوى انه هو المنساق منها لانصراف كلب الصيد اليه لكثرة وقوع الاصطياد به في الخارج أو أنه لا يتبادر ولا ينساق غيره من تلك الروايات ، فيبقى غير السلوقي تحت مطلقات المنع عن التكبس بالكلاب .

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

(١) ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أول المكاسب .

(٣) في ج ٦ سنن البيهقي ص ٦ عن جابر بن عبد الله عن النبي (ص) عن الكلب والسنور إلا كلب الصيد .

كون مجرد غلبة الوجود من دون غلبة الاستعمال منشأً للانصراف ) وعليه فلا مجال 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 أفراده ، 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 يصغى 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 للموضوع إلا انه لا يتم في قوله «ع» في مرسله الفقيه ( ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت ) فان من القريب جداً أن لا يصدق كلب الصيد ولو بحسب نوعه على غير السلوقي ، ولكن المرسله ضعيفة السند ، ثم ان السلوق قرية في ناحية اليمن نسبت اليها كلاب الضيد إما لأجل أخذ أصلها منها أو لكون كلابها صيوداً .

الجهة الثانية انك قد عرفت ان مورد الروايات ومعقد الاجماع انما هو الكلب المتصف بملكه 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 بملكه

(١) كا و يب . ابو عبد الله العامري قال سألت أبا عبد الله «ع» عن ثمن الكلب الذي

لا يصيد فقال سحت فأما الصيد 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 بشمن الهر . موثقة . —

الاصطياد سواء كان سلوقياً أم غير سلوق .

وأما الطائفة الثالثة (١) فتدل على جواز بيع كلب الصيد كرسالة الصدوق وغيرها ، والمحمّل 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 جواها ، وعليه فنقيدها 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 ابا 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) وئمن الكلب الذي لا يبطاد من السحت . ضعيفة لقاسم بن محمد . راجع ج ١ كا باب ٤٢ السحت ص ٣٦٣ ، وج ٢ التهذيب باب المكاسب ص ١٠٧ وبيع الخمر ص ١٥٥ وكتاب الصيد ص ٣٠٢ ، وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع الخمر ص ٣٩ وباب ٤٣ أنواع السحت ص ٤١ . وج ٢ ثل باب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

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

الصدوق قال قال «ع» وئمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت . رسالة . راجع ج ٢ يب ص ١٠٧ ، وج ١٠ الوافي ص ٥٢ ، وج ٢ ثل باب ٣٢ تحريم أجر الفاجرة وباب ٤٢ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به ، وفي دعائم الاسلام عن علي «ع» انه قال لا بأس بشمن كلب الصيد . وفي فقه الرضا وئمن 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 الصيود من غير السلوق وبيع غير الصيود من السلوق .

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 شكاري) ولا يعتبرون في صحة ذلك الاطلاق أزيد من تلك المناسبة الاجمالية ، وعليه فالنسبة بينها وبين الطائفة الثانية هو العموم المطلق فإنه على هذا يصبح اطلاق كلب الصيد على الصيود مطلقا سلوقيا كان أم غيره وعلى السلوق كذلك صيوداً كان أم غيره ، وعلى ذلك أيضا 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 الثاني لكثرة إضافة الموصوف الى وصف نوعه وبهذا صح جعله موضوعا للاحكام الشرعية ، وأما الاحتمال الاول فغير سديد جزما فان من المستبعد جداً اعتبار الانصاف الفعلي في صحة اضافة الموصوف الى الصفة وأن لا يكتفي فيها بأدنى المناسبة ، هذا غاية ما يمكن أن يقال في جواز بيع السلوق 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 يصيدسحت ) ( وأما الصيود فلا بأس ) هو ان غير الصيود من الكلاب يحرم بيعه وان كان سلوقيا ، فيشارك العام بمقتضى اشتاله القيد العددي ، 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 ، فيتعارضان في الصغير والكبير غير المعلمين من السلوق على الاحتمال الثالث من دعوى العموم المطلق بين الخاصين ، وفي الصيود من غير السلوق أيضا على الاحتمال الثاني من دعوى العموم من وجه بينها ، فصارت النتيجة على الاحتمال الثالث ان غير الصيود من

الكلاب لا يجوز بيعه وإن كان سلوقياً ، وعلى الثاني فالصيود من غير السلوقي ايضاً 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 ، وترفع الغائلة من أصلها .

## حرمة بيع كلب الحراسة

قوله : ( الثالث كلب الماشية ) . أقول : هذه هي الجهة الثالثة من الكلام ، الظاهر انه 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 ان المشهور بين الشيخ (ره) ومن تأخر عنه الجواز .

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

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

ولا ينقض العجب من الشهيد (ره) كيف يدعي : ان احداً لم يفرق بين الكلاب الاربعة في حرمة البيع وجوازه ، مع كثرة الاختلاف في المسألة !! .

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

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

عليها) . وقدردت 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 لايدل على ملكيتها فضلا عن جواز المعاوضة عليها فقد ثبتت الدية في الحر مع انه غير مملوك قطعاً ، بل لايبعد 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 بينهما ، والى هذا الدليل اشار العلامة ايضاً في المختلف (١) وقال : ( ولأنه يجوز إجارتها فيجوز بيعها )

وفيه انه لاملازمة شرعية بين صحة الاجارة وصحة البيع ، فان إجارة الحر وأم الولد جائزة بالاتفاق ولا يجوز بيعها ، كما لا ملازمة بين صحة البيع وصحة الاجارة ، فان بيع الشعير والحنطة وعصير الفواكه وسائرالمأكولات والمشروبات جائز 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 يحيص عن اتباع أدلتها ، فان كان فيها مايدل 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 للاجواز 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 ، فاذا جاز بيعه كان بيع تلك الكلاب الثلاثة اولى بالاجواز .

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

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 وهيبته وعاريتيه) وجدنا ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، فان العمومات تقتضي حرمة بيع الكلاب كلها ، وإنما خرج منها بيع كلب الصيد فقط للروايات الخاصة ، وهذه الفقرة من رواية تحف العقول تقتضي صحة بيع كلما كان فيه جهة صلاح ، فتشمل بيع كلب الماشية و كلب الحائط و كلب الزرع ايضا ، لجواز الاتفاف بها في الحرمة ، و بعد سقوطها للمعارضة يرجع في إثبات الجواز التكليفي الى اصالة الاباحة ، وفي إثبات الجواز الوضعي الى عمومات صحة البيع والتجارة عن تراص .

وفيه اولا : اننا لو اغمضنا 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 عايبها ، إذ قد بينا في علم الاصول ؛ ان من جملة المرجحات عند معارضة الدليلين بالعموم من وجه ان يلزم من العمل بأحدهما إلغاء الآخر من اصله ، 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 : ويكفي 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 اصلا ، لأن ما فيه جهة صلاح من الاشياء لا ينحصر في الكلاب الثلاثة .

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

(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 كباب ٣٧ ابوال الدواب ص ١٨ ، و ج ٢ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ .

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

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

ومن هذا القبيل أيضاً معارضة ما يدل (٢) على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لما يدل (٣) على عدم انفعال الجاري بذلك ، فإن العمل بالطائفة الأولى ، والحكم بانفعال الجاري بملاقاة النجاسة إذا كان قليلاً بوجب كون ذكر الجاري في الطائفة الثانية لغواً ، إذ لا يبقى فيها إلا الكر ، ويكفي في عدم انفعاله بملاقاة 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 المنجبر 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 بألفاظها 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 و زرارة انها قالا : لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه . حسنة لابراهيم ابن هاشم . راجع ج ١ كما باب ٣٧ أبواب الدواب ص ٢٨ . وج ٤ الوافي باب التطهير من فضلات الحيوانات ص ٣٠ وج ١ مثل باب ٩ طهارة البول من كل ما يؤكل لحمه من أبواب النجاسات
- (٢) راجع ج ١ مثل باب ٨ نجاسة ما يقص عن الكر من أبواب ماء المطلق .
- (٣) راجع ج ١ مثل باب ٥ عدم نجاسة الماء الجاري من أبواب ماء المطلق .
- (٤) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله «ع» وسئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويقبسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قد ركز لم ينجسه شيء . مجهولة لمحمد بن اسماعيل النيسابوري . راجع ج ١ كما باب الماء الذي لا ينجسه شيء ص ٢ ، وج ١ التهذيب باب المياه ص ١١٧ ، وباب الاحداث 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 الحدية ، فلا يكون حجة لغيره ولغير مقلديه ، كما حقق في علم الاصول .

وإذا عرفت ذلك اتضح لك أن المحكي عن الشيخ (ره) لا يكون مشمولا لادلة اعتبار الخبر لأن ظاهره أنه (ره) فهم بأجتهاده جواز البيع من الروايات ، وأشار اليه بلفظ الإشارة بدهاءة أن الامام «ع» لم يبين الحكم على النحو المذكور في العبارة ، ولفظ الإشارة ابتدأ 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 واصلة الينا ، 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 مرسله ، 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 للناسب إلا أن أحاديثهم عن النبي (ص) في النهي عن بيع الكلاب خالية أيضا عن استثناء كلب الماشية و كلب الحائط .

لا يقال : إن عدم اشتهار المرسله بين القدماء لا يمنع انجبار ضعفها بعمل المشهور من المتأخرين ، فان ظهورها إنما كان من زمان الشيخ (ره) ، فيكون هذا عذراً لعدم القدماء بها ، وإنما يضر ذلك فيما اذا كانت الرواية بمراى منهم ومسمع ، ثم لم يصلوا لإعراضهم عنها .

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

(١) راجع فصل حكم ما يصح بيعه وما لا يصح . وج ٢ ثل باب ٢٤ تحريم بيع الكلاب مما يكتسب به .

ضرورة عدم اختصاص القلة بقرينة زائدة ليمتازوا بها على غيرهم . وإذن فنسبة للرسالة الى العاملين والتاقلين كمنسبتها اليها ، لأن مستندهم أجمع هو نقل الشيخ (ره) فقط : فلا يكون عملهم هذا جابراً لوحتها .  
ويضاف الى ذلك ما قد عرفته مراراً من فساد البناء والمبنى ، وأن الشهرة لا تجبر ضعف الرواية صفري 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 إيقاعها عليها ، كاجارتها ، وهبتها ، والصلح عليها بناء على عدم جريان أحكام البيع عليه إذا كانت نتيجة المبادلة بين المالكين ، فإن المذكور في تلك الأخبار هي حرمة ثمن غير الصيود 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 الصيود ، 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 . رسالة .

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 والزرع رخصهم في اقتنائه ونهى عن اقتنائه ما ليس فيه نفع ، الخبر . رسالة .

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 لأبي 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 لانبات 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 الحامد (٧) ، 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 البجائة 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 ننبذه فنطرح فيه العكر وما سوى ذلك فقال «ع» : شه شه تلك الخمرة المتنتة ) : وقد كنا نجزم بذلك القول في سالف الايام ، 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 كآ باب ١٢ الكلاب ص ٢٣٣ ، وج ١١ الوافي باب ٧١٢ 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 يغلي فإذا غلى فلا تشربه ، قلت : أي شيء الغليان ؟ قال : القلب . راجع ج ٣ ثل باب ٣ أن العصير لا يحرم شربه من أبواب الاشرية المحرمة .



وان كان غليانه بالنار فهو محل الكلام في المقام ، ومورد النقض والابرام 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 ، وعايه فلو أتلفه أحد ضمن قيمته لمالكة ، كما في أغلاه الغاصب ، فانه يضمه بنقصان قيمته اذا كان الغليان موجبا للنقص ، كأن اخذ للتداوي في غير أوان العنب ، فانه لا قصور في شمول دليل اليد لذلك مع قيام السيرة القطعية عليه وإن كان غليانه لا يوجب نقصان قيمته ، أو كان سبباً لزيادتها فلا وجه للضمان ، كأن أخذ للذبس ونحوه فغضبه الغاصب فأغلاه ، والوجه في ذلك هو أن الغاصب وإن أخذ في العصير المغضوب وصفاً جديداً ، إلا أن تصرفه هذا لم يحدث عيباً في العصير ليكون موجبا للضمان ، بل صار وسيلة لازدياد القيمة .

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

لما عرفت ذلك وقع الكلام في ناحيتين ، الناحية الاولى : في جواز بيع العصير العنبي بعد غليانه بنسب القواعد ، والناحية الثانية : في جواز بيعه وعدم جوازه بحسب الروايات . والناحية الاولى : فقد يقال : بحرمة بيعه اذا غلى من جهة النجاسة ، والحرمة ، وانتفاء الاصلح شيء من هذه التعليقات الى معنى محصل ، أما النجاسة فانها لم تذكر إلا في اية تحريم القهول ، والمراد بها النجاسات الذاتية ، فلا تشمل المنتجسات : لأن نجاستها عرضية ولو سلمنا شمولها للمنتجسات فالنهي عن بيعها ليس إلا من جهة عرائها عن المنفعة الخاطئة ، ولا شبهة في أن العصير العنبي المحلى ليس كذلك ، لوجود المنافع المحللة فيه بعد ذهاب تلبيخه ، 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 أيضاً الى عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة بيعه ، على أن المراد بالحرمة فيها ما يعرض على الشيء بدونه الذاتي الأولي ، فلا تشمل الاشياء المحرمة بواسطة عروض أمر خارجي ، وإلا لم يتناول بحرمة بيع الاشياء المباحة بالعرضية النجاسة أو غيرها مما يوجب حرمتها العرضية

وأما انتفاء المالية ففيه أن العصير العنبي المغلي من الأموال الخطيرة في نظر الشارع والعرف ولذا لو أتلفه أحد لضمنه كما عرفت . على أن الظاهر أن المالية لا تميز في صحة المعاوضة على الشيء .  
وأما الناحية الثانية : فقد استدل على حرمة بيعه بروايات : منها قوله «ع» في رواية عبد ابن الهيثم (١) : إنه ( إذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ) . فأن البيع من جملة الخمر المنفي فلا يجوز . وفيه أولاً : أنها رواية مرسلة ، فلا تصلح للاستناد إليها في الأحكام الشرعية . وثانياً : أنها 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 ) فإن ظاهرها نفي الحلية المطلقة تكليفية كانت أم وضعية ، فتدل على حرمة بيع العصير اذا غلى ولم يذهب ثلثاه وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : 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 خلاً ، على أن الظاهر من الحلية فيها بقرينة الصدر والذيل هي التكليفية فقط دون الوضعية وحدها ، أو ما هو

(١) عن رجل عن ابي عبد الله «ع» قال : سألت عن العصير يطبخ بالنار حتى يغلي من ساعته فيشربه صاحبه ؟ فقال : اذا تغير عن حاله وغلى فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه . مرسلة . راجع ج ٢ كتاب العصير ص ١٩٧ . وج ٢ التهذيب باب الاشربة ص ٣١٢ وج ١١ الوافي باب ١٦١ العصير ص ٨٧ . وج ٣ ثل باب ٣ تحريم العصير من الاشربة المحرمة (٢) قال : سألت رجلاً 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 خمرآ . مجهولة لابي كهمس . راجع ج ٢ التهذيب بيع الخمر ص ١٥٥ . وج ١ كتاب ١٠٧ : بيع العصير ص ٣٩٥ . وج ١٠ الوافي باب ٣٩ بيع العصير ص ٣٩ . وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير ممن يعمل خمرآ مما يكتب به . في ج ٣ رجال الامماني في فصل الكتي ص ٣٢ : كهمس بالكاف المفتوحة ، والماء 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 العصير ، وابو حي من العرب ، وابو كهمس كنية الهيثم بن عبد الله ، وظاهر التقدير كونها رجلين ، والظاهر الاتحاد ، وهو كنية قاسم بن عبيد ايضا . أقول : في ج ٢ التهذيب كتاب الطلاق ص ٢١٩ أبي كهمس اسمه هيثم بن عبيد .

أعم منها ومن التكليفية ، إذن فالرواية ناظرة الى حرمة بيع العصير للشرب ، فان إشراب الشخص أو المتجنس للمسلم حرام ، وأما حرمة بيعه للذبيح ونحوه فلا يستفاد منها .  
 ثم لا يخفى : أن قوله «ع» في ذيل الرواية : ( هو ذا نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه حمرأ ) . إنما هو لدفع وسوسة السائل من تجويز الامام «ع» بيع العصير قبل الغليان ، وإن كان المشتري ممن يصنعه حمرأ ، وسيأتي في مبحث بيع العنب ممن يجعله حمرأ تعليل الامام «ع» جواز البيع بقوله : ( بغتة حلالا فجعله حراما فأبعده الله ) وقد تكرر ذلك في جملة من الروايات ومنها ما في رواية ابي بصير (١) من قوله «ع» : ( اذا بعته قبل ان يكون حمرأ وهو خلال فلا بأس ) . فان منطوقها يدل على جواز بيع العصير قبل صيرورته حمرأ ، 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 خالجه حتى بعد الغليان ما لم يصرح حمرأ ، فلا يستفاد من الرواية إلا حرمة بيع الحمر و جواز بيع العصير التمري قبل كونه حمرأ ، 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 حمرأ 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 تعام نواعى 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 ليطيبه أو يجعله حمرأ ؟ قال : اذا بعته قبل ان يكون حمرأ وهو خلال فلا بأس . ضعيفة لقاسم بن محمد راجع المصادر المزورة من الكتب المتقدمة .

العصير ، فإن الظاهر أن المراد منها مطلق المايهات المضافة ، فلا بد وأن يكون المراد من العصير مطلق المتصترات ، 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 ايضاً ، فقد عرفت حليته وطهارته وجواز الانتفاع به على وجه الاطلاق 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 الاجماع على ذلك ، قال : ( يجوز بيع الزيت النجس لمن يستصيح به تحت السماء ، وقال ابو حنيفة (٢) : يجوز بيعه مطلقاً ، وقال مالك والشافعي : لا يجوز بيعه بحال ، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم ) . وعن الحنابلة ايضاً لا يجوز ، إلا ان الظاهر من أخبار العامة (٣) جواز ذلك ، لاطباؤها 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 ان 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 الى 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 اتفاهم على تحريم أكله فمنعه مالك والشافعي ، وجوزه ابو حنيفة وابن وهب اذا بين ، وفي نوادر الفقهاء اجمع الصحابة على جواز بيع زيت ونحوه تنجس بموت شيء فيه اذا 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 وسألما عن

الزيت تموت فيه الفارة أفنبيعه ؟ قال : نعم .

جواز البيع صريحاً .

قوله : ( وجهل 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 محلاة مقصودة ، وإلا فيكون الاستثناء منقطعاً ، لعدم دخول بيع الدهن المتنجس ولاغيره 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 لامتناع .

وثانياً : أننا لا نعرف وجهاً لا ابتناء 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 علل التشريع لحرمة بيعها ، ومن قبيل الوسطة في الثبوت لذلك ، وقد ظهر مما ذكرناه : أن القاعدة الأولية تقتضي جواز بيع الدهن المتنجس بلا احتياج الى الروايات ، كما أنها تقتضي حرمة بيعه ، وعدم جواز الانتفاع به لو قلنا بمانية النجاسة عن البيع ، وعدم جواز الانتفاع بالمتنجس .

ومثالاً : أن جعل المصنف المعاوضة على الأعيان المتنجسة من جملة المسائل الثمانية وإن كان يقتضي اتصال الاستثناء وشمول المستثنى منه للنجس والمتنجس كليهما ، إلا أن تخصيصه الكلام في عنوان هذه المسائل الثمانية بالاكْتِسَابِ 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 ، الاولى (١) : ما دل على جواز بيعه مقيداً بإعلام المشتري . الثانية (٢) : ما دل على جواز البيع من غير تقييد بالإعلام كرواية الجعفرات الدالة على جواز بيع الدهن المتنجس لجعله صابوناً . الثالثة (٣) : ما دل على

(١) ابن وهب عن أبي عبد الله «ع» في جرذ مات في زيت ما تقول في بيع ذلك ؟ فقال به وبينه لمن اشتراه ليستصبح به . موثقة للحسن بن محمد بن سماعه .  
ابو بصير قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الفارة تقع في السمن او في الزيت فتموت فيه ؟ فقال : إن كان جامداً فتطرحها وما حولها ويؤكل ما بقي وإن كان ذائباً فاسرج به وأعلمهم اذا بهته . مجهولة للحسن بن رباط . راجع ج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع زيت النجس مما يكتسب به . و ج ٢ التهذيب باب الغرر 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 . ضيفة لمحمد بن خالد . راجع الباب ٣٣ المتقدم من ج ٢ ثل .

(٢) الجعفرات باسناده عن علي «ع» أنه سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة يبيعه لمن يعمل صابوناً وعن الراوندي مثله . راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٢٧ أقول : قد أشرنا مراراً عديدة الى وثيقة كتاب الأشعيات المسمى بالجعفرات ، ولكن تبين اخيراً لسيدنا الاستاذ ادام الله ايام إفاضاته : أن الوجوه التي استند اليها القائلون باعتبار الكتاب لا تخرجه عن الجهالة ، فان 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 ، ويطمئن به القلب .

(٣) قرب الاسناد عن علي بن جعفر عن اخيه 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 .

الجعفرات عن علي «ع» قال : وإن كان شيئاً مات في الادمم وفيه الدم في العسل او في زيت او 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 الإعلام ، وبعد التخصيص تنقلب نسبتها إلى الطائفة الثانية الدالة على جواز البيع مطلقا ، فتكون مقيدة لما لا محالة ، فيحكم بجواز بيعه مع الإعلام دون عدمه ، وعلى هذا فيجب الإعلام بالنجاسة مقدمة لذلك .

ولا يخفى أن وجوب الإعلام 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 الإعلام 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 ايضا 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 الإعلام ، 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 فلاشكال يقع في مواضع : الأول ) . أقول : ما 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 التبايعين الاستصباح وإن لم يستصيح به بالفعل ، كما استظهره المصنف من الخلاف الثالث جواز بيعه بشرط أن لا يقصد التبايعان في جواز بيعه المنافع المحرمة وإن كانت نادرة سواء

— راجع ج ١ المستدرك 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 المستدرك ص ٤٢٧ .

قصداً 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 الاطلاق من غير اعتبار شيء من القيود المذكورة . السادس : اشتراط تحقق الاستصباح به خارجاً في جواز بيعه ، كما استظهره المحقق الإيرواني من عبارتي الخلاف والسرائر ، وجملها . أجنبيتان 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 .

ولنبداً بذكر ما اختاره المصنف ، وذكر ما ردد عليه من الاشكال ، وسيظهر من ذلك وجد القول المختار ، فقول : ملخص كلامه : أن مالمية الأشياء عند العرف والشرع إنما هي باعتبار منافعها المحللة الظاهرة المقصودة منها لا باعتبار مطلق القوائد ولو كانت غير ملحوظة في مالميتها ، أو كانت نادرة الحصول ، ولا باعتبار المنافع الملحوظة إذا كانت محرمة ، وعليه فإذا فرض أن الشيء لم تكن له فائدة محللة ملحوظة في مالميته فلا يجوز بيعه ، لا مطلقاً لانصراف الاطلاق الى كون الثمن بازاء المنافع المقصودة منه ، والمفروض حرمتها فيكون أكلاً للمال بالباطل . ولا مع قصد العائدة المحللة النادرة ، فان قصدنا لا يوجب المالمية 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 ، فانها وإن لم توجب المالمية بحسب نفسها ، ولكن توجبها بحكم الشارع ، فلا يكون أكلاً للمال بالباطل ، كما أن حكمه قد يوجب سلب المالمية في بعض الأحيان كما في الحجر والخزير ، فيكون أكل المال في مقابلتها أكلاً له بالباطل ، وهكذا لو لم تقصد المنفعة النادرة في الصورة المتقدمة ، فان المال في هذه الصورة يقع في مقابل المنفعة الظاهرة المحرمة .

وفيه أن جميع الأدهان ولو كانت من العطور مشتركة في أن الاطلاء والاستصباح بها او جعلها صابوناً من منافعها المحللة الظاهرة ، وأنها دخيلة في مالمية الدهن ، غاية الأمر أن نفوق بعض منافعها كالأكل فيما قصد منه أكله ، والشتم فيما قصد منه شتمه أو جوب لها زيادة في المالمية ، وأوجب إلحاق المنافع الأخر المقفول عنها بالمنافع النادرة وإن كانت في نفسها من المنافع الظاهرة ، لأن اختلاف المرتبة في المنفعة بمجرد لا يجعل المرتبة النازلة من المنافع نادرة في حد ذاتها وإن خفيت في نظر أهل العرف ، وعليه فالرفع من منافع الدهن إذا تنجس إنما هو خصوصاً إباحتها 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 الاكل لما قصد منه اكله من الادهان لا يوجب انتفاء ماليتها بالكليّة ، بل هي موجودة فيها باعتبار منافعها الاخر الظاهرة وإن كانت غير معروفة .  
ومن هنا يتوجه الحكم بالضمان اذا غصبها غاصب او اتلفها متلف ، للسيرة القطعية العقلانية ، ولدليل اليد ، وإذن فلا وجه لجعل الاستصباح من المنافع النادرة للدهن ، بل هو كغيره من المنافع الظاهرة ، فان اعتبر قصدتها في صحة البيع اعتبر مطلقا ، وان لم يعتبر ذلك لم يعتبر مطلقا .

وأما المنافع النادرة للشيء فانها لا توجب ماليتها ، فكيف يقال : باعتبار قصدتها في صحة بيعه ، ولا نظن ان احداً يلتزم بمالية الكوز المصنوع من الطين المتنجس بلحاظ الانتفاع بخزفه في البناء !! على أنه لا دليل على اعتبار أصل القصد وجوداً وعدمًا في صحة البيع . قوله : ( نعم يشترط عدم اشتراط المنفعة المحرمة ) . أقول : أشار به الى الوجه الثالث .  
ويرد عليه : أن مالية الاشياء 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 ، وعلّة ذلك البذل هي المنافع ، وعليه فلو قصد البائع المنفعة المحرمة لم يلزم منه بطلان البيع ، فقد عرفت أن مالية الاشياء قائمة بذواتها ، وأن المنافع المترتبة عليها من قبيل العلل والدواعي ، فحرمة بعض المنافع لا توجب حرمة المعاملة على الاشياء اذا كانت حلّالا بلحاظ المنافع الاخر ، ومثال ذلك صحة بيع العنب ممن يجعله خمراً ، وسيأتي البحث فيه وبعبارة واضحة الثمن إنما يقع بأزاء العين دون المنافع ، غاية الامر ان ترتب المنفعة عليها غاية للشراء وداع اليه ، فحرمة المنفعة المشروطة عليه لا توجب بطلان البيع مالم يكن الثمن بأزائها ، ومما يدلنا على ذلك أنه اذا استوفى المشتري منافع المال الاخرى غير هذه التي اشترطت عليه في البيع ، او التي انصرف اليها الاطلاق لم يبطل البيع ، ولا يكون هذا التصرف منه بغير استعقاق ، ومما ذكرناه تجلّي : ان أكل الثمن في مقابله ليس أكلا للمال بالباطل كما في المتن فانه مضطاً الى ما تقدم من كون الآية أجنبية عن شرائط العوضين ، وإنما هي ناظرة الى حصر المعاملات الصحيحة بالتجارة عن تراض ، ونهاية عن الأسباب الباطلة لها . ان اشتراط المنفعة المحرمة لا يوجب كون الثمن بأزائها ، لسبب يكون أكل المال في مقابلها أكلا له بالبطل إذ الشروط لا تقابل بالثمن ، وسيأتي ذلك في مبحث الشروط ان شاء الله .  
قوله : ( وإلّا فسد العقد بفساد الشرط ) . أقول : رد 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 فساده فساد العقد ، وعليه فلا وجه للالتزام ببطلان العقد في المقام باشتراط المنفعة المحرمة فيه ، لانه من صغريات 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 التعليمية ، 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 بالفقد 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 : بلزوم قصد الاستصباح في بيع ذلك الدهن . لقول الصادق «ع» في رواية ابن وهب : ( بعه وبينه لمن اشتراه ليستصيح به ) . ولقوله «ع» في رواية اسماعيل بن عبد الخالق : ( أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له فيبتاع للسراج ) . فانها ظاهران في تقييد جواز البيع بقصد الاستصباح ، بل بالغ بعضهم وقال : إن الرواية الثانية صريحة في ذلك بدعوى حصر جواز البيع فيها بصورة الشراء للإسراج 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 والإسراج من فوائد التبيين ومتفرعاته ، وقد أخذ غاية لذلك لكي لا يقع المشتري في محذور النجاسة باستعماله الدهن المتنجس فيما هو مشروط بالمطهرة كالأكل 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 تجمل على الإرشاد إذا اكتشفت 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 ، وكالأوامر والنواهي الواردة في أبواب المعاملات ، كقوله تعالى : ( أو فوا بالعقود ) ، وكان النهي 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 يويء إلى ذلك ماورد في تحريم شراء الجارية المغنية وبيعها ) . أقول : وجه

الايماه دلالتها على بطلان بيع الجارية المغنية إذا كان لأجل الفناء ، فتكون مؤيدة لما ذكره من كون قصد المنفعة المحرمة موجباً لبطلان البيع وإن لم يشترط 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 الاول 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 : المصرح 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 فموضوع البحث متمحض في بيان وجوب الاعلام وعدم وجوبه مطلقاً أو في الجملة نفسياً أو شرطياً ، إذن فالنسبة بينهما هي العموم من وجه ، لانه قد يكون البيع للاستصباح مع جهل المشتري بالنجاسة ، وقد يبيعه لفرض 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 عرفته 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 بهته ) . وفيه أن ظهور الرواية في ذلك

(١) في هامش ج ٦ سنن البيهقي عن أبي عمران قال : سألت القاهم وسألنا عن الزيت تموت فيه العارة أفبيعه ؟ قال : نعم ثم كلوا ثمنه وبينوا لمن يشتره .

وإن كان لا ينكر ، ولكن يجب رفع اليد عنه ، لقوله «ع» في رواية اسماعيل : ( أما الزيت فلا تبعه إلا لمن تبين له ) . ولقوله «ع» في رواية ابن وهب : ( بهه 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 : ( بهه 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 الاستصحاب 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 بينهما 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 الاستصحاب ونحوه مما هو غير مشروط بالطهارة ، فتحصل أن بيع الدهن المتنجس مشروط بالإعلام ، فيكون من صغريات ماورد في الحديث (١) : أن شرط الله قبل شركم ، فلا يجوز البيع بدون الإعلام .

## حرمة تغريب الجاهل وإلقاءه في الحرام الواقعي

قوله : ( ويشير 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 التهذيب 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 ففرض في ذلك : أن شرط الله قبل شرطكم فإن شاء وفي لها بالشرط وإن شاء أمسكها واتخذ عليها ونكح عليها . موقفة لعلي بن الحسن الفضال .

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

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

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

(١) أبو عبيدة الخذاء عن أبي جعفر «ع» قال : من أفتى الناس بغير علم ولا هدى لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل فتياه !! صحيحة . راجع ج ١ اصول الكافي بهامش مرآة العقول ص ١٠٨ ، و ج ٣ ثل باب ٤ عدم جواز القضاء والافتاء بغير علم من كتاب القضاء . و ج ١ الوافي باب النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ و ج ٢ التهذيب في أوائل القضاء ص ٦٩ .

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

(٢) كتاب الغارات 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 بقوم فيكون في صلاته نقص إلا كانت عليه ولا ينقص ذلك من صلاتهم قال المجمل (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 بقوم فيكون في صلاته 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 بقوم فيكون في صلاتهم نقص إلا كان عليه أوزارهم ولا ينقص من صلاتهم شيء . ولا يتمها إلا كان له مثل اجورهم ولا ينقص من اجورهم شيء . مجهولة لأبراهيم بن حسن وعباية وغيرها . راجع ج ١٨ البحار ص ٦٣٠ و ج ٢ شرح النهج لابن أبي الحديد ص ٢٧ . وتحف العقول ص ٤١ ويظهر ذلك من —

ومنها الروايات (١) المتضمنة لكرهية إطعام الاطعمة والاشربة المحرمة للبييمة ، فقد استشعر منها المصنف حرمة ذلك بالنسبة إلى المكلف ، فتكون مؤيدة للمدعى .

وفيه أنا إذا قلنا بالتعدي عن مورد الروايات لتبنت 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 وجوب الاعادة على الامام دون المأمومين ، وتحمله اكل 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 وأتم

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 امير المؤمنين «ع» كره أن تسقى

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

عن البييمة البقرة وغيرها تسقى أو تطعم مالا يحل للمسلم أكله أو شربه أيكراه ذلك ؟ قال :

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

وج ٣ ثل باب ١٠ أنه لا يجوز سقي الخمر الصبي من الأشربة المحرمة . وج ٢ كآباب نوادر

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

رسول الله (ص) أنه نهى ان 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 يبيضن ؟ فقال : لا يبيضن أي شيء يبيضن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على

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

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

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

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

كثير من رواها كوسى بن عمران ويزيد بن عمر وغيرهما .

وفي الخصال باسناده عن علي «ع» في حديث الأربعة قال : من سقى صديقاً مسكراً

وهو لا يعقل حبسه الله عز وجل في طينة خيال ضهيفة 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 الصبي من الاشربة المحرمة . وفي ج ٣ المستدرک—

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

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

ومنها الاخبار الدالة على حرمة ارتكاب المحرمات ، فانه لافرق في إيجاد المحرم بين الايجاد بالمباشرة او بالتسبب . ويؤيد ما ذكرناه ماورد (١) في جراز بيع العجين المتنجس من مستحل الميتة دون غيره . وما ورد من الاخبار الدالة على حرمة بيع المذكي المختلط بالميتة ، وانه يرمى بها إلى الكلاب ، وقد تقدم ذكرها في مبحث بيع الميتة ، وما يدل على جواز إطعام المرق المتنجس لاهل الذمة او الكلاب ، وقد تقدم ذلك ايضاً في المبحث المذكور .

قوله : ( ويؤيده ان أكل الحرام وشربه من التبيح ولو في حق الجاهل ) . أقول : توضيح كلامه : ان الاحكام الواقعية كما حقق في محله ليست مقيدة بعلم المكلفين ، وإلزام التصويب المستحيل او الباطل ، فالاحكام الواقعية وملاكاتهما شاملة لحالتي العلم والجهل ، ثم إن غرض الشارع من بعث المكلفين نحوها وتكليفهم بها ليس إلا امتثالها بالاتيان بالواجبات وترك المحرمات ، حتى لا يوجد ما هو مبغوض للشارع ، ولا يترك ما هو مطلوب .

ونتيجة المقدمتين ان المكلف الملتفت كما يحرم عليه مخالفة التكاليف الالزامية 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 المزمين ، وهذا المنط موجود في كلتا الصورتين ، فالادلة الالوية كما تقتضي حرمة

— ص ١٣٨ جامع الاخبار عن رسول الله (ص) أنه قال في حديث في الخمر : ألا ومن سقاها غيره يهوديا أو نصرانيا أو امرأة أو صبيا 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 . وج ٢ ثل باب ٣٤ بيع المذكي 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 الازامية بالمباشرة ، فكذلك تقتضي حرمة مخالفتها بالتسبيب .  
وبعبارة اخرى قد ذكرنا في علم الاصول في الكلام على حديث الرفع : ان المرفوع عن  
المكلفين عند جهلهم بالتكاليف الواقعية ليس إلا خصوص الازام الظاهري والعقاب الذي تستلزمه  
مخالفة الواقع ، وأما الاحكام الواقعية وملاكتها فهي باقية على حالها ، وعليه فتغزير الجاهل  
بالاحكام الواقعية وإن لم يوجب مخالفة المغرور التكاليف الازامية ، إلا انه يوجب نفويت  
غرض الشارع فهو حرام ، ومثال ذلك في العرف ان المولى اذا نهى عبده عن الدخول عليه  
في وقت خاص عينه لفراغه ، فان نهيه هذا يشمل المباشرة والتسبيب ، ولذلك لو سبب أحد  
العييد لدخول أحد على مولاه في ذلك الوقت لصح عقابه ، كما يصح عقابه لو دخل هو بنفسه  
لأنحد الملاك في كلتا صورتين بحكم الضرورة والبدئية ، ومما ذكرناه ظهر لك ان في تعبير  
المصنف تسامحاً واضحاً ، فانه أنى 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  
المغرور في معرض الارتكاب للحرام ، وإلا فلا موضوع للإغراء ، ويترتب على ذلك تقييد  
وجوب الاعلام في بيع الدهن المتنجس بذلك ايضاً ، فانه إنما يجب فيما اذا كان المشتري في  
معرض الانتفاع به فيها هو مشروط بالطهارة ، وإلا فلا دليل على وجوبه .

قوله : ( بل قد يقال : بوجود الاعلام وإن لم يكن منه تسبيب ) . أقول : قد عرفت  
بما لا مزيد عليه حرمة إلقاء الجاهل في الحرام الواقعي ، وأما لو ارتكبه الجاهل بنفسه من  
دون تغزير ولا تسبيب من الغير ، فهل يجب على العالم بالواقع إعلامه بالحال ؟ فيه وجهان :  
فعن العلامة (ره) في أجوبة المسائل المهنية التصريح بوجود الاعلام ، حيث سأله السيدالمهنا  
عن رأى في نوب 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 التسبيب ، لرواية ابن بكير (١) بأنها صريحة

(١) عن ابي عبد الله (ع) عن رجل أعار رجلاً ثوباً فصلى فيه وهو لا يصلي فيه فقال :  
لا يصله ، قلت : فان أعلمه ؟ قال : يمين . موثقة لعبد الله بن بكير القطجي . راجع ج ١ ،  
باب ٢٧ ، انه لا يجب إعلام الغير بالنجاسة من ابواب النجاسات . ولا يخفى ان ذيل الرواية  
محمول على الاعلام قبل الصلاة جمعاً بينهما 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 ليست من الشرائط الواقعية للصلاة ، وإنما هي من الشرائط العلمية ، لأن تذييه 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 صلته . ولا يرد عليه الاشكال المتقدم في رواية ابن بكير ، فقد عرفت أن مورد السؤال فيها مختص 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 صريح 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 اصالة البراءة ، إذ ليس هنا ما يدل على وجوب الاعلام ، لنخرج 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 زيدا 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 المحذور ، بل تجب مدافعته لو 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 : سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دماً وهو يصلي ؟ قال لا يؤذنه حتى ينصرف . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١١٣ . وج ١ مثل الباب ٤٧ المتقدم .

(٢) عن ابي عبد الله «ع» قال : اغتسل ابي من الجنابة فقبل له : قد ابقيت لمة في ظهرك لم يصبها الماء فقال له : ما كان عليك او سكت ثم مسح اللمة بيده . صحيحة . راجع ج ١ ك ص ١٥ و الباب ٤٧ المتقدم من ج ١ مثل .

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 الاتلاف .

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 بانارة الرغبة إلى الحرام في نفس الفاعل بالتجريض والتوصيف ونحوهما ، أو بإيجاد العناد في قلبه ، كسب آلهة الكفار الموجب لالقائهم في سب الحق عناداً ، واخرى يكون من قبيل إيجاد مقدمة من مقدمات الحرام غير إيجاد الداعي كبيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمرآ . 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 اذا 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 الامور 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 الغلّة 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 الالهية ، وقد يكون في الأحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية .

أما الأحكام الكلية الالهية فلا ريب في وجوب إعلام الجاهل بها ، لوجوب تبليغ الاحكام 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 الاحكام الجزئية المترتبة على الموضوعات الشخصية فان لم نقل بوجود الدليل على نفي وجوب الاعلام - كالرواية المتقدمة الدالة على صحة الصلاة في الثوب النجس جهلا ، وأنه لا يجب على المعير إعلام المستعير بالنجاسة - فلا ريب في عدم الدليل على وجوبه ، وعلى هذا فلو رأى أحد نجاسة في طعام الغير فانه لا يجب عليه إعلامه ، كما أنه لا يجب تنبيه المصلي اذا صلى بالطهارة الترابية مع الغفلة عن وجود الماء عنده ، إلا اذا كان ما ارتكبه الجاهل من الامور المهمة ، فانه 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 ، واخرى لا يكون كذلك ، أما الاول : فلا شبهة في حرمة ، كما كراه الغير على الحرام ، وقد جعله المصنف من قبيل العلة والمعلول ، والدليل على حرمة هي الادلة الاولية الدالة على حرمة المحرمات ، فان العرف لا يفرق في إيجاد مبعوض المولى بين المباشرة والتسبيب .

وأما الثاني : فان كان الفعل داعياً إلى إيجاد الحرام كان حراماً ، فانه نحو من إيقاع الغير في الحرام ، ومثاله تقديم الطعام المتنجس أو النجس أو المحرم من غير جهة النجاسة إلى الجاهل ليأكله ، أو توصيف الخمر بأوصاف مشوقة ليشربها ، 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 الامثلة من قبيل السب ، 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 اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

(١) راجع ج ١ ، اصول 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 صميذا ص ٣٤٧ . قال قتادة : كان المسامون يسبون أصنام الكفار فنهاهم الله عن ذلك لئلا يسبوا الله فأنهم قوم جهلة .

(٣) في ج ٢ اصول 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 تحرير سب المؤمن من أحكام العشرة . ابن حجاج البيهقي عن أبي الحسن موسى «ع» في رجلين يتسابان ؟ فقال : البادي منها أظلم ووزره ووزر صاحبه عليه مالم يعتذر إلى المظلوم . صحيحة . وفي حسنة —

وإن لم يكن الفعل داعياً إلى الحرام فاما أن يكون مقدمة له ، وإما أن لا يكون كذلك .  
أما الاول : فكإعطاء العصا لمن أراد ضرب اليتيم ، فإن إعطائه وإن كان مقدمة للحرام ،  
إلا أنه ليس بداعٍ إليه ، والحكم بحرمته يتوقف على أمرين ، الاول : كونه إغانة على الاثم ،  
والثاني : ثبوت حرمة الاعانة على الاثم في الشريعة المقدسة ، وسيأتي الكلام على ذلك في مبحث  
بيع العنب ممن يجعله خمراً .

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

لا يخفى أن في كلام المصنف تهاوتاً واضحاً ، حيث جعل ما نحن فيه تارة من القسم الثاني ،  
واخرى من القسم الرابع ، ويمكن توجيهه بوجهين ، الاول : أن يراد بالفرض الذي أدخله  
في القسم الثاني هو فرض الدهن المتنجس ، فإن إعطائه للغير لا يخلو عن التسبب إلى الحرام  
الذي سيق 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 الملحوظ في القسم الثاني كونه تسبباً  
لا يقع الجاهل في الحرام ، والملاحظ في إلحاقه بالقسم الرابع هو الحرمة النفسية مع قطع  
النظر عن التسبب .

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

— اخرى 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 : لاتسبوا الناس فتكسبوا العداوة منهم - بينهم - لهم - صحيجة .

لا ينكر كونها عيباً في الاعيان النجسة والمتنجسة . سواء كانت من القبائح الواقعة أم لم تكن بل ربما يوجب جهل المشتري بها تضرره ، كما اذا اشترى الدهن المتنجس مع جهله بنجاسته ومزجه بدهنه الطاهر ، ثم اطلع 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 باظهار 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 اذا كان المشتري مسلماً مبالياً في أمر الطهارة والنجاسة وأما اذا 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 الاصحاب وجوب كون الاستصباح تحت السماء ) . أقول : المشهور بين الاصحاب هو جواز الاستضاءة بالدهن المتنجس على وجه الاطلاق ، وذهب بعضهم إلى جواز الإسراج به تحت السماء ، وذهب المشهور من العامة (١) إلى جواز الاستصباح به في غير المسجد ففي أطعمة المرار : وقال شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الأطعمة : روى أصحابنا أنه يستصباح 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 لاجل التعبد . ثم قال : ولا يجوز الأدهان 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 مجروح بقوله في جميع كتبه إلا ما ذكره هنا ، فلاخذ بقوله وقول أصحابنا أولى . من الاخذ بقوله المتفرد من أقوال أصحابنا .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٣١ و ص ٢٣٢ .

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 الاصحاب الاجماع عليه . وفيه أن دعواه في المقام مجازفة مخالفة جملة من الاعظم كالشيخ والعلامة وغيرهما ، على أن الاجماع التعدي 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 ، المنجبر 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 اصولهم حتى الشيخ بنفسه في تهذيبه ، وظاهر قوله (ره) : ( روى أصحابنا : أنه يستصبح به تحت السماء ) يقتضي كون الرواية مشهورة في المقام ، فلا وثوق بوجود الرواية المذكورة نعم لو كانت العبارة أنه ( روى : أنه يستصبح به تحت السماء ) كانت حينئذ رواية مرسلة . وإذا سلمنا كون العبارة المذكورة رواية مرسلة ، فإن العمل بها لا يجوز للإرسال ، ونوم انجبارها 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 الاسراج به تحت الظلال هي حرمة تنجيس السقف ، قال في المختلف (١) : ( نعم لو كان صعود بعض الاجزاء 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 الاجزاء الدهنية قبل إحالة النار إياه إلى أن تلاقي السقف ، فهو حرام . ولكن يرد عليه أولاً : أن دخان النجس كرماده ليس بنجس للاستحالة ، وبمجرد احتمال صعود الاجزاء 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 اقله الزمان ، أو لخروجه من الاطراف ، أو لعدم وجود دخان فيه .

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

المساجد والمشاهد ، و عليه 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 ، ووردة 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 الإرشاد إلى عدم تنجيس السقف بالدخان . وفيه أن غاية ما يترتب على كون المطلقات متظافرة أن تكون مقطوعة الصدور لا مقطوعة الدلالة ، وإذن فلا مانع عن التقييد ، إذ هي لا تزيد على مطلقات الكتاب القابلة للتقييد حتى بالأخبار الآحاد ، وأوهن من ذلك دعوى إبانها عن التقييد من جهة ورودها في مقام البيان فان 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 مانعاً عن ترتب الحكم عليه .

وأما ما ذكره من أن الرسالة غير صالحة لتقييد المطلقات ففيه أنه بناء على جواز العمل بها وانحجار ضعفها بعمل المشهور لآمانع من حملها على التعبد المحض فتصلح حينئذ لتقييد المطلقات ، ومجرد الاستبعاد لا يكون مانعاً 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 الانحجار ) . أقول : قد أشار به إلى أنها غير منجيرة 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 مانعاً عن الرجوع إلى البراءة في شيء من الموارد ، وأما الجرأة على خلاف المشهور فلا محذور فيها لان 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 ، لفتوأم بجواز الانتفاع بالدهن المتنجس في غير الاستصباح أيضا . فانه يقال قد ذكرنا في علم الأصول : أن إعراض المشهور عن الرواية الصحيحة لا يوجب ألوهن فيها وقد أشرنا إليه في الكلام على رواية تحف العقول .

لا يقال : إن هذه الرواية مجملة لا تفي بانبات المقصود فانه يحتمل أن يكون قوله «ع» : ( لاندن به ) من باب الافعال بالتشديد ، فيكون دالا على عدم جواز تنجيس البدن ، أو من باب الأفعال ، 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 الأفعال بمعنى الخدعة ، وأن الذي بمعنى الطلي هو من باب الافعال .

والذي ينبغي أن يقال : إن جواز الانتفاع بهذا الدهن في غير الموارد المنصوصة وعدم جوازه مبني على تحقيق الأصل في الانتفاع بالمتنجس ، 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 وحليته ، ومن البين أن الانتفاع بالمتنجس في

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

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



غير ماهو مشروط بالطهارة من صفريات ذلك .  
قوله : ( وقاعدة حل الانتفاع بما في الأرض ) . أقول : لوجه لهذه القاعدة إلاقوله تعالى (١) هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا .

ولكن الآية ليست بدالة على جواز الانتفاع بجميع ما في الأرض ليكون الانتفاع بالمتنجس من صفرياته ، 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 الانسان 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 والانواع المشتقة من الجبال والالودية والاشجار والحيوانات على انواعها ، وانحاء المخلوقات من النامي وغيره ، لبيان طرق الاستدلال على وجود الصانع وتوحيد ذاته وصفاته وفعاله وعلى اتقان فعله وعلو صنعه وكال 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) .

## الاصل جواز الانتفاع بالمتنجس

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

اما الآيات فمنها قوله تعالى (٢) : ( يا ايها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب 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 الباق (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 الارض وجميع ما فيها نعم من الله تعالى مخلوقة لكم إما دينية فتسدلون بها على معرفته ، وإما دنيوية فتنتفون بها بضروب النفع عاجلا .

(٢) سورة المائدة آية ٩٢ .

(٣) الفضل بن عبد الملك قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن فضل الهرة والشاة إلى ان 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 الجسة . ولا يشمل الأعيان المتنجسة ، لأن النجاسة فيها من الامور العرضية .

الثاني : أت الرجس في الآية لا يراد منه القذارة الظاهرية لكي ينازع في اختصاصه بالأعيان النجسة ، أو شموله الأعيان المتنجسة أيضاً . بل المراد منه القذارة المعنوية : أي الخسة الموجودة في الامور المذكورة في الآية ، سواء كانت قدرة بالقذارة الحسية أيضاً أم لم تكن ، والذي يدل على ذلك من الآية إطلاق الرجس على الميسر والأنصاب والأرلام ، 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 ( بليد ) فتكون المتنجسات خارجة عنها جزماً .

الثالث : أن جعل المذكورات في الآية من عمل الشيطان ، إماماً من جهة كون الأفعال المتعلقة بالخر 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 .

وإماماً من جهة كون تلك الامور نفسها من عمل الشيطان ، فعلى الأول تكون الآية دالة

— رجس نجس لانتوضاً بفضلها واصيب ذلك الماء ، الخبر . صحيحة . راجع ج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٤ . وج ٤ الوافي باب أسار الحيوانات ص ١٣ . وج ١ مثل 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 ورجال 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 بالإغواء المزين لكم ذلك حتى اذا سكرتم زالت عقولكم ، وأقدمتم على القبائح على ما يمنعه منه عقولكم . قال قتادة : إن الرجل كان يقامر في ماله وأهله ، فيقمر ، ويبقى حزينا سابيا ، فيكسبه ذلك العداوة والبغضاء .

على وجوب الاجتناب عن كل عمل قبيح يصدق عليه أنه رجس ، وأما ما لم يجرز قبحه 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 صليبا ، والأزلام بلحاظ التقسيم ، كاللحظ 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 والحزير فضلا 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 باجتنب ما يناسب ذلك الشيء ، فالاجتناب عن الخمر عبارة عن ترك شربها إذا لم يدل دليل آخر على حرمة الانتفاع بها مطلقا ، 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 تزويجهن ، كما أن الاجتناب عن المسجد هو ترك العبادة فيه ، والاجتناب عن العالم ترك السؤال عنه ، والاجتناب عن التاجر ترك المعاملة معه ، والاجتناب عن أهل الفسوق 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 مطلقا ، بل الأمر في ذلك موقوف على ورود دليل خاص يدل على وجوب الاجتناب مطلقا .

قوله : ( مع أنه لو عم التنجيس لزم أن يخرج عنه أكثر الأفراد ) . أقول : لا يلزم من خروج المتنجسات كلها من الآية تخصيص الأكثر فضلا عما إذا كان الخارج بعضها ، فإن الخارج منها عنوان واحد ينطبق على جميع أفراد المتنجس انطباق الكلي على أفراده نعم لو كان الخارج من عموم الآية كل فرد فرد من أفراده للزم المحذور 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 والحجاز ، بخلاف نسبتها إلى الأعمال ، فإنها على نحو الحقيقة ، وعليه فالمراد من الآية خصوص الهجر عن الأعمال القبيحة والأفعال المحرمة ، ولا تشمل الأعيان المحرمة .

ويحتمل 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 أريد 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 الأوبال (٣) صحة إطلاقه عليه بدون عناية، وخصوصاً بقربنة قوله تعالى: (ونجينا 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 الثقلب 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) (الإمرة 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 ويفسل اللحم وبؤكل. ضعيفة للنوفلي. راجع ج ٢، باب ١٤ من الاطعمة—

الانتفاع به ، إذ لو لا ذلك لحاز الانتفاع به باطعامه الصبي ونحوه وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب . وأجاب عنها المصنف بأن الأمر بالإهراق كناية عن خصوص حرمة الأكل . وفيه أن الظاهر من الأمر بالإهراق هو عدم جواز الانتفاع بالمرق مطلقاً ، إلا أنها لا تندل 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 قليلاً ، 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 الامام «ع» بطرحه ، لا يمكن الانتفاع به في غير ما هو مشروط بالطهارة ، كتدهين السفن (٢) والأجرب (٣) ونحوها ، 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 الأظعمة ٣٠٤ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب الماء المضاف .

(١) زرارة عن أبي جعفر «ع» قال : إذا رقت الفارة في السمن فماتت فيه فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكل ما بقي ، الخبر . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع ج ٢ كا باب ١٤ من الاظعمة ص ١٥٥ . وج ٢ التهذيب الاظعمة 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 الاظعمة المحرمة . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت النجس مما يكتسب به .

علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال : سألته عن الفارة والكلب إذا أكلتا 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 الاخبار 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 ٤٢٧ . وج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ . (٢) السفن محرمة بجلد 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 ما نلني الفارة من السمن للإرشاد 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 للمتنجس ، فإن الأمر بإهراقه 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 : ( يهرقها جميعاً ويتيمم ) فإن أمره «ع» بهراق الانائين مع إمكان الانتفاع بهما 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 بالأهراق إرشاداً إلى مانعة النجاسة عن الوضوء ، ثم إذا سلمنا كون الأمر فيها للمولوية التكاليفية فمن المحتمل القريب أن يكون الغرض من الأمر هو تميم موضوع جواز التيمم ، لأن جوازه في الشريعة المقدسة مقيد بفقدان الماء ، وقيل إراقة الانائين لا يتحقق عنوان فقدان لوجود 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 خمر 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 الاشرية 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 قلس ولا يدري أيهما وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال : يهرقها جميعاً ويتيمم . ضعيفة لعثمان بن عيسى ومثلها رواية عمار الساباطي عن أبي عبد الله «ع» ولكنها موثقة لاجله ولصديق بن صدف . راجع ج ١ ك ص ٤ . وج ١ التهذيب باب المياه ص ٦٥ . وباب تطهير الشباب ص ٧١ . وج ٤ الوافي ص ١١ . وج ١ ثل باب ٨ نجاسة ما تنقص عن الكفر بملاقات النجاسة من أبواب الماء المطلق .

(٣) أبو بصير عن أبي عبد الله «ع» قال : سألت عن الحنبل يحمل الركوة أو التور فيدخل إصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده فذرة خمر فيه ، الخمر في صبيحة . في التأمير ، التور إناء ، يشرب فيه . راجع المصادر المذكورة من ص ١٦٦ . وج ١ ثل . وج ٤ الوافي

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

ومنها الأخبار المستفيضة عند الخاصة (١) والعامّة (٢) الواردة في استصباح الدهن المتنجس ، فانها ظاهرة في أن الانتفاع به منحصر في الإسراج ، فانه 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 ، فاذا 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 كسراج ونحوه ) . وكقول علي «ع» المروي

— وفي موقفة سماعه : فان أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء .

وفي موقفة اخرى له : وإن كان اصاب «المني» يده فأدخل يده في الماء قبل ان يفرغ على كفيه فليهرق الماء كله . راجع الباب ٨ المتقدم من ج ١ ، ثل . وج ١ كما باب ٨ من المياها ص ٥ . وج ٤ الوافي باب ما يستحب التزهر عنه في رفع الحدث من المياها ص ١١ و١٢ وفي صحيحة البقباق المتقدمة في ص ١٢٨ عن سؤر الكلب قال «ع» : واصيب ذلك الماء .

(١) راجع ج ٢ كما باب ١٤ من الأظعمة ص ١٥٥ ، وج ٢ التهذيب كتاب الصيد ص ٣٠٣ . وج ٢ ثل باب ٣٣ جواز بيع الزيت مما يكتسب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٣٧ . وج ٣ ثل باب ٣١ أن ما قطع من إليات الغنم . وباب ٤٢ أن الفارة اذا ماتت في السمن من الاظعمة المحرمة . وج ٣ المستدرك ص ٧٧ . وج ١ ثل باب ٥ نجاسة المضاف بملاقات النجاسة من أبواب النجاسات . وج ١ المستدرك ص ٢٩ . وج ١١ الوافي ص ٢٢ (٢) في ج ٩ سنن البيهقي ص ٣٥٤ سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقسع في السمن أو الزيت ؟ قال : استصبحوا به ولا تأكلوه ، وغير ذلك من الاحاديث .

(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 كسراج ونحوه مجبولة لعبدالله بن الحسن راجع ج ٣ ثل باب ٤٥ أن الفارة اذا وقعت في ما يج من الاظعمة المحرمة

عنه بطرق شتى (١) : ( الزيت خاصة ببيمه لمن يعمله صابوناً ) . فإن الظاهر أنه لا خصوصية للمورد فيها ، ونتيجة التعدي عنه هو جواز الانتفاع بكل منتجس بجميع الانتفاعات المحللة . بل ورد في أحاديث العامة (٢) جواز الانتفاع به مطلقاً من غير تقييد بنوع خاص من المنافع وقد يحظر 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 بجملة صابوناً ، ولذا جوز الامام «ع» أن ينتفع به بغيرها أيضاً في رواية قرب الاسناد كما عرفت ، ولكنها ضعيفة السند وقد يقال : بانهقاد الاجماع على حرمة الانتفاع بالمنتجس مطلقاً ، فيكون مقتضى الأصل هو حرمة الانتفاع به في المقام . إلا أن ذلك ممنوع ، فإن الاجماع المنقول ممنوع الحجية ، وقد حققناه في علم الاصول . على أن دعوى الاجماع في المسألة موهونة بكثرة المخالفين فيها

(١) الجعفریات عن علي «ع» سئل عن الزيت يقع فيه شيء له دم فيموت ؟ قال : الزيت خاصة ببيمه لمن يعمله صابوناً . مجهولة لموسى بن اسماعيل . ومثلهما في دعائم الاسلام ونوادر الراوندي . راجع ج ٢ المستدرك ص ٤٢٧ .

قال المحدث الثوري نور الله مرقدته في ج ٣ المستدرك 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 الانساب : إنه من المشايخ واليه تنتهي كثيراً أسانيد الاجازات وهو تلميذ الشيخ أبي علي بن شيخ الطائفة ، وله تصانيف تشهد بفضله وأدبه وجمعه بين مورث المجد ومكتسبه ومنه انتشرت الادعية الجليلة المعروفة بأدعية السر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : لاشبهة 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 الاحاديث سئل رسول الله (ص) عن الفارة تقع في السمن ؟ فقال : اطرحوها وما حولها إن كان جامداً ، فقالوا : يا رسول الله (ص) فإن كان مائعاً ؟ قال : فاتنفعوا به ولا تأكلوه .



وأما الاجماع فيحصل على ذلك فهو ممنوع التحقق ايضا .  
ويضاف إلى ما ذكرناه كله أنه لا ظهور لعبارات الفقهاء المحتوية لنقله في ذلك المدعى ،  
قال في الفتية (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 أخرجناه الدليل من بيع الكلب المعلم للصيد ، والزيت النجس للاستصباح به  
تحت السماء ، وهو إجماع الطائفة ) .

وهذه العبارة وإن كانت صريحة في نقل الاجماع ، 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 الاجماع لدل  
على حرمة الانتفاع به خاصة ، لكونه هو المتيقن من مورد الاجماع ، فلا يشمل سائر المتنجسات  
وقد أجاب المصنف عما ادعاه الشيخ من الاجماع بأن ( معقده ما وقع الخلاف فيه بينه  
وبين من ذكر من المخالفين ، إذ فرق بين دعوى الاجماع على محل النزاع بعد تحريره وبين  
دعواه ابتداء على الاحكام المذكورات في عنوان المسألة ، فإن الثاني يشمل الاحكام 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 الاجماع على جميع الاحكام المذكورة . فالصحيح في  
الجواب هو ما ذكرناه .

على أننا لو سلمنا قيام الاجماع على ذلك فلا نسلم كونه إجماعاً تعبدياً كاشفاً عن رأي  
النعصوم «ع» . إذ من المحتمل القريب جسداً ، بل المظنون عادة أن مدركه هو الوجوه  
المذكورة في المقام لحرمة الانتفاع بمطلق المتنجس .

قوله : ( أن بل الصبيغ والحناء ) . أقول : الصبيغ والحناء ليسا من جملة النجس هنا في  
شيء ، ولم يقدم لهما ذكر سابق ، فلا نرى وجهاً صحيحاً لذكرهما .

قوله : ( ومراده بالنص ماورد من المنع عن الاستصباح بالدهن المتنجس تحت السقف ) .  
أقول : قد عرفت عدم ورود النص بذلك .

قوله : ( والذي أظن وإن كان الظن لايفني لغيري شيئاً ) . أقول : بل لايفنيه أيضاً ، لعدم كونه من الظنون المعتبرة ، اللهم إلا أن يكون مراده من ذلك هو الظن الاطميناني ، فيكون حججه له ، لا لغيره .

قوله : ( والرواية إشارة إلى ماعن الراوندي في كتاب النوادر ) . أقول : قد عرفت : أنها رواية واحدة نقلت بطرق ثلاثة ، ولم يقع السؤال عن الشحم في شيء منها ، لما نقل في المتن ناشيء عن سهو القلم .

قوله : ( ثم لو قلنا بجواز البيع في الدهن ) ، أقول : كما يصح الانتفاع بالمتنجس على وجه الاطلاق ، فكذلك يصح بيعه للعمومات المقتضية لذلك من قوله تعالى : ( أوفوا 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 وشراؤه وإمسأكه واستعماله ) كما تمسك به المصنف هنا .

قوله : ( وهذا هو الذي يقتضيه استصحاب الحكم قبل التنجيس ) ، أقول : إذا سلمنا جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية الإلهية ، وأنعمضنا عن معارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نقعناه في الاصول ، 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 لايفخلو من الاشتباه وسهو القلم ، لأنه قد استدل بها فيما مضى على حرمة الانتفاع بالمتنجس ، وكلامنا هنا مختص 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 لاتدل على حرمة الانتفاع بالمتنجس فضلاً عن حرمة البيع ) .

قوله : ( وأما مثل بيع الصابون المتنجس فلا يندفع الاشكال عنه ) . أقول : وجه عدم الاندفاع هو أن الثوب المغسول بالصابون المتنجس وإن كان يقبل الطهارة بالغسل ، إلا انه ليس معنى ذلك أن الصابون يرجع إلى حالة يقبل معها الطهارة ، فإن الأجزاء الصابونية تنفصل عن الثوب بالغسل وإن كانت في غاية النجاسة والحبائثة .

## الاصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة

قوله : ( بقي الكلام في حكم نجس العين ) . أقول : الظاهر ان الاصل جواز الانتفاع بالاعيان النجسة ايضا إلا ماخرج بالدليل كما اختاره بعض الأعاظم وإن ذهب المشهور إلى حرمة الانتفاع بها ، بل ادعى عليه الاجماع .

قال في اول المكاسب من المراسم : التصرف في الميتة ولحم الخنزير وشحمه والدم والعذرة والابوال 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 إجماعا إلا الكلب فان فيه خلافا ، 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 فاهجر ) ، وقد عرفت الجواب عن ذلك آنفا .

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 الاكل ، لاجمع التصرفات ، كما أن المناسب لتحريم الام والبيت

(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 لانه جزء منها وقد حرّمها الشرع فلا تكون مالا ، 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 الموضوع 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 انه 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 مالا يباح الانتفاع به شرعا ، وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٥٧ نقل عن بعضهم حرمة الانتفاع بالنجس ، ونقضه بجواز الانتفاع بالسرقين ، وأنه مع القول بنجاسته يجوز بيعه والانتفاع به بخلاف العذرة .

(٢) سورة المائدة ، آية : ٣ :

في قوله تعالى (١) : ( حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم ) إنما هو تحريم النكاح فقط دون النظر والتكلم .

ومنها ما أشار اليه المصنف بقوله : ( ويدل عليه ايضا كلما دل من الأخبار والايام 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 فضلا 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 اذا 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 منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكوه وإمساكه والتقلب فيه فجميع قلبه 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 الاسلام : ( وما كان محرماً أصله منهيّاً 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 ، لاحرمة جميع التصرفات ، وعليه فلا يستفاد منها حرمة جميع الانتفاعات على أنها لو سلمنا دلالاتها على حرمة جميع التصرفات فتاوية 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 اذا 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 ، وتقريره بوجهين ، الأول : دعوى الاجماع على حرمة بيعها ، وبما أن حرمة البيع تستلزم حرمة الانتفاع للملازمة بينهما ( وقد عرفت

(٢) قد تقدم في ص ٢٢ .

(١) سورة النساء ، آية : ٢٣ .

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 يفتني من 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 تعدياً ،  
لإمكان استناد المجتمعين في ذلك إلى الوجوه المذكورة .

قوله : ( الجار 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 التقلب جميع أنواع التعاطي للاستعمالات ) .  
أقول : اذا فرضنا اعتبار الرواية فلا مناص من القول بحرمة التصرف في الاعيان النجسة  
على وجه الاطلاق ولو بالمسك ، ولا وجه لتقيدها بخصوص التعاطي ، كما لا وجه لتقييد  
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 الاطلاق في نفسه شاملاً ،  
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 اليه اللفظ فقط ، ونظير  
ذلك العمومات الناهية عن الصلاة في أجزاء مالا يؤكل لحمه ، قانه ينصرف إلى غير الانسان ،  
فلا ينعمد للعموم ظهور إلا به .

ولا يخفى : أن القول بحرمة الانتفاع بالنجس مطلقاً لا يقتضي حرمة اقتنائه وإن كان  
الاقتناء لغیر الغرض العقلائي ، ومن هنا ورد في جملة من الاحاديث (١) جواز اقتناء الخمر ،

(١) راجع ج ٢ كا باب الخمر يجعل خلاصاً ص ١٩٩ ، وج ٢ التهذيب باب الاشرية  
ص ٣١١ ، وج ١١ الوافي باب ١٦٥ ص ٩١ ، وج ٣ ثل باب ٣١ عدم تحريم الخمر من  
الاشرية المحرمة .

بل أخذها للتخليل ، مع أنها من الحباث الشديدة ، وورد أيضاً جواز اقتناه ببعض 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 ، و كأنه 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 الماء : 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 مكشوفاً 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 الانخفاض عما ذكرناه فالرواية مجملة 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 : السواد وزان السلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين ، سمدت الارض تسميداً أصلحها بالسواد . وفي القاموس : وسمد الارض تسميداً جعل فيها السواد ، أي السرجين برماد . وفي مجمع البحرين : والسواد كسلام ما يصلح به الزرع من تراب وسرجين وتسميد الارض هو أن يجعل فيها السواد .

(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 كما باب ما يسجد عليه ص ٩١ ، وج ١ التهذيب باب ما يسجد عليه ص ٢٢٢ ، وج ٤ الوافي ص ٣٦ . وج ١ مثل باب ٨١ طهارة ما أحالته النار من أبواب النجاسات

(٤) راجع ج ١ ص ٥٧ .

حاصل في الجص ، وأب الماء القليل إنما يظهر الموضع المفسول إذا ورد عليه ثم انفصلت غسالته عنه ، وكلا الأمرين منتف هنا ، إلا أن يقال ، بعدم انعزال الماء القليل بامتزاجه الجص ، وعدم اشتراط انفصال الغسالة في التطهير به كما أشار إليه المحدث القاساني في كلامه المتقدم ، قال : ( لعل المراد بالماء المزوج بالجص ) وكلا الأمرين مخدوش ، وتفصيل الكلام في محله .

وكيف كان 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 عرفا إلا أنه منع الشرع عن بيعه كجهد الميتة ) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أنه لا ملازمة بين حرمة بيع الأعيان النجسة وبين حرمة الانتفاع بها وسقوطها عن المالية ، بل لا بد من ملاحظة دليل الحرمة ، هل يوجد فيه ما يدل على إلقاء المالية من قبل الشارع كما في الخمر والخنزير ؟

فإن كان فيه ما يدل على ذلك أخذ به وحكم بعدم ترتب آثار المالية عليها من الأثر والضمان وغيرها ، وإلا فلا يصح أن يحكم بحرمة الانتفاع بها بمجرد حرمة بيعها ، كيف وقد علمت جواز الانتفاع بالميتة والعذرة وشعر الخنزير وكلب المشيمة 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 ملكها ، وإذا مات مالكتها انتقلت إلى وارثه ، ولا يجوز للغير أن يزاحم الورثة في تصرفاتهم ، وكذلك تجوز إعارتها وإيجارها وهبتها ولو هبة معوضة ، لأن حقيقة الهبة متقومة بالجانية ، واشتراط العوض فيها أمر زائد على حقيقتها ، فأثدته جواز فسخ الوهاب إيها إذا لم يف له المنهوب بالشرط .

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 ألقى الشارع ماليته إنما هو حرمة ثمنها ، فلا تشمل العوض في سائر المعاملات ، لعدم إطلاق الثمن عليه إلا في الصلح بناء على كونه بيعا ومن قبيل المبادلة بين المالين .

قال المحقق الأيرواني : ( إن المالية لا تدور مدار المنفعة ، فإن الجواهر النفيسة ومنها لشقود أموال ، ولا فائدة فيها ، وفي الماء على الشط أهم المنافع ، ولا يعد مالا ، والتراب ثمنه ) . نعم الانتفاع من اصططاع أجر أو خرف أو إناء وليس بمال .

وفيه أنه لاشبهة 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 أثماناً للأمتعة والعروض ، وأما عدم كون الماء على الشط والتراب في البر من الأموال مع الانتفاع بها أهم الانتفاع فلكون الناس في الانتفاع بها شرعا سواء ، ولذا لو اختصا بشخص واحد كقبض أقسام التراب قلن الناس يبذلون بازائها المال المهم . وعلى الإجمال مالية الأشياء إنما هي باعتبار منافعها فعدم 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 والاولوية للملاك في أموالهم التي سقطت عن المالية للعواض والطوازيء كالماء على الشط ، والحيوان المملوك إذا مات ، والأراضي المملوكة إذا جعلها الجائر بين الناس شرعا 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 استدل عليه بوجوه ، الاول : 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 بينهما 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 زالت بأصلها .

ولو سلمنا كون الملكية الحقيقية ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتبارية فان اعتبار كل مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأخرى ، وإذا زال اعتبار المرتبة القوية لم يبق بعده اعتبار



آخر للمرتبة الضعيفة ، وعليه فلا يبي هناك شيء آخر لكي يسمى بالحق .  
وهذا لا ينافي ماهو 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 ما نحن 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 لاحد أن يتصرف في مال غيره إلا بطيب نفسه ، وقد دلت على ذلك السيرة القطعية وجملة من الاخبار (١) فإذا زالت الملكية، وشككنا في زوال ذلك الحكم كان مقتضى الاستصحاب الحكم ببقائه .

وفيه مضافاً إلى عدم جريان الاستصحاب في الاحكام ، لمعارضته دائماً بأصالة عدم الجعل كما نفتحنه في علم الاصول . أن موضوع الحكم محرمة التصرف هو مال الغير فإذا سقط

(١) في الاحتجاج ص ٢٦٧ عن أبي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال : كان فيما ورد عليّ 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 بهارتها وأداء الخراج منها و صرف ما يفضل من دخلها إلى الناحية احتساباً للأجر وتقريباً اليكم ؟ فلا يحل لاحد 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 فأنما يأكل في بطنه ناراً وسيصلي سعيراً .

وفي ج ١ ثل باب ٣ حكم مالو طاب نفس الملك بالصلاة في أرضه من مكان المصلي .  
ساعة عن ابي عبد الله «ع» في حديث إن رسول الله (ص) قال : من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها فانه لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ، موثقة لزرة وساعة الواقفين .

وعن تحف العقول عن رسول الله (ص) إنه قال في خطبة حجة الوداع : أيها الناس إنما المؤمنون اخوة ولا يحل لمؤمن مال أخيه إلا عن طيب نفس منه ، رسالة .

وفي ج ١ المستدرک ص ٢٢٢ عن عوالي اللثالي عن رسول الله (ص) قال : المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفسه ، رسالة . وعنه (ص) قال : لا يحلبن احدكم ماشية أخيه إلا بإذنه ، رسالة .

الشيء عن المأية سقطت عنه حرمة التصرف حتى اذا كان باقياً على صفة الملوكية . إذ لا دليل على حرمة التصرف في ملك الغير ، فكيف اذا زالت عنه الملكية ايضا 11  
 الرابع : دعوى الاجماع على ذلك . وفيه أن دعوى الاجماع التعبدية في المسألة بهيئة جداً ، فان من الممكن استناد المجمعين إلى الوجوه المذكورة .  
 الخامس : دلالة المرسلة المعروفة بين الفقهاء « من حاز ملك » وقوله « ص » : (١) (من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو أحق به) . على وجود ذلك الحق في الأشياء التي سقطت عنها المالية .

وفيه أن حديث الحيازة وإن اشتهر في ألسنة الفقهاء وكتبهم الاستدلالية ، ولكننا لم نجد في اصول الحديث من الخاصة والعامه . والظاهر انه قاعدة فقهية متصيدة من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة ، كإحياء الموات والتحجير وغيرها كسائر القواعد الفقهية المضروبة لبيان الاحكام الجزئية .

ولو سلمنا كون ذلك رواية ، او كان بناء الفقهاء على الاستدلال بالقاعدة فلا دلالة فيها على ثبوت حق الاختصاص بعد زوال الملكية ، فان الظاهر منها ليس إلا ثبوت مالكية الحيز للمحاز ، وأما الزائد عن ذلك فلا دلالة لها عليه .

على انها ضعيفة السنن ، وغير منجزة بشيء ، فان الشهرة إنما تكون جارة لضعف سند الرواية اذا علم استناد المشهور إلى الرواية الضعيفة ، ولا ريب ان استناد اكثرهم هنا اركلهم إلى غيرها ، وإنما ذكرها للتأييد والتأكيد . ويضاف إلى ذلك : ان جبر الرواية الضعيفة بالشهرة ضعيف المبني ، وقد اشرنا إليه في اول الكتاب .

وأما حديث السابق ففيه أولاً : انه ضعيف السنن ، وغير منجزة بشيء صغرى وكبرى ، وثانياً : ان ما نحن فيه خارج عن حدود هذا الحديث ، فان مورد الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكل واحد منهم حق الانتفاع بها ، كالأوقاف العامة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها ، فاذا سبق إليها احد من الموقوف عليهم واشغلتها بالجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحته وممانعته في ذلك . ولو عمدناه إلى موارد الحيازة فانما يدل على ثبوت الحق الجديد للمحيز في المحاز ، ولا يدل على بقاء العلقه

(١) في ج ٦ سنن البيهقي ص ١٤٢ اسمع بن مضر قال : اتيت النبي (ص) فبأبنته فقال : من سبق إلى ما لم يسبقه إليه مسلم فهو له قال : فخرج الناس يتعادون يتخاطون .  
 وفي اول إحياء الموات من المبسوط لشيخ الطائفة ، وفي ج ٣ المستدرک بارئ 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 الايرواني من الوهن ، حيث قال : ( والظاهر ثبوت حق الاختصاص : اما في الحيازة فلعوم دليل من سبق الى ما لم يسبقه احد « مسلم » فهو أولى به « أحق به » واما فيما اذا كان اصله ملكا للشخص فلاستصحاب بقاء العلقه ) . فقد علمت ان المورد ليس مما يجري فيه الاستصحاب . وان الحديث لا يدل على المدعى . قوله : ( ثم انه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع ) . أقول : بحصل كلامه انه يشترط في الاختصاص قصد الحائز الانتفاع بالمجاز ، فلو خات حيازته عن ذلك المقصد لم يثبت له حق الاختصاص في المجاز ، وجاز لغيره مع العلم بذلك ان نزاحه في التصرفات ولا فرق في ذلك بين الاوقاف العامة والمباحات الاصلية ، وعلية فيشكل الامر فيما يتعارف في اكثر البلاد من جمع العذرة وبيعها لتسميد البساطين والزروع ، فان الظاهر بل المقطوع به انه ليس للشخص قصد الانتفاع بفضلاته ، ولم يجرزها للانتفاع بها ، فيكون اخذ المال بازائها اخذاً محرماً .

ولكن التحقيق ان يقال : ان المجاز قد يكون من الامكنة المشتركة كالاوقاف العامة ، وقد يكون من المباحات الاصلية ، اما الاول فلا ريب في ان اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله وإلا فلا يثبت له الاختصاص لكونه على خلاف مقصود الواقف ، ومن هنا لم يجرز بيعه ، ولا هبته ، ولا اجارته ، ولا استملاكه .

على انا لو قلنا : بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيازة ولو باء لقاء السجادة ووضع التربة ثم بيعها من المصلين ، ومن البديهي ان هذا على خلاف وجهة الوقف ، نعم لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرد قصد الحيازة ، ولم نشترط فيه قصد الانتفاع ، وقلنا بأن حق الاختصاص بما تجوز المعاوضة عليه لا يرتفع الاشكال وأما الثاني : كالاتطاب والاصطياد فالظاهر أن الاختصاص به غير مشروط بشيء ، بل يكفي فيه مجرد الحيازة الخارجية لعدم الدليل على التقييد ، ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامة الى 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 الامام أو لم يأذن . وقال أبو حنيفة : لا يملك إلا بأذن ، وهو قول مالك . دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم ) . ولو كان لتقييد الاختصاص بقصد الانتفاع وجه لكان ذلك مورداً للخلاف كالتقييد بأذن الامام

ويؤيده عموم رواية : ( من سبق إلى مالا يبذل لله عليه مسلم فهو أحق به ) وقاعدة الحيابة المتقدمين ، بل يمكن استفادة الإطلاق من الأثر المتقدم المتناظرة الواردة في إحياء الموات من الأراضي ، كصحيفة محمد بن مسلم : ( أيما قوم كانوا شيئا من الأرض وعمرها فهم أحق بها وهي لهم ) ، وكحسنة زرارة لأبراهيم بن عثمان عن أبي جعفر «ع» : ( قال : قال رسول الله (ص) من أحيا مواتاً فهو له ) . وغير 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 لتحرير 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 الاجماع عليه ) .

(١) راجع ج ١ 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 أحيا أرضاً ومواتاً ص ١٤٠ . عن عائشة إنه قال : من عمر أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها . وغيرها من أحاديثهم .  
(٣) في ج ٢ سبل السلام ص ٣١٧ وأما علة تحريم بيع الأصنام فقيل : لأنها لا منفعة فيها مباحة ، وقيل : إن كانت بحيث إذا كسرت اتبعت بكسرها جاز بيعها . والأولى أن يقال : لا يجوز بيعها وهي أصنام للنبي ، 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 النبي 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 الضمخ من كل شيء ، والهيكل بيت للنصارى فيه صنم على صورة مريم عليها السلام فيما يزعمون - مشى النصارى حول بيت الهيكل - زاد في المحكم فيه صورة مريم وعيسى عليها السلام ، وربما يسمى ديرهم 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 الصنعة التي هي حرام كلها التي يجيء منها الفساد محضاً نظير البرابط والمزامير والشطرنج وكل ملهوبه والصلبان والأصنام ) وقوله «ع» أيضاً فيها : ( أو عمل التصاور 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 ) . بقوله تعالى (٢) : ( إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ) . بقوله تعالى (٣) ( والرجز طاهر ) . بناء على أن بيع هياكل العبادة والاكتساب بها منافي للاجتناب المطاق ، كما أن المراد من الأنصاب هي الأوثان والأصنام (٤) والمراد من الرجز الرجس ، ومن الهجر الاجتناب .

ورابعاً : بالنبوي المشهور المجعول ( 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 . وأمدتها نصب كهنق وأعناق ، أو نصب بالضم كقفل وأقفال ، قال تعالى : والأنصاب ، وقوله : وما ذبح على النصب . الأوثان الأوثان ، وقال الفتيبي . 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 القهار .

(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 ، ويؤيده قيام السيرة القطعية المتصلة إلى زمان المعصوم «ع» على حرمة بيع هياكل العبادة ، ويؤيده أيضاً وجوب اتلافها حسباً لمادة الفساد كما أنلف النبي (ص) وعلي «ع» أصنام مكة (٢) فإنه لو جاز بيعها لما جاز إتلافها .

(١) ابن أذينة قال : كتبت إلى أبي عبد الله «ع» أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتخذ صليباً ؟ قال : لا . حسنة لإبراهيم بن هاشم .

وعن عمرو بن حريث قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن التوت أبيه يصنع به الصليب والصنم ؟ قال : لا . صحيحة . وفي بعض النسخ : عمرو بن حريز ، وعليه فالرواية 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 ص ٣٩٣ ، و ج ٢ التهذيب ص ١١٢ ، و ج ١٠ الوافي ص ٤١ ، و ج ٢ ثل باب ٧٠ تحريم بيع الخشب ليصنع 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 يطعنهم يعود يده ويقول : جاء الحق وما يبدىءه 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 لوجوهها وكان على البيت صنم طويل يقال له هبل فنظر النبي (ص) إلى علي وقال له : يا علي تركب علي ، أو أركب عليك لآلتي هبل عن ظهر الكعبة ؟ قلت : يارسول الله بل تركبني ، فلما جلس علي ظهري لم أستطع حمله لثقل الرسالة ، قلت : يارسول الله بل أركبك ، فضحك ونزل وطأطأ لي ظهره واستويت عليه فولدني 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 كتابيها ما يقرب من ذلك . وعن أحمد بن حنبل وأبي يعلى الموصلي في مسنديهما وأبي بكر الخطيب في تاريخه . ومحمد بن الصباح -

### بحرث و تتميم

إن كيفيات الأشياء وأوصافها محسوسة كانت أم غير محسوسة وإن كانت بحسب الدقة الفلسفية من مقولة الأعراض ، إلا أنها في نظر العرف المبني على المساحة والمساهلة منقسمة إلى قسمين ، الأول : أن يكون النظر إلى الأشياء أنفسها بالأصالة ، وإلى أوصافها بالتبع ، فنحن في المعروض واندكأ كما فيه ، ومثال ذلك الأعراض التي هي من لوازم الوجود كالألوان ، ومن هذا القبيل أيضا الليرات العثمانية التي الغيت عن الرواج ، والذهب والفضة غير السكوكين .

الثاني : أن يكون النظر فيها إلى الهيئته والصورة بالأصالة ، وإلى المادة والهيولى بالتبع ، لكن الأوصاف معدودة من الصور النوعية في نظر العرف ، وذلك كالأشكال التي يكون عليها مدار التسمية والعنوان في الخارج ، كما في الكأس والكوز ونحوها مع أن موادها من جنس واحد ، ومن هذا القبيل الفرش والثوب ونحوها .

الثالث : فالمالية فيها من ناحية المواد ، لأن أوصافها خارجة عن حدود المادة التي هي من عل ثبوت المالية في المرغوب فيه .

وأما القسم الثاني : فالمالية فيها لخصوص الهيئات ، لخروج موادها عن حريم المالية وحدها ، لكونها إما مرغوبا عنها كالتقود الرائجة المضروبة من القراطيس ، او مغفولا عنها ، شيال الهيئته للتبعية والاندكأ ، ومن هنا اتضح ان المالية إنما تقوم بمواد الأشياء ، إما لثبوتها فيها نفسها ، وإما للميل إلى هيئتها ، وإما للاشتياق إليها معاً ، ولا تضر بذلك استتارها عن المادة عن هيئته ما كما لا يخفى .

والآن نتضح : ان المراد بالصورة النوعية هنا هي العرفية دون العقلية المبحوث عنها في طبيعتها الفلسفية ، وان بينها عموماً من وجه ، إذ قد يكون الوصف من الصور النوعية العرفية مع كونه في نظر العقل من الأعراض ، كالرجولة والانوثة ، فانها وإن كانا عرضيين للإنسان ، إلا انهما في نظر العرف من الصور النوعية ، فالعبد والائمة 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 احدهما من الحرير والآخر من القطن ، فانهما عند العقل ماهيتان متباينتان ، وفي نظر العرف

العرفاني في الفضائل . والخطيب الخارزمي في أربعينه في تفسير قوله تعالى : ( ورفعهاه مكنياً علياً ) أنه نزل في طهود علي «ع» على ظهر النبي (ص) لقلع الصنم .

حقيقة واحدة لا تعدد فيها ، وقد يجتمعان كالفرشين المنسوجين بنسيج واحد ومن جنس 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 مائة المواد كالمصنوع من الخرف ، أو لكونها مفقولة عنها - فلا شبهة في حرمة بيعها وضعا وتكليفاً ، لوقوع البيع في معرض الإضلال ولتحض المبيع في جهة الفساد ، وانحطاطه عن المالية لحرمة الانتفاع بها بالهيئة الوثنية ، ولذا وجب إنلافها .

وان كان الملحوظ في بيعها هي المواد مجردة عن الصورة الوثنية إلا باللاحظ التبعي غير المقصود فلا إشكال في صحة بيعها ، لآية التجارة وسائر العمومات ، لأن البيع والمبيع لم يتصفا بجهة من الجهات المفاوضة 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 ، وعموم 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 ، ويثبت للمشتري خيار تخلف الشرط لقوات الانقضاء ، وعلى ذلك فلا وجه للحكم بالبطلان .

فإنه يقال : إن الانحلال والتقسيم وإن كانا بحسب الكبرى موافقين للتحقيق : إلا أن الأشكال في صحة الصفري ، لأن الهيئة الوثنية في الصليب والصنم كالصورة الوثنية للمادة في نظر العرف ، فلا تكونان في الخارج إلا شيئاً واحداً ، فلا موضع هنا للانحلال والتقسيم ، 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 تتحلل المعاملة الواحدة إلى معاملات متكثرة حسب تكثر أجزاء المبيع ، فالمعاملة عليها واحدة لا اتحاد متمثلتها خارجاً وبالكثرة إنما هي تحليلية عقلية : ولازم ذلك أن المعاملة إذا قطعت في جزء بطلت في الجميع فلا منسأ للانحلال والتقسيم ، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الصورة عقلية أو غير عقلية .



لا يقال : ان بيع المادة مع قصد الصورة الوثنية وان كان موجبا للبطلان إلا أن اشتراط إعدام الهيئة وفنائها يوجب 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 ينقلب عما هو عليه .

ثم لا يخفى : أنه لو انصف شيء من آلات الصنایع كالمكائن ونحوها بصورة الوثنية لكان داخلا في الاعيان ذات المنافع المحللة والمحرمة ، وسيأتي الكلام عليها ، ولو قلنا : بجواز بيعها باعتبار منافعتها المحللة فانما هو فيما اذا اوجبت هذه المنافع ماليتها مع قطع النظر عن المنافع الاخرى المحرمة وعن لحاظ الجهة الوثنية ، وإلا فلا وجه لتوهم جواز البيع .

قوله : ( لو أتلف العاصب لهذه الامور 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 إتلافها بموادها ، بل يجب إتلافها بهيئتها فقط ، ولو أتلفت بموادها ضمنها المتلف لما اكتم ، إلا أن يتوقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة . وإن لم تكن لرضاها قيمة فلا مانع من إتلاف المادة ايضا مع الهيئة .

لا يقال : إن توقف إتلاف الهيئة على إتلاف المادة لا ينافي ضمان المادة اذا كانت لها قيمة ، كما أن جواز أكل طعام الغير بدون إذنه في المجاعة والخمصة لا ينافي ضمان ذلك الطعام . فانه يقال : الفرق واضح بين المقامين ، إذ الباعث الى أكل طعام الغير في الخمصة إنما هو الاضطرار الموجب لإذن الشارع في ذلك ، وأما هياكل العبادة فان الباعث الى إتلافها ليس إلا خصوص أمر الشارع بالإتلاف 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 محققاً بعد أن نفي عنها الخلاف أولاً . ثم إن مورد البحث هنا - سواء كان من حيث حرمة البيع أم من حيث وجوب الإتلاف - ما يكون معداً للمقامرة والمراهنة كالترد والشطرنج . ونحوها مما يعد آلة قمار بالمثل الشائع ، وإلا فلا وجه لحرمة بيعه وإن انفقت المقامرة به في بعض الأحيان ، كالجوز والبيض ونحوها ، كما لا يجوز إتلافه ، لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذن منه ، ولا من الشارع ،

نعم يجب نهي المقامرين بذلك عن المقامرة اذا اجتمعت فيه شرائط النهي عن المنكر .  
ويظهر حكم هذه المسألة مما أسسناه 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 عاينها  
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 الأخيرين  
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 ابراهيم  
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 فالنرد والشطرنج وكل قمار  
ميسر وأما الانصاب فالارثان التي كانت تعيدها المشركون وأما الازلام فالافداح 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 الارثان .  
ضعيفة لابي الجارود وهو زياد بن منذر يكنى بأبي النجم ايضا .

وفي ج ١ رجال المماقاني ص ٤٥٩ في رواية أبي بصير عن الصادق «ع» إنه من الكذابين  
والمكذابين والكفار ثم لعن عليهم ، وهو زبدي المذهب ، وكان أعمى القلب والبصر ،  
ويسمى سرحون 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 البرنظي عن أبي بصير عن أبي  
عبد الله «ع» قال : بيع الشطرنج حرام وأكل ثمنه سحت واتخاذها كفر واللعب بها شرك  
والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موقفة . صحيحة .

وعن الصدوق باسناده 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 رواته ولكن تلوح من متنه آثار الصدق وليس فيه  
من آثار الوضع علامة والله العالم .

المعدة لذلك . ثم انه قد ورد في جملة من أحاديث العامة (١) الاصر بكسر الزد وإحراقها . فندل على حرمة بيعها ، لأن مالا 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) : ( ما أسقط الشارع منفعته لانفع له فيحرم بيعه ، كآلات الملاهي وهاكل العبادة المتبدعة ، كالأصليب والصنم ، وآلات القمار ، كالزرد 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 الامور المذكورة تدور مدار عدم صدق المالية على اكسارها ، وتوجيهها بما ذكره المصنف أو بما ذكره السيد رحمها 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 اذا كانت المادة من الاموال . أو يوجه بتقدير المضاف بين كلمة مع وكلمة زوال : بأن يكون التقدير ( فلا قوى عندي الجواز مع اشتراط زوال الصفة المحرمة ) . وكيف كان فهو أعرف بمرامه ، ولا ندري ما الذي فهم منه المسالك حتى استحسنته .

قوله : ( ثم إن المراد بالقمار مطلق المراهنة بعوض ) . أقول : في مجمع البحرين : أصل القمار الرهن على اللعب بشيء ، وربما اطلق على اللعب بالخطام والجوز ، وسيأتي التعرض لحقيقة القمار والميسر والازلام ، والتعرض لبيان أن المحرم هو مطلق المراهنة والمقابلة أو المعالبة مع العوض في مسألة حرمة القمار .

## حرمة بيع آلات الملاهي

قوله : ( ومنها آلات اللهو على اختلاف أصنافها ) . أقول : اتفق فقهاؤنا 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 التكليفيه كما عرفت .

والذي ينبغي ان يقال : ان الروايات (٣) قد تواترت من طرفنا ومن طرق العامة على حرمة الانتفاع بآلة اللهو في الملاهي والمعازف ، وأن الاشتغال بها والاستماع اليها من الكبار الموبقة والجرائم المهلكة ، وأن ضربها يثبت النفاق في القلب كما يثبت الماء الخضرة ، ويتسلط عليه شيطان يزرع منه الحياء ، وأنه من عمل قوم لوط ، وفي سنن البيهقي : يخسف الله بهم الارض ويجعل منهم القردة والخنازير ، بل من الوظائف اللازمة كسرها وإتلافها حسامالمادة الفساد ، وليس في ذلك ضمان بالضرورة ، وفي بعض أحاديث العامة (٤) ان رجلا كسر طنبوراً لرجل فرفعه الى شرح فلم يضممه .

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 محرما فالبيع فاسد . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦٦ عن الشافعيه : أن من شرائط المعقود عليه إن يكون منتفعا به شرعا . وفي ص ١٦٧ عن الحنفيه : لا يتعقد بيع كل مالا يباح الانتفاع به شرعا . وفي ص ١٦٨ عن المالكية : من شرائط المعقود عليه ان يكون منتفعا به شرعا 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 يتنافى ذلك لما سيأتي في البحث عن حرمة الغناء من ذهاب العامة الى جواز الغناء في نفسه .

(٢) راجع ج ٢ ص ٣٣٥ . (٣) سنتعرض 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 والمعازف والاوتار والاونان وامور الجاهلية ، إلى أن قال : إن آلات المزامير شرؤها وبها وثمنها والتجارة بها حرام مرسلة .

ولكنه ضعيف السند .

لا يخفى : أن موضوع الحرمة هنا هي آلة اللهب ، 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 اللهب ، وسيأتي التعرض له في محله ، ومن أوضح مصاديقه ما هو مرسوم اليوم من تعني اهل الفسوق ولهوم 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 للاكل والشرب ، جمعه آنية وأوان ، والظرف أهم منه ، وبجمل القول هنا أن النهي عن آنية الذهب والفضة إن كان مختصاً بالاكل أو الشرب فيها ، وكانت محرمة الاستعمال في خصوصها ، كما انفق عليه الفقهاء كإفافة (١) واستفاضت الروايات بينهم من الفريقين (٢) فلا شبهة في جواز بيعها لسائر الجهات المحللة ، ومنها اقتناؤها لأنحاء الاستعمالات وأقسام التزينات غير الاكل والشرب فيها ، وهكذا الحكم لو كان المستفاد من الروايات هو حرمة استعمالها على وجه الإطلاق ، كما ادعى عليه الاجماع أيضا . وذكر النهي عنه في بعض الاحاديث (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 الاكل والشرب في آنية

من ذهب او فضة إجماعاً منا . وعلى هذا النهج كثير من الاصحاب

وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ١٦ : فيحرم اتخاذ الآنية من الذهب والفضة فلا يحل

لرجل او امرأة ان يأكل او يشرب فيها ، وكذلك لا يحل الطيب منها او الإدهان او غير

ذلك ، وكما يحرم استعمالها يحرم اقتناؤها بدون استعمال . وغير ذلك من كلمات العامة

(٢) راجع ج ٢ ص ١٨٧ ، وج ٢ التهذيب ص ٣٠٥ ، وج ١١ الوافي ص ٧٥

وج ١ ثل باب ٦٥ عدم جواز استعمال أواني الذهب والفضة من أبواب النجاسات ، وج ١

المستدرک ص ١٦٦ ، وج ١٤ البحار ص ٩٢٣ الى ص ٩٢٥ ، وج ١ سنن البيهقي ص ١٧

(٣) في ج ١ المستدرک 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 الاخير بقوله «ع» (١) : ( آنية الذهب والفضة متاع الذين لا يوقنون ) . وفيه مضاف الى ضعف السند في الرواية ، أنها ناظرة الى الجهة الاخلاقية فلا تكون مدركا في الاحكام الفرعية ، 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 وضماً وتكليفاً ، وسنذكر ذلك عند التعرض لحرمة الغش ، وإنما الكلام هنا يقع في ناحيتين : الاولى جواز الانتفاع بها في التزين وفي دفعه الى العشار في المكوس والجمارك ، وإلى الظالم ، وعدم جوازه . الثاني جواز المعاوضة عليها وعدم جوازها أما الناحية الاولى فقد استدل على الحرمة بروايات ، منها ما في رواية الجعفي (٢) من الامر بكسر الدرهم المغشوش ، فإنه لا يحل بيعه ولا انفاقه .

وفيه أن الامر فيها ليس تكليفاً ليجب كسره ، ويجرم تركه ، بل هو إرشاد الى عدم صحة المعاوضة عليها ، وعدم جواز أداء الحقوق الواجبة منها ، ويدل على ذلك من الرواية تعليل الامام «ع» الامر بالكسر بأنه لا يحل بيعه ولا انفاقه ، إذ من البديهي أن الصد عن

(١) في الباب ٦٥ المذكور من ثل من طريق الكافي والحاسن 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 بالاثنين ص ١٤٨ ، و ج ١٠ الوافي باب ١٠١ انفاق الدراهم ص ٨٨ ، و ج ٢ ثل باب ١٠ جواز انفاق الدراهم المغشوشة من أبواب الصرف عن الفضل بن عمر الجعفي قال : كنت عند أبي عبد الله «ع» فأتني بين يديه دراهم فألقي 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 انفاقه . 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 ، وحل منع انفاقه في التهذيبين على ما إذا لم يبين أنه كذلك ، فيظن الآخذ أنه جيد .

عن بيعه وإنفاقه في الخارج لا ينتحصر في الكسر بل يحصل بغيره أيضا .  
ومنها ما في رواية موسى بن بكر (١) من أن الامام «ع» قطع الدينار المغشوش  
ببصفين وأمره بالقائه في البالوعة حتى لا يباع مافيه غش ، إذ لو جاز الانتفاع به في وجه لما  
قطعه ببصفين .

وفيه أولا: أن الرواية ضعيفة السند ، وغير منجبرة 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 مؤداها 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 الامام «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 فتوضيح 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 اغتشاش 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 البايع الدرهم المغشوش  
عند الاقباض ، وقد تقع على شخص الدرهم الخارجي المغشوش ، فعلى الاول لا وجه  
للبطالان أيضا ، ولا خيار للمشتري ، بل يجبر البايع على التبديل ، فان حصل التبديل فيها ،

(١) في ج ١ كتاب ٦١ الغش من المعيشة ص ٣٧٤ ، وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ ، وج  
١٠ الزاقي ص ٦٣ ، وج ٢ ثل باب ١١٥ تحريم الغش بما يخفى مما يكتسب به ، عن موسى  
ابن بكر قال : كنا عند أبي الحسن «ع» فاذا دنانير مصبوبة بين يديه فنظر الى دينار فأخذه  
بيده ثم قلعه ببصفين ثم قال لي : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش . ضعيفة للارسال  
وللحسن بن علي بن أبي عثمان .

(٢) في ٢ المستدرک ص ٤٨١ ، دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» قال في الستوق  
الطاهر من الغش والباطل نحاس : يقطع ولا يحمل أن يفتق مرسله .

وإلا كان للمشتري الخيار .

وعلى الثاني فقد يكون المتعاملان كلاهما عالمان بالغش ، وقد يكونان جاهلين به ، وقد يكونان مختلفين ، أما الصورة الاولى فلا ريب في إباحة البيع تكليفاً ونفوذه وضمناً للعمومات ودعوى أن الغش مانع عن صحة البيع للأخبار المتظاهرة الآتية في البحث عن معرفة الغش دعوى جزائية ، ضرورة خروج هذه الصورة عن مورها خروجا تخصصياً ، إذ الغش إنما يتقوم بعلم الغار وجعل المغرور ، وقد فرضنا علم المتبايعين بالحال ، والتسك لذلك بيوبي الجعفي وموسى بن بكر المتقدمين بدعوى ظهورهما في حرمة بيع الدرام والدنانير المغشوشة توم فسد ، فإن الروایتين وإن كانتا ظاهرتين في ذلك ، ولكن يجب حملها على الكراهة لصراحة مدال من الروايات (١) على جواز البيع مع علم المتبايعين بالحال .

وأما الصورة الثانية فالتحقيق فيها أن الكلام تارة يقع في الحرمة التكليفية ، واخرى في الحرمة الوضعية ، أما الحرمة التكليفية فبنية جزماً ، لفقد موضوعها ( وهو الغش ) مع جهل المتبايعين .

وأما الحرمة الوضعية بمعنى عدم نفوذ البيع فتوضيح الحال فيها يتوقف على مقدمة قد أوضحناها في البحث عن بيع هياكل العبادة ، وتعرض المصنف لها في خيار تخلف الشرط ، ولا بأس هنا بالإشارة إليها إجمالاً ، وملخصها : أن القيود في المبيع - سواء كانت من قبيل الاوصاف أو الشروط - إما صور نوعية عرفية ، أو جهات كالمية .

فإن كانت من القبيل الاول فلا ريب في بطلان البيع مع التخلف ، كما اذا اشترى جارية على أنها شابة جميلة فظهرت عبداً شائباً كربه الوجه ، أو اشترى صندوقاً فظهر أنه طبل . ووجه البطلان أن ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع لم يجر عليه العقد ، فإن ما تعلق به المعاملة وإن اتحد في الحقيقة مع ما تسلمه 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 ثل باب ١٠ جواز اتفاق الدرام المغشوش مما يكتسب به عن محمد بن مسلم قال : قلت لابي عبد الله (ع) : الرجل يعمل الدرام يحمل عليها النحاس او غيره ثم يبيعها ؟ قال : اذا بين ذلك فلا بأس . صحيحة .

التهذيب عن ابن ابي عمير عن عبد الرحمن الحجاج قال : قلت لابي عبد الله (ع) : اشترى الشيء بالدرام فاعطي الناقص الحبة والحبتين ؟ قال : لا حتى تبينه ، الحديث . قال المحدث النوري في خاتمة المستدرک ص ٧٤٢ عند تعرضه لمشيخة التهذيب : ( وإلى محمد بن أبي عمير ثلاث طرق حسنة في المشيخة وست ) وعليه فالرواية المذكورة حسنة .



متبائن ، ولا يتقسط الثمن على المادة والهيئة ، لتبطل المعاملة فيما قابل الهيئة ، وتنفذ فيما قابل المادة ، كما يتجزأ فيما إذا باع ما يملك وما لا يملك صفقة واحدة ، كالشاة مع الخنزير ، وذلك لما عرفت من فساد الانحلال والتقسيم فيما إذا كانت الكثرة تحليلية عقلية .

وإن كانت من القبيل الثاني فلا وجه للبطلان ، بل يثبت خيار تخلف الشرط ، كما إذا باع عبداً على أنه كاتب فإن أنه غير كاتب أو باع كبشاً فظهر أنه نعجة . والوجه في ذلك هو أن الغائب ليس إلا من الاوصاف الكمالية ، فلا يوجب تخلفه إلا الخيار .

ففي المقام إذا باع درهماً على أنه مسكوك بسكة السلطان فإن أنه مسكوك بسكة التاجر بطل البيع ، لكون الاختلاف بينهما من الاختلاف في الصور النوعية . وأما لو باع درهماً على أنه طازج فإن 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 بطلان 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 وضماً 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 المغشوشة ، 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 إذا بطل في جزء بطل في الجميع وإذا صح في جزء صح في الجميع ، والتقسيم إنما يكون في الاجزاء الخارجية كتقسيم الثمن على الخل والخنزير إذا بيعا صفقة واحدة ، وهذا بخلاف الدرام المغشوشة لنفوذ المعاملة فيها مع الخيار إلا إذا وقع عنوان المعاوضة على الدرام المنصرف إطلاقه إلى المسكوك بسكة السلطان فإن البيع حينئذ يبطل إذا بان الخلاف .

وفيه ان التزامه بالانحلال والتقسيم في الاجزاء الخارجية إذا ظهر الخلاف ، وعدم التزامه بها في آلات اللهو والقمار وسائر ما كان التعدد فيه بالتحليل العقلي متين ومن الواضح

يمكن ، إلا أن الحال في الدراهم 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 الفهار ليحتاج إلى إبداء الفارق بينهما ، 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 خمراً

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 بإزاء تلك المنفعة المحرمة لا غير ، كالمعاوضة على العنب بشرط التخمير فقط ، وعلى الخشب بشرط صنعه صنفاً فحسب ، وإما أن تكون بنحو الداعي إلى المعاوضة من دون اشتراط فيها كالمعاملة على العنب ليجمعه خمراً من غير اشتراط لذلك في المعاوضة ، وإما أن تكون جزء الموضوع بحيث يرجع مفاد المعاوضة إلى ضم الغاية المحرمة للغاية المحللة ، وبذل المال بإزائها ، كبيع الجارية المغنية إذا لوحظ بعض الثمن بإزاء صفة الغناء ، فهنا مسائل ثلاث . ثم إن الوجوه المذكورة جارية في الاجارة أيضاً ، بل هي تزيد على البيع بوجه رابع ، وهو أن يؤجر نفسه لفعل الحرام كالزنا والنيمة والغيبة والقتل والافتراء ، ومن هذا القبيل إجارة الجارية المغنية للتغني .

قوله : ( الأولى بيع العنب على أن يعمل خمراً والخشب على أن يعمل صنفاً ) . أقول : ادعى في المستند (١) وفي متاجر الجواهر وغيرها عدم الخلاف بل الاجماع على حرمة الاجارة والبيع ، بل كل معاملة وتكسب المحرم سواء اشتراطه في العقد أم حصل اتفاق المتبايعين عليه ، كاجارة المساكن والحمولات للخمر وركوب الظامة وإسكانهم للظلم ، وبيع العنب والتمر وغيرها مما يتخذ منه المسكر ليعمل خمراً أو الخشب ليعمل صنفاً أو ربطاً ، وبإلى هذا القول ذهب بعض أهل الخلاف (٢) بل هو ظاهر جميعهم ، لنصهم على حرمة الاجارة للامور

(١) راجع ج ٢ ص ٣٣٦ .

(٢) في ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٦ المالكية قالوا : بحرمة بيع الدكان لبيع فيه الخمر -

الحرمة ، 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 صنفاً أو آلة هو - 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 الاعانة على الإثم عموماً من وجوه ، لتقوم  
مفهوم الاعانة بالإقباض والتسليط الخارجي على العين ولو بغير عنوان البيع ، مع العلم بصرفها  
في الحرام وإن كان ينطبق عنوان الاعانة على البيع في بعض الأحيان ، وعليه فلا تستلزم  
حرمة الاعانة على الإثم حرمة البيع في جميع الموارد .  
وثالثاً : أن حرمة المعاوضة لو سلمت لاتدل على فساد المعاملة وضعماً ، 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 ينافي  
ما سلكتناه في بعض المباحث ، وأشارنا إليه فيما سبق من كون النواهي في باب المعاملات إرشاداً  
إلى الفساد كالنهي عن البيع الفرري ، كما أنها في أبواب الصلاة إرشاد إلى المنعية ، فإن ذلك  
فيما لم تقصد البولوية 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 لاتزيد على الصحيحة في ذلك ، فلا يسري فساد الشرط إلى العقد  
ودعوى امتياز المورد عن بقية الشروط الفاسدة موهوبة جداً .

ولو سلمنا أن للشروط حصصاً من الثمن فيقسط عليها وعلى المشتري قائماً هو في الشروط  
التي تجعل على البائع : كأن يشترط المشتري عليه في ضمن العقد خياطة ثوبه أو بناية 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 بالتقسيم .

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 أنا لو قلنا : بحرمة مقدمة الحرام فإما 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 : ما توهم من شمول أدلة النهي على المنكر للمقام ، بدعوى أنه إذا وجب النهي عن المنكر لرفعه فإن النهي عنه لدفعه أولى بالوجوب .

وفيه أنا لو استفدنا من الأدلة وجوب النهي عن المنكر لدفعه ، لأن المنكر 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 : (خير جابر) . أقول : لا وجه لذكره في المقام إلا من جهة اتحاد حكم البيع والاجارة فيما نحن فيه ، وإلا فهو أجنبي عن البيع ، وصریح 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 الأولى: أن يكون متعلق الاجارة من الامور المحرمة ، كأن يؤجر نفسه للعمل الحرام ، وهذا لا شبهة في حرمة من حيث الوضع والتكليف ، بل لانعرف فيه خلافاً من الشيعة والسنة (١) إلا ما يظهر مما نسب إلى ابي حنيفة في بعض الفروع (٢) وقد عرفت في معنى حرمة البيع أن نفس أدلة المحرمات كافية في حرمة هذا القسم من الاجارة ، إذ هي تقتضي الانزجار عنها ، ومقتضى العمومات هو وجوب الوفاء بالعقد ، وما لا يجتمعان ، ولعل المقصود من خبر جابر الآتي هو هذا القسم ايضاً .

الثاني : أن يشترط المؤجر على المستأجر أن يفتنع بالعين المستأجرة للمنافع المحرمة من دون ان يكون اصل الاجار للحرام ، كاستئجار الثياب والخلي والامتعة والخيام والسيارات وسائر الحوالة بشرط الانتفاع بها بالجهات المحرمة ، المشهور بيننا وبين العامة (٣) عدم جواز

(١) في ج ١٦ المبسوط للسرخسي ص ٣٨ : ولا يجوز الاجارة على شيء من الغناء والنوح والمزامير والطبل وشيء من اللهو ، لأنه معصية والاستئجار على المعاصي باطل ، فان بعقد الاجارة يستحق تسليم المعقود عليه شرعاً ، ولا يجوز ان يستحق على المرء فعل به يكون عاصياً شرعاً .

وفي ج ٣ فقه المذاهب ص ١٧٥ المالكية قالوا : من جملة الاجارات الممتعة الاجارة على تعليم الغناء فانها لا تصح ، وكما لا يباح لا يصح تأجيرها ، ومن ذلك اجرة آلات الطرب . وفي ص ١٦٩ : لا يصح الاستئجار على المعاصي مثل الغناء والروح والملاهي كاستئجار بعض الفارغين من الشبان ليقوموا بأناشيد سخيفة ويتبادلون في مجلسهم الخمر والمحرّمات ، فان استئجارها كبيرة لا يحل لمسلم أن يفعها .

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 ابي حنيفة فيمن استأجر امرأة فزنا بها انه 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 للسرخسي 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 بجرمة الاجرة في رجل أجر بيته يبيع فيه الخمر .

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيها . أولاً : أنها أجنبية عن اشتراط الانتفاع بالعين المستأجرة في الحرام ، إذ لداعي للمسلم ان يؤجر 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 لخل الخمر والخنازير .

وجمع المصنف بينهما بأن رواية ابن اذينة محمولة على ما اذا اتفق الحمل من غير أن يؤخذ ركناً او شرطاً في العقد ، بتقريب ان خير جابر نص فيها نحن فيه وظاهر في هذا ، وأن حسنة ابن اذينة بالعكس ، فيطرح ظاهر كل منها بنص الآخر .

وفيه أنه قد تقدم في البحث عن بيع المذرة ان المتيقن الخارج عن مقام التخاطب من

— فيه الخمر لم يجوز . لانه معصية فلا ينقذ العقد عليه ولا أجر له ، وعند ابي 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 مجد في الجامع الصغير بأنه لا بأس عند ابي حنيفة ان تؤجر بيتك ليتخذ فيه بيت نار او كنيسة او يبعه او يبيع الخمر فيه بالسواد (١) عن جابر « وفي التهذيب صابر بدل جابر » قال : سألت ابا عبد الله «ع» عن الرجل

يؤجر بيته فيبيع فيه الخمر ؟ قال : حرام أجره . بمحولة لجابر وعلى نسخة التهذيب حسنة فان صابر من الحسان . راجع ج ١ ك ص ٣٩٣ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل باب ٦٨ تحريم إجارة المساكن للمحرمات مما يكتب به .

(٢) ابن اذينة قال : كتبت إلى ابي عبد الله «ع» أسأله عن الرجل يؤجر سفينته ودابته ممن يحمل عليها او فيها الخمر والخنازير ؟ قال : لا بأس . حسنة لابراهيم بن هاشم . راجع المصادر المتقدمة في رواية جابر .



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 التغني في بيع الجارية المغنية ، والمهارة في القمار والسرقه واللغو في بيع العبد ، ووجه الفساد أن يذل شيء من الثمن بملاحظة الصفة المحرمة أكمل للمال بالبطل ، 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 جهتين ، 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 بالمال إذا لوحظ على نحو الاستقلال ، إلا أنه إذا لوحظ وصفاً في ضمن المعاوضة فإنه لا يقابل بشيء من الثمن ، وإن كان يذل المال بملاحظة وجودها . وعليه فخرمة الصفة لا تستلزم حرمة المعاوضة في الموصوف ، وإنما هي كالشروط الفاسدة لا توجب الإلخيار . الوجه الثاني : لو سلمنا أن الأوصاف تقابل بجزء من الثمن فإن ذلك لا يستلزم بطلان المعاملة ، إذ الحرام إنما هي الأفعال الخارجية من التغني والقمار والزنا دون القدرة عليهما التي هي خارجة عن اختيار البشر .

على أنه قد ورد في الآيات والأحاديث (١) : أن قدرة الانسان على المحرمات قد توجب كونه أعلى منزلة من الملائكة ، فإن الانسان يحتوي على القوة القدسية التي تبعث الى الطاعة ، والقوة الشهوية التي تبعث الى المعصية ، فإذا ترك مقتضى الثانية وانبعث بمقتضى الاولى فقد حصل على أرقى مراتب العبودية . وهذا بخلاف الملك ، فإنه لا اختصاصه بالقوة الروحية والملكية القدسية الباعثة الى الطاعة والراذعة عن المعصية ، ولعرائه عن القوة الاخرى الشهوية لا يمضي الله ، فيكون الانسان 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 ابو الحسن الرضا «ع» عن شراء المغنية ؟ فقال : قد تكون للرجل الجارية تلهمه وما تمنها 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 الزريات وإن كان ضعيف السند ، ولكن في المعتبر منها غنى وكفاية .  
وقد يتوهم وقوع المعارضة بينها وبين ما دل على جواز البيع والشراء للتذكير بالجنة

— مجد الطاهري عن ابي عبد الله «ع» قال : سأله رجل عن بيع الجوارى المغنيات ؟ فقال : شراؤهن وبيعهن حرام وتعلمهن كفر واستماعهن نفاق . ضعيفة للطاهري وسهل وغيرهما .

أبو البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر عند وفاته بجوار له مغنيات أن يبيعهن ونحمل ثمنهن الى أبي الحسن «ع» ، قال ابراهيم : فبعت الجوارى بثلاثمائة الف درهم وحملت الثمن اليه فقلت : إن مولى لك يقال له : اسحاق بن عمر قد أوصى عند موته ببيع جوار له مغنيات وحمل الثمن اليك وقد بعتهن وهذا الثمن ثلثمائة الف درهم فقال : لا حاجة لي فيه إن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثمان سحت . رسالة راجع ج ١ كاص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٧ و ص ١١٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . وج ٢ من باب ٤٤ تحريم بيع المغنية مما يكتسب به .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ج ٢ ثل . وج ١٦ البجار باب ٩٩ الغناء عن قرب الاسناد عن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول «ع» : جعلت فداك إن رجلا من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر الف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت . صحيحة . وفي هذا الباب ٤٤ من ثل عن اسحاق بن يعقوب في التوقيعات الى ان قال «ع» : وثمان المغنية حرام . مجبولة لمحمد بن عصام الكليني . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣١ عن قطب الراوندي عن النبي (ص) إنه قال : لا يملك بيع المغنيات وشراؤهن وثمان 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 خیر في تجارة فيهن وثمان 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 اليه والى مثله من الباطل .

وطلب الرزق كروايتي الدينوري والصدوق (١) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفتا السند وغير منجرتين بشيء . وثانياً : أن رواية الصدوق خارجة عن محل الكلام أصلاً ، فإن المفروض فيها شراء الجارية التي لها صوت ، ومورد البحث هنا بيع الجارية المغنية وبينهما بون بعيد ، وأما رواية الدينوري فهي راجعة إلى البيع والشراء لطلب الرزق وتحصيله فقط لاسوى ذلك ، فلا يكون حراماً ، على أن المحرم إنما هو التغيي الخارجي ، وأما مجرد القدرة عليه فليس بحرام جزماً .

ثم الظاهر من الأخبار المانعة هو أن الجرام إنما هو بيع الجوازي المغنية المعبدة للتبلي والتغيي كالمطربات اللاتي يتجذبن الرقص حرفة هن ، ويدخان على الرجال ، إذ من الواضح جداً أن القدرة على التغيي كالقدرة على بقية المحرمات ليست بمفوضة مالم يصدر الجرام في الخارج كما عرفت . على أن نفعها لا ينحصر بالتغيي لجواز الانتفاع بها بالخدمة وغيرها .

ومع الاغضاء عن جميع ذلك أن بيعها بقصد الجهة المحرمة لا يكون سبباً لوقوع الجرام ، لبقاء المشتري بعد على اختياره في أن ينتفع بها بالمنافع المحرمة إن شاء أو بالمنافع المحللة ، وعليه فلاموجب لحرمه البيع إلا من جهة الإعانة على الإثم ، وهي بنفسها لاتصلح للمانة 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 لايجوز بيعه ، بل الوجه في المنع هو خصوصية قصد الرباه ، ففي المقام أيضاً الجارية من حيث هي ليست مما لايجوز بيعها ، لكن لو قصد بها الغناء يصدق أن في بيعها وجه الفساد ) .

وفيه مضافاً إلى وهن الحديث من حيث السند ، أنه لامورد للقياس ؛ لأن البيع الربوي

(١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٥ . ج ١٠ الوافي ص ٣٥٠ . ج ٢ ثل باب ٤٤ تجريم بيع المغنية مما يكتسب به . عن عبد الله بن الحسن الدينوري قال : قلت لأبي الحسن «ع» : جعلت فداك فأشترى المغنية أو الجارية تحسن أن تغني أريد بها الرزق لا سوى ذلك قال : اشترى وبيع . مجهولة للدينوري .

أقول : في رجال المامقاني إنه لم أقف فيه إلا على رواية الشيخ في باب المكاسب من التهذيب عن البرقي عن أبي الحسن «ع» .

وفي الباب ٤٤ المذكور من ثل عن الصدوق قال : سألت رجل علي بن الحسين «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 ، وبيع الجارية لو كان حراماً فإما هو حرام لأجل قصد التفني ، فالحرمة عرضية والقياس مع الفارق .

## حرمة كسب المغنية

لابأس بالإشارة 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 جعلهن الأفعال المحرمة مورد التمسك ، كالتفني والدخول على الرجال وغيرها ، لما علمت سابقاً ، من أن أدلة صحة العقود ، ووجوب الوفاء بها مختصة بما إذا كان العمل سائغاً في نفسه ، فلا وجه لرفع اليد بها عن دليل حرمة العمل في نفسه ، نعم لو دعي لزف العرائس ، ولم يفعل 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 خمراً

قوله : ( المسألة الثالثة يحرم بيع العنب ممن يجعله خمراً بقصد أن يعمله 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 البطائني .

وعنه عن أبي عبد الله «ع» قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . مجهولة حكم الحنات .

وعنه قال : قال أبو عبد الله «ع» : أجز المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال . صحيحة .

النصر بن قابوس قال : سمعت أبا عبد «ع» يقول : المغنية ماعونة ملعون من أكل كسبها حسنة لاسحاق بن ابراهيم . راجع ج ١ كما ص ٣٦١ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ . وج ١٠ الوافي ص ٣٣ . 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 المنع مرسل .

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 إعانة على المنكر ) . ونقل عن ابن ادريس جواز ذلك ، لأن الوزر على من يجعله كذلك ، لا على البائع ، وفصل المصنف (ره) بين ما لم يقصد منه الحرام فحكم بجواز بيعه ، وبينما يقصد منه الحرام فحكم بحرمته ، لكونه إعانة 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 الاعانة على الإثم والعدوان ك مفهوم الاعانة على البر والتقوى أمر واقعي لا يتبدل بالقصد ، ولا يختلف بالوجوه والاعتبار .

وثانياً : لا دليل على حرمة الاعانة على الإثم ما لم يكن التسبب والتسبب في البين كما سيأتي .

وثالثاً : أنا اذا سلمنا حرمة البيع مع قصد الغاية المحرمة لصدق الاعانة على الإثم عليه فلا بد من الالتزام بحرمة البيع مع العلم بترتب الحرام ايضاً ، لصدق الاعانة 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 الاخبار بفرض عدم القصد .

ورابعاً : أننا لم نستوضح الفرق بين القسمين ، فان القصد بمعنى الارادة والاختيار يستحيل ان يتعلق بالغاية المحرمة في محل الكلام ، لأنها من فعل المشتري ، اذ هو الذي يجعل العنب خمراً 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 أفتى بكراهة بيع العصير ممن يعصر الخمر والسيب ممن يعصي الله عز وجل ، وفي ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ ولا بأس ببيع العصير ممن يجعله خمراً ، 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 ومجد استحساناً ، لكونه إعانة على المعصية ، وذلك حرام .

وفي ج ٨ شرح فتح القدير ص ١٢٧ ولا بأس ببيع العصير ممن يعلم انه يتخذ خمراً ، لأن المعصية لا تقام بعينه بل بعد تغييره . وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٥٢ عن الخنابلة كلما أفضى الى محرّم فهو حرام .

العلم والالتفات فهو مفروض الوجود في القسمين فلا وجه للتفصيل بينهما، نعم يمكن أن يكون الداعي إلى بيع البائع هو ترتب الغاية المحرمة تارة، وغير ذلك تارة أخرى، مع العلم بترتبها في الخارج، ولكن هذا لا يكون سبباً في اختلاف صدق الاعانة عليها، لأن دعوة الحرام إلى الفعل ليست شرطاً في صدق الاعانة على الأثم، وهو واضح، إذن فلا وجه للتفصيل المذكور في كلام المصنف.

نم إن تحقيق هذه المسألة يقع تارة من حيث الروايات، وأخرى من حيث القواعد، أما الصورة الأولى فالكلام فيها من جهتين، الأولى: في الحرمة الوضعية، والثانية: في الحرمة التكليفية.

أما الجهة الأولى: فربما يقال بفساد المعاوضة مع العلم بصرف المبيع أو الانتفاع بالعين المستأجرة في الجهة المحرمة. لخبر جابر المتقدم (عن الرجل يؤاجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال حرام أجرته). فإنه لا وجه لحرمة الاجرة إذا كانت المعاملة صحيحة، وبعدم القول بالفصل بين الاجارة والبيع يتم المقصود.

وفيه مضافاً إلى ضعف السند فيه، واختصاصه بالاجارة، أنه لا بد من حمل على الكراهة لمعارضته بحسنة ابن اذينة المتقدمة التي دلت على جواز اجارة الجولة لحل الخمر والخنازير. وأما الجهة الثانية فقد يقال: بحرمة البيع تكليفاً، لما دلل من الاخبار على حرمة بيع الخشب ممن يتخذها 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 خمراً، بدعوى عدم الخصوصية في موردها، لعدم القول بالنصل بين

(١) ابو بصير قال: سألت ابا عبد الله «ع» عن ممن العصير قبل ان يغلي لمن يبتاعه ليظلمه او يجعله خمراً؟ قال: اذا عمته قبل ان يكون خمراً فهو حلال فلا بأس. ضمنية لقاسم بن محمد الجوهري.

محمد الحلبي قال: سألت ابا عبد الله «ع» عن بيع عصير العنب ممن يجعله حراماً؟ فقال: لا بأس به تباعه حلالاً فيجعله حراماً أبعد الله وأسحقه. صحيحة.

ابن اذينة قال: كتبت الى ابي عبد الله أسأله عن رجل له كرم أبيع العنب والتمر ممن يعلم انه يجعله خمراً او سكرأ؟ فقال: إنما باعه حلالاً في الإبان الذي يحمل شربه او اكله فلا بأس ببيعه. حسنة لابراهيم بن هاشم.

في القاموس: السكر محركة الخمر ونبيذ يتخذ من التمر، وفيه ايضاً: إبان الشيء —

هذه الموارد وبين غيرها ، إذ لو قيل : بالجواز قيل به مطلقاً ، وإلا فلا .  
وقد يوجه ما ذكر في روايتي رقاعة واني كهمس المذكورتين في الحاشية من بيهم «ع»  
تمرهم عن يجمعه حمرأ : بأن يراد من لفظ الخمر فيها العصير المغلي ، ولم يذهب ثلثاه طاف  
— بالكسر والتشديد : حينه أو اوله .

رقاعة قال : سئل ابو عبد الله «ع» وانا حاضر عن بيع العصير من يخرمه ؟ فقال : حلال  
أسنا نبيع تمرنا من يجمعه شراباً خبيثاً ؟ صحيحة .  
يزيد بن خليفة الخارثي عن ابي عبد الله «ع» قال : سأل رجل وانا حاضر قال : إن لي  
الكرم ؟ قال : تبيعه عنياً ، قال : فانه يشتره من يجمعه حمرأ ؟ قال : به . إذن عصيراً ، قال :  
إنه يشتره مني عصيراً فيجعل حمرأ في قزيتي . (وفي الواقي قزيتي بدل قزيتي ) قال : بهتته  
حلالاً فجعله حراماً فأبعده الله ، ثم سكت هتيتة ثم قال : لا تدرن ثمنه عليه حتى يضره حمرأ  
فتكون تأخذ ثمن الخمر . ضعيفة ليزيد المذكور .

كما بسند ضعيف لسهل ، والتهديب بسند صحيح عن ابي بصير قال : سألت أبا الحسن  
«ع» عن بيع العصير فيصير حمرأ قبل أن يقبض الثمن ؟ قال : فقال : لو باع تمرته ممن يعلم  
انه يجمعه حراماً لم يكن بذلك بأس فاما اذا كان عصيراً فلا يباع إلا بالتقدي .  
وفي رواية أبي كهمس المتقدمة في البحث عن بيع العصير عن أبي عبد الله «ع» هو ذا  
نحن نبيع تمرنا ممن نعلم انه يصنعه حمرأ . مجهولة لأبي كهمس .  
أبو المعزى قال : سأل يهوب الأحمر أبا عبد الله «ع» وأنا حاضر فقال : أصلحك الله  
إنه كان لي أخ وهلك وترك في حجرتي بيتاً ولي أخ يلي ضيعة لنا وهو يبيع العصير من يصنعه  
حمرأ ، إلى أن قال «ع» وأما بيع العصير من يصنعه حمرأ فليس به بأس خذ نهيب  
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 الضأن ، وقد وقع الخلاف في كتابته أنه  
بالمذ كحمرأ ، أو بالقصر كحجلى ، فذهب الى كل فريق ، ولكن الظاهر من كتب اللغة  
هو الثاني . والى غير ذلك من الروايات .

راجع ج ١ كما ص ٣٩٤ ، وج ٢ التهذيب ص ٢٥٥ و ص ١٧٨ ، وج ١٠ الواقي ص  
٣٨ ، وج ٢ ثل باب ٨٨ جواز بيع العصير من يعمل حمرأ مما يكتسب به .  
وفي ج ٢ للمستدرک ص ٤٥٣ عن دعائم الاسلام عن أبي عبد الله «ع» جوفان بيع العصير  
ونحوه ممن يصنعه حمرأ .

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 خمراً .  
وفيه أن استعمال الخمر في العصير المغلي مجازاً وان صح إلا أنه لا يمكن الالتزام به مع عراء الكلام عن القرينة المجوزة على أن هذا الجمل إنما يصح على القول بنجاسة عصير التمر أو بخرمته 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 ويشهد له رواية رفاعة (١) عن بيع العصير ممن يصنعه خمراً 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 ، لبعده صدور الفعل المكروه عنهم «ع» دفعة واحدة فضلاً عن الدفعات ، وبما في بعض روايات الباب من تعليل جواز البيع بأنه قد وقع على العنب الخلال وإنما المشتري جعله حراماً أبعده الله وأسحقه ، فلا تزر وازرة وزر أخرى ، وقد ذكرنا الروايات في الحاشية .

وثانياً : أن كون بيع العصير ممن يجعله خلاً أحب الى الامام «ع» لا يدل على كراهة بيعه ممن يجعله خمراً ، خصوصاً مع تصريحه «ع» فيها بالجواز بقوله : ( ولا أرى بالأول بأساً ) نعم لو كان لفظ الرواية : إني لأحب بيعه ممن يجعله خمراً ، لكان دالاً على كراهة البيع . ثم إنه لم نجد رواية تدل على الكراهة غير رواية الحلبي التي نسبها المصنف الى رفاعة 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 الحرام ، وحمل الأخبار المانعة على صورة العلم بصرفه في الحرام . ويمكن الجمع ايضاً 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 الى رفاعة 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 خمراً مما يكتسب به . وج ١٠ الوافي ص ٣٩ .

وفي المتن ( وقد يجمع بينها وبين الأخبار المجوزة بحمل المانعة على صورة اشتراط جعل الخشب صليماً أو صنماً أو تواطئها عليه ) .

وفيه مضافاً الى إطلاق الروايات المانعة ، وعدم تقيدها بصورة عدم الاشتراط . أنه برد عليه أولاً : ما في المتن من أنه لا داعي للمسلم 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 ، فان 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 اذا تم عدم الفصل بين موارد الروايات المجوزة والمانعة كان من قبيل تعارض الدليلين ، فيؤخذ بالطائفة المجوزة ، لموافقتهما لعمومات الكتاب ، كقوله تعالى : ( أوفوا بالعقود ) ، ( وأحل الله البيع ) ، ( وتجارة عن تراض ) . وإن لم يثبت عدم الفصل بين موارد كما احتمله المصنف وجب أن يقتصر بكل طائفة على موردها ولا تصل التوبة 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 يفقر أن يشرك به ويفقر مادون ذلك ، وعليه فيمكن اختلاف مقدمة الحرام من حيث الجواز وعده باختلاف ذي المقدمة من حيث الشدة والضعف . ودعوى الاجماع على عدم الفصل دعوى جزافية ، لذهاب صاحبي الوسائل والمستدرك في عناوين الأبواب من كتابيها 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 ١٤٩ .

وفي ج ٢ المستدرك ص ٤٣٦ عن المقنع : ولا بأس ببيع الخشب ممن يتخذ برابط ولا يجوز بيعه لمن يتخذ صلباناً ، مرسلة .



جرمة 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 بجرمة 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 المصدايق على ما اعترف به المصنف في أول كتاب الطهارة .  
وقد وقع الخلاف في بيان حقيقة الاعانة على وجوه ، الأول : 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 ، لامتلاً ، ثم نسبه إلى المحقق الثاني وصاحب الكفاية ، والثالث :  
ما نسبه إلى بعض معاصريه ، من أنه يعتبر في تحقق مفهومها وراء القصد المذكور وقوع  
الفعل المعان عليه في الخارج ، والرابع : ما نسبه 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 الإعانة إلا وقوع المعان عليه في الخارج .

وأوجهها هو الوجه الأخير ، وتحقيق ذلك ببيان أمرين : الأول 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 والإرادة في صدقها لغة ،  
كقولهم «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 فمات فقد أعان على نفسه ) . ومن البيهقي  
 أن أكل الطين لم يقصد موته بذلك ، بل يرى أن حياته فيه . وفي رواية أبي بصير (ج) :  
 ( فأعينونا على ذلك بورع واجتهاد ) . ومن المعلوم أن المعين على ذلك بالورع والاجتهاد  
 لا يقصد الاعانة 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 صفين  
 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 ٤٣٣ ،  
 وج ٣ ثل باب ٢٩ تحريم أكل الطين من الاطعمة المحرمة ، عن السكوني عن أبي عبد الله «ع»  
 قال : قال رسول الله (ص) : ( من أكل الطين فمات فقد أعان على نفسه ، ضعيفة للنوفلي )  
 رواية أخرى فان أكلته ومات كنت قد أعنت على نفسك ، ضعيفة لسهل .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ١١ عن ابن عباس إن رسول الله (ص) قال : ( من أكل الطين  
 فقد أعان على نفسه ، وفي حديث آخر : ( من أكل الطين فكأنما أعان على  
 قتل نفسه .

(٣) في ج ١ ثل باب ٢٠ تأكيد استحباب الجِد في العبادة من مقدمات العبادة ، عن  
 أبي بصير عن أبي عبد الله «ع» إن أباه قال لجماعة من الشيعة : والله اني لأحب ربي يحكمكم  
 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 تذاكرة 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 ٣  
 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 تذاكرة الإخوان ص ١١٦ .

العافية فأعانتك على الطاعة) . وفي الصنيفة الكاملة السجادية في دعائه عليه السلام في طلب الحوائج ( واجعل ذلك عوناً لي ) وأيضاً يقال : الصوم عون للفقير ، والثوب عون للانسان ، وسرت في الماء وأعاني الماء والريح على السير ، وأعانتني العصا على المشي ، وكتبت باستعانة القلم ، الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيرة الصنيفة ، ودعوى كونها مجازات جرافية لعدم القرينة عليها .

ونتيجة جميع ذلك أنه لا يعتبر في تحقق مفهوم الاعانة علم المعين بها : ولا اعتبار الداعي الى تحققها ، لسببية صدق الاعانة على الاثم على إعطاء العصا لمن يريد ضرب اليتيم وان لم يعلم بذلك ، أو علم ولم يكن إعطاؤه بداعي وقوع الحرام كما لا يخفى .  
ويدل على ما ذكرناه ما تقدمت الاشارة اليه من أن القصد سواء كان بمعنى الإرادة والاختيار أم بمعنى الالتفات لا يعتبر في مفهوم الاعانة .

وعلى الجملة لا نعرف وجها 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 مرید 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 الاستعمال 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 نال 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 شيئاً يفرق فتوهم أنه شخص مؤمن فانقذه إعانة منه له على التقوى فيبان أنه خشية وقد يمنع من اعتبار وقوع المعان عليه في الخارج في مفهوم الاعانة وصدقها ، بدعوى أنه لو أراد رجلان التهجيم على بيضة الاسلام أو على قتل النفوس المحترمة فهياً لها آخران جميع مقدمات القتال فضى أحدهما وندم الآخر ، فإنه لا شبهة في استحقاق كل من المبهين الدم واللوم من جهة الاعانة على الاثم وإن تحقق الفعل المعان عليه في أحدهما ولم يتحقق في الآخر ، فلو كان ذلك شرطاً في صدق الاعانة لم يتوجه 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 صحة ذم معينة ، بل في صحة

عقابه أيضاً بناء على حرمة الاعانة على الاثم وصحة العقاب على التجري ، فان المعين حينئذ يرى نفسه عاصياً لتخيله أنه معين على الاثم فهو متجرب في فعله ، والمفروض أن التجري يوجب استحباب العقاب .

وقد تجلّى من جميع ما ذكرناه ما في بقية الوجوه والاقوال المتقدمة من الوهن والخلل . كما انضح ضعف ما أورده المصنف على بعض معاصره من أن ( حقيقة الاعانة 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 الاعانة على الاثم . ثم لا يخفى : أن عنوان الاعانة كما يتوقف على تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فكذلك يتوقف على تحقق المعين والمعان : بأن يكونا مفروضي الوجود مع قطع النظر عن تحقق الاعانة في الخارج ليقع فعل المعين في سلسلة مقدمات فعل المعان ، فيكون عنوان الاعانة بهذا الاعتبار من الامور الاضافية . وعليه فييجاد موضوع الاعانة كتوليد المعين مثلاً خارج عن حدودها . وإلحرم التنكح والتناسل . للعلم العادي بأن في نسل الانسان في نظام الوجود من يرتكب المعاصي ، وتصدر منه القبائح .

وأما مسير الحاج ومتاجرة التاجر مع العلم بأخذ المكوس والكمارك ، وهكذا عدم التحفظ على المال مع العلم بحصول السرقة فكلها داخل في عنوان الاعانة ، فانه لاوجه لجل أمنائها من قبيل الموضوع للاعانة وخروجهما عن عنوانها ، كما زعمه شيخنا الاستاذ والمحقق الايرواني ، كما لاوجه لما ذهب اليه المصنف (ره) من إخراجها عن عنوان الاعانة 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 الاعانة 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 الاعانة على الاثم

ما حكم الاعانة على الاثم ؟ الظاهر جواز ذلك لانه مقتضى الاصل الاولي ، ولا دليل يثبت حرمة الاعانة على الاثم وإن ذهب المشهور وبعض العامة (١) الى الحرمة ، وعليه

(١) في ج ٢٤ المبسوط للسرخسي ص ٢٦ عن أبي يوسف ومحمد إن بيع العصير والعنب ممن يتخذة خمراً إعانة على المهنية وتمكين منها وذلك جرم وإذا امتنع البائع من البيع —

فالحكم هو جواز الاعانة عليه إلا ما خرج بالدليل ، كاعانة الظالمين وإعانة أعدائهم وتميئة مقدمات ظلمهم ، لاستفاضة الروايات على حرمة إعانتهم وتقويتهم وتعظيم شوكتهم ولومدة قلم أو بكتابة رقعة أو بزيادة خراج ونحوها ، وستأتي هذه الروايات في البحث عن معونة الظالمين ، بل الحرمة في هذا النوع من الاعانة مما استعمل به العقل ، وقامت عليه ضرورة التمسك ، بل قال في العروة في مسألة ٢٩ من صلاة المسافرين : إنه لو كانت تبعية التابع لإعانة للجائر في جوره وجب عليه التمام وإن كان سفر الجائر طاعة فان 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 ، كسلب الاموال وقتل النفوس وبناء المساجد والقناطر . وهذا بخلاف الاعانة فانها من الافعال ، وهي عبارة عن تمهئة 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 فاعانته 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 للعنكر ، ودفع المنكر واجب كرفعه ، واليه أشار المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ، حيث استدل على حرمة بيع العنكب في المسألة

— يتعذر على المشتري اتخاذ الخمر فكان في البيع منه تهييج 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 عليه السلام :  
 من أنه لو لأن بني أمية وجدوا لهم من يكتب ويحج لهم النبي ويقا تل عنهم ويشهد جنازتهم  
 لما سلبوا حقنا .

وفيه أولاً : أن الاستدلال بدفع المنكر هنا إنما يتجه إذا علم المعين بالمحصار دفع الأثم  
 بتركه الاعانة عليه ، وأما مع الجهل بالحال ، أو العلم بوقوع الأثم باعانة الغير عليه فلا يفتق  
 مفهوم الدفع .

وثانياً : أن دفع المنكر إنما يجب إذا كان المنكر مما اهتم الشارع بعدم وقوعه ، كقتل  
 النفوس المحترمة ، وهتك الاعراض المحترمة ، ونهب الاموال المحترمة ، وهدم أساس الدين  
 وكسر شوكة المسلمين ، وترويج بدع المضلين ونحو ذلك ، فان دفع المنكر في هذه الامثلة  
 ونحوها واجب بضرورة العقل واتفاق المسلمين ، وقد ورد الاهتمام به في بعض الأحاديث (٢)  
 وأما في غير ما يهتم الشارع بعدمه من الامور فلا دليل على وجوب دفع المنكر ، وعلى كلا  
 الوجهين فالدليل أخص من المدعى .

وأما النهي عن المنكر فانه وإن كان سبيل الانبياء ومنهاج الصالحاء وفريضة عظيمة بها  
 تقام الفرائض وتحل المكاسب وترد المظالم ، إلا أنه لا يدل على وجوب دفع المنكر ، فان  
 معنى دفع المنكر هو تعجز فاعله عن الاتيان به وإيجاده في الخارج سواء ارتدع عنه باختياره  
 أم لم يرتد ، والنهي عن المنكر ليس لإردع الفاعل وزجره عنه على مراتبه المقررة في الشريعة  
 المقدسة . وعلى الاجمال : إنه لاوجه لقياس دفع المنكر على رفعه . وأما رواية أبي حمزة  
 ففضاضا الى ضعف السند فيها أنها أجنبية عن رفع المنكر فضلا عن دفعه ، لاختصاصها بجمرة  
 إعانة الظلمة .

قال المحقق الايرواني : ( الرفع هنا ليس إلا الدفع فمن شرع بشرب الخمر فيالنسبة الى  
 جرعه شرب لامعنى للنهي عنه وبالنسبة الى مالم يشرب كان النهي دفعاً عنه ) .

(١) هذه الرواية ضعيفة لاراهم بن اسحاق الأحمري . راجع ج ٢ ثل باب ٧٦ وجوب  
 رد المظالم الى أهلها مما يكتسب به .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ٤٥١ . وج ٣ ثل باب ١٧ حكم من أمسك رجلا فقتله  
 آخر من أبواب القصاص . عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام : إن ثلاثة نفر رفعوا اثنى  
 أمير المؤمنين عليه السلام واحدا منهم أمسك رجلا وأقبل الآخر فقتله والآخر يراهم فقتلني في  
 الرؤية « وفي بعض النسخ البيئة » أن تشمل عيناه وفي الذي أمسك أن يستعين بغيره  
 كما أمسكه وقضى في الذي قتل أن يقتل . ضمانة النزيل .

فيه أن مرجع الرفع وإن كان الى الدفع بالتحليل والتدقيق إلا أن الأحكام الشرعية وموضوعاتها لا يبتني على التوقيفات العقابية ، ولا شبهة في صدق رفع المنكر في العرف والشرع على منيع المعاصي عن إتمام المعصية التي ارتكبتها بخلاف الدفع .

قوله : ( وتوهم أن البيع حرام على كل أحد فلا يسوغ لهذا الشخص فعله معتذراً بأنه لو تركه لفعله غيره ) . أقول : محصل الاشكال ما ذكره المحقق الايرواني : من أن النهي الطبيعية ينحل الى نواحي متعددة حسب تعدد أفراد تلك الطبيعة على سبيل العموم فتعزائي فكان كل فرد تحت نهى مستقل ، وعلى هذا فترك بيع فرد من العنب دفع لتخميم من الفرد وإن علم أن عنياً آخر يباع ويخمر لو لم يبع 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 الى أفراد الطبيعة . لأن معنى النهي عن الشيء عبارة عن الزجر عنه ، وما فيه من المفسدة الالزامية ، فإذا توجه النهي الى طبيعة ما وكان كل واحد من أفرادها مستملاً على المفسدة الالزامية فلا محالة ينحل ذلك النهي الى نواحي عديدة حسب تعدد الأفراد ، وأما في مثل المقام فإن منشأ النهي فيه هو أن لا يتحقق الاثم في الخارج ، فموضوع منه إنما هو الوصول الى ذلك ، فإذا علم صدور الاثم في الخارج ولو مع ترك العناية من شخص خاص فلا موجب لحرمتها ، وهذا كما إذا نهى المولى عبده عن الدخول في ساعة عينها لفراغه ، فإن غرضه بفوت اذا دخل عليه واحد منهم ، فترفع المفوضية عن الدخول غيره .

ويدلنا على ذلك ما في الروايات المتقدمة من تجوزهم عليهم السلام بيع العنب والتمر وعصيرهما من يصنعها محرراً ، إذ لو لم تدل تلك الروايات على عدم حرمة الاعانة على الاثم مطلقاً فلا أقل من دلالتها على عدم الحرمة فيما اذا علم المعين تحقق الحرام في الخارج على كل حال . إذن شأنه فيمنه من قبيل رفع الحجر الثقيل الذي لا يرفعه إلا جماعة من الناس ، فإن الوجه بارتفاع 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 البدل شرط لتحقيق المعصية من المشتري .

## تتميم وفيه تأسيس

قد عرفت فيما تقدم : أن جواز الاعانة على الاثم هو مقتضى الأصل لعدم الدليل على التحريم ، ويمكن الاستدلال عليه مضافاً الى ذلك بامور :

الاول : انه لو لم تجز الاعانة على الاثم لما جاز سبي الكافر ، لكونه إعانة على الاثم ، لتنجس الماء بمباشرته إياه ، فيحرم عليه شربه ، ليكن السبي جائز ، لقوله «ع» : « ز إن الله يحب إيراد الكيد الحرأ » . على ما تقدم تفصيله في البحث عن بيع الميتة المختلطة مع المذكرة (١) فتجوز الاعانة على الاثم . 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 والترو وعصيرها ممن يجعلها خمرأ ، وجواز بيع الخشب ممن يجعله برابط ، ومن الواضح جداً كون هذا البيع إعانة على الاثم ، ومن أنكره فلنما أنكره بلسانه ، أو هو مكابر لوجدانه ، وبعدم القول بالفصل يثبت الجواز في غير موارد الروايات .

على أن في بعضها إشعاراً الى كلية الحكم ، وعدم اختصاصه بالامور المذكورة فيها ، كقول الصادق «ع» في رواية أبي بصير : ( إذا بعته قبل أن يكون خمرأ فهو حلال فلا بأس به ) . وفي رواية الحلبي عن بيع العصير ممن يجعله حراماً ( فقال : لا بأس به تبعه حلالاً فيجعله حراماً بعده الله وأحقه ) . وفي رواية ابن اذينة عن بيع العنب والترو ممن يعلم أنه يجعله خمرأ ( فقال : إنما باعه حلالاً في الايمان الذي يحمل شربه أو أكله فلا بأس ببيعه ) . فان الظاهر من هذه الروايات أن المناط في صحة البيع هي حلية المبيع للباح 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 منتجساً كاللحم وإعارة الأواني بإهم للطبخ وغيره ، مع أنه إعانة على أكل الطعام المتنجس بمباشرتهم إياه ، ووجوب تمسكهم الزوجة للزوج وإن علمت بعدم اغتساله عن الجنابة ، فيكون التمكين إعانة على الاثم ، وأيضاً ظلت السيرة القطعية على جواز تجارة التاجر ومسير الحاج والزوار وإعطائهم الضريبة المعينة للظلمة ، مع أنه من أظهر مصاديق الاعانة على الاثم .

وأيضاً قضت الضرورة بجواز إعارة الدواب والسفن والسيارات والطائرات من



مما ذكره، مع العلم إجمالاً بأن فيهم من يقصد في ركوبه معصية . وأيضاً قامت السيرة النبوية على جواز عقد الأندية والمجالس لتبليغ الأحكام ، وإقامة شعائر الأفرح والأحزان بل هي وجوبها في بعض الأحيان إذا توقفت عليها إحياء الدين وتعظيم الشعائر ، مع العلم بأن 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 اثنان عليها ، بين ما ينحصر فائدته ومنفعته عرفاً في المشروط المحرم ) . أقول : قد ظهر مما ذكرناه أن الميزان في حرمة المقدمة هو كغيرها سبباً لوقوع ذي المقدمة ، وإلا فلا وجه للتحريم وإن انحصرت فائدته في الحرام . قوله : ( وإنما الثابت من العقلاء والعقل القاضى بوجوب اللطف وجوب رد من هم بها ) أشير : إن كان المنكر مثل قتل النفس ونحوه مما يهتم الخارج بهم تحقيقه فلا ريب في وجوب دفعه ، بل دفعه شرعاً وعقلاً كما تقدم ، وأما في غير الموارد التي يهتم الشارع بعدم كسبها 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 ، فانها كنفس المعصية وكالظلم ، فانه كما لا يمكن أن يكون معصية خاصة مباحة فكذلك لا يمكن أن تكون الاعانة على المعصية مباحة ، فما 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 التضارصه بأخبار الجوز لاوجه له لانه لو كان بيع العنب ممن 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 سماعاً ، وإلزام ما هو خلاف الواقع ، والاخلال بحكمته تعالى . وتبعه في هذا الرأي شراح التجريد كالعلامة والقوشجي وغيرها .

على جوازه فمع ورود الدليل على الجواز نستكشف بأنه ليس داخلًا 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 لاختلّف بالوجوه والاعتبار ، ولا تقبل التخصيص والتقييد لما كانت جائزة في  
صورتها 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 وأتعب 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 بينهما 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  
فإنه لم تثبت حججته لا يعني من 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 تعاقب النهي بعنوان عرضي ينطبق على البيع ،  
كتملقه بعنوان الاعانة في بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً ، إذ بين عنوان الاعانة على  
الأثم وبين البيع عموم من وجه . وعلى القول بالنسب 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 عقل التبعيض من حيث الصحة والفساد في بيع واحد ، كما هو واضح .

## حرمة بيع السلاح من أعداء الدين

قوله : ( القسم الثالث ما يحرم لتحريم 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 بالوارد 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 ، والأقوال في ذلك وإن كانت كثيرة قد أنهاها السيد في حاشيته إلى ثمان إلا أن الأظهر 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 اليهم لأن النبي (ص) نهى عن بيع السلاح من أهل الحرب وحمله اليهم ، ولأن فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع من ذلك ، وكذا الكراع لما بيننا وكذلك الحديد لأنه أصل السلاح ، وكذا بعد المواعدة .

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 كاص ٣٥٩ . وج ٢ التهذيب ص ١٠٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج ٢ ثل 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 أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله إنكم في هدنة فإذا كانت المبائنة حرم عليكم أن تحملوا اليهم السروج والسلاح . ضعيفة للحضري .

وعن هند السراج قال : قلت لأبي جعفر (ع) : أصلحك الله اني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم فلما أن عرفني الله هذا الأصل ضقت بذلك وقلت : لا أحمل إلى أعداء الله ؟ فقال لي : أحمل اليهم فإن الله عزوجل يدفع بهم عدونا وعدوكم - يعني الروم - وبهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن 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 كثرت 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 المراد عن ابي 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 لانفاق جميع النسخ على خلافه (١) في ج ٢ التهذيب ص ١١٤ . وج ١٠ الوافي ص ٢٩ . وج 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 أجازني 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 : سألته عن حمل المسلمين الى المشركين التجارة ؟ قال : اذا لم يحملوا سلاحاً فلا بأس . صحيحة .

وعن الصدوق فيها أوصى به النبي (ص) يا علي كافر 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) وما ناع الزكاة ، (١٠) ومن وجد سعة فقات ولم يجهج . مجهولة لحاد 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 للعمل بالمقيد الذي هو نص في مفهومه ، وهو وإن لم يكن اجتهاداً في مقابل النص ، ولكنه شبه بذلك . انتهى حاصل كلام المصنف .

ولكن الظاهر أن ما ذهب إليه الشهيد (ره) وجيه جداً ، ولا يرد عليه شيء مما ذكره للمصنف لوجوه ، الأول : أن ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك ، فإن مورده هم الجائر من سلاطين الإسلام ، كما دل عليه السؤال في روايتي الحضرمي وهند السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام ، « وقد ذكرناهما في الهامش » إذ لا شبهة في إسلامهم في ذلك الزمان وإن كانوا مخالفيين ، فتكون الطائفة الأولى المنفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفيين فلا يجوز بيعه منهم 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 المنفصلة لا اختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركين الثاني : أنه لا وجه لرد كلام الشهيد تارة برميئه إلى شبه الاجتهاد في مقابل النص ، وأخرى بتضعيف دليله ، أما الأول فلائنه لامناص هنا من العمل بالمطلقات لما عرفت من عدم صلاحية الطائفة المنفصلة للتقييد ، فلا يكون ترك العمل بها والأخذ بالمطلقات شبه اجتهاد في مقابل النص ، وأما الثاني فلائنه 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 يستقل العقل بقبوح ذلك ، لأن تقويتهم يؤدي إلى 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 المحرود تقوية الكافر على الإسلام .

الثالث : أنه قد أمر في الآية الشريفة (١) بجمع الأسلحة وغيرها ، للاستعداد والتهيئة إلى إرهاب الكفار وقتلهم ، فبيعهما منهم ولو في حال الهدنة يقض للقرض ، 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 لاتهمونهم الله يعلمهم ) .

وأما ما دل على الجواز فإنه 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 الأثم بناء على عدم اعتبار القصد فيها ، وكون المدار فيها هو الصدق العربي ، لحصول الصدق في المقام ، وحينئذ فيتعدي إلى كل ما كان كذلك ، ويؤيده قوله «ع» : يستعينون به علينا .

وفيه أن الإعانة على الأثم وإن لم يعتبر في مفهومها القصد ، إلا أنك قد عرفت أنها ليست محرمة 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 إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك ) . فخارج عن حدود الإعانة على الأثم . وإنما يدل على حرمة إعانة الظلمة ، ولا سيما إذا كانت على المعصومين عليهم السلام الموجبة 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 تعهد 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 وجديتها سواء كانت مما يدلغم به في الحرب أم مما يقاتل ، وذلك لوجوه :

الأول : أن السلاح في اللغة (١) اسم لمطلق ما يمكن . فيشمل مثل : الجن (٢) والدرع

(١) في ج ٢ تاج اللروس ص ١٦٥ : السلاح بالكسر والسلمج كعنب والسليحان بالضم كلمة الحرب . وفي المصباح : ما يقاتل به في الحرب ويدافع ، أو حديثها ، أي ما كان من الحديد ، كذا خصه بعضهم ، يذكر ويؤنث ، والتذكير أعلى ، لأنه يجمع على أسلحة ، وهو جمع المذكر ، مثل حمار وأحجرة ، ورداء وأردية ، والسلاح القوس بلا وتر ، والعصا تسمى سلاحا .

وفي جمع البحرين 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 سلاحات .

(٢) في القاموس : الجن والجنحة ينكهرها الترس ، والجنحة بالضم كل ما وقى .



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 لغواً ، وعليه فترفع اليد عن ظهور الصحيحة ، وتحمل على فريقيين بحقوقي الدماء من أهل الخلاف ، إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه لمنع بيع السلاح منهم ، وحينئذ فيجب ان يباع منها ما يمكن ليحتفظ كل منها عن صاحبه ، ويترس به عنه ، بل لو لم يشتروا وجب إعطائهم إياه مجاناً ، فإن اضمحلهم بوجوب اضمحلال وجهة الاسلام في الجملة ، ولذا سكنت علي «ع» عن مطالبة حقه من الطغاة خوفاً من انهدام حوزة الاسلام ، ومن هنا أتت بعض الاعطام 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 : يباح السلاح من السرقة وقطاع الطريق ونحوهم خارج عن حریم بحثنا ، وإنما هي من صغريات المسألة المتقدمة ، فإن قلنا بجرمة الاعانة على الأثم فلا يجوز بيعه منهم ، وإلا جار كما هو الظاهر .

قوله : ( إلا أن الاستفادة من رواية تحف العقول بإطالة الحكم بتقوي الباطل ووهن الحق ) . أقول : لم يذكر ذلك في رواية تحف العقول بل المذكور فيها هي حرمة وهن 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 انك علمت في اول الكتاب ان الرواية ضعيفة السند .

قوله : ( ثم النهي في هذه الأخبار لا يدل على الفساد ) . أقول : لاشبهة في ان الحرمة الوضعية متقومة بكون النهي إرشادياً الى الفساد ، ولا نظره الى مبعوضة المتعاق ، كما ان قوام الحرمة التكليفية بكون النهي مولوياً تكليفاً ناظراً الى مبعوضة متعلقه ، ولا نظر له الى فساد ، وعدم تأثيره ، فهذا لا يجتمعان في استعمال واحد .

وابضا النهي من حيث هو تحریم بحسب لا يقتضي الفساد لاشرعاً . ولا عرفاً ، ولا عقلاً ، سواء تعلق بذات المعاملة ، او بوصفها ، او بأمر خارج منطبق عليها ، إذن فلا ملازمة بين الحرمة الوضعية والحرمة التكليفية على ما عرفت مبرراً عديدة .

— ابا عبد الله «ع» عن الفئتين تلتقيان من اهل الباطل أبيعهما السلاح ؟ فقال : بعهما ما يكنهما الدرع والخفين ونحو هذا . صحيحة . في القاموس : الفئمة كجمعة الطائفة اصلها في كقبح ج فثون وفئان .



وعليه فان 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 المولوية التكليفية كان إرشاداً الى الفساد ، كالنهي المتوجه الى سائر المعاملات ، او الى المانعية ، كالنهي المتوجه الى أجزاء الصلاة .

اذا 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 ذالاً 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 يحرم الاكتساب به مالا منفعة فيه محالة معتداً بها عند العقلاء ) . أقول : البحث في هذا النوع ليس على نسق البحث في الانواع السابقة لنحضه 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 اولي بالذكر هنا ، لا يمكن دعوى كونه حراماً تكليفاً ! .

ثم ان مالا نفع فيه تارة يكون لقلته كحبة من الشعير والحنطة وغيرها ، فان 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 الأرض من العقارب والحيات والخنائس 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 نفعاً يعتمد به . قال

(١) في القاموس : البغاث مثلثة طائر اغبرج كغزلان وشرار الطيور .

(٢) في القاموس : الرخم طائر من الجوارح الكبيرة الجنة 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 الامور لخستها ، وعدم النفات نظر الشرع الى مثلها في التقويم ، ولا يثبت لأحد الملكية عليها ، ولا اعتبار بما يورد في الخواص من منافعها ، فانها مع ذلك لانعد مالا ، وكذا عند الشافعي .

وفي الجواهر ادعى الاجماع محصلا ومنقولا على حرمة بيع مالا ينتفع به نفعاً مجوزاً للتكسب به على وجه رفع السفه عن ذلك . وعلى هذا المنهج فقهاء العامة أيضاً (٣) وان جوز بعضهم بيع الحشرات والهوام اذا كانت مما ينتفع بها .

اذا عرفت ذلك فنقول : المتحصل من كلمات الفقهاء لفساد بيع مالا نفع فيه وجوه : الوجه الأول : أن حقيقة البيع كما عن المصباح عبارة عن مبادلة مال بمال ، فلا يصح بيع ماليس بمال .

وفيه أولاً : انه لا يعتبر في مفهوم البيع وصدقه لغة وعرفاً عنوان المبادلة بين المالين ، ومن هنا ذكر في القاموس : أن كل من ترك شيئاً وتمسك بغيره فقد اشتراه ، ومن الواضح جداً عدم تحقق الاشتراء بدون البيع ، للملازمة 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 فضافاً الى عدم حجية قوله . أنه كسائر التعاريف ليس تعريفاً حقيقياً ، بل مجرد شرح الاسم ، فلا يبحث فيه طرداً وعكساً نقضاً وإبراماً .

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 : فإذا لم يكن من شأنه الانتفاع به كحبة من الخبطة فلا يجوز بيعه .

(٤) في مفردات الراغب : شريت بمعنى بعث أكثر . وأتبعته بمعنى اشتريت أكثر . قال الله تعالى : وشروه بثمن بخس ، 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 ، بدهاة صدقتها على تبادل مالا نفع فيه بمثله ، أو بما هو مال .  
الوجه الثاني : ما عن الايضاح من أن المعاملة على ما ليس له نفع محل أكل للمال بالباطل فتكون فاسدة .

وفيه ماسمعه مراراً من أن الآية أجنبية عن بيان شرائط العوضين ، بل هي ناظرة الى تمييز الأسباب الصحيحة للمعاملة عن الأسباب الفاسدة لها ، وعليه فلا يكون الأكل في محل الكلام من أكل المال بالباطل بعد كون سببه تجارة عن تراض .

الوجه الثالث : أن بيع مالا نفع فيه من المعاملات السلفية فهي فاسدة . وفيه أنه ممنوع صفري وكبرى ، أما الوجه في منع الصفري فهو أن المعاملة إنما تكون سلفية اذا 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 السلفية ، وأما الوجه في منع الكبرى فلأنه لا دليل على فساد المعاملة السلفية بعد أن شتمتها العمومات كما أشرنا الى ذلك مراراً ، نعم قام الدليل على فساد معاملة السفيه ، لكونه محجوراً عن التصرف ، والمعاملة السلفية غير معاملة السفيه .

الوجه الرابع : ما استدل به المصنف (ره) من قوله «وع» في رواية تحجب العقول : (وكل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فذلك كله حلال بيعه وشراؤه) . إذ لا يراد منه مجرد المنفعة والإلعم الأشياء كلها . وقوله «وع» في آخرها (إنما حرم الله الصناعة التي يجيء منها الفساد محضاً نظير كذا وكذا) . الى آخر ما ذكره ، فإن كثيراً من الامثلة المذكورة هناك لها منافع محلاة ، فلا شربة محرمة مثلاً كثيراً ما ينتفع بها في معالجة الدواب بل الامراض ، فعملها مما يجيء منه الفساد محضاً باعتبار عدم الاعتناء بهذه المصالح لتدبرتها .

وفيه أن هاتين القطعتين من الرواية إنما سيقنا لبيان حكم الاشياء التي تمحضت للصلاح أو للفساد ، أو تساوت فيها الجهتان ، أو غلبت احداهما على الاخرى ، فيحكم بصحة بيعها أو فسادها حسب ما اقتضته تلك الجهة التعليلية المكونة فيها ، وأما الاشياء التي لها نفع محل نادر فخارجة 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 لحسته ، لكونه مما يجيء منه الفساد محضاً ، ولا تشمل مالا نفع فيه لقلته كحبة من الخنطة ، 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 حاسم والمنقول منه ليس بحجة ، على أننا لانطمئن بوجود الاجماع التعبدية الكاشف عن الحجة للمعتبرة ، لاحتمال استناد المجتهدين الى الوجوه المذكورة في المسألة .

وربما يؤيد القول بالجواز بصحيفة محمد بن مسلم (١) الصريحة في جواز بيع الهر ، مع أنه مما لانفع فيه ، بل كثيراً ما يضر الناس ، وفي التذكرة (٢) : لا بأس ببيع الهر عند علمائنا وبه قال ابن عباس والحسن وابن سيرين والحكم وحامد والثوري ومالك والشافعي (٣) واسحاق وأصحاب الرأي .

والمعجب من المصنف حيث منع عن بيع القرد لكون المصاحبة المقصودة منه : أعني حفظ المتاع نادرة بخلاف الهرة ، لورود غير واحد من الروايات على جواز بيعها ، ووجه العجب أن منافع القرد المحملة ليست بنادرة ، بل هي من مهبات المنافع !! وإنما الوجه في المنع عن بيع القرد هو الروايات التي تقدمت في بيع المسوخ .

قوله : ( ولو فرض الشك في صدق المال على مثل هذه الاشياء المستترم 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 ما دل على صحة البيع واتمسك بهموهات التجارة والصلح والعقود والهبة المعوضة وغيرها كما صنعه المصنف .

قوله : ( لأن ظاهر تحريمها عليهم تحريم أكلها أو سائر منافعها للتعارفة ) . أقول :

(١) قد تقدمت الرواية في ص ٩٤ .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٠ عن دعائم الاسلام عن علي «ع» إنه رأى رجلاً يجعل هرة فقال : ماتصنع ؟ قال : أبيعها فلا حاجة لي بها ، قال : تصدق بشئها . رسالة .

(٢) ج ١ ص ٣ من البيع .

(٣) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٢٢ عن الحنفية : يصح بيع الحيوانات بأجمعها سوى الخنزير . وعن الحنابلة أنه هل يصح بيع الهر خلاف والمختار انه لا يجوز .

أقول : الظاهر ان القائمين 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 : نهي رسول الله (ص) عن ثمن الكلب والسنور . ومنها ما عن عبد الرزاق باسناده عن النبي (ص) نهي عن ثمن الهر . ومنها ما عن جابر ايضاً : نهي رسول الله عن أكل الهر وأكل ثمنه .

هذا يناقئ ما تقدم منه في بيع الابوال من حمل النبوي على كون الشحوم محرمة الانتفاع على اليهود بجميع الانتفاعات .

قوله : ( ومنه يظهر أن الأقوى جواز بيع السباع بناء على وقوع التذكية عليها ) .  
أقول : يجوز بيع جلود السباع والانتفاع بها على وجه الاطلاق لجملة من الاخبار التي ذكرناها في بيع المسوخ والسباع ، وعليه فلا وجه لدعوى ان النص إنما ورد بيهضها فقط ، فيجب تقييد جواز البيع به كما في المتن .

ثم ان السباع مما يقبل التذكية كما هو المشهور ، بل عن الصرائر الاجماع عليه . وتدل عليه موثقة سامة التي تقدمت في مبحث جواز الانتفاع بالميتة ، عن جلود السباع ينتفع بها ؟ قال «ع» : ( اذا رميت وسميت فانتفع بجلده ) . إلا أنه لا وجه لتعليق جواز بيعها على قبول التذكية إلا على القول بحرمة الانتفاع بالميتة ، وإلا فلانها 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 والمشرعة : وعليه فلا بد وأن يخرج من عهدة الضمان إما برد عينه أو مثله ، ومع فقد ما لا يمكن الخروج منها بأداء القيمة ، بل أصبح الغاصب مشغول الذمة لصاحب العين الى يوم القيامة مثل المغلس ، إذ الانتقال الى القيمة إنما هو فيما اذا كان التالف من الاموال . فلا ينتقل اليها اذا لم يكن التالف مالا .

وربما يتمسك للقول بالضمان بقاعدة ضمان اليد ، لشمولها لمطلق المأخوذ بالغصب سواء كان من الاموال او من غيرها .

وفيه ان القاعدة وإن ذكرت في بعض الاحاديث (١) واستند اليها المشهور في موارد الضمان . ولكنها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء كما سيأتي التعرض لها في المقبوض بالعقد الفاسد .

(١) في ج ٢ مستدرک الوسائل ص ٥٠٤ . وج ٥ كثر العمال للتمني الهندي ص ٢٥٢  
وج ٥ مسند احمد ص ٨ . وج ٣ سنن ابى داود السجستاني ص ١٩٦ . وج ٦ سنن البيهقي ص ٩٠ . وج ٥ نيل الاوتار للشوكاني ص ٢٥٢ . عن سمرة بن جندب قال :  
قال رسول الله (ص) : على اليد ما أخذت حتى تؤدى الحديث . في ج ١ شرح النهج لابن ابي الحديد ص ٣٩٣ : ان سمرة هو الذي كان يحرص الناس لحرب الحسين «ع» ، وكان نائباً عن ابن زياد في البصرة عند مجيئه الى الكوفة ، وهو صاحب النخلة في ستان الانصاري ومن المنحرفين عن امير المؤمنين «ع» .

وقد يتمسك للضمان بقاعدة الانلاف ( من أتلف مال الغير فهو له ضامن ) ولكنه واضح الفساد لاختصاص 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 الغير الخ ) لشمات هذه القاعدة صورة الانلاف وغيره ، إلا انه بعيد جداً . على ان القاعدة المذكورة متصيدة وابست بتمن رواية . وكيف كان فوردتها بخصوص الانلاف ، 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 صبرة تدريجاً . ويرد عليه ان نظر العلامة (ره) ليس إلا عدم الضمان مطلقاً ، بل فيما اذا لم يكن المفضوب مقداراً يصدق عليه عنوان المال ، ومن البديهي ان كل حبة من الصبرة وإن لم تكن مالاً بشرط لا ومجردة عن الانضمام الى حبة اخرى ، إلا انها اذا انضمت الى غيرها من الحبات صارت مالا ، فتشماتها أدلة الضمان .

### ﴿ فرع ﴾

لو حاز مالا نفع له كالحشرات لثبت له الاختصاص به ، فيكون أولى به من غيره ، فليس لأحد ان يزاحمه في تصرفاته فيه للسيرة القطعية . على ان اخذ المحازم من المميز 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 منجز بشيء .

## حكم تدليس الماشطة

قوله : ( النوع الرابع ما يحرم الاكتساب به لكونه عملاً محرماً في نفسه ) . أقول : قد جرت عادة الاصحاب بالبحث عن جملة من الاعمال المحرمة في مقدمة أبحاث التجارة ، وتبهم المصنف بذكر اكثرها في مسائل شتى بترتيب حروف اوائل عنواناتها ، ونحن ايضاً نقتني إثرهم .

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 الادلة الاولية ، إذ مقتضى أدلة صحة العقود لزوم الوفاء بها ، ومقتضى أدلة المحرمات حرمة الاتيان بها ، وهما لا يجتمعان . وعليه لا يجب 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 (وع : إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه ، فإن المراد من الثمن ما ياتي بالدفع ، فهو فاسد فإنه يفسد ما

المرضع سند هذا الحديث ، أنا تمنع صدق الثمن على مطلق العوض .  
 قوله : ( المسألة الاولى : تدليس المشاطة المرأة التي يراد تزويجها او الامة التي يراد بيعها حرام ) .  
 أقول : المشاطة والمشاطة التي تحسن المشط ، وتتخذ ذلك حرفة لنفسها .  
 والظاهر انه لاخلاف في حرمة تدليسها اذا أظهرت في المرأة التي يراد تزويجها ، او الامة التي يراد بيعها ما ليس فيها من المحاسن ، بل ادعى عليه الاجماع كما في الرياض وغيره ، قال في تجارة المقنع : ( ولا بأس بكسب المشاطة اذا لم تشارط وقبلت ماتعطى ولا تعمل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها ) . وفي المكاسب المحظورة من النهاية : ( كسب المواشط حلال اذا لم يغشش ولا يدلسن في عملهن فيصلن شعر النساء بشعر غيرهن من الناس ويوشمن الحدود ويستعملن ما لا يجوز في شريعة الاسلام ) . وفي فتاوى العامة (١) انه لايجوز وصل شعر الانسان بشعر المرأة .

وتحقيق هذه المسألة في ثلاث جهات ، الجهة الاولى : في تدليس المشاطة . الظاهر انه لا دليل على حرمة التدليس والغش من حيث هما تدليس وغش إلا في بيع او شراء او تزويج للروايات الخاصة التي ستعرض لها في البحث عن حرمة الغش ، بل ربما يكونان مطلوبين للعقلاء ، كترتين الدور والألبسة والأمتعة ، لإظهار العظمة والشوكة . وحفظ الكيان وإثباتها جديدة ، نعم لو قلنا بجرمة الاعادة على الأثم لكان تزوين المرأة التي في معرض التزويج أو الامتعة التي في معرض البيع حراما ، لكونه مقدمة للغش المحرم .

وقد اجاد الحق الايرواني حيث قال : ( إن المشاطة لا ينطبق على فعلها غش ولا تدليس وإنما الغش يكون بفعل من يعرض المغشوش والمدلس فيه على البيع ، نعم المشاطة استندت للمرأة لأن يغش بها ، وحالها كحال الخائف الذي بفعله تعد العامة لأن يدلس بلبسها ، كقول صاحب السبحة لأن يدلس بالتسبيح بها رياء ، وأما نفس التمشيط فلا دليل يدل على المنع عنه بقول مطلق ، بل الأختيار مستحب فيه ) .

الجهة الثانية : في تمشيط المشاطة . الظاهر انه لا دليل على المنع عنه بقول مطلق وإن (١) في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٤٠٠ ص ٤٠١ شرح عن رجل اشترى بشعر امرأة حديث لعن الله الواصلة والمستوصلة ، وفي ج ٢ فقه المذاهب ص ٢٤٠ عن الحنفية : ومن التبرع بالمشاطة بيع شعر الانسان ، لأنه لا يجوز حديث لعن الله الخ ، وقد رخص في الشعر المشاطة في الوجع ليزيد في خضار النساء .

١ من البيهقي ص ٤٠٦ في عدة من الأحاديث لعن رسول الله (ص) الواصلة

ورد النهي عن خصوص وصل الشعر بالشعر ، بل يتجلى من الاخبار (١) الكثيرة بهذا

(١) في ج ١ ص ٣٦١ ، وج ٢ التهذيب ص ١٠٨ ، وج ١٠ الوافي ص ٣٢٢ ، وج ٣ ثل باب ٤٧ : انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به . عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله «ع» في حديث ام حبيب الخافضة قال : وكانت لام حبيب اخت يقال لها : ام عطية ، وكانت مقنية - يعني ماشطة - فلما انصرفت ام حبيب الى اختها فأخبرتها بما قال لما 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 تنسلي وجهها بالحرقه فان الحرقه تذهب بماء الوجه « وفي نسخة اخرى : تشرب ماء الوجه » صحيحة .

أقول : تقيين الجوارى تزيينها . وعن الصحاح : اقتان الرجل اذا حسن ، واقتان الروضة أخذت زخرفها ، ومنه قيل للماشطة : مقنية ، وقد قنيت العروس تقييناً 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 : يارسول الله (ص) أنا أعمله إلا ان تنهاني عنه فأنتهي عنه ، فقال : افعلي فاذا مشطت فلا تجلي الوجه بالحرقه فانه يذهب بماء الوجه ولا تصلي الشعر بالشعر . ضعيفة لابن أشيم ومرسلة . وزاد في المتن : واما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة . وهو من سهو القلم .

وعن سعد الاسكاف قال : سئل ابو جعفر «ع» عن القرامل 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 شباها فلما كبرت قادت النساء الى الرجال فتلك الواصلة والموصولة . ضعيفة لسعد المذكور أقول : القرملة كزبرج ما تشد المرأة في شعرها من شعر او صوف او ابريسم ، ويقال له في لغة الفرس « كيسوبند » وفي لغة الترك « صاج باغي » .

وعن القاسم بن محمد عن علي «ع» قال : سألت عن امرأة مسلمة تمشط العرائس ليس لها معيشة غير ذلك وقد دخلها ضيق ؟ قال : لا بأس ولكن لا تنصل الشعر بالشعر . ضعيفة لقاسم المذكور .

وفي ج ٣ ثل باب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوفه عن الاحتجاج عن ثمار السبااطي قال : سألت ابا عبد الله «ع» : إن الناس يرون ان رسول الله (ص) لعن الواصلة والموصولة قال : بل : نعم ، قالت : التي تمشط رجليه في الشعر القرامل ؟ قال : فقال لي : ليس بهذا بأس فان الواصلة والموصولة ؟ قال : الناجرة والبراذن . مرسلة .



مطلقاً سواء اشترت فيه الاجرة أم لم تشتط ، بل في رواية قاسم بن محمد صرح بجواز تعيش الماشطة بالمشيط 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 القيدين او احدهما ، فتقيد به المطلقات ، وعليه فالنتيجة انه لا بأس بكسب الماشطة اذا لم تشتط الاجرة وقبلت مانعطي ، والا فيجرم كسبها .

وفيه اولاً : انها ضعيفتا السند ، فلا يجوز الاستدلال بها على الحرمة . نعم لا بأس بالاستدلال بها على الكراهة بناء على ثبوت اخبار من بلغ للمكروهات . وما ذكره المصنف من ان ( المراد بقوله «ع» : اذا قبلت مانعطي البناء على ذلك حين العمل والإفلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته ) . بين الخلل ، فانه لا موجب 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 الماشطة والحجام والختان والحلاق وأمثالهم لا ينقص غالباً عن اجرة مثل عملهم ، إلا أنهم لكثرة حرصهم ودناءة ضباعهم 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 والمماكسة في مثل تلك الامور لا تناسب المحترمين من ذوي الجسد والفقامة ، كما أن المسامحة 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 انفق كونه اقل من اجرة المثل ، إذ لا يجوز الإيعطاء اقل من ذلك لاحترام عملهم .

(١) في ج ٢ ثل باب ٢٧ انه لا بأس بكسب الماشطة مما يكسب 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 : ( ولأن الأولى في حق العامل قصد التبرع ) . أقول : المرسلة إما ذلت على عدم المشاركة المستلزما لعدم تحقق الإجارة . المعبر فيها تعيين الاجرة ، وهذا لا يستلزم قصد التبرع ، لجواز ان يكون إيجاد العمل بأمر الأمر ، فيكون امره هذا موجبا للضمان باجرة المثل ، كما هو متعارف في السوق كثيراً .

قوله : « فلا ينافي ذلك ماورد » . اقول : إن تم ما ذكره المصنف من حمل المرسلة على ان الأولى بالعامل ان يقصد التبرع كانت المرسلة خارجة عن حدود الإجارة موضوعا . وإن لم يتم ذلك فلا بد وان يلتزم بتخصيص مادل (١) على اعتبار تعيين الاجرة قبل العمل بواسطة المرسلة اذا كانت حجة ، وإلا فإفرد علمها الى أهلها .

الجهة الثالثة : قد ورد في بعض الأخبار (٢) لعن الماشطة على خصال أربع : الوصل ،

(١) في صحیححة سليمان بن جعفر الجعفري إن الرضا «ع» أقبل على غلامانه يضربهم 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 يعلمه ما أجره . ضعیفة لمسعدة . راجع ج ١ كا باب ١٤٧ من المعيشة ص ٤١٢ . وج ٢ التهذيب ص ١٧٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٢٨ . وج ٢ ثل باب ٣ كراهة استعمال الأجير قبل تعيين أجرته من الاجارات .

(٢) في ج ٢ ثل باب ٤٧ أنه لأبأس 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 والمنتمصبة والواشرة والموتشرته والواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة . ضعيفة لعلي بن غراب وغيره من رجال الحديث .

قال الصدوق : قال علي بن غراب : النامصة التي تفتف الشعر ، والمنتمصبة التي يفعل ذلك بها ، والواشمة التي تشم وشماً في يد المرأة ، وفي شيء من بدنها : وهو أن تعزب بدنها ، وأظهر كفيها ، أو شيئاً من بدنها بإبرة حتى تؤثر فيه ثم تحشوه بالكحل أو بالنورة فتخضّر ، 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 لعن أيضاً من طرق العامة على الواصلة والمستوصلة ، والواشمة والمستوشمة ، والواشرة والموتشرة ، والنامصة والمنتمصبة . راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٦ . وج ٧

والنمض ، والوشم ، والوشر . أما الوصل فإن كان المراد به ما هو المذكور في روايتي سعد الإسكاف والاحتجاج المتقدمين في الحاشية من تفسير الواصلة بالفاجرة والقوادة فخرته من ضروريات الاسلام ، وسيأتي التعرض لذلك في البحث عن حرمة التغطية .

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 الإسكاف 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 الإسكاف المتقدمة ( عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن فصلته بشعورهن ؟ 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 وح في حرسلة الفقيه المتقدمة : ( لا بأس بكسب الماشطة ما لم تشارط وقبلت ما تملطن ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها وأما شعر المعرف فلا بأس بأن توصله بشعر المرأة ) الثالثة : ما ظهر منه الخزمة في مطلق وصل الشعر بالشعر كجملة من الروايات المتقدمة من الفريقين ، وكروايتي عبد الله بن الحسن (٣)

(١) ج ٧ ص ٣١٢ .

(٢) في ج ٣ مثل 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 ؟ قال : لا بأس بذلك كله . مرسلة .

(٣) قال : سألت عن القرامل ؟ قال : وما القرامل ؟ قلت : صوف تجعله النساء 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 . وج ١٢ ص ١٢٦ . وج ٢ مثل باب ٤٧ أنه لا بأس بكسب الماشطة مما يكتسب به .

ونایت بن أبي سعيد (١) وهاتان 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 بقيد 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 الاسكاف وإن كانت بصراحتها 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 الامام «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 وثبات غير ظاهرتين في الحرمة كما هو واضح لمن يلاحظها .

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 أفراده فرد محرم لوجب على الامام «ع» أن يتعرض لبيان حرمة في مقام الجواب ، فيعلم من ذلك أنه ليس بحرام ، هذا كله مع صحة الروايات ، ولكنها جميعاً ضعيفة السند ، وإذن فمقتضى الأصل هو الجواز مطلقاً .  
وربما يقال : إن لعن الواصلة في النبوي صريح في الحرمة ، فلا يجوز حمله على الكراهة،

(١) قال : سئل أبو عبد الله «ع» عن النساء يحملن 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 لثبات . وعن الاحتجاج مثله مرسلًا ومضمراً . راجع ج ٢ ك ص ٦٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ تل ياب ١٠١ جواز وصل شعر المرأة بصوف من مقدمات النكاح .

وفيه مضافا الى ضعف سنده ، واستعمال اللعن في الامور المكروهة في بعض الأحاديث (١) أن اللعن ليس بصرح في الحرمة حتى لا يجوز حمله الكراهة ؛ وإنما هو دعاء بالابعاد المطلق الشامل للكراهة أيضا ، نظير الرجحان المطلق 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 قيمة 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 النص : أعني حف الشعر من الوجه في الخبر (٢) ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب أيضاً عن رواية عبد الله بن سنان (٣) المشتملة على اللعن على الواشمة والموشمة .

(١) عن الصدوق باسناده عن جعفر بن محمد عن آبائه «ع» في وصية النبي (ص) لعلي «ع» قال : يا علي لعن الله ثلاثة : أكل زاده وحده ، وراكب الغلاة وحده ، والنائم في بيت وحده . راجع ج ٣ ثل باب ١٠١ تأكد كراهة أكل الانسان زاده وحده من أحكام المائدة . وج ١٧ البحار ص ١٥ .

وفي الاحتجاج ص ٢٦٧ . وج ١ ثل باب ٢١ تأكد استحباب تأخير العشاء من مواقيت الصلاة . عن الكليني رفعه عن الزهري في التوقيع : ملعون ملعون من أخر العشاء الى أن تشتبك النجوم ملعون ملعون من أخر الغداة الى ان 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 به 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 المشاشطة مما يكتسب به قرب الاسناد باسناده 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 مثلاً ، ولكنه صحيح .

(٣) في ج ٢ كا ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي ص ١٢٦ . وج ٣ ثل باب ١٣٦ حكم عمل الواشمة من مقدمات النكاح . عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : الواشمة والموشمة والناجش والمنجوش ملعونون على لسان محمد (ص) . ضعيفة لمحمد بن سنان .

وقد يتوهم أنه ثبت بالأخبار المستفيضة المذكورة في أبواب النكاح ، وبالسيرة القطعية جواز تزين المرأة لزوجها ، بل كونه من الامور 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 بالامور المذكورة للزوج ، ويتساقطان ، فيرجع الى الاصول العملية وفيه أنه لو تم ما دل على حرمة الامور 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 اولاهها لكان التزين للنساء حراماً . بل هو أمر مشروع للنساء كلها ، كما عليه السيرة القطعية ، إذن فلا بد من تخصيص الحكم بما دل على حرمة الامور المذكورة في النبوي .

قوله : ( خصوصاً مع صرف الاِمام للنبوي الوارد في الوصلة عن ظاهره ) . أقول : صرف النبوي عن ظاهره بالتصرف في معنى الوصلة والمستوصلة بارادة القيادة من الوصلة يقتضي حرمة الوصل والنمص والوشم والوشر المذكورة في النبوي ، لا تحاد السياق ، دون الكراهة .

نعم لو كان معنى اللعن في الرواية هو مطلق الإيهاد الذي يجتمع مع الكراهة لصار مؤيداً لحل ما عدا الوصل على الكراهة .

قوله : ( نعم يشكل الأمر في وشم الأطفال من حيث إنه إيذاء لهم بفسير مصالجه ) . أقول : لاشبهة أن الوشم لا يلازم الإيذاء دائماً ، بل بينها عموم من وجه ، فانه 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 بينهما فالسيرة القطعية قائمة على جواز الإيذاء اذا كان لمصلحة التزين ، كما في ثقب الأذنان والآناف .

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 باظهار 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 .

والخضرم الموجبة لظهور بياض البدن وصقائه ، بدلة 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 بها ، فعقد المسألة بهذا العنوان كما صنعه المصنف (ره) فيسه مسامحة والمضحة ، نعم ورد في بعض الأحاديث (٤) : ( لا تحتم بالذهب فإنه 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 حق . يشمل النهي غير صورة اللبس أيضا ، بل تفريجه (٦) في الرواية الثانية حرمة لبس الذهب على كونه زينة الفساق في الدنيا لا يخلو عن الإشعار بجواز تزيين الرجل بالذهب ما لم يمدق عليه عنوان اللبس .

(١) في ج ٢ فقه المناهب ص ١٠ للشلفية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير ، فلا يجوز للرجال أن يجلسوا على الحرير ولا أن يستندوا إليه من غير حائل ، ويحرم ستر الجدران به في أيام الفرج والزينة إلا لعذر . والحناية قالوا : بحرمة استعمال الحرير مطلقا ولو كان بطانة لغيره ، ومثل الرجل الخنثى وكذلك الصبي والمجنون فيحرم اللباس بالحرير . وفي ص ١٢ الخنثية قالوا : يحرم على الرجال لبس الحرير إلا للضرورة . وفي ص ١٣ الملكية قالوا : يحرم على الذكور البالغين لبس الحرير وفي الصغار خلاف .

وفي ص ١٤ يحرم على الرجل والمرأة استعمال الذهب والفضة .

(٢) راجع ج ٢ ك باب ١٣ لبس الحرير ص ٢٠٦ . وباب ٢٣ الخواتيم من التيجمل ص ٢٢٠ . وج ١١ الواق باب ١٨٦ الخواتيم ص ١٠٣ . وباب ١٧٩ أجناس اللباس من التيجمل ص ٩٨ . وج ١ ثل ١١ عدم جواز صلاة الرجل في الحرير . وباب ٤٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

(٣) راجع ج ٢ سنن البيهقي ص ٤٢٢ و ص ٤٢٤ .

(٤) ضعيفة لغالب بن عثمان . راجع ابواب الخواتيم المتقدمة من ك الواق و ثل .

(٥) مرسل . راجع ج ٣ ثل باب ٣٠ عدم جواز لبس الرجل الذهب من لباس المصلي .

وقد يقال : إن عنوان التزين بالذهب والفضة وإن لم يذكر في الاخبار ، إلا أن لبس الحرير والذهب يلزم التزين بها ، فأنه يلبسها بلازم النبي عن التزين بها . وفيه أنها دعوى جزائية ، لمنع الملازمة ، بل بين العنوانين عموم من وجه ، فإن التزين قد يصدق حيث لا يصدق اللبس ، كما إذا جطت ازرار الثوب من الذهب ، أو من الحرير ، وكما إذا خيط بها الثوب ، كما تتعارف خياطة الفراء بالحرير والبدنياج ، وكما إذا ضاع الانسان اسنانه من بالذهب ، وقد يصدق اللبس ولا يصدق التزين ، كلبس الحرير والذهب تحت سائر الالبسة ، وتحتم الرجل بالذهب للتجربة والامتحان ، وقد يجمع العنوانان ، وتخصيص الكلام في البحث عن لباس المصلي في كتاب الصلاة .

ومن هنا ظهر أنه لا وجه لما ذهب اليه في العروة في المسئلة ٢٢ من مسائل لباس المصلي قال : ( نعم فإنه كان لا يميز للساعة من الذهب وعلقه على رقبته هو وضعه في جيبه . لكن علق رأس الزنجير بحرم لأنه تزين بالذهب ولا يتصلح الصلاة فيه ايضاً ) .

### تشبيه الرجل بالمرأة وتشبيه المرأة بالرجل

هل يجوز تشبه الرجل بالمرأة وبالعكس أولاً : بأن يلبس الرجل ما يختص بالنساء من الألبسة ، وتلبس المرأة ما يختص بالرجل منها ، كالنطقة والعمامة ونحوهما ، ولا ريب أن ذلك يختلف باختلاف العادات ؟ .

فتقول : إنه ورد النبي عن التشبيه في إخبار المتظاهرة (١) ولعن الله ورسوله المشبهين

(١) في مج ٢ كل باب ٦٦٥ تحريم تشبه الرجال بالنساء مما يكذب به من ٥٦٢ عن جابر عن أبي جعفر (ع) قال : قال رسول الله (ص) في حديث : لعن طائفة المشبهين من الرجال بالنساء والمقتنيات من النساء بالرجال ، الحديث . ضعيفة لعمرو بن شمر ..

وفي مج ٣ المستدرک ص ٥٥٥ عن الطوسي في مجمع البيان عن أبي أمامة عن النبي (ص) قال : اربع لعنهم الله من فوق عرشه وأمنت عليه الملازمة الرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً ، والمرأة تشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى مرسله .

وفي مج ٤ المستدرک ص ٢٠٨ عن الصدوق عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سمعت أبا جعفر محمد بن علي الباقر (ع) يقول : لا يجوز للمرأة أن تشبه بالرجال . ضعيفة لجعفر بن محمد ابن حمارة ولائيه .

وعن المفيد عن عروة بن عبيد الله بن بشير الجعفي قال : دخلت على فاطمة بنت علي بن أبي طالب وهي عجوزة كبيرة وفي عنقها خرز وفي يدها مسكيات فقالت : يكره للنساء



من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال ، ولكن هذه الاخبار كلها ضعيفة السند ، فلا تصلح دليلاً للقول بالحرمة .

ومع الاغضاء عن ذلك فلا دلالة فيها على حرمة التشبه في اللباس ، لأن التشبه فيها إما ان يراد به مطلق التشبه او التشبه في الطبيعة ، كتأنت 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 والكس ونحوها من الأمور التي تعملها المرأة في العادة ، وحرمة اشتغال المرأة بشغل الرجل ، كالأحتطاب والاصطياد والسقي والزرع والحصد ونحوها ، مع انه لم يلزم به احد ، بل ولا يمكن الالتزام به .

وأما الثالث فلا يمكن اخذه كذلك ، إذ لجامع بين التشبه في اللباس والتشبه في الطبيعة فلا يكون امرأ مضبوطاً ، فيتعين الثاني ، ويكون المراد من تشبه كل منها بالآخره تأنت الرجل بالواط ، وتذكر المرأة بالسحق ، وهو الظاهر من لفظ التشبه في المقام .

ويؤيد ما ذكرناه تطبيق الامام «ع» النبوي على الخنثين والمساحقات في جملة روايات من الخاصة (١)

— ان يتشبهن بالرجال ، الخبير . مجهول لعروة وغيره .

عن دعائم الاسلام عن جعفر بن محمد «ع» : إن رسول الله (ص) نهى النساء ان يكن متعطلات من الخلي ان يتشبهن بالرجال ولعن من فعل ذلك منهن . مرسله .

وعن فقه الرضا «ع» : قد لعن رسول الله (ص) سبعة : المتشبه من النساء بالرجل 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 المنفعل به من ابواب النكاح المحرم ص ٤٧ عن الصدوق في العلل عن زيد بن علي عن ابيه عن علي «ع» إنه رأى رجلاً به تأنت 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 . مرسله . 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 العذمة (١) ولكنها ضعيفة السند .

وقد اوضح علم تولونه بطلان ما ادعاه المحقق الايرواني من (أن إطلاق التشبه يشمل التشبه في كل شيء ، ودعوى انصرافه الى التشبه فيما هو من مقتضيات طبع صاحبه ، لا ما هو مختص به بالجمل كاللباس في حين المنع ، بل كون المناقحة من تشبه الاثنى بالذكر ممنوع ، بل التخثت أيضاً ليس تشبهاً بالأثني) . وكذلك ما في حاشية السيد من : (عدم اختصاص النبوي بالتشبه في التأنت والتذكر ، لا إمكان شموله للتشبه في اللباس أيضاً) . والمعجب من المحقق الايرواني حيث قال في توجيهه رواية العطل : (لعل الرجل الذي أخرجه علي «ع» من المسجد كان متزيناً بزينة النساء . كانه هو الشايع في شبان عصرنا وكان هو المراد من التأنت ، لا التخثت) ! وهو أعرفه بمقاله .

— اتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم أكب رسول الله التي الاترض يسترجع ثم قال : مثل هؤلاء في امتي ! انه لم يكن مثل هؤلاء في امة إلا عذبت 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 كما باب ١٨٧ من أمكن من نفسه من ابواب النكاح ص ٦٧ . 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 الخنثون واللاتي ينكحن بعضهم بعضاً . مجمولة لأبي خديجة وغيره . وقال في ثل بهد نقل الرواية : (ورواه الثوري في الخائن) وعليه فلا بأس بالعمل بها .

وفي ج ٢ كما باب ١٨٩ السحق من النكاح ص ٦٣ . 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 . مجمولة للحسين بن زياد ويعقوب بن جعفر .

(١) في ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٢٤ عن أبي هريرة أتى بمخنث قد خضب يديه ورجليه بالحناء ، فقال النبي (ص) : ما بالي هذا ؟ فقيل : يا رسول الله يشبه بالنساء ، فأمر به فنفى إلى النقيع .

ثم إنه قد ورد في بعض الأحاديث (١) النهي عن التشبه في اللباس ، كرواية سماعه 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 الرويتين مجرد لبس كل من الرجل والمرأة لباس الآخر ، وإلحرم لبس أحد الزوجين لباس الآخر لبعض الدواعي كبرد ونحوه ، بل الظاهر من التشبه في اللباس المذكور في الرويتين 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 أخبت الحباثت 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 لاشك في جواز لبس الرجل لباس المرأة لإظهار الحزن ، وتجسم قضية الطف ، وإقامة التعزية لسيد شباب أهل الجنة عليه السلام ، وتوهم حرمة لأخبار النهي عن التشبه ناشيء من الوسوس الشيطانية ، فإنك قد عرفت عدم دلالتها على حرمة التشبه .

وقد علم مما تقدم أيضاً أنه لاوجه لاعتبار القصد في مفهوم التشبه وصدقه ، بل المناط في صدقه وقوع وجه الشبه في الخارج مع العلم والالتفات ، كاعتبار وقوع المعان عليه في صدق الإغائه ، على أنه قد أطلق التشبه في الأخبار ، على جر الثوب والتخثت والمساحقة مع أنه لايصدر شيء منها بقصد التشبه ، ودعوى أن التشبه من الفعل الذي لايتحقق إلا بالقصد دعوى جزافية ، لصدقه بدون القصد كثيراً .

قوله : ( وفيها خصوصاً الأولى بقرينة المورد ظهور في الكراهة ) . أقول : قد علم مما ذكرناه أنه لاوجه لحل ماورد في التشبه في اللباس على الكراهة ، بدعوى ظهوره فيها ، إذ لايعرف منشأ لهذه الدعوى إلا قوله «ع» في رواية سماعه 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 سماعه 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) يزجر 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 الزيتين 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 الزيتين المختصين بكل من الرجل والمرأة ) مبني على كونه داخل تحت أحد العنوانين « الذكر والانثى » وإلا فصالة البراءة بالنسبة إلى التكليف المختصة بها محكمة .

قوله : ( ويشكل 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 الأجنبيةات والتشبيب بها ، كحرمة ذكر الغلمان والتشبيب بهم بالشعر وغيره إذا كان التشبيب لتفني الحرام وترجي الوصول إلى المعاصي والفواحش ، كالزنا واللواط ونحوها ، فإن ذلك هتك لأحكام الشارع ، وجراً 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 الفناء قال : فلا يحل التفني بالألفاظ التي تشمل على وصف امرأة معينة باقية على قيد الحياة ، لأن ذلك يهيج الشهوة إليها ويبعث على الافتتان بها . ومثلها في ذلك القلام الأرمرد .

وفي ص ٤٣ بن الغزالي : لأعلم أحداً من علماء الحجاز كره الدجاج إلا ما كان في -

وقد استدل القائلون بالحرمة بوجوه ، الوجه الاول : أن التشبيب هتك للمشيب 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 والإنشاء .

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 الاعاظم والملوك ليخطب منهن واحدة ، فهل يتوهم 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 ، فاثبات حرمة لعنوان آخر عرضي - كعنوان الهتك أو الإهانة أو غيرها - خروج عن محل الكلام .

الوجه الثاني : أنه إيذاء للمشيب بها ، وهو حرام .

وفيه أنه لا دليل على حرمة فعل يترتب عليه أذى الغير قهراً إذا كان الفعل سائفاً في نفسه ، ولم يقصد العادل 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 يتأذي 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 للتشبيب ولا يتحقق الإيذاء كالتشبيب بالمبرجات ، وقد يتحقق الإيذاء حيث لا يتحقق التشبيب ، وهو واضح ، وقد يجتمعان .

— الأوصاف . وعن الحنفية : التضيي المحرم ما كان مشتملاً على الفاظ لا تحمل كوصف الجهلاني . والمرأة المعينة التي على قيد الحياة .

## ما استدل به على حرمة التشبيب والجواب عنه

قوله : ( ويمكن أن يستدل عليه بما سيجيء ) . 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 حراما ، لما سيأتي من دلالة جملة من الآيات والروايات على حرمتها .

وفيه أن هذه الدعوى بمنوعة صغرى وكبرى : أما الوجه في منع الصغرى فلائنه لا دليل على كون التشبيب من اللهو والباطل ، إذ قد يشتمل الكلام الذي يشبب به على المطالب الراقية والمدائح العالية المطلوبة للعقلاء خصوصا إذا كان شعرا كما هو مورد البحث .

وأما الوجه في منع الكبرى فلعدم العمل بها مطلقاً ، لأن اللهو والباطل لو كان على إطلاقها من المحرمات لزم القول بجرمة كل ما في العالم ، فإن كل ما أشغل عن ذكر الله - وذكر الرسول وذكر القيامة وذكر النار والجنة والخور والقصور - فهو باطل ، وقد نطق بذلك القرآن الكريم أيضا 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 حراما .

وفيه أنا نمنع كون التشبيب من الفحشاء والمنكر ، على أن هذا الوجه ، مع الوجه السابق ، وسائر الوجوه الآتية لو دلت على الحرمة لذلت عايتها مطلقا ، سواء أكان بالشعر أم بغيره . وسواء أكان التشبيب بانثى أم بذكر ، وسواء أكانت الانثى مؤمنة أم غير مؤمنة ، فلا وجه لتخصيص الحرمة بالشعر .

- (١) كقوله تعالى في سورة الانعام ، آية : ٣٢ ( وما الحيوة الدنيا إلا لعب ولهو ) .  
وقوله تعالى في سورة العنكبوت ، آية : ٦٤ ( وما هذه الحيوة الدنيا إلا لهو ولعب ) .  
وقوله في سورة محمد ، آية : ٣٨ ( إنما الحيوة الدنيا لعب ولهو ) . وفي سورة الحديد ، آية : ١٩ ( اعلموا أنما الحيوة الدنيا لعب ولهو ) .  
(٢) في سورة النحل ، آية : ٩٢ قوله تعالى : ( وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ) وغيرها من الآيات .

ويضاف الى ذلك ان النسبة بين التشبيب وبين تلك العناوين المحرمة هي العموم من وجه فلا تدل حرمتها على حرمة التشبيب دائماً ، مع ان الكلام في التشبيب بعنوانه الأولي ، فحرمته بعنوان اللهو او الفحشاء او غيرها من العناوين المحرمة خارج عن حدود البحث ومحل النزاع .

الوجه الثالث : انه مناف للعفاف الذي اعتبر في العدالة بمقتضى بعض الروايات (١) وحيث إن العفاف واجب ، فيحرم الاخلال به .  
وفيه انا تمنع اعتبار أي عفاف في العدالة ، وإنما المعتبر فيها العفاف عن المحرمات ، وكون التشبيب منها اول الكلام .

الوجه الرابع : الاخبار الدالة على حرمة ما يثير الشهوة الى غير الحليلة حتى بالاسباب البعيدة وهي كثيرة قد ذكرت في مواضع شتى : منها ما دل (٢) على النهي عن النظر الى الاجنبية لانه سهم مسموم من سهام ابليس : والنكته في إطلاق لفظ السهم على النظر هي تأثيره في قلب الناظر وإيمانه ، كتأثير السهم الخارج في الغرض ، ومن هنا اطلق عليه زنا العين كما في رواية أبي جميلة . ووجه دلالة هذه الاخبار على حرمة التشبيب هو ان النظر الى

(١) في ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من العدالة من الشهادات ص ٤١٦ . عن ابي ينفور قال : قلت لابي عبد الله : بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم ؟ فقال : أن تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان ، الخبر . صحيح .

(٢) في ج ٢ كا باب ١٩١ النوادر من النكاح ص ٧٦ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٥ العفة من النكاح ص ١٢٧ . وج ٣ ثل باب ١٠٤ تحريم النظر الى النساء من مقدمات النكاح ص ٢٤ عن عقبه بن خالد عن ابي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : النظر بسهم من سهام ابليس مسموم وكم من نظرة أورثت حسرة طويلة . ضعيفة لعقبه .

وعن ابن أبي نجران عن ذكره عن ابي عبد الله «ع» . ويزيد بن حماد وغيره عن ابي جميلة عن ابي جعفر وأبي عبد الله «ع» قال : ما من أحد إلا وهو يصيب حظاً من الزنا فنزنا العين النظر ، الخبر . السند الاول مرسل . والثاني ضعيف لابي جميلة . راجع المصادر الأربعة في خير عقبه . وفي البابين المذكورين من الوافي وثل عن الفقيه عن عقبه بن خالد قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظر سهم من سهام ابليس مسموم من تركها لله لانغيره اعقبه الله إيماناً يجد طعمه . ضعيفة لعقبه .

وعن الكاهلي قال : قال ابو عبد الله «ع» : النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة —

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 كالتشبيب بالزوجة ، وقد يكون التشبيب غير مهيئ للشهوة كما اذا شرب باحدى محارمه ، وقد يجتمعان فلا ملازمة بينهما .

ومنها الاخبار الدالة على المنع عن الخلوة بالاجنبية ، وهي كثيرة (١) منها قوله (ع) في

— وكفي بها لصاحبها فتنة .

وفي الباب ١٣٥ المذكور من الوافي عن بعض اصحابنا قال : قال أبو عبد الله (ع) إياكم والنظر فانه سهم من سهام إبليس . مرسلة .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٤ عن مصباح الشريعة قال الصادق (ع) : إياكم والنظر الى المحذورات فانه بذر الشهوات . مرسلة .

وعن القطب الراوندي عن النبي (ص) النظر الى محاسن النساء سهم من سهام إبليس . مرسلة . الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على حرمة النظر الى الاجنبية . وعلى هذا المنهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٨٩ .

(١) في ج ٢ كا باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٣٤ مالا 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 ابي عبد الله (ع) قال : فيما اخذ رسول الله (ص) من البيعة على النساء ان لا يمتحنن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . ضعيفة لسهل ومحمد بن الحسن بن شمون .

قال في الوافي : الاجباء الجمع بين الظهر والساقين بعامة ونحوها .

وفي الباب ٩٩ المزبور من ج ٣ ثل عن موسى بن ابراهيم عن موسى بن جعفر (ع) عن آباءه (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) النساء ان لا يتحنن ولا يمتحنن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . مرسلة .

يتمش 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 ص البيعة على النساء : ولا يقعدن مع الرجال في الصلاة ،  
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 بحرم ،  
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  
ابن 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 . رسالة .  
وفي ج ٢ المستدرک ص ٥٥٣ . عن الجعفریات عن علي (ع) قال : ثلاثة من حفظن  
كان مضموماً من الشيطان الرجيم ومن كل بلية من لم يخل بأمرأة لا يملك منها شيئاً الخ .  
مجهولة لموسى بن اسماعيل .

وعن دعائم الاسلام عن علي (ع) انه قال : لا يخلو بأمرأة رجل فما من رجل خلا بأمرأة  
إلا كان الشيطان ثالثهما . رسالة .

وعنه (ع) انه قال : اخذ رسول الله (ص) البيعة على النساء ان لا ينحن ولا يخمس  
ولا يقعدن مع الرجال في الخلاه . رسالة .

وعن الصدوق في الخصال عن ابي جعفر (ع) قال : لما دعا نوح ربه على قومه اتاه  
إبليس فقال : يا نوح إن لك عندي يداً أريد ان اكافيك عليهما ، الى ان قال : اذكرني اذا  
كنت مع امرأة خالياً وليس معك احد . ضعيفة لعمر بن شجر .

وعن القطب الراوندي روي ان إبليس قال : لا اغيب عن العبد في ثلاث مواضع : اذا  
هم بهمة واحدة واذا خلا بأمرأة . وعند الموت . رسالة . وعنه مراسل قال إبليس لموسى : لا تخلون  
بأمرأة غير محرم .

وعن المفيد في اماليه باسناده عن رسول (ص) قال إبليس لموسى بن عمران : اوصيك  
بثلاث خصال : يا موسى لا تخل بأمرأة ولا تخل بك فانه لا يخلو رجل بأمرأة ولا تخلو به إلا  
كنت صاحباً من دون اصحابي . مجهولة لسعدان بن مسلم .

وعن الشيخ ابي الفتوح في تفسيره عن رسول الله انه قال : لا يخلون رجل بأمرأة فان  
ثالثهما الشيطان . رسالة .

وفي ص ٣٨٦ باب ٣٦ تحريم مجلسة اهل الماضي من الامر بالمعروف عن الشيخ المفيد  
عن رسول الله : اربعة مفسدة للقلوب : الخلة بالنساء والامتناع منهن والاخذ برأيهن .  
مجهولة لثلاثة اكثر روايتها .

الشیطان . الى غير ذلك ، من الروایات التي دلت على حرمة الخلوة مع الأجنبية ، ففي بعضها : لا یخلون رجل بامرأة فان نالتها الشیطان ، وفي بعضها : إن الشیطان لا یغیب عن الانسان في موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . وعلى هذا النهج أحادیث العامة (١) فیستفاد من جميعها حرمة خلوة الرجل مع امرأة أجنبية . لأن الشیطان لا یغیب عنه في هذه الحالة ، فیهبج قوته الشهوية لیلقي به الى المهاسكة والمضلة ، وبما أن التشبيب بالمرأة الأجنبية یهبج الشهوة أزيد مما تهبجه الخلوة بها فيكون أولى بالتحريم .

وفيه أنه لادلالة في شيء من تلك الأخبار على حرمة الخلوة مع الأجنبية فضلا عن دلالتها على حرمة التشبيب ، أما روايتنا مسمع ومكارم الأخلاق فلمستفاد منها حرمة قعود الرجل مع المرأة في بيت الخلاء ، فقد كان من المتعارف في زمان الجاهلية أنهم یهیئون مكاناً لقضاء الحاجة ، ویسمونه بيت الخلاء ، ويقعد فيه الرجال والنساء والصبيان ، ولا یستتر بعضهم عن بعض ، كبعض أهل البادية في الزمن الحاضر ، ولما بعث نبی الرحمة نبی 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 يكن للروایتين ظهور فيما ادعيتاه ، 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 تعلیل 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 المشتملة على التعلیل المذكور . وقد ذكرنا جميع هذه الروایات في الحاشية .

وأما رواية موسى بن ابراهيم فبهي خارجة عما نحن فيه ، فانها دلت على حرمة نوم الرجل في موضع یسمع نفس الامرأة الأجنبية ، ولا ملازمة بين 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 الاعراض في نظر الشارع المقدس تقتضي النهي عن الزنا ، وعن كل ما يؤدي إليه عرفاً .  
وأما الروايات المشتملة على أن إبليس لا يغيب عن الانسان في مواضع منها موضع خلوة الرجل مع امرأة أجنبية ، فإن الاستفادة منها أن الشيطان يقطن في تلك المواضع يحجر الناس الى الحرام ، فلا دلالة فيها على المدعى . وعلى الجملة فلا دليل على حرمة الخلوة بما هي خلوة ، وإنما النهي عنها للمقدمة فقط .

ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايات الواردة في النهي عن الخلوة بالأجنبية كلها ضعيفة السند وغير منجبرة بشيء .

ولو سلمنا وجود الدليل على ذلك فإنه لا ملازمة بين حرمة الخلوة وحرمة التشبيب ولو بالفحوى ، إذ لا طريق لنا الى 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 امور 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 ماوجب الجلد من الحدود ص ٢٨٧ . وج ٩ الوافي باب المجردين وجدا 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 . والفقهاء 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) : اذا 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 نهي الشارع عنها تزيهاً ، لكونها موجبة لتهييج الشهوة . فتدل بالفحوى على حرمة التشبيب ، لكونه اقوى في إثارة الشهوة .

والكنا لانعرف وجهاً صحيحاً لهذا الاستدلال ، إذ لا معنى لاثبات الحرمة لموضوع لثبوت الكراهة لموضوع آخر حتى بناء على العمل بالقياس . على أننا لانعلم أن مناط الكراهة في تلك الامور هو تهييج الشهوة حتى ياتزم بالحرمة فيما اذا كان التهييج أشد وأقوى ، وقد تقدم نظير ذلك من المصنف في البحث عن حرمة إلقاء الغير في الحرام الواقعي (٣) ، حيث استدل على الحرمة بكراهة إطعام النجس للبيهمة .

على أن رجحان التستر عن نساء أهل الذمة إنما هو لئلا 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) .

لأنه لادلالة في شيء من ذلك على حرمة التشبيب ، كما لادلالة عليها في حرمة التعريض بالخطبة لذات البعل ولذات العدة الرجعية ، والتعريض هو الايمان 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 كآ باب ١٥٨ التستر من النكاح ص ٦٤ . وج ١٢ الوافي باب ١٢٣ تسترهن ص ١٢١ . وج ٣ ثل باب ٩٨ عدم جواز انكشاف المرأة بين يدي اليهودية من مقدمات النكاح ص ٢٣ . عن حفص بن البخترى عن أبي عبد الله «ع» قال : لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية والنصرانية فأنهن 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 .

(٤) سورة الاحزاب ، آية ٣٢ . (٥) سورة النور ، آية : ٣١ .

أو اني راغب فيك ، أو أنت علي كريمة ، أو عزيزة ، أو إن الله لسائق اليك خيراً ، أو رزقا ، أو نحو ذلك .

قوله : ( سواء علم السامع إجمالاً بقصد معينة أم لا ففيه إشكال ) . أقول : اذا ثبتت حرمة التشبيب وحرمة سماعه فلا يحرم سماعه اذا كان المشيب بها امرأة غير معينة ، لعدم علم السامع بها حتى يترب عليه ما تقدم من الامور .

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 اذا كان مرجعه الى نمي الحرام . وقد عرفت أنه خارج عما نحن فيه .

قوله : ( أما التشبيب بالغلام فهو محرم على كل حال ) . أقول : التشبيب بالغلام إن كان داخل في عنوان نمي الحرام فلا ريب في حرمة ، لكونه جرأة على حرمة المولى كما تقدم وإلا فلا وجه لحرمة فضلًا عن كونه حرامًا 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 : ( لانه فحش محض ) . أقول : لا شبهة في حرمة الفحش والنسب 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 اذا كانت الصورة مجسمة بلا خلاف ) . أقول : لاخلاف بين الشيعة والسنة (٢) في حرمة التصوير في الجملة .

(١) في اقرب الموارد : تشبيب الشاعر بفلانة قال فيها : النسب ووصف محاسنها .  
(٢) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٠ عن المالكية : إنما يحرم التصوير بشروط أربعة :  
أحدها : أن تكون الصورة لحيوان . ثانيها : أن تكون مجسدة وقيدها بعضهم بكونها من مادة تنقى وإلا فلا تحرم ، وفي غير المجسدة خلاف : فذهب بعضهم الى الإباحة مطلقاً ، وبعضهم يرى إباحتها اذا كانت على الثياب والبسط . ثالثها : أن تكون كاملة الاعضاء . رابعها : أن يكون لها ظل .

وعن الشافعية : يجوز تصوير غير الحيوان . وأما الحيوان فانه لا يحل تصويره . وبعد التصوير إن كانت الصورة مجسدة فلا يحل التفرج عليها إلا اذا كانت ناقصة —

ففي المستند (١) ادعى الاجماع على حرمة عمل العمور 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 الأرواح 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 الأرواح ، وباقي الأقسام مختلف فيها .

فلم تحصل من كلمات الأصحاب أن الأقوال في حرمة التصوير أربعة ، الأول : أن التصوير حرام اذا كانت الصورة مجسمة لذوي روح ، وهذا لما 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 الاطلاق سواء كانت مجسمة أم غيرها ، وسواء كانت لذوات الارواح أم غيرها ، والقولان الاخيران وإن كانا أيضا مورد الخلاف بين الفقهاء كما أشار اليه التراقي والمحقق الثاني ، إلا أنا لم نجد قائلا بها عدا ما استفاد من ظاهر بعض العبائر .

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 عايتها إذا كان مرفوعا على الجدار . ويجوز التفرج على خيال الظل « السينا » 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 او 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 ) وكان بوي

— وعن الحضرمي عن أبي عبد الله «ع» جعل من أكل السحت تصوير التماثيل .  
 ضعيفة لعبد الله بن طاحه . 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 كاص ٢٢٦ . و ج ١١ الوافي ص ١٠٧ . و ج 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) : أتاني جبرئيل وقال : يا محمد إن ربك يقرؤك السلام وينهى عن  
 تزويق البيوت ، قال ابو بصير : فقلت : وما تزويق البيوت ؟ فقال : تصاوير التماثيل ،  
 ضعيفة لقاسم بن محمد الجوهري ، وعلي بن ابي حمزة . التزويق التزيين والتحسين .  
 وفي ج ١ التهذيب باب دفن الميت ص ١٣٠ . و ج ١٣ الوافي باب ٩٥ وظائف القبر  
 ص ٨٣ . و ج ١ ثل الباب ٣ المذكور عن الاصمعي بن نباتة قال : قال امير المؤمنين «ع» :  
 من جدد قبراً او مثل مثالا فقد خرج عن الاسلام . ضعيفة لأبي جارود . الى غير ذلك  
 من المطلقات .

قال في التهذيب وحاصله : انه اختلف اصحابنا في رواية هذا الخبر وتأويله على وجوه :  
 فقال محمد بن الحسن الصفار : من جدد بالجيم ، لا غير ، فمعناه : انه لا يجوز تجديد القبر بهـد  
 الاندراس وإن جاز تعميره أولاً . وقال سعد بن عبد الله : من حدد قبراً بالخاء غير المعجمة  
 يعني به من سنم قبراً . وقال احمد البرقي : إنما هو من جدث قبراً بالجيم والثاء ، ولم يفسر  
 مامعناه . إلا انه يمكن ان يراد منه جعل القبر ( الذي دفن فيه الميت ) قبراً لانسان 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 ان جميع المعاني المذكورة داخل في معنى الحديث . وقال  
 شيخنا محمد بن محمد بن النعمان (ره) يقول : إن الخبر بالخاء والدالين ، وذلك مأخوذ من الحد  
 بمعنى الشق ، يقال : خدت الارض خدأً : أي شققتها .

وفي الوافي عن الفقيه : ( والذي أقوله في قوله «ع» : من مثل مثالا ، إنه يعني من أبدع  
 بدعة ودعا اليها ، او وضع ديناً فقد خرج عن الاسلام ) .

(١) راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٨ .

المذكور في سنن البيهقي : ( إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون ) .  
ولكن لا بد من تقييد هذه المطلقات بما دل (١) على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح  
وعليه فتحمل المطلقات على تصوير ذوات الأرواح . ويحكم بجواز التصوير لغيرها سواء  
كانت الصورة مجسمة أم غير مجسمة ، وهو الموافق للأصل 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 أن مقتضى السيرة القطعية المستمرة الى زمان المعصوم «ع» جواز التصوير لغير  
ذوات الأرواح ، ولم نر ولم نسمع من أنكر جواز تصوير الأشجار والفواكه والجبال  
والبحار والشطوط والحدائق ، بل السيرة المذكورة ثابتة في تعلم بعض الأشياء ، خصوصاً  
في بعض العلوم الرياضية حيث يعملون الصور لتسهيل التفهيم .  
ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في بعض الأحاديث (٢) من أن رسول الله (ص) بعث علياً (ع)

(١) في ج ٢ كا باب ٦٧ تزويق البيوت من ابواب التجمل ص ٢٢٦ . وج ١١  
الوافي باب ١٩٦ تزويق البيوت من التجمل ص ١٠٧ . وج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل  
الصور المجسمة مما يكتسب به ص ٥٦٤ . وج ١ ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت  
بالتماثيل من احكام المساكن ص ٣١٧ . عن ابى العباس البقباق عن ابى 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 أبى 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 . وسيأتى التعرض لذلك . وفي احاديث العامة  
ايضاً ما يدل على جواز التصوير لغير ذوات الأرواح . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٧٠ .  
(٢) في ج ٢ كا ص ٢٢٦ ، والباب ٣ المتقدم من ج ١ ثل . وج ١١ الوافي ص ١٠٨  
وج ١٤ البحار ص ٧١٧ : عن عبد الله بن ميمون الاسود القداح عن ابى عبد الله «ع» قال :  
قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله في هدم القبور وكسر الصور ، ضعيفة لسهل .  
وعن السكوني عن ابى عبد الله «ع» قال : قال امير المؤمنين (ع) : بعثني رسول الله  
الى المدينة فقال : لاتدع 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 محوتها . . فإنه ليس من اليهود ان علياً ( ع ) كسر الصور التي اغير ذوات الارواح ، وان رسول الله (ص) أمره ايضاً 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 ، لا ورد في جملة من الروايات التي سنذكرها : 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 الأشجار والأحجار والبحار والشطوط 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 لذي 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 بن ابي جعفر ( ع ) : إن الذين يؤذون الله ورسوله ، هم المصورون ويكلفون يوم القيامة ان ينفخوا فيها الروح . ضعيفة لسعد وابي جملة المفضل بن صالح الاسدي .

وفي ج ٢ ثل باب ١٢٢ تحريم عمل الصور مما يكتسب به ص ٥٦٤ في حديث المناهي قال : نهي رسول الله (ص) عن التصاوير وقال : من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنا فح الى أن 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 ينفخ ، وفي بعضها (١) : (أحيوا ما خلقتم) . ولكنها مع كثرتها صعيقة السند . وغير منجبرة بشيء ، فلا تكون صالحة للاستناد إليها في الحكم الشرعي .

ويضاف الى ما ذكرناه ما تقدم في الحاشية من الروايات الدالة على حرمة خصوص التصوير لذوات الأرواح ، كصحيحة 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 المشتملة 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 ، ومشتملة 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 تصوره في النقش بملاحظة

— وكلف ان ينفخ فيها وليس بفاعل . مجهولة لعكرمة وغيره .

وفي رواية اخرى عن أبي عبد الله «ع» : من صور صورة من الحيوان يعذب حق ينفخ فيها وليس ينفخ فيها . مجهولة لمحمد بن مروان الكلبي . وعلى هذا النهج أحاديث العامة . راجع ج ٧ سنن البيهقي ص ٢٦٩ .

(١) راجع ج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ . وج 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 لامناص 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 الصغار ، 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 المشتمة على نفخ الروح ) لصور ذي الروح مطلقاً وإن كانت غير مجسمة . ولكن قد عرفت أنها ضعيفة السند .

ومع الإغضاه عن جميع ما ذكرناه في ما دل 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 الأسمية 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 المجلس 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 الفرج 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 كأعظم ما يكون من السباع فافتست ذلك المعزم فخر هارون وندماؤه على وجوههم مفسياً عليهم وطارت عقولهم خوفاً من هول مارأوه ، الخبر .

حقيقياً وحيواناً مفترساً بأمر الامام «ع» ، غاية الأمر أنه من الامور الخارقة 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 .

وتوضيح ذلك أن الخلق والايجاد على قسمين ، الأول : أن يكون بحسب المقدمات الاعدادية والنواتيس الطبيعية ، فانه تعالى وإن كان قادراً على خلق العوالم بمجرد الارادة التركيبية ، إلا أن حكيمه 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 كمن الاغذية فيأكلها البشر فتحللها القوى المكونة فيه الى أن تصل الى حد المنوية ، ثم يستقر المني في الرحم ، فيكون دماً ثم علقه ثم مضغاً ثم لحماً ثم عظماً ثم انساناً ، وهذا هو الخلق بالنواتيس الطبيعية . وكذلك الحال في سائر المخلوقات .

الثاني : أن يكون الخلق غير جار على النواميس الطبيعية ، بل أصراً دفعياً وخارقاً للعادة ، وتكون المقدمات الطبيعية كلها مطوية فيه ، كجعل الجيوب 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 .

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 .  
وج ١١ الوافي ص ١٠٨ . وج 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 لابراهيم بن هاشم .

(٢) في ج ١ ثل باب ٣٢ كراهة استقبال المصلي التماثيل من مكان المصلي ص ٣٠٠ .  
وج ٢ كا ص ٢٢٦ . وج ٥ الوافي ص ٧٣ . عن علي بن جعفر عن أبي الحسن «ع» قال : سألت عن الدار والحجرة فيها التماثيل أبصلي فيها ؟؟ فقال : لا تصل وفيه شيء . يستقبلك إلا أن لا تجدد بدأ 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 تصاويف 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 وتلطيخ 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 خير المناهي ذلك أيضاً ) أي كون الصور المحرمة مجسمة .

وفيه أولاً : أن خير 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 ، وحكاه عن بعض الاساطين في شرحه على القواعد .

والوجه فيه أن المطلقات المتقدمة وان اقتضت حرمة التصوير مطلقاً 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 فبني 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 متحررًا 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 .

تكرس رؤوس التماثيل وتلطيخ رؤوس التصاویر ويصلي فيه ولا بأس بمجولة لعبدالله ابن الحسن .

ودعوى أن الملك من عالم المجردات فليس له مادة ، كما اشتهر في ألسنة الفلاسفة ، دعوى جزائية . فانه مع الخدشة في أدلة القول بعالم المجردات ماسوى الله كما حقت 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 فاللازم 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) ملاحظته : 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 ، والمرجح 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 : أننا سلمنا جواز العمل به ، ولكننا قد حققنا في باب التعادل والترجيح من الأصول أن أقوائية السند لا تكون مرجحة في التعارض بالعموم من وجه ، بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الأخر ، وحيث لا ترجيح لكل منها على الآخر ، فيحكم بالتساقط ويرجع الى المطلقات الدالة على حرمة التصوير مطابقاً ، وعليه فيحرم تصوير الملك والجن لهذه المطلقات ، إلا أنك قد عرفت أننا أن المطلقات بأجمعها ضعيفة السند ، فلا تكون مرجحاً في المقام ، فلا بد وأن يرجع الى البراءة .

وسنأتي 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 منها ومن الحيوان ، إلا أن يكونا معدودين من أفراد الحيوان كما عرفت .

نعم يمكن استفادة الحرمة من صحيحة البقباق المتقدمة ، بدعوى أن الظاهر من قوله (ع)

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 التجسيم 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 لاهيئة معجبة كالخشب والقصب والشعوط 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 الأعلام لشبه الأعلام بالاشخاش والقصبات ونحوها ، والثياب المحشوة لشبه طرائقها المخيطة بها ، بل الثياب قاطبة لشبه خيوطها الاخشاب 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 ذلك ، ومن البديهي أن مجرد كون الأعلام والطرائق والخيوط في الثياب على هيئة الاخشاب والقصب لا يحقق الشبه المذكور ، وإلا فلا حيص عن الاشكال حتى بناء على اختصاص الحكم بذوات الارواح لشبه أعلام الثياب وطرائقها المخيطة بالحيات والديدان ونحوها .

وثانياً : أنه يعتبر في حرمة التصوير قصد الحكاية كما سيأتي في الفرع الآتي ، فصانع التمثيل لم يقصد شباهته بشيء من ذوات الارواح وغيرها ، بل غرضه نسج الثوب فقط ،

وعليه فلا بأس بشباهته بشيء من الحيوانات وغيرها شباهاة انفاقية .  
نعم اذا قلنا بتعميم الحكم لغير الحيوان مطلقاً أو في الجملة فلامناص من الالتزام بانصراف  
الأدلة عما هو مصنوع للعباد بديهية 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 ، فلودعت  
الحاجة الى عمل شيء يكون شبيهاً بشيء من خلق الله ولو كان حيواناً من غير قصد الحكاية  
فلا بأس قطعاً ) .

وتوضيح 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 والانفاق من غير قصد للحكاية ، وهذا نظير اعتبار قصد الحكاية في صحة استعمال  
الالفاظ في معانيها ، وبدون ذلك ليس هناك استعمال .

وعليه فاذا احتاج أحد الى عمل شيء من المكائن أو الآنها أو غيرها من الاشياء اللازمة  
على صورة حيوان فلا يكون ذلك حراماً ، لعدم صدق التصوير عليه بوجه . والمثال  
الواضح لذلك الطائرات المصنوعة في زماننا ، فانها شبيهة بالطيور ومع ذلك لم يفعل صانعاها  
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 اتفاق . ومن هنا  
لاوجه لما توهمه كاشف اللثام على ما عرفت من أنه ( لو عمت الكراهة لتمثيل ذي الروح  
وغيره كرهت الثياب ذوات الاعلام لشبه الاعلام بالاعشاب ) . فان 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  
والتمثيل وإعطاء شيء بازاء ذلك .

وفيه أنه من العجائب ، لكونه غريباً عن كلام المصنف ، على أنه من أوضح أفراد  
التصوير المحرم فكيف يحمل كلام المصنف عليه !! .



## اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير

الفرع الرابع : ما ذكره المصنف أيضاً ، وهو ( أن المرجع في الصورة الى العرف ، فلا يقدح في الحرمة بقص بعض الاعضاء ) . وتوضيح ذلك : أنه يعتبر في تحقق الصورة في الخارج الصدق العرفي ، فان الأدلة المتقدمة التي دلت على حرمة التصوير إنما تقتضي حرمة الصورة العرفية التامة الاعضاء والجوارح بحيث يصدق عليها أنها مثال بالحمل الشايع 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 مقدرأ 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 كان تصويره حراماً ، وعلى هذا فإذا صور صورة حيوان متفرق الأجزاء فلا يكون ذلك حراماً ، فإذا ركبها كان حراماً لصدق التصوير على التركيب ، واذا كان الغرض تصوير بعض الأجزاء فقط ثم بدى له الاكمال حرم الاتمام فقط ، فانه مع قطع النظر عن الاتمام ليس تصوير الذي روح ومما ذكرناه ظهر بطلان قول المحقق الايرواني : ( 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 ، فلولا 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 إعانة 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 نهي عن إيجادها في الخارج ، وعليه فلا يفرق في حرمة التصوير بين أن يكون باليد أو بالطبع أو بالصياغة أو بالنسج ، سواء أكان ذلك أمراً 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 الانسان 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 او الاجسام الصيقلمية لتثبت فيها الاظلال والصور المرئسة ، فهل يتوهم أحد حرمة من جهة حرمة التصوير ، والإلزامه القول بحرمة النظر الى المرأة ، إذ لا يفرق في حرمة التصوير بين بقاء الصورة مدة قليلة او مدة مديدة !! .

وقد اشتهر انطباع صور الأشياء في شجرة الجوز في بعض الأحيان ، ولا نحتمل أن يتفوه احد بحرمة الوقوف في مقابلها في ذلك الوقت : بدعوى كونه تصويراً محرماً .

وعلى الاجمال لا نتصور حرمة اخذ العكس المتعارف ، لامن جهة الوقوف في مقابل المكيئة العكاسة ، ولا من جهة ابقاء 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 كالعقناء ونحوه من الحيوانات الخيالية ، وذلك لإطلاق الأدلة .

الفرع السابع : اذا صور صورة مشتركة بين الحيوان وغيره لم يكن ذلك حراماً إلا اذا قصد الحكاية عن الحيوان ، ثم اذا اشترك اشخاص عديدة في صنعة صورة محرمة ، فان قصد كل واحد منهم التصوير المحرم فهو حرام ، وإلا فلا يحرم غير تركيب الاجزاء المتشتملة الفرع الثامن : قد عرفت في البحث عن حرمة تغرير 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 الآتية 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 : ( بقي الكلام في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور ) . أقول : هل يجوز اقتناء الصور المحرمة أو لا ؟ فقيه قولان : فالمحكي عن شرح الارشاد للمحقق الاردبيلي ، وعن جامع المقاصد للمحقق الثاني هو الجواز ، إلا أن المعروف بين القدماء حرمة بيع التماثيل وابتاعها والتكسب بها . بل حرمة اقتنائها .

وقد استدل على حرمة اقتنائها بوجوه ، الوجه الاول : أن الوجود والايجاد في الحقيقة شيء واحد وإنما يختلفان بالاعتبار ، فان الصادر من الفاعل بالنسبة اليه إيجاد ، وبالنسبة الى القابل وجود ، فاذا حرم الايجاد حرم الوجود .

وفيه أن حرمة الايجاد وإن كان ملازماً لحرمة الوجود إلا ان الكلام هنا ليس في الوجود الاول الذي هو عين الايجاد 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 فما يدل على حرمة الايجاد لا يدل على حرمة الوجود بقاءه ، سواء كان صدوره من الفاعل عصياناً أم نسياناً أم غفلةً إلا اذا قامت قرينة على ذلك ، كدلالة حرمة تنجيس المسجد على وجوب إزالة النجاسة عنه .

بل ربما يجب إبقاء النتيجة وإن كان الفعل حراماً ، كما اذا كتب القرآن على ورق مغضوب ، او بجر مغضوب ، او كتبه العبد بدون إذن مولاه ، او بنى مسجداً بدون إذنه او تولد احد من الزنا ، فان في ذلك كله يجب حفظ النتيجة وإن كانت المقدمة محرمة . وعلى الجملة ما هو متحد مع الايجاد ليس مورداً للبحث ، وما هو مورد للبحث لا دليل على اتحادهما مع الايجاد .

لا يقال : إن النهي عن الايجاد كاشف عن مبنوية الوجود المستمر في عمود الزمان ، كما أن النهي عن بيع العبد المسلم من الكافر حدوثاً يكشف عن حرمة ملكيته له بقاء . فإنه 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 الايجاد لا يدل على

حرمة الابقاء إلا اذا كان محفوظاً بالقرائن المذكورة .

على أنا اذا سلمنا الملازمة بين مبعوضية الابداع وبين مبعوضية الوجود فانما يتم بالنسبة الى الفاعل فقط فيجب عليه إتلافه دون غيره ، مع أن المدعى وجوب إتلافه على كل احد فالدليل أخص منه .

الوجه الثاني : أن صنعة التصاویر لذوات الأرواح من المحرمات الشرعية ، وقد دل عليه قوله «ع» في رواية تحف العقول : ( وصنعة صنوف التصاویر ما لم يكن مثال الروحاني ) وكل صنعة ييجي . 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 الصناعة التي هي حرام كلها التي ييجي . منها الفساد محضاً ولا يكون منه وفيه شيء . من وجوه الصلاح ) وكل ما ييجي . منه الفساد محضاً يحرم جميع التقلب فيه ، ومنه الاقتناء والبيع ، وقد دل عليه قوله «ع» فيها : ( وجميع التقلب 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 وإمساکه وملکته وهبته وعاريتة وجميع التقلب 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 التصاویر مما ييجي . 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 محبتها ) . وفيه أولاً : أنه ضعيفة السند . وثانياً : ما ذكره المحقق الايرواني من انه ( وارد في موضوع شخصي فلعل تصاویر المدينة كانت اصناما وكلاهما موزيات وقبورها مسنات ) .

الوجه الرابع : ما دل (١) على عدم صلاحية اللعب بالتائيل .

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 بالتائيل من احكام المساكن ص ٣١٨ عن مثنى رفته قال : التائيل لا يصلح ان يلعب بها . رسالة . ومرقوعة . ومجھولة للمثنى . 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 ياب بها في الشطرنج على ستة اصناف ، وكل صنف على صورة ، كما اشاة والفرزان (١) والنيل والفرس والرخ (٢) والبيذق (٣) وقد صور هذه القطع في كتاب المنجد فراجع .

ويؤيد ما ذكرناه من إرادة الشطرنج من التماثيل انا لا تصور معنى لحرمة اللعب بالتصاوير المتعارفة كما هو واضح ، وعليه فمدل 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 ابي 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 مبعوضة وجود التماثيل ، وحرمة اقتنائها .

وفيه ان الظاهر من الرواية رجوع الإنكار الى كون التصاوير المعمولة لسليمان «ع» تصاوير الرجال والنساء ، فلا تدل الرواية على مبعوضة العمل فضلا عن مبعوضة المعمول والوجه فيه هو ان عمل تصاوير الرجال والنساء وانتائهما من الامور اللاهية غير الاثفة بمنصب الاعاظم والمرجع من العلماء والروحانيين فضلا عن مقام النبوة ، فان النبي (ص) لا بد وان يكون راغبا عن الدنيا وزخرفها ، واما عمل الصور وجمعها فمن لعب الصبيان وشغل المجانين والسفهاء ، فلا يليق بمنصب النبوة ، بخلاف تصاوير الشجر وشبهه ، فانها

— علي بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر «ع» قال : سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها ؟ قال : لا . مجهولة لعبد الله بن الحسن .

(١) الفرزان بضم الفاء وسكون الراء المهملة المللكة في لعب الشطرنج فرازين بفتح الفاء والكلمة من الدخيل .

(٢) الرخ بضم الراء المهملة والحاء المعجمة طائر وهمي كبير ، الواحدة رخة قطعة من تملع الشطرنج رخ رخاص ورخخة بكسر الراء .

(٣) البيذق بفتح الباء وسكون الياء الماضي 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 بجرمة 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 غيرت رؤوسها منها وترك ماسوى ذلك ) . فانها بفهمها 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 فليترع الستر وليكسر رؤوس التماثيل ) . فان الظاهر ان الأمر بكسر رؤوس التصاویر لأجل كون البيت معداً للصلاة . ومع الإغضاء عما ذكرناه وتسليم ان البأس ظاهر في الشئ فالرواية معارضة بما دل على جواز الاقتناء كما سيأتي . ويضاف الى جميع ذلك انها ضمنية السند ومجهولة الراوي .

الوجه السابع : مادل (٢) على كراهة علي «ع» وجود الصور في البيوت ، فانه بضميمة مادل (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 المصطاحه . وإذن فلا دلالة لغيرها ايضا على حرمة اقتناء الصور .

(١) مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ، ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل .

لباس المصلي ص ١٧٤ .

(٢) في ج ١ ، ثل باب ٣ عدم جواز نقش البيوت بالتماثيل من احكام المساكن .

عن حاتم بن اسماعيل عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يكره الصورة في البيوت . محبو

(٣) في ج ١ ، كما ص ٣٨٢ باب ٨٠ المعاوضة في الطعام من الميشة . وج ٢

باب بيع الواحد بالاثنتين ص ١٤٤ . وج ١٠ الوافي باب ٩١ المعاوضة في الطعام

وج ٢ ، ثل باب ١٥ عدم جواز التفاضل في الجنس الربوي من احكام الربا من

صحيفة ابي بصير « ولم يكن تلى 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 ليس 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 الدرهم المغشوشة من أمره «ع» بكسر الدرهم المغشوش ، وإلقائه في البالوعة ، على ان الرواية مرسلة ، فلا يجوز الاستناد اليها .

الوجه التاسع : صحيحة محمد بن مسلم المتقدمة ( عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ؟ فقال : لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان ) . فانها ظاهرة في حرمة اقتناء الصور المحرمة ، فان التماثيل جمع تماثيل 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 اما عن الصحيحة فيبعد تسليم السؤال فيها عن حكم الاقتناء وكون اقتنائها من منافعها . أن غاية ما يستفاد منها ثبوت البأس ، وهو أعم من التحريم ) .

وغيره أن كلمة البأس ظاهرة في المنع مالم يثبت الترخيص من القرائن الحالية أو المقالية ، بما أن مقابلها : أعني كلمة لا بأس ظاهر في الجواز المطلق .

بالانصاف 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 . مرسلة . الطنفسة بالتحفة في الطاء والقاء البساط والحصير والثوب ج طنافس ، والكلمة من الدخيل .

(٢) عن الحلبي قال : قال أبو عبد الله «ع» : ربما قت فأصلي وبين يدي الوسادة وفيها التماثيل فليبرحها عليها ثوبا . صحيحة .

وعن محمد بن مسلم قال : قالت لأبي جعفر «ع» : أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر اليها؟ -

فلا بد من حملها على الكراهة، كغيرها من الأخبار المتقدمة لو سلمت دلالتها على الحرمة،  
— قال: لا طرح عليها ثوبا لا بأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت  
رجلك أو فوق رأسك وإن كانت في القبلة فألق عليها ثوبا وصل . صحيحة . وأخرجها  
في ج ١ كا ص ١٠٩ بتفاوت يسير .

راجع ج ١ التهذيب باب ما تجوز الصلاة فيه ص ٢٠٠ . وج ٥ الوافي باب ٥٨  
ملا ينبغي الصلاة عنده ص ٧٣ . وج 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  
لابأس بذلك . صحيحة .

وعن حماد بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله «ع» عن الدراهم السود فيها التماثيل أي يصلي  
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 . وج ٥ الوافي ص ٢٣ .  
وج ١ ثل باب ٤٤ كراهة الصلاة في التماثيل من لباس المصلي ص ٢٧٤ .

وفي هذه المصادر من يب والواقي وثل، 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 عليها  
وأنت تصلي؟ قال: إن كان بعين واحدة فلا بأس وإن كان له عينان فلا . رسالة .

أقول: قد اشتهر بين الأصحاب قديماً وحديثاً أن مراسلات ابن أبي عمير من الإمارات  
المعتبرة التي يجب العمل بها كسائر الإمارات المعتبرة . ولكن يرد عليه أولاً: أنا نرى  
بالعيان ونشاهد بالوجدان أن في مسندات ابن أبي عمير رجال ضعفاء، كما يتضح ذلك جلياً  
لمن يلاحظ أصول الحديث وكتب الرجال، فنستكشف من ذلك أن مراسلاته أيضاً على هذا  
النهج . ودعوى أنه لم يرسل إلا عن الثقة دعوى جزافية: إذ لم يقب 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 وضعا 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 تتباع من السوق غالباً ، وقد ذكرنا جملة منها في الحاشية ، والمتحصل من جميع ما ذكرناه : أن المحرم هو خصوص تصوير الصور لذوات الأرواح فقط ، وأما اقتنائها وتزيين البيوت بها وبيعها وشراؤها فلا إشكال في جوازها .

قوله : ( وبؤيد الكراهة للجمع بين اقتناء الصور والتماثيل في البيت ) . أقول : قد عرفت

— رواة الحديث لم يعتبره ابن ابي 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 ماهذه 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 يملس عليها . رسالة .

التي غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المزبورة وغيرها .

(٦) قوله : ( ورواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله ع عن الوسادة ؟ ) .

أقول : ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ ك ص ٢٢٦ . وج ١١ الوافي باب ١٩٧ البرش ص ١٠٨ . وج ١ ثل باب ٤ جواز إبقاء التماثيل من أحكام المساكن ص ٣١٨ . قوله : ( ورواية اخرى 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 الاستناد عن علي بن جعفر الخ ) . أقول : كلها مجهولة لعبد الله بن الحسن . راجع ج ١ ثل باب ٤ 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 الى الامور المذكورة .  
 ووجه التأيد أن وجود الجنب والكلب والاناة الذي يبال فيه في البيوت ليس من الامور 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 نقياً وإبائناً 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 اتاني 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 انسان . مرسله . ورواها في ج ١ كا ص ١٠٩ بطريق آخر ضعيف لمعلي بن محمد . 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 لعمر 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 لعمر 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 كيالاً أو وزاناً ، فيقلل نصيب الكيل 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 الكيال والميزان ) . وأما السنة فقد ورد النهي عن البخس والتطفيف في جملة من الروايات (٦) وأما الإجماع فانه 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 الكيل له في إيفائه واستيفائه . وعن المصباح : طففه فهو مطفف اذا 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 أخبت 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 ص ٣٧١ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٠ . وج ١٠ الوافي ص ٥٩ . وج ٢ ثل باب ١ استحباب التفقه من آداب التجارة ص ٥٧٤ : عن الأصمغ بن نباتة قال : سمعت امير المؤمنين (ع) يقول على المنبر : يامعشر التجار الفقه ثم المتجر - ثلاثاً - الى 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 ما يستحب للتاجر من آداب التجارة ص ٤٦٣ . —

فأثماً على حرمة التططيف والبخس ، إلا أنه ليس إجماعاً تعديداً ، بل من المحتمل القريب أن يكون مدرکه الكتاب والسنة ، وأما العقل فلأن تنقيص حق الناس وعدم الوفاء به ظلم : وقد استقل العقل بحرمته .

ومما ذكرناه ظهر مافی كلام المحقق الايرواني من الوهن حيث قال : ( الظاهر بل المقطوع به أن التططيف بنفسه ليس عنواناً من العناوين المحرمة : أعني الكيل بالمكيال الناقص وكذا البخس في الميزان مع وفاة الحق كاملاً ) . ووجه الوهن أن التططيف 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 التططيف ، فان الويل كلمة موضوعة للوعيد والتهديد ، وتقال لمن وقع في هلاك وعقاب ، وكذلك نهى في الآيات المتعددة عن البخس كما عرفت آنفاً . وظاهر ذلك كون التططيف والبخس بنفسهما من المحرمات الإلهية

— وفي ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٤ : عن عيون الأخبار عن الرضا «ع» فانه «ع» جعل البخس في المكيال والميزان من الكبائر . أقول : في خاتمة الوسائل ص ٥١٩ : ومن ذلك طريقه الى الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى 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 نعم . 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 : اذا ظهر الزناء في امتي كثر موت الفجأة فيهم واذا طففت المكيال أخذهم بالسنين والنقص . مرسله وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الأمر بالمعروف ص ٥١١ : كما باسناده عن ابي جعفر «ع» قال : وجدنا في كتاب رسول الله (ص) : اذا ظهر الزناء من بهدي كثر موت الفجأة واذا طففت الميزان والمكيال أخذهم الله بالسنين والنقص . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله «ع» في حديث طويل عدت جملة من الأوصاف المحرمة الى ان قال : ورأيت الرجل معيسته من بخس المكيال والميزان . حسنة لابراهيم 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 الحيانة والظلم في إيفاء الحق واستيفائه . وعاميه فذكر الكيل والوزن في الآية وغيرها إنما هو من جهة الغلبة ، فلا وجه لإخراج النقص في العدد والذرع عن البخس والتطفيف موضوعا ، وإلحاقها بها حكما .

## صحة المعاملة المطفف فيها وفسادها

قوله : ( ولو وازن الربوي بجنسه فطفف في أحدهما فإن جرت المعاوضة الخ ) . أقول  
قد عرفت أنه لا إشكال في حرمة التطفيف تكليفا ، فاجارة نفسه عليه - كما جارة 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 المدين الموجود في الخارج المشار اليه 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 فرمما يقال : يبطلان المعاملة اذا وقعت على المتاع الخارجي بما أنه مقدر بمقدار كذا فظهر عدم انطباق العنوان للمحوظ في البيع على المشار اليه 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 الأخذ بكليهما ، لتعلق قصد المتبايعين بهما .

وفيه أنه لا وجه للبطلان اذا 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 اذا باع صندوقاً فظهر أنه طبل ، أو باع ذهباً فظهر أنه مذهب ، أو باع بغلاً فظهر أنه حمار فإن البطلان في أمثالها ليس

من انفكك العنوان عن الاشارة ، بل من جهة عدم وجود المبيع أصلاً ، وقد تقدم ذلك في البحث عن بيع هياكل العبادة وعن بيع الدرام المشوشة .

وربما يقال : إن المورد من صغريات تفارض الاشارة 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 الامور القصدية ، فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها . نعم قد يقع التردد منها في مقام الالبات من جهة اشتباه ماهو المقصود بالذات .

والذي ينبغي أن يقال : إن الصور المتصورة في المقام ثلاث ، الاولى : أن يكون إنشاء البيع معلقاً على كون المبيع متصفاً بصفة خاصة ، بأن يقول : بعتك هذا المتاع الخارجي على أن يكون متأظهر الخلاف ، وهذا لا إشكال في بطلانه ، لامن جهة التطفيف ، ولامن 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 للمشتري .

الثالثة : أن يكون مقصود البائع - من قوله : بعتك هذا المتاع الخارجي بدينارين على أن يكون كذا مقدار - بيع الموجود الخارجي فقط ، وكان غرضه من الاشارة الاشارة الى تعيين مقدار العوضين ، ووقوع كل منها في مقابل الآخر بحيث يقسط الثمن على أجزاء الثمن ، وعليه فإذا ظهر الخلاف صحح 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 الاشارة المذكور ليس إلا بيان مقدار المبيع فقط ، من غير تعليق في الإنشاء ، ولا اعتبار شرط في المعاملة كما هو واضح ، هذا كله اذا لم يكن البيع ربويًا .

وأما اذا كان ربويًا ، فإن كان من قبيل الصورة الاولى بطل البيع للتعليق ، مع قطع النظر

(١) في ج ٢ شرح فتح القدير في المهر ص ٤٦٤ : إن الاشارة والتسمية اذا اجتمعا والمشار اليه من خلاف جنس المسمى فالعبارة للتسمية : لأنها تعرف الماهية والاشارة تعرف الصورة ، فكان اعتبار التسمية أولى ، لأن المعاني أحق بالاعتبار ، وإن كان المشار اليه من جنس المسمى إلا أنها اختلفا وصفا فالعبارة للاشارة ، لأن المسمى موجود في المشار اليه ذاتاً والوصف يتبعه . إلى أن قال : والشأن في التخرج على هذا الاصل .

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 اربعة

قوله : ( السادسة : التنجيم (١) حرام ، وهو كما في جامع المقاصد الإخبار عن أحكام النجوم ) . أقول : تحقيق المرام يبتني على مقدمتين : المقدمة الاولى في بيان أمرين : الأمر الأول : أن أصول الاسلام اربعة :

الأول : الايمان بالله ، والافرار بوجوده ، وكونه صانعا للعالم ، وبجميع ما يحدث فيه من غرائب الصنع ، وآثار الرحمة ، وعجائب الخلق ، واختلاف الموجودات من الشمس والقمر والنجوم والرياح والسحاب والجبال والبحار والاشجار والأثمار ، واختلاف الليل والنهار ، فمن أنكر ذلك كان كافراً ، كالدهرية القائمين : بكون الامور كلها تحت سلطان الدهر بلا احتياج الى الصانع ، وكفراه ثابت بالضرورة من المسلمين ، بل ومن جميع الملين ، وقد دلت الآيات الكثيرة على أن من لم يؤمن بالله وأنكره فهو كافر . الثاني : الاقرار بتوحيده تعالى ، ويقال له 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 : الايمان بنبوة محمد (ص) والاعتراف بكونه نبيا 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 الاقرار بالانبياء السابقين فهو داخل في الاقرار بما جاء به النبي (ص) ، فانكاره يوجب الكفر من جهة تكذيب النبي (ص) .

الرابع : الايمان بالمعاد الجسماني ، والاقرار بيوم القيامة والحشر والنشر ، وجمع العظام البالية ، وإرجاع الارواح فيها ، فمن أنكر المعاد أو أنكر كونه جسمانيا فهو كافر بالضرورة ولا بد وأن يعلم أن الاقرار بهذه الامور الاربعة له موضوعية في التلبس بحلمية الاسلام ، وإنكار أي واحد منها في حد نفسه موجب للكفر ، سواء أكان مستنداً الى العناد واللجاج

(١) تنجيم من التفعيل رعى النجوم وراقبها ليعلم منها احوال العالم .

(٢) سورة التوبة ، آية : ٢٨ .

أم كان مستنداً الى الغفلة وعدم الالتفات الناشىء عن التقصير أو القصور، وقد دلت الآيات الكثيرة ايضاً على كفر منكر المعاد .

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، وحقن الدماء، وحفظ الاموال، وفي موثقة سماعة (١) : (الاسلام شهادة أن لا إله إلا الله والتصديق برسول الله به حققت الدماء وعليه جرت المناكح والمواثيق 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، وزيادة أدمغة الحيوانات والبانثا بزيادة نوره ونقصانها بنقصانها، وزيادة البقول والثمار نمواً ونضجاً إجماراً واخضراراً عند زيادة نور القمر، بل ذكر المحقق البهائي في الحديقة الحلالية ان المزولين لها يسمعون صوتاً من القنأه 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، والايداعان بها والاخبار عنها، كالاخبار عن سير الكواكب حركة سبعة من المشرق الى المغرب في يوم وليلة التي بها يتحقق طلوعها وغروبها، ويتحقق الليل

(١) راجع ج ٣ اوافي ص ١٨ .

(٢) راجع ج ٣ الوافي ص ٤٠ .

(٣) راجع ج ٨ سنن البيهقي ص ٢٠٢ .



والنهار ، كما حقق في الهيئة القديمة ، وكلا إخبار عن الحسوف والكسوف ، وعن ممازجات الكواكب ومقارناتها ، واختفائها واحتراقها ، ونحوها من الامور الواضحة المقررة في علم معرفة التقويم وعلم الهيئة ، فان الإخبار عنها - نظير الإخبار عن طلوع الشمس في أول اليوم وعن غروبها في آخره - مبني على التجربة والامتحان والحساب الصحيح الذي لا يتخلف غالبا ، ومن الواضح جـداً أنه لا يرتبط شيء منها بما نحن فيه ، بل هي خارجة عن علم النجوم .

نعم اذا استند المخبر عن تلك الامور الى الظنون غير المعتبرة عقلا ، وكان كلامه ظاهراً في الإخبار الجزمي كان الإخبار حراما من جهة الكذب ، وعليه فلا وجه لما ذكره المصنف من تجويز الإخبار عن سير الكواكب مع الاستناد الى الامارات الظنية .

اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول : قد اختلفت الاقوال في جواز تعلم النجوم وتعليمها والنظر فيها مع عدم اعتقاد تأثيرها أصلا وعدم جوازه .

وتنقيح المسألة وتهذيبها يقع في امور :

الاول : قال جمع من الفلاسفة : إن للافلاك نفوسا ترتمى فيها صور المقدرات ، ويقال لها : لوح المحو والانباء ، وإن الافلاك متحركة على الاستدارة والدوام حركة إرادية اختيارية للشبه بعالم العقول ، والوصول الى المقصد الاقصى ، وإنها مؤثرة في ما يحدث في عالم العناصر من الموت والمرض والصحة وال فقر والغنى ، وإن نظام الكل بشخصيته هو الانسان الكبير ، والعقول والنفوس بمنزلة القوى العاقلة والعاملة التي هي مبادي الادراكات والتجربكات للنفوس المنطبعة بمنزلة الروح الحيواني . وعلى الجملة التزموا بأن الموجودات الممكنة رهنها مفوضة الى النفوس الفلكية ، والعقول الطولية ، وأن الله تعالى بعد خلقه العقل الاول منعزل عن التصرف في مخلوقه .

وفيهِ أنه على خلاف ضرورة الدين ، وإجماع المسلمين ، والاعتقاد به كفر وزندقة ، لكن منه إنكار الصانع ، فان الادلة العقلية والسمعية من الآيات والروايات مطبقة على إثبات الصانع ، وإثبات القدرة المطلقة له تعالى ، وأن أزمة الخلقوات كلها في قبضة قدرته ، يفعل فيها ما يشاء ، ولا يسئل عما يفعل وهم يسألون .

إلا أن يكون مراد الفلاسفة أن الفياض على الاطلاق في جميع الحالات هو الباربي تعالى لكن إثباته الوجود بواسطة النفوس الفلكية ، وهي طرق لوصول الفيض ، وليست مؤثرة في العناصر ليلزم منه إنكار الصانع . ويظهر هذا من كلام جماعة منهم .

ثم أن الظاهر من الآيات والروايات أن حركة الافلاك إنما هي حركة قسرية ،

وبمباشرة الملائكة ، فلا اعتقاد على خلافه مخالف للشرع ، وتكذيب للنبي الصادق (ص) في إخباره ، فيكون كفراً ، وإرادة النفوس الفلكية من الملائكة من تأويلات الملاحدة ، كما صرح به المجلسي (ره) في اعتقاداته .

ثم إن الاعتقاد بالامور المذكورة إنما يوجب الكفر اذا علم المعتقد باللازمة بينها وبين إنكار الصانع ، أو تكذيب النبي (ص) ، وإلا فلا محذور فيه ، كما عرفت في المقدمة الثانية . الامر الثاني : أن يلتزم بتأثير الاوضاع الفلكية والكيفيات الكوكبية بنفسها في حوادث العوالم السفلية ، كتوسعة الرزق وانوثة الولد ورجولته وصحة المزاج وسقمه وازدياد الاموال ونقصانها وغيرها من الخيرات والشرور ، سواء قلنا بالنفوس الفلكية أم لم نقل . وهو على وجهين ؛ الاول : أن يكون ذلك علة تامة لحدوث الحوادث . والثاني : أن يكون شريكاً للعلة في الامور المذكورة .

وكلا الوجهين باطل ، لأنه إنكار للصانع ، أو لتوحيده جل وعلا ، والظاهر أنه لاخلاف في ذلك بين الشيعة والسنة (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 الحديقة الهلالية : إن الالتزام بأن ( تلك الاجرام هي العلة المؤثرة في تلك الحوادث بالاستقلال أو أنها شريكة في التأثير فهذا لا يحل للسلم اعتقاده وعلم النجوم المبني على هذا كفر . الى غير ذلك من كلمات الاعاظم الصريحة فيما ذكرناه .

(١) عن ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة : إن المعلوم ضرورة من الدين إبطال حكم النجوم ، وتحريم الاعتقاد بها ، والزجر عن تصديق المنجمين . وفي ج ٣ سنن البيهقي ص ٣٥٨ في حديث زيد الجهني قال الشافعي : وأما من قال : مطرنا بنوء كذا على ما كان بعض أهل الشرك يعنون من إضافة المطر الى أن أمطره نوء كذا فذلك كفر .

وفي الموضع المزبور عن الجهني عن رسول الله (ص) قال الله : أصبح من عبادي مؤمن وكافر 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) مسرفاً في ج ١ التذكرة في صلاة الاستسقاء . ورواه صاحب الوسائل أيضاً مسرفاً في ج ٢ تل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨٩ .

في لسان العرب مادة نوأ ، قال ابو عبيد : الأنواء ثمانية وعشرون نجماً معروفة . —

الأمر الثالث : أن يلتزم بكون أوضاع الكواكب - من التقارن والتباعد والانصال والتربيع والاختفاء وغيرها من الحالات - علامة على حوادث عالم العناصر التي تحدث بقدرة الله وإرادته : بأن يجعل الوضع الفلاني علامة رجولة الولد ، والوضع الفلاني علامة انوثته وهكذا ، كما أن سرعة حركة النبط علامة على الحمى ، واختلاج بعض الاعضاء علامة على بعض الحوادث المستقبلية ، ونصب العلم علامة على التعزية والثناء . وهذا الوجه قد اختاره السيد بن طاووس في محكي كلامه في رسالته النجومية ، ووافقه عليه جمع من الأعاظم ، كالمحقق البهائي في الخديقة الهلالية ، والسيد الجزائري في شرح الصحيفة السجادية (١) . والمحدث النوري في المستدرک (٢) وغيرهم ، وحملوا عليه ماروي 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 الحركة ، وتلك الخصوصيات كالحرارة والبرودة المقتضيتين للإحراق والتبريد . وهذان الوجهان وإن لم يكن الاعتقاد بهما موجبا للكفر بأنفسهما ، إلا أنها بأطلاق لوجوه الأول : أنه لا طريق لنا الى كشف هذا المعنى في مقام الاثبات ، وإن كان ممكنا في مقام الثبوت .

الثاني : أن ذلك مناف لاطلاق الروايات (٣) الدالة على حرمة العمل بعلم النجوم وجعلها — المطالع في ازمة السنة ، وكانت العرب في الجاهلية اذا سقط منها نجم وطلع آخر قالوا : لا يد من ان يكون عند ذلك مطر او رياح ، فينسبون كل غيث عند ذلك الى ذلك النجم فيقولون مطرنا بنوء الثريا الخ وإنما سمي نوءه لأنه اذا سقط الساقط منها بالمغرب ناء الطالع بالشرق : أي نهض وطلع .

(١) ص ١٨١ . (٢) ج ٢ ص ٤٣٣ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر ص ١٨١ . وج ٤ ص ٤١٠ عن عبد الله بن عوف بن الأشجر قال : لما أراد امير المؤمنين «ع» المسير الى النهروان أتاه منجم فقال له : يا امير المؤمنين لا تسر في هذه الساعة وسر في ثلاث ساعات يمضين من النهار فقال «ع» : ولم ذاك ؟ قال : لأنك إن سرت في هذه الساعة أصابك وإصاب اصحابك أذى وضر شديد وإن سرت في الساعة التي أمرتك ظفرت وظهرت وأصبحت كذا طلبت ، فقال له امير المؤمنين «ع» : تدري ما في بطن هذه الدابة أذكر أم انثى ؟ قال : ان حسبت عمت ، قال له امير المؤمنين «ع» : من صدقك على هذا القول —

## علامة على الحوادث ، وظاهر جملة من

— كذب بالقرآن إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري بأبي ارض تموت إن الله عليم خبير ما كان محمد (ص) يدعي ما ادعت أتزعم أنك تهتدي الى الساعة التي من سار فيها حاق به الضر ؟؟ من صدق بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله في ذلك الوجه واحوج الى الرغبة اليك في دفع المكروه عنه وبنفي له ان يوليك 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 ونخالفك ونسير ونسير في الساعة التي نبيت عنها . ضعيفة لعبد الله ابن عوف وعمر بن سعد ومحمد بن علي القرشي وغيرهم ، ولكن آثار الصدق منها ظاهرة . وقريب منه ما نقله السيد في نهج البلاغة مرسلًا : أعني الخطبة ٧٦ من خطبه «ع» قوله : حاق به الضر ، أي احاط به .

وفي الباب المزبور من ج ٢ ثل عن معان الاخبار عن الكاظمي قال : سمعت زين العابدين الى ان قال : والذنوب التي تظلم الهواه السحر والكهانة والايان بالنجوم . ضعيفة لأمحمد ابن يحيى بن زكريا وبكر بن عبد الله بن حبيب وغيرها .

وفي ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٤ . وج ١٤ الوافي 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» : اني قد ابتليت بهذا العلم فأريد الحاجة فإذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة ؟ فقال لي : نقضي ؟ قلت : نعم ، قال : احرق كتبك . حسنة لعبد الملك .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٢ المستدرک باب ١١ من آداب السفر ص ٢٣ . وج ٤ مرآة العقول ص ٤١١ . والاحتجاج للطبرسي ص ١٩١ في حديث احتجاج الصادق «ع» على الزنديق ، قال : فما تقول في علم النجوم ؟ قال «ع» : هو علم قلت منافعه وكثرت مضراته لانه لا يدفع به المقدور ولا يتقي به المحذور إن أخبر المنجم بالبلاء لم ينجحه التحرز من القضاء وان أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله وان حدث به سوء لم يمكنه صرفه والمنجم يضاد الله في علمه بزعمه أن يرد قضاء الله عن خلقه . مرسله .

وفي الباب المذكور من ثل عن المحقق في المعتبر والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا : من صدق كاهناً أو منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد (ص) . مرسله .

الروايات (١) ان لعلم النجوم حقيقة واقعية ، ولكن لا يحيط بها غير علام الغيوب ، ومن (١) في ج ٤ مرآة العقول ص ٤١٠ عن قيس بن سعد قال : كنت كثيراً أسائر امير المؤمنين «ع» اذا سار الى وجهه من الوجوه فلما قصد النهروان وصرنا بالمدائن وكنت يومئذ مسائراً له إذ خرج اليه قوم من اهل المدائن ، الى ان قال : وكان فيمن تلقاه دهقان وكانت الفرس تحمك برأيه - في النجوم فجرى بينه وبين علي «ع» بعض الاسئلة فقال الدهقان لأدري ، ثم قال علي «ع» : - لو علمت ذلك لعلمت انك تحصي عقود القصب في هذه الامة ومضى امير المؤمنين فهزم اهل النهروان فقتلهم وعاد بالنعيمه والظفر ، فقال الدهقان : ليس هذا العلم بما في ايدي اهل زماننا هذا علم مادته من السماء . ضعيفة لابي جارود زياد بن المنذر وفي الاحتجاج ص ١٩٣ . والموضع المذكور من مرآة العقول عن أبان بن تغاب قال : كنت عند ابي عبد الله «ع» إذ دخل عليه رجل من أهل اليمن ، الى أن قال «ع» : ما صنعتك يا سعد ؟ فقال : جعلت فداك أنا من أهل بيت تنظر بالنجوم لا يقال : إن باليمن أحداً أعلم بالنجوم منا ، الى أن ذكر أبو عبد الله «ع» اموراً فقال له الهباني : ما ظننت أن أحداً يعلم هذا وما يدري ما كنهه . رسالة .

وفي ج ٤ كاهامش مرآة العقول . وج ١٤ الوافي ص ١٣١ . وج ٢ مثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ عن هشام الخفاف قال : قال لي أبو عبد الله كيف بصرك بالنجوم ؟ قال : قلت : ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني ، الى أن قال «ع» : إن أصل الحساب حق ولكن لا يعلم ذلك إلا من علم مواليد الخلق كلهم . مجهولة لحماذ الأزدي وفي ج ٤ كاهامش مرآة العقول ص ٣٣٤ . وج ١٤ الوافي ص ١٣٠ . وج ٢ مثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٣ : عن عبد الرحمن بن سيابة عن أبي عبد الله «ع» بعد أن جوز النظر الى النجوم قال : انكم تنظرون في شيء منها كثيره لا يدرك وقيلبه لا ينتفع به . ضعيفة لعبد الرحمن بن سيابة . ومجهولة للحسن بن أسباط . وفي ج ١٤ الوافي ص ١٣٢ . وج ٤ كاهامش مرآة العقول ص ٣٩٦ : عن سليمان ابن خالد قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن الحر والبرد مما يكونان ؟ فأجاب الامام «ع» بما حاصله : أن المربخ كوكب حار وزحل كوكب بارد فكما ارتفع المربخ درجة انحط زحل درجة فلذلك يشتد الحر في الصيف واذا انعكس الأمر اشتد البرد كما في الشتاء وشدة البرد في الصيف أحياناً مستندة الى القمر وشدة الحر في الشتاء أحياناً مستندة الى الشمس . حسنة لابراهيم بن هاشم . التي غير ذلك من الروايات المذكورة في الأبواب المتقدمة وغيرها وأكثرها المذكورة في ج ٤ مرآة العقول ص ٤٠٨ — ٤١٤ .

ارتضاه لغيبه ، فلا يجوز لغيره أن يجعلها علامة على الحوادث .  
ومن هنا قال الشهيد في محكي قواعده : ( وأما ما يقال : من أن استناد الأفعال اليها  
كاستناد الإحراق الى النار ، وغيرها من العاديات : الى أن قال : فهذا لا يكفر معتقده ،  
ولكنه مخطئ . أيضاً ) .

الثالث : أن ذلك مناف للخباير المتواترة الواردة في الحث على الدعاء والصدقات وسائر  
وجوه البر ، والدالة على أنها ترد القضاء الذي نزل من السماء ، وأبرم إراما ، وأنها ترد  
البلاء المبرم ، ومن الواضح جداً أن الالتزام بالوجوبين المذكورين إنكار لذلك ، وهو مستلزم  
للكفر من حيث إنه تكذيب النبي (ص) ، ولا يفرق في ذلك بين كون الالتزام بأن أوضاع  
الكواكب مجرد علامة على الحوادث ، أو مؤثرة فيهما ولو بغير شعور واختيار نظير  
الحرارة والبرودة .

لا يقال : قد ورد في بعض الأحاديث (١) أنه يكره التزويج في بعض الأيام والساعات  
لنحوستها كحاق الشهر ، وعند كون القمر في برج العقرب ، فيستفاد من ذلك أن سير  
الكواكب وأوضاعها علامة على بعض الحوادث .

فإن ذلك لا ينافي ما قدمناه بعد أن كان المبين له هو الشارع على السنة أمثاله ، وقد عرفت  
دلالة بعض الأخبار على أن لعلم النجوم حقيقة ، ولكن لا يعلم بها غير علام الغيوب ، ومن  
ارتضاه لغيبه .

على أن ذلك أجنبى عما نحن فيه ، فإن كراهة التزويج في تلك الأوقات ككراهة الصلاة  
في المواضع المكروهة ، وكراهة الجماع في الأوقات المخصوصة ، فلا دلالة في ذلك على المطلوب  
الأمر الخامس : هل يجوز تعلم علم النجوم في حد ذاته من غير إذعان بتأثير الكواكب  
أم لا ؟ نسب الشهيد في محكي الدروس القول بالحرمة الى بعض الأصحاب ، ولكن الظاهر

(١) في ج ٢ التهذيب باب من الزيادات في فقه النكاح ص ٢٤٢ . وج ٣ مثل باب ٥٤  
كراهة التزويج والقمر في العقرب من مقدمات النكاح ص ١٥ : عن محمد بن حمران عن  
أبي عبد الله «ع» : من تزوج امرأة والقمر في العقرب لم ير الحسن . وعن الصدوق روى  
أنه يكره التزويج في حاق الشهر .

وفي ج ٢ مثل باب ١١ كراهة السفر والقمر في برج العقرب من آداب السفر ص ١٨١  
عن الكليني والصدوق والحاسن عن أبي عبد الله «ع» قال : من سافر أو تزوج والقمر في  
العقرب لم ير الحسن .

من بعض الأحاديث (١) هو الجواز إذا كان ذلك لمجرد معرفة سير الكواكب وأوضاعها الخاصة وفاقا لجمع من الأعظم رضوان الله عليهم . وأما ما يوم 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 المغنم كتب نظر فيها - الهه 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 والهجو والسخرية ، وكتب القصص والحكايات والجرائد المشتملة على الضلالة ، وبعض كتب الحكمة والعرقان 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 وقبيح الظلم - بدعوى أن قلع مادة الفساد حسن ، وحفظها ظلم وهتك للشارع - فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد ، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء المانعة عن الظلم تكويها ، مع أنه تعالى هو الذي أقدر الانسان 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 الى أبي الحسن موسى بن جعفر «ع» فقال : إذا وقع في نفسك شيء فتصدق على أول مسكين ثم إمض فان الله يدفع عنك - حسنة لآبراهيم 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 كان مدرك حكمه وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ، لا أمره تعالى بقام مادة الفساد فلا دليل على ذلك إلا في موارد خاصة ، كما في كسر الأصنام والصلبان وسائرهما كل العبادة . وأما التمسك برواية تحف العقول في استفادة كلية الحكم فسيأتي الكلام فيه . نعم إذا كان الفساد موجبا لو هن الحق وسد بابه ، وإحياء الباطل وتشديد كلفه وجب دفعه ، لأهمية حفظ الشريعة المقدسة ، ولكنه أيضا وجوب شرعي في مورد خاص ، فلا يرتبط بحكم العقل بقلع 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 كتابا فيه لهو الحديث ، فتشمل حفظ كتب الضلال أيضا .

وفيه أولا : أن المذموم في ظاهر الآية هو اشتراء لهو الحديث للاضلال ، ومن الواضح ان هذا المعنى أجنبي عن حفظ كتب الضلال ، لعدم العلم بترتب الغاية المحرمة عليه ، غاية الامر احتمال ترتب الاضلال على الحفظ .

وثانياً : أنا اذا سلمنا ذلك فالمستفاد من الآية حرمة اشتراء كتب الضلال ، ولإدلاله فيها على حرمة إبقائها وحفظها بعد الشراء ، كما أن التصوير حرام ، وأما اقتناؤه فليس بحرام ، والزنا حرام وتربية اولاد الزنا ليس بحرام . وقد تقدم ذلك في البحث عن جواز اقتناء الصور المحرمة .

وثالثاً : أنه قيل (٣) : إن الآية قد نزلت في النضر بن الحارث بن كادة ، فإنه كان يشتري كتباً فيها احاديث الفرس من حديث رستم واسفنديار ، وكان يلهمي الناس بذلك ، ويظرف به ليصدم عن سماع القرآن وتدبر ما فيه . نظير الجرائد المعروفة في هذا الزمان فإنها مشتملة على الامور اللاهية التي تصد الناس عن الحق .

ورابعاً : ما ذكره المحقق الايرواني من ان 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 مانحن 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 كتابا فيه لهو الحديث .

الثاني : انه يشتري لهو الحديث عن الحديث

(٣) راجع الموضوع المزبور من التبيان .



الوجه الثالث : قوله تعالى (١) : ( واجتنبوا قول الزور ) . وفيه ان قول الزور قد فسر بالكذب (٢) . وسيأتي في مبحث حرمة الغناء تفسير قول الزور بالغناء في جملة من الروايات ، ولامتنافات بين التفسيرين ، فان كلاً منها لبيان المصداق ، وقد ذكرنا في مبحث التفسير ان القرآن لا يختص بطائفة ، ولا بمصداق ، وإلا لنفد بنفاد تلك الطائفة وانعدم ذلك المصداق ، بل القرآن يجري مجرى الشمس والقمر ، كما في عدة من الروايات ، وقد ذكرنا جملة منها في مقدمات التفسير ، وجمعها في مشكاة الانوار المعروف بمقدمة تفسير البرهان ، وكيف كان فالآية غريبة عما نحن فيه .

لا يقال : إن الآية تدل على إعدام كتب الضلال ، لكونها من أظهر مصاديق الكذب بل هي كذب على الله ورسوله .

فإنه يقال : غاية ما يستفاد من الآية وجوب الاجتناب عن التكلم بالكذب ، وأما إعدامه فلا ، وإلا لوجب إعدام جميع ما فيه كذب كأكثر التواريخ ونحوها ، ولم يلتزم به احد من المحصلين فضلا 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 يجيء منها الفساد محضاً ) بدعوى أن مفهوم الحصر يقتضي حرمة الصناعة المحرمة بجميع منافعها ، ومنها الحفظ .

وفيه ان حرمة الصناعة لا تلازم حرمة إبقاء المصنوع كما تقدم في مبحث إبقاء الصور المحرمة ، فغاية ما تدل عليه الرواية ان تأليف كتب الضلال او استنساخها من المحرمات ، لصدق الصناعة عليها ، ولا تدل على حرمة الإبقاء .

ومنها قوله «ع» : ( وما يكون منه وفيه الفساد محضاً - الى قوله «ع» - وجميع التقلب فيه من جميع وجوه الحركات كلها ) . وفيه ان صدق التقلب 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 المعاصي او باب يوهن به الحق فهو جرم محرم ببعه . وشراؤه وامساكه ) .

وفيه ان الكبرى وان كانت مسلمة ، ولكن للعناقشة في الصغرى مجالا واسعاً ، لمنع كون الحفظ تقوية للكفر واهانه للحق ، كما هو واضح ، الا ان يكون بهذا الداعي .

(١) سورة الحج ، آية : ٣٠ .

(٢) في ج ٢ تفسير التبيان ص ٣٠٤ : ( واجتنبوا قول الزور ) : يعني الكذب ، وروي اصحابنا انه يدخل فيه الغناء وسائر الاقوال الملهية .

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 : أننا لانسلم تحققه على المطلوب ، ولذا قال في الحدائق ، 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 فلمتيقن 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 فإنه لا بأس بحفظها ردها ، أو إظهار ما فيها من العقائد الخرافية والقصص المضحكة والأحكام الواهية ، ومما ذكرناه ظهر حكم المعاملة عليها وضماً وتكليفاً ، وكذلك ظهر حكم كتب المخالفين المدونة في الفقه والعقائد والأخبار وغيرها .

## حرمة حلق اللحية

ولابأس بالتمرض لحرمة حلق اللحية إجابة لالتماس بعض الأفاضل . فنقول : المشهور بل المجمع عليه بين الشيعة والسنة (١) هو حرمة حلق اللحية ، وقد استدل 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 فإنه يكره حلقها والمبالغة في قصها وفي ج ١ سنن البيهقي ص ٥٢ باب سنة المضمضة 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 الجوس .

وفي ج ٧ سنن البيهقي ص ٣١١ عن النبي (ص) نهى عن نتف الشيب وقال : إنه من نور الاسلام . وعنه (ص) : لا تزرعوا الشيب ، الحديث .

الوجه الأول : قوله تعالى (١) في التحدث عن قول الشيطان : ( ولأمرنهم فليغيرن خلق الله ) . بدعوى أن حلق 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 لا دليل على كون المراد به ما يعم حلق 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 وفاقاً 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 ما يعم حلق اللحية .

الوجه الثاني : ما في جملة من الروايات (٤) من الأمر باعفاء اللحية وحف الشوارب ، والنهي عن التشبه باليهود والمجوس .

(١) سورة النساء ، آية : ١١٨ .

(٢) في ج ١ تفسير التبيان ص ٤٧١ وقوله تعالى : ( ولأمرنهم 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 عبد 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 ما قاله المفسرون ، لأنه إذا كان ذلك خلاف الدين فلاية نتناوله ، انتهى كلامه بأدنى تفاوت .

(٣) سورة الروم ، آية : ٢٩ .

(٤) في ج ١ ثل باب ٦٧ عدم جواز حلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ . وج ٤ الوافي باب جز اللحية ص ٩٩ : عن الصدوق قال : قال رسول الله (ص) : حفر الشوارب وأعفوا اللحية ولا تشبهوا باليهود . مرسلة .

قال : وقال رسول الله (ص) : إن المجوس يبرزوا لحاهم ويرشوا شواربهم ويطأوا .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على الوجوب ، فإن من الواضح جداً أن إعفاء اللحى 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 «زه» بعد نقل الحديث من أن (اليهود لا يأخذون من لحام ، بل يعطونها ، فذكر الإعفاء عقيب الإحفاء ثم النهي عن التشبه باليهود دليل على أن المراد بالإعفاء أن لا يستأصل 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 المأمور به حينئذ هو الإعفاء وإبقاء اللحية بما لا يزيد على القبضة ، وهو ليس بواجب قطعاً .  
وأما النهي عن التشبه بالمجوس عقيب الإعفاء والإحفاء فلما راد به أن لا تحلق اللحية ، وترك الشوارب ، كما يصنعون (قال رسول الله : إن المجوس جزوا لحام ووفروا شواربهم وأما نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى 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 لا تدل 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 ونعفي اللحى وهي الفطرة . مسرلة .

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 اللحى 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 بالمتكلم به ، وعليه فتكون الرواية دالة على حرمة هتك الغبير  
بازالة 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 بظهور 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 : مادل (٢) على عدم جواز السلوك مسلك أعداء الدين . وضمن 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 ( ويلكأ من أمر كما هذا ؟ قال : 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 المأمور به إنما هو  
الأعفاء وهو ليس بواجب قطعاً .

(١) ص ٢٠٤ .

(٢) في ج ١ ثل باب ١٩ كراهة لبس السواد من لباس المصلي ص ٢٦٦ : عن الفقيه  
بسناده عن الصادق «ع» إنه قال : أوحى إلى الله إلى نبي من أنبيائه : قل المؤمنين لا تلبسوا  
لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما  
كأهم أعدائي . ضعيفة للزوفلي .

(٣) راجع ج ١ المستدرک ص ٥٩ .

الوجه السادس : قوله «ع» (١) : ( أقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب ) وفيه أن الرواية وإن كانت ظاهرة في الحرمة ، إلا أنها ضعيفة السند .  
الوجه السابع : وهو العمدة صحيحة البرنطلي (٢) الدالة على حرمة حلق اللحية ولو بالنتف ونحوه . وتدل على ذلك أيضا السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى النبي (ص) ، فانهم ماتمزمون بحفظ اللحية ، ويذمون حالقها ، بل يعاملونه معاملة الامور التي تعتبر فيها العدالة . ويؤيد ما ذكرناه دعوى الاجماع عليه ، كما في من الأعلام ، وعدم نقلهم الخلاف في المقام من الشيعة والسنة ، كما هو كذلك و

(١) في ج ١ . كما بهامش مرآة العقول باب ما يفصل به بين دعوى الحق والمبطل في أمر الإمامة ص ٢٥٤ . وج ٢ الوافي ص ٣٣ . وج ١ ثل باب ٥٦ عدم جواز حلق اللحية من آداب الحمام ص ٨٠ عن حباة الوالبية قالت : رأيت أمير المؤمنين «ع» في شرطة الخييس ومعه درة لها سبابتان يضرب بها بياعي الجري والمارماهي والزمار ويقول لهم : يا سباعي مسوخ بني اسرائيل وجند بني مروان ، فقام إليه فرات بن أحنف فقال : يا أمير المؤمنين وما جند بني مروان ؟ قال فقال له : أقوام حلقوا اللحي وفتلوا الشوارب فسخروا الخ . ومجھولة لمحمد بن اسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم .  
قال في مرآة العقول : والوالبية نسبة الى والبة موضع بالبادية من اليمن . وفي النباية : الشرطة أول طائفة من الجيش تشهد الوقعة . والخييس ومنهم من يشدد لاجل تصحيح الجيش سمي به لأنه مقسوم بخمسة أقسام : المقدمة والساقة والميمنة والميسرة والقلب . وقيل : لأنه تخمس فيه الفنائم ، انتهى .

والدرة بكسر الدال وتشديد الراء السوط . والسيابة بالتخفيف رأس السوط . والجري بكسر الجيم وتشديد الراء والياء نوع من السمك لا فلوس له ، وكذا الماء ماضي بفتح الراء ، وكذا الزمار بكسر الزاء وتشديد الميم .  
والمسوخ بضم الميم والسين جمع المسخ بالفتح وإنما سموا بالمسوخ ، لكونها على خلقها . وليست من أولادها ، لأنهم ماتوا بعد ثلاثة أيام كما ورد في الخبر . وجند بني مروان من كانوا في الامم السالفة . انتهى كلام المجلسي .

(٢) في ج ١ ثل باب ٥٢ استحباب تخفيف اللحية من آداب الحمام ص

ادريس في آخر المرآة نقلا عن جامع البرنطلي صاحب الرضا «ع» قال : وسأ هل يصلح له أن يأخذ من لحيته ؟ قال : أما من عارضه فلا بأس وإنما من عارضه صحوحة . ورواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا أنه دل في آخرها

وموضوع حرمة حلق اللحية هو إعدامها ، وعليه فلا يفرق في ذلك بين الحلق والنتفخ وغيرهما مما يوجب إزالة الشعر عن اللحية . أما مقدار اللحية في جانب القلة فلم يرد في تحميده 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 الأئمة 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 والكنز وجمع البحرين .

ويدل عليه استعمالها فيما أعطى للحق في التصحيح عن رجل يرشو الرجل على أن يتحول عن منزله فيسكنه غيره ؟ قال : لا بأس فان الأصل في الاستعمال اذا لم يعلم الاستعمال في غيره الحقيقية ، 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 ، والحكم 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 . نقل ما استعمل إلا فيما يتوصل به الى إبطال حق أو تمشية باطل .

كذلك ما عن المصباح . وفي القاموس : الرشوة مثلثة الجعل ج رشي « بالفتح » -

بعضها الى بعض أن الرشوة ما يعطيه أحد الشخصين الآخر لإحقاق حق أو تمشية باطل أو للتملق ، أو الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، أو في عمل لا يقابل بالاجرة والعمل عند العرف والعقلاء وإن كان محطاً لغرضهم ومورداً لنظرهم .  
بل يفعلون ذلك العمل للتعاون والتعاقد فيما بينهم ، كاحقاق الحق ، وإبطال الباطل ، وترك الظلم والايذاء او دفعهما ، وتسليم الاوقاف - من المدارس والمساجد والمعابد ونحوها - الى غيره ، كأن يرشو الرجل على ان يتحوله عن منزله فيسكنه غيره ، او يتحوله عن مكانه 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 عبدي فله ألف درهم ، مع انه لا يقول به احد .

## حرمة الرشوة

ما حكم الرشوة؟ الظاهر بل الواقع لاختلاف بين الشيعة والسنة (١) في الجملة للاسناد والمعطي ، بل عن جامع المقاصد أجمع اهل 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 » .  
تعالى (٢) : ( ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقاً اموال الناس بالاثم ) .

— ورشى « بالكسر » . وفي المنجد : الرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطل حق أو إجماع باطل . وفي أقرب الموارد : رشاه مرشاة صانعه ، والرشوة مثلثة ما يعطى لا يبطل حق أو إحقاق باطل ، وما يعطى للتملق .

وعن النهاية : الرشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة ، والرأشي الذي يعطى ما يعينه ، وما يعطى توصيلاً الى أخذ حق أو دفع ظلم فغير داخل فيه .

(١) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٣٩ : عن عبد الله بن عمر قال : لعن رسول الله (صلى

الرأشي والمرششي . وفي حديث آخر عن السمعت فقال : الرشوة

في ج ٥ شرح فتح القدير ص ٩٦٧ : يحرم قبول الهدية عند التسمية .

(٢) سورة البقرة آية ١٨٤ .



ووجه الدلالة انه تعالى نهى عن الادلاء بالمال الى الحكام لا بطلان الحق وإقامة الباطل حتى يأكلوا بذلك فربقاً من اموال الناس بالاثم والعدوان . وهذا هو معنى الرشوة ، واذا حرم الإيعطاء حرم الاخذ ايضاً ، للملازمة بينها .

لا يقال : إن الآية إنما نزلت في خصوص اموال اليتامى 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 كيجري 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 ربق 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 واللغة أعم من ذلك ، كما تقدم ، فلا وجه للتخصيص

بغيره .

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 ليحكم له بالباطل مع العلم ببطلان الحكم ، وقد يأخذها ليحكم للباذل 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

مفتاح قولان ، أحدهما : قال ابن عباس والحسن وقتادة : إنه الوديعه وما تقوم به بينة .

الثاني : قاله 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 أيضاً العقل والكتاب (١) والصنعة (٢) .

وعلى هذا فقتضى القاعدة حرمة الرشوة في كلتا صورتين لما عرفت في أوائل الكتاب من حرمة المعاملة على الأعمال المحرمة وضعا وتكليفاً ، على أن الروايات من الشيخه (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 ٣٥٧ . وج ٩ الوافي باب خطر الحكومة ص ١٣٢ . وج ١ الوافي باب  
النهي عن القول بغير علم ص ٤٨ . وج ٣ المستدرک باب ٦ عدم جواز القضاء بالرأي من  
صفات القاضي ص ١٧٥ . وج 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  
سند هذه الوصية مجاهيل لا طريق إلى الحكم بصحتها واعتبارها من جهته .

وعن الخصال باستاده عن عمار بن مروان قال : قال أبو عبد الله (ع) : وأما الرشا  
بإعمار في الأحكام كان ذلك الكفر بالله العظيم وبرسوله (ص) . صحيحة .

وعن الطبرسي في مجمع البيان عن الذي (ص) : إن السحت هو الرشوة في الحكم وعن  
أبي عبد الله - إلى أن قال - : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله . مرسله .

وفي الباب ٢٢ المذكور من علي ، وج ١ كاص ٤٤ السحت من الميتة ص ٣٤٣ .  
وج ١٠ الوافي ص ٤٢ عن أبي عبد الله (ع) : فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم

جل اسمه وبرسوله . ضعیفة لسهل . ورواها الشيخ في ج ٢ الصحيف ص ١١٠ بسند صحيح  
وفي ج ٢ التهذيب ص ٦٩ . وج ٢ كاص ٥ من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٣ علي

باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ : عن سهاة عن أبي عبد الله (ع)  
قال : الرشا في الحكم هو الكفر بالله . مؤنفة لزوجه وصاحبه . -

والسنة (١) قد أطبقت على حرمة الرشوة في الحكم .

وأما الصورة الثالثة فمقتضى القاعدة فيها جواز أخذ المال على القضاء والإفتاء ، فإن عمل المسلم محترم فلا يذهب هدرآ ، 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 « وستعرض لهذه الروايات في البحث عن حكم أخذ الاجرة على القضاء » إذ الظاهر من الاجرة فيها الجعل المأخوذ للقضاء دون الإجر المقرر من قبل السلطان ولو كان جائزاً ، فإنه لاشبهة في جواز أخذه إذا كان الدخول فيه بوجه محل كعلمي بن يقطين والنجاشي وأمثالهما .

لا يقال : إن الرشوة في اللغة ما يؤخذ لا يبطل حق أو إحقاق باطل ، فلا تصدق على ما يؤخذ للقضاء بما يحق .

فإنه يقال : إن مفهوم الرشوة أعم من ذلك كما عرفت ، فلا وجه للحرص ، وتقبيد المطلقات . على أن الأمور التي يكون وضعها على الجانية فإن أخذ الاجرة عليها يعد 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 الحققة ، لقوله (ع) في رواية حمزة بن حمران (٢) عن المستأكلين بهمهم : إنما

الى غير ذلك من الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة .

وج ٢ المستدرک باب ٥ تحريم أجر الفاجرة مما يكتسب به ص ٤٢٦ . وج ٢٣ البعاز 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 مل باب ١١ وجوب الرجوع في القضاء الى رواة الحديث من أبواب

عن معالي

ذلك الذي يفتي الناس بغير علم ، ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا ، فإن الظاهر منها حصر الاستيكال المذموم فيما كان لأجل 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 الأئمة 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 ، لامفهومها ولا منظوقاً .

وأما ما ذكره أخيراً من كون الحصر ليس إضافياً فهو متين ، ولكن لامن جهة كونه خلاف الظاهر ، بل من جهة أنه لامعنى للحصر الاضافي في قبال الحصر الحقيقي ، غاية الامر أن دائرة الحصر تختلف سعة وضيقتاً ، 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 ، يؤدي واجباً ، فلا يجوز أخذ الاجرة عليه كغيره من العبادات الواجبة ) .

وفيه أنه لاوجه لذكر هذا التفصيل في المقام ، فان حرمة الاجرة على القضاء لكونه واجبا عينياً أو كفائياً من صفريات 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 ويبشونها في شيعتكم فلا يهدمون منهم البر والصلة والاکرام ؟ فقال : ليس اولئك بمستأكلين إنما ذلك الذي يفتي بغير علم ولا هدى من الله ليبطل به الحقوق طمعاً في حطام الدنيا . ضعيفة لمحمد بن سنان وتميم بن يهلول وأبيه .

آخر ، وعليه فيقتضى 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 لاوجه لقول المصنف : ( وأما اعتبار الحاجة فلظهور اختصاص ادلة المنع بصورة الاستغناء ) .

ثم الظاهر أنه لايجوز 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 في رواية يوسف بن جابر (١) من أنه لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسألهم الرشوة . ولكن الرواية ضعيفة السند ، والعمدة في المقام اتسك بالاطلاقات المتقدمة الناهية عن أخذ الرشوة على الحكم .

## جواز ارتزاق القاضي من بيت المال

قوله : ( وأما الارتزاق من بيت المال فلا إشكال في جوازه للقاضي ) . أقول : الفرق بين الاجرة والارتزاق ان الاجرة تفتقر الى تقدير العمل وال عوض وضبط المدة . وأما الارتزاق من بيت المال فنموط بنظر الحاكم من غير ان يقدر بقدر خاص . ولا إشكال في جواز ارتزاق القاضي من بيت المال في الجملة كما هو المشهور . لأن بيت المال معد لمصالح المسلمين والقضاء من مهماتها . ولما كتبه علي أمير المؤمنين (ع) الى مالك الاشرى في عهد طويل (٢) فقد ذكر (ع) فيه صفات القاضي ثم قال : ( وافسح له في البذل ما يزيل عطشه وتقل معه حاجته الى الناس ) . والعهد وإن نقل مرسل إلا ان آثار الصدق منه لا تضح ، كما لا يخفى للناظر اليه . ويدل على ذلك ايضا بعض الفقرات من رسالة الجواد (٣) الطويلة .

(١) قال : قال ابو جعفر (ع) : لعن رسول الله (ص) رجلا احتاج الناس اليه لفقهم فسألهم الرشوة . مجهولة لعبيد الرحمن ويوسف بن جابر . راجع ج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ . وج ٢ التهذيب ص ٧٠ .

(٢) راجع ج ٣ نهج البلاغة في العهد ٥٣ الذي كتبه للاشتر النخعي . وج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القاضي . وج ٢ المستدرک ص ٤٤٧ .

(٣) في ج ١ كا كتاب الخمس ص ٤٢٤ . وج ٦ الوافي باب ٣٤ جملة الفئانم ص ٣٩ وج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في 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» خاصة أو عاما . وقد يكون جامعا لشرائط القضاء ، ولكنه كان منصوبا من قبل سلطان الجور ، ولم يكن له غرض في قبولها إلا التوادد والتحبب الى فقهاء الشيعة وقضاء حوائجهم وإنفاذ امورهم وإنقاذهم من المهلكة والشدة ، وقد لا يكون جامعا لشرائط 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 والقضاء 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 فيحرم 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 لشرائط 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 للمهدية

قوله : ( واما الهدية فهي ما يبذله على وجه الهبة ) . أقول : قد عرفت حكم الرشوة والاجرة على الحكم والقضاء ، 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 . مرسله .

(١) راجع ج ٢ كما باب ٥ اخذ الاجرة على الحكم من القضاء ص ٣٥٨ . وج ٩ اوائى باب اخذ الرشوة من القضاء ص ١٣٥ . وج ٣ ثل باب ٨ تحريم الرشوة في الحكم من آداب القضاء ص ٣٩٦ .

العطية على سبيل الملاطفة .

ثم إنها قد تكون للملاطفة والتودد فقط بحيث لامساس لها للدواعي الاخرى . وقد تكون على وجه الهبة لتورث المودة التي توجب الحكم له حقاً كان أم باطلا ، اذا علم المبدول له ان ذلك من قصد الباذل وإن لم يقصد هو إلا الحكم بالحق . وقد تكون لاجل الحكم للباذل ولو باطلا ، 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 غلولا ) .

وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أنها وارده في هدايا الولاة دون القضاة ، فتكون أجنبية عن المقام ، وبما أن الهدية الى الولاة جائزة فلا بد من حمل الرواية على غير ذلك من الوجوه الممكنة :

الأول : ان تحمل على الكراهة ، لأن إهداء الهدية الى الوالي قد يجب إليه اخذ الرشوة المحرمة .

الثاني : ان تحمل على ظاهرها ، ولكن يقيد الإعطاء بكونه لدفع الظلم ، وإنقاذ الحق أو لأجل 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 اولاً : 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 أخذ هدية كان غلولا 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 . مرسل .

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 بدون المفعول : بمعنى أن الهدايا التي تصل الى الرعية من عمال سلاطين الجور غلول ، فتكون الرواية راجعة الى جوائز السلطان وعماله ، وستتكم 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 للسهو ؟ 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 بجرمتها 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 يوماً في الرشوة الوجه الخامس : أن المناط في حرمة الرشوة للقاضي هو صرفه عن الحكم بالحق الى الحكم بالمباطل ، 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 ابي 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 فيما تبنا فيقول : هذا من عملكم وهذا الذي أهدي لي فهلا قعد في بيت أبيه وامه فنظروا هل يهدي له أم لا؟؟ والذي نفسي بيده لا يقبل أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يُثَمَّر على عنقه . نبوي ضعيف . راجع ج ٢ المستند ص ٥٢٦ . والمبسوط للشیخ الطوسي

آداب القاضي . وج ١٠ من البيهقي لأبي بكر الشافعي ص ٢٣٨



## الرشوة في غير الأحكام

قوله : ( وهل يحرم الرشوة في غير الحكم ) . أقول : الرشوة في غير الأحكام قد تكون لا يتم 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 سائغاً 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 ونحوها ، ولم يعلم بطلان أخذ المال على العمل المشترك بين الحلال والحرام ، فلا يكون من مصاديق أكل المال بالباطل .

أوجه الثاني : إطلاق نحوى 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 ، لاطلاق بعض الروايات المتقدمة في الحاشية من طرق الخاصة ، ومن طرق العامة .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، وقد عرفت ذلك آنفاً . وثانياً : أنها منصرفة إلى الرضا في الحكم كما في المتن . وثالثاً : أنها مقيدة بما دل (١) على جواز الرشوة لأمر مباح

(١) عن حكيم بن حكيم العمير في قال : سمعت أبا عبد الله (ع) وسأله حفص الأعمور فقال : إن السلطان يشترط منا القرب والأدبار فيؤكلون الوكيل حتى يستوفيه هدماً وشره حتى لا يظلمنا ؟ فقال : لا بأس ما نصلح به مالك ، ثم سكت ساعة ثم قال : رأيت —

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 سحت .  
وفيه أولاً : أن الاستفادة منها ليس إلا حرمة الرشوة في الحكم ، لاختصاص موضوعها  
به ، وهو واضح . بل قد يدعى أنها مشعرة بعموم مفهوم الرشوة لغير الأحكام ، وإلا  
لزم 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 المحابائية مع القاضي

قوله : ( وما 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 بدرهم 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 كمدح القاضي والثناء عليه فلا يعد رشوة  
فضلاً عن كونه محرماً لذلك . نعم لو كان ذلك إغارة على الظلم كان حراماً من هذه الجهة .  
قوله : ( وفي فساد المعاملة المحابي 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 أنه يرشو وكيل المشتري من أحكام العقود ص ٥٩٥ .  
أقول : القرب بكسر القاف جمع القرية وهي ما يستقى فيه الماء . الأداوي جمع الأداة  
وهي إناء صغير من جلد ، وتسمى المطهرة . ثم إنه نقل المصنف الرواية عن أبي الحسن «ع»  
وذكر الأداة بدل الأداوي ، 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 يتحوله عن منزله فيسكنه ؟ قال : لا بأس . صحيحة .

على المحاباة المحرمة إلا إذا كان الحكم للمحابي شرطاً فيها ، وقلنا : بأن الشرط الفاسد مفسد للعقد ، فيحكم بالبطلان .

### ﴿ فائدة ﴾

الظاهر من الأخبار المتقدمة أن منزلة الرشوة منزلة الرباء ، فكأن الرباء حرام على كل من المعطي والآخذ والساعي بينهما ، فكذلك الرشوة ، فانها محرمة على الراشي والمرتشي والرائس أي الساعي بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لذلك .  
نعم لا بأس باعطاءها اذا كان الراشي محقاً في دعواه ، ولا يمكن له الوصول الى حقه إلا بالرشوة ، كما استحسنه في المستند (١) (لمعارضته 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 وضماً

قوله : ( ثم إن كلما حكم بمحرمة أخذه وجب على الآخذ رده ورد بدله مع التلف ) .  
اقول : قد ذكرنا أن الباذل قد يعطي الرشوة للقاضي أو غيره ليحكم له على خصمه ، وقد يجابيه 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 ضمناً ) .

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 لاوجه 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 المشروط 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 للعوضية ، ولا مؤثراً في الحكم الشرعي وضعاً ، 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 المتفرعة على التسليط المجاني ، ولذا لا يضمن بالهبة الفاسدة في غير هذا المقام .

قوله : ( وفي كلام بعض المعاصرين إن 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 والقباض

قوله : ( فروع في اختلاف الدافع والقباض ) . 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 . واهل المصنف لذلك أهلها .

الصورة الاولى أن يتوافق المترافعان على فساد الاخذ والاعطاء ولكن الدافع يدعى كون المدفوع رشوة على سبيل الإجارة والجمالة ، فتكون موجبة للضمان ، لأن الإجارة الصحيحة توجب الضمان ، فكذلك الإجارة الفاسدة ، والقباض يدعي أنه على سبيل الهدية إلا أنها فاسدة ، فلا تكون موجبة للضمان ، لان الهبة الصحيحة لا ضمان فيها ، فكذا الهبة الفاسدة

وقد رجح المصنف القول الاول (لأن 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 ، والتسايط هنا محرز بالوجدان ، وعدم كونه مجانيا محرز بالاصل (فيلتئم 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 عرفته فيما سبق (١) وبآتي التعرض له في أحكام الضمان .

والتحقيق أنه ثبت في الشريعة المقدسة عدم جواز التصرف في مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه ، وقد تقدمت الاشارة 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 ضمنا 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 العدم الازلي ليرد عليه ما أوردوه في علم الاصول بل المراد به استصحاب العدم المحمولي ، 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 فساده ، 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 فيلتئم 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 . فانه يقال : لادليل على ثبوت هذه القاعدة في غير الموارد الخاصة ، كأخبار المرأة عن الحمل او الحيض او الطهر ، فلا يجوز التعدي الي غيرها .

الصورة الثالثة : أن يكون مصب الدعوى أمراً مختلفاً ، كما اذا ادعى الباذل أنها رشوة محرمة او اجرة على الحرام ، وادعى القابض كونها هبة صحيحة . والظاهر هنا تقديم قول الدافع ، لأصالة عدم تحقق الهبة الصحيحة الناقلة ، فأنها أمر وجودي وموضوع للآثر ، فالاصل عدمها . ولا تعارضها أصالة عدم تحقق الرشوة المحرمة او الاجارة الفاسدة لانها لا أثر لها ، وإنما الأثر 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 حدو ماتقدم .

وفيه أن مدرك أصالة الصحة هو الاجماع وبناء العقلاء كما عرفت ، وهما من الأدلة اللبية فلا بد من الاخذ بالقدر المتيقن ، وهو ما كان مصب الدعوى أمراً واحداً معلوماً للمترافعين 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 أقام احدهما بينة او حلف مع نكول الآخر حكم له ، وإلا وجب التحالف ، وينفسخ العقد ، وعليه فيجب على القابض رد العين مع البقاء ، او بدلها مع التلف ، وهذه الصورة لا تنطبق على ما نحن 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 كتجويزه لعن اليهود والمجوس والخوارج ومنع عن لعن يزيد !! .

وقد استفاضت الروايات من طرفنا (١) ومن طرق العامة (٢) على حرمة .

(١) في ج ٢ كاهامش مرآة العقول باب السباب ص ٣٥٠ . وباب السفه ص ٣١٠ .  
 وج ٣ الوافي باب السفه ص ١٥٩ . وج 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 ما لم يعتذر الى المظلوم . صحيحة .  
 وفي رواية اخرى باختلاف في صدر السند : ما لم 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» تأيكم 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 . مؤثقة لعبد الله بن بكير .  
 ابو حمزة الثمالي قال : سمعت ابا جعفر «ع» يقول : إن اللعنة اذا خرجت من في  
 صاحبها ترددت بينها فان وجدت مساعفا وإلا رجعت على صاحبها . مؤثقة 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 . وج ٢ المستدرك  
 باب ١٣٨ تحريم سب المؤمن من العشرة ص ١٠٩ ، وباب ٧١ تحريم الفحش من جهاد  
 النفس ص ٣٣٩ . وج ٣ الوافي باب البذاء ص ١٦٠ . وج ٢ كاهامش مرآة العقول  
 باب البذاء ص ٣١٢ . وغير 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 ما لم 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 . وغير ذلك من احاديث العامة .

نعم المراد هنا من المؤمن في رواياتنا غير ماهو المراد في روايات العامة ، ومن هنا منعوا عن سب أبي حنيفة (١) وأشباهه ، ويدل على الحرمة أيضا قوله تعالى (٢) : ( واجتنبوا قول الزور ) فان سب المؤمن من أوضح مصاديق قول الزور ، ولا يتنافى 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 مالم 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 ، فانه اذا رجح الضمير ان المجروران في قوله «ع» : ( ووزره على صاحبه ) الى الراد لزم كون الوزرين كليهما على البادي ، وليس على الراد شيء ، ويمكن ان يكون لفظ الرواية ( مثل وزره على صاحبه ) فتكون دالة على ان البادي يستحق وزرين : احدها للباشرة . والثاني للتسبيب من غير ان يخفف عن الراد شيء ، ولكن الراوي أخطأ فحذف كلمة مثل .

وعليه فشان الرواية شأن ماعن ابي جعفر «ع» ( قال أيما عبد من عباد الله سن سنة هدى كان له مثل أجر من عمل بذلك من غير ان ينقص من اجورهم شيء وأيما عبد من عباد الله سن سنة ضلال كان عليه مثل وزر من فعل ذلك من غير ان ينقص من اوزارهم شيء ) . وغير ذلك من الروايات المستفيضة (٣) الواردة بهذا المضمون .

ولكن ماأفاده المصنف على خلاف الظاهر من الرواية ، فان 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 ) فالعنى 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 انالم نجد الرواية على النحو الذي نقله المصنف ، بل هي مروية هكذا : ( ووزره ووزر صاحبه عليه مالم 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 .



( ما لم يتعد المظلوم ) أي ما لم يتجاوز عن الاعتداء بالمثل . وقد ذكرنا في الحاشية أننا ،  
 أما الأولى فتدل على أن البادي منها يستحق وزرير : أحدهما بالأصالة والآخر بالتسبيب  
 وإلقاء غيره في الحرام الواقعي ، وقد عرفت في البحث عن حرمة تغرير 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 ما لم يتجاوز وإذا تجاوز كان هو البادي في القدر الزائد  
 وقد ذهب إلى ذلك جمع من الأكابر ، قال العلامة المجلسي (١) : إن إثم سبب 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 ، للعلّة المتقدمة ، وإنما أسقطها عنه ما لم 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  
 مطلقاً حتى ضرب المضرور وشتم المشتوم بمثل فعلها - إلى أن قال - وتدل على عدم التجاوز  
 عما فعل به وتحرير الظم والتعدي . ومن هنا ظهر أن هذا الرأي لا يعد فيه خلافاً لما  
 استظهرناه في الدورة السابقة . وقد وقع التصريح بذلك في جملة من أحاديث العامة ، ونقدم  
 بعضها في الهامش .

قوله : ( ثم إن المرجح في السب إلى العرف ) . أقول : الظاهر من العرف واللغة (٢)  
 اعتبار الإهانة والتعبير في مفهوم السب ، وكونه تنقيها وإزهاً على المسبوب ، وأنه متحد  
 مع الشتم ، وعلى هذا فيدخل فيه كلما يوجب إهانة المسبوب وهتكه كالقذف والتوصيف  
 بالوضع واللاشيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمرند والارحص والاجذم والاعور  
 وغير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة ، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك

(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 بينهما هي العموم من وجه ، فانه قد يتحقق السب ولا يتصف بعنوان الغيبة ، كأن يخاطب المسبوب بصفة مشهورة مع قصد الإهانة والإذلال ، فان 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 ، ويتعدد العقاب في مورد الاجتماع ، لكون كل من العنوانين موضوعاً للعقاب ، فلا وجه للتداخل ، ولعل هذا مراد المصنف هنا وفي مبحث الغيبة .

وقال المحقق الايرواني : ان النسبة بين السب والغيبة ( هو التباين فان السب هو ما كان بقصد الانشاء واما الغيبة فجملة خبرية ) .

وفيه انه لا دليل على هذه التفرقة فان كلاً منها يتحقق بكل من الانشاء والاخبار . قوله : ( ثم إنه يستثنى من المؤمن المتظاهر بالفسق ) . أقول : يجوز سب المتجاهر 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 فلفترأ عليه فيحرم من جهتين .

قوله : ( ويستثنى منه المبدع ايضاً ) . أقول : قد دلت الروايات المتطالفة (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 الواقي باب البدع ص ٥٦ . و ج ٢ كبا مش مرآة العقول ص ٣٦٦ : عن داود ابن سرحان عن أبي عبد الله (ع) قال : قال رسول الله (ص) : اذا رأيت أهل الزيب والبدع من بعدي فأظهروا البراءة منهم وأكثروا من سبهم والقول فيهم والوقية وباهتوم كي لا يظموا 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 ، فانه 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 خارجا عن المقام موضوعا ، لعدم كونه متصفاً بالايان .

قوله : ( ويمكن أن يستثنى من ذلك ما إذا لم يتأثر المسبوب عرفاً ) . أقول : مقتضى الاطلاقات 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 نجر للمسبوب وتأديب له فلا يحرم . ووجه الفساد أن مفهوم السب يناهى مفهوم الفخر والتأديب ، فلا يجتمعان في مورد واحد ، وأضعف من جميع ذلك دعوى السيرة على الجواز في الموارد المزبورة ، فانا لو سلطنا تحقق السيرة من المتدينين قائماً 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 قوله «ع» أنت ومالك لأبيك ) . أقول : قد وردت هذه الجملة المباركة في الروايات المتظاهرة (١) الصحيحة وغيرها ، ولكنها راجعة الى الجهات الأخلاقية الناشئة من الجهات التكوينية ، فان الولد بحسب التكوين من المواهب الإلهية للوالد فلا يناسبه أن يعارض أباه في تصرفاته .

ويؤيد ذلك المعنى ما في رواية محمد بن سنان الضعيف ، من تمليل 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 الجلية والعطوفة الغريزية المنافية للإيذاء والإذلال ولو بالسب والشتم . نعم لو دلت هذه الروايات على الملكية الحقيقية كانت أم تزيلية ، أو على الولاية المطلقة والمساطنة التامة كان لكلام المصنف وجه .

ولكن كلا الاحتمالين يدهي البطلان . أما الأول فلا نه لو تم لجاز للأب أن يتصرف

(١) راجع ج ٢ ، ص ١٠٧ حكم الاخذ من مال الولد والاب مما يكتسب به ص ٥٥٩

(٢) سورة الشورى آية : ٤٩ .

في ما يرجع الى اولاده ، ويتصرف في شؤونهم تصرف الموالي في عبيدهم وامورهم مع أنه لم يلتزم به أحد .

على أنه مخالف للروايات (١) المعتبرة الصريحة في أن للآب أن يستقرض من مال ابنه ، ويقوم جاريته بقيمة عادلة ، ويتصرف فيها بالملك ، فان من الواضح أنه لو كان الابن وماله للآب لما احتاج في جواز التصرف في ماله وجاريته الى الاستقراض والتقويم .

وأما الثاني فأيضاً فاسد ، لأن مورد بعضها الولد الكبير ، ومن المقطوع به أنه لا ولاية للآب عليه ، ومع الاغضاء عن جميع ما ذكرناه فهي معارضة بما دل على حرمة سب المؤمن بالعموم من وجه ، وفي مورد التعارض يرجع الى عمومات ما دل على حرمة الظلم ، وهو واضح

## حرمة السحر

قوله : ( العاشرة السحر حرام في الجملة بلا خلاف ) . أقول : لا خلاف في حرمة السحر في الجملة ، بل هي من ضروريات الدين ، ومما قام عليه إجماع المسلمين ، وقد استفاضت بها الروايات من طرفنا (٢) .

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١٠٧ و١٠٨ مما يكتسب به ص ١٦٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٤ تحريم العمل بعلم النجوم من آداب السفر الى الحج ص ١٨١ وج ٤ ص ٤١٠ في نهج البلاغة : المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار . رسالة .

وفي ج ٢ ثل باب ٥٢ عدم جواز تعلم النجوم مما يكتسب به ص ٥٤٤ . وج ٤ ص ٤١٢ عن الصدوق في رواية نضر : والساحر ملعون . ضعيفة للحسن بن علي الكوفي واسحاق بن ابراهيم .

وقال : قال «ع» : المنجم كالكاهن . الى آخر ما تقدم من النهج . رسالة .

وفي ج ٢ كآب ٦٢ حد الساحر ص ٣١١ . وج ٣ ثل باب ١ أن حد الساحر القتل من أبواب بقية الحدود ص ٢٦٠ . وج ٩ الروايات باب حد الساحر ص ٦٩ . وج ٣ التهذيب باب من الزيادات في الحدود ص ٤٣٠ : عن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال رسول الله (ص) ساحر المسلمين يقتل وساحر الكافر لا يقتل ، قيل يارسول الله ولم لا يقتل ساحر الكفار ؟ فقال : لأن الكفر أعظم من السحر ولأن السحر والشرك مقر وناف .

ضعيفة لنوفلي . ( وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ ، وج ٣ المستدرک ص ٢٤٨ عن الجعفر بن محمد بن عمار ) .  
مثله بتفاوت يسير . مجهول لموسى بن اسماعيل ) .

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 طيب بن الحسن وشار .

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 .

• عن إسحاق بن عمار : إن علياً «ع» كان يقول : من تعلم من السحر شيئاً كان آخر

عهده بربه وحده القتل إلا أن يتوب . حسنة لابراهيم بن هاشم . في ج ٢ ثل باب ٥٣

تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن قرب الاسناد مثله : ضعيفة لابي البيهقي .

وعن الخصال : ثلاثة لا يدخلون الجنة ، وعدّ منهم مدمن السحر . مجهولة لجهالة أكثر رواياتها

وفي قصة هارون وماروت ما يدك على حرمة السحر وكفر الساحر ولكنها ضعيفة السنن

وفي كاهن ج ٢ امرأة العقول ص ٢٦٢ . وفي ج ٣ الوافي باب الكبائر ص ١٧٥ .

و ج ٢ ثل باب ٤٥ من جهاد النفس ص ٤٦٣ في صحيحته عبد العظيم الحسيني عدّ السحر  
من الكبائر .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٣٤ عن الجعفریات عن علي «ع» إنه قال : من سحرت 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 عرفاً 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 الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كإبري

وليس الاصل على ما يرى . والسحر الأخذة وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر . قال

الزهري : وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيرها ، فكان الساحر لما أرى —

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 والتبويه ، الى غير ذلك من التعاريف .

وقد وقع الخلاف بين الاصحاب في ذلك أيضا ، فعن 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 والنفت 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 والتبويه ، بحيث إن الساحر يلبس الباطل لباس الحق ، ويظهره بصورة الواقع فيري الناس الهياكل الغريبة والاشكال العجيبة المخوفة .

— الباطل في صورة الحق خيل الشيء على غير حقيقته ، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه . وقال الفراء في قوله تعالى : ( فأنى تسحرون ) معناه : فأنى تصرفون . وقال يونس : تقول العرب للرجل : ما تسحرك عن وجه كذا وكذا ؟ أي صرفك . وفي أقرب الموارد : سحره سحراً عمل له السحر وخذعه . وسحر فلاناً عن الامور صرفه . ويقال : سحرت القضة اذا طليتها بالذهب . وقيل : السحر والتبويه يجريان مجرى واحداً .

وفي جمع البحرين : فأنى تسحرون ، أي فكيف تخدعون عن توحيدته ويموه لكم . ويسمى السحر سحراً لانه صرف جهته . وفي مفردات الراغب : نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون عن معرفتنا بالسحر . وفي المنجد : سحره خدعه . وسحره عن كذا صرفه وأبسه . وسحر القضة طلاها بالذهب .

وعن الطبرسي عن صاحب العين : السحر عمل يقرب الى الشياطين . وعن السحرة الأخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الامر كما ترى وليس الامر كما ترى فالسحر عمل خفي خلفه سببه يضور الشيء بخلاف صورته ويقلبه عن جنسه في الظاهر ولا يقبله عن جنسه في الحقيقة ، ألا ترى الى قول الله تعالى ( يخيل اليه من سحرهم أنها سمى ) .

وذلك أن السحر عمل منفي يحصل بالاسباب الخفية ، ويصور الشيء على خلاف صورته الحقيقية ، وبصرفه عن وجهه بالخدعة والتمويه ، ويقلبه من جنسه في الظاهر ، لافي الحقيقة ، بحيث إن الساحر يسحر الناظرين حتى يتخيّلوا أنه يتصرف في الامور التكوينية ، ويشهدون بحقيقتها الى حقيقة اخرى ، فيريهم البر بجرأ عجابا تجري فيه السفن وتلاطم فيه الامواج ، من غير أن يلتفتوا الى كونه خدعة وتمويه ، وإظهاراً للباطل بصورة الحق .

سجد السحرة مع موسى «ع» مذكورة في القرآن (١) حين ألقوا ( فاذا حبالهم وعضهم يزول الى يه من سحرم أنها تسعى ) .

لاظهار قد تكون للسحر حقيقة واقعية كالتصرف في عقل المسحور أو بدنه ، أو ما يرجح 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 بجرأ وفيه شيئاً عظيماً ، فيحاول المسحور أن يركبها فيقع من شاق ويموت ، فان الجنون والموت وإن كانا من الامور الواقعية ، إلا انها ترتبنا على الامر التخيلي الذي هو السحر ، ويقرب ما ذكرناه من صاحب المس من أنه ( يقلب الشيء من جنسه في الظاهر ، ولا يقبله 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 .

وقد اذكرناه من المعنى قد استعمت كلمة السحر في مواضع شتى من الكتاب العزيز (٣) وأطلق الثمراكون صفة الساحر على النبي الصادق المصدق ، فقد زعموا أن محمداً (ص) يظهر الباطل في الدنيا بكلمات فصيححة وخطب بليغة حتى يسحر بها أعين الناظرين وقلوبهم ،

نظرة آية : ٦٩ .

الاحتجاج ص ١٨٥ و ج ٤ البحار ص ١٣٠ في احتجاج الصادق «ع» على الزبير بن العوام : أتوقدر الساحر أن يجعل الانسان بسحره في صورة الكلب أو الحمار أو غيره ؟ قال «ع» : هو أضعف من ذلك وأضعف من أن يغير خلق الله إن من أبطل ما ركبته الله في خلقه فهو شريك الله في خلقه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لو قدر الساحر على ما سحر به عن نفسه الهرم والآفة الحديث . مرسل .

(٣) في معجمات الراغب نحن قوم مسحورون ، أي مصروفون . وفي لسان العرب فأنى مسحورون أي مصروفون . وفي مجمع البحرين : إن تبعهون إلا رجلاً مسحوراً ، أي مصروفاً عن الله . وغير ذلك من الموارد .

ومن هنا أيضاً أطلق السحر على البيان الجيد (١) بلحاظ المدح والذم ، فإنه يسر في السحر  
الحاضرين وأذان السامعين الى المتكلم .

وبهذا الاعتبار أيضاً أطلق السحر على تمويه النفضة بالذهب . وعلى الجملة فإن السحر هو  
كلمات أهل اللغة وموارد الاستعمال يقطع بأن السحر ليست له حقيقة واقعية ، بل هو  
ما ذكرناه ، ومن جميع ما تقدم ظهر ما هو المراد من الاخيار المتطافرة الدالة على 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 فكلمها مطوية فيه ،  
كجعل الحبوب اشجاراً وزروعاً ، والاحجار لؤلؤاً ، وواقيت دفعة واحدة ، ومنه صيرورة  
عضا موسى «ع» نعباناً ، وصيرورة الاسد المنقوش على البساط حيواناً مفترساً بأمر الامام  
عليه السلام في مجلس الخليفة ، وقد تقدم ذلك في المبحث 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 سجر السامعين بذلك .

وفي ج ١٤ البحار ص ٢٥١ ذكر الحديث ثم قال ما حاصله : وسمى النبي (ص) بهاتين  
البيان سحراً لوجهين :

الاول : انه لدقته ولطفه يستميل القلوب الى المتكلم .  
والثاني : أن المقتدر على البيان يكون قادراً على تحسين ما يكون قبيحاً وتقبيح ما يكون  
حسناً ، وذلك يشبه السحر من هذا الوجه .



وأما الشعوذة فسميّا تي انها عبارة عن الخفة في اليد والسرعة في الحركة المعبر عنها في لغة الفارس بكلمة ( تردستي وتندكاري ) فان المشعوذ الحاذق يفعل الامور العادية ، والافعال المتعارفة بنام السرعة ، بحيث يشغل اذهان الناظرين بأشياء ، ويأخذ حواسهم اليها ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة وبحركة خفيفة فيمظهر لهم غير ما ينتظروه ، ويتعجبون منه ولكن الصادر منه أمر واقعي ، كأخذ الاشياء من موضع ووضعها في موضع آخر بالسرعة التامة حتى يتخيل الناظر اليها انها انتقلت بنفسها ، فالنقل والانتقال أمر حقيقي ، ولكن الناظر لا يلتفت الى الناقل ، وهذا بخلاف السحر ، فانه أمر خيالي محض كما عرفت التنبيه عليه ومن هنا اتضح الفرق بين الشعوذة والمعجزة ايضا . واما ما ذكره الاصحاب من بيان حقيقة السحر واسبابه واقسامه فكلمها تقريرية ، فان انطبق على ما ذكرناه فهو ، وإلا فيرد الى قائله ، وهو اعرف بمقاله .

## أقسام السحر

ولابأس بالتعرض لما ذكره الاصحاب من اقسام السحر ليعلم هل انها مشمولة لما دل على حرمة السحر أم لا ؟ وقد تكلم عليها العلامة المجلسي في البحار (١) وأطال الكلام فيها موضوعا وحكما ، نقضا وإبراما .

وحاصل كلامه في تحقيق اقسام السحر : انه على انواع شتى ، النوع الاول : سخر الكذابين ( او الكلدانيين ) الذين كانوا من قديم الدهر ، وهم قوم يعبدون الكواكب ، ويزعمون كونها مدبرة للعالم السفلي ، ومبادي لصدور الخيرات والشور ، وقد بعث الله ابراهيم رعا مبطلا لمقاتتهم وهدم اساس مذهبهم ، وهم على فرق ثلاث :

فان منهم من يزعم ان الكواكب هي الواجبة الخالقة للعالم ، ومنهم من يزعم انها قديمة لتقديم العلة المؤثرة فيها ، ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة ، ولكنها فعالة مختارة فوض خلقها 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 يخرج العادة . انتهى ملخص كلام المجلسي في النوع الاول ،

أقول : قد عرفت ان السحر هو صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخديعة والتمويه

من دون أن يكون له واقعية ، فاستحداث الامور الخارقة للعادة ليس من السحر ، و  
 يمكن 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  
 القائمة : 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 ، وبصور في  
 الأرحام كيف يشاء .

النوع الثاني : سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية ، فقد ثبت بالوجوه العديدة إمكان  
 تسلط النفوس على جوارح الغير وأعضائه ، فتسخره للقيام بمركات وتأدية أعمال على غير  
 إرادة منه ، ومن دون وساطة شيء آخر .

وهذه النفوس قد تكون لرياضتها قوية صافية عن الكدورات البدنية ، فتستغني في  
 تأثيرها عن الاستعانة بأدوات من خارجها ، وتصدر عنها الامور الغريبة الخارقة للعادة ،  
 وقد تكون ضعيفة وممزوجة بأوساخ المواد ، فتحتاج في إتمام تأثيرها الى الاستعانة بأدوات  
 سحرية اخرى ، انتهى حاصل كلامه في النوع الثاني .

أقول : لاشبهة أن بعض النفوس لصفاتها 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 به عنوان الأولي ما لم يترتب عليه شيء من  
 العناوين المحرمة ، بل يمنع 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 الحققة حتى تصير مؤثرة في الامور  
 التكوينية من المحرمات ، بل هو مطلوب في الشريعة المقدسة اذا كان بالإطاعة والتقوى ،  
 ومن المعروف المشهور أن سلمان رضى الله عنه قد وصل بمجاهداته وتقواه وعظيم طاعته  
 لمولاه الى حد أن انقادت الامور التكوينية لإرادته وانزلت فرض طاعته .

النوع الثالث : من السحر الاستعانة بالأرواح الأرضية ، واعلم أن القول بوجود الجن  
 مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة . وأما أكبر الفلاسفة فاتهم 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 بامور خفيفة وبأفعال سهلة لامشقة في إيجادها ، كالبرق والدخن والتجريد ، وقد سماوا هذا النوع بالعزائم وعمل تسخير الجن ، انتهى حاصل كلام المجلسي في النوع الثالث .

أقول : لا ريب في خروج هذا النوع أيضاً من السحر موضوعاً وحكماً ، تملها وتعلمها ، بل لادليل على حرمة في نفسه إلا اذا 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 إيذام .

النوع الرابع : مما ذكره المجلسي (ره) من أقسام السحر : التخيلات والأخذ بالعيون ، وهذا النوع يتضح بامور :

الأول : وقوع الاغلاط في البصر كثيراً ، فإن الساكن قد يرى متحركاً وبالعكس ، كما أن راكب السفينة اذا نظر الى البحر يرى السفينة ساكنة ويرى الماء متحركاً ، والقطرة النازلة من السماء ترى خطأ مستقيماً ، والشعلة الجواله ترى دائرة من النار ، والاشياء الصغيرة ترى في الماء كبيرة ، وغير ذلك من اغلاط البصر .

الثاني : أن المحسوسات قد يختلط بعضها ببعض اذا كانت مدركة بسرعة النظر ، لأن القوة الباصرة اذا وقفت على محسوس وقواً تاماً في زمان معتد به أدر كته على نحو لا يشتهه بغيره كثيراً ، وأما اذا أدر كته في زمان قليل ، ثم أدر كت محسوساً آخر وهكذا ، فإنه يختلط بعضه ببعض .

الثالث : أنه قد تشغل النفس بشيء فلا تشعر حينئذ بشيء وإن كان حاضر أعند الانسان كالوارد على السلطان ، فإنه قد يلقاه شخص فيتكلم معه ، ولكن لا يلتفت اليه ، والناظر في الدرآة يرى القذارة في عينيه ولا يرى أكبر منها .

اذا عرفت هذه الامور اتضح لك تصوير هذا النوع من السحر ، فإن المشعبد الحاذق يشغل اذهان الناظرين بامور ، ويأخذ بأبصارهم ، ثم يعمل شيئاً آخر بسرعة شديدة ، وبحركة خفيفة ، فيظهر لهم غير ما انتظروه ، فيتهجبون منه .

أقول : هذا النوع هو المعروف بالشعوذة ، فلا يرتبط بالسحر ، وسيأتي أنه لادليل على حرمتها ، فإنها ليست إلا الحركة السريعة في الاعضاء ، فلا معنى لحرمتها في نفسها ، إلا اذا اقتربت 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 ، وكفار سين 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 وبأكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الحجل وضحك الشامت ، فهذه الوجوه كلها من لطائف التخيل ، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب .

ومن ذلك أيضاً تركيب صندوق الساعات ، وعلم جر الانتقال والاجسام العظيمة بآلات خفيفة ، وهذا النوع في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من السحر ، فان لها أسبابا معلومة معينة ، ومن اطلع عليها قدر على إيجادها ، وحيث لم يصل اليها إلا الفرد النادر لصعوبتها عدها أهل الظاهر من السحر ، انتهى ملخص كلامه .

أقول : إن إيجاد الصنایع المعجبة و تركيب الامور الغريبة - كما هو المعروف كثيراً في العصر الحاضر ، كالطائرات والقطارات والسيارات وسائر أدوات النقل والآلات العجيبة المعدة للحرب - ليس من المحرمات بعناوينها الاولية 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 المزيبة للعقل ، أو الدخن المسكر « البخور » أو عصارة البنج المجهول في الملابس ، وهذا مما لا سبيل الى إنكاره ، فان أثر المقناطيس شاهد . انتهى ملخص كلام المجلسي .

أقول : هذا النوع أيضاً خارج عن السحر موضوعا وحكما ، 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 الليميا والاسم الاعظم ، ويدعي أن الجن يطيعونه ، 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 لاوجه لجمعه من أقسام السحر ، وإنما هو قسم من الكذب ، إذا لم يكن له

واقع ، على أن تعليق القلب لو كان سحراً لكانت الاستمالة بمطْلَقها سحراً محرماً ، سواء كانت بالأمور الواقعية أم بغيرها .

النوع الثامن : الغيمة . 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 النمام ليس بكافر ولا يجوز قتله .

وعلى الجملة لم يتحصل لنا من الاقسام المذكورة ما يكون سحراً محرماً بعنوانه ، فانحصر السحر المحرم بما ذكرناه : أعني صرف الشيء عن وجهه على سبيل الخدعة والتقوية . وقد تقدم أن هذا هو المورد للاخبار الدالة على حرمة السحر .

ثم إنه ورد في جملة من الروايات المتقدمة ما دل على كفر الساحر . وفي الروايات الاخرى المتقدمة في الحاشية أنه يقتل .

أما الحكم بالكفر فلا يمكن أن يراد به الكفر المصطاح في الشريعة المقدسة . ضرورة عدم جريان احكام الكفر عليه ، من قسمة الاموال ، وبينونة زوجته والحكم بنجاسته ، فيشملة ما دل على إسلام من أقر بالشهادتين والمعاد ، على أننا 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 تعمد ) . فلو كان السحر موجبا للكفر لحكم ابو عبد الله بكفره ، ولكن الرواية مجهولة .

وكيف كان فما دل على كفر الساحر لا بد من حمله إما على مستحل السحر ، وإما على من يعارض به القرآن والنبوة ، ويدعي به الرسالة او الإمامة ، او يدعي مالا يقدر عليه إلا الله ، ويدل على الاخير ما في رواية العسكري «ع» في قصة هاروت وماروت من قوله عليه السلام : ( فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار ودعاء الناس الى أن يعتقدوا انك تحيي وتميت وتعمل 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 الاصحاب ، بل في كلمات غير واحد منهم دعوى الاجماع عليه من دون فرق بين المستحل وغيره .

وفي حدود الرياض : ( يقتل الساحر اذا كان مسلماً ، ويعزر اذا كان كافراً ، بلاخلاف فتوى ونصاً ، ثم قال : إن مقتضى إطلاق النص والفتوى بقتله عدم الفرق فيه بين كونه مستحلاً أم لا ، وبه صرح بعض الاصحاب ، وحكى آخر من متأخر المتأخرين فولاً 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 منجبرة بالشهرة الفتوائية ، فقد عرفت مراراً أنها لا تجبر ضعف الرواية . وعليه فإن تم الإجماع والتسالم على ذلك أخذ به ، وإلا فعمومات مادل 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 والتميمة - إنما هو بنحو من العناية والحجاز ، على أن الرواية ضعيفة السند وغير منجبرة 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 ، فتشملمها الاطلاقات .

الثاني : دعوى نجر الدين في الإيضاح كون حرمتها من ضروريات الدين ، وهذا الوجه يوجب الاطمينان بالحكم ، وباتفاق العلماء عليه في جميع الاعصار .

أما الوجه الاول : فيرد عليه أولاً انه لا حجية في شهادة المجلسي ، لاستناده الى اجتهاده وقد اعترف به المصنف ايضاً فيما سيأتي ، فقد قال : ( لكن الظاهر استناد شهادتهم الى الاجتهاد ) .

وثانياً : أنا لم نجد في كلام المجلسي شهادة على كون الأقسام المذكورة من السحر عند عرف الشارع ، فانه قال : ( إن لفظ السحر في عرف الشرع مختص بكل مخفي سببه ، ويتخيل على غير حقيقته ، ويجري مجرى التمويه 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 :

من يتكفى الشك في منع شمول الاطلاقات لها ، لعدم جواز التمسك بها عند الشك في الصدق .  
وربما : ما ذكره المصنف فيما سيأتي من معارضة شهادة الجملي 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 ايضا . 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 الاستهانة  
بالأمور المتقدمة ، بل ربما تكون مطلوبة لإبطال سحر مدعي النبوة والإمامة ، ومع  
الشك فيه فأصالة البراءة محكمة .

## عدم اختصاص حرمة السحر

بالمضر منه

من تضمن حرمة السحر بالمضر منه او تهم غير المضر ايضا ؟ فيه خلاف . فالحكى عن  
الشيخين في الدرر والشمس ولك ان المعتبر في السحر الاضرار ، وعن شارح النخبة أن ما كان  
من الاستهانة مشتملاً على إضرار او تمويه على المسلمين او الاستهانة بشيء من حرمان الله  
فهم حرام سواء عدت من السحر أم لا ، وعن جملة من الاكابر انه حرام مطلقاً سواء أكان  
مضراً أو لا ، كما يظهر الأطلاقات المتقدمة ، ومن هنا ظهر أنه لا وجه لتقييد السحر  
بما يمكن إحداثه في بدن المسحور او عقله او قلبه من غير مباشرة كما عرفته عن العلامة  
في النسخة .

ويجوز استدلال على اختصاص حرمة السحر بالمضر منه ببعض الروايات الواردة في قصة  
رويات وفاروق ، وسيأتي ذكرها .

وقد يراد : أن هذه الروايات ضعيفة السند . وثانياً : أنه لا تنافي بينها وبين المطلقات  
في حرمة السحر مطلقاً .

( فمثل إحداث حب مقطرط في الشخص بعد سحره ) . أقول : الوجه فيه ماورد

في بعض الأحاديث (١) من تشديد النبي (ص) المرأة التي صنعت ذلك لزوجها ، واستقباله إياها باللحن 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 حبيها 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 ابواب مقدمات النكاح ، وعليه فلا بد من حمل الرواية على كون المصنوع أمراً غير مشروع يوجب تكدير البحار والطين ، واستحقاق المرأة باللحن وثالثاً : أن الرواية مخالفة للقواعد ، فانها 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 ، فانها 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 واني صنعت شيئاً لا أعطفه علي ؟ فقال لها رسول الله (ص) : أف لك كدرت البحار وكدرت الطين ولعنك الملائكة الأختيار وملائكة السماوات والأرض ، قال : فصامت المرأة نهارها وقامت ليها 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 أمساح ومسوح .

(٢) في ج ٢ التهذيب ص ١٠٩ . وج ١ كآ باب ٣٣ الصناعات من المعيشة ص ٣٦٠ وج ١٠ الوافي باب ٣٠ الصناعات ص ٣٠ : علي عن أبيه قال : حدثني شيخ من اصحابنا قال : دخل عيسى بن سيني « وفي نسخة كاشفي » علي ابن 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 انه قد يجب اذا توقفت عليه مصلحة ملزمة ، كما اذا ادعى الساحر منهصبا 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 ان الشهيدين مع اخذها الاضرار في تحريم السحر ذكروا ان 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 وموضوعاً وحكماً . وحينئذ فان انطبق على ذلك شيء من العناوين المحرمة حكم عليه بالحرمة لتلك الجهة المحرمة ، لالكونه سحراً ، كما اذا اشتملت التسخيرات على المقدمات المحرمة ،

— يأتيه الناس وبأخذ على ذلك الاجر - وسأله عن ذلك قال «ع» : حل ولا تعقد . مرسلة 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 قصة الملكين ما يدل على جواز دفع ضرر السحر بالسحر ، ولكن الرواية مرسلة .

وفي ج ٢ . مل باب ٥٣ تحريم تعلم السحر مما يكتسب به ص ٥٤٤ عن العيون في رواية العسكري «ع» ما يدل على ذلك . ولكنها مجهولة .

وفي رواية جههم 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 الملوك 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 الامور غير المشروعة ، أو كان المسخر بالفتح مؤمناً من الانس أو ملكا ، وكان التسخير ظالماً عليهم ، ومع انتفاء العناوين المحرمة فلا وجه للحرمه ، كتسخير الكفار من الانس والجن وإن اشتمل ذلك على إيذائهم ، وإلا لما جاز قتل الكفار ، وأخذ الجزية منهم وهم صاغرون .

وكذلك يجوز تسخير الحيوانات مطلقا ، خصوصا الموديات منها كالعقارب والحيات والسباع ، وإلا لما جاز استخدام الحولة ، وقتل الموديات منها ، وقد أجاد المحقق الايرواني وقال : ( فالأمر في تسخير الحيوانات أوضح ، فهل يمكن الالتزام بجواز تسخير الحيوانات بالقهر والغلبة والضرب ، ومع ذلك لايجوز تسخيرها بما يوجب دخولها تحت الخدمة طوعا )

## الشعوذة

قوله : ( الحادية عشرة الشعبة حرام بلا خلاف ) . أقول : الشعوذة (١) هي اللعبة المعروفة : أعني الخفة في الحركة المعبر عنها في لغة الفرس بكلمة ( تردستي ) وأما الذي يترتب على الشعوذة فهو أمر واقعي ، فإن المشعوذ يفعل مايفعله سائر الناس من الامور 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 شعبة ، وهو بالذال المعجمة ، وليس من كلام أهل البادية ، وهي لعب يرى الانسان ما ليس له حقيقة كالسحر وفي أقرب الموارد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأخذ كالسحر يرى الشيء في رأي العين بغير ما عليه أصله .

وفي المنجد : الشعبة كشعوذة زنة ومعنى . وفيه أيضا : الشعوذة وهي خفة في اليد وأعمال كالسحر ترى الشيء في العين بغير ما هو عليه . وفي مجمع البحرين : الشعبة 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 تعبدي ، 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 الاطلاق ، 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 بالاجماع المحكي ، فان الاجماع إن كان حجة في نفسه لزم اتباعه لذلك ، وإلا فان 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 كا ص ٣٧٤ . وج ٢ التهذيب ص ١٢٢ . وج ١٠ الوافي ص ٦٣ . وج 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 .

وهذا 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 فان من غش غشني ماله فان لم يكن له مال غش في أهله . صحيحة . —

ومن طرق العامة (١) بل هي من ضروريات مذهب المسلمين .

والعجب من المحقق الايرواني حيث ألقى عنوان الغش عن الموضوعية والتزم بحرمته  
للعاوين الثانوية من الكذب وأكل أموال الناس بلا رضى منهم ! .  
ولا ريب أن الروايات حجة عليه ، لظهورها في حرمة الغش في نفسه ، فإذا تحقق  
موضوعه في مورد ترتب عليه حكمه ، كسائر القضايا الحقيقية ، وسيأتي أن موضوع  
الغش أمر عرفي .

فقد ظهر أنه لا وجه لما ارتكبه المحقق المذكور من السبر والتقسيم في نفي موضوعية الغش  
بدعوى أنه لا دليل على حرمة شوب اللبن بالماء ولا على حرمة عرض المشوب على البيع ، ولا  
على حرمة مجرد الانشاء ، فتعين أن يكون الغش المحرم أخذ قيمة غير المغشوش بازاء المغشوش

— وعن السكوني عن أبي عبد الله «ع» قال : نهى رسول الله (ص) عن أن يشاب  
اللبن بالماء للبيع . ضعيفة لاؤفلي .

وعن هشام بن الحكم قال : كنت أبيع السابري في الظلال فمر بي أبو الحسن موسى «ع»  
فقال لي : يا هشام إن البيع في الظلال غش والغش لا يحل . حسنة لابراهيم بن هاشم .  
أقول : السابري ثوب رقيق جيد .

وفي الموضوعين المتقدمين من الوافي ومثل وفي كاهن اش ج ٤ مرآة العقول ص ٣١٩ في  
رواية زينب العطاراة الحولاء عن رسول الله (ص) : اذا بعت فأحسني ولا تغشي فإنه أنى لله  
وأبقى للعالم . حسنة للحسين بن زيد .

وفي الباب المزبور من مثل في حديث المناهي عن رسول الله (ص) إنه قال : ومن غش  
مسلماً في شراه أو بيع فليس منا ويحشر يوم القيامة مع اليهود لأنهم أغش الخلق للمسلمين .  
مجهولة لشعيب بن واقد .

وفي ج ١ كما ص ٣٨٠ . وج ٢ التهذيب بيع المضمون ص ١٢٧ . وج ١٠ الوافي  
ص ٦٤ . وج ٢ مثل باب ٩ جواز خلط المتاع الجيد بغيره من أحكام العيوب ص ٥٩٧  
عن الحلبي عن ابي عبد الله «ع» قال : سألته عن الرجل يكون عنده لوانان من طعام واحد  
وسعرها شتى وأحدهما خير من الآخر فيخلطهما جميعاً ثم يبيعها بسعر واحد ؟ فقال : لا يصلح  
له أن يفعل ذلك يغش به المسلمين حتى يبينه . حسنة لابراهيم بن هاشم . الى غير ذلك من  
الروايات المذكورة في المصادر المتقدمة . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٥ . وج ١٥ البحار  
العشرة ص ١٩٥ .

(١) راجع ج ٥ سنن البيهقي ص ٣٢٠ .

## موضوع الغش

لاشك في أن الغش ليست له حقيقة شرعية ، ولا متشرعية ، بل المراد به ماجرى عليه العرف واللغة (١) من كونه بمعنى الكدر والخديعة والحيانة ، 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 جاهلاً والمغشوش عالماً انتهى مفهوم الغش . ثم إنه لا يعتبر في مفهوم الغش انحصار معرفته بالغاش ، فإن أكثر أفراد الدش يعرفه نوع الناس بإمعان النظر ، خصوصاً من كان من أهل القطانة والتجربة ، ومن كان شغله الغش ، فانه لاشبهة أن من الغش جعل الجيد من الجبوب على ظاهر الصبرة ورديه في باطنها وبيع الأمتعة في الظلال ، ومن الواضح أن نوع الناس يلتفتون الى الغش في أمثال ذلك بتدقيق النظر ، ولو اقتصم مفهوم الغش بما انحصر طريق معرفته بالغاش لم يبق له إلا مورد نادر .

نعم قد تنحصر معرفته بالغاش كزج اللبن بالماء ، وخلط الدهن الجيد بالدهن الردي ، ووضع الحجر ونحوه في مكان بارد ليكتسب ثقلاً ، وبيع الحيوان مسموماً لا يبي أزيد من يوم ويومين ، وغير ذلك من الموارد التي لا يطلع 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 عرفاً على الخلط الظاهر الذي لا يحتاج معرفته الى إمعان النظر ، فإذا مزج الردي بالجيد مزجاً يعرفه أي ناظر اليه من الناس - بغير تدقيق النظر ، وجعل الردي في ظاهر الصبرة والجيد في باطنها - فإن ذلك لا يكون غشاً ، 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 الحيانة . 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 الاطلاق سواء أكان في المعاملة أم في غيرها ، إلا أنه لا بد من صرفها الى 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 للقراء . بل يمكن دعوى عدم صدق الغش في هذه الموارد ، أو في بعضها . نعم لو أخبر بموافقة الظاهر في ذلك للواقع كان حراماً من جهة الكذب ، سواء كان إخباره قوياً أم فعلياً ، وهو أجنبي عما نحن فيه .

## لا يعتبر في صدق الغش قصد مفهومه

قوله : ( ويمكن أن يمنع صدق الاخبار المذكورة إلا على ما قصد التلبيس ) . أقول : ظاهر المصنف أنه يعتبر في حقيقة الغش قصد مفهومه من التلبيس والخديعة . وأما ما يكون ملتبساً في نفسه فلا يجب عليه الإيلاء به .

وفيهِ أنه لا دليل على اعتبار القصد بمعنى الداعي في مفهوم الغش . بداهة كونه من الأمور الواقعية ، وهي لا تختلف باختلاف الدواعي كالأمور القصدية ، وإنما المعتبر 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 مافي الرياض من قوله : ( ثم لو غش لا بقصد بل بقصد إصلاح المال لم يحرم للأصل واختصاص ما مر 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 بفضله ببعض وبعضه بوجود من بعض ؟ قال : إذا رؤيا جميعاً فلا بأس ما لم يغط الجيد الردي . صحیححة .  
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 الدراهم المغشوشة وغيره ، وإجماله : أن المبيع إما أن يكون كلياً ، ويكون الغش في الفرد المقبوض ، كما إذا باع متناً من الحنطة الجيدة ، ودفع عنها حنطة مغشوشة فإنه لاشبهة في صحة البيع في هذه الصورة ، لعدم كون الغش في البيع ، وإنما هو في تطبيق المبيع الكلي على الفرد الخارجي ، فله شترى 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 تكون الأوصاف المأخوذة فيه من قبيل وصف الكمال أو الصحة ، كما إذا باع عبداً على أنه كاذب أو نجار أو بصير فبان أنه لا يحسن الكتابة والنجارة أو أنه أعمى ، وحينئذ فإن كان العقد معلقاً على الوصف بحيث ينتفي البيع مع انتفاء الوصف فهو باطل ، للتعايق المجمع 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 الأرش ، 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 الفائت 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 مصراعى الباب ، فيبين أنه مصراع واحد ، أو يبيع زوجي

الخف فيمين أنه فرد واحد ، أو يبيع عدلي الفرارة - أي الجوالق - فيمين أنه عدل واحد .  
وغير ذلك من الأمثلة . فانه لاشبهة في دخل الهيئة الاجتماعية في زيادة المايية في الاهور  
المذكورة ، فيترتب عليها الحكم المزبور .

ونانيتها : ان لا يكون للهيئة الاجتماعية مساس في زيادة مالية المبيع أصلا ، بل كلف  
الانضمام كوضع الحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا شبهة في صحة البيع ولزومه بالنسبة  
الى الجزء الموجود ، من دون ان يثبت للمشتري خيار تخلف الوصف ، كما اذا باع صبرة  
حنطة بدينارين على انها وزنتان فوجد نصفها ترابا ، فيصح البيع في الوزنة الموجودة ،  
ويبطل في الاخرى ، فان مرجع ذلك الى 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 تبعض الصنفقة ونقص الثمن بمقدار التراب الزائد ) .

ومن جميع ما ذكرناه يظهر ضعف كلام الشهيد حيث قال في شرائط الاقتداء من  
الذكري : ( الثالث بشرط القصد الى إمام معين ) الى ان قال : ( ولو نوى الاقتداء بالخاضر  
على أنه زيد فبان عمروا في ترجيح الاشارة على الاسم ، فيصح ، أو بالعكس ، فيبطل  
نظر ، نظير ان يقول المطلق لزوجة اسمها عمرة : هذه - هنا - زينب طالق ، ويشير البائع  
الى حمار ، فيقول : بهتك هذا الفرس ) . ومنشأ التردد في ذلك تغليب الاشارة او الوصف  
ويضاف الى ما ذكرناه انك قد عرفت في مبحث التطقيف : ان البيع من الامور القصدية  
فلا معنى لتردد المتبايعين فيما قصدها .

وكذلك ظهر بطلان ما استدل به القائلون بالفساد مطلقا من أن العقد لم يتعاق بدات  
المبيع بأي عنوان اتفق ، بل تعلق بالمبيع بعنوان انه غير مغشوش ، فإذا ظهر الغش فقد  
ظهر ان ما هو المبيع غير موجود ، وما هو موجود غير المبيع .  
ووجه البطلان انه إنما يتم فيما اذا كانت الأوصاف المختلفة من قبيل الصور النوعية  
لامطلقا ، وقد اوضحنا ذلك فيما تقدم .

وقد يستدل على الفساد بوجوه آخر ، قد اشار اليها المصنف :

الأول : النهي الوارد عن بيع المغشوش ، فانه يدل على فساد . وفيه ان لم نجد ما يدل  
على النهي عن بيع المغشوش في نفسه غير خبر موسى بن بكر ، وخبر أبي بصير ، وسويته  
الكلام عليها .

الثاني : النهي عن الغش الوارد في الروايات الكثيرة ، وقد تقدم ذكرها في الحاشية  
ومن الواضح ان الغش محرم مع البيع ، كما يدل عليه رواية هشام المتقدمة ( أما علمت ان



البيع في الظلال غش) . فيعدل 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 ) فانه ظاهر في الحكم التكليفي فقط .

الثالث : خبر موسى بن بكر عن ابي الحسن «ع» فانه ( اخذ ديناراً من الدنانير المصبوبة بين يديه فقطعها بنصفين ثم قال : ألقه في البالوعة حتى لا يباع شيء فيه غش ) . فان 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 التزموا (٢) بجرمته لجهات خارجية ، وإلا فهو بنفسه أمر مباح عندهم .

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 : فالتفني من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لاشيء فيه . ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً او مكروهاً . وعلى هذا المنهج تفصيل المذاهب الاربعة . ثم قال : فما عن ابي 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 اعلم احداً من علماء الحجاز كره السماع . وقد استدلل الغزالي على الجواز برقص الحبيشة والزواج في المسجد النبوي يوم عيد واقدم الرسول (ص) . ثم ذكر ان حرمة الغناء من جهة المحرمات الخارجية . أقول قد نظارت الأحاديث من طرقهم في حول الغناء إثباتاً ونفيماً . 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 المشتعلة على دعوى الاجماع والضرورة على حرمة الغناء . ويدل على حرمة وجوه ، الوجه الأول : قيام الاجماع عليها محصلا ومنقولا .

وفيه أن دعوى الاجماع على الحرمة في الجملة وإن لم تكن جزافية ، بل في كلمات غير واحد من الأعلام دعوى الضرورة عليها ، إلا أنه ليس إجماعا تعبديا ، فان من المحتمل القريب استناد المجمعين الى 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 ، لاتحادهما في الخارج على كل حال ، فلا وجه للخدشة في الروايات الواردة في تفسير الآية : بأن مقتضاها أن الغناء من مقولة الكلام ، منع 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 كآب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ الغناء ص ٣٣ . ج 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 ابراهيم مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٨ عن الصدوق مثله مرسلا .

(٣) سورة لقمان آية : ٥ .

(٤) في المصادر المتقدمة من كآب الوافي وثل عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر «ع» قال الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية . حسنة لابراهيم وعلي بن اسماعيل .

وعن مهرا بن محمد عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : الغناء مما قال الله : ومن الناس الآية . مجهولة لمهران . —



فيما سبق مراراً ، وتكلمنا عليه في البحث عن مقدمات التفسير مفصلاً .  
 الثالث : الروايات (١) الدالة على حرمة الغناء ، وحرمة تعليمه وتعلمه ، وحرمة التكسب به واستماعه . وأنه يثبت النفاق في القلب كما يثبت المساء الحضرة . وأنه يورث الفقر والقساوة وينزع الحياء . وأنه رقية الزناه ، 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 الملاهي أربعين يوماً فقد بآه بغضب من الله فإن مات في أربعين مات فاجراً قاسقاً مأواه النار وبئس المصير . وأن من أصغى 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 الايفك .

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 : ما رأيت 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 من بني امية وبني العباس ، من دخول الرجال على النساء ، وتكلمهن بالباطيل ، ولعبهن بالملاهي على أقسامها ، وأما غير ذلك فلا محذور فيه ، وعليه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنة

(١) راجع ج ٢ كما آخر أبواب الاشرية باب الغناء ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي باب ٣٤ ما جاء في الغناء ص ٣٣ . وج ٢ <sup>باب</sup> ١٢٧ تحريم الغناء ، وباب ١٢٨ تحريم استعمال الملاهي ، وباب ١٢٩ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ و ص ٥٦٦ . وج ٢ المستدرک ص ٤٥٧ و ص ٤٥٨ . وج ١٦ البيجار .

(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» : أجزر 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 وحماية 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 الغناء إنما تكون للاهوار الخارجية  
التي قد تقارنه في الوجود .

أقول : يرد عليه امور ، 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  
اقتارانه 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 نقيماً وإثباتاً ، كما تقدم في بيع الجارية المغنية (٢) .  
واما رواية ابي بصير فانها وإن كانت صحيحة إلا انها لا دلالة فيها على مقصد المحدث  
المذكور ، فان غاية ما استفاد منها ومن رواية اخرى لابن بصير (٣) انه لا بأس بأجزر المغنية  
التي تدعى الى العرائس ، ولا يدخل عليها الرجال ، اما الغناء في غير زف العرائس فلا تعرض  
في الروايتين لحكمه .

واما 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 ، وستأتي الاشارة 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 مخالف 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 والفجر ؟ قال : لا بأس به مالم يعص به ) وهي وإن كانت مجهولة لعبد الله بن الحسن ، ولكن رواها علي بن جعفر في كتابه ، إلا انه قال : مالم يضر به ، وعليه فهي صحيحة . فتدل على جواز الغناء في نفسه وحرمة اذا اقترن بالمعاصي الخارجية .

وفيه ان الظاهر من قوله «ع» : مالم يضر به ، ان الصوت بنفسه صوت مزماري ، ولحن رقصي ، كألحان اهل الفسوق ، ويهبر عنها في الفارسية بكلمة ( پسته وسرود ودوبيت وآوازه خواندن ) لأنه صوت يكون في المزمارة ، وإلا لقال مالم يكن في المزمارة أو بالنفخ في المزمارة ، وعليه فتدل الرواية على تحقق الغناء بالصوت المزماري ، واللحن الرقصي لامطلقا ، وسيأتي ، وعلى هذا يحمل قوله «ع» : مالم يعص به ، في رواية قرب الاسناد على تقدير صدورهما من المعصوم .

واما إطلاق الغناء على غير هذا القسم في هاتين الروايتين في قول السائل : ( سألته عن الغناء ) ، وتقرير الامام «ع» صحة الاطلاق بالجواب عن حكمه بقوله : ( لا بأس به ) ، فهو كاطلاق 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 ٤٣ 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 .

وتفريطاً ، فقد عرفه في المصباح بأنه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب ، وعلى قوله هذا يخرج أكثر افراد الغناء مما لم يحتوي على القيدین المذكورین ، فان من أظهر أفراده الألحان التي يستعملها أهل الفسوق ، وهي لا توجب الطرب إلا أحياناً ، ولذا التجأ الطريحي في الجمع وبعض آخر في غيره الى 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 ترجميه كذلك ، ويلزم من هذه التعاريف أن يدخل في الغناء ما ليس من أفراد قطعاً ، كرفع الصوت لنداء أحد من البهيد ، ورفع الصوت أو تحسينه لقراءة القرآن والمراثي والمدائح والخطب ، بل التكلم العنيف ، مع أن الشارع قد ندب الى قراءة القرآن بصوت حسن ، وبألحان العرب .

بل في بعضها ( كان علي بن الحسين «ع» أحسن الناس صوتاً بالقرآن ) وفي بعضها : إنه ( كان يقره القرآن فربما سر به المار فصعق من حسن صوته ) وفي بعضها : ( ورجع بالقرآن صوتك فان الله تعالى يحب الصوت الحسن يرجع به ترجيعاً ) وستأتي الاشارة الى هذه الروايات ، فان 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 الصحاح : 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 الخنابلة : إنه تحسين الصوت والترنم .

وفي ج ٢ المستند ص ٣٤٠ اشار الى جميع ما قيل في معنى الغناء ، وقال : إن كلمات العلماء من اللغويين والادباء والفقهاء مختلفة في تفسير الغناء ، فسره 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 بمده مع احد الوصفين او 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 أحسن 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 المرثي ، 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 الاستفادة من مجموع الروايات بعد ضم بعضها الى بعض هو ما ذكره المصنف من حيث الكبري . 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 ويستة 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 التسوق والمعاصي فهو غناء محرم ، ومن أظهر مصاديقه الأغاني الشائعة بين الناس في الراديات 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 اشتغاله على المعاني الصحيحة ، بحيث يكون لكل واحد من اللحن وبتلان المادة مدخل في تحقيق معنى السماع والغناء .

ومثاله الألفاظ المصوغة على هيئة خاصة المشتملة على الأوزان والسميع والقافية ، والبيان المنهجية للشهوة الباطلة والعشق الحيواني من دون أن تشتمل على غرض عقلائي ، بل قد تكون كلماتها متناسبة ، كما تداول ذلك كثير أ بين شبان النضر وشبابه ، وقد يقتصر

(١) راجع كما بهامش ج ٢ ص ٥٢٢ من العقول ص ٥٢٢ . وج ٥ الروايات ص ٢٦٧ .

ومثاله لسبله رمزي بن شمر النعيقلي .



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 والاصفياء وأعظم الدين ومصائبهم وراثتهم .  
نعم قد يتوهم صدق الغناء على رفع الصوت وترجييعه بالامور المذكورة بجملة من التعريف  
المتقدمة ، فيكون مشمولاً لاطلاقات حرمة الغناء .

ولكنك قد عرفت : أنها تعاريف لفظية ، وإنما سيقتم لمجرد شرح الاسم فقط وإن كان  
بلفظ أعم ، فلا تكون مطردة ، ولا منعكسة . وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من عد  
المراتي من المستثنيات من حرمة الغناء ، فانها خارجة عنه موضوعاً كما عرفت . وإذا ثبت  
كونها غناء فلا دليل على الاستثناء الذي يدعيه هؤلاء القائلون ، وسيأتي بيانه انشاء الله .  
الثاني : أن يكون الصوت بنفسه مصداقاً للغناء وقول الزور واللغو 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 نبى 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 حيونا حيونا

(١) كما بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٥٣٢ . وج ٥ الوافي ص ٢٦٧ . وج ١  
مثل 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 فانما سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح  
والرهبانية . ضعيفة لابراهيم الاخير .

(٢) راجع ج ١ المستدرک ص ٢٩٥ .

(٣) في ج ٢ ص ٢٠٠ . وج ١٠ الوافي ص ٣٤ . وج ٢ مثل باب ١٢٧ تحريم  
الغناء مما يكاتب 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 . —

نحيبكم ) ، ومنه أيضاً الرجز (١) الذي يشبه ما جاء في غناه جوارى الانصار ، فان انبكم العادي بذلك ليس من المحرمات في الشريعة المقدسة ، بل هو مطلوب ، لكونه همداقلاً بحبيبة 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 إيجاداً للحزن والبكاء وذكر الجنة والنار بقراءة القرآن ونحوه لم يكن غناه ليحكم بحرمة ، بل يكون القاري مأجوراً عند الله ، وإن كان ذلك للرقص والتلهي كان غناه وسماها ، 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 مرثى 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 تكبير ، وهو يدل على الجواز غالباً ) . ثم أيد رأيه هذا بما دل على جواز النياحة في الشريعة المقدسة ، وبأن التحريم إنما هو للطرب ، وليس في المرثى طرب ، بل ليس فيها إلا الحزن . واستدل بعض متأخر المتأخرين على ذلك بعمومات أدلة البكاء والرثاء .

أقول : قد عرفت آنفاً ان المرثى 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»

— والابتكار في هذه الرواية إشارة الى ما في ج ٢ مصابيح السنة للبهوي باب إعلان النكاح والخطبة عن عائشة إن جارية من الانصار زوجت فقال النبي (ص) : ألا أرسلتم معها من يقول : ( أتيناكم أتياناكم فحيانا وحياكم ) .

(١) في ج ٢ فقه المذاهب ص ٤٤ : أتيناكم أتياناكم - فحونا نحيبكم - ولولا الحبة السمراء - لم نخلل بواديبكم .

في بلاد المسلمين وإن كان مسلماً ، ولكنها لا تدل على جواز الغناء 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 الغناء ، وسيأتي .

وأما ما ذكره الاردبيلي من أنه معين على البكاء فهو ممنوع ، فإن الغناء 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 الغناء عن المراثي موضوعاً ، لاحقاً .

## جواز الحداء لسوق الابل

ومنها الحداء لسوق الابل ، وقد اشتهر فيه استثناء الغناء ، 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 جوزته النبي (ص) غناء ، فإن القضية التي ذكرت فيها لم يعلم وقوعها بأي كيفية ، نعم الظاهر خروجها من مفهوم الغناء موضوعاً ، وقد مال اليه صاحب الجواهر ، قال : ( بل ربما ادعى أن الحداء قسم للغناء بشهادة العرف ، وحينئذ يكون خارجاً عن الموضوع ، لاعتن الحكم ، فلا بأس به ) .

## جواز الغناء في زف العرائس

ومنها غناء المغنية في زف العرائس ، وقد استثناء جمع كثير من أعظم الاصحاب ، 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) .

نعم إن هذا فيما لم يطرأ عليه عنوان آخر محرم ، وإلا كان حراماً ، كالتكلم بالباطيل والكذب وضرب الاوتار ودخول الرجال عليهم وغيرها من الاور المحرمة ، وقد صرح

(١) راجع ج ١٠ ، سنن البيهقي ص ٢٧٧ و ٢٧٨ .

(٢) ص ١٩٩ و ١٧٠ .

بذلك المحقق الأردبيلي في محكي شرح الارشاد .

لابقال : إن الظاهر من قوله «ع» : ( وليست بالتي يدخل عليها الرجال ) أن الغناء إنما يكون حراما للمحرمات الخارجية ، كما ذهب اليه المحدث القاساني (ره) . ولذا جوزه الامام «ع» في زفاف العرائس مع عدم اقترائه بها .

فانه يقال : الظاهر من هذه الرواية ، ومن قوله «ع» في رواية اخرى : ( لانبأس بمن تدعي 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 بالمصوت الحسن وإن كان مطلوبا للشارع ، ولكنها محدودة

(١) في كاهن مش ج ٢ 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 ترأى بهذا أهلك والناس ؟ قال : يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القرائتين تسمع أهلك ورجع بالقرآن صوتك فان الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعا . ضعيفة لأبي حمزة .

الى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة . وفي ج المستدرک ص ٢٩٥ ولكن كلها ضعيفة السند . نعم كثرتها توجب الاطمینان بصدور بعضها عن المعصوم .

بما اذا لم ننجر الى الفناء ، وإلا كانت محرمة . نعم لاشبهة في صدق الفناء عليه على تعاريف بعض أهل اللغة ، ولكنك قد عرفت : أنها ليست بجامعة ، ولا مانعة .  
وقد أجاد صاحب الكفاية في الوجه الأول من الوجوهين الذين جمع بهما بين الاخبار ، قال : ( أحدهما : تخصيص تلك الاخبار الواردة المانعة بما عدا القرآن ، وحمل ما يدل على ذم التغيي بالقرآن على قراءة تكون على سبيل اللهو كما يصنعه 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 الاباحة ، وقد ذكر المصنف هذا الوجه في خلال كلام صاحب الكفاية ، ولكن ليس في تجارة الكفاية من ذلك عين ولا أثر ، ولما نسب اليه المصنف من جملة من العبارات ، ولا تأييد مذهبه برواية علي بن جعفر .

وقد أشكل عليه المصنف بما حاصله : أن أدلة الاحكام غير الازامية لا تقاوم أدلة الاحكام الازامية . والوجه في ذلك أن الفعل إنما يتصف بالحكم غير الازامي اذا خلا في طبعه عما يقتضي الوجوب أو الحرمة .

ومثاله أن إجابة دعوة المؤمن - وقضاء حاجته وإدخال السرور في قلبه وكشف كربته - من الامور المستحبة في نفسها ، ولكن اذا 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 الاحكام الازامية مع الاحكام غير الازامية يتصور على وجوه :

الاول : أن تقع المزاخمة بين الطائفتين في مرحلة الامتثال من دون أن ترتبط إحداها بالآخري في مقام الجعل والايشاء ، كالمزاخمة الواقعة بين الاثنيان بالواجب وبين الاثنيان بالامور المستحبة ، فانه لاشبهة حينئذ في تقديم أدلة الاحكام الازامية على غيرها وكونها معجزة عنه ، كما ذكره المصنف .

الثاني : أن يكون الموضوع فيها واحداً من دون أن يكون بينهما تماس في مرحلتي الثبوت والاثبات ، ولا يقع بينهما تراحم وتعارض أصلاً . كما اذا حكم الشارع بجواز شيء في نفسه وطهره ، وبحرمة بلحاظ ما يطرأ عليه من العناوين الثانوية .

ومثال ذلك إباحة الشارح أكل لحم الضأن مثلاً في حد نفسه ، وحكمه بحرمته اذا كان الحيوان بجلالاً 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  
الامور المرغوبة في الشريعة المقدسة . إلا أنها مقيدة بعدم ترك الواجب ، وفعل الحرام ،  
لما ورد (١) من أنه لاطاعة للمخلوق في معصية الخالق . فتقديم دليل الوجوب أو الحرمة  
في هذه الصورة على أدلة الامور المذكورة وإن كان مسلماً إلا انه 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 الادلة متعارضة في إثبات  
كونه إلزامياً أو غير إلزامي .

الخامس : ان يكون الحكمان الإلزامي وغير الازامي في مرحلة جعلها مطلقين . بحيث  
لا يرتبط احدهما بالآخر ، ولكنها قد يتصادقان على مورد في الخارج ، ويتعارضان بالعموم  
من وجه ، لا ينتحو التباين ، وفي هاتين الصورتين لاوجه لدعوى أن أدلة الأحكام غسيرة  
الإلزامية لا تقاوم أدلة الاحكام الازامية ، بل لا بد من ملاحظة المرجحات في تقديم إحداهما  
على الاخرى ، وقد حقق ذلك في محله .

وما ذكره المستدل إنما هو من قبيل الصورة الرابعة ، وعليه فلا وجه للحجج بالتسايط ،  
والرجوع الى أصالة الاباحة ، بل يقدم ما دل على حرمة الغناء ، لكونه مخالفاً للصلاة ،  
ويترك ما دل على الجواز لموافقته 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 معني الوالدين  
ووجوب العكس من ابواب الامر بالمعروف ص ٤٩٣ . وج ٢ المستدرک باب ١٠ تحريم  
إسقاط الخالق في مرضاة المخلوق ص ٣٦٤ .

## تذييل

هل يجوز تعلم الغناء وتعاليمه أولاً؟ قد يكون ذلك بالتغني واستماعه. وقد يكون بالتوضيف 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. فقتضى الأصل هو الجواز، إلا أن يطرأ 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، وبما قام عليه إجماع المسلمين. وقد حكم العقل بجرمتها أيضاً، لكونها ظالماً للمغتاب بالافتخار وهتكاله.

ويكفي في إثبات الحرمة قوله تعالى (٤): (ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبه أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه). فإنه تعالى بعد نهيه عن الغيبة صريحاً أراد بيان كونها من الكبائر الموبقة والجرائم المهلكة. فشبه المغتاب بالكمثر بالكل الميتة، إما لأنه يأكل

(١) في ج ٢ المستدرک باب ٨٠ تحريم سماع الغناء مما يكتسب به ص ٤٥٩ عن دعائم الإسلام عن جعفر بن محمد «ع» إنه قال: لا يحل بيع الغناء، ولا شراؤه واستماعه ونفاق وتعلمه كفر. مرسله.

(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 المستدرک باب ١٣٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ١٠٥ - ١٠٧. وج ١٥ البيهار العشرة ص ١٧٧.

(٣) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٥ - ٢٤٧. وج ٣ إحياء العلوم للغزالي

ص ١٢٤.

(٤) سورة الحجرات آية ١٢.

الجيف في الآخرة كما في بعض الروايات (١) أو لتشبيمه 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 الاغتياب بالأكل ، لحصول اللتذازبها ، ووصف المؤمن بأنه أخ ، فإن المؤمنين إخوة ، ومن طبيعة الاخوة أن يكون بينهم تحابب وتوادد .

وشبه المغتاب ( بالفتح ) بالميت ، لعدم حضوره في أكثر حالات الاغتياب . وصدر سبحانه وتعالى الجملة بالاستفهام الإنكاري إشعاراً للعامل بأن هذا العمل يقبح أن يصدر من أحد ، إذ كما لا يجب أحد أن يأكل لحم أخيه الميت ، لا شتمتاز طبعه عنه ، وشدة رأفته به . وكذلك لا بد وأن يشتمز عقله عن الغيبة ، لكونها هتكا لعرض أخيه المؤمن .

وقد استدل على حرمة الغيبة بآيات أخر ، ولكن لادلالة في شيء منها على ذلك إلا بالقرائن الخارجية ، فلا يكون الاستدلال بها بالآيات ، بل بتلك الامور 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 واللزة 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 أورد الله

(١) في ج ٢ المستدرك 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 المستدرك ص ١٠٥ : عن الإمام أبي محمد العسكري «ع» في تفسيره :  
اعلموا أن غيبتم لأخيتكم المؤمن من شيعمة آل محمد «ع» أعظم في التحريم من الميتة قال الله ( ولا يغتاب ) الآية .

أقول : لم يثبت لنا اعتبار هذا التفسير .

(٤) سورة المائدة آية ٤٢

(٣) سورة المائدة آية ٤٢

سورة المائدة آية ٤٢



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 رأته عيناه وسمعه أذناه فهو من الذين قال الله عز وجل : إن الذين يحبون ، الآية ) . ويرد عليه أولاً : أنه خروج عن الاستدلال بالآية الى الرواية . وثانياً : أنه أخص من المدعى ، فان الآية لا يندرج فيها حينئذ إلا نشر الغيبة لا مطلقاً وبضمان الى 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 : قل : ( الثاني المصنوع المعتبر على أنها مما أوجب الله عليها النار سواء أوعد في الكتاب ، أو أخبر النبي ص أو الإمام بأنه مما يوجب النار ، لدلالة الصحاح 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 كما وموضوعاً . واختلفت كلماتهم في تفسيرها على نحو لا يمكن الجمع بينها .

فقيل : إن الكبيرة كل ذنب توعد الله عليه بالعذاب في كتابه العزيز ، بل ربما نسبت لهذا القول الى المشهور . وقيل : إنها كل ذنب رتب الشارع المقدس عليه حداً ، أو صرح فيه بالوعيد . وقيل : إنها كل معصية تؤذن بقلة اعتناء فاعلها بالدين . وقيل : كلما علمت حرمة بدليل قاطع فهو من الكبائر . وقيل : كلما توعد عليه توعداً شديداً في الكتاب أو السنة فهو من الكبائر . الى غير ذلك من التفاسير . ثم قالوا : إن الكبائر تنافى العدالة دون الصغائر .

والتحقيق ما ذكرناه في مبحث العدالة من كتاب الصلاة من أن المعاصي كلها كبيرة

(١) رسالة . ورواها الصدوق بطريق آخر . ولكنها مجعولة لمحمد بن حمران . وتوجد الرواية في كاهنمش ج ٢ . مرآة العقول ص ٣٤٨ . وفي ج ٣ الوافي ص ١٦٣ . وج ٢ ، باب ١٥٢ تحريم اغتياب 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 اطلقت الكبيرة عليها بالتشكيك على اختلاف مراتبها شدة وضعفها . وعليه فلا وجه للنزاع في أن الغيبة من الكبائر أم من الصغائر .

وقد اختار هذا الرأي جمع من الأصحاب ، بل ظاهر ابن إدريس في كتاب الشهادة من المرائر 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 الإغضاء عما ذكرناه فلا تمة للنزاع 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 انحرف عنها .

ولو سلمنا أن الصغائر لاتنافي 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 نارة بالنص على كونه من الكبائر كالشرك والزنا وقتل النفس المحترمة وغيرها من الكبائر المنصوصة . واخرى بالتعود عليه في الكتاب أو السنة المعتمدة . 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 المعتمدة التوعيد على الغيبة ، فتكون من الكبائر .

وتدل على ذلك ايضا الروايات الدالة على أن الخيانة من الكبائر ، وبديهي أن الغيبة من اعظم 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 لأبي الفضل ورجاء بن يحيى وعبد بن الحسن بن ميمون وغيرهم . راجع —

لأنّ ذر : ( يا أبا ذر المجلس بالامانة وإفشاء سر أخيك خيانة فاجتنب ذلك واجتنب مجلس العشرة ) . ولكها ضعيفة السند .

وقد يستدل ايضا على كون الغيبة كبيرة بالروايات (١) الدالة على أن الغيبة أشد من الزناه ، 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 الزناه .

ويؤيد ما ذكرناه أن كل واحد من الذنوب فيه جهة من المفاوضية لانوجد 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 . ويصلح لتأييده أيضا ماروي مرسلا (٢) : أن

أرنب الرباه عرض المؤمن ، فيكون تناول عرضه بالغيبة كبيرة ، فانه ثبت في الشريعة المقدسة أن الرباه 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 الوافي ص ٥٦ .

(١) في ج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الأخلاق ص ٢٦٣ . وج ٢ ثل باب ١٥٢

تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٧ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٥ : عن رسول الله

(ص) في وصيته لأبي ذر قال : يا أبا ذر إياك والغيبة فان الغيبة أشد من الزناه ، قلت :

يا رسول الله ولم ذاك بأبي أنت وامي ؟ قال : لأن الرجل يذني 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

الاحياء ص ١٢٤ .

(٢) في ج ٢ المستدرک ص ١٠٦ عن الشيخ ورام عن أنس قال : خطبنا رسول الله

(ص) فذكر الرباه وعظم شأنه الى أن قال : وأرنب الرباه عرض الرجل المسلم . مرسلة .

وذكره الغزالي في ج ٣ الاحياء ص ١٢٥ .

وفي ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤١ عن النبي (ص) إنه قال : من أرنب الرباه الاستطالة في

عرض المسلم بغير حق .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ١ تحريم الرباه ص ٥٩٧ .

## حرمة الغيبة مشروطة بالايمان

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 ، ووجوب البراءة منهم ، وإكثار السب عليهم ، واتهامهم ، والوقعة فيهم : أي غيبتهم ، لأنهم من أهل البدع والريب (٢) .

بل لاشبهة في كفرهم ، لأن إنكار الولاية والأئمة حتى الواحد منهم ، والاعتقاد بخلافه غيرهم ، وبالعقائد الخرافية ، كالجبر ونحوه . ووجب 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 ) . فإنه ينتج بعكس النقيض أن من لم يقبل عنكم لم يوحده ، بل هو مشرك بالله العظيم .

وفي بعض الاحاديث (٤) الواردة في عدم وجوب قضاء الصلاة على المستبصر ( إن الحال

(١) راجع ج ١ الوافي باب البدع والرأي ص ٥٦ . و كاهن مش ج ١ ص ١٠٠ العقل باب البدع ص ٣٨ . وج ٢ ثل باب ٣٩ وجوب البراءة من أهل البدع من الأص بالمعروف ص ٥١٠ .

(٢) مورد البحث هنا عنوان المخالفين . ومن الواضح أن ترتب الأحكام المذكورة عليه لا يرتبط بالأشخاص على ما ذكره الغزالي ( في ج ٣ إحياء العلوم ص ١١١ ) فإنه جوز لعن الروافض ككتجويزه لعن اليهود والنصارى والخوارج والقدرية نزعاً أنه على الوصف الأعم .

(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 أنجس من الكلب ، وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس  
 منه . ومن البديهي أن جواز غيبتهم أهون من الامور المذكورة . بل قد عرفت جواز  
 الوقوعة في أهل البدع والضلال ، والوقوعة هي الغيبة . نعم قد ثبت حكم الاسلام على بعضهم  
 في بعض الاحكام فقط تسهيلا للاصر ، وحقناً للدماء .  
 الوجه الثاني : أن المخالفين بأجمعهم متجاهرون بالفسق . لبطان عملهم رأسا ، كافي الروايات .  
 المتظافرة (٢) . بل التزموا بما هو أعظم من الفسق ، كما عرفته ، وسيجيء أن المتجاهر  
 بالفسق تجوز غيبته .

الوجه الثالث : أن الاستفادة من الآية والروايات هو تحريم غيبة الاخ المؤمن ، ومن  
 البديهي أنه لا أخوة ولا عصمة بيننا وبين المخالفين . وهذا هو المراد ايضا من مطلقات  
 اخبار الغيبة ، لا من جهة حمل المطلق على المقيّد ، لعدم التنافي بينهما ، 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 الاستفادة 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 ، ثل باب ١١ كراهة الاغتسال بغسالة الحمام من أبواب الماء المضاف

ص ٣٠ .

(٢) راجع ج ١ ، ثل باب ٢٩ بطلان العبادة بدون ولاية الانعمة من مقدمات العبادات

ص ١٩ .

أمر قد ستره الله ، وسيأتي ، ومن الضروري ان الصبي المميز من يصدق عليه عنوان المؤمن اذا أقر بما يعتبر في الايمان ، بل قد يكون أكمل إيماناً من اكثر البالغين .  
وايضاً 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 لاتعد من العيوب والمساوي ، كاللعب بالجوز والكهاب والكرة ونحوها .  
أما الصبيان او المجازين غير المميزين فلا شبهة في جواز اغتيالهم ، لأن الامور الصادرة منهم لاتعد عيباً حتى يكون ذكرها كشفاً لما ستره الله عليهم .

## موضوع الغيبة

قوله : ( بقي الكلام في امور ، الاول : الغيبة اسم مصدر لاغتاب ) . أقول : وقع الخلاف في تحديد مفهوم الغيبة ، وبيان حقيقتها ، فالروى من الخاصة (١) والعامية (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 الذكر - 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 ، والانزاع

(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 : ذكرت أخاك بما يكره قلت : يا رسول الله فان كان فيه ذاك الذي يذكر به ؟ قال : اعلم انك اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبهته واذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهته . ضعيفة لابي الفضل وابن ميمون او شعور ورجاه بن يحيى وغيرهم .

(٢) في ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٤٧ : عن ابي هريرة عن النبي (ص) قال : أتدرون ما الغيبة ؟ قالوا : الله ورسوله اعلم ، قال : ذكرت أخاك بما يكره ، الحديث .

(٣) راجع ج ٣ إحياء العلوم للغزالي ص ١٢٦ .

بالزيارات وإعطاء الصدقات ، وعليه فالتعريف المذكور تعريف بالاعم . كما ان تعريف المصباح بقوله : ( اغتابه اذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حق والاسم الغيبة ) يكون تعريفها بالاختصاص .

وإن كان المراد من الموصول في التعريف الاوصاف المذمومة والافعال القبيحة الصادرة من المقول فيه - وبقره التعريف المتقدم من المصباح - خرج عن الغيبة مالا يشك أحد كونه منها ، كذكر الغير بالامور المحرمة التي ارتكبتها عن رغبة وشهوة من غير ان يشتمز منها ، ومن ذكرها ، وعليه فلا يكون التعريف المذكور جامعا للأفراد .

والتحقيق ان يقال : إنه لم يرد نص صحيح في تحديد مفهوم الغيبة ، ولا تعريف من اهل اللغة كي يكون جامعا للأفراد ومانعا 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 لوسعه ) . 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 وترفيه 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 مجد . 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 وحوادثهم ، ونحو ذلك من المدائح ، ولا نظن ان بعد اجد هذه الصورة من الغيبة . نعم في لسان العرب وتاج العروس عن ابن الاعرابي ( غاب اذا ذكر إنساناً بخير او شر ) إلا انه اجنبي عن المقام ، فانه غير الاغتياب . والوجه في خروج هذه الصورة عن مفهوم الغيبة ان هذه المذكورات ليست من السوء ، سواء كره ذكرها المقول فيه أم لا .  
 الصورة الثانية : ان يذكر إنساناً بشيء من صفاته العادية المتعارفة التي لا توصف بالمدح او الذم . ولا ريب في عدم اندراج هذه الصورة ايضاً تحت الغيبة ، فان الامور العادية ليست مما سترها الله على المقول فيه ، وذكرها لا يوجب نقصه وافتضاحه : سواء أكان كارهاً لها أم لا .  
 الصورة الثالثة : ان يذكر إنساناً بالأوصاف الذميمة والافعال القبيحة الموجودة فيه التي قد سترها الله عليه ، وموضوع الغيبة هو هذه الصورة . وما ذكرناه من الصور المذكورة يشمل ما لو نفي عن المقول فيه بعض الاوصاف .

## تنبیہات موضوع الغیبة

ولا بد من التنبيه على امور :  
 الأول : انه لا يفرق في صدق الغيبة بين ان يكون المقول نقصاً في دين المقول فيه : او بدنه ، او نسبه ، او اخلاقه ، او فعله ، او قوله ، او عشيرته . او ثوبه ، او داره . او دابته ، او خادمه ، او تعيشه ، او في أي شأن من شؤونه .  
 إلا ان الظاهر من رواية داود بن سرحان المتقدمة في الحاشية ان الغيبة ذكر الانسان بما يكون نقصاً في دينه فقط .  
 وفيه اولاً : ان الرواية ضعيفة السند ، وقد عرفت . وثانياً : ان رواية ابن سيابة المتقدمة في البحث عن معنى الغيبة صرحت بأن الغيبة قولك في اخيك ما ستره الله عليه ، وهذا الاطلاق يشمل ما اذا كان المقول نقصاً دينياً وغير ديني ، وتوهم حمل المطلق على المقيد هنا فاسد ، لعدم التنافي بينهما ، على ان رواية ابن سيابة فصلت بين ذكر الامور المستورة والامور الظاهرة ، وصرحت بخروج الثانية عن حدود الغيبة ، ومن الواضح ان مقتضى التفصيل القاطع للشركة هو عموم مفهوم الغيبة بذكر مطلق العيوب غير الامور الظاهرة . ولكنك عرفت : ان هذه الرواية ايضاً 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 بالاصناف العادية او نفيها عنه إنما لا يكون غيبة اذا 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 النحو منذ ثلاثين سنة ، فإنه يدل بالملازمة على بلادة المقول فيه وبلاهته ، او بماطلته وبطالته .

الثالث : ان مقتضى ما ذكرناه من التعريف ( بل المتيقن من مفهوم الغيبة ، ومورد الروايات الدالة على حرمة الغيبة ) ان يكون المقول أمراً قد ستره الله على المقول فيه واما ذكر الامور الظاهرة فليس من الغيبة . وقد ذكره الاصحاب في مستثنياتها ، وسيأتي ذكره . وتدل على ذلك رواية ابن سيابة المتقدمة ، ورواية الأزرقي (١) ، إلا انها ضعيفتا السند .

نعم في إحياء العلوم (٢) عن عائشة إنها ( دخلت علينا امرأة فلما ولت أو مات بيدي انها قصيرة فقال «ص» : اغتبتها ) فإن الظاهر منها تحقق الغيبة بحكاية الامور الظاهرة . ولكنه ضعيف السند .

نعم قد يكون ذكر الامور الظاهرة حراماً ، لانطباق شيء من العناوين المحرمة عليه ، كاتعمير 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 يتلهمي بالسلطان وبالميل الى الحكام ، او فعلاً ، كأن يحكي مشية الغائب ، بل هو أشد من الذكر باللسان ، لكونه اعظم في الانتقاص . او كتابة ، فقد قيل : ان القلم احد اللسانين فإن المناط في تحقق الغيبة كشف ما ستره الله ، ولا خصوصية للكاشف .

الخامس : لا بد في صدق الغيبة من وجود احد يقصد بالتفهم . فقد عرفت : انها إظهار ما ستره الله ، وهو لا يتحقق بمجرد حديث النفس ، فانه لا يزيد على الصور العلمية

(١) قال : قال لي ابو الحسن «ع» : من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يفتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته . محمولة ليجبي الأزرقي . راجع كما بهامش ج ٢ 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 .

والمملكات النفسانية . ومن هنا علم عدم تحقق الغيبة ايضاً بذكر الانسان بهيوب يعلمها المخاطب نعم قد يحرم ذلك من جهة اخرى .

السادس : لا تتحقق الغيبة إلا بكون المغتاب ( بالفتح ) معلوماً بالتفصيل عند المخاطبين ، فلو كان مردداً عندهم بين أشخاص ، سواء كانوا محصورين أم غير محصورين فذكره بالتفاصيل والمغائب المستورة لا يكون غيبة ، فانه ليس كشافاً 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 اذا 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 القول 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 التفصيلي بالمغتاب في مفهوم الغيبة إنما هو بالاضافة الى الأفراد . أما اذا كان المذكور نقصاً للعنوان الكلبي - وكشفاً لما ستره الله على النوع بحيث يكون المصدق المراد إنما ذكر من باب تطبيق الكلبي على الفرد - كان ذلك غيبة لجميع أفراد الكلبي الموجودة في الخارج ، لاخلاله اليها كسائر القضايا الحقيقية ، بل بالنسبة الى الأفراد الماضية ايضاً ، بل ربما يكون ذلك بالنسبة الى بعض الأفراد هتائناً . ومثاله أن يذكر إنساناً بالسوء المستور لكونه معجماً أو عزيزياً 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 العدم .

الثامن : أن مقتضى ما ذكره المشهور من أن الغيبة ذكرك 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 ماذا نفي عنه الاجتهاد ) . أقول : نفي الاجتهاد ليس نقصاً في حق أحد كما ذكره المصنف ، ولكنه فيما اذا لم يستلزم تعريضاً بعبارة 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 وإهانتته وسبه ، وعلى حرمة التنابز بالألقاب ، وعلى حرمة تعيير المؤمن بصدور 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 الى ذلك في البحث عن حرمة سب المؤمن .

## دواعي الغيبة

قوله : ( ثم إن دواعي الغيبة كثيرة ) . أقول : الأسباب التي ذكرها باعثة للغيبة عشرة . وقد أشير إليها في ماروي عن الصادق «ع» في مصباح الشريفة (٢) ولكن الرواية ضعيفة السند . وتكلم عليها الشهيد الثاني رضوان الله عليه في كشف الريبة بما لا مزيد عليه ونذكر منها اثنتين ، 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 ، وبأخذه وسيلة لهتك أعراض الناس وكشف عوراتهم : بأن يظهر الاغتمام والتحسر لابتلاء شخص محترم ، ثم يذكر فيه ما يوجب افتضاحه في الأنظار وانحطاطه عن درجة الاعتبار . فيلبي نفسه في جهنم وبئس المصير ، وبذلك يكون إداماً لكلاب النار ، كما في بعض الأحاديث (٣) أستعيذ بالله من الحقد والحسد وغيظ القلوب .

(١) راجع ج ٢ ، كل أبواب العشرة من الحج .

(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 اجتمعوا الغيبة فانها 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 الى المغتاب فكفارتها الاستحلال منه ، وبين عدم وصولها اليه فكفارتها الاستغفار له فقط : السادس : التفصيل بين إمكان الاستحلال منه ، وبين عدمه لموت ، أو بعد مكان ، أو كون الاعتذار موجباً لإثارة الفتنة والإهانة ، فهلى 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 لا بد وأن يعلم أنه اذا شك في وجوب شيء منها فان أصالة البراءة محكمة للشك في ثبوت التكليف المقتضي للامتنان .

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 بقاءه ، ويجب الخروج عن عهده فان من حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه ، واذا اغتابه لم يحفظ حقه فلم يبق موضوع للاستصحاب ، ولم يثبت بذلك حق آخر للمغتاب حتى يستصحب . وعليه فلا وجه لما أفاذه المحقق الايرواني من أن الأصل في المسألة هو الاحتياط ، والانيان بكل ما احتمل دخله في رفع العقاب من الاستحلال والتوبة والاستغفار للمغتاب ( بالفتح ) وغير ذلك .

اذا عرفت ذلك فنقول : أما الاستحلال من المغتاب مطلقاً فذهب الى وجوبه جمع من الأصحاب . قال الشهيد في كشف الريبة : ( اعلم أن الواجب على المغتاب ان يندم ويتوب على ما فعله ليخرج من حق الله سبحانه وتعالى ثم يستحل المغتاب ليحلّه 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 فلائها ظلم للمغتاب . ولما ورد في الاخبار الكثيرة من أن حق المؤمن على المؤمن أن لا يفتابه .

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 انها صغيرة او كبيرة . وفيه انها

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 أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطأ به يوم القيامة فيقضى له و عليه ) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها لا تدل على وجوب الاستحلال ، لاشتغالها على حقوق لأفائل بوجوب أدائها ، كعيادة المريض ، وحضور الميت ، وقضاء الحاجة وغيرها ولم يتوهم احد ولا يتوهم ان من لم يعمل بالحقوق المذكورة في هذه الرواية وغيرها من الروايات المتواترة الواردة في حقوق الاخوان وجب عليه ان يستحل من ذي الحق مع التمكن ، ومن وليه مع عدمه ، نظير الحقوق المالية ، وإنما هي حقوق اخلاقية يذبحي للانسان ان 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 لالعقاب عليها ) .

ومنها النبوي (٢) : ( من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض او مال فليستحلمها ) . وفيه انه 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) انها قالت لامرأة : ( قالت لاخرى : إنها طويلة الذيل : قد اغتبتها فاستحلمها ) . وفيه أولاً : ان الرواية ضعيفة السند . وثانياً : ان ما ذكر فيها ليس من الغيبة ، لأنه من الامور الظاهرة . وثالثاً : انه لا حجية في قول عائشة .

ومنها ما دل (٤) على ان من اغتاب مسلماً او مسلمات لم يقبل الله صلواته ولا صيامه اربعين يوماً وليلة إلا ان يغفر له صاحبه .

وفيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : انه لا بد من حمل نظائر هذه الاخبار 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 . وج ٢ امرأة العقول

ص ٣٤٩ . وج 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 المغتاب بالكسر ، ووجوب القضاء عليهم بعد التوبة .

ومنها ما دل « ١ » على انتقال الاعمال الصالحة باغتياب الناس الى المغتاب بالفتح ، فاذا استحل 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 لطاب 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 .

وأما الاستغفار للمغتاب بالفتح فذهب الى وجوبه غير واحد من الاصحاب ، ويمكن الاستدلال عليه بامور :

الاول : ما تقدم من دعاء السجاد «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 اغتبتته كلما ذكرته ) .

وفيه أولا : ان الرواية ضعيفة السند . وثانيا : ان مقتضى العمل بها هو وجوب الاستغفار للمغتاب 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 نتحمل الرواية على الجهات الاخلاقية .

نعم بناء على كون النسخة « كما ذكرته » بدل « كلما ذكرته » على ما ذكره المجلسي في مرآة العقول « ٣ » لا يتوجه عليها الاشكال الثاني .

« ١ » كرواية جامع الاخبار . رسالة . راجع ج ٢ المستدرک 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 : مافي رواية السكوني (١) من قول الامام «ع» : ( من ظلم أحداً فقاته فليستغفر الله له فإنه كفارة له ) . بدعوى أن الضمير المنصوب 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 ، لامطلاقا .

وبما ذكرناه في الرواية الثانية والثالثة ظهر الجواب عن روايتي الجعفريات (٣) ايضاً . ومن جميع ماحققناه في عدم وجوب الاستحلال والاستغفار تكليفاً ظهر الجواب عن القول بوجوب كلا الأمرين تعييناً او تخييراً . وعلم ايضاً أنه لاوجه لما نقله المامقاني عن بعض مشائخه من العمل بطائفتي الأخبار الدالة احدهما 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 وغيرها .

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 تبلغه ولم تلحقه فاستغفر الله له ) .

(١) ضعيفة للنوفلي . راجع كاهن ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٠ . وج ٣ الوافي ص ١٦٢ . وج ٢ مثل 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 أولا : أنه ضعيف السند . وثانياً : أن الغيبة إن كانت من حقوق الناس وجب الاستحلال من المقول 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 المقول فيه وإن بلغته الغيبة . وعلى كل حال فلا وجه للتفصيل المذكور ولا بد إما من حمل الرواية على الجهات الاخلاقية ، أو رد عليها الى قائمها وما ذكرناه ظهر مافي كلامي الشهيد في كشف الريبة والمجلسي في مرآة العقول (١) من الضعف حيث جعلنا 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 السجاد «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 نحو تبعات الغيبة ، كما يكتبني بها في نحو تبعات سائر المعاصي فهو المتعين ، لقيام الضرورة ، ودلالة الآيات المتظافرة ، والروايات المتواترة من الفريقين على أن التائب عن ذنبه كمن لا ذنب له .

وفي إحياء العلوم (٣) عن مجاهد : إن كفارة أكلك لحم أخيك أن تمني 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 عطا من أنه سئل ( عن التوبة من الغيبة ؟ قال : أن تمني

(١) ج ٢ ص ٣٤٨ .

(٢) قال «ع» : فأما عبد من عبيدك أو أمة من إمائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إياه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في أهله وولده أو غيبة اغتبت بها - الى أن قال - : فقصر 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 بمحك 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 الأخبار 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 الاستفادة 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 تصحيح راجع الى المغتاب بالكسر أو الفتح ، أو الى ثالث بحيث يكون هذا الغرض التصحيح أعظم مصلحة من احترام المؤمن وجب العمل على طبق أقوى المصاحبتين ، وهذا كمنصح المستشير والتظلم ونحوهما ، وعليه فوارد الاستثناء لا تنحصر بعدد معين ، بل المدار فيها وجود مصلحة أهم من مصلحة احترام المؤمن . وعلى هذا المنهج جميع موارد التراحم 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 لغرض هتك المؤمن ،

أو التفكك به ، أو انطباق غيرها من العناوين المحرمة .

نعم ما ذكره المصنف تبعاً لجامع المقاصد في ضابطة ترجيح الأهم على المهم فهو في غاية المتانة والجودة على ما نقحناه في علم الأصول ، ولا تحصى ثمراته في علم الفقه ، إلا أنه لا وجه لذكر هذه الضابطة في المقام ، فان الكلام هنا متمحض لبيان مستثنيات الغيبة بحسب التعبد بالادلة الخاصة ، فلا محاسن له بلحاظ المناط والعمل بطبق أقوى الملاكين ، وكيف كان فقد عدوا من مستثنيات الغيبة أموراً :

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 ألبى جلباب الحياء فلا غيبة له ) . أقول : ليس المراد في الحديث من ألبى جلباب الحياء بينه وبين ربه حتى قام في صف المتمردين عليه ، وإلا لدل الخبر على جواز اغتيال كل مذنب ، لهتكهم الستر المرخى بينهم وبين ربهم . وليس المراد به ايضاً من لا يبالي بارتكاب الامور العادية غير المناسبة لنوع الناس ، كالأكل في السوق ، والجلوس في المقاهي ، والاعتياد على الأكل 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 لاجد بن هارون . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها الغيبة من العشرة ص ٢٣٩ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٧ .

(٣) راجع ج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٠ سنن البيهقي ص ٢١٠ . وج 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 لأبي البخري . 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 حرمت غيبته وكمات مروته وظهر عدله ووجبت اخوته » . فهذه الرواية دلت بمفهومها على أن من ارتكب الامور 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 ابي يعفور ورواية علقمة الآتين اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، ولم يلتزم به أحد ومنها صحيحة ابن ابي يعفور (٢) فقد دلت على أن حرمة التفتيش عن أحوال الناس مترتبة على الستر والعفاف منهم ، ومقتضى ذلك أن حرمة التفتيش تنفتي اذا انتفت الامور المذكورة .

وفيه ان التفتيش غير الغيبة ، وحرمة احدها لا تستلزم حرمة الآخر . نعم قد يجتمعان ثم لو سلمنا اتحادهما فان 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 جائز ، وفاق معلان ، وصاحب بدعة . رسالة .

وعن السيد فضل الله : أربعة ليس غيبتهم غيبة : الفاسق المعلن بنفسه . رسالة .

وفي ص ١٠٨ عن عوالي اللئالي عن النبي «ص» قال : لا غيبة لفاسق أو في فاسق . رسالة (١) ضعيفة لعثمان بن عيسى . راجع ج ٢ مرآة العقول ص ٢١٧ . وج ٣ الوافي باب صفة الاخ ص ١٠٤ . وج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب 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 مجد 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 نامر الطائي وغيرهما . وإذن فلا يجوز الاستناد بذلك الحديث والله العالم .

(١) راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من أبواب الشهادات ص ٤١٧ .

(٢) ضعيفة لزيد بن عتبة وعلقمة . راجع ج ٣ ثل باب ٤١ ما يعتبر في الشاهد من

شهادات من شهادته

في نفسه مذنباً ومن اغتابه بما فيه فهو خارج من ولاية الله وداخل في ولاية الشيطان . قال المصنف : « دل على ترتب حرمة الاغتيا ب وقبول الشهادة على كونه من أهل السر وكونه من أهل العدالة على طريق اللف والنشر ، أو على اشتراط الكل بكون الرجل غير صرئي منه المعصية ولا مشهوداً عليه بها ، ومقتضى المفهوم جواز الاغتيا ب مع عدم الشرط خرج منه غير المتجاهر » .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهرها اعتبار العدالة في حرمة الغيبة ، وهو بديهي 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 فتنحصر موارد الادلة الدالة على حرمة الغيبة بالعيوب البدنية والاخلاقية ، فإن المغتاب « بالكسر » لا بد له من العلم حين يغتاب ، وإلا كان من البهتان ، لامن 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» : « فن لم تره بعينك » العنوان الكلي والقضية الحقيقية — وكان معناه أن صدور المعصية منه بمرأى من الناس ومسمع منهم بحيث ير الناس ويرونه وهو يوقع المعصية — لسلم عن هذا الاشكال .

ومنها ما في رواية أبي ابن يعفور (١) المتقدمة من قوله «ع» : ( وقال رسول الله «ص» : لا غيبة إلا لمن صلى في بيته ورغب عن جماعتنا ومن رغب عن جماعة المسلمين وجبت على المسلمين غيبته ) . فانه يدل على جواز غيبة من رغب عن الجماعة ، بل على وجودها . 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 تعم غيره .

وثالثاً : أن ظاهر الرواية هو دوران الغيبة والعدالة إثباتاً ونفيًا مدار حضور الجماعة ، والرغبة عنها . ويدل على هذا من الرواية أيضاً قوله «ع» بعد القطعة المذكورة : ( وسقطت بينهم عدائته 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

للإطلاقات الدالة على حرمة الغيبة مطلقاً .

نعم قد ذكرنا في معنى الغيبة أنها عبارة عن كشف ماستره 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 بالإطلاقات 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 لماستره 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 القبيح 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 جلاّد 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 ) . لامن 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 الى الأجنبيات ، وترك العبادات الواجبة .  
نعم إذا تجاهر في معصية جاز اغتيابه بها ولو ازماً ، فإذا تجاهر بشرب الخمر جاز اغتيابه بتهيئة مقدمات الشرب من الشراء والحمل ، أو الصنع ، فإن الالتزام بالشيء 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 اغتياب 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 . فكأن 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 بإطلاقها . وعليه فلاقتصر 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 الشبهة حكمية او موضوعية ، فإنه ليس بمذنب فضلاً عن كونه متجاهراً بالفسق . أما الشبهة الحكمية فكما اذا شرب العصير التمري المفلي قبل ذهاب ثلثها - او أكل لحم الارنب ، لانه يعتقد بإحتمالها بحسب اجتهاده او اجتهاد من يقلده - فإنه يكون معذوراً في هذا الارتكاب اذا تمت له او لمقلده مقدمات الاجتهاد .

واما الشبهة الموضوعية فكشرب الخمر باعتقاد انما ماء ، وكوطي امرأة اجنبية باعتقاد انها زوجته ، وكقتل المؤمن باعتقاد انه مهدور الدم . فإنه ايضاً معذور في هذه الاعمال إلا اذا كان مقصراً فيها .

الرابع : قد عرفت : ان 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 ان يكون معروفاً بالتجاهر في الفسق بين جميع الناس ، وفي جميع الامكنة والاصقاع ، او بين بعضهم وفي بعض البلاد والقرى .

وعلى هذا فلا وجه لما استشكله المصنف من دعوى ( ظهور روايات الرخصة فيمن لا يستنكف عن الاطلاع على عمله مطلقاً ، فرب متجاهر في بلد متستر في بلاد الغربية او في طريق الحج والزيارة لثلايق عن عيون الناس ) . نعم لو تجاهر بذلك بين جماعة هم اصحاب سره ورفقائه في العمل فإنه لا يهد متجاهراً بالفسق .

ولكن قد عرفت ضعف المطلقات المذكورة ، فلا يمكن الاستناد اليها في تجوز هتك عرض المؤمن وافتناحه بين الناس ، ولا تصالح لتقييد المطلقات الدالة على حرمة الغيبة . وإذن فلا تجوز غيبة المتجاهر إلا لمن تجاهر بالمعصية عنده ، لامن 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 يتقن 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 مافعل 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 اذا ضربه او شتمه او اخذ ماله او هجم على  
 داره في مكان لا يراها احد او لا يراها من يتظلم اليه ، فانه 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 ، فانها إظهار ماستره الله من العيوب الموجبة  
 لهتك المقول فيه وإهانته ، كما عرفت . وعليه فتطبق الآية على ما نحن فيه : وتكون  
 النتيجة ان الله لا يحب الاغتياب إلا للمظلوم ، فان 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 مراراً من ان الروايات  
 الواردة في تفسير القرآن كلها لبيان المصدق وتنقيح الصغرى .

وقيد الشهيد في كشف الريبة وجمع ممن تأخر عنه جواز الغيبة هنا بكونها عند من يرجو  
 منه إزالة الظلم عنه اقتضاراً 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 للحججة ، مع أن المروي عن الباقر «ع» في تفسيرها المحكي عن مجمع البيان : أنه لا يحب 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 فيمقتضى مقدمات الحكمة فيه بنيد 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 يشتمه الضيف ويتمناه زائداً على المقدار المتعارف .

وبعبارة أخرى حق الضيف على المضيف أن يكرمه ويحترمه بالحد الاوسط ، فلا تجوز له مطالبته بالحد الأعلى ، ولا يجوز للمضيف ان يعامل ضيفه بالحد الأدنى ، وإلا لجاز لأي منها ان يذكر ما فعله الآخر معه من المساواة ، لأنه نوع من التظلم ، فيكون مشمولاً للآية من دون احتياج الى الرواية ، وحينئذ فيكون تطبيق الآية على إساءة الضيف مؤيدة لما ذكرناه .

وقد يستدل على الجواز هنا بامور غير ناهضة للدلالة على المقصود :

الاول : قوله تعالى (٣) : ( والذين اذا اصابهم البغي هم ينتصرون ) . وقوله تعالى : ( ولئن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل ) . بدعوى ان ذكر المظلوم ما فعله الظالم معه من السوء نحو من الانتصار فيكون مشمولاً للآيتين .  
وفيه ان الآيتين أجنبيتان عما نحن فيه ، بل هما راجعتان الى جواز الاعتداء والانتقام

(١) ص ١٤٥ .

(٢) في ح ٢ مجمع البيان ص ١٣١ . و ج ٢ ثل باب ١٥٤ المواضع التي تجوز فيها التظلم من العشرة ص ١٣٩ في قوله تعالى : لا يحب الله الشتم . لا يحب الله الشتم «ع» انه التظلم بالظالم بل جعله لا يحسن ضيفاً له فلا جناح عليه . وأن لا يكره



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 المضرور بالضرب والمشتوم بالاشتم كما عرفته إجمالاً في البحث عن حرمة السب . وبدل على ما ذكرناه من حمل الآيتين على الانتقام بالمثل قوله تعالى بينهما : ( وجزاء سيئة سيئة مثلها ) . ودعوى أن الغيبة نحو من الاعتداء ، دعوى جزافية ، فانه لا إطلاق للآيتين بالنسبة الى المجازات بالمحرّمات ، وإلا لجاز الاعتداء بالزنا ، ونحوه ، ولم يلزم 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 والنواب العسرة حتى من الاشخاص الدنية بغير حرج ومشقة . على أن في شمول دليل الحرج للمقام إشكالا ، بل منعاً ، لأنه منافي 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 مصالحة خالية عن المفسدة ، فتوجب الجواز ، فان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد على مسلك العدلية . وفيه أن الاحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات الواقعية ، إلا ان المصلحة المظنونة لا تقاوم المفسدة المقطوعة ، لأن الظن لا يبغي من الحق شيئاً . على انه ربما لا يرتدع الظالم باغتيابه ، بل قد لا يرتدع بما هو اعظم من الاغتياض ، 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 والفساق المعان بالفسق ) . بدعوى ان عدم احترام الامام الجائر إنما هو لجوره ، لا لتجاهره بالفسق وإلا لم يكن قسماً للفساق المعان بنفسه .

وفيه أولاً : انها ضعيفة السند كما عرفته في المبحث المذكور . وثانياً : يمكن ان يراد من الامام الجائر من يتقصد بقميص الخلافة على غير استحقاق ، وينتصب منصب الامامة بغير رضى من الله ورسوله . ويمكن ان يراد به مطلق القاعد الذي يجور 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 علمته لجواز الغيبة ، فإن عطف الفاسق عليه من قبيل عطف العام على الخاص . على أن الرواية المذكورة ضرورية عن النبي بسند آخر (١) وهي تشتمل على توصيف الامام بالكذاب . على أن هذا الوجه لو دل على الجواز لم يختص بخصوص المظلوم . فإن الامام 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 منجز 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 وان 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 . وج ٦ سنن البيهقي باب ما جاء في التقاضي ص ٥٢ . وج ٢ البخاري باب الوكالة في قضاء الدين ص ٣٧ : عن أبي هريرة إن أعرابياً تقاضى النبي (ص) ديناً كان له عليه فأغلظ له فهم به أصحاب النبي (ص) فقال النبي : دعوه فإن لصاحب الحق مقالا ، ثم قال : أفضوه ، فقالوا : لا نجد إلا سنناً 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 ثل باب ٨ تحريم المطالبة بالدين من أبواب الدين ص ٦٢٢ . وفي ج ٦ سنن البيهقي ص ٥١ روى هذه الجملة : ( لي الواجد يحل عرضه وعقوبته ) في احاديث شتى . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٠ روى هذه الجملة : ( لي الواجد يحل عقوبته ) عن عوالي اللئالي مراسلاً .

يحل عرضه وعقوبته مالم 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 ، فانها ظاهرة في جواز الشكوى من الدائن لتركه الأولى ، لأن الإهمال في قضاء الدين من الأمور المستحبة وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن ظاهر الفرض في الرواية أن الدائن قد تعدى على المديون ، فطلب منه أداء الدين مع عدم وجوب الأداء عليه لعسر أو لغيره ، ولا شبهة ان ذلك ظلم تباح معه الغيبة .

ويؤيد ذلك أن الامام (ع) لم يوجب على المديون 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 استقضيت في الموضوعين بالصاد المهملة فالرواية تكاد تكون نصاً فيما ذكرناه فان معنى الاستقصاء في الحق البلوغ الى الغاية في المطالبة . ومن الواضح ان ذلك قد يؤدي الى المتك والظلم ، فيكون حراماً . وعليه فتكون الرواية من جملة ما دل على جواز اغتياح

(١) في ج ١ كا ص ٣٥٥ . وج ١٠ الوافي ص ١٠٨ . وج ٢ ثل باب ١٦ أنه يكره لمن يتقاضى الدين اخ من أبواب الدين ص ٦٢٣ عن حماد قال : دخل رجل على أبي عبد الله (ع) فشكى اليه رجلاً من اصحابه فلم يلبث أن جاء المشكو فقال له أبو عبد الله ما فلان يشكوك ؟ فقال له : يشكوني إني استقضيت منه حيي ، قال : فجلس أبو عبد الله مغضباً ثم قال : كأنك اذا استقضيت حقتك لم تسمه . رأيت ما حكى الله عز وجل فقال : ويخافون سوء الحساب ، أتري انهم خافوا الله ان يجور عليهم لا والله ما خافوا إلا الاستقصاء . فسماء الله سوء الحساب فمن استقصى فقد أساء . ضعيفة لعلي بن محمد .

ورواها في ج ٢ التهذيب ص ٦٢ بسند فيه جهالة ل محمد بن يحيى الصيرفي . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٩٢ عن العياشي مرسل .

(٢) راجع ج ٣ ص ٣٠٤ العنقول باب ٦٥ آداب دينها للدين ص ٣٨٨ .

الظالم من قبل المظلوم بذكر اوصافه المحرمة كما تقدم .  
ومن تأمل الرواية ، وتشديد الامام (ع) فيها على المشكو عليه ، واستشهاده بالآية  
يطمئن بصحة نسخة الوافي . على ان المحدث القاساني 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 مرسله نعلبة بن ميمون (١) : ( قال : كان عنده قوم يحدتهم إذ ذكر رجل منهم  
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال المهذب)  
فان الظاهر من الجواب ان الشكوى إنما كانت من ترك الأولى الذي لا يليق بالأخ  
الكامل المهذب .

وفيه أولا : انها ضعيفة السند . وثانياً : 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 ماستره 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 المتك والظلم والإهانة ، وإلا لما صح تطبيق الآية على الموارد . واما ما في  
حاشية الأبرواني من دعوى ان ترك الأولى نوع من الظلم فلا وجه له .

## نصح المستشير

قوله : ( ويبقى من موارد الرخصة لمزاحمة الغرض الأهم صور تعرضوا لها ، منها نصح  
المستشير ) . أقول : مستثنيات الغيبة التي ذكرها تدرج في واحد من ثلاثة عناوين :  
الأول : ما كان خارجا عنها موضوعا كذكر المتجاهر بالفسق اذا خصمنا الجواز

(١) عمن ذكره عن ابي عبد الله (ع) قال : كان عنده قوم يحدتهم إذ ذكر رجل منهم  
رجلا فوقع فيه وشكاه فقال له ابو عبد الله (ع) : وأنى لك بأخيك كله وأي الرجال  
المهذب ، مرسله .

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 الاشخاص 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 الامور الظاهرة ليس منها شيء .

الثاني : أن تكون في الغيبة مصلحة تراحم المفسدة في تركها ، كما اذا 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 يختص بالغيبة كمتظلم المظلوم ، وقد تقدم الكلام فيه . الثاني : أن يكون الخروج بدليل عام جارٍ في أبواب الفقه ، ولا يختص بالغيبة فقط . كإدلة نفي الخرج 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 المعتاب ، 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 اذا لم يتوقف على ذكر أحد بالسوء وقد يجتمعان ، كما اذا استشاره أحد في الزواج بامرأة معلومة ، وهو يعلم أنها فاجرة ومترجمة 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 الى أصالة الاباحة . 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 والائتمان بالصلاة على التصرف في ملك غيره . وعليه فيمتصف كل من النصيح والغيبة بالأحكام الخمسة حسب اختلاف الموارد بقوة الملك 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 ، فانها 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 الاخوة ص ١٠٢ . وج 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 وج 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 وج ٣ الوافي باب اخوة 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 للمثنى الخناط . إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة المذكورة في المصادر المزبورة وج ٢ المستدرك ص ٩٢ .

(٢) في ج ٣ الوافي ص ٩٩ . وج ٢ اصول الكافي بهامش مرآة العقول باب الاهتمام بامور المسلمين ص ١٦٦ . وج ٢ ثل باب ٢١ وجوب نصيحة المسلم من فعل المعروف ص ٥٢٠ عن رسول الله (ص) : أنسك الناس نسكاً أنصحهم حياً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٣ الوافي ص ١٢١ . وج ٢ ثل باب ٣٥ وجوب نصيحة المؤمن من فعل المعروف ص ٥٢٦ . وج 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 الاخلاقية ، فتتحمل على الاستحباب .

والوجه في ذلك هو لزوم العسر الأکید والحرج الشديد من القول : . بوجوب النصح على وجه الاطلاق ، وتقبيده بمورد الابتلاء ، أو بمن يفي بحقوق الاخوة من غير أن يضيع منها شيئاً وإن كان يرفع العسر والحرج ، ولكن قامت الضرورة على عدم وجوبه هنا ايضاً .

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 النسوفلي : ( 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 ، فان العقل من أعظم النعم الإلهية ، وقد من به سبحانه على عباده لهدايتهم ، فصرفه الى غير ماخلق لأجله . يوجب الزوال وهو من النقبات الشديدة . كما أن صرفه الى ماخلق لأجله يوجب المزية والاستكمال ، ولا شبهة في رجحانه ومن هنا ظهر أن قوله «ع» في رواية عباية (٣) : ( وانصح لمن استشارك ) . إرشاد الى ما ذكرناه . فيكون مجحولا على الاستحباب . على أن الروايات المذكورة كلها مجعولة الرواة . ويدل على عدم الوجوب أيضا ماأشرنا اليه سابقا 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) مجعولة للحسين بن حازم والحسين بن عمر . راجع ج ٢ ثل باب ١٣ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٢٠٨ .

(٢) مجعولة لعبد الله بن سليمان النوفلي . راجع ج ٢ المستدرک باب ٢٢ وجوب نصيح المستشير من العشرة ص ٦٦ .

(٣) مجعولة ليحيى ومالك وعباية . راجع الباب المذكور من المستدرک :

غيره ، فإنه يتنافى وجوب النصح .  
 الرابعة : الروايات (١) الأصرة باعانة المؤمن وكشف كبريته وقضاء حاجته ، ومن الواضح أن نصح المؤمن نوع منها ، فيكون واجباً .  
 وفيه أن جميع ماورد في حقوق الاخوان محمول على الجهات الأخلاقية ، فيحمل على الاستحباب ، إلا ما ثبت وجوبه في الشريعة ، كرد السلام 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 لا دليل على وجوب النصح بعنوانه الاولي مطلقا ، إلا اذا كان تركه موجباً لتلف النفس ، وهتك العرض ، وذهاب المال الخطير ، فإنه يجب حلاسية الامور المذكورة .

## جواز الاغتياب في مواضع الاستفتاء

الثاني : الاستفتاء اذا توقف على ذكر الظالم بالخصوص بأن يقول للمفتي : ظلمني فلان في حقي 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 ح يكون على طبق أقسام الملاكين ، ومن الواضح أن التعلم أهم من ترك الغيبة . فان ترك التعلم ينجر الى اضمحلال الدين وأما بحسب الروايات فقد استدل على الجواز بروايتين .  
 الاولى : شكاية هند (٢) زوجة أبي سفيان الى الرسول (ص) حيث قالت : إن أباسنيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني وولدي ، ولم يجرها النبي (ص) عن قولها .

(١) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . وخ ٣ الوافي للفعل الخافض أبواب ما يجب على المؤمن من الحقوق في المعاشرة . وخ ٢ ثل أبواب العشرة في السفر وغيره من كتاب الحج .

(٢) راجع المستدرک لأبي القاسم في حوزة الشريعة في حوزة قم . وخ ٢  
 إسناده صحيح عن النبي (ص) إن ذلك من باب غيبة امرأة أبي سفيان بين



وفيه أولاً : 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 صفريات نظلم 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 أباسفيان إلى أنه رجل ممسك ، ولم يردعها الرسول (ص) .

الثانية صحيحة ابن سنان (٢) المشتملة على ذكر الرجل امه بأنها لا تدفع يد لأمس ، 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 بالمغتتاب (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 ابنتها : (إن أمي لا تدفع يد لأمس الخ) وعلى هذا فلا مجال لاستصحاب عدم التجاهر كما صنعه المصنف ، على أنه لا يترتب عليه أثر إلا على القول : بالأصل المثبت .

— قالت : إن أباسفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يمكنني ؟ فقال لها : خذي لك ولولئك بالمعروف . مرسله .

(١) راجع ج ٥ مجمع البيان ط صيدا ص ٢٧٦ .

(٢) في الفقيه باب نوادر الحدود ص ٣٧٤ . وج ٩ الوافي باب النوادر من الحدود ص ٨١ . وج ٣ ثل باب ٤٨ جواز منع الإمام 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 لأمس ، قال : فأحبسها ، قال : قد فعلت ، قال فأمنع من يدخل عايتها ، 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 ، فانها وإن اشتملت على هتكه وإهانتة إلا أنه توجب انقاذه من المهلكة الأبدية والعقوبة الاخرية . الثاني : أن عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك .

أما الوجه الاول ففيه أولا : أن الدليل أخص من المدعى ، إذ ربما لا يتردع المقول فيه عن فعل المنكر .

وثانياً : أن الغيبة محرمة على المغتاب بالكسر ، ولا يجوز الاحسان بالأمر المحرم ، فانه إنما يتقبل الله من المتقين ، وهل يتوهم أحد جواز الاحسان بالمال المصنوب والمسروق إلا اذا كان أعمى البصيرة ، كيمض المنحرفين عن الصراط المستقيم ، ودعوى رضى المقول فيه حينئذ بالغيبة جزافية . فانها مضافا الى بعدها ، أن رضاه لا يرفع الحرمة التكليفية .

وأما الوجه الثاني : ففيه أنه لا يجوز ردع المنكر بالمنكر لانصراف 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 والوقية فيه ، والبهت عليه ، بل وجوبها ، كما يظهر من بعض الروايات المتقدمة في المبحث المذكور .

هذا كله فيما اذا 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 الاعراض المحترمة ، واخذ الاموال الخطيرة ، فان منعه واجب بما هو أعظم من الغيبة فضلاً عنها ، لأن حفظ الامور المذكورة أهم في نظر الشارع من ترك الغيبة ونحوها ، وقد تقدمت الاشارة الى 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 بإمام الى الطريقة الباطلة .

ويدل على جواز الغيبة هنا امور :

الأول : أن مصلحة دفع فتنته عن الناس أولى من الستعليه ، 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 المقدمة في البحث عن حرمة سب المؤمن ( اذا رأيت أهل الريب والبدع من بعدي فأظهِروا البراءة منهم وأكثرُوا من سيِّهم والقول فيهم والوقيعة - الغيبة - وباهتوم كيلا يطعمعوا 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 انفق الاصحاح على جواز جرحهم وإظهار فسقهم ، بل إقامة البيئة على ذلك صوناً لاموال الناس وأعراضهم وأنفسهم ، إذ لولا ذلك لبغى الفساق في الارض وأظهِروا فيها الفساد ، فيدعى الواحد منهم على غيره حقاً مالياً أو عرضياً أو بدنياً ، أو يدعى زوجية امرأة اجنبية لنفسه ، أو يدعى نسباً كاذباً ليرث من ميت ، ثم يقيم الشهود على دعواه من أشباه الهمج الرعاع فيصيب من اموال الناس وأعراضهم ودمائهم ما يشاء .

وأولى بالجواز من ذلك جرح الرواة الضعفاء ، إذ يتوقف عليه حفظ الدين ، وحماية 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» . ويومى الى هذا قوله تعالى (١) : ( إن جئكم فاسق بنبأ فتبينوا ) فان التبين عن حال

(١) سورة الحجرات ، آية ٦ .

الفاسق الحامل للخبر لا يخلو عن الجرح غالباً . ومن هنا يظهر حكم الشهادة على الناس - بالقتل والزنا والمرة والقذف وشرب الخمر ونحوها - لإقامة الحد عليهم ، وقد ثبت جواز الشهادة ، بل وجوبها بالكتاب والسنة المعتبرة ، كما يظهر ذلك لمن يراجع أبواب الشهادات .

## جواز الاغتيا ب لدفع الضرر

عن المقول فيه

السُّدُس : جواز الاغتيا ب لدفع الضرر عن المعتاب ( 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 أمم في الشريعة المقدسة من ستر ما فيه من العيوب ، بل لو اطلع عليها المقول فيه لرضى بالاغتيا ب طوعاً .

وقد حمل المصنف على هذا ماورد في ذم زرارة بن أعين (ره) من الأحاديث 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 تبقى صالحة لأهلها .

وقد اورد الكشي (ره) في رجاله روايات عديدة مشتملة على اعتذار الامام «ع» عن قبح زرارة وذمه والتبري منه لكي يصان 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» وتبرأ منه لحفظ دمه وشؤونه عن الأخطار ، كما عرفت التصريح بذلك فيما اشرنا اليه من الأخبار المتقدمة .

بل الظاهر منها ان قبح الامام «ع» فيه يدل على رفعة شأنه وعظم مقامه وجلالة مرتبته بحيث لا يرضى الامام «ع» ان تمسه أيدي الظالمين .

(١) راجع رجال الكشي ص ٩١ . وقد ذكرها المصنف في المتن .

## 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 بالاصناف المذكورة ، وما يجري مجراها .

فقد كثر بين الفقهاء وعلماء الرجال ذكر الرواة وحمله الاحاديث بالاصناف الظاهرة المعربة عن العيوب ، بل وعليه السيرة القطعية من حديث الايام وقديمها ، بل وكان هذا مرسوماً بين الائمة «ع» ايضاً ، كما يوحى اليه بمض الاحاديث (١) الواردة في توثيق بعض الرواة .

وفي بعض الاحاديث ( 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 والتعيير ، فانه حرام من غير جهة الاغتياب .

الثامن : قال الشهيد في كشف الريبة : ( قيل : اذا علم اثنان من رجل معصية شاهداها فأجرى أحدها ذكرها في غيبة ذلك العاصي جاز ، لانه لا يؤثر عند السامع شيئاً ) . ثم قال : الأولى تنزيه النفس عن ذلك بغير عرض 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 المقتاب ) .

أقول : أهمية حفظ الانساب ثابتة فيما اذا ترتب على النسب أثر شرعي من التوارث ، والنظر الى النساء ونحوها ، واما اذا لم يترتب عليه أثر شرعي ، او ترتب الاثر على دعوى النسب : كأن ادعاه لصيانة نفسه او عرضه او ماله من إصاابة 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 : القدرح في مقالة باطلة ، فان وجوب حفظ الحق وإضاعة الباطل أهم من احترام المقول فيه . وأما ما وقع من بعض المتجاهرين بالنسبة الى الاعظم أحياء كانوا أم أمواتنا من الجهر بالسوء كاطلاق الغبي والبله ونحوها من الالفاظ القبيحة فلاشبهة في حرمة ، لكونه من الفحش والشتم ، كما تقدمت الاشارة اليه في البحث عن حرمة السب .

قوله : ( ثم إنهم ذكروا موارد للاستثناء لاجابة الى ذكرها ) . أقول : منها تفضيل بعض العلماء على بعضهم وإن استلزم انتقاص الآخر ، ولاريب في جوازه ، لتوقف الفرض الاعم عليه ، وقد جرى على هذا ديدن الاصحاب في جميع الازمان والاقطار ، خصوصا 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 أحسد المغتابين ، والاخبار في حرمة كثيرة ، إلا أن ما يدل على كونه من الكبائر كالرواية المذكورة ونحوها ضعيفة السند ) .

أقول : الظاهر أنه لاخلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة استماع الغيبة ، ولكننا لم نجد دليلا صحيحا يدل عليها بحيث يكون استماع الغيبة من المحرمات فضلا عن كونه من الكبائر ، إذ ماورد في حرمة من طرق الخاصة (٢) ومن طرق العامة (٣) كله لاينحلو عن الارسال وضعف السند ، فلا يكون قابلا للاستناد اليه .

(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 مشرك . رسالة .

وعن الشيخ أبي الفتوح عن رسول الله (ص) إنه قال : السامع للغيبة أحد المغتابين . 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 المغتابين .

وغير ذلك من الاحاديث .

نعم قال في كتاب الاختصاص (١) : ( نظر أمير المؤمنين «ع» الى رجل يفتاب رجلا عند الحسن ابنه «ع» فقال : يا بني نزه سمعك عن مثل هذا فإنه نظر الى أخيت ماني وعائه فافرغه 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 يعتمده .

وقد يستدل على الحرمة مطلقا بحديث المناهي (٢) ، فإن رسول الله ص ( نهى عن الغيبة والاستماع اليها ونهى عن النيمة والاستماع اليها ) .

وفيه أولا : أنه ضعيف السند كما عرفته مرارا . وثانيا : أن صدره وإن كان ظاهراً في الحرمة مطلقا ، إلا أن ذيله قرينه على حرمة الاستماع مع عدم الرد فقط ، وهو قوله (ص) ( 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 ردها كان عليه كوزر من اغتسابه سبعين مرة ) .

وحملها على السماع القهري خلاف الظاهر منها . على أنه أمر نادر .

وقد يجاب عن حديث المناهي بعدم ظهوره في الحرمة التكليافية ، فإن النهي فيه عن استماع الغيبة نهى تزيهي ، وإرشاد الى الجهات الأخلاقية . ويدل عليه من الحديث ذكر الامور الأخلاقية فيه من آثار الغيبة ككونها موجبة لبطلان الوضوء (٣) والصوم .

وفيه أن ما ثبت كونه راجعا الى الأخلاقيات ترفع اليد فيه عن ظهور النهي في الحرمة ، وأما غيره فيؤخذ بظهوره لاحتمال كما حقق في محله .

ومع الإغضاء عن جميع ما ذكرناه وتسليم صحة الروايات المتقدمة الظاهرة في حرمة استماع الغيبة مطلقا ، 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 اغتياب المؤمن من

العشرة ص ١٣٨ . ومكارم الاخلاق ص ٢٣٥ .

(٣) راجع مكارم الاخلاق ص ١٣٨ .

(٤) في ج ٢ ثل باب ١٥٦ وجوب رد غيبة المؤمن من العشرة ص ٢٣٩ في وصية —

لردها عن المقول 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 الدليلين (وقد حققناه في علم الاصول) وعليه فسقطان 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 لابن 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 اغتتاب . ضعيفة لموسى بن عمران ، والحسين بن يزيد النوفلي ، وأبي هريرة وغيرهم .

وفي الموضوع المزبور من ثل . وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ومكارم الاخلاق ص ٢٦٣ عن النبي (ص) في وصية له قال : يا أباذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله أن يعتقه من النار يا أباذر 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 لابن الفضل ورجاء وابن ميمون - أو شمون . وغير ذلك من الروايات الدالة على وجوب رد الاغتتاب المذكورة في الباب المزبورة من ثل وج ٢ المستدرک ص ١٠٨ . وج ١٥ البحار العشرة ص ١٨٩ . وغيرها من المصادر .



فضلا عن وصول التوبة 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 المنتجس 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 بالمسمع . وفيه ان حرمة الغيبة لا تلازم حرمة الاستماع وإن كان بينهما تلازم خارجا ، فان التلازم في الخارج لا يستدعي التلازم في الحكم . وقد جاز سماع الغيبة للرد جزما .

قوله : ( والظاهر ان الرد غير النهي عن الغيبة ) . أقول : الغرض من رد الغيبة هو نصرته المغتاب وتزويجه عن تلك الواقعة وإن افاد النهي عن المنكر أيضاً ، وأما النهي عن الغيبة فهو من صغريات النهي عن المنكر ، فيجري عليه حكمه سواء قلنا بوجود رد الغيبة أم لا . ثم إن نصرته الغائب برد الغيبة عنه تختلف باختلاف المعائب ، فان كان العيب راجعا الى الامور الدنيوية فنصرته بأن يقول مثلاً : العيب ليس إلا ما عابه الله من المعاصي . وإن كان راجعا الى الامور الدينية وجهه بما يخرج منه عن كونه معصية ، واذا لم يقبل التوجيه رده بأن المؤمن قد يتبلى بالذنوب ، فانه ليس بمعصوم ، وهكذا ينصره في ذكر سائر العيوب .

(١) راجع ج ٩ المواقي باب حد الامر بالمعروف ص ٣١ . وج ٢ مثل باب وجوب إنكار المنكر بالقلب من الامر بالمعروف ص ٤٩١ . وج ٢ المستدرك ص ٣٦١ . وفي ج ٣ شرح النهج لمحمد عبده ص ٢٩١ قال علي «ع» : الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى كل داخل إيمان : 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 ويستنهزوها 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 بصغاه اليه للأصل . وأما حديث السامع أحد المغتابين 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 واقعا لكل أحد إما مطلقاً أو في خصوص ما تجاهر فيه من الذنوب على الخلاف 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 المحجبي (ع) عند سب أبيه .

ونظير ذلك ما إذا تصدى أحد لقتل شخص محقون الدم بزعم أنه كافر حربى ، 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 إليها ، 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 يلازم جواز السماع ملازمة دائمة ، 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 يلازم جواز استماعها أم لا ، كما إذا احتتمل 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 يمكن استحقاق المقول عنه ، فيجمل 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 الى أن يتحقق النخرج 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 الى السامع ، لاحتمال اطلاع القائل على ما يوجب تسوية مقاله ، وهو هدم قاعدة النهي عن الغيبة ) :

ورده المصنف بأن في ذلك خلطاً بين رد الغيبة والنهي عنها ، والذي نغاه القائل بعدم وجوب النهي هو الثاني الذي هو من صفريات 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 لهورته يجب رده .

وإذا شك في استحقاق المقول فيه الغيبة وعدم استحقاقه حرم سماعها على القول بحرمته ووجب ردها على النحو الذي تقدم من توجيهه فعل المقول فيه على نحو يخرجها عن المعصية ومع هذا لا يجب نهى القائل ، بل لا يجوز ، لا إمكان استحقاق المقول فيه ، فيحمل فعل القائل على الصحة ما لم يعلم فساده ، فان ردهه يستلزم انتهاك حرمة ، وهو حرام على أن إثبات وجوب الردع بأدلة النهي عن المنكر تمسك بالعام في الشبهات المصدقية ، 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 عقيدته ، وغايه فائبات وجوب الرد في الفرد المشكوك بالأدلة الدالة على وجوب احترام المؤمن ، ووجوب رده غيبته تمسك بالعام في الشبهة المصدقية .

فانه يقال : أولاً : أنه لاشبهة في كون المقول فيه مؤمناً وجداناً ، وعدم وجود المجوز لاغتيابه محرز بأصالة العدم ، فان المقول فيه كان في زمان ولم يكن فيه مايجوز 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 المصدقية ، وكذلك في المقام . اذا شكنا أن المقول فيه جائز الغيبة عند القائل أم لا نستصحب عدمه ، وينقح به موضوع التمسك بعموم ما دل على حرمة استماع الغيبة على تقدير ثبوته ، وعموم ما دل على وجوب رد الغيبة .

وثانياً : 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 : الاغتياب ، والكذب ، والنفاق .

ثم إن المدح في الحضور بالأوصاف المباحة وإن كان جائزاً في نفسه ، بل ربما يكون مطلوباً للعقلاء ، ولكنه اذا كان مسبوقاً بالذم أو ملحوقاً به كان من الجرائم الموبقة والكبائر المهلكة . وقد ورد في الأخبار المستفيضة (١) أن ذا لسانين يحمي يوم القيامة وله لسانان من النار ، فإن لسانه المدح في الحضور وإن لم يكن لساناً من النار ، إلا أنه اذا تعقبه أو تقدمه لسان الذم في الغياب صار كذلك .

ثم إن النسبة بين المعتاب (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 تقول في أخيك ماستره الله عليه ، وأما البهتان فهو على ما تقدم في بعض أخبار الغيبة ذكرك أخاك بما ليس فيه ، فيها متبائنان 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) فبتجو من المسامحة والتجاوز . على أنها ضعيفة السند . وأما كون عقاب التهمة أشد من الغيبة فلاشتهاها على الفرية والهتك مما

## حقوق الاخوان

قوله : ( خاتمة في بعض ماورد من حقوق المسلم على أخيه ) . أقول : قد ورد في الروايات (٣) المتظاهرة ، بل المتواترة أن للمسلم على أخيه حقوقاً كثيرة ، وفي رواية

(١) راجع ج ٣ الوافي باب مخالفة السر والعلن ص ١٥٨ . وج ٢ ثل باب ١٤٣ تحريم كون الانسان ذا وجهين من العشرة ص ٢٣٥ . وج ٢ المستدرك 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 المعتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير ، الحديث . ضعيف لعلقمة بن عجد وصالح بن عقبة وغيرهما . راجع ج ٢ ثل باب ١٥٢ تحريم اغتياب المؤمن من العشرة ص ٢٣٨ .

(٣) راجع مصادقة الاخوان للصدوق . و كما بهامش ج ٢ صرأة 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 : ( ماعبد الله بشيء أفضل من أداء  
حق المؤمن ) .

وقد خص المصنف هذه الأخبار ( بالأخ العارف بهذه الحقوق المؤدي لها بحسب اليسر .  
أما المؤمن المضيع لها فالظاهر عدم تأكد 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 ، فانها مسوقة لبيان وظيفة العمل بحقوق  
الاخوان على حسب مراتب الاخوة ، فان 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 مريم 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 فانك تصيب لذتك منهم فلا تقطعن ذلك منهم  
ولا تطلبن ما وراء ذلك عن ضميرهم وابدل لهم ما بذلوا لك من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان صحيحة  
ورواها الصدوق في الاخوان مراسلا . وفي الخصال بسند فيه ضعف ، لعبد الله بن  
أحمد الرازي وبكر بن صالح ومجد بن حفص وغيرهم .

الكشر : التيسر . كاشره : كشف له أنبائه

حقوقها حتى يطمئن به الانسان على عرضه وماله ، وسائر شؤونه ، وهذا الأخ كالمكف والجناح ، فيبذل له المال واليد ، ويعادي من عاداه ، ويصافي من صافاه ، ومنهم إخوان الانس والفرح والمجاسة والمفاكحة ، فلا يبذل لهم إلا ما يبذلون من طلاقة الوجه وحلاوة اللسان ، ولا يطمأن اليهم في الامور المذكورة .

ومنها رواية عبيد الله الحلبي (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 الصداقة لم تكن الاخوة ، فلا بأس بترك الحقوق المذكورة بالنسبة اليه ) .

وفيه أن الصداقة المنفية عن لا يني بمحدودها غير الاخوة الثابتة بين المؤمنين بنص الآية (٢) والروايات ، ومن الواضح أن الحقوق المذكورة إنما ثبتت للاخوة المحضة ، سواء أكانت معها صداقة أم لا . وعليه فني الصداقة في مورد لا يدل على نفي الاخوة ، لأن الصداقة 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 الصداقة عن لا يحفظ أخاه في ثلاث . مع أنه ضعيف للارسال .

ومنها ما دل (٤) على سلب الاخوة عن لا يلبس المؤمن العاري ، كروايتي الوصافي وابن أبي عمير .

(١) عن ابي عبد الله «ع» قال : لا تكون الصداقة إلا بمحدودها فن كانت فيه هذه الحدود أو شيء منها فأنسبه الى الصداقة ومن لم يكن فيه شيء منها فلا تنسبه الى شيء من الصداقة : فأولها أن تكون سريره وعلايته لك واحدة . والثانية : أن يرى زينك زينته وشينك شينه . والثالثة : أن لا تغيره عليك ولاية ولا مال . والرابعة : أن لا يمنعك شيئاً تناله مقدرته . 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 . رسالة .

(٤) في مصادقة الإخوان للصدوق باب مواسة الإخوان ص ٨ . وج ٢ ثل —

وفيه أن المراد من سلب الاخوة في الروايتين كناية عن سلب الاخوة الكاملة . فقد تعارف بين المتحاورين نبي المحمول بلسان نبي 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 نبي الاخوة حقيقة الذي هو مفاد ليست التامة .

ويدل على ما ذكرناه أنه لو اريد من السلب نبي الاخوة حقيقة لزم القول بعدم وجوب مرعات سائر الحقوق الثابتة . من رد الاغتيا ب ونحوه ، وهو بديهي البطلان . ويضاف الى جميع ما ذكرناه أن الروايتين ضعيفتا السند .

ومنها رواية يونس بن ظبيان (١) الدالة على اختيार 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 بالانيسان بالصلاة في أوقاتها ، والاحسان للاخوان في اليسر والعسر ، فإن المجالسة مؤثرة كتأثير النار في الحطب ، ولذا نهى (٢) عن المجالسة مع العصاة والفساق .

— باب ١٤ استيجاب مواساة الاخوان من العشرة ص ٢٠٥ : عن علي بن عقبة عن الوصافي عن أبي جعفر «ع» قال : قال لي : يا أبا اسماعيل رأيت من قبلكم اذا 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 : ماهؤلاء 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 : ماهذا لك بأخ . مرفوعة ، ومجهولة لخلاد .

(١) في ج ٣ الوافي باب من تجب مصادقته ص ١٠٥ . وج ٢ ثل باب ١٠٣ استيجاب اختيार الاخوان من العشرة ص ٢٢٠ : عن المفضل بن عمر ويونس بن ظبيان ، قال : قال أبو عبد الله «ع» : اختيروا إخوانكم بمحصلتين فإن كانتا فيهم وإلا فأعزب ثم أعزب : المحافظة على الصلاة في مواعيتها والبر بالاخوان في العسر واليسر . مجهولة لعمر بن عبد العزيز أقول : العزوب 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 الكذابين .



وأمر (١) بمجالسة العلماء والصلحاء ، وعليه فلا دلالة فيها على نفي الاخوة عن لايقوم 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 الاتيان بجميعها تكليف بما لا يطاق ، فتقع المزاجمة بينها في مرحلة الامتثال ، فيؤتى الأمم 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 لاختلاف 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 نعت الشريعة نهياً شديداً عن الميسر (القمار) فخرته بجميع أنواعه ، وسدت في وجه المسلمين سبله ونوافذه ، وحذرتهم من الدنو من أي ناحيته من نواحيه .

(٣) منها قوله تعالى في سورة المائدة ، آية : ٩٢ ( يأيتها 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 التردد ص ٢٠١ . وج ٢ التهذيب ص ١١١ . وج ١٠ الوافي باب القمار ص ٣٥ . وج ٢ على 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 التجريم 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 لإشكال 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 محضاً 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 التقاب والتصرف في كل مايجي منه الفساد محضاً . وأما إحراز الصغرى فلا بد

- وفي ج ٢ التهذيب الذبايح ص ٣٠٣ . وج ١١ الوافي باب الاضطرار الى الميتة ص ١٧ . وج ٣ مثل باب ٢٧ تحريم المنخنة من الاطعمة المحرمة ص ٢٦٠ : في رواية عبد العظيم الحسني : ( وأن تستقسموا بالالزام 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 ولوبغير عوض . وفي ص ٥٢ عن الشافعية يحل اللعب بالشطرنج والكرة وحمل الانتقال والمشابكة 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 ١٢٢ 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 ، فانه دور ظاهر .

الثاني : مافي رواية أبي الجارود (١) من تفسير الميسر بالترد والشطرنج وبكل قمار الى أن قال «ع» : ( وكل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرم ) . فانها تشمل باطلاقها اللعب بالآلات المعدة للقمار بدون الرهن .

وقد يقال : إن المراد بالقمار المذكور في الرواية هو المعنى المصدرى « أعني العمل الخارجي » ، وعليه فتكون الرواية منصرفه الى اللعب بالآلات المذكورة مع الرهن ، كما أن المطلقات منصرفه اليه ايضا ، ولكنها دعوى جزائية ، فان المراد من القمار فيها هو نفس الآلات . ويدل عليه من الرواية قوله «ع» : ( بيعه وشراؤه ) وقوله «ع» : ( وأما الميسر فالترد 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 ، فان كثيراً من الامور يلهي عن ذكر الله وليس بميسر ، ولا بحرام ، وإلازم الاتزام بحرمة كثير من الامور الدنياوية ، لقوله تعالى (٣) : ( إنما الحياة الدنيا لعب ولهو ) . بل قد أطلق اللهو على بعض الامور المستحبة في جملة من الروايات (٤) كسباق الخيل ،

(١) مرسله . وضعيفة لابن 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 تأديه 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 —

ومفاكحة الاخوان ، وملاعبة الرجل أهله ، ومتمعة النساء ، فأنهما من الاشياء المنذوبة في الشريعة ، ومع ذلك أطلق عليهما اللغو ، وتوهم أن الملاهي غير المحرمة خارجة عن الحديث توهم فاسد ، فإنه مستلزم لتخصيص الاكثر ، وهو مستهجن .

ومنها رواية الفضيل (١) عن الزرد والشطرنج وغيرهما من آلات القمار التي يلعب بها (فقال «ع» : اذا ميز الله بين الحق والباطل في أيهما يكون ؟ قات : مع الباطل ؟ قال «ع» : فمالك والباطل ) .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنه لاملازمة بين البطلان والحرمة . ومنها رواية زرارة (٢) عن لعبة بعض أقسام القمار (فقال «ع» : رأيتك اذا ميز الله الحق والباطل مع أيهما يكون ؟ قال : قلت : مع الباطل ؟ قال «ع» : فلا خير فيه ) . وفيه أن نفي الخير أعم من الحرمة والكرهية .

ومنها رواية عبد الواحد بن المختار (٣) إنه سأل الامام «ع» عن اللعب بالشطرنج ؟ قال «ع» : ( إن المؤمن لمشغول عن اللعب ) . فان إناطة 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 لادليل على حرمة على وجه الاطلاق حق اللعب باليد والاصابع واللحية والسبحة 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 ، الأول : ان المطلقات منصرفة الى الفرد الغالب ، وهو

— من سننه الكبرى ص ١٤ . وفي ج ١٥ البحار كتاب كفر ص ٥٥٤ : عن ابى جعفر عليه السلام قال : هو المؤمن في ثلاثة اشياء . التمتع بالنساء ومفاكحة الاخوان والصلاة بالليل

(١) ضعيفة لسهل . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٦ . و ج ٢

ثل باب ١٣٢ تحريم اللعب بالزرد مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٢) مؤتقة لابن فضال وابن بكير . راجع ج ٢ كا ص ٢٠١ . و ج ١٠ الوافي

ص ٣٦ . و ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتسب به ص ٥٦٧ .

(٣) ضعيفة لسهل . ومجهولة لابن المختار وغيره . راجع ج ٢ ثل 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 والمطلقات ، كأنصراف الحيوان عن الانسان في نظر العرف ، مع انه من اكل افراذه ، ولذا قلنا بانصراف الروايات المانعة عن الصلاة في غير المأكول عن الانسان . والوجه في ذلك ان العرف يرى الانسان مباحاً للحيوان حتى انه لو خوطب احد بالحيوان فان العرف يعد ذلك من السباب .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : ( وفي صدق القمار عليه نظر لما عرفت ) . وتوضيح ذلك ان الاستفادة من كلمات اهل العرف واللغة (١) ان القمار وكك الميسر موضوع للعب بأي شيء مع الرهان ، ويعبر عنه في لغة الفارس بكلمة ( برد وباخت ) وعابيه فاللعب بالآلات بدون الرهن خارج عن المطلقات موضوعاً وتخصصاً .

(١) في القاموس ولسان العرب : تقمره راهنه فغلبه ، وفي جمع البحرين : القمار بالكسر اللعب بالآلات المعدة له على اختلاف انواعها ، وربما اطلق على اللعب بالخاتم والجوز ، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء . وفي أقرب الموارد : قمر الرجل قماراً راهنه ولعب القمار . وفي المنجد قمر قماراً 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 يتقمارون عليها ، وكانوا اذا أرادوا أن يبسروا اشتروا جزوراً نسئة ، ونحروه قبل أن يبسروا ، 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 الترد ، او كل قمار .

وفي جمع 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 سهان ، والرقيب ، وله ثلاثة ، والجلس ( بكسر الحاء وسكون اللام ) ، وله أربعة ، والنافس ، وله خمسة ، والمسبل ( كحسن ) ، وله ستة ، والمعل ( بضم الميم وسكون العين وفتح اللام ) ، وله سبعة ، —

نعم في الجواهر ( عن ظاهر الصحاح والمصباح والتكملة والذيل انه قد يطلق على اللعب بها مطلقاً مع الرهن ودونه ) . والظاهر انه من باب المجاز ، لعلاقة المشابهة والمشاكاة ، 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 بالترد والشطرنج وبكل ما يكون معداً للتقاصر ، فانه 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 الترد والشطرنج . ثم التزم به في المطلقات المذكورة مع أنها من باب واحد ، فان النهي عن الاقتراب من الترد والشطرنج كناية عن حرمة اللعب بها . فشان رواية أبي الربيع شأن المطلقات في الانصراف وعدمه ، ولكن الرواية ضعيفة السند .

— وثلاثة لانصباء لها : وهي المنيع والسفيعج و ابو غد .

<sup>١</sup> أقول : إن ما ذكره في المجمع من تقسيم البعير الى العشرة لا يمكن تصديقه ، ضرورة استحالة كونها مخرجا لتلك السهام ، فان المخرج لها لا يكون أقل من ثمانية وعشرين ، كما عرفته من القاموس وغيره . نعم تنقسم العشرة بغير القسمة المذكورة .

(١) سورة المائدة آية : ٩١ .

(٢) في ج ٢ ص ٢٠١ . وج ١٠ الوافي ص ٣٦ . وج ٢ ثل باب ٦٣ بحريم كسب القمار ص ٥٤٦ ، وباب ١٣٢ تحريم اللعب بالترد وباب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج ص ٥٦٧ . كما يكتب به . وج ٢ المستدرك ص ٤٥٩ .

(٣) عن أبي عبد الله «ع» قال : سئل عن الشطرنج والترد فقال : لا تقر بها مجهولة لأبي الربيع . راجع ج ٢ ثل باب ١٣٠ تحريم اللعب بالشطرنج مما يكتب 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 ، ومهارشة الديكة ومضاربتها ، والمراهنة على الطيور ، وعلى الطفرة ونحو ذلك مما عدوها في باب السبق والرماية من غير الافراد التي نص على جوازها .

والظاهر أنه لاخلاف 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 ، فيجزم 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 لامتني له إلا في الحرمة التكليفية ، فإن الحرمة الوضعية عبارة عن فساد المعاملة وعدم انتقال المال الى غير مالكه ، والمفروض أنه ليس هنا رهن ليقع الاختلاف في انتقاله الى غير مالكه وعدم انتقاله ، فتعين أن يكون الخلاف في هذه الصورة في الحرمة التكليفية فقط دون الحرمة الوضعية .

وعليه فمقابلة 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 ٣ 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 استدل القائلون بالحرمة والفساد بوجوده :

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 بلغظ ( بليط آزمايش بخت ) وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالة على حرمة القمار والميسر والازلام ، وحرمة ما أصيب به من الاموال ، غاية الامر 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 ولعننا صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والتصل ، ولكن جميعه ضعيف السند .

(١) في ج ١ كاص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٣٥ . 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 اهله . 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 لتنفّر عند الرهان وتلعن صاحبه ما خلا الحافر والخف والريش والتصل . مرسلة .

وفي ج ٢ ثل باب ٣ ما يجوز السبق من الرماية ص ٦٦٠ في رواية العلاء 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 المستدرک ص ٥١٦ في رواية زيد الترمسي تنفر - الملائكة - عند الرهان وإياكم والرهان الارهان الخف الخ . مجهولة للترسي . 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 وضعاً وتكليفاً ، وعليه فلا وجه لجملة على الحرمة الوضعية فقط ، كما صنفه المحقق الأيرواني ، ولكنه ضعيف السند .

ومنها ما دل (٢) على أن كل ما قوسر به فهو من الميسر حتى اللعب بالجوز واللوز والكعاب ، ومعنى المقامرة هو المراهنة على اللعب كما عرفته في الهامش آنفاً .

وسنها رواية اسحاق بن عمار (٣) الصريحة في حرمة المقامرة بالجوز والبيض وحرمة أكلمها ، فانها دلت على تحقق القمار باللعب بغير الآلات المعدة له .

وتدل على هذا أيضاً الرواية المشتملة على قيِّ الإمام «ع» البيض الذي قامر به الغلام « وسياق 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 : سألته 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 قوسر 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 ابي جعفر «ع» قال : لما أنزل الله على رسوله إنما الخمر والميسر اخط قيل : يا رسول الله ما الميسر ؟ قال : كلما تقوسر به حتى الكعاب والجوز . ضعيفة لعمر بن شمر . وفي ج ٢ المستدرک ص ٤٥٩ 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 اسحاق 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 بالإضطراب ، وضعفه ابن الغضائري ، ووثقه الكشي ، وعليه فلا بد من التوقف كما عليه العلامة .

والحاصل : أن الرهن على اللعب بغير الآلات المدة 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 فنفاد 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 ، لانكليفاً . فتثبت عليه غرامة الاكل ، لكونه مشمولاً لعمومات أدلة الضمان ، لالأنها معاملة خاصة توجب الضمان بنفسها .  
ويدل على ذلك من الرواية أمران ، أحدهما : قوله «ع» : ( لاشيء في المواكلة ) .

(١) في ج ٢ ك باب ١٩ نواذر 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 ان الصادر بين مالك الشاة وأصحابه إنما هو عقد المواكلة في الشاة .  
وثانيتها : قول المالك : ( إن أكلتموها فهي لكم ، وإن لم تأكلوها فعليكم كذا وكذا )  
وإن 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  
الشرف ، 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  
قيمة مع البقاء ، ورد بدله من المثل أو القيمة مع التلف ، ويأتي الكلام انشاء الله على هذا في  
البحث عن المقبوض بالعقد الفاسد .

قوله : ( وما ورد (١) من في الإمام (ع) البيض الذي قامر به الغلام ) . أقول : لم  
يؤرم أحد ولا موقع للتوهم أيضاً 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  
يسد 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 يبصر الحرام الواقعي جزءاً من  
بدنه ، بل الظاهر من الرواية ان البيض قد اشتراه الغلام للإمام (ع) ولكنه قامر 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 لثلا يكون ما يصيب به

(١) في ج ١ كآب ٤٠ القمار من المعبشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي ص ٣٥ .  
وج ٢ مثل 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 فقامر بها فلما أتى به أكله  
فقال مولى له : إن فيه من القمار ، قال : فدعا بطشت فتقيماً ففاه . مجهولة لعبد الحميد .  
وضعية لسهل .

القمار جزءاً من بدنه .

وكيف كان فقد أورد المصنف على الرواية ( بأن ما كان تأثيره كذلك يشكل أكل المعصوم له جهلاً بناء 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 الاثمة بالموضوعات حاضراً عندهم من غير توقف على الإرادة ، وقد دلت عليه جملة من الروايات ، كما أن علمهم بالاحكام كذلك .

وأما بناء على ان علمهم بالموضوعات تابع لإرادتهم واختيارهم ( كما دلت عليه جملة اخرى من الروايات ) فلا يتوجه الاشكال على الرواية ، لا إمكان 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 الانقال ، والجري على الاقدام ، وكالمسابقة على السفن والبقر والكلاب والطيور ، والمكث في الماء ، وحفظ الأختيار والأشعار ، ورمي البنادق ، والوقوف على رجل واحدة وغيرها . وقد ذهب بعض الاصحاب وجمع من العامة (١) الى الجواز .

ويمكن الاستدلال على الحرمة بوجوه :

الأول : دعوى الإجماع عليها ، وقد ادعاه غير واحد من الاصحاب .

وفيه أن من المحتمل القريب استناده الى الوجوه الآتية ، فليس هنا إجماع تعبدية ، 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 رهن

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 كقواد لارهبانية ولا نجح 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 يترهن 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 بجملة ، 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 نفي 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 بمجرددها 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 ، فانه أعم من الحقيقة والحجاز ، وحرمة اللعب بالترد والشطرنج من جهة الأدلة الخاصة ، لامن جهة صدق مفهوم القمار عليه .

(١) في ج ١ كا ص ٣٤١ . وج ٩ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٣ من كتاب السبق ص ٦٦٠ : عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : سمعته يقول : لاسبق إلا في خف أو حافر أو نصل : يعني النضال . ضعيفة لمعلي 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 لاسبق إلا في ثلاث : في خف أو حافر أو نصل . مرسله . 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 والمكاتبه والشاعرة وغيرها ، فمنها ما إذا كان الفعل أمراً قريباً ، كبناء المساجد والقناطر والمدارس ، فإن في ذلك شيئاً من المتنافسون .

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 والعامه أن كل لهُو المؤمن باطل إلا في ثلاث ( وقد تقدم في الحاشية ) وهو باطلاً شامل للمقام ، وقد تقدم أيضاً أن ( كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر ) . ومن الواضح ان 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 فان كثيراً من الامور لهُو وهو ليس بحرام كاللعب بالأحجار والأشجار والسبحة واللاحية وأضرار الثوب ونحوها . على أنه لا ملازمة بين ما نحن فيه وبين اللغو ، فان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، إذ كثيراً ما تكون المسابقة للاغراض العقلانية من تربية البدن ومعالجته والتزه 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 وضماً وتكليفاً بل ذلك من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر الموقفة والجرائم المهلكة .

وفي رسالة الشيخ الورام (١) عن النبي (ص) عن جبرئيل قال : ( اطلمت على النار فرأيت في جهنم واديا يغلي فقلت : يا مالك لمن هذا ؟ فقال : لثلاثة : المحتكرين والمتمسكين للخمر والقوادين ) . وقد تقدم في رواية سعد الإسكافي وغيرها (٢) تفسير القوادين 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 ١٦٦ .

(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 مئان ولا ديوت ) . وفي عيون الأخبار (٢) : ( وأما التي كانت تحرق وجوها وبدنها وهي تجر أمعاؤها فانها كانت قوادة ) . وقد وزد 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 الى الاصول العملية .

ثم إنه لا شبهة في حرمة الرجوع الى 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 ابراهيم بن زياد الكرخي قال : سمعت أبا عبد الله « ع » يقول : لعن الله الواصلة والمستوصلة ، يعني الزانية والقوادة .

وعن عقاب الاعمال عن رسول الله (ص) في حديث قال : ومن قال بين امرأة ورجل حرم الله عليه الجنة وأمواء 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 الاثير : 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 الإيماه دون الخرائر ، وروى عنه ابن وهب إثباته في —

العمل بقول القافة استناداً الى جملة من الروايات الواردة من طرقهم « وسنشير اليها » .  
وتدل على حرمة العمل بقول القافة الآيات الدالة على حرمة العمل بغير علم ، وعلى  
حرمة اتباع الظنون ، وأنها لا تنفي من الحق شيئاً « وقد تقدمت هذه الآيات (١) » فإن نفي  
النسب عن شخص أو بألحاقه 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 المسلسلة  
بين الفريقين ، والعمل بالقيافة يناقضها في كثير من الموارد .

ويضاف الى ما ذكرناه أن النسب اذا لم تقم على ثبوته أمانة شرعية فإن الاستصحاب  
يقضي 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 رافعا  
للاستصحاب ، فإنه مضاد الى ضعف السند فيها أنه منافي لما ورد في المنع عن العمل بعلم

— الحرائر . ولا خلاف عند القائلين بالقافة أنها إنما تكون فيما أشكل من الفرائض 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 الى من يميل اليه منها  
وإن ألحقه القائف بها فأن مذهب عمر بن الخطاب ومالك والشافعي يترك حتى يبلغ  
فينتسب الى من يميل اليه . وقال أبو ثور : يكون ابناً لها . وقال الماجشون ومحمد بن  
مسلمة المالكيان : يلحق بأكثرهما شهياً .

وفي هامش ج ١٠ سنن البيهقي ص ٢٦٤ . عن الثوري قال : اذا 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 مقال مجزز المدلجي ورأى اسامة وزيداً نائمين وقد خرجت أقدامها فقال : إن  
هذه الأقدام بعضها من بعض .

راجع ج ١٠ سنن البيهقي كتاب الدعوى والبيئات 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 --



القيافة 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 يرد 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 يتيح المحظورات توهم فاسد ، إذ لم تتوقف معرفة بنوة الجواد للرضا «ع» على إحضار النساء .

الثالث : أن الجماعة الذين بقوا على الرضا «ع» لينفوا بنوة الجواد «ع» عنه لو كانوا معتقدين بإمامة الرضا «ع» لما احتاجوا إلى القافة بعد إخباره بالبنوة .

— التي تكون بالكبيرة .

وفي إرشاد الساري في شرح البخاري ص ٤٤٦ : مجزئ بضم الميم وكسر الجيم والزاء الأولى المشددة وآخره زاء معجمة سمي بذلك لأنه كان يجزئ 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 : فالقيافة ؟ قال : ما أحب أن تأتيهم - إلى أن قال «ع» - : القيافة 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 فبيننا وبينك القافة ، قال : ابعثوا أنتم إليهم وأما أنا فلا ولا تعلموهم لما دعوتوهم - إلى أن قال - : ثم جاؤا بأبي جعفر «ع» فقالوا : ألقوا 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) . مجهولة لزكريا بن يحيى .

## حرمة الكذب

قوله : ( الثامنة عشرة : الكذب حرام بضرورة العقول والأديان ، وبدل عليه الأدلة الأربعة ) . أقول : لاشبهة في حرمة الكذب ، فإنه من قبائح الذنوب ، وفواحش العيوب بل هو مفتاح الشزور ، 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) والعامّة (٢) في ذلك فذكرها مما لا يحصى . وأما الاجماع فمن المحتمل القريب ، بل المقطوع به أنه مستند الى الكتاب والسنة ، فلا يكون هنا - باع تعبدي ، كما هو واضح .

وأما العقل فإنه لا يحكم بجرمة الكذب بعنوانه الأولي مع قطع النظر عن ترتب المفسدة والمضرة عليه ، وكيف يحكم العقل بقبح الاخبار بالأخبار الكاذبة التي لا ترتب عايبها مفسدة دنيوية أو أخروية . نعم اذا ترتب عليه شيء من تلك المفسد ، 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 صدقا .

## 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 و عيون الأخبار (٣) حيث جعل الامام «ع» الكذب من الكبائر

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٤ . وج ٣ الوافي

ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ . وج ٢ المستدرک ص ١٠٠ .

(٢) راجع ج ١٠ سنن البيهقي ص ١٩٥ . وج ٣ إحياء العلوم ص ٩٣ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٥ .

في هاتين الروايتين . وفيه أنها وإن كانتا ظاهرتين في المقصود ، ولكنها ضعيفة السند (١) ومنها قوله «ع» في رواية عثمان بن عيسى (٢) : ( إن الله جعل للشمر أقبالا وجعل مفاتيح تلك الأقبال الشراب والكذب شر من الشراب ) .

وفيه أولا : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أنها مخالفة للضرورة ، إذ لا يلتزم فقيهه ، بل ولا متفقهه بأن جميع أفراد الكذب شر من شرب الخمر ، فإذا دار الأمر في مقام الاضطرار بين ارتكاب طبيعي الكذب - ولو بأن يقول المكروه (بالتفتح) : 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 كمن يزني مع أمه . ومن الواضح أن الزناء بالام من أكبر الكبائر ، فكذلك 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 والزناء ، كالكذب على الله ، وعلى رسوله ، وكالكذب لقتل النفس المحترمة ، ولإثارة الفتنة ونحوها ، ولا مضابفة في جعله حينئذ من الكبائر .

ومنها ما عن العسكري «ع» (٤) فإنه قال : ( جعلت الخبائث كلها في بيت وجعل مفتاحها الكذب ) . بدعوى أن ما يكون مفتاحاً للخبائث كلها لا بد وأن يكون كبيرة .

وفيه أولاً : أن الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لاملزمة بين كون الشيء مفتاحاً للخبائث وبين كونه معصية فضلاً عن كونه من الكبائر ، فإنه قد يكون الشيء غير محرم ، ومع ذلك يكون مفتاحاً للحرام ، كالشبهات ومقدمات الحرام ، وعليه ف شأن 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 كاهنمش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

(٣) رسالة . 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 كافرأبها .

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 ماجاء به النبي (ص) كله من تلقاء نفسه ومفتريات شخصه ، وقد رد الله كلامهم عليهم بقوله عز من قائل : ( إنما يفترى الكذب ) . وعلى هذا فالكاذبون 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 الى أن الكذب مطلقاً من الكبائر ، سواء ترتبت عليه مفسدة أم لا ، واستند في رأيه هذا الى الاطلاقات المتقدمة التي استدل بها على كون الكذب من الكبائر ، ثم أيده بقول النبي (ص) في وصيته (٢) لأبي ذر رضوان الله عليه : ( ويل للذي يحدث فيكذب ليضحك به القوم ويل له ويل له ويل له ) . بدعوى أن الكاذب المضحكة لا يترتب عليها الايقان 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 عايبها 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 ، باب ١٤٠ تحريم الكذب في الصغير من عشرة الحجج ص ٢٣٤ .

وج ١٤ الوافي ص ٥٦ . ضعيفة بأبي الفضل ورجاء وابن ميمون أو شعون .

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 ، وعايه فتقيد 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 مالم أقله فليتبوأ مقعده من النار ) . فان الظاهر منها أن الكذب على الرسول من الكبائر بناء على تفسير الكبيرة بما أوعده الله عليه النار في الكتاب العزيز أوفي السنة المعتبرة . وعليه فيدخل فيه الكذب على الله وعلى أوصيائه «ع» لملازمتها للكذب على النبي (ص) ، ولكن الرواية ضعيفة السند .  
وفي بعض الاحاديث (٣) أن شهادة الزور واليمين الغموس « الكاذبة التي يتعمدها 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 مرسله .  
وفي رواية ابن الحجاج (٥) مايشعر 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 . وكأبهامش 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 كأبهامش 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 كأبهامش ج ٢ مرآة العقول ص ٣٢٥ . وج ٢ ثل باب ١٣٨ تحريم الكذب من عشرة الحجج ص ٢٣٣ .

أقول : المطبوع على الكذب المحبول 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 ، فأني 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 الاثر ، 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 واقع آخر من دواعي الإنشاء .

ومثاله أن ينشئ المتكلم وصفاً لأحد من حضار مجاسه بداعي الهزل ، كأن يقول : يا فلان على الجبان والركي على الأبله والعالم على الجاهل ، وهذا لا دليل على حرمة الكذب القرينة عليه كما استقر به المصنف .

والوجه في ذلك هو أن الصدق والكذب إنما يتصف بهما الخبر الذي يمكن من الخبر وقد عرفت : أن المصادر عن الهزل في المقام ليس إلا الإنشاء المحض ، فيخرج عن حيزه الخبر موضوعاً .

وقد يقال : بالحرمة هنا أيضاً ، لا إطلاق بجملة من الروايات : منها مرسلة سيف المصنف ، فإنها ظاهرة في وجوب الانقضاء عن صغير الكذب وكبيره في الجد والهزل على وجه الإطلاق وفيه مضاعف 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 كذا كذا لا يصدق عليه الكذاب الذي من الصيغ المباحة ، وهو واضح .

أبي ذر المتقدمة من إثبات الويل لمطلق الكذب ، كما ظهر الجواب عن رواية الحارث الاعور (١) على أن كلمة (لا يصلح) فيها ظاهرة في الكراهة المصطاحية دون الحرمة ، كما أن قوله «وع» في رواية الأصبغ (٢) : ( لا يحد العبد طعم الايمان حتى يترك الكذب هزله وجده ) . لا يستفاد منه مزيد من الكراهة ، فان المكروهات مانعة أيضا 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 بتوضيح حقيقة الوعد ، وبيان حكم الخلف فيه . أما حقيقة الوعد فانه يتحقق بأحد امور ثلاثة ، الاول : أن يخبر المتكلم عن عزمه على الوفاء بشيء ، كأن يقول لواحد : إني عازم على أن أعطيك درهما ، أو اني ملتزم بالحجي . الى ضيافتك ، أو على إعظامك وإكرامك ، ولا شبهة في كون هذا من أفراد الخير ، غاية الامر أن الخير به من الافعال النفسانية أعني العزم على الفعل الخارجي نظير الاخبار عن سائر الامور النفسانية من العلم والظن والشك والوهم . وعليه فان كان حين الاخبار عازما فهو صادق وإلا فهو كاذب ، فتشمله أدلة حرمة الكذب ، ويكون خارجا عن المقام .

الثاني : أن ينشئ المتكلم ما التزمه بنفسه انية التي تكلم بها بأن يقول : لك علي كذا درهما او ديناراً او ثوبا ، ونظيره صيغ النذر والعهد ، كقولك لله علي ان افعل كذا ، ولا ريب ان مثل هذه الجمل إنشائية محضة ، فلا تنصف بالصدق ، ولا بالكذب بالمعنى المتعارف ، بل الصدق والكذب في ذلك بمعنى الوفاء بهذا الالتزام وعدم الوفاء به .

الثالث : ان يخبر المتكلم عن الوفاء بأمر مستقبل ، كقوله : أجيئك غداً ، او اعطيك

(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 المرء وإن كان محققاً ولمن ترك الكذب وإن كان هازلاً ولمن

حسن خلقه . مجهولة . راجع ج ١٥ البحار كتاب الكفر ص ٤٠ .

درهما بعد ساعة ، او ادعوك الى ضيافتي بعد شهر ، وهذه جملة خبرية بالحمل الشائع ولكنها مخبرة عن امور مستقبلية ، كسائر الجمل الخبرية الحاكية عن الحوادث الاتية ، 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 الخبر به في ظرفه ، فيكون النهي عنه منجزاً ح . وأما لو احرز حين الاخبار تحقق الوفاء بوعدته في ظرفه ، ولكن بداله ، او حصل له المانع من باب الاتفاق ، واصبح مسلوب الاختيار عن الاتمام والانهاء لم تكن الحرمة منجزة وإن كان إخباره هذا في الواقع كذباً . وأما حكم المقام من حيث خلف الوعد فسيأتى 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 بوعدته 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 لثلا يتصف كلامه بالكذب على نحو الشرط المتأخر ، واما الادلة الناهية عن الكذب فهي مختصة بالكذب الفعلي ، فلا تشمل غيره كما سيأتى .



## خلف الوعد

قد عرفت : ان حقيقة الوعد إنما تتحقق بأحد امور ثلاثة . واما المراد من خلفه فهو نقض ما التزم به وترك ما وعده وعدم إنجائه وإتمامه . فهل هذا حرام أم لا ؟ قد يقال بأخرمة دعوى انه من افراد الكذب ، فيكون مشمولاً لعموم ما دل على حرمة به . 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 لإيجاد 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 عمدانه الاولي ، 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 استدلل 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 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 فيخلف الله بدأ ولقته 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 ظاهر آفي الاستحباب . ولكن خلف الوعد حيث كان يعم به البلوى لجميع الطبقات في جميع الأزمان ، فلو كان حراماً لاشتهر بين الفقهاء كاشتهار سائر المحرمات بينهم ، مع ما عرفت من كثرة الروايات في ذلك ، وكونها برأى منهم ومسمع ، ومع ذلك كله فقد أفتوا باستحباب الوفاء به وكرهه مخالفته حتى المحدثين منهم كصاحبي الوسائل والمستدرك 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 وهماً ، كما أن علمهم بالرواية الضعيفة لا يوجب اعتبارها ، إلا إذا رجع إعراضهم الى تضعيف الرواية ، ورجع علمهم الى توثيقها . وإذن فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الروايات المذكورة على كثرتها ، وحملها على الاستحباب .

ولكن الذي يسهل الخطب أن السيرة القطعية بين المتشركة قائمة على جواز خلف الوعد ، وعلى عدم معاملة من أخلف بوعدده معاملة الفساق . ولم نعهد من أعظم الاصحاح ان ينكروا على مخالفة الوعد كأنكارهم على مخالفة الواجب وارتكاب الحرام ، فهذه السيرة القطعية تكون قرينة على حمل الأخبار المذكورة على استحباب الوفاء بالوعد ، وكرهه مخالفته نعم الوفاء به والجري على طبقه من مهيات الجهات الاخلاقية ، بل ربما توجب مخالفته 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 والأوفى بالاحتياط هو الوفاء بالوعد .

وقد يستدل على الحرمة ايضاً بقوله تعالى (١) : ( لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولون مالا تفعلون ) . حيث قيل (٢) : ( كبر أن تعدوا من انفسكم مالا تفنون

— وعن شعيب العرقوفي عن ابي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليوف اذا وعد . حسنة لابراهيم .

وغير ذلك من الروايات المذكورة في المصدر المذكور من ثل و ج ٢ المستدرك ص ٨٥ و ص ٩٢ . و ج ٢ ثل باب ١٢٢ وجوب أداء حق المؤمن من عشرة الحج .

(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 فموردها احد الأمرين على سبيل مانعة الخلو .

الأول : ان يتكلم الانسان بالأقويل الكاذبة بأن يخبر عن اشياء مع علمه بكذبها وعدم موافقتها للواقع ونفس الأمر ، فان هذا حرام بضرورة الاسلام كما تقدم .

الثاني : موارد الامر 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 الامر 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 ، بدلهة 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 : اعطيت 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 النصول 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 لعبدته 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 بفلقة القمر ، وكالكناية عن الجود بكثرة الرماد ، وهزال الفصيل ، وجبن الكلب ، واستعارة الأسد والسيف البتار للرجل الشجاع ، ولا يعد شيء منها كذباً ، وكيف والقرآن الكريم وخطب الأئمة وكلمات الفصحاء مشحونة بذلك ، بل ربما تكون هذه الخصوصيات وأمثالها وجبة لقوة الكلام ، ووصوله الى حد الإعجاز أو ما يقرب منه .

والوجه في خروج المبالغة بأقسامها عن الكذب هو أن المتكلم إنما قصد الإخبار عن لب الواقع فقط ، إلا أنه بالغ في كيفية الأداء فتخرج عن الكذب ووضوعاً ، نعم إذا اتقى 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 (بالفتح) : وأنه عبارة عن الواقع والنسبة الخارجية ، أو عن اعتقاد المخبر ، أو عن كليهما .

فذهب المشهور الى أن صدق الخبر بمطابقته بظهوره للواقع ، وكذبه عدم مطابقته للواقع بدعوى أن هيئة الجملة الخبرية إنما وضعت لتحقيق النسبة في الخارج ، سواء كانت النسبة ثبوتية أو سلبية ، كما أن ألفاظ أجزائها موضوعة للمعان التصورية من الموضوع والمحمول ومتعلقاتها ، فمطابقة 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 تتبالغ بالسبعة والسبعين ، ولهذا قيل للأسد : السبع ، لأنهم تأولوا فيه لقوته أنها وضوحت له سبع مرات .

زيد قائم فان هذا القول يدل على تحقق النسبة الخبرية في الخارج أعني اتصاف زيد بالقيام ، فان طابقها كان صادقا ، وإن خالفها كان كاذبا .

وفيه أولا : أنه قد لا تكون للنسبة خارجية أصلا كقولنا شريك الباري ممتنع ، واجتماع النقيضين 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 الامر ، وتفسير الخارج بذلك ظاهر المحقق التفتازاني حيث قال في المطول بعد تفسيره الصدق بمطابقة الخبر للواقع ، والكذب بعدم مطابقتها للواقع : ( وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الأمر ) .

وثانياً : أن الالتزام المذكور لا يتفق مع تعريف القضية بأنها تحتمل الصدق والكذب ، فان دلالة الجملة على وقوع النسبة في الخارج تقتضي الجزم بالوقوع ، ومقتضى التعريف المذكور هو الشك في ذلك ، وهما لا يجتمعان .

وثالثاً : لو كانت الجمل الخبرية هيئاتها موضوعاً للنسبة الخارجية لكانت دلالاتها عليها قطعية . كما أن دلالة الالفاظ المفردة على معانيها التصورية قطعية ، فان الشك لا يتطرق الى الدلالة بعد العلم بالموضوع له وإرادة الالفاظ ، مع أنه لا يحصل للمخاطب بعد سماع الجمل 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 ، فانه يقال : ليس موضع بحثنا اذا 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 يحصل قبله من العلوم ، فكيف يسوغ القول : بأن استماع الخبر لم يفده غير ما كان يعرفه أولاً .

فانه يقال : إن ما يحصل للمخاطب من المعاني التصورية وغيرها فيما سئذ كرهه غيره مقصود للقائل بوضع الجمل الخبرية للنسب الخارجية ، وما هو مقصوده لا يحصل من ذلك .

وعن النظام ومن تابعه : إن صدق الخبر مطابقتها لاعتقاد الخبر : وكذبه عدمها وإن كان الاعتقاد خطأ ، واستدل عليه بأية 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 وأقت 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 كالأخبار عن الصور النفسانية .

فيتجلى من هاتين المقدمتين أن الإخبار عن الشهادة بالرسالة مبني على حضور المخبر به والمشهود به في صقع الذهن ، لأن الشهادة لبست من الأعيان الخارجية ، وحيث إن المنافقين غير معتقدين بالرسالة ، ولم يكن المخبر به وهو الاعتقاد بالنبوة موجوداً في أذهانهم فرمام الله الى الكذب والفرية ، فلا دلالة في الآية على مقصود النظام .

ويضاف الى ذلك انه لو اخبر احد عن قضية لم يعتقد بوقوعها في الخارج وهي واقعة فيه ، فإنه على مسلك النظام خبر كاذب ، مع أنه صادق بالضرورة .

وعن الجاحظ أن صدق الخبر مطابقته للواقع والاعتقاد مأم ، وكذبه عدم مطابقته لها معاً ، وغير ذلك لاصدق 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 أننا نرى بالعيان ، ونشاهد بالوجدان وبحكم الضرورة انحصار الخبر بالصدق والكذب وعدم الواسطة 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 لابرز الصور الذهنية ، واطهار الدعاوى النفسانية ( ماشئت فعبّر ) فان الواضع ( أي شخص كان ) إنما تصهد ( 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 .

بجملته مشتملة على هيئة خاصة تفي بمراده وأداء دعواه في مقام المحادثة والمحاورة ، وهذه الجهة : أعني إبراز المقاصد النفسانية بمظهر إنما هي في مرحلة دلالة اللفظ على معناه الموضوع له ، فيشترك فيها جميع الجمل خبرية كانت أم إنشائية ، بل يشترك فيها جميع الالفاظ الموضوعات مفردة كانت أم مركبة .

والوجه فيه أن دلالة اللفظ على معناه بحسب العلاقة الوضعية أمر ضروري ، فلا يعقل الانفكاك بينهما 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 او غيره من دون قصد للحكاية عن شيء ، وهذا يسمى إنشائه ، ولا يتصف بالصدق والكذب ، وجهه ، 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 الاوصاف النفسانية كالعلم والشجاعة والسخاوة ونحوها ، وهذه الحكاية إن طبقت للواقع المحكي انصفت الدعاوي المذكورة بالصدق ، والإفهي كاذبة وأما انصاف الجمل الخبرية بها فمن قبيل انصاف الشيء بحال متعلقه ، كرجل منيع جاره ومؤدب خدامه ، ورحب فناؤه .

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 .

وإذا عرفت ما تلوناه عليك فنقول : لاشبهة في خروج التورية عن الكذب موضوعاً فانها في اللغة (١) بمعنى الستر ، فكأن المتكلم وارى مراده عن مخاطب 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 الاضطرار 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 : وريت الخبر بالتشديد تورية اذا سترته واظهرت غيره ، حيث يكون للفظ معنيان احدهما اشيع من الآخر وتنطق به وتريد الخفي .

لقبائوته وقصور فهمه لا يلتفت إليه ، وهذا خارج عن التوربة ، 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 السبحة من يده ، وقال : والله إن يدي خالية ، وتخييل السائل من كلامه انه غير متمكن من ذلك وقد يكون الكلام ظاهراً في غير ما اراده المتكلم ، وهو مورد التوربة ، كما اذا اراد احد ان ينكر مقالته الصادرة منه فيقول : علم الله ما قلته ، ويظهر كلمة الموصول على صورة أداة النفي ، ويخييل الى السامع انه ينكر كلامه .

ومن هذا القبيل ما ذكره سلطان المحققين في حاشية المعالم في البحث عن المجمل . من انه سئل احد العلماء عن علي «ع» وابي بكر أيها خليفة رسول الله (ص) فقال : من بنته في بيته ، ومنه قول عقيل «ع» امرني معاوية ان ألعن علياً ألا فالعنوه . ومن هذا القبيل ايضا ما سئل بعض الشيعة عن عدد الخلفاء فقال : اربعة اربعة اربعة اربعة ، وإنما قصد منها الاثمة الاثني عشر ، وزعم السائل انه اراد الخلفاء الاربع .

ومما يدل على جواز التوربة ، 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) فأخذه اعداء له فخرج القوم ان يملفوا وحلفت بالله انه اخي نخلي عنه العدو فذكرت ذلك للنبي (ص) فقال : صدقت المسلم اخو المسلم ) . وهي وإن كانت ظاهرة الدلالة على جواز التوربة ، وعدم كونها من الكذب ، ولكنها ضعيفة السند .

الثالث : ما ورد (٣) من نفي الكذب عن قول ابراهيم «ع» : ( بل فعله كبيرهم 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 !! حيث وقعت قطعة من آخر الطلاق بعد ص ٩٨ في آخر احكام المكاتب في ذيل ما لو جنى بعض عبيد المولى بعضاً ، ووقعت قطعة من احكام جنابة العبد في آخر الطلاق ، فراجع .

(٣) في كاهن ج ٢ مرآة العقول باب الكذب ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي —



مع أن كبيرهم لم يفعله ، وعن قوله «ع» : ( إني سقيم ) وما كان سقيا ، وعن قول بوسف ( 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 وبوسف «ع» إنما هو بلاحاط 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 بوسف إرادة الاصلاح ) . وقوله «ع» في رواية عطا : ( لا كذب على مصلح ، ثم تلاء : أيتها العير اطلع ) . وقد تقدمت الروايتان في الحاشية .

وبؤيده 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 بوسف «ع» : أيتها العير إنكم لسارقون ؟ قال : والله ماسر قوا وما كذب . وقال ابراهيم «ع» : بل فعله كبيرهم هذا فأسألهم 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 بوسف «ع» إرادة الاصلاح . مجهولة للحسن الصيقل .

وعن عطا عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) : لا كذب على مصلح ، ثم تلاء : أيتها العير اطلع ، ثم قال : والله ماسر قوا وما كذب . ثم تلاء : بل فعله اطلع ، 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 بوسف «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 محيص 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 عليها 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 كان راجعاً الى السؤال انحلت الآية الكريمة الى قضيتين : احدهما حلية : 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 نسبه الى كبيرم كانت الآية مسوقة لبيان قضية شرطية مقدمها قوله تعالى : ( بل فعله كبيرم هذا ) وتاليها قوله تعالى : ( كانوا ينطقون ) فقد دخلت عليها أداة الشرط ، وجعلتها قضية واحدة شرطية ، ومن البديهي أنها ايضا كاذبة ، فإن الصدق والكذب في القضايا الشرطية يدوران مدار صحة الملازمة وفسادها ، ولا شبهة أنها منتفية في المقام ، بدهاه 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 الوجود : 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 جاك زيد فأكرمه هو وجوب الإكرام ، فيصير مقيداً بمجموعه 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 وقرينة ، وإذن فيتعين الاحتمال الثالث . وهذا الكلام بعينه جار في القضايا المشروطة من الجمل الخبرية ايضاً ، فان إرجاع القيد فيها الى نفس الإخبار : أي الألفاظ المظهرة للدعوى النفسانية غير معقول ، لتحققه 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 فيتعين إرجاعه الى المخبر به ، وهو الدعوى النفسانية ، مثلاً اذا قال أحد : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان معناه أن دعوى تحقق النهار مقيدة بطولوع الشمس ، ومع عدم طولوعها فالدعوى منتفية .

وعليه فتقدير الآية ( بل فعله كبيرهم إن نطقوا فاسألوه ) فقد عاقت الدعوى على نطق كبيرهم ، ولما استحال نطقه انتفت الدعوى ، فلا تكون كاذبة . ونظير ذلك قولك : فلان صادق فيما يقول إن لم يكن فوقنا سماء ، وكقولك ايضاً : لا أعتقد إلاهاً إن كان له شريك ، ولا أعتقد خليفة للرسول (ص) إن لم يكن منصوباً من الله . هذا فاعتنم .

ويؤيد ما ذكرناه خبر الاحتجاج (١) عن الصادق «ع» إنه قال : ( ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ، قيل : وكيف ذلك ؟ فقال : إنما قال ابراهيم : إن كانوا ينطقون ، فان نطقوا فكبيرهم فعل وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً فما نطقوا وما كذب ابراهيم ) . وقد ذكر المفسرون وجوهاً لتفسير الآية (٢) فراجع .

وأما رمي قول ابراهيم : ( 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 ابراهيم سقيماً وما كذب وإنما عني سقيماً في دينه : أي مرتاداً ) . ومعنى المرتاد في اللفظة هو الطلب والميل : أي إني طالب في ديني ومجد لتحصيل الاعتقاد بالمبدأ والمعاد ، فقد خيل بذلك اله عبدة الأصنام والنجوم انه مريض لا يقدر على التكلم ، فنولوا عنه مدبرين ، وأخروا المحاكمة الى وقت آخر ، وللعلماء فيه وجوه اخرى قد ذكرها المفسرون في تفاسيرهم .

وأما رمي قول يوسف «ع» : ( أيتها العير انكم لسارقون ) بالكذب فقد ذكروا في الجواب عنه وجوهاً : أظهرها ان المؤذن لم يقل : أيتها العير انكم لسرقتن صواح الملك ، بل قال : انكم لسارقون ، واهل مراده انكم سرقتن يوسف من ابيه ، ألا ترى انهم لم يسألوا :

(١) رسالة . ص ١٩٤ .

(٢) راجع ج ٤ مجمع البيان ط حميدا ص ٥٣ .

ماذا تفقدون؟ قالوا لهم: نفقد صواع الملك، ولم يقولوا: سرقت ذلك.  
ويؤيده ما في خبر الاحتجاج المتقدم عن الصادق «ع» من قوله: (إنهم سرقوا يوسف  
من أبيه الأتري 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 وبغوضاً 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 او على غيره، فان أقل درجاته أن  
يعتقد المخبر الشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جاهلا، وقد يتعاق 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 المزاخمة  
بين حرمة الكذب وبين ذلك الواجب في مقام الامتثال، وجرت عاينها احكام المتراجمين.  
مثلا اذا توقف إنجاء المؤمن ودفع الهلكة عنه على الكذب كان واجبا.  
وقد استدل المصنف على جواز الكذب في مورد الاضطرار بالأدلة الأربعة: اما الاجماع  
فهو وان كان محققا، ولكنه ليس إجماعا تعبديا كاشفاً عن رأي المعصوم، فان الظاهر ان  
المجمعين قد استندوا في فتياهم بالجواز الى الكتاب والسنة، فلا وجه لجملة دليل 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  
يسير 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 صدراً فعليه ما يناسب  
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 بالايان ، فتدل على جواز الكذب في غير ذلك للمكروه بطريق أولى الثانية : قوله تعالى (١) : ( لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا ان تتقوا منهم تقاة ) أي لا يجوز للمؤمنين ان يتخذوا الكافرين اولياء لانفسهم يستعينون بهم ، ويلتجئون اليهم ، ويظهرون المحبة والموودة لهم إلا ان يتقوا منهم تقاة ، فانه يجوز إظهار مودتهم تقية منهم ، فتدل هذه الآية ايضاً على جواز الكذب في سائر موارد التقية بالأولى .

ولكن لادلالة 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 واللمعة 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 يفرجه عن الكذب .

وأما الثاني : فكالحكي عن المقنعة حيث قال : ( من كانت عنده امانة فطالباها ظالم فليجحد وإن استجلفه ظالم على ذلك فليحلف ، ويوري في نفسه بما يخرجه عن الكذب - الى ان قل - : فان لم يحسن التورية وكانت نيته حفظ الامانة أجزأته النية وكان 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 مطاق الكذب لم يفصل بين الحلف وغيره . وعلى الاجمال فلا دلالة في شيء من هذه العبارات المنقولة عن الأصحاب على مقصود المصنف . ثم إن المصنف وجهه مانسبه الى المشهور بوجهين ، وسنتعرض لها فيما بعد انشاء الله .

قوله : ( إلا ان مقتضى اطلاقات أدلة الترخيص في الحلف كاذبا لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او اخيه عدم اعتبار ذلك ) . اقول : بعد ما نسب المصنف القول المذكور الى ظاهر المشهور ، ووجهه بوجهين آتيين حاول استفادة حكم المسألة من الاخبار وجعل اعتبار عدم التمكن من التورية في جواز الحلف كاذباً موافقاً للاخبار و ذكر جملة منها وترك جملة اخرى ، وأحال بعضها الى ما يأتي من جواز الكذب في الاصلاح ، وهي بأجمعها (١) ظاهرة في جواز الحلف بالكاذب لدفع الضرر البدني او المالي عن نفسه او عن اخيه على وجه الاطلاق ، وليست مقيدة بعدم التمكن من التورية ، وهي تدل بطريق الأولوية 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 حلف ؟ قال : لا جناح عليه ، وعن رجل يخاف على ماله من السلطان فيحلفه لينجو 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 كاذبا ونج اخاك من القتل .  
ضميفة للتوفلي .

وعن الصدوق قال : وقال الصادق (ع) : اليمين على وجهين - الى ان قال - : فأما الذي يوجر عليها الرجل اذا حلف كاذبا ولم تلزمه الكفارة فهو ان يحلف الرجل في خلاص امرئ مسلم او خلاص ماله من متمد يتعدى عليه من لص او غيره .

وعن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال : قلت له : انا نمر على هؤلاء القوم فيسبّححلفونا على اموالنا وقد أدبناز كتابها ؟ فقال : يا زرارة اذا خفت فأحلف لهم ماشاؤا . 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 الازمام بالعسر والخرج ( فلو قيل : بتوسعة الشارع على العباد بدم ترتيب الآثار على الكذب فيما نحن فيه وإن قدر على التورية كان حسناً ) .

ثم انه (ره) احتاط في المسألة ، ورجع الى مانسبه الى ظاهر المشهور ، وجعله مطابفاً للقاعدة ، وقال : ( إلا ان الاحتياط في خلافه ، بل هو المطابق للقواعد لولا استبعاد التقييد في هذه المطلقات ، لأن النسبة بين هذه المطلقات وبين ما دل ك الرواية الاخيرة وغيرها على اختصاص الجواز بصورة الاضطرار المستلزم للمنع مع عدمه مطلقاً عموم من وجه ، فيرجع الى عمومات حرمة الكذب فتأمل ) . فراده من التقييد ما ذكره قبيل 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 للاصلاح .

وتوضيح مراده : أنه اذا قطعنا النظر عن استبعاد التقييد في هذه المطلقات فان مذاهب اليه المشهور هو الموافق للاحتياط ، والمطابق للقواعد ، لأن النسبة بين المطلقات المزبورة وبين رواية سماعه (١) وما في معناها (٢) هي العموم من وجه ، فان بعض المطلقات ظاهرة في جواز الكذب لمجرد إرادة الاصلاح ، وبعضها ظاهر في جواز الحلف الكاذب لدفع الضرر البدني أو المالي عن نفسه أو عن أخيه ، سواء بلغ ذلك حد الاضطرار أم لا ، ورواية سماعه وما بساويها في المضمون ظاهرة في اختصاص جواز الحلف كاذباً بصورة الخوف والاضطرار والاكره ، فتدل بمفهومها على حرمة في غير الموارد المذكورة . وح فتقع المعارضة بين مفهوم رواية سماعه وبين مطلقات الحلف الكاذب في غير الموارد المذكورة ، كما تقع المعارضة بينها وبين مطلقات الكذب لإرادة الاصلاح في غير الموارد المذكورة أيضاً . فيتساقطان في مورد الاجتماع ، ويرجع الى عمومات حرمة الكذب .

ولا بعد في تقييد المطلقات ، فانها واردة بلحاظ حال عامة الناس الذين لا يلتفتون الى التورية ليقتصدوها ، ولتجنبوا اليها عند الخوف والتقية . وعليه فلا بأس بتقييدها بمن يتحكن من التورية .

(١) في ج ٣ مل باب ١٢ جواز الحلف باليمين الكاذبة من الايمان ص ٢٢٠ عن سماعه عن أبي عبد الله «ع» قال : اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو أكره واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر اليه . رسالة .

(٢) في المصدر المذكور في موثقة ابن بكير فقال «ع» : يازرارة اذا خنت فاحلف لهم ماشاً . وغير ذلك من الروايات .

وقد أورد المحقق الإيرواني على المصنف بوجهين :

الوجه الأول : أنه لا مفهوم لرواية سماعه ، فانها ناظرة الى جواز الكذب لأجل الاكراه والاضطرار . وأما جوازه في غير مورد الضرورة أو حرمة فيه فنخرج 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 ايجابي ، وهو المنطوق ، وعلى عقد شرطي سايي وهو المفهوم .

الوجه الثاني : أنا لوسلمنا المعارضة المذكورة التي أبداهها المصنف بين مفهوم رواية سماعه 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 الخلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمة من الهلكة ، ولحفظ مال نفسه أو مال أخيه عن التلف ، فقد ذكرنا في مبحث التعادل والترجيح من علم الاصول أن من المرجحات في الدليلين المتعارضين بالعموم من وجه ان يلزم من تقديم احدهما إلغاء العنوان المأخوذ في الدليل الآخر على سبيل الموضوعية بخلاف العكس ، وقد مثلنا له في بعض المباحث السابقة (١) بأمثلة متعددة ، وواضح أن ما نحن فيه من هذا القبيل ، فان المطلقات المذكورة دلت على جواز الخلف كاذبا لإنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه او مال أخيه ، وهي مشتركة مع رواية سماعه وما في معناها في تجوز الخلف كاذبا للاكراه والاضطرار ، وإما تمتاز المطلقات عن رواية سماعه وما يساويها في المضمون باشتغالها على جواز الخلف الكاذب في غير موارد الخوف والاضطرار أيضاً .

وعليه فلو قدمنا رواية سماعه وما في مضمونها على المطلقات المزبورة ، وحكمتنا لذلك بجرمة الخلف كاذبا في غير موارد الاكراه والاضطرار لكانت العنوانين المناهضة في تلك



المطلقات : أعني حفظ النفس والمال لنفسه او لآخيه كلها لاغية .  
 واما لو قدمنا المطلقات وحفظنا العناوين المذكورة فيها فانه لا يلزم منه إلا إلغاء المفهوم فقط عن رواية سماعه وما في معناها . ونتيجة ذلك أنه يجوز الحلف كاذبا لا بنجاء النفس المحترمة ، ولحفظ مال نفسه او مال آخيه على وجه الاطلاق ، فيقيدها ما دل على حرمة الكذب على وجه الاطلاق .

لا يقال : إن حرمة الكذب ذاتية ، لاستقلال العقل بقبجه ، فليست قابلة للتخصيص ، وأما ارتكابها في موارد الضرورة فلأن العقل يستقل بوجود ارتكاب أقل القبيحين .  
 فانه يقال : قد عرفت آنفاً أن العقل لا يستقل بقبج الكذب في نفسه إلا اذا ترتبت عليه المنفعة ، 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 : الاول : أن الكذب حرام ، ومع التمكن من التورية لا يحصل الاضطرار اليه ، فيدخل تحت العمومات .

الثاني : أن قبج الكذب عقلي ، فلا يسوغ إلا مع عروض عنوان حسن عليه يغلب على قبجه ، وهذا لا يتحقق إلا مع العجز عن التورية . ولكن قد ظهر الكما قدمناه آنفاً ضعف الوجهين المذكورين .

وأما المطلقات الدالة على جواز الكذب للاصلاح فلا معارضة بينها وبين رواية سماعه وما في معناها ، ووجه ذلك أن تلك المطلقات انما دلت على جواز الكذب للاصلاح ، ورواية سماعه وما في مضمونها انما دلت على حرمة الحلف كاذبا في غير موارد الاكراه والاضطرار والخوف ، فلا وجه لوقوع المعارضة بينها كما يرومه المصنف .

لا يقال : ان ما دل على جواز الحلف كاذبا لحفظ النفس والمال دل على جواز الكذب لها بطريق الاولوية كما أشرنا اليه سابقاً ، وعليه فتقع المعارضة بينها وبين رواية سماعه وما في مضمونها في مطلق الكذب ايضاً .

فانه يقال : لامنافة بين جواز الكذب لحفظ النفس والمال وبين مفهوم رواية سماعه من تخصيص حرمة الحلف كاذبا بغير موارد الاكراه والاضطرار .

قوله : ( ثم ان أكثر الاصحاب مع تقييدهم جواز الكذب بعدم القدرة على التورية الخ ) أقول : حاصل كلامه : أن أكثر الاصحاب قيدوا جواز الكذب بعدم التمكن من التورية ومع ذلك فقد أطلقوا القول بفساد ما اكراهه عليه من العقود والابقاعات ، ولم يقيدها ذلك بعدم القدرة على التورية ، وصرح الشهيد الثاني (ره) في الروضة ولك في باب الطلاق

بعدم اعتبار العجز 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 حقيقته ، فالأكره على البيع الحقيقي يختص بغير القادر  
على التورية ، كما ان الاضطرار على الكذب يختص بالعاجز عنها ، وعليه فإذا أكره على البيع  
فلم يورث مع قدرته على التورية فقد أوجد البيع برادته 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 تقيّد 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 الاكراه والاضطرار ، لأن الاكراه في اللغة حمل المكره على  
أمر وإجباره عليه من غير رضی منه ، ولا شبهة في أن هذا المعنى لا يتحقق إذا أمكن  
التفصي ، كما هو الحال في الاضطرار .

وثانياً : أننا لو لم نعتبر في مفهوم الاكراه أن لا يتمكّن المكره من التفصي فإن لازم ذلك  
جواز ارتكاب المحرمات اذا اكره عليها وإن كان قادراً على التخلص ، كما اذا أكرهه أحد  
على شرب الخمر ، وكان متمكناً من هراقتها على جيبه . وكما اذا أكرهه جائر على أخذ  
أموال الناس بالظلم والعدوان ، وكان متمكناً من أن يدفع مال الظالم اليه ، ويومه أنه  
إنما يعطيه من مال غيره ، ولا شبهة في حرمة الارتكاب في أمثال هذه الصور . هذا كله  
بناء على المشهور ، كما نسبته المصنف الى ظاهرهم من تقييد جواز الكذب بعدم القدرة على التورية  
والتحقيق أن يفصل بين الأحكام التكليفية وبين الأحكام الوضعية في باب المعاملات  
المعقود منها والابقاعات . أما الأحكام التكليفية وجوبية كانت أم تحريرية فإن تنجزها على  
المكلفين ، ووصولها الى مرتبة الفعلية لتبعثهم على الاطاعة 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 كان شره 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 اذا أكره الجائر أحداً على شرب الخمر  
ولم يتمكن المحبور من تركه بالتورية أو بطريق آخر ، فإن الحرمة ترتفع بحديث الرفع

ونحوه . وأما اذا تمكن من موافقة التكليف بالتورية ، أو بجهة اخرى فلا موجب لسقوط الحرمة .

نعم ظاهر جملة من الروايات الماضية ، وجملة اخرى من الروايات الآتية هو جواز الكذب والخلف الكاذب في موارد خاصة على وجه الاطلاق حتى 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 الاحكام الوضعية في المعاملات ، كصحة العقود والايقاعات او فسادها فهي تدور من حيث الوجود والعدم مدار أمرين : الاول : كون المتعاملين قادرين على المعاملة بالقدرة التي هي من الشرائط العامة المعتبرة في جميع الاحكام .

الثاني : صدور إنشاء المعاملة عن الرضى وطيب النفس ، لآية التجارة عن تراخ ، والروايات الدالة على حرمة التصرف في مال غيره إلا بطيب النفس والرضى ، فاذا انتفى احد الأمرين فسدت المعاملة ، ولم تترتب عليها الآثار .

وعليه فلو أكره الظالم أحداً على بيع امواله فباعها بغير رضى وطيب نفس كان البيع فاسداً سواء تمكن المكره في دفع الاكراه من التورية أم لم يتمكن ، واذا باعها عن طيب نفس كان البيع صحيحاً . وعلى الاجمال فالناط 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 الامة . وعلى هذا فلو اضطر احد الى بيع امواله لاداء دينه ، أو لمعالجة مريضه ، أو لغيرها من حاجاته فان الحكم بفساد البيع ح مناف للامتنان ، وأما الاكراه فليس كذلك كما عرفت .

قوله : ( نعم يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف ) . أقول : حاصل كلامه : أنه يستحب تحمل الضرر المالي الذي لا يجحف ، 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 ، تل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٥ .

وفيه أنه لا دلائل على ثبوت هذا الاستحباب ، فان الضرر المالي إن بلغ الى مرتبة يهد في العرف ضرراً جاز الكذب لدفعه ، وإلا فهو محرام ، لانصراف الأدلة المجوزة عن ذلك ، فلا دليل على وجوب الوساطة بينها لكي تكون مستحبة ، وأما قوله «ع» في نهج البلاغة فأجني 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 علائم الايمان .  
ويؤيد ما ذكرناه تقابلي الصدق المضر مع الكذب النافع فيه ، لأن الظاهر من الكذب النافع هو ما يكون وسيلة لتحصيل المنافع ، ويكون المراد من الصدق المضرح 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 رأيت فيه النجاة . فان فيه الهلكة) . ولكن مفاد الحديث أعم مما ذكره المصنف .

## الاقوال الصادرة عن الائمة (ع) تقيمة

لا خلاف بين المسلمين ، بل بين عقلاء العالم في جواز الكذب لإيصال النفع 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 العقابية ، ومن الضروريات الدينية التي لا خلاف فيها بين المسلمين . وعلى ذلك فمن أنكره كان منكراً لأحدى ضروريات الدين ، ولحقه حكم منكر الضروري من الكفر ، ووجوب القتل ، وبينونة الزوجة ، وقسمة الأموال .

- (١) راجع ج ١ كتاب ٤٠ القهار من المعبشة ص ٣٦٢ . وج ١٠ الوافي باب القهار ص ٣٦ . وج ٣ مثل باب تحريم الزنا من النكاح المحرم ص ٣٩ و ٤٠ . وج ٢ مثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٦٣ و ص ٤٦٤ . وج 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 ١٢١ .  
(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 ، فانا لو حملناها على الكذب السامع 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 لهج بما لم يلهج به البشر ، وقال في خاتمة محصل الأفكار حاكياً عن الزنديق سليمان بن جرير : إن أئمة الرافضة وضعوا القول بالتقية لئلا يظفر معها أحد عليهم ، فاتهم 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 حمله على الكذب الجائز حفظاً لأنفسهم وأصحابهم عن الهلاك . ولكن المناسب لكلامهم والاليق بشأنهم حمله على إرادة خلاف ظاهره من دون نصب قرينة على المراد الجدي ، كأن يراد من قولهم (٢) : لا بأس بالصلاة في ثوب أصابه مخر جواز الصلاة في الثوب المذكور مع تعذر غسله والاضطرار الى لبسه . ويؤيده تصريحهم (ع) « بارادة المحامل البعيدة في بعض المقامات ، ففي رواية عمار عن أبي عبد الله (ع) (٣) : ( فقال له رجل : ماتقول في النوافل ؟ قال : فريضة ، قال : ففرعنا وفرع 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 حرمه 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 ، مثل باب ٣٨ نجاسة الحجر من أبواب النجاسات ص ٢٠٠ .

(٣) راجع ج ١ ، مثل باب ١٦ جواز ترك النوافل من أبواب أعداد الفرائض والنوافل

ص ٢٢٠ . وج ٥ الوافي ص ٢٠ .

أوعى الاستحباب بداعي بيان الواقع تعين الحل على الثاني : بأن يراد من الأمر معناه المجازي أعني الاستحباب من دون نصب قرينة ظاهرة .

ومثاله أن يراد أمر بالوضوء عقيب ما يعده العامة (١) حدثاً وناقضاً للوضوء ، كالذي والودي ومس الفرج والانتين وغيرها من الأمور التي يراها العامة أحداثاً ناقضة للوضوء فإنه يدور الأمرح بين حمله على الوجوب بداعي التقية وبين حمله على الاستحباب بداعي بيان الواقع ، ومن المعلوم أن الحل على الثاني أولى ، إذ لم يثبت من مذهب الشيعة عدم استحباب الوضوء عقيب الأمور 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 ، تتفرع عنها فروع كثيرة ، ومن شأنها أن يبحث عنها في علم الأصول في فصل من فصول أبحاث الأوامر .

وتحقيق الكلام فيها أن ما يدور أمره بين الحل على التقية وبين الحل على الاستحباب على ثلاثة أقسام ، الأول : أن يكون ظهوره في بيان الحكم الوضعي المحض ، كما إذا ورد عنهم «ع» أن الرعاف أو الحجامة مثلاً من التواقض للوضوء ، فإنه لا ريب في حل هذا القسم على التقية : بأن يكون المراد أنها ناقضة حقيقة للوضوء ، ولكن صدور هذا الحكم بداعي التقية ، لا بداعي الإرادة الجديدة .

الثاني : أن يدل بظهوره على الحكم التكليفي المولوي المحض ، كما إذا فرضنا أن قراءة الدعاء عند رؤية الهلال واجبة عند العامة ومستحبة عندنا ، ووردت رواية من أئمتنا «ع» ظاهرة في الوجوب ، فإن الأمر حينئذ يدور بين حمل هذه الرواية على الوجوب بداعي التقية وبين حملها على الاستحباب بداعي الجد . غاية الأمر أن الإمام «ع» لم ينصب قرينة على مراده الجدي .

وعلى هذا فبناء على مسلك المصنف من كون الأمر حقيقة في الوجوب ومجازاً في غيره يدور الأمر 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 الأمر 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 الأمور 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 ، فما لم يثبت الترخيص من الخارج فإن العقل يحكم بالوجوب وإذا ثبت الترخيص فيه من القرائن الخارجية حمل على الاستحباب ، وعابه فلا مانع من حمل الأمر بقراءة الدعاء عند رؤية الهلال على الاستحباب ، للقطع الخارجي بعدم وجودها عند رؤية الهلال ، فيتمتع الاستحباب ؛ إذ ليس هنا احتمال آخر غيره لكي يلزم الاجمال .

الثالث : ان يكون الكلام الصادر عن الامام «ع» ظاهراً في بيان الحكم التكليفي ، إلا انه في الواقع بيان للحكم الوضعي الصرف ، كما اذا ورد الأمر بالوضوء عقيب المذي والودي ومس الفرج والائتئين او غيرها من الامور التي يراها العامة احدائاً ناقضة للوضوء فان الأمر في هذه الموارد إرشاد الى ناقضية الامور المذكورة للوضوء ، كما ان الأمر بالوضوء عقيب البول والنوم إرشاد الى ذلك ايضاً ، وح فيدور الأمر بين جملة على ظاهره من الناقضية بداعي التقية ، لا الجدل ، وبين جملة على الاستحباب ، فالظاهر هو الاول ، فان جملة على الثاني يستلزم مخالفة الظاهر من جهتين :

الاولى : حمل ماهو ظاهر في الارشاد الى الناقضية على خلاف ظاهره من إرادة الحكم التكليفي . الثانية : حمل ماهو ظاهر في الوجوب على الاستحباب . وأما او حملناه على التقية فلا يلزم منه إلا مخالفة الظاهر في جهة واحدة ، وهي حمل الكلام على غير ظاهره من المراد الجدي .

## جواز الكذب لارادة الاصلاح

قوله : ( الثاني من مسوغات الكذب إرادة الاصلاح ) . أقول : لا شبهة في جواز الكذب للاصلاح بين المتخصصين في الجملة عند الفريقين نصاً (١) وفتوى ، وتفصيل ذلك

(١) في كآ بهامش مرآة العقول ص ٣٢٦ . وج ٣ الوافي ص ١٥٧ . وج ٢ ثل باب ١٤١ جواز الكذب في الاصلاح من عشرة الحجج ص ٢٣٤ : عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله «ع» قال : الكلام ثلاثة صدق وكذب وإصلاح بين الناس الحديث . مرسل . وعن عيسى بن حسان قال : سمعت ابا عبد الله «ع» يقول : كل كذب مسؤول عنه صاحبه يوماً إلا كذباً في ثلاثة : رجل كاذب في حربه فهو موضوع عنه او رجل اصلىح بين اثنين يلقي هذا بغير ما يلقي به هذا يريد بذلك الاصلاح فيما بينهما او رجل وعد اهله شيئاً وهو لا يريد ان يتم لهم . مجهولة بعيسى بن حسان . —

ان النزاع والبغضاء بين المتخاصمين تارة يكون من كلا الطرفين : بأن يكون كل منهما حرباً للآخر ، وقامت آداب البقاع الضرر به ، واخرى يكون الخقد والتفاق من طرف واحد ، كأن وشى اليه نمام على اخيه كاذباً مخفياً عليه ، وكلا القسمين مشمولان لإطلاق 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 ترجمون ) 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 الأول بمعض 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 : مابال المظلوم لا يبصر الى الظالم فيقول : أنا الظالم حتى يصلحنا ) .

ومن الواضح جداً ان قول المظلوم : انا الظالم كذب ، وقد ذمه الامام «ع» على تركه فيكون مستحباً مؤكداً .

قوله : (ورد في أخبار 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 نهي خيراً . وغير ذلك من احاديث العامة .

(١) سورة الحجرات ، آية : ١٠ .

(٢) تهذيبه بمحمد بن حمران . راجع ج ٢ ، ثل باب ١٤٤ تحريم هجران المؤمن من

عشرة الحجج ص ٢٣٥ .



كذب محرم على صورة الوعد ، كما عرفت في البحث عن حكم خلف الوعد .  
ولكن ظاهر جملة من الروايات التي تقدم بعضها 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 للتقيد ، 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  
بوجب طاعة الجان للكاهن ، ومن هنا قيل : إن الكاهن من كان له رأي من الجن يأتيه  
الأخبار . وهي قريبة من السحرا وأخص منه . والعراف (٢) هو المنجم والكاهن ، وقيل :  
العراف كالكاهن ، إلا ان العراف يختص بمن يخبر عن الاحوال المستقبلية ، والكاهن بمن  
يخبر عن الاحوال الماضية .  
وكيف كان فالكهانة على قسمين :

الأول : ان يخبر الكاهن عن الحوادث المستقبلية لانصاله بالشياطين القاعدين مقاعد

(١) في تاج العروس : كهن له قضي الغيب ، وفي التوشيح : الكهانة بالفتح ، ويجوز  
الكسر ادعاء علم الغيب . قال ابن الأثير : الكاهن الذي يتماطى الخبر عن الكائنات في  
مستقبل الزمان ، ويدعي معرفة الأسرار . ففهم من يزعم ان له تابعا من الجن ورأياً يأتي  
اليه الاخبار . ومنهم من كان يزعم انه يعرف الامور بمقدمات واسباب يستدل بها على  
مواقعها . وهذا يخصونه باسم العراف الذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة  
ونحوها . وفي مجمع البحرين : ان الكهانة كانت في العرب قبل البعث فلما بعث النبي (ص)  
حرست السماء وبطلت الكهانة . وعمل الكهانة قريب من السحرا او أخص منه .  
(٢) في تاج العروس : العراف كشداد ، قال ابن الأثير : العراف المنجم ، او 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 لانصالة بطائفة من  
الجن والشياطين التي تلبى 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 ) . فان المراد منها هو الكهانة الكاملة : أعني  
القسم الأول .

وتدل 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 . مرسلة .

(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 عشيرة الحج ص ٢٤١ : عن المجلس 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 يفي 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 و ص ) : أي من جاء الى الكاهن وأخذ منه الرأي فليس بمسلم . وقد تقدمت الاشارة الى هذه الروايات في الحاشية .

## حکم 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 شاكراً 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 مالم 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 الهيمم (٢) : ( قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : إن عندنا بالجزيرة رجلار بما

(١) راجع ج ٨ سنن البيهقي باب ما جاء في النهي عن الكهانة ص ١٣٨ .

(٢) صحيحة . راجع ج ٢ ثل باب ٥٤ تحريم إتيان العراف مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

أخبر من يأتيه بسأله عن الشيء بسرق أو شبه ذلك فمسأله ؟ فقال : قال رسول الله (ص) : من مشى الى 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 الخبر بالشيء الغائب بالساحر والكاهن والكذاب ، وجعل الكل حراماً .

وفيه أولاً : أن الرواية بقرينة السؤال ظاهرة في الإخبار عن الامور الماضية من السرعة والضالة ونحوها ، ولا اشكال في جواز الإخبار عن الامور الماضية اذا كان الخبر جازماً بوقوعها ، وإنما الكلام في الإخبار على سبيل الجزم عن الحوادث الآتية ، فورد الرواية أجنبي عن محل الكلام .

وثانياً : لادلالة في الرواية على انحصار الخبر عن الامور المغيبة بالكاهن والساحر والكذاب ، بل الظاهر منها أن الإخبار المحرم منحصر بإخبار هذه الطوائف الثلاث . فالامام «ع» بين ضابطة حرمة الإخبار عن الغائبات ، ونظيره ما اذا سئل أحد عن حرمة شرب العصير التمري ؟ فأجاب بأن الحرام من المشروبات إنما هو الخمر والتبذ والعصير العنبي اذا غلى ، فان هذا الجواب لا يدل على حصر جميع المشروبات بالحرم ، وإنما يدل على حصر المشروبات المحرمة بالامور المذكورة . وإذن فلا دلالة في الرواية على حرمة مطلق الإخبار عن الامور المستقبلية ولو من غير الكاهن والساحر والكذاب .

وثالثاً : أن غاية ما تدل عليه الرواية أن تصديق الخبر في إخباره حرام ، لأنه غير حجة وأما حرمة إخبار الخبر فلا تدل الرواية على حرمة ، كما هو الحال في إخبار الفاسق 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 الخبر 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 عرفته آنفاً ، فلا دلالة فيه على حرمة الإخبار عن الامور المستقبلية بأي نحو كان .

الثالث : قوله «ع» : ( في بعض الأحاديث (١) : ) لئلا يقع في الأرض سبب يشاكل الوحي الخ ) . فان الإخبار عن الغائبات والكائنات في مستقبل الزمان من الامور تشاكل الوحي

(١) مرسل . راجع الاحتجاج فيما احتج به الصادق «ع» على الزنديقي ص ١٨٥

ومن المقطوع به أنه مبعوض للشارع .

وفيه أن الممنوع في الرواية هو الإخبار عن السماء . بوساطة الشياطين ، فانهم كانوا يقدون مقاعد استراق السمع من السماء ، ويطلعون على مستقبل الامور ، ويحملونها الى الكهنة ، ويبثونها فيهم ، وقد منعوا عن ذلك بالشهاب الناقب لثلا 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 المناطق في جواز الإخبار عن الغائبات في مستقبل الزمان إنما هو حصول الاطمئنان بوقوع الخبر 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) إذ لم يعم دليل على اعتبارهما في الشريعة المقدسة غاية الأمر أنها يفيدان الظن ، وهو لا يفتي من الحق شيئاً .

## حرمة اللهو في الجملة

قوله : ( العشرون : اللهو حرام ) . أقول : لاختلاف 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 كالمتنزه بصيده بطراً لا يترخص ، لنا أن اللهو حرام ، فاسفر له معصية ) .

وقال العلامة (١) : حرم الحلبي ( الرمي عن قوس الجلاهي والاطلاق ليس بجيد ، بل ينفى التقييد بطالب 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 والتلمي فيكون حراماً) .  
وقد استظهر المصنف من الأخبار الكثيرة حرمة اللهو على وجه الإطلاق ، ثم قال :  
(ولكن الاشكال في معنى اللهو فإن أريد به مطلق اللهو كما يظهر من الصحاح والقاموس  
فالظاهر أن القول بجرمته شاذ مخالف للمشهور والسيرة ، فإن اللعب هي الحركة لا لغرض  
عقلاني ، ولا خلاف ظاهر آ في عدم حرمة على الإطلاق ، نعم لو خص اللهو بما يكون من  
بطر وفسر بشدة الفرح كان الاقوى تحريمه ) .

ولكن الأخبار لادلالة لها على حرمة اللهو على وجه الإطلاق فإنها على أربع طوائف:  
الاولى (٢) : هي الروايات الدالة على وجوب الإتمام على المسافر اذا كان سفره للصيد  
اللهوي ، فقد يقال : إن هذه الطائفة تدل بالاتزام على حرمة اللهو أيضاً ، إذ لا نعرف  
وجهاً لإتمام 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 الإتمام في السفر  
وبين كونه معصية ، بل هو أعم من ذلك . والى هذا ذهب المحقق البغدادي (ره) .

الثانية : ما دل على أن اللهو من الكبائر ، كما في حديث شرائع الدين عن الأعمش (٣)  
قال المصنف : ( حيث عد في الكبائر الاشتغال بالملهي التي تصد عن ذكر الله كالفناء وضرب  
الاورتار ، فإن الملهي جمع الملهي مصدر أو الملهي وصفاً ، لا الملهية آلة ، لأنه لا يناسب  
التثنية بالفناء ) .

ولكن يرد عليه أولاً : أن هذه الرواية ضعيفة السند . وثانياً : لا دلالة فيها على  
حرمة اللهو المطلق ، بل الظاهر منها أن الحرام هو اللهو الذي يصد عن ذكر الله كالفناء  
وضرب الاوتار ونحوها .

وثالثاً : أن الظاهر من اللغة أن الملهي اسم الآلات ، فالأمر يدور 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 الى الصيد للهو 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 . ومجوهولة لآحمد بن يحيى بن زكريا القطان  
وغيره من رجال السند .

راجع ج ٢ ثل باب ٤٥ تعيين الكبائر من جهاد النفس ص ٤٠٥ .

ظهوره وحملها على الفعل وبين رفع اليد عن ظهور الغناء وحمله على الغناء في آلة اللّهُ ، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر ، فيتكون 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 عنبة : ( استماع اللّهُ والغناء ينبت النفاق كما ينبت 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 اللّهُ : أعني الاشتغال بالملاهي والمعازف واستعمالها ، ولا نزاع في ذلك ، بل حرمة هذا القسم من ضروريات الدين ، بحيث يعد منكراً خارجاً عن زمرة المسلمين ، وإنما الكلام في حرمة اللّهُ على وجه الاطلاق ، وواضح أن هذه الأخبار لا تدل على ذلك .

الرابعة : الأخبار الظاهرة ظهوراً بدوياً في حرمة اللّهُ مطلقاً ، كقوله «ع» في خبر العياشي : ( كلما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر ) . وفي بعض روايات المسابقة (٢) : ( كل لهُ المؤمن باطل إلا في ثلاث ) . وفي رواية أبي عباد : إن السماع في حيز الباطل واللّهُ « وسنذكرها » . وفي رواية عبد الأعلى (٣) في رد من زعم ان النبي (ص) رخص في أن يقال : جئناكم جئناكم الخ : ( كذبوا إن الله يقول : لو أردنا أن نتخذ لهُواً لآخذناه من لدنا الخ ) . وفي جملة من روايات الغناء أيضاً ما يدل على أن اللّهُ من الباطل فإذا ضممننا ذلك الى ما يظهر من الأدلة من حرمة الباطل كجملة من الروايات الدالة على حرمة الغناء (٤) كانت النتيجة حرمة اللّهُ مطلقاً .

ويرد عليه أن الضرورة دلت على جواز اللّهُ 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 القهار (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 ، فانه يحكون من المحرمات الالهية .

والحاصل : أنه لا دليل على حرمة اللغو على وجه الاطلاق ، وما ذكرناه يظهر أيضاً أنا لانعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف (ره) من تقوية حرمة الفرح الشديد .

## اللعب واللغو

قوله : ( واعلم أن هنا عنوانين ) . أقول : قد فرق جمع من اهل 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 متجداً في المفهوم مع اللغو فحكه هو ذلك ، وإن كانا مختلفين مفهوماً فلا بد من ملاحظة الادلة الشرعية ، فإن كان فيها ما يدل على حرمة اللعب أخذه ، وإلا فيرجع الى الاصول العملية .

وأما اللغو فذكر المصنف (ره) أنه إن اريد به ما يرادف اللغو كما يظهر من بعض الاخبار (٢) كان في حكمه . وإن اريد به مطلق الحركات اللاغية فلا قوى 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 الاطلاق 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 انها ضعيفة السند .

(١) ص ٣٧٠ .

(٢) في ج ٢ ثل باب ١٢٧ تحريم الغناء مما يكتسب به ص ٥٦٥ : في رواية نجد بن أبي عباد وكان مشتهراً بالسماع ويشرب التبيذ قال : سألت الرضا (ع) عن السماع ؟ فقال : لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللغو أما سمعت الله يقول : وإذا مروا باللغو مروا كراماً . ضعيفة بأبي عباد وغيره .

ويقرب من ذلك ما في باب ١٢٩ تحريم سماع الغناء ص ٥٦٦ عن أبي أيوب الخزاز .

ضعيف لسهل .



وقد يقال : بحرمة اللغو على وجه الاطلاق لرواية الكابلي (١) فان الامام (ع) جعل فيها اللغو المضحك من جملة الذنوب التي تهتك العصم .

وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند ، ومجهولة الرواة . وثانياً : أن موضوع التحريم فيها هو اللغو الذي يكون موجباً لهتك عصم الناس وأعراضهم من الاستهزاء والسخرية والتعير 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 والأخلاق المرضية فضلاً كونه موجباً لهتك العصم ، وإثارة للعداوة والبغضاء .

وقد ذكر ابن أبي الحديد في مقدمة شرح النهج في علي بن أبي طالب «ع» : ( وأما سجاجة الأخلق وبشر الوجه وطلاقة الحيا والتبسم فهو المضروب به المثل فيه حتى عابه بذلك أعداؤه ) . وكان الاصل في هذا التعيب عمر بن الخطاب وعمرو 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 الأول فلائنه يجر الى التعرض لأعراض الناس ، بل نفوسهم ، فان شارب الخمر في حال سكره كالجنون الذي لا يبالي في أفعاله وحركاته .

وأما اللعب بالقمار فلائنه 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 . مجهولة بأحمد بن الحسن القطان وأحمد بن يحيى . وضعيفة ببكر ابن عبد الله بن حبيب .

(٢) يأبأذر وأن الرجل يتكلم بالكلمة في المجلس ليضحكهم بها فيهوي في جهنم ما بين السماء والأرض . 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 عدو 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 تركزنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ) . الثالث : مارواه الصدوق عن النبي ص (٢) : ( من عظم صاحب دنياً 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 تحف أو تضعضع له طمعاً فيه كان قريته 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 ما لم ينطبق عليه عنوان آخر مما يستقل العقل بقبحها ، كتقوية الظالم ، وإهانة المظلوم ونحوها . وأما الآية فهي تدل على حرمة الركون الى الظالم والميل اليه ، فلا ربط لها بالمقام . وسياتى الاستدلال بها على حرمة معونة الظالمين .

واما النبوي الذي رواه الصدوق فإنه يدل على حرمة تعظيم صاحب المال وإجلاله طمعاً في ماله ، فهو بعيد عما نحن فيه . واما حديث المناهي ففيه أولاً : انه ضعيف السند . وثانياً : انه دال على حرمة مدح السلطان الجائر ، وحرمة تعظيمه طمعاً في ماله ، او 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 ، وابي عاتشة ، ويزيد ابن عمر وغيرهم .

(٣) مجهولة لشعيب بن واقد . راجع ج ٢ ، ثل باب ٧٢ تحريم مدح الظالم ص ٥٤٩ . وج ٣ الوافي ص ١٧٩ .

أقول : الحنف بالحاه الممهلة : الضيق وقلة المعيشة . والحنوف : الاعتناء بالشيء ومدحه التضعضع : الخضوع .

وعلى الجملة إن الوجوه التي ذكرها المصنف لا تدل 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 الخبرية ، وقد يكون بالجملة الانشائية أما الأول فهو كذب محرم إلا إذا 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 عنه ، كالمبدء في الدين ، وقد تقدم ذلك في مبحث الغيبة ومبحث حرمة سب المؤمن .

لا يخفى أن حرمة مدح من لا يستحق المدح على وجه الاطلاق 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 يتكلمون انتقاء شراً) . وكك تدل عليه اخبار التقيية ، 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 الظلمة ؟ وما هو حكم إعانتهم في غير جهة الظلم من الامور السائفة كالبنائية والتجارة والتخياطة ونحوها ؟ أما معونة الظالمين في ظلمهم فالظاهر انها غير جائزة بلا خلاف بين المسلمين قاطبة ، بل إن عقلاء العالم ، بل التزم جمع كثير من الخاصة والعامة (٢) بحرمة الاعانة على سلب حقوق غيرهم ، وحرمة مقدماته .

(١) راجع اصول الكافي بهامش ج ٢ ص ٢٤٥ العقول باب من سب النبي شهره سن ١١٢

(٢) الوافي وصحيفة النبي (ص) لعلي (ع) ص ٤٦

١- الموسوي ، ٢٤٥ . إن شر الناس منة يوم القيامة

١٧٩ . في ج ١٠ سنن أبي بصير سن ١١٢

ويدل على حرمة العقل . والاجماع المستند الى الوجوه المذكورة في المسألة . وقوله تعالى (١) : ( ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ) . فان الركون المحرم هو المبل اليهم ، فيسدل على حرمة إعادتهم 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 المنوارة . 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 اشترنا الى مصادرهما في الهامش .

(١) سورة هود ، آية : ١١٥ .

(٢) في ج ١ كاص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ ثل باب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ : عن ابي بصير قال : سألت ابا جعفر ( ع ) عن اعمالهم ؟ فقال لي : يا ابا محمد لا ولا مدة بقلم إن احدكم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلا اصاب من دينه مثله . حسنة لابراهيم بن هاشم .

وفي البابين المذكورين من الوافي وثل وج ٢ التهذيب ص ١٠٠ عن ابن بنت الوليد من سود اسمه في ديوان ولد سابع حشره الله يوم القيامة خبزيراً . مجهولة بابن بنت الوليد . وفي الباب ٧١ المزبور من ثل ، وباب ٣٨ تحريم المجالسة لاهل المعاصي من الاصل بالمعروف ص ٥٠٩ : عن الكافي عن ابي حمزة عن السجاد ( ع ) قال : إياكم وصحبة العاصين ومعونته 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 ٣٣٣ 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 ابي عبد الله ( ع ) قال : العالم بالظلم والمعين له والراضي به شر كاه ثلاثتهم . ضعيفة بطالحة ومحدث سنان . وفي ١٠١ آية ابن سنان عنه ( ع ) : من أعان ظالماً بظلمه سلط الله عليه من يظلمه . مجهولة لابن سنان .

## حرمة إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم

وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم. بالامور السائفة ، كالبنية والحيازة ونحوها فلا بأس بها ، سواء أكان ذلك مع الاجرة أم بدونها ، بشرط ان لا يعد بذلك من اعوان 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 اذا نودي بك في أعوان الظلمة ) . ظاهر في أن عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة ، بحيث أحقه 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 والشدّة فيدعى الى البناء الخ ) . أن الرجل منهم تصيبه الشدة ، فيلتجىء الى الظالمين ، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة ، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم ، ولذلك طبق الامام «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 عدل الكفر . والنظر اليهم على العمد من الكبائر التي يستحق بها النار .  
وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الظاهر من إضافة الحوائج الى الظالمين ولو بمناسبة الحكم والموضوع كون السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم .

- (١) ضعيفة بسهل . راجع ج ١ ص ٣٥٧ . وج ١٠ الوافي ص ٢٦ . وج ٢ للباب ٧١ تحريم معونة الظالمين مما يكتسب به ص ٥٤٨ .  
(٢) مجهولة بشير . راجع المصادر المتقدمة في الحاشية السابقة .  
(٣) رسالة . راجع ج ٢ للباب 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 دوائها أو ربيد كيسان ) وهذا لاسم مدة فاحشروهم معهم ) . وكك ظهر الجواب عن رواية أبي حمزة عن علي بن الحسين (ع) قال : ( إياكم وصحبة العاصين ومعونة 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 تنضموا على بناء مسجد ) .

وفيه أن المنع عن إغاثةهم على بناء المسجد لهم نحو من تعظيم شوكتهم ، فيكون كسجود الضرار الذي ذكره الله في الكتاب (٣) وتبعد الرواية عما نحن بصدده .

ومنها رواية صفوان (٤) الظاهرة في رده عن إكراء الجمل من هارون الرشيد . وفيه أولاً : أنها ضعيفة السند . وثانياً : أن الرواية أدل على الجواز ، فإن الأمام (ع) إنما رده عن محبة بقائهم ، ويدل على هذا من الرواية قوله (ع) : ( أحب بقائهم 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 لحل الروايات على غير هذه الصورة .

والحاصل : أن المحرم من العمل للظلمة على قسمين ، الأول : إغاثةهم على الظلم . والثاني : صيرورة الانسان من أعوانهم ، بحيث يعد في العرف من المنسوبين إليهم ، بأن يقال : هذا كاتب الظالم . وهذا معاره . وذاك خزانه . وقد عرفت حرمة كلا القسمين بالأدلة المتقدمة . وأما غير ذلك فلا دليل على حرمة .

ثم إن المراد من الظالم المبحوث عن حكم إغاثةه ليس هو مطلق العاصي للظالم 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 . وج ٢ التهذيب ص ١٠٢ . وج ١٠ الرواقي ص ٢٧ .

(٣) سورة التوبة ، آية : ١٠٨ قوله تعالى ( والذين اتخذوا مسجداً ضراباً )

(٤) بحريته بحمد بن اسماعيل الرزي . راجع كتاب الرزي . المتقدم من ج ٢ ص ٥٤٨ .

جملة أخرى منها ، وعليه فورد الحرمة يختص بالثاني .  
على أنه قد تقدم في البحث عن حكم الاعانة على الإثم أنه لا دليل على حرمتها على وجه  
الاطلاق ما لم يكن في البين تسبب ، وقلنا في المبحث المذكور : إن الاعانة على الظلم حرام  
لإدانة الخاصة ، فلا ربط لها بمطلق الاعانة على الإثم .

## حرمة النجش

قوله : الثالثة والعشرون : النجش بالنون المفتوحة والجيم الساكنة أو المنة ووجه حرام  
أمرها . الظاهر أنه لا خلاف بين الشيعة والسنة (١) في حرمة النجش في الجملة ، وقد فسروه  
بوجوبه في تطهير من أهل اللغة (٢) : الأول : أن يزيد الرجل في البيع ثمن السلعة وهو  
لا يريد شراءها . ولكن ليسمعه غيره . فيزيد زيادته . وهذا هو المروي عن الأكثر .  
الثاني : أن يدح سلعة غيرك وتزوجها لبيعتها ، أو تدمها لثلاث تنفق عنه . وظاهر الوجهين  
هو شيىء النجش بها ، سواء أكان ذلك عن مواطاة مع البائع أم لا .

أما الوجه الأول فإن كان غرض الناجش غش المشتري وتغريره في المعاملة فإن مقتضى  
المعاداة 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 بيع  
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 يزيد الإنسان أن يبيع بياعة فتساومه فيها بشمن كثير ليظن أنك ناظر فيقع فيها . وقال  
أبو عبيد : النجش في البيع أن يزيد الرجل ثمن السلعة ، ويخبر غيره بثمنها ، ولكن ليسمعه  
غيره فيزيد زيادته . وقال ابن شميل : النجش أن تمدح سلعة لبيعتها . أو تدمها لثلاث  
تنفق عنه . وقال الجوهري : النجش أن تزيد في البيع لبيعتها . وأبس من حاجتك .  
وقال إبراهيم الخليل : النجش أن تزيد في ثمن مبيع أو تمدحه بذلك غيرك فيغترلك .  
والأصل فيه إثارة الصيد من مكان إلى مكان ، أو البحث عن الثمن في مكان ، أو البحث عن  
البيعة في مكان ، أو البحث عن الثمن في مكان ، أو البحث عن الثمن في مكان ، أو البحث عن الثمن في مكان .





أمر الغش أو غيرها من العناوين المحرمة . فيكون محرماً من تلك الجهة ، لأمّن جهة كونه  
 ودحا للسلطة .  
 والحاصل : أنه لادليل على حرمة النجش في نفسه ، إلا إذا انطبق عليه عنوان آخر  
 محرم فإنه يكون حراماً من هذه الجهة .

## حرمة النميمة

قوله : ( الرابعة والنشرين : النميمة (١) محرمة بالادلة الأربعة ) . أقول : لا خلاف  
 بين المسلمين في حرمتها ، بل هي من ضروريات الاسلام ، وهي من الكبائر المهلكة ، 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 نظره .

وأما الإجماع فهو بقسميه وإن كان منقداً على حرمتها . ولكن الظاهر أن مدرك  
 المجمعين هو الوجوه المذكورة في المسألة ، وليس إجماعاً تعديداً . 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  
 أن النمام قاطع لما أمر الله بصلته ، ويفسد في الأرض فساداً كبيراً ، فتلحق له اللعنة  
 وسوء الدار .

وفيه أن الظاهر من الآية ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو توجه الذم إلى الذين أمروا

(١) فسروا النميمة في اللغة بأنها نقل الحديث من قوم إلى قوم على وجه الإفساد  
 والشرب بأن يقول : تكلم فلان فيك بكذا ، وهي مأخوذة من نم الحديث ، بمعنى السهي  
 إيقاع الفتنة وإثارة الفساد .

(٢) في صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله «ع» قال : قال رسول الله (ص) :  
 « لا ينبيكم بشراركم ، قالوا : بلى يا رسول الله ، قال : المشاؤون بالنميمة المفرقون بين  
 الأحبة . 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 والتوادد فأعرضوا عن ذلك . ومن هنا قيل (١) إن معنى الآية : أنهم أمروا بصلة النبي والمؤمنين فقطعوا . وقيل : أمروا بصلة الرحم والقرابة فقطعوا . وقيل : أمروا بالايمن بجميع الأنبياء والكتب ففارقوا وقطعوا ذلك . وقيل : أمروا أن يصلوا القول بالعمل ففارقوا بينها .

وقيل : معنى الآية أنهم أمروا بوصل كل من أمر الله بصلته من أوليائه والقطع والبراءة من أعدائه ، وهو الأقوى لأنه أعم ، ويدخل فيه جميع المعاني ، وعلى كل حال فالتمام لم يؤمر بالقائه الصلة والتوادد بين الناس لكي يحرم له قطع ذلك فالآية غريبة عنه .  
وأما الاستدلال على الحرمة بقوله تعالى : ( ويفسدون في الأرض اظ ) . فإنه وإن كان صحيحاً في الجملة ، كما إذا كانت النخيمة بين العشائر والسلطين ، فإنها كثيراً ما ترتب عليها مفسدة مهمة .

ولكن الاستدلال بها أخص من المدعى ، إذ لا تكون النخيمة 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 النخيمة قد تجرى إلى قتل النفوس المحترمة ، وهناك الأعراض ، ونهب الاموال .  
ولكنها ليست كك 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 النخيمة والغيبة هي العموم من وجه ، ويشهد العقاب في مورد الاجتماع وقد تزاخم حرمة النخيمة 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 مستنديات الغيبة ص ٣٤٨ .

## النياحة

قوله : ( الخامسة والعشرون : النوح بالباطل ) . أقول : اختلفت كلمات الأصحاب في هذه المسألة على ثلاثة أقوال ، الأول : القول بجرمة النوح مطلقاً ، وقد ذهب إليه جمع من الاصحاب . 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 الى جواز النوح بالحق من غير كراهة ، وذهب بعضهم الى جواز ذلك على كراهة ، وذهب بعضهم الى أن النوح بالحق اذا 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 اصيب بمصيبته فجا عند تلك المصيبة بنايحة فقد كفرها . ضعيفة بسلمة بن الخطاب .

وفي رواية الخصال : إن النائحة اذا لم تنب قبل موتها تقوم يوم القيامة وعايها 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) كصحيحه يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله «ع» قال : قال لي أبي : يا جعفر أوقف لي من مالي كذا وكذا للنوادب تندبني عشر سنين بمعنى أيام منى . وكصحيحه التالي . وفي جملة من الروايات لا بأس بأجر النائحة .

راجع ج ١ ك 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 اذا قالت صدقاً . مرسل .

مادل على جواز كسب النائحة اذا قالت صدقاً وعدم جوازه اذا قالت كذباً .  
 الرابعة (١) : ما يدل بظاھرہ على الكراهة وهي روايتان : تضمنت إحداهما أن السائل  
 سأل عن النياحة . والآخرى عن كسب النائحة ، فكرهها الامام «ع» ، على أنها غير  
 ظاهرتين في الكراهة المصطلحة ، فكثيراً ما مراد بالكراهة في الاخبار التحريم ، وح فتكون  
 هاتان الروايتان من الطائفة الاولى الدالة على المنع مطلقاً .  
 ومقتضى الجمع بينهما حمل الاخبار المانعة على النوح بالباطل ، وحمل الاخبار 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 صدقا ) . وما في  
 معناه يدل بالالتزام على جواز نفس النوح بالحق ، فيقيد به إطلاق الروايات المانعة . وبعد  
 تقييدها تنقلب نسبتها الى الروايات الدالة باطلاقها على الجواز ، فتكون مخصصة لها ، فيكون  
 النوح بالباطل 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  
 إسراع المرأة صوتها للأجانب ، وحرمة النوح في آلات اللهو ، والمعارضة بينها بنحو  
 العموم من وجه .

ولكنها دعوى جزائية ، فان هذه الروايات تدل على جواز النوح بعنوانه الأولي ، مع  
 قطع النظر عن انطباق العناوين المحرمة عليه ، فلا تكون معارضة لها بوجه .  
 وأما كسب النائحة فما دل على جوازه مطلقاً مقيد 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 مراراً 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 : سألته عن كسب  
 المغنية والنائحة ؟ فكرهه . ضعيفة بعثمان بن عيسى .

وفي الباب المزبور من ئيل : عن علي بن جعفر عن أخيه «ع» قال : سألته عن النوح على  
 الميت أ يصلح ؟ قال : يكره . صحيحة .

(٢) موثقة بحنان بن سدير . راجع المصادر المزبورة من كتاب ويب 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 المبدول لهؤلاء لا يقل عن أجره المثل ، وهذا لا ينافي جواز رد المبدول 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 ماهو ظاهر في جواز النباح على وجه الاطلاق ، وما هو ظاهر في الكراهة ، وما هو ظاهر في جواز كسب النائحة إذا لم تشارط ، كرواية حنان المتقدمة . وإذن فتبني 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 الظالم والجور والفساد وإبطال الكتب وقتل الأنبياء وهدم المساجد وتبديل سنة الله وشرايعه 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 ثل باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٥٤٩ . وج ٢ المستدرک ص ٤٣٨ .

(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 ، فأني 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 لاتنفيك عن المعصية غالباً ، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية نزولاً اليهم ، وطلباً للمنزلة 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 أصران : أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ ) . أقول : قد استثنى من الولاية المحرمة أصران ، 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 لاستئجارها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا ) .

وفيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوها فالمدعى أعم من ذلك وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين ، والاقدام على قضاء حوائجهم ، وبذل الجهد في كشف كرياتهم من الامور المستحبة ، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لايقاوم 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 لاتنفيك عن المعصية ، وعليه فلايجوز الاقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة . وقد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الالزامية لاتزاحم بأدلة الأحكام الترخيضية ، وقد

أوضحنا المراد في المبحث المذكور .

الثاني : الاجماع . وفيه أنه وإن كان موجوداً في المقام ، ولكنه ليس بتعديدي .

الثالث : وهو العمدة الأخبار (١) المتظاهرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين . وبعضها وإن كان ضعيف السند ، ولكن في الاعتبار منها غنى وكفاية ، وهذه الأخبار نقيذ 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 كآب 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 تتصف بالكراهة والرجحان أم هي مباحة؟ فنقول :  
قد عرفت : أنه لا إشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان الغرض منه الوصول إلى  
قضاء حوائج المؤمنين ، فساتناح شأن الكذب للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه ، وإنما  
الكلام في انصافها بالرجحان تارة ، وبالمرجوحية أخرى .

الذي ظهر لنا من الأخبار : 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 المواصلة والاحسان إلى 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 جيش حكي بعض أصحابنا عن ابن  
الربيع قال : وفي رواية محمد بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا (ع) : إن الله تعالى  
بأرباب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان ويمكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائهم —



وغيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه الاطلاق ، فيقع التنافي بينها وبين ما تقدم من دليل الكراهة .

وجمعها المصنف (ره) بحمل رواية أبي نصر على ( من تولى لهم لنظام معاشه قاصداً للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين ودفع الضرر عنهم ) وحمل ما هو ظاهر في الاستحباب على ( من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان الى المؤمنين ) . إلا أنه لم يذكر وجهه .  
والتحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً ، سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان الى 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» : ( فهنئنا لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله ، قال : قلت : بماذا جعلني الله فداك ؟ قال : تكون معهم فتسرنا بأدخال السرور على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد ) .

وعليه فتقيد هذه الرواية رواية أبي نصر وح فتختص الكراهة بما إذا قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه ، وكان قصد الاحسان الى 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 الاحسان الى المؤمنين فهي مكروهة ، وإن كانت للاحسان اليهم فقط فهي مستحبة هذا . ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة ، إلا على القول بشمول

— ويصلح الله به امور المسلمين اليهم يلجأ المؤمن من الضرر واليهيم يفزع ذو الحاجة من شيعتنا وبهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة اولئك المؤمنون حقاً اولئك امناء الله في أرضه اولئك نور الله في رعيته يوم القيامة ويزهر نورهم لأهل السموات كما تزهو الكواكب الدرية لأهل الارض اولئك من نورهم يوم القيامة تفي 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 ٣٩ عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله «ع» : إن لله مع ولاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه اولئك هم المؤمنون حقاً . مرسل .

وعن المفضل قال : قال أبو عبد الله «ع» : مامن سلطان إلا ومعه من يدفع الله به عن المؤمنين اولئك أوفر حظاً في الآخرة . مرسل . وغير ذلك من الاحاديث .

قاعدة التسامح لأدلة الكراهة . وأما روايتنا المفضل وهشام فانها وإن كانتا ضعيفتي السند إلا أنها لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الاطلاق ، بناء على قاعدة التسامح في أدلة السنن المعروفة .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما في كلام المحقق الايرواني 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 اليه لأجل قضاء حوائج الناس ) .

وأعجب من ذلك دعواه أن العمال في الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله وفوض اليهم من شؤون الولاية !! .

ووجه العجب أنه لاشبهة في تمكثهم 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 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان ، فان 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 يهمننا في المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب ، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد ، واخرى من حيث الروايات : أما الناحية الاولى ففي الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأ أصحاب بناء على حرمة الولاية في نفسها : ( إنه تعارض ما دل على الامر بالمعروف وما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه ، فيجتمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لقيسد 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 الى قواعد . ومن المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود في المقام .

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر ، وموضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر ، وكل من الموضوعين لاساس له بالآخر بحسب طبعه الاولي ، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر .

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة ، وعليه فيقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة وبين الوجوب المتعلق بذى المقدمة ، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانقاذ الفريق ، أو إنجاء الحريق ، ويرجع الى قواعد باب التراحم 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 ، فيتخير المكلف في اختيار أي منها شاء ، هذا ما يقتضيه 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 اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا ، كما هو معروف بين الاصوليين ، أو عقلا كما هو المختار ، وعليه فلا مانع من انصاف 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 للامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، إما بالفحوى ، او لأن ذلك من جملة اصلاح امورهم ، وقد اشار المحقق الايرواني الى هذا . وقد اتضح ان المقام من صغريات باب التراحم 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 ، ومجوبة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ثل . وج ١ ، كآب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨ . وج ٢ التهذيب ص ١٠١ . وج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧ .

الاحبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداء 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 ينبغي 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 كفائي 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 اكثر الناس ، ويتفرع عنها فروع كثيرة وهي من صفريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه او الاضطرار بحيث يشق على المعكروه او المضطر ان يتحمل الضرر المتوقع به ، سواء كان ماليا أم عرضيا أم نفسيا أم اعتباريا وسواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الاقربين .

وهذه الكبرى مما لاخلاف فيها بين الفريقين نصمأ 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 للمكروه بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقة الدم ، فان التقية إنما شرعت لتتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدم فلا تقية فيه ؛ وإنما الاشكال في انه هل يجوز الأضرار بالناس إذا اكراه على الأضرار بهم ، كتهب اموالهم ، وهتك أعراضهم ، وإيقاع النقص في شؤونهم وعظائم امورهم ، سواء كان الضرر الذي توعد به المكروه أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر ، او لا بد من الأقدام 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 الاستفادة من أدلة الإكراه ان تشرى ذلك إنما هو لدفع الضرر ، وواضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالأضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل فضلاً عما اذا كان اعظم .

والوجه في ذلك ان حديث رفع الإكراه والأضرار مسوق للامتنان على الامة ، ومن المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالأضرار بغيره على خلاف الامتنان ، فلا يكون مشمولاً للحديث ، ثم إنه (ره) اختار الوجه الاول ، واستدل عليه بوجوه سنذكرها . 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 ، وكتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه ، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالأضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الإكراه والضرر والحرج ، بدهة انها مسوقة للامتنان على جنس الامة ، وبديهى ان دفع الضرر المتوجه الى أحد بالأضرار بغيره خلاف الامتنان على الامة ، فلا يكون مشمولاً للدلة المذكورة .

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه او بالأضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً ، اشمول الأدلة لهما معا ، فيقع التعارض في مضمونها ، وح ظالمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالأضرار بالآخر ترجيح بلا مرجح ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع ، ويرجع فيه الى أدلة سيرة التصرف في احوال الناس وأعراضهم وشؤونهم .

نعم إذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد ، كقتل النفس المحترمة وما يشبهه ، وامكن دفعه بالأضرار 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 المكروه على تقدير مخالفته لمسا أمر به الجائر ، وكان الضرر الذي توعدته المكروه ( بالكسر ) أمراً مباحاً في نفسه ، كما اذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره وجلبه اليه ، وإلا فيحتمل أهوال نفسه اليه ، وفي هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب ، ومن الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الإكراه ، ونهب أموال الناس وجلبه الى الجائر حرام في نفسه ، ولا يجوز رفع اليد عن المباح بالأقدام على الحرام .

وقد استدل المصنف (ره) على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه ، الأول : أن دليل نفي الإكراه يعم جميع المحرمات حتى الأضرار بالغير مالم يجر الى إراقة الدم . الثاني : أن تحمل الضرر حرج عظيم ، وهو مرفوع في الشريعة المقدسة . وجواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى .

الثالث : الأخبار (١) الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقق بها الدماء ، فإذا بلغت الدماء 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 للهبة ، كالنفوس وما أشبهها ، فإذا أدت الى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية ، لأن ما يلزم من وجوده

(١) عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر «ع» قال : إنما جعلت التقية ليحققن بها الدم وإن بلغ الدم فليس تقية . صحيحة .

وعن الثمالي قال : قال أبو عبد الله «ع» : إنما جعلت التقية ليحققن بها الدم إذا كانت التقية الدم فلا تقية . مؤنة لابن فضال .

راجع ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ . وكما يهامش مسألة العقول ص ١٢١ .

٢ مثل باب عدم جواز التقية في الدم من الأسماء والصروف ص ١٢١ .

كتاب التقية ص ٢٢٥ و ٢٢٦ .

وفي ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ .

في ج ٣ الوافي باب التقية ص ١٢٤ .

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 الاموال ، لانتهاه آمادها بالوصول الى هذه المراتب . وبعبارة اخرى الاستفادة 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 للاخر ذلك أيضاً ، لشمول أدلة التقية لهما معاً ، فيقع التعارض في مضمونها ، وخ فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بإيقاع النقص بالطرف الآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، وعليه فنزع 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 السبيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره ، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح ، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطر وا اليه ، فان حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان ، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له ، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات .

وأما في موارد الإكراه فان الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه ومن المعلوم أن مباشرة المكره (بالفتح) لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان ، كما يترتب على بقية الأفعال التوليدية ، بل هي مباشرة تبعية ، وقاعلمها بمنزلة الآلة ، فلا ينسب اليه الضرر ، نعم لو تحمل الضرر ولم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرطاً . ولكن الشارع لم يوجب هذا .

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى وكبرى ، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردين إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً ، فان الإكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة ، بل الفعل يصدر منه بإرادته واختياره ، ويكون فوله كالجزة الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير : ملاحظ حتى أنه لو لم يأخذه ولم يجابه الى الظالم

لكان المال مصنوعاً ، وان توجه الضرر ح الى نفسه فباشرته للإضرار 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 الخالفة ، وحيث كان الاول حراماً وضماً وتكليفاً فنهى عليه الثاني . نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً ، ولم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه ، ومن هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف اخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج .

وأما عدم صحة الكبرى فلائنه لاوجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بايقاعه 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 بالإضرار بنفسه كما عرفته 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 مما 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 ، والى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم ، كما اذا أكرهه على أن يلجىء شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا ، وإلأجبره 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 مرجح ، وإذن فتقع المزاحمة ، ويرجع الى قواعد باب التراحم .

الناحية الخامسة : أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً ، والى المكره على فرض مخالفته الظالم ، ولكن فيما اذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره ، كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد ، وإما من عمرو ، وإلأجبره 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 التزام .

## جواز قبول الولاية من الجائر

لدفع الضرر عن الغير

قوله : ( الثاني : أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر ) . أقول : الكراهة في اللغة هي ضد الحب ، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه ، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشيخ على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه ، او على عشيرته ، او على الأجنب 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 المكروه عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه ، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً الى تضرره وتألمه ، وأما اذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبياً من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراهاً 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 الامرين أن الضرر المتوعد به متوجه الى المكروه ( 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 المكروه لو ترك ما اكره عليه ، وولاية 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 او لم يقبلها ، ومن دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرّم .

والظاهر أنه لاشبهة في جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية ، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات ، بل تعدد التقية في مواردنا من جملة العبادات التي يترتب

عليها الثواب ، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلّة في المقام ، ومما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة (١) الآمرة بالتقية صوتاً 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 .

وبضاف الى ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروايات مشروعية التقية لمطلق التوادد والتحجب 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 الاضرار بالغير ) . أقول : الوجه فيه هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة في نفي الاكراه وشبهه وارادة 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 المكروه ، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك الجهة الثانية : أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصماً عن توجه الضرر الى المؤمنين ، وسبباً لنجاح المكروبين منهم من دون أن يلحق المكروه ضرر لو لم يقبلها . ومثاله مالواكراه الجائر على قبول الولاية من قبله ، وأوعده على تركها بإضرار المؤمنين وهتكهم والتنكيل بهم وما أشبه ذلك ، ولا شبهة هنا أيضاً في جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنين . وتدلل 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 يكروه 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 حرمان 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 بتزكها ، 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 التلف وما أشبه ذلك ، وح يكون المقام من صغريات باب التزام ، 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 إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم ، بخلاف دفع الضرر المخوف على نفسه أو على غيره من المؤمنين ، فإنه من صغريات باب التزام ، ولكنك قد عرفت أن دليل الاكراه لا يسوغ دفع الضرر عن النفس بالأضرار بغيره ، وعليه فكل العنوانين من صغريات باب التزام ، وعلى كل حال فتجاوز الولاية عن الجائر في كلا المقامين لدفع الضرر عن نفسه وعن سائر المؤمنين .

وأما إحراز ملاكات الأحكام وكشف أهمية بعضها من بعض فيحتاج إلى الاطلاع 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 العجز 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 العجز عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة ، نالها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز 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 يتقدر على خلافه .

ويمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أصراً 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 للمشرط 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 : أننا لانعرف 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 ترتب 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 لايعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه ، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ الى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك ، فان مرجع ذلك الى العجز العقلي ، ولم يعتبره أحد في الاكراه جزءاً .

نعم قد ترتب على المعصية التي اكروه عليها مصاحبة هي أهم منها ، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي . ومثاله ما اذا اكروه الجائر احدى على معصية ، وكان المحبور 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 لاعزيمة

قوله : ( الرابع : ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة لاعزيمة )  
اقول : اذا أجبّر الجائر احداً على الولاية من قبله ، او على عمل محرم ، و كان المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي وإن بلغ 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 الاخر ، فقد يكون المكروه عليه من قبيل قتل النفس وما يشبهه ، فيجرم الإقدام عليه ، وقد يكون من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله ، لأن الناس مسيطون على اموالهم (١) . ومن هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في المتن لا يخلو عن مساححة .

وبعبارة اخرى : ان ادلة الاكراه لا تشمل المقام ، وعليه فان كان المورد كقتل النفوس ونحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيجرم الاقدام عليه ، بل يجب دفعه ، وإن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة .

لا يقال : إن بذل المال للجائر دفماً للولاية المحرمة اعانة 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 خمراً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم .

## حرمة قتل المؤمن بالاكره او بالتقية

قوله : ( الخامس : لا يباح بالاكره قتل المؤمن ولو توعد على تركه بالقتل إجماعاً ) .  
أقول : هل يشرع بالتقية او بالاكره قتل النفوس المحترمة أو لا ؟ اما التقية فهي في اللغة اسم لاتى يتقى بمعنى الخوف والتحذير والتجنب ، والمراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته في فعل او قول مخالف 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 وتظافر 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 مقدماً لصيانة النفس المحترمة عن التلف ، 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 احدهما 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 عدله 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 احدهما 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 اتقى او لم يتق فلا تقية

(١) قد تقدمت الرواية في البحث عن الاضرار بالناس مع الاكره عليه ص ٤٤٥ .

لا انتفاء ماهو الغرض من تشريع التقية ) .

ومع الاغضاء عما ذكرناه فان ماأفاده إنما يلائم قوله «ع» في رواية محمد بن مسلم : (إنما جعلت التقية ليحققن بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية ) . فانه يمكن ان يتوهم منها أن الغاية من التقية هي حفظ الدم واذا كان لا بد للظالم من إراقة الدم فلا موضوع للتقية . ولكن يبائنه قوله «ع» في رواية ابي حمزة الثمالي : ( إنما جعلت التقية ليحققن بها الدم فاذا 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 ليحققن بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية ) . وأما الاكره - 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 الاكره والضرر والحرج واردة في مقام الامتنان ، ومن الواضح ان الاضرار بالغير متاف للامتنان ، فلا يكون مشمولاً لها ، فتبقي الادلة الدالة على حرمة قتل النفس المحترمة سليمة عن المزاحم . نعم اذا أوجب الظالم أحداً على قتل أحد شخصين محقوني الدم ، او اضطر اليه نفسه ، كما اذا وقع من شاهر ، وكان لا بد له من الوقوع على رأس أحدهما ، فلا بد حينئذ من الرجوع الى قواعد التزام ، ويتضح ذلك بلحاظ ماحققناه في دوران الأمر بين انقاذ أحد الفريقين ، فانه لم يستشكل أحد في وجوب المبادرة لانقاذ الاعم منها وترك الآخر . وهذا نظير الاكره 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 ، ومعها فأبي معنى لملاحظة الاعم 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 مالو أكره الجائر أحداً إما على قتل نفسه وإما على قتل غيره . وقد انجلي الصبح ، وانكشف الغلام ، وظهر الفارق بين التقية والاكره 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 مجد (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 خبيثه ورذالته ، فيكون مهدور الدم لجميع الناس  
ولا يكون مشمولاً لقوله «ع» : ( فاذا بلغت التقيمة الدم فلا تقيمة ) . وعايه فلو اقتضت  
التقيمة او الاكراه قتل ناصبي فلا محذور في الاقدام عليه ، لثبوت جوازه قبل التقيمة والاكراه  
فهما يكون أولى بالجواز ، إلا أن ترتب الفتنة على قتله ، فإنه لا يجوز ح الاقدام على  
قتله ، لوجوب سد أبواب الفتنة .

وأما الثاني فخكه حكم بقيمة النفوس المحترمة ، فلا يجوز قتله بدون إذن الحاكم الشرعي  
حتى مع التقيمة والاكراه ، لكونه محقون الدم بالنسبة الى غير الحاكم الشرعي ، ومن هنا  
يعلم حكم الثالث أيضاً . فان الكتاب العزيز (١) إنما أثبت السلطنة على دم القاتل لولي  
المقتول ، فلا يسوغ لغيره الاقدام عليه في حال من الحالات ، إلا مع الاذن الشرعي ، وقد  
انجلي مما ذكرناه مافي 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 استكبروا  
عليه (٢) .

(١) سورة بني اسرائيل ، آية : ٣٥ ، قوله تعالى : « ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً » .

(٢) راجع ج ٢ ، ل باب ٥٥ جملة مما عني عنه من جهاد النفس ص ٤٦٩ .



## حكم التقية والاكراه في قتل المخالفين

قوله : ( وما ذكرنا ظهر سكوت الروایتين عن حكم دماء أهل الخلاف ) . أقول : قد أشرنا آنفاً الى أن الغرض الأقصى من التقية هو حفظ دماء الشيعة ، وأن حدّها بلوغ التقية الى الدم ، وحينئذ فإدلال 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 بالاكراه 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 كان شموله منافياً له ، وعليه فيجزي في مورد ما ذكرناه في مورد الاكراه 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 المتخصص 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 : الهجو في اللغة عد معائب الشخص ، والوقية فيه ، وشمته ، 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 التغيي بالألفاظ الدالة على هجاء الناس مسلمين كانوا أو ذميين .

وقد استدل المصنف على حرمة بالأدلة الأربعة بدعوى أنه ينطبق عليه عنوان الهمز والهمز وأكل اللحم والتعيير وإزاعة الستر، وكل ذلك كبيرة موبقة، وجريمة مهاكة، بالكتاب والسنة والعقل والاجماع.

وتحقيق المقام أن الهجو قد يكون بالجملة الانشائية، وقد يكون بالجملة الخبرية، أما الأول فلا شبهة في حرمة، لكونه من الهمز والهمز، والاهانة والهتك، وقد دلت الروايات (١) المتواترة على حرمة هتك المؤمن وإهانته، ونطق القرآن الكريم بحرمة الهمز والهمز (٢).

وأما الثاني فإن كان الخبر مطابقاً للواقع كهجو 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 فارق 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 لاقصود 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 (محسوا 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 مفترض 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، وبقنمك

(١) راجع ج ٢ ثل ابواب عشرة الحج . و ج ٣ الوافي الفصل الثاني أبواب ما يجب على المؤمن اجتنابه في المعاشرة .

(٢) سورة الهمزة آية ١، قوله تعالى: (ويل 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 لأبد من الاقتصار فيه على ذكر العيوب الموجودة فيهم؟ هجوم بذكر المعائب غير الموجودة فيهم من الأثواب الكاذبة ، وهي محرمة بالكتاب والسنة ، وقد تقدم ذلك في مبحث حرمة الكذب ، إلا أنه قد تقتضي المصلحة المألزمة جواز هتهم والإيزاء عليهم ، وذكرهم بما ليس فيهم افتضاحاً لهم ، والمصلحة في ذلك هي استبانة شؤونهم لضعفاء المؤمنين حتى لا يفتروا 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 فيجزم هجوم حتى بالمعائب الموجودة فيهم .

وقد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن هجو المخالفين قد يكون مباحاً ، وقد يكون مستحجاً وقد يكون واجباً ، وقد يكون مكروهاً ، وقد يكون حراماً ، وبهذا 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 ، والقبیح 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 فحاش بذىه 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 الاعتیاب لحسم مادة الفساد ص ٣٥٤ .

(٢) في ج ١ كاستاب الخمس باب أن الأرض كلها للإمام «ع» ص ٤٢٧ . وج ٦ الوافي باب ٣٩ تحايل 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 . وكابها مش 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 موقعة ابن فضال (من علامات شرك الشيطان الذي لاشك 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 : فأنا آت في منامه فقال : إنك تدعو الله منذ ثلاث سنين بلسان بذيء وقلب عات « الجبار المتجاوز عن حده في الاستكبار » غير تقي ، ونية غير صادقة ، فأقلع 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 لايهم 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 بدنياه 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 : الأول : ما ذكره المصنف من المنع مطلقاً . الثاني : ما حكاه المصنف عن المصباح عن غير المحققين من التفصيل بين التعبدي فلا يجوز ، وبين التوصلي فيجوز . الثالث : ما نقله المصنف عن غير المحققين في الايضاح من التفصيل بين الكفائي التوصلي 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 التوصلية 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 مخالف 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 حكاه في البلغة عن جده في المصايبح من التفصيل بين التعبدى منه والتوصلى فمنع فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين الكفائى منه والعينى ، فجوز فى الاول مطلقاً ، وفصل فى الثانى بين ما كان وجوبه للضرورة أو لحفظ النظام ، فجوز فى الاول ، ومنع فى الثانى مطلقاً ، سواء كان الواجب ذاتياً أم غيرياً .

الثامن : ما يظهر من المصنف من التفصيل بين العينى التعيينى والكفائى التعبدى ، فلا يجوز وبين الكفائى التوصلى والتخييرى ، فيجوز ، ويظهر منه التردد فى التخييرى التعبدى .

التاسع : ما هو المختار عندنا من جواز أخذ الاجرة على الواجب مطلقاً ، وقد وقع الخلاف أيضاً فى هذه المسألة بين فقهاء العامة (١) .

ولا يخفى أن غير واحد من أرباب الأقوال المذكورة قد ادعى الإجماع على رأيه ، ولكنه ليس من الإجماع التعبدى ، فان من المحتمل القريب إن المجمعين قد استندوا فى قتيابهم بالحرمة الى غير الإجماع من الوجوه المقررة فى المسألة .

على أنه يصعب على الفقيه دعوى الإجماع على نحو الموجبة الكلية ، مع ما اطلعت عليه من الاختلافات والتفاصيل . نعم قد نقل الإجماع تلويحاً أو تصريحاً فى بعض الموارد الجزئية ، كالقضاء والشهادة وتعليم صيغة النكاح وإلقائها على المتعاقدين .

(١) فى ج ٣ فقه المذاهب ص ١٦٩ عن الحنفية لا يصح الاستئجار على كل طاعة يختص بها المسلم ، ولكن المتأخرين منهم جوزوا أخذ الاجرة على الأذان وتعليم القرآن والإمامة والوعظ . وفى ص ١٧٦ عن المالكية لا يصح الاستئجار على طاعة مطلوبة من الأجير طلب عين اذا لم تقبل النيابة كالصلاة وإلا فيصح ، وأما الاعمال المطلوبة كفاية فتجوز الاجارة عليها بلا خلاف . وفى ص ١٨١ : التزموا بجواز أخذ الاجرة على الامامة مع الأذان وفى ص ١٨٨ عن الشافعية لا تصح الاجارة على الطاعات ، وقد استثنى منها الاجارة على بعض الامور المستحبة ، كالامامة والتدريس والأذان وتعليم القرآن والفقه والحديث . وفى ص ١٩٥ عن الحنابلة : لا تصح الاجارة على فعل قربي كالصلاة والأذان وغيرها ، نعم يصح أخذ الجعل عليها بعنوان الجمالة .

## مقدمته نافعه

### 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 نعتيتها 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 ايضاً ، كاستئجار فحل الضراب للطروقة . وهذه الامثلة 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 للاتيان بالمستحبات لنفسه ، كالنوافل اليومية والليالية ، وغير ذلك من الموارد التي يكون النفع فيها راجعاً الى الاجير أو الى شخص آخر غير المستأجر . والوجه في ذلك أن حقيقة الاجارة هي تبادل منفعة معلومة بعوض معلوم ، فلا بد من وصول المنفعة الى المستأجر ، لأنه الدافع للعوض المعلوم ، وإلا انتفت حقيقة الاجارة ، إذ يعتبر في التبادل أن يقوم كل من العوض والم عوض مكان الآخر بحيث يدخل كل منها في المكان الذي خرج منه الآخر ، وسيأتي اعتبار ذلك ايضاً في حقيقة البيع . وفي البلغة أن الاجارة بدون هذا الشرط سفهية ، وأكل المال بالباطل ، ولذا لا تصح الاجارة على الافعال العينية ، وإبداء الحركات اللاغية ، كالذهاب الى الامكنة الموحشة ، ورفع الاحجار الثقيلة ، انتهى ملخص كلامه .

والتحقيق أن يقال : إن حقيقة الاجارة لا تقتضي إلا دخول العمل في ملك المستأجر قضاء لقانون المبادلة ، وأما كون المنفعة راجعة اليه فلا موجب له .

وأما حديث سفهية المعاملة فيرد عليه أولاً : أنك قد عرفت صراحة ، وستعرف في مبحث البيع إنشاء الله : أنه لا دليل على بطلان المعاملة السفهية ، وإنما الدليل على بطلان

معاملة السفية ، 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 امتثال فرائض نفسه لكي يتعلم المستأجر منه أحكام فرائضه ، أو كان المستأجر من الآمرين بالمعروف ، والناهيين عن المنكر ، وأراد باسئجار المكلفين على امتثال فرائضهم إظهار عظمة الاسلام وإخضاع التمردين 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 الاجارة 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 الاجارة عليها ينافي القرينة والاخلاص .

والوجه فيه أن عقد الاجارة يوجب انقلاب داعي الاخلاص في العمل المستأجر عليه الى داعي أخذ الاجارة ، 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 الاجارة ، وهو ينافي قصد الاخلاص . واخرى يدعى أنه يؤتى به بداعي تسليم الأجرة خارجاً . وثالثة : يدعى أنه يؤتى به بداعي استحقاق مطالباتها .

أما الدعوى الاولى فهي واضحة البطلان ضرورة ان تملك الاجارة إنما يكون بنفس الايجار ، لا بالعمل الخارجي ، فالعمل أجنبي عنه بالمره .

وأما الدعوى الثانية فهي ايضا كك ضرورة انه يتمكن الاجير من التسلم بغير العمل في بعض الموارد ، وبالعامل الخالي من قصد القرية في جميعها ، فلا يكون الداعي الى العمل بما هو عبادي غير قصد القرية ولو من جهة خوفه من العذاب لأجل عدم تسليمه العمل الى مالكة .

وأما الدعوى الثالثة فهي وإن كانت صحيحة في بعض الموارد ، وهو ما اذا امتنع المستأجر من التسليم قبل العمل ، إلا ان الاتيان به لأجل ذلك ( أي لأجل ان يستحق المطالبة شرعا ) لا ينفك عن قصد القرية في العمل ، وذلك من جهة تمكن المكلف من الاتيان به بغير قصد القرية . وإلزامه المستأجر تسليم الاجرة ، فأتيانه بالعمل لأجل الاستحقاق شرعا لا ينفك عن قصد القرية .

وعلى الجملة بعدما كان الاجير متمكناً من المطالبة وتسليم الاجرة بغير العمل الصحيح فلا يكون دأيه الى الاتيان بالعمل الصحيح غير قصد القرية ، ولعله الى ذلك نظر من أجاب عن الأشكال 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 تنتمي سلسلة العلل والدواعي فيها بجميع حلقاتها الى الله تعالى ، ومتى كان فيها داعي غير قرين خرج العمل عن العبادية وعن تمحضه لله وإن لم يكن الداعي غير القرين 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 والاخروية ، ولا تنافي هذه الدواعي الراجعة اليهم عبادة 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 الاخروية ، وضروري ان هذا النمط من الامتثال منحصر في الائمة الطاهرين «ع» والانبيا المرسلين (ص) .

(١) راجع ج ١ ثل باب ١٢ بطلان العبادة بالرياء من مقدمة العبادة ص ١١ . وج ١

المستدرك ص ١١ .



فقد قال أمير المؤمنين «ع» (١) : ( ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك ) .

وقد تكون الغاية من العبادة هي الله ، ولكن بداعي التملق والخضوع لحفظ الجهات الدنيوية ، بأن يجعلها العبد وسيلة لازدياد 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 عذابي 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 السموات 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 ابي 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 الثانية والثالثة ، وهي مختصة بالعارفين بالله والسالكين اليه ، ولا يتأله إلا القليل من الموحدين ، كسلمان والمقداد وابي 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 عرفتها . 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 إلا 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 العبادة) . 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 اجتماعها 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 لعنواني 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 لاستحالة اجتماع قصد الوفاء بالعقد مع قصد التقرب الى الله ، ولكنه دعوى جزافية .

وثانياً : ان دليل صحة الاجارة لا ينحصر بأية الوفاء بالعقد لكي يلزم من عدم شمولها للمقام بقاؤه خالياً عن دليل الصحة ، بل في آية التجارة عن تراض غنى وكفاية .

(١) حسنة لبراهيم 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 مناف للخلاص .

فان قيل : إن الأمر الاجاري المتعلق بالفعل المستأجر عليه توصلي ، والأمر 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 مالكة حكم كلي التحلالي من غير أن يكون له شأن من التعبدية أو التوصية بل يتصف بها بلحاظ وصف متعلقه ، وعليه فان كان متعلق الامر الاجاري توصلياً فهو توصلي ، وإن كان تعبدياً فهو تعبدية ، وعلى هذا فاذا تعلقت الاجارة بعبادة كان الأمر 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 التعبدية والتوصلية من علم الاصول أن قصد القرية مأخوذ في متعلق الأمر الأول على ما قويناه ، وفي متعلق الأمر الثاني على ما اختاره شيخنا الاستاذ ، وعلى كل حال فالامر قد تعلق بامثال 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 في الآخر ويكون الوجوب مؤكداً كما في غير المقام .

وقد اتضح مما ذكرناه انه لاوجه لما ذكره بعض مشائخنا المحققين من استحالة التأكد حتى في النذر ونحوه . وحاصل ما ذكره : ان الامر الصلاني متعلق بذات العمل ، والامر الاجاري او النذري او نحوها متعلق بالعمل الواجب المقيد بقصد القرية والامتثال ، ومن الواضح انه لايعقل التأكد في ذلك ( الذي معناه خروج الطلب في موضوعه عن مرتبة الضعف الى مرتبة الشدة ) لأن الالتزام به يستلزم تعلق الأمر بالوفاء بما هو غير وفاء ، بداهة انه لايعقل ان يكون الامر الاجاري بمنزلة صل ، بل هو بمنزلة صل عن قصد القرية فيكون توصلياً 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 في الخارج ، وإنما اشتغلت ذمة الاجير بإيجاد متعلق الاجارة ولو كان الغرض في الاتيان بالعمل المستأجر عليه هو تملك الاجرة فقط لكان إيجاد العمل لايعمل ذلك تخصيصاً للحاصل .

وعليه فتتبادر الى الاتيان بما اشتغلت به ذمة الاجير من العبادة ليس إلا أمر المولى والموقوف الاضيء دون تملك الاجرة . ولا يفرق في ذلك بين سرانمة المستأجر على الاجير

للإتيان بالعمل وعدم مراقبته عليه ، فإن شأن العبادات ليس شأن الأفعال الخارجية المحضة كالتحيازة والبنائية والتجارة ونحوها لكي يكون حضور المستأجر دخيلا في تحقق العمل واتقانه ، بل العبادات مشروطة بالنية ، وهي أمر قلبي لا يطلع عليها في أفق النفس إلاعلام الغيوب ، او من ارتضاه لغيره .

الثاني : انه لاشبهة في صحة تعلق النذر او العهد او اليمين بالنوافل ، وصيرورتها لازمة بذلك ، كالأشبهة في صحة اشتراطها في العقود اللازمة وكونها واجبة بذلك ، ولم يستشكل احد في كون هذه الأوامر الطارئة عليها منافية للإخلاص المعتبر فيها ، وواضح انه لا فارق بين ذلك وبين ما نحن فيه .

الرابع : قد ورد في الأخبار المستفيضة ، بل المتواترة الترغيب الى العبادات بذكر فوائدها ومثوباتها ، والترهيب عن تركها بذكر مستتبعاتها من الهلكة والعقوبة ، ويتجلى لك من هذه الأخبار 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 الأدعية والنوافل لتبني الأغراض الدنيوية ، كسعة الرزق ، وقضاء الحوائج ، وأداء الدين ، وارتزاق الولد ، ودفع الشرور ، وعلاج المصاب . وغيرها من الجهات الدنيوية ، ولم يتوهم احد مناقبتها للإخلاص ، مع انها من المنافع الدنيوية . والظاهر انه لا فارق بينها وبين المقام .

وقد أشكل عليه المصنف (ره) بأنه ( فرق بين الغرض الدنيوي المطلوب من الخالق الذي يتقرب اليه بالعمل ، وبين الغرض الحاصل من غيره ، وهو استحقاق الاجرة ، فإن طلب الحاجة من الله سبحانه ولو كانت دنيوية محبوب عند الله ، فلا يقدح في العبادة بل ربما يؤكدها ) . وقد سجل هذا الأشكال غير واحد من الأعاظم كصاحب البلغة وغيره .

وفيه ان غرض المكلف من الإتيان بالصلاة مثلا قد يكون سعة الرزق وغيرها بحيث لا يتوسط التقرب في البين أصلا ، فلاشبهة في بطلان هذا النحو من العبادة من غير فرق بين ما نحن فيه ، وبين العبادات ذات النتائج الدنيوية كصلاة جمع «ع» وغيرها . وقد تكون غاية المكلف غاية من العبادة والتقرب من الله بحيث يكون طالبا لها بعبادته وتقربه من المولى ، فهذا لا ينافي العبادية ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، وعليه فلا فارق بين المقامين . وقد يتوهم أن قصد التقرب إنما يتمشى في خصوص الإجارة ، لأنك قد عرفت أن الإجارة 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 باتمام العمل فيستند امتثال العباداة الى داعي تحصيل الجعل وهو منافع للاخلاص 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 ، ويحيل 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 الاوامين موضوعا للاجارة أو الجمالة ، وكان مصب الاجارة أو الجمالة هو مصب الوجوب كان المقام من صغريات أخذ الاجرة على الواجب ، وسيوضح لك حكمه ، وإن كان مصب الاجارة أو الجمالة هو خصوص الفرد بحيث يعين فرد من أفراد التخيري 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 التخيري 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 التخيري في نوع ، فانها وإن تعينا في ذلك النوع ، أو على ذلك الشخص حينئذ ، ولكن الواجب على المكلف هو طبيعي الدفن مثلا في الكفائي وطبيعي العتق مثلا في التخيري 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 التخييري 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 : التخييري والكفائي ، وإن كان مصبها مصب الوجوب فقد علمت اختلاف فقهاءنا وفقهاء العامة في حكم أخذ الاجرة على الواجب فتقتضى القاعدة هو الجواز مطلقاً ، للعمومات الدالة على صحة العقود والمعاملات .

ولكن أشكل عليه بوجوه :

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 مقابلتها 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 بالملوكية والمالية كليتها ، وإذا اضيف اليه ولو حين قوله بملك منأ من الخنطة مثلانصف الكلي بالمالية والملكية ، ومن هنا يجوز بيع الكلي في الذمة ، ويحكم بضمان عمل الحر اذا فوته أحد بعد أن ملكه الغير بالإجارة 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 غريضة 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 ، فإنه يجوز للمستأجر أن يجبره على الامتثال ولو بمراجعة المحاكم المختصة .

الثالث : ماأقاده شيخنا الاستاذ من أن الاجارة والجماعة قد اعتبر فيها أن لا يكون العامل أو الاجير مسلوب الاختيار بايجاب أو تحريم شرعي ، بل لا بد من أن يكون الفعل أو الترك تحت سلطنته واختياره ، وإلا فلا يكون مالاً في نظر العرف .

ولكنك قد عرفت في البحث عن معنى حرمة البيع : أنه لا تجوز المعاملة على الافعال المحرمة ، كالكذب والغيبة والزناه وغيرها ، فان الأدلة الدالة على حرمتها لا تجتمع 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 ، فيها متناقضان ، ومع الإغضاء عن ذلك فيها لا يجتمعان في نظر العرف .

وهذا المحذور لايجري في الواجبات . فإنه لاتنافي بينها وبين العمومات المذكورة ، كما لامناقات بينها وبين الاوامر العبادية ، وقد أوضحنا ذلك آنفاً ، وعامه فان تكاليف التجريمية وإن كانت تسلب القدرة الشرعية عن المكلف ، ولكن التكاليف الوجودية لاتنافيها ، بل تساعدها 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 متعلق التكليف ، إذ القدرة لا بد وأن تكون متساوية النسبة الى الطرفين : الفعل أو الترك .

وفيه أن اعتبار القدرة على التسليم إن كان مدرکه الاجماع فإنه 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 بداهه وجوب الوفاء بتسليم العمل فقد عرفت أن الوجوب لاتنافيه ، بل يتأكد كل منها بالآخر ، وإن كان مدرکه النهي المشهور ( نهى النبي عن بيع الغرر ) .

ففيه أولاً : أن الاستدلال به غير تام من حيث السند والدلالة ، وسببنا في بيان ذلك في بحث عن بيع الغرر .

وثانياً : أنه لاغرر في المقام ، لأن العمل ممكن الوصول الى المستأجر ، ولا دلائل على اعتبار القدرة على التسليم أزيد من ذلك .

الرابع : مانسب الى شيخ المشائخ كاشف الغطاء في شرحه على القواعد من أن التنافي بين صفة الوجوب وأخذ العوض على الواجب ذاتي ، لأن العمل الواجب بملاك لله ، كالعامل المملوك للغير ، فلا يصح أن يكون مورداً للإجارة ، لأن تملك المملوك ثانياً غير معقول ، ولذا لايجوز 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 لثنتين 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 الملاك ومن هذا القبيل مالكية العبيد على أموالهم بناء على جواز تملك العبد فان مالكيتهم في طول مالكية مواليتهم . وكذلك في المقام ، فان مالكية المستأجر للعمل المستأجر عليه في طول مالكيته تعالى لها ، بل مالكية الملاك لأموالهم في طول مالكيته تعالى لها ، فانه تعالى مالك لجميع الموجودات ملكية تكويفية إيجابية ، وهي العبر عنها في اصطلاح الفلاسفة بالاضافة الإشرافية ، وقد سلط الانسان على سائر الموجودات ، وجعله مالكا لها ، إما مالكية ذاتية كملك 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 يتنافى تملك الغير واستحقاقه )  
الخامس : مانسب الى الشيخ الكبير أيضا ، وهو أن من اوازم 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 الواجب المستأجر عليه تاحيين ، احداثها : حثية وجوبه من قبل الله بأمر مولوي تكليفي . وثانيتها حثية تنافي الأمر التجاري به ، وهو المقطوع به أن عدم صحة الإقالة والإبراء والتأجيل في الواجب إنما هو من ناسبه الأولى ، ولا يتنافى ذلك أن تجري فيه تلك الأمور من ناحيته الثانية .  
الثالث : كونه شبيهاً بالملك ثانياً من أن الاجارة او الإقالة الواقعة بين الواجب وبين المالكين ، لا تكون باطلة من شدة طلبية ، فان من شرط الاجارة ان يكون



ان يكون العمل ممكن الحصول 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 مهدناها للبحث عن اخذ الاجرة على الواجب  
السابع : ما احتمله بعض مشائخنا المحققين ، ونسبه الى استاذه في مبحث القضاء ، وهو  
أن بذل العوض بازاء ماتمين فعله على الاجير لغو محض ، فلا يكون مشمولاً للعمومات  
الثامن : ما نسبه 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 تركز اليه النفس . والعجب من هؤلاء  
الاعلام ، فانهم ناقشوا في جواز اخذ الاجرة على الواجب ، وضافوا اليه شبهة بعد شبهة  
ونقداً بعد نقد حتى تكونت منها أمواج متراكمة . يندھش 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 ، وإلعاوقب 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 ممثلاً ، وكذلك الحال  
في الواجبات التعبدية على مسلمكنا ، إذ قد عرفت ان اخذ الاجرة عليها لا ينافي جهة عبادتها  
وقد يكون الاتيان بالواجب المستأجر عليه موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط  
الوجوب بغير امتثال ، كتطهير المسجد وإنقاذ الغريق والجهاد وغيرها من الواجبات التوصية  
فان الاجير حين ما يأتي بها بغير داعي الامر يستحق الاجرة . ولا يكون عمله هذا امتثالاً  
لواجب على الفرض ، نعم يسقط عنه الواجب ، لفرض كونه توصلياً ، كما انه يسقط عن  
بقية المكلفين اذا كان الواجب كفاًئياً .

ومهد يكون الاتيان بذلك العمل موجباً لاستحقاق الاجرة وسقوط الوجوب لامن

جهة الايمان 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 بالانيان 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 الأجرة وقلنا بمنافاتها لقصد القرابة والاخلاص كما عليه المصنف وجمع آخر لم يمثل الواجب وان كان يستحق الاجرة لاحترام عمله ، وعليه فأن بقي وقت الواجب وجبت عليه الإعادة والإعاقب على تركه اذا لم يدل دليل على تداركه بالقضاء .

## حقيقته "النيابة" على العبادات

قد ذكرنا في مبحث التعبدى والتوصلى من علم الاصول أن الاصول اللفظية والعملية تقتضى 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 كالتقرب الحسى 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 الايمان بتكاليفه متقرباً بها الى الله تعالى ، فالمنوب عنه يتقرب اليه تعالى بفعل نائبه وتقربه ، ولا شبهة أن هذا التزويل في نفسه مستحب ، وإنما بصير واجباً بالاجارة وجوباً توصلياً من غير أن يعتبر فيه قصد القرابة 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 الاخلاص بالأجير يجعل نفسه نائباً عن الغير في امتثال وظائفه متقرباً بها الى الله ، وإنما يأخذ الاجرة للنيابة فقط دون الانتيان بالعبادات ، فان للنائب حين ما يأتي بالعمل فعالين : أحدهما قلبي من أفعال الجوارح ، وهو النيابة . وثانيها خارجي من أفعال الجوارح ، وهو العمل المنوب فيه كالصلاة مثلاً ، وإذا تعدد الفعل ذاتاً ووجوداً فإنه لا بأس بتعدد الغاية المترتبة عليها ، ولا تنافي بين أخذ الاجرة على النيابة وبين الانتيان بالعبادات متقرباً بها الى الله تعالى .

وفيه أن أخذ الاجرة إما لتزيل نفسه منزلة الميت ونيايته عنه في الانتيان بوظائفه ، وإما الانتيان بالعمل في الخارج ، فعلى الأول يلزم استحقاق الاجرة بمجرد النيابة القلبي ، سواء أتى بالعمل في الخارج أم لا ، وهو بديهي البطلان . وعلى الثاني فيعود المحذور ، وهو أخذ الاجرة على الأمر العبادي ، فان الموجود 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 باجرة أو بغيرها ، وكل من هذه القيود غير منافی بقصد الاخلاص ، والاجرة فيما نحن فيه إنما وقعت أولاً وبالذات بازاء القيد الثاني ، أعني النيابة عن زيد ، بمعنى أنه مستأجر على النيابة عن زيد بالانتيان بهذه الفريضة المتقرب بها ، وقيد القربة في محله على حاله ، لا تعلق للاجارة إلا من حيث كونه قيوداً للفعل المستأجر عليه ، نعم لو اشترط في النيابة عن الغير التقرب زيادة على التقرب المشروط في صحة العبادة أتجه منافات الاجرة لذلك ، إلا أنه ليس بشرط إجماعاً ) .

وفيه أولاً : أن أخذ الاجرة في مقابل العمل المقيد بقصد القربة يستلزم وقوع الاجرة 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 الاجرة لم يصدر الفعل الخارجي بما له من الغاية ، وهي القربة فلا خلاص الطولي غير محفوظ بمجرد تعدد الفعل مع ترتب الفعل الخارجي ببقائه 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 بامتثاله بقصد القربة والاخلاص ، و واضح أنه لا تنافي بين  
اعتبار التقرب فيه ، و بين 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 الايتان بذات العمل  
المستأجر عليه للاجرة ، أو قصد الايتان به بداعي أمره سبحانه بازاء الاجرة كان عمله باطلا  
ولكن يرد عليه أولاً : ما ذكرناه في جواب المصنف . وثانياً : أن الأوامر المتوجهة  
الى شخص معينة عن شخص آخر ، و عليه فلا معنى لسقوطها عن المنوب عنه بامثال النائب  
كما أنه لا معنى لاعتبار قصد التقرب في الأمر المتوجه الى النائب بلحاظ اعتباره في الأمر  
المرجوع الى المنوب عنه . و التوجيه المذكور أشبه شيء بدعوى سقوط الأمر بالصوم  
بامثال الأمر المتعلق بالصلاة ، و أشبه شيء أيضاً بدعوى اعتبار قصد التقرب في الأمر  
بقبل الثوب بلحاظ الأمر العبادي المتعلق بالحج .

و ثالثاً : أنا لو سلمنا صحة ذلك ، ولكنه إنما يجري في النيابة عن الاحياء ، فان الاوامر  
المتوجهة الى الاموات في حياتهم قد انقطعت بالموت : فلا يبي هنا أمر لكي يقصد النائب  
في امثال العمل المنوب فيه ، و يأتي به بقصد التقرب والاخلاص ، وهذا لا ينافي استفعال  
ذمة الميت بالعبادات الفائتة كما هو واضح .

ورابعاً : أنا لو أغمضنا عن ذلك أيضاً ، ولكنه إنما يتم مع توجه الامر الى المنوب عنه  
مع أننا نرى بالعيان ، و نشاهد 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 ، بدهاة انتفاء الامر عن المنوب عنه ، فان توجهه عليه مشروط بالقدرة ، و واضح  
أن المنوب عنه لا يقدر على الايتان بامور غير محصورة ، و كلك تجوز النيابة في الحج عن  
لا يقدر عليه ، مع أنه لا أمر حينئذ للمنوب عنه أصلاً .

والتحقيق أن الامر الاستجابي (١) متوجه الى جميع الناس للنيابة في العبادة عن الميت  
بل الحبي في بعض الموارد ، و لا شبهة أن هذا الامر الاستجابي المتوجه الى كل أحد أمر  
عبادي ، فيعتبر فيه قصد التقرب والاخلاص ، و قد يكون واجباً اذا تعلقت به الاجارة ،  
و قد تقدم بيان ذلك آنفاً ، و عليه 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 ، مثل باب ١٢ استحباب التطوع بجميع العبادات عن الميت من أبواب

المستحب عنه ، بل لا يعقل أن يقصد النائب تقرب المنوب عنه ، ويمثل أمره ، أو يتقرب الى الله بأمر المنوب عنه ، ويمثله ، وعلى ما ذكرناه فمورد 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 راجحاً ، وقد يكون مكروها ، وقد يكون مباحا ، وقد يكون مستحبا . أما الحرام والواجب فقد تقدم الكلام عليهما ، وأما المكروه والمباح فلم يستشكل أحد في صحة الاجارة عليهما .

وأما المستحب فالمعروف بين الشيعة والسنة (١) هو جواز أخذ الاجرة عليه ، بل هو مستحب القاعدة الأولية ، إذ لاترى مانعاً عن شمول العمومات الدالة على صحة المعاملات لذلك ، فتد عرفت آنفاً : أن صفة العبادية وكذا صفة الوجوب لاتنافي الاجارة أو الجمالة وكذلك صفة الاستحباب ، فانها لاتنافيها بطريق الاولوية .

وهي هذا فلا وجه لتطويل الكلام في تصوير النيابة في المستحبات ، كما لاوجه للفرق بينها وبين ما يتوقف ترتب الثواب على قصد التقرب والاخلاص ، كالإتيان بالنوافل والزيارات ربيية . ألا يتوقف ترتب الثواب على ذلك ، كبناء المساجد والقناطر ونحوها .

## من كان اجيراً للخير في الطواف

لم يجز له أن يقصده لنفسه

قوله : ( فلو استؤجر لإطافة صبي أو غيره عليه فلا يجوز الاحتساب في طواف نفسه ) . أقول : قد ذكر الاصحاب هنا وجوهاً ، بل أقوالاً : الاول : جواز الاحتساب

(١) في ج ٢٠ فقه المذاهب ص ١٨١ عن المالكية جوزوا أخذ الاجرة على بعض الامور المستحبة . وفي ص ١٨٨ عن الشافعية تصح الاجارة على كل مسنون كالأذان 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 الاغاضم عن بعض الشافعية الثالث : عدم جواز الاحتساب عن نفسه فيما اذا استؤجر للإطافة بغيره ، او لمله في الطواف ، وقد نسبته المصنف الى جماعة منهم الإسكافي . الرابع : ما ذكره العلامة في المختلف من الفرق بين الاستئجار للطواف به ، وبين الاستئجار لمله 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 بجماعة 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 للإطافة به ، وقد يكون أجيراً لمله 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 عايه بالمستأجر ، ولذا لو فوته احد بضمه له ، والأمر بالطواف المتوجه الى الاجير يقتضي الايمان 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 .

واما اذا كان أجيراً لمل غيره في الطواف او للإطافة به فهل يجوز له ان يقصد الطواف لنفسه حين ما يحمل المستأجر للطواف أم لا ؟ فقد يقال بالثاني ، لأن الحركات المخصوصة الصادرة 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 الدابة التي يركبها الساجر عن انثني للطواف ، وعليه فلا تنافي بين كون شخص أجيراً لمل غيره في الطواف ، وأن يقصد الطواف لنفسه في هذه الحالة .

والذي يدلنا على ذلك أن : الأصل : أنه اذا لم يصرف الحامل في الطواف لغيره

اعتبر في الطوائف من الشرائط - كالشي على القهقري مثلا - 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 يتنافى قصد الحامل الطواف لنفسه ، لكون كل منها بعيداً عن الآخر .

## حرمة أخذ الاجرة على الاذان

قوله : ( لا يجوز أخذ الاجرة على اذان 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 للمعمومات ، وأن صفة الوجوب أو صفة العبادية أو اقتران العمل العبادي بالدواعي غير القريبة لاتنفي التقرب والاخلاص إلا مع الدليل الخارجي ، كامتثال العبادات بداعي الرباه ، وقد عرفت ذلك كله آنفاً .

(١) عن هيثم التميمي قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : رجل كانت معه صاحبه لانستطيع القيام على رجلها فحملها زوجها في حمل فطاف بها طواف القرينة بالبيت وبالصفا والمروة أيجز به ذلك الطواف عن نفسه طوافه بها ؟ قال : أيها الله اذا . حسنة لبراهيم ابن هاشم . قوله أيها الخ : معناه إي والله يكون ذا ، فلهذا عوض عن واد القسم ، كما ذكره جمع من النجاة .

وعن حفص بن البختري عن أبي عبد الله «ع» في المرأة تطوف بالصبي ، نسعى به هل يجزي ذلك عنها وعن الصبي ؟ قال : نعم . حسنة لبراهيم .  
 راجع ج ٨ الوافي ص ١٣٥ . وج ٢ ثل باب ٥٠ أن من حمل إنسانا 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 الامامة اذا كانا كما يرجع نفع من ذلك الى الغير بحيث يصح لاجله الاستئجار ، كالاتماع 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 بالشرائط الاستئجار مع قطع النظر عن كونه واجباً أو مستحباً وعن كونه تعديداً أو توصلياً ، وعائمه فلو منع الشارع عن أخذ الاجرة على عمل خاص ، وتعلق غرضه بكونه مجانياً فإنه خارج عن حريم البحث ، ولا يختص ذلك بالعبادات ، ولا باواجبات والمستحبات ، ومن الواضح جداً أنه ثبت في الشريعة المقدسة (١) عن أهل بيت العصمة (ع) حرمة أخذ الاجرة على الاذان وعلى الامامة .

قوله : ( وعلى الاشبّه كافي الروضة ) . أقول : هذا سهو من قلّمه الشريف ، فإنه ذكر الشهيد (ره) في الروضة : ( والاجرة على الاذان والامامة على أشهر القولين ) .

(١) في ج ١ ثل باب ٣٨ عدم جواز اخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذائف ص ٣٣٦ : في رواية السكوني قال النبي (ص) لعلي (ع) : ولا تتخذن مؤذناً يأخذ على أذانه أجزاً . ضعيفة للنوفلي .

وفي ج ٢ ثل باب ٤١ تحريم التظاهر بالمنكرات من الامر بالمعروف ص ٥١٢ في حاشية حمران باب هاشم الواردة في فساد الدنيا واضمحلال الدين : ورأيت الاذان بالأجر والصلاة بالأجر .

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 ا قال : ولم ؟ قال : لانك تبغي في الاذان وتأخذ على تعليم القرآن أجزاً . ضعيفة بعبد الله بن منبّه ، والحسين بن علوان . ورواه 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 تعلمي خلف من يبغي على الاذان والصلاة بالناس أجزاً ولا تقبل شهادته . صحيحة .

وفي ج ١ المستدرک باب ٣٠ عدم جواز أخذ الاجرة على الاذان من أبواب الاذان



## أخذ الاجرة على الشهادة

قوله : ( ثم إن من الواجبات التي يحرم أخذ الاجرة عليه عند المشهور تحمّل 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 اذا مادعوا ) . 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 مجاناً .

هذا كله اذا كان تحمّل الشهادة او أدائها واجباً عينياً . واما اذا كان كل منهما واجباً كفايياً فقد تقدم ان اخذ الاجرة على الواجب الكفاي مع عدم الانحصار خارج عن محل الكلام ، فانه 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 الكفايية او العينية من غير ان يستفاد منها كون التحمّل او الأداء حقاً للمشهود له .

ثم إنه قد يقال بحرمة اخذ الاجرة على مطلق التعاميم او على تعليم القرآن . ولكنه فاسد . فقد ثبت جواز ذلك في جملة من الاخبار (٣) وفي بعضها وقع الايزراء على القائلين بالحرمة

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٨٢ قوله تعالى ( ولا يأب الشهداء اذا مادعوا ) وفي آية ٢٨٣ قوله تعالى : ( ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه ) .

(٢) راجع ج ٣ ثل باب ١ وجوب تحمّل الشهادة من ابواب الشهادات ص ٤٠٧ .

(٣) في ج ٢ ثل باب ٥٧ كراهة الاجرة على تعليم القرآن مما يكتسب به ص ٥٤٥ .

و ج ١ كتاب ٣٨ كسب المعلم من المعيشة ص ٣٦٢ . و ج ١٠ الوافي ص ٣٧ س

ورميهن 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 ما دل على جواز الكسب .

ثم إنه لا يجوز أخذ الاجرة على القضاء للروايات الخاصة (٢) وأن الظاهر من آية النفر (٣) الآمرة بالتنفق في الدين ، وإنذار القوم عند الرجوع اليهم أن الافتاء أمر مجاني في الشريعة المقدسة . فيحرم أخذ الاجرة عليه . ويؤيده قوله تعالى (٤) : ( قل لأسألكم عليه أجرأ إلا المودة في القربى ) .

— في رواية حسان المعلم عن ابي عبد الله «ع» : لا تأخذ على التعليم أجرأ . 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 أجرأ كان حظه يوم القيامة . مرسل . وفي ج ٢ المستدرك 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 اخرى 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 صحیحة عمار بن مروان جعل الإمام «ع» من السحت اجور القضاء .

وفي ج ٢ المستدرك 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 : ( بئى الكلام فى شىء الخ ) . أقول : حاصل كلامه أن معظم الأصحاب قد صرحوا بجواز الارتزاق من بيت المال لكل من يحرم عليه أخذ الاجرة على الاتيان بالواجبات كالقضاء والافتاء وتجهيز الميت ، أو الاتيان بالمستحبات كالأذان ونحوه . والوجه فى ذلك أن بيت المال معد لمصالح المسلمين ، وهذه الموارد من جملتها ، لعود النفع اليهم ، فان أى شخص اذا أتى بأى شىء يرجع الى الجهات الراجعة الى مصالح المسلمين كالامور المذكورة وغيرها جاز لولي الامر أن يدر عليه من بيت المال ما يرفع به حاجته .

ولا يفرق فى 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 فى البلد ، أو أذن وأنا كفيك مؤنتك من بيت المال ، ولا يكون ذلك إجارة ولا جعالة .

نعم يشترط فى جواز الارتزاق من بيت المال أن يكون المتصدي للمناصب المذكورة والوظائف المقررة من ناحية الشرع محتاجاً إليه بحيث لا يقدر على قوت نفسه وعياله ولو بالتكسب ، وإلا فلا يجوز له الارتزاق من بيت المال ، فانه تضييع لحقوق المسلمين .

أقول : لو قلنا بجرمة أخذ الاجرة على الواجبات أو المستحبات فان الأدلة الدالة على الحرمة مختصة بعنوان الاجرة والجعل فقط ، فلا تشمل بقية العناوين المنطبقة على المتصددين لتلك الوظائف ، كالارتزاق من بيت المال ، فانه معد لمصالح المسلمين ، فيجوز صرفه فى أى جهة ترجع اليهم وتمس بهم ، بل يجوز لهؤلاء المتصددين للجهات المزبورة أن يمتنعوا عن القيام بها بدون الارتزاق من بيت المال اذا كان العمل من الامور المستحبة ، وعاليه فلاوجه لاعتبار الفقر والاحتياج فى المرتزقة كما ذهب اليه جمع كثير من أعظم الاصحاب .

لا يقال : اذا صار القضاء وأمثاله من الواجبات العينية كان شأن ذلك شأن الواجبات العينية الثابتة على ذم أشخاص المكلفين ، كالصلاة والصوم والحج ونحوها ، ومن الواضح جداً أنه لا يجوز الارتزاق من بيت المال بأزائها .

فانه يقال : إن القضاة ونحوها وان كانت من الواجبات العينية فيما اذا انحصر القاضى بشخص واحد ، ولكنها مما يقوم به نظام الدين ، فتكون من الجهات الراجعة الى 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 بلده الى بلد آخر ، بل الامر كذلك في جميع الواجبات العينية اذا توقف على الاتيان بها ترويح الدين ومصالحة المسلمين

## بيع المصحف

قوله : ( خاتمة تشتمل على مسائل : الاولى - صرح جماعة ) . اقول : ذهب المشهور من أكبر أصحابنا الى حرمة بيع المصحف ، وذهب جمع آخر كصاحب الجواهر وغيره الى الجواز . والمراد بالمصحف الاوراق المشتملة على الخطوط ، كقبية الكتب ، دون الخط فقط ، كما اختاره المصنف (ره) تبعاً للدروس ، فان الخط بما هو خط غير قابل للبيع ، لكونه عرضاً محضاً تابعاً لعروضه ، فلا يمكن انفكاكه عنه حتى يبحث فيه بأنه يقابل بالثمن أم لا . وعلى تقدير كونه من قبيل الجواهر ، كالخطوط المخطوطة بالحبر ونحوه ، فإنه لا يقبل النقل والانتقال ، وكيف كان فلا وجه للبحث عن جواز بيع الخط الخالي عن الاوراق وعدم جوازه .

نعم شأن الخطوط بالنسبة الى الاوراق 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 المشروط له ، إلا اذا كان الخط بمرتبة من الجودة صار مباحاً لسائر الخطوط في نظر العرف ، كخط المير المعروف ، وح فتكون صفة الحسن أيضاً من الصور النوعية العرفية ، ويلزم من انتفائها انتفاء المبيع ، فيجزم ببطلان البيع .

ونظير ذلك ما اذا باع فراشاً على أنه منسوج بنسج قاسان فبان أنه منسوج بنسج آخر فان الأول لجودة نساجته يعد في نظر العرف مباحاً للثاني ، فيبطل البيع ، لان ما جرى عليه العقد غير واقع ، وما هو واقع غير ما جرى عليه العقد . وعلى الجملة متعلق البحث في بيع المصحف إما الاوراق المجردة عن الخطوط ، أو العكس ، أو هما معاً ، وحيث لا سبيل الى الاول والثاني فيتعين الثالث .

ثم إن الروايات الواردة في بيع المصحف على طائفتين :

الاولى : ما دل (١) على حرمة بيعه ، أي الاوراق المقيدة بالخطوط ، وتدل هذه الطائفة

(١) كما عن عبد الرحمن بن سليمان عن ابي 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 بينها بأن الطائفة المجوزة وان كانت ظاهرة في جواز البيع ، ولكنها — المصاحف ان تشتري فاذا اشترت فقل : إنما اشترى 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 : سألته عن بيع المصاحف وشراءها ؟ قال : لا تشتري كتاب الله عز وجل ولكن اشتر الحديد والورق والدفين وقل : اشترت منك هذا بكذا وكذا . ضعيفة لعثمان بن عيسى . ورواها الشيخ في يب بأدنى تفاوت .

يب . عن جراح المدائني عن أبي عبد الله «ع» في بيع المصاحف قال : لا تبيع 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 فان بيعها حرام ، قلت : فما تقول في شرائها ؟ قال : اشتر منه الدفين والحديد والغلاف وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باعه حراما . ضعيفة لعبد الله الرازي بن أبي حمزة الباطني . راجع ج ١ كاص 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 عنبسة الوراق قال : سألت أبا عبد الله فقلت : أنا رجل أبيع المصاحف فان نهيتني لم أبيعها ؟ فقال : ألسنت تشتري ورقاً وتكتب فيه ؟ قلت : بلى وأعالجها . قال : لا بأس به . مجهولة بعنبسة .

كا و يب . عن روح بن عبد الرحيم عن أبي عبد الله «ع» قال : سألته عن شراء المصاحف وبيعها ؟ قال : إنما كان بوضع 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 أجرأ ؟ قال : لا بأس ولكن كذلك كانوا يصنعون . ضعيفة بغالب ابن عثمان .

كا . عن أبي بصير قال : سألت أبي عبد الله عن بيع المصاحف وشرائها ؟ فقال (ع) : بوضع عند القامة والمنبر ، الى ان قال (ع) : أشترى أحب إلي من أن أبيع . راجع المصادر المتقدمة .



صراخاً . وبضائف الى جميع ما ذكرناه أن الطائفة المانعة كلها ضعيفة السند ، وغير منجبرة بشيء ، فلا يجوز الاستناد اليها .

لا يقال : إن ما دل على جواز بيع الورق أيضاً معارض بما دل على عدم جواز بيعه كرواية سماع المتقدم في الحاشية المبرحة بجرمة بيع الورق الذي فيه القرآن ، فإنه يرد عليه مضافاً الى ضعف السند في رواية سماع أنها صريحة في المنع عن بيع الورق الذي فيه القرآن ، لا الورق المجرد ، فلا معارضة بينهما .

ثم إذا قلنا بجرمة بيع المصحف او بكرهته ، للروايات المتقدمة فإنه لا إشعار فيها بأن القرآن لا يملك ، وأنه لا يقبل النقل والانتقال مطلقاً ، وعليه فقضى 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 ، وإذا لم يكن للميت ولد أكبر ينتقل الى سائر الورثة ، ولو لم يكن المصحف مملوكاً ، أو لم يكن قابلاً للانتقال لم تصح الاحكام المذكورة ، ويدل على ما ذكرناه أيضاً أنه لو أتلف 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 الإيرواني : من أن (مورد الاخبار المانعة هو البيع ويمكن جعلها كناية عن مطلق النواقل الاختيارية ، بل إشارة الى عدم قبوله للنقل او بالاسباب الغير الاختيارية كالايرث) .

ثم إنه على القول : بجرمة بيع المصحف ، أو بكرهته فلا يجري ذلك في مبادلة مصحف بمصحف آخر ، لا تصرف أدلة المنع عن هذه الصورة كما ذكره السيد (ره) ، لا يمكن منعه باطلاق الأدلة ، على أنه لا منشا للانصراف المذكور . بل لما عرفت سابقاً من أن المنع عن بيع القرآن إنما هو لعظمته ، وأنه يفوت عن الانسان متاع ثمين بازاء من نجس ، فإذا 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 مايرث الكبير من الولد دون غيره ص ٢٥٨ . وج ١٣ الوافي باب ١٢١ ما يختص به الكبير ص ١١٤ . وج ٣ مثل باب ٣ ما يجبي به الولد الذكر الاكبر من تركته 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 وشراءه

قوله : ( بقي الكلام في المراد من حرمة البيع والشراء ) . أقول : حاصل كلامه : انه لاشبهة في أن القرآن يملك ولو بكتابتة في الأوراق المملوكة ، وعليه فاما ان تكون النقوش من الاعيان المملوكة أولا ، وعلى الثاني فلا حاجة الى النهي عن بيع الخط ، إذ لم يقع بازائه جزء من الثمن ليكون ذلك بيعاً ، وعلى الأول فاما ان يبقى 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 تبعا لغيره - كسائر ما يدخل في المبيع قهرآ من الاوصاف التي تتفاوت قيمته بوجودها وعدمها - فهو خلاف مفروض المتبايعين والتحقيق ان نقوش القرآن وخطوطه من قبيل الصور النوعية العرفية ، وهي مملوكة لمالك الاوراق ملكية تبعية ، ودخيلة في مالية الورق كبقية الاوصاف التي هي من الصور النوعية في نظر العرف ، وعليه فمورد 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 كيفية 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 الهئية بالاصالة والى المادة بالتبع ، لكون الهئية من الصور النوعية في نظرم ، كما في الكأس والكوز المصنوعين من الخبز ، فانها في نظر العرف نوعان متباينان وإن كانا من مادة واحدة ، وقد يكون نظرم الى كليتها كما لفراس المنسوج من الصوف ؛ فان الاعتبار في

(١) في ج ٢ ، ثل باب ٥٩ عدم جواز بيع المصحف مما يكتسب به ص ٥٤٦ : عن علي بن جعفر قال : وسألته عن الرجل هل يصلح له ان يكتب المصحف بالاجر ؟ قال : لا بأس صحيج . ورواه ابن ادريس في آخر السرائر نقلا عن جامع الزنطي صاحب الرضا (ع) وقريب منه خبر قرب الاسناد . وتقدم في رواية روح بن عبد الرحيم ما يدل على ذلك .



نظر اهل العرف بمداته وهيئته ، فهو مبائن في نظرهم 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 بالبيع ، 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 فراشا فظهر عباءة ، ووجه البطلان هو أن الواقع غير مقصود والمقصود غير واقع ، وان كانت من الاوصاف الكالية 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 مبغوضة ، كما ياكل العبادة الباطلة .

واذا عرفت ذلك فتقول : 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 متباينان ، 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 سماعه 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 والحماية ، ولكن يشترط المشتري على البايع في ضمن العقد ان يملكه الاوراق - التي كتب فيه القرآف - 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 بالأصالة 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 : إذا 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 البيع فيذبت المشتري حينئذ خيار تخلف الشرط .

## حكم بيع أبعاض المصحف

إذا قلنا بحرمة بيع المصحف أو بكرهته فهل يختص الحكم بمجموع ما بين الدفتين أو يمرى الى الأبعاض أيضاً ؟ . ربما قيل بالثاني ، لقوله «ع» في رواية سماعة المتقدمة ( وإياك أن تشتري الورق وفيه القرآن مكتوب فيكون عليك حراما وعلى من باء، حراما ) فان هذه الرواية ظاهرة في شمول الحكم لآى ورق كتب فيه القرآن ، وعليه فيشمل الحكم لكتب التفسير ، ولكل كتاب رقم فيه بعض الآيات للاستشهاد والاستدلال ، ككتب اللغة واللغة والنحو وغيرها ، أو ذكرت فيه لمناسبة الابواب ، ك بعض كتب الحديث .  
ولكن الذى يسهل الخطب أن السيرة القطعية قائمة على جواز بيع الكتب المزبورة وشرائها من غير تكثير حتى من المتورعين في أفعالهم ومعاملاتهم . بل لم نر ولم نسمع من متفقه أنه أفنى فيها بكرهه البيع فضلا عن الفقيه ، وإذن فلا بأس بالالتزام بجواز بيع كل كتاب مشتمل على الآيات القرآنية ، كالكتب المزبورة وغيرها . بل قد يقال : إنه جاز بيع كتب مشتمل على أبعاض القرآن جاز بيع أبعاض القرآن بنفسها ، لانتهاها المأذون فيها ، بل يجوز بيع مجموع القرآن ح ، فان دليل المنع : أعني به رواية سماعة لم يفرق 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 المشتملة على الكراهة .

ولكن الذى يعظم الخطب أن السيرة دليل ابي فيؤخذ منها بالمقدار المتيقن ، فان الادلة المانعة عن بيع المصحف لم يحز الخروج عنها إلا بمقدار ما قامت عليه السيرة ككتب المشتملة على الآيات القرآنية ، ولا يمكن التعدي منها الى الأبعاض المتفرقة المصحف فضلا عن التعدي الى مجموع ما بين الدفتين والحكم بجواز بيعه .

## بيع المصحف من الكافر

قوله : ( ثم إن المشهور بين مه ره 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 بالأولية 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 مايقم وما لا يقم 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 استدلل المصنف على حرمة بيع المصحف من الكافر بوجوه : الأول : نحوى 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 ، وأيضا ذكر الفقهاء أنه لو اشترى الكافر أحد عموده المسلم فإنه ينعق عليه ، مع أنه لا يعق 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 مضاعف إلى بطلان القياس في نفسه ، أن في تملك الكافر للمسلم ذلاً عليه ، بخلاف تملكه للمصحف فإنه ربما يزيد في احترامه ، كما إذا جمعه في مكتبة نظيفة للاطلاع على آياته وبراهينه ، بل قد ترتب على ذلك هدايته إلى الإسلام .

الثاني : النبوي (١) المعروف ( الإسلام بعلم ولا يعلم عليه ) . بدعوى أن تملك الكافر

(١) راجع ج ٣ ل باب ١ ان 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 الإسلام يغلب على بقية الأديان في العالم . ويمكن أن يراد به أن الإسلام 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 ميمز حتى الصبيان ، ويتضح ذلك جلياً لمن يلاحظ الآيات القرآنية ، وكيفية استدلاله تعالى على المبدء والمعاد وغيرهما ببيان واضح يفهمه أي أحد ، بلا احتياج الى مقدمات بعيدة بخلاف سائر الأديان ، فانها تبتني على خيالات واهية . وتوهجات باردة تشبه بأضغاث الأحلام الثالث : أن بيع المصحف من الكافر يوجب هتكك ، لعدم مبالاته بهتك حرمان الله .

وفيه أن بين هتك القرآن ، وبين بيعه من الكافر عموماً من وجه ، فقد لا يوجب بيعه من الكافر هتكك ، 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 حرمان 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 فاذا وكل مسلماً في بيعه وشرائه والتصرف فيه والانتفاع به فانه لا يترتب عليه الهتك من ناحية تملك الكافر إياه .

الرابع : أن بيع المصحف من الكافر يستلزم تنجسه ، للعالم العادي بمس الكافر إياه بالرطوبة ، 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 يجمله حراماً أنه لا دليل على حرمتها إلا في موارد خاصة .

وبضاف الى جميع ما ذكرناه أن المستفاد 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

المصنف (ره) ذكر : ( أن أبعاض المصحف في حكم الكل إذا كان مستقلاً ، وأما سماعيف غير التفاسير من الكتب للاستشهاد بلفظه أو معناه فلا يبعد عدم إسم تحقق الإهانة والعلو ) .  
عليه أن لازم ذلك جواز بيع المصحف منه تماماً إذا كان جزء من كتاب آخر ،  
بحرمة .

## جوائز السلطان

جواز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله

الثانية : جوائز السلطان وعماله ، بل مطلق المال المأخوذ منهم مجاناً أو عوضاً ( في مورد البحث هنا كل مال أخذ من أي شخص بأكل فريقتا من أموال الناس ) ، وتخصيص الكلام بجوائز السلطان وعماله إنما هو من جهة الغلبة ، وعليه أن المال المأخوذ منهم بعنوان المعاملة ، والمال المأخوذ ممن يأخذ أموال الناس  
الغصب .

المال المأخوذ من الجائر لا يخلو من أربعة أقسام ، لأن الآخذ إما أن لا يعلم - ولو  
وجود مال محرم في أموال الجائر أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن لا يعلم  
الحرام في خصوص المال المأخوذ ، أو هو يعلم بذلك ، وعلى الثاني فاما أن يعلم  
حرام فيه تفصيلاً أو إجمالاً ، فهنا أربع صور :

والأولى : أن يأخذ المال من الظالم مع الشك في وجود الحرام في أمواله ، ولا  
ازد ذلك ، لعموم قاعدة اليد المتعديدة من الاخبار الكثيرة الواردة في موارد  
روايات الخاصة ( ١ ) الواردة في خصوص المقام .

يب . عن أبي ولاد قال : قلت لأبي عبد الله «ع» : ماترى في رجل يلبى أعمال  
الظالمين له مكسب إلا من أعمالهم وأنا أمر به فأنزل عليه فيضيني ويحسن إلي وربما  
أمرني بالدراهم والكسوة وقد ضاق صدري من ذلك ؟ فقال لي : كل وخذ منه فلك الممنا  
وعليه الزور . صحیحة .

يب . عن أبي المعز قال : سأل رجل أبا عبد الله «ع» وأنا عنده فقال : أصاحك الله  
أمر بالعدل فيجبر بالدراهم أخذها ؟ قال : نعم ، قلت : وأحجج بها ؟ قال : نعم . صحیحة .  
يب . عن أبي بن أبي العلاء عن أبي عبد الله «ع» عن أبيه «ع» إن الحسن —

وقد استدل المصنف (ره) على ذلك مضافاً الى الروايات الخاصة بالأصل والاجماع ، أما الاجماع فيجتمعت قريبا أن يكون مستنده قاعدة اليد ، والاخبار الخاصة الواردة في المقام ، فلا يكون إجماعاً تعبدياً .

وأما الأصل فإن كان المراد به قاعدة اليد - وإنما عبر عنها بالأصل للمساهلة والمساحة - 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 أيضاً ، 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 يقيم دليل لفظي على اعتبار أصالة الصحة ، لكي يتمسك باطلاقه في كل مورد يشك فيه ، ودليلها إنما هو السيرة ، وهي من الأدلة اللبية ، فيؤخذ بالمقدار المتيقن منها ، وهو نفس العقود والايقاعات . مع إحراز أهلية المتصرف للتصرف ، وعليه فإذا شك في أن العقد الغلاني تحقق صحيحاً أو فاسداً لخلل 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 الى دار معينة وقال بعثك هذه الدار بكذا فإنه لا يمكن الحكم بصحة هذه المعاملة اعتماداً على أصالة الصحة إذا انتهت قاعدة اليد ، أو إذا قطعنا النظر عنها ، ومن هنا أيضاً لو شك في أن البائع أصيل أو فضولي فإنه لا وجه لثبته على الأول بمقتضى أصالة الصحة .

وقد يقال : إن المراد بالأصل هو أصالة الاباحة الثابتة بالأدلة العقلية والذلية . وفيه أن أصالة الاباحة إنما تجري في الاموال اذا لم تكن مسبوقة بيد اخرى ، كالمباحات الاصلية التي ملكها الجائر بالحيازة . وأما اذا كانت مسبوقة بيد اخرى فإن أصالة الاباحة محكومة بأصل آخر ، وهو عدم انتقال الاموال المذكورة الى الجائر من مالكمها السابق ، فيحترم تنازل تلك الاموال من الجائر ، إذ ليس هنا أصل موضوعي يثبت مالكيته لما في يده إلا

— والحسين «ع» كانوا يقبلان جوائز معاوية مجهولة ليحبي .

يب . عن محمد بن مسلم وزارة قالا : سمعناه يقول : جوائز العمال ليس بها بأس .  
مضمرة . ومجهولة بعلي 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

تأدية 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 لسبب 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 .  
ولهذا ذلك اشتباه من الناسخ فكتبتها في غير موضعها ، وقد وقع نظيره في كتب الشيخ وأقرب العالم .

## جواز أخذ المال من الجائر مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله

الصورة الثانية : أن يعلم الآخذ إجمالاً باشتغال أموال السلطان على الحرام ، ولعل يمكن 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 بينهما في ذلك .

أما الناحية الأولى فذكر المصنف ان التصرف في المال المأخوذ من السلطان الجائر في هذه الصورة جائز بأحد شرطين على سبيل مانعة الخلو ، الاول : أن تكون الشبهة في أطراف العلم الاجمالي غير محصورة . والثاني : أن يكون أحد الاطراف خارجاً عن محل الإبتلاء .  
ولن كانت الشبهة محصورة ، كما إذا دفع الجائر إلى أحد اطراف خارجاً عن محل الإبتلاء .  
احدى الجائرتين مفضولة 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 انه كتب الى صاحب الزمان «ع» يسأله عن الرجل من وكلاء الوقف مستحلاً لما في يده ولا يرفع عن أخذ ماله ربما نزلت في قرية وهو فيها أو أدخل منزله وقد حضر طعامه الخ الجواب إن كان لهذا الرجل مال أو عايش غير مافي يده فكل طعامه واقبل به وإلا فلا . مرسلته . راجع كتاب الاحتجاج للطبرسي ص ٢٧٠ . وج ٢ ثل باب ٨٠ .  
إن جوائز الظالم 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 وجوه شتى ، وأشار هنا الى واحد منها ، وحاصله : أن العلم الاجمالي إنما يوجب التنجيز اذا كان التكليف المتعلق بالواقع فعماياً على كل تقدير من غير ان 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 يبد الجائر دون ما اعطاه للغير ، ولا فرق فيما ذكرناه بين ما كان المناط في تنجيز العلم الاجمالي نفس العلم او تمارض الاصول .

والوجه في ذلك ان جريان قاعدة اليد في المال المأخوذ لا مانع عنه . وأمال المسأل الآخر الباقي تحت بد الجائر فهو غير مشمول للقاعدة للعلم بجرمة التصرف فيه على كل من تقديري كونه غصباً وعدمه ، وسيجيء بيان ذلك قريباً ، ومن هنا ظهر انه لو كان للجائر مراكبان ، وكان احدهما غصباً فأباح احدهما لشخص وأبى الآخر في يده فانه جاز للباح له ان يتصرف في ذلك ، واما لو أباح احدهما وملكه الآخر ببيع وشوه فانه يجرم عليه التصرف في كليهما .



## ما استدلل به على كراهة أخذ المال

من الجائر مع العلم بوجود الحرام في امواله والجواب عنه

قوله : ( ثم إنه صرح جماعة بكراهة الأخذ ) . اقول : كره جماعة أخذ الجائزة من الجائر مع قيام الشبهة على الجواز ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : انه يحصل ان يكون المأخوذ منه حراما واقعا ، لكن قام الدليل على جواز تناوله ظاهراً ، فيكون مكروهاً ،

وفيه انه لو كان الاحتمال موجباً 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» : ( فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ) وكقوله «ع» : ( الوقوف عند الشبهة خير من الافتحام في الهلكة ) وكقول علي «ع» لكييل 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 موضوعاً للحكم في هذه الاخبار الريب في الحكم الظاهري — بأن كانت واقعة خاصة مشتبهاً في حكمها الظاهري — فهو ممنوع في المقام ، لارتفاعه بقاعدة اليد التي ثبت اعتبارها في الشريعة المقدسة ، وان كان المراد به الريب في الحكم الواقعي فالاموال كلها إلا ماشد وندور مشتبهاً من حيث الحكم الواقعي حتى الاموال المشتبهاً في ايدي عدول المؤمنين ، لوجود احتمال الحرمة الواقعية في جميع ذلك ، ولازم ذلك ان يحكم بكراهة التصرف في جميع الاموال غير ما اخذ من المباحات الاصلية ، وعلى هذا فطريق التنبص من الكراهة ان يعامل بها معاملة مجهول 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 ، ١٢ باب ١٢ وجوب التوقف والاحتياط من ابواب صفات القاضي

الكراهة في جوائز السلطان ، لأنه إن كان المراد بالكراهة الكراهة الشرعية فلاخبار 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 ، فان القلوب مجبولة على حب من أحسن اليها . وقد نهى في الاخبار المتواترة عن موادتهم ومعاشرتهم ، وقد أمرنا اليها في البحث عن حرمة معونة الظالمين .

وفيه أنه لاشبهة في ورود النهي - إما تحريمياً كما في جملة من الاخبار أو تنزيهياً كما في جملة اخرى منها - عن صحبة الظالمين وموادتهم ومجالستهم ، ولكن بين ذلك وبين أخذ جوائزهم عموماً من وجه ، إذ قد يكون اخذ محباً للظلمة واعوانهم من دون ان يأخذ شيئاً منهم ، كالذين استجوز عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله حتى صاروا من اولياء الظلمة ومحبيهم ، وقد يأخذ احد جوائزهم واموالهم ، وهو لا يحبهم ، بل ربما أوجب ذلك بفضهم وعدائهم ، كما اذا كان أجيراً للظالم وأعطاه أقل من اجرة المثل . ودعوى كون الاجارة خارجة عن مورد البحث دعوى جزافية . فقد عرفت أن مورد البحث أعم من ان يكون الاخذ مجانياً او مع العوض .

الوجه الرابع : قوله (ع) ، في رواية الفضل (١) : ( والله لولا اني أرى من أزوجه بها من عزاب بني ابي طالب لثلاثا ينقطع نسله ما قبلتها ابداً ) . فان هذه الرواية صريحة في ان الامام (ع) إنما قبل هدية الرشيد ليزوج بها العزاب من آل ابي طالب لثلاثا ينقطع نسله ولولا هذه الناحية المهمة لكان الرد أولى ، فتدل على الكراهة ما لم تكن في الاخذ مصلحة راجحة .

ولكن يرد عليه ان اشتهز الامام (ع) عن قبول هدية الرشيد ليس من جهة كونها من اموال الظلمة ، بل لاستلزامها المنة ، فان من أشق الاحوال ان يفسد احد حق غيره ، ثم يهدى اليه هدية بعنوان التفضل وإظهار العظمة .

والوجه فيما ذكرناه ان ما اعطاه الرشيد للامام (ع) لا يخلو إما ان يكون من امواله الشخصية ، او من بيت المال ، او من مجهول المالك ، او من معروف المالك ، فان كان من الاول فلا شبهة في جواز اخذه ، وهو واضح ، وكذلك إن كان من الثاني او الثالث ، فان ولاية بيت المال ومجهول المالك للامام (ع) ، وإن كان من الرابع فلا إمام (ع) ،

(١) مجهولة بمحمد بن الحسن المدني وعبد الله بن الفضل . راجع ج ٢ ، ثل باب ٨٠ . إن

جوائز الظالم وطعامه حلال بما يكتسب به ص ٥٥٤ .

ان يأخذه ويوصله الى مالكة ، وله ان لا يأخذه اصلاً ، اما ان يأخذه ويزوج به عزاب  
بني 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 بأمر : 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  
تجارتني أو من زراعتي أو نحو ذلك مما يحل 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 الحدائق ، إلا أننا لم  
نجد له مستنداً صحيحاً ، وقد اعترف بذلك صاحب المناهل .

وقد يتوهم أن المستند في رفع الكراهة هنا ما دل على حجية قول ذي اليد ، فيكره  
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 يقتضي  
الاجتناب في كلا الموردين ، ولكنه لا نثبت به الكراهة المصطلحة الناشئة من الحزاة في  
الفعل . الثاني : إخراج الخمس ، نقل المصنف حكايته عن المتبى 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 كالأرواية  
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

اليدل عن الحرام الواقعي ، فيكون ذلك نظير المصالحة في نظر الشارع فيرتفع به أثر الحرام أعني به وجوب الاجتناب . وأما المال الذي يمتثل أن يكون حراما كله وقد رآ في ذاته فلا معنى لتطهره بأخراج خمسة ، فانه 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 ، فان اتحاد الملاك في الموردين يقتضي اتحاد الحكم فيها ، وعليه فتقوم وجوب الخمس في مورد واستحبابه في مورد آخر مع فرض وحدة الملاك فيها شبيهة بالمتناقضين .  
وثالثا : أن هذا الوجه قياس لا يفيد إلا الظن بالواقع ، وهو لا يفي من الحق شيئا .  
ورابعا : لو سلمنا جميع ذلك فانما يدل على طهارة المال بأخراج 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 فيتحمل تلك الأخبار على الاستحباب .

وفيه أولا : أن اعراض المشهور عن الرواية المعتبرة لا يوجب 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 للانسان يوما فيوما . فشانها 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 التخميس بمنزلة المصالحة في نظر الشارع ، وقد عرفت جوابه آنفا .

ويضاف الى 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 مل باب ٨ وجوب الخمس فيما يفضل عن مؤنة السنة من كتاب الخمس ص ٦١ . في صحیححة علي بن مهزيار قال : كتب اليه أبو جعفر «ع» وقرأت أنا كتابه اليه في طريق مكة الى أن قال «ع» : قال الله تعالى : ( واعلموا أنما غنمتم ) الآية ، انه أن قال (ع) : والغنائم والفوائد يرحمك الله فهي الغنيمة بغنمها المرء والفائدة بفيدها والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر —

ولكن لا على نحو الموضوعية ، بل لكونها من أفراد الغنائم والفوائد ومن الأرباح ! الحاصلة يوماً فيوماً . ومن جميع ما ذكرناه ظهر الجواب عن الوثيقة (١) الدالة على وجوب الخمس فيما حصل للإنسان من خصوص عمل السلطان .

أوجه الرابع : ما ذكره المصنف من ( أن الاستفادة مما تقدم — من اعتذار الكاظم (ع) من قبول الجائزة بترويج عذاب الطالبين لئلا ينقطع نسلم ، 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 المنه ، 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 الأعاظم 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 يجوز التصرف في شيء معين من أمواله أو يعطيه لأحد مجاناً أو مع العوض ، وقد يجوز التصرف في جميع أمواله على نحو العموم الاستيعابي ، وقد يجوز التصرف في شيء منها على نحو العموم البدلي .

أما القسم الأول فلا شبهة في إنحلال العلم الاجمالي فيه إلى شك بدوي وعلم تفصيلي ، لأن الآخذ يعلم تفصيلاً بحرمة التصرف في بقية أموال الجائر ، إما لكونها مفسومة ، أو لأنه لم يجوز 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 كما ص ٤٢٥ . وج ٦ الوافي ص ٤٢ باب ٣٦ مافية الخمس عن يزيد قال : كتبت جعلت لك الفداء تعلمني ما للفائدة وما حدها رأيك أبقاك الله أن تمن علي ببيان ذلك لكي لا أكون مقياً على حرام لاصلاة 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 فليهبه بخمسه إلى أهل البيت . وثيقة إمام ومصدق وغيرها .

من حرمة التصرف فيه على كل تقدير ، ومع الإغضاء عن الاستناد الى قاعدة اليد فلا بد من التفصيل بين الأموال التي كانت مسبوقة 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 وتساوقها في أطرافه ، وكون التكليف منجزاً على كل تقدير . كما اذا كان للجائر عشرون ديناراً فأجاز لأحد ان يتصرف في جميعها ، وكان المجاز يعلم ان احد 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 كيسه لشخص ، وقال له : خذ منه ديناراً ، وكان الآخذ يعلم إجمالاً باشتغال الكيس 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 . ومجمله 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 اخرى ان المناط في تنجيز العلم الاجمالي إنما هو تعارض الاصول في اطرافه ، سواء أكان المكلف مع ذلك متمكناً من ارتكابها على نحو العموم الشمولي ، او على نحو العموم البدلي : بأن لا يتمكن من ارتكاب المجموع ، كما اذا قال المولى لعبده : يحرم عليك السكنى في الدار المعينة عند طلوع الفجر فاشتبه عليه متعاق 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 البديل .

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 الاحاديث (١) ولكنها غريبة عن المقام للعلم بوجود الحرام فيما بيد الجائر . على أن الرواية واردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها ، للجهل بخصوصياتها .

الثالث : أن حمل فعل المسلم على الصحة يقتضي معاملة ما بيد الجائر معاملة الملكية . وفيه مضافاً الى ما أوردناه على الوجه الاول . أنه قد يراد من أصالة الصحة حمل فعل المسلم على الصحيح فيما اذا كان ذا وجهين ( الحلال والحرام ) ولا شبهة أن حمله على الوجه الحلال لا يوجب ترتب آثاره عليه ، كما اذا تكلم المسلم بكلام احتملنا أنه سلام أو سباب ، فحمل فعله على الصحة يقتضي أن لا يكون سباباً ، ولكن ذلك لا يثبت كونه سلاماً فيجب رد جوابه ، فاذا حملنا فعل الجائر على الصحة بهذا المعنى لم يقد ذلك شيئاً ولم ترتب عليه آثار الصحة من الحكم بملكية المأخوذ ، وجواز التصرف فيه .

وقد يراد بها أصالة الصحة في العقود ، ولا ريب أنها لا تثبت كون العوضين ملكاً للمتبايعين ، وإنما تثبت بها صحة العقود اذا شك فيها لأمر يرجع الى الصيغة ، لعدم الدليل ع أزيد 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 اذا علم إجمالاً باشتغال مال الجائر على الحرام بطوائف من الروايات ، الاولى : الاخبار (٢) الواردة في باب الرباه الدالة على وجوب رد الزائد عن رأس المال الى مالكة اذا كان معلوماً ، وأما اذا 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 ابي عبد الله «ع» قال : قلت : عشرة كانوا جلوساً وسطهم كيس فيه ألف درهم فسأل بعضهم بعضاً ألم هذا الكيس ؟ فقالوا كلهم : لا ، وقال واحد منهم : هو لي فإس هو ؟ قال : للذي ادعاه . مسألة . راجع ج ٣ ثل باب ١٦ أنه اذا كان جماعة جلوساً من ابواب كيفية الحكم ص ٤٠٢ .

(٣) راجع ج ٢ ثل باب ٥ حكم من أكل الرباه بجهالة ثم تاب من أبواب الرباه ص ٥٩٨ وج ١٠ الوافي باب ٥٥ الرباه ص ٥٣ . وج ١ كباب ٥١ من المعيشة ص ٣٦٩ .

وفيه أن هذه الأخبار غريبة عما نحن فيه ، لأنها راجعة الى حلية الرباه بعد التوبة ، ودالة على عفو الله عن ذلك تسهلاً للمكلفين وترغيباً في التوبة . وعليه فالتوبة شرط متأخر لحلية الرباه مع الجعل بصاحبه . وقد ورد (١) في تفسير قوله تعالى (٢) : (فله ما سلف) ما يدل على العفو عن الرباه وضماً وتكليفاً بعد التوبة . وح فشان الرباه شأن الموارد التي أذن الشارع في التصرف في أموال الناس بدون إذنه ، كأكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في اللفظة بمد التعريف ، وفي الأراضي المتسعة والأشجار الكبار ، وكالتصرف في الأراضي المفضوبة لانتقاد الفريق ، الى غير ذلك من الموارد .

الطائفة الثانية : الأخبار (٣) الدالة على حلية الأشياء ما لم تثبت حرمتها ، فانها تدل باطلاقها على جواز التصرف فيما اخذ 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 اخرى أن تلك الاخبار منصرفه عن موارد العلم الاجمالي اذا كانت في معرض الابتلاء ، فان شمولها لجميع الاطراف يستلزم المخالفة القطعية ، ولا أحدها المعين ترجيح بلا مرجح ، 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 كالشهيدين والمحقق وغيرهم لم يقولوا بجواز المخالفة القطعية في اطراف العلم الاجمالي .

قوله : ( وقد تقرر حكومة قاعدة الاحتياط على ذلك ) . أقول : العجب من المصنف فانه قد أسس المباني الاصولية ، وشيد أساس تقديم أدلة البراهة على أدلة الاحتياط ، ومع ذلك التزم هنا بحكومة قاعدة الاحتياط على البراهة .

قوله : ( على أن اليد لا تؤثر فيه ) . أقول : الوجه في ذلك ما تقدم من أن جريان قاعدة اليد في بعض الاطراف معارض بجرانها في الطرف الآخر ، اللهم بمخالفتها لواقع في أحد الطرفين .

(١) راجع البابين المتقدمين من الوافي ومثل . (٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٦ .

(٣) راجع ج ٣ مثل باب ٣٥ حكم السمن والجبن وغيرها من أبواب الاطعمة المحرمة

ص ٢٦٢ . ج ٢ التهذيب ص ٣٠٢ . ج ١ البحار ص ١٥٦ . ج ٢ مثل 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 ان يدعى ظهورها في الحلية الواقعية ، او يدعى ظهورها في الحلية الظاهرية أما الدعوى الاولى فخالصها ان الشارع قد حكم بأن اخذ المال من الجائر يوجب حليته واقعا نظير تخميس المال المختلط بالحرام بناء على كونه مطهراً للمال المذكور واقعا وهذه الدعوى وإن كانت لاغرابة فيها في نفسها لأن الشارع قد أباح التصرف في مال الغير بدون إذنه بإباحة واقعية في موارد كثيرة ، كما أكل طعام الغير في المجاعة ، والتصرف في ارضه لاإنجاء الفريق ، وأكل المارة من ثمرته ، وأكل اللقطة بعد التعريف المقرر في الشريعة ، والتصرف في الاراضي المتسعة والانهار الكبار ، وكالتصرف فيما يؤخذ بمن لايعتقد الخمس ، فان الائمة قد جملوا شيعتهم في حل من ذلك واقعا ليطيب نسلهم ولكن لايمكن 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 ابي ولاد المقدمة (٢) : ( فلك المهنا 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 احد ، وعليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها وحمله على الشبهات البدوية ، او المقرونة بالعلم الاجمالي الذي لا يوجب التنجيز .

ولنا ان نتمتع دلالة تلك الروايات على جواز اخذ الجائزة من الجائر مطلقاً ، فان السؤال فيها من جهة ما هو مرتكز في أذهان الناس من أن الجائر لايبالي بالحرام ، وح فتكون أمواله مشتبهة بالحرام ، إذ ليست أموال الجائرين مقطوعة الحرمة ليكون ذلك احتيالا موهونا في حقهم .

ويلوح هذا المعنى من بعض تلك الروايات ، كصحيحة ابي ولاد التي تقدمت ، بل الظاهر من بعضها تقييد الحكم بصورة الشك فقط ، كرواية اسحاق 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 : سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : يشتري منه مالم —

وأما الدعوى الثانية فخالصها 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.

## فبما علم تفصيلاً كون الجائزة محرمة

الصورة الثالثة: وهي ما علم تفصيلاً بكون الجائزة محرمة، وقد ظهر حكمها من الصورة السابقة، فلا يحتاج الى الاعادة، وإنما المهم هو التعرض للامور التي ذكرها المصنف في ذيل هذه الصورة.

الأمر الأول: ماهو حكم الجائزة اذا علم الآخذ تفصيلاً بأنها مفسوبة؟ 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 لذلك مع التالف، لأن يده يد عدوان. نعم يجوز أخذه لا يصاله الى مالكه اذا كان معلوماً، أو يطبق عليه حكم مجهول المالك اذا كان المالك مجهولاً. هذا كله اذا لم يخش ضرراً من الجائر اهدم أخذه، وإلا فلا شبهة في جوازه، للاخبار (١) الدالة على مشروعية التقية عند كل ضرورة.

ثم إنه هل يجوز أخذ الجائزة عند التقية مطلقاً، أم لا يجوز أخذها إلا بنية الرد الى مالكتها؟ ذهب المصنف الى الثاني بدعوى أن أخذه بغير نية الرد تصرف في مال الغير بدون إذنه. وأما التقية فلا ريب أنها تتأدى بقصد الرد.

وتوضيح مرامه: أن عدم المندوحة وإن لم يعتبر في التقية بالنسبة الى أصل العمل، ولكن لاشبهة في اعتباره حال العمل، مثلاً اذا اقتضت التقية أن يكفر في صلته مع سعة

— انه ظلم فيه احدأ . موثقة باسحاق 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 الايمان بها بغير تكفير في بيت مظلم لا يراه أحد لصحت صلواته لا إطلاق الروايات الدالة على مشروعية التقية ، فان موضوعها متحقق حين الايمان بالعمل على وجه التقية .

وأما اذا كانت له مندوحة حال العمل ، فتممكن من إيقاعه على غير وجه التقية فلا شبهة في فساده 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 العمامة ، فرقة تجوز المسح على الخف ، وفرقة لا تجوزه عليه ، فانه 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 ، فانه 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 فاذا اقتضت التقية ، أو الاكراه والاضطرار أخذ الجائزة من الجائر مع العلم التفصيلي بكونها مفسوبة جاز أخذها ، بل وجب في بعض الأحيان ، ولكن التقية وامثالها تتأدى بأخذها بنية الرد الى مالكتها ، فلا يسوغ أخذها بغير هذه النية . ثم اذا أخذت لابنية الرد ضمن الآخذ مأخذها ووجب عليه عند التلف أداء مثلها أو قيمتها للمالك ، لأن يده مشمولة لقاعدة اليد الحاكمة بضمان مأخذت .

وأما اذا كان الآخذ بنية الرد الى المالك فهو لا يتخلو 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 لفرض عقلائي ، ولم يرض برده فانه لا يجوز لاحد أن يأخذه ويحفظه للملك بزعم أنه إحسان اليه ، لانه تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فهو حرام . وعلى هذا فلو أخذه أحد وجب عليه أن يرده الى صاحبه ، لقاعدة ضمان اليد .

وعلى الثاني لاشبهة في جواز الاخذ بنية الرد الى المالك ، ولا يكون الاخذ حينئذ منافياً لسلطنته ، ويكون المال المأخوذ أمانة مالكية ، لاشريعة كما يظهر من المصنف . والوجه في ذلك أن أخذ المال من الجائر مع العلم برضاء المالك يكون شأنه شأن الوديعة المأخوذة من نفس المالك .

ثم لا يخفى أنه ليس لقصد الرد الى المالك وعدمه موضوعية لعنواني الاحسان والظلم ، كسائر الموارد التي يكون القصد موضوعاً للحكم ، وليس مأخوذاً على نحو الطريقة كما هو واضح .

وعلى الثالث لا ريب في جواز الاخذ بنية الرد الى صاحبه ، لكونه عدلاً وإحساناً . ويكون المأخوذ ح أمانة شرعية عند الآخذ ، 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 الاخذ ، كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ ، لكون مفهوم الاخذ أوسع من ذلك ، بل من جهة تخصيص القاعدة بالروايات الدالة على عدم الضمان في الامانة ، نعم لو أخذه بغير قصد الرد الى المالك فتألف عند الآخذ ضمن للمالك ، لأن الاخذ تعد على مال الغير ، ومعارضة سلطانه ، فهو حرام وضعاً وتكليفاً .

وقد يقال : بجرمة التصرف فيما أخذ من الجائر مع العلم بكونه مفصوباً ، سواء كان الاخذ بنية الرد الى المالك أم لا ، لقوله : ( لا يجل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفس منه ) . ولقوله (ع) : ( فلا يجل لاحد أن يتصرف في مال غيره بغير إذنه ) (١) . فان الاخذ تصرف في مال الغير مع عدم إحراز إذنه فيه ، فهو حرام وظلم ، لاعدل 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 فان ذلك لا يجوز بزعم أنه إحسان اليه وهو ضعيف ، أما الرواية الاولى فان الحلية والحرمة فيها حكمان لموضوع واحد ، وسبب الاختلاف إنما هو إذن المالك وعدمه ، ومن الواضح أن الموضوع المذكور إنما هو منافع المال التي تعود الى المتصرف من الاكل والشرب والبيع والهبة ونحوها ، فوضع اليد على مال الغير بنية الرد الى المالك خارج عن حدود الرواية ، فانه ليس من المنافع العائدة الى الآخذ ، بل هو من المنافع التي تعود الى المالك ، وليس الآخذ منها إلا العناء والكلفة . وأما الرواية الثانية فأننا نمنع صدق التصرف على مجرد الاخذ بنية الرد الى المالك ، إذ التصرف عبارة عن التقليل والتقلب ، ولا نسلم صدقه على ذلك ، وإذا سلمنا صدقه عليه

لغة ، فانه منصرف عنه عرفاً ، فيكون المأخوذ أمانة شرعية عند الآخذ ، فترتب عليه أحكامها الوضعية والتكليفية .

وعلى الجملة إن وضع اليد على مال الغير لحفظه وإبصاله الى مالكه خارج عن الروايتين موضوعاً وحكماً ، وهذا معنى يحكم به الوجدان وأهل العرف ، ويؤيده ما في مؤنفة 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 حراماً أيضاً . كما أن دق أبواب الناس جائز للسيرة القطعية فاذا منع المالك عنه كان حراماً . 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 مفصوباً - فظاهر المصنف وصرح السيد في حاشيته أن هنا مسألتين ، الاولى : هل الآخذ من الجائر بنية التملك مع الجهل بكون المأخوذ من أموال الغير موجباً للضمان أم لا . الثانية : اذا حكمتنا بالضمان بذلك فهل يبقى هذا الحكم حتى اذا نوى الآخذ حفظ المال وإبصاله 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 جاهلاً ، قال : ( لانه يد أمانة فيستصحب ) . إلا أنه لا يفهم وجهاً صحيحاً لهذا الاستصحاب ، إذ ليس ذلك مسبوقاً بيد الامانة حتى نستصحبها .

ويمكن توجيه كلامه بأحد وجهين ، الاول : أن معنى الضمان عندنا عبارة عن انتقال القيمة أو المثل الى ذمة الضمان ، ومن الضروري أن هذا المعنى لا يتحقق إلا بالتلف ، وحيث إن يد الآخذ كانت يد أمانة لا توجب الضمان ، لكونه جاهلاً بالحال ، فاذا شك في تغير الحكم بعد حصول العلم كان مقتضى القاعدة هو الاستصحاب .

وهذا التوجيه يديهي 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 كبيراً أو صغيراً ، عاقلاً أو مجنوناً ، نعم تنتقل العين الى المثل أو القيمة حين التلف ولكن هذا الانتقال أجنبي عن أصل الضمان ، ولم يثبت في المقام كون اليد يد أمانة حتى نستصحب .

الوجه الثاني : أن الشارع قد رخص في أخذ الجائزة عند الجهل بكونها مفصوبة ، 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 لاترخيص واقعي ، أما حكم الشارع بالضمان فهو حكم واقعي ثابت في حالي العلم والجهل ، ولامتانات بين الحكمين على ما حققناه في علم الاصول ، وعليه فوضع اليد على مال الغير بنية التملك يوجب الضمان . فإذا انكشف الواقع فإن كانت العين باقية فلا بد من ردها الى مالكها ، وإلا فلا بد من رد مثلها ، أو قيمتها اليه . ويدل على ما ذكرناه حكمهم بالضمان في مسألة تعاقب الايدي على المال المقصوب مع الجهل بالحال ، ولم يقل أحد فيها بعدم الضمان حتى صاحب المسالك (ره) وأما المسألة الثانية : - وهي أنه اذا كان وضع اليد على المال موجبا للضمان - فهل يرتفع هذا الحكم بنية الرد الى المالك بعد العلم بالحال أم لا ؟ فيه وجهان : الضمان ، كما ذهب اليه المصنف (ره) . وعدمه ، كما ذهب اليه السيد في حاشيته .

وقد استدل 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 الخلاف - وتبدل قصد الآخذ . وبني على حفظ المال للمالك ورده اليه - شككنا في ارتفاع الضمان الثابت بقاعدة ضمان اليد وعدمه ، فنستصحب بقاءه .

وأشكل عليه السيد بأن علة الضمان وإن كانت هي الاخذ العدواني ، إلا أنها قد زالت بنية الرد الى المالك في مسألتنا وأمثالها ، لأن اليد قد انقلبت من العدوان والخيانة الى الاحسان والامانة ، فيكون المال أمانة شرعية عند الآخذ ، فلا يترتب عليه الضمان عند التلف ، لأن قاعدة ضمان اليد مخصصة بما دل على عدم الضمان في الامانة ، 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 بهذلك بيد الامانة أم لا ، لأن ضمان اليد لا يرتفع إلا بمحصول غايته ، وهي الاداء ، فما لم تتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعليه فكون اليد الفعلية الحادثة بد أمانة لاتزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاء ، فإن يد الأيمن لا تقتضي الضمان ، لا أنها تقتضي عدم الضمان ، ومن البديهي أن مالا اقتضاه له لاتزاحم ماله الاقتضاه ، ومجرد نية الرد الى المالك لا يرفع الضمان الثابت باليد ابتداء ، كما أن الاحكام الثابتة على الاشياء بهنا وبها الاولية لاتنافي الاحكام الثابتة عليها بهنا وبها 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 والتخليية بينه وبين ماله ، أم حمله اليه واقباضه منه .  
 قد يستظهر الثاني من الآية ، فإن الظاهر من رد الامانات الى أهلها هو الرد الحقيقي ، أي حملها اليهم واقباضها منهم . ولكن المرتكز في أذهان عامة أهل العرف ، والظاهر من ملاحظة موارد الامانات أن المراد بأداء الامانة إنما هو التخليية بينها وبين صاحبها ، كما عليه أكثر الفقهاء .

ويؤيد ما ذكرناه ، بل يدل عليه أن المودع اذا طلب من الودعي حمل الوديعة اليه ذمه العقلاء ، خصوصا اذا بعد موضع أحدهما عن الآخر ، واحتاج النقل الى المؤنة ، بل ربما يستلزم الحمل الحرج والضرر ، وهما منفيان في الشريعة المقدسة . فافهم .  
 نعم لو نقلها الودعي من بلد الايداع 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 ويب 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 فذلك اني كنت في ديوان هؤلاء القوم فأصبت من دنياهم مالا كثيراً وأعغمضت في نيه ؟ (ثم قال) الفتى : جعلت فذلك فهل لي مخرج منه ؟ قال : إن قلت لك تفعل ؟ قال : أفعل قال له : فخرج من جميع ما اكتسبت في ديوانهم فن عرفت منهم رددت عليه ماله ومن —

## وجوب الفحص عن المالك

وقد يقال بوجوب الفحص لو جهين : الوجه الاول : الاخبار الدالة على وجوب الفحص عن المالك ، فان مقتضى القاعدة تقييد المطقات بهذه الاخبار :

— لم تعرف : صدقت له وانا اضمن لك على الله الجنة . الخبر ضعيف بابراهيم بن اسحاق ، وعني 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 ويب . عن علي بن ميمون الصايغ قال : سألت أبا عبد الله «ع» عما يكتسب من التراب فأبيعه فما أصنع به ؟ قال : تصدق به فأما لك وإما لأهله الحديث . ضعيف لهلي الصايغ .

يب . عنه قال : سألته عن تراب الصواغين وأنا نبيعه ؟ قال : أما تستطيع أن تستعمله من صاحبه ؟ قال قلت : لا اذا أخبرته اتهمني ، قال : بهه ، قلت : فبأي شيء نبيعه ؟ قال : بطعام ، قلت : فأى شيء أصنع به ؟ قال : تصدق به إما 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 بألني درهم فلما وفيت المال خبرت أن الأرض وقف ؟ فقال «ع» : لا يجوز شراء الوقف ولا تدخل العلة في مالك وادفعها الى من وقفت عليه ، قلت : لا اعرف لها رباً ، قال تصدق بفلتها . مهملة 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 عبداً أو عصبيراً فانطلق الغلام فعصر خمرأ ثم باعه ؟ قال : لا يصلح ثمنه . الى أن قال «ع» : - إن أفضل خصال هذه التي باعها الغلام أن يتصدق بثمنه . حسنة بابراهيم . وهكذا في رواية اخرى . وفي ج ٢ المستدرک باب ٧٨ وجوب رد المظالم الى أهلها من جهاد النفس ص ٣٤٣ . ما يدل على ذلك



فمنها ماورد (١) في إبداع اللص دراهم أو متاعا عند مسلم ، فإنه دل على أن الوديعة بمنزلة اللقطة ، فيعرفها الودعي حولا ، فإن أصاب صاحبها ردها إليه ، وإلا تصدق بها عنه ومنها ما دل (٢) على وجوب الفحص عن الاجير لا يصال حقه اليه . ومنها الاخبار (٣) الواردة في وجوب تعريف اللقطة . ومنها ما دل (٤) على وجوب الفحص عن رجل كان له على رجل حق ففقده 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 فإن أمكنه أن يرده على أصحابه فعل وإلا كان في يده بمنزلة اللقطة يعيدها فيعرفها حولا فإن أصاب صاحبها ردها عليه وإلا تصدق بها فإن جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والفرم فإن اختار الاجر فله الاجر وان اختار الفرم غرم له وكان الاجر له . ضميعة بقاسم بن محمد وحفص بن غياث .

(٢) عن هشام بن سالم قال : سألت حفص الاعور 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 فإن وجدت له وارثا وإلا فهو كسبيل مالك ثم قال : ما هي أن يصنع بها ؟ ثم قال : توصي بها فإن جاء لها طالب وإلا فهي كسبيل مالك . موثقة بابن سماعة وغيره . الى غير ذلك من الروايات . راجع ج ٢ كآ 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 الخنثى ص ٣٦٦ .

(٣) راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٧ . وج ١ كآ باب ٤٩ اللقطة ص ٣٦٧ . 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 ففقده ولا يدري أين يطلبه ولا يدري أحى هو أم ميت ولا يعرف له وارثا ولا نسباً ولا ولداً ؟ قال : اطلبه ، قال : إن ذلك طال فأنصدق به ؟ قال : اطلبه . صحیححة .

وفي الوافي عن عن النقيه وقد روى في هذا خبر آخر إن لم تجد له وارثا وعلم الله منك الجهد فتصدق بها ، صرسلة .

وجهاً روائية. 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 بورجلنا إلى منازلنا فلما أن صرنا في الطريق أصبحنا بعض متاعه معاً فأبى شيء، فصنع به ؟ قال : تحملونه حتى تحملوه إلى الكوفة ، قال : لسنا نعرفه ولا نعرف بلدَه ولا نعرف كيف نصنع ؟ قال : إذا كنت كذا فبِهِ وتصديق بضمته ، قال له : علي من جملة فذاك ؟ قال : على أهل الولاية ) . فإن قوله ( ع ) : ( إذا كان كذا فبِهِ وتصديق بضمته ) مترتب على اليأس من الوصول إلى المالك . وبديل مفهومه على عدم جواز التصديق به قبل اليأس . وهذه الروايات وإن كانت خاصة بحسب الموارد ، إلا أن الملاك فيها هو عدم إمكان إحصال المال إلى مالكه ، فيتهدى 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 صراحة فيما تقدم من أن الشهرة الفتوائية لا تجبر ضعف الرواية . وثانياً : أنه وارد في قضية خاصة ، فلا وجه للتهدى 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 يتمتع بالوصول إليه ، وهو مورد بحثنا إنما هو مجهول المالك ، وعلى الجملة لا نعرف وجهاً للتهدى عن مورد الروايات إلى غيره . ودعوى اتحاد الملاك بين مواردنا وبين مجهول المالك - وهو عدم الوصول إلى المالك - دعوى جزائية ، إذ لا طريق لنا إلى كشف ذلك :

الوجه الثاني : أن الآية المتقدمة في أول المسألة تقتضي وجوب الفحص عن المالك مقدمة للرد الواجب ، سواء أكانت الأمانة مالكية ، كالوديعة والعارية ونحوها أم شرعية ، كاللقطة ومجهول المالك ، ومال العرقة والغيانة والغصب ، والمال المأخوذ من الجأرح العلم بكونه مضموناً ، ولكنه مقيد بالتمكن العقلي من الأداء والفحص ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وعليه فلا يجب الفحص مع عدم التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة ظاهرة في وجوب التصديق بمجهول المالك على وجه الإطلاق حتى مع التمكن من الفحص ، وإذن بالنسبة إليها هي العموم من وجه ، فإن الآية أعم من حيث المورد ، لشمولها الأمانات المالكية والشرعية ، 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 ٤١٠ .  
وج ١٠ الوافي باب ٥٢ المال المفقود صاحبه ص ٥١ . وج ٢ التهذيب ص ١١٨ .

من حيث وجوب الفحص ، لاختصاصها بصورة التمكن منه ، والمطلقات المتقدمة أعم من جهة الفحص ، لشمولها صورتى التمكن من الفحص وعدمه ، وأخص من حيث المورد ، لاختصاصها بمجهول المالك ، فتقع المعارضة بينهما في مجهول المالك مع التمكن من الفحص ، فتمتضى 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 الاصول أنه اذا تعارض الخبر مع الكتاب معارضة العموم من وجه ترفع اليد عن الخبر ، وبؤخذ 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 الاغضاء عما ذكرناه ، والحكم بالتساقط يرجع الى مادل 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 مادل 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 ، فانه 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 لإعطاء 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 بإبصاله 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 الوجد أو يطمئن بهدم  
إمكان الوصول إليه ، أو يجب الفحص عنه سنة كاملة ؟ .

أما الوجه الأول فهو وإن كان غير بعيد في نفسه ، لكفاية الايمان بصرف الوجود  
من الطبيعية في امتثال الأمر ، ولكنه بعيد عن المتفاهم العربي والمركز 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 ، أماروايات 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 الغاصب ، أو إلى  
كل ما يؤخذ منه ولو بغير عنوان الوديعة ، وأما التعدي عن موردها إلى مطلق مجهول  
المالك فلا وجه له أصلاً .

## تذليله

قد ذكرنا أنه ورد في جملة من روايات اللقطة وجوب التعريف بها سنة بكاملها ، 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 الرأس من وجدان المالك ، وعليه فلو حصل الرأس من الأول ، أو في أثناء التعريف لم يجب الفحص .

الوجه الثاني : أن المناط في تعريف اللقطة إنما هو حصول الرأس عن الوصول الى المالك . وأما التحديد بالسنة فيحتمل على الغالب ، لحصول الرأس عن الوصول الى المالك بعد السنة غالباً .

الوجه الثالث : أن التحديد بالسنة أمر تعبدى ، فلا بد من العمل به سواء حصل الرأس 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 الاطمئنان بالرأس عن الظفر بالمالك قبل مضي السنة أم بعده ، فإن الاطمئنان حجة عقلانية فيما إذا لم تتم أمانة 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 ، ويظهر من المصلحة مع الروايات المدالة على اعتبار السنة ، ولا يمكن لأحد من جملة إمامنا على صورة اليأس عن المالك أو على جواز التصديق به مع الالتزام بالمال ، ووجوب التعريف به إلى سنة ، فلذا مضت السنة ولم يجد المالك سقط الضمان عنه . ويمكن أن يقال : إن تعريفها ثلاثة أيام مقدمة للتصديق ووجوب التعريف إلى سنة كاملة مقدمة لجواز التملك . على أن ما يدل على كفاية ثلاثة أيام في التعريف ضعيف السند .

(١) كرواية إبان بن تغلب . ولكنها ضعيفة السند بمحمد بن موسى الهمداني ، راجع ج ١٠ الوافي باب ٥١ اللقطة ص ٤٩ . وج ٣ ثل باب ٢ وجوب تعريف اللقطة سنة من ابواب اللقطة ص ٣٣٠ .

## إن اجرة الفحص عن المالك

هل هي على ذي اليد أو على المالك ؟

الجهة الرابعة : إذا احتاج للفحص عن المالك الى بذل اجرة فهل هي على من وضع يده على مجهول المالك ، أو على المالك ؟ . قال المصنف : ( لو احتاج الفحص الى بذل كاجرة دليل صايج عليه . فالظاهر عدم وجوبه على الواجد ، بل يتولاه الحاكم ولاية عن صاحبه ، ويخرج عن العين اجرة الدلال ، ثم يتصدق بالباقي إن لم يوجد صاحبه ، ويحتمل وجوبه عليه ، لتوقف الواجب عليه ) .

وتحقيق المسألة أن الاستيلاء على مجهول المالك قد يستند الى أسباب غير شرعية : بأن يأخذ أحد أموال الناس بغير سبب شرعي ، كالغصب والسرقة والخيانة ونحوها ثم يندم ، ولكن لا يقدر على إبعاله الى ملائكة . وقد يستند الى وجه شرعي ، كأخذ المال من السارق ، أو الجائر ، أو الصبي الذي لا يعرف له ولي ، وكأخذ المال المشرف على التلف ، وكالقطعة ونحوها . فإن أخذ المال في جميع هذه الموارد لحفظه لما لكه وإبعاله اليه بلائز من جهة الحسبة .

أما الصورة الاولى فلا شبهة في أن مؤنة الفحص على الغاصب ، لوجوب رد المغمصوب الى المالك وإن توقف ذلك على بذل الاجرة . ودعوى أن إيجاب اجرة 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 فلان الشارع يلزمه ربحاً لانه رد المغمصوب الى مالكه حتى مع الاحتياج الى بذل الاجرة . وقد ورد في بعض الروايات (١) أنه لو غصب أحد حجراً أو شيئاً من ثمنه في أساس البناء فإنه يجب عليه رده الى مالكه وإن توقف ذلك على هدم البناء وتقرير الغاصب ومن هنا اشتهر أن الغاصب يؤخذ بأشق الاحوال .

وأما الصورة الثانية - وهي أن يستند الاستيلاء على مجهول المالك الى سبب شرعي - فالظاهر أن مؤنة الفحص على المالك ، بمعنى أن الواجد يصرقها من كيسه عن المالك ، فإذا

(١) في ج ٣ من باب ١ وجوب رد المغمصوب الى مالكه من ابواب الغصب ص ٣٢٥ .

عن نهج البلاغة ظل امير المؤمنين (ع) : الحجر الغصب في الدار رهن على سخرانها . مرسله

وجده أخذها منه ، وإلا فن 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 يد 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 يتمين البذل على الواجد إلا بدليل خاص ، وهو منفي في المقام ، وعليه فاذا 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 ، فيعطيها 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 فاذا 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 مسيطون على اموالهم .

## مصرف مجهول المالك

الامر الثالث : ما هو مصرف مجهول المالك ؟ فهل يتصدق به ، أو يحفظه الواجد مادام جيباً للمالك ، ويوصي به بعمداته ، أو يتملكه ، أو يعطيه للحاكم الشرعي ، أو هو للإمام (ع) ؟ وجوه : الاول : ان يكون ذلك للإمام ، لقوله (ع) في رواية أبي يزيد (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 ١٠ كآب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧

الإمام نفسه . فيكون حلفه «ع» في محله ، اكون المسأل له واقعاً . وأما أمره (ع) بتقسيم ذلك المال . فعليه دفع للتهمة عن نفسه ، أو إحسان منه الى الفقراء . ويحتمل أن يكون حلفه على ان المال له ، لعلمه بموت مالكه ، وأنه لم يترك وارثاً غير الامام ، ويحتمل ان يكون المال المذكور من صفو دار الحرب الذي هو خاص للامام (ع) ، ومن الواضح انه مع هذه الاحتمالات لا يبي مجال للاستدلال بهذه الرواية على المقصود .

الوجه الثاني : ان 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 الايرواني أن ( هذه الصحيحة صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج الخمس ) .

وفيه أولاً : ان هذه الرواية واردة في بيان موارد الخمس على نحو القضية الحقيقية ، فيكون مفادها انه كلما تحقق شيء من تلك الموارد وجب فيه الخمس . وعليه فلا دلالة فيها على جواز تملك مجهول المالك لكي يتمسك باطلاقها ، نعم لا تنتكردلالاتها على وجوب إخراج الخمس فيما جاز فيه تملك مجهول المالك كباب اللقطة . فقد دلت الروايات الكثيرة المذكورة في ابواب اللقطة على ان واجدها مخير بين تملكها ، وبين التصديق بها عن مالها بعد ان يعرف بها سنة واحدة .

ومن هذا القبيل ماورد في بعض الروايات (٢) من انه اذا وجد المشتري مالاً في بطن حيوان اشتراه من شخص ، فانه يرجع في ذلك المال الى البائع ، واذا لم يدهه لنفسه تملكه المشتري ، واعطى خمسة ، وكذلك ماورد في جملة من الاحاديث (٣) من انه اذا وجد مالاً في بطن سمك اشتراه من الصياد فانه يملكه ويعطى خمسة من غير مراجعة الى المالك .

وثانياً : انا اذا سلمنا كون الرواية في مقام البيان من هذه الجهة ايضاً فلا نسلم كونها صريحة في جواز تملك مجهول المالك بعد إخراج خمسة ، وإنما هي مطلقة بالنسبة اليه ، فتبقيد بالروايات الدالة على لزوم التصديق بمجهول المالك .

الوجه الثالث : انه يجوز للواجد ان يعمل في مجهول المالك ، ويخرجه صدقه قايلاً قايلاً

(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 ابواب اللقطة ص ٣٣١ . وج ١٥ الوافي باب ٥١

اللقطة ص ٤٨ . وج ١ كما باب ٤٩ اللقطة من المعيشة ص ٣٦٧ .

(٣) راجع ج ٣ ، ثل باب ١٠ من وجد مالاً في جوف سمكة من اللقطة ص ٣٣٢ .



حق يخرج ، ويدل عليه بعض الاطالديث (٢) .

وفيه انه لادلالة في هذه الرواية على جريان الحكم المذكور في مجهول المالك ، فمن المحتمل ان صاحب المال قد مات ، ولم يترك وارثاً غير الایمام ، فانتقل ميراثه اليه ، 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 والام مدفوع بالانصل . وجريانه في الشبهات للموضوعية غير محتاج الى فحص ، وأما احتمال وجود الأب والام فعمله كان مقطوع المدم ، لمضي مدة لا يحتمل بقاؤها فيها ، ولذا لم بأمر الایمام (ع) بالمفحص عنها ، ويؤيد ما ذكرناه قول السائل في هذه الرواية : ( ولم أعرف له وورثة ) فان ظاهر هذه العبارة انه تفحص عن الوارث ، ولم يجده فافهم . ومع الاغضاء عما ذكرناه وتسليم خلالتها على المقصود فالنسبة بينها ، وبين الروايات الدالة على التصديق بمجهول المالك هي العموم المطلق ، فلا بد من تقييدها بهذه الروايات .

لا يقال : ان هذه الرواية تنافي رواية الهيم (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 يخصص عن ورثة الميت ، وهذا بخلاف الرواية الاولى ، فانك قد عرفت ظهورها في أن السائل تفحص عن الورثة ، ولم يصل اليهم ، فورد كل من الخبيرين غير مورد الآخر . والذي يستهل الخطاب 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 فرأيت في إعلاي حالها وما أصنع بها فقد ضقت بها ذرعاً ؟ فكتب : اعمل فيها واخرجها صدقة قليلاً قليلاً حتى تخرج . مجهولة لنصر . راجع ج ٢ كتاب ٤٧ ميراث المفقود من الوارث ص ٢٧٩ . وج ١٠ الوافي باب ٥٣ المال المفقود صاحبه ص ٥٠ . وج ٣ ثل باب ٦ حكم ميراث المفقود من ابواب ميراث الخنى وما اشبهه ص ٣٦٦ .

(٢) في المصادر المذكورة عن الهيم ابي روح صاحب الخان قال : كتبت الى عبد صالح (ع) : اني أتقبل الفنادق فنزل عندي رجل فيموت فجأة لأعرفه ولا أعرف بلاده ولا ورثته فيبقى المال عندي كيف أصنع به ولان ذلك المال ؟؟ فكتب (ع) : انركه على حاله . مجهولة بهيم .

الوجه الرابع : انه يجب حفظ مجهول المالك كما لكه ، والأبصاء به عند الوفاة للزوايا (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 الملاك بين الموردين واحد - وهو تعذر إيصال المال الى مالكه - دعوى جزائية ، فأنه لا طريق لنا الى كشف هذا الملاك 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 بالأبصاء 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 بالأبصاء به عند الموت .

فانه يقال : الميزان في ورود الأمر مورد توهم 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 إذنتهم ، 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 ابي حمزة التي وردت في قصة الفقي الذي كان من كتاب بني امية ، فانها صريحة في عدم ورود الأمر بالتصدق في مقام توهم الحظر ، إذ الفتى إنما طلب التخاص عمّا اشتغلت به ذمته من اموال الناس ، فأجاب الإمام (ع) بقوله : ( فاخرج من جميع ما اكتسبت 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 بالاولوية 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 تبني 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 ابتداء وجب عليه التصديق به ، واذا تصرف فيه تصرفاً آخر ولويدفعه الى الحاكم ضمنه . ودعوى أن الحاكم ولي الغائب دعوى غير صحيحة ، لأن ولايته على الغائب إنما هي من جهة الحسبة ، فلا بد من الاقتصار 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 تثبت 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 فلان كان المراد أن الحاكم أعرف بمصرف مجهول المالك من حيث الشبهة الحكمية فهو مسلم ، لأن ذلك وظيفه العالم ، إلا أن ذلك لا يدل على وجوب دفعه اليه ، بل الواجب على العايم أن يسأل العالم عن حكم الواقعة ، ويعمل على طبق ما أفتى 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 ، لإطلاق 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 الإذن منه في التصديق به عن المالك ، لأن الكلي لا يتعين لإبازن 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 الايصال 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 مشتقاً بين أفراد غير محصورين . وهو أيضاً مورد روايات اخرى قد تقدمت (٢) وحكم كلا القسمين قد تقدم مفصلاً . وقد يكون المالك معلوماً من جميع الجهات . ولكن يتعذر إيصال المال اليه لمانع خارجي ، كأن يكون المالك في سجن ، أو مكان بعيد يتعذر الوصول اليه . ويجري عليه حكم القسم الثاني ، للروايات المتقدمة أيضاً ، لأن الاستفادة 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 . وبهذا 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 فلاوجه لقياس مال الإمام «ع» بمجهول المالك ، لأننا نقطع برضاه الإمام باعطاء ماله لأهل العلم والجهات التي توجب ترويح 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 زينة الكبرى عليها السلام تأخذ الطعام من أطفال أبي عبد الله «ع» وترميها الى أهل الكوفة وتقول : 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 مسبوقة 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 : الاولى : أنه يجوز الملتقط أن يقصد حين الالتقاط تملك المال بعد انتهاء مدة الفحص عن المالك . وقد ذات 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 ابتداء إلا بنية الإحسان الى المالك بحفظه له وإبصاليه إليه ، ثم يتصدق به عن مالكه بعد التعريف . ومن هنا يتجلى لك أنه لا يجوز أخذ المغصوب 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 أيضا في أبواب اللقطة الدالة على ذلك . أما مجهول المالك فقد عرفت أن فيه وجوها شتى تقدمت الإشارة إليها .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام هنا يقع في مقامين ، الاول : أن تكون اليد الموضوعية على مجهول المالك ابتداء 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 ، وكن غصبه من المالك ، ثم تاب ، وعزم على إبصاليه إليه ، ولم يتمكن من ذلك ، لفقد المالك ، أو لكونه مجهولا بين أشخاص غير محصورين .

أما المقام الاول فالظاهر هو عدم الضمان فيها ، وليس ذلك من جهة أن الشارع قد أذن

في التصديق بمجهول المالك ، وهو ينافي بالحكم بالضمان ، لأن إذن الشارع في التصرف بمال الغير يرفع حرمة التكليفية ، ولا ينافي ذلك ضمانه . بل من جهة أن دليل الضمان هو أحد الامور الثلاثة : إما قاعدة ضمان اليد ، وإما قاعدة الائتلاف ، وإما قيام دليل خاص عليه . أما الاولى فهي منتفية هنا قطعاً ، إذ المفروض أن اليد كانت يد امانة وإحسان ، وما على المحسنين من سبيل .

وأما قاعدة الائتلاف فهي مردودة لوجوه عديدة ، الاول : أنها ليست برواية لسلي يتمسك بها وإنما هي قاعدة متصيدة من موارد شتى ، فلا يمكن التمسك بها في غير الموارد المسلمة . الثانية : أن الائتلاف إنما يقتضي الضمان اذا لم يكن التصرف لنفع المالك ، وإلا فلا بوجوب الضمان ، ومن هنا اذا أشرف أحد على الهلكة ، وتوقف إنجازها منها على بذل مقدار من ماله فإن ذلك يكون واجباً من غير ضمان . الثالث : أن التصديق بمجهول المالك لو كان موجباً للضمان يبدله لكان البديل أيضاً مجهول المالك ومشمولاً لمسا دل 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 بوجوب الضمان مع مطالبة المالك ، إلا أنها ضعيفة السند ، وواردة في قضية شخصية ، فلا يمكن التعدي منها الى غيرها ، كما عرفته سابقاً .

والحاصل أن التصديق بمجهول المالك لا بوجوب الضمان . على أن الاطلاقات الدالة على وجوب التصديق به بعد التعريف تقتضي عدم الضمان . ومع الشك في الاطلاق يرجع الى البراءة .

وأما المقام الثاني - أعني ما اذا كانت يد الامانة 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 منوطاً بالاداء ، فما لم يتحقق الغاية لم يسقط الضمان . وعرفت أيضاً أن نية الرد الى المالك وإن كانت توجب صيرورة اليد يد امانة ، إلا أن هذه اليد لا توجب ضماناً ، لأنها لا تقتضي عدم الضمان . وواضح أن مالا اقتضاء فيه لا يترحم 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 الفقى قد طلب المخرج عما أخذه من أموال الناس ، فأجابته الإمام «ع» بالتصدق بجميع ماتحت يده ، وضمن له بذلك الجنة ، ولو كان التصدق به موجبا للضمان لما جعله الامام مخرجا له عن ظلامته ، وقد جعل الله التصدق بمجهول المالك وسيلة للتوبة وسببا لفراغ الذمة تسهيلا الامر على الفاصبين التائبين ولكن الرواية ضعيفة السند .

ويدل على عدم الضمان أيضا إطلاق الروايات المتقدمة - كرواية ابن أبي حمزة وغيرها - الأمرة بالتصدق بمجهول المالك ، ولا فرق في ذلك بين ما كان مجهول المالك عيناً خارجية أو دينياً ثابتاً في الذمة ، فان الدين وان كان كلياً في الذمة ، إلا أنه يتشخص بالتصدق ، وتبرأ به ذمة المديون . وتوهم أن نفوذ التصدق يتوقف على إذن المالك ، توهم فاسد ، لا بإطلاق تلك 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 ماذهب اليه المصنف من أن الاوجه هو الضمان مطلقاً ( إما تحكيميا للاستصحاب حيث يعارض البراءة ولو بضميمة عدم القول بالفصل ، وإما للرسالة المتقدمة عن ثر ) وهي ماروى من أنه بمنزلة اللقطة ( وإما لاستفادة ذلك من خير الودعة ) .

وجه الضعف أنه لا موضوع للاصل بعد أمر الشارع بالتصدق بمجهول المالك ، وأنت قد عرفت أنه لا دليل على الضمان فيما كانت اليد مسبوقه به فضلا عن إثباته في مطلق مجهول المالك بعدم القول بالفصل . وأما استفادة حكم المسألة مما ورد في إيداع اللص فقد عرفت جوابه . وأما رسالة السرائر فهي غير قابلة للإعتماد عليها . على أن من المظنون أنها بعينها رواية حفص الواردة في إيداع اللص . فيتوجه عليها ماوجهناه على الاستدلال بهذه الرواية قوله : ( ثم الضمان هل يثبت بمجرد التصدق ) ، أقول : قد ظهر مما تقدم أن التصدق 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 التصدق ، أو من حين مطالبة المالك بماله وعدم رضاه بالتصدق ؟ وجوه .

والتحقيق أن يقال : إن الحكم بالضمان ان كان لقاعدة الضمان بالانلاف فاللازم هو الحكم

بثبوتة من حين التصديق ، إلا أنك قد عرفت أننا أن القاعدة لا تشمل المقام . وان كان مدرك الضمان هو ماورد في اللفظة من أن المالك اذا جاء وطالب ماله فله الغرم ، أو الرضا بالاجر فاللازم هو ثبوتة من حين مطالبة المالك . وان كان مدرك الضمان هو قاعدة ضمان اليد فاللازم ثبوتة من حين الاخذ اذا كانت اليد الموضوعه 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 ، وقيد يكون قبل التصديق ، فاذا كان التصديق بعد موت المالك فاذا 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 : ( فان جاء طالبها بعد ذلك خيره بين الاجر والغرم ) . وان كان التصديق قبل موت المالك فانه لاشيء للورثة إذ المالك لم يبق حياً بعد التصديق حتى يتخير بين الغرم والاجر ، والورثة ليسوا بمالك حتى يجري فيهم هذا الحكم .

لا يقال : اذا وجد المالك بعد التصديق كان مخيراً بين الغرم والاجر ، فيكون هذا حقاً من حقوقه ، فاذا مات انتقل الى الورثة ، لأن ما تركه الميت لوارثه . فانه يقال : لادليل على أن كل حق يقبل النقل والانتقال أو الإسقاط ، إلا في موارد خاصة ، ومع الشك في ذلك فالاصل عدمه .

وأما اذا مات المتصدق ثم وجد المالك فالظاهر من قوله ( ع ) : ( خيره بين الأجر والغرم ) . أنه لاشيء للمالك إذ لا وجود للمتصدق حتى يخير المالك بين الأمرين . نعم يمكن أن يقال بخروج الغرامة من تركته ، لان ضمان الصدقة من الحقوق المالية اللازمة عليه بفعله ، ولا غرامة في ذلك فقد ثبت نظيره في الفقه كثيراً كما اذا رمى أحد رجلاً بحجر ومات الرامي قبل وصول الحجر ، ثم أصاب الحجر الرجل فقتله ، فان دية المقتول تؤخذ من تركه القاتل ، لاستناد القتل اليه . بل قد يملك الميت من جهة إيجاد سبب الملك قبل موته ، كما اذا 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 القائب ، أو وليه فلا ضمان على المدافع لأن دفعه الى الولي ، أو الوكيل كدفعه الى نفس الاصيل . وان كان دفعه اليه بعنوان أنه كبقية الناس فلا تبرأ ذمته بذلك .

وتحقيق الكلام هنا يكون في جهتين ، الاولى : هل للحاكم ولاية على القائب أم لا ؟ . الثانية : اذا ثبت للحاكم ولاية على القائب فهل يعتبر قصد هذا العنوان في دفع مال القائب اليه



أم لا ؟ . أما الجهة الأولى فهي ممنوعة صغرى وكبرى ، أما الصغرى فلأنه لم يبرز كون المالك غائباً ، بل يحتمل كونه حاضراً عند الواجد . وإن لم يعرفه بعينه . ويتفق كثيراً أن الملتقط يتفحص عن المالك ، وهو ينادي بصاحب المال ، ويسمعه المالك ، ولا يلتفت إلى كون اللقطة له . وأما الكبرى فاعدم الدليل القضي على ولاية الحاكم على الغائب لكي يتمسك باطلاقه ، وإنما هي ثابتة بالحسبة ، فلا بد من الاقتصار على المقدر التيقن ، 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 يحتمل 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 وأولياهم . 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 ، كخياط الخلل بالخل والسمن بالسمن والخنطة بالخنطة ، وإما أن لا يكون موجباً لذلك ، كما إذا اشترى فراشا وغصب فراشا آخر واشتبه أحدهما بالآخر . وعلى الأول فإما أن يكون المالك ومقدار المال معلومين ، وإما أن يكونا مجهولين ، وإما أن 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 تمثيله في الصورة السابقة .

وان كان القدر مجهولاً والمالك معلوماً وجب التخلص عن اشتغال الذمة بالمصالحة مع المالك وعلى الثاني — وهو مالا يوجب الاشتباه بالشركة — فلا بد من الرجوع إلى القرعة ، لأنها لكل أمر مشكل أو يباع المأخوذ من الجائر ، وبشترك في ثمنه . ثم ذكر أن تفصيل ذلك كله في كتاب الخمس .

أقول : في كلامه نظر من وجهين ، الأول : أنه لا وجه للرجوع إلى المصالحة مطلقاً فيما إذا كان المالك معلوماً والقدر مجهولاً ، لأن المال المذكور قد يكون في يد أحد ، وقد لا يكون كذلك . وعلى الأول فالقدر الذي يعلم صاحبه يرد إليه ، والمقدار الذي لا يعلم صاحبه فهو لذي اليد ، لأنها أماراة للملكية . وعلى الثاني فما هو معلوم المالك أيضاً يرد إلى صاحبه ، وفي المقدار المشقبه يرجع إلى القرعة . ويحتمل الحكم بالتصنيف للمصالحة القهرية ويستأنس حكم ذلك بما ورد (١) في الودعي . ولكن الظاهر أن الرواية غير نافية للسند .

الثاني : أن ظاهر كلام المصنف عدم جريان التقسيم المذكور في القسم الثاني — أعني مالا يكون الاشتباه موجباً للشركة والإشاعة — ولذا اكتفى فيه بالرجوع إلى القرعة ، أو بيع المال المشقبه والاشتراك في ثمنه . ولكن الظاهر أن الأقسام المذكورة كلها جارية في القسم الثاني أيضاً . وتقريبه أن المأخوذ من الجائر إذا كان مشتبهاً بالحرام مع عدم كونه موجباً للشركة فإما أن يكون المالك والقدر كلاهما معلومين ، فلا بد من رد المال إلى صاحبه وإما أن يكون القدر معلوماً والمالك مجهولاً ، وقد تقدم حكمه في الصورة الثالثة . وإما أن يكون القدر مجهولاً والمالك معلوماً ، فيرجع إلى 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 الإشاعة لا شاهد له

(١) راجع ج ٢ ، مثل باب ١٢ حكم من اودعه إنسان دينارين من الصلح ص ٩٣٣

(٢) راجع ج ٢ ، مثل باب ٩ وجوب الخمس في الحلال إذا 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 الى الاختصاص بالصورة الاولى ، وأنه لو علم النقص لا يجب إعطاء الخمس ، ولو علم الزيادة لا يكفي ، بل يجب دفع الأزيد ) .

ولكن الظاهر هو ما ذهب اليه 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 الى ذلك أنه لا قائل بوجود الخمس في هذه الصورة ، ذكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره .  
وأما في صورة العلم بزيادة الحرام عنه فإن الجزء الزائد كبقية المحرمات ، فلا ترتفع الجريمة عنه ، وإلا كان ذلك حيلة لأكل أموال الناس . ويضاف الى ذلك عدم القول بالفصل بين صورتى العلم بالزيادة والعلم بالنقصان ، وحيث عرفت عدم وجوب الخمس مع العلم بالنقصان فلا بد من القول بعدم وجوبه أيضاً مع العلم بالزيادة  
وطى الجملة إن ظاهر الرواية وقوع المصالحاة الشرعية بين الحرام والخمس ، ولا يجري ذلك إلا مع احتمال كونه بمقدار الحرام .

## أخذ المال من الجائز

ليس له بنفسه حكم من الاحكام الخمسة

قوله : ( واعلم أن أخذ ما في يد الظالم ينقسم باعتبار نفس الأخذ الى الاحكام الخمسة )  
أقول : حاصل كلامه : أن أخذ المال من الجائز ينقسم بلحاظ نفس الأخذ الى الاحكام

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١ وجوب الخمس في الحلال اذا اختلط بالحرام من الخمس

الخسة ، 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 الاخذ بنفسه لا يتصف بشيء من الاحكام الخمسة حتى بالاباحة ، بل شأنه شأن سائر الافعال التي لا تتصف بها إلا باعتبار العوارض والطوارئ ، فإن الاخذ قد يتصف بالحرمه ، 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 الجائرة من الجائر مع عدم اشتغال أمواله على الحرام . وقد يتصف بالاستحباب ، كأخذ المال منه مع عدم العلم بحرمته لزياره 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

فوله : ( و كيف 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 أتلفه من أموال الناس ، لقاعدة الضمان بالالتلاف ، 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 المقتضي ، وبوجود المانع ، أما الاول فبان 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 للي وارثه . ولكن السيرة القطعية قائمة على أن الضمانات الثابتة بقاعدة ضمان اليد لا تخرج من أصل التركة ، بل تخرج من الثلث مع الايباء 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 فرقا بين ما أنفقه هذا الظالم عدوانا ، وبين ما أنفقه 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 : انه ( لو تم الانصراف لزم إهمال الاحكام المنوطة بالدين وجوداً من غير فرق بين حياته وموته ) . ودعوى إطلاق الفني عليه عرفاً لا شاهد عليها لأن أهل العرف ليسوا مشرعين لكي تكون إطلاقاتهم حجة شرعية . كما أنهم يزول القمار وبيع المنابذة 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 استمروا عليها ، ولذا لا يفرقون في ذلك بين الظلمة وغيرهم ممن علموا باستغلال ذمهم 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 وغيرها

## ما يأخذه الجائر من الناس

يجوز احتسابه من الزكاة

قوله . ( الثالثة : ما يأخذه السلطان المستحل لاخذ الخراج ) أقول : الحقوق الشرعية الثابتة في أموال الناس ، أو في ذمهم أربعة : الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة . ولا بأس

(١) راجع ج ٢ ثل باب ١١٢ جواز استيفاء الدين من مال الغريم الممتنع مما اكتسب به

ص ٥٦١ وج ٢ التهذيب ص ١٠٥ .

بجعل 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 يخفى أن مورد تلك الحقوق الثلاثة هي الغلات الأربع ، والأنعام الثلاثة ، وأراضي المسلمين . وأما الأراضي التي أحيهاها العامل فلا شيء عليه وإن كان المحيي 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 تبره ذمهم عنها أم لا ؟ مقتضى القاعدة الأولية هو العدم ، فإن الشارع قد حكم بثبوت تلك الحقوق في ذم هؤلاء ولا تبره عنها إلا بصرها فيما عينه الشارع . وواضح أن الجائر خارج عنه . على أنها لا تنتمين 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 الخذاه الآتية أن ذلك من المسلمات ، فتدل تلك الروايات بالملزمة على أن الأموال التي يأخذها الجائر من الناس يجوز احتسابها من الصدقات والمقاسمات ، وإلا لكان على الآخذ أن يرده إلى صاحبه . فيدل ذلك على تنزيل يد الجائر في زمان الغيبة منزلة يد السلطان العادل ويضاف 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 صيغه الشيخ في التهذيب .

(١) كا . عن يعقوب بن شعيب قال : سألت أبا عبد الله «ع» عن العشور التي تؤخذ من الرجل أيحتسب 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 نعطوهم شيئاً ما استطعتم فإن المال لا يبي على هذا أن يزكيه منين . صحيحة وغير ذلك من الروايات راجع ج ١ ص ١٥٣ . وج ٦ الوافي ص ٢١ وج ٧ كل

تاب ١٩ ما يأخذه السلطان على وجه الزكاة من أبواب المستحقين ص ٣٣

(٢) راجع الباين المريرين 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 أعطاهم لغير أهلها أم لا ؟ قد يقال : إن الولاية في زمان الغيبة وإن كانت راجعة الى السلطان العادل الذي وجبت على الناس طاعته ، وحرمت عليهم معصيته ، فإذا غضبها غاصب وتقمصها متقمص كان عاصيا وآثما ، إلا أن هذه الولاية الجائرة تترتب عليها الأحكام الشرعية المترتبة على الولاية الحقنة من حفظ حوزة الاسلام ، وجمع الحقوق الثابتة في أموال الناس ، وصرفها في محلها ، وغير ذلك ، لأن موضوع تلك الاحكام هو مطلق السلطنة ، سواء أكانت حقة 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 ، فانها لا تحرم عليه بعد غضبه 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 ما لم يخرج من عهدها وذهب السيد في حاشيته الى براءة ذمة الجائر لوجه آخر وحاصله : أن الأئمة (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 اليه إذن المالك ، وح فيترتب عليه أمران ، أحدهما : براءة ذمة الزارع بما دفع الى الجائر من الحقوق المذكورة . وثانيهما : براءة ذمة الجائر من الضمان وإن ترتب عليه الاثم من جهة العصيان والعدوان ، وتظهير ذلك ما إذا غضب الغاصب مال غيره فوهبه لآخر ، وأجازة المالك .

ويرد عليه أولاً : أن إذن الشارع في أخذ الحقوق المذكورة من الجائر إنما هو لتسهيل الأئمة على التهمة لتلايقعها في المضيقه والشدة ، فانهم يأخذون الأموال المذكورة من الجائر ، وأن إنذنه هذا وإن كان يدل بالالتزام على براءة ذمة الزارع وإلزام منه العمر والتهرج المرفوعين في الشريعة ، إلا أنه لا اشعار فيه ببرائة ذمة الجائر فتبطل الدلالة عليها ، وعلى هذا فتصديه لا أخذ تلك الحقوق ظلم وعدوان ، فتشمله قاعدة ضمان اليد

وتلحقه جميع تبعات الغصب وضما وتكليفها .  
 وأما تنظيم المقام بهية الغاصب المال المقصوب مع لحوق إجازة المالك لغيره قماش  
 مع الفارق ، إذ المفروض أن الجائر لم يعط الحقوق المذكورة لأهلها حتى يبره ذمته  
 بل أعطاها لغيره إما بجنا ، او مع العوض ، وعلى الاول فقد أتلف المال ، فيستلزم ضمانا  
 له وإن جاز للأخذ التصرف فيه ، وعليه فالعوض يكون للأخذ ، وينتقل المال إلى ذمة  
 الجائر ، وعلى الثاني فالمعاملة وإن صححت على الفرض ، إلا أن ما يأخذه الجائر لا عن  
 الصدقة يكون صدقة ، ويضمنه الجائر لاعمالة .  
 ونظير ذلك أن الأئمة قد أذنوا لشيئهم في أخذ ما تعلق به الخمس او الزكاة من لا يسطير  
 او لا يعتقد بها مع ان ذلك يحرم على المعطي وضما وتكليفها .

## جواز أخذ الصدقات والمقاسمات من الجائر المستحل لذلك

الناحية الثالثة : هل يجوز اخذ مال الصدقة والخراج والمقاسمة من الجائر المستحل لذلك  
 أم لا يجوز ؟ وعلى القول بالجواز فهل يملكها الآخذ أم لا ؟ المشهور ، بل الجميع عليه بين  
 الاصحاب هو الاول . وعن المسالك انه اطبق عليه علمائنا ، ولا نعلم فيه عذرا . وعن  
 المفاتيح انه لا خلاف فيه . وفي الرياض انه استفاض نقل الإجماع عليه . وقد خالفني  
 ذلك الفاضل القطيبي . والمحقق الاردبيلي .

ولكن التحقيق يقتضي الاول ، لاطلاق الروايات الكثيرة الدالة على إباحة أخذ الجوائز  
 من الجائر ، وقد تقدمت الاشارة اليها في البحث عن جوائز السلطان . وتدل عليه ايضا  
 الروايات الخاصة الواردة في خصوص المقام ، منها رواية الحذاء (١) وهي تدل على المقصود  
 ثلاث فقرات : الفقرة الاولى : ان السائل جعل جواز اخذ الصدقات من السلطان الجائر  
 مفروغا عنه ، وإنما سأل عما اذا اخذ الجائر من الناس اكثر من الحق الذي يجب عليهم . فقال  
 الامام (ع) : ( لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه ) .

وقد اورد عليه المحقق الاردبيلي في محكي كلامه ( بأن قوله (ع) : لا بأس به حتى  
 تعرف الحرام منه لا يدل إلا على جواز شراء ما كان حلالا ، بل مشتقها ، وعدم جواز

(١) صحيحة . راجع ج ٢ ، باب ٨١ . جواز شراء ما يأخذه الظالم مما يكتسب به



ما كان معروفاً أنه حرام بعينه ، ولا تدل على جواز شراء الزكاة بعينها صريحاً . نعم  
ظاهراً ذلك . لكن لا ينبغي الحل عليه ، لمناقضته العقل والنقل . ويمكن ان يكون سبب  
الاجمال منه التقيية ) .

ويرد عليه أولاً : ان الرواية صريحة في المطلوب ، فان الضمير في قوله «ع» : ( لا بأس  
به ) يرجع الى شراء اهل الصدقة وغيرها ، فلا وجه لانكار الأردبيلي صراحة هذه الفقرة  
في المقصود .

وثانياً : ان حكم العقل بقبوح التصرف في مال الغير بدون إذنه وان كان مما لا يرب فيه  
وكذا لاشبهة في دلالة جملة من الروايات (١) على حرمة ، إلا ان إذن الشارع فيه احياناً  
يوجب ارتفاع القبح ، وتخصيص العمومات ، وعليه فجواز اخذ الصدقات من الجائر لا يناق  
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 المتسعة والانهار الكبار وغيرها يناق حكم العقل والنقل  
وثالثاً : انه لا وجه لانكاره صراحة هذه الفقرة في المطلوب ، ودعواه ظهورها فيه ،  
ثم إنكاره الظهور ايضاً ، لمناقضته العقل والنقل . نعم له إنكار حجيتها من الأول سواء  
كانت صريحة في المطلوب أم ظاهرة فيه ، كما هو كذلك في كل دليل يناق العقل والنقل .  
ورابعاً : انه لا وجه لاحتمال التقيية في الرواية وجمعها سبب الاجمال فيها ، لأن مجرد  
معارضة الرواية لعموم آية او رواية ، او إطلاقها لا يسوغ حملها على التقيية ، بل بانتم  
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 . ويضاف الى ما ذكرناه  
اننا لم نسمع بوجود السلطان العادل في زمان السائل وما يقاربه

الفقرة الثانية : ان السائل قد احتمل حرمة شراء الانسان صدقات نفسه من الجائر ،  
فسأل الامام «ع» عنها ، فقال «ع» : ( إن كان قد اخذها وعزلها فلا بأس ) فهذه  
الفقرة ايضاً صريحة في المطلوب . وإنما قيد الامام «ع» جواز شراء الصدقات بالأخذ  
والعزل معا ، ولم يكتب بالعزل فقط ، لأن الصدقات لا تتعين بأمر الجائر بالعزل ، فادا

اشتراها قبل الأخذ والعزل فقد اشترى مال نفسه ، وهو بديهى 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 : ( لما ترى في مصدق يجيئنا الخ ) . 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 الكيل السابق في الشراء ، فسأل الامام (ع) عن ذلك فقال : ( إن كان قبضه بكيل وأنتم حضور ذلك فلا بأس بشرائه منه من غير كيل ) . لأن الكيل إنما اعبر طريقا الى تعيين مقدار الكيل بأي نحو انفق ، ولا دليل على اعتباره عند البيع . فهذه الفقرة أيضا صريحة في جواز شراء الصدقات من الجائر لا يقال : المراد من المقاسم المذكور في السؤال هو المزارع أو وكيله ، فلادخل للرواية فيما نحن فيه .

فإنه يقال : اتحاد السياق يقتضي أن يراد من المقاسم عامل الصدقة ، لا المزارع أو وكيله على أن الظاهر من إطلاق لفظ المقاسم ( 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 المقاسم بالمصدق في الرواية تدل على إرادة كل من المقاسمة المصطلحة والصدقات . وثانيا : أن إطلاق لفظ المقاسم يشمل الخراج والمقاسمة الزكائية فلا وجه لصرفه الى الثاني . وثالثا : يكفينا تعرض الرواية لخصوص الصدقات ، فيثبت الحكم في غيرها بعدم القول بالفصل ، لأن كل من قال بجواز أخذ الصدقات من الجائر قال بجواز اخذ الخراج والمقاسمة منه .

وبنها رواية اسحاق بن عمار (١) قال : سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال : ( يشتري منه ما لم يعلم أنه ظلم فيه أحداً ) . فإن ظاهر الشراء من العامل هو شراء الحقوق المذكورة منه ، فتدل هذه الرواية أيضا على المطلوب .

وأشكل عليها الفاضل القطيبي 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

رفيه أن هذه الدعوى وان لم تكن بعيدة في نفسها ، ولكن يدفعها اطلاق الرواية ، وعدم تفصيل الامام «ع» بين المقامين .

ومنها رواية أبي بكر الحضرمي (١) فانها 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 شامك وغير ذلك ) . ولكن يرد عليه أنه اذا 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 اخرى ، وهي أن الامام «ع» قد علل التعريض على ابن أبي شامك بأنه لم يبعث الى 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 ابي 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 اليك بعطائك أما علم أن لك في بيت المال نصيباً . مجهولة لعبد الله بن محمد الحضرمي . في نسخة مثل شمال وفي يب سالك . راجع ج ١٠ الوافي ص ٢٧ . وج ٢ مثل باب ٨٠ جوائز 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 مثل باب ٧١ حكم الشراء من أرض الخراج والجزية وباب ٧٢ أحكام الأرضين من الجهاد ص ٤٣٨ و ص ٤٣٩ . وج ١ كآباب ١٤٠ اشتراء أرض الخراج من السلطان ص ٤١٠ . وباب ١٣١ قبالة أرض أهل الذمة وجزية 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 مثل باب ١٢ أنه --

وخراج الرجال والرؤوس من الجائر ، فانها تدل بالملازمة على جواز شراء الخراج والمقاسمة والصدقة منه .

وتوضيح الدلالة أن التقبل قد يتعلق بالأرض ، وقد يتعلق بالخراج . أما الاول فتشهد به جملة من الروايات . ولعل الوجه في تجوز الشارع ذلك أن لا نبي الأرض معطلة ، ولا شبهة أن هذه الجهة لا ترتبط بما نحن فيه . وأما تقبل الخراج فتدل عليه جملة أخوى من الروايات . ولا ريب في دلالة هذه الجملة على المطلوب ، إذ لا فارق بين شراء الحقوق المذكورة من الجائر ، أو أخذها منه مجاناً ، وبين تقبلها ، فان الفرض هو مطلق الاخذ ، ولذا نوهنا في صدر المسألة بأن الاخذ أعم من أن يكون مع العوض أو بدونه .

## لا يجوز للجائر قطاع شخص خاص شيئاً من الاراضي الخراجية

ويذفي التذبيح على امور ، الاول : هل يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الاراضي الخراجية وتخصيصها به أم لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لدلالة الاخبار (١) الكثيرة على أن الاراضي الخراجية للمسلمين ، فلا يجوز لأحد أن يتولى التصرف عنهم ، إلا الامام (ع) أو من كان مأذوناً من قبله . وعليه فان قلنا بكون الجائر ولي الأرض في زمان الغيبة ، أو قلنا بكونه مأذوناً من قبل الامام (ع) في التصدي للامور العامة فلا بأس بتصرفه في تلك الاراضي من قبل المسلمين على أي نحو شاء ، وان لم نقل بها كما هو الظاهر لعدم الدليل عليها فيحرم عليه التصرف فيها وضعا وتكليفاً . .

— لا يجوز بيع ما يضرب الضياد بشبكته من ابواب عقد البيع ص ٥٧١ . عن الهاشمي عن أبي عبد الله (ع) قال : سألته عن الرجل يتقبل خراج الرجال وجزية رؤوسهم وخراج النخل والشجر والاجام والمصائد والسماك والطيور 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 لابن 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 مثل 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 الاخذ؟ ظاهر عبارات الاكثر ، بل الكل أن الحكم مختص بما يأخذه السلطان من المسلمين ، فلا يجوز شراء ما في ذممة مستعمل الاراضي الخراجية أو الخوالة عايه ، وصرح جماعة جواز ذلك للأخبار الواردة في تقبل الأراضى الخراجية وتقبل خراجها وجزية الرؤوس من الجائر قبل أخذه إياها ( وقد تقدمت الاشارة إليها آنفاً ) فان تقبل الخراج من الجائر ليس إلا شراؤه منه .

وأما اختصاص عبارات الفقهاء بصورة الشراء بعد الاخذ فبني على الغالب . لا يقال : ان قوله ( ع ) في رواية الخذاء 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 ، إلا أنه ظهور بدوي يزول بالتأمل فيها ، فانها بعبارة عما نحن فيه . لأن الظاهر من قول المسائل : ( فما ترى في مصدق يبيدنا فيما أخذ منا صدقات أغنامنا فنقول : بعناها الخ ) . أن الجابي 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 لحمل معاملاته على الصحة ، فانه من المحتمل أن يكون العامل مأذوناً في البيع كما هو مأذون في الجباية .

واكن ذلك لايجري فيما قبل الاخذ ، 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 ، فاذا باع أحد شيئاً ، ولم تحرز مالكه له ، أو كونه وكيلاً مفوضاً في البيع فان 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 الاخذ ، لأن الصدقات لا تنهين بأمر الجائر بالهزل فاذا اشتراها قبل الاخذ 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 الأول ، 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 على 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 . وقام في صف المعاندة لله ، إلا أنه ذهب جمع منهم الى حرمة التصرف في تلك الاراضي وفي خراجها بدون إذنه بتوهم 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 الأخبار 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 .

وتقدم أيضا أن حكم الشارع بنفوذ معاملة الجائر على النجو المذكور إنما هو لتسهيل الامر على الشيعة لكيلا يقعوا في العمر والخرج في معاملاتهم ، وامور معاشهم ، ولم يدل دليل على أزيد من ذلك حتى أنه لو أمكن إنقاذ الحقوق المذكورة من الجائر ولو بالسرقة والخيانة ، وإيصالها الى أهلها وجب ذلك فضلا عن أن ترد اليه .

ثم لا يخفى أن المستفاد من بعض الاخبار (١) إنما هو حرمة دفع الصدقات الى الجائر اختياراً ، وبعدم القول بالفصل بينها وبين الخراج والمقاسمة بحكم بجرمة دفعها اليه أيضا اختياراً ، بل يمكن استيناس التعميم من رواية علي بن يقطين (٢) حيث انه كان يأخذ أموال الشيعة علانية ، ويردها اليهم سرّاً . وأيضا يمكن استيناس التعميم من صحاح زرارة (٣) فانها تدل على أنه اشترى ضريس من هيرة أرزاً بثمانمائة الف ، وأدى المال الى

(١) قد تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٣ .

(٢) مجهولة . راجع ج ١ ك ص ٣٥٩ . وج ٢ باب جوار الولاية من الجائر ، مما يكتسب به ص ٥٥٠ .

(٣) راجع ج ٢ ، باب ٨١ شراء ما يأخذ النظام باسم المقاسمة مما يكتسب به ص ٥٥٤



## اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرياسة العامة

الأمر الخامس : ذكر المصنف أن ( ظاهر الأخبار ومنصرف كلمات الأصحاب الاختصاص بالسلطان المدعى 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 والساطنة ترتب على دعواه الأحكام المزبورة ، بل موردها القضايا الخارجية ، أعني السلاطين الذين يرون أنفسهم أولياء الأمور للمسلمين بحيث لا يمكن التخلص عن مكرمهم ، ويدعون عليهم الولاية العامة في الظاهر وإن كانت عقيدتهم على خلاف دعواهم ، كجملة من الخلفاء السابقين . ومن الواضح أن المسؤول عنه في تلك الروايات إنما هو تصرفات هؤلاء الخلفاء في الحقوق النابتة على المسلمين وعليه فليس في تلك الروايات عموم ، ولا إطلاق لكي يتمسك به في الموارد المشكوكة وفي كل مترعم أطلق عليه لفظ السلطان ، وح فلا بد من الاقتصاص في الأحكام المذكورة على المقدار المتيقن ، وهي القضايا الشخصية الخارجية ، ولا يجوز التمدي منها إلا إلى ما شاكلها في الخصوصيات . ومن هنا يظهر عدم شمول الأخبار المزبورة لسلاطين الشيعة الذين انصرفوا 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 يدعى الرياسة ومنصب الخلافة ولو نعى على قرية أو بلدة ، لقاعدة نفي العسر والجرح . ولكن يرد عليه أنه قد يراد بذلك لزوم الجرح على الذين يأخذون الأموال المذكورة من هؤلاء الظالمين للخلافة ، وهو واضح البطلان ، وأي جرح في ترك شراء ما في يد السراق والغصاب مع العلم بكرونه غصباً وسرقة . على أن ذلك لو صح ليجاز أخذ الأموال المحرمة من أي شخص كان ، وهو بديهي البطلان .

وقد يراد بذلك لزوم الجرح على الزارعين وأولياء الأراضى ، إذا وجب عليهم أداء تلك الحقوق ثانياً ، فيرتفع بدليل نفي الجرح ، ولكنّه أيضاً بين الخلل ، فإن لازم ذلك أن



الانسان اذا أجبره سارق أو غاصب على إعطاء حقوق الله أو حقوق الناس أن تبره ذمته بالدفن إليه ، لتلك القاعدة ، ولم يلتزم بذلك فقيهه ، ولا متنفقه .

## عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الأمر

الأمر السادس : قد عرفت أنه لاشبهة في جواز أخذ الصدقة والخراج من الجائر ، فهل ينتمى ذلك بالحقوق التي أخذها من المعتدين بخلافته وولايته ، أم يعم غيرها ؟ الظاهر أنه لا فارق بينهما ، لإطلاق الروايات المتقدمة ، بل ورد بعضها فيما كان المأخوذ منه مؤمناً كروايي الخداء وإسحاق بن عمار ، وبعض ماورد في تقبيل الارض - وقد تقدمت الاشارة الى هذه الروايات آنفاً - ومن الواضح أن المؤمن لا يعتقد بخلافه الجائر وكونه ولي أمر المسلمين .

## تقديم الخراج منوط برضى الموجر والمستأجر

الأمر السابع : ليس للخراج قدر معين ، بل المناطق فيه ماضى به السلطان ومستعمل الارض بحيث لا يكون فيه ضرر على مستعمل الأرض ، فإن الخراج هو اجرة الأرض ، فينات تقديمه برضى الموجر والمستأجر ، كالنصف والثالث والرابع ونحوها ، فان زاد على ذلك فالزائد غصب يحرم أخذه من الجائر . ويدل على ما ذكرناه قوله «ع» في رسالة حماد الطويلة (١) ( والارضون التي أخذت عنوة بخيل ورجال فهي موقوفة متروكة في يدمر يعمرها ويحييها ويقوم عليها على صلح ما يصلحهم الوالي على قدر طاقتهم من الحق : النصف والثالث والثلثين وعلى قدر ما يكون صالحاً ولا يضرهم ) .

## شراء الصدقة من الجائر على 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 الأخذ غير مستحق لذلك ، وإلا يحرم الزائد على قدر الاستحقاق . ويشعر بما ذكرناه قوله «ع» في رواية الحضرمي : ( أما علم أن لك في بيت المال نصيباً ) . وقد تعرضنا لها سابقاً (١) ورميناها الى الجمالة . نعم لا بأس بأخذها للاستنقاذ ، وح فلا بد من إيصالها الى الحاكم الشرعي مع التمكن منه ، وإلا أوصولها الى 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 ، فان تلك الأخبار غير متعرضة لحكم الحقوق الثلاثة نفيًا وإيجابًا .

## شرائط الأراضي الخراجية

الأمر التاسع : الأراضي الخراجية إنما تثبت بشرائط ثلاثة ، الشرط الاول : أن تكون الارض مفتوحة عنوة أو صلحا أو تكون من الانفال على الاحتمال المتقدم (٢) . ويثبت ذلك بالشياخ المفيد للعالم ، وبشهادة العدلين ، وكذا يثبت بالشياخ المفيد للظن المتأخم للعالم اذا قلنا بكفايته في كل ما تضمنت إقامة البينة عليه ، كالتسبب والوقف والملك المطلق ونحوها ، ويقول العدل الواحد اذا قلنا بحججته في الموضوعات ، وهذه الامارات حاكمة على أصالة عدم كون الارض مفتوحة عنوة .

وقد يقال ثبوت الفتح عنوة بالسيرة وبجمل فعل الجائر على الصحة فان أصالة الصحة لا تختص بفعل العادل ، أما السيرة فان كان المراد بها سيرة الجائرين فهي مقطوعة بالطلان لانهم لا يلتزمون بالأحكام الشرعية ، بل يرتكبون الأفعال الشنيعة ، ولا يفرقون بين الحلال والحرام ، فكيف يبقى مع ذلك اطمئنان بالسيرة الدائرة بينهم ، ويزداد ذلك وضوحا بمراجعة التواريخ وملاحظة أحوال الخلفاء السابقين وأفعالهم .

وإن كان المراد بها سيرة الفقهاء على معاملة جملة من الأراضي كعامة الأراضي الخراجية فهو جتين . ولكن الاشكال في الصفرى ، فأى أرض ثبتت كونها مفتوحة عنوة أو صلحا لكي يحكم بكونها خراجية .

ومن هنا يتضح أن البحث في ذلك خال عن الفائدة ، فان الجائرين في يومنا هذا لا يأخذون الخراج بعنوان الولاية والاستحقاق ، بل لا يعتقدون بذلك ، ومعه يأخذون

فريقاً من أموال الناس باسم الخراج ، كالمكوس والكمارك وغيرها .  
 وأما حمل فعل الجائر على الصحة فسيأتي التعرض له عند بيان الضابطة للأراضي .  
 والتحقق أن تحرير البحث في المقام يقع في ثلاث نواحي ، الناحية الأولى : أن الأرض  
 التي تكون بيد الزارع قد توجد فيها علامة تدل على كونها مسبوقه باليد ، وقد لا تكون  
 كذلك ، وعلى الأول فقد تمضي مدة يطعمن الزارع لعدم بقاء المالك عادة ، وقد لا يكون  
 كذلك . فعلى الأول تكون الأرض وخراجها للإمام «ع» ، لأنه وارث من لاوارث  
 له ، ومع الشك في وجود الوارث فالأصل 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 معاملة بما يدل على أنها مسبوقه باليد مانع عن الرجوع  
 إلى الأصل .

وعلى الثالث - وهو ما إذا لم تكن في الأرض علامة تدل على كونها مسبوقه 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 لايعامل 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 برد 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 الأراضي التي هي تحت تصرفه  
 خراجية ، فتكون يده عليها يد غصب وعدوان . وعلى هذا فقتضى 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 يحمل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى يعرف ذلك منه . ضعيف بسهل . ومجد بن الحسن  
 ابن شمون . ومجهول بجلاب . راجع ج ١ كآب ١٥٥ نادر من المعيشة ص ٢١٥ . وج  
 ٢ ثل باب ٩ عدم جواز إيمان الخائن من كتاب الوديعة ص ٦٤٢ .

الجائر أو موابناً ، وعلى الثاني فهي لمن أحيهاها ، للاخبار الدالة على أن من أحي 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 لاوارث له ، واحتمال وجود وارث غيره مدفوع بالاصل ، إلا اذا احتتمل بقاء العمودين فتكون الارض أيضاً من مجهول المالك .

الناحية الثالثة : أخذ الخراج من أخذ من الجائر حكمه حكم أخذه من نفس الجائر فان احتتمل في حقه أنه يعرف الاراضي الخراجية ، ويعلم أن ماأخذ الجائر من تلك الاراضي حل فعله على الصحة ، وعومل معاملة المالك ، وإلا كان المقام من قبيل تعاقب الايدي على المال المنصوب .

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 الحكمية ، 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 .

لما اعتبار إذن الامام ( ع ) في الفتح فتدل عليه رواية الوراق (١) .

ويرد عليه أولاً : أن الرواية مرسلة لا يصح الاعتماد عليها . وثانياً : أن النسبة بينها وبين الروايات (٢) الدالة على أن الارض الخراجية التي فتحت بالسيف للمسلمين هي العموم من وجه ، لأن المرسلة أعم من حيث شمولها للمتقولات ، وتلك الروايات أعم ، لاطلاقها من ناحية إذن الامام ( ع ) ، فنقع المعارضة بينهما في الاراضي التي أخذت بغير إذن الامام فتكون بمقتضى المرسلة ملكا للامام ( ع ) ، وبمقتضى تلك الروايات ملكا 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 الأراضي المفتوحة للمسلمين . ويضاف الى ذلك خبر محمد بن مسلم (٤) فان ظاهرها أن الارضي المفتوحة بعد رسول الله (ص)

(١) عن رجل سماه 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 . مجبولة .

(٢) تقدمت الاشارة اليها في ص ٥٣٩ .

(٣) سورة الانفال ، آية : ٤٢ .

(٤) عن أبي جعفر ( ع ) قال : سألته عن سيرة الامام في الأرض التي فتحت بعد -

حكيمها حكم أرض العراق ، وأنها ملك للمسلمين .

وأما الكلام من حيث الشبهة الموضوعية فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح باذن الإمام «ع» ، ولا يكون هذا مثبتاً ، فإن الفتح محرز ب«لوجدان» ، 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 الامام «ع» كان الاصل مثبتاً . ونتمسك مع ذلك بالعدم الارثي ، ونقول : إن الاصل عدم الاستناد .

وقد ذكرت وجوه للخروج عن الاصل المذكور . الوجه الاول : أن الفتوح الاسلامية كلها كانت باذن الامام «ع» . وتدل على ذلك رواية الخصال (١) الدالة على أن عمر كان يشاور أمير المؤمنين (ع) في غوامض الامور ، ومن الواضح أن الخروج الى الكفار ، ودهنهم الى الاسلام من اعظم تلك الامور ، 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 الامام في كثير من الامور المهمة بل في جميعها الرجعة الى الدين . وثالثاً : أن هذا الوجه إنما يجري في الاراضي التي فتحت في خلافة عمر ولا يجري في غيرها .

الوجه الثاني : أن الأئمة (ع) راضون بالفتوح الواقعة في زمن خلفاء الجور، لكونها موجبة لقوة الاسلام وعظمتها .

وفيه أن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها ، إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضاه المصوم (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 فبي إمام أسائر الأرضين الخبير . 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 هودى أمير المؤمنين (ع) في منصرفه عن وقعة نهر وان فسأله عن المواطن الممتحن بها بعد النبي (ص) وفيها يقول (ع) : (وأما الرابعة يأخا إليهم فإني أرى القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الامور فيصدرها عن أمرى وينظرني في غوامضها فيمضيها عن رأي لا أعلمه أحداً ولا يعلمه أصحابي ينظره في ذلك غيري ولا يطمع في الامر بعده سواي فلما أتمته منيته على خباة 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 الغزوات من فتح البلاد على وجه الصحيح ، وهو كونه بأمر الإمام ) .

وفيه مضافاً الى أن مورد حمل فعل المسلم على الصحة ما اذا كان الفعل ذا وجهين : الصلاح والفساد ، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد فإنه يحتمل على الأول ، للقاعدة المذكورة ، وأما اذا كان كلا وجهي الفعل صحيحاً كما في المقام فلا مورد لها أصلاً ، فان الغزوات الواقعة إن كانت بأذن الإمام (ع) فالغنائم للمسلمين ، وإلا فهي للإمام ، ولا شبهة أن كلا الوجهين صحيح ، فلا مورد لنبى أحدها وإثبات الآخر بتلك القاعدة .

الشرط الثالث : أن تكون الاراضي المفتوحة بحياة حال الفتح لتدخل في الغنائم ، ويخرج منها الخمس أولاً على المشهور ، ويبقى الباقي للمسلمين . وإن كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين .

ويدل على ذلك مضافاً الى الشهور والاجامات المنقولة أمران ، الأول : أنه ورد في الشريعة المقدسة أن أموال الكفار الحربيين من الغنائم ، فيخرج منها الخمس ، ويبقى الباقى 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 أيضاً أن الاراضي للموات للإمام (ع) ، وقد أباحها للمسلمين ، أو لمن أحيائها ولو كان كافراً . ونتيجة المقتضى أن الاراضي المفتوحة إنما تكون ملكاً للمسلمين اذا كانت بحياة حال الفتح ، وإلا فهي للإمام (ع) .

الأمر الثاني : أن الاراضي كلها كانت بيد الكفار ، وقد أخذها المسلمون بالحرب ونحوه فلو لم تكن الموات من تلك الاراضي ملكاً للإمام (ع) لم يبق مورد للروايات الدالة على أن موات الارض للإمام فتكون مغلقة . ( وقد ذكرت هذه الاخبار في أبواب الانفالي ) .

قوله : ( نعم لو مات الحياة حال الفتح فالظاهر بقاؤها على ملك المسلمين ) . أقوي : الاراضي الموات على ثلاثة أقسام ، الأول : ما كانت مواتاً في الأصل بحيث لم تكن محبلة في وقت ما . الثاني : ما كانت بحياة حال الفتح ، ثم ماتت بعد ولم يحميها أحد . الثالث : ما كانت مواتاً حال الفتح ، ثم أحيائها أحد المسلمين ، ثم تركها فصارت مواتاً .

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 ميتاً 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 مواتاً حال الفتح ، ثم أحيائها أحد من قبيلة في

ملك من أحيائها وإن عرضها الموت بعد ذلك ، لأن خروجها بالموت عن ملكة يحتاج دليل ، ومع الأغضاء عن ذلك يرجع الى الاستصحاب .

فانه يقال : الاحكام المجعولة على الموضوعات المقدرة إنما تكون فعلية بفعلية ووضوعاتها فاذا انتفى الموضوع سقط الحكم عن الفعلية ، كما يتعدم المعلول بانعدام علته . ومن الواضح أن موضوع الملكية الفعلية حدوثا وبقاء فيما دل على أن من أحيى أرضاً فهي له إنما هو الارض مع قيد الحياة ، فاذا زالت الحياة زالت الملكية أيضا . فلا يشمل إطلاق ذلك لما بعد الموت أيضا . واما الاستصحاب فهو محكوم بالاطلاقات الدالة على أن كل أرض ميت فهي للإمام (ع) مع أنه لا يجري في الشبهات الحكيمة ، 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 بالإطلاق ، فيتعارضان بالعموم من وجه ، فيقدم ما كانت دلالاته بالعموم على ما كانت دلالاته بالإطلاق ، وقد حققنا ذلك في علم الاصول .

ثم إن الامور التي تثبت بها الحياة حال الفتح من الشيعاء المفيد للعلم وغيره مما قدمناه آنفاً يثبت بها الفتح عنوة . ومع الشك في ذلك يرجع الى الاصل .

ثم اذا علم إجمالا باشتغال الاراضي التي بيد أحد المسلمين على أرض محيية حال الفتح بأن كانت لأحد أراضي متعددة في نقاط العراق ، كالبصرة والكوفة وكربلا ، وعلم إجمالا باشتغالها على أرض محيية حال الفتح - فان ادعى من بيده الاراضي ملكية جميعها مع احتمال كونها له عومل معاملة المالك ، إذ يحتمل أن الحياة حال الفتح ماتت بعد ذلك ، ثم طرأت عليها الحياة ثانية . وإن لم يدع ملكية كلها ، أو بعضها رجعت فيها الى احكام الشرع . إلا أنه لا يوجد لهذه الصورة مصداق في الخارج .

ثم اذا أحرزنا كون أرض مفتوحة عنوة بإذن الإمام (ع) وكانت محيية حال الفتح فانه لا يمكن الحكم أيضا بكونها أرض خراج وملكاً للمسلمين مع ثبوت اليد عليها ، لأننا نتحمل 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

# فهرس الكتاب

الصفحة

الموضوع

٢	تقريب الستاذ 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 اغ النبي 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 بأية التجارة عن تراص على فساد المعاوضة عليها والجواب عنه .
٣٧	أبوال مالا يؤكل لحمه وحرمة شربها .
٣٨	الاستدلال على ذلك بأية تحريم الجبائث والجواب عنه .
٣٩	التداوي بها أحياناً يجعلها من مصاديق الدواء .
٤٠	الفرق ثابت بينها وبين الميتة .
٤١	مالا يؤكل لحمه وحرمة بيع شحومها .
٤٣	العدرة وجواز بيعها .
٤٣	الاستدلال على ذلك .
٤٤	الشيخ الطوسي يجمع بين الروايات الوازدة في بيعها والمناقشة في ذلك .
٤٦	مانسب الى المجمل في الجمع بين الروايات والمناقشة فيه .
٤٦	الجزوازي ورأيه في الموضوع .



الموضوع	الصفحة
كلمة السمحت تطلق على المكروه ،	٤٧
بقية الوجوه التي ذكرت في مقام الجمع .	٤٩
الجواب عن الوجوه المانعة عن الأخذ برواية الجواز .	٥١
الأرواث وجواز بيعها .	٥٢
الدم وجواز بيعه على الإطلاق .	٥٣
الاستدلال على حرمة بيعه والجواب عنه .	٥٦
العسب والمني وحرمة بيعها .	٥٦
الاستدلال على حرمة بيع المني اذا وقع خارج الرحم والجواب عنه .	٥٨
الملاقيح وبيعها .	٥٨
ماء الفحل وبيعها في الصلب .	٥٩
جواز الانتفاع بالميتة .	٦٢
الاستدلال على حرمة الانتفاع بها .	٦٢
الاستدلال على جواز الانتفاع بها .	٦٥
الجمع بين الروايات .	٦٦
حرمة بيع الميتة .	٦٧
المذكي المخلوط بالميتة وحكمها من حيث القواعد .	٧١
مقتضى الروايات في المقام .	٧٣
مقتضى الجمع بين الروايات .	٧٤
ميتة مالاد م سائل له وبيعها .	٧٦
كلب الهراش وحرمة الكسب به .	٧٧
الخنزير وحرمة الكسب به .	٧٩
مقتضى الجمع بين الروايات الواردة في ذلك والاشارة الى انقلاب النسبة .	٨٠
أجزاء الكلب والخنزير وحكم بيعها .	٨١
الروايات التي وردت في جواز الانتفاع بشعر الخنزير .	٨٢
يحرم الاكتمساق بالخمر ويكفل مسكر مايع .	٨٢
التبيذ المسكر والفقاع وحرمة الاكتمساق بها .	٨٤
الحكم لا يشمل المسكر الجامد .	٨٥

الصفحة	الموضوع
٨٦	الحكم لا يشمل المسكرات التي تستعمل للصناعات .
٨٧	يجوز تخليل الخمر بالملح .
٨٨	المتنجس وجواز بيعه .
٨٩	السباع والمسوخ وجواز بيعها ماعدا الفرد .
٩١	العبد الكافر بأقسامه وجواز بيعه ،
٩٣	كلب الصيد وجواز بيعه .
٩٤	الجرو من السلوقي الذي يقبل التعليم والكبير غير المعلم منه وجواز بيعها .
٩٤	الروايات الواردة في بيع الكلب وتقسيمها الى طوائف ثلاث .
٩٥	تخصيص العام بخاصين بينهما عموم من وجه أو عموم مطلق .
٩٧	الكلاب الثلاثة وحرمة بيعها .
٩٧	الوجوه التي استدلت بها على الجواز والجواب عنه .
١٠٢	الكلاب الثلاثة وجواز إجارتها .
١٠٢	الكلاب بأقسامها الأربعة وجواز اقتنائها .
١٠٣	العصير العنبي اذا غلي ولم يذهب ثلثاه وجواز بيعه .
١٠٤	الاستدلال على حرمة بيعه من جهة النجاسة والحرمة وانتفاء المالية والجواب عنه
١٠٥	الاستدلال على حرمة بيعه بالروايات والجواب عنه .
١٠٧	الدهن المتنجس وجواز المعاوضة عليه .
١٠٩	الروايات الواردة في بيعه .
١١٠	صحة البيع لا يتوقف على اشتراط الاستصباح .
١١٤	يجب الاعلام بالنجاسة عند البيع .
١١٥	يحرم تقرير الجاهل بالنجاسة وإلقائه في الحرام الواقعي .
١٢٠	تنبيه الجاهل في غير موارد التسبب وحكم ذلك .
١٢١	إلقاء الغير في الحرمة الواقعية وأقسامه .
١٢٤	يجوز الاستصباح بالدهن المتنجس تحت الظلال .
١٢٧	يجوز الانتفاع بذلك في غير الاستصباح .
١٢٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالمتنجس وكما يصح ذلك يصح بيعه أيضاً .
١٣٨	الأصل يقتضي جواز الانتفاع بالأعيان النجسة .

الموضوع	الصفحة
الرواية التي وردت في طهارة الجص الذي يوقد عليه بالعذرة 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 ومنشئها .	١٥٠
الآلات 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 الكاللية .	١٥٩
بيع العنب على أن يعمل خمراً وحكم بيعه .	١٦١
حكم الإجارة اذا قصد منها الحرام .	١٦٤
الجارية المغنبة وحكم بيعها .	١٦٦
كسب المغنبة وحرمة .	١٧٠
بيع العنب ممن يجعله خمراً .	١٧٠
مقتضى الروايات في المقام .	١٧٢
مقتضى القواعد في المقام .	١٧٦
الإعانة ومفهومها :	١٧٦
الإعانة على الأئمة وحكمها .	١٧٩
الاستدلال على حرمتها والجواب عنه .	١٨٠
بيان الفارق بين رفع المنكر ودفعه .	١٨١
الاستدلال على جواز الإعانة على الأئمة .	١٨٣
حرمة الإعانة على الأئمة قابلية للتقييد والتخصيص .	١٨٤
لم تذب الملازمة بين الحرمة التكليفية والحرمة الوضعية .	١٨٥
بيع السلاح من أعداء الدين وحرمة .	١٨٦
التجريم يشمل مطلق آلات الحرب .	١٨٦
بيع السلاح من السراق وقطاع الطريق .	١٩٠

الموضوع	الصفحة
ملا نفع فيه وجواز بيعه .	١٩٢
الاستدلال على فساد بيعه والجواب عنه .	١٩٣
اغتصاب ملا نفع فيه يوجب الضمان .	١٩٦
حيازته توجب الاختصاص .	١٩٧
تدليس الماشطة .	١٩٧
تمشيطها .	١٩٨
الوجه في نهي الماشطة عن الاشتراط .	٢٠٠
يجب تعيين الاجرة قبل العمل في الاجارة .	٢٠١
ورود اللعن على الوصل والنص والوشم والوشر .	٢٠١
وشم الأطفال وجوازه ومعنى التدليس .	٢٠٥
تزيين الرجل بما يحرم عليه .	٢٠٦
تشبه كل من الرجل والمرأة بالآخر .	٢٠٧
التشبه في الألبسة .	٢١٠
التشبيب بالمرأة الأجنبية وحرمة ذلك اذا كان لتمني الحرام .	٢١١
الاستدلال على حرمة ذلك والجواب عنه .	٢١٢
الأخبار الواردة في الحلوة مع الأجنبية وتوهم الاستدلال بها على حرمة التشبيب	٢١٥
التشبيب باسرة غير معينة .	٢٢٠
التصوير وحرمة .	٢٢٠
الدليل على حرمة التصوير بصورة مطلقة .	٢٢٢
صور ذوات الأرواح مطلقا وحرمة تصويرها .	٢٢٤
الاستدلال على اختصاص الحرمة بالصور المجسمة والجواب عنه .	٢٢٥
الفرق بين الإعجاز والنواميس الطبيعية .	٢٢٧
تصوير الملك والجن .	٢٢٨
حرمة التصوير غير مقيدة بكون الصورة معجبه .	٢٣٠
اعتبار قصد الحكاية في الحرمة .	٢٣١
اعتبار الصدق العرفي في حرمة التصوير .	٢٣٢
لامانع من الصور المتعارفة في هذه الأيام .	٢٣٣

الموضوع	الصفحة
يحرم تصوير الحيوانات ولو أنها كانت من نسيج 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
لتأثير 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 المحاباتية مع القاضي .	٢٧٣
حكم الرشوة وضماً .	٢٧٤
اختلاف الدافع والقايض .	٢٧٥

الموضوع	الصفحة
المؤمن وحرمة سبه .	٢٧٧
النسبة بين الغيبة والسب هي العموم من وجه .	٢٨١
مستثنيات حرمة السب .	٢٨١
السحر وحرمة .	٢٨٣
موضوع السحر .	٢٨٤
الفرق بين المعجزة والسحر والشعوذة .	٢٨٧
أقسام السحر .	٢٨٨
الروايات التي دلت على كفر الساحر وجواز قتله .	٢٩٢
لا تختص الحرمة بالسحر الذي يكون فيه الأضرار .	٢٩٤
يجوز دفع ضرر السحر بالسحر .	٢٩٥
ليس من السحر التسخير .	٢٩٦
الشعوذة .	٢٩٧
يحرم الغش .	٢٩٨
موضوعه .	٣٠٠
المعاملة التي تشتمل على الغش وحكمها من حيث الصحة والفساد .	٣٠١
الغناء وحرمة .	٣٠٤
المحدث القاساني ورأيه في الغناء والجواب عنه .	٣٠٧
تحقيق موضوع الغناء .	٣٠٩
ما استثني من الحرمة رثاء الحسين عليه السلام .	٣١٣
الجداء لسوق الابل وجوازه .	٣١٤
الغناء في زفاف العرائس .	٣١٤
الغناء في قراءة القرآن .	٣١٥
الغيبة والاستدلال على حرمتها بالآيات والروايات .	٣١٨
الغيبة من الذنوب الكبيرة .	٣٢٠
حرمتها مشروطة بإيمان المغتاب بالفتح .	٣٢٣
الصبي المميز وحرمة غيبته .	٣٢٤
موضوع الغيبة .	٣٢٥

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 وليس ذلك من الغيبة .	٣٤٢
لا يجوز الغيبة بترك الأولى .	٣٤٦
نصح المستشار .	٣٤٧
جواز الغيبة في مواضع الاستفتاء .	٣٥١
جوازها لردع المقتاب عن المنكر .	٣٥٣
جوازها لحسم مادة الفساد .	٣٥٤
جواز جرح الشهود .	٣٥٤
جوازها لدفع الضرر عن المقتاب .	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
القهار وحرمة .	٣٦٨
اللعب بالآلات المعدة للقهار بدون الرهن وحرمة ذلك .	٣٦٩
المراهنة على اللعب بغير الآلات المعدة للقهار 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 وحرمته وكونه من الكبائر .	٣٨٥
الكذب في الجد والهزل وحرمة ذلك .	٣٨٩
الوعد حقيقته 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 ابراهيم ويوسف عليهما 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 الإيصال وجوازه .	٤١٤
أقسام الكهانة وحرمتها .	٤١٦
الرجوع الى الكاهن وحرمته .	٤١٨
الإخبار عن الامور المستقبلية وحكمه .	٤١٨
حرمة اللغو في الجملة .	٤٢٠
اللعب واللغو .	٤٢٣
مدح من لا يستحق المدح .	٤٢٥
إعانة الظالم وحرمتها .	٤٢٦
إعانة الظالم في غير جهة ظلمه وحرمتها .	٤٢٨
النجش وحرمته .	٤٣٠
التميمة 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 وحرمته .	٤٥٣
المستحق للقتل من جهة القصاص وحرمة قتله لغير ولي الدم .	٤٥٥
حكم التقية والاكراه في قتل المخالفين .	٤٥٦
هجاه المؤمن وحرمته .	٤٥٦
المهجر وحرمته .	٤٥٨
أخذ الاجرة على الواجبات .	٤٥٩
موضوعه .	٤٦١
صفة العبادية لانتافي الاجارة .	٤٦٢
الدليل على صحة تعلق الاجارة بالعبادة .	٤٦٦
صفة الوجوب لانتافي الاجارة .	٤٦٨
كشف القناع عن عبارة المصنف .	٤٧٢
النيابة في العبادات وحققيقتها .	٤٧٣
يجوز أخذ الاجرة على المستحبات .	٤٧٦
الأجير للطواف وحكمه .	٤٧٦
يحرم أخذ الاجرة على الأذان .	٤٧٨
أخذ الاجرة على الشهادة .	٤٨٠
يحرم أخذ الاجرة على القضاء .	٤٨١
الارتزاق من بيت المال وحكمه .	٤٨٢
المصحف وبيعه .	٤٨٣
بيع المصحف وشرائه ومعنى حرمة ذلك .	٤٨٧

الموضوع	الصفحة
أبعاض المصحف وحكم بيعها .	٤٨٩
المصحف وحكم بيعه من الكافر .	٤٩٠
جوائز السلطان .	٤٩٢
يجوز أخذ المال منه مع الشك في وجود الحرام في أمواله .	٤٩٣
يجوز أخذ المال منه مع العلم الاجمالي بوجود الحرام في أمواله وعدم معارضة الاصول في أطراف الشبهة .	٤٩٤
الاستدلال على كراهة أخذ المال منه في هذه الصورة والجواب عنه .	٤٩٦
الاستدلال على رفع الكراهة عنه والجواب عنه .	٤٩٨
يجوز أخذ المال منه في الصورة المذكورة مع تعارض الاصول في أطراف الشبهة	٥٠٠
العلم التفصيلي بكون الجائزة محرمة .	٥٠٥
مأخذ من الجائر ح يجب رده الى أهله .	٥١٠
يجب الفحص عن مالكة مع الجهل به .	٥١١
لا يجوز اعطاء مجهول المالك لمن يدعيه إلا بعد الثبوت الشرعي .	٥١٤
مقدار الفحص عن مالكة وكيفية ذلك .	٥١٥
يجب تعريف اللفظة سنة واحدة .	٥١٦
أجرة الفحص عن المالك ليست على الواجد .	٥١٧
مجهول المالك ومصرفه .	٥١٨
التصدق بمجهول المالك لا يستلزم الضمان .	٥٢٤
العلم الاجمالي باشتغال الجائزة على الحرام .	٥٢٨
أخذ المال من الجائر لا يتصف بحكم من الأحكام .	٥٣٠
وظيفة الجائر في نفسه بالنسبة الى مأخذه من أموال الناس .	٥٣١
يجوز للمأخوذ منه احتساب ذلك من الزكاة .	٥٣٢
يحرم على الجائر أن يأخذ الصدقات من الناس .	٥٣٤
يجوز أخذها من الجائر بعدما أخذها من الناس .	٥٣٥
لا يجوز للجائر إقطاع شخص خاص شيئاً من الأراضي .	٥٣٩
شراء الصدقات من الجائر قبل أخذه إياها من الناس .	٥٤٠
الأراضي الخراجية حال الغيبة وحكمها .	٥٤١

الموضوع	الصفحة
شراء ما يأخذ الجائر من غير الأراضى الخراجية .	٥٤٢
اختصاص الحكم بالسلطان المدعى للرئاسة العامة .	٥٤٣
عدم اختصاص الحكم بمن يعتقد كون الجائر ولي الامر .	٥٤٤
تقدير الخراج منوط برضى الموجد والمستأجر .	٥٤٤
شراء الصدقات من الجائر على وجه الإيلاق .	٥٤٤
شرائط الاراضى الخراجية .	٥٤٥
منها كون الارض مفتوحة عنوة .	٥٤٥
منها كون الفتح بإذن الإمام عليه السلام .	٥٤٧
منها كون الاراضى محيأة حال الفتح .	٥٤٩

## ملاحظات

- ١ — قد عملنا فى أوائل الكتاب بكتاب الجعفرىات فى مواضع شتى . ولكن أشرنا الى جهالته فى ص ١٠٩ .
- ٢ — قد اكتفينا ( فى أوائل الكتاب الى ص ٩٥ ) فى الاشارة الى اعتبار الروايات بكلمة ( الموثقة ) ولم نلاحظ فى ذلك اصطلاح علماء الرجال .
- ٣ — قد جعلنا الروايات وما يرجع اليها وكلمات أهل اللغة وفتاوى العامة فى هامش الكتاب .